ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ · 1992 ·

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE YERLİLİK VE MİLLÎLİK SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER

12-13 NİSAN 2018 ÇANAKKALE

TÜRKİYE YAZARLAR BİRLİĞİ
40. yıl

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE YERLİLİK VE MİLLÎLİK SEMPOZYUMU

BİLDİRİLER

12-13 NİSAN 2018 ~ ÇANAKKALE

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE YERLİLİK VE MİLLÎLİK SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI

(12-13 NİSAN 2018 - ÇANAKKALE)

Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları: 89
Toplantı Metinleri: 20

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Yücel ACER
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
D. Mehmet Doğan
Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN

PROJE YÜRÜTÜCÜLERİ

Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN
Doç. Dr. Murat KARATAŞ
Murat EROL
Memiş OKUYUCU

REDAKSİYON EKİBİ

Dr. Gülçin OKTAY
Arş. Gör. Tuncay BOLAT
Arş. Gör. Yücel BAŞTAN

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Derya ÖRS
Prof. Dr. Yücel ACER
D. Mehmet DOĞAN
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
Prof. Dr. Muhammet HEKİMOĞLU
Doç. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN
Doç. Dr. Murat KARATAŞ
İbrahim Ulvi YAVUZ
Memiş OKUYUCU
Ahmet Fatih GÖKDAĞ
Murat EROL

ISBN: 978-605-7912-01-5
Aralık 2018

Türkiye Yazarlar Birliği Derneği
Sümer 1 Cad. 11/5 Kızılay/Ankara
0312 232 05 71 - 72 | www.tyb.org.tr
Yayınevi Sertifika Nu: 14467

Baskı:

Pozitif Matbaa
Çamlıca Mahallesi Anadolu Bulvarı 145. Sokak 10/19 Yenimahalle/Ankara
Tel: 0312 397 00 31 | Faks: 0312 397 86 12
E-Posta: pozitif@pozitifmatbaa.com
Matbaa Sertifika Nu: 16709

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 5
Prof. Dr. Yücel ACER

AÇILIŞ KONUŞMALARI
Dr. Adem UZUN 7
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN 8
Prof. Dr. Yücel ACER 10

Millîlikten Yerliliğe, Mahallîlikten Yerelliğe: Yakın Dönemde Düşünce, Edebiyat ve Sanat Kavram Dünyalarının Teşekkülü 13
D. Mehmet DOĞAN 13

Kavramsal Çerçeve: Yerlilik, Yerellik, Millîlik ve Küreselleşme
Türkiye'de Sosyal Bilim Yapmanın Farkında Olmak 29
Kurtuluş KAYALI

Yerliliğin Anlam ve Kavram Macerası/ Zamanda Kesintisizlik, Mekânda Devamlılık 35
Murat EROL

Sosyal Bilimlerin Yerlileşmesi - Uygulamalı Sosyal Bilimleri Tartışmaya Açmak
Türk Sağı ve İslâmcılığın Yerlilik ve Millîlik Meselesi 65
Dinî Çevrelerin Modernleşme ve Yerlilik Gündemi 67
Necdet SUBAŞI

Yerlilik Söyleminin Bölünmesi 73
Fırat MOLLAER

Hem Yerli, Hem Yabancı: Tercüme Bir Hareket Olarak İslamcılık (?) 107
Yücel BULUT

Türk Düşüncesinde Merkezin Kaybı 143
Bedri GENCER

Türk Solunun Yerlilik ve Millîlik Meselesi 187
Teorik Enternasyonalizmden Ulus-Devlet Ölçeğine, Marksist Solun Sıkıntılı Millîlik ve Yerlilik Arayışı 189
Halil BERKTAY

İtirazdan Direnişe, 1990'lardan Günümüze Sol Dergilerde Yerlilik Tartışmaları 195
Asım ÖZ

Sol, Devlet, Millîlik 215
Ercan YILDIRIM

Türk Düşüncesinde Yerlilik ve Millîlik Refleksi
Tanzimat, Devlet ve Modernleşme 235
Bilal ERYILMAZ

Yerlilik Bağlamında Dini Çevrelerin Modernlik Refleksleri – Bir Giriş Denemesi 247
Ejder OKUMUŞ

Bir Yerden Bir Yere Bakmak: Bakış Açısı ve Yerlilik Meselesi 255
Necmettin TURİNAY

Edebiyatta Yerellik, Yerlilik ve Millîlik

Geleneğin Hikâye Dili ve Yerlilik 271
Necip TOSUN

Türk Şiirinde Yerli Bir Poetikanın İmkânları 281
Mustafa ÖZÇELİK

Klasik Türk Edebiyatının Yerliliği Meselesi 287
Ferudun Hakan ÖZKAN

Maarifte Yerlilik ve Millîlik

Eğitim, Dinî Eğitim ve Yerlilik 309
Bilal KEMİKLİ

Maarifimiz ve Yerlilik Millîlik Meselemiz 317
Memiş OKUYUCU

Yükseköğretimde Yerlilik Felsefesi: Düşünce ve Gelenek 339
Musa Kâzım ARICAN

Ailede Eğitim - Eğitimde Aile 345
Saffet KÖSE

SUNUŞ

Yerlilik ve millilik, son yıllarda birlikte anılan iki kavram olarak öne çıkıyor. Başta siyaset olmak üzere düşünce, eğitim ve sanat gibi üstyapı kurumlarının çoğunda tartışılan bu kavramlar, pek çok yönden yakın tarihimizin zihin kodlarını çözümlemek için de birer anahtar konumunda.

Türk düşünce ve sanat hayatının özellikle son birkaç asırda geçirdiği dönüşümlerin tamamının şöyle ya da böyle eklemlenmek durunda olduğu 'yerli' ve 'millî' olma/olmama durumu, farklı ideolojik ve estetik bakış açıları arasında konumlanması yönüyle homojen ve yalın kat yapılar değil. Hal böyle olunca, son yıllarda giderek öne çıkan yerlilik ve millîlik, akademik olarak tartışılmaya değer kavramlar olarak belirginlik kazanıyor.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi ve Türkiye Yazarlar Birliği olarak, Atatürk Kültür Merkezi'nin desteğiyle Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi ev sahipliğinde ortaklaşa düzenlediğimiz "Türk Düşüncesinde Yerlilik ve Millîlik Sempozyumu"nda, bu kavramlar Türk siyasî, tarihî, estetik ve sosyolojik hayatında taşıdığı anlamlar açısından akademik olarak ilk kez masaya yatırılmış oldu.

Türk düşünce, siyaset ve sanat hayatı bakımından büyük önem arz eden bu bilimsel etkinlikte sunulan bildiriler elinizdeki bu kitapta toplandı. Bildiri metinlerini yoğun iş akışları içinde geciktirmeden bize ulaştıran değerli katılımcılarımıza bu vesileyle teşekkür ediyor, bu çalışmanın düşünce dünyamızda yeni ufuklar açmasını diliyorum.

Prof. Dr. Yücel ACER
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Dr. Adem UZUN
Atatürk *Kültür Merkezi Başkan Yardımcısı*

Kültür değerlerimizi, birikimimizi, düşünce dünyamızı, yaşadığımız coğrafyadaki insanî ilkelerimizi ve dünyaya yön veren fikrî mütalaalarımızı farklı bireysel müktesebatımızla değerlendireceğim. Bu güzel programı organize eden, tertip eden başta Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü olmak üzere değerli hocam Türkiye Yazarlar Birliği Başkanı ve diğer üniversite ve Yazarlar Birliği mensuplarına gönülden teşekkür ediyorum. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı olarak da böyle güzide bir etkinliğe destek vermemizden dolayı kendimizi bahtiyar hissediyoruz. Kurumumuz, dün olduğu gibi bugün de kültür mirasımızı nesilden nesle aktarılmasına vesile olan, katkı sağlayan her türlü çalışmaya destek vermeye hazırdır ve bu desteği de devam ettirecektir.

Değerli konuklar, öncelikle Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanımız Prof. Dr. Derya Örs ve Atatürk Kültür Merkezi Başkanımız Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu'nun selamlarını sizlere iletmek istiyorum. Programlarının yoğunluğu nedeniyle sempozyuma katılamadılar. Bu vesileyle sempozyumun başarılı geçmesi hususundaki dilek ve temennilerini paylaşmak istiyorum. Sözü fazla uzatmak istemiyorum ve sözü asıl sahiplerine bırakacağız. Değerlerin hızla tüketildiği bir çağda doğruları haykırmak, yanlışları söylemek ve iyi olanda ısrar etmek zor iş olsa gerek. Bu vesileyle sözlerime son verirken Atatürk Kültür Merkezi adına programa emeği geçen herkese teşekkür ediyor sempozyumun verimli geçmesini temenni ediyorum.

Teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN
Türkiye Yazarlar Birliği Başkanı

Sayın Valim, Sayın Rektörüm, Türkiye Yazarlar Birliği Kurucu Genel Başkanım, çok kıymetli hocalarım, bilim insanları, sevgili gençler, hanımefendiler, beyefendiler, basınımızın güzide mensupları hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum. Bugün, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitemizin ev sahipliğinde, Atatürk Kültür Merkezinin desteği ile Türkiye Yazarlar Birliği olarak çok önemli bir konuyu, belki de ilk kez bir ilmî toplantı vesilesi ile ele alınacak konuyu burada mütalaa etmeye çalışacağız. Ülkemizin yerli ve millî olmasının belki de sembol şehri Çanakkale'de yerlilik ve millîlik konusunu icra edeceğiz. Yerlilik, millîlik meselesi uzun yıllar tartışılmış, konuşulmuş bir konu. Konunun uzmanları, entelektüel insanlarımız, hocalarımız aramızda. Çok farklı boyutlarda tartışılan bir konuyu, farklı mecralarda yazılan, çizilen bir meseleyi bir ilmî toplantı ile gerçekten son yurt olan, Âkif'in ifadesiyle Anadolu'nun geçilmediği, geçilmeyeceği bir yer olarak dünyaya haykıran Çanakkale'de icra ediyor olmamız da herhalde anlamlı olsa gerek.

Bu konuda sayın rektörümüzün çok önemli bir duruşu oldu. Kendilerinin böylesi bir konuya öncelikle sahip çıkacaklarını ve bunu mutlaka Çanakkale'de yapılması gerektiğini ifade etmeleri bizi fazlasıyla memnun etti. Türkiye Yazarlar Birliği olarak gerçekten tam anlamıyla yerli ve millî bir duruş sergileyen kültür, fikir, sanat faaliyetleri konusunda böyle bir vizyonu ve misyonu olan bir kurumun işbirliği yapmak kurumlar arasında da dayanışmayı sağlamak gibi de önemi bir görevi var. Tüm faaliyetlerimizde kurumsal işbirliğini resmî, özel önemsiyoruz. Hemen hemen yaptığımız tüm faaliyetlerde bakanlıklarımız, sivil toplum kuruluşlarımız, üniversitelerimizle mutlaka işbirliği yapıyoruz.. Bugün üçlü bir işbirliğimiz söz konusu. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitemizin ev sahipliği, desteği, misafirperverliği ve Atatürk Yüksek Kurumumuzun, özellikle Atatürk Kültür Merkezimizin de her açıdan takdir edilecek destekleri ile bu programı gerçekleştireceğiz. Tabii bugün ve yarın çok önemli konular tartışılacak Daha önce yazılan konular bugün ve yarın müzakere edilecek. Özellikle son günlerde modernitenin, küreselleşmenin iliklerimize kadar hissedildiği ekonomik, askerî, dijital ortamlar, sosyal medya mecralarında yoğun bir şekilde etkisi altında kaldığımız böyle bir dünyada yerlilik ve millîliğin nasıl olması gerektiği ve ne olduğunu konuşmak gerçekten çok anlamlı olsa gerek. Sofistlerin dediği gibi güçlü olan haklı mıdır, haklı mı olacak?

Bugün aslında bundan 2500 yıl önce söylenilen sözlerin, fikirlerin aynıyla tezahür ettiğini de görüyoruz. Ekonomik gücü, askerî gücü, siyasal gücü, kültürel gücü, teknolojik gücü elinde tutan unsurlar yerli ve millî olanı, yereli ya da güçlü olmayanı zayıf olanı ezip geçmekte, dümdüz etmektedir. Bugün gerçekten bu kültürel anarşiz-

min, kapitalist saldırının önünde nasıl durulacak. Belki de Türkiye'den böyle bir ses, böyle bir tartışma, dünyaya belki böyle bir takdim öyle tahmin ediyorum ki bu küresel saldırıları da bir nebze olsun durduracaktır. Milletler ve toplumlar yerel ve millî duruşlarını kaybettiklerinde malumlarınızdır ki kendi kimliklerini kaybedeceklerdir, benliklerini kaybedeceklerdir. Böylesi bir dünyada yerli olmanın, millî olmanın ne anlama geldiğini iki gün boyunca tüm cepheleriyle konuşmaya çalışacağız. Bugün gençlerimizin daha çok etkisinde kaldığı dijital ortamda, sosyal medya mecralarında bu etkiyi fazlasıyla görmekteler, hissetmekteler. Son yıllarda da ekonomide millîliği ve yerelliği, eğitimde millîliği ve yerelliği, ekonomide ve birçok alanda yerelliği ve millîliği konuşuyoruz ve bunun önemini fazlasıyla hissediyoruz. 15 Temmuz'da yerli ve millî unsurlarınız olmazsa kendimizi savunabilecek gücünüzün ve dermanınızın olmadığını da gördük. Ve bugün Suriye'de, Ortadoğu'da fazlasıyla görüyoruz. Tabii tüm bu açılardan bakıldığında böylesi bir sempozyumun, böylesi bir ilmî toplantının Türkiye'de ve özellikle Çanakkale'de bir üniversite ortamında konuşuluyor olmasının da çok değerli olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Ben sözlerimi çok uzatmak istemiyorum. İnşallah bereketli, faydalı bir toplantı olur. Buradan ortaya çıkacak fikirler, düşünceler sadece ülkemiz bazında değil, gelecek yıllarda uluslararası düzeyde, kültür coğrafyalarımızda, Balkanlar'da, Kafkas'larda, Ortadoğu'da, Uzakdoğu'da böyle önemli bir konuyu, konuları, konuşma imkânı buluruz. Tabii bu faaliyetin gerçekleşmesi kolay değil. Bunun uzun bir hazırlık süreci oldu. Özellikle Türkiye Yazarlar Birliğinde biz geçen yıldan itibaren 40. Yıl faaliyetlerini uzun uzun tartıştık. Yönetim kurulu üyelerimizden çok büyük destek aldık; sağ olsunlar, var olsunlar. Onların ortaya koyduğu fikirlerle yerlilik ve millîlik konusunun tartışılması gerektiğini ve bu konuda da yazan, çizen çok kıymetli iki arkadaşımız öncülük etti: Memiş Okuyucu ve Murat Erol kardeşlerimiz. Sağ olsunlar onlar bu programın bir anlamda mimarları; kendilerine teşekkür ediyorum. Yine bu faaliyetin gerçekleşmesinde Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörümüz Prof. Dr. Yücel Acer ev sahipliği yaptı. Şükranlarımı sunuyorum. Bu programın Çanakkale'de yapılması da bizim açımızdan çok kıymetli ve değerliydi. Ve pek çok faaliyette işbirliği yaptığımız Atatürk Kültür Merkezi Başkanımız Muhammet Hekimoğlu'na da ve şahsında Başkan Yardımcımız Adem Uzun'a teşekkür ediyorum. Tabii siz değerli hocalarımız, sizler katkı vermeseniz, destek vermeseniz bu programın icra edilmesi mümkün olmayacaktı. Kıymetli zamanlarınızdan vakit ayırdınız, teşrif ettiniz. Tabii biz bu konuda kimler çalışmalar yapmış, o hocalarımızı davet usulü buraya talep ettik. Kırmadınız, sizlere de teşekkür ediyoruz. Tabii genç Yazarlar Birliği üyelerimiz de bugün aramızda. Kırk kişi yola çıktılar. Ankara'dan otobüsle geldiler ve siz Çanakkale Üniversitesinin güzide öğrencileri, öğretim üyeleri sizlere de şükranlarımı sunuyorum. Bu programın hayırlara vesile olmasını, bereketli geçmesini temenni ediyorum.

Hepinize saygılar, sevgiler sunuyorum.

Prof. Dr. Yücel ACER
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Rektörü

Sayın Valim, Türkiye Yazarlar Birliği'nin çok değerli başkanı, onursal başkanı, Atatürk Kültür Merkezinin çok değerli başkan yardımcısı, çok değerli misafirler, değerli hocalarım, çok sevgili öğrenciler, basının değerli mensupları,

Hepiniz bu önemli ve anlamlı sempozyuma hem Çanakkale'den hem Çanakkale dışından hoş geldiniz. Hepinizi öncelikle sevgiyle, saygıyla selamlıyorum. Üniversiteler içinde bulundukları toplumların öncü kurumları olmak durumundadırlar. Ve aslında öyledir de, öyle kurumlardır da. Sosyal bilimlerde, fen bilimlerinde, sanat dallarında en yeni fikirlerin, en yeni teknolojilerin, en iyi ifade biçimlerinin oluşturulduğu ve topluma aktarıldığı merkezler olmak durumundadırlar. Bu fonksiyonlarını yerine getirirken ve getirebilmeleri için en önemli araçlardan birisinin belirli alanlarda çalışan akademisyenleri, düşünürleri bir araya getirerek fikir alışverişinde bulunmalarını sağlamak hatta bu vesile ile yeni fikirler oluşmasının önünü açmak ve bunları topluma aktarmak gibi bir önemi olan sempozyumlar organize etmektir. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi olarak bilimsel faaliyetlerin önemli bir yöntemi olarak sempozyumlara ve bilimsel kongrelere büyük bir önem veriyoruz. Bugüne kadar birçok sempozyuma, kongreye ev sahipliği yaptık, yapmaya devam ediyoruz. Bu anlamda bilimsel işbirliği yaptığımız kurumlar, üniversiteler oldu, olmaya devam ediyor. Bu kurumlar bazen Türkiye sınırları dışındaki kurumlar ve üniversiteler oldu, bazen de Türkiye'nin çok değerli kurumları ve üniversiteleri oldular. Bu anlamda, Çanakkale'nin bir şehir olarak Türkiye'nin çok önemli bir mekânı olarak Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinin büyük bir değere sahip olduğunu düşünüyoruz ve bu değeri harekete geçirmeye çalışıyoruz. Bu şehir ve bu üniversite bilimsel çalışmalar yapan akademisyenlerin, düşünürlerin bir araya geldiği bir şehir, bir araya geldiği bir üniversite olmalıdır. Bu bağlamda, bugün ev sahipliği yaptığımız bu değerli sempozyum öncelikle bu çerçevede bir önem ifade ediyor. Çanakkale'de ve Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesinde gerçekleşiyor olmak gibi bence bir önemi var. Ancak bu sempozyum sadece bu yönüyle değerli değil, aynı zamanda içerdiği konular daha doğrusu ele aldığı konu başlığı anlamında da bilim dünyasına büyük bir katkı verecek bir sempozyum. Yerlilik ve millîlik kavramları aslında Türk siyasî düşünce hayatında yepyeni kavramlar değil. Şüphesiz ki bu kavramlar son zamanlarda özellikle siyasî hayatımızda sıkça telaffuz edilmeye başlandı. Ancak vurgulanmalıdır ki bu kavramlar özellikle Osmanlı'nın nasıl yeniden güçlendirilebilir tartışmaları içerisinde bu çerçevede en az yüzyıl öncesinden beri ele alınmış bir kavramdır. Fakat bugün bu önemli kavramlar, yepyeni bir bakış açısı ile ela alınması gereken kavramlardır. Zira 1923'te kurduğumuz yeni Cumhuriyet'in güçlenip arzuladığımız derecede bağımsız hareket edebilmesine dair umutların yeşerdiği bir dönemden geçiyoruz. 1923'ten beri belki de ilk defa bu derece Türkiye Cumhuriyeti'nin bağımsız, kendi ayakları üzerin-

de hareket edebilen bir ülke olmaya başladığının heyecanını bugünlerde son dönemde hissediyoruz. Tam da bu noktada bu kavramlar özellikle Sayın Cumhurbaşkanımız tarafından yeniden ifade edilmeye başlandı. Ancak yerliliği, yerellikle karıştırıp yanlış yorumların yapıldığı bu kavramla sanki dünyanın geri kalanından soyutlanıp kopmaya yol açılan bir anlayışın ifadesiymiş gibi sunulmaya çalışıldığı bir dönemi de yaşıyoruz aslında. Bu değerli kavramlarla ilgili doğru yaklaşımların ne olduğunun ve yerliliğin ve millîliğin aslında ne anlama geldiğinin bir toplumun gücünün ne derecede önemli unsurları olduğunun anlaşılabilmesi için iki gün boyunca buradaki değerli misafirlerimiz, düşünürlerimiz, hocalarımız görüşlerini ifade edecekler. Bu görüşlerin sahipleri bu alanda çalışmalar yapmış, fikirler oluşturmuş değerli düşünürlerdir. Bu anlamda şunu vurgulamaktan özellikle mutluluk duyuyoruz. Burada bulunan değerli konuşmacıların her biri bu alanda çalışma yapmış olmaları nedeniyle tespit edilip buraya davet edildiler. Alanında uzman çok sayıda kişiyi bir araya getiren ve Türkiye'de bir ilk olan Türk Düşüncesinde Yerlilik ve Millîlik Sempozyumunda Türkiye Yazarlar Birliği mütevelli heyeti başkanı D. Mehmet Doğan beyefendi "Yerlilik ve Millîlik Kavramı Üzerine" başlıklı bir konuşma da yapacak bu sempozyumun başlangıcında. Birinci oturum içerisinde değerli konuşmacılarımız var. Bunlar, yerlilik, millîlik, yerellik ve küreselleşme kavramları üzerine konuşacaklar. "Türk Sağı ve İslâmcılığın Yerlilik ve Millîlik Meselesi" bir başka önemli başlık. Ve bu bağlamda konuşacak değerli düşünürlerimiz, hocalarımız olacak. Tabii bütün bu akademisyenler, konuşmacılar seçilirken sadece tek bir pencereden bakan değil, değişik pencerelerden bakan, bakabilen düşünürleri bir araya getirmeye gayret gösterdiğimizi de özellikle vurgulamak isterim.

Son olarak ifade etmek istediğim hususlar aslında bu sempozyumun gerçekleşmesine değerli katkılar sunan kişiler ve kurumlar. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştiriyoruz bu sempozyumu. Ancak şüphesiz ki bu güzel ve değerli sempozyumun oluşmasında sadece biz değil, en az bizim kadar değerli katkıları olmuş kişiler ve kurumlar var. Bunları müsaadenizle burada ifade etmenin gerekli olduğunu özellikle vurgulamakla istediğimi belirtmek istiyorum. Türkiye Yazarlar Birliğine ve çok değerli başkanı ve değerli dostum Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan'a ve değerli onursal başkanı D. Mehmed Doğan'a, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu başkanı sayın Prof. Dr. Derya Örs'e ve Atatürk Kültür Merkezi başkanı sayın Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu'na ve burada bulunan değerli başkan yardımcısı Dr. Adem Uzun'a, bu sempozyuma ev sahipliği yapan Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi rektörü olarak şükranlarımı arz ediyorum. Tabii bunun somut olarak gerçekleştirilmesinde değerli katkılar sunan değerli arkadaşlarımız, organizasyonda bulunan arkadaşlarımız oldu. Onların her birinin isimlerini tek tek ifade etmek gerçekten zor ama şunu belirtmek lazım. Hem Ankara'da hem Çanakkale'de özellikle son haftalarda büyük mesai harcayarak bu sempozyumun kusursuz gerçekleşmesi için çalışan arkadaşlarımız, çalışanlarımız var, onlara da çok teşekkür ediyorum. Herkese verdikleri katkılardan dolayı teşekkür ediyorum, hepinizi saygıyla sevgiyle selamlıyorum.

Millîlikten Yerliliğe, Mahallîlikten Yerelliğe: Yakın Dönemde Düşünce, Edebiyat ve Sanat Kavram Dünyalarının Teşekkülü

D. Mehmet DOĞAN*

"Yerli malı" kavramının hayli eski olduğunu söyleyebiliriz. 1930'lardan beri "yerli malları haftası" kutlanıyor. Yerli çerezlerimizi mektep sıralarında birbirimize ikram ediyoruz! Biraz küçümsemek kastıyla olmalı, ülkemizde yapılan filmler son senelere kadar "yerli film" olarak adlandırılmıştır. "Yerli imalat" tamlaması sanayi alanında kullanılıyor. Yerli imalatın ne kadarı gerçekten yerli, ne kadarı dış firmaların ülkemizde izinli-izinsiz üretilen mamulleri, bu da ayrı mesele.

"*Yerlilik*" kavramının edebiyata, sanata, düşünceye teşmili ise çok yeni. "Yerli" kelimesi elbette eski, bundan türetilmiş "yerli-lik" kavramı yeni, hatta sanıldığından da yeni.[1] Kısacası "yerlilik" çok yeni bir kavram, bunu sözlüklere girişindeki gecikmeden çıkarmak mümkün. Halen de dolaşımda olan hiç bir umumî sözlükte "yerlilik" kavramı düşünce ve edebiyat alanını kapsayacak şekilde tarif edilmemiştir. Siyaset alanında son yıllarda millîlikle birlikte sıklıkla kullanılan ve hatta modalaşan yerlilik kelimesi ile edebiyat ve düşünce alanında yerlilik kavramının mahiyet itibarıyla hayli farklı zeminlere sahip olduğu söylenebilir.

Yerli, mahallî mi, mevzi mi?

Türkçede "yer"in toprak, arazi anlamı, dünyayı kapsayacak şekilde genişleyebiliyor. "Yer" (yir) Türkçede eskiden beri yeryüzü, yani "dünya" anlamı taşır. "Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta" (Kül Tigin yazıtı). Yer'in "yaşanılan, oturulan, ikamet edilen mahal, şehir veya ülke" anlamı, yerli ve yerlilik kelimeleri ile bir anlam bütünlüğüne ulaşıyor. Evle dünya arasında şöyle bir kademelenme yapılabilir: Ev/mekân, mahalle, muhit, şehir, il, bölge, ülke, kıt'a, dünya...

* Türkiye Yazarlar Birliği, e-posta: dmdogan@gmail.com

1 *Divanü Lügati'l-Türk*'de yerli yok, yerdaş, yirdaş var.

Ahmed Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmanî*'sinde "yerli" kelimesi (يرلو) "Beledî[2], mütevattın[3], câygir[4], sabit, müstakir[5], ahali-i kadime[6]" şeklinde açıklanıyor.

Şemseddin Sami'nin *Kamus-ı Türkî*'sinde de "yerli" var. Hem de iki imlâsı belirtilerek: يرلي (ya يرلو). Açıklaması: "Bir yerin ahalisinden olan, ehl-i belde. Sâbit, oynamaz, gayrimenkul."

Dilimizde bu kullanımları yaygınken dil devrimi döneminde, 1935'te yayınlanan *Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu*'nda **yerli** "mahallî, lokal" olarak karşılanıyor. Aynı yıl yayınlanan *Osmanlıcadan Türkçeye Cep Kılavuzu*'nda "mahallî"ye verilen karşılıklar "yerli" ile birlikte "yersel". **Mevzi**'de de "yersel, lokal" karşılığını buluyoruz. Henüz "yöresel" yok, yöre ise "civar, havali, banliyo" olarak karşılanıyor.

Dikkat edilirse, burada *indigene, indigeneus, native* (bir yerin yerleşik halkı, ehl-i belde) ve *aboriginal* (ilk, ilk yerli), *otokton* (bir yerin asıl halkı, dışarıdan gelmemiş ahali) karşılıkları yok.

İngilizcede anlam ilişkisi olan bazı kelimeleri hatırlayalım:

locally/mahallî olarak, yerinde.

localism/mahallilik, bir yere bağlılık.[7]

domestic/eve ait, dâhili, iç.

"*Lokalizm*", acaba "yerlilik" kavramının İngilizcesi olabilir mi? İngilizler buradan bizim ürettiğimiz tarz bir kavram üretmişler midir?

Yerliliği 1940'larda aramak

Hece dergisinin "Düşünce, Edebiyat ve Sanatta Yerlilik" sayısının (Haziran-Ağustos 2010) sunuşu bizi yerlilik konusunda 1940'lara götürüyor:

> *Yerlilik kavramı, 1940'ların en başat düşünce, edebiyat ve sanat temalarından. 1940'lı yıllar -ifade üzerinde birlik sağlanmasa da daha sonraları- Türk Rönesansı tabiriyle adlandırılan yıllar. Bu dönemde doğuyla batının klasik eserleri dilimize özverili çalışmalarla kazandırılmış; düşünce, kültür, sanat ve siyaset algımızı besleyen kodlar hem dünya kültür birikimiyle beslenmeye çalışılmış hem de yerellik yerlilik, köy ve kasaba temalarıyla yerelden evrensele uzanan bir dikkatle yerel olunmadan evrensel olunamaz anlayışıyla birlikte düşünülmüş.*

2 **beledî**.[1] (..-) [A.s.] 1. Şehre ait, şehre has. *Eski devirlerde kadıların adlî salahiyetleri yanında idarî ve beledî iktidarları da vardı*-Barkan 2. Şehirli, şehrî. 3. Belediye idaresi ile ilgili: *Beledî hizmetler aksıyor.* 4. Yerleşik. 5. Yerli, mahallî.

3 **mütevattın**. [A.s.] Tavattun eden, vatan tutmuş olan, yerleşen, yerleşmiş, sâkin.

4 **câygir**. [F.b.i.] Yerleşen, yerleşik, yer sahibi.

5 **müstakir**, mustakirre. [A.s. "karar"dan] Karar bulmuş, oturmuş, yerleşmiş, değişmez.

6 **Ahali-i kadime**: Kadim ahali, eski halk.

7 **Localism.** Mahallî şive veya âdet; belirli bir yer için beslenen sevgi; yerli şeye rağbet; belirli bir yere bağlılık. Bkz. İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü, 30 bs., 2000.

Kültür dünyamızda yerlilik, 1970'lerde yeniden ilgi odağı olur. Ancak 1940'larda bir keşif gibi gündeme gelen yerlilik, ikincisinde sadece bir hatırlayış düzeyinde kalır.

Bu metnin 1940'la ilgili değerlendirmeleri ne ölçüde gerçekçidir? Yerlilik kavramının o yılların temalarından olduğuna dair bizim ulaşabildiğimiz bir kaynak yok.[8] Bu dönemde yayınlanan tercüme eserler ve *Tercüme* dergisi gerçekten bir "Türk Rönesansı"na yol açmış mıdır? Başka bir ifade ile 1940'lardaki tercüme hareketini bu şekilde hayırhah bir gözle görmek mümkün müdür?

Bu ifadedeki başka bir iyimserlik (yahut *safdillik*) de, bu dönemde Doğu ile Batı'nın klasik eserlerinin dilimize kazandırıldığı (hem de "özverili bir şekilde") iddiasıdır. 1940'tan 1966'ya kadar 1247 cilt tutan 1120 eser, "Batı klasikleri" arasında yayınlanmıştır.[9] Bu resmî listeye girmeyen bazı klasikler de özel yayınevleri tarafından kütüphanemizdeki yerini almıştır. Millî Eğitim Bakanlığı'nın "*Şark-İslâm Klasikleri*" de neşrettiğini görmezden gelmiyoruz, fakat bu "*klasik*"ler yekûn içinde çok cüz'i bir yer tutmaktadır! Hepi topu 66 adet![10] (Neredeyse yirmide biri!) 1940'da yayınlanmaya başlanan *Tercüme* dergisinde de Yunan ve Latin klasiklerinin çevrilmesi esas alınmıştır, bunun dışındaki kültürel birikim bu dergide yer bulamamıştır. Velhasıl 1940'larda başlatılan klasikler tercümesini ve *Tercüme* dergisini yerlilik değil evrenselliğe, hatta Batı evrenselliğine yamanma çabası (medeniyet değiştirme ameliyesi) olarak değerlendirebiliriz.

Bu dönemde bin yıllık, İslâm kültür mirasımız yok sayılarak tamamen Greko-Latin kökenli bir kültür oluşturmak hedeflenmiştir. Bu "*hümanist kültür siyaseti*" olarak savunulmuştur. Tercüme Encümeni'nin başında Nurullah Ataç vardır ve onun için bin yıllık birikimden kaynaklanan dinî muhtevalı kelimeler yüzünden Türkçe yeni medeniyet dairesine girişin önünde en büyük engeldir. Ataç bu yüzden hem arı dili, hem de okullarda Yunanca ve Latince öğretilmesini savunuyordu. Bu dönemde bu ülkenin masallarının dahi ders kitaplarında yer alması, çocuklarımıza okutulması istenmemiştir.[11]

2000'lerde *yerlilik* adına hareket ettiğini düşündüğümüz bir grubun aksine, yerlilik kavramını esas alan bir düşünce geliştirmeye yönelen farklı kesimden bir yazarın, Kemal Tahir'in görüşleri Batı klasikleri tercümesi hususunda hayli farklıdır, yani "rahatsız edici"dir:

8 Burada bir yanılsama olarak "Mavi Anadoluculuk" akımı hatırlanabilir. Cevat Şakir, Sabahaddin Eyüboğlu, Azra Erhat ve başka bazı isimler Anadolu'nun antik tarihini öne çıkaran görüşlerinden dolayı böyle anılıyorlar. Anadolu'da yakın dönemde yaşanan Selçuklu, Osmanlı tarih ve medeniyeti yerine, Batı medeniyetinin de temeli olarak kabul edilen eski Yunan medeniyetini öne çıkarmak, Batı Anadolu'da, İyonya geçmişi üzerinden bir kimlik inşa etmek düşüncesi. Bu elbette Batılılaşma açısından makul görünümlü bir yaklaşımdır. Tabii görünür örneklerine rağmen Selçuklu ve Osmanlı mimarisinde dahi izleri sürülemeyen İslâm öncesi bir medeniyet, İyon medeniyeti.

9 Taceddin Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul 1998, s. 305-306.

10 D. Mehmet Doğan, *Neden Klasiklerimiz Yok?*, Ankara 2016, s. 73.

11 Doğan, *Neden Klasiklerimiz Yok?*, s. 23-25.

> *Biz Osmanlılıktan çıkar aramıyoruz ki Fransa'daki çıkar yol bizim çıkar yolumuz olmuş. Hele Mustafa Kemalcilikten sonra biliyorsunuz, tekrar dönülmeyecek. Harf değişiklikleri felan filan… Biliyorsunuz tarihle ilişiğini kesmiş bir toplumuz. Tarihle ilişiğini kesmesi bir toplumun aslını inkâr etmesidir. Bin beş yüze yakın kitap çıkarmış Hasan Âli Yücel denen adam! Osmanlı klasikleri yok içinde. Yahu 1941 ile 43 arası Yunanistan işgal altındaymış. 24 cilt olarak Evliya Çelebi'yi basıyorlarmış. Üç cildi kalmış. Bu üç cildi de faşist işgal altındayken basıp bitirmişler. Daha bizde basılmadı. Enayi mi Yunanlılar? Eşek mi? ve biz akıllı mıyız?*[12]

Kemal Tahir temel bir karşı çıkışla yerliliği tanımlıyor. Kültürel olarak harf inkılâbı, bu anlamda şiddetle karşı çıktığı olumsuz bir değişiklik yazarın.

> *Eski yazının bırakılıp Latin harflerine dönüş toplumsal gerçeklerimize indirilmiş en yok edici vuruş. Geçmişimizle aramızdaki kültürel köprüyü yıktı, bizi piç gibi ortada bıraktı.*[13]

Bu temellendirmede ikinci safha dil devrimidir. Onunla ilgili görüşleri de aynı keskinlikte:

> *Her zibidinin kelime uydurması ile hele Nurullah Ataç gibi adamların kelime uydurması ile yürümez bu iş.*[14]

Kemal Tahir'in Harf İnkılâbından Batı klasikleri tercümesine kadar meseleye bir tutarlılık çizgisinde baktığı görülmektedir. Batı klasikleri alfabe değişikliği olmasa idi, olumsuz bulunmayabilirdi. Çünkü çok zengin bir kütüphanemiz vardı ve okuryazarlar bu kütüphaneden istifade edebiliyordu. 1940'ların okuryazarları ise, Latin harfli Türkçe yayınların daha kütüphaneleşemediği bir dönemde sırf Batı klasiklerinin tesirine açılmışlardır.

1928'den 1940'a kadar yayınlanan Latin harfli kitapların 15 bini bulmadığı anlaşılıyor.[15] Bu yekûn içinde kültür kitaplarının, edebî eserlerin oranı da çok yüksek olmamalıdır. Mehmed Âkif'in *Safahat*'ının ilk defa 1943'de Latin harfli baskısının yapıldığını hatırlarsak, yaşayan birçok yazarın 1928 öncesi eski harflerle yayınlanmış eserlerinin dahi Latin harfli baskılarının bulunmadığı gerçeği ile karşılaşırız. Böyle bir ortamda Batı klasikleri yayını 1928'de başlatılan zihin temizleme/beyin yıkama ameliyesinin son safhası olarak görülebilir.

1940'ların yeni okurları, yani lise bitirmişler, "eski yazı" bilmemektedir. Bundan sonraki nesillerin ancak çoğunluğunu devletin yayınladığı kitapları okuyarak yetiştiğini, bu kitapların da Batı klasiklerinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Yayın alanında çeşitlenmenin ve sayıca artışın 1950'lerde başlayan, daha sonraki yıllarda

12 Hulusi Dosdoğru, *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir*, İstanbul 1974, s. 42.

13 Dosdoğru, *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir*, s. 53.

14 Dosdoğru, *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir*, s. 70.

15 Sami N. Özerdim, *Elli Yılda Kitap* (1923-1973), Ankara 1974.

devam eden bir süreç olduğu söylenebilir. Bilhassa 1960'lardan itibaren yayıncılıkta çeşitlenme olmuş, eski metinlerin aktarılması 1970'lerde yaygınlaşmış ve nihayet günümüzde yılda 50 bin kitap basılır hale gelinmiştir.

Dil Kurumu'nun ilk baskısı 1954'te yapılan *Türkçe Sözlük*'ünde 11. Baskıya -yani 2010'a kadar- *yerlilik* kelimesi bulunmuyor. Bu baskıda yerlilik, "yerli olma durumu" olarak açıklanıyor. *Yerlici, yerlicilik* 11. baskıda da yok. *Kubbealtı Lügati*'nde (1. bs. 2005) *yerlici, yerlicilik, yerlilik* yok; *yerlileşmek* var. (*Türkçe Sözlük*'te de var.)

Yaşar Çağbayır'ın sözlüğünde "yerlilik" var ve şöyle tarif ediliyor: "1. Yerli olma durumu. 2. Yerli olan şeyin özelliği; yerlinin taşıdığı nitelik. 3. Uzun zamandan beri hep aynı yerde yaşan insan ırkları ile hayvan ve bitki türlerinin kazandığı özellikler."

Mustafa Nihat Özön'ün *Resimli Büyük Türk Dili Sözlüğü* (1971)'nde *yerlilik* yok, fakat "*yerlicilik*" var: "*Her şeyin yerlisi olmasından yana bulunma*."

Doğan Büyük Türkçe Sözlük'te *yerlici* 1986'dan (4. bs.), *yerlilik* 1994'ten (10.bs.), *yerlicilik* 2001'den itibaren bulunuyor. Fakat bütün sözlüklerde anlamlandırmaları bugün yüklenen anlamları karşılayacak şekilde değil.

Bu durumda *yerlilik* kavramının 1960'ların sonunda, hatta gerçek anlamda 1970'lerde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Millilik kavramına sıcak bakmayan veya millilik kavramını sık kullananlardan farklılaşmak isteyen bazı yazarlar, edebiyatçılar onun yerine ikame edilebilecek, millet değil de yer, ülke, vatan kavramına dayanan bir tanımlama çabasına girmişlerdir. Yerlilik kavramının bu bağlamda Kemal Tahir'de önemli mevki tuttuğunu söyleyebiliriz. Bazı "İslâmcı" dergiler de bu kelime ile kendilerini ifade etme yolunu seçmişlerdir.

Vatan mı, millet mi?

İşin esası, kimlik tanımlamasıdır. İnsan yere/mahalle, vatana göre mi tanımlanacak, topluluğa göre mi? Arap âleminde "*vatanî, vataniye*" kavramı üzerinden tanımlama esas alınmıştır.[16] Bunun esas sebebi Arapların 20. yüzyılda yaygın bir coğrafyada farklı siyasî yapılar/devletler oluşturmasında aranabilir; panarabizm de ayrı bir konumdadır.

Bizde aidiyet modern dönemde *millet, milliyet, millî* kavramları üzerinden düşünülmüştür. Millet kavramı köklü bir kavramdır ve Kur'an-ı Kerim'de "*millet-i İbrahime/İbrahim milleti*" (Âli İmran/95) ifadesi vardır. Burada millet "din, inanç" anlamındadır; bir din, inanç sahibi topluluklar millet olarak tanımlanmıştır. 19. asrın sonlarından itibaren ise "ortak tarih, dil, gelenek, kültür, ideal ve vatan birliği olan topluluk, kavim" kullanımı yaygınlaşmıştır. Milliyet kavramı da bu bağlamda kullanılmaya başlanmıştır. Millete ait, millete has anlamında "*millî*" kelimesinin bu yüzden

16 Emrullah İşler-İbrahim Özay'ın *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlüğü*nde "millî" vatanî ve kavmî, "miliyetçilik" ise vataniyye, kavmiyye olarak karşılanıyor. (Ankara 2008)

farklı anlamları teşekkül etmiştir. Millî kelimesi "*dinî*" anlamında kullanılır ve dinî topluluğa aitlik ifade ederken, 20. yüzyılda Batı dillerindeki *nasyonal* kelimesini karşılayacak bir anlam kazanmıştır.

Millet ve millî kavramları, daha sonra bunlara karşılık olarak türetilen *ulus* ve *ulusal* kavramlarından daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Millet kullanılagelen anlamıyla birlikte, modern anlamda kavim karşılığı olarak da kullanılmaktadır. Bu geçişlilik dindarları hem tedirgin etmiş, hem de bunu imkân olarak görenler de olmuştur. Milletin aslî manasında kullanılmadığını iddia ederek "ulus"a, "ulusal"a rağbet edenler olduğu gibi, bu anlamı bilinerek "*Millî görüş*", "*millî gençlik*" gibi adlandırmalar yapıldığını da söyleyebiliriz. Millî görüşten kastın "milliyetçi"lerin kastettiği görüş olmadığı, dinî muhtevanın esas alındığı anlaşılabilmektedir.

Sonuç olarak, düşünce ve edebiyatta yerlilik kavramı 1960'lara kadar, o da sonlarına doğru, götürülebilir. İki cenahtan bu kavramı kullananlar var. Sol/Marksist kesimden, bilhassa Kemal Tahir temayüz ediyor. Onun millîlik yerine yerlilik kavramını kullandığını, vatan üzerinden bir kimlik tanımlaması yaparak bunu Osmanlı tarihine doğru genişlettiğini görüyoruz. Yerli olmadan evrensel olunamayacağını savunan Kemal Tahir, devlet eksenli bir düşünce geliştiriyor ve dikkatle bakıldığında hayli millî, hatta milliyetçi bir yaklaşım ortaya koyuyor.[17]

Yerlilik kavramı sol/Marksist kesimde fazla revaç bulmadı, hatta evrenselliği esas alan bir düşünce için küçümsendi. *Birikim* dergisinin *Yerlilik* özel sayısında (1998) bu mealde yazılar dikkat çekicidir.

Diğer cenahta "İslâmcı" bazı edebiyatçılar var. Edebiyat düşüncenin aracı olarak görülüyor ve İslâm/İslâmiyet denmek yerine yerli/yerlilik kelimesi tercih ediliyor. *Yerlilik bir bakıma Müslümanlığın müstearı!* Bu tercihin şuurlu bir seçim olduğu ortada. Necip Fâzıl da 1940'larda fikir mücadelesine girerken aynı sebeple "Büyük Doğu" kavramına başvurmuştu. "Büyük Doğu" kavramının İslam'ın telaffuz edilemeyeceği bir dönemde kullanıldığını hatırlarsak, 1970'lerde hem açık konuşmamanın hem de İslâm'ı yerlilik kavramı ile tanımlamanın kabul edilebilir bir tavır olmadığını düşünüyoruz. Yerlilik sloganı var, yerliliğin teorisi yok. Bu yerlilik yere, vatana bağlı bir yerlilik midir? Bu sarih değil.

Kemal Tahir ve bazı sol çevrelerin yerliliğinin oturduğu makul zemine mukabil, İslâmcı yerlilik *retorikten* öteye gidemiyor.

17 Hulusi Dosdoğru'nun aktardığı şu bilgi ilgi çekicidir: "Kemal Tahir Sovyet Yazarlar Birliği'nin konuğu olarak, Rusya'ya gittiği sırada *Marksist Açıdan Türk Romanı*'nın yazarları da orada bulunuyorlarmış. Eşleri ile birlikte Kemal Tahir'i karşılamaya gelmişler. Kitapları üzerine Bbüyük Türk romancısı Kemal Tahir'' diye yazıp, altını imzalayarak ve yaptıkları büyük yanlıştan dolayı özür dileyip, ikinci baskısında bu yanlışlığı mutlaka düzelteceklerini bildirerek vermişler. O zaman Kemal Tahir, çaplarından büyük bir işe girip, sonunda yüzlerine gözlerine bulaştıran bu iki Bulgaristanlı Türk'e: "Şunu hiç aklınızdan çıkarmayın. **Her her şeyden önce bir Türk romancısıyım. Amacım, her ne pahasına olursa olsun, Türk devletinin, devlet niteliğini korumaktır.** Varlığım onun varlığına bağlıdır. Başka türlüsüne katlanamam. Size gelince; madem elinizde Türk romancılığı hakkında yeterince bilgi yoktu, öyle ise, böyle bir konuya neden giriştiniz." Ayrıntılı bilgi için bk. Dosdoğru, *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir*, s. 519-520.

Bu tarz "yerli edebiyat"ın ciddi şekilde sahihlik ve sahicilik meselesi var. Bu "yerli" edebiyatta bir sentetiklik, sunilik hissetmemek mümkün değil. Yazarlar hayatın içine bir türlü giremiyor, gerçek bir seyirci-gözlemci olduklarını söylemek de mümkün değil. İdeolojik yaklaşım her safhada ağır basıyor. İnsanîlik boyutu gerçek anlamda ihmal edilmiş, ertelenmiş bir edebiyatla karşı karşıyayız. Hayatın türlü halleri yok bu edebiyatta. Sürekli ciddiyet var ve bu da kasılmaya yol açıyor.

Bu çevrenin "*İslâmî düşünce*"den hareketle bir edebiyat oluşturmayı hedeflediği anlaşılabiliyor. "*Yerli*" olarak nitelenen "İslâmî" düşüncenin muhtevası hakkında ciddi belirsizlikler/tutarsızlıklar var. Çünkü hazır kalıp bir İslâmî düşünce yok. Bu edebiyatı yapanların müktesebatına göre bir "İslâmilik" söz konusu olabilir ancak.

Tabiî, "*yerlilik*" olunca "*yabancılık*" da olur ve yabancılaşmaya karşı olmak da gerekir. Burada yerlilikle millîlik aynılaşıyor. Ulusal/millî kaynaklarımızı, sanatımızı, edebiyatımızı bilmek, iyice öğrenmek gerektiği çeşitli şekillerde ifade ediliyor ve kendi sanat ve edebiyatımızı iyice okumadan evrensel eser verilemeyeceği görüşü ortaya konuluyor.

Nazarî olarak bunlar dile getiriliyor ama uygulamada gelenekten beslenme konusunda başarılı örnekler ortaya konulduğu söylenemez. Gelenekle bağ kurma hususunda gerekli olan çabanın, gayretin, emeğin sarf edildiğine dair bir belirti de yok. Batı edebiyatına, çağdaş Arap edebiyatına gösterilen ilginin yayınlara yansımasına karşılık, kendi köklerimizle ilgili yayınlara rastlanmıyor. Ekseriya basmakalıp, daha çok Necip Fâzıl'dan mülhem bir tarih algısı, İslâm tarihi ile ilgili edebiyatın ötesine geçmeyen naif bir arka plan, elbette güçlü bir düşünce ve edebiyat zemini oluşturmaya yetmiyor, bu durumda slogancılık öne çıkıyor.

Edebiyat çevresi, Osmanlı sonrası Türkiye'nin oluşumuna temelden itiraz eden bir görüşü savunuyor gibi görünüyor. Bu çerçevede devrimlere ve laikliğe karşı da keskin bir tavır gözlenebiliyor. Fakat bu çevrenin dil konusundaki tutumunun bu bağlamda görülmesi mümkün değildir. Bizi köklerimizden, geleneğimizden (İslâm'dan) koparmak maksatlı devrimler arasında dil devriminin olmadığı söylenebilir mi? Dil ve düşünce beraberliği, iç içeliği düşünülürse, gelenekten (ve dinden) kopuş için bilinçli olarak uydurulan kelimeleri kabullenmek makul bulunabilir mi?

Dil konusunda Ataç'tan hiza tutan bir anlayış, gelenekle sağlıklı bağ kurmayı imkânsız kılmaktadır. Yerlilikte esas atıf evedir/vatanadır, düşüncenin evi ise dildir. Dil manevî vatan konumundadır, *değiştirilen bin yıllık manevi vatandır.* Rejimin toplum mühendisliği faaliyetlerinin bir parçası olan üretilmiş sentetik dili esas alarak ona muhalefet ne kadar tutarlı olabilir? *Yerli*, yani *yerleşik* kelimelerin yerine, anlam alanları belirsiz uydurma kelimelerle gerçekten yerli bir edebiyat yapılabilir mi?

1960'ların başında çıkış yapan Sezai Karakoç'ta, yerlilik kelimesi/kavramı yok, medeniyet kavramını öne çıkarıyor ve onun üzerinden konuşuyor. Onun gelenekten

Mevlâna, Muhiddin Arabî, Yunus Emre, Mehmed Âkif ve Yahya Kemal'le kurduğu ilişki gözden kaçırılmamalı. Edebiyat dergisi çevresinde böyle bir ilgiden/ilişkiden söz etmek ise mümkün değil. Kendisiyle başlayan, öncesi, kökleri olmayan muhdes bir "gelenek" görünümünde bir kümelenme. Böyle bir edebiyatın ancak sentetik, toprağa basmayan bir hayalî yerlilik üretebildiğini söylemek durumundayız.

Muhafazakâr hissiyat olmadan yerli olunabilir mi? Şöyle veya böyle bir muhafazakârlık hissi taşımadan yerli olmak üstesinden gelinebilir bir iş değildir. İslâm'ın yaşanmışlığını, kültürünü reddeden, "selefî"lik yolunu tutan akımlarla edebiyat çevresinin benzerlikleri dikkat çekici. Hatta bu yerlilik anlayışının devamlılığı, sürekliliği değil, *gelenekten kopuşu temsil etiği* söylenebilir. Edebiyat dergisinden ayrılan yazarlar tarafından kurulan *Mavera* dergisinin bu anlamda daha yerli ve millî zeminlere yöneldiğini, gelenekle daha görülebilir ve sahici bağlar kurduğunu da söyleyebiliriz.

Denilebilir ki, *Kemal Tahir ve sol kesim yerlilikte dinî ıskalıyor, İslâmcı kesim ise tarih ve geleneği*.

Türkiye'de din söz konusu edilmeden, Müslümanlık işin içine katılmadan sahih bir yerlilik veya milliyetçilik ortaya koymak mümkün değildir. Elbette bu sentetik olarak yapılabilir, fakat tabiî olan bu değildir. Sentetik kimliklendirme Cumhuriyet projesi olarak tek parti devrinde etkili bir siyaset olarak sürdürülmüştür. Türk, ama tarihsiz ve dinsiz (laik!) Türk! Eğer ille de tarihse, İslâm öncesi tarih, ille de dinse ideolojik laiklik yeterli görülmüştür.

Memleketçilik, Anadoluculuk, Türkiyecilik

Bu sentetikliğe açık veya örtük itirazlar vardır elbette. Yahya Kemal'in "*mektepten memlekete*" şiarı öyle dolaylı bir itiraz olarak görülebilir. Memlekete dönmek, eve dönmektir. Ev fert için söz konusudur, millet için ev memlekettir. Yahya Kemal'in hem de Millî Mücadele sırasında yaşanılandan hareketle tabiî, gerçekçi bir millet ve milliyetçilik kavrayışı ifade eden yazıları dikkat çekicidir. Bu yazılarda din, daha çok *maneviyat, ruh* denilebilecek şekilde ve tasavvufî yorumla iç içedir. Tarihi derinlik itibarıyla bu metinlerin Malazgirt zaferine kadar gittiğini söyleyebiliriz. Yahya Kemal daha sonra şiirlerinde bu fikri öz olarak ifade etmiştir. Bilhassa "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" şiiri bu fikrin şiir diliyle ifadesidir.

Bu dönemde başka bir yerlilik çağrıştıran akım "*memleketçilik*"tir. Memleketseverlik olarak nitelenebilecek memleketçilik 1920'lerden itibaren bilhassa edebiyat alanında etkili olmuştur.

Yerlilik konusunda asıl önemli akım Anadoluculuk ve bir anlamda Türkiyeciliktir. Anadoluculuğun Osmanlı eleştirisi yanında Turancıların muhayyel sınırlarına itirazı; milletin enerjisini merkez topraklar dışında harcama yerine Anadolu'ya teksif etme şeklinde formülleştirilmiştir. 1924'de *Anadolu Mecmuası* ile bu fikirlerin güçlü şekilde ifade

edildiğini görüyoruz. *Anadolu Mecmuası*'nın bir yıldan fazla sürdürülemediğini, tek partinin sentetik millet ve milliyetçilik ideolojisinin şeklen vatanda karar kılmakla beraber derinlik olarak bu toprağın bin yıllık kültürüne yabancı olduğunu biliyoruz.

Anadolucuların etkisizleştiği bir dönemde Nureddin Topçu'nun 1939 Şubatında yayınlamaya başladığı *Hareket* mecmuası Anadoluculuk ve milliyetçilik kavramlarını eleştirel bir tarzda ele almıştır. Hareketin ilk döneminde başlayan milliyetçilik tenkidi sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Topçu'nun Batıcı milliyetçilikle hesaplaşma yönlü görüşleri ancak 1970'lerde güçlü destek bulabilmiştir.

Nureddin Topçu'nun din, tarih ve toprak kavramları etrafında oluşturduğu fikriyatın güçlü felsefî temellere dayanıyor. Topçu insanı, "*bir damla uzviyetten* (kendi başına varlığı olan canlıdan, organizmadan) çıkarak Allah'a uzanan hareket iradesi" olarak niteler.[18] Bu bağlamda, "*insan iradesinin dinlendiği duraklardan birisi de millettir.*"[19]

İnsanı fertten başlayan, aile ile devleti yani otoriteyi isteyen, millet ve insanlık basamaklarından da geçerek Allah'a ulaştıracak olan gerçek ve tam iradedir. "İnsanlığımızın yükselişi, ne değişme, ne inkâr yolu ile ne din adına merasimler ve kaideler içinde bunalmış taassupla oluyor. İnsanlığın yükselişi, ilahî iradeye iştirake götüren yolda ilerleyiştir. Bu yol aileyi, milleti, insanlığı istemek; hakikati, san'ati, ahlâkı istemek ve bunların hepsi için, hepsini ihtiva eden sonsuz kudreti, fâni hareketlerine sıkıştırmak ihtirası ile istemektir."[20]

Fertten doğup sonsuza doğru yol alan hareket aile, toplum ve insaniyet yollarından geçer. Sosyal düzene ait hareketler ferdiyetimizle Allah arasında köprü olur. Aile, millet ve medeniyet, sonsuzluk ve evrensellik eğilimini kendinde yaşatan ferdî hareketin eseridir.[21]

Topçu, başka bir yazısında insanın en büyük hürriyetini Allah'ı arayışında hissettiğini ifade eder. Görülüyor ki, hür hareketlerimiz Allah'a giderken ve her adımda ilahî iradeye bağlanarak davranışı esnasında aileyi, cemiyeti ve devleti istemektedir."[22]

Bu cümlelerde sağlam bir varlık kavrayışı, tutarlı bir ontolojik yaklaşım görülebilir. Kişiden sonsuza, yaratıcıya doğru giden bütüncü bir kavrayış ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda "millet" kavramı da sağlam bir çerçeveye oturtulmaktadır. Topçu bu varlık kavrayışında milleti "orta basamak" olarak nitelemektedir:

> *Her an daha şiddetli yaşamaya âşık irademiz, ferdî kaynağında kendini eksik hissetti, tabiatle âhenk hâlinde geçen uzun bir ömrün sonunda kendine içerisinde serbestçe akacak yeni bir âlem aradı. Nefsini tabiate tapındıran, tabiatın sonsuz hayallerine esir kılan,*

18 Nureddin Topçu, *Mehmet Âkif*, İstanbul 1970, s. 19.
19 Nureddin Topçu, İradenin Dâvası, İstanbul 1968, s. 29.
20 Nureddin Topçu, İradenin Dâvası, s. 10.
21 "Vatandaş Ahlâkı", *Hareket*, 2. sayı, Mart 1939.
22 Nureddin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, İstanbul 1978, s. 269.

ruhunu çehrelere, seslere ve sözlere bağlayan insan aşkı ile; benliğini nefsinden sıyıran, sözlerle çehreleri, varlığı anlaşılmaz bir bütünün, bir olan her şeyin, her şeyden hiçlik çıkardıktan sonra bir şeyi her şey yapan Allah'ın aşkı arasında bir orta basamak aradı ve milleti buldu. Nefisle Allah arasında bir çokları bu basamaktan geçtiler. 'Fenafillah' sırrının ilk denemesi millet âleminde yapıldı. Ruhumuzda barınan ve onu kendinden çıkararak Allah'a doğru ilerleten kuvvetler 'millet mukaddesatı' halinde bizim dışımızda vücut kazandılar. Böylece millet hem bizde, hem de bizim dışımızda vücut kazandı. Milletin vücudunu teşkil eden realite böylece ruhumuzdaki millet idealinden doğdu. İdeal realiteyi meydana getirdi. Benden doğan bu realite artık sade bende değildir. Benden ibaret de değildir. O, artık meydana gelmiş olan mukaddesat sisteminin başlangıçlarından kaynayan bir nehirdir ki beni de içerisine alır; benden geçer ve ebediliğe doğru akar.[23]

Burada millet fikrinin insanın kendini-benini aşması, Hakk'a, ideale, "mutlak"a yönelmesi şeklinde kavrandığı görülebilmektedir. Kişinin benini aşarak millet idealine yönelmesi, millet gerçekliğini kavraması sonsuza doğru çevrilişin bir merhalesidir. Metinde yer alan "*millet mukaddesatı*" kavramı dikkat çekicidir. Topçu, Mehmed Âkif'in milliyetçiliği konusunu tartışırken onun milliyetçiliğinde "*mukaddesat*" kelimesiyle ifade edilebilecek bir yükseliş, fizikten ahlâka doğru çıkış olduğunu belirtir.[24]

Millet Mukaddesatı ve Millet Mistikleri

Milletin ruhunu teşkil eden irade asırlar içinde yol alarak millet mukaddesatını yaratır. Millet bu ruhtan doğar. Millet var olmadan önce ölü bir coğrafya ve kütlenin şuuru olmamış bir tarih vardır. "Günün birinde bu kütlede, bir coğrafya ve tarih çemberinin içerisinde, daha birçok değerleri toplayarak hepsini birlikte bir şuur ve irade haline getirici hamle gözükür. Bu hamle, her yerde millet meydana çıkaran, onu yaratıcı hamledir." "Biz bu kuvvet iradesini, fertte var olmak iradesinin karşılığı olan bu yapıcı aşkı, İslâm dininden, onun âleme yayılma idealinden aldık."[25]

Alparslan'dan Yavuz'a kadar milletimizin velisi olan büyük ruhlar Allah dâvasıyla savaşmışlar ve âleme Allah emri saçmışlardır. "Tarih içinde büyük vatanperverler, millet şehitleri veya kahramanlar diye anılan bu insanlar millet ruhunun, fertlerini her zaman kana kana doyurmaya kudretli kaynaklarıdır. Bunlar, millet mukaddesatının sahipleri ve yaratıcılarıdır.[26]

Topçu'ya mahsus bir tanımlama olan "*millet mistiği*" kavramının temelinde bu yaklaşımı görmek mümkündür. Millet mistiği, "*kendini milletine hasretmiş, her şart altında milletine hizmet eden, hizmetlerine karşılık nimet istemeyen ve alkış beklemeyen idealist şahsiyet*" şeklinde tarif edilebilir.[27]

23 Nureddin Topçu, İradenin Dâvası, s. 29.

24 Nureddin Topçu, "Mehmed Âkif", *Hareket*, Aralık 1947.

25 Nureddin Topçu, *Yarınki Türkiye*, İstanbul 1972, s. 127.

26 Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 128.

27 Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 132.

Bu noktada, din ve milliyet kavramlarının çatışmak bir yana, bir bütünlük içinde ele alındığı görülmektedir. Topçu, bu bütünlüğü şöyle ifade etmektedir: Âlemşümûl (evrensel) merhamet duygusunda din ile milliyet kucaklaşır. Âlemde hakikat birdir. "*Dinsiz milliyetçi bir hoyrat, milletten uzaklaşan dinci bir sahtekârdır.*"[28] Millî özelliklerimizin çoğu dinden alınmadır. Milletimizin kuruluşunda İslâm dini büyük bir ahlâkî rol oynamıştır. Başlangıçta kültürümüzü tamamen dine borçluyuz. "Müsbet safhada yani milleti yapıcılıkta din milletten ayrılmaz. Millet ruhunun gelişmesinde din milletle beraberdir."[29] Topçu, başka milletlerle çatışma sözkonusu olduğunda dinin milletin karşısına dikildiğini, millî sınırları tanımadığını, din birliği yapmak istediğini de belirtir.[30]

Tarih ve Toprak Şuuru

Nureddin Topçu'ya göre, "Milliyet en kısa ifadesiyle **tarih ve toprak şuurudur.**" Geçmişten geleceğe doğru akan bir nehir gibi olan milleti tarih içinde hadiseler yoğurur. Bizim için vatan kavramının doğru tanımlanması önemli. Bu da Anadolu veya Türkiye'dir. Türk kavramının sınırları belirsiz coğrafî genişliği, ortak bir tarih yaşama imkânını sınırlamıştır. Anadolu'da bin yıl içinde hayat bulan bir millet oluşmuştur.

Topçu, kişide şahsiyet için esas olan hafızanın yerine millet kimliği söz konusu olduğunda *tarihi* koymaktadır. Topçu, konuyu belirli bir toprak/coğrafya zemininde ifade eder: "Filhakika, cemiyet halinde yaşayan insan ve bugünün millet ferdi, düşüncesinin şümulü bakımından, kendi tarihinin yaşında demektir. Bir Anadolu çocuğu uzviyetiyle otuz kırk yaşında olsa bile, kafasıyla dokuz yüz yaşındadır. Çünkü tarih yarattığı müesseselerle kendi yaşamış olduğu hadiselerin ruh ve manasını bize miras bırakmıştır ve bizi onlarla düşündürmektedir."[31] Tarih toprak üzerinde yaşanacak, böylece insan kimlik kazanacaktır: "Toprak ise tarihin yaşandığı sahadır; ona vücudunu veren hayat sahasıdır. Toprak insanı kendisine benzetir."[32]

Milliyetçilik tarih ve toprak şuurundan ayrılamaz. Bu durumda kaçınılmaz olarak milliyetçilik muhafazakâr bir muhteva kazanmaktadır. "Tarih ve toprak şuurundan asla ayrılmayan bir milliyetçiliğin, muhafazakârlık prensibine bağlanması tabiîdir. Muhafazakârlık bir milletin mukaddesatına, cemiyetin iradesi demek olan tarih içinde kazanılmış bütün ruh varlığına sahip olması demektir."[33] Bütün bunlar bir kendilik, bir kimlik kazanmaktır, aidiyete sahip olmaktır ve bu yabancı varlıktan farklılık anlamına gelir. Bu sebeple "*bir milletin varlığı yabancı temeller üzerine kurulamaz*."[34]

28 Orhan Okay'a mektup (27.4.1957). Orhan Okay, *Anadolu'dan Hatıralarla Nurettin Topçu'nun Mektupları,* Ankara 2015, s. 104.

29 Nureddin Topçu, *Sosyoloji,* İstanbul 2001, s. 72-73.

30 Topçu, *Sosyoloji*, s. 72-73.

31 Nureddin Topçu, *Ahlâk Nizamı,* İstanbul 1970, s. 169.

32 Topçu, *Ahlâk Nizamı*, s. 170.

33 Topçu, *Mehmet Âkif*, s. 56.

34 Topçu, *Mehmet Âkif*, s. 62.

Nureddin Topçu, bu nazariyat zemini üzerinde fikirlerini inşa etmiştir. *Yarınki Türkiye* kitabının önsözünde (1961) Nureddin Topçu, ideal bir Türkiye'nin şu temeller üzerinde kurulacağını ifade eder: "*Anadolu'nun toprağından kaynayan bir kan, cemaat için harcanan emek, bin yıllık tarih, otoriteli bir devlet ve ebedî olduğuna inanmış bir ruh…*"

Milletlerin ruhu tarihin derinliklerinde aranmalıdır.[35] Mazi karakterimizin sanatkârı, hatta şuurumuzun yaratıcısıdır. Geçmişinin yok sayıldığı yerde millet de, insan da biter. Tarihinden sıyrılan insan sürüdür. İnsan hem kendinin, hem milletinin, hatta bütün insanlığın tarihini taşır.[36]

> *Tarihin bütün hareketleriyle meydana gelmiş bulunan kültürümüz, bizim gerçek ruhumuzdur. Nasıl bir insan başkalarının ruhuyla yaşıyamazsa, bir millet de başka tarihlerin hadiseleriyle yaşatılamaz.*[37]

Topçu, millet olarak varoluşumuzu 1071 Malazgirt zaferiyle başlatır. Bu başlangıç hususunda öne çıkardığı örnek onun farklı bakış açısını da ortaya koyar. Malazgirt'te şüphesiz büyük bir askerî zafer söz konusudur, ama onun da üstünde Alparslan'ın büyük bir ruh hareketi vardır. Orta Asya'dan çıkan Türklerin kurduğu devletler içinde Anadolu Müslüman Türk Devleti'nin cihan tarihinde ebedî kalacak bir varlık meydana getirmesinin sebebi de budur.[38]

Topçu "millî devlet" ve "milliyetçilik" kavramlarını tarih ve toprak zemininde Selçuklular ve Osmanlılarla birlikte zikreder. Böylece devletle millet ve milliyetçilik arasında bir bağlantı kurulabilir. Büyük Selçuklu Devleti'nden sonra Anadolu Selçuklularının Anadolu toprağına ektikleri milliyetçilik tohumları Osmanlı devrinde meyvesini vermeye başlamıştır. Büyük merkeziyetçi devletin denemelerini tamamlayan Osmanlılar, Anadolu'nun coğrafyasında İslâm ruhuna dayanan bir millî devlet kurmuşlardır. "Bu devletin meydana getirdiği millî birlik, Anadolu'daki beylikleri merkeziyetçi varlığında birleştiren ilk Osmanlı hükümdarlarının ve özellikle Murad'ın ve Yıldırım'ın, Fatih'in ve Yavuz'un dehasının eseri oldu."[39] Topçu'nun Fransız ihtilalinden sonra yaygınlaşan milliyetçiliği bilinen kavram alanından çıkararak farklı bir bağlamda ele aldığı görülebilmektedir.[40]

Anadoluculuk ve Topçu

Osmanlı Devleti'nin son döneminde ortaya çıkan Anadoluculuk toprak/coğrafya esaslı bir fikir akımıdır. Geniş coğrafyalara hâkim olduktan sonra bir buçuk asırdır savaşa savaşa çekilen bir milletin varlık kaynağı olan asıl topraklar üzerinde güçlen-

35 Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 174.

36 Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*,"Şahsiyet", s. 120.

37 Nureddin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul 1998, s. 24.

38 Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 52.

39 Topçu, *Ahlâk Nizamı,* s. 103.

40 Topçu, *Hareket* dergisinin 30. yılında yazdığı "Hareket'in Otuz Yılı" başlıklı yazıda milliyetçilik idealinin, batının barbar milliyetçiliğinden ayrı olduğunu belirtir (*Hareket*, 37. sayı, 1969).

mesi esasına dayanan Anadoluculuk akımı içinde çok farklı fikir ve meşrep sahibi şahsiyetler yer almıştır. Ancak, Topçu'nun Anadoluculuk yorumu diğerlerinden hayli farklıdır: "Anadolucular, gerçek milliyetçiliğimizi bin yıllık tarihimizden çıkararak onun kalbine İslâm'ı koydular. Turancıların maddeci ütopizmine ve altı okçuların kaba maddeci realizmine karşılık Anadoluculuğun getirdiği ruhçu idealizm, coğrafyanın gerçeğinde ebediliğe göz koyan ruhların selâmet dâvasını yaşatıyordu."[41]

Üzerinde yaşanılan toprağı vatan kılan tarih, geçmişten geleceğe akan bir nehir olan milletin yaşatıcı hayatî kuvvetlerini de bünyesinde barındırır. "Milletler, kökleri mazide, gövdesi hâlde bulunan, dalları ve yaprakları istikbâle uzanan, geçmişte, hâlde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş olan varlıktır. Maziden gelip hâlden geçerek istikbâle akan bir nehir gibidir. Milleti yaşatan hayatî kuvvetler onun mazisinde gömülüdür." [42]

Topçu'nun tarih görüşünün erken yaşlarda teşekkül ettiğini, 1934'te Sorbonne Üniversitesi'nde savunduğu tezde yer alan şu cümlelerden çıkarabiliriz: "*Anadolu, bin yıllık tarihinden beri 'sadece sınırlarda değil, hem de devlet merkezinde, … ve aynı zamanda kendi kalblerinin derinliğinde, kutsal cihad ilan ederek' cemaatin selâmeti için kendisini feda eden kahramanlardan ve şehitlerden mahrum kalmadı*."[43]

Sonuç:

İnsanoğlu evvelî/birincil alt kimlikler olmaksızın insan olmuyor/olamıyor. Onun bir evi/ailesi, soyu, dili, kültürü, inancı, hafızası olmadan insan olması mümkün değildir. İnsan bedenden ibaret olsa idi, bu mümkündü. Onun fizikötesi varlığı, ruhu, kimlik açısından esastır. Tevfik Fikret'in "Halûk'un Amentüsü" şiirinde formülleştirdiği "*Toprak vatanım; nev-i beşer milletim*" (Toprak vatanım, insan türü milletim) ifadesinin gerçekçi bir temeli yok. *Kuru topraktan bir şey çıkmaz, tarihsiz toprak vatan olmaz*. İnsan teki evsiz, dilsiz, kültürsüz insan değil, bir canlı türü olabilir. Evden dünyaya genişleyen insan kimliğinin maddî ve manevî vatan üzerinde oluştuğu bir gerçek. Vatanlaşma, milletleşme ve devletleşme kimlik yapıcı unsurlar olarak büyük önem taşıyor.

Hümanizme, evrenselcilik, enternasyonalcilik, globalizm vs. dinlerin, kültürlerin, toplumların üzerinde bütünlük vadeden Avrupacı, Amerikacı ideolojilerdir. "*Kendini terk et, benim gibi ol, insan ol!*" demekten başka bir şey değildir teklif ettikleri. Yersizlik-yurtsuzluk zorlaması zamanımızda inanca, düşünceye, hayat tarzına karşı saldırı boyutuna ulaşmıştır. Dünya köyü, "global köy", ulaştırma ve haberleşmenin geliştiği çağda görünür bir gerçeklik olabilir. Bu kaba gerçeklik insanların farklılıkla-

41 Nureddin Topçu, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", *Hareket*, sayı 108, 1974.

42 Topçu, *Ahlâk Nizamı,* s. 103.

43 *Conformisme et Revolte* tercümesi İsyan Ahlâkı, (çev. M. Kök, M. Doğan), İstanbul 2002, s. 215. Topçu, kendi İsyan Ahlâkı tercümesinde bu cümlelerin de bulunduğu sonuç kısmını çevirmemiştir.

rının ortadan kalktığı, kişiliğin silindiği bir dünya demek değildir. Tek tip insan (dil, din, kültür) bir yaradılış gerçeği değildir. Yaradılış gerçeği Rum suresinin 22. âyetinde apaçık ifade edilmektedir: *"Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."*

Fransız ihtilalinden sonra Avrupa'da dinî kimlik yerine vatan kimliği ikame edilmiştir. Vatana bağlılıkla, bir nevi "*vatan asabiyeti*" oluşturulmuştur. Hanedan asabiyeti, ırk asabiyeti üç-dört nesil sürdürülebilirken, vatan asabiyetinin süreklileştirilmesi mümkündür. Vatan zaman içinde milletin vücut bulduğu topraktır. Sırf coğrafya değil, tarihi taşıyan, milleti barındıran, kültürünü yaşatan güvenli bir mekândır vatan. Yerlilik ancak vatanla milleti birlikte idrak etmek şeklinde anlamlı olabilir. Bu çerçeveden bakıldığında Nureddin Topçu'nun düşünce tarihimizde bu bütüncü kavrayışı temsil ettiği görülebilmektedir.

Kavramsal Çerçeve:
Yerlilik, Yerellik, Millîlik ve Küreselleşme

Türkiye'de Sosyal Bilim Yapmanın Farkında Olmak

Kurtuluş KAYALI*

Sosyal bilim ülkeyi, toplumu, dünyayı anlamak, yorumlamak ve dönüştürmek amaçlı yapılabilir. Her hâlükârda dünyanın ve kendi toplumunun anlaşılması gerekmektedir. Tabii genel anlamda sosyal bilim yapmak kuramsal düzeyde meselelere hâkim olmayı gerektirmektedir. Doğal olarak interdisipliner bir çerçevede konu kavranmak gerektiği için de teorik olarak değişik sosyal bilim alanlarının temellerine hâkim olmak düşünülmelidir. Türkiye'de bu durum önemli ölçüde Osmanlı son döneminde ve 1980'li yıllardan itibaren üniversitelerin ve yayın hayatının Batı düşüncesine daha bir açılmasıyla bu yönde değişmiştir. Hatta Türkiye'de 1940'lı yıllarda tercüme faaliyetinin kapsamlı mahiyette olmasının Alman hocaların gelmesiyle de bir bağlantısı, bağlantıları vardır. Ancak tüm bu faaliyetlerin eksikli yönleri de vardır. Bunlardan biri sosyal bilimler alanında dönem dönem aşırı uzmanlaşma vurgusunun yapılmasıdır. Bir diğeri de, kuramsal tercihlerin genellikle belli birkaç düşünce adamı üzerinde odaklanmasıdır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri 1960'lı yıllarda Türk düşünce hayatı dolaysız ve daha çok dolaylı olarak yoğun sayılabilecek şekilde Marx'la tanışırken Max Weber'i ıskalamıştır. Bunun gibi, bunun kadar abartılı olmasa da düşünce adamlarının sınırlı bir kısmı atlanıp çok sınırlı sayıda düşünür üzerinde durulmuştur. Bu durumun Batı'ya açıklık konusundaki görünümünün en büyük kanıtlarından, göstergelerinden biri geçmiş dönem Türk düşün adamlarına yönelik tavrın da çok sınırlı ve seçici olmasıdır. Bu noktadaki durumun 1960'lı yıllardaki yukarıda belirtilenlerden daha fazla abartılı olduğunu söylemek mümkündür. Bir de aydınların genellikle, yoğunlukla düşünsel derinlik değil düşünsel doğrultuyu yeğlemeleridir. Düşünsel doğrultuyu yeğlerken de yeğledikleri düşünce adamlarının düşünsel derinliğine vakıf oldukları şüphelidir. Bir kısım aydında sadece teorik düzlemde konuya hâkim olmanın yeteceği konusunda net bir kanaat vardır. Genelde meselenin evrensel düzlemde anlaşılması somut olarak bu coğrafyanın ve bu coğrafyanın düşünce adamlarının incelenmesini gereksiz kılmaktadır. Dolayısıyla kuramsal yaklaşımları ve dünyayı anlama durumu Türkiye ve yerli düşünce adamlarının düşünceleri üzerinde durmayı gerektirmemektedir. Dolayısıyla İngiltere için geçerli olan çözümler Türkiye için de geçerlidir. Ve Batı düşünce tarihini anlatmakla Türkiye'nin de düşünce tarihi anlatılmış olmaktadır. Örneğin Türkiye'de sosyolojinin gelişiminin etkili olan Batılı sosyologların düşüncelerinin irdelenmesiyle anlaşılacağı, kavranacağı sanılmıştır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi.

Batı ve Doğu düşünce hayatını kapsamlı bir şekilde ve önyargısız öğrenme, özümleme ve aşma çabalarının hiç birine gerek yoktur şeklinde bir anlayış vardır. Farklılık üzerinde durulmadığı gibi Batı ve Doğu düşüncesine yönelik bir direnç de söz konusu değildir. Bu tarz zihniyette bölünme düşünsel olarak farklı odaklar arasında değildir. Değişik düşünsel odaklarda Batı ve Doğu düşüncesinin bir koluna direnç gösterenler de vardır, teslim olanlar da. Bu nedenle Türk düşünce hayatında özellikle siyasal, düşünsel tercihleri aşan bir farklılaşma vardır. Hakikaten sözü edilen yönelimin bir tarafında olanların Türkiye'nin özgünlüğü, yapısının, kültürünün özgünlüğü gibi bir düşünceleri yoktur. Nitekim bu tarz bir düşüncenin Türkiye'nin bugünkü ortamında şiddetli bir şekilde eleştirildiği görülmektedir.

Söz konusu eleştirinin iki ana noktası özcülük, milliyetçilik ve oryantalizm olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla Türk düşünce birikimi başından itibaren, hadi bu son yüzyıla indirgenerek değerlendirilirse bütünüyle milliyetçi ve oryantalist olarak nitelenmektedir. Bunların yanında bir de muhafazakârlık nitelemesi yapılmaktadır. Özgünlük meselesi toplumsal yapı bağlamında 1960'lı yılların ortalarında yeterince geniş sayılabilecek bir şekilde tartışılmıştı. Ancak her konuda olduğu gibi bu tartışmanın bir tarafında yoğunlaşılmıştır. Hadi meselenin maddi yanları konusunda benzerlik tercihini savunmak bir ölçüde su kaldırsa da kültür alanında özgünlük savunusunun eleştirisi anlaşılabilir bir durum değildir. Bu durum kültürün anlaşılmasının farklılaşmasını beraberinde getirmektedir.

1940'lı, 1950'li yıllardaki kültür tanımlaması ile günümüzün kültür tanımlaması farklıdır. Kültür konusunda muhafazakârlık/modernlik anlayışları bazı durumları niteleme konusunda bariz olarak farklılaşmıştır. Meselenin belki de en anlaşılabilir noktasını sanat alanında yakalamak mümkündür. Özellikle edebiyat metinlerinde ve sinema filmlerinde. Bunlarda benzerliği savunmak konusunda iki husus bariz bir biçimde ön plana geçti. Bunlardan biri metinlerarasılık, ikincisi de bariz bir biçimde Batı için yazmak ve festivaller için film yapmaktır. Bundan önce Batılı metinlerden esinlenmek bile intihal olarak nitelenirken bugün çok benzer metin üretmek dahi olağan sayılıyor. Daha ötesinde Batı dillerinde ağırlıklı olarak da İngilizce metinler yayınlanıyor. Zaten Nobel ödülü yazarların metinlerinin çevirileri okunarak veriliyor. Bunun yanında Türkiye'de tarihinin hiçbir döneminde olmadığı ölçüde ağırlıklı olarak İngilizce bir literatür oluştu. Belki de Batılılaşmanın en uç noktasında, zihniyet olarak en uç noktasında bulunuyoruz. Muhtemelen Türk aydınının en büyük talihsizliği uzun yaşamak. Uzun yaşamak ve dönemin kültürel iktidarının tercihlerine uyum sağlamak aydının düşünsel istikrarını hepten yaralıyor. Farklılık, özgünlük savunulmasını eleştirmekten öte aşağılamak bir yaygın eğilim olarak beliriyor. Sözü edilen özgünlük savunusunun zamanın siyasi tercihine uyum sağlamak için vurgulandığı düşüncesi yaratılmak isteniyor. Sanki Kemal Tahir bir yarım yüzyıl önce bile isteye bugünün iktidarına, onun siyasal tercihlerine uygun bir yorum yapmış gibi düşünü-

lüyor. Mesele belki de ana ekseni itibariyle aynı mecrada seyretmiş. Bu durumun en güzel göstergesi üç ayrı derginin yakın aralıklarda yayınlanan yerlilik sayıları ve yerlilik konusunda siyasal konumları başka yerlerde olanların benzer düşünceler ifade etmeleri. Dolayısıyla meselenin anlaşılması açısından iki hususun incelenmesi konunun açıklığa kavuşturulmasının yolunu açabilir. Bunlardan biri farklı dönemlerin düşünsel özelliklerini karşılaştırmak, diğeri de ayrışmanın tam da burada anlatıldığı, daha doğrusu değinildiği gibi çok net olmaması.

Aydınların hepsinin yönelimi bütünüyle Batılı metinlere uzak ya da bütünüyle Türkiye'den soyutlanmış değil. Ana hatlarıyla Batı düşüncesine tamamıyla açık olan Hilmi Ziya Ülken'in düşünsel mecrasının iki veçhesi farklılığı olanca açıklığıyla gösteriyor. Hilmi Ziya Ülken hem Batı düşüncesine yönelik olarak dirençli olmuş, hem de Türkiye'yi tanıma yolunda ciddi akademik faaliyet göstermiştir. Hilmi Ziya Ülken'in 1940'lı yıllarda teorik meselelerle birlikte Türkiye'nin toplumsal yapısının evrimi üzerine metin yazmasına rağmen "Memleketi Tanımak" başlıklı, Türkiye'nin toplumsal ve kültürel gerçekliğini fark etmenin gerekliğine işaret eden, zorunluluğuna işaret eden bir makalesi yanında en ince ayrıntıları da kapsayan ciddi bir dikkati vardır. Onun en başlangıç anından, akademik çalışmalarının başlangıç anından itibaren çalışmaları bu ikili mecrada da seyretmiş ve Türkiye'de orijinal düşüncenin oluşması umudunu hep korumuştur. Hilmi Ziya'nın bu tarz yaklaşımı döneminin başka entelektüellerinde de görülmüş. Ancak onlarda daha düşük bir düzlemde gelişmiştir/gerçekleşmiştir. Aynı zamanda iki husus, iki konu da onda bariz olarak gündemdedir. Bunlardan biri tarih meselesini çalışmalarının en merkezi yerine yerleştirmesi, diğeri de göreli olarak en disiplinler arası bir yaklaşımla çalışma konularına yaklaşmasıdır. Türkiye'de orijinal düşünce olamayacağı şeklindeki yaygın kanıya eleştiri getirmekten öte Türkiye'de düşüncenin gelişmesi açısından geçmiş dönem düşünsel birikimine yaslanmanın önemine vurgu yapmaktadır. Geçmiş dönem birikimi de sadece son yüzyıllık modernleşme birikimi ile bağlantılı değildir. Bundan öte Hilmi Ziya'nın metinlerinde belki de en açık bir şekilde *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nin önsözünde de yazıldığı gibi Batı düşüncesine Türkiye'de vakıf olmanın önündeki sınırlılıklara işaret edilmektedir. Gene buna paralel olarak Türk düşünce tarihinin, geleneğinin de sınırlılıklarına dair yaklaşımı vardır. Aslında benzerlik üzerinde ısrarcı olanlar Türkiye'de ne Batı düşüncesini özümlemek konusunda ne de Türkiye'nin sorunlarına çare konusuna çözümler üzerinde bir sorun görmemektedirler. Onların aslında, daha doğrusu bundan öte "Hangi Garp" gibi 1940'lı yıllarda Hilmi Ziya'nın meseleye soru işareti yöneltmesi gibi bir dertleri de yoktur. Batı düşüncesinin anlaşılması konusunda eski dönemde ciddi sorunlar olsa da bugünlerde böylesi bir problem olmadığı düşüncesi kabullenilmiştir. Aslında başka konularda olmasa da süreç içinde Batı düşüncesinin kavranılması hususunda gitgide artan bir gelişmenin varlığı öne sürülmüştür. Nitekim süreç konusunda düşünsel tutum istikrarlı ve kendi içinde tutarlı görünmemektedir. Bu noktanın bir ölçüde üzerinde durulması lâzımdır.

Türkiye'de 1940'lı yıllardaki tercüme faaliyetlerinin önemi konusunda önemseyici bir tutum takınılmamıştır. Ancak buna mukabil 1980'li yıllardaki tercüme faaliyeti ve tercihleri ciddi bir şekilde, açıkça olmasa da örtük bir şekilde önemsenmiştir. Hatta daha ötede sözü edilen çeviriler Türkiye'deki düşünce ortamının en ciddi etkileyicisi ve şekillendiricisi olmuştur. Hatta 1940'lı yıllardaki tercüme faaliyetlerini iki ayrı başlık altında düşünmek gerekmektedir. Bir devletin şekillendirdiği ve altı yıl süren bir tercüme süreci, bir de *Varlık* dergisinin, Yaşar Nabi Nayır'ın ağırlıklı olarak 1946 yılından sonra ölüm tarihi olan 1981 yılına kadar süren çeviri eylemi. Devletin tercüme faaliyeti daha dar bir mecrada seyrederken *Varlık* dergisininki de kimi benzer sınırlılıkları olsa da daha esnek ve daha geniş bir zeminde cereyan etmiştir. Örneğin Yaşar Nabi Nayır'ın sınırlılıkları 1960'lı yılların sağ ve sol çeviri yayınlarının yanında çok daha azdır. Yaşar Nabi Nayır'ın anlaşılmasının sınırlılığının belirgin olarak çok daha fazla olduğunun en güzel göstergesi *Yaşar Nabi'ye Saygı* kitabının ve 2018 Temmuz tarihli *Varlık* dergisinin *Varlık* üzerine sayısının meseleye ne kadar sığ yaklaşmasıdır. Yaşar Nabi hem çok çeşitli metinleri çevirtmiştir, hem de 1980 sonrasının siyaset odaklı çevirilerine mukabil daha kültür odaklı çevirilere yönelmiştir. Bu durum, bu tercih Yaşar Nabi'nin siyaset eksenli metinlerden uzak kaldığı şeklinde bir kanaate yol açmamalıdır. Onun mesela 1960'lı yıllarda yayınlanan Maurice Duverger kitapları ve Schumpeter'in *Kapitalizm Sosyalizm ve Demokrasi* kitabının çevirileri kritik öneme sahiptir. Yayınladıkları bir de onun Türk kültürüne, onun çeşitliliğine açık tutumunun en net göstergelerinden biridir. Türkiye'de yasaklanmasından uzun bir süre sonra 1965 yılında onun Sabahattin Ali yayınlaması çok dikkate değer bir durumdur. Ayrıca onun yurt dışı Türklerin edebiyatına yönelik bir ilgisi olduğu gibi, Cumhuriyet öncesi Türk edebiyatına da o dönemde önceki dönemin silindiği şeklinde yorum yapanlardan daha fazla ilgisi olduğu görülmektedir. Bütün bunların hepsinden daha önemlisi çeviri metinler de dâhil olmak üzere derginin yayınıyla bu kültürün anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmasıdır. Bu noktada milliyetçi bir yönü de olması itibariyle bu metinlere ve bu metinleri içeren kültüre yönelik kısmi bir eleştirel tutumun varlığını da görmek mümkündür. Yaşar Nabi'nin 1960'lı yılların ortalarında Batılı edebiyat metinlerinin Türkiye'de çok daha fazla okunduğuna dair önemli bir tespiti vardır. Aslında Yaşar Nabi belki de Hilmi Ziya Ülken'de de görüldüğü üzere bu noktada düşünmüş, ciddi olarak düşünmüş görünmektedir. Meselenin anlaşılması bakımından Hilmi Ziya Ülken ve Yaşar Nabi'nin ciddi olarak Batılılaşma üzerindeki düşünceleriyle kıyaslandığında düşündükleri karşısında Doğu'yu, düşünsel olarak yerliliği savunanların önemli bir kısmının yaklaşımında bariz bir sığlık vardır. Hilmi Ziya Ülken ve Yaşar Nabi'nin saptamaları bu noktada daha derinlikli yorumların yapılmasına katkıda bulunacak mahiyettedir.

Türkiye'de sosyal bilim yapmanın farkında olmak Kemalizm üzerinde ciddi bir şekilde düşünmeyi de gerektirmektedir. Kemalizm konusunda mesafeli ve eleştirel bir tutum Türkiye'de sosyal bilim yapmanın olmazsa olmaz şartıdır. Tabii Türkiye'de sos-

yal bilim yapmanın olmazsa olmaz şartı her tür siyasal eğilime de mesafeli ve eleştirel olmayı gerektirmektedir. Ancak Türkiye'de siyasal hareketlere koşulsuz bağlı aydınların böylesi bir tutum içinde olmaları beklenmemelidir, zaten de yoktur. Genellikle de Edward Said'in entelektüellerin devletten bağımsız ve marjinal olmaları gerektiği şeklindeki düşüncesi de tekrarlanır durur. Ancak bir dönem ağırlıklı olarak Kemalizm'in, ağırlıklı olarak da iki yönü üzerinde durulmuştur. Bunlardan biri Batılılaşmacı, Batıcı yönü, diğeri de otoriter ya da/ve de diktatoryal yönüdür. İslâmî muhafazakâr perspektif Batılı yönü üzerinde vurguyu belirgin olarak yaparken sol liberaller, kültürel Batılılığından rahatsız olmamaktadır. Anti-emperyalist sanılı eğilimine olumlu bakıp diktatörlükle nitelenmesi konusunda İslâmcı muhafazakârlarla birlikte güçlü bir vurgu yaparlar. Ancak zaman içinde sol liberallerin Kemalizm eleştirisi bir nebze daha yumuşar ve aynı zamanda bariz bir mahiyet değiştirir. Kemalizm'in daha önemli ya da en mümeyyiz vasfının milliyetçilik olduğu düşüncesi telaffuz edilir. İslâmcı muhafazakârlar açısından da Kemalizm'in temel özelliğinin milliyetçilik olduğu söylenir. Onun Batıcı vasfı özellikle sol liberaller tarafından dile getirilmez, önemsenmez ve bu noktada eleştiri yöneltilmez. Özellikle Türkiye'de, bu coğrafyada sosyal bilim yapmanın farklılığına tepki duyan İslâmcı-muhafazakârlar da artık, belli bir dönemden sonra Kemalizm'in Batılı yönüne neredeyse hiçbir önem izafe etmeyip, bu temayülün eleştirilmesi gerektiğini de düşünmez. Son dönemlere bakıldığı zaman Batılılaşma eleştirisi neredeyse ortadan kalkmıştır. Daha yeni yayınlanan *Türk'e Tapmak* başlıklı kitabın Kemalizm'in üç kutsalının Batılılık, bilim ve milliyetçilik olarak nitelemesi ve metni besleyen kaynaklar Türkiye'de düşünsel farklılaşmanın ana mecrasını ve genel çerçevesini vermektedir. Vaktiyle, 1960'lı yıllarda Kemalizm'in din gibi algılandığı şeklindeki görüşler gelişen zaman içinde Türkiye'nin başka başat düşünsel eğilimleri için de rahatlıkla geçerli hale gelmiş görünmektedir. Türkiye'de son dönemde şekillenen düşüncenin üzerinde en büyük etki 1990'lı yılların başlarından itibaren yayınlanan milliyetçilik konusundaki metinlerin çevirileridir. Son dönemde bu tür metinler dünyada etkili olduğu için Türkiye'deki düşünsel ortamı etkilemektedir. Hatta etkilenmekten öte şekillendirmektedir. Türkiye'deki düşünsel ortam da yaygın bir etki alanına sahiptir. Zaten genel olarak milliyetçilik konusunun önemsenmesi ve abartılması Erken Cumhuriyet dönemi olarak nitelenen dönemin ve şu anki ortamın temel vasfı gibidir. Temel olarak tarihin bir döneminin öne çıkarılması ve fakat genelde silinmesi bizim aydınlarımızın meselelere yaklaşımının temel özelliğidir.

Muhtemelen Türkiye'nin sadece entelektüelleri ve akademisyenleri değil Türkiye'nin romancıları da son iki yüzyıllık Batılılaşma tarihini yazmaktan vazgeçmişlerdir. Bunun Batılılar tarafından yazıldığı şeklinde bir kanaat vardır. Son dönemde sadece sol liberalleri değil, bir kısım İslâmî muhafazakârları da en fazla etkileyen, belki de daha doğru ifadeyle onların düşüncelerine tahakküm eden metin Eric J. Zurcher'in *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* metnidir. Hatta Zurcher'in Türkiye'nin resmî kurumlarından aldığı ödülü reddetmesi ve bunu açıklama gerekçesi liberal sol çevrelerin

Kemalizm'e yönelik daha mülayim tutumlarının tetikleyicisi olmuştur. Ancak genel olarak Türkiye'den soyutlanma Türkiye'nin geçmişinden de soyutlanma şeklinde tezahür etmiştir. Kemalizm'e izafe edilen geçmişi bir anlamda silme eylemi aslında bugünün başat düşünsel odaklarında da bulunmaktadır. Kemalizm'in esasında olan bugünü önemseme, bugünü geçmişin devamı olarak görme yerine geleceğin başlangıcı olarak niteleme eğilimi ortak bir anlayış olarak şekillenmiş, yerleşmiş ve kökleşmiştir. Dolayısıyla en önce önemi atlanan, ıskalanan konuların başında tarih gelmektedir. Aslında geçmişin atlanılmasının en ilginç göstergelerinden biri de güncel çağrışımları olan konuların eleştirisinin Türkiye'den daha bir soyutlanan bir hal almasıdır. Örneğin güncel olan meselelerin en başlarında gelenlerden biri olan Kemalizm konusu bu hususta bir örnektir. Mesela sol liberal çevrelerde dillendirilen Kemalizm tahlillerinin bir ölçüde esnekleştirilmesine dair anlayışın tetikleyicilerinin başta gelen yazılarından biri olan "Post-Post Kemalizm" yazısı genellikle Türkiye'den bariz bir biçimde soyutlanmış Kemalizm eleştirilerini esas almıştır. Bu meyanda örneğin daha erken olan Mete Tunçay'ın *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetmenin Kurulması (1923-1931)* kitabı neredeyse anılmadığı gibi, bu meyanda tahlillerde Şerif Mardin'in metinleri, konuya ilişkin metinleri gibi İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* kitabı gibi çalışmalar da nazarı dikkate alınmamıştır. Bu durum tarihin bütünüyle gündeme gelmesini engellemiştir. Dolayısıyla Batılılaşma sürecini bütünsel anlamda çözümleyen metinler ortadan kalmış ve tarihin gündemde olma durumu da ayrıntıda takılıp kalmak şeklinde tezahür etmiştir.

Netice olarak Türkiye'de sosyal bilim yapmanın farkında olmak anlamında ülkenin farklı yapısını, farklı kültürel dokusunu ve farklı düşünsel iklimini çözümlemek belli bir özümseme ve direnç eylemleri çerçevesinde gerçekleşecektir. Bunun için de Türkiye'nin düşünsel birikimi önemsenecek bir dayanak olarak görünmektedir. Hatta Türkiye'nin yapısal ve kültürel farklılığına reddiye yazanların metinleri de dâhil olmak üzere Türkiye'nin düşünsel birikimi özgün bir düşünce ortamının oluşmasının yolunu açacaktır. Tabiri caizse Türkiye üzerine tahlile gerek duymayanlar zaten Türkiye'nin düşünce birikimini hiç mi hiç önemsememişlerdir: Aslında Türk düşünce tarihinin en büyük birikimi geçmiş dönemde Türkiye'den soyutlanmamış tartışmalarla ortaya çıkmıştır. Bu anlamda aykırı sayılabilecek düşünceler bile özgün düşünce ortamının oluşmasında etkili olacaktır. Belki de Türkiye'de sürüp giden ve fakat dikkatlerin üzerine yoğunlaşmadığı edebiyatçılarının metinleri sezgisel gerçeklikleri-nin ötesinde Türkiye'deki özgün düşüncenin şekillenmesinin en temel yapı taşlarını oluşturacaktır. Özellikle de eski edebiyat metinleri. Üstad İdris Küçükömer'in "Ben şimdi üstad Yakup Kadri'yi okumaya gidiyorum" demesi boşuna değildir. Düşünce forumuna Yakup Kadri'yi katmasını Ali Gevgilili'den istemesi de düşünsel beslenme kaynaklarından biri olarak da Yakup Kadri gördüğünü düşündürtmektedir.

Yerliliğin Anlam ve Kavram Macerası/ Zamanda Kesintisizlik, Mekânda Devamlılık

Murat EROL*

Genel Bir Bakış Denemesi

Yerlilik ve *millîlik* kavramları son dönemde ayrılmaz bir ikili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedenini siyasetin ve/ya devletin güvenlik paradigması ile açıklamak ise tek başına eksik olacaktır. Her iki kavram farklı saha ve alanlarda farklı biçimlerde algılanarak ya *de facto* bir durum olarak var olageldi, ya da kavrama lafzi olarak belli hedefler için bir misyon yüklendi. Her ne olursa olsun yerlilik ve millîlik kavramlarının bağlantılı bir şekilde ele alınması, düşünce sahasında derinlikli bir şekilde değerlendirilmesi önemli katkılar sunacak bir tartışmadır. Diğer yandan bu iki kavramın birbirinden ayrılmazlığından öte, birbirini beslediğini, tahkim ettiğini ve birbirini inşa ettiğini söyleyebiliriz. Bu durum biraz da bizim ülkemizle ilgili yerlilik tartışmasına mahsus bir hâldir. Yerlilik ve millîlik kavramlarının güvenlik paradigmasına sağladığı faydalar kadar, felsefî derinliğinin de bu çapta bir etkiye sahip olması gerektiği görülmektedir. Yerlilik kavramının uzun zamandır bir şekilde gündemde olmasına rağmen[1], son döneme kadar geniş toplum kitlelerinin gündemine geldiğini de söylemek zor. Siyasetin, toplumun üzerinde olduğu kadar düşünce üzerindeki belirleyiciliği daha da artmış durumda. Haliyle düşüncenin peşinden giden siyaset yerine, tarihte sık örneğini gördüğümüz gibi, siyasetin peşinden koşan düşünce karşımızdadır. Ne yazık ki yerlilik kavramı, salt üretim, kapanmacılık, korumacılık, siyaseti tahkim etmek, belli 'mücadele' alanlarında safları sıklaştırmak gibi araçsallıkları ifa eden ve üstlenen bir kavram hâline gelmiştir. Bunlar bir yere kadar mazur görülebilir, ancak yerlilik kavramı ile asıl murat edilene bir türlü varılamaması manidardır. Belli gündelik tartışmalar, konjonktürel olaylar karşısında yerlilik bir can simidi olarak, geniş halk kitlelerine hem kim olduğunu, hem geçmişini, hem de geleceğini hatırlatma işlevini yerine getirmiştir. Ancak bu durum hem kavramın gündelik tartışma dilinin bir enstrümanı olmasına neden olurken, diğer yandan kavramla ilgili derinlemesine bakış beklentisini boşa çıkaracak bir bakar-körlüğe neden olmuştur.

* Yazar

1 Bu noktada özellikle Üç Mesele'den başlayarak *Zor Zamanda Konuşmak* kitabıyla bir tür yerlilik söylemi ortaya koyan İsmet Özel, bugün kullandığımız manada bir yaklaşımı çok erken dönemde ortaya koymuştur. Yine Sezai Karakoç'un 1970'lerde kaleme aldığı "İslâm'ın Yerliliği" yazısı başta olmak üzere erken bir kavram atağı anlamına geliyor ki bu da dönemi için yeni bir yaklaşımdır. Ayrıntılı bilgi bkz. Sezai Karakoç, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, İstanbul 2010, s. 32. Osmanlı'dan tevarüs eden, muhafazakârlar ve dindarlara mahsus korumacılığı aşan bu yaklaşımların yerlilik kavramının kök anlamına doğru önemli adımlar olduğunun altını çizmek gerekiyor. *Korumacı yerlilik*ten farklı olarak, bağlam/cı-kültürelliği-tarihselliği-mekânsallığı bir arada taşıyan yerlilik yeni bir 'farkındalık' olarak tebarüz etmiştir.

Dönemsel olarak gündeme gelen *ortak payda, aynı gemi, mâzi/ âtî* gibi kavramlarla sağ-muhafazakâr söylemin manivela aracı olması, hem bu kanat siyaset için, hem de tartışmaya iştahla karışan 'karşıt' düşünce/sol çevrelerce cezbedici görülmüştür. Sol'un bir meşruiyet sorunu ile karşılaşacağının sinyalleri, eski milliyetçi yazarların hamaset üzerinden bir yerlilik tasarımına girişmesinin yolunu daha fazla açarken, sol yazarlar ise bir paranteze alma, "ön alma" çabasına girişerek muhafazakârlık, milliyetçilik gibi parantezlerle yerlilik tartışmasının derinleşmesinin yollarını 1990'ların sonunda başlayarak epey bir zaman kapamışlardır.[2] Buna rağmen kimi esaslı eleştiri ve kritik yazıların yadsınmaz bir şekilde katkılarının olduğunu, zaman içerisindeki ilgili ilgisiz pek çok metni gördükten sonra belirtmek gerekiyor.

Yerlilik kavramını birkaç cephede ele almak mümkün.[3] Konu, kültürel veya edebî bir çerçevede ele alınarak buradan örneklerle somutlaştırılabilir. Yine siyasî bir yorum biçimi şeklinde ele alınabilir. Diğer yandan yerlilik kavramına yüklenen belli anlamlara da dikkati çekmekte yarar var. *Korumacı yerlilik, korunmacı yerlilik, pragmatik yerlilik,* coğrafyacı yerlilik, *bağlama* dayalı kültür ve tarih gibi durumlar üzerinden geliştirilen yerlilik yaklaşımı... Bunların dışında ise daha çok kök anlamı karşımıza çıkaracak, ama soyutlukları fazla felsefî bir yaklaşımı da görmek mümkün.

Şahsi tercihim öncelikle felsefî bir yaklaşımla belirleme yapmak yönünde olacak. Yer yer siyaset bilimi ve tarih örneklerine geçişlerle de somutlaştırma niyetindeyim. Kavram olarak olmasa da, yerlilik çerçevesinde değerlendirilecek düşünceler, yönelimler, belli tezler Türk düşüncesinde bulunmaktadır. Ancak bu metin çerçevesinde bizatihi kavramın kendisine doğru bakmayı bir kez daha deneyeceğim. Burada bir hususa daha değinmek isterim. *Yerlilik Düşüncesi*'ne kadar, yerlilik kavramı yer, mekân, coğrafya, giderek vatan çerçevesinde ele alınmıştır. Vakıalar yığını olarak tarihi değil de, bilginin kaynağı, muhayyile ve düşüncenin kök ve zemini olarak tarihi zaman bağlamında ele alarak yaptığımız belirlemenin, yerlilik tartışmalarındaki eksikliği gideren bir boyut kazandırdığını görüşündeyim. Bu bakımdan yerliliğin zaman ve mekân bağlamında ele alınabileceğini ve tartışılması gerektiği, düşüncenin bu zemin üzerinde, farklı etkilerle tohumlanabileceğinin altını çizmek gerekiyor.

Öte yandan, yerliliğin ne zaman *bize ait olanı* inşa, yeniden canlandırma malzemesi haline geldi sorusu, Osmanlı'nın son yüzyılı ve Cumhuriyet'in emekleme döneminde cevaplarını bulabileceğimiz bir sorudur. Yerliliğin, bir değerler bütünü ve hüviyeti haline gelmesi, korunmacılık kadar, kalkınmacılıkla da doğrudan ilgilidir. Yerli malı tüketmenin açık dayanağı, çökme sonrası yeniden kalkınma düşüncesinde

2 Nitekim Tanıl Bora, *Zamanın Kelimeleri* kitabında "Yerli ve Milli" başlıklı kısımda kavrama yaklaşım biçimi -öncesinde pek çok defa olduğu gibi- bir parantezleme işlemi havasındadır. Kavramla ilgili yaklaşımı yer yer doğru tespitler içerse de, ideolojik bakışı bu doğru kavramayı ileri götürmesine müsaade etmiyor. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tanıl Bora, *Zamanın Kelimeleri*, İstanbul 2018.

3 Bu metin gibi, salt kavramı merkeze alıp yerliliğin konu edilmesi açısından bkz. Murat Erol, *Yerlilik Düşüncesi*, İstanbul 2016. Kitapta kavramın zaman, mekân, bağlam, gelenek, hafıza, medeniyet, tercüme gibi farklı kavram ve olgularla ilişkileri burada geniş bir şekilde ele alınmıştır.

yatmaktadır. Hayır, sadece Cumhuriyet'e hasredilecek bir durum da değildir bu, II. Abdülhamid'in genel politikası da içkin kontrollü bir modernleşme, modernleşmeci bir muhafazakârlıktır. Son elli yılın muhafazakâr siyasetçilerinin eksik veya fazla yürüdüğü yol biraz da bu yoldur.

Ev'e Dönme/ "Kendine Dönmek", Kendini Bilmek Mi?[4]

Yahya Kemal ve *Cemil Meriç* etrafında dönen "eve dönmek" metaforu esasında yerlilik bahsindeki koru-n-macılık ile ilgili bir durumdur.[5] Ancak ev metaforu yerlilik tartışmalarının odağına yerleşerek, bir kapanma-kaçma-geri dönme kavramları etrafında fikirler ortaya konulmasına neden oldu. Özellikle muhafazakâr jargonun sevdiği bu metaforik *hamaset yerliliği*nin öne çıkarılmasında sol çevreler oldukça gayretli oldular.[6] Eski milliyetçi isimlerin[7] hem hamaset hem de ev metaforu üzerinden ortaya koydukları yerlilik, evrensellik tartışmalarının artık geçer akça olmaktan çıktığı bir döneme denk gelirken, 'sol'da yerlilik tartışmasına mahal bırakmamıştır. Diğer yandan evrenselci İslâmcılık da, milli kimliklerin öne çıktığı bu dönem ve sonrasında kendi meşruiyetini tartıştırmamayı bir şekilde başarmıştır.[8]

Ev metaforu üzerinden eleştiri getirmek, belli çevreleriyle hem sol hem de İslâmcı çevreler açısından savundukları değer ve yorumların evrenselliğinin teminat altına alındığı yönünde bir vehme de neden olmuştur. Oysa, *ev* metaforunun vatan/mekân bağlamları üzerinden yeniden okunması 'ev'i salt bir metafor olmaktan çıkarırken, giderek bir realiteye de işaret etmiştir. Evle kurmuş olduğumuz bağ, evin tari-

4 Burada Yunus Emre'nin hatıra gelmesini elbette isterim: "İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir / Sen kendini bilmezsin / Ya nice okumaktır"

5 'Ev' ve 'eve dönüş' metaforunun, Osmanlı'nın son dönem, Cumhuriyet'in ilk dönem aydınlarında bu kadar yoğun yaşanmasının köklerini, Tanzimat sonrası özellikle Jön Türkler'in tecrübelerinde aramak gerekiyor. Avrupa sevdası ile ev'i terk ederek gidenlerin hikâyesidir bu biraz da. İlgili bir yazı için bkz. Murat Erol, "Jön Türkler'in Modernleşme Seyahatleri", *Hece Dergisi*, Sayı: 174-175-176, 2011, s. 88-96. Ev'in siyasallaşması, ev sıcaklığının 'vatan'a teşmili ile bir araç/sallığ/ın icadından da söz edilebilir. İdeolojik ton taşısa da, daha çok 'devlet merkezli bir ev'dir bu. Bu ev'in bahsedilen muhafazakârlığı da siyasal bir muhafazakârlıktan çok yine devlet merkezli bir muhafazakârlıktır. 'Ulus'un, "elde kalan son toprak/kale" olan Anadolu'ya sahip çıkmasının bir önerisidir. Anadolu, 'ana ocağı'dır, ev'dir. Bu bakımdan ev metaforu Anadolu, vatan, Cemil Meriç'te "bu ülke"ye dönüşür. Dikkati çeken ev'in hafızası, birikimi, kültüründen çok, ev'in korunması, ev ile 'diğer'i arasına bir sınır çekilmesi gibi kalıpsal hareketlerin, 'mekân'ın ya da İsmet Özel'in kavramlarıyla söylemek gerekirse 'vatan'ın soyut ve somut halleri arasında bir sarkaç üzerinde gerçekleşmesidir. Buradaki siyasallaşmanın doğal olarak bir dönüşü, adresi imlemesine rağmen bir "eve kapanma" veya "içe kapanma" önerdiğini söylemek zor. Bu anlamda ev'in muhafazakâr sisli sahnesinin küflenen, çürüyen, eskiyen hallerini ve/ya eşyalarını betimlemeye çok da yeteceği söylenemez. Ev gerçek anlamıyla başka bir evle temas anlamına da gelir, ev halkı dışındaki birilerinin de misafir edildiği bir mekândır. Bu nedenle salt bir "içe kapanma" betimlenmesinin yine salt ev için bile düşünsek mümkün olamayacağı açıktır. Bu nedenle ev ve eve dönüş metaforlarının siyasallaşması, yeni anlamlar kazanması, düşünce ve edebiyat adamlarının bu bağlama işaretlerini tartışmak ev'i tartışmaya açmayacak, açmamalıdır.

6 *Birikim* (Sayı: 111-112, Temmuz-Ağustos 1998) ve *Cogito* (Sayı: 21, Kış 1999) dergilerinin özel sayılarını, *Birikim*'in tartışmayı -kendi istediği çerçevede- sürdürmek istemesini bu kapsamda anmak gerekiyor. Bu dergilerin yayınlarından sonra en kapsamlı yayın için *Hece Dergisi*'nin 2010 yılındaki *Yerlilik Özel Sayısı*'nı beklemek gerekecekti. Bu tarihe kadar, yerlilik tartışması birkaç istisna dışında sağ jargonun eline bırakılmıştı. Bu sayı sonrasında, kavramın siyasetin gündemine girdiği döneme kadar, tartışma belli bir çerçevede ve seviyede yürümüştür.

7 Ahmet Turan Alkan gibi. (Alkan, *Birikim* ve *Türkiye Günlüğü*'ndeki yazılarını kitaplarına da aldı.)

8 *Haksöz* dergisinin dönem dönem konuyla ilgili sert yazılara yer vermiştir. Dergi çevresinin geldiği "mücadeleci sağ" gelenek düşünüldüğünde karşımıza büyük eklektizm çıkar. Bu bir çatışma yaratırken, diğer yandan kendi köklerindeki "milliyetçi-ulus devlet" izleri psikolojik bir çatışmanın ideolojik boyutta tezahür olmasına neden olmuştur.

hi, evin diğer fertleriyle kurulan ilişki ve etkileşim, onların ev geçmişleri, evin muhiti, mahalli, şehri ev'i sadece bir ev olmaktan elbette çıkarmaktadır ki ev çoğu zaman "vatan, millet, bu topraklar"dır. Ev'i bu şekilde düşündüğümüzde ev'in karşısına "ev dışı yerler"i veya evsizliği konumlandırmak doğru bir denklem olmayacaktır. Ev'de olmamak, evle ilgili olanla bağını koparmak, ev'in usullerini bırakmak, ev'den aldığımız herhangi bir düşünsel veya zihni durumun terki anlamına da gelmemektedir. İkinci bir husus, bizim kültür, düşünce, siyasal tavrımızla ev'in bize sağladığı bilgi, kültür imkânları kadar, ev'e ait bir 'tarz'ı önemsizleştirmek, yok saymak, "özgür düşünce" için bir "ayak bağı"ndan kurtulmak mı olacak? Yine bunların, kendi realitesi olduğunu nazarı dikkate almayan bir düşünce üstün, haklı veya hakikatli mi olacak? Akla gelen bir başka soru da kendi bilgi ve düşünme biçimi kaynağı ile çatışarak bir düşünce nereye varabilir? Bu tarz sorular, ev metaforuna yönelen oldukça 'muhafazakâr' olumsuz eleştirilerin cevaplaması ve üzerinde düşünmesi gereken sorulardır.

"Ev metaforu"nun bizatihi metafor olarak, bir siyasallaşma anlamında modern bir karşılık taşıması ihtimali ne kadar giderek artıyorsa, diğer yandan *bağlam* meselesinde de bir o kadar tek başına aciz kalacağında şüphe de artıyor. Ev meselesinin yine bizatihi varlığı üzerinde kafa yormadan, hamasi boyutunu ele almak çelişkilerle de olsa büyük kolay/cı/lıklar taşıyor. Hâlbuki yersizlik-yurtsuzluk çerçevesindeki bir tartışmanın *sürgün*lük, *kolonyalizm*, *göçebe* düşünce gibi durak noktaları ile elbette aidiyetler, siyasal kimlikler, milliyetçilikler ve ideolojiler arasında doğrudan bir bağ kurma imkânı bulunurken, *episteme*'nin kaynağı noktasında ise yetersiz kalacağında kuşku görünmemektedir. Ev'den hiç çıkmayanın sahip olduklarının başka bir şeylerle kıyası, mukayesesi, tartışması mümkün değil. Ev metaforunun, salt bir metafor olarak verdiği zevk, doğurduğu hamaset, gerçeklikte bir değere denk düşmeyebiliyor. *Karşılaşma* olmadıkça "ev'de kalma"nın bir anlamı olmayacaktır. Bu nedenle salt ev değil de, "ev'e dönüş" gibi hareket ve bir yönden başka bir yöne doğru hareketi işaret eden metaforik hareket öne çıkıyor.

Bütün bunlarla yerliliğin bir ideoloji olmadığı gibi bir *fikriyat* olmadığında da şüphe bulunmamaktadır. Yerlilik bir tasarım ve model öneremeyeceği gibi, belirliliği olan sınırlara da sahip değildir. Soyut bir durumun somut pratiklerle kesiştiği alandan, 'beri'ye doğru gelen düşünce-irade-pratik diziliminin yerlilik olarak görüldüğüne dikkati çekmek gerekiyor.

Türkiye'de yerlilik farklı şekillerde gündeme geldi. İlk olarak *başkası olmayalım*, *Batılı olmayalım* gibi koru-n-macı reflekslerle gündeme geldiğini ifade etmek gerekiyor. Yerliliğin bir diğer gündeme gelme şekli ise üretim biçimi olarak ortaya konulması olmuştur. Yurt dışından ürün almak yerine yerli üretim yapmak, yabancı ürünler kullanmak yerine yerli ürünler kullanmak... Bu ikincisi Cumhuriyet'in genel iktisadi ideoloji oldu denilebilir. Bu iki tür yerlilik yaklaşımı kendi içinde bir mantık, tutarlılık ve değer taşısa da, yerliliği *bizim olan* dışında anlamaya çalışmayışın da sınırlarını oluş-

turmuştur. *Bizim olan* kadar *bizi biz yapan veya beni ben yapan*ları merak etmek aslında birey ve millet olarak zihin evrenimizin kodlarına odaklanmak olacaktı. O da, zaten haliyle yerli bir üretim kadar, yerlilik üzerinden temin edilmek istenen koru-n-macılığı sağlayacaktı. Kök kavramla bir türlü kurulamayan bağ, bizi zamanla anlamsız ve kimi durumda da tartışmaların ikincil-üçüncül boyutuyla meşgul etti. Bir diğer ayrımlama olarak da, Türkiye üzerinde düşünmek ile Türkiye'nin şartlarıyla düşünmek olabilir. Türkiye'nin şartlarının oluşturduğu düşünceler de bu ayrımlamanın peşine eklenebilir. Kurtuluş Kayalı'ya göre "Türkiye'nin şartlarının oluşturduğu düşünceler her zaman az ya da çok ilgi odağı olmuştur. Ancak olayı salt siyasal bağlantıları çerçevesinde düşünmek konuyu en sağlıksız yerinden kavramak anlamına gelebilir."[9]

Yerlilik tartışmalarının, ilk anlam ve/ya kök anlamına odaklanmaktan çok, ya sonuçları ya da konunun belli bir aşamasındaki durumlar üzerinden yürütülmesi, bize bir çerçeve belirleme imkânı sunamamıştır. O yüzden yerlilik tartışmasının ideolojik, siyasî veya dinî terminoloji ile ele alınması belli zenginlikler sağlamasına rağmen, bir çerçeve belirlememize pek de yardımcı olduğu söylenemez. O nedenle elden geldiğince kavramın bizatihi kendisine yönelmeyi, anlamı yalınlaştırarak diğer katmanları ile ayrıştırmaya çalışacağız. Böylelikle karşımıza birden fazla yerlilik çıkarken, kendi yerliliğimizin de tek bir boyuttan olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

Felsefî anlamda yerlilik, bir iktisadî model olmasa da iktisadî hafızaya sahiptir, aynı zamanda kültürel, tarihî ve farklı türde birikimlerin bir mecmudur. Bu genel yerlilik çerçevesinin bize mahsus kısmı her milletin, kendi mekân/ coğrafya/ vatan ve zaman/ tarih bağlamına sahip olmasıyla ilgilidir. Bizim yerliliğimizi belirleyen temel bağlam, taşkın kısımları ile "bu coğrafya"dır. Bu coğrafyanın zaman tecrübesi tarihi bağlamın bir diğer boyutunu sağlamaktadır. Ancak bir *süreklilik*[10] üzerinden baktığımızda Anadolu'da kurucu bir *maya*lamanın[11] sözkonusu olduğunu söylerken, diğer yandan bu mayalama esnasındaki ve öncesindeki durumları da göz ardı edemeyiz.[12]

Bizim kendi zamanımız ve mekânımızın birikimini yüklenmemiz için birbirini besleyen akışı ve süreçlerini de görmek durumundayız. Zaman ve mekânın birikimi,

9 Kurtuluş Kayalı, *Düşüncenin Coğrafyası* 1, Ankara 2005, s.141

10 Her ne kadar Gaston Bachelard süreklilik ile ilgili, *"psişik zincirleme süreklilik, çoğu zaman bir varsayımdır"* diyerek sürekliliğin özel bir incelemede, entelektüel düzlemde değil *"*tutkular, içgüdüler, çıkarlar düzleminde varsayı"lacağını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gaston Bachelard, *Sürenin Diyalektiği*, (çev. Emine Sarıkartal), İstanbul 2010, s.10.

11 Burada Prof. Dr. Yalçın Koç'un *Anadolu Mayası* kitabına işaret etmekte fayda görüyorum. Koç'a göre "Anadolu mayasının esası 'cümle varlığın birliği ve kardeşliği'dir" (s. 13). Yine Koç, Anadolu'nun Türklerin mayaladığı bir coğrafya olduğunu yazar (s. 14). *Maya* kavramının niteliği üzerinden tezini ileri süren Koç, 'maya'nın sütü uygun koşullarda dönüştürdüğünü, yoğurdun aslının, esasının ve özünün bu maya olduğunu söyler. Ona göre mayalanma, mayalanan şeye bir 'birlik' kazandırır (s. 14). Ayrıntılı bilgi için bkz. Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, Ankara 2011.

12 Hititlere kadar tarımın kökünü götürebilirken ("Topraklarında farklı türlerde ürünler üretirlerdi. Bunların arasında 4 farklı tür buğday, 2-3 tür arpa, bezelye, fasulye, nohut, bakla, mercimek, havuç, soğan, sarımsak, pırasa, salatalık, su teresi, maydanoz, zeytin, kimyon, kişniş, incir, elma, kayısı, armut, üzüm, nar ve erik"), Bizans'ın sadece devlet yönetimini almadık. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlker Koç (ed.), *Hititler*, Ankara 2016, s. 31. Bizans müziği ve makamlarının, giderek İslâmi bir ton ile Osmanlılaştığını-Türkleştiğini de söyleyebiliriz. Benzer çoğaltılacak örneklerle, Osmanlı'nın Bizans'ın mirasının üstüne oturmaktan geri durmadığını, terekeyi sahiplendiğini görüyoruz. Detaylı tartışmalar için bkz. Mehmet Fuad Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul 2014.

Selçuklu, Osmanlı diyerek bugüne gelen Anadolu'nun kendine özgü İslâm yorumuna bizi götürmektedir. Başka milletler veya coğrafya insanları da kendi mekân, zaman ve toplum bağlamları üzerinden düşünür, refleks verir ve bir yöntem geliştirirler. Bir İngiliz tarzından bahsediyorsak, bu durum o İngiliz yaklaşımını ortaya çıkaran ve belirleyen mekân ve tarihsellik (ve tabii olarak zamansallıkla) ile ilgilidir.

Bugün Türkiye'de yaşayan insanlar olarak bizlerin yerliliğinin daha çok mekânın ve zamanın birikimi ile yeniden bağ kurma şeklinde bir yönelime sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bugüne mahsus bir yerlilik çabası da, sahip olduklarımız kadar sahip olmadıklarımız, kaybettiklerimiz bağlamında oluşan arayışa da dikkati çekmek gerekiyor. 'Kopma'lar sonrası zincirle yeniden ünsiyet kurmanın nasıllığı ve derecesi günümüz yerliliğinin farklı bir türü olarak belirlenebilir. Yeniden *bağlam*ına kavuşmak, olarak da ifade edebiliriz bu durumu. Zamanın ve mekânın kendi bağlamlarıyla düşünüyor olmamızda bir sorun yok. Sorun bunların taşıdığı birikimle bağımızın kopmasından ve bunların bize getirdiği bağlamsallıktan ayrılmaktan kaynaklanmaktadır.

"Yerlilik Nedir?" Sorusuna Bir Cevap Aramak!

"Yerlilik nedir", sorusunun bu kadar politik, ideolojik ve giderek ilgisiz sayısız alanın argümanıyla cevaplanmaya çalışılması elbette yine bizim ülkemize mahsus durumlardandır. *"Yerlilik nedir"* sorusuna, formüllü bir cevap vereceksek ancak *"zamanda kesintisizlik, mekânda devamlılık"la düşünmek,* diyebiliriz.[13] Bu yalın tanımlamanın, çok da yalın olmayan bir algoritmaya sahip olduğunu hassaten belirtmek gerekiyor.

Yerliliğin, *yabancılaşma* karşısında bir refleks olduğu iddialarının, üretim biçimi kapsamında kabul edilebilse de, "kendi zihin evreni", bağlamlar, hafıza gibi kavramlarla ortaya koyacağımız genel tanımlamalar anlamında kabul edilmesi zordur. Her şeyin *zıddı ile kaim* olduğuna inanan bir muhayyilenin beklediği açıklama, yerliliğin, üretim biçimi ve menşei yerliliği gibi yabancılaşmanın zıddı olduğudur. Felsefî anlamda da, dinî anlamda da yerli-yabancı durumlarının zıtlıklardan ötede içe içe geçmişlikleri, birbirini ittikleri, çektikleri, örseledikleri, kimi durumda da besledikleri görülmektedir. Yerlilik bağlamında yabancının yerine haricî, özden olmayan, farklı

13 Zaman ve mekân kavramları kimi yerde karşımıza milliyetçiliğin taşıyıcı unsurları olarak takdim edilir. Zaman meselesinde konu tarihe geldiğinde Özkırımlı, Hobsbawm'ın *"Milleti millet yapan geçmiştir, bir milleti diğerleri karşısında meşru kılan geçmiştir ve tarihçiler de onu üreten insanlardır"* sözüne, milliyetçilik söz konusu olduğunda gerçek tarih meselesinin konu kalacağı gibi 'tuhaf' bir tepki verir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar*, İstanbul 2010 s.166. Yine yerlilik tartışmalarının muhafazakârlık başlığı altına alınmasının bir tür çerçeveleme anlamına geldiğini belirtmek gerekiyor. Bu konuda bkz. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt: 5, İstanbul 2006. 'Süreklilik' ve 'devamlılık' gibi kavramların muhafazakârlığın referans kavramları haline getirilmesi karşısında, elbette öncesiz, yani bir şeyin, olayın veya durumun etkisiyle doğmayan ve olmayan hangi fikir, olay veya durum vardır gibi bir sorunun sorulduğunu elbette söyleyemiyoruz. Bütün bir felsefe tarihinin gelenek/ler düzleminde süreklilik arz ettiğini, bugün sahip olduğumuz düşüncelerin, reflekslerin, usullerin, yaklaşım tarzlarımızın vs. bir süreklilik bağlamında anlam bulduğunu ve anlam kazandığını görmek, her insan için tarihin kendisiyle başlamadığı anlamına da gelmektedir. Bu biraz da insanın merkeze alma düşüncesinin aşırılıkla malul halidir. İnsanı merkeze alırken, kendini de merkeze almak doğal hale gelecektir. Tarihin de merkezine kendini yerleştirdiğinde, öncesiz ve sonrasız insan inşa olmuş olur.

bağlamlar gibi kavramsallaştırmalar veya durumlar ortaya konulabilir. Yabancılaşma, bir öz'den başka bir öz'e taşınma veya dönüşme, öz'ler arasında bir çatışmanın oluşması, dönüşülen öz'ün eski öz'e galebe çalması yerlilik bağlamında açıklanması farklı açıklamalarla düşünülebilir. Yerliliği tamamen bir içe kapanma olarak ele bir düşünce, elbette en ufak harici bir değişim, hariçten bir katılım durumunda yeni durumu 'yabancılaşma' olarak nitelendirecektir. Yerlilik durumunun bir merkeze sahip olarak[14], başka bir yapı ile hariçte olanla bir ilişki geliştirmesi, karşılıklı alış verişi doğal görmesi, alınan şey'lerin merkezle uyumuna göre dönüşüp dönüşmeyeceği akla gelen olağan hallerdir. Aksi duruma ilişkin örnekler, başka ve öteki olana kapalı, kendini ona karşı almamak üzere konumlandırmış ilkel bir yerlilik anlayışını akla getirecektir. Kendinden olmayanın yaban, kendine ait olmayanın alınmasının yabancılaşma olarak değerlendirildiği kalın sınırlarla yalıtılmış zihin elbette bir yerlilik türünden ötede kabile refleksi göstermektedir. *Yabancılaşma*'nın psikososyal teşekkülü, bir fıtrattan başka bir fıtrata evrilme çabasıdır ki bu imkânsızdır. *Yabancılaşma*[15], belki de sadece "kendi" olmaktan uzaklaşmaktır, başkası olmak değildir.[16] İnsan, fıtrî- yaradılış donanımı aşılabilecek sınırlar ile aşılamayacak sınırlarla çevrilidir. *Yabancılaşma*, Cevizci'nin de işaret ettiği gibi, kendi özünden uzaklaşmak olarak anlam kazanırken, aslında insanın (ve tabii toplumun) kendi kendisiyle çatışması sonucunu getirmektedir. Çatışma hali, bir başkası olma hali değil, kendini zayıf düşürme sürecini içerir. Yine siyasî bir anlam içerse de içermese de salt bir üretim biçimi ortaya koymak için yerli/ yabancı zıtlığı

14 Bu da diğer bir ifadeyle orijine sahip olmak demek aynı zamanda. Orijinal olmak ve özgün olmak, öz'ü taşımakla doğrudan bağlantılıdır.

15 Yabancılaşma hakkında şöyle bir tanımlama da dikkati çekmektedir: *"insan etkinliğinin (hem emeğin ürünleri, para, toplumsal ilişkiler gibi maddi etkinlik, hem de kuramsal etkinlik) ürünlerini olduğu kadar, insanın kendi temel özellikleri ile yapabilme gücünü de kendisinde bağımsız ve kendi üzerinde egemenlik kuran bir şeye çevrilmesi süreci ile bu sürecin sonuçlarını gösteren bir kavram; ayrıca, bazı fenomen ve ilişkilerin kendi olduklarından daha başka bir şeye dönüşmeleri, insanların zihinlerinde yaşamdaki kendi gerçek ili*şkilerinin çarpık hale gelmesi." Bkz. *Felsefe Sözlüğü*, (çev.: Aziz Çalışlar), İstanbul 1991, s. 519) Ahmet Cevizci kavrama biraz daha geniş bakar: *"*Özgün anlamı içinde, bir şeyi ya da kimseyi başka bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran, başka bir şeye ya da kimseye yabancı hale getiren eylem ya da gelişme. Yabancılaşma, daha özel olarak da, psikiyatride, normalden sapmaya; çağ*daş psikoloji ve sosyolojide, kişinin kendisine içinde yaşadığı topluma, doğaya ve başka insanlara karşı duyduğu yabancılık hissine işaret eder. Felsefede, yabancılaşma, şeylerin, nesnelerin bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi, daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi içinde bulunulan insanlara karşı kayıtsız kalma, ilgi duymama, hatta bıkkınlık ya da tiksinti duyma anlamına gelir. (...) Yabancılaşma daha özel olarak ve bene yabancılaşma anlamında, benin kendi özünden uzaklaşmasıyla, kendisine ve eylemlerine nesnel bir biçimde, sanki bir ustanın elinden çıkmış bir nesneye bakarcasına yaklaşmasıyla belirlenen bilinç haline karşılık gelir."* Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* İstanbul 1999, s. 906. Orhan Hançerlioğlu ise *"İnsanın insan olmayana benzemesi"* gibi bir anlam yükler ve Marksizm üzerinden tartışır. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 7, Ankara 1980, s. 200.

16 *Yaban*'ın ve yabancının 'anlam' macerasına da bakmak gerekiyor. Nişanyan yaban'ın as-sahra anlamına işaret eder, "verimsiz ve çorak yer, çöl, bozkır" olarak anlamlarını verir. *Yabancı* kelimesine ise, "medeni olmayan, barbar" olarak karşılık verir (nisanyansozluk.com). Yaşar Çağbayır'ın hazırladığı sözlükte ise yaban "*1. İnsan eli değmemiş, kimsenin yaşamadığı ıssız yer. 2.Issız ve şehirden uzak yer (...). 3. Dışarı, uzak, gurbet. 4. Evine bağlı olmayan adam. 5. Yabancı. 6. Ev ve şehir hayatından uzak olan, vahşi, yabani. 7. Dışarı, başka memleket, uzak yer. 8. Bir yerin, bir bölgenin halkından olmayan, oraya dışarıdan gelen, yabancı, el. (...)*" Yabancı kavramı ile ilgili ise şu anlamlar verilmiştir. "*1. (Çevre, şehir vb için) içinde yaşanılmayan. 2. Bir başka ulusa ait olan, ulusun kendisine özgü olmayan. 3. Bir topluluğa ya da kuruluşa özgü olmayan, aileden olmayan, dışarıdan olan. 4. (Öğe için) bir şeyin* öz yapısından olmayan*, dışarıdan olan. 5. Tanınmayan, bilinmeyen, yadırganan. 6. Aynı türden olmayan. 7. Bir duyguya kapalı olan, ondan yoksun olan. 8. Belli yere özgü olmayan. 9. Herhangi bir etkinlik alanı ilgilenmeyen. 10. (...). 11. Bir topluluğun, bir kuruluşun, bir ortamın veya bir çevrenin üyesi olmayan veya mensubu sayılmayan kimse. 12. Başka bir ülkeden ya da başka bir ulustan olan kimse, içinde bulunduğu ülkenin vatandaşı olmayan kimse.* (...)" Bkz. Yaşar Çağbayır, Ötüken Türkçe Sözlük, 5. Cilt, İstanbul 2007, s. 5145 vd. [vurgular bana ait]

kurulabilir. Bunlar ithalat ve ihracat kavramlarına doğru uzanır. Üretimin siyasileşmesi, ekonomiler arasındaki rekabet ve çatışmadan kaynaklanır. Zıtlığı aşan, giderek rekabet ve çatışmaya varan bu denklemin beri tarafa gereksiz yere taşınması doğal olarak bir korumacılığı ve içe kapanmacılığı da en başta oluşturacak, sonra var olan refleksleri tetikleyerek hareket geçirecektir. Bu anlamda yerliliğin yabancılaşmanın karşısında bir konumu olmamasına rağmen, yabancılaşma karşısında doğal bir tavır içermesi, yerlilik arayışının içe kapanma yanında, geleneğin arkaik yanına sarılma risklerini de beraberinde getirmektedir.

Yerliliğin korunmacı ve korumacı hallere dönüşmesi[17], yabancılaşma korkusu üzerinden toplumların, kültürlerin ve medeniyetlerin 'karşılaşma'larını da ıskalar. Otantik ve geleneksel toplumlar, kendi iç toplumsal mekânizmalarını işletirken diğer yandan kendilerinden olmayanlarla 'karşılaşma'larını nimete dönüştürmelerini bilmişlerdir. Bu kendini zenginleştirme durumunun örnekleri olarak İslâm toplumlarını Osmanlıyı da katarak görebiliriz. Büyük tercüme hareketi, sadece Müslümanları değil, modern yüzyılları dahi beslemiştir. Bugün bir değer merkezi olmayan toplumlar her aldıkları ile karşılarındakine benzemekten çok, kendileri olmaktan çıkmaktadırlar. Kültür ve medeniyet merkezi meselesinin ötesinde, *değerler merkezi* bize bir toplumun tüm karşılaşmalar hatta çatışmalara rağmen, yerliliğinin durumunu göstermektedir.

Korumacı yerlilik, kendini merkeze alma çabasıdır. Egosantrik bir yaklaşım içerir. Merkeze değişkendir, zira merkez 'öteki' üzerinden tanımlanır. Ötekinin hareketleri, berideki merkezin de yeniden konum kazanmak üzere hareketlenmesi demektir. Muhafazakâr bir yön taşımasına rağmen, yine ideolojik bir kalıptan söz edemeyiz, zira bu korumacı tavrın nerede nasıl çıkacağı konusunda bir çerçeve belirlemek hayli zordur. Kendini merkeze alma çabası, kendi toplumunu ve toprağını merkeze alma çabasına egosantrik bir yönelimdir. Kendi toplumu ve toprakları hakkındaki tanımlama kavramları giderek seçilmişlik, kutsallık, biriciklik, hatasızlık, eksiksizlik yönünde şekillenir. Burada elbette ulus-devlet tartışmalarına kulak vermek gerekecektir, ancak bizatihi yerliliği bu dar çerçeve içinde harcama çabalarının da bir tür geri tepkime olduğunu söylemek gerekiyor. Yerlilik üzerinden bir ulus tasavvurunu hareket geçirmenin bu yönüyle gereksiz bir çaba olduğunu vurgulamak gerekiyor. Evrenselci bakış, kendi mecrasını tayin noktasındaki sıkıntısını aşamamışken, dini yorum açısından ulus/çuluğu, sol yorum açısından milliyetçiliğin var olduğu iddiası bir evhamdan ötede anlam taşımamaktadır. Dinî bir yorum getiren yerlilik karşıtı söylem, özellikle İslâm tasavvufunun belli esaslarını göz ardı ederken, varlığın yatay ve dikey hareketini

17 Korunmacılık ile korumacılık arasında bariz farklar bulunduğu kanaatindeyim. 'Korunma' içsel bir tepki şeklinde doğup, insanın veya toplumun bizzat kendisinin verdiği refleks olarak ortaya çıkmaktadır. 'Korumacılık' ise başka bir şey üzerindeki tahakkümden veya tahakküm iradesinden doğar. Muhafazakârlığın bizim toplumumuzdaki görünümleri burada karşımıza çıkmaktadır. Toplum korunmacıdır, toplum üzerine hesap yapanlar korumacıdır. Korumacılarınki siyasal bir muhafazakârlığa denk düşerken, halktaki korunmacı refleks bir doğallık içerir o yüzden de siyasallıktan bir o kadar uzaktır. Bu durumu "halk muhafazakârlığı" olarak tanımlamak da yeterli olmayacaktır. Korunmacı tavır, refleksleri içerir. Korumacı tavır ise var olanı sürdürmek üzerinden bir inşaya girişir, belki kendi statükosunu oluşturur.

görmezden gelmektedir. Dinlerin genel olarak ruhu ve kimi ideolojilerin önerdiği 'devrim' hadisesi dikey bir hareket olarak, kendisinden sonra zaman ve mekânda algısında bir değişiklik önerir. İslâm'ın kendi zamanını kurduğunu, Anadolu'nun fethiyle Anadolu'nun zamanının da kurulduğu iddia etmek abartı olarak görülmemelidir. Dikey hareketin sonrası bir yenilenmedir. Buna rağmen öncesiz değildir zaman ve mekânın hareketine olan yaklaşımımız. Dikey hareket (ister din isterse ideoloji olsun) kendisinden önceki birikimi yüklenerek sonraki zamana doğru hareket eder. Ulus felsefesi meselesiyle ilgili olarak, yerliliğin modern bir 'bakış' olmasına rağmen, ulusun modernliği yanında bir tasarım yönü de bulunmaktadır. Bizzat kendisinin tasarım olması yanında, kendisinin tasarladığı sahalar da vardır. Dolayısıyla bir mekân ve coğrafya olarak Anadolu vurgusu yaptığımızda, kendi ulus'un icat ettiği bir vatan'ı değil, kendi varlığımızın ve hafızamızın şekillendiği bağlam olan vatan akla gelmektedir. Toptancı yaklaşımlar hangi ideoloji veya inanç için olursa olsun, temelsiz ve söylem alternatifi önermekten uzak yaklaşımlardır. Belli kısımlarıyla Sol ve/ya İslâmcılık, evrensel "değerleri, modelleri, inanç kuralları", sınırların modern zamanlarda tasarlandığı iddiaları, evrenselcilikten zerre taviz vermemek dikliği, 'vatan' diyeni herkesi bir şekilde farklı ithamlarla mahkûm etme konusunda maharetini göstermiştir. Bu nedenle "yersizlik/ yurtsuzluk" eleştirisiyle muhatap olmayı da sürdüreceklerdir. Yine benzer tavrın "millet" kavramına da acımasızca gösterildiğini görüyoruz. Yine sığınılan kavramlardan birisi *etnosentrik* kavramı olmuştur. Etnik yapı üzerinden, ırk üzerinden bir okuma olduğu iddiası, Türkiye şartları düşünüldüğünde fazlasıyla Batılı, hatta çeviri bir okuma olarak görülmektedir. Tercüme muhayyile, kavramlarını realiteye tatbik ederken, fazla hassas değildir. Bu da bir yerlilik kaybı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kronik bir tartışma ama biz de hala ulus ile millet ayrımı tartışması netleşmiş ve son bulmuş değildir. Netice olarak, kendi olmak durumu insanın kendi zamanı kadar, toplumunun ve coğrafyasının da zamanı ve tarihi ile ilgilidir. Tarih, zamanın görünen taşıyıcı kolonudur. Mekân, bireysel mekândan toplumsal mekân olan vatan'a doğru katmanlara sahiptir. Her birinde ayrı bir hafıza çekmecesi, hafızayı besleyen büyük bir nebula bulunmaktadır.

Yerlilik kavramı üzerinden homojen bir tasarıma girmek, bugüne bunun üzerinden somut bir kalıp sunmak bütün bu tartışmalar içerisinde risk olarak bulunmaktadır. Zira yerlilik bir hal ve durumken, bunu *ideoloji* evrenine derç etmek tek tip bir tasarıma mecbur etme sonucunu doğuracaktır. Korumacı yerliliğin dışında bir tartışma olarak, yerliliğin bir *model* olması tartışması belli sorunları taşımaktadır. Yerlilik bir *modelleme* imkânı sunar, bu modellemenin varacağı yer içtihat farklılıkları gibi farklılıklar da olacaktır. Dolayısıyla bizatihi kavram olarak yerlilik bir model değil, model imkânı sunacak birikime sahip olmaktır (veya çabasında olmaktır). Tek tip bir yerlilik modeli sunmak, yerliliği bir kılıca dönüştürmek, genel manada temyiz makamı görevine itmek olacaktır. Yerliliğin tek tip, tek durum, tek bir fikriyat, hatta tek bir inanç modeli içermediğini söylerken, tek tip yerlicilik, kendisini bir temyiz makamı olarak

kurgularsa, bu sadece siyaseten değil fikrî olarak da sıkıntılara neden olacaktır. Yerlilik eleştirilerinin haklı yönü belki de burada isabetini göstermektedir. Kendisi dışında başka bir şeyi, düşünceyi, durumu öteleyen, dışa atan bu tek tipçi yerliciliğin içe kapanma eleştirilerinin muhatabı olduğunda kuşku bulunmamaktadır. Kendisi dışında bir doğru kabul etmeyen, hatta şöyle de ifade edilebilir, kendi dışındaki her şeyi yanlış gören yerlici anlayışın elbette kısır, içe kapanmacı, militarist bir sapma olacağında kuşku görülmemektedir. Bu da her durum, fikir, düşünce için var olan genel risklerin burada da olması demektir.

Bütün bunlarla birlikte 'çoğulcu' bir yerlilik okuması doğru bir yöntem olarak durmaktadır. Birbirinden farklı renkleri taşıyan, bu renklerin birlikteliğinden bir bütüne varılan, bu bütünde bir düşünce nebulası yaratan bir yerlilik yaklaşımı, ortaya koymaya çalıştığımız tanımlar çerçevesinde de, doğru görünmektedir. Tek tipçi bir yaklaşımın, zihnin, düşüncenin ve giderek 'tavrın' kökleriyle kurmak istediği bağ konusunda yerlilik tartışmasına doğrudan olmadığı gibi dolaylı dahi bir katkı sağlamayacağı açıktır. Yerlilik tartışmalarının giderek Osmanlıcı, Anadolucu bir önermeye dönüşmesi bu bağlamda, köken, zihin habitusu ortaya koyma çabasından çok bugüne dair bir model içerdiği için bir tıkanmayı da beraberinde getirmektedir. Zaman-tarih bağlamında, bünyesinde sapmalar taşıyan, birikimin güncel haliyle ünsiyet kuramayan, merkezi "şimdiki zaman"da olmayıp geçmişteki bir "şimdiki zaman" olan bir düşüncenin zamansal bir sapma yaşadığında şüphe yoktur. Bu tavrın elbette pratik ve pragmatik amaçları görülmektedir. Tarihin hareketini sabitleyip bugünde canlılığını tartışma konusu yapmadan, tarihi olduğu gibi bugüne taşıyarak, bugüne bugünkü meseleler çerçevesinde pratik mesajlar vermek kolaycı bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı, Selçuklu, Anadolu merkezli bir yerlilik okuması detaylarında doğruluk barındırmakla birlikte, bizatihi yerlilik dediğimiz durumu anlatmaktan çok, bizim yerliliğimizin neler olduğunu anlatmaya matuf bir örneklem silsilesidir bunlar. Diğer yandan yine Selçuklu, Osmanlı, Anadolu merkezli okuma, sabitleme içerip içermediğine bakılmaksızın merkeze alınmaktadır. Yani Selçukluyu meydana getiren dinî, tarihi, kültürel olaylar ve olgular nelerdir, farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşimlerinin boyutları nelerdir, gibi temel meseleleri tartışmadan, bugünün tarih tasarımına uygun bir Selçuklu modeli ortaya koymamız yine sonuç getirmeyecektir. Osmanlı'nın ele alınmasında Bizans'ı göremezsek, tersten İran etkisini, Arap katkılarını, fetih için rotasını Batı'ya doğru belirlemiş olmasını görmezsek bir yere varamayacağız demektir. Yerlilik tartışmaları daha çok Anadolu ve Osmanlı üzerinden biçimlenirken, tekraren ifade etmek gerekirse, bunun doğruluklar içermesine rağmen, eksiklikler de içerdiğini söylemek gerekiyor. Anadolu ve Osmanlının merkeze alınması İslâm kültürünü, medeniyetini, Sünniliği hatta Hanefiliği merkeze alırken, sadece tarihin bir kesitini parçalayarak, bağlamından kopararak, öncesizleştirerek günümüze takdim etmek belli eksikliklerle maluldür.[18] Dolayısıyla Anadolu, Osman-

18 Mimari anlamda somut örnekler bize durumu açıkça göstermektedir. Bir kaç yüzyıldır orijinal camii diye karşımıza çıkan-

lı, 1071 belirlemeleri önemli bir anlam ifade etmesine rağmen, hem bir öncesizleştirme, hem tarihin sürekliliğine halel getirme, hem de tarihten bir kesiti akış içerisinden koparıp sürüklemek anlamına gelmektedir. İslâm öncesi Anadolu ve İstanbul kültür ve iktisadi hayatı, bir şekilde ya varlığını koruyarak, ya dönüşerek, ya da hâkim yapıya eklemlenerek devam etmiştir. Kimi pratiklerin ise yok olduğunu, sonlandığını da eklemek gerekiyor. Bizans İstanbul'undaki kubbeli Ayasofya mimarisi Osmanlı-İslâm mimarisinin temel sembolü olurken, kubbenin artık İslâm mimarisine katıldığını görüyoruz. Medeniyet olma yolundaki yapının gücü biraz da burada karşımıza çıkıyor. Kendine kattıklarını dönüştürüyor, kendine ait hale getiriyor. İslâm medeniyetinin merkezî gücü tevhid inancı çevresinden sarmalanan bir yapı arz ediyor. Büyük tercüme akınında da, özellikle Osmanlının Batı ile sürekli 'karşılaşma'sında da merkezin diriliği içeride yerlilik tartışmasını yaratmıyor.

Yüzü Batı'ya dönük olan Osmanlı askeri ve siyasi anlamda bir çatışma, savaş, 'cihat', gaza politikası güderken, kültürel ve sosyal alanda ise serbestiyeti içeren bir uyum ve entegrasyonu öne almıştır. Bütün bunlar çaprazlama, girift düşünme biçimleri ile ele alınabilir, ancak karşımıza çok da girift olmayan bir sonuç çıkacaktır. Anadolu üzerindeki yerlilik okumasında İslâm dininin ve Müslümanların kültürünün merkezde olduğunda ise kuşku bulunmamaktadır. Ancak bunu da tektip bir Sünnicilik olarak ortaya koymak bugüne mahsus bir yaklaşım olsa gerek. İslâm'ın Anadolu'ya özgü yorumu, ortaya konulan kültür ve hatta medeniyet bu zihin habitusunun ana belirleyenleridir. Artık Bizans'tan ne almış olursa olsun, Araplardan veya Farslardan nasıl etkilenmiş olurlarsa olsunlar, kendisi olabilen, kendine katan, kendini zenginleştiren ve merkeze oturan yapı bizim yerliliğimizi tartıştığımızda elbette ana eksen, merkez olacaktır. Ancak bu durumun ikinci evre olduğunu bir kez daha belirtmek gerekiyor. Öncesinde artık ne olursa olsun, bugün insanı için Türkiye'de yerlilik merkezi Anadolu, bu coğrafya, bu coğrafya insanın tarihsel İslâm yorumudur. Elbette, yerlilik eşittir Osmanlı ya da Anadolu değildir, Osmanlı veya Anadolu bizim kendi bireysel ve millet olarak yerlilik tartışmamızda gündeme gelecektir.

lar bir şekilde Mimar Sinan'ı taklit veya onun eserlerinin türevleri olarak görülebilir. Son 10-15 yıldır ilgili ilgisiz yerlere Selçuklu mimarisinin özelliklerinin bariz görüldüğü adliyelerin yapımı da ilginç bir durumdur. Adliye ve Selçuklu mimari arasında bir bağ nasıl kurulmuştur, ya da şöyle bir soru sorulabilir adalet sahasında Selçuklu imgesinin yoğunluğu ile bir mesaj mı verilmektedir, hangi mesaj verilmektedir? Soruya somut bir cevabın verilme ihtimali ne yazık ki son derece az. Bir idarecinin takdirinin böyle bir yolu açtığına inanmak reel şartlarda pek daha mümkün. Mimari eser, kendisinden önceki birikimi yüklenip kendi zamanının ruh ve yönelimlerini de göstermelidir. Tarihi belirsiz bir sanat eserini veya mimari eseri, uzmanlar inceleyerek hangi dönemin eseri olduğu konusunda kesine yakın bilgi verebiliyorlar. Bunda dönemin baskın sanat ruhu ve tekniklerinin rolü yadsınmaz bir veri kaynağıdır. Son yüzyıl içerisindeki mimari eserlere bakan sonraki yüz yıl araştırmacısı tarih düşünmemiş milyonlarca birbirine benzeyen konut konusunda diyecek bir söz bulabilecek midir? Belki de şöyle bir not ile geçiştirecek bizim dönemimizi: "*Türkiye'de yaklaşık yüzyıla yakın bir zaman, özellikle de son yarım yüzyılında kimliksiz, döneminin ruhundan ve tekniklerinden habersiz, geçmişin birikimi konusunda isteksiz ve kör bir mimari anlayış gelişti. O dönemden kalan bu kadar yapının net tarihini bilmesek de, tarih aralı*ğını tahmin etmek zor değil..."

Bir Zaman/lama Konusu Olarak Yerlilik

Yerliliğin ne zaman ortaya çıkacağına dair soru yerliliğin doğal bir hal olduğunu da gözden kaçırmaktadır. Yerliliğin ne zaman ortaya çıkacağı sorusundan çok, yerliliğin ne zaman gündeme geleceğini tartışmak yerinde olacaktır. Yerlilik bir toplumun ve bireyin bir merkez bağlamında düşünmesi ve eylemesi ise, bu merkezin farkındalığı artık bir yerlilik kaybı durumunda ortaya çıkacaktır. Kurtuluş Kayalı'nın ifade ettiği gibi "*Ne zaman ki artık yerlilikten iyice bahsedilir olmuştur, tespit etmek lazımdır ki artık yerlilikten iyiden iyiye uzaklaşılmıştır.*"[19] Benzer bir tespiti Abdullah Laroui gelenek için yapar.[20] Ona göre de, gelenekten bahsetmeye başladığımızda artık gelenekten kopmuşuz demektir. Bu anlamda yerlilik öz itibariyle modern olmamakla birlikte, farkındalığının oluşması bakımından modern bir durumdur.

Yerlilik, kültür, tarih, zaman, mekân, coğrafya, yazılı kaynaklar, sözlü kaynaklar gibi süregelen bilgiye dair akışın son noktasında bizim kendimize özgülüğümüzle ilgili genel bir adlandırmadır. Bu anlamda epistemolojik bir belirleme çabasıdır. Güncel bilginin bilinen-bilinmeyen, öğrenilen, alışkanlıkla edinilen, sözle gelen, yazıyla gelen tüm kaynaklarının "şimdiki zaman"da aldığı biçim yerlilik belirlemesini gerektirecektir. Bununla birlikte "şimdiki zaman"da yapılan bir yerlilik belirlemesi için kaynak bilginin ve geliş usulünün uygun şartları, özellik ve nitelikleri taşıması gerekmektedir. Dolayısıyla zaman-tarih bağlamının bir mekân, coğrafya, toprak, giderek vatan merkezli bir belirlemeyi de yapmamızı mecbur kılmaktadır. Zaman, ancak somut şeyler yani eşyalar, olgular ile ifade edilebilir. Tarih bir millet veya vatan varsa, oraya mahsus bir okuma yaparak anlatısı kurulan bir bilimdir. Tarih dediğimiz bilim, somut bir mekân belirlemesi üzerinden anlatısını ortaya koyar. Bunu "milli tarih" kurmak anlamına yormadan düşündüğümüzde, bir insan ve/ya toplumun yerleşik halleri, kültürleri, savaşları, başka coğrafya veya yer insanları ile karşılaşmaları, ilişkileri veya savaşları tarih'in zaman üst akışını somutlaştırmak için kullandığı olgular, durumlar veya şeylerdir. Bu durum insana hem doğal hem de sonradan öğrenebileceği ve erişebileceği iki tür bilgi ve bilgi kaynağı getirmektedir.

İnsanın, zaman ve mekânın üzerinden düşünmesi bunların hareketi ile hem bağlamın hem de bilginin de bir hareketi söz konusu olacaktır. Zamanda kesintisizlik, bir çizgisellik ve çevrimsellik tartışmasından çok bize gelen bilgi, tecrübe veya akışla ilgili bir durum anlatır. Zaman ve mekân kavramları ile düşünür olmak da başka bir tartışma konusu. Zaman ve mekân'ın bize bir epistemik bağ kurduğunu, oradan da ontolojik bir imkân sağladığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan yerlilik hem kendi bağlamından konuşmak, hem de kendi bağlamının bilgisini ve merkez düşüncesini taşımaktır. Şu iki durumdan kaçış yok. Birincisi, zaman ve mekân bağlamlarıyla düşünüyor olmamızdan kaynaklı bir anlam. İkincisi, zaman ve mekânın taşıdığı biri-

19 Kurtuluş Kayalı, *Düşüncenin Coğrafyası* 1, Ankara 2005, s.141.

20 Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (çev.: H. Bacanlı), İstanbul 1993, s. 64.

kimle düşünüyor olmak, düşünme biçimimizin ve realitemizin bu çerçevede oluşması. Determinist bir yaklaşımın insanın failliğini yok etmesi şeklinde bir durum değildir bütün bunlar. Aksine ifade edilen her şey, insanın bütün bunlarla birlikte bir düşünme eylemine girişmesi anlamına gelmektedir. Kendi zamanından ve mekânından bağımsız olmanın imkânsızlığına dair bir ön kabul karşımıza çıkmaktadır. Yine burada kendi zamanımızın ve mekânımızın geçmişe ve geleceğe doğru hareketleri kadar, şimdiki zamandaki yatay hareketlerini de görmekteyiz. İkinci durumda ise, düşüncemizin coğrafyasının, sınırlarının tarihin ve coğrafyanın, yani zamanın ve mekânın bize taşıdığı birikimle kuruluyor olmasıyla ilgilidir. Bütün bunlarla birlikte yerliliğin bir fikriyat veya ideoloji olmaktan çok, düşüncenin nebulası olduğunu, bir habitus yapısı taşıdığını söylemek mümkündür.

Yerlilik öncelikle kendi bağlamımızın, sonrasında sahip olduğumuz bilgi, kültür, hafızanın güncel hali ile köklerinin bağlamının tayini ile ilgilidir. Bu bakımdan yerlilik, düşünceye bir merkez tayini çabasıyken, bu merkezin zaman ve mekân olarak belirlemeleri önem taşımaktadır. "Şimdiki zaman"da yaşıyor olmamız "şimdiki zaman" öncesi ve sonrası bir belirleme yapmamızı doğurmaktadır. Bu da merkez olarak sürekli akan, güncellenen, birbirini takip eden "şimdiki zaman"ları belirlememizi zorunlu kılmaktadır. Bu haliyle bir insan ömrü "şimdiki zaman"lar veya 'an'lar bütününden oluşuyor, demek mümkün. Haliyle, bir toplumun veya farklı inanç kodlarıyla muhkem hale gelmiş bir milletin bütün tarihi de bir "şimdiki zaman"lar bütünüdür. O halde zaman içerisinde bir belirlemeye gideceğimiz durumda "şimdiki zaman"ın geçmişine veya geleceğine doğru bir yönelim mecburiyetindeyiz. Bir an'a mahsus bir durum belirleme çabasında, an'ımız, geçmiş tüm an'ları yüklenir; nereden geldiği, nasıl geldiği, nelerin gelip gelmediği burada önem kazanır. Sonrasında ise, yine nereye nasıl gitmek istediğimizle ilgili bir durumdur. Dolayısıyla "bugün" içinde düşünürken, düşüncenin zaman içindeki hareketi geçmişe, geleceğe veya yatay düzlem'de "bugün"deki farklı karşılaşmalara odaklanacaktır. "Şimdiki zaman"ın merkez olarak belirlenmesi, geçmişten gelen ve geleceğe yönelen "şimdiki zaman"ların bir silsilesi halinde, zincir halinde uzanması anlamını taşımaktadır. Merkez zaman belirlemesinde, geçmişte bir noktanın alınması veya gelecekte bir noktanın belirlenmesi zincir halkalarının kopmasına, silsilenin bozulmasına, hafızanın düzleminin bozulmasına, bir karmaşıklığın doğmasına neden olacaktır. Hobsbawm "*parçalanmış zamanlar*" kavramsallaştırmasını, başka bir bağlamda kullanmış olsa da, biz bir modern çağ *durum belirlemesi* olarak kullanabiliriz. Zamanları parçalandığı gibi, hafızası parçalı, dağınık, akışı bozulmuş bir insan topluluğu haline geliyoruz.

Hafızanın anlara mahsusluğu, birbirini takip ederek şimdiki zaman'lara doğru varması, şimdiki zaman ve dolayısıyla gelecek zamanın kültür, tarih, medeniyet bağlamında bir somutluk kazanmasıdır. Bergson'un meşhur tezinde ifade ettiği gibi "Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir. Geç-

miş hiç durmadan büyüdükçe kendisini de hiç durmadan hıfzeder."[21] Bergson'un bir *merkez zaman* belirlemeden sürenin an an zamanı yuttuğu ve hareket ettiği kabulüyle ifade ettiği meselenin, zihni olarak geçmiş ve geleceğe dikey, kendi zamanına doğru yatay hareketi insana farklı bir zamansal manevra ile hafızayı tahkim imkânı sunar. Sadece geçmiş değil, gelecek zamanın da kimi yerde zihni ve algısal olarak şimdiki zamana doğru çekilmesi, şimdi'nin farklı anlar toplamı haline gelmesini sağlar.

Yerlilik Sapmaları Bir Zaman ve Mekân Sapmasıdır!

Yerlilik tartışmalarını coğrafyalar arası fikir taşımacıkları tetiklemiş olsa da, zamanlar arası taşımacıkların daha önemli olduğunu söylemek gerekiyor. Zira coğrafyalar arası taşımacılık yönelimleri bir şekilde kendini açık bir şekilde ortaya koyarken, zamanlar arası taşımacılık farklı varyasyonları ile dikkate bile gelmez. Kendi toplumumuz için konuşursak, büyük çoğunluğu şimdiki zaman içerisinde geçmişe dönme eğilimi taşır. Ani geçişlerle gelecek zaman'a sıçrama yapması, toplumu karmaşık bir halin içerisine çekmektedir. Zaman derin, dipsiz bir kuyu. En çok da geçmiş. Nostalji duygusu, psikolojik olduğu kadar sosyal politikalar ve düşünceler bağlamında da incelenmelidir.

Zamanla kurduğumuz karmaşık bağın katmanlarına bakmak gerekirse. Şimdiki zamanla zorunlu ihtiyaçlar dolayımında bağlar kurarız. Düşünmek zorunda olduğumuz şeyler, trafikte geçeceğimiz yeşil ışık süresi bizi kendi an'ımıza çeker. Asıl zamanı geçmişteki şimdiki zamanlar üzerinden yürüyen insan topluluklarının azımsanmayacak bir kitle olduğunu, bunlarında yaş istatistiğine bakılırsa ortaya yaş ve üstü insanlar oldukları görülebilir. İnsan, dünyada kaybettikleri arttıkça artan bir özlemle sarılıyor, geçmiş bunun doğal deposu; anılar, hatırlamalar üzerinden nostalji şimdi zamanı kuşatır. Entelektüel olarak bunun tezahürü şimdiki zamana, geçmiş zamanlardan parçalar taşımak yoluyla oluşuyor. Yahya Kemal gibi sadece şimdiki zaman'dan kaçmak için bir geçmiş/ tarih yolculuğuna çıkmak, orada kalmak, bu zamana bir şey söylememek (en azından şiirleri ve bir takım düşünceleriyle) az sayıdaki örneklerden olsa gerektir.

Geçmişten şimdiki zamana taşınan bloklar, hem bir tarihî meşruiyet sağlarken, hem de gelenekçi ve muhafazakâr görüntüyü pekiştirmektedir. Roger Garaudy'nin entegrizm kavramına burada başvurabiliriz. "*Entegrizm, dini veya siyasi olsun bir inancı, tarihinin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı ve müessesleriyle özdeşleştirmektir. Böylece bir doğruya malik olduğuna inanmak ve onun kabullenilmesini dayatmaktır.*"[22] Eğilimi geçmişe doğru olan bir topluluk için entelektüel anlamda 'entegrist' taşımacılıklar elbette cezbedicidir. Tarihle kurduğu ilişki, hafıza, birikim hatta modelleme biçiminde olmayan bir yönelim, tarihi bizzat belli değerlerle özdeşleştirip şimdiki zamanda yeniden kurmaya çalışır.

21 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, (çev.: Mustafa Şekip Tunç), İstanbul 2017, s. 78.

22 Roger Garaudy, *Entegrizm-Kültürel İntihar*, (çev.: Kamil Bilgin Çileçöp), Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 9.

Gelecek düşüncesinin baskınlığı da, şimdiki zaman kaybına neden olmaktadır. Gelecek eğilimi toplumun gençlerine mahsusken, entelektüel anlamda modernist çevrelerin yönelimi olarak tebarüz eder. Kendisini bir kök ve meşruiyet ihtiyacından azade görürken, bunları kendi kerametindeki menkulle halledeceğine inanır. Her iki hareket noktası da şimdiki zamana gömülü olanların yaşadıkları zaman'ın ne geçmiş ne de geleceğe bakışı vardır.

Muhafazakâr Osmanlıcılığın ve Ortadoğu merkezli İslâmcılığın sapmaları hem mekân/coğrafya hem de zaman zafiyeti taşır. Muhafazakâr Osmanlıcılık, entegrist bir tavrı da öne çıkarak hem popülist söylemleriyle, hem de entelektüel söylemleriyle belki bir modelleme niyetiyle ama modelleme becerisi ile değil, taşımacılığın en kalın biçimlerini sergiler. Osmanlı devrinde dahi uygulanıp tüketilmiş, vazgeçilmiş seçeneklerin dahi günümüz için anlı şanlı modeller olduğunu söylemek zamanın o günden bugüne yaşanmış kesitini göz ardı etmekten başka bir anlama gelmez. Zamansal sapma örnekleri belli yazar ve entelektüellerin bazı fikirlerinin değerlendirilmesinde karşımıza çıkmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek'in fikirleri ve mücadelesini günümüz şartları ile değerlendirip hafife alanların anakronizmi karşısına, Necip Fazıl'ın belli görüşlerini sanki günümüze söylemiş gibi mutlaklaştırıp yaşayanların 'entegrizm'i yerleşiyor. 1950'li yıllarda örneğin Necip Fazıl günlük siyasi tavrının yaklaşık 60-70 yıl sonra aynı şekilde ortaya konulması bir sapmadır.[23] Burada belki bir modelleme yapılabilir. Yani neye, niçin karşıdır, bugün fikrî takipçileri için bu ne anlam ifade eder? Ancak ne yazık ki, yine genel eğilimi taşımacılık yapanlar belirliyor. Yine akla gelen ilk örneklerden birisi olan Mısırlı âlim Seyyid Kutub üzerinden mesele ele alınabilir. Ortadoğu merkezli tercüme İslâmcılığının en önemli ismi Seyyid Kutub'un kendi coğrafyasındaki -hangi boyutta olduğu tartışılsa bile- özgül ağırlığının, başka bir coğrafya ve tecrübe içerisine taşınması, merkeze yerleşmesi ile nasıl bir sıhhat umut edilmiştir? Elbette tercüme faaliyetlerinin, hangi coğrafya ve inançtan olursa olsun, bir faydası olmuştur. Ancak faydadan çok, bir merkez inşasında bizzat bu tercümeler rol oynamıştır. Yüzü Batı'ya daha fazla dönük çevrelerin eleştirilen bu yanları, beri tarafta farklı isimler üzerinden aynı şekilde icra edilmiştir. Seyyid Kutub'un kendi coğrafyasında bir mücadele yürütmüş, hem kendi zamanına hem de sonrasına önemli mesajlar ve fikirler bırakmış olabilir. Bütün bunlar, onu bir başka mahale, zamana, tarih ve kültür köküne sahip yere, bütün bunları bünyesinde bir şekilde taşıyan bir

23 Bu metin çerçevesinde bir şekilde değinilmesi gereken bir husus da: 2016 yılı sonlarından itibaren "yerlilik ve millilik" terkibini kullanan son dönem muhafazakâr siyasallığın, Necip Fazıl siyasallığından, estetik tavır anlamında olmasa da Yahya Kemal siyasallığına aslî ve bunun dolayımında kültüralizmine lafzî kayışına ayrıca dikkati çekmek gerekiyor. Toplumu bir 'hakikat'e davet eden veya bir 'hakikat' çevresinde toplanmayı hedefleyen siyasi hareket, Necip Fazıl'ın "öz yurd*unda garipsin öz yurdunda parya*" metaforları ile toplum meselelerini çözeceğini deklare etti. Bugün geldiğimiz noktada "öz yurdunda garip" olma halinden çok "öz yurd"un elde kalması, bekası, saldırılara uğraması bağlamında bir siyasallığın üretildiği görülmektedir. Bu da Yahya Kemal'in Milli Mücadele yıllarındaki tavrı ile belki *Anadolucu* yaklaşım olarak tavsif edilecek tarz ile bağdaştırılabilir. Yahya Kemal'in, eve dönüşü vatan'a dönüş anlamında, vatana sahip çıkma anlamında. Bu nedenle günümüzdeki siyasal hareketliliğin ve çarpışan söylemlerin genel eğilimi ülke "birlik ve bütünlüğü" bağlamına doğru kaydıkça, Necip Fazıl'ın hakikate çağıran siyasallığı giderek gerilemiş, önce Mehmet Akif hem ismen, hem şiirleriyle gündeme gelmiş, akabinde Yahya Kemal ruhu adsız ve yine çekingen bir şekilde meselelere hâkim olmuştur.

millete inşai kurucu isim olarak sunmayı gerektirmediği gibi, onun kendi 'yerinde' olan ağırlığını tartışmaya açmaktadır. Ancak Kutub üzerinden Anadolu'da veya başka bir coğrafyada inşaya girişmek Kutub'u harcamak olacağı gibi, inşa çabasının da zeminsizlik nedeniyle sonuçsuz kalacağını söyleyebiliriz. Necip Fazıl'ın kendi zaman bağlamını göz önüne alarak yaptığımız modellemeyi Kutub ile de yapabiliriz. Takipçileri veya sevenleri hangi mücadeleyi, kime niçin verdiğini göz önüne olarak bir modellemeye girişebilir. Yoksa kendi coğrafi bağlamı çerçevesinde yoğunlaştığı fikri mesai, yine tarihin ve coğrafyanın kendisine doğru gelen akışı onun yöntem veya usul belirlemesinde belirleyici faktörlerden birisi olmuştur. Mevdudi, Ali Şeriati gibi isimler yanına neden Marks'ı, Avrupalı Marksist veya liberal yazarları da eklemeyelim? Diğer yandan 1980 sonlarından itibaren "gelenekçi" Müslüman yazarların çevirileri, bin yıllık tasavvuf geleneğine sahip bir topluma/ millete "mistik" bir "yeni yol" öneriyordu. Listeler uzayıp gider.[24]

Dönüştürmek, kendine katmak, birikimi zenginleştirme çabası yerine, bu tarz düşünceler üzerinden bir merkez inşasına girişmek ve dönüştürülmek, yine bu düşüncelerle zenginleşme yerine var olanı yok sayıp ret ederek fakirleşmek bir insanın olduğu kadar bir milletinde kara talihi olacaktır. Başka bir tarihselliğin ve mekânsallığın zemininden çıkan düşünceler ile ancak kendi merkezimiz çerçevesinde kurulacak bir temastan fayda hâsıl olacaktır.

Sonuç: Yerlilik Hakikatin Kendisi Değil, Hakikate Giden En Doğru Yol Ve Usuldür!

Yerlilik hakikatin kendisi değildir. Her yerlilik iddiası da hakikate vasıl olmuş değildir. O halde yerlilik, hakikate ilişkin doğru usul ve bilgi ile ilgilidir, diyebiliriz. Farklı anlamlarda yerlilik kıstaslarını taşımasına rağmen, vardığı yer itibariyle hakikat ile ünsiyet kuramamış, kendi yerliliğinden kaynaklanan usulün varmak istemeyeceği bir yere varmış kişi hakkında elbette diyecek bir söz yoktur. O halde, yerlilik ile hakikat arasındaki ilişkinin bir eşitlik ilişkisi olmadığı, yerliliğin doğru 'araç'ları sağladığı söylenebilecektir.

İnsan olmak, bir yerde doğmak, büyümek, yetişmek, dilimiz, dilimizin evreni ve düşüncenin öyle ya da böyle bir sınırlılık taşıması insan olmamızda kaynaklanır. Doğal çevre, muhit, ülke, dünya gibi uzayıp giden yaradılış habitusunun doğal sınırlılık taşımasını da ekleyebiliriz. Aşılamayacak sınırların farkında olunması büyük kazanımlar getireceği gibi, bunları zorlamak da artık "kendi" gibi düşünmekten, bakmaktan, konuşmaktan, yazmaktan, davranmaktan uzaklaştıracaktır.

24 Son bir kaç yılın ilgi çeken tartışma başlıklarından *prekarya, flanör düşünce (müşterek mekân, şehir hakkı, mekânın üretimi)* gibi tercüme kavramlar ve düşünceler merkezinde yazılıp çizilenlerde de bir merkez arayışından çok, düşünce bağlamında kavramların güncel cazibesine yönelen bir eğilim görüyoruz. Mekân, şehir gibi konuların gündeme gelmesine hangi şekilde olursa olsun bir itiraz getirmekten çok, bunlarla hedeflenen çözüm tezlerinin sosyolojik, kültürel ve reelde bir pratiklik ve karşılık taşıyıp taşımadığına bakabiliriz. Entelektüel hayata boca edilen bu tarz kavram tartışmaları için bir kaç yayınevinin kitaplarının başlığına bakmak yeterli olacaktır.

Yerliliğe bir "temyiz mercii" hüviyeti yüklenmesi, bir tür tek tipleşme, hegemonya ve siyasallığın pragmatik okumasını güçlendirmekten başka bir anlam taşımamaktadır. Yerlilik ile hakikati veya doğruların eşitlenmesi bu anlamda, ince bir çizgi olarak karşımızda durmaktadır. Yerliliğin temyiz mercii veya kıstası olduğu bir durumda elbette fikrî infazlar da kaçınılmaz olacaktır. Esasında yerliliğin gündeme geliş biçimlerindeki sorun tam da bunlardan kaynaklanmaktadır. Yerlilik, neyin hakikat veya doğru olduğunu değil, olabilme usulüne veya yöntemine işaret eder. Yerlilik bakımından yüksek donanımlı birisinin, yanlış fikir üretme ihtimalini göz ardı edemeyişimiz, bu alanda bir çerçeve belirlenmesi gerektiğini de göstermektedir.

Aynı mekân ve zaman tavrına sahip isimlerin şimdiki zaman içerisinde farklı yerlerde olması bir çelişki değildir. Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Kemal Tahir, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Erol Güngör gibi isimlerin tarih, coğrafya yaklaşımları belli oranda ortaklıklar taşımaktadır. Bu ve bunlar gibi isimlerin birbirleriyle güncel manada belli farklılık taşımalarına bir yorum hatta sosyal meselelerde içtihat farklılığı olarak görmek gerekiyor. Yerlilik, tek tip bir fikir veya ideoloji olsaydı, elbette yekparelik de karşımıza çıkacaktı. Bugüne ilişkin önerilen yorumlarda Kemal Tahir ile Necip Fazıl arasında farklar belki önemsenmez ama Necip Fazıl ile İsmet Özel, Sezai Karakoç ile İsmet Özel, Necip Fazıl ile Nurettin Topçu arasındaki farklar da azımsanmayacak boyuttadır. Bu nedenle yerliliklerimizin olduğunu, yerlilik kavramının farklı farklı katmanlar içermesinde değil, aynı zamanda güncel olana ilişkin farklı öneri, tez, düşüncelerde de olabileceğinde görebiliriz.

Zamansal ve mekânsal süreçleri bünyesinde taşıyan şimdiki zaman insanlarının farklı yerlere yönelmeleri bir tartışma çıkarabilir. Farklılıklar, birbirini etkileyen ve tamamlayan bir düzen içermektedir. Bu düzene bir mekaniklik atfetmemiz ise zor. Sünnilik vurgusu elbette belirleyici iken, bunun karşısına Aleviliğin konması büyük bir hata olacaktır. Birbirinin farklı tezahürleri olan meşrep, düşünce ve yaklaşımlar, tek tip bir yerliliğin olamayacağını göstermektedir. Yerliliğin bir bağlam ve zemin arayışı olduğu tespiti bize farklılıkları sindirme, kabullenme ve bunlarla yol alma imkânı da sunacaktır. Yerli ve milli bir güvenlik ya da teknoloji söyleminin ötesinde, gerçekten devlet idaresinden akademik hayata, İslâmî yorumlardan gündelik hayatın pratiklerine kadar genel olarak bir düzlem ve zemin inşası bu yolla ve hassasiyetle ancak mümkün olabilecektir. Aksi durumda, sadece reflekslerin verdiği yerlilik ve bunun sağladığı dar imkânlarla kendimizi, düşüncemizi, bugünümüzü ve yarınımızı inşa edebiliriz, artık ne kadar mümkünse.

Yerlilik tartışmaları belli bir dönemi yaşadıktan sonra, doğal olarak bir güvenlik test paradigması hüviyetinden çıkacaktır. O zaman daha net olarak Türkiye'de hafıza ve kökleriyle kurulan bağın sıhhati, zamanının düşüncelerini doğuracak bir yerlilik hareketlenmesinin başlayıp başladığı değerlendirmesi yapılabilecektir. Özellikle dikkat çekilmesi gereken bir husus klasik metinlerin giderek yaygınlaşan bir çerçevede

basılmasıdır. Bu da, hafızanın kopuk halkaları ile bağ kurulmasını sağlama imkânı taşırken, hafızanın güncel halinin eskiye doğru birikimi yüklenmesini temin edecektir. Günübirlik fikir üretimi yanında, eklektik ve sentezleme fikirlerle bir yere kadar gidilmesine rağmen, hala sahici bir açılımı başaramamış olmamız bir kaç yüzyılın çöküş dönemi psikolojisini de ortaya koymaktadır. Özellikle son bir kaç yıldır Osmanlı'nın edebiyat dışı birikimlerine doğru özel bir çabanın varlığı, Osmanlı felsefesi, bilimi, tarih yazımı gibi konularda eserlerin neşrine vesile olurken, bunun doğal bir yerlilik söylemi çerçevelemesinde olduğunu da belirtmek gerekiyor. Özellikle bu saha çalışanlarının, medeniyet boyutu öne çıktıkça yerlilik vurgularını da artırdıkları görülmektedir.

Yerliliğin popülizme araç kılındığı bir zeminde, bu zemini besleyen karşı popülizm örnekleri[25] meseleyi sadece çıkılmaz hale getirmekten başka bir işe yaramıyor. Yerlilik kavramının farklı veçheleriyle fikir dünyamızda kazanacağı açıklık ve netlik, bir sonraki aşamada farklı sahaların artık bu kavram merkezinde yeniden ele alınmasını da getirecektir. Bu anlamda mekân anlamında yaşadığımız coğrafyanın bize sağlamış olduğu imkânları da hesaba katmak, bunlarla birlikte düşünmek ve üretmek, üretirken "Türk usulü" diyerek ne olduğu belirsiz eserler ortaya koymamak gibi hususlara önem atfederken, zaman meselesinin de her anlamıyla çözüme kavuşması gerekiyor. "Türk usulü" denen şey lafzından çok sağdan soldan toplama bir yapıyı işaret ettiğinden, "Türk usulü"nun modern zamanlardaki yaklaşımlarından uzak durmak bile başlı başına bir yerlilik çabasıdır. Son olarak, mekân ve zaman ile sorunlarını çözüme kavuşturmuş bir toplum, bizim için ideal toplum hüviyetini de taşımaktadır.[26]

25 Doğan Gürpınar'ın *Yerli Milli: Türk Düşününde Hamasi Söylemler* kitabı, akademizmin dönemsel tartışmalara yön verme, biçimlendirme gayretkeşliğinin yeni bir örneği olarak karşı popülizm denemelerine bir katkı anlamı taşımaktadır. Gürpınar'ın popülist yerlilik örnekleri üzerinden yürümesi, siyasal tartışmaları eksen alması, sadece *siyasal yerlilik popülizmine* karşı yeni bir *siyasal popülizm* örneği olarak değerlendirilebilir. Yerli ve milli kavramlarını bir motto haline getirip bu alana hapsetmek, yıllardır süregelen tartışmaları göz ardı etmek olacağı gibi, aynı zamanda eksik ve yanlış çıkarımlara da neden olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Doğan Gürpınar, *Yerli Milli: Türk Düşününde Hamasi Söylemler*, İstanbul 2017.

26 Bu dipnot son cümleye değil, tüm yazıya düşülmüş bir dipnot. *Yerli* kavramına Ötüken Türkçe Sözlük kapsamlı bir anlam taraması yaparak karşılık oluşturmuş. Metnin sonunda bu sözlük anlamlarına da bakılabilir: "*1. Yeri olan, belli bir yer sahibi olan. 2. Belli bir yere bağlı olan, o yere ilişkin olan. 3. Başka bir yere götürülemeyen, taşınamayan; sabit. (...). 4. (Ürün için) içinde bulunulan bölgede yetişen, oranı ürünü. 5. Yurt içinde üretilen. 6. (Kişi için) oturduğu bölgede doğup büyüyen, ataları da oraya yerleşmiş olan. 7. (Bitki ve hayvan topluluğu için) belli bir bölgede kendiliğinden yetişen. 8. O bölgenin insanı, dışarıdan göçmen olarak gelmemiş, orada doğup büyümüş ve ataları da eskiden beri orada yaşamış kimse. 9. Bir bölge sömürgeleşmeden önce orada yaşayan insan toplulukları, oranı eski sakinleri. 10. Tektonik bakımdan yer değiştirmemiş jeolojik oluşum. 11. (Tamlayan olarak) yerli halkın malı, ürünü, kültürü."* Bkz. Yaşar Çağbayır, Ötüken Türkçe Sözlük, İstanbul 2007, s. 5302. Ülken ise farklı anlamlarla sosyolojik bir çerçevede ele almıştır kavramı: "*Bu kelime Türkçede pek çeşitli anlamlara gelir. 1) Yerli (sédentaire): bir memleketten çıkmayan, devamlı olarak orada oturan demektir. Bu, hareketli nüfusa karşı yerini hiç değiştirmeyen anlamına gelir. 2) Yerli (indigéne): Batılı milletler tarafından zaptedilmeden önce, yine aynı ülkede oturmakta olan ilkel kavimler demektir. Amerika, Avustralya'nın eski yerli halkı gibi. 3) Yerli (aborigéne): tikel olsun olmasın, bir memleketin asli halkı. Bu anlamada, o yerin asli bitki ve hayvanları için de bu kelime kullanılır. 4) Yerli (indien): Cristophe Colombe Amerikayı bulduğu zaman, önce orasını Hindistan zannettiği için halkına Hintli anlamında "indien" demişti. Sonradan asıl Hintlilerden bunu ayırmak için, ikincilere Indou dendi. Böylece bu yanlış kelime Amerikanın eski halkı anlamında kullanıldı.*" Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü,* İstanbul 1969, s. 330.

Kaynakça:

Bachelard, Gaston, *Sürenin Diyalektiği*, (çev. Emine Sarıkartal), İthaki Yayınları, İstanbul 2010.

Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, (çev.: Mustafa Şekip Tunç), Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

Bora, Tanıl, *Zamanın Kelimeleri*, Birikim Yayınları, İstanbul 2018.

Bora, Tanıl- Gültekingil, Murat (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, cilt: 5, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

Çağbayır, Yaşar, Ötüken Türkçe Sözlük, 5. Cilt, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007.

Erol, Murat, "Jön Türkler'in Modernleşme Seyahatleri", *Hece Dergisi*, Sayı: 174-175-176, 2011, s. 88-96.

Erol, Murat, *Yerlilik Düşüncesi*, Profil Yayınları, İstanbul 2016.

Felsefe Sözlüğü (çev.: Aziz Çalışlar), Cem Yayınevi, İstanbul 1991.

Garaudy, Roger, *Entegrizm-Kültürel İntihar*, (çev.: Kamil Bilgin Çileçöp), Pınar Yayınları, İstanbul 2010.

Gürpınar, Doğan, *Yerli Milli: Türk Düşününde Hamasi Söylemler*, Liber Yayınları, İstanbul 2017.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 7, Remzi Kitabevi, Ankara 1980.

Karakoç, Sezai, *Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2010.

Kayalı, Kurtuluş, *Düşüncenin Coğrafyası* 1, Deniz Kitabevi, Ankara 2005.

Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası*, Cedit Neşriyat, Ankara 2011.

Koç, İlker (ed.), *Hititler*, ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2016.

Köprülü, Mehmet Fuad, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2014.

Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, (çev.: H. Bacanlı), Vadi Yayınları, İstanbul 1993.

Özkırımlı, Umut, *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü,* MEB Yayınları, İstanbul 1969.

Sosyal Bilimlerin Yerlileşmesi - Uygulamalı Sosyal Bilimleri Tartışmaya Açmak

Emrah AKBAŞ*

Giriş

Yerlilik son yılların en muteber kavramlarından biri olmuş görünmektedir ancak epistemolojik bir alana veya sosyal bilimlerde başka bilme ve eyleme biçimlerinin doğasına dair bir tartışmaya karşılık gelmiş sayılmaz. Bu yönüyle yerlilik söyleminin siyasal meşruiyet arayışının bir aracı olduğu ve bu bakımdan bir "icat" olduğu ileri sürülebilir.

Ülkemizde yerlileşme söylemi bilhassa seçkinciliğe karşı bir reddiye ideolojisine dönüşmüş görünmektedir. Gelin görün ki, bu söylem farklı alanlarda sistemli bir bilgi üretimine tahvil edilemediği oranda kendine has bir başka seçkinci dil üretme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Öteki veya yabancı kategorileri oluşturma kolaycılığı ve tehdidi ise son tahlilde kendini değillemeye veya yok saymaya netice verebilir.

Kendi bilgi sahalarını üretemediği sürece yerlileşme söylemi maalesef amorf bir yerlilik kavramı etrafında fasit bir daire oluşturacak ve referansları muğlak bir hamaset söylemini aşamayacaktır. Bu hamaset söylemi kendi meşruiyet kaynaklarını muhayyel bir geçmişte aramakta ve böylece anakronizm tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Örneğin, modern toplum içinde medeniyet köklerinden esinlenen bir yeni toplumsal örgütlenme iddiası taşımakla muhayyel bir vakıf veya ahilik sistemini inşa ve ihya etmek aynı şey değildir. Bunun için geleneğin sosyolojisine ihtiyaç vardır ve güncel yerlileşme tartışmaları sosyolojisiz bir bağlamda sürdürülmektedir. Bir başka deyişle, yerlileşme söyleminin tarihe yaklaşımı tarihsiz yani zamandan ve mekândan azade olgular düzlemindedir; tarihe atfı kendinden menkul bir çerçevededir. Pre-modern olanı, değişimi tümden yok saymak suretiyle günümüze taşımak yanılgısı yeni bir bilme ve eyleme biçimini üretememektedir.

Bu çalışmanın iddiası yerlileşme söyleminin ya özgürleştirici bir pratiği mümkün kılacağı ya da muhafazakâr liberal bir romantizm veyahut nostaljiyle sınırlı kalacağıdır. Yerlileşmenin iki boyutu olmalıdır: Dekolonizasyon ve maneviyat. Dekolonizasyon özellikle sosyal bilimlerdeki Avrupa merkezci içerik ve bakış açısının sorgulanması ve sarsılması; maneviyat ise bir tür geleneğin sosyolojisine dâvet niteliği

* Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi. E-posta: emrah.akbas@yahoo.com

taşımaktadır. Bu çalışma uygulamalı sosyal bilimler özelinde bu iki boyutuyla yerliliğe dair yeni bir tartışma açmakta ve yerlileşme için bir yol haritası önermektedir.

Sosyal Bilimlerin Yerlileşmesi Tartışmaları

Sosyal bilimlerde yerlileşme tartışmaları 1970'li yıllarda Asya'da başlar. 1976'da UNESCO Paris'te bir kongre düzenlenir. İronik bir biçimde katılımcıların neredeyse tamamı gelişmiş ülkelerden gelir. 1970'lerdeki yerlileşme tartışmalarının ortak noktası sömürgecilere karşı bir tepki olmasıdır. Bu tepkinin bir uzantısı olarak yerlileşme yerine mesela Hintlileşme'yi önerenler vardır.

Atal'a göre (1981) yerlileşmenin kimi olumlu özellikleri şöyle sıralanabilir:

- Yerlileşme; kendine dair farkındalık ve ödünç alınmış bir bilincin reddidir. İçeriden bir görüş ihtiyacını vurgular.
- Yerlileşme; insan ve topluma dair alternatif perspektiflerin arzu edilirliğini savunur.
- Yerlileşme; tarihsel ve kültürel alana dikkatleri çeker ve odağın yeniden tanımlanması gerektiğini savunur.

Krishna Kumar 3 tip yerlileşme tanımlar (1979): Yapısal, içerikli ve teorik.

- Yapısal yerlileşme, bir ulusun sosyal bilim bilgisini üretme ve yayma konusundaki kurumsal ve örgütsel yeterliğine referansla tanımlanır.
- İçerikli yerlileşme, sosyal bilimlerin içerik odağı içerisinde tanımlanabilir. Yani kendi toplumu, insanı, iktisadi ve siyasal kurumları içeriği oluşturmalıdır.
- Teorik yerlileşme ise bir ulusun sosyal bilimcilerinin, kendi dünya görüşlerini, toplumsal ve kültürel deneyimlerini ve gayelerini yansıtan mümeyyiz kavramsal çerçeveler ve meta-teoriler üretme durumlarını ifade eder.

Asya'da yerlileşme 4 basamakta ilerliyor (Atal 1981):

- Milli dilde eğitim ve yerel malzemelerin kullanımı
- Yabancı değil, yerli araştırmacıların yaptığı araştırmalar
- Araştırma önceliklerinin belirlenmesi
- Teorik ve metodolojik yeniden yönelim

Asya'da başlayan yerlileşme tartışmalarının çıkış noktası sömürgeci geçmişle bir hesaplaşma ve özgürleştirici bir imkân olarak sosyal bilimleri yeniden yapılandırmaktır. Bunun için temel referansı ulus devlet bilinci teşkil eder. Yerlileşme söyleminin hedefinde "aydınların ihaneti" ve uluslaşmanın tekâmüle ulaştırılması vardır. Bu çerçeve

bizim için bağlayıcı görünmemektedir zira bizim sömürgeleşmek bir yana dünyanın tüm sömürgeleşmiş ülkelerine ilham olan bir bağımsızlık mücadelemiz ve ideolojimiz vardır. Bununla birlikte emperyalizmin kültürel işgalinden bütünüyle münezzeh kalmayı başarmış bir sosyal bilim ve düşünce sahamız olduğunu ileri sürmek de bir hayli güçtür. Öyle ki yerlileşme söyleminin hararetli savunucuları dahi Avrupa merkezci bir bilgi, bakış açısı ve metodoloji kullanmak suretiyle Avrupa merkezciliğe meydan okuma çabası içindedir. Modern bir ideoloji olan muhafazakârlık çatısı altında modernliğe meydan okuma çaresizliği gibi…

Fei 1940'lı yıllarda Çinli sosyoloji çevrelerine dair şu itirazları dile getiriyordu (1947 akt. Alatas 2005):

> *Tartışmalarda profesörlerin aldığı pozisyonlar büyük oranda Batı sosyolojisinden türemiş olgu ve teorilere dayanıyordu. Batı sosyolojisinin çeşitli ekolleri Çin'e bu ekollerin takipçileri tarafından getirilmişti. Toplumsal olguların sadece bir kısmını yansıtan bu çeşitli ekoller Çin'e getirildiğinde toplumsal gerçeklikten kopuk boş teoriler halini alıyordu. Bu söz konusu profesörlerin birbirlerine getirdikleri eleştirilerde açıkça görülebilir zira her biri neticede mantığa başvuruyordu, olgulara değil.*

Sosyal bilimlerin yerlileşmesi meselesinin kalbinde yatan şey toplumsal gerçeklikten kopuştur. Toplumsal gerçeklikten kopan sosyal bilim muhayyel bir toplumsal gerçeklik fikrini dayatmak suretiyle terziliğe veya mühendisliğe dönüşme tehlikesi taşımaktadır. Toplumsal gerçeklikle uyumlu bir sosyal bilim tasavvuru gerçekte sosyal bilimin yerlileşmesi biçiminde tezahür eden bir tür evrensellik fikrini dahi inşa edebilir. Bu bakımdan sosyal bilimlerin yerlileşmesi çağrısını gerçekte evrenselleşme çağrısı olarak da okumak mümkündür.

Uygulamalı Sosyal Bilimlerde Avrupa Merkezcilik

Uygulamalı sosyal bilimler kavramı sosyal bilimlerin teorik birikimini hayata temas etme ve müdahale etme imkânı olarak gören ve uygulama çerçeveleri oluşturan bilimleri tanımlar. İşletme, kamu yönetimi, sosyal politika, sosyal hizmet, çocuk gelişimi, halk sağlığı, şehir ve bölge planlama gibi bilimler uygulamalı sosyal bilimlerin en bilinen örnekleridir. Bu çalışmada uygulamalı sosyal bilimlerin bir dalı olan sosyal hizmet bilimi örneğinde yerlileşme meselesi tartışılacaktır. Sosyal hizmet özelinde yerlileşme meselesini daha evvel bu çalışmada da yararlandığım *Sosyal Çalışmada Çağdaş Eleştirel Perspektifler* adlı kitabımda ele almaya çalışmıştım.

Uluslararası Sosyal Hizmet Uzmanları Federasyonunun sosyal hizmet tanımı şöyledir (HÜ Sosyal Hizmet Bölümü web sayfası 2018):

> *Sosyal hizmet, sosyal değişme ve kalkınmayı, sosyal içermeyi, insanların güçlendirilmesi ve özgürleşmesini hedefleyen uygulama temelli bir meslek ve akademik bir disiplindir. Sosyal adalet, insan hakları, ortak sorumluluk ve farklılıklara saygı*

sosyal hizmet için temeldir. Sosyal hizmet mesleği, insan ve toplum bilimleri ve yerel bilgiden oluşan eklektik bilgi temeli aracılığıyla insan refahını iyileştirmek için bireyleri ve sistemleri bir araya getirir.

Ülkemizde sosyal hizmet eğitimi 1960'lı yıllarda başlar. Sosyal Hizmetler Akademisinin ilk öğretim üyeleri Batılı uzmanlardır. Dersler simültane çeviri yoluyla verilir. Ders malzemeleri Anglosakson sosyal hizmet metinleridir. 1960'lı yıllarda başlayan Anglosakson metinleri merkeze alan sosyal hizmet eğitimi bugün onlarca farklı üniversitede mevcut bulunan sosyal hizmet bölümlerine rağmen hala bu çerçevenin dışına çıkmayı ve yerli teorik üretimi başarabilmiş değildir.

Batı'da sosyal hizmet literatüründe farklı, öteki, yerel ve yerli olana dair artan bir farkındalık vardır ve bu farkındalık sosyal hizmetin tanımını bile etkilemiş ve tanımda yerel bilgiye referans yapılmaya başlanmıştır ancak ülkemizde sosyal hizmet eğitiminde ve uygulamasında bu farkındalığın henüz yeterli seviyede olmadığını tespit etmeliyiz.

Avrupa-merkezci paradigmalara yaslanan bilimler, kabul edilebilir bilgi ve uygulamanın kurallarını tanımlamıştır. Bu süreç, yerel bilginin de marjinalleşmesine ve değersizleşmesine sonuç vermiştir. Sömürgeleştirici, Batılılaştırıcı, küreselleştirici ve Amerikanlaştırıcı güçler; Batı modellerinin yükselişini temsil etmekte ve yerel, çeşitli kültürel bilgeliklerin, bilgilerin ve ahlak anlayışlarının düşüşünü temsil etmektedir (Gray vd. 2008). Böylece sosyal hizmetin yerli bilgisi de marjinal ve değersiz görülmeye devam etmiştir.

Küreselleşme pek çoğuna göre sömürgeciliğin yeni bir formundan başkası değildir. Bilginin küreselleşmesi ve Batı kültürü, Batı'nın kendini meşru bilginin merkezi ve medeni bilginin de kaynağı olarak görüşünü temsil eder. Egemen Batı zihniyetinin ürünü olan kavram ve modeller, azınlıkta kalan kültürleri kurban veya mağdur konumuna indirgemekte ve kendi durumlarını tanımlamalarına ve aşmalarına izin vermemektedir (Gray vd. 2008).

Anglosakson merkezli sosyal hizmet eğitimi Anglosakson dünyanın sorunlarına üretilen çözümleri bizim sorunlarımızın çözümlerinde referans olarak görmüş ve Anglosakson dünyanın kültürel kodlarıyla teşekkül etmiş bu çözümleri hazır kalıp reçeteler haline getirmiştir. Neticede böylesi bir çaba iki şeye sonuç vermiştir. Birincisi kendi kültürel kodlarına ve çözüm ve çözümleme imkânına yabancılaşma, ikincisi ise bir değişim ideolojisi biçiminde tecessüm eden bir tür toplum mühendisliği.

Yerlileşmenin nasıl yakıcı bir sorun ve ihtiyaç olduğunun en iyi kanıtlarından biri de sosyal hizmet literatüründeki telif eser sayısı ve niteliğidir. 1960'lı yıllarda simültane çeviri ile başlayan sosyal hizmet eğitimi daha sonra metin çevirisi ile devam etmiş ve sosyal hizmet literatürü büyük oranda Anglosakson metinlerinin çevirisinden ibaret kalmıştır. Sayıca az telif eser de niteliksiz ve yine Anglosakson metinlerinin

bir tür kolajı biçiminde üretilmiştir.

Avrupa merkezci sosyal hizmet eğitimi sadece kültürel kodlara yabancı bir içerik ve perspektif ortaya koymakla yetinmemiş, ayrıca insanın ruh köklerinden uzaklaşan bir bilgi birikiminin egemenliğine teslim olmuştur. İnsanın ruh köklerinden uzaktır zira referans alınan insan, orta sınıf Batılı bireydir.

Bu çalışmada getirilen itirazları bir yana koysak bile sosyal hizmet eğitimin belli bir bağlamdan yoksun olduğu aşikârdır. Avrupa merkezci içerik ve perspektif gelişmiş Batılı ülkelerin kapsamlı sosyal refah kurumlarına ve toplumsallaşma alanlarına yaslanmaktadır. Ülkemizde Batılı ülkelerdekine benzer böylesi bir sosyal alan mevcut değildir ve sosyal hizmet eğitiminin temel yanılgısı böylesi bir sosyal alanı varsayarak eğitimi tasarlaması ve uygulamasıdır.

Bu her şeyiyle modernist uygulamalı bilimin tarih tasavvuru da son derece sorunludur. Batı'daki lineer tarih tasavvuru olduğu gibi kabul edilir. Batı'da sosyal hizmetin milâdı Sanayi Devrimi'dir. Sanayi Devrimi öncesi tüm sosyal hizmetler ve sosyal yardımlar uzun bir hayırseverlik dönemi olarak tanımlanabilir ve kilise egemenliğine referansla açıklanır. Bizim ülkemizdeki sosyal hizmet eğitimi de bu tarih anlatısını temel alır lâkin bizde ne Batı'dakine benzer bir Sanayi Devrimi yaşanmıştır ne de kilise egemenliğine benzer bir dini ve toplumsal alan gerilimi mevcuttur. Ülkemizde sosyal hizmet bilimi kendine bir tarih ödünç alır ve şimdi ve buradayı bu ödünç alınmış tarihe referansla inşa etmeye çalışır. Ortaya toplum mühendisliğinden başka bir şey çıkmayacaktır. Tarihsiz ve köksüz bir uygulamalı bilim olarak sosyal hizmet insana dair hak merkezli ve sosyal adaleti amaçlayan bir uygulama iddiasındadır ama hakikatsiz ve hikmetsiz bir uygulama sadece iyi bir niyetle mümkün görünmemektedir.

Oryantalist söylemler öylesine içselleştirilmiş ve normalleştirilmiştir ki, Batı dışı toplumlar da kendilerine bu gözlüklerle bakmayı adet haline getirmişlerdir. "Ülkemizde sosyal hizmetin özgün ve yerli bilgisi üretilmiş midir?" sorusunu sormamız gerekir. Sosyal hizmetin tarihine dair çalışmaların söz edebildiği tek şey neredeyse Çocuk Esirgeme Kurumu'dur. Yerli bilgi kadim geleneğe dayanmak zorundadır. Peki, sosyal hizmetin kadim tarihsel kökleri bununla mı sınırlıdır? Uzun yüzyıllar boyunca hem Selçuklu hem de Osmanlı'da hâkim olmuş vakıf yapısı en azından bir bilgi nesnesi olarak da mı ilgilendirmez sosyal çalışmayı? Tinsel/manevi bir sosyal hizmet perspektifi kadim tarihsel kurumların ihyasından öte, bu kurumların derin tarihsel ve sosyolojik bilgisiyle ilgili olmalıdır. Vakıfları kutuplaştırıcı bir ideolojik tartışmanın konusu olmak yerine, yerli bilginin üretilmesi bakımından bir imkân olarak görmek gerekir. Sadece Avrupa-merkezci bilginin değil, aynı zamanda Avrupa-merkezci ahlâkın egemenliği altında bulunuyoruz. Sosyal hizmet uygulamalarımızı Anglosakson bireyci ahlâkın yörüngesinden çıkaramıyoruz. Hâlbuki birlikte yaşam, demokrasi,

çoğulculuk, diğerkâmlık gibi değerleri bu yörüngeden çıkmak suretiyle üretmek mümkündür. Yani sosyal hizmet için yeni/yerli bir bilgi, beceri ve değerler sistemi tanımlamak zorundayız (Akbaş 2014).

Sosyal hizmet gibi kimi uygulamalı sosyal bilimler insana yardım etme iddiası taşırlar ve özel olarak yardım edici meslekler olarak bilinirler. Sosyal hizmet özelinde yardım etme eylemi; hak merkezli, insancıl ve sosyal adaleti gerçekleştirme hedefi güden, pozitivist ve rasyonel bir bağlama karşılık gelir.

Healy'ye göre (2000), rasyonellik vurgusu hem Ortodoks hem de eleştirel sosyal hizmet söylemlerinde görülebilir. Modernitenin gerçeklik iddialarına kör bir inançla sosyal hizmet, tıpkı tıp, hukuk, hemşirelik, eğitim ve terapi gibi diğer insani hizmetlerle birlikte gözetim ve denetim pratikleri bağlamında hayati bir rol oynamıştır.

Söz konusu bu bağlamı ifade eden her bir kavram tarihsel ve toplumsal bagajlarla yüklüdür ve ülkemizde sosyal hizmet uygulaması bu bagajları tümüyle yok sayan neredeyse bağlamsız bir uygulama olarak gelişmiş ve böylece sorunun doğasını tahlil etmeden hazır kalıp çözümleri dayatmayı tercih etmiştir. Bu açmazın çözümü kolonize olmuş zihniyete karşı dekolonizasyon süreci ve anti-emperyalist duruş ve geleneğin kodlarını yeniden keşfetmek üzere maneviyattır.

Sosyal hizmet gibi yardım edici mesleklerde yerlileşme tartışmaları aşağıdaki hususlara odaklanmaktadır:

Mesleki emperyalizm: Batı'nın tarihsel ve toplumsal bağlamında ortaya çıkan sorunlara yine bu bağlamdan üretilen çözümleri Batı dışı toplumlar için de varsaymak ve böylece Batı toplumsal yapısını başka toplumlar için de bir ilerleme telosu olarak sunulması.

Kültür: Batı bireyci kültüründen neşet etmiş mesleki uygulamanın toplumcu ahlâkın belirleyici olduğu kültürlerde yarattığı çelişkilerin altının çizilmesi ve kültürel yetkinliği ve kültürel göreliliği öne çıkaran yaklaşımların uygulamaya dâhil edilmesi.

Yerellik: Uygulamanın yerel sorunları ve aktörleri içerecek biçimde yeniden kavramsallaştırılması ve dönüşümü.

İmitasyon: Batı modellerinin ve uygulama çerçevelerinin yeterli etnografik perspektiften bile yoksun bir biçimde uyarlanması.

Özcülük: Batı toplumsal yapısının ideali ve Batı dışı toplumların ise geri kalmışlığı temsil ettiği iddiası.

Avrupa Merkezciliğe Meydan Okuma: Dekolonizasyon ve Maneviyat

Yerli perspektifler meşru ve güvenilir sayılmak zorundadır. Yerli, farklı ve başka kültürlerden olana ilgi ve onu içerici tutumla yetinmek kimi zaman bu ilginin dahi hâkim kültür referanslarıyla mümkün olabileceği anlamına gelmektedir. Şu halde, farklı olana *bizatihi* bir kıymet ve anlam atfetmek gerekir. Farklı olan ikincil değildir; aslî bir kıymeti vardır. Sadece aslî bir kıymeti değil, ayrıca kendi bilgi, beceri ve değerler kümesi vardır (Akbaş 2014).

Son yıllarda Batı'da sosyal hizmet alanında ortaya çıkan kültürler arası, ırkçılık karşıtı ve baskı karşıtı pratikler; çeşitliliğin teşvik edilmesi ve korunmasına dönük tepkilerdir. Kültürel yetkinlik ve kültürel olarak belirgin bilginin edinimi, başka perspektif ve kültürlere dair anlayışı beraberinde getirir ve bu da başkalarının kültürel referans çerçevesini anlamayı sağlar. Kültürel duyarlık ve baskı karşıtı uygulama gibi kavramlar ana akımın profesyonellik, rasyonalizm ve bireycilik gibi inançlarınca sınırlanmaktadır. Hâlbuki ana akımın bu inançlarına karşı saygı dolu bireycilik, karşılıklı bağımlılık, bağlantılılık ve içerme gibi kavramları önerenler de bulunmaktadır (Gray vd. 2008).

Yerli bilgi hem Batı'da hem bizim bilim çevrelerimizde bir alternatif dahi teşkil edememektedir. En iyi ihtimalle bilhassa Batı'daki göçmen nüfustan kaynaklı olarak çok-kültürcülük, kültürel yetkinlik, kültürler-arası yaklaşım gibi ilk bakışta ötekini içerici ama epistemolojik olarak ikincilleştirici yaklaşımlar ana akıma dâhil edilebilmektedir. Çok-kültürcü yaklaşımlar da farklı kültürleri "egzotize" ettiği oranda içermekte ve aslında farklı kültürlerin ötekileştirilmesine söylemsel bir meşruiyet kazandırmaktadır. Zaman içinde tüm çok-kültürcü söyleme karşın göçmenler önemli pozisyonlara hala erişememektedir. Çok-kültürcü uygulamayı neo-liberal uzlaşının önemli bir parçası yapan da budur. Göçmenler "farklı", "egzotik" ve "otantik" yapılarıyla geniş toplum kesimlerinin birer birimi olabilmekte, ancak toplumu kuran unsurlardan biri olamamakta ve bunu talep etmekten de uzaklaşmaktadır. Söylemsel düzlemde "farklılıklara saygı"yı vurgulayan çok-kültürcü yaklaşımlar pratikte farklılıkların ötekileşmesine hizmet etmektedir. Farklılıklar farklı birimler halinde ele alındığında, bir yandan bu farklılıklara ilişkin önyargılar yeniden üretilebilmekte, diğer yandan toplumdaki asıl eşitsizlikler görünmez kılınabilmektedir (Akbaş 2011).

Avrupa-merkezci bakış insanı, biyo-psiko-sosyal bir varlık olarak tanımlar. Hâlbuki insan ayrıca tinsel/manevi bir varlıktır. Şu halde, yerlileşme tartışmalarının kalbinde maneviyat yatmalıdır. Maneviyat sadece Avrupa-merkezci bilme biçimlerine bir itirazla yetinmemekte, ayrıca sosyal bilimi yerli bir zeminde yeniden inşa etmeyi önermektedir. Maneviyat insanın endüstriyel kapitalizm dünyasındaki yalnızlığı ve yabancılaşmasının sosyal bilimdeki aksisedasıdır. İnsanın en aslî ve doğal ihtiyaçları

olan anlam ve gaye arayışına kulak veren bir yaklaşımdır maneviyat (Akbaş 2014). Maneviyat modernist ve emperyalist bilimlere karşı geleneğin sosyolojisinden beslenen sadece bir alternatif değil ayrıca ontolojik bir itirazın referansını oluşturmalıdır. Son yıllarda yardım edici bilimlerde pozitif psikoloji, tinsellik ve farkındalık (mindfulness) gibi kimi kavramların yerleştiğini görüyoruz. Bu kavramlar büyük oranda Uzak Doğu mistisizmlerinden beslenmekte ve bizim geleneğin sosyolojisine dâvetimizle örtüşmeyen bağlamlara karşılık gelmektedir. Kaynağı ne olursa olsun bu kavramların varlığı ve neye itirazla ortaya çıktığı önemlidir. Avrupa merkezciliğe karşı itirazın bir sonucu olarak gelişen bu kavramlar ayrıca insan, hak, adalet, rasyonalite, pozitivizm, bireycilik gibi yardım edici mesleklerin *sine qua* non'u olan pek çok referansı sorgulamakta ve başka medeniyet merkezlerinden esinlenen alternatifler üretmektedir.

Maneviyat sadece yerli bir perspektif önermez, aynı zamanda epistemolojik olarak da Avrupa-merkezci bilgiye başkaldırır. Avrupa-merkezci epistemoloji Avrupa merkezli olmayan bilgiye rağbet etmez, yerli bilgiyi ikincilleştirir, değersizleştirir. Örneğin, Batı tıp anlayışı dışındaki tüm diğer tıp anlayışları ya alternatif ya da tamamlayıcıdır. Hâlbuki Tolstoy Batılıların sadece kesip biçmeyi düşünen cerrahlar olduklarını, kendi tıpçılarının ise doğadaki türlü bitkilerden şifa devşirdiklerini gururla söylüyordu. Endüstriyel toplum sadece ezme-ezilme ilişkileri üzerinden analiz edilmemelidir, zira kapitalizmin ezenlerin ve ezilenlerin ruhlarında açtığı yara çok derindir. Maneviyat Kartezyen düalizmin yarattığı beden ve ruh ikiliğine başkaldırması hasebiyle ciddi bir modernizm eleştirisidir aynı zamanda. Diğer yandan, endüstriyel toplum sadece üretimi makineleştirmekle kalmamış, ayrıca insanı da bir makineye indirgemiştir. Maneviyat insanın yitirdiği ruhunu araması ve beden ve ruh ikiliğine son vermesi için ruh dolu bir çağrı olarak görülmelidir (Akbaş 2014).

Yerlileşmenin ve yerli bilgi üretiminin saf kültür bilgisiyle özdeş olduğuna dair bir illüzyondan bahsedilebilir ancak mesele sadece "kültürel olarak uygun" uygulamalar ortaya koymak değildir. Mesele epistemolojiktir. Peki, bu epistemolojik meselenin üstesinden nasıl gelinir? Evvela sosyal hizmet mesleki bilgi ile yaşam tecrübesini birbirinden ayrıştıran düalist ve determinist inançlarından vazgeçmeli ve yerli perspektifleri meşru ve güvenilir saymalıdır (J. Coates, M. Gray, ve T. Hetherington 2005). Yerli, farklı ve başka kültürlerden olana ilgi ve onu içerici tutumla yetinmek kimi zaman bu ilginin dahi hâkim kültür referanslarıyla mümkün olabileceği anlamına gelmektedir. Şu halde, farklı olana bizatihi bir kıymet ve anlam atfetmek gerekir. Maneviyat sadece sosyal hizmetin modernist ideolojisine bir itirazla yetinmemekte, ayrıca sosyal hizmeti yerli bir zeminde yeniden inşa etmeyi önermektedir (Akbaş 2014).

Sonuç olarak, maneviyat insanın endüstriyel kapitalizm dünyasındaki yalnızlığı ve yabancılaşmasının sosyal hizmetteki aksisedasıdır. İnsanın en aslî ve doğal ihtiyaçları olan anlam ve gaye arayışına kulak veren bir yaklaşımdır maneviyat. Maneviyat sadece tinsel ve dinsel konuların sosyal çalışma tarafından içerilmesi ve kabul görme-

si değil, bundan daha ötesini, sosyal hizmetin modernist ideolojisiyle hesaplaşmasını işaret etmektedir. Sosyal hizmetin rasyonalist, modernist, seküler ve bireyci ahlâkına karşı yerli olandan beslenen yeni bir ontoloji önermektedir. Sosyal hizmetin en temel referanslarından bazıları insan-merkezlilik, hümanizm, özgür irade ve self-determinasyondur. Avrupa-merkezci bireyciliğin üzerine bina olan bu referanslar manevi bakış açısında bambaşka bir insan tasavvuru ile yer değiştirmektedir. Başkalarına karşı duyarlı, sorumlu ve şefkatli bir insan… Kendine dair keşif yolculuğunda ötekini keşfeden insan… (Akbaş 2014).

Sonuç

Bu çalışma yerlileşme tartışmalarını yeni bir alanla tanıştırma çabasının bir ürünüdür. Yerlileşmenin bir söylem ve sadece siyasi bir meşruiyet aracı olmaktan çıkarılması için somut kimi alanlarda esaslı itirazlara ve teorik üretimlere dönüştürülmesi gerekir. Teorik üretim ancak mevcuda karşı esaslı itirazlarla mümkündür. İtirazın ardından bir inşa süreci gerçekleşmeyecekse bile güya rasyonel temellere oturttuğumuz kimi illüzyonları tartışmaya açmamız gerekir. Emperyalizm sadece askeri veya kültürel araçlar kullanmakla yetinmez, belki en etkili emperyalizm sahalarından birini de bilimsel emperyalizm teşkil etmektedir. Mesele Asyalı, Hintli, Türk veya İslami bir bilimi alternatif olarak üretmek değil, mevcut Avrupa merkezci bilginin tarihsel, toplumsal, siyasal ve iktisadi bağlamını tahlil etmektir. Uygulamalı sosyal bilimlerin yerlileşmesi çabası evvela bu bağlamı açığa çıkarmakla işe başlamalıdır. Ülkemizin yakıcı sosyal sorunlarını görmezden gelip Batı'nın sosyal sorunlarını "şimdi" ve "burada"ya taşımak bir tür körlük yaratmakta ve aydınların ve akademinin yabancılaşmasını yeniden üretmektedir.

Kaynakça:

Akbaş, E. (2011). "Sosyal Hizmetlerin Sivil Oluşumu- Berlin'deki Göçmen Sivil Toplum Örgütleri Üzerine Bir Araştırma", *Toplum ve Sosyal Hizmet*, Hacettepe Üniversitesi İİBF Sosyal Hizmet Bölümü Yayını, 22(2), 113-136.

Akbaş, E. (2014). *Sosyal Çalışmada Çağdaş Eleştirel Perspektifler*, Ankara: SABEV.

Alatas, S. F. (2005). "Indigenization", Features and Problems. *Asian Antropology* (ed. Jan van Breman, Eyal Ben ve Syed Farid Alatas), Londra: Routhledge.

Atal, Y. (1981). "The Call for Indigenization", *International Social Science Journal*, 33(1): 189–97.

Gray, M., Coates, J. ve Yellow Bird, M. (2008). *Indigenous Social Work Around the World*, Williston: Ashgate.

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü web sayfası (2018).

Healy, K. (2000). *Social Work Practices: Contemporary Perspectives on Change*, Thousand Oaks, CA, Sage.

Kumar, K. (1979). "Indigenization and Transnational Cooperation in the Social Sciences", *Bonds without Knowledge*, Honolulu: East-West Cultural Learning Institute.

Türk Sağı ve İslâmcılığın Yerlilik ve Millîlik Meselesi

Dinî Çevrelerin Modernleşme ve Yerlilik Gündemi

Necdet SUBAŞI*

Konu epeyce dallandı. Bunun hepimiz farkındayız. Hatta yerlilik giderek daha karmaşık bir noktaya doğru eviriliyor. Doğrusu zihnimizi toplamak da güçleşti. Bir yandan bütün bir gün boyunca söylenenleri bir şekilde toparlamak, bir yandan da hiçbir şekilde tekrara düşmemek ve buradaki bütün sunumların son tahlilde etrafında dolandıkları bir noktaya kestirmeden ulaşmayı başarmak. Özgün bir şey söylemek, hepsi belki de bu. Dahası böyle bir iddianın takipçisi olmanın açığa çıkardığı hoş bir gerilim içinde konuşmama başlıyorum. Öncelikle bu duygular içinde tüm katılımcıları selamlamak istiyorum.

Konuşmama başlamadan önce benim konuşmam için tasarlanan, edilen tebliğ başlığını düzeltmek istiyorum. "Dinî Çevrelerin Modernleşme ve Yerlilik Gündemi"nden söz ediyorum. Sanırım biz İslâmcılık üzerine bir çerçevede konuşmayı planlamıştık. Ama bu "dinî çevreler" ifadesi takdir edersiniz ki, oldukça karışık, bir hayli muğlak. İçine -resmi olarak isimlerinden söz etmek istemem ama- onlarca, yüzlerce grup giriyor ve bu tartışmayı aynı nitelikte, aynı kalitede sürdürebileceğimiz bir dinî çevre de maalesef yok. Dinî çevre dediğimiz şeyin içinde tabiri caizse "meczup" diye tanımlanabilecek grup ve yapılar da var. Çok sıradan, hatta resmen ayağa düşmüş örnekleri nasıl göz ardı edebiliriz? Buna karşılık nitelikli, bir anlamda varlık ve enerjilerine umut bağlayabileceğimiz grup ve yapılar da var, amenna onları da heyecanla selamlamak isterim. Dolayısıyla bunları aynı celsede, bir payda içinde ele alıp konuşmaktan açıkçası imtina ederim. Bu nedenle, her ne kadar belli bir soyutlamaya izin veriyorsa da ben bu konuşmamı, biraz içerden ama Türkiye İslâmcılığının yerlilik problemi, problematiği, sorunsalı vs. üzerinden ilerletmek istiyorum. Sanırım bu tercih benim için daha açıklayıcı olacak. Biraz da içerden konuşmak gerekir. Yani bu sürecin uzunca bir bölümüne kendi açımdan dâhil olmuş; o süreç içinde pişmiş, dolaşmış, yer yer kahrolmuş, kendince bir dil kurmaya çalışmış bir kişi olarak, bu konularda daha sahici bir yerden hareket etmemin de yerinde olacağını düşünüyorum. Ondandır ki ben, bugün, dışardan bakmak istemiyorum. Konuyu ele alırken biraz daha içerden konuşmayı doğru buluyorum, verimli ve geliştirici bir adım olarak görüyorum. Önemli bir problem daha var ama ben onu sona saklayacağım. Eğer başarabilirsem, konuyu sözünü ettiğim finale doğru yönlendirerek, bu vurguyu yaparak sunumumu tamamlamak isterim.

* Dr., Başbakan Başmüşaviri, Ankara.

Aslında bu yerlilik tartışmasının son beş altı yıl içinde niye bu yoğunlukta ortaya çıktığını da tartışmak gerekir. Yani kavramların da bir ömrü var. Bunu hepimiz biliyoruz. Kavramların canlanma süreçleri var, ortaya çıkarlar, operasyonel olarak kullanılırlar. Bu kavramlarla bir işi bitiririz, bir işi düzeltiriz. Paradigmaysa paradigma, zihniyetse zihniyet, kendimize göre birtakım düzenlemeler yaparız. Sonra bu kavramlarla işimiz biter. Sonra kavram, uzmanların elinde dolaşmaya başlar ama gündelik dilden yavaş yavaş çekilir. Provokatif bir soru olacak ama aslında ben bunun cevabını arıyorum: Mesela biz bu kavramla, yerlilik kavramıyla neyi tahliye ediyoruz, neyi yolcu ediyoruz, tasfiye ediyoruz? Bu kavram etrafındaki müzakerelere bu kadar yatırım yapmanın gerçek anlamı ne olabilir? Siyaset yatırım yapıyor. Akademisyenler yatırım yapıyor. Herkes yatırım yapıyor.

Buradaki konuşmalardan anladığım kadarıyla ki sabahtan beri kavramın semantiğiyle, etimolojisiyle, şeceresiyle, her şeyiyle ilgilendik. Kavramın canlılık kazandığı dönem –anlaşılıyor ki- seksenlerden sonra. Ondan önceki dönem biraz da İslami hareketlerin müstear ismi olarak tanımlanıp kullanılıyor. Mesela Sezai Karakoç veya Necip Fazıl'da "Büyük Doğu" kavramında "Diriliş" kavramında bu örtük ve müstear dili kolaylıkla yakalarız. Onu da özellikle söyleyeyim; sabah sanki kullanmadı gibi bir ifade dile getirildi, ondan dolayı söylüyorum. Yine Nuri Pakdil de bunu oldukça ustalıklı bir şekilde kullanır. Kullanır ama dillendirirken ne demek istediğini söylemeyi de ihmal etmez, şimdi söylemeye çalışacağım.

Bizim çevremizde, dâhil olduğumuz sosyolojik muhitlerde, münhasıran bu kavramın daha çok edebiyat çevrelerinde kullanıldığını görüyoruz. Edebiyat çevrelerinde büyük toplumla yüzleşmeye, onlara dokunmaya, pazara inmeye, orada görünmeye, onlarla bir şekilde yüz göz olmaya hazır olmayan naif bir dil, biraz çekingen üslup var. Ama Milli Görüş'te olduğu gibi çifte anlam siyasetleri de taşıyan, yeri geldiğinde "işte bu milli dediğimiz şey, İslam ve şeriat demektir, görüş dediğimiz şey de bir tezdir, teoridir" gibi; ama yeri geldiğinde de yani daha başka stratejiler içinde kullanılmaya açık konuşmak gerekirse bir tür kaçak güreşmeye de izin veren ekstrem bir dil akışı içinde Türkiye Müslümanlığının sıkça kullandığı bir argümantasyon setidir. Bir dil havuzu da diyebiliriz buna. Başka bir şey söyleyemiyorum ama bunları da buradan acımasızca yargılamanın doğru olmadığını düşünüyorum. Çünkü Türkiye'de hazırlıksız olarak yakalanılan süreçler hiç de az değildir; tehlike üreten pek çok bağlamın operasyonel düzeyde işleyen varlığını inkâr etmek asla mümkün değildir. Bu süreçlerin bir bölümü Batılılaşma dediğimiz enerjik bir çabayla ilerliyor. Bir bölümü, Türkiye Müslümanlığının kendi kökleriyle olan irtibatının radikal bir şekilde kopmasıyla, gündelik hayatının bütün tasavvurlarına müdahale edilmesiyle gelişen yeni bir şey. Alfabesini kaybediyor, hafızasını kaybediyor. Kendiyle bütünlüklü bir dil kurmasını sağlayacak giyimini kuşamını, gündelik hayat pratiklerini, bir şekilde kendilik bilincini aşındıran yeni tecrübelerle karşılaşıyor. Dolayısıyla bu kadar sefil bir duruma düşürülmüş,

merdiven altı süreçlerine zorlanmış bir kişiden, kişilikten de büyük, iddialı teorik söylemler beklemek büyük bir haksızlık olacaktır. Yine de buna rağmen Türkiye Müslümanlığı -bunu 28 Şubat süreçlerinde kullanılan formuyla kullanmıyorum, Türkiye Müslümanlığını bir coğrafyanın içinde şekillenmiş özgün bir tarzı ifade etmek için kullanıyorum.- Türkiye Müslümanlığı da sonuçta bütün bu müdahaleci, tüm bu acıtıcı deneyimlere rağmen kendi içinde, "İslâmi olan nedir?" "Doğru olan tercih, nasıl bir yol tutturmamızdır?" şeklinde –tabii ki kendi içinde oldukça çeşitlenmiş- bir sürü yol yordamı da üretti ve önümüze getirdi. Bunun bir ucunda Sezai Karakoç gibi, Nuri Pakdil gibi daha çok elit, entelektüel olma iddiası taşıyan güçlü bir İslâmî jenerasyon var. Öte tarafında ise Necip Fazıl gibi öfkeli, yer yer kavgacı ama aynı zamanda edebiyatın gücünü de kullanabilen sıkı bir aktivist dil var. Bir tarafında Topçu gibi sade ama felsefi formasyonunu da kendi dinî söylemine katmaya çalışan hevesli ve heyecanlı bir maneviyat dili var. Bir başka tarafta da bütün bunlardan bağımsız amiyane tabirle bizim cami cemaati dediğimiz bir kitlenin geliştirdiği daimî bir dindarlık ve istikrarlı bir şekilde işleyen mütevazı bir din dili var. Bütün bunlar toplamda İslâmîlik iddiası taşıyan bir talebe sahip olanlar için her şeyden önce hiçbir şekilde basite alınmaması gereken birbirinden bağımsız sayılabilecek bir lehçeler toplamı üretiyor.

Sonuçta bütün bu çeşitlilik de dinî müktesebatı başka bir noktaya doğru çekiyor. Yani siz kişisel olarak İslâmcılığın söylemsel haritasına dâhil olmasanız da ya da sizin bu konuda kayda değer gerekçe ve çekinceleriniz varsa sonuçta siz bu talepkârlığınızla, memnuniyetsizliğinizle, verili sisteme ya da bildik siyaset dünyasına eleştirel baktığınız için -işte tanımlanmış- size İslâmcı deniyor. Bunun tonajları da tonu da sizin duruşunuzu ilgilendiriyor. Örneğin aktifseniz, aktivistseniz buna "radikal" demek zor olmuyor. Daha pasif, daha böyle mistik söylemlerle bu işin içindeyseniz daha naif adlandırmalarla bu süreci sürdürüyorsunuz. Ama her halükârda Türkiye İslâmcılığının -bu kavrama bütün çekincelerimizle, eleştirilerimizle yaklaşsak bile- Türkiye İslâmcılığının bir itiraz dili olduğu, bir uzlaşma dili taşımadığını; modernleşmeye, Batılılaşmaya, özel olarak Kemalizm'e karşı sağlam bir ihtiyatlılıkla kendini inşa etmeye çalışan bir dil, bir söylem olduğunu biliyoruz. Bu söylemin seksenlere kadar Türklükle, Anadolu'yla, vatan kavramıyla, milliyetle, milletle çok da böyle özdeşleşme çabası içinde bir ilişkisinin olmadığını, seksenlere kadar üç aşağı beş yukarı bu dilin Türk sağıyla da bir şekilde kontağı olduğunu biliyoruz. Evet, milliyetçi-ırkçı söylemlerle heveskâr bir ilişkisi yok ama sonuçta aynı mahalledenmiş gibi ortak bir dili inşa eden, Demokrat Parti'ye atıfta bulunmaktan çekinmeyen ve sonuçta bu partinin kökleri üzerinde kendine siyasal bir mecra arayan bir gelenekten bahsediyoruz.

Seksenlerle birlikte, tabiri caizse herkesin kendi dükkânını açtığı, acentesini açtığı bambaşka bir sürece girdik. Devlet kendi içinde bu süreci İslâmizasyon dediğimiz uluslararası bir programın parçası olarak yeniden biçimlendirdi. Zorunlu din dersleriyle birlikte devletin din alanına arka çıkmasını –ama tanımlanmış bir din üzerin-

den- gündeme getirir ve dolayısıyla artık biz de başka bir dünyaya uyandığımıza ikna olduğumuz yeni bir karşılaşma sürecinin içinde buluruz kendimizi. O darbenin aslında hiç de masum bir darbe olmadığını, Türkiye'nin genel geçer aidiyet halkalarının, mensubiyet kodlarının baştan sona yeniden inşa edildiğini, dolayısıyla seksen sonrası Türkiye'nin artık biraz daha –biraz değil çokça- çalışmamız gereken bir uluslararası sistemin parçası olarak şekillendiğini söylemek gerekir. İşte buna da "yeşil kuşak" diyenler var, "İslâmizasyon" da deniyor "İslâmlaştırma" da.

Bu bağlamda daha önce de vurgulandı, Türkiye Müslümanlığında da içerdeki bilumum referanslarla bu süreci götürecek güçlü bir heyecanının olmadığını vurgulamak gerekir. Yani içerdeki dil, içerde gidip eşelenerek bulunacak, referans olarak takip edilecek aktörlerin de bu kavgayı, bu gerilimi taşıyacak nitelikte bir dil ve söyleme sahip olmadıkları sıklıkla görüldü. Ben işin arkasında neler var bilmiyorum ama mesela imam hatip lisesinde okurken Seyyit Kutup'la tanıştım. Eş zamanlı olarak Mevdudî okudum. Mesela bizim zamanımızda okuduğumuz Seyyit Kutup'dan DAEŞ söylemi çıkarmak imkânsızdı. Yine bizim zamanımızda elimizden düşürmediğimiz Mevdudî'den bir Taliban çıkarmak da imkânsızdı. Ama bugün çok net söylüyorum, bugün okuyanlardan ne hikmetse kolaylıkla çıkıyor. Bu sanıyorum okumaların da dâhil olduğu mevcut sosyolojik zeminle alakalı bir şey. Oysa biz kendi coşku dünyamız içinde *Yoldaki İşaretler*'i okuduk ve itiraf edeyim ki onu okuyan da iflah olmaz. Olumlu anlamda söylüyorum. Yine *Kur'an'a Göre Dört Terim*'i okuyan birinin toparlanması da sanırım bir hayli zaman alır. Böyle yarım yamalak kendi içinde bütünlük kuramamış; dolayısıyla dışarıya açık, heyecanlı ve mevcut sistemle yeterli ölçüde izah edemese, açıklığa kavuşturamasa bile güldür güldür yürüyen bir husumeti var. O kadar. E bu dili kim besleyecek? Sonra bunu Ali Şeriati, sonra bunu İran Devrimi'nin ünlü aktörleri takip etti. Sonra bu Şii varyantının oluşturabileceği tehlikeler fark edildi. Denge arayışı gündeme geldi. Bu bağlamda rahmetli Cahit Zarifoğlu'nun keşfettiği Afganistan'dan da söz etmek gerekir. Yani böyle, acayip bir curcuna içinde bizim kuşak yaşlandı gitti. Bunların da hesabını kime sormak gerekir, bilmiyorum. Hakikaten böyle, çok kötü şeyler bunlar. Sonuçta geldiğimiz noktada, Türkiye İslâmcılığının bütün bu hem Kemalizm'le hem Batılılaşmayla hem moderniteyle hem modernliğin ürettiği yeni tartışmalarla, örneğin sekülerleşmeyle bugünlerde kampanya mantığıyla götürülen deistleşme, ateistleşme vs. bunlara da bir cevap üretmesi gerekiyor. Yani Namık Kemal'den beri Türkiye Müslümanlığının İslâmcı damarı, bir şekilde bütün bu konularda bir deklarasyon yayınlamayı, bir açıklama yapmayı seviyor. Bir dönem bu tür konularda koşturmayı, dil üretmeyi seven isimler vardı. Ben hatırlıyorum mesela İktibas dergisi özgün bir dildi, yeni bir damardı. Her konuda söz alır, her alanda konuşurdu. *Haksöz* sanırım halen aynı şeyi yapıyor, söz aldığı her seferinde toplumsal sorunların sıkı bir takipçisi olarak kendi dilini güncellemeye çalışıyor. Ama İslâmcılığın o entelektüel veri tabanının biraz sarsıldığını, artık o veri tabanının eskisi kadar güncellenebilir bir durumda olmadığını gözlüyoruz. Bakın mesela bugün de

bilinen İslâmcıların hiçbirinin "çağdaş" isimlerini anmadık burada. Yani onlara atıfta bulunmadık. Bu, işin vahametini de gösteriyor. Ben bile üzerine çalıştığım halde, bu isimlerden hiçbirini burada bir elif miktarı bile anmış değilim. Dolayısıyla bir sürecin değiştiğini görüyoruz. Tam burada, benim konuyu bağlamak üzere söylemek istediğim başka bir tartışma başlıyor.

"Yerlilik"ten söz ediyorum. Yerlilik geçmişte, entelektüel ortamlarda bir muhabbet aralığı, belki akademik bir tartışma zaviyesi içinde özel bir ayrıntı olarak ele aldığımız ve dolayısıyla pek çok grubun da sorgusuz sualsiz sahiplendiği işlevsel bir kavram olarak "yerlilik" önemliydi. Yerliliğin solda bir tartışması var, işte daha çok Kemal Tahir'de derinleşip ilerleyen bir dili var. *Birikim* dergisi de bu meyanda sol bir söylem atağı içinde yeni bir yerlilik dilini inşa etmeye çalışıyor. Bu konu etrafında dosyalar hazırlıyor. Bu konunun Türk sağında da bir bağlamı var. Türk sağı bu konuyu ihmal etmiyor. "Bizim dediğimiz yere geldiniz sonunda işte, alın size Yahya Kemal, alın size Tanpınar vs." havasında bizi geçmişle ve bugünle yeniden yüzgöz etmeyi amaçlayan bir tartışmayı sürdürüyor. Sonunda Peyami Safa gibi yazar ve düşünürlerin daha fazla öne çıkmasını önceleyen yoğun bir nostalji var memlekette. İslâmcılar da eskisi kadar kendi atıf zincirlerini ısrarla ve heyecanla dile getiremiyorlar.

Evimde seri hâlde Ali Şeriati külliyatı var. Mevdudî'nin *Tefhimül Kur'an*'ı kütüphanemdeki yerini koruyor. Ama ben onları alıp da çocuklarıma okuyun demediğimi fark ediyorum. Bu çok acıtıcı bir şey. Bunu konuşmak lazım. Evet, nezaketsizliğe prim vermem, onlara saygısızlık etmem, onların kendi dünyalarında ürettiği bilginin ve davranışın çok sağlıklı ve saygıdeğer olduğunu bilirim. Bir şey demem ama bir tanıdığım gence, ne okuyalım diyene de kalkıp dolaptan *Anne Baba Biz Suçluyuz*'u veremiyorum artık. Veya Suruş'un bir kitabını öneremiyorum. Burada tuhaf bir çekingenlik var. Belli ki bu referans alanlarıyla ilgili bir tereddüt hâsıl oldu ve biz bunları artık bir antika, hiç kullanılmayan bir gaz lambası gibi yukarlarda bir yerlerde saklı tutmayı seçmiş durumdayız.

Ben bu süreci aslında *Tedavüldeki Kitaplar* diye bir çalışmada anlattım, "Bu okuduğumuz kitaplarla bugün niye karşılaşamıyoruz? Niye bu kitapları bir kere daha Allah rızası için okuyamıyoruz?" diye kendi içimdeki bir gerilimi, yalnızlığı bu çalışmama yansıtmaya çalıştım. Bugün geldiğimiz noktada, tam da burada "yerlilik", bütün bunların sorgulandığı, hesaba çekildiği, gözden geçirildiği, bir anlamda "açıkla kendini, yerli misin, millî misin? Yani Ayaş domatesi mi? Organik mi? Başka bir şey mi?" tam da bu havada, siyaset en üst noktadan en aşağıya kadar hemen her yerde –ki siyaset bugün gündelik hayata hâkimdir- dolayısıyla siyaset üzerine konuşmak durumundayız. Gündelik hayat siyasetin dışında bir dil üzerinden inşa edilmiyor. Ben görmedim inşa edildiğini. Bu nedenle de yerlilik kavramı, içinde rahatlıkla pek çok polemik üretebileceğimiz bir akademik zeminden çıktı. Bugün birbirimizi sınayabileceğimiz, gözden geçirebileceğimiz, "anlat bakalım ne kadar yerlisin, kökün dışarda mı içeride mi, ne

okuyorsun falan" diye sorulabilir bir noktaya doğru geldi.

Bu bizim aidiyetimizi sorgulamayı gerekli kılıyor. Sadakatimizi, bir ölçüde referans konusundaki belli başlı materyallerimizi yeniden bir gözden geçirme, onları hizaya sokma heyecanı var. Bunlardan bir hayır gelir mi, diye hemen her yerde konuşuluyor. Dolayısıyla biraz da bu soruları meşrulaştıracak birkaç ölümlü cinayet işlenince, mesela FETÖ, hemen arkasından bir DAEŞ eylemi, arkasından bir metroya bombalı saldırı, bizim Müslümanların artık Ortadoğu'yla ilgili entelektüel hattı duygusal olarak sürdürmeleri heyecanını kaybediyor. Yani mesela, heyecanla, Mısır'dan bir kitap geldi, bunu çevirtelim filan gibi bir duruma rastlanmıyor. Bu sefer de Müslümanların o hep söyledikleri evrensellik iması taşıyan ümmetçilikleri, İslâm dünyasının hepsinin nefesini duymaya yönelik heyecanları azalıyor. Bizim kafası çalışan akademisyenlerimiz, Batı düşüncesinin temel enstrümanlarını, argümanlarını İslâmlaştırıyor. Doğuda medrese muhitlerinde yaşayan ve biraz etnik biraz dinsel heyecanla daha Doğuya doğru eğilenler, oralarda çoktan kayboldular zaten. Oradan da ıslah edilmiş metinler üreterek Türkiye'ye tercüme etmeye çalışıyorlar.

Sonuçta geldiğimiz noktada, maalesef, bu sürecin iyi bir istikamete doğru gitmediğini söylemek hiç de kehanet değil. Bu konuda öne çıkarılacak iddiaların da millete ne önerdiğimiz, topluma ne tür vaatlerde bulunduğumuz konusundaki görüşlerimizin de sonuçta yerlilik tartışmasının bereketli, zihin açıcı bir tartışmaya dönüşmesini hızlandıracağını düşünüyorum. Ancak bu tartışma, popüler kültürün ve siyasetin hegemonyasını da taşıdığı için maalesef bu mecralardan da öyle bereketli bir şey çıkmasını beklemek biraz hayal olacak gibi. Birkaç ay daha bunu konuşuruz, birkaç ay daha yerli misiniz değil misiniz diye birbirimize sorular sorarız. Onun da mevsimi geçer, sonra başka bir konu buluruz.

Teşekkür ediyorum, saygılar sunuyorum.

Yerlilik Söyleminin Bölünmesi İdeolog ve Antropolog Tipi Yerlicilik

Fırat MOLLAER*

Yalnız yaşaya yaşaya hep birbirimize benziyoruz. Bir türlü istediğimiz gibi kendimiz olamıyoruz.

Ahmet Hamdi Tanpınar

Bir şeyin kökenini belirlemek onu bilgi yoluyla katletmek demektir, onun kökenini o zaman (yâni öldüğünde) bilmektir.

İbn Manzur

Giriş: Muhafazakâr Yerlicilik

Bu makalede, yerlilik söyleminin kaynaklarını, gelişimini ve çatallanmalarını analiz ederek, farklı yerlilik tiplerini modellemeye yönelik spekülatif bir tez ortaya atacağım. Muhafazakâr yerliciliğin popülist çağımızın hâkim siyasal formu olduğundan çok az kişi şüphe eder herhalde. Gerçekten, küresel olarak yükselen sağ popülizmdeki ortak eğilimleri yankılar muhafazakâr yerlicilik. Bu öyle açık bir ilişki gibi görünüyor ki, bugünlerde, yerlilik söyleminin farklı formlara girebileceğini, onun biricik siyasal formunun muhafazakârlık olup olmadığını, yerlilik söyleminin tekele alınmasının muhafazakâr yerliciliğin hegemonyasının bir parçasını teşkil edip etmediğini düşünenlerin sayısı da gitgide azaldı.[1]

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Yerliciliği tek bir siyasal forma indirgeyerek tektipleştirmenin onu özselleştirmek olup olmadığı ve eğer öyleyse bunun -analitik bir yanılgıdan öte- kimin çıkarına hizmet ettiği de sorgulanmalı. Öncelikle sömürgeciliğe karşı yükselen radikal eleştirinin yapısal dönüşümcü taleplerini hatırlayalım. Buna kimi zaman eleştirel olmayan bir tarzda post-kolonyal (sömürgecilik-sonrası) olarak adlandırılan döneme ait "dünyada, ezilmiş ve marjinalleşmiş insanlar içinde…son yıllarda Dördüncü Dünya olarak isimlendirilen yerli halkların, kurtuluş hedeflerinin ideolojik olarak dile getirilişi" anlamına gelen "yer(li)cilik" de eklenenebilir. Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, İstanbul 2005, s. 330. Yer(li)ciliğin bu karşı-hegemonyacı siyasal formunun tipik özelliği, kültürel eleştiri ile kültür siyaseti arasındaki bağı koparmayan, geçmişi hem bir "miras" hem de "tasarı" olarak tasavvur ederek radikal politik anlamlarını açmayı ve kolonyalizme bir kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasal sistem olarak eleştiri yöneltmeyi mümkün kılan "yerli tarihselcilik" anlayışıdır. Bu tarihselcilik toprağa özel bir önem atfeder; hattâ bu önem muhafazakâr yerliliğin -yazının sonraki kısımlarında değineceğim- toprak fikrinden çok daha derin mistik, ekolojik ve politik temellerde yerli kimliğinin toprakla hususi bir bağı temel alması düşüncesinde düğümlenir. Bu bağlantılılık fikri modern bir ideoloji olarak muhafazakâr yerliciliğin bağlamsalcılığından farklı olduğu gibi daha eskidir. Söz konusu talep, muhafazakâr yerlilikteki ulusun

Böylece, muhafazakâr yerlicilik, yerlilik söyleminin hegemonik, hattâ mütehakkim formu haline geldi. Konu yerlilik söylemi olduğunda, karşı-hegemonyacı formlarını göz ardı etmemek kaydıyla, hegemonik siyasal formülün muhafazakârlık tarafından verildiğini vurgulamazsak politik gerçekliğin önemli bir boyutunu ıskalamış oluruz. Muhafazakâr ideolojinin yerliciliğe oldukça güçlü bir fikrî destek sağladığı vakıadır. Muhafazakârlık ile yerlilik arasındaki, zorunlu olmayan birliktelik (ama) tahammülü güç ayrılıktır. Muhafazakâr yerlilik söyleminde muhafazakâr ideolojinin Aydınlanma'nın soyut evrenselciliğine karşı ileri sürdüğü bağlamsalcılık itirazının göz ardı edilemez bir doktriner etkisi vardır.[2] Muhafazakâr yerlilik söylemi, bu nedenle, Fransız Devrimcilerinin mücerret rasyonalizmine ve soyut hak fikrine karşı bağlamsallığı ve tarihsel hakları öne süren Edmund Burke'le; liberal hümanizmin soyut insancılığına karşı Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar gördüğünü fakat (soyut) "insan"a hiç rastlamadığını[3] söyleyen de Maistre'nin takipçisidir.

Yerliciliğin Fikir Kaynakları

Muhafazakâr yerlilik söylemi bağlamsalcılığı merkeze alıyorsa, Türkiye'deki temel fikrî kaynaklarından birini tespit etmek için Yahya Kemal'in düşüncelerine yönelmeliyiz. Yahya Kemâl'in diyaloglarından yola çıkarak muhafazakâr yerlilik söyleminin temellerini analiz edebiliriz. Bu diyaloglardan ilki muhafazakâr yerlilik söyleminin *mâzi* boyutunu ortaya koyar. Yahya Kemal'in Ziya Gökalp'le girdiği, 1910'ların ikinci yarısında Türkiye'de iki farklı düşünce akımını kristalize eden meşhur diyalogtur bu.[4]

Mâzi/Kök ve (Yerli) Hayat

Siyasi ve Edebi Portreler'den Yahya Kemal'in Ziya Gökalp ismini ilk kez Meşrutiyet ilan edildiği zaman Paris'e ilk ulaşan Türkler arasında, Selanik'ten gelmiş bir doktor olan Ali Âgâh'tan duyduğunu öğreniyoruz. Ali Âgâh Meşrutiyet sonrası düşünce

metafizik bataryası işlevini görecek élan vital milliyetçilik arayışından öte radikal bir mekân-zaman siyasetinin öncüllerini taşır: "Toprakla olan özel bağın yerli kimliğin temeli olması gerektiği konusundaki ısrar, sadece ruhani, ekolojik hassasiyeti gündeme taşıyan bir anlam taşımaz, kolonyalizm ve postkolonyalizmin mekânsal düzenlemelerini değiştirmeyi de amaçlar. Başka bir deyişle, yercilik sadece farklı etnisitelerin arasındaki ilişkilere direnmekle kalmaz…sosyal ve siyasal bağlantılara nihai çerçevesini sunan ekonomik ilişkiler sistemine de karşı koyar." Dirlik, *Postkolonyal Aura*, s. 348.

2 Aydınlanma eleştirisi nasıl muhafazakârlığın tekelinde değilse, bağlamsalcılık da muhafazakârlık dışında (örneğin komünoteryanizmden anarşizm ve derin ekolojizme çeşitli akımlarda) kendisine yer bulabilir. Teorik olarak bakıldığında, muhafazakâr olmayan, "eleştirel bir yerelcilik" (critical localism) fikriyatı bu düşünsel aralıktan neşet eder. Dirlik, bununla hegemonik "epistemolojik yerlicilik" (nativism) arasında bir ayrım yapar. Bkz. Dirlik, *Postkolonyal Aura*, s. 2. Epistemolojik yerlicilik, bu yazıda muhafazakâr yerliciliğin egemen formu olduğunu ileri sürdüğüm "ideolog tipi yerlicilik"le koşuttur. Hem epistemolojik yerlicilik hem de ideolog tipi yerlicilik, Avrupamerkezciliğin evrensel tezlerine karşı çıkarken kültürelci bir metodolojiyle hareket ederek küresel kapitalizm içinde süregiden güç mücadelelerini salt kültürel çatışmalara indirger.

3 Akt.: Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, İstanbul 1991, s. 33-34.

4 Yahya Kemal'in diyaloğu aktardığı yazısı 30 Mart 1922'de *Tevhîd-i Efkâr*'da neşrolunmuş, ölümünden (1958) sonra takipçisi Nihad Sami Banarlı tarafından, 1964'te, 1913-1954 yılları arasındaki yazı ve konferanslarının derlendiği *Aziz İstanbul*'a alınmıştır.Bu kritik diyaloğun bir bölümünü daha önce şu çalışmalarımda farklı ideolojik anlamları açısından analiz etmeye çalışmıştım: Fırat Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, İstanbul 2014, s. 171-172; Fırat Mollaer, *Türk Muhafazakârlığında Bir Cevelan*, İstanbul 2017, s. 77.

hayatından bahsederken, Yahya Kemal "Diyarbekir'den Selânik'e gelmiş, oraya yerleşmiş ve etrâfına garib bir lehçeyle bir takım yeni fikirler söylemeğe başlamış olan" Ziya Gökalp'in adını öğrenmiş olur: "Ziya Bey'in henüz, ne nesir ve ne de nazım, hiçbir yazısını görmemiştim; lâkin bir râvi ağzından işittiğim ilk fikirleri bana bir *havârî* olduğu hissini verdi. Onun, iki asır evvel Almanya içinde Almanlığı keşf eden 'Leibniz' gibi, Osmanlı İmparatorluğu içinde Türklüğü *keşf eden bir adam* olduğundan şüphelendim."[5] İlk yüz yüze karşılaşma ise Yahya Kemal Paris'ten döndükten (1912) sonra gerçekleşir. Paris arkadaşı Doktor Nâzım Bey Babıâli'de Ziya Gökalp'e "sana Paris'den gelmiş *eski bir Türkçü* takdîm edeyim, konuşunuz ve anlaşınız!" diyerek tanıtır Yahya Kemal'i. Cağaloğlu'na doğru yürürler, bir yandan da konuşurlar. Yahya Kemal, kendi deyişiyle, o dönemde, Abdülhamit devrindeki "müfrit Türkçü"lüğü bırakmış, "*hayâlini türkçülüğe ilk kaptıran her Türk'ün gördüğü Turan rüy'asından uyanmış*"tır. Dolayısıyla "*kendi vatanımızın o zamanki siyâsî hududları içinde bir türklüğe râzı*" olan ve "*bin yıldan beri kökleştiğimiz Anadolu ve Rumeli topraklarında, daha küçük mikyasda bir türkçülüğe meyl eden*", üstelik, "*Osmanlı Türklüğü arzû (eden)*" Yahya Kemal'le Ziya Gökalp arasındaki konuşma çok tatminkâr geçmemiş olsa gerek. (Yahya Kemal "Ziya Bey'e benim uslanmış düşüncelerim dar ve tatsız göründü" diye yazar.) Buna karşılık, Ziya Gökalp "çok samîmî bir lisanla" sık görüşmelerini ister. Yahya Kemal Balkan Harbi sonrası Türkçülüğün İstanbul'da fikir ve kurumlarıyla canlandığı dönemde bu hareketlere mesafe almaya başladığından (yine de Ziya Gökalp o sıralarda çevresindeki gençlere Yahya Kemal'in şiirini örnek olarak gösterir) karşılaşmanın yakın arkadaşlığa dönüşmesi ancak Yahya Kemal'in Darülfünûn müderrisliğine atanmasıyla (1915) gerçekleşir. Daha sonra, Yahya Kemal Ziya Gökalp'i kendi yaşadığı Büyükada'ya davet eder. Ziya Gökalp başlangıçta razı olmasa da Ada'da bahçeli bir köşk tutup ailesiyle birlikte taşınmaya ikna edilir. Yahya Kemal'in deyişiyle, bu dönem, "*Promete gibi…kafası ilme zincirlenmiş*" soğuk[6] fikir adamı Ziya Gökalp'in "kitapların içinde *hayâta açıldığı*, şimdi (1924) dediğimiz gibi, *hayatça asrîleştiği* devredir." Yahya Kemal, Ziya Gökalp'le Büyükada'daki düzenli sabah ve akşam gezintilerinde, Ada Kulübü'nde, rakı ve yemek sofralarında yaptıkları sohbetlerin "fikirlerin meydan muharebesi gibi bir şey" olduğunu aktarır. Mezkûr diyalog böyle bir atmosferde gerçekleşmiştir.

Yahya Kemal'in Ziya Gökalp'in karizmasından etkilendiğini anlıyoruz. Onu "havârî", "ilk Müslümanlar gibi", "ilk Türkler gibi bânî", "Diyarbekir'in bir hârika olan bu oğlu" diye takdim eder. Öte yandan bir itiraz geliştirmekten de geri kalmaz. Muhafazakâr yerlilik söyleminin hüviyetini tayin ediş hareketini diyalogun sonraki

5 Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul 1986, s. 11. Bu yazı Ziya Gökalp'in ölümünün ardından *Türk Yurdu*'nun Kasım 1924 sayısında neşredilmiş, sonradan *Siyasi ve Edebi Portreler* kitabına dahil edilmiştir.

6 Isı-politik topluluk bağlantısına dair en ilginç spekülasyonlardan biri Richard Sennett'e aittir. Bkz. "Perikles Atina'sında Yurttaşın Bedeni", *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, İstanbul 2006, s. 33 vd. Popülizm, çoğu zaman entelektüelin soğuk kalıplarına karşı halkın sıcaklığı türünden bir karşıtlıkla işler. Acaba Yahya Kemal Ziya Gökalp'in ideolojik dünyasında politik topluluğu birleştirmeye elverişsiz bir soğukluk olduğunu mu ima etmektedir? Politik topluluğun kuruluşunda soğuk fikrî kalıpların yetersizliğinin ilanı ile politik topluluğun sıcak bir kültürel topluluğa dönüştürülmesi muhafazakâr yerlilik söyleminin kuruluşunda oldukça belirleyicidir.

kısmından takip edelim. Yahya Kemal "Diyarbekir'in bir harika olan bu oğlu"nun bir gün kendisine "harâbîsin harâbatî değilsin, gözün mâzidedir âtî değilsin" dediğini aktarır: "Ben de mâzinin kulağıma fısıldadığı bir sesle cevap verdim: "Ne harâbî ne harâbatîyim, kökü mâzide olan bir âtîyim… Bir cevaptan başka ciddî bir mânası olmayan bu sözde sonraları hissettim ki, küçük bir hakikat varmış." Yahya Kemal'in sözünü ettiği hakikat, muhafazakârlar tarafından muhafazakâr yerlilik söyleminin doğuşu biçiminde okunmuştur. Bu diyaloğa birden fazla makalesinde atıf yaptığına göre,[7] hakikatin Yahya Kemal tarafından peyderpey oluşturulmaya çalışıldığı sonucuna ulaşmak da mümkün görünüyor.[8]

Diyaloğun ilk kez konu edildiği "Ezan ve Kur'an"dan on altı gün önce, 14 Mart 1922'de, yine Tevhîd-i Efkâr'da neşrolunan "Yeni Bir Ufuk" başlıklı yazıda ise milli bir edebiyatın kurulması için Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'inkinden farklı bir anlayışın gerektiğini ima eder Yahya Kemal. Bunun için lâzım olan milli şuur kitabî bir milliyetçilikle (veya milliyetçiliği "*nazariye taslayan*" bir ideolojik programa büründürmekte)[9] değil "Türk ruhu"nun bir tür sezgiyle idrak edilmesini sağlayacak bağlamsalcılıkla gelişecektir: "*Bu bahse dair ne bir kitap okudum, ne bir düşüncede bulundum, ne bir nazariye tasladım… Bu gezintilerimde öğrendim ki Türk ruhu bizden ziyade bu topraklardadır.* Evet bu topraklardadır. Doğduğum günden beri yalnız kitap sahifelerinde, Frenkçe yeni bir kelime gibi gördüğüm vatan mefhumunu İstanbul'un toprağında, tabiata karışmış bir mahiyette görünce sevindim."[10] Makalenin sonuna doğru eski edebiyatta bulunmayan bir "yerli rengin" yeni edebiyatta ortaya çıkışından söz edilir. Başlıkta geçen yeni ufuk da muhafazakâr yerliliğin siyasal ufku olmalıdır.

Söz konusu gezintiler yerliliğin yeni hayat ve coğrafya tahayyülü açısından kayda değer.[11] Dikkatli okunursa, Yahya Kemal *Siyasi ve Edebi Portreler*'deki yazısında,

7 Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, s. 16; Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, İstanbul1992, s. 123.

8 İttihat ve Terakki'ye yönelik değişen anlayışın da bunu ne derece kolaylaştırdığı konusu muammadır. Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*'deki "Ziya Gökalp ve Enver Paşa" başlıklı kısa bir makaleye "Ziya Bey, Enver'i *en sert bir müslüman taassubu ile* seviyordu" diyerek, biraz kızgın veya sitemkâr bir dille başlar. Ziya Gökalp'in fikriyatı ve mizacıyla ilgili böyle bir betimleme bize yabancı değil. Yahya Kemal, Ziya Gökalp üzerine diğer yazılarında da benzer sıfatları kullanıyordu ("ilk müslümanlar gibi…" vs.). Burada ise farklı bir durum var. Bu aşamada başlangıcını ve gelişimini anlatmaya çalıştığım diyaloğu kesilme noktasına getiren bir başka diyaloğu aktarmak faydalı olabilir: Ziya Gökalp, Cafer Bey ve Yahya Kemal, Ada'daki Yat Kulüb'ün oyun salonu olan Lobby Evi'nde rakı içmekteyken "beklenmeyen bir hâdise" gerçekleşir. Ziya Gökalp Yahya Kemal'in harp lehinde konuşmaktan "kendisini uzak tutması"ndan bahis açarak "Korkaksın! Meselâ Enver Paşa hakkında bir yazı yazmaktan çekinirsin!" diye çıkışarak "lâtîfe vâdisini aşar." Bunun üzerine Yahya Kemal "işretin hassâsıyete verdiği bir şiddetle" o akşam odasına kapanıp Enver hakkında ne düşünüyorsa, bütün tenkitlerini yazıp sabah kendisine teslim edeceğini ama onun da makaleyi *Tanin* ya da başka bir gazetede neşretmesi gerektiğini, neşredemezse asıl korkak olanın kendisi olduğunu söyleyiverir. Bunun üzerine Yahya Kemal Ziya Gökalp'in "donmuş gibi" kendisine baktığını, aralarında "aşılmaz bir uçurum açıldığını" meclisteki üç kişinin de hissettiğini yazar.

9 "Nazariye tasla(mak)" derken Ziya Gökalp portresinin çizildiğini anlamak çok zor değil. Ziya Gökalp, Yahya Kemal'in yazılarından önceki bir tarihte (1916-1918 arasında) yaptığı konuşmalarda "Türkçülüğün esas davası" der, "teorilerle başlamaktır." Ruşen Eşref Ünaydın, "Ziya Gökalp", *Diyorlar ki*, İstanbul 1972, s. 195.

10 Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s.144-145. Yahya Kemal, vatan mefhûmunun soyut bir siyasi fikir olarak alınmasını yerdikten sonra milli edebiyatı yerli hayatın tasviriyle ele alarak gelişimini kısaca değerlendirir: Eski şiirin "mazmun etrâfında dönmesi", onun "tabiata bakmaması"na ve hayattan kopmasına neden oluyordu. Yeni şiirin ilk aşamasında (Nâmık Kemal ve Abdülhak Hamid) "mazmunların yerine fikirler geçti." İkinci aşamada ise "Tevfik Fikret ve Hâlid Ziya Bey, *yerli rengi*'ne ehemmiyet verdiler." Bu yerli rengin, ideolog tipi yerliciliğin listesinde yabancılar tarafında yer aldığı tahmin edilecektir.

11 Tanpınar, *Beş Şehir*'de bu gezintilerin kültür tarihini anlatır. "Şehirlinin İtalyanca'dan alarak 'piyasa' dediği" gezintiler,

Ziya Gökalp'in fikirlerini oluşturduğu Büyükada ikâmeti öncesi dönemde "İstanbul içlerinde, tıpkı Diyarbekir'de yaşadığı gibi *kapalı* bir ömür sürmeğe alışmış ve o çevçeveden çıkmamış" olduğunu yazarken, alt metinde, Türkçülüğün soyut ve hayattan uzak tabiatıyla yerliliğin (yerli) hayat ve coğrafyaya dayalı, dışa dönük özelliğini karşı karşıya getirmektedir. Ona göre bu eski anlayış kapalı çalışma odasındaki Faust veya kendisini salt ilme ve saf akla vakfetmiş "Promete gibi" *hayattan kaçmak*tadır: "Ziya Bey, *yalnız kitablara ve fikirlere kapanmış bir adam* olduğu için…". Oysa 19 Temmuz 1921'de, yâni şimdiye kadar atıf yapılan yazılardan önceki bir tarihte, *Dergâh*'ta yayımlanan "Gezinti" makalesinde belirttiği gibi, vatan soyut mefhumculukta, siyasi bir fikir olarak Türkçülük'te değil, "*gezinti*"lerdedir; insanın "Türk rûhunu derinden derine öğren(mesi)" için mefhumculuğu bir an bırakıp Anadolu Hisarı dolaylarında gezinmesi icap eder.

Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki'yle organik ilişkisi ve yeni Türkiye programı düşünüldüğünde,[12] Yahya Kemal'in (hayattan kaçan) Ziya Gökalp imajı tuhaf, hattâ bir tarih yanılgısıyla malûl görünür. Keza "yeni hayat" diyen, demekle de kalmayıp Leibniz'in Almanlığı keşfetmesi gibi Türklüğü keşfedip bir ideolojik programa döken adam, yeni gelişen muhafazakâr yerliliğin öncüsünün gözünde ilginç bir biçimde hayattan uzaktır. Bu durum, Yahya Kemal'in Bergsoncu felsefî kalıbı (realitenin yüzeyini izah eden zekâ ve özü kavrayan sezgi) yerliliğin Türkçülük'ten ayrılışını fikren hazırlamak üzere arka plandan örme çabası biçiminde yorumlanabilir. Ahmet Hamdi Tanpınar, o dönemde Yahya Kemal'in öncülük ettiği *Dergâh* tecrübesi için "Bergson felsefesinin ortada yüzdüğü bir devirdeydik. Anadolu dışarıdan bakılırsa biraz da istatistiğe karşı *vitalite*nin (*hayatiyet*) harbini yapıyordu" diye yazar.[13] Belli bir noktadan

Tanzimat sonrası modalardan biri olarak ortaya çıkmıştı. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, İstanbul 2001, s. 198.

12 Ziya Gökalp, 1896'da üniversite öğrenimi için geldiği İstanbul'da gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne resmen katılmasından, 1908 sonrası İttihat ve Terakki Partisi Genel Merkezi tarafından Diyarbakır, Van ve Bitlis parti örgütlerinin müfettişliğine getirilmesine, 1910'da İttihat ve Terakki Partisi Genel Merkezi üyesi olarak Selanik'e gidip parti okulundaki dersleri yönetmesine ve 1918'de partinin kendisini resmen fesfhetmesine kadar İttihat ve Terakki'nin çeşitli kademelerinde etkili olmuştur. Malta'daki sürgün yıllarının (1919-1921) ardından -aynı organik bağla olmasa da- yeni Türkiye'nin ideolojik kuruluşuna da kısmen katılmıştır. Taha Parla, "bir anlamda Ziya Gökalp, İttihatçılar'ın resmî, Kemalistler'inse gayrı-resmî ideologuydu" diye yazar. Bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul 1993, s. 40. Ayrıca bkz. Mehmet Emin Erişirgil, "Siyasi Muhit: Parti İdeolojisi", *Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamının Romanı*, İstanbul1984, s. 150-155.

13 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, İstanbul 2001, s.26-27. Bergson ilgisi daha erken bir tarihte Ziya Gökalp'te de görülür. Mehmet Emin Erişirgil'e göre, Ziya Gökalp Durkheim'ın sosyolojisiyle Bergson'un sezgi ve "yaratıcı tekâmül"ünün dehaya verdiği değeri birleştirmeye çalışıyordu. Erişirgil'in rivayetine göre, Ziya Gökalp bir gün -sonradan Türkiye'de Bergsonculuğun akademik öncülerinden biri haline gelecek olan- Mustafa Şekip Tunç'a bu iki Fransız filozofun "aynı yolun yolcuları" olduğunu söyleyince şu cevabı almıştı: "A Ziya Bey, sen Bergson'u manken gibi kullanıyorsun, adamın söylediklerine onun hatırına gelmemiş anlamlar veriyorsun, bununla da kalmıyorsun, kitaplarında olmayan sözleri de ona mâledi yorsun." Erişirgil, "Bir Fransız Filozofu", *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, s. 107. Ziya Gökalp-Yahya Kemal diyalogları kadar etkili olmasa bile, hemen hemen aynı dönemde gerçekleşmiş olan bu diyalogta, Ziya Gökalp'in düşüncesiyle, kısa bir süre sonra *Dergâh*'ta -Mustafa Şekip Tunç ve diğer yazarların entelektüel mesaisiyle- gelişen anti-pozitivist Bergsonculuk arasındaki yol ayrımı belirmeye başlamıştır. Keza Tanpınar da *Dergâh* yıllarını anlatırken Yahya Kemal'le Mustafa Şekip Tunç arasındaki bir diyalogu aktarır. Yahya Kemal Mustafa Şekip Tunç'a "Şekip, biz, hepimiz artık Bergsoncu'yuz" demiştir. Tanpınar, yarı şaka söylenmiş bu sözde bir hakikat olduğunu yazar. Çünkü bizzat kendi tecrübesinden, Yüksek Muallim'e girdiği yıllarda Durkheim ve Ziya Gökalp'e "yemin eden" bir çok arkadaşı bulunmasına karşın, sonradan Rıza Tevfik ve özellikle Mustafa Şekip Tunç'un *Dergâh*'taki çalışmalarıyla "Durkheim'ın Bergson karşısında gerilediği"ne tanıklık etmiştir. *Mücevherlerin Sırrı*, 134. Dolayısıyla yukarıdaki Ziya Gökalp-Mustafa Şekip Tunç

itibaren, Ziya Gökalp'in pozitivizmi istatistiğin kendi meşrebi ise vitalitenin (hayatiyet) temsilcisi olarak görünmüş olmalıdır Yahya Kemal'e. Bergsoncu model, zamanla, *hayat versus kitap* olarak da biçimlenecektir. Tanpınar düşüncesindeki hayat versus kitap temasının[14] nüveleri Yahya Kemal'in Ziya Gökalp portresinde gelişmeye başlamıştır. Bu tema, yerliliğin -Türkiye'de sağ popülizm içinde bir anti-entelektülizme veya entelektüel-izm düşmanlığına kadar varabilen- popülist entelektüelizm eleştirisinin ölçülü bir geçişidir. Tanpınar, *Yahya Kemal*'de buna benzer bir durumu -yazının ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız gibi- "*realite duygusu*" olarak tanımlar;[15] kendi lügatındaki terimlerle ifade edilirse, soyut fikirlerin katı çerçeveleri yerine somut realite veya "*sıcak ve kanlı realitesi ile bütün bir hayat*."[16]

Bu Toprakları Keşfetmek

Dahası, burada muhafazakâr yerlilik söylemine 'mâzi' boyutundan sonra bir de *yer* düşüncesi eklenir: "*Bu topraklar*(da)…" Böylece yerlilik evreninin zaman-mekânı kurulur. Bu kuruluş, günümüzde etkisini kaybetmemiş, bilâkis, söylemde çok daha temel bir işlev edinmiştir. Hararetli bir toprak fikri doğuşundan bugüne muhafazakâr yerlilik söyleminin merkezinde yükselen bir grafik çizmiştir. Öyle ki, muhafazakâr yerlilik söylemi -köyden kente göçle köylerin boşaldığı, tarımın genel ekonomideki payının gitgide düştüğü bir dönemde- hâlen "bu topraklar(da)…" ile başlayan cümlelerde inşa edilir.[17] Türkçülük için Türklük neyse, yerlicilik için toprak odur.

Yahya Kemal anlatılarını genellikle keşfeden bir yazarın dilinden kurar. Her ne kadar Ziya Gökalp ismini ilk duyduğunda onun (Türklüğü) "keşf eden adam" olduğunu düşünmüşse de, keşif ve icat arasındaki anlam farkını hatırlarsak, Ziya Gökalp Hobsbawmcı anlamda[18] icat eden (ki Yahya Kemal bir başka yerde Ziya Gökalp için "bânî" sıfatını da kullanırken büyük ihtimalle bunu kasteder), kendisi ise (zâten varolan bir şeyi) keşfeden adamdır.[19] Yahya Kemal, Paris yıllarında tanıdığı yeni bir milli-

diyalogu, Ziya Gökalp-Yahya Kemal diyaloğunu belli bir anlamda tamamlar. (Zâten Erişirgil de bu ikisi arasında böyle bir ilişki varmışcasına iki sayfa sonra diğer diyalogu aktarır.)

14 Daha fazla bilgi için bkz. Mollaer, *Türk Muhafazakârlığında Bir Cevelan*, s. 73 vd.

15 Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 154.

16 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul 1992, s. 93.

17 Tekno-muhafazakârlığın "toprak"ın buharlaştığı ileri kapitalizm koşullarında hâlen güçlü bir toprak düşüncesinden neşet eden yerlilik söylemini parlatması şaşırtıcı olabilir ama ideolojinin telafi ve ikâme mekanizmaları açısından düşünüldüğünde açıklanabilir bir çelişkidir. Yalın bir anlatımla, toprak berhava oldukça söylemde hızla yükselir. Bkz. Fırat Mollaer, *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*, İstanbul 2016, s. 17-19.

18 Hobsbawm, "Gelenekleri İcat Etmek"te, "icat"ı geçmişle kurulan ilişkinin modern bir biçimi olarak alır. İcat formunun temel özelliği ise, "halkın hafızasında saklanan" bir tarihe dayanmıyor olmasıdır. Hobsbawm örnek olarak James Connolly'nin İrlanda Tarihinde Emek adlı çalışmasına başvurur. Kendi perspektifimizden Ziya Gökalp'in bir Türklük icat edişini de böyle değerlendirebiliriz: "İcat öğesi burada gayet açıktır, çünkü ulusun, devletin ya da hareketin ideolojisi veya bilgi sermayesinin parçası haline gelen tarih, aslında halkın hazfızasında saklananlardan değil; işi bunu yapmak olanlarca seçilen, yazılan, resmedilen, popülerleştirilen ve kurumsallaştırılan bilgi paketlerinden oluşur." Eric Hobsbawm, *Geleneğin İcadı*, İstanbul 2006, s. 16. İcat üzerine daha geniş bir tartışma için bkz. Tayfun Atay, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenek-çi' Muhafazakârlığı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık*, İstanbul 2003, s. 157-159; Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 156-160.

19 Tanpınar bir yazısında "Yahya Kemal'in esas fikri"ni şöyle özetler: "…millî hayat, dokunulmaması, yahut kendi tabiî gelişmesine müdahale edilmemesi lâzım gelen bir sentezdir." Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 109. Bu, Türkçülüğü

yetçilik düşüncesinin ancak "bu topraklarda" gezintileri esnasında somutlaştığını ima eder. Fransız Devrimi'nin teorik ve soyut milliyetçiliğine karşı tarih ve coğrafyayı öne çıkaran yeni anlayışların sonucu olan bu yaklaşım, muhafazakâr yerlilik söyleminin hâkim milliyetçilikten ayrılıp hüviyetini ilan etmesine elverecektir. Tanpınar'a göre, bu Michelet'nin "Fransız toprağı on asırda Fransız milletini yarattı" sözünü bir düstur gibi kabul etmesiyle Ecole des Sciences Politiques'te Albert Sorel'den aldığı tarih disiplininin neticesidir.[20] Hiç kuşkusuz bu kimlik, Rus ruhunun Rus köylüsünde bulunduğunu iddia eden ve Rus köylüsünü yücelten Slavcı ve Narodnik anlayışlardan farklıdır. Muhafazakâr yerlilik söyleminin doğuşunda 'İstanbûlin' olduğunu önemle not düşmek gerekir.[21] Bu İstanbûlin muhafazakârlık çok partili hayata geçiş döneminin ardından İstanbûlin'i çıkarıp taşralı kıyafetlerini de giyecektir. Ancak en azından işin başında koyu İstanbullu'dur. Yahya Kemal Jön Türklük evresinde Namık Kemal'de gördüğü ama on dokuzuncu asır Osmanlı politik gerçekliğinde henüz müphem bir karaktere sahip olan, sınırları belirsiz vatan mefhumunu "İstanbul'un toprağında" *keşfettiği*ni heyecanla duyurur.

Türk Müslümanlığı: "Yerli Müslüman Ruhlar…"

İktidardaki yerlilik söylemi bambaşka bir anlayışı dayatsa bile, din -en azından dinin belirli bir yorumu- yerliliğin zorunlu koşulu değildir. Başka türlüsü, yerliliği onunla özdeş olmayan bir kategori olan İslâmiliğe veya İslâm'ın sabit bir tefsirine indirgemek anlamına gelirdi. Lâkin muhafazakâr yerlilik söylemi, ortaya çıkışından bugünkü çağdaş formlarına kadar, dinsiz düşünülemez. Şöyle ya da böyle, dinsiz bir muhafazakâr yerlilik söylemi tasavvur edilemez. *Din* muhafazakâr yerlilik söyleminin *mâzi* ve '*bu topraklar*'la birlikte başlıca motiflerinden biridir. Yine de muhafazakâr yerlilik söyleminin Türkçülük/milliyetçilikle ilişkisindekine benzer bir kopmayı dikkatle teşhis etmeliyiz. Muhafazakâr yerlilik söylemindeki din teması İslâmcılıktan bir kopuşla gelişmiştir. Yahya Kemal'in "Bir Rü'yâda Gördüğümüz Eyüp" başlıklı makalesi üzerine dönemin önde gelen İslâmcılarından Babanzade Ahmed Naim'le girdiği sert polemik bunun ana hatlarını verir.[22]

eski kültürün "anatomi masası"na yatırılıp neşter vurulması biçiminde tarif eden Ziya Gökalp'inkinden oldukça farklı bir yaklaşımdır. Ziya Gökalp'in "anatomi masası" imgesi için bkz. Ünaydın, "Ziya Gökalp", *Diyorlar ki*, s. 196. Buna benzer bir ayrımın ideolojik anlamına kendiliğindenlik ve planlama bağlamında, bahçıvan ve mühendis olmak üzere iki politik imge açısından, şu çalışmada analiz etmiştim. Bkz. Mollaer, "Klasik Muhafazakâr Politik İmgeler", *Türk Muhafazakârlığında Bir Cevelan*, s. 77.

20 Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 28, 155.

21 "Aziz İstanbul"u hatırlayalım. Daha önceki bir çalışmamda bunu "İstanbûlin muhafazakârlık" olarak ele almıştım. Bkz. Mollaer, *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*, s. 150-153. İstanbûlin muhafazakârlık, muhafazakârlığın klasik aşamasında ortaya çıkar.

22 Makale, 5 Mart 1922 tarihli *Tevhîd-i Efkâr*'da neşredilip sonradan *Aziz İstanbul*'a alınmıştır. Bunu, önceki diyaloglardan farklı biçimde, sert polemik olarak tanımlamalı. Yahya Kemal de bu farkın altını çizercesine, yaşananları aktardığı *Siyasi ve Edebi Portreler*'in "Ahmed Naim Bey" makalesine "…Ahmed Naim Bey'le, islâmiyetin telâkkîsine dair, sertçe bir kavgamız oldu" diye başlar. Aynı polemiğin rasyonalist ve empirist paradigmaların ayrışması bağlamında analizi için bkz. Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 173-174 vd.

Hatları ayırt etmek üzere adım adım ilerleyelim. Öncelikle, Yahya Kemal, Ahmed Naim Bey'le Darülfünûn'a aynı sene (1915) intisap ettiklerini ve o zamandan beri tanıştıklarını söyleyerek kendisine karşı "muârızlığın" sebebini sorgulamaya başlar. Ardından ilk nedenlerden biri olarak Ahmed Naim Bey'in "İslâm taassubu"na işaret eder.[23] Onun Mütareke döneminde (1918) "sarâhatle Ferid Paşa safına geç(miş)" olması, kendisinin ise *Tevhîd-i Efkâr*'da Milli Mücadele'ye dair, "milliyet"i kendi meşrebinden yorumlayan yazılar kaleme almasının başka bir neden teşkil ettiğini ekler. Bu noktada, siyasi tarihle ilgili konumlanmalar bizi sadece bir dereceye kadar ilgilendiriyor. Yahya Kemal'in bunu takiben yazdıkları ise mevzuyla doğrudan ilgili: "Şüphesiz ki bu yazıları ben, *herşeyden evvel bir Türk gibi duyarak* yazarken, *islâmiyetin çok katı, çok maddî âdetâ riyâzî olan uknûmlarının*[24] *üstünden atlayarak* nehyettiği noktalara, butlanların zevkine kadar gidiyordum. Bu nevi edebiyattan *tam yerli müslüman olan ruhlar* şiddetle hoşlanıyorlardı, lâkin *medrese'nin çok sünnî yapılı kafaları zevk almazlardı, hattâ ürkerlerdi*; irşâdın bu tarzında, *putperestliğe bir gidiş* görebilirlerdi; daha başka bir nokta var: İslâmiyeti yalnız bir milletin, meselâ Türk milletinin kendi zevkine ve hulyâsına göre anlayışını *ulûm-ı islâmiyye reddederdi*… İşte Ahmed Naim Bey'le aramızda kavga bu bahisten çıktı."[25]

Yahya Kemal'in Ziya Gökalp'le diyaloğunu hatırlayınca, Babanzade Ahmed Naim'le aradaki problemin çok daha çetin olduğu anlaşılıyor. Geç Osmanlı dünyasına biraz yerleşmeyi denersek, yaş ve siyasi tutum almaların etken olduğu düşünülebilir ilk bakışta. Oysa Babanzade Ahmed Naim Ziya Gökalp'ten dört yaş büyüktür ve Yahya Kemal'in nazarında Mütareke döneminde Ferid Paşa'nın safına geçmek Enver Paşa'ya "taassubla iman etmek"ten muhtemelen daha fecaat bir siyasal tutum gibi görünse bile asıl sorun bu olmasa gerek.[26] Meselenin özü, bir tarafta (İslâmi) *evrenselci* ("islâmiyetin çok katı, çok maddî âdetâ riyâzî olan uknûmları") diğer tarafta *yerlici* ("tam yerli müslüman olan ruhlar") ideolojik vaziyet alışların özbilinçli bir şekilde karşı karşıya gelmesidir.[27] Bu iki akım modern Türkiye'nin siyasi düşünce tarihinde belki de ilk kez bu

23 Konunun Yahya Kemal'in kişisel yaşamındaki karşılıklarını merak edenler hatıralarındaki "Müslümanlık" başlıklı bölüme bakabilirler. Yahya Kemal bu bölüme "gerek baba gerek de ana tarafından sofuluk göreneğine vâris olmadım. İki taraf da kavî müslümandı, lâkin müslümanlığın Ramazanından, bayramlarından, kandillerinden başka şartlarıyle pek meşgûl değildiler" diyerek başlar. Bkz. Yahya Kemal, Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul 2012, s. 33. Tanpınar da Yahya Kemal'in metafizik ve dinî endişeye dayalı ilahiyat sorunuyla ilgili olmadığını, dini "içtimaî bir yapıcı" biçiminde değerlendirdiğini, Yahya Kemal'de dinin "milliyetin bir hususiyeti" olduğunu yazar. Bkz. Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 51-52; Turan Alptekin, *Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür, Bir İnsan*, İstanbul 2001, s. 90.

24 Uknûm, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*'nde Fransızca "hypostase"ın karşılığı olarak verilmekte ve "bazı felsefe ve din kuramlarının dayandığı temellerden her biri" anlamına gelmektedir.

25 Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, s. 52-53.

26 Yahya Kemal, bu münakaşadan yıllar sonra (1934) Vefa'da yine meşhur gezintilerinden birini yaparken karşılaşır Babanzade Ahmed Naim'le. Eski "muârız" onu görünce bu defa "dostça" söze girerek o münakaşanın zihnini senelerce meşgûl ettiğini, *Tevhîd-i Efkâr* yazılarını yeniden okuduktan sonra onların bir "şâir fantezisi olmayıp hakîkaten mânevî bir ufuk olduklarına" kanaat getirdiğini, dolayısıyla şimdi haksızlık ettiğine inandığını söyler. Yahya Kemal bu "mü'minâne teessür"ün karşısında kendisinin de etkilendiğini ve ne cevap vereceğini bilemediğini aktarır.

27 Mevzuya "medrese'nin çok sünnî yapılı kafaları"nın "ulûm-ı islâmiyye"si ve Bektaşimeşreplilik arasındaki on dokuzuncu yüzyıl boyunca palazlanmış farklılıklar boyutunu eklemekte bir sakınca olmadığı gibi, skolastik ve sûfî yorum çatışması üzerinde de düşünülebilir.

kadar açık biçimde çatışmaktadır. Yahya Kemal'in Babanzade Ahmed Naim'le iletişimini Ziya Gökalp'le ilk diyaloğundan daha gergin bir biçimde kurgulaması ("sertçe bir kavga"), din sorununun -bugünlerde ideolog tipi yerliliğin tezahürlerinden çok iyi bildiğimiz üzere- tekfirci bir kisveye büründüğünde kişinin yaşamında toplumsal dışlanmaya neden olabilecek kadar önemli bir nitelik taşımasındandır.[28] Bu hiç de kişisel bir sorun sayılmaz ve eğer mesele sadece kişiselliğe indirgenemiyorsa, bunun ideolojik bir boyutunun da bulunduğu, muhafazakâr yerlilik söyleminin İslâmcılık'tan kopuşunun Türkçülük'tekinden daha sert olduğu yönünde bir spekülasyon yapabiliriz.

Münakaşayı yakın plandan alırsak, Babanzade Ahmed Naim Yahya Kemal'e "İslâmiyet'i efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi" temsil etmesini gerekçe göstererek hücum eder. Ona göre, bu, "İslâm akâidini ve esâsâtını baştan başa tahrîf" etmektedir, çünkü "İslâmiyet'te ölülere ibadet, mezarlara muhabbet, ölmüş insanları (Eyüp gibi) filan veya falan semtte hazır ve nazır zannetmek gibi itikatlara yer yoktur." Babanzade Ahmed Naim'in düşünceleri, İsmail Kara'nın İslâmcılığın Müslümanları gelenek, hurafe ve batıl itikadlardan kurtararak "saf bir inanç sahibi kılmak" olarak tanımladığı karakteristiğine herhalde birebir uyar.[29] Yahya Kemal ise buna karşı, sonradan "*Türk Müslümanlığı*" olarak anılacak yaklaşımı geliştirmeye başlar.[30] Babanzade Ahmed Naim'in "evrenselci" ve İslâmi "rasyonalist" tutumuna karşı, "yerli" tahayyülün -belli bir bağlamsallığı varsa- hurafeleri de kapsaması gerektiğini ilan eder. Milletin "hatıraları"nı teşkil ettikleri ve "Türk ruhu"nu yoğurdukları müddetçe, İslâmcının hurafe olarak dışladıkları pekâla muhafazakâr yerlilik söyleminin baştacı olabilir. Muhafazakâr yerlilik söyleminin temel unsurlarından biri olan "mâzi" burada da iş başındadır. Türkçü/milliyetçinin "nazariye taslaması"na karşı nasıl kendiliğindenlik ve somutluk düşüncesi çıkarılmışsa, İslâmcı (soyut) akıl ve özcülüğe karşı tahayyül ve hususi (ulusal) karakter öne sürülür: "Bütün bir *Türk milletinin hatıraları*na ne karışırsınız. Türk milleti dinini istediği gibi benimsemiştir, diyanetini vatan toprağına tahayyül ettiği şekilde karıştırmıştır… Evet, *bu millet, İslâmiyeti kendi mizacına göre kabul etmiş ve çok eski putperestliğiyle karıştırmış ve öyle sever*…başka türlü almalarına zâten imkân yoktur."[31] Bu son cümle "putperestlik"/Şamanizm-Türk İslâmı sürekliliğini

28 Tekfirci dil ideolog tipi yerliciliğin Necip Fazıl Kısakürek gibi temsilcilerinde ayyuka çıkacaktır. Necip Fazıl, sadece "yabancı" telakki ettiği solcular hakkında değil, İslâm düşüncesi içinde yer alan figürler hakkında konuşurken de bu dili kullanır. Bundan, Mevdudi "Merdudi" (dinden dönenlerden), Hamidullah "Baidullah" (Allah'a en uzak), Seyyid Kutup ise "sapık" olarak nasibini alır. Bkz. Murat Güzel, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, İstanbul 2003, s. 340-341. Necip Fazıl, muhafazakâr yerliciliğin ideolog kolunda bu tekfirci ve dışlayıcı dilin yaygınlaşmasında en fazla etkisi olan figürdür. Fiilen varolan yerliciliğin dışlayıcı retoriği ona çok şey borçludur.

29 İsmail Kara, "İslâmcıların Fikrî Endişeleri", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*,İstanbul 1986, s. LXIV.

30 Tanpınar, *Beş Şehir*'in ilk baskısında benzer bir anlayışla "Türk sofuluğu" der, "hiçbir zaman öbür Müslüman memleketlerinde olduğu gibi yıldırıcı değildi. *Hayattan çekip almaktan ziyade ona destek oluyordu*." Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 246. Gerek "Türk Müslümanlığı" gerekse "Türk sofuluğu" Ziya Gökalp'in "Türk dini"niyle bir şekilde ilişkili olmalıdır. Bunlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları analiz etmek ilginç olabilirdi. Şimdilik işimize yarayacak olan kısmıyla yetinecek olursak, diğer iki anlayışta Ziya Gökalp'ten farklı olarak dinin hayattan türediğine dair bir *hayat* vurgusu ön plandadır. Bu vurgu onları Ziya Gökalp'inkiyle mukayese edildiğinde "antropolojik" kılar.

31 Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, s. 55. Yahya Kemal'in bu son cümlesinden hareketle, tasavvuf tarihi araştırmacısı Ahmet Yaşar Ocak'ın -"Türk Sufiliği" veya Anadolu Türk heterodoksisi" gibi- çeşitli şekillerde ortaya koyduğu çalışmaları karşılaştırılabilir. Ocak, aynı zamanda, Yahya Kemal'in takipçisi ve Yahya Kemal Enstitüsü'nün başkanı olan Nihad Sami

ima ettiği ölçüde çağdaş resmî yerlicilikte kaybolmuş bir anlayışı dile getiriyor olsa da, bizi muhafazakâr yerlilik söyleminin merkezine bağlıyor. Yahya Kemal'e göre, Türkler İslâmiyet'i ancak ve ancak "kendi mizaçları"na göre, belirli bir 'bağlam'dan kabul edebilirlerdi; başka türlüsü, İslâmiyet'in özündeki soyut evrensellerin bağlamdan bağımsız bir biçimde gerçekleşmeleri de imkânsızdır. Diğer bir deyişle, Yahya Kemal'in muhafazakâr yerlilik söyleminde varolduğunu iddia ettiğim üçüncü öğe ("Türk Müslümanlığı"), yazının başında muhafazakârlık ve yerlicilik arasındaki irtibatı sağladığını ileri sürdüğüm bağlamsalcı fikriyatın boyutlarından biridir.

Muhafazakâr yerlilik söylemini Yahya Kemal'in düşüncelerinde veya girdiği diyalog/polemiklerde temellendirmek ikna edici görünmüyorsa, *Yahya Kemal etkisi* denilebilecek bir fenomen ile diyalogların yerlilik açısından ne anlama geldiğini vurgulamanın yeridir burası. Diyaloglar muhafazakâr yerlilik söyleminin oluşumunda belirleyicidir çünkü bu söylem büyük teorik eserlerin manifesto gibi ortaya konulmasından ziyade *ad hominem*/muhataba göre şekillenen bir karakterle tebarüz etmiştir. Belki de muhafazakârların meşhur *theoria* kuşkusu[32] teorik bir biçimlenmeyi engelleyip diyalogların rolünü güçlendirmiştir. Erken dönem muhafazakârlarının düşünsel kaynakları arasında yer alan Bergson felsefesi de theoria'nin bütünselleştirici ve programatik faaliyeti yerine kendiliğinden sezgisel oluşumlara önem atfeden bir akım olarak kucaklanmıştır. Buna -Babanzade Ahmed Naim'in çok ciddiye aldığı "şair fantezisi"nde bir örneğini teşhis ettiğimiz- Yahya Kemal etkisini de ilave etmeli.[33] Yahya Kemal'in muhafazakâr yerlilik söylemi üzerindeki tesirinin derecesi, ancak, eserleri Tıbbiyeli ve Mülkiyeli Jön Türkler tarafından gizlice okunan Namık Kemal'in etkisiyle mukayese edilebilir. Namık Kemal'in gür sesi Türkiye'de milliyetçilik ve cumhuriyetçilikte iz bırakırken Yahya Kemal'inki muhafazakâr yerliliğin kuşakları üzerinde hatırı sayılır bir yankı bulmuştur.[34] Namık Kemal, geç Osmanlı'da "vatan"ı padişahla özdeşleşmeden farklı, yeni bir siyasal özdeşleşme boyutu olarak öne sürerken, Yahya Kemal soyut bir kolektif aidiyet bağı olarak kavranan vatanı zaman ve mekân açısından yerleştirip ona mâzi, toprak ve Türk Müslümanlığı olmak üzere üç temel atamıştır. Bu kuruluş ve temellerde, Namık Kemal'inkinden de Ziya Gökalp'inkinden de

Banarlı'nın öğrencisidir.

32 Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 179 vd.

33 Tanpınar, bu etkinin oluşumunda, sadece dersler ve eserlerin değil özel sohbetlerin de önemli bir payının bulunduğunu çok yazmıştır. 1934'te "hususi sohbetler"in önemine değinen Tanpınar, Yahya Kemal'in ölümünden üç yıl sonra (1961) şairin "yaradılışının imkân"larını "sadece konuşmasında tüket(mesi)"ne hayıflanırken yine aynı hususu dile getirmektedir aslında. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 301, 357. Nurullah Ataç ise, Yahya Kemal etkisini ("Yahya Kemal'in gerçek büyüklüğü"nü) şairin konuşmalarındaki "emniyet duygusu"na bağlar. Nurullah Ataç, "Yahya Kemal", *Günlerin Getirdiği&Sözden Söze*, İstanbul 2010, s. 75. Bu duygu, kişiyi aşan bir politik sembolizm bağlamında yorumlanabilir mi? Yerlilik (veya yerliler) için bir emniyet duygusu olarak alınabilir mi? Yahya Kemal'in uyandırdığı duygu, sadece edebi yetkinliğinden kaynaklanmıyordu herhalde. Yerliciliğin kaynakları böyle bir kişisel mit unsuruyla açılır. Bu kişisel mit, ideolog tipi yerliciliğin özellikle Necip Fazıl kolunda güçlü bir karizma unsuruna dönüşecektir. Güçlü, çünkü Yahya Kemal'den çok daha otoriter ve yüksek bir sesle (genellikle bağırarark) parlattığı emniyet (özgüven) duygusuyla ulusal kompleksleri telafi eden karizmatik bir kişilik unsurudur bu.

34 Necip Fazıl, muhafazakâr kitleleri coşturmayı misyon edinmiş konferanslarında, Yahya Kemal'in Ziya Gökalp'le diyaloğundaki "ne harâbî, ne harâbatîyim/kökü mâzide olan bir âtîyim" sözlerini zikreder. Bkz. Güzel, "Necip Fazıl Kısakürek", s. 335-336.

farklılaşan, "yeni bir siyasal ufuk" belirir. Muhafazakâr yerliciliğin ufkudur bu.

Yerlilik Söyleminin Bölünmesi

Yahya Kemal'in merceğinden açık seçik gözükmüş olsa bile, bu ufuk flu bir vaziyet alır. Muhafazakâr yerlilik söylemi gelişimi esnasında çatallanarak en azından ikiye bölünmüştür. Başka bir ifadeyle, iki tür yerlilik anlayışından bahsediyoruz. Bunlardan biri, erken Cumhuriyet dönemi muhafazakârlığında kristalize olan yerlilik anlayışıdır ki, en iyi bilinen örneğini Tanpınar'ın düşüncelerinde buluyoruz. İkincisi ise muhafazakâr düşüncenin çok partili hayata geçiş ve Soğuk Savaş dönemi gibi iki önemli toplumsal-siyasal gelişmenin sonucu olarak dönüşmesiyle ortaya çıkan bir yerlilik anlayışıdır ve Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su ve Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'siyle "sahicilik jargonu"nun temsillerinden biri olan Sezai Karakoç'un *Yitik Cennet*'inde karşımıza çıkar.[35]

Bu yerlilik anlayışlarından ikincisi iktidardaki resmî yerlilik-milllilik söyleminin fikrî kaynaklarını oluşturur. Buna muhafazakâr yerlilik modeli 2 diyelim. Bu modelde yerlilik, bir sahicilik, saflık, otantiklik faraziyesinde temellenirken İslâmi özgünlük fikriyle güçlü bir Batı karşıtlığı söylemin merkezini sert biçimde tutar.[36] Resmî yerlilik söyleminin "medeniyetçilik"inin fikri kaynaklarından biri olan Sezai Karakoç'un *Yitik Cennet*'i söz konusu faraziyeleri bünyesinde toplamasıyla temsilîdir: "*Adem'le Havva'nın Cennette öncesiz sonrasızmışcasına mutlu bir hayatı yaşadıkları zaman gibiydi hayatımız Batı'nın soluğu bize gelmeden önce*." Muhafazakâr yerlilik modeli 2'de, ideoloji, fantezilerin geçmişe yansıtılması ve kayıp birliğin "imgesel düzeyde yeniden oluşturmaya çalış(ılması)" yoluyla stratejik bir işlevi yürütür.[37] Kapitalist modernliğin birliği iptal ediş sorumluluğunun Batılılaşmaya yüklenmesi oldukça tipiktir; ardından kayıp toplumsal birlik (*Büyük Doğu*, büyük İslâm medeniyeti ve muhteşem ve farklı *Bu Ülke* formlarının yanı sıra) *Yitik Cennet*'ten icad edilir.[38] Batı ruhu ("soluğu") ulaşmadan önce varolan bütünlüklü, türdeş, kapalı bir ideal topluluk o kadar tutkulu bir biçimde vurgulanır ki, yerlilik söylemi tarihsellik ve toplumsallık karşıtı bir biçimde işlemeye

35 "Sahicilik jargonu"nu Adorno'dan hareketle kullanıyorum. Adorno, bu jargonun en önemli özelliğini kökene dönüş olarak teşhis eder: "Hegelci diyalektiğin aştığı", "düşüncenin hakiki olmak için…şüpheden arındırılmış bir mutlak İlk'e ihtiyaç duyduğu yolundaki dogma…İşlemden geçirilen mitolojinin son safhasındaki anti-sofizm katılaştırılmış köken düşüncesi…Diriltilen metafiziğin diyalektiğin gerisine düşmesini 'kökene dönüş' olarak kaydeder." Theodor Adorno, *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine (1962-1964)*, İstanbul 2012, s. 40. Dolayısıyla sahicilik jargonu, saflık ve otantiklik faraziyesiyle kökenci retoriği lehimler.

36 Çağdaş ideoloji kuramlarının perspektifinden bakıldığında sorunlu ve eskimiş bir anlayış gibi görünse de, bu modeli "ideolog tipi yerlilik" biçiminde tanımlarken içeriği güçlü "sert ideoloji" yaklaşımını göz önünde tutuyorum. Dolayısıyla diğer model için "antropolog tipi" derken de ideolojiden arınmışlığı kastetmediğimi eklemeliyim. Sert-yumuşak ideoloji ayrımı üzerine daha fazla bilgi için bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1990, 13 vd.

37 Terry Eagleton, İdeoloji, İstanbul 2011, s. 306.

38 Bir düşünür olarak Cemil Meriç'in külliyatının başka şekillerde analiz edilebileceğini belirtmeli. Ancak yerlici söylemin oluşumunu incelediğimizde bir metafor ve söylemsel birikim olarak *Bu Ülke*'nin güçlü bir zemin sağladığı da açık görünüyor. Cemil Meriç, belki de yerliciliğin "yabancı"sının inşa edilmesinde en fazla çelişkiler yaşayan figürdür. Diyalektiği "tefekkürün tarifi" olarak tanımlayan Cemil Meriç, aynı zamanda diyalektiğin aştığı pek çok yerlicilik kalıntısını da söylemine taşır.

başlar.[39] Yerliciliğin Türkiye toplumunu tanıma iştiyakı olduğu yönünde bir galat-ı meşhur vardır. Oysa, bu modelde, "toplum"dan ziyade toplumu "hakiki realitesi içinde görmek"ten kaçışın tezahürleri olan "Doğu" (Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su), "medeniyet" (Sezai Karakoç'un Batı'nın soluğuna karşı çıkardığı İslâm medeniyeti) ve "ülke" (Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'si) gibi terimler tercih edilir.[40] İbn Manzur'un "bir şeyin kökenini belirlemek onu bilgi yoluyla katletmek demektir, onun kökenini o zaman (yâni öldüğünde) bilmektir" yorumu hakikate inkılab eder; köken atadıkça Türkiye toplumu tanınmazlaşır.[41] "Yabancı" tabirine gelindiğindeyse, görünüşte hiçbir pozitif anlamı yoktur; negatiftir; onunla ilişki "bir yok-ilişkisidir."[42] Yabancı, ilişkiden ziyade, ilişkinin yok olduğu bir şeyleşme durumunu ifade eder. Buna rağmen kurucu özelliğini sürdürür. İçerisinin ne olduğundan ziyade dışarısını, yerliden ziyade yabancıyı belirlemeye mesai harcanır. Bu belirleme ameliyesi ise, siyaset filozofu Carl Schmitt'in terimlerini kullanırsak, politik konjonktüre göre, dost-düşman ayrımının mantığıyla işleyebilir.[43] İlişkisellikten kopuk, yalıtılmış, üretim dışı, şey benzeri kültürel-kolektif bütünlüklerin çarpıştığı bir "kültürel şeyleşme (reification)" durumudur bu.[44] Kültürel şeyleşme koşullarında, insanların ürettikleri, kendilerine yabancı bir ürün gibi, toplumsal olanlar doğal olgular gibi değişmez görünür; şey benzeri totaliteler kültür yaşamına egemen olur. Kültürel "yerli" ve "yabancı"nın geçirimsiz bütünlükler oldukları iddiası işte bu aralıkta teşekkül eder.

Model 1'de ise yerlilik arayışı çoğunlukla sahicilik, saflık, otantiklik faraziyesinden bir kuşkuyla, hattâ bunun yer yer sorgulanmasıyla birlikte konumlanır. Bu modelde içeri-dışarı, yerli-yabancı, biz-onlar belirlemek diğer modelin kesinliğinde olduğu kadar kolay değildir. Bir metaforla söylersek, bir *eşik*te olma hali modelin ka-

39 Toplumsallık karşıtlığı, kısmen, "*toplum* nasıl mümkün olabilir?" sorusunun -*Doğu*, *medeniyet* ve ülke lehine- geçiştirilmesi ve en önemli sosyolojik fenomenlerden biri olan ilişkiselliğin göz ardı edilmesiyle ilgilidir. Simmel, Kant'ın meşhur sorusunu toplum açısından sorduğu makalesinde toplumu "aynı anda hem içinde hem de dışında duran varlıklardan oluşan bir yapı" şeklinde tanımlar. Georg Simmel, "Toplum Nasıl Mümkün Olur?", *Bireysellik ve Kültür*, İstanbul 2009, s. 40.

40 İdeolog tipi yerliciliğin gelişim dönemi aslında tam da Türkiye toplumunu (Hegelci-Marksist veya başka tarzlarda) tarihselliği içinde tanımaya çalışan düşüncelerin boy gösterdiği bir evredir: Asya tipi üretim tarzı, feodalite, merkez-çevre, kapitalizmin gelişimi, emperyalizmin Türkiye'ye girişi vs. İdeolog tipi yerlicilik ise sol tarihsellik fikrine reaksiyonla kültürelci ve özcü bir açıklama biçimi üretmiştir. Adorno'nun "sahicilik jargonu"nu diyalektik düşünceyle karşı(t)laştırmasına referansla, ideolog tipi yerliciliğin Türkiye'de benzer bir karşıtlıkla ortaya çıktığını, diyalektik düşüncede aşılan köken düşüncesini farklı tipte tarihselciliklerin karşısına çıkardığını kaydedebiliriz.

41 İbn Manzur'un deyişini aktaran Fethi Benslama, "bundan ötürüdür ki" der, "Müslüman filozoflar kökeni erişilmez olarak tanımlarlar. Onlara göre *kökene erişmek şeyin ölümü anlamına gelmektedir*." Fethi Benslama, İslâm'ın Psikanalizi, İstanbul 2005, s. 51-52.

42 Simmel, "Yabancı", *Bireysellik ve Kültür*, s. 153.

43 Schmitt *Siyasal Kavramı*'nda şöyle yazar: "Herhangi bir dinsel, ahlâki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili bir biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür… mücadelede bu ayrım yapıldığı andan itibaren asıl belirleyici karşıtlık salt dinsel, ahlâki ya da ekonomik değildir, aksine siyasaldır." Richard Schmitt, *Siyasal Kavramı*, İstanbul 2006, s. 57, 56. Bu modelde, siyaset kültüre indirgenirken kültür dost-düşman ayrımını gerçekleştirmeye muktedir politik bir karşıtlıkla radikal biçimde politize edilir.

44 Konuyu Marx&Engels ve Lukacs'ın şeyleşme kuramları sonrası bir perspektiften tartışan Axel Honneth'in eserlerine bakılabilir. Honneth, şeyleşmenin sosyo-kültürel kategorilere uygulanmasına dair bir örnek verir. Bkz. Axel Honneht, *Reification: A Recognition Theoretical View, Berkeley* 2005. Kültürel şeyleşme analizi için ayrıca bkz. Timothy Bewes, Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe, İstanbul 2008, s. 24. İdeolog tipi yerlicilikte kültürel kategoriler, değişime kapalı şeyler ve totaliteler olarak algılanır. İleri kapitalizm koşullarına özgü, kapitalizmi aşma vaadi taşımayan "endişe"nin bir türüdür bu.

rakteristiğine dönüşebilir.[45] İçerisinin ne olduğu bir ideolog tavrıyla değil bir antropolog tutumuyla araştırılır. Model 2 ideolog tipine dayanırken model 1'de antropolog tipi baskındır. İçerisinin bir töze veya değişmeyen bir *kökene* değil bir *terkibe* dayandığı öne sürülür.

Terkip

Tanpınar külliyatının yoğunlaştığı kelimelerden biridir *terkip*; kendi deyişiyle söylersek bir "kelime dini" bile kurar (veya Fethi Naci'ye hak vereceksek saplantılı bir "üslûp kaygısı").[46] Bizim için asıl önemlisi ise, Tanpınar, "yerli hayat"ı bir terkip olarak belirler. Dolayısıyla "terkip" Tanpınar külliyatında "yerli" olana dair vokabülerin anahtar kelimelerindendir; bununla ilgili pek çok kelime bunun etrafında toplanır.

Yahya Kemal genellikle estetik duyarlılığa sahip bir "milli şair" olarak tanınır. *Beş Şehir*'i okuyanlar ise, sadece ("milli") bir edebiyatçıyla değil, karmaşık terkiplerin yanı sıra, "küçük şeylerden bahseden", "canlı hayata, yaşayan ve duyan insana" yaklaşan, "kendimiz olarak yaşayabilmek için" mazi ve toplumla "her ân" "hesaplaşma" ve "anlaşma"ya mecbur olduğumuzu söyleyen bir tarihçilik ve antropolog tipi yerlilik arayışıyla karşı karşıya olduğu hissine kapılmıştır herhalde.[47] Uzun bir dönem özdeşlik veya süreklilik ilişkisi bağlamında değerlendirilmişse de -ki buna Tanpınar'ın kendisi, kendisi ve Türkiye için bir kanon oluşturma çabası da yol açmıştır- konumuz açısından Yahya Kemal ve Tanpınar arasında bazı süreksizliklerin de bulunduğunu düşünüyorum. Tanpınar, Yahya Kemal'in muhafazakâr yerlilik modelinden taşan ve yerliliğin muhafazakâr olmayan tasavvurlarıyla karışan kimi unsurları da bünyesinde barındıran bir antropolog tipi yerlilik anlayışının öncüsüdür. Hiç şüphesiz, Yahya Kemal Tanpınar için bir model, bir baba ve otoriteydi; bunun bir bütün olarak Türkiye için de böyle olmasını arzu ettiğini Tanpınar'ın birçok yazısında görüyoruz. Ancak Nurdan Gürbilek'in söz konusu etkiden bahsederken bir *Etkilenme Endişesi* ilhamıyla[48] "ama şunu da unutmayalım" notuyla belirttiği gibi: "Model müridi etkiler, ama bu arada mürid de modeli kendi masalına yerleştirmiştir çoktan."[49] Bu ilişkinin bizatihi

45 Tanpınar, ömrü boyunca peşine düştüğü, *Günlükler*'inde "beni kurtarabilir" dediği *Eşik* şiiri hakkında şöyle yazmıştır: " 'Eşik' bir tereddüdün şiiridir." Zeynep Kerman-İnci Enginün, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, İstanbul 2008, s. 183.

46 Fethi Naci, Tanpınar'ın "kendine özgü" anlatımının bir "şairane söz etmek merakı"na, bir üslûpçuluğa dönüşmesi sorununda bahsederken konuyu farklı eserlerinde tekrar eden kelimelere de getirerek sorar: "Bir karikatüristin daha önce çizdiği bir karikatürdeki çizgileri tekrarladığını düşünün; Tanpınar'ın bu tutumu onu hatırlatmıyor mu?". Fethi Naci, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, İstanbul 1990, s. 79.

47 Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 263, 25, 24. Mehmet Kaplan, Tanpınar'ın *Sahnenin Dışındakiler* romanının önsözünde aynı terimlerle olmasa da benzer bir Tanpınar portesi çiziyor: "Diyebilirim ki, son çağ Türk edebiyatında beşerî kültür ile güzel sanatlara Tanpınar kadar ihtiras ile sarılan, onlarla ruhunu besleyen başka bir Türk yazarı yoktur. Hayatı bir sanat eseri kadar güzel bulan Tanpınar'ın içinde onun sırlarını araştıran bir filozof, psikolog ve *sosyolog tecessüs* de vardır." Mehmet Kaplan, "Ahmet Hamdi Tanpınar Hakkında Birkaç Söz", *Sahnenin Dışındakiler*, İstanbul 1999, s. 8.

48 Öncü edebiyat eleştirmenlerinden Harold Bloom bu eserinde sanatçı birey ve selefleri arasındaki model, baba ve otorite ilişkisini ele alır ve halefin bu ilişkiyi nasıl yaratıcı bir biçimde kurduğunu, etkilenme endişesini aşmak için hangi yolları izlediğini anlatır.

49 Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, İstanbul 2004, s. 122.

kendisi "köken"den ziyade "terkip" açısından incelenmeye değer. Zira Tanpınar veya antropolog tipi yerlilik başka bir terkiptir.

Terkip öncelikle sanatsal formların konusudur. Birliği anlatan "bünyevi" niteliği çağrıştırır ama ideolog tipi yerliliğin organik birlik anlayışıyla tam olarak örtüşmez. Buna temel olacak bir "yitik cennet" yoktur. Şiir ve roman formları açısından inceleyelim. Terkibin ideolog tipi yerliliğin (sahicilik, saflık ve otantiklik) dogmalarıyla mesafesini en iyi İran şiirinin eski şiire etkisi tartışmasında tespit edebiliriz. Tanpınar, kültürel saflık fikrinin yorumunun hilafına, eski şiirin kökeni meselesinin sanıldığı kadar önemli olmadığını yazar.[50] Eski şiirin İran şiirinden gelmesi değil "asıl, değişik 'modulation'larında bizi vermesi mühimdir. Geç gelen daima bir öncekinden bir şeyler alır. Hattâ birçok şeyler alır ve almaya mecburdur. Fars şiiriyle olan münasebetimizde *eski şiir aleyhine kaydedilecek nokta bu başlangıç olarak örnek meselesi değildir*. Belki bir devirden sonra şiirimizin kendisine muvazi olarak akan bu şiire bütün kıvrımlarında bağlı olmasıdır. Fakat bu nokta ancak eski şiirimizin mukayeseli bir tetkikinden sonra karar verilecek bir meseledir. Şimdilik bildiğimiz şey, dışarıdan gelen örnek ne olursa olsun, bu sesin etrafında teşekkül eden terkibin bizim en özlü tarafımız olduğu keyfiyetidir."[51] Tanpınar'ın eserlerinde "üretim" kavramının altını çizen yorumcular haksız sayılmazlar.[52] Tanpınar, kökenden ziyade "modulation"ı öne çıkarırken "buraya özgü" bir üretip işleme faaliyetini kasteder. Bunun neticesinde bir terkip ortaya çıkar. Eski şiirin kökeni yerine İran şiirine "bütün kıvrımlarında bağlı olması"nın sorun addedilmesi de yine üretim ve işlemeyle yakından ilgilidir. (Dışarıdan gelen bir örnek yeniden üretilip işlenmek yerine bir tüketici zihniyet hâkim hale gelmiştir.) Tarihte bir kez oluşmuş terkip "yaşayan canlı hayat"la birlikte değişerek devam ettiğinde bu "canlı bir terkip" demektir. Tanzimat öncesindeki "eski" terkipte olduğu gibi "canlı bir terkip olmayı çoktan bırakmış"sa değişime ve yeni terkiplere doğru geçişe -veya Bergsoncu hayatın "yaratıcı hamle"sine- engel olur.[53]

Romansal etki tartışması, eski şiirin kökeni tartışmasını tamamlar. Roman, "Batı

50 Tanpınar'ın "Şiir ve Dünya Ölçüsü"nde şiiri bir "iç kale sanatı", "milletin iç kalesi" olarak tanımladığını da hatırlatalım. Dolayısıyla şiir "kendimize mahsus hayat"ın iç kalesinde yer alan, eğer bir köken olsaydı, kökeni teşkil eden imtiyazlı bir sanattır: "Belki bir bakıma tek millî sanat şiirdir." Bkz. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 39-40. Ana metindeki eski şiirin kökeni konusundaki düşünceleriyle bir arada düşündüğümüzde, "iç kale"nin ideolog tipi yerliciliğin köken anlayışından farklı olduğu görülüyor. 1949'da verdiği "Bugünün Edebiyatı Var mıdır?" başlıklı söyleşide yabancı tesir sorusu yeniden geldiğinde, bir gün yabancı tesir aramaktansa -ilk bakışta paradoksal görünen bir biçimde- "köklerimize yaklaşmak isteyeceğiz" der: "Ve her *yabancı tesirleri de o zaman, her millette olduğu gibi tabiî bulacağız*. Yani millî hüviyetimizle dünya konserine gireceğiz." Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı*, *Derlenmemiş Yazılar, Anketler ve Röportajlar*, İstanbul 2002**, s.** 193.

51 Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 119.

52 Özellikle bkz. Selahattin Hilav, "Tanpınar Üzerine Notlar", *Edebiyat Yazıları*, İstanbul 2008, s. 126. ("Bütün sıkıntılarımız, ümitsizliklerimiz istihsal azlığından meydana gelmektedir. Bu buhran maddî hayattan manevî hayata doğru dev adımlarıyla yürümektedir…"). Tanpınar edebiyatında üretimin önemine dikkat çeken Selahattin Hilav (1973), Tanpınar çalışmaları açısından çok erken sayılabilecek bir tarihte, "Tanpınar, üstyapıyla ilişkili bu sorunların altında maddi şartların ve üretimin yattığını sezmiş" diye yazıyordu. Bu iddia bir tartışmaya meydan vermiştir. Bu noktada, şu soru da önemli görünüyor: Üretim salt ekonomik anlamıyla değil insanların "hayat şekilleri"ni üretip durması gibi antropolojik anlamda ele alınırsa bu eski tartışmaya bir açılım kazandırabilir miyiz?

53 Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1997, s. 71.

etkisi"nin yoğunlaştığı bir sanatsal form olduğundan söz konusu tartışmalar öz ve yerlilik bağlamına erken tarihlerden bir ışık düşürür. "Yerli roman" konusunda, Tanpınar'ın taklide dair bir mahiyet sorunundan ziyade bir sanatsal-teknik yetersizlik sorunundan sözettiği anlaşılmaktadır. Tanpınar 1936 yılında *Kültür Haftası*'nda "Bizde Roman" başlıklı iki deneme kaleme almıştır. Bu denemelerden ilkinde Türk romancısına (veya bir form olarak romana) atfedilen "garp tesiri altında kalmak keyfiyeti"ni değerlendirir. Her şeyden önce, "hemen her milletin edebiyatında, her devirde *hariçden gelen bir aşının tesiri* altında *yeni bir hamlen*in tesiri görülür."

Tanpınar'a göre, etki altında kalmak mahiyeti itibarıyla olumsuz değildir; aslına bakılırsa, bilâkis "temenni edilmesi" gereken etki meselesi, kendi estetik ölçülerinde değerlendirilmesi icap eden teknik bir konudur: "Birisi bana diyebilir ki, iyi ama, tesir altında kalmakla saman kâğıdı gibi kopye arasında büyük bir fark vardır. Ben de şöyle cevap veririm: Hayır, bunu o kadar büyütmeyelim, bu fark şüphesiz vardır, fakat bu *yapış fark*ıdır, yani *muvaffak olmak veya olmamaktan ibaret bir fark*tır… *Türk romancısına izafe edilen garp tesiri altında kalmak keyfiyeti, başka şartlar altında temenni edilmesi lâzım gelen bir şeydir* ve zâten pek kuvvetle mevcut da değildir. O hâlde ortada sadece bir *muvaffakiyetsizlik* vardır ki, bunun sebeplerini başka noktalarda aramak lâzım gelir."[54]

Tanpınar'ın nazarında sanatsal formlar gibi yaşayan kültürel formlar da terkibin mevzusudur. Eski şiirin terkibi Yahya Kemal'in şiirinde yerini nasıl yeni bir terkibe bırakmışsa, eski hayattan farklı olarak yeni "yerli hayat"ta da epiküryen örüntüler boy göstermeye başlamıştır mesela. Tanpınar, eski şiirde pek rastlanmayan mehtaplı gece temasının Tanzimat'tan itibaren hayatın değişip yeni terkiplerin ortaya çıkmasıyla birlikte geliştiğini teşhis eder: "…Tanzimat'tan sonra şehir hayatına biraz emniyet gelir gelmez, mehtap sefası *yerli hayat*ın büyük zevk modalarından biri olmuştur."[55]

Yaşayan kültürel formlar yeni terkibi oluşturmaya bir kez başladığında, eski terkiplere bağlı olduğu düşünülen kişiler dahi kendisini onun potasında ifade etmeye yönelir. Tanpınar, *Edebiyat Tarihi*'nin "İstanbul'da Hayatın Değişmesi" başlıklı kısmında, on dokuzuncu yüzyılın muhafazakâr simalarından biri olarak gördüğü Ahmet Cevdet Paşa'nın *Mârûzât*'ında bütün sınıfları etkisi altına almaya başlayan bu yeni "Boğaziçi modası"na "iştirâk etmek"ten ne kadar "haz duyduğu"nu yazdığını aktarır.[56] Yeni bir terkiple yeni bir "yerli hayat" oluşmuştur. Bu "eski İstanbul terkibi"ndeki "yerlilik"ten farklı bir yerli hayattır.[57] Demek ki, tarihsel olarak, farklı türde yerlilikler ve yerli hayatlar vardır.

54 Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 48.

55 Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 136.

56 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 133-134.

57 Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 157. Tanpınar, aynı sayfada, eski İstanbul terkibinin bir "mucize"sinden bahseder. Burada İsmail Molla'nın "halkın hayatından doğan" Müslümanlığı tasvir ederken kullandığı deyişi ("Frenk icadı bile girer") hatırlatan bir izlek söz konusudur. "Yerlilik" birçok öğesiyle "dışarıdan imâl edilmeye başlanmıştır" ama "gümrükten geçen her şey" terkibin potasında eritilmektedir.

Beş Şehir'in "İstanbul" bölümünde Tanzimat sonrası İstanbul'dan yeni bir terkip olarak söz edilir. Tanpınar bunu yaparken -muhtelif eserlerinde modern Beyoğlu'nun kendi canlı terkibini üretemeyen tüketici Batılılaşmasına yönelik itirazı yedekte tutmasına karşın- Peyami Safa'nın popülerleştirdiği, sonradan ideolog tipi yerliliğin de bir metafizik töz haline getirip palazlandırdığı *Fatih-Harbiye*'nin kültürel-politik sembolizmini bir parça aşındırır. Terkip, ideolog tipi yerliciliğin özcü, yalın birlik anlayışına karşı çoklu birlik anlayışını temsil eder. Terkibin çağrıştırdığı şey, özcü birlikten türetilen kültürelci-normativizm değil "hayat şekilleri"nin antropolojik biçimliliğidir: "Tanzimat, İstanbul'a büsbütün başka bir gözle baktı. O, bu şehirde, iki medeniyeti birleştirerek elde edilecek *yeni bir terkibin* potasını görüyordu… Asıl İstanbul, yani surlardan, beride olan minare ve camilerin şehri, Beyoğlu, Boğaziçi, Üsküdar, Erenköy tarafları… bir şehrin içinde adeta başka başka coğrafyalar gibi, kendi güzellikleriyle bizde ayrı ayrı duygular uyandıran, hayalimize başka türlü *yaşama şekilleri* ilham eden peyzajlardır."[58] Tanpınar, Tanzimat'tan sonraki devreye damgasını vuran "ikilik realitesi"nden sıklıkla bahseder ama bunu ideolog tipi yerlilik modelinde Fatih-Harbiye'nin radikalleştirilmesiyle ulaşılan iki geçirimsiz kolektif bütünlük anlayışıyla değil söz konusu "realite"nin yapılanmasını ve geçişliliğini anlamaya çalışan bir antropolog tavrıyla da yapar.[59] Bilindiği gibi, bu ikilikten hareket eden bir Tanzimat söylemi, ideolog tipi yerliciliğin modern Türkiye tarihi okumasındaki başat kalıptır. Bu kalıp 'Batıcı/yabancı elitler tarafından öz yurdunda garip, öz vatanında parya haline getirilmiş yerliler' kalıbından -kültürelci niyetlerle işe koşulan- "Batılılaşma ihaneti" sloganına kadar varır.[60] Tanpınar açısından ilginç olan ise, "Yeni ve Eski" bahsinde, yerli olduğu düşünülen hayatın yanında gelişen "ikinci hayat"ın da "yerli"liğinden dem vurmasıdır: "Bu *yerli* manzaranın yanı başında müreffeh birkaç zümreye mahsus ikinci bir hayat yer yer teessüs etmişti. Bununla beraber en garplı yaşayış bile içinden daha çok *yerli* idi. Bütün bu konaklarda, Ramazanlarda alaturka sofralar çıkıyor… piyano hocasının yanı başında alaturka saz ve musiki hüküm sürüyordu…"[61]

Son olarak, "Türk sofuluğu" veya "Türk Müslümanlığı" da bir tür terkiptir. Terkipte "hayat"a bağlılık ve hayatla birlikte değişme anlayışı varsa, içine ideolog tipi yerliciliğin "yabancı"sı ("Frenk icadı") dahi girer. *Mahur Beste*'de, Yahya Kemal ve Babanzade Ahmed Naim arasındaki münakaşanın bir gölge gibi kendisini hissettirdiği[62]

58 Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 150-151.

59 Burada şunu kastediyorum: Bir yanda Peyami Safa'nın 1931'de ilk baskısı yapılan *Fatih-Harbiye* romanı vardır; diğer yanda da Fatih-Harbiye ikiliğinin "yerli-yabancı"ya dönüştürüldüğü ideolog tipi yerliciliğin kültürel-politik sembolizmi. (Cemil Meriç'te bu bazen "Hira-Olemp" ikiliği olarak inşa edilir). Bunlar birbirinden tamamıyla farklı değilse bile aynı da sayılmaz. Peyami Safa, söz konusu romanı "iki hayat anlayışını birbirine bağlamaya özenen o kitabım" diyerek anar. Peyami Safa'nın önemli yorumcusu Nurdan Gürbilek, bunu "büyük yarılma" olarak değerlendiriyorsa da, burada bir "bağ"dan da söz edildiğini ve asıl büyük yarılmanın ideolog tipi yerliciliğin bu sembolizmden "yerli-yabancı" çatışmasını türettiği noktada cereyan ettiğini ileri sürebiliriz. Nurdan Gürbilek, *Sessizin Payı*, İstanbul 2015, s. 85.

60 Burada Necip Fazıl'ın ideolog tipi yerliciliğin temsillerinden biri olan "Sakarya" şiiriyle ("öz yurdunda garipsin,öz vatanında parya!") Mehmet Doğan'ın ilk baskısı 1975'te yapılan *Batılılaşma İhaneti* kitabını kastediyorum.

61 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 137. Tanpınar, ardından, bu ikilik "(tasfiyeye gitmek şartıyla) yeni ve hususî bir hayat çerçevesi yaratmağa götürebilirdi" diye ekler.

62 Eğer Tanpınar'ın zihninde de aynı şey varsa, bu söz konusu münakaşanın ideolojik önemini ve etkisini teyid eder. Çünkü

diyaloğun arka planında böyle bir terkip anlayışı bulunmaktadır. İsmail Molla, Müslümanlığı "bu toprakta *kendi hayatımızla yarattığımız şekiller*"den biri olarak alınca Sabri Hoca (Babanzade Ahmed Naim gibi) "Dikkat et" der, resmî yerlilik söylemini hatırlatırcasına, "*Halis Müslüman gibi düşünmüyorsun*." Bunun üzerine İsmail Molla "*mücerret bir Müslüman gibi değil*", "*bu memleketin içinde yaşayan bir Müslüman gibi*" düşündüğünü söyleyerek konuşmaya devam eder: "Bu Müslümanlığın çehresi…ne medreseden, ne tekkeden, ne şeyhülislâm kapısından, ne kazasker konağından gelir; *halkın hayatından doğmuştur*. Onun içindir ki, *hayat*ın emrindedir, ruhaniyeti onunla birlikte yürür, *içine Frenk icadı bile girer*, fakat manzarası bizim kalır." Antropolojik bir din tasavvuruyla karşı karşıyayız: "…Burada bir halk var. Onun, kendisinden olan bir hayatı var. Onu içinden, dışından kendisi yaratıyor. İşte benim sevdiğim, inandığım bu hayattır. *Din, akîde, hepsi bu hayatta şekil alıyor, değişiyor*."[63] Din bu yaklaşımda, Talal Asad'dan hareketle söylersek, öz saptama amacına matuf evrenselci bir din tanımı getirme yönündeki teorik çabadan farklı biçimde, "antropolojik bir kategori" olarak inşa edilir.[64]

Hayat ve Hayat Şekilleri

Mahur Beste'nin İsmail Molla'sı, Tanpınar'ın kullandığı başka bir izleği daha dile getirir: "Kitapla hayatın ayrılığı."[65] Tanpınar, "hayat"ı Bergson'dan alır,[66] buna bir bütün olarak kültür anlamına gelecek antropolojik bir aşı yapar. Böylece, metafizik bir kavram tarihî-antropolojik bir terkibe dönüşmeye başlar. "Hayat" genellikle gündelik hayatın aktüalitesi ile -Tanpınar'ın diğer önemli kavramlarından biri olan- "tarihîlik"in buluştuğu, bir terkip olarak tasavvur edilir. Tanpınar'ın eserlerinde bir çok kahraman *hayattan kopuk*lukla karakterize olur ki, bunların kahir ekseriyeti ya Şark ya da Garp'a -*Huzur*'un Mümtaz'ı gibi- ya mâzi ya da istikbâle yönelirken tam da önlerindeki "çözülmemiş bir yumak gibi duran" *hayatı kaçıran* tiplerdir.

Mahur Beste, 1944'te, yâni münakaşadan yaklaşık yirmi beş sene sonra yayımlanmıştır.

63 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mahur Beste*, İstanbul 2003, s. 93.

64 Talal Asad, "Dinin Antropolojik Bir Kategori Olarak İnşası", *Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslâmiyette İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, İstanbul 2015. Bu bağlama bir ek yapalım. Tanpınar'ın "kültürel Müslümanlığı"ndan dem vurulur; hattâ ideolog tipi yerlicilik taraftarları itikâdî Müslümanlık eksikliğini de öne çıkarırlar. Kültürel Müslümanlık, Yahya Kemal'in Babanzade Ahmed Naim'le münakaşasında bir örneği bulunabilecek, medrese İslâmı'ndaki resmiyete ve soyutluğa karşı halk İslâmı'nda bulunuyor gibidir. İsmail Molla aynı pasajda şöyle der: "En çetin fıkıh meselesini, hazırladığım bir fetva ile hallettiğim bir günün sonunda, evimin kapısında yanlış yunluş bir Arapça ile dua eden, abani sarıklı kör dilenciye gıpta ettim. Onu Allah'a daha yakın buldum." Buraya kadar olan kısım, rasyonalizmin dini anlayışlara da sızmasından şikayet ederek "babaanne dini"ni ön plana çıkaran yaklaşımları yankılamaktadır. Bununla, skolastikleştirilip kuramsal bir sofistikasyona tabi tutulmuş dinî ilimlerin hakikatine karşı -bu anlamda- bilgisizliğin "halk ruhu"nda saklı olduğu düşünülen hakikati öne çıkarılmaktadır. Oysa İsmail Molla diyaloğun devamında farklı bir noktaya gelir: "Onu Allah'a daha yakın buldum; medresede öğrendiğim, tekkede dinlediğim Allah'a değil, fakat *içinde yaşadığım bu hayatın bütün yüksek taraflarını, insanlığını, cevherini kendinde toplayan Allah*'a. Anladım ki, ikisi ayrı ayrı şeylerdir." Tanpınar, *Mahur Beste*, s. 91-91. Tanpınar'ın "kültürel Müslümanlığı"nı bir ölçüde kuşkuya düşüren husus şu: Bu pasajda Dostoyevski'nin "Rus Tanrısı" dediği türden bir düşünce mi vardır? Yoksa Tanrıyı kamu olarak düşünen kâdim bir radikal inancın mirası mı?

65 Tanpınar, *Mahur Beste*, s. 91; Mollaer, "Klasik Muhafazakâr Politik İmgeler", *Türk Muhafazakârlığında Bir Cevelan*, s. 73.

66 "Freud ve Bergson'un beraberce paylaştıkları bir dünyanın çocuğuyuz. Onlar bize sırrı insan kafasında, insan *hayat*ında aramayı öğrettiler." Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 515.

Tanpınar "hayat" ve "memleketin hayatı" yerine bazen "hayat şekilleri"ni de kullanır. Bu bağlam, "kendimize mahsus bir hayat yaratmak" arzusunu yankıladığı için kritiktir.[67] Berna Moran'a göre, Tanpınar "hayat şekilleri" derken bir estetik sorunu düşünmektedir: "Tanpınar hayat şekillerine estetik açıdan bakar." Ancak Tanpınar'ın "hayat şekilleri"ndeki antropolojik yönelişi ima eden de Moran'dır: "*Bu deyimin anlamı, Tanpınar'da bütün bir kültür ve uygarlığı içine alacak kadar geniş. Kültürümüzü, sanatımızı, geleneklerimizi, muaşeretimizi, eğlence anlayışımızı, törenlerimizi, oyunlarımızı, tümünü kapsar*."[68] Buradaki "hayat" kelimesi Bergsoncu bir arka plana sahip olduğu ölçüde "sezgisel"i de içerir. Bu durumda "hayat şekilleri" -Moran'ın yorumunun hilafına- "kendimiz olan 'authentique' biçimler"den çok, bir kültürel karşılaşmayı varsaydığından ideolog tipi yerlilikteki otantiklik anlayışını sarsan, saf aklın tam olarak kavrayamayacağı, kendiliğinden ve sezgisel biçimde yaratılan (antropolojik) formlar çeşitliliğini anlatmaktadır. Liberal "yaşam tarzı"ndan daha yoğun, anti-liberal politik sonuçlara da yönelebilecek "yaşam dünyası"ndan daha çoklu bir yapıya sahiptir; liberalizmden kesif, fundemantalizmden hafif. Aslında şu şekilde şerh etmek de mümkün görünüyor: Moran'ın belirttiği üzere, Tanpınar'ın otantik hayat şekillerinin peşinde olduğu inkâr edilemez. Bununla birlikte, terkip bağlamı göz önünde tutularak söylenirse, bu otantisite arayışıyla ideolog tipi yerliciliğinki arasında -özcü, yalın birlikle çoklu birlik arasındaki farklılıkta olduğu gibi- kayda değer bir farklılık olduğu da aşikâr. Tanpınar'a göre, "kendimize mahsus hayat", hayat şekillerini sürekli saflaştırmaya doğru götüren programlı bir ideolojik çabayla başarılamaz. Yabancı tesirleri tanımak, onlarla uzlaşmak veya hesaplaşmak, "köklerimize yaklaşmak istediğimiz" anın ayrılmaz parçasıdır. *Mahur Beste*'nin kahramanı Behçet Bey'e yazdığı mektupta "siz bir terkipsiniz, Behçet Bey" der, müellif Tanpınar: "*Kendi kendinizi tanımağa başladıktan sonra beğenmemeniz kadar tabiî ne olabilir?...Her terkip gibi, bir nisbetten bir nisbet bir kere değişti mi, ortada siz kalmazsınız, bir başkası yerinizi alır*."[69] Hem Yahya Kemal hem de Tanpınar, ideolog tipi yerliciliğin sloganlarından "öze dönüş"ün bir içe kapanma ve uluslararası alandan ayrı düşen dar kafalı bir "mahalli"leşme olarak risklerine dikkat çekmişlerdir.[70] Tanpınar, Vedat Nedim Tör'ün "Kör" adlı piyesinin Paris'teki Théatre

67 Kerman-Enginün, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş Başa*, s. 265.

68 Berna Moran, "Huzur: Bir Huzursuzluğun Romanı", *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, Cilt 1, İstanbul 1999, s. 215.

69 Tanpınar, "Mahur Beste Hakkında Behçet Bey'e Mektup", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 513; ayrıca bkz. Tanpınar, *Mahur Beste*, s. 146. "Türkiye ve Resim Sanatı" başlıklı bir söyleşide de, Türk resminin çağdaş sanatla uzlaşması "orijinalite"nin koşulu olarak ele alınır. Bkz. Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı*, s. 221-222.

70 Yahya Kemal için bkz. Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul 2010, s. 297-298. Buradaki düşünceleri Tanpınar'ın yukarıdaki düşünceleriyle karşılaştırabiliriz. Yahya Kemal şöyle yazar: "*Kendimize, kendiliklerimize dönmek* bahsi geçtiği vakit, zevk aldığımız Fransız şiirini ve nesrini temmet der kabilinden atmak hattâ, büsbütün unutmak ve ondan sonra Anadolu'ya, İstanbul'un, Bursa'nın ve Edirne'nin eski mahallelerine çekilmek ve artık tamâmıyle *kendimize kapanmak* gibi bir zan hâsıl oluyor. Bu *sakat bir görüş*tür. *Bir milletin öğrenmek ihtiyacı bitmez*…" (Resmî yerliciliğin sadece birkaç ay önceki son uygulamalarından birinin üniversitedeki Fransızca bölümlerine öğrenci alımını durdurmak olduğunu not düşelim.) Bu mevzu, daha ayrıntılı bir tetkiki gerektiriyor olsa da, en azından şunu kaydedelim: Yahya Kemal muhafazakâr yerlilik söyleminin kaynağı olsa da, Yahya Kemal-Tanpınar sürekliliğine dair öğeler de bulunmaktadır. Özellikle bunun gibi bağlamlarda, Yahya Kemal düşüncesi, Tanpınar'da cisimleşen antropolog tipi yerliliğe doğru akar. Orhan Koçak, Yahya Kemal'in yazısının Hasan Âli Yücel'in kültür anlayışıyla uyumlu, *ulusal kimliği yekpare bir özdeşlik değil çoğul olarak tasavvur eden*, "Dünya Edebiyatından Tercümeler" dizisindeki gibi, "*Doğu'ya ve Batı'ya karşı sürekli teyakkuz ha-*

de Poche'ta sahnelenmesi (1950) hakkında duyduğu memnuniyeti belirtirken, sıklıkla kullandığı "dünya konseri"ne iştirak etmenin öneminin yanı sıra, tüm mahalliliğiyle "kendimiz"de kalmakla "kendimiz olmamız"ın da zorlaştığını vurgular: "*Yalnız yaşaya yaşaya hep kendimize benziyoruz. Bir türlü istediğimiz gibi kendimiz olamıyoruz.*"[71]

Huzur'un Mümtaz'ı "hayata şekil veren", "devam etmesi lâzım gelen", "işte bu türküdür" dediği anda "hayat şekilleri"ne dair bir bağlam beliriverir. Mümtaz o anda Yahya Kemal'in vatan mefhumunu *keşfettiği* İstanbul sokaklarını arşınlayıp *tecrübe etmektedir*. Bu sokaklar artık, *Beş Şehir*'in kültür tarihçiliği merceğinden bakılırsa, Yahya Kemal'in kastettiği "toprak"ın metafizik derinliğinden biraz daha farklı, yaşayan, yaşarken sürekli yeni terkipler yaratan bir şehrin parçasıdır. (Tanpınar'ın *Yaşadığım Gibi* kitabının "Paris Tesadüfleri" bölümünde toplanan Paris yazılarının da *Beş Şehir*'le birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Böyle bakıldığında Tanpınar'ın "gezinti"leri, Paris şehrini "keskin dikkatiyle" yakalayıp ona tasarruf eden modernist Baudelaire'in flanörlüğünden bir parça almış görünür.)[72] *Huzur*'daki bu sahne, kitaptan beş yıl önce *Ulus*'ta yayımlanan "Kenar Semtlerde Bir Gezinti" denemesinde hazırlanmışa benziyor. Tanpınar, Mayıs 1941'de İstanbul'un Kocamustafapaşa ile surlar arasındaki fakir semtinde tek başına dolaştığını söyleyerek başlar. Böyle gezintileri (eskiden) Yahya Kemal ile yaptığını, şairle birlikte olup onu dinlemenin "bir lezzet" olduğunu belirttikten sonra şöyle devam eder: "Fakat onunla İstanbul içinde dolaşmak bu kelimenin hudutlarını aşan *büyülü* bir şey olur." O gün Yahya Kemal'i dinlemekten "mahrum"dur; "kendi kendine ve kendi ölçüleri içinde" kalır; bunu belli bir anlamda "büyü"den uzaklaşmak biçiminde yorumlayabilir miyiz? Dikkat çekici olan, bu andan itibaren, Tanpınar'ın düşüncelerini Yahya Kemal'le gezintilerinde hâkim olan "fetihler, bozgunlar" ve benzerlerinden farklı bir biçimde, aktüalite, "sabahleyin okuduğu gazeteler", "sefalet" ve "açlık"ın idare etmeye başlamasıdır. Bir fotoğrafında olduğu gibi, elinde fotoğraf makinesi,[73] "kendi kendine", "kendi ölçüleri içinde" ve "kendi şehri"ni gözlemlemek üzere sokakları arşınlayan antropolog tipi böyle anlarda kendisini gösterir, bunun görünürlüğü belki de büyük harfli Tarihe odaklanmış ("fetihler, bozgunlar" vs.) Yahya Kemal "büyü"sünün bozulmasıyla eşzamanlı gerçekleş-

linin kısmen kaldırıl(dığı)" bir anlayışa işaret ettiğini yazar. Bkz. Orhan Koçak, "1920'lerden 70'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İstanbul 2001. Bunu Tanpınar açısından ifade etmek de mümkün. Tanpınar Hasan Âli Yücel hakkındaki yazılarından birinde, onun "en büyük başarısı"nı şu şekilde anlatır: "Bir taraftan Mevlana'nın rübailerini tercüme ederken, öbür yandan Goethe'nin hayatını yazan bir insan…Weimar ilâhı ile *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* şairini seçmesi bu iki âlemi hangi uçlarda birleştirmek istediğini gösterir. Unutmayalım ki, *aralarındaki fark ne olursa olsun, medeniyetlerin daima birbirini cevaplandıran tarafları vardır*…Garp musikisinin memlekette yayılması için o kadar çalışan Âli'nin vaktiyle bir şarkı bile bestelediğini nasıl unuturuz. Bence onu daha ziyade bu uzlaşarak değişme iradesinde görüp anlamaya çalışmalıyız." Tanpınar, "Hasan Âli Yücel'e Dair Hatıralar ve Düşünceler", *Mücevherlerin Sırrı*, s. 133.

71 Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı*, s. 208.

72 Bu makaleyi bitirirken Orhan Okay'ın da Tanpınar'ın Parisyen flanörlüğünden söz ettiğini farkettim. Bkz. Orhan Okay, "Avrupa Sokaklarında ve Paris Kaldırımlarında Bir Flâneur", *Bir Hülya Adamının Romanı: Ahmet Hamdi Tanpınar*, İstanbul 2010, s. 189 vd.

73 Fethi Naci ise "Tanpınar'ın kamerası"ndan söz ediyor: "*Huzur*'u okurken, Tanpınar'ı yazı yazarken değil de hep elinde kamera çalışırken düşündüm; dikkati özellikle 'ayrıntı çekimi'ne yönelik bir sinemacı." Naci, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, s. 81.

mektedir.[74] Sıkı eleştirmenlerinden biri olan Fethi Naci de, "Tanpınar'ın *Huzur*'da en başarılı olduğu yerler 'günlük şeyler'in anlatıldığı yerlerdir. *Huzur* yazılmasından bunca yıl sonra hâlâ zevkle okunuyorsa 'günlük şeyler'in başarıyla anlatılmasına borçludur bunu" derken benzer bir olguyu kastetmektedir.[75] Nihayetinde, Tanpınar, bu yeni havada, "İstanbul'un izbe mahallelerinde dolaşmak kadar öğretici şey pek azdır" diye yazar.[76]

Mümtaz, *Huzur*'un (1948) yazılmaya başlandığı 1940'larda "İstanbul/Boğaziçi medeniyeti" olarak adlandırılan ve genellikle eski kültüre ait olduğu düşünülen mimari yapı ve semtleri dolaşıp duran anlayıştan farklı biçimde, şehrin kültürünü ve yeni terkipleri yaratan kenar mahallelere girip çıkar. Yan sokaklardan birine saptığında "neredeyse mukavvadan zannedilecek fakir bir evin penceresinden" gelen tango sesini duyar. Bu sırada kız çocukları yol ortasında toza bulanmış bir vaziyette oyunlar oynamaktadır. Mümtaz oyundan yükselen türküyü dinler: "Aç kapıyı, bezirgânbaşı, bezirgânbaşı…" Bir zamanlar Hekimoğlu Ali Paşa'nın konağının bulunduğu bu mahallede "garip düşünceler"e kapılıp şunu düşünür: Âşık olduğu kadın bu oyunu oynamıştır muhakkak, onun annesi ve annesinin annesi de hem türküyü dinlemişler hem de oyunu oynamışlardır. Dolayısıyla devam etmesi gereken hangisidir? Konak mı türkü mü? "Devam etmesi lâzım gelen işte bu *türkü*dür. Çocuklarımızın bu türküyü söyleyerek, bu oyunu oynayarak büyümesi; *ne Hekimoğlu Ali Paşa'nın kendisi, ne konağı, hattâ ne de mahallesi*."[77]

Takiben, kendisine "her ninnide milyonlarca çocuk başı ve rüyası vardır" diyen İhsan'ı hayal ederek "bunları ne kadar güzel anlardı" diye geçirir içinden. *Huzur*'un otobiyografik özellikler taşıyan bir roman olduğunu ve İhsan karakterinin pek çok yönüyle Yahya Kemal'i temsil ettiğini iddia eden eleştirmenlere inanacak olursak, insan ilk bakışta, Yahya Kemal'in muhafazakâr yerlilik anlayışıyla örtüşmeyen bir şeylerin geçip gittiğini hissetmeden edemez burada. Yahya Kemal'in "Ezansız Semtler"in-

74 Eğer bir tabloda tahayyül edecek olsaydık, Tanpınar'ın Yahya Kemal'le ilişkisi, Raphael'in *Atina Okulu* tablosundaki Aristoteles'in Platon'a karşı konumuna benzerdi. Aristoteles bu tabloda nasıl sağ elinin baş parmağıyla göksel ideaları gösteren Platon'a karşı hem sol elinde tuttuğu *Etik*'iyle hem de sağ elinin yere doğru işaretiyle dünyadaki meselelere işaret ediyorsa, Tanpınar da -her ne kadar hocasına Aristoteles kadar "sert bir tekme" atmamış olsa da- "hayat"ı gösterir. Bu hayat, artık Yahya Kemal'in milliyetçi vokabülerini ("milli hayat") kısmen sürdürse bile kazandığı antropolojik renkle onu aşan bir içerikle doludur.

75 Naci, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, s. 76. Bu yazıyı tamamlarken hatırlayıp yeniden okuduğum Orhan Pamuk'un İstanbul kitabındaki "Yıkıntıların Hüznü: Tanpınar ile Yahya Kemal Kenar Mahallelerde" bölümünde, Tanpınar'ı aynı minvalde Yahya Kemal'le özdeşleştirmesinin yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Orhan Pamuk'un Öteki Renkler'de edebi modernizmin yerli temsilcisi olarak yere göğe koyamadığı Tanpınar'ı kenar mahalle gezintilerinde Yahya Kemal'le özdeşleştirmesi ve Fethi Naci'nin çok önceden değinmiş olduğu "gündeliklik"i göz ardı edip konuyu milliyetçi melankoliye indirgemesi pek de tutarlı görünmüyor; hem de bu gezintilerde tam da edebi modernizme özgü bir şehir, zaman ve mekân dikkati teşhis edilebilecekken. Bkz. Orhan Pamuk, İstanbul: *Hatıralar ve Şehir*, İstanbul 2004, s. 231-238. Ayrıca, hal böyle olunca, kenar mahallelerde milliyetçi, Gide'in Türkiye nefretine karşı Batı hayranı gibi bir portre ortaya çıkıyor. Oysa kenar mahallelerde gezinti -ileride ana metinde ele alacağım- İstanbul gezintilerinde şehre haşin bir şekilde bakan Gide portresiyle birlikte ele alınmalıdır; onun kör noktalarını gösteren bir gezinti gibi düşünülmüştür çünkü. Böylece Tanpınar'ın, Gide'in uzak deneyimine karşı kenar mahallelerin kendi gündelik hayatlarını üretebildiklerini anlatmaya çalıştığı farkedilebilir.

76 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, İstanbul 2000, s. 210-211.

77 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Huzur*, İstanbul 2008, s. 20-21.

de, İstanbul'un Batılılaşmış semtlerinde "fazla medenileşen üst tabakanın çocukları, alafranga terbiye ile yetişirken", "Müslümanlığın çocukluk rüyasını" görememektedirler.[78] Tanpınar, Mümtaz'a İhsan'ın sözünü söyletirken ("her ninnide milyonlarca çocuk başı ve rüyası vardır") mâlum rüyanın Yahya Kemal tarafından Batılılaşmış semtlerde değil böyle kenar mahallelerde görülebileceğinin ileri sürüldüğünü kastediyor gibidir. Oysa Yahya Kemal'in "gezinti"lerinin sürdüğü doğru olsa bile, "sana dün bir tepeden baktım Aziz İstanbul"un yerini manzaranın aynı zamanda evden gelen tango sesiyle belirdiği "kenar semtlerde bir gezinti" daha güçlü bir eğilimle almıştır.

Her halükârda, 1910'ların dünyasında "asrîleşme"nin toplumsal-siyasal ufkunu ifade eden "yeni hayat", 1910'lu ve 20'li yıllarda Yahya Kemal'de ideolojik Türkçülük'ten farklı bir kültür coğrafyası edinirken "milli hayat" anlamını sürdürmüş, 1940'larda ise antropolog tipini tanımlayan bir aktüaliteyi de ifade eder hale gelmiştir. Hayat (şekilleri), bundan böyle, Tanpınar'ın Baudelaire'in *Paris Sıkıntısı*'nda bulduğu, yeni bir zaman-mekân bilincini gerektiren, "keskin dikkati ile şehri yakalama ve yaşadığı şehre tasarruf" etme ile karakterize olan modernist duyarlılığın bir parçasıdır.[79] Dolayısıyla antropolog tipinde "yerli hayat(lar)"ın anlaşılmasına modernist bir duyarlılık refakat eder.

Antropolog Tipe Doğru

Terkip, *hayat*, *hayat şekilleri*, *din* ve *yerli hayatın temsili* temalarıyla antropolog tipi izah etmek üzere bir hazırlık yapmaya çalıştım ama Tanpınar'ın bir antropolog değil edebiyatçı-düşünür olduğu da malumu ilam etmektir. Bununla birlikte, bir ideal tip olarak antropolog, meslekten antropolog veya bir bilim insanı olmak zorunda değildir.[80] Keza her edebiyatçı kendine özgü tarzlar geliştirebilir ve bunlar belli ideal tipler açısından anlaşılabilir. O halde, edebiyatın diğer düşünce biçimleriyle iç içe olduğu varsayımından hareketle, nasıl bir sosyolog (Balzac) veya ruhbilimci (Dostoyevski) duyarlılığından bahsedilebiliyorsa, konumuz bağlamında, Tanpınar'ın çalışmalarının antropolog tipi yerliliği modellemek üzere uygun bir çerçeve teşkil ettiğini iddia ediyorum.[81] Elbette, ideal'in burada normatif değil çözümleyici bir anlam taşıdığını ve ideal tiplerin empirik gerçeklikten çıkarılmasına karşın onunla birebir örtüşme-

78 Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 127.

79 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 259; Fırat Mollaer, *Modernlik Kehanetleri*, Ankara 2016, s. 61-87.

80 *Mayıs Sıkıntısı*'ndan *Kış Uykusu* ve *Ahlat Ağacı*'na taşra veya "yerli hayat" sahneleriyle dolup taşan, Cannes'da aldığı uluslararası ödülü "yalnız ve güzel ülke"sine ithaf eden Nuri Bilge Ceylan'ın sinemasının bu tipin sinemadaki temsilcisi olup olmadığını tartışmak da ilginç olabilir. Ceylan'ın ithafı, kamuoyunda bir yerlilik tartışmasının konusu olmuş, sonradan AKP hükümetinin başbakan danışmanı dış politikadaki konumlarını "değerli yalnızlık" olarak tanımlamıştı.

81 Daha önce belirttiğim gibi, bu, Berna Moran'ın "Huzur: Bir Huzursuzluğun Romanı"ndan kısmen çıkarılabilir. Daha yakın bir dönemde, Tanpınar'ın geleneğe "dinamik yaklaşım"ının antropolojideki belli bir gelenek anlayışıyla benzerliklerinden söz edilmiştir. Bkz. Atay, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenek-çi' Muhafazakârlığı", s. 156. Ayrıca "Modern Epistemik Cemaatin Üyeleri: Kemalizm ve İslâmcılık Karşısında Türk Muhafazakârlığı" makalesinde Tanpınar'ın geleneğe yaklaşımının -özellikle Gadamer'de cisimleşen- hermenötik yaklaşımlarla bir arada okunabileceğini göstermeye çalışmıştım. Bkz. Mollaer, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, s. 178-179. Bunu Gadamer hermenötiği az sonra ele alacağım antropolojik terimlerle koşut bir teorik muhteva sağladığı için not düşüyorum.

yen soyutlamalar olduklarına dair bir metodoloji notunu da düşerek.[82] Tanpınar'ın temsil ettiği antropolog tipi yerlilik modeli, yerliciliğin kaynağı olan Yahya Kemal'in fikriyatından doğar, lâkin bünyesinde muhafazakâr yerliciliğin kimi temalarıyla, muhafazakâr yerlicilikten taşan birtakım eğilimleri de içerir. Dolayısıyla, Tanpınar'da antropolog tipi soyutlamasını bir potansiyel olarak buluruz. Bir bütün olarak antropolog tipi yerlilik ise, tam olarak soyutlandığında, muhafazakârlığa indirgenmemiş bir yerlilik tartışması için elverişli tohumları barındırır.

"Antropolog tipi" derken, disiplin olarak kültürel antropolojiyi (bu tip bu disiplinin "gerçekliği"nden soyutlanabilir), içerik olarak ise kültürel antropolog Mary Catherine Bateson'ın otobiyografik denemesi "Örüntüler ve Kendi Hayatının Gözlemcisi Olmak"ta yalın bir dille ifade ettiği "kendi hayatının hem katılımcısı hem de gözlemcisi olmak" durumunu kastettiğimi belirtmeliyim.[83] Keza bu tip, "egzotik kültürlerin araştırılması" türünden, geçtiğimiz yüzyılda hâkim olan, sömürgecilikle ilişkili bir antropoloji biliminin öznesi değil, kültürel antropolojinin insan bilimlerinden biri olarak "yurda dönüşü" sonrası bir tiptir. Marcus ve Fischer, bu yeni bakış açısını şöyle tanımlarlar: "Antropoloji…bir egzotiklikler koleksiyonu değil, kültürel zenginliğin kendimiz hakkında düşünmek…için kullanılmasıdır…O zaman, artık basit anlamıyla yeni dünyaların keşfi ve egzotiğin keşfi veya egzotiğin yabancılaştırılması değildir. Antropoloji projesi, gittikçe, aşina olunan veya kimse tarafından tam anlaşılmamış ve herkesin anlamlandırmaya çabaladığı dünyaların keşfi olmaktadır."[84] Dolayısıyla, söz konusu tip, hem kültürel zenginliğin kendimiz hakkında düşünmek için tanınıp kullanılmasını hem de -Marcus ve Fischer'in antropolojinin "yurda dönüş" sonrası kazandığı bir işlev olarak belirlediği- kültürel eleştiri fikrini/pratiğini içerir.

Yerli Hayatı Kim, Nasıl Anlatabilir? İçeriye Aldanmadan Bakmak

Yukarıda bahsedilen (terkip vd.) temalara ek olarak, iki tipi birbirinden ayrı varlıklar şeklinde billurlaştıran soru(n)lardan biri şudur: Yerli hayat(lar)ı kim, nasıl anlatabilir? İdeolog tipi yerlicilik, saf kültür faraziyesinden hareketle kültürle bütünleşme tezine vardığından ancak yerlinin yerliyi temsil edebileceğini temele yerleştirir. Kerhen de olsa "yerli" aydının fotoğrafa girdiği yer burasıdır: yerli hayat yerli aydın tarafından *yansıt*ılacaktır.[85] Yerli hayatı dosdoğru, tam da "bizim" kültürel saflığımızı

82 Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, "Ideal Type", *Dictionary of Sociology*, London 2006, s.189.

83 Mary Catherine Bateson, "Örüntüler ve Kendi Hayatının Gözlemcisi Olmak", *Meraklı Zihinler*, Ankara 2011, s. 101.

84 George E. Marcus-Michael M.J. Fischer, *Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji: İnsan Bilimlerinde Deneysel Bir Alan*, İstanbul 2013, s. 10, 18.

85 Yansıtma kelimesini italik yapıyorum çünkü ideolog tipi yerliciliğin *yorum*un mahiyetini gözden kaçıran kesinlikçi bir zihniyeti temsil ettiğini düşünüyorum. Bu konuda iyi bilinen bir metafora atıfla, ideolog tipi yerlici "*yasakoyucu*"dur. Yerli hayatın yansıtılacak apaçık yasaları vardır ona göre. Bu nedenle, ideolog tipi yerliciliğin temsilcileri çoğu zaman bir program veya manifesto kaleme alıyormuş gibi kesinlikçi bir üslûp kullanırlar. Resmî yerlilik söyleminin ideolojik programındaki başat konumlarını da böyle anlamak gerekir. Yorumun mahiyetinin gözden kaçırılmasının bir başka düzeyi ise, söz konusu kültürel bütünlüğün (medeniyet veya ulusun) yeniden üretimin, yorumun veya hayalin mevzusu olduğu hakikatinin yok sayılmasıdır. Bunun karşıtı ise antropolog tipini tanımlar. Benedict Anderson, bu meseleyi analiz ettiği

aksettirerek temsil eden bir yerli ve yerli hayatla hiç özdeşleşmediği için dışarıdan bakarak çarpıtan bir yabancı listesi bulunmaktadır; resmî yerlilikte dost-düşman ayrımına dönüşen liste.

İdeolog tipte, *mesafe*, bir gerçeklik ve fenomen olarak affedilmez bir yabancılık alâmeti, hattâ kimi zaman "ihanet"tir. Bu tipin hidayet öyküsü gibi sunduğu bir "eve dönüş" hikâyesi vardır. Yerlilik İslâmilik'le özdeşleştirildikçe deneyimler hidayet ve küfür hikâyelerinin kalıplarına dökülür: Eve dönüş hidayet, eve mesafe sadakatsizlik veya küfür.[86] Aslına bakılırsa, eve döndüğü düşünülen, Hegel'in tin fenomenolojisindeki gibi, kendi kendisine mesafe kazandıktan sonra kendisine dönüşlü figürlerdir; yâni eve döndüğü farzedilenin yolculuğuna bütün olarak bakıldığında, mesafe, bu bütünün parçalarından veya anlarından biridir. Ne var ki, ideolog tipinde tinsel yolculuk tek bir kesite indirgenir: Eve dönüş sonrası. Mesafe ideolog tipi yerlilik söyleminde kaybolur (Jacques Derrida'nın felsefesinden destek alarak, onun tehlikeli, sürekli taşan bir "fazlalık" olarak metafizik söylemi rahatsız etmeye devam ettiği de iddia edilebilir). Mesafenin kendini tanıma açısından zorunluluğu, âşina olunanın bilinemeyeceği, ilkel birliğin kendisini tanıyamayacağı ilkelerini ihlâl eden anti-diyalektik bir diskurdur ideolog tipi yerlicilik.

Antropolog tipinde *mesafe* açılır. Mesafe, ideolog tipi yerliciyi endişeye (özdeş olmama endişesine) sevk eden, derhâl "güvenlik kuşağı"na dönüştürmeye çalıştığı bir "gerilim alanı"dır.[87] İdeolog tipi yerliliğin fenomenolojisi, düşüncenin gerçeklikle kendi arasına koyduğu aralığın, düşünce ile gerçeklik, yerli aydın ile yerli hayat arasındaki mesafenin kapatılıp söz konusu tarafların özdeşleştirildiği, özdeş olmayanı özdeş kılma tutkusuna dayanan bir proto totalitarizmde somutlaşır. Antropolog tipin ideolog tipi yerlicilik yandaşlarınca kimi zaman en yüksek derecesinde bir yabancılık ve ihanetle suçlanabilmesinin nedenlerinden biri: Antropologtur, yerli gibi bakmamaktadır, yabancıdır, ihanet etmektedir. Tanpınar'ın ideolog tipinin bâriz temsilcisi Necip Fazıl'la gerçek hayattaki karşılaşmasının tatsızlığı bundandır. Tanpınar, Necip Fazıl'ın Mayıs 1956 tarihli *Büyük Doğu*'sunda "yabancılık"ın Soğuk Savaş döneminde popülerleştirilip bir linç malzemesine dönüştürülmüş göstergesiyle, "komünist" olarak jurnallenir Demokrat Parti hükümetine.[88]

kitabının girişinde ilginç bir biçimde o meşhur tanımını "antropolojik bir ruhla" yaptığını yazar: "…*antropolojik bir ruh*la, ulus hakkında şu tanımı öneriyorum: Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur…". Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul 2004, s. 20.

86 Sadakat(sizlik) derken aklımda şu da var: Ev, "eve dönüş"ün yanı sıra "ev-lilik"te de bir metafor olma özelliğini sürdürür burada. Şahsiyet dizisinin bir Türkiye alegorisi olarak okunabilecek mekânı Kambura'nın ideolog tipi yerlicisi Cemil, çarpıcı bir diyalogta, Kambura'ya sadakatinden, onunla evliliğinden bahseder. Daha önce, popülizmin yaslandığı ısı politikasına değinmiştim. Cemil'in Kambura'sı mesafeye dayanan ikincil ilişkilerin soğuk dünyasına karşı mesafenin ortadan kaldırıldığı birincil ilişkilerde, ailenin sıcak dünyasında temellenen bir politik topluluk, "sıcak aile yuvası"dır. Şahsiyet, bu yuvanın, "köken"indeki kurucu şiddetin örgütlü bir biçimde unut(tur)ulmasıyla ayakta durduğunu gösterir. Böylece, Ernst Renancı bir uyarlamayla ifade edilirse, topluluğun üyelerinin pek çok şeyi unutmuş olmasını hatırlatan bir ulus alegorisine dönüşür.

87 "Bir güvenlik kuşağı değil, bir gerilim alanıdır mesafe." Theodor W. Adorno, "Mesafeyi Korumak", *Minima Moralia*, İstanbul 2005, s. 131.

88 Büyük Doğu'nun 9 Mayıs 1956 tarihli "Edebiyat Fakültesi ve Komünizm, Dedektif X 1, Tek Tek Bünye ve Radyografileri,

Antropolog tipte, Simmel'in Kant'tan hareketle sorduğu soru uyarlanır: "Yerli hayat nasıl mümkün olabilir?". Bu sorunun sorulması önemlidir çünkü yerli hayat tözsel bir bütünlük olarak orada değildir; bu da "yerli aydın"ın görevinin yansıtıcılıktan başka bir şey olduğu anlamına gelir. Diğerinde kaybolmuş bir kültürel bütünlüğü (tıpkı eski "şanlı" günlerindeki gibi) olduğu haliyle yansıtan aydının yerini hayat şekillerini yorumlayan antropolog tipi alır. Yoruma doğru bu geçiş, "yerli aydın"ın konumunu pekiştirir; "yerli hayat nasıl anlaşılabilir?" kritik bir soru olarak merkeze yerleşir.

Tanpınar, "memleketi hakikî realitesi içinde görmek"ten söz eder: "Gerçek memleket sevgisi onu *olduğu gibi görmek*tir."[89] Bir soyutlama olarak antropolog tipi yerliliğin Tanpınar'daki izdüşümü veya mottosudur bu. Hem ölümünden sonra yayınlanan *Günlükler*'inden (2008) hem de bazı söyleşilerinden biliyoruz ki, Tanpınar'ın "hakikî realite"sinin anlamı memleketi olduğu gibi görmek, tabiri cazise sevabıyla günahıyla anlamaktır: "*Biz, etrafımızdaki topluluklara sade hakikatleriyle değil, yalanlarıyla da bağlıyız. Menfî veya marazî dediğimiz taraflarımız, belki bu bağlılığın en canlı taraflarıdır*"; "Sanatta düsturdan hayata gidilmez. O vakit kıymetini kaybeder. İyimizi, kötümüzü, pisliğimizi ve temizliğimizi, kendi mizacının ve sanatının organik nizamlarının arasından bize verirken, sanatkâr bunu hattâ farkında olmadan yapar."[90] Antropolojinin egzotik kültürleri araştırma biliminden "yurda dönüş"ü sonrası hem kültürel zenginliğin tanınması hem de kültürel eleştiri olmak üzere ikili bir anlam kazandığını dikkate alırsak, burada bir kültürel antropolog tipinin oluşum halinde bulunduğu spekülasyonunu yapabiliriz. Bu tip, yabancı/egzotik olanı değil "önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran" âşina olunanı, âşina olunduğu halde kendisini elevermeyeni, âşina olunandaki yabancılığı anlayacaktır. Bunu yaparken bir taraftan kültürel zenginliğin tanınması diğer taraftan kültürel eleştiri olmak üzere çifte perspektife sahip olacaktır. Böyle bir tip, yerli hayatı anlatma ruhsatını kendiliğinden elde ettiği iddia edilen ideolog tipi yerliciden farklı olarak, belli belirsiz bir Hegelci ilke ("âşina olunan -veya kendi konumuza tercümeyle: yerleşik/gömülü olan- bilinmez"), yerli hayata dair perspektifler, deneyimlere anlam verebilmek üzere bir yakın bir uzak gözlüğü, elinde fotoğraf makinesi, tanımak için keskin dikkati ve yerli hayat masallarına aldanmamak için güçlü realite duygusuyla vücut bulur.

Yahya Kemal'de, bir şair için tuhaf görülebilecek, "şaşmaz bir realite duygusu" bulunduğunu yazar Tanpınar.[91] Hayatının son yıllarında kaleme aldığı "Kendi Gök

Ahmet Hamdi Tanpınar" manşeti için bkz. Alptekin, *Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür, Bir İnsan*, s. 17-19.

89 *Mücevherlerin Sırrı*, 70. Veya daha geniş anlamda "hakikaten insanoğlunu ve insan topluluklarını kendi talihlerinde görmek": "…insan kaderinin ve ruhunun büyük taraflarıyle veya insan cemiyetinin talihiyle herhangi bir ütopyaya kapılmadan meşgûl bir realizmden sözediyorum. Küçük şeylerin cehenneminden değil…Hakikî realizm, teferruat saymak değil, hayatın bütününü görmek ve üzerinde düşünmektir." Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 356-357.

90 Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı*, s. 181; 219.

91 Tanpınar, Yahya Kemal için "çok defa onunla konuşurken veya ondan ayrıldığım zaman, bu adam bu kadar sarahatle ve şaşmaz realite duygusuyla nasıl oldu da bize bu *hayâl ve şiir âlemi*ni yaratabildi" diye kendi kendisine sorduğunu yazar. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 347. Anlaşılan o ki, Tanpınar Yahya Kemal'i -az sonra ele alacağım terimlerle- bir yanda yakın deneyim, öte yanda uzak deneyim açısından düşünüyor; bunlardan birini muhayyile diğerini ise realite

Kubbemiz" (1961) denemesinde, Yahya Kemal'in ünlü şiirine atıfla *kendi* gök kubbemizin koşullarından biri olarak çıkar realite duygusu. Yahya Kemal'in "*eşyaya ve hayata çetin dikkat*"inde tezahür eden realizmin bir başka boyutu ise "*masal yıkıcılığı*"dır. Yahya Kemal, ona göre, "bizi masallar yiyip bitiriyor" diyen Balzac türünden bir "masal yıkıcısı"dır.[92]

Tanpınar'ın *Yahya Kemal* adlı kitabında şairi "eve dönen adam" olarak tarif ettiği iyi bilinir ama bir taraftan da masallara aldanmayan adam olarak tanımladığı ortaya çıkıyor. O masalların bir kısmı da "ev"e -"içimizdeki hayat"a- dair masallar olmalıdır. *Yahya Kemal* kitabının yayımlanmasından önce, 1955 yılında *Varlık Dergisi*'ne verdiği bir mülakatta Yahya Kemal'de mâzinin yeriyle ilgili bir soru sorulduğunda konuyu önceden gündeme getirmiştir: "…herşeyden evvel realisttir. İlk büyük realistimiz bence odur. Yani *içimizdeki hayata aldanmadan bakan tek adam*."[93]

Bunun Yahya Kemal açısından uygunluğu sorusunu bir yana bırakıp Tanpınar'ı veya antropolog tipi tanımlayıcı boyutlarına bakalım. "İçimizdeki hayat"tan kasıt "içerideki" hayattır. İçerideki hayata bakarken içeriye gömülmüş bir bakışla yetinmek "aldanma"ya yol açabilir. Önceki tartışmaya atıfla söylersek, yerli hayatın anlatımı onunla mesafeyi kapatıp mutlak biçimde özdeşleşen (ideolog tipi yerlicilikteki) yerli aydına indirgenemez. Yerli hayatın yakaya yerli aydın gibi bir ideolojik kimlik kartı takmadan anlaşılabiliyor olması ise, ancak bir antropolojik muhtevaya sahip olmasıyla mümkündür.[94] "Behçet Bey'e Mektup"ta dile getirilen bir husus, Tanpınar'ın kendini

duygusu oluşturuyor.

92 Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 357. Ayrıca, "kendimize mahsus hayat"ın metaforuna dönüşen "kendi gök kubbemiz"in de bir terkip olduğunu anlaşılıyor. Akdenizlilik kimliği iddiasıyla gelişen, "Osmanlı zevki"yle "Lâtin ve Akdeniz dehası"nın birleşmesiyle oluşan bir terkiptir bu. Tanpınar yazı hayatı içinde, (bu bütünlükleri aşan) geniş bir terkip telakki edilen Akdenizlilik fikrine de meyletmiştir: "Türk kültürü Akdenizlidir. Eski medeniyetimizin modalarına mukavemeti, onlarla mücadelesi de buradan gelir… Evet Akdenizliyiz. Yahya Kemal'i biraz da bunun için severim. Bu hakikati bulduğu için"; "İslâm veya Latin, Akdeniz dehasının en büyük tarafı olan bu teksif ve onu bekleyen dikkat sayesinde, Yahya Kemal türkçede üç zaman buudunu birden içine alan bir sanat yarattı." Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 319-320; Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 356.

93 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 321. Şunu da eklemek gerekiyor: Tanpınar yazı hayatının son dönemlerinde Yahya Kemal için "yazık ki" der, "Garptan *kendimize dönüş*e lüzumundan fazla ehemmiyet vermeğe başlamıştı." Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, 356. Gerçi Yahya Kemal "Memleketten Bahseden Edebiyat" yazısında, Tanpınar'ın kastettiği "mektepten memlekete gelme"nin anlamıyla ilgili bir uyarı notu düşmüştür: "Avrupa irfânından bir yerli edebiyâta gelmek… *mektepten memlekete dönmek*, mutlakaa bir milliyetçi müddeâsı değildir. Bu müddeâ, fikirlerde, sağdan sola kadar herkesin müddeâsı sayılabilir. En ziyâde sol olanlar bile bir edebiyâtın ancak bir cemiyetin ve bir iklîmin ifadesi olacağını teslîm ederler." Bu pasajda, yazının başında belirttiğim, muhafazakâr yerliciliğe indirgenemeyecek bir bağlamsalcılık ileri sürülmektedir. Yahya Kemal bunun ardından aynı şekilde "Avrupa irfânını bertarâf etmek, sırf kendi kendimize kapanmak" gibi bir "ham"lığın da söz konusu olamayacağını söyler. Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, s. 143. Dolayısıyla Tanpınar büyük ihtimalle Yahya Kemal'in son döneminde yakın sosyal çevresinin değiştiğine ve şairin yeni milliyetçi-muhafazakâr çevrenin taleplerine fazla uyarlandığına işaret ediyordu. *Günlükler*'de bazen Yahya Kemal'in çevresindeki bu tiplerin ona musallat olmasından bazen de Yahya Kemal'in büyük sanatını milliyetçiliğe kendi elleriyle teslim etmesinden yakınır Tanpınar. Bu durumda Yahya Kemal'de -Tanpınar'ın kelimeleriyle ifade edersek- bir "aldanma" hali baş göstermiştir. Bunu antropolog tipi yerlilik modelinin muhafazakâr yerliliğin fikrî kaynağından mesafesinin göstergelerinden biri olarak alabiliriz.

94 Tanpınar bazen "yerli hayatı anlatmak için yerli olmanız gerekmez" ilkesini düstur edinerek Şarkiyatçı sularda da yelken açar. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyat Tarihi*'nin giriş bölümü, (çoğunlukla bir kültürel öz uyarınca) Doğu'nun Doğu Batı'nınsa Batı olduğunu varsayan Şarkiyatçılara atıflarla doludur. Tanpınar, bu noktada antropolog tipin özcülüğe mesafesinden sofistike bir özcülüğe doğru yol alır. Yine de, bu tutumun, maddi bir analize bağlandığı ölçüde (örneğin: "…fikrî hayatının durgunluğunun, hattâ düşkünlüğünün, iç buhranlarının en mühim amili, iç buhranlar istisna edilirse, Müslüman cemiyetlerinin tarihinin en büyük eksiği bu burjuvazinin teşekkül edemeyişidir") kültürel özcülükten farklı olduğu düşü-

tanımanın ikircikli deneyimlerinin epey farkında olduğunu anlatması ve konuya ışık tutması açısından kritiktir. Tanpınar, büyük bir ihtimalle, bunun Behçet Bey'in yanı sıra, pekâlâ "yerli hayat" için de geçerli olabileceğini düşünüyordur: "Kendinizi tanımağa başladınız. Kendinizle meşgul oluyorsunuz. Felsefenin değilse bile, hikmetin eşiğinde olduğunuz muhakkak. Buna sebep de *kendi kendinize dışarıdan bakmanız*dır. Sokrat'ın 'nefsini bil!' nasihatini hatırlayın. Size kendinizi seyretmeniz için bir *ayna* tuttular: Bu aynanın karşısında etrafınızı, kendi içinizi, elbette başka şekillerde göreceksiniz."[95]

"İçimizdeki hayata (aldanmadan) bakmak" antropolojinin dünyasına özgü sayılmaz ama antropoloji disiplini içindeki metodoloji tartışmalarından biri onun anlamını yorumlamak için içerik sağlayabilir. Burada "antropolojik anlayışın doğası" üzerine, Clifford Geertz'ın yorumbilgisinden âşina olunan terimlerle geliştirdiği bir metodoloji tartışmasına atıf yapıyorum. Geertz'ın sorusu temelde şudur: Psikolojik özdeşleşmenin olmadığı durumda *anlama* nasıl mümkün olabilir? Antropolog tipi, Geertz'ın antropolojik anlamanın doğası hakkında -psikanalist Heinz Kohut'tan hareketle- ortaya attığı "yakın-deneyim" ve "uzak-deneyim" kavramlarının dönüşümlü işletilmesini gerektirecektir. Geertz'a göre, "yakın deneyim kavramı birinin…*doğal olarak* ve çaba harcamadan, kendisinin veya arkadaşlarının neler gördüğü, hissettiği, düşündüğü, imgeleminin ne olduğu gibi şeyleri tanımlaması ve başkaları tarafından benzer bir biçimde uygulandığında hemen anlayabilmesidir. Uzak-deneyim kavramı ise, şu veya bu türde bir uzmanın…bilimsel, felsefi veya pratik amaçlarını ortaya koymasıdır."[96] İdeolog tipi yerlicilik "yakın deneyim"i bir temel haline getirir. Sağ popülizmlerin ortak özelliği olan (sıcak) "folk kategoriler"in (soğuk) entelektüel çerçevelere karşı kutsandığı anti-entelektüelizme yönelir. Yakın deneyimin "doğal olarak ve çaba harcamadan", orada zâten (inşa edilmeksizin) varolan bir topluluk tarafından kavrandığı ileri sürülen bir içerinin -veya "biz"in- tözün yansıması biçiminde zuhur eden deneyiminden söz eder. Buna göre, yakın deneyim, içerinin deneyimi, tek gerçek deneyimdir. Uzak-deneyim, dışarının bakışından gerçekleştirilmiş dışarının deneyimi, bu ister şu veya bu türde bir uzmanın entelektüel kategorilerinden isterse kültürel-politik dışarısını temsil eden Batı'nın bakışından gerçekleştirilsin, her durumda içeriyi yabancılaştıran ve yozlaştıran bir deneyimdir. Yakın deneyim, *Yitik Cennet*'teki, Batı'nın, yâni dışarının "soluğu" ulaşmadan tözün kendiliğinden yansıdığı otantik deneyimdir. Böylelikle, ideolog tipi yerlicilik, "biz"i ancak "bizden" olanların anlayabileceği savında ısrar eden tözcü "içeriden epistemoloji" anlayışına ulaşır: "…içeridekileri bilmek için içeriden olmak gerekir."[97]

nülebilir.

95 Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 513.

96 Clifford Geertz, " 'Yerlinin Bakış Açısından': Antropolojik Anlayışın Doğası Üstüne", *Yerel Bilgi*, Ankara 2007, s. 70-71.

97 Brain Fay, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım, İstanbul 2005, s. 23.

"Yerli hayat"a "aldanmadan bakmak" ve onun bazı masallarını yıkmak, yakın deneyimin ötesinde uzak deneyimin repertuarını işe koşmak anlamına gelir. Tanpınar "masal yıkıcısı" deyişini kullandığı makaleden on yıl önce (1951), Yahya Kemal'in "kayıtsız şartsız Avrupalı olması"nı[98] "realiteden hareket etmesi"yle ilişkilendirdiği bir mülakatta, "mazi ile en geniş hesaplaşmayı yaptı. Lüzumsuz ütopyalardan… yalancı zenginliklerden bizi o kurtardı. Bir bakıma Yahya Kemal, mitolojinin o ifrit öldürücü kahramanlarına benzer" diyerek devam eder.[99] 1951'den 1961'e bu sürekliliğin, Tanpınar'ın Yahya Kemal'i bu dönemde sahiplenmeye başlayan ideolog tipi yerlilik temsilcilerinden kurtarmaya çalışmasıyla bir ilgisi olabilir. Her ne olursa olsun, Tanpınar'ın Yahya Kemal'inde hemen hemen başından itibaren olan bir uzak deneyim temasının, yerli hayata aldanmadan bakabilen, yerleşik yakın deneyime gömülü olmayan bir *göz* izleğinin son yıllarda güçlendiğini söylemekte sakınca yok.

Romanlarında "uzaktan gözle ayırt edilemeyecek bir varlık, bir durum, bir ayrıntı üzerine *hızlı bir optik kaydırma*"yla okurun gözünün önüne farklı bir sahnenin serilip çarpıcı bir etki uyandırılmasından bahseden Nijat Özön'den itibaren bir çok eleştirmeni dikkat çekmiştir Tanpınar'da "göz" konusuna. Örneğin Fethi Naci, "müthiş bir 'göz'ü var Tanpınar'ın" dedikten sonra *Huzur*'da bir pencerenin "fütürist bir tablo"ya benzetilerek tasvir edilişini anlatır.[100] Tanpınar'da "görme"nin anlamlarıyla roman ve resim formları arasındaki yakın ilişkiyi ("nesrin yardımcısı olarak resim"i) vurgulaması üzerinde düşünmek de konumuza farklı bir açıdan ışık tutabilir. Tanpınar'ın bahsettiği realite duygusundaki "*sarih görüş imkânı*" sözel şekilciliğe karşı gözün çok biçimliliğe açılmasıyla mümkündür.[101] Burada ise özellikle gören öznenin refleksivitesi ve ona belli bir mesafeden yaklaşması hususuyla ilgiliyim. İdeolog tipi yerlicilikte hem deneyim kategorisinin zayıflığı (çünkü yerlilik deneyime dayandırıldığı ölçüde öz zayıflayacak ve farklı türden deneyimlerin farklı "yerli hayatlar" ortaya koyduğu anlaşılacaktır) hem de görmenin sınırlılığı (görmeyi öğrenen gördüğü nesnenin içinde olmadığını da öğrenir) nedeniyle görme değil içinde olma iddiası vardır. Antropolog tipi hem katılımcısı hem de gözlemcisi olduğu bir anlayışa yaslanırken ideolog tipinde yerleşik ve gömülü olduğu bir kültürel bütünlüğü -gözlemleyen veya hayal eden değil- yansıtan bir anlayış söz konusudur.

98 Tanpınar, Türk klasiğinin kurucusu olduğunu söylediği şairin aynı zamanda zihniyet açısından bir Avrupalı olduğunu farklı şekillerde sıklıkla vurgulamıştır: "Hiçbirimiz Yahya Kemal kadar yeni olamadık. Çünkü o, sade bu günü yenileştirmedi, eski dil onda garplı bir şâir gibi konuşuyor" "Yahya Kemal Avrupalıydı. İhtiyar imparatorluğun o kadar çalışıp da yapamadığı şeyi kendisinde yapmıştı. Düşüncesi garplıydı"; "bu mazi mirasını kullanan adam, bir tarafıyle ne kadar mazinin devamı ise, öbür yandan belki de, hattâ şüphesiz, asıl şahsiyetiyle bugündür, yani garptır." Sırasıyla bkz. Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 304; Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 326, 346, 354.

99 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 305.

100 Naci, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, s. 80-81. Özön'den akt. Naci, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, s. 77.

101 Özellikle bkz. "Garpta muhtelif milletlere ait nesrin XVIII inci asırdan beri yaptığı inkişafta resmin hissesini ayırmak ne kadar faydalı bir tedkik mevzuu olacaktır"; "Eski nesri boğan bu söz sanatları iptilâsının mühim bir sebebi de başka dillerde plastik sanatlardan ve resimden gelen terbiyeden, onların insana açtığı *sarih görüş imkânı*ndan mahrum oluşudur." Tanpınar, "Romana ve Romancıya Dair Notlar", *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 63; Tanpınar, "Giriş", *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 33.

Tanpınar'ın *Günlükler*'inin yayınlanmasının doğurduğu tepki bir mesafenin özbilinçli bir biçimde ortaya konulmasından kaynaklanıyordu. İsmet İnönü'ye, 27 Mayıs'a ve Adnan Menderes'e yönelik tutumuyla *Günlükler*'in birkaç sayfasında Türkiye'de yerleşik sağ ile sol hakkında eleştirisi ve demokratik bir sosyalist olduğunu açıklaması gibi "sansasyonel" noktalardan değil. Bunlar metodoloji tartışmasına imkân vermeyecek nitelikte bir ahlâki-siyasal sıcaklığa sahiptirler. Aslında bu beyanların çoğu Tanpınar'ın önceden yayımlanmış eserlerinde kısmen bulunmaktaydı. Kastettiğim ise Tanpınar'ın kendi "yerli"sine tutumunun ölçülebileceği noktalar. Mesela: "Türkiye evlâtlarına kendisinden başka bir şeyle meşgûl olmak imkânı vermiyor" diyen Tanpınar.[102] Türkiye'nin burada tarihi, toplumu ve siyasetiyle bir bütün olarak alındığını, Tanpınar'ın sadece dönemin siyasi çıkmazlarına işaret etmediğini kanıtlayabilecek yeterince sayfa var *Günlükler*'de. Burada "Türkiye" ile mutlak özdeşleşmeden kaçınma ya da Türkiye'nin bir uzak deneyim kavramına dönüşümü gerçekleşir. Bu dönüşüm, "memleketi (Türkiye'yi) hakiki realitesi içinde görmek"te önceden hazırlanmış ancak *Günlükler*'de radikalleşmiştir.

Elbette antropolog tipi yerliliğin Tanpınar şubesinde bir tür kolektif kendiliğin peşine düşülür. Tanpınar edebiyatının en yetkin çağdaş yorumcularından biri olan Nurdan Gürbilek'in Tanpınar'ın iki romansal kişiliğinden biri olarak işaret ettiği kişilik.[103] Mezkûr "yumak"ı "çözdükçe kendimizi bulacağız; hakikî şahsiyete, hür san'ata kavuşacağız"dır.[104] Ayrıca salt gömülü halde bulunan yakın deneyim kendi başına nasıl bakışı çarpıtıyorsa, yalıtılmış ve kendi başına kalmış salt uzak deneyim de yetersizdir (hele Andre Gide'inki gibi "haşin"se). Tanpınar, "Hayat Karşısında Romancı"da hayatı görüp "realite"si, "hakikî yüzü" ve "eksiklikleriyle" tanıyınca "kendimizi çok başka bulacağımız"ı yeniden ifade ederken başta sözünü ettiğim bağlamsalcılığı ekler: "Bu cemiyetin insanı"nı "*yabancı adeselerin tuttuğu ışıklar altında görmek*le, yahut *hiç realitesine bakmadan sadece zihnin bir mahsûlü gibi yaratmak*la hiçbir şey elde edilemez."[105] Adese (mercek) kelimesinden, bakış meselesinin Tanpınar'ın merkezî sorunsallarından birini oluşturduğunu yeniden keşfediyoruz. Joseph Conrad'ın terimleriyle bir *Batılı Gözler Altında* sorunu Tanpınar'ın hiç peşini bırakmamıştır. *Beş Şehir*'de "İstanbul'da gördüğü her şeye adeta *düşman gözüyle bakan*", "*takma bir 'insanüstü' gözüyle etraftaki ızdıraba tiksine tiksine bakarak*" geçen Andre Gide'in gözü, "Hayat Karşısında Romancı"daki o "*yabancı adese*"dir.

102 Kerman-Enginün, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, s. 267. *Günlükler* hakkında bir not düşmek hem Tanpınar'ın bu edebi forma bakışını anlamak açısından hem de bu edebi formun genellikle tartışmalı bulunan güvenilirliği üzerinde düşünmek açısında faydalı olabilir. Tanpınar, *Günlükler*'i bir gün yayımlanacağı düşüncesiyle kaleme almıştır: "Bu defteri seviyorum. Benden sonra okunacağını düşünüyorum." Kerman-Enginün, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, s. 134.

103 Gürbilek, milliyetçi-muhafazakâr okumalara açık olmasına karşın Tanpınar'ın muhafazakârlığıyla ilgili tartışmanın başka pek çok tartışmanın önüne geçmiş olmasının kendisinde "muhafazakâr bir yan" olduğunun altını çizer. Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, s. 114-115.

104 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 47.

105 Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, s. 55.

Orhan Pamuk "Avrupalılaşmak ve Kıyafetimiz: Gide, Tanpınar ve Atatürk" yazısında, Gide mevzusunu bir yandan Batı'ya hayran diğer yandan -bu gibi durumlarda- bundan utanç duyan Batı-dışı yazarın ikilemleri açısından yorumlar. Tanpınar, Türkiye'de ırkçılığa varan bir nefretle gezip dolaşan Gide'in Nobel Ödülü alması üzerine hayranlığını belirttiği bir yazı kaleme alır vs. Pamuk bunu Melaine Klein'ın "haset ve şükran"ına benzer bir ikilemle post-kolonyal bir çerçeveye yerleştirir: "… suçluluk duygularıyla taşı(nan) sorunlu bir hayranlık."[106] Tablo böyle ortaya konulduğunda, Tanpınar'ı aşan, "Batı-dışı" toplumların tinindeki ikilimlere dair bir nesnel boyuta taşınıyor gibi görünür. Oysa *Beş Şehir*'in ilgili kısmına göz atarsak, Tanpınar'ın Gide'in İstanbul karşısındaki nefreti tenkid edilirken Bursa'ya yönelik tutumunun benimsendiğini görürüz: "Bununla beraber Gide'i Bursa için yazdıklarından dolayı yine seviyorum. Yeşil'i en iyi anlayan muharrir o olmuştur."[107] Tanpınar, Gide'in Türkiye *Günce*'sindeki sevimsiz tarafları Avrupa hayranlığından ötürü saklıyor değildir. Bu sayfalarda ifade edilen, uzak deneyimin konusundan tamamıyla kopmuş, ona cansız nesne gibi haşin yaklaşan bir tutuma yol açabileceği kaygısıdır. *Beş Şehir*'in "Önsöz"ünde uzak deneyim "mühendis" metaforuyla geçiş yaparken "yabancı romancı" kitapta ilk kez görünür: "Her düşünen insanımız gibi, ben de hayatımızın değişmesi için sabırsızım. Daima hayranı olduğum yabancı bir romancının hemen hemen aynı şartlar içinde söylediği gibi 'eski bir Garpçıyım.' Fakat canlı hayata, yaşayan ve duyan insana, cansız bir madde karşısındaki bir mühendis gibi değil, bir kalp adamı olarak yaklaşmayı istedim." Asıl mesele, kopuk bir uzak deneyimin merceklerinin yetersizliğinin farkına varmaktır.

Kolektif arayışa dönersek, Tanpınar, bu arayışta kuşkuya da düşer. 1951 yılında Yaşar Nabi'ye verdiği bir ankette, vücuda getirmeye çalıştığı kendiliğin bir vehim olup olmadığı konusunda tereddütlerini belirtir.[108] Antropolog tipi yerlilikte yerli olan yerli olmayanla karşılaşır; karşılaşmakla kalmaz, bu karşılaşmada onunla karışır da, bu karışımdan tarihsel tecrübenin terkip ettiği, yine "bize özgü" bir "terkip" çıkar ki, "memleketin hakiki realitesi" de, "memleketin hayatı" da budur. *Mahur Beste*'de İsmail Molla'nın sözlerinde, "yitik cennet" ve "ideolocya örgüsü"nden daha farklı bir arayış karşımıza çıkıverir: "…ben şarka bağlı değilim, eskiye de bağlı değilim; bu *memleketin hayatı*na bağlıyım. Bu Müslümanlık mıdır, şarklılık mıdır, Türklük müdür? Bilmiyorum. Bir tek şey anladım: *kitapla bu hayatın ayrılığı*. Sen garptan geri olduğumuzu söylüyorsun… ben daha mühim bir şey söyleyeceğim. Ben hemen *etrafımızdaki hayattan geri olduğumuz*u söyleyeceğim. *Bence ne şark, ne şu, ne bu vardır; etrafımızda gördüğümüz hayat vardır. Bizi yapan bu hayattır… bizim şark; Müslümanlık, şu bu diye tebcil ettiğimiz şeyler, bu toprakta kendi hayatımızla yarattığımız şekillerdir*."[109] Hatırlarsak, Tanpınar,

106 Orhan Pamuk, Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye, İstanbul 2006, s. 348.

107 Tanpınar, *Beş Şehir*, s. 133. Orhan Pamuk Tanpınar'ın diğer yazısına atıf yapar ama Tanpınar orada da Gide'in "bize karşı zâlim"liğinden yazının sonuna doğru söz etmektedir.

108 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 307.

109 Tanpınar, *Mahur Beste*, s. 91-92.

topluma "yabancı adeselerin tuttuğu ışıklar altında görme"nin yanı sıra "hiç realitesine bakmadan sadece zihnin bir mahsûlü gibi yaratma"yı da faydasız buluyordu. Bir kolektif bütünlüğü realitesinden yüz çevirerek, "zihnin bir mahsûlü gibi" oluşturmak ideolog tipi yerliciliğin mümeyyiz vasfıysa yukarıdaki pasaj "yitik cennet" ve "Büyük Doğu" gibi isimler alabilen tözcü-metafizik yerlilik anlayışına karşı memleketi hakiki realitesi içinde görmek arzusuyla "memleketin hayatı"na bağlılığı anlatmaktadır. *Mahur Beste*'deki (1944) karakterin Tanpınar'ın düşünceleriyle benzerliğini ölçmek üzere Tanpınar'ın Ülkü'de yayımlanan "Asıl Kaynak" (1943) başlıklı denemesine göz atabiliriz. Tanpınar bu yazıda önceki karakter gibi "bizim için" der, "*asıl miras ne mâzidedir; ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır*."[110] Yumak metaforu, bir eklemlenme yoğunluğu ve bundan türeyen "muamma"yı ifade etmek için kullanılmış gibidir. Zira bundan yaklaşık iki ay sonra kaleme aldığı "Hayat Karşısında Münevver"de bu kez "*geniş hayat önümüzde bin başlı bir muamma gibi duruyor*" diye yazar.[111] "Hayat" Yahya Kemal'in Ziya Gökalp'in kalıplarına karşı ileri sürdüğü bir tema olsa bile, Tanpınar'da hem Ziya Gökalp'in türdeş topluluğundan hem de Yahya Kemal'in çoğu zaman kastettiği "milli hayat" temasından "geniş"leyerek farklılaşmış, aktüalitenin çözülmezliğini ifade eden bir anlam kazanmıştır. Antropolog tipi yerliliğin bu veçhesinden bakıldığında, ideolog tipi yerlicilik -çözdüğüne dair ideolojik bir efekt yaratsa da- bir "yumak" teşkil eden "muamma"yı çözemez. Yumağın çözüldüğü, muammanın, çelişkilerin, eşiklerin, aradalıkların ve nihayet terkibin ortadan kaldırıldığı bir bütünlük, homojenlik ve otantiklik arzusunu ideolojik bir programa transfer eder. Tanpınar'ın yazı için "asıl kaynak" başlığını tercih etmiş olması da manidar. İdeolog tipi yerlilikte kaynak bir doğa yasası gibi apaçık ve kesindir; nerede olduğu bellidir ("yerli aydın" bunu sadece yansıtacaktır). Esasında kaynağın ne olduğu değil ne olmadığıdır belli olan. Kesin sınırlarla çizilmiş içerisi-dışarısı vardır; içeri, dışarı olmayandır. Tanpınar, kaynağın ne -böyle anlaşılan- içeride ne de düşmanlığa varan bir kategorik karşıtlıkla yaratılan dışarıda değil, hayatın dinamizminde değişegelen, aktüalitenin göbeğinde "çözülmemiş yumak gibi duran hayatımız"da olduğunu söyler. Kaynak, ilginç bir biçimde, ideolog tipi yerliciliğin köken anlayışı açısından bakılırsa, kaynak olmayan yerdedir. Dolayısıyla bunu anlayabilmek, hazır ideolojik şablonlardan çok daha zahmetli, sürekli uyanık bir antropolojik dikkati gerektirir. Asıl mesele, kültürel bir öz izafe edilen Şark ve Garp gibi bütünlükler değil "hayatımıza ciddiyetle bağlı" olmamızdır ki, bu da ancak ona "bir takım muvazaalarla" yönelmekten kurtulup "bütün hastalıklarıyla" görüp benimsemekten geçer.[112]

Sonsöz

Günümüzde resmî uygulamalar ve güdümlü popüler kültür araçlarıyla oldukça homojen inşa edilmesine karşın, yerlilik söylemi başından itibaren bölünür. Bu ya-

110 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 43.
111 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 47.
112 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, s. 299.

zıda, söz konusu bölünmeyi, söylemdeki farkı anlayışları belli tipler aracılığıyla ele alarak analiz etmeye çalıştım.[113] Yerlilik ve muhafazakârlık arasında teorik olarak zorunlu bir ilişki bulunmamasına rağmen, muhafazakârlığın yerlilik söylemine kuvvetli bir doktriner dayanak oluşturduğunu ifade ettim. Buradan hareketle, muhafazakâr yerlilik söyleminin fikrî kaynağı olarak Yahya Kemal'i ele aldım. Yahya Kemal'de bu söyleme kaynaklık eden, temel olarak üç boyutu ayırt ettim: Mâzi, toprak, Türk Müslümanlığı. Bu boyutlar, başta ifade edilen muhafazakâr karakteristikle, yâni bağlamsalcılıkla yakından ilişkilidirler. Ardından yerlilik söyleminin bölündüğünü, kendi evriminde birbirinden farklı iki tipin geliştiğini, bunların ideolog ve antropolog tipi yerlilik olarak çözümlenebileceklerini iddia ettim.

İdeolog tipi yerlilik söyleminin gerçekleşmiş hâkimiyeti altında yaşadığımızdan, bu tipin karakteristikleri daha kolay bir biçimde beliriyor: Sahicilik, saflık, otantiklik. İdeolog tipi yerlilik, sahicilik ve mağduriyet jargonunu eklemleyerek güçlü bir ideolojik etki yaratır:[114] Bir kültürel saflık derecesinde yaşayan yerliler, mütecaviz yabancının müdahalesiyle sahiciliklerini yitirip mağdur edilmişlerdir. Mağduriyet jargonu, bu noktada, sahicilikle eklemlenerek ideolog tipi yerliciliğe bir ideolojik motor gücü sağlar. Buna göre, hakları ellerinden alınmış yerlilerle yabancıların mücadelesi devam etmektedir. Politika bu anlamda -antropolog tipi yerliliktekinde olduğundan çok daha dar anlamıyla- kültüre indirgenir; aynı zamanda kültürel eleştiri ve kültür siyaseti arasındaki bağlantı koparılır. Nihayetinde kültürel yerliler-kültürel yabancılar arasındaki siyaset bir dost-düşman ayırmıyla işletilir; yerli-yabancı listesi canlı tutulurken, listenin yerli tarafı da türdeşleştirilir. Aslında bu tip, uygulamada, sadece yabancılar üzerinde değil farklı tipte yerlilik söylemlerinin üzerinde hâkimiyet kurmanın da aracına dönüşür. Yerliliğin bir dost-düşman ayrımıyla işlediği hâkim söylem sadece antropolog tipi yerliliği değil aynı zamanda farklı türden yerlilikleri de (mesela sol yerlilik anlayışları) yabancının tekinsiz konumuna düşürüverir.

İdeolog tipi yerlilik, günümüzde siyasi-idari bir anlayışla, bir yönetim tekniği haline gelerek milli eğitim müfredatı ve güdümlü popüler kültürün temel belirleyeni haline gelmiştir. Prokrustes'in kurbanları için bir yatağı vardır. Yatağına yatırdığı kurbanlardan kısa gelenler uzatılarak, uzun gelenler ise kısaltılarak öldürülür. İdeolog tipi yerlilik söylemi bir uygulamaya dönüştürüldüğünde, kendisiyle uyumlu olmayan bütün anlayışları Prokrustes yatağında kurban eder. Buna karşı entelektüel olarak yapılması gereken, bir yandan fiilen ve egemen olarak varolan yerlilik anlayışının içkin eleştirisini gerçekleştirmek, diğer yandansa kimilerine kriz durumlarında lüks gibi görünen çözümlemeyi elden bırakmamak, Prokrustes yatağında daralıp can çekişen farklı tipleri ayrıştırmaktır. Hem, Walter Benjamin'in keşfettiği politik hakikati unutmadan, ya kriz olağan halimizse?

113 Bu çalışma tarzının metodolojisinden şurada bahsetmiştim. Bkz. Mollaer, *Türk Muhafazakârlığında Bir Cevelan*, s. 69, 229.

114 Mollaer, "Kültürel Mağduriyetin İdeolojik Ayartıcılığı", *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*, s. 111-117.

Kaynakça:

Abercrombie, Nicholas, Hill, Stephen, Turner, Bryan S., *Dictionary of Sociology*, Penguin, London 2006.

Adorno, Theodor W., *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine (1962-1964)*, (çev. Şeyda Öztürk), Metis Yayınları, İstanbul 2012.

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, (çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan), Metis Yayınları, İstanbul 2005.

Alptekin, Turan, Ahmet Hamdi Tanpınar: Bir Kültür, Bir İnsan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri*, (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul 2004.

Asad, Talal, *Dinin Soykütükleri: Hristiyanlıkta ve İslamiyette İktidarın Nedenleri ve Disiplin*, (çev. Ayet Aram Tekin), Metis Yayınları, İstanbul 2015.

Ataç, Nurullah, *Günlerin Getirdiği&Sözden Söze*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

Atay, Tayfun, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk 'Gelenek-çi' Muhafazakârlığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, (haz. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Bateson, Mary Catherine, "Örüntüler ve Kendi Hayatının Gözlemcisi Olmak", *Meraklı Zihinler*,(haz. John Brockman), (çev. Ülker İnce), Tübitak Yayınları, Ankara 2011.

Beneton, Philippe *Muhafazakârlık*, (çev. Cüneyt Akalın), İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Benslama, Fethi, İslam'ın Psikanalizi, (çev. Işık Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Bewes, Timothy, Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe, (çev. Deniz Soysal), Metis Yayınları, İstanbul 2008.

Bloom, Harold, *Etkilenme Endişesi: Bir Şiir Teorisi*, (çev. Ferit Burak Aydar), İstanbul: Metis, 2008.

Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, (çev. Galip Doğduaslan), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.

Eagleton, Terry, İdeoloji, (çev. Muttalip Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

Erişirgil, Mehmet Emin, *Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamının Romanı*, (haz. Aykur Kazancıgil ve Cem Alpar), Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Fay, Brain, Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım, (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

Geertz, Clifford, *Yerel Bilgi*, (çev. Kudret Emiroğlu), Dost Yayınları, Ankara 2007.

Gürbilek, Nurdan, *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis Yayınları, İstanbul 2004.

Gürbilek, Nurdan, *Sessizin Payı*, Metis Yayınları, İstanbul 2015.

Güzel, Murat, "Necip Fazıl Kısakürek", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, (haz. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Hilav, Selahattin, *Edebiyat Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.

Hobsbawm, Eric, "Gelenekleri İcat Etmek", *Geleneğin İcadı*, Eric Hobsbawm&Terence Ranger, (çev. Mehmet Murat Şahin), Agora, İstanbul 2006.

Honneth, Axel, *Reification: A Recognition Theoretical View*, The Tanner Lectures on Human Values, University of California, Berkeley 2005.

Kaplan, Mehmet, "Ahmet Hamdi Tanpınar Hakkında Birkaç Söz", *Sahnenin Dışındakiler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Risale, İstanbul 1986.

Kerman, Zeynep ve Enginün, İnci (haz.), *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu, İstanbul 2002.

Koçak, Orhan, "1920'lerden 70'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, (haz. Ahmet İnsel), İletişim, İstanbul 2001.

Marcus, George E. ve M. J. Fischer, Michael, *Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji: İnsan Bilimlerinde Deneysel Bir Alan*, (çev. Barış Cezar), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1990.

Mollaer, Fırat, *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Mollaer, Fırat, *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi: Politik Denemeler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

Mollaer, Fırat, *Türk Muhafazakârlığında Bir Cevelan*, Dergâh, İstanbul 2017.

Mollaer, Fırat, *Modernlik Kehanetleri*, Phoenix Yayınları, Ankara 2016.

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

Naci, Fethi, *Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1990.

Okay, Orhan, *Bir Hülya Adamının Romanı: Ahmet Hamdi Tanpınar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

Pamuk, Orhan, İstanbul: Hatıralar ve Şehir, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

Pamuk, Orhan, Öteki Renkler: Seçme Yazılar ve Bir Hikâye, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*,(haz. Füsun Üstel ve Sabri Yücesoy), İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), Metis Yayınları, İstanbul 2006.

Sennett, Richard, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2006.

Simmel, Georg, *Bireysellik ve Kültür*, (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2009.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (haz. Zeynep Kerman), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 1997.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mücevherlerin Sırrı, Derlenmemiş Yazılar, Anketler ve Röportajlar*,(haz. İ. Dirin, T. Anar, Ş. Özdemir), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mahur Beste*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Huzur*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yaşadığım Gibi*, (haz. Birol Emil), Dergâh Yayınları, İstanbul 2000.

Ünaydın, Ruşen Eşref, *Diyorlar ki*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1972.

Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1986.

Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1992.

Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2010.

Yahya Kemal, Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2012.

Hem Yerli, Hem Yabancı: Tercüme Bir Hareket Olarak İslamcılık (?)

Yücel BULUT*

Bu yazıda, yerlilik-yabancılık kıskacında tutulan ve sürekli olarak kendisini ispatlamak zorunda bırakılan Türkiye İslamcılığının bir değerlendirmesini yapmak amaçlanmıştır. Yazıda önce yerlilik kavramı üzerinde kısaca durulacak, ardından 19. yüzyıl İslamcılık düşüncesinin oluşumu ve gelişimi değerlendirilecek ve son olarak da, 1950'ler sonrasında Cumhuriyet Türkiye'sinde gelişen Türkiye İslamcılığı ve 'yabancı' oluşunun karinesi olarak sürekli hatırlanan ve hatırlatılan İslamcılık bağlamındaki tercüme faaliyetleri ele alınacaktır.

1. Yerlilik kavramı üzerine bir değini

Sosyal bilimler literatüründe 'yerli', 'yerlilik' konularının ele alınma biçimlerine bakıldığında, çalışmaların özellikle iki alan üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Birinci olarak, 'yerli' ve 'yerlilik' konuları, daha ziyade, 16. yüzyıldan 19. yüzyıl sonlarına ve hatta 20. yüzyılın ilk yarısına kadar Avrupalı sömürgeci devletlerin ve 'beyaz yerleşimcilerin/kolonyalistlerin' önce Orta ve Güney Amerika'da, sonrasında da Kuzey Amerika'da gerçekleştirdiği şiddetli kıyımlar neticesinde büyük beşerî kayıplara uğrayan, iktisadî zenginlikleri yağmalanan, siyasî, iktisadî ve kültürel haklarından mahrum bırakılan ve köleleştirilen 'Amerikan yerli halkları'nın geçmişlerine, kültürlerine, kimliklerine, hak taleplerine ve iktisadî, siyasî ve kültürel sorunlarına ilişkin çalışmalar bu literatür içerisinde belirleyici bir yoğunluğu oluşturur (örneğin bkz. Alchon 1991/2002; Champagne 1999; Johnson 1999; Dyck ve Waldram 1993; Simpson ve Smith 2014; Bray 2001/2010; Carpenter 1994; LaDuke 1999; Hulm 1986; Welch 2005; Pulitano 2003; Churchill 1994; LaPier ve Beck 2015; LaRocque 2010; Wunder 1999/2005). Dünyanın farklı coğrafyalarında, örneğin Avustralya'da ve Afrika'da, Avrupalı sömürgeci güçlerin vahşi kıyımlarına, sömürülerine ve baskılarına maruz kalan halklara ilişkin çalışmalar da bu literatür içerisinde kendilerine yer bulur. Avrupa coğrafyası içerisinde kimi toplulukların, örneğin İngiltere, İtalya, İspanya gibi ülkelerin siyasî, iktisadî nüfuzuna maruz kalmış çeşitli toplulukların (İrlanda, Bask bölgesi vd.) geçmiş kültürlerine ilişkin –öncekilerine kıyasla çok daha az sayıdaki- çalışmalar da yine bu literatür içerisinde değerlendirilebilir. Bu literatürde, daha ziyade, ciddi kayıplara uğramış kültürlerin ve halkların, yeniden düzenlenmiş ve istikrar kazandırılmış yeni iktidar ilişkileri içerisinde *artık* tanınma ve belli hak talepleri öne çıkmaktadır.

* İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

İkinci olarak, 'yerlilik' (ve buna eşlik eden 'yerellik') meselesi küresel kapitalizmin etkinlik alanını genişletmesine paralel olarak küreselleşmenin yerel kimlikler ve kültürler üzerindeki etkisi bağlamında gündeme gelir (örneğin bkz. Lai 2008). Küresel kapitalizmin yerel ve milli topluluklarla karşılaşmasının sonuçları, yarattığı tepkiler ve gündeme getirdiği tartışma konuları; görece daha lokal kalmış kültürlerin ve toplumların 'Eski Dünya'nın dünya-tarihsel, köklü kurumlara ve uluslararası tecrübelere sahip uluslarıyla aşırı güç dengesizlikleri içeren koşullarda karşılaşmalarının etkilerinden, etkileşimin boyutlarından ve yarattığı sonuçlardan hem içeriği, hem de yoğunluğu bakımlarından ciddi farklılıklar gösterir.

Ülkemizde, toplumumuz için 'kurucu bir öz', 'ortak bir temel' anlamında 'yerlilik' kavramının kullanımı oldukça kısa bir geçmişe sahiptir. Bir yönüyle dar bir alanda, akademide yürütülen 'yerli sosyoloji' bağlamındaki tartışmalar için İÜ Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünün eski öğretim üyelerinden merhum Baykan Sezer'in çalışmaları özellikle önemlidir (örneğin bkz. 1985, 1988). Kavramın, özellikle de siyasal bağlamda iç ve dış kültürel, iktisadî ve siyasal hegemonyalara karşı bir çıkış söylemi olarak gündeme gelişinin tarihi ise çok daha yenidir. Literatürde bu çerçevede 1992-1993 yıllarında yayınlanan *Yerliler* dergisine dikkat çekilmektedir. Murat Erol'un *Yerlilik Düşüncesi* (2016) isimli eseri, bu konuyu müstakil olarak ele alan sınırlı sayıdaki çalışma arasında kapsayıcılığı ile öne çıkıyor. Konuya ilgi duyan bir başka yazar da Lütfi Bergen'dir (2016). *Hece* (Haziran 2010) ve *Birikim* (Temmuz-Ağustos 1998) dergileri de 'yerlilik' konulu özel sayılar hazırlayarak özellikle son 20 yıllık zaman diliminde daha fazla dillendirilen bu meseleyi çeşitli boyutlarıyla tartışmaya açtılar.

Yerlilik meselesinin müstakil olarak ele alınması ve tartışılması görece oldukça yeni bir konu olmasına karşın, bu kavramla gerçekleştirilmek istenen tartışmaların içerik ya da kaygı itibariyle belli bir düzeyde benzerlik taşıyan tartışmalar, farklı kavramlar ve adlandırmalar üzerinden olmakla birlikte, çağdaş Türk düşünce tarihi (ve aynı zamanda çağdaş İslam düşünce tarihi) içerisinde hayli eski bir tarihe sahiptir. Konu gerek kitap ve gerekse dergi makaleleri düzeyinde sıklıkla ele alınmış, dinî/İslamî gelenekle ilişkili bir biçimde kimi zaman açık, kimi zaman örtük bir biçimde 'yerlilik' kavramının içeriğine ve işlevine denk düşen meselelerin ve söylemlerin (millîlik, garbiyatçılık vb. gibi) edebiyat, sanat ve düşünce metinlerinde sıklıkla işlenmiştir.

Türkiye gibi dünya-tarihselliği güçlü ülkelerde 'yerlilik', daha ziyade, kalkındırmacı, özgüven aşılayıcı, coşku verici ve harekete geçirici yeni bir 'ortak kimlik' söylemi üretme çabasının bir ürünü olarak anlam kazanır. Bu söylem bir yönüyle 'yabancı' olarak tanımlanan kesimlere, düşüncelere, uygulama ve siyasetlere bir karşı çıkış ve direnç üretme, bir yönüyle de alternatif bir kimlik üretiminin aracısı olma işlevlerini yüklenir. Yani kavram hem 'savunmacı', hem de 'atılımcı' bir anlama sahiptir. İlgili li-

teratürde, bu 'atılımcı' karakterin 'yıkıcı bir saldırganlıktan ve başkaları üzerine hegemonya kurmaktan uzak bir anlam taşıması gerektiği/taşıdığı' da özellikle vurgulanır. (Nihaî noktada 'savunmacı' nitelik taşıyan bu açıklamanın ne ölçüde gerçekçi bir iddia olduğu da ayrıca tartışılması gereken bir husustur.) Her şeyden önce 'yerli' ve doğal olarak 'yabancı' olanın nasıl tanımlanacağı noktasında başlayan dahilî ve haricî sorunlar;[1] özellikle de köklü uluslararası etkileşimler ve dönüşümler yaşayan ülkelerde, bu tür söylemlerin gerçeklikten kopuk, romantik ve nostaljik üretimler olmanın ötesine geçebilmeleri önünde ciddi bir engel oluşturur. Söz konusu sorunlar sebebiyle, büyük anlamlar yüklenmiş kavramlar kapsayıcı, bütünleştirici ve uzun soluklu olma hedeflerine ulaşma noktasında çoğunlukla başarısız olmakla karşı karşıya gelirler. Bu anlamıyla, yerlilik kavramına kıyasla çok daha köklü, kuşatıcı ve etkin kavramlar olan 'millîlik', 'milliyetçilik' ve 'İslamcılık' söylemleri için tespit edilen kimi olumsuzluklar, sadece onlara özgü ve onlarla sınırlı kalacak birer tecrübe değildir. Bu söylemlerin yaşadığı sıkıntıları sadece onlara özgü birer durum olarak değerlendirmek ve üretilecek yeni 'kurucu' kavramların bu süreçlerden *doğası gereği* azade kalacağını düşünmek en hafifinden saflık olur.

Günümüzde yerlilik (ve dolayısıyla da yabancılık) tartışmaları; bir yönüyle ülkemizdeki yönetim erkinin el değiştirmesi ile de ilişkilidir. Bu anlamda yerlilik söylemleri 2000'li yıllarla birlikte –moda deyimiyle- 'çevre'nin 'merkez'e gittikçe daha fazla yerleşme taleplerini yansıtıyor. Başka bir deyişle, çevrenin *merkeze* yürüyüşünü ifade eden bir söylem olma iddiasını taşıyor. Bu söylem, kimi zaman örtük kimi zaman açık, uzun yıllar iktidarda olan 'Batıcı/yabancı elit'e karşıtlık temelinde geleneksel/dinî değerlerle tanımlanan muhayyel bir homojen çoğunluğun duygularının karşılığı olma iddiasını taşıyor. Yerlilik aynı zamanda özellikle 1980 sonrasında yürütülmeye başlanan küresel ekonomik sisteme entegrasyon süreçlerine ve küreselleşmeci iktisadî, siyasî ve kültürel politikaların olumsuz etkilerine/sonuçlarına bir tepkiyi de içeriyor. Çözümlenmesi gereken pek çok çelişik unsuru da içinde barındıran bu karmaşık sürecin yarattığı bu yaklaşımların çoğu zaman birbirini pekiştirdikleri de görülüyor.

Türkiye'nin Osmanlı'dan başlayarak 17. yüzyıla kadar eskiye giden ciddi bir yenileşme hareketleri tarihi var. Başlangıçta geleneksel kimliği ve yapıyı tahkim etmeye yönelik olan bu yenileşme çabaları, 1826'dan itibaren 'geleneksel kimliğin değiştirilmesiyle sonuçlanması muhakkak' modernleşme/batılılaşma çabalarına dönüştü. Sarayın öncülüğünde başlayan bu değişim isteğinin merkezinde 'devleti kurtarma' kaygısı bulunuyordu. Müslümanlıkla güçlü bağları olan toplumsal değerler ve kendisini bu

1 En basitinden, yukarıda kısaca dikkat çekilen yerlilik literatürüne bakıldığında da görüleceği üzere, 'yerli'nin tanımlanmasında 'yabancı' olarak görülen güçlerin –iktisadî, siyasî, askerî, akademik ve entelektüel güçleri ve imkânları sebebiyle- çok güçlü etkilerinin olduğu, sosyal bilim incelemelerine bakıldığında bu ve benzeri kavram çiftlerinin birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde oldukları ve etkileşimlerinden önemli izler taşıdıkları görülecektir. Eğer bu hususlar gözden kaçırıldığında, en hafifinden, 'kurucu ve birleştirici' olma vasfı yüklenen kavramlar pek çok çelişkiyle yüklü olacaktır. Ayrıca, 'yabancı güçler'in istedikleri türden işlevlere sahip karşıtlıkların yaratılmasına 'yerli' güçler bilmeden ve kendi amaçları hilafına katkıda bulunmak durumunda kalacaklardır. Nitekim pek çok örnekte görüleceği üzere, bu ihtimal gerçekleşmiştir de.

değerler temelinde tanımlayan 'millet', uzun süre bu değişim çabalarının ve tartışmalarının dışında tutulmaya özen gösterildi. Hatta Tanzimat Fermanı'nın giriş paragrafında görüleceği üzere, gerçekleştirilmek istenen dönüşümlerin ve düzenlemelerin 'millet'e egemen referans sistemiyle uyumlu olduğunun ve hatta onun yeniden güçlü kılınmasını hedefleyen çabalar olarak sunulmuştu. Bu düzenlemelerin toplumsal hayattaki hâkim değerleri tehdit eder nitelikleri, bu metinde değerlendirme imkânımızın olmadığı denli uzun ve sancılı bir süreçte ortaya çıktı. Milletin ve devletin referans değerlerindeki farklılaşma, zaman içerisinde millet-devlet karşıtlığı biçimine dönüştü. Bu karşıtlığa ve Cumhuriyet inkılâplarının pek çok alanda köklü farklılaşmaları ve dönüşümleri beraberinde getirmesine karşın, üzerinde ayrıca durulması gereken sebepler ve dinamiklerle, geleneksel değerlerin toplumsal hayatın işleyişindeki etkisi belli bir düzeyde devam etti. 1980 sonrasında ülkemizde uygulanan küresel sisteme açılma ve entegre olmaya yönelik iktisadî, siyasal ve toplumsal politikalar toplumun işleyişi üzerindeki etkinliğini bir şekilde sürdüren geleneksel değerleri tedricî olarak yıprattı ve işlevsizleştirdi. Bu sürecin son 20 yıllık dönemde daha da hızlandığı gözleniyor. Yani, Marx'ın ifadesiyle, 'katı olan her şey buharlaşıyor'. Yeni duruma uygun yeni 'katılık'ların oluştu(ruldu)ğunu söylemek ise henüz mümkün gözükmüyor. 'Eski'nin işlevsizleştiği 'yeni'nin henüz oluşmadığı bu ortam ise, doğal olarak, batılılaşma süreci boyunca sürekli hırpalanan ve sonu gelmez müdahalelerle istikrarlı bir yapıya dönüşmesi engellenen, fakat aynı zamanda –ayrıca tartışılması gereken sebeplerle- köklü sorunlarla malul kurucu temel tanımların ve kabullerin iyice iş göremez bir hale gelmesi doğal olarak 'merkezin dağılması' ve 'toplumun parçalanması' olarak algılanıyor.

Türkiye'nin şu anda yaşadığı durum, kimilerinin farkına vardığı, kimilerinin henüz farkında olmadığı fakat en nihayetinde adının konamadığı kriz, 'aidiyet bilinci'nin parçalanmasının yarattığı bir krizdir aynı zamanda. 'Geleneğin' işlevsizleşmesinin, yeni geleneğin ise henüz oluşmamasının yarattığı bir değerler krizi... Yeni Gelenek oluştuğunda bu yoğunlukta bir tartışma da kalmayacaktır. Yeni bir 'Toplum' tanımını dayatan bu kriz, basitçe 'eskiye dönmek' ya da bütünüyle 'yeni olanı referans almak'la da çözülecek bir özellik arz etmiyor. Zira batılılaşma sürecinde ve özellikle son 40 yıllık zaman diliminde, yeni 'biz' tanımı üzerine düşünenlerin dikkate alması gereken ve yok sayılması mümkün gözükmeyen pek çok yeni durum, kavrayış, düşünce ve uygulama ortaya çıktı. Küresel iktisadî sistemle bütünleşme siyasetlerinin ve modernleşme süreçlerinin; yaklaşık son 20 yıllık zaman dilimi içerisindeki yürütücülerinin; batılılaşmaya, modernleşmeye ve yabancılaşmaya uzun süre muhalefet etmiş veya muhalefet etmişlikle tanınan, kendilerini –açık ya da örtük şekilde- o özelliklerle tanımlayan toplum kesimlerinin temsilcileri eliyle yürütülmesi, başka bir deyişle, geçmişin modernlik-karşıtlarının günümüzde modernlik-inşacıları olarak etkin bir konumda bulunmaları da bu krizin şiddetini ve çelişkilerin derinliğini artırıyor. Bu son modernleşme sürecinin, gündelik siyasal kamplaşmaların ötesine geçen soğukkanlı bir

değerlendirmesi ise ne yazık ki henüz yapılabilmiş değil. Yaşanan siyasal çatışmalar ve gerilimler, bu soğukkanlı değerlendirmeyi yapmayı her geçen gün ne yazık ki daha da zorlaştırıyor.

Toplum sözcüğü, öncelikle, 'başka insanlarla bir arada olmak, başka insanlarla birlikte olmak' anlamlarını taşır. İkinci olarak, 'bir toplum'un civardaki başka toplumlardan farklı olduğunu, onlardan kendini ayıran belli bir sınır içinde bir birlik olduğunu ya da olması gerektiğini ifade eder. Belli bir toplumsal sistem belli bir toprak parçası üzerinde kurulur. Bu toprak parçasının korunmasının meşru bir hak olduğu düşüncesinden hareketle geliştirilen normatif değerlerin varlığı, toplum için bir başka gerekliliktir. Belli sınırlar içerisinde bir birliktelik olarak düşündüğümüz toplumun üyelerinin ortak bir kimlik taşıdıklarına ilişkin bir aidiyet bilincine sahip olmaları da gerekir. (Toplum kavramı için bkz. Marshall (1999). Toplumsal olguların ve kurumların ve dolayısıyla toplumun bireyin dışında nesnel bir gerçekliğe sahip olduğuna dair fikrin en meşhur savunucusu Durkheim'dir. Bkz. Durkheim 1994. Toplum kavramı için ayrıca bkz. Çiğdem 2006; Castoriadis 2011; Sayer ve Frisby 2013.)

İçine doğduğumuz, sosyalleştiğimiz ve sosyalleşme sürecinde '*mümkün* tek dünya' olarak kavradığımız bu *kültürel/tarihsel* dünyayı doğal, değişmez ve kutsal bir gerçeklik olarak kavrarız. Bu küllî varlığın farkına da çoğu zaman, farklı veya yabancı kültürlerle/toplumlarla karşılaştığımızda ya da mevcut problem çözme yollarının çözüm üretme noktasında yetersiz kaldığını hissettiğimiz ve başka yollara yönelmemiz gerektiğini hissettiğimiz yeni sorunlarla/durumlarla karşılaştığımızda varırız. Bunun anlamı, mevcut kültürel yapı içerisinde hareketlerimiz üzerinde sınırlandırıcı, yönlendirici güce sahip bu dışsal gerçekliğin (bireyler olarak bize dışsal/nesnel değerlerin ve kurumların) işlevlerini yitirmesidir. Bireyin, üyesi bulunduğu grubun ya da toplumun değer dünyasıyla farklılaşan eylemleri dolayısıyla yaşadığı meşruiyet krizini ve bu krizden kaynaklanan zihinsel ve içsel gerilimden kurtulabilmesi için bu toplumsal değerlerin yeniden oluşturulması gerekir. Başka bir deyişle, 'toplum'u yeniden hatırla(t)mak gerekir. Bu durum, 'toplum'u yeniden kurmak iddiası biçiminde de karşımıza çıkabilir. Bu anlamda toplumların özünü oluşturduğu varsayılan kurucu değerler; bir yönüyle toplumsal aktörlerin yorumladıkları şeyler, bir yönüyle de onların yorumlarını etkileyen ve belirleyen çerçevelerdir. İslamcılık, milliyetçilik, yerlilik vb. gibi öneriler, bir noktadan sonra 'toplumu yeniden kurmak' biçimini almış olsalar da, nihayetinde, toplumun özünde olduğunu düşündükleri değerleri toplumun bireylerine yeniden hatırlatma çabalarıdır.[2]

Türk toplumunun günümüzde yaşadığı kriz, daha önceleri geçirdiği değişim süreçlerinde yaşadıklarının bir benzeridir. Ama öncekilerden çok daha hızlı, şiddetli ve köklü sonuçlara gebe bir süreç. Bu değişimin nasıl bir istikrarlı toplumsal yapı or-

2 Bu söylemler kendilerini az ya da çok 'Din'le ilişkilendirmiş olsalar da, netice itibariyle hepsi birer toplumsal, kültürel, siyasal veya ideolojik harekettirler. Dolayısıyla da toplumsal hayatın kurallarına tabidirler. Burada siyasal bir düşünce akımı olarak toplumsal ve siyasal bir hareket olarak İslamcılık tartışılmaktadır, bir *din* olarak İslam değil.

taya çıkaracağı ya da istikrarlı bir toplumsal yapının ortaya çıkıp çıkmayacağı yaşanan değişimin sebeplerinin ve dinamiklerinin, mevcut toplumsal yapının ve değerlerinin nasıl kavrandığı ile doğrudan ilişkilidir. Geçmişle ve şimdiyle yüzleşmeye zorlayan bu türden değişim süreçleri, tarihte pek çok kez görüldüğü üzere, toplumlar için hayli zorlu ve sancılı geçen zamanlardır.

Yeni tanımlar geliştirme çabaları, gerilimleri ve çatışmaları da beraberlerinde getirir. Her değişim süreci, tarihte pek çok kez tecrübe edildiği üzere, kendi kurumlarını ve aktörlerini ortaya çıkarır. Avrupa'nın modernleşme serüveni, Osmanlı'nın Anadolu'daki kurumlaşma dönemi, Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş ve Cumhuriyet Türkiye'sinin yaşadığı süreçler vs. toplumların değişim süreçlerine ilişkin bize bu çerçevede pek çok önemli ipucu ve tecrübe sunuyor. Dolayısıyla da, yeni kurucu tanım önerilerinin söz konusu aşınmaları ortaya çıkaran faktörleri doğru yorumlayabilmeleri ve bu süreçte farklılaşan veya ortaya çıkan yeni toplumsal aktörlerin de dâhil edilebildiği kuşatıcı ve ikna edici çerçeveler geliştirebilmeleri gerekiyor.

'Yerli edebiyat' diyoruz. 'Milli sinema' diyoruz. Bunların kullandıkları araçların, tarzların ve türlerin hiç birinin kaynağı *bu* topraklar, *bu* kültür, *bu gelenek* değildir: Gazete, roman, hikâye, *modern şiir*, sinema, kamera, bilgisayar vs... Şiiri de bu listeye dâhil ediyoruz, zira çağdaş Türk şiiri ile geleneksel Türk şiiri arasında hem form, hem muhteva olarak önemli farklar mevcut. Fakat bütün bu alanlarda gayet başarılı örnekler verebilmişiz. Yerliliğimizi, kimliğimizi ve özümüzü ifade etmek için başvurduğumuz tanımlayıcı kavramların kendileri dahi 'yerli' değil: Medeniyet, kültür, uygarlık, millet, toplum, gelenek ilh...

Yerli olmak için bunlardan vazgeçmek elbette gerekmiyor. Yerli olmak için, bu topraklarda bunlarla karşılaşmadan önce ne varsa onlarla yetinmek de gerekmiyor. Bu duruma dikkat çekilmesinin amacı da zaten bu türleri, araçları, tarzları ya da kavramları reddetmek değil. Fakat kendi özgünlüğümüzü ifade etmek için kullandığımız kavramsal çerçevelerin isminden başlayarak, içeriklerinin ve işlevlerinin ne kadar karmaşık olduğunun farkına varılması gerekiyor.

Bu anlamıyla 'yerlilik' ya da 'millilik' yalın halleriyle çok da bir şey ifade etmez. Çiğdem'in belirttiği üzere "'Yerlilik' bir 'düşünce tarzı' değildir. Mannheim'ın muhafazakârlığı tanımlarken kullandığı anlamda bir 'düşünce üslubu' da değildir. Herhangi bir bilim, disiplin veya bir alan yahut bunların kurucu bir ögesi olarak da somutlaşamaz. Ancak bir 'iddia' ya da 'tavır' olarak belirginlik kazanabilir –bir düşüncenin taşıdığı iddia ya da düşünsel bir tavır olarak. Ve bu türden bir iddia (her yerlilik ya da yerellik tartışmasının taşıyabileceği potansiyelin belirlenmesi açısından) seslendirildiğinde, taşıdığını umduğu sahiciliği kaybetmeye başlamıştır bile." (Çiğdem 1998: 84).

Kim olarak ya da neresi adına konuşursak konuşalım, geliştirdiğimiz çerçeveler tarihseldirler. Kültürel/tarihsel kavramlar değişmez değillerdir. Zamanla doğallaşsalar ve hiç değişmeyen homojen bütünlükler olarak kavransalar da sürekli değişirler, yeni-

den ve yeniden üretilirler. Bu yönüyle de takibi zor kavramlardır. Örneğin, 18. yüzyıl öncesinde 'culture' ve 'civilization' günümüzdeki yaygın anlamlarına sahip değillerdi. 19. yüzyıl öncesinde – yüzlerce ve hatta binlerce yıllık bir geçmişe atıfla, insanlık tarihinin ve dünya toplumlarının özgün bir birimi olarak kendimizi ifade etmek için kullandığımız- 'medeniyet' tabiri *henüz* üretilmiş değildi. Gökalp öncesinde 'hars' sözcüğü günümüzdeki anlamıyla kullanılmıyordu. 'Culture' ve 'civilisation' kavramlarının geçirdiği değişimi Raymond Williams'tan (1993, 2007), Cuche'den (2013) ve başkalarından okuyabiliriz. 'Hars' ve 'medeniyet' kavramlarının serüvenini Gökalp (1972, 1976, 1990) ve Tuncer Baykara'dan (1992) takip edebiliriz. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı itibariyle 'millet', İslam dünyasında günümüzdeki anlamına henüz kavuşmuş değildi. Modern bir ideoloji olarak 'milliyetçilik', hele hele Arap, Kürt ya da Türk milliyetçiliği 19. yüzyıl öncesinde bilinmiyordu. Mardin (1996), Ortaylı (1995), Hourani (1994) ve başka araştırmacılar, Müslüman dünyada 'vatan', 'ulus', 'kamuoyu', 'halk', 'ilerleme' vb. gibi kavramların içeriğinin nasıl doldurulmaya çalışıldığının hikâyesini anlatmaktadırlar.

Tartışmanın bir başka boyutu da, yerli bilincimizi tanımlamak için kullanılan temel ölçütün ne olacağı meselesidir: Bir kişiyi, bir düşünceyi, bir hareketi veya bir eseri/ürünü *neye göre* yerli ya da yabancı olarak niteleyeceğiz?

Tarihsel geçmiş bir başlangıç noktası olabilir mi? Bu tarih içerisinde 1071, 1453, 1836, 1923 veya 1945 gibi daha nice tarihin yeri ve anlamı elbette farklı değerlendirilecektir. Öyleyse tarihsel bir köken olarak bu tarihlerden hangisi temel alınacak ve bu geçmiş anlatısı içinde hangilerine yer verilecek, hangileri dışarıda tutulacaktır? Ya da yerli bilincimizin kendisine temel dayanak olarak aldığı köken –kültürel veya biyolojik- 'ırk' olabilir mi? Biyolojik ırk bağlamında yapılmış Türklük tanımları mevcuttur, ancak aynı zamanda ve daha ziyade Türklüğün gizil karşıtını/yabancısını 'küfür', 'gâvur', 'sömürgeci Batı' olarak gören tanımlar da mevcuttur. Ya Coğrafya? Yerli kimliğimizi tanımlamak için başvuracağımız coğrafya neresidir ve bu coğrafyanın sınırlarını neye göre belirliyoruz? Örneğin Anadolu? Peki, Anadolu coğrafyasının Türk ve İslam öncesi döneminin, Balkan veya Arap coğrafyalarının ya da Orta Asya'nın bu tanımdaki yeri ne olacaktır? Değerler, inançlar daha açık ifadesiyle 'İslam'? Hangi inançları, hangi değerleri, hangi yorumu/geleneği veya hangi İslam? Ayrı ayrı ya da hepsinin belli düzeylerde dâhil edildiği bir bileşim yerlilik tanımı için bir başlangıç noktası olabilir elbette. Nitekim önerilen yerlilik tanımları da öyle. Fakat 'yerlilik' adı altında farklı çevreler/düşünürler tarafından bu unsurların her birinin çok farklı şekillerde yorumlanabildiği ve çok farklı içeriklere sahip bileşimler önerildiği de görülüyor. Son iki yüzyılı aşkın süredir bu doğrultuda yapılan tanımlara ve bu tanımlar üzerinden yürütülen tartışmalara bakıldığında söz konusu önerilerin teorideki kuşatıcı ve birleştirici iddialarını pratikte pek sergileyemedikleri ve parçalayıcı bir işlevde bulundukları da görülecektir.

Bugün 'yerli' olarak kabul edilen, yerliliğin kaynağı olarak görülen değerlerimizin bir garantisi olmadığı tarih boyunca yaşandı, günümüzde de yaşanıyor. Her şeyden önce ulus-devletlerin varlığının belirleyici olduğu bir tarihsel zeminde üretilen söz konusu yorum, yaklaşım ve gelenek önerileri tutarlı bir "yerlilik" tanımı için herhangi bir garanti sunmuyor. Kendisini İslam'a (hatta 'Türk İslam'ına) atıfla tanımlayan bir hareketin son yıllarda herkes için iyice açık hale gelen olumsuz faaliyetleri yeterince açıklayıcı bir örnektir. Bütün bunlar, yerliliğin ne kadar istikrarsız ve tarihsel bir içerikle dolu ve hatta siyasal konjonktürden kolaylıkla etkilenebilecek bağlam-temelli bir kavram olduğu hakkında bir fikir verebilir.

'Yerli' olan şu anda kurduğumuz bir şey değildir. Geçmişte kurulmuş olduğu varsayılan muhayyel bir şeydir. Ama gerçeklikle hiç temas etmeyen bir şey de değildir. 'Yerli olmak' –nasıl tarif edilirse edilsin- 'bura'dan hareketle 'burası' ve 'buradakiler' *için* konuşma, eyleme halini ima eder. 'Bura'da olan bitenle *samimi* olarak dertlenmek, 'burası'nın geleceğiyle ilgili kaygılanmak halidir. 'Bura', 'burası', 'buradakiler', 'samimi olmak'... Bu kültürel-tarihsel değerleri ölçebilecek nesnel bir kritere de *ne yazık ki* sahip değiliz. O nedenle doğası gereği kavram bir miktar öznel, bir parça keyfi ve istikrarsız bir karakter arz eder. 'Yerli olma ve yerli kalma' kaygısı, toplumsal ve kültürel sorunlarımız üzerine düşünme eylemimizi etkileyecek temel hassasiyetlerden biri olmalıdır; ancak yerliliği bir 'kurtuluş reçetesi' ya da kurucu bir fikir olarak konumlandırmak, doğası gereği yerine getirmesi mümkün olmayan bir işlevi kavrama yüklemek demektir.

Bugünün insanları olarak gelenekle bağ kurmak zorundayız, ama aynı zamanda onunla yüzleşmemiz ve sorgulamamız da gerekiyor. O nedenle 1071 de, 1453 de, 1918 de, 1923 de bizim kimliğimizin oluşumunda etkindir. Arap da, İran da, Bizans da, modern Batı da etkindir. Medrese de mektep de, klasik edebiyat da modern edebiyat da, kısas-ı enbiya da modern tarih yazımı da, tasavvuf da modern felsefe de 2000'lerin insanları olarak bizim kimliğimizde, benlik tanımımızda bir etkide bulunuyorlar. Onlarsız bir tanım yapmak zordur, hatta imkânsızdır. Bu noktada, belki de en önemli tartışma konularından bir tanesi, klasiklerimizle nasıl bir ilişki kuracağımız meselesidir. İslam medeniyetinin klasiklerinden habersiz kalınarak felsefe, edebiyat, sosyoloji ya da bilim yapmak bu ülkede mümkün değildir. Eskiye ya da yeniye (geleneğe ya da moderne) bütünüyle sırtımızı dönmek sağlıklı bir tavır değildir. Aynı şekilde, kendimizi bu ikisinden birinin eline bütünüyle teslim etmek de doğru değildir.

Her şeyden önce bugünü yaşayan, yaşamak zorunda olan varlıklar olduğumuz bilincinde olarak yaşadığımız çağla yerel ve küresel düzlemde sahici (bugünü ve bugünü yaşayan/yaşamak zorundaki insanlar olarak kendimizi ıskalamadan) bir ilişki kuramazsak ya *geçmiş*in kölesi olarak yaşamaya mecbur kalacağız ya da şimdinin cezbediciliğine ve büyüsüne kapılıp mahkûm hala geleceğiz. Bugünle sahici bir ilişki kuramazsak, hayatın ve düşüncenin doğasına vakıf olamazsak geçmiş, gelenek, yerli,

İslam vs. adına ürettiğimiz pek çok düşünce aracılığıyla dahi –türlü şekillerde geçmişi, bugünü ve geleceği maniple eden- 'yabancı'nın boyunduruğu altına girebilme riskimiz her daim vardır. Bu durumun, çabalarımızda samimi veya iyi niyetli olup olmayışımızla da pek bir alakası yoktur.

2. Tercüme bir hareket olarak İslamcılık (?)

İki yüzyılı aşkın bir geçmişe ve ciddi bir birikime sahip İslamcılık hareketi, çeşitli boyutlarıyla pek çok araştırmaya konu edilmiştir. Ancak, bu çalışmaların çoğunluğunun İslamcılığı toplumsal ve kültürel bir hareket olarak ele almaktan ziyade, adlî, polisiye ve bir güvenlik meselesi olarak irdeledikleri görülmektedir. Mevcut çalışmaların pek çoğunda, kapsamlı anlama ve yorumlama çabalarının yokluğunun ötesinde, ciddi bilgi yanlışlıkları da yapılmakta ve bazı genel geçer yargıların tekrarıyla yetinilmektedir. Dolayısıyla da, İslamcılık üzerine yapılan tartışmalar bir suçlama-savunma polemiklerinden öteye pek geçememiş ve toplumsal ve siyasal bir düşünce akımı olarak İslamcılığın hedefleri, düşünsel dağarcığı ve farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda gösterdiği düşünce ve eylem zenginliğinin analizi -İsmail Kara'ya ait olanlar gibi birkaç çalışma hariç- fazlaca yapılmamıştır.

Türkiye İslamcılığına ilişkin genel geçer yargılardan bir tanesi, Türkiye İslamcılığının tercüme-temelli bir hareket olduğudur. İslamcılık hareketinin oluşumunda ve gelişiminde tercüme metinlerin etkisi inkâr edilemez bir gerçek. Ancak tarih boyunca toplumlar arasındaki etkileşimlerde tercümenin oynadığı rol (örneğin bkz. Ülken, 1997; Gürsel, 1985; Macit, 2011) ve özelde de çağdaş Türk düşüncesinin tercüme yoğunluklu özelliği dikkate alındığında (Günyol 1985; Kayaoğlu 1998; Gürçağlar 2001; Koç 2004; Bulut 2008) bu yargılar tek başlarına bir anlam ifade etmiyor. Ne yazık ki bu tercüme faaliyetlerinin hangi sebeplerden kaynaklandığı, nasıl bir süreç takip ettiği, tercüme faaliyetlerinde rol alan kurum ya da kişilerin kimler olduğu, tercüme edilen metinlerin hangi kriterlere göre tercih edildiği veya tercüme edilecek düşünürlerin ve metinlerin seçimini etkileyen faktörlerin neler olduğu, tercüme edilen eserleri okuyanların nitelikleri, bu metinlerin onlarda ne tür bir etkide bulunduğu vb. gibi konular ciddi bir incelemeye tabi tutulmuş değildir. Dahası, İslamcılığın -yanlış şekilde *yalnızca* tercüme bir düşünce akımı olarak nitelenmesine bağlı olarak- Türkiye'nin toplumsal, kültürel veya düşünsel koşullarıyla nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğu da görmezden gelinmiştir. Bu ayrıştırmanın ve soyutlamanın yalnızca karşıtları tarafından değil, kendilerini İslamcı olarak tanımlayan çevreler tarafından da yapıldığı ayrıca belirtilmelidir.

İki yüzyılı aşkın bir geçmişe ve hatırı sayılır bir birikime sahip İslamcılığın tanımına ve prensiplerine ilişkin –az sayıda da olsa- ciddi çalışmalar olmasına karşın (kapsamlı bir İslamcılık tanımı için bkz.: Kara 1987: xv), "İslamcılık" denildiğinde aynı ya da yakın şeylerin anlaşıldığını söylemek hâlâ çok zordur. Üzerinde ayrıca durulması

gereken çeşitli nedenlerle, ilgili literatürde yapılan İslamcılık tanımlarıyla bu tanım kapsamında değerlendirilen ve örnek olarak verilen hareket ve düşünce akımları arasında ciddi bir uyumsuzluklar ve çelişkiler söz konusudur. Ayrıca, İslamcılığın farklı dönemleri ya da "İslamcılık" kategorisi içerisine dâhil edilen hareketler ve düşünce akımları arasında görülen farklılıklar göz ardı edilerek yapılan aceleci genellemeler de düşünsel bir karmaşa doğurmaktadır. Özellikle, 1990'ların ortalarından itibaren ülkemizde yaşanan siyasal gelişmeler, değişimler ve dönüşümler sonucunda İslamcılık tanımları ve kavrayışları, çok daha karmaşık ve muğlâk bir içeriğe kavuşmuştur. Bütün bunlar, ister istemez, İslamcılığı bütünlüğü kavranamaz, doğası belirsiz ve içeriği muğlâk bir ideolojiye dönüştürmektedir.

İslam ülkelerinde 18. yüzyıldan itibaren başlayan ve hâlihazırda da sürmekte olan batılılaş(tır)ma/modernleş(tir)me çabalarının, tüm iddialarına rağmen, henüz nihaî ve kesin bir başarı elde edemeyişinin, söz konusu belirsizliğin nedenlerinden biri olduğu söylenebilir. Avrupa'nın sömürgeci yayılımı ile alakalı gördüğü için modernleşmeci politikalara karşı çıkan İslamcı düşünce ile Batılılaştırma taraftarları arasındaki mücadele çok uzun zamandır sürüyor. Tunaya da "Savaş bitmemiştir." (1991: 33) cümlesiyle bu mücadeleye işaret etmekteydi. Hâlihazırda da devam eden bu mücadele, gerek ülke içinde ve gerekse de uluslararası arenada, İslamcılığın tanımı düzleminde de kendisini hissettirmektedir.

Bu muğlâklığın, İslamcılık olarak adlandırılan ideolojinin, kapsadığı düşünce ve eylem biçimlerinin zenginliğine işaret ettiği de düşünülebilir elbette. 17. yüzyılın sonlarından itibaren *modern* ve *sömürgeci* Batı uygarlığıyla eşit olmayan koşullarda karşılaşmak zorunda kalan İslam dünyasında, "kadim düşmanın bu yeni görüntüsüne" nasıl bir cevap verilmesi gerektiği konusunda farklı cevaplar geliştirildi. Bu çeşitlilik de, İslamcılığın tanımında, muhtevasında ve dönemlendirilmesindeki muğlâklığı besleyen bir diğer sebeptir.

"İslamcı" olarak adlandırılan kesimin kendi içindeki farklılaşmalarına ek olarak, kavramın, Türkiye'de, ülkenin batılılaşma politikaları doğrultusunda yeniden biçimlendirilmesi çabalarına "İslam ve İslamî gelenek"ten hareketle muhalefet eden bütün kesimleri kast edecek tarzda ve içeriğini kaba ve karikatürize edilmiş bir biçimde doldurmak suretiyle kullanılması da, sözünü ettiğimiz belirsizliği besleyen bir diğer faktördür. Bir anlamıyla muğlâk kalması da tercih edilen İslamcılık tanımlarının üretilmesinde, çeşitlendirilmesinde ve beslenmesinde; dünya üzerindeki küreselleşmeci, modernleştirmeci ve sömürgeci siyasetlerini meşrulaştırmak amacıyla 'düşman yaratma' siyaseti güden Batılı güçlerin üretimleri de önemli rol oynamaktadır.

Çok uzun bir süre, ortalama Türk aydını ve okumuş eliti için, İslamcılık "gericilik" ile eş anlamlıydı; geçen zaman içinde bu algının ne ölçüde değiştiği ise ayrı bir tartışma konusudur. Bu noktada, İslamcılığı konu edinen eserlerden birkaçının ismini

zikretmek bile yeterlidir: *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar* (Özek 1968) ve *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü* (Özek 1964), *Türkiye'de Gericilik: 1950-1990* (Kırçak 1993) ve *Meşrutiyetten Günümüze Gericilik* (Kırçak 1989) ve *Türkiye'de Gerici Eylemler (1923'den Buyana)* (Çağatay 1972) ilh...

İslamcılık, Avrupalı ulusların tüm dünyada ve özelde de İslam dünyasında sömürgeci yayılımları sonrasında yaşanan siyasî, toplumsal, kültürel, ekonomik ve askerî gelişmelerin ürettiği sorunlar bağlamında ortaya çıktı. Napolyon'un Mısır'ı işgal denemesi ve İngilizlerin önce Hindistan'da, sonrasında Mısır ve Müslüman dünyanın diğer bölgelerindeki sömürgecilik faaliyetleri (bu sömürgeci girişimler,–Hollanda, Belçika, İtalya, Almanya gibi- Avrupa'nın diğer uluslarının Müslüman dünyanın farklı bölgelerine yönelik seferleriyle daha da yaygınlık ve yerleşiklik kazanacaktır) iç ve dış problemlere karşı İslamcı bir tepkinin oluşumunu ciddi bir biçimde tetiklemiştir. Müslüman idarecilerin, Hıristiyan dünya ile olan güç dengesinin uzun bir süredir kendi aleyhlerine olacak şekilde bozulmakta olduğunun çok daha erken bir tarihte farkına vardıkları ve bu çerçevede birtakım ıslah teşebbüslerine giriştikleri fakat nihaî noktada başarılı olamadıkları da bilinmektedir (örneğin bkz. Ahmed 1990; Ülken 1979; Berkes 1973; Tahtavi 1992).

Kalkınmacı, içsel aydınlanmacı, devrimci, ümmetçi ve özgürlükçü bir ideoloji olarak İslamcılık bu koşullarda, modernleşme politikalarının istenmeyen fakat kaçınılmaz bir sonucu olarak, Müslüman idarecilerin modernleşme politikalarına ve 'modern' Batı dünyasının sömürgecilik faaliyetlerine muhalif kimliğiyle ortaya çıktı. Fakat ortaya çıktığı dönemin sorunlarını, tartışma gündemini, düşünme ve eyleme tarzlarını belli bir düzeyde ihtiva etmesi itibariyle de modern bir düşünce akımıdır.

İslamcılık, bu anlamda, İslam dünyasının modernleşme çabaları içine girdiği yeni dönemde, –reform politikalarını yürütenlerin böyle bir niyet taşıyıp taşımamalarından bağımsız olarak- siyasî ve toplumsal hayat üzerindeki etkinliğini kaybetme riskiyle karşı karşıya olan 'İslam'ın mevcudiyetini devam ettirme ve Müslüman toplumların kurtuluşlarının yine İslam'da olduğunu gösterme adına ortaya çıkmış (Afgani ve Abduh'un yayınladıkları derginin adının *el-Urvetu'l-Vuska* [1987] olması manidardır) ulema ve aydınların geliştirdiği '*yeni tarzdaki*' düşünce ve çözüm denemeleri için kullanılacak bir adlandırmadır. Oryantalistlerin ve aydınlanmacı-pozitivist ve modernist düşüncelerin yoğun etkisinde kalmakla suçlanmasına karşın; İslamcılıkta, Batı'ya bir cevap yetiştirmeden ziyade, İslam dünyasının batıcı elitlerine ve okumuşlarına, İslam düşüncesinin ve kurumlarının -elbette yeniden yorumlanmaları koşuluyla- kendi toplumlarının sorunlarını çözebilme gücüne sahip olduğunu gösterme arzusu baskındır.

İslamcılara göre, İslam dünyası [İslam ümmeti] bir geri kalmışlık sorunuyla karşı karşıyadır. Müslümanlar, Batılı sömürgeci devletlerin tahakkümü de dâhil tüm bu sıkıntılardan, ancak akla ve bilime önem veren İslam'ın, Kur'an-ı Kerim ve Hz.

Muhammed'in sahih sünneti ışığında anlaşılmasıyla kurtulabilirler. Fakat geçen süre, gerek Müslüman idareciler, gerekse -onlara yol göstermesi ve Müslüman halkın haklarını ve menfaatlerini mevcut iktidarlar karşısında savunmaları ve korumaları gerekirken, bu iktidarların meşruiyetini sağlamakla kendilerini sorumlu sayıp dinî gerekçeler üretmekle uğraşan- ulema kesimi, bu yeni yorumun ve çözümün önünde ciddi bir engel oluşturduklarını göstermiştir.

İslamcıların yaptıkları bu durum tespiti, onların çözüm önerilerini ve programlarını da şekillendirir. Dinin sahih bir şekilde nasıl anlaşılabileceği, bu amaçla hangi yöntemlerin kullanılması gerektiği İslamcılar için önemlidir. Asr-ı Saadet uygulamalarına ve ilk kaynaklara dönüşü savunmaları, içtihat kapısının açılmasını talep etmeleri, yaşanan kötü gidişatın ve geri kalışın sorumlusu olarak gördükleri bidat ve hurafelere dayalı anlayışlardan İslam'ı arındırma çabaları ve nihaî olarak da, İslam ümmetinin yaşadığı sorunlardan, en temelde de Batılı devletlerin sömürüsünden tümüyle kurtulabilmek için güç birliği yapmanın [İttihad-ı İslam siyasetinin] bir zorunluluk olduğu şeklindeki temel tez ve iddiaları bu koşullar göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir.

İslamcılığı tanımladığı varsayılan umdelerin tamamının herhangi bir düşünür tarafından geliştirilip bir bütün olarak ortaya konduğunu söylemek zordur. İslamcılık denince akla gelen tüm özelliklerin, İslamcılığın kurucusu olarak değerlendirilen isimlerin her birisinde bütünüyle ve tutarlı bir biçimde bulunduğunu düşünmek de yanıltıcı olur. İslamcılık düşüncesinin temel özellikleri, İslam dünyasının çeşitli coğrafyalarında, farklı zamanlarda ve farklı isimler tarafından geliştirilmiştir. Tüm bu anlayışların nesilden nesile, bölgeden bölgeye aktarılması, yeniden yorumlanması, eleştirilmesi ve geliştirilmesi suretiyle on dokuzuncu yüzyılda geniş bir etki yapan -"İttihad-ı İslam" ve "Pan-İslamizm" gibi farklı isimlerle de adlandırılan- İslamcı hareketin genel özellikleri oluştu. İslamcılık olarak adlandırılan bu anlayışın oluşumu ve şekillenmesi, Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh kadar Seyyid Ahmed Han, Rifa'a Rafi et-Tahtavi, Tunuslu Hayrettin Paşa, Şah Veliyullah Dehlevi vd. gibi İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde, üstelik farklı dönemlerde yaşamış ve dahası İslam geleneğini birbirlerinden oldukça farklı yorumlayan çok sayıda şahsiyetin önemli katkılarıyla gerçekleşti. İslamcılık olarak adlandırılan düşünme ve eyleme tarzının oluşumuna katkıda bulunan Müslüman isimlerin bazıları İslamcılık akımı içerisinde dahi değerlendirilmez. İslamcılığın tarihsel köklerini, en azından etkilenme ve beslenme kaynaklarını, İslam tarihinde karşımıza çıkan tecdid ve ihya hareketlerine, Vahhabî hareketine, İbn Teymiyye ve Ahmed b. Hanbel'e kadar geriye götüren yaklaşımlar da mevcuttur (bkz. Fazlurrahman 1981; Voll 1989 ve el-Mevdudi 1986).

Pek çok çalışmada İslamcılığın –Türkiye'ye- yabancı menşeine dikkat çekilmiş ve İslamcılık bu yönüyle eleştiri konusu yapılmıştır.[3] İslamcılığın, İstanbul dışında

3 Fakat bu eleştirilerin ve değerlendirmelerin, Birinci Savaş sonrasında ve ulus-devletlerin hâkim olduğu bir siyasal ortamda

ortaya çıktığı, daha doğrusu birçok farklı merkezde yoğunlaşarak ve güçlenerek geliştiği bir gerçektir. Kuzey Afrika bölgesindeki Müslüman ulema ve aydınların, Hint alt-kıtası Müslümanlarının, Mısır kaynaklı İslamî faaliyetlerin ve Orta ve Güneydoğu Asya Müslümanlarının gayretlerinin, eylemlerinin ve fikirlerinin İslamcılığın oluşumundaki etkisi muhakkaktır. Bu bağlamda, Tunaya'nın, "modernizm ya da reform" olarak adlandırdığı -Batı'da yanlış olarak Pan-İslamizm, Türkiye'de de yine yanlış olarak İslamcılık olarak adlandırıldığını düşündüğü- hareketlerin "Hint", "Arap" ve "Türk" kolları olmak üzere üç kol halinde geliştiğinden söz etmesi makul bir yaklaşımdır (Tunaya 1991: 234-249). Ancak İslamcılığın en nihayetinde "İslam düşünce geleneği" ile alakalı oluşu ve gündemine aldığı meselelerin tüm bu bölgelerde üç aşağı beş yukarı eş zamanlı olarak gündeme gelişi nedeniyle bu coğrafyalarda ortaya konan pratiklerin bir bileşimi olduğundan daha önce söz edilmişti. Bu farklı coğrafyalarda ortaya çıkan hareketler arasında, Mekke ve Medine merkezli doğal bir etkileşimin ve bilgi ve tecrübe aktarımı da mevcuttu (Türköne ve Özdağ 1993).

Bu bakımdan ilk dönemi itibariyle İslamcılık düşüncesinin Türkiye'de bir yerlilik sorunu yaşadığı görülmez. Farklı İslamcı düşünürler arasındaki tartışma, yerlilik-yabancılık meselesinden ziyade dinin yorumlanma biçimlerine ilişkindir. Ancak Birinci Savaş sonrası dönemde yaşanan gelişmeler ve İslamcı düşüncenin aldığı yeni biçim için aynı şeyi söylemek pek mümkün gözükmüyor. Birinci Savaş sonrası İslamcılık düşüncesinin, ilk dönem İslamcılığından muhteva ve tarz itibariyle farklılaştığı noktalar bulunmaktadır. Bu durumun anlaşılabilir sebepleri bulunmaktadır. Öncelikle, Birinci Savaş öncesiyle sonrası arasında, değişen uluslararası konjonktüre bağlı olarak tartışma zemini ve tartışma konuları da değişmiştir. Osmanlı Devleti'nin hukuken sona ermesi, hilafetin ilgası, Osmanlı bakiyesi topraklarda çok sayıda ulus-devletin kurulması gibi siyasal gelişmeler, savaş sonrası dönemin İslamcılığını da yakından etkilemiştir. İslamcıların siyasi yapıda meydana gelen gelişmeler karşısındaki tavırları, ister istemez, daha bir reddiyeci ve tekfirci bir nitelik kazanmıştır. Aynı şekilde, toplumla ve devletle ilişkileri de zamanla daha bir gerilmiştir.

İslamcılar artık, İslam kurallarının hâkim olmadığı, başka bir deyişle, İslamî olmayan bir siyasî yapı içerisinde yaşadıklarını düşünmeye başladılar. O nedenle, bu yapıyı *yeniden İslamîleştirmek* bir amaç olarak belirlenmiştir. İslamcılığı, *Müslüman topluma* yabancılaştıran nokta, aslında tam da burasıdır: İslamcılar, mevcut siyasî yapıya ilişkin değerlendirmelerini aynı zamanda topluma da teşmil etmişlerdir. Yani, onlara

dile getirilmiş olduğu çoğu zaman göz ardı edilir. İslamcılığın ortaya çıktığı Müslüman coğrafyada, Birinci Savaş sonrasında pek çok ulus-devlet kurulmuştu. Mısır ve Kuzey Afrika, İslamcılığın ortaya çıktığı dönemde özel bir statüyle Osmanlı'ya bağlıydı. Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Osmanlı anayasa hareketlerindeki etkisini bu bağlamda hatırlamak gerekir. Hindistan örneğinde görülebileceği gibi, Hilafet kurumu aracılığıyla Osmanlı iktidarının Müslüman dünyayla kurduğu ilişki çok farklı bir boyuttaydı. Kısacası, İslamcılığın bir siyasal ideoloji olarak geliştiği dönemde Osmanlı'nın Müslüman dünyayla ilişkisi ve etkileşimi bir ulus-devlet olarak Cumhuriyet Türkiye'sinin bu coğrafyayla kurduğu ilişkiden köklü bir biçimde farklıydı. Birinci Savaş öncesi ve sonrası arasındaki bu değişimin görmezden gelinmesi, bu iki farklı dönemdeki İslamcı söylemlerin içeriğinde kapsam, derinlik, öncelenen konular ve üslup bakımından var olan önemli farklılıkların da çoğunlukla ihmal edilmesi sonucunu doğurmuştur.

göre, devlet İslamî değilse eğer, bu siyasî yapıyı kabullenen, bu devlete itaat eden toplum da İslamî olmamak durumundadır. Zira "bir toplum, ancak hak ettiği şekilde yönetilir." Bununla bağlantılı olarak, bu sistemi toplumun gözünde meşrulaştıran, halkın bu sisteme bağlanmasına vesile olan dinî yaklaşımlar (İslam yorumları) da 'yanlış İslam yorumları' olarak kabul edilmiştir.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu düşünce biçimini besleyecek temel prensipler, elbette, ilk dönem İslamcılığında bulunabilir. Ayrıca, bu şekilde düşünmenin benzerlerine İslam tarihinin geçmiş dönemlerinde de rastlamak mümkündür. (Nitekim aşağıda belirtileceği üzere, İslam tarihinden belli isimlerin metinlerini, metnin ya da yazarının düşünce dünyasının bütünlüğünü dikkate almaksızın yorumlayarak kullanmayı tercih etmek de bu çabanın bir sonucudur.) Ancak yeni dönemde, İslam düşünce tarihinde de görülebilecek olan bu ilkeler, daha aşırı ve keskin bir biçimde yorumlanmıştır.

Netice itibariyle, İslamcılığın, İslam dünyasının *belli* bir bölgesinde doğduğunu, orada temel davranış ve düşünüş prensiplerini kazandığını ve daha sonra da İslam dünyasının diğer merkezlerine yayılmış bir hareket olduğunu varsaymak son derece yanıltıcıdır. İslamcılık akımı, bütün bir Müslüman coğrafyada uzun bir zaman sürecinde oluşmuş bir İslam-yönelimli hassasiyetler bütünü anlaşılmalıdır. Bütün bu özellikleriyle İslamcılık hem *yerli*, hem de *yabancı* bir harekettir. Son üç yüzyıllık zaman diliminde İslam dünyasının ürettiği en somut, en gerçekçi ve –bütün eleştirelliğine rağmen- toplumla en sıkı bağlara sahip harekettir.

3.1950 sonrası Türkiye İslamcılığı ve tercüme faaliyetleri

Türkiye İslamcı geleneğinde karşımıza çıkan tercüme faaliyetleri, Türkiye'nin düşünce hayatının gösterdiği genel özelliklerle son derece uyumludur. Türkiye'de çağdaş düşünce hayatının bütünüyle tercüme faaliyetleri üzerine kurulu olduğunu söylemek abartı olmaz. Batılılaşma döneminin ilk icraatlarından bir tanesi, bir "tercüme kurulu" oluşturmaktı. Bu bağlamda Lale Devri'nde oluşturulan heyetlerin, 1851'de kurulan Encümen-i Daniş'in ve Hasan-Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı döneminde klasiklerin tercüme edilmesi sürecinde adından çokça bahsedilen Tercüme Encümeni'nin faaliyetlerinden söz edilebilir (Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Türkiye'sindeki tercüme faaliyetlerinin kısa bir hikâyesi için bkz. Kayaoğlu 1998).

Eğitim kurumlarımızda özellikle Batılı dilleri bilen bürokrat-aydınların yetiştirilmesine önem verilmesi de bu açıdan üzerinde durulması gereken bir durumdur. Dahası, Osmanlı Devleti'nin son döneminden başlayarak, hukuk sistemimizin Avrupa ülkeleri hukuk metinlerinin tercüme edilerek değiştirilmek istenmiş, fakat bu arzu ancak Cumhuriyet döneminde hayata geçirilmiş ve Türk Medeni Kanunu, Türk Ceza Kanunu, Ticaret Hukuku ve daha birçok kanun manzumesi çeşitli Batı ülkelerinden tercüme edilmiştir. Sosyal bilimler açısından meseleye baktığımız zaman, konumuz

açısından çok daha zengin örneklerle karşılaşırız. Türk sosyolojisinin iki ana geleneğinin kurucuları olan Ziya Gökalp ve Sabahattin Bey, sosyolojik düşünce ve kavramlarını Durkheim ve Le Play gibi iki Fransız sosyal bilimciden almışlardır (bkz. Bulut 2014). Bu gelenek, Türkiye'ye aktarılan sosyal bilimcilerin isimleri değişmekle birlikte, günümüzde de belli ölçüde devam ettirilmektedir.

Modern Türk aydınının oluşumu ve sahip olduğu tüm birikim, baştan sona Avrupa ile girilen ilişkilere ve Batı'dan yapılan tercümelere dayalıdır. Türk muhafazakârlığının kendisini formüle etmesi, büyük ölçüde, yine Batı kaynaklıdır. Bir siyasal ideoloji olarak Türkçülüğün (ve Türk milliyetçiliğinin) ortaya çıkışında ve şekillenmesinde de yine Batılı araştırmacıların ve örneklerin etkisi göz ardı edilemez. Birçok muhafazakâr aydınımızın düşüncelerinin şekillenmesinde Batı dünyasında yaşadıkları tecrübelerin, Batılı filozof ve sanatçıların etkisi yadsınamaz. Örneğin Cemil Meriç, kendisine Hind'i sevdiren kişi olarak, "Batının en aydınlık kafalarından biri" olarak övdüğü Romain Rolland'ı gösterir (Meriç 1976: 43). "Bütün inançlarından soyunmuş olarak gittiği" Paris'ten çok farklı bir adam olarak dönen Yahya Kemal'i, Beşir Ayvazoğlu, "Eve Dönen Adam" olarak niteler (Ayvazoğlu 1995: 39). Bu ve benzeri örnekler, gerek Osmanlı döneminde ve gerekse de Cumhuriyet döneminde tercüme faaliyetlerinin herhangi bir sakınca oluşturmadığını gösteriyor. İslamcılık düşüncesi çerçevesinde yapılan tercüme faaliyetleri de, bu anlamda, düşünce ve kültür hayatımızın özellikleriyle son derece uyumludur.

İslamcı düşüncenin oluşumu ve gelişimi bağlamındaki tercüme faaliyetlerinden bahsederken, yapılan tercümelere ilişkin -bir iki istisna hariç- elde kapsamlı bibliyografik çalışmaların bulunmayışı önemli bir zorluk ve eksiklik oluşturmaktadır. Bu tercüme metinlerin eserlerin tirajları ve okunurluk dereceleri, eserleri tercüme eden ve yayınlayan kişi ve yayınevlerinin hangi özelliklere sahip oldukları, tercüme edilen eserlerin hangi alanlarda yoğunlaştığı, tercüme edilen eserlerin hangi kriterlere göre seçildiği, bu eserlerde dile getirilen düşüncelerin Türkiye düşünce hayatına nasıl yansıdığı vs. hakkında da bir çalışma mevcut değildir. Bu metinleri okuyanları araştıran bir araştırma da mevcut değildir. 1960'lı yıllardaki dinî canlanışı konu edinen Ahmet N. Yücekök'ün (1971 ve 1983), Ali Yaşar Sarıbay'ın (1985) ve Tarık Zafer Tunaya'nın (1991) çalışmalarının da böyle bir problemi yok.

Sözü edilen bir iki istisna eserden birincisi, Cumhuriyetin ilk elli yılında yayınlanmış eserlerin künyelerini gösterir Osman Öztürk ve Bekir Topaloğlu'nun birlikte kaleme aldıkları *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslami Eserler Bibliyografyası (1923-1973)* başlıklı eserdir (1975). İkincisi de, İsmail Kara'ya ait, dönemin yayın faaliyetlerini belli ölçüde yorumlamaya da çalışan bir makaledir (1985). Bu iki kaynağın dışında, bu yazıda değerlendirilmeye çalışılan tercüme eserlere ilişkin bibliyografik bilgiler, (Milli Kütüphane Kataloğu, İSAM Kütüphane Kataloğu vb. gibi) belli başlı kütüphane kataloglarının yazar ve eser ismine ve anahtar kavrama göre yapılmış ta-

ramalarından elde edilebilmiştir. Ancak bu tür bir taramanın büyük ölçüde tesadüfî olduğunu da belirtmek gerekir; zira söz konusu işlem, geçmiş dönemde etkili olduğu ve sıklıkla okunduğu düşünülen yazarların ve eserlerinin künyelerinin belirlenmesi şeklinde olmuştur. O nedenle, Türkçede yayınlanmış İslamcı eserlerin, bu yazıda belirtilen eserlerle sınırlı olmadığı akılda tutulmalıdır. İkinci olarak, Türkiye'de İslamcılık düşüncesini ya da İslamcı olarak nitelenen insanları etkileyen –tercüme ya da telif- metinlerin Türkiye'de dışından İslamcı olarak bilinen isimlere ait metinlerle sınırlı olmadığını, edebiyattan tarihe ve diğer pek çok sosyal bilim alanına ilişkin metinlerin etkisinden de bahsedilebileceği hatırlanmalıdır. Ancak bu metinleri ve etkileme düzeylerini belirlemek imkânsıza yakın bir şeydir.

Dankwart A. Rustow (1995), ülkedeki İslamî geleneğin boyutlarının ve gücünün sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi gereğinden bahisle, Türkiye Cumhuriyeti'nin dinî değer ve sembollerin hâkim olduğu bir kurtuluş savaşının akabinde kurulmuş bir devlet olduğu gerçeğinin altını ısrarla çizer. Ona göre bu gerçek, yalnızca, İstiklal Marşı'nın 10 mısrası bütün olarak okunduğunda bile görülebilir. Daha pek çok kaynakta, Milli Mücadele içerisinde çok sayıda İslamcının yer aldığı, Birinci Meclis'te çok sayıda ulemadan insanın bulunduğu, Kurtuluş Savaşı'nın dini motifler eşliğinde gerçekleştirildiği ve Mustafa Kemal'in Balıkesir Hutbesinden söz edilir. Ancak savaşın bitiminde kurulan yeni devlet; harf inkılâbını gerçekleştiren, hilafeti ve saltanatı kaldıran, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulüyle medreseleri kapatan, önce anayasadan "devletin dini İslam'dır" ibaresini çıkaran, sonrasında da laikliği anayasa metnine koyan, kılık kıyafet inkılâpları vb. gerçekleştiren bir devlet olmuştur.

Birinci Savaş sonrası dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığının hukuken sona ermesi ve yerine laik bir cumhuriyetin kurulması, İslamcıların değişen koşullara yeniden uyarlanmalarını zorunlu kılmıştır. Fakat Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleştirilen reformlar ve İslamî muhalefete uygulanan baskı politikaları, bu dönem İslamcılarını düşüncelerini açıkça dillendirme imkânlarından mahrum bıraktı.

Her şeyden önce, harf inkılâbı ciddi bir iletişim kopukluğu yaratmıştı. Dolayısıyla, yalnızca yeni koşulların yorumlanması değil, bir de yeni araçların üretimi de gerekmiştir. Ancak dinî hayat üzerinde uygulanan politikalar, İslamcı aydınların ortaya çıkmaları önünde ciddi bir engel oluşturmuştur. Kaynaklar Elmalılı Hamdi gibi bir kısım İslamcı ulemanın evlerinden dışarı çıkmak istemediklerinden bahseder. Mehmet Akif, rejimin aldığı yeni biçim ve uyguladığı politikalar karşısında tam bir hayal kırıklığına uğrayarak gönüllü bir sürgünü tercih eder. Bir kısım İslamcı aydın ise, -CHP'nin son başbakanı olarak görev yapacak olan- M. Şemseddin Günaltay örneğinde olduğu gibi, yeni cumhuriyetin kadroları haline gelmeyi tercih etmişlerdir. Bu koşullarda, İslamcı aydınların faaliyetlerini gizliden gizliye devam ettirdikleri ve daha çok "imanı kurtarma" ve "Kur'an alfabesinin unutulmamasını hedefleyen" çalışmalara yöneldikleri gözlenir. Bu bağlamda örnek verilebilecek iki isim, Türkiye'deki

İslamcı düşüncenin tarihi açısından önemli iki farklı geleneğin kurucu isimleri olan Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan'dır. İdam edilen ya da vefat eden ulema da bu listeye eklenince, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık akımının, 1924-1948 arasında sosyal hayata yansımalarının gözle görülür bir biçimde azalmasının sebepleri belli ölçüde açıklığa kavuşur.

İsmail Kara'nın tek parti dönemindeki İslamcı muhalefetin sessizliğine ilişkin şu değerlendirmeleri bu bakımdan önemlidir:

> İslamcıların batılılaşma hareketleri sürecinde ve özellikle Cumhuriyet döneminde uyguladıkları siyasetler, geliştirdikleri mekanizmalar hiçbir zaman siyasi merkezinkilerden geride olmamıştır. Söylenenlerin aksine Cumhuriyet döneminde din kaynaklı aktif bir siyasî muhalefet hareketi yoktur. Bu bazı İslamcıların da iddia ettikleri gibi Müslümanların pasif ve pısırıklıklarından değil, böyle bir zeminin *olmayışını tesbit etmiş olmalarından kaynaklanıyor. Bu tesbite dayalı olarak birbirini takip eden veya birbirine paralel giden iki tür davranış hakim olmuştur: ilki, kapıların açık olmadığı dönemlerde kapıları zorlamak değil, fakat dini ve geleneksel ögeleri, değerleri, kalıpları bir şekilde muhafaza etmek ve sürdürmek. İkincisi, şu veya bu sebeple, -çoğunlukla zaruretler dolayısıyla- kapılar aralandığı zaman bu aralıklardan mümkün olan en üst düzeyde yararlanmak. Bu iki davranış tarzında da şiddet ve aktif muhalefet ögesi yoktur, fakat netice alınmıştır* (Kara 1998: 258).

Tek parti iktidarı döneminde dinî eser yayımcılığının çok hareketli ve bereketli bir alan olmadığı peşinen söylenebilir. İsmail Kara'nın belirttiği gibi, "1950 yılına kadar bir vakıa olarak dinî yayıncılıktan bahsetmek mümkün değildir." (Kara 1985: 154). Devletin, bu dönem içerisinde, dinî yayıncılık alanında izlediği siyaset, 1943 yılında Dâhiliye Vekâleti Matbuat Umum Müdürlüğü'nün bir yazısında yer alan "Bizler ne şekil ve ne surette olursa olsun memleket dâhilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz." cümlesinde ifadesini bulmaktadır.

Fakat tek parti döneminde kurulan CHP hükümetleri dinî alanı bütünüyle de kendi haline bırakmış değildirler. 1928 yılında Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nde Fuat Köprülü'nün başkanlığında gerçekleştirilen ve içeriğinde ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, ibadetlerin müzik eşliğinde yapılması ve ibadet esnasında oturulması için camilere sıraların konması gibi maddelerin bulunduğu "Dini Islah Beyannamesi" gibi girişimlerle, İslam'ın, Türkiye'nin sokulmak istendiği *radikal* modernleşme sürecine sorun çıkarmayacak ve hatta destek olabilecek bir biçime sokulması arzulanmıştır. 1924 ilâ 1950 arası dönemde yayınlanan dinî muhtevalı gerek telif ve gerekse de tercüme eserlerin İslam dinini rasyonalist, aynı zamanda mistik bir bakış açısıyla ele alan içerikleri bu çabayla uyumludur. Aynı yaklaşımın 1950 sonrasında da sürdürüldüğü gözlenmektedir. Bu çerçevede daha çok oryantalistlerin ve modernist İslamcı olarak

bilinen bazı Müslüman düşünürlerin eserleri Türkçeye tercüme edilmiştir. Yazılan telif eserlerin muhtevaları da, çoğunlukla bu çerçeveye uygundur.

Bu dönemde, *Encylopedia of Islam*'ın Türkçe tercümesi, belli değişiklikler ve eklemeler yapılmak suretiyle, yayınlanmaya başlandı (Maarif Vekâleti 1941). Hasan-Âli Yücel'in Maarif Vekilliği döneminde "Şark ve Garp Klasikleri" başlığı altında tercüme edilerek yayınlanmaya başlanan 1120 (toplamda 1247 cilt) eserin arasında, İsmail Kara'nın tespitlerine göre, Arap ve Fars edebiyatı (17 kitap), tasavvuf (14 kitap), siyasi ve kültürel İslam tarihi (5 kitap) ve muhtelif konulardaki 3 kitaptan oluşan toplam 39 adet Şark klasiklerinin çevirisi bulunmaktadır (Kara 1985: 169). [Bu yayınların çoğunluğu da 1945-1966 yılları arasında yayınlanmıştır. Yücel'in bakanlığı dönemindeki kültür faaliyetleri için ayrıca bkz. Bulut 2008.]

Ayrıca bu dönemde, İslam dinine ve İslam dünyasına ilişkin bilgiler veren eserler de tercüme edilmiştir. Bu eserler; yalnızca dinî konularla ilgilenenler ya da dindarlar için değil, aynı zamanda Türk milliyetçiliği, Türk edebiyatı tarihi gibi konularda araştırmalar yapanlar için de ciddi anlamda kaynak eser ihtiyacını gidermişlerdi. V. V. Barthold'un *Türk Medeniyeti Tarihi* isimli kitabının "Başlangıç" kısmında, eseri Türkçe'ye neden kazandırdığını ifade ederken, Fuat Köprülü, "Bundan on-oniki sene evvel[4] İstanbul Üniversitesi'nde *Türk Edebiyatı Tarihi* okuttuğum sırada, talebemin, İslam medeniyetinin umumi tekâmülü hakkında sağlam fikirler verecek, onların *tarihî görüşlerini* genişletecek, bu husustaki dağınık ve müphem bilgilerini muayyen kadrolar içine toplıyacak, küçük fakat terkîbî bir kitaba muhtaç olduklarını hissetmiştim" diye yazar (Barthold 1984: xvi). Köprülü'nün aynı yazıda zikrettiği, fakat söz konusu ihtiyacı gidermek için yeterli görmediği İslam tarihine ilişkin iki eser, Osmanlı'nın son döneminde tercüme edilerek -tabiatıyla eski harflerle- yayınlanmıştı: (1) Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslam Tarihi* (1910). Toplam beş cilt olan eserin bu tercüme nüshasının yeni harflerle baskısı, ancak, ilk cildi 1971 yılında Doğan Güneş Yayınları, sonraki ciltleri de Üçdal Neşriyat tarafından 1973 yılından itibaren yapılabilmiştir. (2) Emir Ali, *Ruh-i İslam: Müslümanlığın ve İslam Mefkurelerinin Tarihi Tekamülü* (1922). Bu tercüme nüshanın, Mustafa Tan tarafından sadeleştirilmiş hali Ünsal Yayınevi tarafından sonraki tarihlerde yeniden yayınlanmıştır.

Cumhuriyetin kuruluşu ve tek parti döneminde, üretken bir mütercim olarak Ömer Rıza Doğrul'un tercümeleri dikkat çeker. Bu tercümeler arasında, Mevlana Şibli Numani'den *Asr-ı Saadet* (1928), Muhammed Heykel'den *Hazreti Muhammed Mustafa* (1946), Mevlana Muhammed Ali'den *Peygamberimiz aleyhi's-selam* (1924), John Davenport'tan *Hazreti Muhammed ve Kur'an-ı Kerim* (2. Baskı, 1928), Lord Hardley'den *Garbda Müslümanlık Cereyanı* (1928) ve Ali Abdürrezzak'tan İslamiyet ve Hükümet (1927) başlıklı eserler bulunmaktadır. Bu eserlerin çoğunluğu, harf inkılabı öncesinde yayınlandıkları için, eski harflerledir. Doğrul'un tercüme ettiği eserlerin Hindistan'ın

4 Köprülü, "Başlangıç"ı 1940 yılında kaleme almıştır.

ve Mısır'ın modernist İslamcı çizgideki yazarlarına ya da oryantalistlere ait oluşu da önemlidir (Hindistanlı düşünürler için bkz. Ahmed 1990). Ömer Rıza Doğrul'un, tercüme ettiği yazarların etkisinin görüldüğü pek çok telif eseri de mevcuttur.

Çok partili hayata geçiş sürecinde CHP içinde yaşanan gelişmeler, tek parti döneminde din alanında gerçekleştirilen uygulamalardan farklı bir durumun ortaya çıkacağının işaretlerini vermekteydi. Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*'nde (1996), çok partili hayata geçiş sürecinde çeşitli alanlarda ve bu arada din konusunda da ülkede yaşanan değişimlerin kapsamlı bir analizini yapmıştır. Karpat'ın da belirttiği gibi, demokrasi üzerinde yaşanan tartışmalar, dini de tartışma alanına sokmuştu. 1946'dan itibaren İslam'ın rolüne ilişkin tartışmalar ülkede hızla yaygınlık kazandı. Bu süreç, 1950'li yıllarda daha da hızlanacaktı.

Medreselerin 1924'te kapanmasını müteakiben kurulan İmam Hatip okulları "rağbet görmedikleri" gerekçesiyle 1929-1930 öğretim yılında lağvedilmişti. Bu tarihten 18 yıl sonra, 1948'de, "on vilayet merkezinde mevcut din adamlarına yeteri kadar bilgi vermek ve onları günün anlayışına göre yetiştirmek ve ortaokul mezunu olmak üzere Milli Eğitim Bakanlığı'nın İlköğretim Genel Müdürlüğü'ne bağlı kurslar açılması kararlaştırıldı. Bu kurslar on aylık olacaktı." (Dinçer 1998: 89-90).

1949 yılında Başbakanlık makamına, Osmanlı son döneminin genç İslamcılarından biri olan M. Şemseddin Günaltay gelmişti. Aynı yıl ilkokulların 4. ve 5. sınıflarına ihtiyarî din dersleri konuldu ve A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasını mümkün kılan kanun kabul edildi. 1950 yılında, 1925'ten beri kapalı bulunan türbelerden 19'u ziyarete açıldı. Bu süreç, 1950 seçimlerinden DP'nin zaferle çıkması sonrasında daha da hızlandı. Ezanın yeniden Arapça okunmaya başlanması, İmam-Hatip kurslarının yetersizliği görülerek 1951'de yedi yıllık İmam Hatip okullarının, 1959'da Yüksek İslam Enstitülerinin açılması gibi gelişmeler yeni ihtiyaçlar yaratmıştı.

Dinî meselelerin kamuoyunda konuşulması ve tartışılmasında görece bir rahatlamanın görüldüğü bu süreçte, genel olarak, dinin ve manevi değerlerin toplumsal hayat açısından işlevini ve önemini savunan bazı eserlerin tercüme edilerek yayınlandığı görülür. Bu çerçevede Alexis Carrel'in *Dua* (1947), Henry C. Link'in *Dine Dönüş* (1949) ve Joshua Loth Liebman'ın *Kalp Huzuru* (1952) başlıklı eserleri yaygın bir etkide bulunmuştur. Bu dönemde, Carrel'in 1937 yılında yayınlanan *Bilinmeyen İnsan* başlıklı eserinin yeni baskıları da yapılmıştır. Belli ölçüde, dönemin komünizm karşıtı havasının bariz etkisinin de gözlendiği bu yayıncılık faaliyetlerine, İslamcılığın kurucuları arasında adından sıkça söz edilen Afgani'nin *Tabiatçılığa Red* (1956) başlıklı eseri de dâhil edilmiştir.

Çok partili hayata geçişle birlikte din alanında hem devletin kurduğu eğitim kurumlarında ve hem de bunların dışındaki eğitim merkezlerinde faaliyetler sürdürülmüştür. Bu yeni eğitim kurumlarında okutulacak ders kitabı eksikliği ve –sanayileş-

me, kırdan kente göç ve kentleşme ile birlikte- günlük hayatta daha fazla görünürlük kazanan dinî hassasiyet sahibi halk kesimlerinin karşılaştığı çeşitli ekonomik, sosyal ve kültürel problemleri ele alan eserlere duyulan ihtiyaç –görece özgürlükçü ortamın da etkisiyle- dinî neşriyat alanında bir canlanma yarattı. Bütün bu ihtiyaçlar telif eserlerin yanı sıra –belki de onların gerek nicelik ve gerekse de nitelik olarak 'yetersiz' bulunmaları neticesinde- tercüme metinlerle karşılanmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, Müslüman düşünürlerin yanı sıra Batılı uzmanlardan da tercümeler yapılmıştır. Dinî yayınların sayısındaki ve çeşitliğindeki artış, bir yönüyle kentlerde yeni cemaatsel ilişkilerin kurulmasını beraberinde getirirken, diğer yönüyle de cemaatsel ilişki ağlarından kopmayı ve bireyselleşmeyi ya da geleneksel cemaat ilişkilerinin dışında ve onlardan farklı bir ilişki biçimine sahip yeni birliktelikleri teşvik edici olmuştur.[5]

1950'lerde Müslüman düşünürlerden ya da Batılı uzmanlardan yapılan tercümelerin İslam'ın akla ve bilime verdiği önemi ve Batı medeniyetinin İslam medeniyetine neler borçlu olduğunu ifade eden nitelikte oldukları görülmektedir. Cumhuriyet öncesinin belli tartışma konularını yeni koşullarda yeniden canlandıran bu yayınlar, aynı zamanda, sanayileşme ve kentleşme sürecinde kamusal alana katılımları her geçen gün artan Müslüman çevreler için bir tür kültürel özgüven de temin ediyordu.

İlk baskısı 1930 yılında Maarif Vekâleti tarafından yapılan Emile Dermenghem'in *Hazret-i Muhammed'in Hayatı* (1958), Carl Brockelmann'ın İslam Devletleri ve Milletleri Tarihi (Cilt I: 1954, Cilt II: 1964), Muhammed Hamidullah'ın *Hukuk İlmine İslâmın Mühim Yardımları; Hazreti Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini* (1958) [bu kitap 1962'de bölünerek ve bazı kısımları daha da genişletilerek iki ayrı kitap halinde de neşredilmiştir], Eşref Edip Fergan'ın derlediği *Garb Mütefekkirlerine Göre Kur'an: Kur'an'ın Azamet ve İhtişamı Hakkında Dünya Mütefekkirlerinin Şehadetleri* (1958), Nuri Akay'ın yayına hazırladığı *Doğrudan Doğruya İslamdan Alıp İlhamı Asrın İdrakine Söyletmeliyiz İslamı* (1959) ve De Lacy Evans O'Leary'nin İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (1959) başlıklı eserleri bu bağlamda zikredilmesi gereken çalışmalardır. Yine bu dönemde tercüme edilmiş iki eserden daha bahsetmek gereklidir: Birincisi, Mehmet Akif Ersoy'un tercüme ettiği *Hazreti Ali Diyor ki* (1954) adlı eserdir. İkincisi ise *Fıkh-ı Ekber ve İzahı* (1957)'dır. Ali Ulvi Kurucu'nun Ebu'l-Hasan Ali el-Haseni en-Nedvi'den yaptığı *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İkbal* (1957) ve Mevdudi'den yapılan *Kelime-i Şehadet* (1957) ve İslam İnkılabı (1959) başlıklı tercümeler de, yavaş yavaş tercüme eserlerin hem tür, hem de muhteva itibariyle çeşitlenmeye başladığını göstermektedir.

Önceki sayfalarda, Hasan-Âli Yücel döneminde başlayan klasiklerin tercüme edilmesi çerçevesinde bazı Şark klasiklerinin Türkçeye kazandırıldığından bahsedil-

5 12 Eylül ihtilaline kadar oldukça yavaş ilerleyen bu değişim süreci, 1980'lerin özellikle ikinci yarısından itibaren çok hızlı bir biçimde din alanında pek çok farklı yorum, yeni yapılanma ve ilişki biçimleri ortaya çıkmıştır. Farklı dinî yorumlar ve pratikler, daha ziyade 'metin' merkezli tartışılmıştır, tartışılmaya da devam etmektedir. Oysa bu yapıların neşet ettikleri dönemin toplumsal, siyasal, kültürel, iktisadî, teknoloji, ulusal ve uluslararası konjonktür ile ilişkileri dikkate alınarak analiz edilmesi meselenin anlaşılmasında önemli açılımlar sağlayacaktır.

mişti. Bu proje çerçevesinde Türkçeye tercüme edilen Sadi-i Şirazi'nin *Bostan* (1950), Nasır Husrev'in *Sefernâme* (1950), Ataullah İskenderanî'nin *el-Hikemu't-Ataiye* (1950), Harirî'nin *Makemât* (1952), Muhyiddin Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* (1952), Eflakî'nin *Ariflerin Menkıbeleri* (2 cilt, 1953-1954), Mevlana'nın *Fihi mâ-fih* (1954), İbn Haldun'un *Mukaddime* (3 cilt, 1954-1957), Taberî'nin *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* (4 cilt, 1954-1958), Nizamî'nin *Husrev u Şirin* (1955), Farabî'nin *el-Medinetu'l-fâzıla* (1956), Nasır-ı Husrev'in *Saadetnâme* (1958) ve Mevlana'dan *Divan-ı Kebirden Seçme Şiirler* (3 cilt, 1959-1965) başlıklı eserleri, 1950'li yıllarda tasavvufî, edebî ve kültürel bir İslam anlayışının yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Ertürk'e göre, 1960'lı yıllarda "İslam, vasat bir Müslüman için, tarihsel ihtişam, ferdi ibadetler, evliya menkıbeleri ve örf-adetlerden ibaret iken aydın Müslümanlar için tasavvufî doktrinler, fıkhî sistemler ve öteki İslamî ilimlerden oluşmaktaydı. Her iki kesimde ortak olan çerçeve ise, milliyetçi/mukaddesatçı bir duyarlılık ve tavizci bir siyasi tavır idi." (1990: 121).

Soğuk Savaş'ın en hareketli dönemi olan 1960'lara Türkiye 27 Mayıs askerî darbesiyle girmiştir. Bu yeni dönemde gerçekleştirilen Anayasa Mahkemesi'nin kuruluşu, çift meclisli bir yapının oluşturulması gibi bazı hukukî ve idarî düzenlemelerle rejimin ideolojik temelleri garanti altına alınmaya çalışılmıştır. Yeni anayasanın sunduğu imkânlar ile birlikte, TİP, MHP ve MSP gibi -daha önce CHP ya da DP içinde temsil edilen- farklı siyasal kimliklerin siyaset sahnesinde kendilerini temsil etmelerinin önü açılmıştı. Bu dönemde aynı zamanda Türkiye'de hemen her alanda ABD'nin etkisi artmaya başlamıştır. Gerek Soğuk Savaş döneminin dinamikleri, gerek post-endüstriyel ülkelerde yeni toplumsal hareketler, özellikle de gençlik hareketleri ve gerekse de dünyanın farklı bölgelerinde gerçekleşen sosyalist devrimler ve mücadeleler Türkiye'de sosyalist gençlik hareketlerinin gelişimi üzerinde ciddi bir etkide bulunmuştur. Sosyalist gençlik arasında başlayan ideolojik farklılaşmalar ve çeşitlenmeler, farklı özellikler ve biçimler kazanarak 1970'li yıllarda da devam edecektir.

Bütün bu gelişmeler, Türkiye'deki tartışma ortamı üzerinde de belirleyici olmuştur. Bu dönemde, siyasal alanda kendilerini temsil etme ve örgütlenebilme imkânları bulabilmeleri sebebiyle, hem sol çevrelerde, hem de dinî, milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerde canlı bir tartışma ortamı mevcuttur. Sosyalist hareket mensupları arasında Türkiye'nin hangi toplumsal aşamada olduğunun tespiti (bir yönüyle akademik, bir yönüyle de ideolojik nitelik taşıyan bu tartışmalar için bkz. Sencer, 1969) ve sosyalizm ile İslamiyet arasında bir sentezin kurulup kurulamayacağı gibi konular etrafında ciddi tartışmalar gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslamiyet* (çev. Doğan Avcıoğlu, İstanbul: Yön Yayınları, 1965), A. Cerrahoğlu'nun İslamiyet ve Sosyalizm Bağdaşabilir mi? İsa Sosyalist midir? Yeni Asrın Dini (1962) ve Hikmet Kıvılcımlı'nın *Dinin Türk Toplumuna Etkileri* (içerisinde, Kıvılcımlı'nın meşhur "Eyüp Sultan Konuşması" da bulunmaktadır [1994]) ve *"Tarih Tezi" Işığında Allah-Peygamber-Kitap* (1979) başlıklı eserlerinden bahsedilebilir. Irak, Mısır ve Suriye

gibi Orta Doğu ülkelerine yaptığı seyahatlere ilişkin notlarını *Yön* dergisinde yayınlayan Niyazi Berkes'in –bu seyahat notlarının derlenmesinden oluşan- *Arap Dünyasında İslamiyet, Milliyetçilik, Sosyalizm* (1969/1975) başlıklı eseri de dönemin tartışma gündemini yansıtır.

Müslüman aydınların "sosyalizm" meselesi üzerinde durmaları, ilk planda akla, komünizme karşı manevi değerlerin sistem tarafından öne çıkartılması ihtimalini getirmektedir. Bu değerlendirmeyi haklı çıkaracak uygulamalarla, 1950'lerin ve 1960'ların Türkiye'sinde çokça karşılaşılmışsa da, meselenin üzerinde durulmayı hak eden başka yanları da bulunmaktadır.

Türkiye'de ve Orta Doğu'da sosyalist hareketlerin gelişimine paralel olarak, 1960'lı yıllarda, sosyal adalet, kapitalizm eleştirileri ve İslam-sosyalizm ilişkileri hakkında gerek telif ve çoğunlukla da tercüme eserlerin sayısında dikkat çekici bir artış gözlenir. Bu çabada Türkiye'nin ve dünyanın çağdaş sorunlarına, ekonomik ve sosyal adalet vb. gibi konulara İslam perspektifinden hareketle cevaplar üretmek suretiyle bağımsız bir Müslüman kimliği tesis etme gayretleri önemli bir etkendir. Bu çabada Müslüman kimlikleriyle toplum ve siyaset sahnesinde bulunmayı tercih eden çevrelerin kapitalizm ve sosyalizm kutuplaşmasının ötesinde İslam'ın 'üçüncü bir çözüm'ü oluşturduğunu gösterme arzuları önemli rol oynar. Bu çabaların ve tartışmaların benzerleriyle Mısır'da ve İran'da da karşılaşılmıştır. Örneğin Seyyid Kutub'un, kitaplarında "Mısırlıların desteğini sağlamaya çalışan sistemlere alternatif olarak bir İslam ideolojisi" sunduğundan bahsedilmektedir (Haddad 1989: 86). Ali Şeriati'nin İran'da Hüseyniye-i İrşad'da dersler vermeye başlamasının arkasında da benzer bir motivasyon önemli rol oynamıştır (bkz. Rahnema 2006).] Seyyid Kutub'un, Müslüman Kardeşler hareketine katılmadan önce kaleme aldığı İslam'da Sosyal Adalet adlı eseri de, bu çabalara uygun olarak, 1960'ların başında Türkçeye tercüme edildi (2. Baskı, 1962). Bu dönemde, İslam ve sosyalizm ilişkisini ele alan bir diğer çalışma da, Cevdet Kayalar'ın *Zummer* adlı dergide yer alan yazıları derleyerek tercüme ettiği İslami Sosyalizm başlıklı eserdir (1966). Daha geç bir tarihte yayınlanmış olmakla birlikte, İslamiyet ve sosyalizmin birbiriyle uyuşmadığını göstermeye ve İslam'ın toplum ve iktisadî görüşünü vurgulamaya çalışan Mustafa Sıbaî'nin İslam Sosyalizmi başlıklı eseri de bu çerçevede zikredilmesi gereken bir diğer önemli eserdir (1. Baskı, 1974). Kitabın "Dergâh Yayınları" imzasıyla yayınlanan 30 sayfa civarındaki "Sunuş" yazısı da, yayınevi çevresinin hem sosyalizm kavramına nasıl yaklaştığını göstermesi,[6] hem de İslam'ın iktisadî ve sosyal adalet konularında ne önerdiğine dair görüşlerini yansıtması bakımından önemlidir: "Hareket dergisi iktisadî görüşünü ifade için zaman zaman sosyalizm kelimesini kullanmıştır. Mecburiyetten doğan bu kullanışı terk edip, *cemaatçilik* kelimesine tamamen iktisadî bir mana yükleyerek, sosyalizm kelimesi yerine

6 Hareket dergisi çevresinin ve Nurettin Topçu'nun 'kapitalizm' konusundaki sert eleştirileri hatırlandığında, 'sosyalizm' kavramına neden böyle bir anlam yükledikleri de anlaşılacaktır. Bu çerçevede Fırat Mollaer'in, Süleyman Seyfi Öğün'ün ve İsmail Kara'nın Topçu hakkındaki çalışmalarına özellikle bakılabilir.

kullanmak istiyoruz." (Sıbai 1976: 30). Abdülaziz Bedr'in *Sosyalizm ve İslam* (1970) başlıklı eseri de, bu çerçevede zikredilecek bir diğer çalışmadır. Bir telif eser olarak Hüseyin Hatemi'nin İslam Açısından Sosyalizm (1967) adlı eseri de bu listeye dâhil edilebilir.

Bu dönemde, bütünlüklü bir toplumsal sisteme sahip bir İslam anlayışına uygun eserlerin tercüme edilmesinin tercih edildiği anlaşılıyor. Dönemin tartışma gündeminin de belirleyici havasına uygun olarak, tercüme edilen eserler aracılığıyla, İslam'ın yalnızca ahlakî buyruklar önermediği, aynı zamanda bu ahlakî buyrukların uygulanmasını denetleyen sosyal adalet mekanizmalarına, bir iktisat sistemine, bir devlet idare anlayışına da sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

İslam'ın kendine özgü bir iktisat, siyaset ve toplum sistemine sahip olduğu konusu üzerinde ısrarla durulmasında, İkinci Savaş sonrasında ABD ve SSCB'nin başını çektiği bloklar arasında nüfuz sağlama mücadelesine sahne olan Orta Doğu ülkelerinde, bu iki dünyanın ideolojik duruşlarını yansıtan liberalizm/kapitalizm ve sosyalizm modellerine alternatif –üçüncü bir yol olarak- kalkınma ve kimlik arayışlarının hâkim olduğu 1960'ların havasının etkisi kendisini hissettiriyor. Müslüman düşünürler, İslam'ın iktisadî sistemini ortaya koyarken, bu sistemin kapitalizm ve sosyalizmden tamamen farklı bir sistem olduğunu vurgulamaya özen göstermişlerdir. Bu çaba bağlamında, sömürgeci özelliği fakat özellikle –geleneğe karşıt- modernist düşünce biçimi ve ahlakı nedeniyle kapitalist sistem ciddi şekilde eleştirilir. İslam ise, hem bireysel mülkiyete izin vermesi, hem de toplumsal adaletin dağıtımına önem vermesi ve bunu sağlayacak mekanizmaları oluşturduğu iddiasıyla kapitalizm ve sosyalizmden ayrıştırılmaktadır. Meselenin bu boyutu hatırlandığında Seyyid Kutub'un bir eserinin, İslam-Kapitalizm Uyuşmazlığı'nın tercümesinin de, kapitalizme dönük felsefî eleştirileriyle öne çıkan Nurettin Topçu'nun kurduğu Hareket Yayınları arasından çıkması (1972 [bu eserin Türkçedeki ilk tercümesi, İslam ve Kapitalizm Çatışması adıyla yapılmıştı (1967)] oldukça manidardır. Hareket ve Dergâh yayınları, söz konusu eseri, yazarının genel tezlerini ve yaklaşımlarını bütünüyle benimsemeseler bile, kapitalizm eleştirisini içerdiği için yayınlamayı uygun görmüş olsalar gerek. Bu tespitlere denk düşen bir diğer eser de, Maruf Devalibi'nin *Marksizm ve Kapitalizm Karşısında İslam* (1970) başlıklı eseridir. 1970'lerin sonlarına doğru yayınlanmakla beraber bu düşünce çizgisine uygun bir diğer eser Muhammed Bakır es-Sadr'ın meşhur eseri İslam Ekonomi Doktrini'dir (1978). Mevdudi'nin İslâm'da İktisad Nizamı: İnsanlığın İktisadi Meselesi ve İslâmda Çözüm Şekli (1966), yine Mevdudi'nin *Faiz* (1966), Muhammed Hamidullah'ın *Modern İktisat ve İslam* (1963), M. A. Mannan'ın *Faizsiz Banka* (1966), Muhammed Ebu Zehra'nın İslam'da Siyasi ve İktisadi Mezhepler Tarihi, (1970), M. A. Mannan'ın İslam Ekonomisi: Teorik ve pratik (1973) ve Mahmud Ahmed'in İslam İktisadı: Mukayeseli bir Tetkik (1975) gibi eserler, 1960 ve 1970 döneminde, Türkçeye tercüme edilen İslam'ın nasıl bir ekonomik sistem önerdiğini konu edinen eserlerden

bazılarıdır. Aynı dönemde yazılmış bulunan telif eserlerde de benzer yaklaşımları görmek mümkündür. Örnek olarak, Nurettin Topçu ve çevresinin kaleme aldıkları kitaplar ile Sezai Karakoç'un hacmi küçük, etkisi büyük İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü (1967) başlıklı çalışması zikredilebilir. Türkiye'de İslam'ın nasıl bir iktisadî sistem önerdiğine ilişkin çalışmalar, yalnızca İslamcılarla sınırlı da kalmamıştır. Sosyalist eğilimli bir oryantalist olan Maxime Rodinson'un, İslam'ın kapitalizmle uyumlu olduğunu iddia ettiği İslam ve Kapitalizm (çev. Orhan Suda, İstanbul: Hürriyet Yay., 1978) adlı eserinin yayınlanması, tercümeler üzerinden sürdürülen tartışmanın boyutlarına, taraflarına ve karmaşık niteliğine dair üzerinde düşünmeye değer ilginç ipuçları sunuyor.

60'lı yıllarda yaygın bir etkide bulunan Sezai Karakoç ve Necip Fazıl Kısakürek'in eserleri ve anlayışları hem millici, mukaddesatçı ve muhafazakâr anlayışları devam ettirir, hem de Müslüman toplumların bilim ve teknoloji alanlarında geri kalmalarından İslam'ın sorumlu olmadığını göstermek suretiyle Müslüman kitlelere bir özgüven aşılamaya çalışır. Karakoç'un "şahsiyetli yerli kültürün dönüşü", "diriliş" gibi kavramlaştırmaları bu anlayışın özlü ifadeleridir. Karakoç, İslam kültürüne ve geçmişine dönük eleştirilerin bir kısmını belli ölçülerde kabul etmekte, fakat suçlu olarak İslam'ın bizzat kendisini değil Müslümanları göstermekte ve Müslüman halkın ve aydınların bu gerçek ışığında yerli kültürleriyle, İslamî miraslarıyla yeniden bağ kurmaları gerektiğini ifade etmekteydi. Ama bunun yollarının nasıl olacağına, geçmişte bu bağın-ilginin nasıl koptuğuna ilişkin herhangi bir açıklama da sunmuyordu. 19. yüzyılın İslamcı düşünürlerinin ve hatta –o tarihlerde kimlik olarak henüz net bir biçimde ayrışmamış olsalar da, sonraki tarihlerde daha ziyade batıcı veya milliyetçi olarak tanımlanacak olan- bürokratik elitlerin de yaygın biçimde paylaştığı bu düşünceler dönemin pek çok Müslüman entelektüelinde mevcuttur. Bu yazarları ve eserlerini okuyan ve etkilenen genç Müslüman kesimler, cevapları verilmemiş soruları ya da ortaya yeni çıkan soruların cevaplarını büyük ölçüde Mısır, Hint Alt-kıtası gibi farklı İslam coğrafyalarından düşünürlerin eserlerini okumak, onlarla ilişkiye geçmek suretiyle bulmaya çalışmışlardı. Karakoç, Pakdil, Kısakürek ve diğer Müslüman entelektüellerin eserlerinde dile getirilen düşünceler, aynı zamanda, Batı medeniyetinin sınırlarını ve gayri insani boyutlarını göstermesi bakımından da önemlidir. Ancak bu yaklaşımların bir özelliği de, yine, belli bir düzeyde Batı kaynaklı oluşlarıdır. Müslüman ve muhafazakâr Türk entelektüellerinin Batı'ya yönelik eleştirileri üzerinde Batılı romantik ve muhafazakâr eleştirmenlerin etkilerinin boyutları ayrıca tartışmaya değer bir husustur.

Önceki dönemlerde de dile getirilmiş bir mesele olan İslam'ın bilime, akla ve düşünceye verdiği önemin gösterilmesi ve Batı medeniyetinin İslam medeniyetine neler borçlu olduğunun vurgulanması bağlamında İslam tarihinin zengin düşünce ve kültür mirasının, gerek Müslüman düşünürlerin ve gerekse de bazı Batılı araştırmacıların

eserlerinin çevirileri aracılığıyla gösterme çabası bu dönemde de devam eder. Bu eserlerden bazıları: Ebu'l Hasan Ali el-Haseni en-Nedvi'nin *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti* (1966), George Riviore'nin İslam Aleminin Gerileme Sebepleri: İslamiyet ve Terakki (1966), Haydar Bammat'ın *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü* (1966), Haydar Bammat'ın İslamiyetin Manevi ve Kültürel Değerleri (1963), Leopold Weiss ve Lord Headly'nin[7] *Avrupalı Gözüyle İslam* (1969) ve Abdürrezzak Nevfel'in İslam ve Modern İlim (1970). Bir telif olarak da, İsmail Hami Danişmend'in *Garb Menbalarına Göre Garb Medeniyetinin Menbaı Olan İslam Medeniyeti* (1969) verilebilir.

60'lı ve 70'li yıllarda Türkiye, İslam'ı toplumsal hayatın bütün veçhelerini kuşatan bir yaşam tarzı ve siyasal sistem olarak yorumlayan Mısır ve Pakistan kaynaklı düşünürlerle tanışma imkânı bulmuştur. Bunlardan bir tanesi Cemaat-i İslamî lideri Ebu'l-Ala el-Mevdudi'dir (Mevdudi hakkında bkz. Adams 1989 ve Nasr 2000). Ertürk'ün Cemaat-i İslamî ve Mevdudi hakkındaki değerlendirmeleri, bu ilginin nedenini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir: "Cemaat-i İslamî, Hindistan kıtasının İngiliz sömürgesi olmaktan kurtulması ve Pakistan'ın bağımsız bir İslam Cumhuriyeti olarak kurulması sürecinde oluşan bir düşünce ve eylem hareketiydi. Böyle somut ve hayati bir zorunluluk karşısında bulunan hareket, tabiatıyla, İslam Devleti, İslam Anayasası, İslamî Hükümet, İslam Devletindeki Siyasî, İktisadî, Hukukî ve Sosyal Yapı gibi sorunlarla ilgili çözümler üretmeye kendini adamıştı. Bir taraftan İngiliz sömürgeciliğine, diğer taraftan Hindu baskısına karşı savaşarak büyüyen ve bağımsız bir İslam Devleti kurma çalışmalarını yönlendirme ihtiyacı ile karşı karşıya bulunan hareket, lideri ve sembol ismi Mevdudî'nin şahsında *hem mücadeleci ve direnişçi bir ruhu yansıtıyor, hem de İslam'ın bir siyasî, iktisadî ve sosyal projesi olduğunu gösteren çalışmalar üretiyordu*." (Ertürk 1990: 128).

Mevdudi'nin -1960'lardan başlayarak yapılan tercümelerle neredeyse tamamı Türkçeye kazandırılan- eserlerinin başlıkları bile, bir araya getirildiğinde bütünlüklü bir İslam toplumunun unsurlarına ilişkin yeterince açık bir tablo sunmaktadır.[8] Eserlerinin bütününde Mevdudi, Müslümanları "şirk'in çağdaş yüzü" ile mücadeleye çağırmaktaydı. Bu mücadelenin nasıl bir strateji izlemesi, hangi yöntemleri kullanması, gerek bu mücadele sırasında ve gerekse de mücadele başarıya ulaştığında nasıl bir iktisadî, siyasî, ahlakî ve toplumsal sistemin oluşturulması gerektiği gibi hususlar Mevdudi'nin eserlerinde yoğunlukla işlenen konulardı. Mevdudi'nin, özellikle, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, İslam'da İhya Hareketleri, Hilafet ve Saltanat gibi eserleri

7 Müslüman olmayı seçen bu yazarlardan Lord Headly Şeyh Rahmetullah-ı Faruk, Leopold Weiss ise Muhammed Esed isimleriyle de maruftur.

8 Bu yazının incelediği dönemde yapılan çeviri eserlerin tam künyelerini (basım yerleri, mütercim isimleri ve yayınevi isimleri gibi), zorunlu olmadıkça, yazının okunurluğunu *daha da* zorlaştırmamak adına metinde vermemeyi tercih ettim. Aynı gerekçeyle, neredeyse tüm külliyatları Türkçeye tercüme edilen Mevdudi, Kutup, Şeriati gibi isimlerin eserlerinin bir listesine de bu metinde yer verilmemiştir. Makale içinde adı zikredilen eserlerin tam künyeleri ve söz konusu yazarların eserlerinin daha geniş bir listesi için bkz. Bulut 2013.

Müslüman gençlik üzerinde derin tesirler yaptı.

Mısır'da kurulup gelişen Müslüman Kardeşler hareketinin oluştuğu koşullar ise daha farklıydı (Müslüman Kardeşler hareketi için bkz. Lia 2000). Ancak netice itibariyle, her iki hareketin gündeminin, on dokuzuncu yüzyıl İslamcılığının gündeminden daha farklı olduğu aşikârdır. Tüm İslam dünyasında ulus-devletlerin kurulu bulunduğu bu dönemde İslamcı hareketin asıl hedefi; İslam'ın siyasal bir alternatif olduğunu göstermek, gayri İslamî olarak değerlendirilen ulus-devletler içerisinde yaşayan Müslüman bireylerin kaybettikleri değerlerin -Kur'an'ın ve Asr-ı Saadet uygulamalarının ışığında- farkına varmalarını sağlamak ve onları söz konusu değerlerin yeniden inşasına yöneltmekti. Ertürk'ün cümleleriyle, "İslam dünyasının modernleşme sürecinde temel alınan ideolojik çerçevenin, İslam'ı (ve dini) hayattan kopuk bir inançlar ve ahlaki bazı yaptırımlar demeti ve/veya yararlı sosyal motifler ve gelenekler bütünü olarak sunma aldatmacasına karşı İslam'ın bireysel ve toplumsal dünyayı kurma ve yönlendirme iddiasını yansıtan ve bu niteliğiyle İslam'ın hâkim dünya sistemi ile çelişkisini gösteren çalışmalar yapılmaktaydı." (1990: 128).

Müslüman Kardeşler hareketinin Türkiye'de ilgi görmesinin bir nedeni, Mısır ile Türkiye arasında kurulan benzerliklerdir. Örneğin Mustafa Özcan, Müslüman Kardeşleri Türkiye'deki İslamî hareketlere benzetir ve bu bağlamda Nur Cemaati ile mukayese eder: "Hasan el Benna cemaatine ya da hareketine 4 tane hedef[9] gösterir. Bu hedeflerden bir tanesi ferdin tekamülü, ferdin olgunlaştırılması, ferd bazında İslamiyetin yaşanmasıdır. İkinci nokta, ferd bazından geçtikten sonra aile bazında İslamın hayata kazandırılmasıdır. Üçüncü nokta İslamın topluma kazandırılmasıdır. Dördüncü nokta devlet bazında İslamın tekrar yaşanması. Beşincisi de ümmet bazında, İslam dünyasında tekrar bu ümmetin yeniden teşekkülü ve tekemmülü (…). Aşağı yukarı Bediüzzaman'ın da Türkiye'de ifade ettiği şeyler bunlardır." (Akdoğan 1996). Mustafa Özcan, kurduğu bu paralellikte yalnız da değildir. *Minyeli Abdullah*'ın yazarı Hekimoğlu İsmail de "romanın geçtiği Mısır'ı" Türkiye'ye benzetmektedir.

Müslüman Kardeşler hareketinin kurucusu olan Hasan el-Benna'nın eserleri 1960'ların ikinci yarısından itibaren Türkçede yayınlanmaya başladı. Bunlar arasında, *Müslüman Rehberi* (1967), İslam'ın Işığında Meselelerimiz (1968), *Cihada Davet* (1969), *Müslüman Kardeşler Teşkilatı* (1969), *Allah'ın Varlığı ve Sıfatları*, (1972), *Risaleleler* (1979) ve *Hatıralarım* (1981) başlıklı eserler bulunmaktadır.

Fakat Türkiye İslamcılığı üzerinde etkisi çok daha güçlü olan Mısırlı düşünür Seyyid Kutub, Türkçede ilk olarak İslam'da Sosyal Adalet isimli kitabıyla tanınmıştır. Kur'an'da yer alan kimi kıssaların hikâyeleştirilmiş anlatımı olan bazı eserleri de Türkçeye tercüme edilmiştir. Kutub'un, neredeyse adı ile özdeşleşmiş olan *Yoldaki İşaretler* kitabı Türkçede ilk defa 1966 yılında yayınlandı. Daha önce bahsettiğimiz İslam ve

9 Ancak konuşmacı, devam eden satırlarda görüleceği üzere, toplam 5 hedef saymaktadır.

Kapitalizm Çatışması başlıklı çalışması da bu dönemde tercüme edilen eserlerindendir. Kardeşi Muhammed Kutub'un eserleri de, aynı yıllarda Türkçeye tercüme edilmiş ve özellikle, İslam'ın Etrafındaki Şüpheler (1965), *Yirminci Asrın Cahiliyyeti* (1967), *Taklitlerin Çarpışması* (1967) ve *Biz Müslüman mıyız?* (1970) isimli kitaplarının Türkçe tercümeleri yaygın bir okunurluk düzeyi yakalamıştı.

Takiyüddin Nebhani, kurucusu bulunduğu *Hizbu't-Tahrir* hareketinin Türkiye'deki faaliyetleri vesilesiyle, 1960'lı yıllarda sık sık gündeme gelen ve düşünceleriyle sınırlı bir çevrede de olsa etkili olmuş bir başka isimdir (Hizbu't-Tahrir hareketi için bkz. Taci-Faruki 1998). Nebhani'nin eserlerinin tercümeleri el altından dolaşıma sokulmuştur. Ertürk'e göre, "Tahrir hareketi (...), 'küfrün tek millet olduğu', Müslümanların belli bir metod ve strateji içerisinde çalışmaları gerektiği ve bunların ilkelerinin de ancak Kur'an ve Sünnet'ten alınabileceği anlayışının yerleşmesinde katkılar[da bulunmuştu.]" (1990: 129).

1960'lı yıllardan itibaren, Türkiye'deki hâkim "milliyetçi, mukaddesatçı ve muhafazakâr" İslam anlayışından farklılaşmaya başlayan ve aslî kaynaklardan hareketle yeni bir Müslüman kimliği inşa etmeye çalışan Türkiye İslamcıları, yalnızca, yirminci yüzyılın İslamcı düşünürlerinin eserlerini tercüme etmekle yetinmediler. Onların yanı sıra, İslam düşünce tarihinden de kendi düşüncelerine yakın buldukları isimlerin eserlerini tercüme ettiler. İbn Teymiyye'nin İslam Hidayeti (1969) ve İslam Hukukunda Mezhep: İçtihad, Taklid ve Telfik (İbn Teymiyye vd., Hayreddin Karaman (yay. hzr.), 1971), Musa Carullah Bigiyef'in *Uzun Günlerde Oruç* (1975), M. Reşid Rıza el-Hüseyni'nin İslamda Birlik ve Fıkıh Mezhepleri (trc.: Ahmet Hamdi Akseki, notlar ekleyerek sadeleştiren: Hayreddin Karaman 1974), Muhammed Ebu Zehra'nın İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi (3 Cilt, 1968) gibi eserler, daha çok tasavvuf, fıkıh ve mezhep gibi konularda geleneksel anlayışların eleştirisinde işlevsel oldu.

1960'lı yılların sonlarına doğru ve özellikle de 1970'li yıllarda, Türkiye'nin içinden geçtiği dönemin koşullarına uygun olarak, İslamcıların da, kendi inançlarına uygun bir devlet modeli peşinde koşmaya başladıkları görülür. Bu yıllarda, İslam'ın sosyal ya da kültürel kimi meselelere ilişkin düşüncelerini ortaya koymaktan öteye, siyasal konular üzerinde daha fazla vurguda bulunan eserlerin tercüme edilmesine dönük bir yoğunlaşmanın olduğu gözlenir. İslam Devleti, İslam'da Devlet, İslam İdare Teşkilatı vs. başlıkları altında yayınlanan eserlerin çokluğu dikkat çekicidir. Bu dönemde; İslam'ın, mevcut toplumsal ve siyasal yapının tamamlayıcı ya da bütünleyici bir öğesi olmaktan ziyade, her bir parçası birbirine uyumlu ve tutarlı bağımsız bir yapı olarak anlaşılmasına dönük bir çaba ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, yayınlanan eserlerin temel vurgusu İslam'ın toplumsal bütünleşmenin bir unsuru olarak değil, kendi başına bir sistem vazeden bir 'din' olarak anlaşılması gerektiği üzerineydi. Özellikle ihtida ederek Abdulkadir es-Sufi ismini alan Ian Dallas'ın, 'Son-Söz' kısmında "Bu kısa çalışmamda niyetim bir 'religion' olarak mevcut bulunan İslam'ın niçin İslam

dîni haline gelmesi gerektiğini özetlemek olmuştur." şeklinde özetlediği manifesto nitelikli eseri *Cihad: Bir Temeltasarım* (1980) İslamcı gençlik üzerinde hayli güçlü bir etkide bulundu. Yayınlanan eserler, soyut fakat kendi içinde bütünlüklü ve tutarlı bir anlayış ortaya koyuyorlardı. Bu eserlere göre, bir toplumun Müslüman olabilmesi ve bir devletin İslam devleti olarak adlandırılabilmesi için, laik bir hukuk sistemiyle değil, İslam Şeriatıyla idare edilmesi gerekmekteydi. Bu sistemde, hukukî yapı da, idarî yapı da, eğitim yapısı da, toplumsal gelenek ve görenekler de İslam'a uygun olmalıydı. Mevcut devlet adamlarıyla ya da kadrolarla çatışmakla, onlara muhalefet etmekle sınırlı kalmanın ötesinde tüm bir toplumsal ve siyasal sisteme topyekûn muhalefet etme doğrultusunda bir değişim söz konusudur. Bu düşüncelere bağlı olarak, mevcut sistemle ve geleneklerle çatışmacı bir İslam anlayışı yaygınlaşır. Bu yeni, çatışmacı ve yepyeni bütüncül bir sistem için harekete geçen anlayışın tebarüz etmesi, Türkiye'de İslamcılık olarak bilinen gelenekte de belli farklılaşmaları ve çatışmaları ortaya çıkarmıştır. 1940'larda, 1950'lerde, 1960'larda yaygın olarak İslamcı olarak bilinen ve adlandırılan kesimlerin önemlice bir kısmı, bu yeni anlayışlara tepki duymaya, karşı çıkmaya ve reddetmeye başlarlar.

Alışılageldiği şekliyle İslamcı olarak adlandırılan kesim içerisindeki bu farklılaşma ve çatışma, konumuz açısından ilginç bir durum arz eder. Bu radikal 'İslam' yorumuna ve söylemlere karşıt ve onunla mücadele etmeye, mevcut geleneksel İslam anlayışını savunmaya ve daha da güçlendirmeye çalışanlar da, pozisyonlarını ve görüşlerini belli ölçüde tercüme eserler üzerinden ifade etmeye çalıştılar. Türkiye İslamcılığı'ndaki tercüme faaliyetleri açısından, göz ardı edilemeyecek bir özellik olarak karşımıza çıkan bu durum, özellikle 80'lerden itibaren -İran Devrimi'nin de etkisiyle- daha bir billurlaşacaktır. Kendilerini 'yerli' ve 'geleneksel' olarak gören Müslüman çevrelerin, 'kökü dışarıda görülen bu İslamcı' söylemlerin panzehirini tercüme eserler aracılığıyla temin etmeye çalışmaları, 'yerli' ve 'yabancı' kategorilerinin ne ölçüde keyfi ve gösterilenlerden farklı gerekçeler ve amaçlarla üretilmiş olduğuna ilişkin de önemli ipuçları sunuyor.

1970'lerin sonlarında İran'da bir halk devrimi neticesinde İslamcıların iktidara gelişi, Afganistan'ın SSCB tarafından işgaline karşı gerçekleştirilen direniş hareketinin İslamcı karakteri, Filistin meselesinde İslamcı hareketlerin öne çıkmaları, İran-Irak Savaşı gibi uluslararası siyasî olaylar, Türkiye İslamcı gençliğinin ilgisini ülke dışındaki olaylara yöneltti ve Türkiye İslamcılığının enternasyonalist/ümmetçi yaklaşımını daha da pekiştirdi. Ayrıca, bir 'İslam devrimi' için ümitvar bir halet-i ruhiyenin oluşumunu da sağladı. Bu çerçevede İslam Devleti ve devrim konuları etrafında yoğun bir tartışma gündemi gelişti. (Bu çerçevede sosyalist devrim hareketlerinin hikâyelerine de ilgi duyulduğu ve takip edildiği belirtilmelidir.) Düşüncelerin ve eleştirilerin sertlik derecesi artmıştı. Bu devrede, devlete ve topluma yaklaşımda, keskin bir reddiyeci tavrın gelişiminden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda, daha önceki tarihlerde ter-

cüme edilerek yayınlanmış Pakistanlı ve Mısırlı Müslüman hareket önderlerinin eserlerinden –elbette seçmeci bir tarzda- bolca yararlanılmış, söz konusu eserlerin -aynı ya da farklı isimlerle- çok sayıda yeni baskıları yapılmıştır. Bu konjonktürde, geleneksel fıkıh literatürünün dahi mevcut radikal yaklaşımları destekleyecek şekilde yorumlandığı ve kullanıldığı da görülür.[10] Bu eserlerin yanı sıra, İranlı devrim önderlerinin eserleri de Türkçeye tercüme edilmeye başlanmıştır. Bunlar arasında Murtaza Mutahhari ve özellikle de Ali Şeriati'nin isimleri öne çıkar. Sonraki yıllarda bu isimlere başka İranlı ulema ve entelektüeller de eklenecekti: İmam Humeyni, Ayetullah Mahmud Talegani, Allame Tabatabai, Ayetullah Muhammed Hüseyin Beheşti (Behişti), Celal Al-i Ahmed, Abdülkerim Süruş ve başka pek çok isim...

Ali Şeriati, Şia mezhebine has dinî sembolleri sıklıkla kullanmasının yanında, modern düşünceyle de haşır neşir oluşu ile tanınan bir isimdir. Hüseyniye-i İrşad'taki çalışmalarının İran gençliği üzerindeki etkisinden sıklıkla söz edilir ve devrimin öğretmeni ve teorisyeni olarak nitelenir (Şeriati için bkz. Sachedina 1989; Çağlar 1984; Edisyon 1998; Rahnema 2006 ve Demirkol (ed.) 2013). 1980'den itibaren eserleri Türkçede yayınlanmaya başlayan Ali Şeriati, İslamcı gençlik üzerinde, sosyal bilimci olma özelliği ile, edebiyatçı yanı ile, hitabet gücü ile, kendini devrime adaması ve şehit olması ile, kısacası hayatının her yönüyle bir "model" olma anlamında İslamcı gençlik üzerinde derin izler bıraktı.[11] Şeriati'nin kendi toplumunun geleneksel değerlerine yakınlığına, bu değerleri mevcut iktidara karşı devrimci biçimde kullanmaya yönelik olarak içeriğini belli ölçüde değiştirmek suretiyle yeniden sembolleştirmesine ve kullandığı dil ve üslupla laik eğitim almış kesimlere de hitap etmiş olmasına rağmen, Şeriati'yi yaygın şekilde okuyan Türkiye İslamcılığının halkın değerlerine reddiyeci bir tavrı sürdürmesi, hâlâ, açıklanmaya muhtaç bir konu olarak orta yerde durmaktadır. Benzer sorular, farklı bağlamlar ve konularla alakalı olarak Mevdudi, Kutup özelinde de sorulabilir.

1980 sonrası, İslam'la ilgili yayınların sayısında ve çeşidinde ciddi bir farklılaşmanın ve zenginleşmenin görüldüğü bir dönemdir. Bir din olarak İslam'ın nasıl anlaşılması gerektiğinden farklı İslam anlayışlarına ve yorumlarına, İslam hukuk teorisinden hadis-sünnet değerlendirmelerine, siyasî, itikadî ve fıkhî İslam mezheplerinden İslam tarihine, tefsir kitaplarından hadis ve siyer kitaplarına, tefsir usulünden hadis ve fıkıh usulüne, İslam tasavvufundan modern bilimlerin İslamî bir bakış açısıyla yeniden de-

10 Türkiye'deki radikal İslamcı yorumların sadece belli çağdaş radikal Müslüman düşünürlerden esinlenerek geliştirildiğini düşünmek eksik ve yanıltıcı bir değerlendirmedir. Bu, birer aktör olarak Türkiye İslamcılarının tercüme edilecek isimlerin ve eserlerinin seçim sürecindeki etkilerini, tercüme edilen eserleri ve düşünürleri yorumlamalarını, onların bu yorumları geliştirmek için başvurdukları kaynakların çeşitliliğini yok saymaktır. İndirgemeci bir tarzda İslamcılığın kaynaklarını tek bir kökene dayandırma çabası, İslamcı yapıları ve kavrayışları araştıran pek çok çalışmanın yetersizliğinin en temel sebeplerinden biridir.

11 Ali Şeriati'nin tüm eserleri, Fecr Yayınevi tarafından -daha önce yayınlanmış olanların bazılarını gözden geçirmek, bazılarını yeniden tercüme etmek ve daha önce yayınlanmamış olanları da tercüme etmek suretiyle- 38 ciltlik bir külliyat halinde yayınlanmış durumdadır. Bu külliyatın tamamlanması vesilesiyle Fecr Yayınları tarafından 17-18 Kasım 2012'de düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğlerin ve müzakerelerin metinleri de yayınlanmıştır [bkz. Demirkol (ed.) 2013].

ğerlendirilmesine, İslam felsefesinden İslam sosyolojisine, İslam coğrafyasına ilişkin eserlerden İslam edebiyat tarihine, çağdaş gelişmelerin ve modern dünyanın İslamî bir bakış açısıyla izahından Batılı düşünür ve filozofların modernlik eleştiri ve değerlendirmelerine, 19. yüzyıl İslamcılığının tarihinden ve özelliklerinden bu hareketin sembol olmuş lider şahsiyetlerinin biyografilerine, günümüzün yerel ya da küresel olarak etkin İslamcı hareketlerinin tarihine ve tecrübelerine varıncaya kadar pek çok alanda, lehte ve aleyhte -burada isimlerini teker teker saymanın mümkün olmadığı- çok sayıda eser tercüme edilmiştir. Aynı konulara ilişkin olarak, sayıları her geçen gün artan başarılı pek çok telif eserin de verilmeye başlandığı memnuniyetle görülmektedir. Bu konu çeşitliliği, tercüme edilen eserlerin kaynak coğrafyalarının ve dillerinin çeşitliliğine de yansımıştır. Mısır ve Pakistan'ın yanı sıra İran (Hasan Beni Sadr, Muhammed Cevad Bahonar, Daryush Shayegan), Suriye (İzzet Derveze), Lübnan (Muhammed Hüseyin Fadlallah), Cezayir (-Martinik doğumlu olmakla birlikte Cezayir Kurtuluş Savaşı'na verdiği destek, sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı çalışmalarıyla maruf- Frantz Fanon, Malik b. Nebi, Abbas Medeni vb.), Tunus (Raşid el-Gannuşi), Sudan (Hasan Turabi, Abdulvahhab el-Efendi), Bosna (Aliya İzzetbegoviç) gibi İslam ülkelerinin İslamcı düşünürlerinden, muhtedî Batılılardan (Hamid Algar, Muhammed Esed, Meryem Cemile), çalışmalarını büyük ölçüde Batı dünyasında sürdüren Müslüman düşünür ve akademisyenlerden (Fazlurrahman, İsmail Raci el-Farukî, Seyyid Hüseyin Nasr vs.) tercümeler yapılmıştır. Bunların yanı sıra, gerek İslam'ın değişik boyutlarına ve kaynaklarına (Annemarie Schimmel, Ignaz Goldziher, W. Montgomery Watt vd.) ve gerekse de bizzat İslami hareketlere ilişkin çalışmalar yapmış Batılı akademisyen ve oryantalistlerin de (John O. Voll, John L. Esposito vd.) pek çok eseri Türkçeye tercüme edilmiştir.

1980 sonrası dönemde, tercüme eserler alanında dikkati çeken bir özellik de, gerek eserleri tercüme edilen yazarların ve gerekse de tercüme edilen eserlerin savundukları tez ve İslam anlayışlarında görülen yorum farklılıklarıdır. Bu dönemde, İslam'ın modernist, radikal, devrimci, Vahhabi ve Selefi yorumlarına denk düşen eserlerin yanı sıra, İslam'ı daha geleneksel ve mistik bir tarzda yorumlayan eserler de Türkçeye kazandırılmıştır. René Guenon, Seyyid Hüseyin Nasr vb. gibi isimlerin neredeyse bütün eserleri Türkçe'ye kazandırılmıştır (özellikle Yeryüzü Yayınları, İnsan Yayınları, Ağaç Yayınları ve İz Yayıncılık'ın yayın kataloglarında bu tarz eserlerde bir yoğunlaşma göze çarpar).

Bunların yanı sıra, düşünce hayatımızın bir özelliği olsa gerek, "İslam radikalizmi" olarak adlandırılan düşünceye bir tepki olarak, bu hareketin kaynakları, gelişimi ve önemli şahsiyetleri hakkında -daha çok karalama ve mahkum etme amaçlı- eserler de Türkçeye tercüme edilmiştir. Mehmet Şevket Eygi'nin ve Hüseyin Hilmi Işık'ın bu yöndeki gerek telif, gerekse tercüme alanındaki gayretleri dikkat çekmektedir. Ayrıca, Bernard Lewis'in *Haşişiler: Ortaçağ İslam Dünyasında Terörizm ve Siyaset* (1995)

ve Nikki R. Keddie'nin *Cemaleddin Efgani: Siyasî Hayatı* (1997) isimli eserlerinin ve benzer tarzda çalışmaların siyonizmi her türlü olumsuz gelişmenin merkezine oturtan yayınevlerince/çevrelerce neşredilmesi de açıklanmaya muhtaç garip bir durum...

Tercüme edilen eserlerin çokluğu ve zengin çeşidi, eksikliği hissedilen bilgi birikimini de bir ölçüde giderebilmiş gözükmektedir. Artık, İslam'ın temel kaynaklarına ve kavramlarına ilişkin olduğu kadar, İslam'ın farklı yorumlarına, İslamî hareketlere ve İslamcılığın sembol şahsiyetlerine ilişkin küçümsenmeyecek bir literatür meydana gelmiştir. Bir anlamda, Cumhuriyet ile birlikte kesintiye uğrayan önemli bir geleneğe ilişkin birikim, bu uzun tarihsel süreç içerisinde kazandığı yeni biçim ve özellikler ile birlikte, yeniden temin edilmiş oldu. Böylelikle, İslam dünyasının ve İslam düşünce tarihinin zenginliği ve çeşitliliği de Türkçe okuyan kamunun hizmetine sunulmuştur. Bu zenginlik, yararlanmak isteyenler için, gerek Türkiye ve gerekse İslam'ın diğer yorumları hakkındaki ön yargılarından kurtulabilecekleri daha kapsamlı ve bir o kadar da sağlıklı bir İslam, İslam dünyası, Türkiye ve dünya tasavvuru oluşturma imkânı da sunmaktadır. Fakat Türkiye örneğinde, karşımıza çıkan daha çok, bu farklı İslam yorumlarının her birinin kendi gettoları içerisinde kalmaya azamî hassasiyet göstermeleri, belli ölçüde söz konusu İslam anlayışlarının birbirinden kopuk olarak kompartımanlar halinde varlıklarını sürdürmeye özen göstermeleri olmuştur.

Türkiye İslamcılığındaki tercüme faaliyetleri arasında karşımıza çıkan bir yenilik daha söz konusudur: Dinî (dinin ilmihali, fıkhı, İslam tarihi, siyer, hadis, tefsir vs.) ve İslam'ın siyasal ve ideolojik yorumuna ilişkin eserlerin yanı sıra, 1980'lerin sonlarından itibaren, özellikle de 1990'lı yıllarda genel olarak edebiyat, tarih, felsefe, sosyal bilimler vb. alanlarda da pek çok eser tercüme edilmiştir. Edward Said'in *Oryantalizm* ve *Haberlerin Ağında İslam* adlı eserlerinin Türkçede ilk kez, İslamcı olarak bilinen bir yayınevi tarafından yayımlanmış olması bu anlamda önemlidir. Batı düşünce tarihine, çağdaş siyaset, felsefe ve sosyal bilim tartışmalarına duyulan ilgi bugün için gerek yapılan tercümeler ve gerekse de söz konusu alanlarda yapılan tez ve araştırmalarla sürekli artmaktadır. Bu çerçevede, özellikle modernite eleştirileri, postmodernite, hermenötik, küreselleşme vb. gibi felsefe ve sosyal bilim konuları İslamcı yayınevlerinin ağırlık verdiği yeni yayın kategorilerini oluşturmaktadır. Dünyanın ve Türkiye'nin yaşadığı dönüşümlere paralel olarak gelişen ve çeşitlenen yayın piyasasının güncel durumu, din ve din-dışı olarak görülen alanlar arasındaki sınırları gittikçe daha fazla belirsiz hale getirmektedir. Türk toplumunun dünyaya açılmasına paralel olarak, İslamcı olarak tavsif edilen okur kitlesinin dünyaya ve diğer düşüncelere açık hale gelmesi de söz konusu meseleleri yeni ve bütünüyle farklı bir perspektifle ele almayı ve tartışmayı gerekli kılıyor.

Burada daha çok kitap formatında yayınlanan tercüme eserler üzerinde durduk. Ancak, dergicilik alanında da yapılmış önemli tercüme faaliyetleri bulunmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu, İslamcı dergilerde yukarıda adı geçen -ya da burada isim-

lerini zikredemediğimiz diğer- İslamcı ya da Müslüman olmayan diğer düşünürlerin yazılarının tercümeleri şeklinde olmuştur. Fakat özellikle iki dergi, tercüme yazılara verdikleri ağırlıkla tanınmaktadır. Bunlardan bir tanesi *Dünya ve İslam* dergisidir. 1990 yılında yayın hayatına başlayan ve üç ayda bir yayınlanan dergi, toplam 16 sayı çıktı. 1993'de yayın hayatına son veren *Dünya ve İslam* dergisinde, daha çok, İslam dünyasındaki siyasi gelişmeleri takip eden ve bu ülkelerdeki İslamî hareketlerin tarihine ve yapılarına ilişkin derinlemesine analizler sunan Müslüman ya da oryantalist araştırmacıların yazılarına yer verilmekteydi. Tercüme yazılarla çıkan diğer bir dergi ise, Türkçedeki yayın hayatı uzun süreli olmayan -*American Journal of Islamic Social Sciences*'in Türkçe tercümesi- İslamî Sosyal Bilimler Dergisi adlı akademik dergidir.

Netice itibariyle, Türkiye'de İslamcılık, Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne gelinceye kadar oldukça farklı ve sürekli yükselen bir grafik izlemiştir. Bu çizgiyi, yayıncılık alanında da takip etmek mümkündür. Bu yaygınlığa rağmen, hâlâ, Türkiye'de İslamcı düşüncede tam bir oturmuşluğun varlığından söz etmek mümkün değil. Bugün itibariyle, önemli ölçüde farklılaşan ve geçmişteki iddialarını önemli ölçüde dönüştüren İslamcılığın, geçmişiyle açık bir yüzleşme/hesaplaşma içine girdiğini söylemek de mümkün değil.

Cumhuriyet Türkiye'si, özellikle de 1960 sonrası İslamcılık düşüncesi içerisinde tercüme faaliyetlerinin yerini değerlendirmeyi amaçlayan bu yazıda, İslamcılık akımının gelişimi Türkiye'nin düşünce hayatının gösterdiği genel özellikler dikkate alınarak ve İslamcılık akımı gerek devletin ve gerekse de diğer siyasal oluşumların gösterdiği genel özelliklerden soyutlanmadan değerlendirilmeye çalışıldı. Çağdaş Türk düşüncesinin hemen her alanında tercümelerin önemli bir rolü olduğu muhakkak... Ancak bu, söz konusu tercüme faaliyetlerinin tamamının rastgele yapıldığı ya da kör bir hayranlığın ürünü olarak gerçekleştirildiği anlamına gelmez. Tercümeler bilinçli bir tercihin ürünüdürler. Belli bir gelenek oluşturmuş yayınevlerinin katalogları incelendiğinde dahi, tercüme edilen eserlerin seçiminde belli bir kimliği, belli bir düşünceyi merkeze alan bir hassasiyetin gösterilmiş olduğu görülür. Başka bir deyişle, tercüme metinleri merkeze almazlar; merkezde kendileri vardır. Bu anlamda söz konusu çevreler tercümeler üzerinden konuşmayı ve kendilerini tercüme metinlerle ifade etmeyi tercih etmişlerdir.

1960'ların İslamcı tercüme faaliyetlerinde uluslararası ve ulusal siyasal iktidarların, gizli yapıların parmağının olduğuna dair birçok iddia vardır. 'Yabancı' oluşuyla ilgili suçlamanın bir boyutunu da bu iddia oluşturuyor aslında. Benzer iddialar, diğer siyasal hareketler için de söz konusudur. Söz konusu iddiaları bütünüyle deli saçması asılsız iddialar olarak görmemekle birlikte, bütün hikâyeyi böyle bir müdahaleyle açıklamanın mümkün olmadığı kanaatini taşıdığım için ve ayrıca sonu gelmez tartışmalara girmemek için bu türden yaklaşımlardan uzak durmayı tercih ettim.

Kaynakça:

Adams, Charles J. (1989). "Mevdudi ve İslam Devleti", John L. Esposito (ed.), *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, (çev. Erol Çatalbaş), İstanbul: Yöneliş Yay., s. 119-155.

Afgani, Cemaleddin-Abduh, Muhammed (1987). *El-Urvetu'l-Vuska*, (çev. İbrahim Aydın), İstanbul: Bir Yayıncılık.

Ahmed, Aziz (1990). *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Akdoğan, Yalçın (der.) (1996). *21. Yüzyıla Girerken İslami Oluşumlar*, İstanbul: Pendik Belediyesi Kültür Yay.

Alchon, Suzanne Austin (1991/2002). *Native Society and Disease in Colonial Ecuador*, New York: Cambridge University Press.

Ayvazoğlu, Beşir (1995). *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam*, 2. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Barthold, W. (1984). İslam Medeniyeti Tarihi, (çev. Fuat Köprülü), 6. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Başer, Alev Erkilet (1999). *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Baykara, Tuncer (1992). *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir: Akademi Kitabevi.

Bergen, Lütfi (2016). *Evlerimizi Kaybediyoruz: Yerlilik Meselemiz*, Ankara: MGV Yay.

Berk, Özlem (2000). "Bir Türk Kimliği Yaratmada Tercüme Bürosu ve Kültür Politikası: Çevirilerin Yerelleştirilmesi", *Toplum ve Bilim*, Kış, sy. 85, s. 156-171.

Berkes, Niyazi (1969). *Arap Dünyasında İslamiyet, Milliyetçilik, Sosyalizm,* İstanbul: Köprü Yayınları. [2. Baskı: (1975). İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm: Arap Dünyasında Gördüklerim Üzerine Düşünceler, İstanbul: Bilgi Yay.)

Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yay.

Birikim. (Temmuz-Ağustos 1998), Sayı: 111-112, İstanbul.

Bray, Tamara L. (ed.) (2001/2010). *The Future of Past: Archaeologists, Native Americans and Repatriation*, New York ve Londra: Routledge Publishing, Inc.

Bulut, Yücel (2008). "Hasan Ali Yücel: İcraatları ve Eserleriyle Bir Eğitim Bakanının Portresi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. VI, no. 12, s. 665-684.

Bulut, Yücel (2013). "Türkiye'de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi – Sempozyum Tebliğleri*, (eds. İsmail Kara ve Asım Öz), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, s. 339-368.

Bulut, Yücel (2014). "Türkiye'de Sosyolojinin 100 Yılı", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi-28. Sayı, 2014/1, s. 1-21.

Carpenter, Delores Bird (1994). *Early Encounters: Native Americans and Europeans in New England: From the Papers of W. Sears Nickerson*, Michigan: Michigan State University Press.

Castoriadis, Cornelius (2011). *Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?*, cilt 2, *Toplumsal İmgelem ve Kurum*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul: İletişim Yay.

Champagne, Duane (ed.) (1999). *Contemporary Native American Cultural Issues*, Londra ve Yeni Delhi: AltaMira Press.

Churchill, Ward (1994). *Indians are Us? Culture and Genocide in Native North America*, Monroe, Maine: Common Courage Press.

Cuche, Denys (2013). *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, (çev. Turgut Arnas), İstanbul: Bağlam Yay.

Çağlar, Mehmet- Kozak, İbrahim-Tahir, Mustafa (1984). *Ali Şeriati Üzerine (Bir Oturum)*, İstanbul: Bir Yayıncılık.

Çiğdem, Ahmet (1998). "Yerlilik Üzerine Tezler", *Birikim Dergisi*, Temmuz-Ağustos, sy. 111-112, s. 84-87.

Çiğdem, Ahmet (2006). *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*, İstanbul: İletişim Yay.

Demirkol, Murat (ed.) (2013). *Bir Düşünce ve Eylem Adamı: Ali Şeriati*, Ali Şeriati Sempozyumu, 17-18 Kasım 2012, İstanbul, Ankara: Fecr Yayınevi.

Dinçer, Nahid (1998). *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*, İstanbul: Şule Yay.

Durkheim, Emile (1994). *Sosyolojik Metodun Kuralları*, (çev. Enver Aytekin), 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yay.

Dyck, Noel- Waldram, James B. (eds.) (1993). *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, Montreal & Kingston, Londra, Buffalo: McGill-Queen's Press.

Edisyon (1998). *Dünyada Ali Şeriati*, (trc.: Yasin Demirkıran), İstanbul: Ekin Yayınları.

El-Mevdudi, Ebu'l Ala (1986). İslam'da İhya Hareketleri, (çev. A. Ali Genç), İstanbul: Pınar Yay.

Erol, Murat (2016). *Yerlilik Düşünesi*, İstanbul: Profil Yayıncılık.

Ertürk, Ahmet (1990). "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar", *Dünya ve İslam*, Güz, sy. 4, s. 119-130.

Es-Sufi, Abdulkadir. (1980). *Cihad: Bir Temeltasarım*, (çev. İsmet Özel), İstanbul: Yeryüzü Yay.

Fazlurrahman (1981). İslam, (çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın), Ankara: Selçuk Yay.

Gökalp, Ziya (1972). *Hars ve Medeniyet*, yeni ilavelerle 2. Baskı, Ankara: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yay.

Gökalp, Ziya (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, (hzr. İbrahim Kutluk), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.

Gökalp, Ziya (1990). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: MEB Yay.

Günyol, Vedat (1985). "Türkiye'de Çeviri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 2, s. 324-330, İstanbul: İletişim Yay.

Gürçağlar, Şehnaz Tahir (2001). "The Politics and Poetics of Translation in Turkey, 1923-1960", Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

Gürsel, Nedim (1985). "Uygarlık ve Çeviri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 2, s. 320-323, İstanbul: İletişim Yay.

Haddad, Yvonne Y. (1989). "Seyyid Kutup: İslami Güçlenişin İdeoloğu" in *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, (der. John L. Esposito), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989, 83-118.

Hece (Haziran 2010). "Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik", Sayı: 162/163/164, Ankara.

Hourani, Albert (1994). Çağdaş Arap Düşüncesi, (çev. Latif Boyacı ve Hüseyin Yıldız), İstanbul: İnsan Yay.

Hulme, Peter (1986). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londra ve New York: Methuen & Co.

Johnson, Troy R (ed.) (1999). *Contemporary Native American Political Issues*, Londra ve Yeni Delhi: AltaMira Press.

Kara, İsmail (1985). "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not.", *Toplum ve Bilim*, no. 29/30 (Bahar-Yaz): 153-177.

Kara, İsmail (1987). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler*, c. I, 2. Baskı, İstanbul: Risale Yay.

Kara, İsmail (1998). Şeyhefendinin Rüyasındaki Türkiye, İstanbul: Kitabevi Yay..

Karpat, Kemal (1996). *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, 2. Baskı, İstanbul: Afa Yay.

Kayaoğlu, Taceddin. (1998). *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul: Kitabevi.

Kırçak, Çağlar (1989). *Meşrutiyetten Günümüze Gericilik*, Ankara: Bilar Yay.

Kırçak, Çağlar (1993). *Türkiye'de Gericilik: 1950-1990*, Ankara: İmge Kitabevi Yay.

Koç, Haşim (2004). "Cultural Reportoire as a Network of Translated Texts: the New Literature After the Tanzimat Period, 1830-1870", Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi.

LaDuke, Winona (1999). *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*, Minneapolis, MN & Cambridge, MA: South End Press & Honor the Earth.

Lai, Ming-yan (2008). *Nativism and Modernity: Cultural Contestations in China and Taiwan under Global Capitalism*, Albany, NY: SUNY Press.

LaPier, Rosalyn R. Ve David R. M. Beck (2015*). City Indian: Native American Activism in Chicago, 1893-1934*, Lincoln & Londra: University of Nebraska Press.

LaRocque, Emma (2010). *When the Other is Me: Native Resistance Discourse, 1850-1990*, Winnipeg, Manitoba: University of Manitoba Press.

Lia, Brynjar (2000). *Müslüman Kardeşlerin Doğuşu, 1928-1942*, (çev. İhsan Toker), İstanbul: Yöneliş Yay.

Macit, Muhittin (2011). "Tercüme Hareketleri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 40, s. 498-504.

Mardin, Şerif (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan ve İrfan Erdoğan), İstanbul: İletişim Yay.

Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Meriç, Cemil (1976). *Bir Dünyanın Eşiğinde*, 2. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Nasr, S. Veli Rıza (2000). *Mevdudi ve İslami İhyanın Teşekkülü*, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Ortaylı, İlber (1995). İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, 3. Baskı, Ankara: Hil Yay.

Özek, Çetin (1964). *Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü*, İstanbul: Varlık Yayınları.

Özek, Çetin (1968). *100 Soruda Türkiye'de Gerici Akımlar*, İstanbul: Gerçek Yay.

Öztürk, Osman- Topaloğlu, Bekir (1975). *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslami Eserler Bibliyografyası (1923-1973)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Pulitano, Elvira (2003). *Toward a Native American Critical Theory*, Lincoln ve Londra: Univer-

sity of Nebraska Press.

Rahnema, Ali (2006). *Ali Şeriati: Bir İslami Ütopyacının Siyasi Biyografisi*, (çev. Zehra Savan), İstanbul: Kapı Yayınları.

Rustow, Dankwart A. (1995). "Türkiye'de İslam ve Politika: 1920-1955." *Türkiye'de İslam ve Laiklik*, İstanbul: İnsan Yay., 57-90.

Sachedina, Abdülaziz (1989). "Ali Şeriati: İran Devriminin İdeoloğu", *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, (der. John L. Esposito), İstanbul: Yöneliş Yay., 215-238.

Sarıbay, Ali Yaşar (1985). *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: 'Milli Selamet Partisi Örnek Olayı*, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Sayer, Derek- Frisby, David (2013). *Toplum*, (çev. Batuhan Bekmen), İstanbul: Habitus Yay.

Sencer, Muzaffer (1969). *Osmanlı Toplum Yapısı: Devrim Stratejisi Açısından*, İstanbul: Ant Yay.

Sezer, Baykan (1985). *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yay.

Sezer, Baykan (1988). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, İstanbul: Sümer Kitabevi Yay.

Sıbai, Mustafa (1976). İslam Sosyalizmi, (trc.: A. Niyazoğlu), 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları. [1. Baskı: 1974.]

Simpson, Audra- Smith, Andrea (2014). *Theorizing Native Studies*, Durham ve Londra: Duke University Press.

Taci-Faruki, Süha (1998). *Hizbu't-Tahrir ve Hilafet*, (çev. Hasan Aktaş), İstanbul: Yöneliş Yay.

Tahtâvî, Rıfâa Rafi (1992). *Paris Gözlemleri*, (hz. Cemil Çiftçi), İstanbul: Ses Yay.

Tunaya, Tarık Zafer. İslamcılık Akımı, 2. Baskı, y.y.: Simavi Yayınları.

Türköne, Mümtaz'er-Özdağ, Ümit (1993). *19. Asırda Batı'nın Gözüyle Siyasi İslam ve Pan İslamizm*, Ankara: Rehber Yay.

Ülken, Hilmi Ziya (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay.

Ülken, Hilmi Ziya (1997). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 3. Baskı, İstanbul: Ülken Yay.

Voll, John O. (1989). "İslam Tarihinde Tecdid ve Islah", John L. Esposito (ed.), *Güçlenen İslam'ın Yankıları*, (çev. Erol Çatalbaş), İstanbul: Yöneliş Yay., s. 45-62.

Welch, Deborah (2005). *Political Issues,* (Contemporary Native American Issues), Chelsea House Publishers.

Williams, Raymond (1993). Kültür, (çev. Suavi Aydın), Ankara: İmge Kitabevi Yay.

Williams, Raymond (2007). *Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözvarlığı*, (çev. Savaş Kılıç), 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yay.

Wunder, John R. (ed.) (1999/2005). *Native American Sovereignty,* New York & Londra: Garland Publishing, Inc.

Yücekök, Ahmet N. (1971). *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay.

Yücekök, Ahmet N. (1983). *100 Soruda Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Türk Düşüncesinde Merkezin Kaybı

Bedri GENCER*

Cumhuriyet devri boyunca Türkiye'de Türk düşüncesinin krizi, hatta varlığı sürekli sorgulanmış, bununla birlikte meta-teorik veya paradigmatik denebilecek köklü bir sorgulama pek yapılmamıştır. Bizde genelde Türk düşüncesinin "fürû'ı" diyebileceğimiz aydınların "ne" düşündükleri ele alınmış, "usûlü" diyebileceğimiz "nasıl" düşündükleri pek ele alınmamıştır. Mesele, aydınların ferden fikrî performanslarının tenkidinden ziyade onların düşünüş tarzını belirleyen ontolojik-epistemolojik zeminin tahkikidir. Denebilir ki Cumhuriyet devrinde Türk aydınları, fıkıh denen düşüncenin aslını, merkezi ve dairesiyle birlikte yerelden evrensele uzanan köklü ve insicamlı düşünce üretme imkânını kayb etmişlerdir.

Burada daha hafif bir tabirle "Türk düşüncesinin krizi" olarak ifade ettiğimiz şeyin kaynağı olarak kaybından söz ettiğimiz "asıl" ile kasdımız, düşüncenin vücut bulduğu üç boyuttur: Usûl, esas, lisan; yani düşüncenin tarzı (disiplini), dairesi (çerçevesi) ve dili (ifadesi). Tabiatıyla bu tür bir revizyona en temelde "düşünce" kavramının tahkikiyle başlanacaktır.

Hikmet-i Ameliyeden Hikmet-i Nazariyeye

Eflatun tarafından Yunanca'da *episteme/doxa* olarak ifade edilen *ilim/zan* ayırımı, entelektüel faaliyet ayırımlarının temelidir (Galston 1973); *ilim/zan* ayırımıyla onun uzantısı ilim/marifet, ilim/fikir ayırımlarına göre ilmin "zan, marifet, fikir" olarak üç karşılığı çıkar. Eflatun'a göre ilim/bilgi, "temellendirilen doğru inanç (*justified true belief*)"dir. Bu tarifin İslâm geleneğindeki karşılığı "Gerçeğe uyan kesin inanç"tır (الاعتقاد الجازم المطابق للواقع)=el-İ'tikâdü'l-câzimü'l-mutâbıku li'l-vâkı')(Grabowski 2008: 82, Cürcânî 2003: 232). Dolayısıyla ilim bakımından ilim/zan ayırımı, iman bakımından ilim/marifet ayırımına tekabül eder. Kınalızâde Alî Çelebî (2014: 54) *Ahlâk-ı 'Alâî*'de marifeti, "itmi'nân-ı kalb ve sebât-ı yakîn -ki ilm ü ma'rifet andan ibârettir-" olarak tarif eder.

İlk peygamber Hz. Âdem ve izleyen peygamberlerden bize kalan vahyin bakiyesi, izi, "eser" olarak "ilim" "rey" ile karşılaştırıldığında "episteme/doxa" ayırımı, "ilim/zan" yerine "eser/rey" olarak ifade edilir; kadim epistemolojik paradigma,

* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, bgencer@yildiz.edu.tr

"İlim eser, zan reydir" (العلم أثر والظن رأى) diye özetlenir. Tebe-i tâbi'în âlimlerinden İbni Cüreyc (-150)'in hocası 'Atâ İbni Ebî Rabah ve Süleyman İbni Musâ'dan rivayetidir: "'Atâ İbni Ebî Rabah bir şey aktardığı zaman, bu ilim mi rey mi diye sorardım. Eğer aktardığı şey hadis ise ilim, reyse rey derdi" (İbni Abdilberr 2016: 380-381, 387, Ulu 2006: 134-135). Burada ilim/rey ayırımının episteme/doxa ve hadis/fıkıh ayırımının karşılığı olduğu görülür ki bazen bu açıkça ilim/fıkıh olarak da ifade edilmiştir (İbni Abdilberr 2016: 378).

Rey'in günlük dilde pek fark edilmeyen etimolojik olarak çifte mânâsı vardır: Bir grubun bir kişi hakkındaki görüşü, yani kamuoyu, o kişinin namı olur; grubun takdiri ile kişinin namı "rey" kelimesinde birleşir (Robinson 2016: 165). Doxa=rey kelimesinden türeyen ortodoks'un mânâsı: Doğru inanan ve inandığı gibi yaşayan, kamuoyunca yaşadığına şehadet edilen [*Orthodoxus* is right believing and living as one believes. *Orthos* is translated from the Greek as right, *doxa* as glory. That is, the man of upright glory, by which name one is not able to be called who lives other than he believes.] (Amsler 1989: 163) Doxa=rey'in bu mânâsı hadis-i şerifte açıkça ifade edilir:

مَا رَآهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَ مَا رَآهُ الْمُؤْمِنُونَ قَبِيحًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ

> "Müminlerin güzel gördüğü, Allah nezdinde de güzeldir, müminlerin çirkin gördüğü, Allah nezdinde de çirkindir" (İbni Abdilberr 2016: 432).

İlim/marifet ayırımının usûlî karşılığı ise rivayet/dirayet, tefsir/tevil ayırımlarıdır; yani biz, rivayet/dirayet ve tefsir/tevil yoluyla ilim/marifete ulaşırız. Rivayet/dirayet, nas kaynakları olarak Kur'ân ve Hadise yönelik ilim/marifetin ortak usûlüdür. Rivayet/dirayet ayırımının Kur'ân'a has ismi/karşılığı, tefsir/tevil, Hadise has ismi/karşılığı, hadis/fıkıhtır. Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, ilmi vahiy=rivayet yoluyla bizzat getirdiği, tefsir ve hadis olarak rivayet ettiği gibi, tevil ve fıkıh olarak dirayeti için de "Tercümânü'l-Kur'ân" denen Abdullah İbni Abbas gibi ashâbına dua etmiştir: "Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret" (اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ) (Müttakî 2004: XIII/198).

Eflatun'un epistemolojik *episteme/doxa* ayırımı, ontolojik 'âlem-i ma'kûlât/'âlem-i mahsûsât (*the intelligible world/the sensible world*) ayırımına tekabül eder. 'Âlem-i ma'kûlât, Yunanca'da *sophia* (*σοφία*), Latince'de *sapientia* denen hikmet-i nazariyenin, *'âlem-i mahsûsât* ise, Yunanca'da *phronesis* (φρόνησις), Latince'de *prudentia* denen hikmet-i ameliyenin konusudur (Grondin 2012: 36, Dillon 1996: 37). O halde *sophia/phronesis* (hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye) ayırımı, *episteme/doxa* (ilim/zan) ayırımının hikemî karşılığıdır. "Sophia/phronesis" (hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye) ayırımının İslâm'da=Arapça'daki karşılığı ise "hadis/fıkıh"tır. İslâm bilgi anlayışının klasik kaynağını oluşturan İbni Abdilberr (2016)'in *Câmi'u Beyâni'l-'Ilmi ve Fadlihî* adlı eserindeki şifahîlik/kitabîlik ihtilafı, aslında epistemolojik olarak ilim/zan, hadis/

fıkıh ayırımının izdüşümüydü. Bu ayırımlar, aşağıdaki tabloyla daha iyi anlaşılacaktır:

Hikmet (*Logos=Reason*)	
Episteme	Doxa
İlim	Zan
İlim	Marifet
İlim	Fikir (Düşünce)
Eser	Rey
Hadis	Fıkıh
Şeriat	Tarikat (Sünnet)
Rivayet	Dirayet
Tefsir	Tevil
Hikmet-i Nazariye (*Sophia=Sapientia*)	Hikmet-i Ameliye (*Phronesis=Prudentia*)
İlk Nazar (*Sophia=Sapientia*) (Metafizik=Hakikat)	İlk Fıkıh (Usûl)
Son Haber Episteme (*Scientia*) (Fizik=Hadis)	Son Fıkıh (Fürû‘)

Burada hikmet-i nazariyenin (*sophia=sapientia*) metafizik/fizik denen ilk/son ayırımı, bilgi kaynağı olarak nazar/sem‘ (haber) ayırımına tekabül eder. Bazı İslâm âlimleri, İslâm'daki felsefe, kelâm ve tasavvuf denen üç nazarî disiplini "hakikat ilmi veya hakikî ilimler" ortak adıyla ifade ettikleri için, umumî "metafizik/fizik" ayırımının dindeki karşılığı, nazar/haber ayırımına tekabül eden "hakikat/hadis" olur. Abdünnâfi‘ İffet Efendi'nin açıklamasıyla, "‘İlmin tahakkuku bir şeyin zihinde husûlüne mütevakkıf olup nüfûs-ı insânda suver-i eşyânın husûlü ise bi'l-istikrâ ehad-i esbâba müsteniddir ki bu da istikrâ-yı tâmm, bedâhet, ihsâs, tevâtür, tecrübe, hads ve nazardır. İmdi, eğer ‘inde'l-‘akl husûl-i sûret işbu turuk-ı seb‘adan nazarın gayrısıyla olursa, bu ‘ilim zarûrî olarak ba‘zen mürâdifi olmak üzere bedîhî dahî ıtlâk olunur. Ve eğer sûretin husûlü fikir ve nazar vesâtetiyle olur ise bu ‘ilim nazarî olur (Kılıç 2008: 10). Yani nazar (fikir) yoluyla -spekülasyonla- hâsıl olan ilme, *ilm-i nazarî*, istikrâ-yı tâmm, bedâhet, ihsâs, tevâtür, tecrübe ve hads yoluyla hâsıl olan ilme de *ilm-i bedîhî* denir.

Modern çağda alelıtlak kullanıldığında "İslâm düşüncesi" ile birtakım ontolojik küllî kaziyelere (tümel önermelere) ulaşmayı gaye edinen, ilm-i hakikat denen nazarî düşünce kasd edilir. Hâlbuki ilim/zan (*episteme/doxa*) ayırımına göre lafzen düşünce,

ilim (hikmet-i nazariye) değil, *zan* (hikmet-i ameliye) alanına girer. İslâm'da hadis dışındaki fıkıh, tefsir gibi ilimlerin ilim mi marifet mi sayılacağı ihtilafı buradan kaynaklanır (Gûrânî 2007: 38-39). Zira ilim, külliyatı, zan alanına giren fıkıh, tefsir gibi ilimler ise cüz'iyatı konu alır.

İlim ile marifet arasında mevzusu ve vasfı itibariyle yedi fark gösterilebilir. İlim, yokluğun ve varlığın ve zâtı ve sıfatıyla küllî ve mürekkeb varlıkların, yani, mâdum ve mevcudun, küllî ve mürekkebin, marifet ise, sadece mevcudun cüz'î ve basit olarak, sıfatı ve zıddıyla idrakidir. Bu itibarla *ilim*, naklî-aklî ve kat'î, *marifet* ise, hissî-tecrübî ve zannîdir. Fakat "Marifet tabirini cüz'îler için kullanmak ve onu Allah'tan nefy etmek, filozofların iddia ettikleri gibi O'nun cüz'îleri idrak etmediği mânâsına gelir." tarzında bir itirazda bulunulamaz. Çünkü Allah, cüz'îleri küllîlerle beraber, onları idrak zımnında ve cüz'îleri tek tek anlamaya ihtiyaç olmaksızın bir defada idrak eder. Yine denmiştir ki, küllî bazen, -cüz'îlerini bilmekle anlaşılabileceğinden- cüz'înin idrakiyle idrak olunur. Bu mânâya göre böyle bir idrake ilim adı verilebilir, mahlûklar için ârif denildiği gibi, âlim de denilebilir (Fuzûlî 2014: 17, TDVİA 1988: VI/158).

İlim (hikmet-i nazariye) ile *zannın* (hikmet-i ameliye) faziletleri, ilim ile amelin fazilet yönlerine benzer şekilde, münasebet tarzlarına göre değişir. Hiyerarşik olarak ilim, teleolojik (gâî) olarak zan=amel üstündür. Zira *zannın* gayesi, yaratılış gayesi olan saadete mazhariyet için insanı hüsn-i amele sevk, beşerî dünyayı tanzimdir. Hikmetin yatay ve dikey ayırımı itibariyle, zan (hikmet-i ameliye) ve fürû-'ı fıkıh, *gaye* (maksat), ilim (hikmet-i nazariye) ve usûl-i fıkıh, *illet* (vesile)tir. "İslâm düşüncesi" denen nazarî düşünce, ma'kûlât, hâlbuki varlığın sebebi olan beşerî tecrübe, mahsûsât âleminde işler. Beşerî düşüncenin gayesi, problem-çözme yoluyla beşerî dünyayı düzenlemektir. Zihin, beşerî dünyayı düzenleyecek hükümler koymak üzere küllîden hareketle cüz'î problemlere çözümler üretir; fıkıh, ilâhî kanun olarak şeriatın beşerî dünyaya tercümesidir.

Usûl-i Fıkıhtan Fürû-'ı Fıkha

Bu yüzden hikmet-i nazariyedeki "ilk/son" ayırımına karşılık olarak hikmet-i ameliyeyi oluşturan fıkıh da "usûl ve fürû'" olarak ikiye ayrılır. Usûl-i fıkıh/fürû-'ı fıkıh ayırımı, Xenocrates'in yaptığı, *phronesis*'in nazarî/amelî ayırımına tekabül eder, fıkhın teorisi/pratiği mânâsına gelir. Usûl-i fıkha (fıkh-ı nazarî) "hikmet-i beşeriye" diyen Xenocrates, bununla hakikî hikmetin insanlar tarafından erişilemeyecek mutlak bilgi türü olduğunu ima eder (Dillon 1996: 37, Tarrant 2017: 43).[1] "Usûl-i fı-

1 "Xenocrates does seem also, however, to have operated with a dichotomy between the intelligible and the sensible. We have a rather confused report from Clement of Alexandria (Strom. II 5 = Fr. 6) that Xenocrates distinguished, in an Aristotelian manner (EN VI 7), between *sophia* as the knowledge of first causes and intelligible essence, and *phronesis*, which for Aristotle denotes practical knowledge. Xenocrates, however, makes a division of *phronesis* into practical and theoretical, and denominates theoretical *phronesis* as 'human *sophia'*, thus implying, presumably, that true *sophia* is a form of knowledge not attainable by humans. Xenocrates will then be making the point that the knowledge that God or the heavenly beings have of themselves or of the truths around them is qualitatively different from our theoretical wisdom, and this in turn is different from our practical wisdom; and that is the sort of (distinctively Pythagorean) position that one

kıh" tabirindeki "usûl"ün müfredi "asl"ın üç mânâsı ayırt edilebilir: kaynak, kaide ve usûl=tarz. Buna göre fıkhın teorisi olarak usûl-i fıkıh, şöyle tarif edilebilir: Şer'î hükümlerin tafsili-cüz'î delillerden çıkarılmasına (istinbâtına) yarayan küllî kaideleri konu alan ilim (Gûrânî 2007: 30-39).

Taşköprîzâde'nin *Mevzû'âtu'l-'Ulûm*'ı gibi, İslâm ilimler tasnifi kitaplarında *hikmet-i ameliye* denen *fıkıh* (*phronesis=prudence*), fıtrata uygun düşünce tarzını (disiplini) ifade eder. İnsanın ilk=orijinal tabiatı olarak fıtrat, bütünlük demektir; hikmet, şeriat, sünnet ve fıkıh, hepsi fıtratın farklı yüzleri, adlarıdır. Dolayısıyla fıkıh da düşünce tarzı (disiplini) gibi konusu (çerçevesi) itibariyle de modern dünyanın kayb ettiği fıtratın bütünlüğünü taşır. Bu hususta Batı'dan ve Doğu'dan üç fıkıh tarifi vermek yeterli olur.

Burada sonradan kazandığı arızî-dar mânâda fıkıh, hikmetin parçası olarak alınmıştır. Hâlbuki Serahsî (2005: 7-8, 252) gibi rabbânî âlimler, aslî-geniş mânâda fıkhı hikmetin hususî ismi olarak alırlar. Merhûm, İbni Abbas radıyallâhü 'anhın Kur'ân-ı Kerim'de geçen "Dilediğine hikmet verir ki hikmet verilene çok hayır verilmiştir" (Bakara, 2/269) âyetindeki hikmeti fıkıh olarak tefsir ettiğini ve fıkhın "rivayet, dirayet ve amel"in, diğer bir tabirle, "ilim, fikir ve amel"in birleşmesiyle kemale erdiğini söyler.

Tercümânü'l-Kur'ân Abdullah İbni Abbas radıyallâhü 'anh, Kur'ân-ı Kerîm'de hikmeti, helal ve haramın öğrenilmesi, yani fıkıh olarak tefsir eder (Özcan 1987: 150). Ünlü Romalı hukukçu Ulpian, hukuku "Hakka ve nesafete uygunun disiplini" (*Ars boni et aequi*) (Pound 1912: 120, Tuori 2016: 287) olarak tanımlar. İmam-ı A'zam (699–767)'ın fıkıh tarifi ise bununla örtüşür: "Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" (Tehânevî 1998: I/41–2). Ziya Gökalp (1981: 16), bu tarifi şöyle ifade eder: "İnsanın amellerini hüsn ü kubh nokta-i nazarından tatbik ve takdir eden ilme İslâm âleminde "fıkıh" namı verilir." Bu tarif itibariyle fıkıh, "adaletin marifeti" olduğundan adalet, fıkhın gayesi olarak belirir. Böylece fıkıh, hem tarzı, hem gayesi itibariyle beşerî hayatı her yönüyle düzenleyecek ana küllî içtimaî ilim=düşünce olur.

İmâm-ı Rabbânî, "Şeriatımız tarikatımız, tarikatımız şeriatımızdır; tarikat, şeriatın hakikatine ulaşmaktır, yoksa şeriat ve hakikatten ayrı bir şey değildir" diye şeriat-tarikat münasebetini veciz şekilde açıklar. Aslında dinin dört kapısı, "fıkh-ı zâhir/fıkh-ı bâtın, fıkh-ı ekber/fıkh-ı esgar" veya "kâl/hâl" diye ayrılan "fıkıh"ta birleşir. O yüzden dinin aslı şeriat, merkezi fıkıhtır denebilir. Sübjektif-ferdî olarak insan zihnî külliyatı değil, ancak cüz'iyatı idrak edebilir, tanımlayabilir. Ancak ferdî namazdaki kusurların cemaatle namazda telafi edilerek kemale eriştiği gibi, bu ferdî-cüz'î fıkhî mesai, komünal ve tematik olarak küllî bir çerçevede birbirini tamamlayarak insicama kavuşur.

would expect Xenocrates to hold (cf. the report of Pythagoras' view of *sophia*, that it is unattainable by man, in Diodorus Siculus x 10)."

Bu konuda Şemsüddîn Şehrezûrî (2004)'nin *Resâilü'ş-Şeceretü'l-İlâhiyye fî 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye* adlı eseri, amelî ve nazarî boyutlarıyla küllî ilim olarak hikmetin klasik bir kaynağı olarak zikr edilebilir. Şehrezûrî, İslâm dünyasında iki önemli felsefî akımdan biri olan İşrâkîliğin, kurucusu Sühreverdî'den sonraki ikinci önemli ismi sayılan bir âlimdir. Onun mezkûr eseri, İşrâkîlik ile Meşşâiliğin terkibi itibariyle de önemi haizdir. Bu, ortaçağ İslâm ve Yahudi dünyasında yaygın ansiklopedik hikmet eserlerinin şümullü bir misalidir (Harvey 2000: 95, 580).

İslâm tarihinde Hz. Ali'nin "İlim cahillerin çoğalttığı bir noktadır" sözünün ifade ettiği gibi, aslında bir nokta olan ilmin tecezzi şeklindeki zâhirî tekâmülü, birbirine bağlı olarak önce ilim ile amelin ayrılması, hâlin kâle dönüşmesi, sonra ilimlerin (kavillerin) ilimden (kavl-i nebevî=hadis) ayrılması olarak iki şekilde tecelli eder. Birincisine misal olarak 'Asr-ı Saadet'ten sonra bir fazilet olmaktan çıkınca fıkıh, kâl ilmi olarak fıkha, hâl ilmi olarak tasavvufa parçalanmıştır. İkincisine misal, aslında küllî ilim olarak hadisin parçası, hadis kitaplarında bölüm başlıkları olan "tefsir, kelâm, tarih" gibi konuların ayrı ilimlere dönüşmesidir.

Dinin aslı şeriat, merkezi fıkıhsa, İslâmî epistemolojik kriz, fıkıh kavramının semantik seyrinde izlenebilirdi. Bu krizi ilk kez, İslâm tarihinin en büyük müceddidi sayılan Gazâlî (2006: I/97) masaya yatırdı. O, İhyâ'nın ilk kitabı Kitâbu'l-'Ilm'in "İlimlerin Terimlerinden Değiştirilenlerin Beyanı" başlıklı ikinci faslında açıklar: "Mezmûm ilimlerin makbul, şer'î ilimlerle karışmasının menşeinde makbul terimlerin tahrifi, tebdili ve art niyetlerle selef-i sâlih ve ilk neslin kasd ettiğinin dışında mânâlara hamli teşebbüsü yatar ki bunlar beş tanedir: 1. Fıkıh, 2. İlim, 3. Tevhid, 4. Tezkir, 5. Hikmet." Bunlar, önceden dinde makam sahiplerinin vasıflandıkları, dinen makbul terimler iken zamanla insanlarda soğukluk uyandıran menfî mânâlar kazandılar.

Gazâlî (2006: I/98)'ye göre bunlardan birincisi olan *fıkıh* teriminin yozlaşması, bir tahriften ziyade mânâsının daraltılmasından kaynaklanır. Günümüzde bu ıstılah, fetvâ ilminin garip dallarının bilinmesine, illetlerinin inceliklerine vukufa ve onlar hakkında fuzulî spekülasyona indirgenmiştir. Buna göre bu alanlarda en çok derinleşen, en çok uğraşanlar en fakih sayılır olmuştur. Hâlbuki ilk asırda fıkıh, âhiret yolu ilmine, nefse musallat olan âfetlerin inceliklerini bilmeye, fâsid amelleri ve dünyanın sevilmeye lâyık bir meta olmadığını kavrama melekesine ıtlak olunuyordu (Sallâbî 2007: 487-88).

Osmanlı âlimi Taşköprîzâde (1985: III/12) Ahmed, şer'î ilimlerin değerlerine ait bahiste neredeyse Gazâlî'nin bu tespitlerini tekrarlar. O da Gazâlî'nin izinde ilimlerin tedvini sürecinde fıkhın aslî, küllî mânâsını kayb etmesinden kaynaklanan entelektüel yozlaşmaya hayıflanır. İmam-ı A'zam'ın yolunda fıkhı, "âhirete giden yolun ilmi" olarak tanımlayan âlim, bunun ilk asırda "aslen âhiret işlerini ve buna göre dünya

işlerini bilme" mânâsına geldiğini belirtir. Hâlbuki bu asırda (XVI. asrın sonlarında) fıkıh, garip teferruatı ve acayip fetvâları bilmeye hasr edildi ona göre. Bu itibarla fıkıh, aslında memdûh bir ilim olduğu halde böylece menfî bir mânâ kazanarak mezmûm bir ilim haline geldi.

Gazâlî'yi izleyen Ali İbni Meymûn (2002: 54-57, 93-98)'a göre de ilim, "mükellefin zâhirinin şer'in zâhiriyle ıslahı" mânâsına gelen *ilmü'z-zâhir* ve "mükellefin bâtınının şer'in bâtınıyla ıslahı" mânâsına gelen *ilmü'l-bâtın* olarak ikiye ayrılır ki Rasûlullah'ın zamanında böyle bir ayırım söz konusu değildi. İslâm'ın başlarında bir mevsûfun iki sıfatı olarak aynı kökten gelen *fıkıh* ile *fakr* arasında bir fark yoktu, çünkü ikisinin de aslı Rasûlullah'tan geliyordu; *fakîh* ile bilahare *mutasavvıf* denen *fakîr* birdi.

İlâhî kanun olarak şeriatın beşerî dünyaya tercümesi olarak 'Asr-ı Saadet gibi ideal bir cemaatte ideal olarak hayata geçebilirdi. İslâm dünyasında bilhassa iki büyük imparatorluk Bizans ve Sâsânî'nin tesiriyle ortaya çıkan ve Osmanlı'ya da geçen şeriat/kanun dikotomisi, fıkhın semantik yozlaşmasındaki ana sebeplerden biriydi. Bu bakımdan kendisi de ulemâdan olduğu halde belki de fıkha ilk sistematik darbeyi indiren İbni Haldun oldu. O, *'umrân* adını verdiği yeni, kuşatıcı, empirik bir beşerî bilim inşası iddiasıyla zımnen pür normatif ilim olarak fıkhı ve fakihi=âlimi ötekileştirdi. Ona göre, küllî ve nazarînin bilgisine sahip fakih=âlim, cüz'î ve amelî'nin bilgisine dayalı siyasete tamamen yabancıdır. Ahmed Cevdet'in Türkçesiyle "Sunûf-ı beşer içinde emr-i siyâsetten eb'ad insanlar ulemâdır":[2]

"FASIL Sunûf-ı Beşer İçinde Ulemânın Emr-i Siyâsetten Eb'ad Oldukları Beyânındadır: Bunun sırr u sebebi oldur ki ulemâ ve fukahâ nazar-ı fikrî ve bahr-i me'ânîde sebh u şinâverî ile me'lûf u mu'tâd olup, bir mâdde ve bir şahıs ve bir asır ve ümmetin ve nâsdan bir sınıfın husūsıyyetiyle olmayarak belki umûm u külliyyet vechile me'ânînin ahvâlinden bahs etmek üzre ol me'ânîyi mahsûsâtten [235] intizâ' ve onları umûr-ı külliyye-i âmme olarak zihinde tecrîd ü tasavvur ile meşgûl olagelirler. Ve ba'dehû küllîyi mevâdd-ı hâriciyyeye tatbîk ederler ve kıyâs-ı fıkhîden mu'tâd oldukları vechile umûru eşbâh u emsâline kıyâs eylerler. Bu cihetle kâffe-i hükm ü nazarları dâimâ zihinde olup hârice mutābakat hâline tenezzül etmez, illâ bahs ü nazardan ba'de'l-ferâğ işbu mutābakat hâline gelir. Ve bütün bütün dahî bu râddeye gelmeyip onlara göre mevâdd-ı hâriciyye zihindeki külliyyâttan teferru' eyler. Nitekim ahkâm-ı şer'iyye gibi ki, mahfûz u mazbût olan edille-i Kitâb u Sünnet'in fürû'u olup sıhhatinde hârice mutābakat matlûb olan ulûm-ı akliyyedeki enzārın aksine olarak ahkâm-ı hâriciyyenin ol edilleye mutābakatı talep olunur. El-hâsıl fukahâ, kâffe-i hükm ü nazarlarında enzār-ı fikriyye ve umûr-ı zihniyye ile me'lûf olup başka şey bilmezler.

Emr-i siyâset ve idâre-i umûr-ı memleket maslahatı ise sāhibinin mevâdd-ı hâriciyye ve cüz'iyyeye ve ol mevâddın ahvâl-i lâhika vü tâbi'âsına mürâ'ât eylemesi-

[2] بين البشر أبعد عن السياسة و مذاهبها الفصل ا لثاني و ا لأربعون:في أن العلماء من

ne muhtâcdır. Zîrâ umûr-ı mezkûrede teşbîh ü tanzīr ile ilhâka mâni‘ ve kendilerine tatbîk i matlûb olan emr-i küllîye muhâlif ü mümâni‘ ba‘z-ı husūsıyyet olmak ihtimâli vardır. Ve hâlbuki ahvâl-i ‘umrândan hiçbir şey diğerine kıyâs olunamaz. Zîrâ emr-i vâhidde müteşâbih oldukları gibi, umûr-ı ‘adîdede ihtimâl ki muhtelif olurlar. ‘Ulemâ ve fukahâ dahî ber-minvâl-i sâbık ahkâmı ta‘mîm ve umûrun ba‘zısını ba‘zısına kıyâs etmeye me’lûf olduklarından, siyâsete nazar ettiklerinde onu dahî ekser-i enzārları kabîlinden ve kendi istidlâlleri nev‘inden bir kālıba ifrâğ etmeleriyle ekseriyâ galat u hatāda vâki‘ olup bu bâbda re’ylerine emniyyet ü i‘timâd olunmaz” (İbn Haldûn 2015: III/314-315).

İbni Haldun “El-hâsıl fukahâ, kâffe-i hükm ü nazarlarında enzār-ı fikriyye ve umûr-ı zihniyye ile me’lûf olup başka şey bilmezler. Emr-i siyâset ve idâre-i umûr-ı memleket maslahatı ise sāhibinin mevâdd-ı hâriciyye ve cüz’iyyeye ve ol mevâddın ahvâl-i lâhika vü tâbi‘âsına mürâ‘ât eylemesine muhtâcdır.” der. Hâlbuki onun iddiasının aksine dört mezhep imamı, hep fıkıh yoluyla cüz‘i problemleri çözerek beşerî hayatı düzenlemişlerdi.

Buna karşılık İbni Haldun (2015: I/155), kendi kurduğu ilm-i ‘umrâna kesin empirik bir ilim olarak güvenini ve iddiasını dile getirir: “Ma‘lûm ola ki kitâb-ı evvelde tashîh-i ahbâra müte‘allık zikr olunacak mes’elelerin ve kā‘idelerin cem‘ u te’lîfi yeniden ihtirâ‘ olunup ilm-i târîhde ve sâir ‘ulûm-ı ‘akliyye vü nakliyyede tedvîn olunan kütübe im‘ân-ı nazar edip akl ü firâset ve fehm ü kiyâsetimle fâidesi kesîr bir ‘ilm-i şerîf istihrâc ettim ki vâkıf olanlar kütüb-i târîhte nakl olunan ahbâr u hikâyâtın hakk u bâtılını nakd ü temyîz ederler. Ve bu ‘ilim kütüb-i mantıkıyyenin aksâmından ma‘dûd olan ‘ilm-i hatābe değildir (…) Ammâ bizim ihtirâ‘ ettiğimiz ilmin delîl ü burhânları kavî olmakla şekk ü şübheden mu‘arrâdır.”

Zeki Velidi Togan (1969: 163, 168) da İbni Haldun’daki seküler damara dikkat çeker: “İbn Haldûn, dindar bir Müslüman olduğu halde, dünyayı dinden ayırmayı bilmiş ve böyle düşünen bir müverrih «yüksek iman»ının en iyi tarifini yapmış, «Hayât-ı içtimâiye dinle kâimdir ve şeriatsız siyaset olmaz» fikrinde olanların fikirlerini reddetmiş ve ayrı iki müessese sıfatiyle «saltanat» ile «hilâfet» in vazifelerini anlatmıştır.” Bu yüzden İbni Haldun (732-808/1332-1406)’dan biraz sonra Mısır’da yaşamış meşhur hadis ve tarih âlimi Şemseddîn Sehâvî (831-902/1428-1497), hocası İbni Hacer gibi fikirlerinin şeriata ve sünnete aykırılığı iddiasıyla İbni Haldun’u tenkit etmiştir.

Nomokrasi Olarak Fıkıh

Türkler, İslâm’ı benimsedikten sonra hadis, tefsir, kelâm gibi bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi fıkıhta da ciddî bir varlık göstermişlerdir. Tarihî olarak Türklerin en yaratıcı oldukları alanlardan biri fıkıhtı. Eski göçebe cemiyetin yerine toprağa bağlı, yerleşik bir içtimaî nizamın kurulması zarureti, Türkler’de *nomokrasi* (hukuk düzeni) idealini güçlendirmişti. Türk asıllı olduğu söylenen İmam-ı A‘zam Ebû Hanife’nin

yanı sıra, Abdullah İbni Mübarek, Ebû Mutî' Belhî, Ebû Hafs, Ebü'l-Leys Semerkandî, Ubeydullah Debûsî, Ebû Bekr Buhârî, Şemsü'l-Eimme Hulvânî, Şemsü'l-Eimme Serahsî, Fahru'l-İslâm Pezdevî, Ubeydullah Sadrüşşerîa, Alâüddîn Kâşânî, Hasan Kadıhân, Burhânüddîn Mergînânî, Hâfızuddîn Bezzâzî gibi klasik devirde fıkıh ilminin tedvininde büyük rol oynayan âlimlerin, çoğunlukla Horasan bölgesinden ve Türk asıllı olması tesadüf değildir.[3]

Memlûkler devri Mısır'da da Ekmelüddîn Bâbertî (712-786/1312-1384), Kemâlüddîn İbni Hümâm (790-861/1388-1457), Kasım İbni Kutluboğa (802-879/1399-1474) gibi Türk âlimler, fıkıhta temayüz etmişlerdir. Avusturyalı Osmanlı tarihçisi Hammer de, "Bâyezid asrına şeref veren altmış fakih arasında ikisi, diğer bir şu'be-i ma'lûmâtta yüksek şöhret kazanmışlardır" (tıpta Hekimşah ve matematikte Mîrim Çelebî) diyerek bu gelişmeyi ifade eder. Molla Fenârî, Molla Hüsrev, İbni Kemal, Ebu's-Su'ûd, İbrahim Halebî, Ebu Said Hâdimî, Ahmed Cevdet, Ali Haydar, Ömer Nasuhi Bilmen gibi Osmanlı-Türk âlimlerinin en aktif oldukları alan da fıkıhtı (Gencer 2010: 71).

Dinde fıkhın merkezîliği ve usûl-i fıkhın önemi, İslâm'da tecdidin mânâsına vukufla ve tarihî seyrine nazarla ancak anlaşılır. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Allah, her yüz senenin başında bu ümmete, dinini yenileyecek adam (lar) gönderecektir" hadisiyle varisleri âlimlere ait kıyamete kadar sürecek *tecdit* misyonunu bildirmişti (Landau-Tasseron 1989). Tecdidin tarzı olarak hususî ismi içtihat, içtihadın tarzları olarak hususî isimleri istinbât ve tahkiktir. Dört fıkıh mezhebinin kurulduğu dinin kuruluşu safhasını *istinbât*, sürdürülüşü safhasını *tahkik* ifade eder; İmâm-ı A'zam ile İmâm Şâfi'î istinbât=kuruluş, Fahruddîn Râzî ile Sa'düddîn Taftazânî ise tahkik=sürdürülüş safhasını temsil eden isimler olarak alınabilirler. Dinin kuruluşu safhasında *istinbât* olarak tecdit, fürû-'ı fıkıhta, dinin sürdürülüşü safhasında *tahkik* olarak tecdit, usûl-i fıkıhtadır (Gencer 2017: 271-272). Bu yüzden İmâm Şâfi'î'nin *er-Risâle* isimli öncü eserinden sonra, Gazâlî *el-Mustasfâ*, Fahruddîn Râzî *el-Mahsûl*, Seyfüddîn Âmidî *el-İhkâm*, Sa'düddîn Taftazânî *et-Telvîh*, Şâtıbî *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a*, Molla Fenârî *Fusûlu'l-Bedâ'i'*, Kemâlüddîn İbni Hümam *et-Tahrîr*, Molla Gûrânî *ed-Dürerü'l-Levâmi'*, Molla Hüsrev *Mir'âtü'l-Usûl*, İbni Kemal *Tağyîru't-Tenkîh*, Dihlevî *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, Hâdimî *Mecâmi'u'l-Hakâik* misallerinde görüldüğü gibi, hemen hemen bütün müceddit âlimler, entelektüel kariyerlerini bir usûl-i fıkıh eseriyle taçlandırmışlardır.

Zira fıkhın kuru bir mevzuata dönüşmesini önleyen, hikmet olarak din şuurunu veren fıkhın usûlüydü. Usûl-i fıkıh, İslâmî ilimlerin zirvesi olarak gösterilebilirdi; âlet ilimleri başta olmak üzere bütün ilimler, dinin esasını oluşturan hüküm çıkarma usûlünü konu alan usûl-i fıkha vukuf için öğrenilir. Cevdet Paşa, Ahmed Hamdi Şirvânî

3 Topçu 2008: 144, Günaltay (1932), İzmirli (1932). Bu konuda tafsilat için Kavakçı (1976) ve Cici (2001)'nin çalışmalarına bakılabilir.

(1302/1885: III)'nin *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* adlı eserine yazdığı takrizde bunu ifade eder: "'İlm-i usûli'l-fıkh, 'ulûm-i şer'iyyenin müntehâsı olmakla fürû-'ı fıkh ve usûl-i hadîs ve ilm-i kelâm gibi 'ulûm-i 'âliyyeden sonra ta'allüm olunur. 'İlm-i me'ânî ve beyân gibi fünûn-i 'Arabiyye ise anın mukaddimât ve mebâdîsi hükmündedir."

Dolayısıyla hem entelektüel zorluğu, hem medresenin talebeyi zorlama anlayışı, hem de Gazâlî ve Taşköprîzâde gibi âlimlerin de dikkat çektiği fıkhın zamanla resmîleşmesine bağlı olarak usûl-i fıkıh, neredeyse vukufu imkânsız bir ilim olarak görülür olmuştur. Mesela Hanefî usûl-i fıkıh literatürünün mihverini oluşturan metinlerden Ebü'l-Berekât Nesefî'nin *Menâru'l-Envâr*'ını şerh eden Osmanlı âlimlerinden Şerefüddîn Kırımî (-840/-1436), şerhinin önsözünde usûl-i fıkha ömrünü verdiğini, erbabının bu ilmi anlamadığını kayd ettikten sonra, Nesefî'nin eserinin usûl-i fıkıh literatüründe merkezî önem taşıdığını, ancak onun konunun bazı yönlerini ihmal ettiğini, gördüğü bu eksikleri gidermek için ona bir şerh yazdığını ifade eder. Ayrıca hacca gittiğinde görüştüğü âlimlerin de şerhi hakkında müsbet kanaatlerini ifade ettiklerini kayd eder. Hanefî usûl-i fıkıh literatürünün kanonik metni Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vusûl* adlı eserini şerh eden Alâüddîn Musannifek (-875/-1470) de diğer şârihleri kitabı doğru anlayamadıkları gerekçesiyle tenkit eder (Cici 1999: 219, 222).

"Üç yüz seneden beri usûl-i fıkıhla uğraşan benim gibi bir gelmedi" diyen Amasyalı Mustafa Âkif (1098-1173/1686-1760), bu hususta ilginç bir misaldir (Âkifzâde 1998: 80). Usûl-i fıkıh İslâm düşüncesinin zirvesi ve Mustafa Âkif'in bahs ettiği üç asır (1450-1750) Osmanlı'nın ilmen altın çağı olduğuna göre bu ciddi, ancak onun gibi bir âlim-i rabbânî için boş bir iddia değildir. Ancak ilginç olan, onunla ilimde yarışabilecek "Ayaklı Kütüphane" lakabıyla tanınan Aksekili Müftüzâde Mehmed Emin (1112-1212/1700-1797)'in muasırı olmasıdır. Daha da ilginci *Mecâmi'u'l-Hakâik* adlı eseriyle Osmanlı'da usûl-i fıkıh literatürünün son büyük eserini veren Ebu Said Muhammed Hâdimî (1113-1175/1701-1762)'nin de çağdaşları olmasıdır. Birbirleriyle muasır, hatta yaşıt olan bu âlimlere bakarak denebilir ki XVIII. asrın ilk yarısı, Osmanlı'da usûl-i fıkhın son altın çağıydı.

Ahmed Cevdet (1986: III/69), hocalarının, İsmail Gelenbevî (1730-1790)'nin hocası Mehmed Emin Efendi'den usûl-i fıkıh okudukları için kendilerini şanslı saydıklarını kayd eder. Cevdet'in hocası Yahya Efendi'nin hocası olan Emin Efendi, okuduğu Mehmed Emin Efendi için şöyle der: "Usûl-i fıkhı lâyıkıyla tahsil edemedikse de hiç olmazsa bu fenni bilir öyle bir zâta mülâkî olduk ve usûl-i fıkıh ne demek olduğunu anladık." Cevdet, ekler: "Şu hale nazaran usûl-i fıkıh, İstanbul'dan Ayaklı Kütüphane ile gitmiş. Ben, bu ilmi hakkıyla bilir bir zata dahi mülâkî olamadım ve bu ilim, eslâfımızdan bize tevârüs etmedi. Vâkıa, usûl-i fıkıhtan hayli kitaplar okuyup okuttuk. Lakin bu ilimde meleke ve tasarrufa mâlik olamadık (Sen de uğraşma, yorulursun oğlum)." Mardin (1945: 17-18)'in notuna göre, parantez içine alınan son

cümleyi Cevdet, el yazısıyla yazdıktan sonra çizmiştir. Dünya çapında birçok büyük âlimin yaşadığı XIX. asır Osmanlı'sında usûl-i fıkha vakıf bir âlimin kalmadığı tespiti hakikaten şaşırtıcıdır.

"İslâm düşüncesi, Türk düşüncesi" gibi tabirler, modern çağın ürünüdür; bunların geleneksel çağda lafız değil, mefhum olarak karşılıkları vardı. Burada İslâm ile Türk'ün izafe edildiği "düşünce", fıkıh olarak düşüncenin türünü, İslâm ile Türk ise düşüncenin çapını ifade eder. Düşüncenin çapı, yerli/yabancı, merkezî/çevresel, yerel/evrensel, millî/ümmî gibi farklı ayırımlarla ifade edilebilir. Beşerî düşünce, problem-çözme yoluyla işleyerek beşerî dünyayı düzenler. Problemler ise temelde bir zaman ve mekân, çağ tarafından belirlendiği için yerel karakterdedir. Dolayısıyla İslâm ile Türk düşüncesini dil parametresine göre Arapça ile Türkçe olarak ayırabiliriz.

Kınalızâde Alî Çelebî (2014)'nin Osmanlı'nın ana sosyal düşünce kitabı sayılabilecek *Ahlâk-ı 'Alâî*'yi, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetname*'yi Türkçe veya Gazâlî'nin şaheseri *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*'i *Kimyâ-yı Saâdet* adıyla Farsça yazması tesadüf değildir. Osmanlı âlimlerinin evrensel bir perspektiften *lingua franca* (medeniyet dili) sayılan Arapça yazdıkları eserler, evrensel İslâm literatürüne bağlanırken, Türkçe yazdıkları eserler, "halkın ihtiyacına karşılık" gibi gerekçe ve mazeretlerinin ifade ettiği gibi yerli düşünceye katkıda bulunur. Mesela XVI. asrın önde gelen âlimlerinden ve tarihçilerinden Cenâbî Mustafa Efendi (-1006/-1597), *el-Hâfilu'l-Vasît ve'l-Aylamü'z-Zâhir el-Muhît* adlı Arapça tarihini bilahare Türkçe'ye tercümesine dair, "Ol kitâb-ı müşgîn nikâbı lisân-ı Türkî'ye terceme edem; tâ kim erbâb-ı devletimiz ve ashâb-ı saâdetimiz anda behre-dâr ve heves-yâr olalar" diyerek tercümedeki maksadının yöneticiler ve halkın istifadesini kolaylaştırmak olduğunu belirtir (Baş 2006: 31).

Böylece Osmanlı'da Türkçe yazılan doğrudan fıkıh eserleri dışında umumî mânâda fıkhın parçası olarak "name" türü altında toplayabileceğimiz nasihatname, siyasetname, vasiyetname (ilmihal), vekâyiname (tarih) literatürü, Türk düşüncesinin klasik külliyatını, kaynağını oluşturur. Bildiğimiz kadarıyla Osmanlı'da Türkçe fıkıh, ilmihal kitapları yazılmıştı, ama usûl-i fıkıh kitabı yazılmamıştı. Bu alanda da Türkçe kitapların yazılmaya başlaması, Osmanlı aydınlarının asırlardır Arapça aslından okudukları İbni Haldun'un *Mukaddime*'si gibi klasik eserlerin Türkçe'ye tercümesi, aslında meşrûiyet krizine çözüm arayışının, entelektüel ufku genişletme ihtiyacının göstergesidir.

Bütün dünyanın olduğu gibi Osmanlı ve İslâm dünyasının da "en uzun asrı" sayılan XIX. asırda modernleşmenin getirdiği meşrûiyet krizinin Müslüman aydınları dini ideolojik bir yoruma kavuşturmaya zorlaması üzerine usûl-i fıkıh da felsefî-entelektüel boyutuyla Türkçe ve Batılı dillere tercüme edilmeye başladı. Osmanlı'daki ilk aydın (ideoloji-muhalefet) hareketi sayılan Yeni Osmanlıların grubunun medreseli mensubu Ali Suavî, Tunuslu Hayreddin'den aldığı ilhamla İngilizce *The Principles of Jurisprudence* alt-başlığını verdiği '*Arabî İbare Usûlü'l-Fıkh Nâm Risalenin Tercümesi* baş-

lıklı eseri 1868'de Londra'da önce *Muhbir* gazetesinde, sonra kitap olarak yayınladı. Mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla Suavî, eserin telifiyle birbirine bağlı iki ana maksat güder. Birincisi, ülkesi için adil yönetimin kaidelerini tespit, ikincisi, şeriatın modern hayata cevap veremediği yolundaki Batılı peşin hükümleri gidermek: "Vaktâ ki bildim, şerî'at-ı İslâmiyye, şu gibi asırda ümmetin mesâlih ve siyâsetinden kâsırdır tevehhüm olunuyor, usûl-i ahkâmı câmi' bir kitâb te'lifini murâd ettim. Hattâ o kitâb ile tebeyyün ede ki şu tevehhümle şerî'ata muhâlefet etmeğe cür'et eden her kimse, siyâsette hudûd-ı İlâhîden envâ-'ı zulm u bid'ate hurûc etmiş olur" (Gencer 2017: 394, Erdem 1998: 288, Çelik 1994: 513).

Bilahare 1885 yılında Türkçe'de disiplinin entelektüel önemine dikkat çeken bir eser olarak Ahmed Hamdi Şirvânî (1302/1885: III)'nin *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* adlı eseri göze çarpar. Usûl-i fıkhın entelektüel önemine dikkat, 1891'de Fransızca bir eser veren Sava Paşa ile zirveye çıkar. XIX. asırda aslında Batı-içi Katolik/Protestanlık arasındaki kültür savaşından tercüme edilen "İslâm mâni'-i terakkîdir" sloganıyla Batı tarafından İslâm'a amansız bir kültür savaşı açılmıştı. Bu süreçte Müslüman aydınları bir nefis muhasebesine davet eden Sava Paşa, İslâm'a açılan bu kültür savaşında modern dünyada İslâm'ın ve şeriatın yanlış anlaşılmasının, bunda da İslâmî dünyagörüşü olarak şeriatın felsefesini ihtiva eden usûl-i fıkhın tecdidindeki ihmalin büyük rolü olduğunu vurgular. Paşa (1955: I/14, 119)'ya göre Osmanlı'da pratik hukuka, kanun maddelerine odaklanan fıkıh eğitimi, yetersiz olmanın ötesinde zararlıydı; zira teorik bir perspektif vermeden pratiğine boğmak, talebeyi fıkha yabancılaştıracaktı. Fıkhın teorisini bu ihmalin daha da büyük mahzuru, yabancılarda fıkıh hakkında önyargılara yol açmasıdır.

Avrupa hukukçularının fıkıh hakkında önyargılar beslemelerinin suçunu asıl kendimizde aramalıyız. Zira iki asırdan beri yabancı bilginlere İslâm hukukunu teorik ve felsefi boyutlarından tamamıyla soyutlayarak kuru kuruya ahkâmını aktarıp durmaktayız. Bu yüzden Avrupa'da fıkıh denince, çok-eşlilik ve köleliği onaylayan, hırsızlığı el kesmeyle cezalandıran, kadın haklarını bastıran Türk İslâmı akla geliyordu. Hâlbuki bizlere ve onlara İslâm hukuku mabedinin kapısını açacak anahtar, fıkıh usûlüdür. Sava Paşa, takdir etmekle birlikte gerek zımnen, gerek sarahaten Ignatius Mouradgea d'Ohsson (1740-1807)'u tenkit eder. Zira d'Ohsson, aslında fıkhın altı kanonik eserinin cem'ini belirten İbrahim Halebî'nin eserinin başlığı *Mülteka'l-Ebhur*, konuyu bilmediğinden hukukî eklektisizmi îhâm eder şekilde çevirmiştir (Gencer 2017: 394).

Yeni Osmanlı hareketinin entelektüel lideri Namık Kemal, modern Türk düşüncesinin babası sayılabilir. O, modernleşmeyle derinleşen meşrûiyet krizini gidermek için başlıca iki disiplinden yararlanarak bir sosyal teori=düşünce geliştirmeye çalıştı: Cemiyeti okumanın iki aracı, disiplini olarak fıkıh ve edebiyat. Beşerî münasebetler, iki ontolojik esasa tekabül eden iki norm türü tarafından düzenlenir: Doğru ve güzele

karşılık hükümler ve edepler. Beşerî dünyayı doğru ve güzel tarifin iki normu olarak hükümler ve edepleri fıkıh (hukuk) ve edebiyat konu alır. Tarih ise bu tanımlamanın geçmişte nasıl yapıldığını öğrenme kanalıdır. Dolayısıyla hukuk, edebiyat ve tarih disiplinleri, sosyal bilimin üç ana kaynağı olarak belirir. Beşerî münasebetleri düzenlemeyi hedefleyen hukuk, İslâm'daki adıyla *fıkıh*, tabiatıyla sosyolojinin temelini oluşturuyordu; bu yüzden "en eski sosyal bilim" olarak adlandırılmıştır (Murphy 1997).

Namık Kemal, beşerî münasebetleri düzenleyen iki norm türü olarak hükümler ile edepleri konu alan fıkıh ile edebiyatın modern öncüsü oldu. Burada fıkıhtan kasıt, usûl-i fıkhın konu aldığı küllî kaidelerin sosyolojik yasalar olarak beşerî hadiselere tatbikidir. Asırlardır kadılar tarafından hukukî problemlere uygulanan *Mecelle*'nin topladığı fıkhî küllî kaidelerin tatbik menzili, şimdi Namık Kemal (2005: 40, 421–3)'in elinde tüm sosyal'i kapsayacak şekilde genişliyordu. Kemal, bu küllî kaideleri, bir sosyolog perspektifiyle içtimaî hadiselerin tahliline yarayacak sosyolojik yasalar olarak alır. O, aslında gerçekliği olmasa da yürürlükte olan kamu hukukuna kerhen uymak zorunda olduklarını belirttikten sonra *Mecelle*'ye atıfta bulunur. Ona göre *Mecelle*'nin başında derlenmiş yüz kadar küllî kaide, içtihat vesilesi olmanın ötesinde bugün akıl için de metodolojik rehberlik vazifesi görebilir. Ve hiç olmazsa yasama işine pozitif kanun olan *Düstur*'dan daha fazla hizmet eder (Gencer 2017: 234-235).

Burada onun yasamadan kasdı, içtimaî yasaların tesbitidir. Daha sonra "Tevehhüme itibar yoktur; Zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur; Sâkıt olan şey avdet etmez; Zarar izale olunur; Hâcet umumî olsun, hususî olsun zaruret menzilesine tenzil olunur" kaideleriyle Matbuat Nizamnamesini eleştirir. Gene ona göre "Tagayyür-i ezmân ile tagayyür-i ahkâm inkâr edilemez" (Zamanların değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkar edilemez) fıkıh kaidesi hükmünce, dünyanın her yerinde görülen modern gelişmeleri takip zaruretinden dolayı geçmişe dönüş veya duraklama caiz değildir.

Fıkıhtan Medeniyete

Bunlar, fıkıh-eksenli geleneksel düşüncenin direnişi olarak görülebilirdi. Tanzimat sürecinde içtimaî değişimle birlikte fikrî değişim, modernleşmeyle birlikte sekülerleşme de ilerledi, medeniyet, modernliğin dini olarak çıktı. Türkiye'de deizmin öncülerinden İbrahim Şinasî, kadim hikmet ile seküler hikmet olarak medeniyet arasında salınır. Onun Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'yı "rasûl-i medeniyet" olarak görmesi, medeniyeti insanlığın yeni, evrensel, seküler dini olarak algıladığını açıkça gösterir. Şinasî, Hz. Peygamber için yazılan naatlara nazire yaparcasına yazdığı kasidelerde Reşid Paşa'yı "fahr-ı cihân-ı medeniyet, rasûl-i medeniyet", devrini "vakt-i saâdet" gibi deyimlerle över, peygamberler gibi "devleti ihyâ" için "meb'asini", yani Allah tarafından gönderildiğini anlatır (Mermutlu 2003).

Modern çağın yeni dini olarak medeniyetin giderek yükselmesi, ister istemez Müslüman aydınları medeniyeti İslâm'a mal etmeye yönelik kültür savaşına girmeye zorladı. İslâm medeniyeti başlığıyla Osmanlı, belki de İslâm dünyasında yayınlanan ilk eser, Şemseddin Sami'nin 1879 tarihli *Medeniyyet-i İslâmiyye* isimli kitabıdır. Tespitlerimize göre bilahare bu konuda ağırlıklı olarak İkinci Abdülhamid devrinde aşağıdaki kitaplar yayınlanmıştır.

1. Hasan Hüsnü Toyrânî, *Hulâsa-i Medeniyyet-i İslâmiyye* (Dersaâdet: Matbaa-i Nişan Berberyan, 1304/1886),
2. Gaspıralı İsmail Bey, *Medeniyyet-i İslâmiyye* (Bahçesaray: Tercüman Gazetesi Matbaası, 1888),
3. Ali Vehbî, *Medeniyyet-i İslâmiyye Hakkında Birkaç Söz* (Bursa: Matbaa-i Emrî, 1308/1890),
4. Tevfik-zâde İsmail Tevfik, *Medeniyyet-i İslâmiyye ve İngiliz Müslümanları* (Dersaâdet: Matbaa-i Der Nersesyan, 1326/1908),
5. Mehmed Fehmi, *Medeniyyet İslâmiyyetle Olur* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kamil, 1332/1913).

Hasan Hüsnü Toyrânî (1850-1897)'nin[4] geleneksel millet/ümmet ayırımını modern millet/medeniyet ayırımına uyarladığı *Hulâsa-i Medeniyyet-i İslâmiyye* adlı eseri, bu konuda önemli bir misaldir. Ali Suavî'nin de hatırlattığı üzere, İslâm'da millet dinî topluluk, ümmet ise siyasî topluluktur. Toyrânî (1304: 5-6), millet için doğrudan "millet-i İslâmiyye" tabirini kullanırken ümmeti "medeniyyet-i İslâmiyye" deyimiyle anlatır ve bunun fıkha, edille-i erbaa denen dört kaynağa dayandığını ifade eder; böylece düşünce hayatının eski ve yeni paradigmaları olarak fıkıh ile medeniyeti terkip eder:

"Medeniyyet-i İslâmiyye hakkında bast-ı kelâm etmeden evvel medeniyyet-i mezkûrenin neden 'ibâret olduğunu bilmek gerekdir ki ona göre mübâhase edilebilsin. Medeniyyet-i İslâmiyye, dinleri Müslüman olan kâffe-i tavâ'ifin ittihâz etmiş oldukları usûl-i medeniyyetten 'ibâret değildir. Çünkü millet-i İslâmiyye, öyle on-on beş kişiden kinâye bir şirzime-i kalîle olmayıp yeryüzünün ekser-i cihâtında intişâr etmiş, lâ-ekall iki üç yüz milyon nüfustan 'ibâret ve ecnâs ve tıbâ' ve bukâ' ve tıbâ'ı ve lügât ve evzâ'ı muhtelif, gâyet te cesîm bir cem'iyyet-i mu'azzamadır (…) Medeniyyet-i İslâmiyye, ancak nefs-i dîn-i mübîn-i İslâm'da şeref-sudûr eden evâmir-i nebeviyyeye râci' ve icmâ' ve kıyâs-ı fukahâya tâbi' olan usûl-i meşrû'adan hâsıl olacak temeddünden ibarettir (…) Esâs-ı temeddünümüz olan dîn-i mübîn-i İslâm öyle

4 Osmanlı âlimi, şair ve edip Hasan Hüsnü Toyrânî (1850-1897), şiire, edebî nesre ve gazeteciliğe önem vermiş, bilhassa Arap dünyasında Osmanlı aleyhtarlığına yönelik yazılara reddiyeler kaleme almıştır. Kullandığı edebî dil ve samimi üslûp, onun Osmanlı Devleti'ne olan bağlılığının işaretidir. Toyrânî, bir taraftan Batı dünyasını anlamaya çalışırken diğer taraftan İslâm medeniyetinin üstünlüğünü dile getirmiş, dönemindeki ayrılıkçı milliyetçi akımlara karşı din faktörünü öne çıkararak Osmanlı hâkimiyeti altında birlik çağrısında bulunmuştur (TDVİA 1988: XLI/274).

muhkem ve metîn bir dindir ki kavâ'id-i mukaddesesi hiçbir vakitte, hiçbir hâl ve mevki'de halel-pezîr olması muhtemel değildir."

Ulus-devletine doğru tarihin seyri hızlandıkça sekülerleşme de hızlandı; ulus-devletini kuracak bilgi-düşünce türüyle ilgili kutuplaşma ortaya çıktı. Bir uçta tamamen geleneğe-fıkha sadakati savunan muhafazakâr kesim, diğer uçta tamamen sosyoloji, filoloji ve ideoloji gibi seküer bilginin benimsenmesini savunan modernist kesim, bir de bunların arasında gelenekte, fıkıhta temellenen bir sekülerleşmeyi savunan mutedil kesim vardı. Genelde sanılanın aksine yeni laik devletin ideolojik babası diye bilinen Gökalp, bu mutedil kesim arasında yer alır. İkinci Meşrûtiyet devrinin ideolojik akımları İslâmcılık, Türkçülük, Batıcılık, aslında mutlak fikrî ayırımlardan ziyade, aydınların ağırlıklı görüşlerine göre yapılan ideal tipleştirmelere dayalı bir tasnifi ifade ediyordu.

Peyami Safa (1988: 14)'nın belirttiği gibi, "Bu zümrelerin ve bu şahısların galip temayüllerine ve nazım fikirlerine itibar edilirse, her birine sadece Türkçü, sadece Garpçı, sadece İslâmcı" denebilir. İsmail Kara (1994: 9) da, İttihad-ı İslâm hakkında en hacimli eserin Batıcı diye bilinen Celâl Nûrî'nin kaleminden çıktığını, Abdullah Cevdet'in, Kılıçzade Hakkı'nın, Ziya Gökalp'in rahatlıkla İslâmcılarınkilerle karşılaştırılabilecek dinî-siyasi metinler verdiklerini, bu üç akıma mensup aydınların benzer taraflarının ağırlıklı olduğunu söyler. *Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak* adlı eserinin başlığı, Ziya Gökalp (1976'in bu üç akımı doğrudan terkip projesini ifade eder.

Bu üç akımın ortak paydasını, "modernist selefîlik" olarak ifade edebiliriz. Genelde *İslâm Mecmuası* (1914-1918)'nda birleşen, Hüseyin Kâzım Kadri başta olmak üzere, Halim Sabit, Celâl Nûrî, Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı, Filibeli Ahmed Hilmi, Mehmed Akif, Ömer Rıza Doğrul, Musa Kazım, Şemseddin Günaltay, Kâmil Miras ve hatta İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Hamdi Akseki, İsmail Hatip Erzen gibi aydınlar ve âlimler, iddialarına göre aslında İslâm'a değil, 'Asr-ı Saadet'teki hakikî İslâm'dan uzaklaştırılmış İslâmiyet'e karşı çıkıyorlardı (Bakırcı 2004). Bunun belki de en saf ifadesi, Celâl Nûrî (1332: 321-22)'nin *Hâtemü'l-Enbiyâ* adlı eserindeki şu sözleriydi: "İslâmiyet, terakkîye mâni' değildir. Bilakis tereddî ve inhitâta karşı mükemmel bir sigortadır. Eğer asırlardan beri Müslümanlar ahkâm-ı seniyye-yi furkâniyyeyi ihtiyaçlarına göre anlasalardı bugün bu hevl-nâk sukûtun şâhidi olmazdık. Biz dinsiz değiliz. İslâmiyet'te teceddüd demek, sünnet ve sîret-i Rasûle rücû'dan başka bir şey değildir."

1. Émile Durkheim gibi Batılı kadar, Muhammed Abduh gibi Doğulu aydınlardan da etkilenen Ziya Gökalp, gelenekte, fıkıhta temellenen bir sekülerleşmeyi savundu. Gökalp (1981: 23), "Bazı ulemâmız" diye isim vermeden atıfta bulunduğu Abduh'tan ilhamla *sünnetullâh* ve *örf* kavramlarını seküler deistik determinizm ve yasallık mânâsında yorumladı. Burada kayda

değer olan, Ziya Gökalp (1981: 23-24) gibi aydınların bile determinizm ve yasallık gibi seküler kavramları sünnetullâh ve örf gibi dinî kavramlarda temellendirmeye, meşrûlaştırmaya çalışmalarıdır:

2. "Aynı enmûzeclere 'âid müesseselerin bu mümâselet-i muttaridesi, hâdisât-ı ictimâ'iyenin mu'ayyeniyet (*determination*) kânununundan müstesnâ olmadığına en mükemmel bir delildir (Durkheim). Ba'z-ı 'ulemâmız, maddî hâdiselerde tecellî eden kavânîn-i tabî'iyeyi sünen-i ilâhiye telakkî etmişlerdir. Bu telakkîyi ictimâ'î kavânîn-i tabî'iyeye, ictimâ'î mu'ayyeniyete de teşmil edersek hiss-i dînîye daha muvâfik bir hareket olmaz mı? Mademki kavimlerin ve ümmetlerin ictimâ'î vicdânları, ahlâkî 'âdetleri, hukukî te'âmülleri, siyasî efkâr-ı 'umûmiyeleri, ferdî irâdelerden müstakil ve onlara hâkim olan tabî'î kânunlara tâbi'dir, bu sünnetleri tesnîn ve bu kânunları taknîn eden kudret, meşiyet-i ezeliyeden başka ne olabilir? O halde o 'örf de nass gibi hakîkî ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî, mecâzî bir i'tibârla ilâhî bir mâhiyeti hâiz olmaz mı? İmam Ebû Yusuf hazretleri, "Nas, 'örften mütevellid ise i'tibâr 'örfedir" diyor. Acaba dünyevî işlere ve ictimâ'î hayâta ta'alluk eden nassların hemen kâffesi 'örften mütevelliddir denilemez mi? İctima'î mu'ayyeniyet ve ittirâdı, 'âdetullâhın tecellîsi olarak kabul ettikten sonra bu sünnet-i sübhâniyenin ictimâ'î hayâta ta'alluk eden nusûsta da esâs olması gâyet tabî'îdir."

Ziya Gökalp, dinin içtimaîliğini vurgulayan Émile Durkheim'in görüşlerinden, Halim Sabit ise 1914'te çıkmaya başlayan *İslâm Mecmuası*'nda Gökalp'in ortaya koyduğu içtimaî usûl-i fıkha dair görüşlerinden etkilenmiştir. Ekseriya *İslâm Mecmuası* yazarlarından Ziya Gökalp, Halim Sabit, Mansurizade Mehmed Said ve Mehmed Seyyid Bey gibi aydınlar, seküler yasamanın şer'î temellendirilmesi için örf başta olmak üzere zaruret, maslahat, icmâ-'ı ümmet, emr-i ülü'l-emr gibi, beşerî hayata bağlı olarak dinî hükümlerin de değişmesine imkân veren usûl delillerini öne çıkarmışlardır. Gökalp, diyanet/kaza ayırımı ve örf başta olmak üzere emr-i ülü'l-emr, icmâ', kıyas, maslahat, ahkâmın zamanî tagayyürü gibi fıkıh prensiplerini sekülerleşme yönünde kullandı. Ona göre din, yalnız diyânî ahkâmdan, şeriat ise yalnız kazâî ahkâmdan ibaret olmakta, böylelikle "İslâm Fıkhı" ve "İslâm Hukuku" adıyla iki ilim ortaya çıkmaktadır. İslâm Fıkhı, edille-i erbaa denen Kitab, Sünnet, İcmâ-'ı Ümmet ve Kıyas esaslarına dayanacak, Usûl-i Hukuk-ı İslâm ise İslâm Devleti'ne ait bütün mahkemelerin dayanağı olan kazâî hükümlerin, yani kanunların teessüs tarzını gösterecek ve menba'ları ise örfden mütevellid olmayan naslar, örf, icmâ' ve emr-i ülü'l-emr olacaktır."[5]

Yeni dünya yeni menzil, yeni menzil yeni bilgi, yeni bilgi de yeni usûl gerektirecekti. Modern çağın zorladığı İslâm'ın reformu şeriatın reformu, şeriatın reformu

5 Abdülkadiroğlu 1985: 117. Bu konuda tafsilat için, Boynukalın 1999, Çalkan 2013, Erdem 1997, 1998, 2003, 2005, Ergül 2006, Okur 1999, 2004, 2007, 2008, Şener 1982, Şentürk 1996.

da usûl-i fıkhın reformu demekti; "Usûl olmadan vusûl olmaz" kaidesince. Klasik çağda Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a* adlı eseriyle usûl-i fıkıhta sünnete bağlı olarak takdire değer esaslı bir tecdit yapmıştı. O, usûl-i fıkhı bir taraftan teknik olarak mesâil, mebâdi, makâsıdı itibariyle tadil ederken, diğer taraftan felsefî olarak İslâmî dünyagörüşünü formüle eden disiplin olarak almıştır. Şâtıbî (2014: 11-22), kitabını ilim taliplerinin taassuptan kurtulabilmesi, şer'î ilimlerde zirveye çıkabilmesi, dinin bir hiyerarşi içinde nasıl her şeyi yerli yerine koyduğunu, düzenlediğini görebilmesi, İslâm'a bir din olarak küllî bakabilmesi, hayatın her alanını kucaklayan bir din anlayışına erişebilmesi ve bütün bunlardan hikmetli sonuçlar elde edebilmesi maksadıyla yazmıştır.

Gelenek-Temelli Metodoloji Arayışı

Bu süreçte bir taraftan Ziya Gökalp gibi aydınlar inter-disipliner, sosyolojik, seküler bir usûl-i fıkıh projesi ileri sürerlerken, diğer taraftan Mehmed Seyyid gibi aydınlar, Reşid Rıza gibi Mısırlı modernistlerin tesiriyle doğrudan usûl-i fıkhın modernistik tecdidine teşebbüs etmişlerdir (Kavak 2009a, 2009b). Mehmed Seyyid ve Hüseyin Naci gibi hukukçular tarafından usûl-i fıkhı reform teşebbüsleri, pür entelektüelden ziyade pedagojik bir saiktan, Tanzimat ile başlayan hukuk tahsilinin ikiliğinden kaynaklanıyordu. 1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan reformların icabı olarak 1846'da şer'î mahkemelerin yanında nizamî mahkemeler olarak asliye ve ticaret mahkemelerinin kuruluşuyla gelen adlî ikilik, tabiatıyla hukuk eğitiminde de ikiliğe, medrese dışında -seküler- hukuk mekteplerinin açılmasına yol açmıştır. Mekteb-i Hukuk, İkinci Abdülhamid devrinde 1878 yılında Adliye Nezaretine bağlı olarak kurulmuş ve 17 Haziran 1880'de zamanın Adliye Nazırı Ahmed Cevdet Paşa'nın açılış nutkuyla öğretime başlamıştır. Şer'î ve nizamî (seküler) iki hukuk arasında köprü kurulması maksadıyla Mekteb-i Hukuk'un ders programına baştan usûl-i fıkıh dersi koyulmuştur.

Beyanına göre Mehmed Seyyid (1333: 52)'in maksadı, muhtevası ve dili itibariyle zamanla iyice kompleks ve anlaşılmaz gelen klasik usûl-i fıkhı çağın anlayışına, diline tercüme etmek, anlaşılır kılmaktı. İlginç olan şu ki, Sava Paşa gibi usûl-i fıkıh konusunda Fransızca bir eser yazan, entelektüel bir Osmanlı Hristiyan aydını asırlardır Osmanlı medreselerinde okutulan Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-Usûl* adlı eserine takdir gösterirken Seyyid Bey tenkit eder. Seyyid Bey, medreselerde başka eser yokmuş gibi, usûl-i fıkıhta sadece Molla Hüsrev'in *el-Mir'ât*'ının, fıkıh ilminde ise sadece *ed-Dürer*'inin okutulmasına mânâ veremediğini belirtir.[6]

6 Sava Paşa (1955: I/16,19), Osmanlılarda usûl-i fıkhın ve bu alanda Molla Hüsrev'in yeri hakkında şöyle der: "Bilhassa Osmanlılar, hukukun bu kısmında (usûl-i fıkıhta) cidden iktidar arz etmişlerdir ki Molla Hüsrev bu mesainin canlı bir şahididir (…) Bu kısım hukukun, ilk zamanlarda göstermiş olduğu müşkilâtı yenmek için büyük bir azm ve sebat ibrâzı icab etti ise de, gerek değerli hocaların yardımı, gerekse hususî olarak kendisinden ders aldığımız İslâm hukuku nazariyatına bihakkın vakıf bulunan Kütahyalı Nuri Efendi'nin himmeti sayesinde bu hukuk hakkında bir fikir edinerek tarihini öğrenmeye muvaffak olduk. Bilâhare şahsî mesaiyle malûmatımızı, bilhassa nazariyat sahasında tevsî' suretiyledir ki bugün umumî efkâra arz edebildiğimiz bu eseri meydana getirdik. Bu eserde, Molla Hüsrev'in medreselerde okutulmakta

"Dârulfünûn-i 'Osmânî Hukuk Şubesi Usûl-i Fıkıh Muallimi Meclis-i A'yân Âzâsından" olarak Mehmed Seyyid, hukuk fakülteleri için usûl-i fıkıh ilminin faydasını, tedris gerekçesini şöyle açıklar:

"Bu 'ilme yalnız müctehidlerin, fıkıhçıların değil, zamanımız erbâb-ı hukûkunun da ihtiyâcı vardır. Çünkü fıkıh, hukûk-ı İslâmiyye demek olduğundan 'ilm-i usûl-i fıkıhda hukûk-ı İslâmiyyenin mübtenî olduğu esâslardan, hikmet-i teşrî'den, mekâsıd-ı şâri'den bahs olunur. Bundan başka hâss ve 'âmm, emir ve nehy, zâhir ve nass, hafî ve müşkil, hakîkat ve mecâz gibi elfâzın aksâm ve ahkâmına, kelâmın mânâyı maksûdu suver-i ifâdesine, envâ-'ı delâlet ve aksâm-ı beyâna, kelâmın mantûk ve mefhûmuna ve sâ'ir bu misüllü esâsları ve pek şümûllü mesâil-i lisâniyyeye dâir mühim bahisler dahî bu 'ilme mahsûs olan mebâhis cümlesindendir. Hulâsa, bu 'ilim kısmen hukûk-ı İslâmiyyenin usûl ve esâsât-ı teşrî'iyyesinden, kısmen de her lisâna şâmil ve tatbîki kâbil 'umûmî ve gâyet metîn kavâ'id-i asliyye-yi lisâniyyeden bâhisdir.

Bu sebebe mebni, 'ilm-i hukûkta ve bi-tahsîsin hukûk-ı İslâmiyyede sâhib-i ihtisâs olmak arzusunda bulunanlar için bu 'ilmi etrâfıyla tahsîl etmek şart-ı evveldir. Bununla beraber gerek tanzîm-i kavânîn husûsunda ve gerek ahkâm-ı kânûniyyenin hüsn-i tatbîki emrinde bu 'ilmin kavâ'idine olan ihtiyâc her an hiss olunmaktadır.

Bunun içindir ki Mekteb-i Hukuk'un bidâyet-i teessüsünden beri usûl-i fıkıh dersi programa idhâl edilmiş ve bu ana kadar tedrîs edile gelmiştir. Yedi seneden beri Dârulfünûn-i 'Osmânî Hukuk Şubesi'nde bu mühim dersin şeref-i tedrîsi 'âcizlerine nasîb olmuş ve bundan evvel ba'z-ı bahisleri hâvî formalarda iki cüz' olarak neşr edilmişti. Bu kerre istifâde-yi 'umûmiyyeye hizmet maksadıyla ve mümkün mertebe açık bir ifâde ile bütün dersleri ve usûl-i fıkhın bi'l-cümle mebâhisini hâvî olmak üzere işbu eser-i 'acizîyi te'lîf ve neşre karar verdim." (Mehmed Seyyid 1333: 3-4, Ergül 2006: 38-41).

Burada Mehmed Seyyid (1338: 91-96), fıkıh ile hukuk veya şer'î ile seküler hukukun dil felsefesine dayalı ortak metodolojisi olarak usûl-i fıkhın evrensel entelektüel önemine dikkat çeker ve Reşîd Rıza'nın da kaynak aldığı Necmeddîn Tûfî (ve İbnü'l-Kayyım) gibi Hanbelî âlimlere atıfla seküler bir yasamanın dayanağı olarak usûl-i fıkhın ikincil delilleri sayılan maslahat ve örfü öne çıkarır (Ergül 2006: 38-41). Hâlbuki Necmeddîn Tûfî ve İbnü'l-Kayyım gibi Hanbelî âlimleri Hz. Ömer zamanındaki maslahat icabı tatbikatı yanlış yorumladıkları gerekçesiyle eleştiren Zâhid Kevserî,

olan ve klasik eserler meyânında bulunan *Mir'âtü'l-Usûl*'u ile Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l-Hakâyık*'ını hulâsa edilmiş olarak görülecektir."

Mehmed Seyyid (1333: 58, 59) ise "Molla Hüsrev-i merhûm, *Dürer*'de ve *Mir'ât*'ta müşârun-ileyh Sadru'ş-Şerîa ile pek çok uğraşır ve birçok itirazlar serd ederse de bizim Molla olsa olsa onun iyi bir tilmizi olabilir." diye istihfaf ettiği Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-Usûl* adlı eseri hakkında da şöyle der: "Oldukça muhakkıkâne yazılmıştır, lâkin pek muhtasar olup birçok mebâhis-i mühimmeyi câmi' değildir… (Molla Hüsrev) kendisini isimleri yukarıda geçen Sadru'ş-Şerîa ve Allâme Teftâzânî ile bir tutar ve bu eserinde daima onlarla uğraşır. Lâkin hadd-i zâtında onlar ayarında olmadığı için ekseriyâ sükût eder." *Dürer*'le ilgili olarak da "*Hidâye* ve onun şerhi olan *Fethu'l-Kadîr* gibi hakîkaten fakîhâne yazılmış feyyâz ve mübeccel âsâr-ı fıkhiyye mevcûd ve matbû' olduğu hâlde *Dürer*'in tedrisindeki hikmeti anlamak kâbil olmuyor." der.

maslahat-ı mürselenin itibarı hakkında İslâm âlimleri arasında ittifak olmadığını belirtir. Kevserî (2008: 79–83, 197–202)'ye göre İslâm'da kasd edilen, dünyevî değil, şer'î maslahattır; zira geçici beşerî şartlardan aldanan akıl, ekseriya mefsedeti maslahat sanır. Modernistler, muameleler alanında maslahatı dinî naslara tercihleriyle sanki Allah'ın bu alanda kulların maslahatını bilmediğini farz etmekte, *hüsn* gibi *maslahat*ın da insan aklı tarafından keşf edebileceğini iddia etmektedirler (Gencer 2017: 624-625).

Dârulfünûn-i 'Osmânî Hukuk Şubesi Usûl-i Fıkıh Muallimlerinden Hüseyin Naci'nin modern usûl-i fıkıh teklifi de mühimdir. Seyyid Bey gibi o da Ziya Gökalp gibi "ictimâî usûl-i fıkıh" diye "ictimâî" olarak tavsif etmeden usûl-i fıkha modern bir muhteva kazandırmaya yönelmiştir. Seyyid Bey, usûl-i fıkhın şer'î ile seküler hukukun ortak metodolojisi olabileceğini savunurken Hüseyin Naci daha ileri giderek bir sosyal bilimler metodolojisi olabileceğini savunur: "Usûl-i fıkhın isminin köhneliğinden başka bir noksânı yoktur. Bunun yerine mesela hikmet-i teşrî' veya usûl-i teşrî' denilse bu mahzûr da mürtefi' olur" (Erdem 1997: 217).

Hüseyin Naci'nin bu ifadelerindeki kavramları açmakta fayda vardır. "Usûl=metod" kelimesinin "felsefe ve teknik" olarak iki mânâsı ayırt edilebilir. Buna göre "sosyolojinin usûlü=metodu" dendiğinde sosyolojik araştırmanın felsefe ve tekniği kasd edilir. "Hikmet-i teşrî'" tabirindeki "hikmet" ise usûlün çift mânâsından sadece "felsefe"yi ifade eder. "Şeriat"tan türeyen "teşrî'" kelimesi ise sanıldığı gibi hukukla ilgili yasama mânâsına münhasır değildir. Modern zamanlara kadar Avrupa'da da "teşrî'=*legislation*" kelimesi, Allah'ın tabiî ve beşerî dünyada cârî yasaları vaz' etmesi mânâsına geliyordu (Brown 1986: 10, 196). Yani modern dünyadaki içtimaî yasalar da teşrî' şümulüne giriyordu. Dolayısıyla Hüseyin Naci'nin "usûl-i fıkıh" yerine teklif ettiği "usûl-i teşrî'", "sosyal bilimler metodolojisi" mânâsına gelir:

"Hakîkaten usûl-i fıkhın klasik ve kadîm şekil ve hudûdu dâhilinde tedrîsine bugün ihtiyâcımız yoktur. Bu i'tibâr ile olsa olsa bu 'ilmin ancak bir kıymet-i târîhiyyesi vardır. Fakat usûl-i fıkhın bu mahdût tarz-ı telakkîsi gayr-i sahîh ve vaz'-ı aslîsine gayr-i muvâfıkdır. Bu dar tarz-ı telakkî bâb-ı ictihâdın münsedd kaldığı muzlim devirlerin taklîdî dimâğlarında doğan hayâtsız bir silsile-i elfâz telakkîsinden başka bir şey değildir. Vaz-'ı aslîsi büsbütün başka mâhiyettedir. Gerek ilk usûl-i fıkıh vâzı'larının eserleri ve gerek onları ta'kîb eden bir kısım serbest ve müstakil ictihadlı usûliyyûnun eserleri tedkîk edilince görülüyor ki usûl-i fıkıh, İslâm teşrî'inde bir zamanlar pek feyyâz, pek velûd bir menba-'ı 'irfân ve terakkî olmuştur. Sebeb-i vaz'ı da bundan 'ibârettir. Ya'nî cem'iyet ve medeniyet hayâtının istilzâm ettiği hukûkî terakkîler imkânını te'mîn etmektir. Usûl-i fıkhın bu aslî gayesini tamâmiyle te'mîn ettiği devirlerde yetişen münevver, serbest bir kısım fukahânın hukûkda pek vâsi' olan tarz-ı telakkîleri düşünülecek olursa usûl-i fıkhın hudûdundaki vüs'at ve İslâm hukûkuna te'mîn ettiği hizmet daha iyi anlaşılır. Meselâ 'İsâ b. Ebân gibi bir takım usûliyyûn, icmâ' ile nassın mensûhiyetine kâ'il olmuşlardır. Bu kâ'ide, bugünkü usûl ve teşrî'in

üssü'l-esâsını teşkîl etmez mi? Şu hâlde usûl-i fıkıh, vaz-'ı aslîsinde en geniş ve en serbest mânâsıyle usûl-i teşrî', hikmet-i teşrî' etmektir [demektir]" (Erdem 1997: 216).

"En eski sosyal bilim" sayılan hukuk, Batı'da tarih ve toplumla birleştirilerek, tarihî ve içtimaî boyut katılarak modern sosyal bilime dönüştürülmüştü (Murphy 1997). Doğu'da ve Batı'da "yeni ilim" iddiasıyla çıkan İbni Haldun (1334-1474) ile Giambattista Vico (1668-1744), aslında kadim ana beşerî ilim olarak filolojinin tecdidini ifade eden yeni beşerî ilim projelerini ontolojik bir ayırıma dayandırdılar. İbni Haldun "unsurlar/hâdiseler âlemi", Vico ise "tabiat/beşeriyet âlemi" (*il mondo della natura/il mondo delle nazioni*) ayırımı yapar. Unsurlar âlemi, tabiî ilimlerin, hâdiseler âlemi ise, İbni Haldun'un *'umrân* dediği beşerî ilimlerin konusudur (Şulul 2008: 109, Kahn 2014: 7). Buna göre ana beşerî ilim olarak filoloji (ilm-i âsâr) Arapça "hudûs" aslından türeyen "hâdiseler" ilmi olarak tarih ile "hadisler" ilmi olarak fıkıh (hukuk)tan oluşuyordu. Normun olguya dönüşmesi (*olmakta*=hudûs), tecrübe sürecinin izlendiği "rivayet ve dirayet, eserler (hâdiseler ve hadisler) ilmi, âsâr=*genealogy*" olarak filoloji, olguyu (*olmuş*=hâdise=rivayetü'l-hadis) gösteren tarih (haber) ile normu (*olmalı*=hadis=dirayetü'l-hadis) gösteren fıkıh (hukuk)tan mürekkepti.

Burada hadis'in filolojiye nisbetle kazandığı geniş ve dar mânâya dikkat edilmelidir. Hadis, geniş mânâda âsâr=filoloji olarak rivayet/dirayet, hâdiseler/hadisler, haber/fıkıh ilimlerine şamil, dar mânâda ise âsâr=filolojinin rivayet boyutuna, hadis, siyer ve tarih disiplinlerine şamil rivayetü'l-hadise münhasırdır. Demek ki filoloji, düşünce (Türk düşüncesi) ile sosyolojiye (Türk sosyolojisine) şamildi. Ancak filoloji, sanayi kapitalizminin zuhuruyla ulus ile devlete karşılık olarak beşerî ilim ile içtimaî ilim (sosyoloji) olarak ayrıldı. Antropoloji, "öteki"ni, filoloji "ben"i (ulusu), sosyoloji de düzeni (devleti) kurmaya soyundu.

Geleneksel olarak devlet bilimi, "hikmet-i hükümet" denen politikaydı. Ancak 1844 Sanayi İhtilali'nden sonra David Hume'in terimleriyle olgu/değer ayrışmasına tekabül eden toplum/devlet ayrışması yaşandı (MacIver 1911). Politika, Marx'ın ayırımıyla üstyapısal devleti konu alan geleneksel, normatif bir disiplin olarak gözden düşerken, sosyoloji, iktisadî olgunun belirlediği altyapısal toplumu düzenleyecek tecrübî bir bilim olarak revaç kazandı. Modern ulus-devletinin artık devleti tanımlayacak siyasetnamecilere değil, kuracak sosyologlara ihtiyacı vardı. Bu yüzden Cumhuriyet'in başlarında da sosyolojiye yeni devletin tahkimi misyonu biçilmişti (Kaçmazoğlu 2011: 9-10, 64).

Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde dile getirdiği gibi Ziya Gökalp (1976: 25-28), Fuad Köprülü'nün başını çektiği filoloji olmadan sosyoloji olamayacağını biliyordu:

"Evvelâ Türklüğe mahsus müesseselerimizin an'anelerini, tekâmül tarihlerini tetkik etmeliyiz (…) Lisan ve edebiyatımıza an'anesinin mebdeinden başlarsak, uğ-

radıkları muvakkat istilaların ârızî ve marazî devreler olduğunu anlayacağız. Türk hukukunun tarihini, törelerin, yasaların, tüzüklerin tetkikiyle diriltmeliyiz. Türk mimarisi, Türk ressamlığı, ümmet devrinin binalarında ve yazılarında aransa bile, Türk musikîsi de millî şiir ve edebiyatımız gibi halkın şifahî an'anelerinde taharrî edilmelidir (…) Türklüğün kelimelerde, mesellerde, masallarda, destanlarda izleri kalmış bir millî mefkûresi vardır ki bunu bu dağınık enkaz arasından bulup çıkarmak ve bunda mündemiç olan kavmî «mâ-ba'de't-târîh»i (millî tarih metafiziği) keşf etmek en büyük vazifemizdir. Sâniyen, İslâmlığa ait müesseselerimizin an'anelerini, tarihini tefahhus etmeliyiz. Kelâmın, tasavvufun, fıkhın tarihlerini bilmeliyiz. Bu müesseselerin nasıl tekâmül ettiği, muhtelif muhit ve zamanlara ne yolda intibak eylediği malûm olursa, bu asırda hangi terakkîleri kabul edeceği ve istikbalde ne şekilde bir tekâmül takip eyleyeceği de anlaşılabilir. An'ane, bir müessesenin muhtelif zamanlardaki şekilleri arasında ittisal ve ahenk tesis etmekle kalmaz... Bütün müesseselerin aynı asıldan ne suretle iştikak ettiğini de göstererek hepsini birbirine rabt eder. Durkheim'e göre, ahlâk, hukuk, siyasiyat, mantık, bediiyat, iktisadiyat gibi müesseselerin cümlesi «din»den müştaktır. Bu dallar, köklerini dinî bir menbadan bulmağla zinde bir feyze, feyyaz bir zindeliğe mazhar olurlar. An'ane, ittisal ve ahengi muktezî olduğu için Türkün mâ-ba'de't-târîhini dinin bu mâ-ba'de't-tabî'asına (dinin metafiziğine) rabt ederek bir «İslâm-Türk» tarih felsefesi de vücuda getirebilir."

Kısaca Gökalp'ın "tarihin metafiziğini dinin metafiziğine bağlamak"tan kasdı, Almanya'da olduğu gibi, "İslâm-Türk tarih felsefesi" dediği bir millî filolojinin inkişafıdır. "Kelâmın, tasavvufun, fıkhın tarihlerini bilmeliyiz" diyen tarihî ve içtimaî usûl-i fıkhın öncüsü Ziya Gökalp'ın izinde Hüseyin Naci de açık bir şekilde tarihî-filolojik boyut katılmış usûl-i fıkhın Türk sosyolojisi ve Türk düşüncesinin temeli olacağını savunur: "Usûl-i fıkhın târîhî kısmı bize bir çok hakâyık-ı târîhiyye ve 'ilmiyyeyi tenvîr edecek, 'ulûm-i ictimâ'iyyeye, hukûka Türklerin ne kadar çok vâkıfâne çalışmış olduklarını isbât eyleyecektir. Bu i'tibârla usûl-i fıkıh, Türk harsının, Türk 'ilminin, Türk 'irfânının vesâit-i tahkîkiyye ve tevsîkiyyesinin en mühimmidir" (Erdem 1997: 219; 2005).

Phronesis'e Modern Dönüş

Türkiye Cumhuriyetinin başında Türk düşüncesinin seyrini belirleyen sosyoloji ve ideoloji olarak iki ana temayül ayırt edilebilir. Fransız İhtilali öncesi ve sonrasında ortaya çıkan ılımlı ve radikal iki temayül: Sosyoloji yoluyla reforma karşılık ideoloji yoluyla devrim. Bunlar, ihtilal öncesi alternatiflerdi; ihtilal vukû' bulduktan sonra sosyolojinin kaderi ideolojinin güdümüne girmekti. Cumhuriyet'in ilanından sonra 1924-1933 yılları arasında da şahsiyetini kayb ederek resmî ideolojinin güdümüne giren sosyolojiye biçilen misyon, "çöküşten kurtarılarak" kurulan yeni devletin tahkimi olmuştur. Bu devirde Türk sosyolojisi, yurttaşlık bilgisi veren bir sosyal bilim dalına dönüştürülmüş, daha da vahimi, alternatif bir görüşe hayat hakkı tanınmamıştır. Sos-

yolojiye yüklenen misyon, pozitivistik sosyal mühendislik olarak özetlenebilir: Batı medeniyetinin özelliklerini ("medeniyetin nimetlerini") halka anlatmak ve hedeflenen toplum modelini adım adım hayata geçirmek.

Dolayısıyla bu devirde sosyoloji erbabının sosyologluktan ziyade toplum mühendisliği yaptıkları söylenebilir. Devrin önde gelen Kemalist ideologlarından Mehmet Saffet Engin'in sözleri bu hakikatin ifadesidir: "Başlıca emelimiz, inkılabın istihdaf ettiği gayeleri, prensipleri ve idealleri, memleketin her köşesinde şuurla anlaşılır bir hale getirmek, Türk milletine inkılabı tam mânâsile benimsetmektir. Memleketin istikbali, hayatı, inkişafı buna bağlıdır" (Kaçmazoğlu 2011: 9-10, 64, Alan 2016: 151-152). Bu istikamette Recep Peker (1889-1950), Mahmut Esat Bozkurt (1892–1943), Falih Rıfkı Atay (1894-1971), M. Saffet Engin (1900-1979) gibi radikal Kemalistler, pozitivistik bir tarih ve toplum mühendisliği vizyonuyla yepyeni bir medeniyet ve toplum yaratma hedefini gütmüşlerdir.

Buna karşılık Ziya Gökalp ve diğerleri, son tahlilde Kemalistler gibi seküler bir toplum vizyonunu benimseseler de, yepyeni, seküler bir ideoloji veya bilim yerine fıkıh-temelli bir bilim sayesinde dönüşümü savunmuşlardır. Onların Batı'nın tüm entelektüel hazinesinden istifade imkânlarına karşılık geleneksel fıkıh paradigmasına dayalı olarak düşünmeyi sürdürmelerini, seküler yasamayı bile fıkha dayandırmaya çalışmalarını yadırgayanlar, makul sebebi gözden kaçıranlardır: Köklülük ve süreklilik ihtiyacı. Onlar, muhafazakârlığın babası Edmund Burke'ün hatırlattığı gibi, modernizmin sıfırdan bir toplum kurma projesinin bir yanılsama ve intihar, Kemalist pozitivistik tarih ve toplum mühendisliği vizyonunun hedefine ulaşmasının muhal olduğunu biliyorlardı. Ziya Gökalp (1976: 26), "An'ane, bir müessesenin muhtelif zamanlardaki şekilleri arasında ittisal ve ahenk tesis etmekle kalmaz... Bütün müesseselerin aynı asıldan ne suretle iştikak ettiğini de göstererek hepsini birbirine rabt eder." diyerek içtimaî usûl-i fıkıh arayışının arkasında yatan köklülük ve süreklilik gayesini dile getirmiştir.

Ancak Kemalist kadro, bu köklülük ve süreklilik arayışının önünü kesmiştir. Kendisi de ulemâdan olan 18. Türkiye Hükümeti'nin (16.01.1949-22.05.1950) Başbakanı Şemseddin Günaltay'ın inisiyatifiyle 21 Kasım 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açıldı (Ayhan 1999: 213). Falih Rıfkı Atay (1966: 58), 1949 tarihli "Hoca Olsam" başlıklı yazısında, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun açıkça ifade ettiği gibi, medrese ve şeriata karşı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi ders programına fıkıh dersini koydurmadığını bizzat Şemsettin Günaltay (1883-1961)'dan nakl eder:

"Meclis koridorunda Şemseddin Günaltay'a rastladım. En uyanık din adamlarından biri. Başbaşa konuştuğunuz zaman bildiklerini ve inandıklarını açıkça söyler. Kalabalık karşısında o da bir softa. Dinlerken köy camii imamından ayırd edemezsiniz.

– *"Hocam, İlâhiyat Fakültesi'nin medrese olmasını nasıl önliyeceğiz?" diye sordum.*

> – *"Fakülteye ben fıkıh dersi koydurmadım." dedi. "Bilirsin ki fıkıh Kur'ân'ın «muamelât» âyetleri üzerine kurulmuştur. Bu âyetlerin hepsi artık «mensûh» hükmündedir." Yahya Afif müstear ismiyle fıkıh tarihi konusunda bir hayli yazı yazan Ahmed Şîrânî, Hukuk Fakültesi ders programında mevcut usûl-i fıkıh dersinin İlahiyat'ta olmamasını ağır bir dille eleştirir* (Erdem 2005: 89, Songur 2013).

Maalesef Cumhuriyet devrinde Kemalist ideolojik vizyon hedefine ulaşmadığı gibi Gökalpçı sosyolojik vizyon da ulaşmamış; Türk düşüncesi, iki hedef arasındaki tereddüdün kurbanı olmuştur. Cumhuriyet devrinde yaşadığımız, hem düşünce tarzı ve disiplini, hem konusu ve çerçevesinde, tam bir kültürel ve entelektüel parçalanmadır. Modern Batı'daki gelişmelere paralele olarak bizde de düşünce, normatif ve tecrübî, düşünce=ideoloji ve sosyoloji olarak ayrılmış, bilahare bunlar da kendi içlerinde tematik ve paradigmatik olarak parçalanmaya uğramıştır. "Türk düşüncesi, Türk sosyolojisi, Türk filolojisi, Türk hukuku, Türk tarihi, Türk edebiyatı vs." tabirleri, bu parçalanmayı yansıtır. Geniş mânâda beşerî dünyayı konu alan Türk düşüncesi ile Türk sosyolojisi birbirinden tamamen ayrılabilirler mi? Felsefe, sosyoloji, psikoloji, tarih, iktisat, hukuk, edebiyat gibi alanlarda çalışan bilim adamlarının bu disiplinlerin yerlileştirilmesi, ülkeye mal edilmesi konusundaki düşünceleri nereye girer? Erol Güngör (1986: 100) *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* adlı eserinde İkinci Meşrûtiyet devrinden günümüze medeniyet tasavvurlarına temas ederken ideolojik düşünce ile sosyolojik düşünce arasındaki farka dikkat çeker.

Sosyal düşünce ile sosyal bilimin irtibatı, tarihî seyre bakarak görülebilir. Batı tarihinde beşerî dünyayı açıklamak ve düzenlemek üzere kadim çağlardan beri üretilen sosyal düşünceden sosyal teoriye, ondan da sosyal bilime geçilmiştir (Hawthorn 1994, Rossides 1998). Dolayısıyla düşünce ile sosyoloji, Türk düşüncesi ile Türk sosyolojisi birbirinden ayrılamaz. Bu ikisini birleştiren disiplin, fıkıh=*phronesis*'tir. Ülkemiz, yaklaşık iki asırdır modern (Batılı) dünyanın yörüngesine girdiği için, yaşadığı krizler kadar aradığı çözümleri de tabiatıyla Batı'dan bekleyecektir. Batı'nın son büyük filozofu sayılan Martin Heidegger'e göre de Batı düşüncesinin krizi, ancak zamanında Yunan düşüncesinin yaşadığı krizlerin kaynağına inerek anlaşılabilir.

Zamanında Aristo, Yunan düşüncesinin düştüğü krize hikmet-i ameliyenin tekidiyle çözüm sunduğu gibi, Heidegger de Batı düşüncesinin yaşadığı krizin çözümünü *fıkıh=phronesis*'e dönmekte bulur (Dallery 1990). Burada ana mesele, nazarî ile amelî hikmetin münasebet tarzlarına göre değişen faziletlerinin tesbitidir. Heidegger'e göre hiyerarşik olarak *sophia* (hikmet-i nazariye) *phronesis*'e (hikmet-i ameliye) öncelik ve üstünlüğe sahip olabilir, ama teleolojik olarak nihaî gaye olan beşerî saadete hizmet itibariyle *phronesis sophia*'ya üstündür. Sokrates'de olduğu gibi İbni Sina'da da ahlâkın gayesi «saadet»tir (*eudaimonia*). Heidegger için *phronesis*, sadece modern ahlakî krize çözüm yolu değil, merkezî kavramı Dasein'i, dünyevî varoluşu, beşerî tecrübeyi küllî olarak anlamlandırma disiplini ve hakkı keşif yoludur.[7]

7 "Aristotle connects *phronesis*, or practical wisdom, with *arete*, or virtue (*Nicomachean Ethics* 1107al -2), and virtue shows

Donald R. Kelley (1990), *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition* adlı önemli eseriyle çağımızda fıkıh=*phronesis*'in beşerî dünyanın kadim küllî disiplini olduğunu tarihî olarak vukufla ortaya koydu.[8] Ayrıca günümüzde Armando Salvatore (2016) gibi ender akademisyenler, Arapça *fikh*'ın Yunanca *phronesis*'in karşılığı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Ancak zihniyetimizi belirleyen modern *zeitgeist*, bir noktaya kadar keşf-i kadime imkân verir; fıkhın mânâsı, onların sandığından daha derindir. Çağdaş düşüncenin krizini daha iyi anlamak için fıkhın unsurlarına daha yakından bakmakta fayda vardır.

Düşüncenin Merkezi ve Dairesi

Bâtın/zâhir, usûl/fürû', ekber/esgar olarak ayrılan fıkhın altı boyutunu bina teşbihiyle anlatmak iyi olur. Bir binanın görünmeyen kökü fıkh-ı bâtın, görünen kısmı fıkh-ı zâhir, merkezi usûl-i fıkıh, dairesi fürû-'ı fıkıh, esası (temeli) fıkh-ı ekber, binası (katları) fıkh-ı esgara benzer.

Birincisi, Batı'da spekülasyon denen nazar ve fikir, zihnî-kesbî bir kuvvettir, hâlbuki fıkıh, fikre de şamil kalbî ve kesbî-vehbî bir fazilettir (Özcan 1987: 147). Babanzâde Ahmed Naim, fikir ile nazarı veciz olarak birbirinden ayırır:

"Bizim ıstılâh-ı meşhûrumuzca fikir, zihnin metâlibden mebâdiye ve mebâdiden metâlibe doğru intikâl ve hareketidir ki nefsin ma'kûlâtta (yani mahsûsâtın mâdâsında) tasarruf ederek sâ'iden ve hâbitan terkîb-i mukaddemât etmesidir. Ba'zılarınca fikir -ta'rîfinden anlaşıldığı üzere- hareket-i sâ'ide ve hâbitanın mecmû'una ıtlâk olunduğu hâlde diğer ba'zılarınca yalnız hareket-i sâ'idedir. Nazar da mechûle müteeddî olsun yani mechûle varsın diye umûr-ı ma'lûmeyi tertîb etmektir, diye ta'rîf ediliyor ki ma'lûmât-ı tasavvuriyeden mechûlât-ı tasavvuriyeyi ve ma'lûmât-ı tasdîkiyeden mechûlât-ı tasdîkıyeyi kesb etmek demektir. Her iki ta'rifin meâli, ma'lûmâttan mechûlü tahsîl ve iktisâb olduğuna nazaran kavl-i meşhûra göre fikir ile nazar müterâdiftirler. Ancak ba'zıları, ikisi arasında fark gözetmişler ve "Fikir, nefsin ma'kûlâtta hareketidir; nazar ise bu hareket zımnında ma'kûlâtı mülâhazadır" demişlerdir. Bu hareket

itself as a capacity to find a balance between extreme possibilities (e.g., moderation as a balance between overindulgence and denial of pleasure). Heidegger, in his early writings, gave much attention to Aristotelian *phronesis*, but primarily for ontological rather than ethical considerations. In his *Sophist* course, he associates *phronesis* with conscience and authenticity (S, 39). In a later course on *Parmenides*, *phronesis* is conceived of in ontological terms as a balance between concealment and unconcealment" (Raffoul 2002: 22, 263, Weidenfeld 2011, Brogan 2006).

8 "It is more notoriously difficult to carry this out for social thought than for the canon of natural philosophy, which has been given formal, or nominal, definition by the Aristotelian corpus. My solution to this problem is the hypothesis of a rough analogy to the Aristotelian tradition. A central premise of this book is that, historically, the principal questions, terminology, and lines of investigation of the study of humanity have been, over two millennia and more, the "science of law" — not the large universe of Physis, but the more familiar pasturage of Nomos, especially in the western legal tradition. (Nomos was in fact an Aristotelian term, but never a central category on the level of Physis.) One of the fundamental differences between Nomos and Physis has to do with what I call the structure of reality. "Reality" in the land of Nomos, as Aristotle understood, is tied to practical knowledge (*phronesis*); for purposes of discrimination, judgment, and action it cannot hope to rise above the horizons of human experience and the sequence of human time to gain a universal and transcendent perspective or an imaginary Archimedean point of control" (Kelley 1990: XI. Ayrıca, Cotterrell 2017, Murphy 1997).

ile zımnındaki mülâhaza beyninde telâzüm bulunduğu için terâdüfü kabûlde hiç beis yoktur" (Kara 2001: 165-270).

Modern insan, insanın düşünce kabiliyetini sibernetik (yapay zekâ) adıyla makineye uygulamaya kalkmıştır. "Düşünen makine" hedefine ulaşırlar mı bilinmez ama "fıkheden makine" hedefine ulaşamayacakları kesindir; çünkü makinenin kalbi olmadığı için fıkh edemez. Fikir, nefsin akılla ma'kûlâtta hareketiyse, fıkıh, nefsin ma'kûlâttan mahsûsâta intikalidir. İnsan, dimağıyla fikir ve akleder, kalbiyle fıkh ve hisseder (Özcan 1987: 147-149).

'Asr-ı Saadet dâhil kadim dünyada modern dünyada olduğu gibi fazilet/disiplin ayırımı yoktu; fıkıh, disiplin=ilm-i kâl=kâl ilmi olmadan önce fazilet=ilm-i hâl=hâl ilmiydi. Fıkıh, iki mâzî siygasına göre "hâl ve kâl ilmi" olarak iki mânâ ifade eder. Arapça'da sülâsî mücerred fiillerin dördüncü bâbında kesirle "fe-'ı-le" veznindeki "fekıhe" mâzî siygasına göre fıkıh, "bir sözün fehvâsını anlamak" şeklinde kâl ilmini, ancak *sayrûret* (oluş) bildiren beşinci bâbı olan "fe-'u-le" veznindeki "fekuhe" mâzî siygasına göre "fakih oldu" şeklinde hâl ilmini ifade eder. İki mânâ, ancak fakih olabilenin sözün fehvâsını anlayabileceği, hâl ilminden kâl ilmine geçebileceği şeklinde birbirine bağlanır. İmam Malik'e göre "Fıkıh, çok soru sormak demek değildir. Fıkıh, Allah'ın kullarından dilediğine verdiği (ince kavrayış melekesi)dir" (İbni Abdilberr 2016: 372, 375). Çağımızda Michael Polanyi (1891-1976), ilmi amele dönüştürerek hikmet faziletine erişmekle tahakkuk eden fıkhın bu vehbî-hikemî boyutunu "tacit knowledge" (sözsüz bilgi) kavramıyla anlatmıştı.

Hâl ilmi olarak fıkıh olmadan kâl ilmi olarak fıkıh, insana amele yedirilemeyen ilmî bir yüktür; Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın ifade ettiği gibi: "Nice hâmil-i fıkıh (fıkhı yük olarak taşıyan) vardır ki fakih (fıkhı yaşayan) değildir" (Müttakî 2004: X/83). Hadis-i şerife göre, özüyle sözü, hâliyle kâli birbirini tutan "fakih", tutmayan, "hâmil-i fıkıh"tır. O yüzden özleriyle sözlerinin, hâlleriyle kâllerinin tetabukunu, ihlaslarını göstermek için dört fıkıh mezhebi imamının menkıbeleri mufassal olarak kitaplarda anlatılmıştı. "Kalpten kalbe yol vardır" sözünün belirttiği gibi, insanın kâli (sözü), hâline uyarak kalbinde oturduğu takdirde ancak kendi kalbinden başkasının kalbine ulaşır; aksi takdirde havada kalır, kâinatta söz çöplüğü oluşturur.

Fıkhın bu ahlakî boyutu, "Namaz kılmayan İslâmcı, ilahiyatçı" imajının belirttiği gibi, aydınların sözleriyle özlerinin birbirini tutmadığı, ihlas kriziyle malûl düşünce hayatımız için hayatî önemi haizdir. "Türk düşüncesi"nde ihlas krizi olur, "Türk fıkhı"nda olmaz. Fikirden farklı olarak fıkıhta mündemiç bu ihlası, Heidegger, İngilizce'ye *ownedness=kendindelik* olarak çevrilen, kendini gerçekleştirme olarak sahiciliği kasd ettiği *Eigentlichkeit* kavramıyla ifade eder. Onun *fıkıh=phronesis* kavramını Almanca'ya *vicdan* (*Gewissen*) olarak tercümesi de muhtemelen büyük Alman mistiği Meister

Eckhart'tan mülhem *authenticity* idealinden kaynaklanır.[9] İlginçtir ki İslâm âlimleri de fıkh-ı bâtın olarak tasavvufa "vicdaniyyât" derler. "Fıkıh (...) üç kısma ayrılır: 1. 'İlim ve i'tikâda 'âid olan şeylerdir ki bu kısmına fıkh-ı ekber, 'ilm-i 'akâid, 'ilm-i tevhîd, 'ilm-i kelâm tesmiye olunur. 2. A'mâl ve ef'âle 'âid olan kısmıdır ki buna da sadece fıkıh nâmı verilir. 3. Ahlâk ve vicdaniyyâta 'âid olan kısmıdır ki buna da 'ilm-i tasavvuf ta'bîr olunur" (Elmalılı 1324: 179).

İkincisi, merkez/daire münasebetine benzettiğimiz usûl-i fıkıh/fürû-'ı fıkıh ayırımı, lafzen asl/fer' (kök/dal) münasebetini ifade eder. Ancak biz, "dine ait" birincil asl/fer' olarak asl/fer' münasebetine benzettiğimiz *usûlü'd-dîn/fürû'u'd-dîn* ayırımına tekabül eden *fıkh-ı ekber/fıkh-ı esgar* ayırımıyla karışmaması için, "fıkha ait" ikincil *usûl-i fıkıh/fürû-'ı fıkıh* ayırımını daire/merkez münasebetine benzettik. Yani usûl-i fıkıh, asl/fer' münasebeti itibariyle düşüncenin dayandığı asıl, merkez/daire münasebeti itibariyle düşüncenin hareket ettiği merkezdir.

Genelde usûl-i fıkıh, özelde "mantık" adı altında toplanabilecek mantık, nahiv ve belagate dayalı olarak zamanla "âdâb-ı bahs ve münâzara" diye usûl-i fıkhın alt-dalı bir disiplin haline getirilen cedel (diyalektik), düşünceye sağlam bir metodoloji, düşünüre sağlam bir muhakeme sağlar. Şeyhülislâm Mustafa Sabri, medrese kaynaklı muhakemenin kuvvetine dair efsanevî bir misaldir. O, Türkiye'de ve Mısır'da, Hüseyin Cahit Yalçın, Cenab Şehabeddin, Musa Carullah gibi aydın ve âlimlerle girdiği bütün polemiklerde ezici muhakemesiyle rakiplerini pes ettirmiştir. Ali Ulvi Kurucu (2009: I/106), hatıralarında Yakup Kadri'nin Hüseyin Cahit'e "Bu hoca yenilmez. Ancak öldürerek ondan kurtulabilirsiniz" dediğini aktarır.[10]

İbni Haldun (2015: I/155)'un *Mukaddime*'de 'umrân dediği gibi yeni disiplinin usûlünü çıkarma gayreti örnektir: "Ma'lûm ola ki kitâb-ı evvelde tashîh-i ahbâra müte'allık zikr olunacak mes'elelerin ve kā'idelerin cem' u te'lîfi yeniden ihtirâ' olunup 'ilm-i târîhde ve sâir 'ulûm-ı 'akliyye vü nakliyyede tedvîn olunan kütübe im'ân-ı nazar edip akl ü firâset ve fehm ü kiyâsetimle fâidesi kesîr bir 'ilm-i şerîf istihrâc ettim." Bugünse Türk düşüncesinin bir usûlünden, metodolojisinden söz edilemez. Usûl, beş unsurdan oluşur: mesâil, mevzûât, mebâdi, kavâid, makâsıd (meseleler, mevzular, mebdeler, kaideler, maksatlar). Tabir caizse, Türk düşünce hayatına girenler, usûlle düşünen mektepli yerine çekirdekten yetişen alaylı gibi el yordamıyla düşünce üretmeye çalışırlar. Hâlbuki "Vusûlsüzlüğümüz, usûlsüzlüğümüzdendir" sözünce, usûl olmadan verimli bir düşünce faaliyeti de olamaz. Bu usûlsüzlük, düşünce hayatımızda yaygın muhakeme bozukluğunda en bariz görülür.

9 "I conclude by elucidating how Heidegger's religious ideal of authenticity transforms phronesis into divine revelation, which forms the basis of his revolutionary activism" (Rickey 2002: 10, ayrıca McManus 2015, Schmid 2017).

10 İttihatçılar bir arada otururlarken Yakup Kadri Karaosmanoğlu demiş ki: "Hüseyin Cahid, bu hocanın önüne geçemezsin. Öldürün, kurtulun... Bunlar parazittir, fitnedir, ancak öldürerek bu iş hall olur. Bu hoca yenilmez..."

Sık görülen sahte mehdi vak'aları yüzünden mehdinin gelişinin ilahiyatçılar tarafından inkârı, günümüzde yaygın muhakeme bozukluğuna tipik bir misaldir. Bu mantıkla sahte peygamberler yüzünden peygamberliğin, sahte ilahlar yüzünden de ulûhiyetin inkâr edilmesi gerekir. Usûl-i fıkhın aydınlara kazandırdığı, muhakeme ve mücadele kuvvetinden ibaret değildir elbette. Mustafa Sabri ve Hamdi Yazır misallerinde görüldüğü gibi fakih, sağlam usûl bilgisiyle neyi nerede bulacağını, neyi nasıl öğreneceğini, hâkim olacağını bilir, geç bir yaşta, ikinci, üçüncü el kaynaklardan bile tanışsa Batı düşüncesine süratle vukuf kazanarak söz söyleyebilecek seviyeye çıkar; küllî kaziyeler ve kaidelerle, istikra ve istidlalle bir konuyu nasıl ele alacağını, nasıl çözüme kavuşturacağını bilir.

Üçüncüsü, usûl-i fıkıh, asl/fer' münasebeti itibariyle düşüncenin dayandığı asıl, merkez/daire münasebeti itibariyle düşüncenin hareket ettiği merkezdir. Usûl-i fıkıh, aydına düşüncenin dayanacağı aslı, hareket edeceği merkezi gösterirken fürû-'ı fıkıh, insicamlı bir fikrî bina kurmayı, daire çizmeyi öğretir, düşünceye küllî çerçeve ve muhteva kazandırır. Fakih, modern insanın kaderi kafa karışıklığından âzâde kişidir. O, İmam-ı A'zam'ın "Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri marifeti" şeklindeki fıkıh tarifi uyarınca pergelin ayağını sabitleyerek kâinatta dolaşmayı, mesela "tüketim" gibi çok-yönlü bir konuyu her yönüyle ele almayı, ahlak ve eğitim, gıda ve çevre, iktisat ve siyaset gibi farklı konuları birbirine bağlamayı, her şeyi hiyerarşik bir düzene koymayı bilir. Fakih, fıkhın diğer adı marifet uyarınca, neyi bilip neyi bilmediğini, haddini bilir. İmam-ı A'zam'ın vasiyeti olarak söylediği "Yarasanın sütü erkeğin menisi gibidir" sözüyle gıyabında Hârûn Reşid'in hanımı Zübeyde Hâtun'u zina ithamından kurtardığına dair menkıbe, bunun uç misali olarak zikr edilebilir.[11]

Dördüncüsü, İmam-ı A'zam'ın "Nefsin leh ve aleyhindeki şeyleri marifeti" şeklindeki tarifi uyarınca fıkıh, adaletin tanınması, fakih, adaleti tanıyandır. Böylece "fakih adildir, fıkıh adalettir" dendiğinde fıkıh, düşünce tarzı kadar düşüncenin gayesini (ideal, laytmotif) de ifade etmiş olur. Sekülerleşme sürecinde fıkhın yerini alan medeniyet de benzer bir çifte mânâ kazanmıştır. Batı'da modernleşme sürecinde geleneksel düşünce tarzları olarak hikmet-i nazariye ve hikmet-i ameliyeye karşılık olarak felsefe ve sosyoloji, "ulûm ve fünûn" diye ifade/tercüme edilen medeniyet ise hem bunları kapsayan yeni düşünce tarzını, hem de düşüncenin gayesini ifade eder hale gelmiştir. Medeniyetin, geleneksel durum kalıbıyla "civil+ity" yerine modern süreç kalıbıyla "civil+ization" olarak ifadesindeki espri budur. Yani medeniyet, hem yeni yaşayış ve düşünüş tarzını, hem bunun sonunda varılacak ideali, adaletin yerini

11 Beşinci Abbâsî halifesi Hârûn Reşid (170-193/786-809), İmam-ı A'zam'ın talebesi İmam Ebû Yusuf'u Osmanlı'daki şeyhülislâmlığa tekabül eden kâdı'l-kudâtlık makamına getirdi. Ebû Yusuf, İmam-ı A'zam'dan vasiyet olarak "Yarasanın sütü erkeğin menisi gibidir." mânâsında "Lebenü'l-vatvâti ke-meniyyi'r-ricâli." sözünü duymuş, ancak buna o anda bir mânâ verememişti. Bir gün Hârûn Reşid, hanımı Zübeyde Hâtun'un yatağında erkek menisine benzer bir sıvı bulunca boşamaya kalktı. Bunun üzerine başvurdukları Ebû Yusuf, İmam-ı A'zam'ın "Yarasanın sütü erkeğin menisi gibidir." sözünü hatırladı ve araştırma üzerine Zübeyde Hâtun'un yatağında bulunan sıvının yarasanın sütü olduğu ortaya çıktı. Böylece İmam-ı A'zam'ın bu keşfiyle Halife ve ailesi büyük bir fitneden kurtulmuş oldular (Kiremitçi 2013).

alan nizamı ifade eder. Ruşen Eşref Ünaydın (2002: XIII/314), felsefe ve sosyolojiyi kapsayan yeni düşünce tarzı olarak medeniyeti "usûl-i tefekkür" tabiriyle ifade eder: "Avrupaî fen ve terbiyenin bu gayesi şarkça meçhuldür; ancak son asırdan beridir ki Asya'nın en mütekâmil insan ve memleketleri, Avrupa'nın büyük fennî tecrübesini, usûl-i tefekkür ve tarz-ı faaliyetini kabul etmeğe başlamışlardır."

Kısaca usûl-i fıkıh, aydına nasıl öğreneceğini ve düşüneceğini, fürû-'ı fıkıh, neyi öğreneceğini ve düşüneceğini öğretir. Zengin fıkıh literatüründeki zincirleme, metin-şerh-hâşiye-talikat geleneği, konuların ne kadar açılabileceğini, merkezden çevreye gidilebileceğini gösterir. Son Osmanlı devrinde:

Tanzimat âlimlerinden Ali Suavî, Ahmed Cevdet, Mahmud Esad Seydişehrî,

Meşrûtiyet âlimlerinden Mustafa Sabri, İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi Yazır,

Âlim-aydınlarından Babanzâde Ahmed Naim, İsmail Fennî Ertuğrul, Mehmed Ali Aynî

Aydınlarından Rıza Tevfik, Ziya Gökalp, Fuad Köprülü

fıkıh olarak Türk düşüncesinin çıkış noktası olarak alınabilirdi.

Üç Kültürü Bağlayan Fıkıh

Mehmed Seyyid ve Hüseyin Naci gibi aydınların fürû-'ı fıkıhtan ayrı olarak usûl-i fıkhı şer'î ile seküler hukukun ortak metodolojisi olarak ikame gayretleri, farklı meşrepler arasında entelektüel iletişimin ortak dili, Türk düşüncesinin paradigması olarak fıkhın revacı ümitleri suya düşmüştür. Batılı *kültür* ve Türkçe *meşrep* kelimeleri, hem ilim türü, hem amel tarzını ifade eder. Charles P. Snow'un 1959 tarihli bir konferansına verdiği "The Two Cultures" (İki Kültür) başlığı, aslında beşerî ile tabiî bilimlere has iki zihniyeti ifade ediyordu. Bizde de medrese, tekke ve mektebe ait üç meşrep=kültür, seküler "İki Kültür" gibi dikotomik değil, aslında dinin merkezi olarak fıkhın farklı boyutlarının kaynakları olarak birbirlerini tamamlıyorlardı.

Son Osmanlı devrinde Hamdi Yazır *medrese*=fıkh-ı zâhir, Abdülhakim Arvasî *tekke*=fıkh-ı bâtın, Ziya Gökalp *mektep*=fıkh-ı içtimaî'nin temsilcileri olarak ortak bir fıkıh dilinde buluşabiliyorlardı. Dinin aslı şeriat, merkezi fıkıhtır. Bu merkezîlik, fıkhın cihât-ı sitt (alt yön) denen ön-arka, sağ-sol, üst-alta karşılık olarak bâtın/zâhir, usûl/fürû', ekber/esgar denen altı boyuta taksimiyle sağlanır. Fıkhın bu geleneksel "taksim"i, modern çağda "tecmi"si (içtimaî kılınması) ile tamamlandı.

Modern çağ, rayından çıkmış dünyanın yeniden tanzimini, bunun için yeniden meşrûlaştırılmasını, bunun için de meşrûlaştırmaya yarayacak ilimlerin tecdidini gerektirdi. İlimlerin tecdidi, birinin kurban kesmeden önce bıçağını bilemesine benzetilebilirdi. Bu yenilenme arayışı, iki şekilde, bir taraftan, "Yeni İlm-i Kelâm, Yeni

Usûl-i Fıkıh" projelerinde olduğu gibi, disiplinin ya doğrudan "tecdidi", veya "İçtimaî İlm-i Kelâm, İçtimaî Usûl-i Fıkıh" projelerinde olduğu gibi, "tecmisi" şeklinde kendini gösterdi. "Yeni ve içtimaî" olarak tavsif edilen bu iki yenilenme tarzı da zımnen skolastiğe, medrese geleneğine tepkiyi ifade ediyordu. Yani mevcut ilim (fıkıh vs.), zımnen, eskimiş ve gayr-i içtimaî, dünyadan, hayattan kopuktu. Meşrûiyet krizi itibariyle bu tecdit programının başında fıkıh (fürû-'ı fıkıh) geliyordu. Fıkhı tecdit tarzı, kâğıt üstünde netti; içtihat kapısını açarak şeriatı yeniden yorumlamak. Ancak diğer ilimleri tecdit tarzı, o kadar net değildi.

İslâm'da *asleyn* (*iki asıl*) denen iki disiplin, dinin ve fıkhın aslını konu alır: *usûlü'd-dîn* ve *usûlü'l-fıkıh*. *İki usûlün* irtibatından dolayı Ziya Gökalp'in *usûlü'l-fıkıh*'ta içtimaîlik arayışı, *usûlü'd-dîn*=kelâmda içtimaîlik arayışını doğuracaktı. Şerafeddin Yaltkaya (1879-1947), Abdüllatif Harputî, Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli, Şeyhülislam Musa Kazım tarafından temsil edilen Yeni İlm-i Kelâm projesine alternatif olarak Ziya Gökalp'in "içtimaî usûl-i fıkıh" projesinden mülhem "içtimaî ilm-i kelâm" projesini ortaya koyar (Özervarlı 1998). Ona göre içtimaî kelâmın vazifesi, apolojetik, değil, talimîdir; içtimaî kelâm, mugayir görüşlere karşı müdafaa yapacak değil, Müslümanların akaidini takviyeye yarayacak bir muhteva kazanmalıdır. Muhtevası çok da net olmayan bu yenilik projesinde Yaltkaya, dinî olguların insandan, onun duygu ve düşünce dünyasından, kültüründen ve alışkanlıklarından bağımsız olarak anlaşılmasının ve yaşanmasının imkânsızlığına dikkat çeker. O, dinin "maşerî vicdan" denen kolektif bir şuur yaratan kaynak olduğunu, dolayısıyla içtimaî hayattaki tesirini ve yansımalarını dikkate almak gerektiğini belirterek bir mânâda Kelâm Sosyolojisi yapar (Çetin 2013b: 89).

Dahası Gökalp, 1914 tarihli "Tevhid" adlı şiirine "İctimâ'î Tasavvufa Göre" alt-başlığını vererek, usûl-i fıkıh gibi tasavvufu da "ictimâ'î" diye tavsif ederek fıkh-ı bâtına da yaklaşmış oluyordu (Alparslan 1991: 528):

TEVHİD

-İctimâ'î Tasavvufa Göre-

Tanrı'mız bir tek ilâh,
Yok bize başka penâh,
İkiye tapmak günâh,
Lâ-İlâhe İllâ'llâh!

*****

Yurtta birkaç can olmaz,
Birden çok vicdân olmaz
Ortaklı canan olmaz,
Lâ-ilâhe illallâh!

Ziya Gökalp'in bir şiirinde tasavvufu "ictimâ'î" olarak tavsifi, entelektüel bir çeşni değildi elbette. Bilhassa Sabri Ülgener ve Erol Güngör gibi sosyologlar, Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın döşedikleri zeminde tasavvufun sosyolojik tahlilinin, böylece filoloji-sosyoloji işbirliğinin güzel örneğini verdiler. İslâmî ilimleri tecmi (içtimaî kılma) arayışı, usûl-i fıkıh, tasavvuf, kelâmla sınırlı kalmadı; bunlar gibi doğrudan bir proje olarak sunulmasalar da nas kaynağı ilimler olarak hadis ve tefsire, siyere de uzandı (Gürler 2010, Mertoğlu 2013).

Gökalp ve Yaltkaya gibi aydınlar tarafından usûl-i fıkıh, tasavvuf, kelâm gibi ilimlerin tecmisi, içtimaî kılınması teşebbüsü, düşünceyi (Türk düşüncesi), dahası, ilim ile fikri, Türk sosyolojisi ile Türk düşüncesini birleştiren küllî fıkıh paradigmasının yaşatılması içindi. Maalesef onların ümitlerinin aksine küllî fıkıh paradigması yaşatılamadı. Hamdi Yazır ve Abdülhakim Arvasî, bugün gelseler, değil sosyologlarla, ilahiyatçılarla bile ortak bir fıkıh dilinde konuşarak anlaşamazlar; çünkü artık İslâm fakültelerinde "fıkıh" değil, "İslâm hukuku" var.

Ziya Gökalp (1981: 16), diyanet/kaza ayırımına karşılık olarak yaptığı İslâm fıkhı/İslâm hukuku ayırımıyla "İslâm hukuku"nu fiilen seküler-pozitif hukuk olarak tanımlamıştı. O, "fıkh"ın nasıl "İslâm hukuku"na indirgendiğini şöyle ifade eder: "İnsanın amellerini hüsn ü kubh nokta-i nazarından tatbik ve takdir eden ilme İslâm âleminde "fıkıh" namı verilir. Hüsnü yahut kubhu haiz olan amelleri "dinî ibadetler" ve "hukukî muameleler" diye ikiye ayırabiliriz. O halde fıkh-ı İslâm, "menâsik-i İslâmiyye" ve "hukuk-ı İslâmiyye" namlarıyla iki mebhas-i müstakili müştemildir. Son asırda fıkıh, tahsisen ikinci mânâda kullanıldığı için âdeta "hukuk-ı İslâmiyye" tabirinin müteradifi olmuştur."

Mehmed Seyyid (1333: 3-4)'in fıkıh ile hukuk veya şer'î ile seküler hukukun ortak metodolojisi olarak usûl-i fıkhın önemine dikkat çekerken kullandığı "hukûk-ı İslâmiyye" tabiri İkinci Meşrûtiyet devrinden itibaren yaygınlaşır. O, "Çünkü fıkıh, hukûk-ı İslâmiyye demek olduğundan…" diye fıkıh yerine Batı dillerindeki "Islamic law" tabirinden mütercem seküler "İslâm hukuku" tabirini kullanarak, zımnen İslâm hukuku ile Roma hukuku gibi seküler hukuklar arasında çoğulculuk ve eşitlik öngörür. Hâlbuki "fıkh"a karşılık "İslâm hukuku" tabirinin kullanılmasının tahrif olduğu, Hüseyin Hatemi tarafından yazılan Meydan Larousse ansiklopedisindeki fıkıh maddesinde bile ifade edilir (Devrim 1990: IV/630):

"Fıkhı, İslâm hukuku şeklinde tercüme etmek doğru değildir. Fıkhın kapsamı, dinî kaynağa dayanmayan hukuklara nispetle daha geniştir. Fıkıh, bütünüyle İslâm öğretisini, ideolojisini ifade eden şeriatın, dar anlamıyle inançlar (itikat) bölümü dışta kalmak üzere, uygulama kısmını konu alan bilimdir. Bu uygulamanın kapsamına ibadetler de girer. Fıkhın ibadetler bölümünde, İslâm'ın emr ettiği ibadetlerin geçerli bir şekilde yerine getirilebilmesi için uyulması gereken şartlar incelenir.

İbadetler bölümü dışında kalan ve kulun Allah'a karşı görevlerini değil de insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bölümlerinin bütününe, bugün kullandığımız terimle İslâm hukuku diyebiliriz. Bu bölümler, çok genel hatlarıyle, münakehât (medenî hukukta aile hukuku bahislerinin karşılığıdır), muamelât (bugünkü anlayışımızla, özel hukukta ticaret hukuku, borçlar hukuku, eşya hukuku bölümlerini ve geniş ölçüde usûl hukuku bölümlerini içine alır. Bazı kullanılış biçimlerinde, devletler hukukunun birçok konularını da kapsamına alabilir), ferâiz ve vesâyâ (miras hukukunu karşılar) ve ukûbâttan (ceza hukukunu ve bir açıdan da medenî hukukun «haksız fiiller» bölümünü karşılar) ibarettir."

Türkiye'de ilahiyat fakültesinde bizzat "fıkh"ın ismi "İslâm hukuku" olarak değiştikten sonra entelektüel faaliyete "fıkıh" (Türk fıkhı) yerine "düşünce" (Türk düşüncesi) denmesine şaşmamalıdır. Türk ilahiyat camiasının "fıkh"ı "İslâm hukuku", "usûl-i fıkh"ı "İslâm hukuku metodolojisi" (!) olarak tercümelerinde görülen Batı karşısındaki aşağılık kompleksleri ibretliktir. Maalesef ne kendi geleneğimizde Ali Suavî, Mehmed Seyyid ve Hüseyin Naci, ne de çağdaş Batı'da Martin Heidegger, Donald Kelley ve Armando Salvatore gibi bilginlerin keşf-i kadim yönündeki ufuk açıcı çalışmalarına muttaliyiz. Ulus-devletleri çağında içine kapanmış, dünya ile etkileşimden uzak Türkiye'de kendimiz çalıp kendimiz oynuyoruz. Çağdaş Türk düşüncesinin kaynağı olabilecek son Osmanlı entelektüel pınarıyla bağımızı nasıl kopardığımızın farkında bile değiliz. Hâlbuki Türk düşüncesinin dirilişi için ancak nasıl kopardığımızı bilerek kaynakla bağımızı yeniden kurabiliriz.

Fetret Çağında Düşünce

Türk İnkılabı denen süreç, aslında Türk düşüncesinin son Osmanlı entelektüel kaynağıyla bağını koparma projesidir. Diyebilirim ki milletimizi köksüzleştirme projesinin iki ana ayağı, hilafetin ve alfabenin ilgasıydı. Bugün İslâm dünyasının ana rakibi İran, eğer bizden her alanda daha ilerideyse bu, Siyonist Batı'nın İran'ın elinden dinî otoritesini ve alfabesini almadığından dolayıdır. Hilafetle birlikte şeriat, onunla birlikte fıkıh ve usûlü, böylece evrenselden yerele uzanan düşünce üretme imkânı ortadan kaldırıldı. Alfabemizin değiştirilmesiyle bir gecede yazısız, dilsiz, kaynaksız kaldık.

Fakat geleneksel anlayışa göre ilim sutûr(satırlar)da değil, sudûr(sadırlar)dadır; ilmin asıl kaynağı, kitâb-ı sâmit=gayr-i şahsî otorite değil, kitâb-ı nâtık=şahsî otorite olarak âlimdir. Dolayısıyla Türk düşüncesinin yok edilen asıl kaynağı, âlimlerdir; asıl kayıp, Cumhuriyetin başlarında İstiklal Mahkemeleri ve dışında gayr-i resmî olarak âlimlerin büyük çoğunluğunun katliamıdır. İkinci Abdülhamid'e husumetten dolayı zaten İkinci Meşrûtiyet İslâmcılığı, son Osmanlı entelektüel mirasından kopmuştu. Bu zihnî kopuş, Cumhuriyetle birlikte ulemânın fiilî imhasıyla katlandı ve Türk düşüncesi çıkış noktasını, beslenme kaynağını kayb etti.

Bu nikbeti, "geleneksizlik" yerine "asılsızlık" kelimesiyle anlatmak daha uygun düşer. Zira modern çağın ürünü "gelenek", "geleneğimiz"de olmayan muğlak bir kelimedir. "Gelenek"in lafzî karşılığı "an'ane" kelimesi, hadis ilminde *isnad* denen râvî zincirini ifade eder; isnadın ise formel ve enformel iki mânâsı ayırt edilebilir. Formelden kasıt, âlimlerin ilim nakline salahiyet kazandıkları hocalar silsilesi, isnada dayalı icazet, enformelden kasıt ise ilmin şifahî sürekliliğidir. Bizzat hadislerde ve selefin sözlerinde geçen "İlmi (hadisi) erlerin ağızlarından alın" ifadesi, "Her ilim üstaddan alınır" diye darbımesel olmuştur (Erzurûmî 2006: II/14). Yani ilim, kitâb-ı sâmit olarak kitaptan değil, kitâb-ı nâtık olarak üstaddan alınır. Bu hususta Şâtıbî (2014: 50), Zâhirî mezhebinden İbni Hazm hakkında çarpıcı bir tenkidi dile getirir: "Onun, ilmi üstadlardan almadığı, onların edepleri ile edeplenmediği ileri sürülmüştür. İlimde rüsûh sahibi âlimler ise böyle değillerdir. Onlar ilimlerini üstadlardan almışlar ve onlara mülâzemette bulunmuşlardır. Dört imam ve benzerleri gibi."

Formel olarak sürse bile bu şifahî süreklilik fiilen sekteye uğrayabilir. Bunun çarpıcı misali, Ahmed Cevdet'in "usûl-i fıkhın İstanbul'dan Ayaklı Kütüphane ile gittiği" yolundaki tespitidir: "Ben, bu ilmi hakkıyla bilir bir zata dahi mülâkî olamadım ve bu ilim, eslâfımızdan bize tevârüs etmedi. Vâkıa, usûl-i fıkıhtan hayli kitaplar okuyup okuttuk. Lakin bu ilimde meleke ve tasarrufa mâlik olamadık." Demek ki düşüncenin temeli olarak usûl-i fıkıh geleneği, formel sürekliliğine karşılık Türkiye'den önce son Osmanlı devrinde inkıtaya uğramış, sadırlarda inkıtaya uğrayan ilim, satırlardan telafi edilememiştir. İşte çağdaş Türk aydınları, son Osmanlı âlim/aydınlarıyla entelektüel bağ kuramadıkları, entelektüel zincir koptuğu için çağdaş Türk düşüncesi köksüz kalmıştır. Onlar, Ahmed Cevdet, Namık Kemal, Mustafa Sabri gibi sahih geleneği temsil eden aydınlar yerine Cemaledin Afgânî-Muhammed Abduh gibi bu gelenekten kopmuş sahte kahramanların tesirine açılmışlardır.

Fürû-'ı fıkıh/usûl-i fıkıh münasebetinin daire/merkez münasebetine teşbihi itibariyle, bunun sonucu, Türk düşüncesinde aydının düşüncesini, pergelin ayağını sabitleyeceği ve açılacağı entelektüel merkezin ve dairenin kaybıdır. Bu durumun birbirine bağlı iki neticesini ayırt edebiliriz. Birincisi, sıhhatli ve insicamlı düşünce üretme imkânının, ikincisi, üretilen düşünceleri ve düşünürleri objektif olarak değerlendirme standartlarının kalmamasıdır. Bunlar, tâ Tanzimat'tan beri sürekli şikâyet edilen "kaht-ı rical" vakıası ve ülkemize has "ahbap-çavuş" kültürüyle de birleşince durumun vahameti katlanır; hep belli isimler, entelektüel değerlerinden çok kültürel ve ideolojik önemleriyle öne çıkarılırlar ve zamanla Türk düşüncesi tarihi, sahte kahramanların menkıbelerinin yâdına dönüşür.

Osmanlı, bir cihan devleti ve medeniyetiydi. Medresenin en son mezunu bile klasik devirdeki bir âlim gibi üç dilde şiir yazabiliyordu. Halide Edib Adıvar (1884-1964)'ın 50 yaşlarında (1934), bir ikinci dilinden başka bir ikinci diline, Fransız oryantalist Henri Massé (1886-1969) (1938)'nin *İslâm* kitabını Fransızca'dan İngilizce'ye

vukufla tercümesi, dünyada bile misli ender görülen bir medeniyet başarısıdır. Ahmed Cevdet, Mahmud Esad Seydişehrî, Mehmed Zihni, Süleyman Sırrı, Mehmed Fevzi, Abdülhamid Hamdî, Zahid Kevserî, Mustafa Sabri, Ermenekli Saffet, İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Hamdi, Ali Himmet Berki, Ömer Nasuhi gibi dünya çapında pek çok âlim bir tarafa, Namık Kemal, Ahmed Naim, İsmail Fennî, Ahmed Hilmi, Mehmed Ali Aynî, Ömer Ferid, Rıza Tevfik, Ziya Gökalp, Fuad Köprülü gibi dünya çapında pek çok aydınımız vardı. İbnülemin Mahmud Kemal, Tahirü'l-Mevlevî, Ahmed Avni Konuk, Mustafa Namık Çankı, Ebul'ulâ Mardin gibi birçok aydın, ufkumuzu açabilecek düşünceleriyle keşf edilmeyi bekliyordu.

Ancak bilhassa üniversitelerin çoğalmasıyla akademik hayatın zahiren geliştiği son kırk yıla bakıldığında, bu aydınlar keşf edilmeyi beklerlerken akademik ve entelektüel hayatımızın tabir caizse, anmaktan tüketilmiş, Mehmed Akif, Said Nursî, Nurettin Topçu, Cemil Meriç gibi belli isimler etrafında döndüğü görülür. Hâlbuki bir şahıs ve devre tepkiden doğmuş şiirlerden, "efkâr"dan çok "vâridât" kabilinden yazılardan, Batılı felsefelerin tercümesinden, sistematik düşünceden ziyade okuma notları kabilinden tenkit ve denemelerden sağlam bir Türk düşüncesi çıkamazdı. Medresenin son mezunu bile üç dilde şiir yazabildiği, Halide Edib Adıvar, bir oryantalistin kitabını bir ikinci dilinden başka bir ikinci diline vukufla çevirebildiği halde günümüzdeyse eskilerin dilden bile saymadığı Farsça gibi dünyanın en basit dillerinden İngilizce'de daha akademik baraj imtihanını geçemeyen akademisyenlerimizin hazırladıkları "Mehmed Akif'in Filanca Şiirindeki Ahlakî Mesajların Günümüz Millî Eğitim Sistemi Açısından Önemi" gibi parlak (!) tebliğler, entelektüel seviyemizi göstermeye yeterdi.

Türk düşüncesinde entelektüel merkezin ve dairenin kaybının en önemli sonucu, vahim bir kafa karışıklığı, entelektüel teşevvüştür. Tanzimat ile birlikte fıkhın yerini alan medeniyetin aydınlara fıkıh gibi küllî bir düşünce tarzı ve gayesi sağlayacağı umulmuştu. Ancak çağdaş düşüncenin seyri, tam aksine aydınların medeniyeti körlerin fil tarifi gibi telakki ettiklerini, dolayısıyla kafa karışıklıklarını iyice arttırdığını gösterdi. Zamanla anlaşıldı ki medeniyetin fıkhın yerine kazandığı küllîlik, sahte bir küllîlikti. Modern medeniyet, sünnet gibi şeylerin insicam kazandığı bir zarf/manzume değil, yığıldığı, atıldığı bir çuval, dahası, her atılanın boşa gittiği altı yırtık bir çuvaldı.

Türk düşüncesindeki bu kafa karışıklığını bilhassa 1950'li yıllarda "Anadolu İslâm'ı" fikrini işleyen Nurettin Topçu ve Cemil Meriç gibi Frankofon aydınlarda görmek mümkündür. Frankofonluktan kasıt, Erol Güngör'de olduğu gibi Fransızca bilmek, okumak değil, Fransız diline sinmiş Katolik-teolojik sofistikasyonla karakterize Fransız düşünce ve zihniyetinden etkilenmedir. Derin teolojik meseleleri anlatma zorluğu, tabiatıyla ifadeyi anlaşılamayacak kadar kompleks hale getirir. Mesela Ebu'l-Hasen Eş'arî, kader meselesinin püf noktası olan ilâhî cebir ile beşerî iradeyi

tevfik için o kadar sofistike bir açıklama yapmıştır ki, "Hâzâ edakk min kesbi'l-Eş'arî" (Bu, Eş'arî'nin kesbinden daha ince) sözü, bir ifadenin zorluğunu anlatmak üzere zamanla darbımesel haline gelmiştir.

Katolik teologlar da bilhassa teslisin -hâşâ- Baba ile Oğul'unu açıkladıkları halde iş Ruhu'l-Kuds'e gelince çıkmaza girerek akla ziyan tevillere gitmektedirler. Fransa, Katolik Avrupa'nın kalbi olduğu için Katolik teolojinin bu hususiyeti, sekülerleşme sürecinde Fransız düşüncesine de sirayet etmiştir. Hatta Fransızca'yı çok iyi bilen merhûm Şerif Mardin, bir sohbetimiz esnasında Émile Durkheim'dan sonra gelen ikinci büyük Fransız sosyoloğu sayılan Pierre Bourdieu hakkındaki bir Fransızca tezden hiçbir şey anlamadığını itiraf etmişti.

Kültürün Bulanık Dünyasında

Türk düşüncesinde hüküm süren mezkûr entelektüel teşevvüş, en net kavramları istimal tarzında görülür. Batı'da Reinhart Koselleck (1923-2006) tarafından geliştirilen tarihî semantik ve kavram tarihi (*begriffsgeschichte*), düşünce tarihi ve bilgi sosyolojisi tetkikine yeni bir boyut getirmiştir (Richter 1995, Freeden 2017). *Begriffsgeschichte*'nin gösterdiği gibi, bir dünyagörüşü ve ona dayalı düşüncenin dayandığı temel kavramların semantik seyri izlenmeden, aslî mânâları bilinmeden arızî mânâları bilinemez.

Kültür, bu temel kavramların başında gelir. Zira "ilk tabiat" denen "fıtrat"ın normatif ifadesi olarak "din", dünyevî açılımında "şeriat, hikmet, sünnet" hususî isimlerini alır; şeriat ve sünnet ile ikisine de şamil hikmet, fıtrat'ın beşerî dünyadaki normatif karşılıklarıdır. Beşerî tecrübe, özünde dünyadan âhirete, mebdeden meada uzanan ontik bir yolculuk ve din de "dünyadan ahirete giden ilâhî saadet yolu" demektir. Ancak "Yol" (Din) ile insan, ebedî saadete "Yolculuk" (Diyanet) yapabilir. "Şeriat, tarik, minhâc, sebil, mezheb, meslek, sırat" gibi dinle ilgili bütün kavramlarda yol espri yatmasının sırrı budur. İslâm'da=Arapça'da yolla ilgili bu kadar nüanslı kelimenin olması, yaşadığımız halk âleminin tabiatı uyarınca dindeki yollar hiyerarşisinden kaynaklanır.

"Din/Sünnet" münasebeti, umumî olarak Şeriat/Tarikat, Kur'ân-ı Kerim'de "Şir'at/Minhâc" (شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) (Sizden her biriniz için biz şeriat ve açık yol kıldık: Mâide, 5/48) olarak ifade edilir. Mutlak mânâda kullanıldığında din, şeriat demektir. Şeyhülislâm Ebu's-Su'ûd (2011: II/488) Efendi'nin belirttiği gibi, şir'a ve şeriat, suya giden yol mânâsınadır; suyun fânî hayata sebep olması gibi, ebedî hayata sebep olan şeye ulaştıran yol olmasından dolayı din, şeriata=su yoluna benzetilmiştir. Lafzen Şeriat, insanın iki temel ihtiyacı su içme ve yıkanmayı karşılaması için Allah tarafından "pınara açılan ana yol", Tarikat (İngilizce karşılığı Way gibi), "yol ve tarz" mânâlarına gelir. Peygamber, dini hem Şeriat olarak bildiren Rasûl, hem Tarikat (Sünnet) olarak Şeriatı tatbik tarzını, onda tutulan yolu gösteren Nebî'dir. "Beni kılar gördüğü-

nüz gibi namaz kılan" diyen Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, ümmetine "dini (şeriatı) tatbik tarzını" gösterdiği için sünnet, İslâm'da "Dinde tutulan yol" (الدين الطريقة المسلوكة في) olarak tarif edilir (Buhârî 1991: II/552).

Böylece Sünnet=Tarikatta "yol ve tarz", "din yolu" ile "ilim-amel tarzı" mânâları birleşir: Ancak Nebî'nin dinde tuttuğu yolu tutan, O'na uyan mümin, fıtrî ilim-amel tarzını öğrenir. İslâm'da din, nebevî sünnette tecessüm ettiği, ete kemiğe büründüğü için sünnet, fiilen din sayılır; İslâm tarihinde Müceddid mânâsında "Muhyi'd-Din" ile "Muhyi's-Sünne" lakaplarında Din ile Sünnet'in birbirinin yerine kullanılmasının gösterdiği gibi. İslâm'daki sünnetin Hristiyanlığın üç kolunda üç farklı karşılığı vardır. Sünnet, Ortodokslukta ortodoksi=ortopraksi, Katoliklikte gelenek (*tradition*), Protestanlıkta kültür demektir. Batılı modernleşme ve sekülerleşme süreci, Katolik *gelenek* yerine *medeniyet* (*civilization*) ve *sünnet*'in asıl seküler karşılığı olarak Protestan *kültür* kavramını doğurdu.

"Sünnet-i Kadime" de denen Hikmet, küllî (tümel-evrensel) norm, "Sünnet-i Hadise" de denen Sünnet, cüz'î (tikel-ulusal) normdur. Alt/üst kimliklerin kaynağı olarak hikmet/sünnet ayırımı, Almanlar tarafından "medeniyet/kültür" ayırımına dönüştürüldü. "Medeniyet/kültür" kavramları arasında içtimaî ve hiyerarşik olarak iki tarz münasebetin kurulduğu söylenebilir. İçtimaî: Maddî medeniyet/manevî kültür; hiyerarşik: Batı medeniyeti/Alman kültürü. Böylece İslâm'daki "sünnet"in seküler karşılığı "kültür" de Protestanlıkta fiilen "din" haline geldi. "İslâm kültürü=medeniyeti" kavramının da *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (1877) adlı eseriyle Avusturyalı oryantalist Alfred Freiherr von Kremer (1828-1889) sayesinde doğması tesadüf değildir. Paul Tillich'in tarifine göre, kültür, dinin ifade tarzı, din kültürün muhtevasıdır ("die Kultur ist die Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur") (Re Manning 2009: 181, 2005: 117, 142, Hart 2000, Lepenies 2006). Dikkatle bakıldığında görülür ki Tillich'in tarifi, sünnet tarifinin kültüre tatbikinden ibarettir. Din (şeriat), kültürün (sünnetin) muhtevası (esası), kültür, dinin ifade tarzıdır. Daha uygun bir teşbihle, Protestanlık için din mazruf, kültür zarftır.

Nurettin Topçu ve Cemil Meriç gibi aydınlar, en fazla Ziya Gökalp'ın "kültür"e karşılık bulduğu "hars" kelimesine atıf yaparlar. Hâlbuki hars, seküler kültürün Türkçe seküler karşılığı, müteradifidir; kadim karşılığı, zıddı değildir. Cemil Meriç (1986: 14), Celâl Nuri'ye atıfla «kültür»ün Türkçe karşılığı olarak «irfan»ı alır. Eğer düşünce, önce keşf-i kadimle, sonra keşf-i kadimden vaz-'ı cedide intikalle serpilecekse ve kültür, gelecek tasavvurunun ana kavramı ise düşünürlerin aslî/arızî, kadim/modern, sünnet/kültür münasebetinin keşfinden yola çıkmaları gerekmez mi? Ancak Topçu ve Meriç dâhil, Cumhuriyet devri düşünürlerinin kültür hakkında yazdıkları binlerce yazı ve kitapta bir kere bile sünnet kavramı geçmez. Sağcısı-solcusuyla düşünürlerimiz, sünnetin seküler karşılığı olduğunu bilmeden kültürü sanki evrensel, ezelî bir kavram olarak alırlar. Gelenek asıl=kök ise geleneğe dayanmayan bir düşünce, aslı ol-

mayan bir düşüncedir; aslı olmayan bir ağaç ise dal-budak salamaz, meyve veremez; kültür gibi seküler, batıl bir kavram üzerine düşünce bina edilemez.

Bu durum, hem muhafazakâr düşüncenin başlıca düşünürü sayıldığı, hem de kavramların en titiz tanımlandığı felsefe disiplininden geldiği için Nurettin Topçu misalinde çok daha şaşırtıcıdır. Mesela Erol Güngör, hamasetten uzak bir ilim-fikir adamı vakar ve itidaliyle, net bir şekilde tanımlanmış analitik kavramlarla sağlam tahliller yapar, net sonuçlara varır. Buna karşılık aydınların çoğu gibi Topçu da "ahlak, gelenek, kültür, ilim, devlet" gibi en çok kullanılan, düşüncenin en temel kavramlarını semantik tarihlerini ve tariflerini bilmeden, bildirmeden, analitik hale getirmeden, gelişigüzel, yuvarlak, hamasî bir şekilde kullanır; dolayısıyla bu kavramlara dayalı düşünceleri de havada kalır. Modernleşme sürecinde seküler kültürün kadim sünnetin yerini almasına paralel olarak modern değer ahlakı da kadim edeb ahlakının yerini almıştır. Ancak Topçu, ahlak hakkındaki onca yazısında bir kere bile bu temel ayırıma dikkat etmez, ahlak derken hangisini, kadim edeb ahlakını mı, modern değer ahlakını mı kasd ettiğini vuzuha kavuşturmaz. Dolayısıyla yazıları, yuvarlak, hoş ama boş, hamasî sözlerden ibaret kalır:

"Devlet mistiği denilen hal, işte, bu kulların selâmeti dâvâsı içinde kendisini kaybetme halidir: Hallac'ı dar'a çıkaranların, onu kendi ifadesiyle, bir an evvel Allah'a kavuşturmak suretiyle, bütün bir ömür boyunca aradığı aşkının sahibine teslim etmelerine götüren elemli tecrübedir. Âlemin mesuliyetini; onun bir zerresini bile feda edemeyen irade ile kendi omuzlarına yüklenerek Allah'a doğru götürücü bu yolculuk, devlette cihaddır. Bu cihad, iktidara ulaşmakla değil, bizzat bu iradenin kalbimizde doğmasiylc başlar. Cemaate çevrilir, dâvâ olur. Mesuliyetsiz devlete döner, kılıç kesilir. Kınından çıkar, suç sayılır. Kalplere dolar, aşk ile âlemi sarhoş eder. İktidar olur. Allah'a yücelir; ve bütün yürüyüşü esnasında, hiçliğini her adımda idrâk eden şuurun, kendi gözlerini kamaştıran bir güneş gibi âlemi kaplayıp sahibini hep bu mesleğin diliyle beyana getirir: "Ben Hakikatim!.."" (Topçu 2008: 24).

"Rabbimiz bize dağlardan bir heykel yapmak, beş bin yıllık beşeriyetin romantik abidesini kurmak, aşkı Ulûhiyetinin eşiğine kadar yükseltmek iktidarını versin! Rönesans, bu ümidin aydınlığında görülecektir. İstiyelim, ancak rönesansımızı hazırlayacak şartların kendi mâzimizde yaşanmış olması lazım. Bu şartlar, her sahada örneklerdir. Nasıl ki İtalyanlar eski Yunanı örnek aldılarsa biz de kendi kültürümüzün mâzisinde bütün örneklerimizi bulacağız" (Topçu 1961: 38).

"Bunlara İsa'nın selâmını ve Muhammed'in vaadlerini sunabilecek bir iktidarımız olsa, belki ruhları yıkılmaktan kurtarılacak. Onlar, bizden yeni bir hikmet, yeni bir insan mayası istiyorlar. Ne pahasına olursa olsun, biz bu mayayı yoğurmaya mecburuz. Dünyayı içerisinde aç çakallarla, sırtlanlar dolaşan bir mezarlık yaparcasına üstümüzü örten kalın perdeyi sıyırıp atmak ve rahmetle hakikatin birleştiği yerde

yeniden doğmak için, irademizi ilâhî iradenin harekete geçeceği istikamete yöneltmek lazım geliyor" (Topçu 1970: 66).

Fıkha Dönerek Krizden Çıkmak

Çağdaş Türk düşüncesinin fıkıhtan uzaklık ve fikrî karışıklık derecesini gösteren en tipik misal olduğu için Nurettin Topçu üzerinde nisbeten geniş durduk. Topçu misalinde bu düşüncenin iki yönü ayırt edilebilir. Birincisi, paradigmatik teşevvüş, İslâm'ı savunduğu sanılan bir aydının düşüncesinin özünde seküler bir paradigmaya dayandığı, ikincisi, entelektüel zaaftır. Bir aydının entelektüel değeri, kavramların tarihî mânâlarını tesbitinde ve onlarla sağlam tahliller yapmasında, böylece okuyanların kavramsal düşünme melekesini geliştirmesinde yatar. Bu bakımdan mesela Ali Suavî, Ziya Gökalp veya Erol Güngör'ü okuyanlar, bilmedikleri birçok kavramın tarihî mânâlarını, hakikatleri öğrenebilirler. Nurettin Topçu'yu okuyanlar ise kuvvetli bir ahlakî mesaj alabilirler, adalet ve fazilet yönünde bir şuur ve irade kazanabilirler ama fikirden ziyade hamasete dayanan külliyatında böyle bir entelektüel değeri pek bulamazlar.

Peki, fıkıh olarak Türk düşüncesini keşif ve dönüş imkânı nedir? Bunu başarabileceğimiz kanallar nelerdir? Bu hususta ideal çıkış noktası, Ahmed Cevdet Paşa'dır ama açıkça dile getirdiği "bende şuuru" onun entelektüel ufkunu ve misyonunu kısıtlamıştır. Âlim, Karl Mannheim'ın deyimleriyle "serbest-dolaşan, sosyal olarak bağımsız", yani "içtimaî münasebetlerin üstüne çıkabilen", müstakil kişidir (Gencer 2017: 250). Yerelden evrensele bağlanabilecek sağlam bir Türk düşüncesinin inkişafı için *Hikmet-i Hukûk-i İslâmiyye* adlı eserin müellifi Mehmed Fehmi (1329) Ülgener'in oğlu Sabri Ülgener ile Erol Güngör, çok daha ümit vaad ediyordu. Ancak Ülgener'in beklenen hamiyetten mahrum olarak rutin akademisyen kalıbı içinde kalması, kendisine bağlanan ümidi suya düşürmüştür. Her ne kadar beklenen kalıcı eserleri veremeden genç yaşta vefat etse de, Erol Güngör, çağdaş Türk düşüncesinde Ziya Gökalp'ten sonra en önemli, en köklü ve insicamlı düşünceyi üretebilen, entelektüel kılavuzluk edebilecek aydındır. O halde netice olarak diyebiliriz ki, fıkıh olarak Türk düşüncesi, son Osmanlı devrinde olduğu gibi, medrese=fıkh-ı zâhirin temsilcisi olarak Hamdi Yazır ile mektep=fıkh-ı içtimaî'nin temsilcisi olarak Erol Güngör'ün fikriyatının terkibinden oluşacaktır. Abdülhakim Arvasî gibi tekke=fıkh-ı bâtının temsilcisi de bu terkibe katıldığında ideal Türk düşüncesine erişilebilecektir.

Kaynakça:

Abdülkadiroğlu, Nuran (1985). "Ziya Gökalp'de İslâmiyet Telâkkisi," *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXIII/1-2: 93-126.

Ahmed Cevdet Paşa (1986). *Tezâkir* I–IV, (yay. Cavid Baysun), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Âkifzâde Abdurrahim, Amasyalı (1768-1815) (1998). *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Meşhûdi ve'l-Mesmû'*, (trc. Hikmet Özdemir), İstanbul: Türkiye İlmî İçtimaî Hizmetler Vakfı.

Alan, Suat (2016). "Türk Sosyoloji Tarihinde İlk Fetret Devri (1924-1933 Yılları Arası)," *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı 1*, İstanbul İLEM, s. 147-163.

Ali İbni Meymûn el-İdrisî, el-Ğumârî (2002). *Risâletü'l-İhvân min Ehli'l-Fıkhı ve Hameleti'l-Kur'ân ve Risâletü'l-İhvân ilâ Sâiri'l-Büldân*, (yay. Hâlid Zehrî), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Alparslan, Ali (1991). "Ziya Gökalp ve Tasavvuf," *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, II/480 (Aralık): 521-529.

Amsler, Mark (1989). *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Philadelphia: John Benjamins.

Atay, Falih Rıfkı (1966). *Pazar Konuşmaları 1941-1950*, İstanbul: Dünya Matbaası.

Ayhan, Halis (1999). *Türkiye'de Din Eğitimi, 1920-1998*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.

Bakırcı, Mustafa (2004). "II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslâm Mecmuası (1914-1918)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (Bahar): 177-210.

Baş, Eyüp (2006). *Osmanlı Tarih Yazarlarında Toplumsal Sorumluluk Bilinci*, Ankara: İlâhiyât.

Berman David (2013). *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, London: Routledge.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1967). *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, I–VIII. İstanbul: Bilmen.

Boynukalın, Muhammed (1999). *Fıkıh Usûlünde Yenilenme İhtiyacı ve Ortaya Çıkardığı Tartışmalar*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

Brogan, Walter A. (2006). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, Albany: State University of New York Press.

Brown, Robert (1986). *The Nature of Social Laws: Machiavelli to Mill*, Cambridge: Cambridge UP.

el-Buhârî, Abdülazîz (1991). *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî*, I-IV. (yay. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Celâl Nûrî (1332). *Hâtemü'l-Enbiyâ*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.

Cici, Recep (1994). "İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6: 241-59.

—— (2001). *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*, Bursa: Arasta.

Cici, Recep (1999). "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8: 215-246.

Coşan, Mahmud Es'ad (2013). *Hacı Bektâş-ı Veli ve Bektâşîlîk*, *İstanbul:* Server.

Cotterrell, Roger (2010). *Émile Durkheim: Justice, Morality and Politics*, New York: Routledge.

—— (2017). *Sociological Jurisprudence: Juristic Thought and Social Inquiry*, New York: Routledge.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (2003). *Kitâbü't-Ta'rîfât*, (yay. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı), Beyrût: Dâru'n-Nefâis.

Çalkan, Murat (2013). *Halim Sabit Şibay'ın İslâm Hukuku ile İlgili Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi,

Hitit Üniversitesi.

Çelik, Hüseyin (1994). *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul: İletişim.

Çetin, Rabiye (2013a). "Tanzimat›tan Günümüze Kelâm›ı Yenileme Çalışmaları," *Dinî Araştırmalar*, 16/42 (Ocak-Haziran): 9-38.

—— (2013b). "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları," *Dinî Araştırmalar*, 16/43 (Temmuz-Aralık): 87-104.

Dallery, Arleen B.-Scott, Charles E.-Roberts, P. Holley (eds.) (1990). *Crises in Continental Philosophy*, Albany: State University of New York Press.

Davids, Arthur-Lumley (1832). *A Grammar of the Turkish Language with a Preliminary Discourse on the Language and Literature of the Turkish Nations (etc.)*, London: Parbury & Allen.

Devrim, Hakkı (yay.) (1990). *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, I-XIV, İstanbul: Meydan.

Dillon, John M. (1996). *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca: Cornell UP.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-'Imâdî (2011). *İrşâdü›l-'Akli›s-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi›l-Kerîm*, I-VII, (yay. Muhammed Subhî Hasan Hallâq), Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Elmalılı Küçük Hamdi (1324). "Ulûm-ı İslâmiyye," *Beyânü'l-Hak*, İstanbul: Cem'iyet-i İlmiye-i İslâmiye I/9 (17 Teşrin-i Sânî): 178-182.

Erdem, Sami (1997). "Yeni Usûl-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usûl-i Fıkıh," *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 3 (1): 213-223.

—— (1998) "Ali Suavî'nin Usûl-i Fıkha Dair Bir Risalesi: "Arabî İbâre Usûlü'l-Fıkh Nâm Risâlenin Tercümesi", *Dîvân İlmî Araştırmalar* 5/2: 283-296.

—— (2003) *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

—— (2005) "Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/5: 85-105.

Ergül, Bahattin (2006). *Seyyid Bey ve Usûl-i Fıkha Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi).

Erverdi, Ezel (yay.) (1992). *Nurettin Topçu'ya Armağan*, İstanbul: Dergâh.

Erzurûmî, Osman Bedrüddîn (2006). *Gülzâr-ı Sâminî Mektûbat,* I-II. İstanbul: Marifet.

Freeden, Michael-Steinmetz, Willibald-Sebastián, Javier Fernández (eds.) (2017) *Conceptual History in the European Space*, New York: Berghahn.

Fuzûlî, Muhammed b. Sülayman (2014). *Matla'u'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Me'âd*. (yay. Muhammed b. Tâvîd et-Tancî-trc. M. Es'ad Coşan-Kemal Işık), İstanbul: Server.

Galston, Miriam S. (1973). *Opinion and Knowledge in Farabi's Understanding of Aristotle's Philosophy*, (Doctoral Dissertation, The University of Chicago).

el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (2006). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I-V, (yay. M. Vehbi Süleyman-Üsâme Amûra), Dımaşk: Dâru'l-Fikr.

Gencer, Bedri (2010). "Osmanlı İslâm Yorumu", *DoğuBatı*, 13/54: 61–95.

—— (2012). "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 (Şubat): 34–39.

—— (2017). İslâm'da Modernleşme, 1839-1939, Ankara: Doğu Batı.

Gökalp, Ziya (1973). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, İstanbul: MEB.

—— (1976). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, (yay. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı.

—— (1981). *Makaleler VIII*, (yay. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı.

Grabowski, Francis A. (2008). *Plato, Metaphysics and the Forms*, New York: Continuum.

Grondin, Jean-Soderstrom, Lukas (2012). *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*, Columbia UP.

Gûrânî, Ahmed Şemseddin Molla (2007). *ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi',* Beyrût: Dâru Sâdır.

Günaltay, M. Şemsettin (1932). "İslâm Medeniyetinde Türklerin Mevkii," *Birinci Türk Tarih Kongresi*, Ankara: Maarif Vekâleti, 289-306.

Güngör, Erol (1986). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik,* İstanbul: Ötüken.

Gürler, Kadir (2010). *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din: Hadisin Sosyopolitik Bağlamı ve Meşrûlaştırma*, Ankara: Sarkaç.

Hart, William D. (2000). *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, Cambridge: Cambridge UP.

Harvey, Steven (ed.) (2000). *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht: Kluwer.

Hawthorn, Geoffrey (1994). *Enlightenment and Despair: A History of Social Theory*, Cambridge: Cambridge UP.

İbn Haldûn (2015). *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, I-III, (trc. I-II Pîrîzâde Mehmet Sâhib), (trc III: Ahmed Cevdet.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

İbni Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (2016). *Câmi'u Beyâni'l-'Ilmi ve Fadlihî*, (yay. Muhammed b. Abdirrahmân es-Sâlih), Kahire: Mektebetü 'Ibâdi'r-Rahmân.

el-İsfahânî, Râgıb (1997). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. (yay. Safvan Adnan Dâvûdî), Dimeşk: Dâru'l-Kalem.

İzmirli, İsmail Hakkı (1932). "İslâm Medeniyetinde Türkler'in Mevkii Hakkında Mütalaa" *Birinci Türk Tarih Kongresi*, 321-7, Ankara: T.C. Maarif Vekâleti.

Kaçmazoğlu, Hacı Bayram (2010). *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Kitabevi.

—— (2011). *Türk Sosyoloji Tarihi III: Yeni Türkiye'de Sosyolojinin Düşünsel Ve Kurumsal Temelleri*, İstanbul: Kitabevi.

Kahn, Victoria (2014). *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*, Chicago: University of Chicago Press.

Kara, İsmail (1994). İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İstanbul: İz.

—— (2001). *Bir Felsefe Dili Kurmak Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh.

Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mahir (2010). *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, (yay. Tahir Galip Seratlı), İstanbul: Sûfî Kitap.

Kavak, Özgür (2009a). *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

—— (2009b). "Dünyevî Bir "Fıkıh" İnşâsına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/2: 35-72.

Kavakçı, Yusuf Ziya (1976). *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ'un-Nehr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Atatürk Üniversitesi.

Kelley, Donald R. (1990). *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition*, Cambridge, MA: Harvard UP.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid (2008). *Makâlâtü'l-Kevserî*, Kâhire: Dâru's-Selâm.

Kılıç, Faruk (2008) *Abdunnafi İffet Efendi'nin Mizani Şerh-i Mütercimi Burhan adlı eserinin tahlil ve Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi.

Kınalızâde Alî Çelebî (2014). *Ahlâk-ı 'Alâî*, (yay. Mustafa Koç), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

Kiremitçi, Ferdi (2013). "19. Yüzyıl Klasik Şairlerimizden Muhammed Şerîfî'nin Dürr-i Manzûm Adlı Menakıpnamesi", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8/4 (Spring): 969-1032.

Kurucu, Ali Ulvi (2009). *Hatıralar,* I-II, (yay. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: Kaynak.

Landau-Tasseron, Ella (1989). "The "Cyclical Reform": A Study of the Mujaddid Tradition," *Studia Islamica*, 70: 79–117.

Lepenies, Wolf (2006). *The Seduction of Culture in German History*, Princeton: Princeton UP.

MacIver, R. M. (1911). "Society and State," *The Philosophical Review*, 20/1 (January): 30-45.

Mardin, Ebul'ula (1945). *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İstanbul: İÜ Hukuk Fakültesi.

Mardin, Şerif (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim.

—— (2008). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, İstanbul: İletişim.

Massé, Henri (1938). *Islam*, Translated from the French by Halide Edib, New York: G. P. Putnam's Sons.

McManus, Denis (ed.) (2015). *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes From Division Two of Being and Time*, London: Routledge.

Mehmed Fehmi (1329) [1911]). *Hikmet-i Hukûk-i İslâmiyye*, İstanbul: Matbaa-yı Kütüphane-yi Cihân.

Mehmed Seyyid (1328). *Usûl-i Fıkıh Dersleri I*, İstanbul: Matbaa-i Hukûkiyye.

—— (1330). *Usûl-i Fıkıh Dersleri II*, İstanbul: Matbaa-i Hukûkiyye.

—— (1333). *Usûl-i Fıkıh Cüz-i Evvel: Medhal*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

—— (1338). *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*, Dersaâdet: Kader Matbaası.

Meriç, Cemil (1986). *Kültürden İrfana*, *İstanbul: İnsan*.

Mermutlu, Bedri (2003). *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, İstanbul: Kaknüs.

Mertoğlu, Mehmet Suat (2013). "Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı," *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, (yay. Bilal Gökkır), İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 399-428.

Murphy, Timothy (1997). *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*, New York: Oxford UP.

el-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî (2004). *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII, Bey-

rût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye.

Namık Kemal (2005). *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, Bütün Makaleleri 1, (yay. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara), İstanbul: Dergâh.

Okur, Kâşif Hamdi (1999). "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, II/5: 255-284.

—— (2004). "İslâm Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-ı İslâm ve Usûl-i İctihad", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 3: 35-54.

—— (2007). "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesindeki Arayışlar", *Din Kültür ve Çağdaşlık Kutlu Doğum Sempozyumu* (1-3 Mayıs 2004-İzmir), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 119-129.

—— (2008). "İslâm Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç", *İslâmî İlimler Dergisi*, III/1: 155-174.

Özcan, Hanifi (1987). "Mâtürîdî›nin Bilgi Teorisinde 'Fıkh' Terimi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4: 143-150.

Özer, Ahmet (2006). *Din Eğitimi Açısından Nurettin Topçu'nun Eserlerinde Dindar Tipler*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi.

Özervarlı, M. Sait (1998). *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM.

Pound, Roscoe (1912). "Theories of Law," *The Yale Law Journal*, 22/2 (December): 114-150.

Raffoul, François-Pettigrew, David (eds.) (2002) *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany: State University of New York Press.

Re Manning, Russell (2005). *Theology at the End of Culture: Paul Tillich's Theology of Culture and Art*, Leuven: Peeters.

—— (ed.) (2009). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge: Cambridge UP.

Richter, Melvin (1995) *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, New York: Oxford UP.

Rickey, Christopher (2002). *Revolutionary Saints: Heidegger, National Socialism, and. Antinomian Politics*, University Park: The Pennsylvania State UP.

Robinson, Douglas (2016). *The Deep Ecology of Rhetoric in Mencius and Aristotle: A Somatic Guide*, Albany: State University of New York Press.

3. Rossides, Daniel W. (1998). *Social Theory: Its Origins, History, and Contemporary Relevance*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Safa, Peyami (1988). *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Sallâbî, Ali Muhammed (2007). *Devletü's-Selâcika ve Bürûzü Meşrû'in İslâmî li-Mukavemeti't-Tegalguli'l-Bâtınî ve'l-Gazvi's-Salîbî*, Beyrût: Dâru İbni Kesîr.

Salvatore, Armando (2016). *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*, Chichester: Wiley Blackwell.

Sava Paşa (1955–1956). İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, I–II, (trc. Baha Arıkan), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Schmid, Hans Bernhard-Thonhauser, Gerhard (eds.) (2017). *From Conventionalism to Social Authenticity: Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*, Cham, Switzerland: Springer.

es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (2005). *Usûlü's-Serahsî*, Beyrût: Dâru'l-Fikr.

Songur, Haluk (2013) "Fıkıh Usulü Dersinin Kaldırılması Bağlamında Darülfünundan Cumhuriyete Hukuk Eğitim Müfredatı Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, III/1: 1-28.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm (2014). el-*Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a*, Beyrût: Dâru İbni Hazm.

eş-Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmud (2004). *Resâilü'ş-Şeceretü'l-İlâhiyye fî 'Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, I-III, (yay. M. Necip Görgün), İstanbul: Elif.

4. Şener, Abdülkadir (1982). "İçtimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V: 231-247.

Şirvânî, Ahmed Hamdi (1302/1885). *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*, İstanbul: Mihran Matbaası.

Şulul, Kasım (2008). *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*, İstanbul: İnsan.

Tarrant, ↱ Harold-Renaud, ↱ François-Baltzly, Dirk (2017). *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden: Brill.

Taşköprîzâde, Ahmed İbni Mustafâ (1985). *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*, I–III, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

TDVİA (1988-2013) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

et-Tehânevî, Muhammed 'Ali (1998). *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, I-IV, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Togan, Ahmed Zeki Velidi (1330) [1914]. "İbn Haldun Nazarında İslâm Hükümlerinin İstikbâli", *Bilgi Mecmuası*, II/7: 733-743.

—— (1969). *Tarihte Usûl*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Topçu, Nurettin (1961). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Yağmur.

—— (1970). *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Hareket.

—— (1974). *İslâm ve İnsan*, İstanbul: Hareket.

—— (2002). *Bergson*, İstanbul: Dergâh.

—— (2008). *Ahlâk Nizamı*, İstanbul: Dergâh.

Toyrânî, Hasan Hüsnü 1304 (1887). *Hulâsa-i Medeniyyet-i İslâmiyye, İstanbul: Matbaa-i Nişan Berberyan*.

Tuori, Kaius (2016). *The Emperor of Law: The Emergence of Roman Imperial Adjudication*, Oxford: Oxford UP.

Ulu, Arif (2006). "Cerh ve Ta'dil Kriteri Olarak Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat", *Dinî Araştırmalar*, 8/24: 133-142.

Ünaydın, Ruşen Eşref (2002). *Bütün Eserleri*, I-XIV, (yay. Necat Birinci-Nuri Sağlam), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Weidenfeld, Matthew C. (2011). "Heidegger's Appropriation of Aristotle: Phronesis, Conscience, and Seeing Through the One," *European Journal of Political Theory*, 10/2 (April): 254-276.

Türk Solunun Yerlilik ve Millîlik Meselesi

Teorik Enternasyonalizmden Ulus-Devlet Ölçeğine, Marksist Solun Sıkıntılı Millîlik ve Yerlilik Arayışı

Halil BERKTAY*

Sayın oturum başkanı, sayın rektör, değerli dinleyiciler. Önemli bir sempozyum. Beni de çağırdığınız için çok teşekkür ederim. Burada bulunmak ve düşüncelerimi paylaşmak önemli benim için. Uzun bir başlık koydum. O kadar uzun bir başlık koydum ki şu anda unutmuş durumdayım. Hayal meyal hatırlıyorum yani. Aslında tebliğ özeti gibi bir başlık koymuş oldum: Teorik Enternasyonalizmden Ulus-Devlet Ölçeğine, Marksist Solun Sıkıntılı Millîlik ve Yerlilik Arayışı. Aslında söylemek istediğim her şeyi söylüyor. Bir, şunu ifade ediyor: Genel olarak soldan değil, Marksizm'den ve Marksist soldan söz edeceğim. Sol benim için bir tarihçi olarak göreceli bir kavram. Her siyasî yelpazenin merkeze görece sağı, görece solu olabilir. Bu merkezin solunun Marksizm'den veya Marksist sosyalizmden türeyen akımlar tarafından, Marksist sosyalizm ve türevleri tarafından doldurulması 20. Yüzyıldan bugüne gelen bir olay. Yani son yüz yılın bir olayı. Türkiye'de çok genel ve gevşek bir şekilde soldan söz ediliyor. Kastedilen çoğu zaman Marksizm, sosyalizm ve türevleri oluyor. Birincisi onu belirtmiş oluyorum bu başlıkla. İkincisi Marksist solun öncelikle bir teorik enternasyonalizmle başladığını, politik enternasyonalizmden önce de düşünsel teorik evrenselciliğini ifade etmiş oluyorum. Buradan yola çıkıyor yani aslında kendisinin her ülkedeki gelişme çizgisi itibariyle yerli veya yerel olandan veya millî olandan ayırarak başlıyor. Fakat sonra önüne bir yerlilikle ve millîlikle birleşme sorunu çıkıyor.

Sayın oturum başkanının söylediği şeye atıfta bulunarak belirteyim. Evet, solun bir yerlilik, millîlik meselesi doğuyor. Sıkıntılı bir şekilde doğuyor. Var böyle bir meselesi. Çünkü kendisini yerel ve millî olandan ayırdıktan sonra bir şekilde tekrar birleşmeye çalışmadan siyaset yapamıyor. Siyaset ya da velev devrim ya da ihtilal Marksizmin bütün iddialarına karşı dünya ölçeğinde yapılabilecek bir şey değil. Yani simultane olarak bütün ülkelerin hatlarına tek bir ortak dilden hitap edip hepsini birden kalkışıp siyasî iktidarı şiddet yoluyla ele geçirmeye çalışmak mümkün değil. Bunu yani siyasetin bu biçimini, bu anormal varyantını dahi bir ülke ölçeğinde, ulusal ölçekte yapmak zorundasınız. O da kendinize ayırdığınız halkla, kültürle, yerlilik ve

* Prof. Dr. İbni Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, halil.berktay@ihu.edu.tr

millîlikle ister istemez tekrar birleşme çabasını meydana getiriyor, beraberinde getiriyor. Dolayısıyla var bir yerlilik ve millîlik sorunu. Fakat işte burada başlangıç, çıkış noktasını oluşturan teorik enternasyonalizmin de siyaseten yerlilik ve millîlik ile yeniden birleşme arayışı arasında ciddî bir çelişki yaşanıyor, bir sıkıntı yaşanıyor. Ben, başlığımda, bunları söylemeye çalıştım.

Konuşmanın kalanında bunu açmaya çalışacağım. Yani bazı alt başlıkları dile getireceğim. Zamanımız sınırlı onun için biraz böyle satır başları ile değinmeler gibi olacak. Fransız Devrimi "liberte, egalite, fraternite" dedi, "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik". O zaman yani 1780'lerde diyelim 1789'da bu üçü birden gerçekleştirilebilir gibi gözüküyor. Fransız Devrimi'nde bu üç slogan arasında o sırada, o tarihsel süreçte herhangi bir çelişki olmamış. Zamanla çelişkiler ortaya çıktı. Ve 19. Yüzyıl ve 20. Yüzyıl siyasetine damgasını vuran üç büyük siyasî çıktı burada: "liberalist, sosyalist ve nasyonalist ya da milliyetçilik". Liberalist, özgürlük motifine, özgürlük sloganına yapıştı diyelim, bunu kendi merkezî meselesi hâline getirdi. Sosyalist, eşitlik kavramına sarıldı. Bunu tabii Fransız Devrimi'ndeki kontekstinden çıkardı. O zamana kadar hukuk önünde, siyaseten, siyasî ve hukukî bir eşitlik söz konusuydu. Marksizm bunu aldı, abarttı, sosyal ve ekonomik eşitlik iddiası hâline getirdi. Bu şekilde yorumladı.

Milliyetçilik de kardeşliği ya da 20. Yüzyılın başı Osmanlı Türkçesi'ndeki ifadesiyle "uhuvvet"i aldı ve birlik sloganı hâline dönüştürdü. Milletin topyekûn birliği. Bu üç büyük ideolojiden ikisi doğuşları seslenişleri ve mesajları itibariyle evrensel ya da evrenselci diyebileceğimiz ideolojiler oldu. Liberalist, Marksist ya da Marksist sosyalist. İster Adam Smith, Ricardo ya da John Strate, ister Marks ve Engels seslenişlerinde şu veya bu özel milletin koşullarına vesaire hitap etmediler. Hitap etmeyi akıllarından geçirmediler. Evrensel bir insanlığa ya da evrensel olarak tasavvur ettikleri bir işçi sınıfına seslendiler, program olarak da her ülkeye en azından başlangıçta bile çok uzun süre her ülkeye özgü ayrı ayrı programlar ortaya koymakla bir genel liberalizm paketi vardır. Bir genel sosyalizm paketi vardır. Ve bütün ülkeler için geçerlidir. Liberalizme göre insanlık genel evrim çizgisi itibariyle demokrasiye ve özgürlüğe doğru ilerlemektedir. Marksist sosyalizme göre insanlık bir işçi sınıfı devrimine ve onu izleyecek sosyalist bir topluma doğru ilerlemektedir. Meseleyi böyle gördüler. Milliyetçilik bu bakımdan farklı oldu. Adı üstünde millî, milliyetçi oldu yani âdeta tanım gereği anti evrenselci, anti enternasyonalist oldu. Bütün ülkelere ortak seslenişleri, bütün insanlığa ortak bir seslenişi veya ortak bir program paketini değil, milletler arasındaki farklılıkları hatta karşıtlıkları hatta düşmanlıkları en azından özellikleri vurguladı. Şöyle çok basit bir şey de söyleyebiliriz. Bir liberalizm enternasyonali olabilir. Bütün ülkelerin liberalleri birleşiniz. Mesela Avrupa Parlamentosu'nda bir liberaller ortak grubu olabilir. Nitekim var buna benzer bir şey. Keza bütün ülkelerin işçileri ya da bütün ülkelerin sosyalistleri birleşiniz, bir slogan da olabilir. Yani oldu da geçmişte. Birinci Enternasyonal, İkinci Enternasyonal, Üçüncü Enternasyonal. Bugün de yine Avrupa

Parlamentosu'nda örneğin gayet somut olarak sosyalist partiler, bunlar demokratik sosyalistler, sosyalist partiler ortak grubu var. Fakat tanım gereği bütün ülkelerin milliyetçileri birleşiniz, diye bir slogan olamaz ve diyelim yine Avrupa Parlamentosu'nda bütün ülkelerin milliyetçi partilerini birleştiren bir ortak grup meydana getirilemez. Macar ve Romen milliyetçiliğini nasıl bir araya getireceksiniz. Ya da Rus ve Ukrayna milliyetçilerini nasıl bir araya getireceksiniz. Ya da Türk ve Yunan milliyetçilerini nasıl bir araya getireceksiniz. Eşyanın tabiatı gereği bu imkânsız. Şimdi bununla birlikte liberalizmle bu genel evrenselci çağrıyı, seslenişi ve daveti platformunu paylaşmakla birlikte Marksist sosyalizmin öyle bazı özellikleri oldu ki işi liberalizm için söz konusu olduğundan daha karmaşık hâle getirdi.

Şunu söylemek istiyorum, Marksizm'in enternasyonalizme her zaman liberalizmin enternasyonalizminden ona bakarsanız başka bütün diğer ideolojilerin gerçek veya hayalî enternasyonalizmlerden çok daha sert, çok daha katı, çok daha karmaşık ve bağlayıcı ve aslında bütün bu nedenlerde çok daha zor nerdeyse imkânsız bir enternasyonalizm olduğu. Bir kere iş teorik bir enternasyonalizmle başlıyor. Bunu ilk başta da ifade ettim. Marksizm insanlık tarihinde çok özel bir teori. Çok karmaşık bir teori. Her şeyin teorisi olmak iddiasında bir teori. Ve bütün diğer siyasî ideolojilerden farklı olarak kendi felsefesini –diyalektik materyalizm-, kendi tarih yorumlarını –tarihsel materyalizm-, kendi ekonomi yorumunu, kapitalizm eleştirisini, emek değer veya artı değer üzerinde yükselen bütün Marksist ekonomi politik dediğimiz şey. Marks'ın *Kapital*'i dördüncü olarak özel bir devrim ve ihtilal teorisi. Beşinci olarak insanlığın geleceğinde olacağı iddia edilen sosyalist toplumun nasıl bir şekil alacağı, nasıl bir ekonomik ve siyasî düzen içereceğine ilişkin öngörüleri ve teorileri beraberinde getiriyor. Bu böyle beş katmanlı bir teori. Amacı da kendi zamanında ve sonra entelektüelleri, öncelikle entelektüellere hitap ediyor. Entelektüelleri kazanacak ki o entelektüeller de kendi ülkelerinin işçi sınıflarını kazanacak. Ama yani aslında Marksizm'in hiçbir şekilde doğrudan, kestirmeden işçilere hitap etmek diye bir anlayışı yok. Hatta çeşitli biçimlerde zımnen kendi teorisinin sıradan işçiler tarafından kolay kolay kavranamayacak kadar zor ve karmaşık olduğunu kabul ediyor. Dolayısıyla öncelikle hitabı entelektüellere hatta diyelim süper entelektüellere. Ve onların önüne bu şekilde çok karmaşık bir teori koyuyor. Amacı şu, önce çeşitli ülkelerin aydınlarını ve onlar aracılığıyla çeşitli ülkelerin işçi ve diğer emekçi sınıflarını bir, kapitalizmin yıkılmasının kaçınılmazlığına; iki, işçi sınıfı devriminin kaçınılmazlığına; üç, insanlığın geleceğinin sosyalizm olacağına ikna etmek.

Bu aslında görünüşe baktığımızda toplumların tarihini nasıl diyelim olağan akışına baktığımızda bu öyle hiç de kolay bir öngörü değil. İnsanların günlük hayatlarında karşılaştıkları veriler süreçler, doneler vesaire böyle bir kaçınılmazlığın varlığını nasıl diyeyim en hafifi kolay kolay imâ etmiyor. Onun için bu zor bir ikna. Zor bir ikna ve Marksizm'in bir kere Batı Avrupa'da İngiltere, Fransa, Almanya üçgeninde bir

yerde vücut bulduktan sonra, yani Marks ve Engels Alman ama Marks vaktinin büyük bir kısmını da British Library'de çalışarak geçiriyor. Ve İngiltere olmadan, İngiliz kapitalizminin gelişmesi olmadan Marksist teorinin vücut bulması mümkün değil.

Bu üçgen içinde bir yerde Marksizm bir kere teorik olarak ortaya çıktıktan sonra yani her ülkeye girişinde ilk başta bir teoriyi öğrenme aşaması görüyoruz. İster Rusya'da, ister Çin'de, ister Osmanlı İmparatorluğu geç dönem Osmanlı İmparatorluğu sonra modern Türkiye'de ilk olan şey okuma grupları kuruluyor. Açık veya gizli entelektüeller, üniversite öğrencileri arasında okuma grupları kuruluyor ki yani Marks'ın, Engels'in eserlerini okumaya çalışalım ve anlamaya çalışalım tartışa tartışa. Bu ne menem bir teoridir. Ve kolay değil, ilk önce teoriyi öğrenme momenti geliyor, bu yerlilik ve millîlikten ayrılma, kendine ayırma ve evrenselci bir teoriye, teorik bir evrenselciliğe sıçramada çok tayin edici bir an. Bu Marksizm'i öğrenme sürecine girdiğiniz anda, kendiniz farkında olmasanız bile, birey olarak, grup olarak, süreç olarak bu aslında millîden ve yerliden bir kopuşu, ilk önce onun dışına çıkmayı, özel bir evrenselciliği öğrenme çabasını ifade ediyor. Ve arkasından tabii şu oluyor, bazı ülkelerde oluyor, bazı ülkelerde olmuyor ama çoğu zaman bu okuma grupları belirli siyasî çevre ve mahfillere dönüşüyor. Arkasından bunlar şu veya bu şekilde sosyalist parti veya sosyal demokrat parti veya işçi partisi veya komünist parti adını taşıyan bir siyasî partide birleşiyor. Ve o andan itibaren ülke için bile siyaset yapma aşaması. En başta da işaret ettiğim o aşamaya geliniyor. Tamam yani Marksist teoriyi öğrendik, şimdi döneceğiz ve tekrar halka gideceğiz. Kendimizi özel bir düşünür eliti olarak ayırmış olduğumuz halka döneceğiz ve onu kazanmaya, işçi ve emekçi sınıflarını kazanmaya ve onlarla birlikte bir devrim yapmaya çalışacağız.

Burada şu problemlerin varlığına işaret etmek istiyorum. Belli bir irade oluştuktan sonra dahi doğrudan doğruya teorinin niteliğinden ötürü problemler var. Marksizm'in toplumsal teorisi bir, sınıf üzerine kurulu; iki, çatışmacılık üzerine kurulu. Topluma baktığında sınıfları görüyor, sınıfsallığı görüyor. Burjuvazi, işçi sınıfı, büyük toprak sahipleri, küçük burjuvazi vesaire. Buna bağlı olarak sınıflar arasında çatışma yoluyla ulaşacak, ulaşılacak bir devrim sürecini idealize ediyor, yüceltiyor. Şunu söylemeye çalıyorum: Bir, sınıfları görüyor kültürü görmüyor. İki, Çatışma amacına bağlı olarak, her türlü çıkar çatışmasını vurguluyor, altını çiziyor. Diyelim ki abartıyor veya bir milleti birleştiren unsurları göremiyor. Marksizm, toplumu "ne" bir arada tutar, ne tutuyor bu toplumu bir arada diye bir soru sormuyor. Aslında var olan düzene, toplumun değil ama var olan ekonomik ve politik düzene nasıl yıkabilirim diye bir soru soruyor. Bu da birleştirici unsurları değil, ayrıştırıcı ve belki bir yıkılışa veya devrime yol açabilecek unsurları öne çıkarmasını gerektiriyor.

Sınıfları görüp kültürü görmemesi, kültürü görememekle birlikte veya hafifsemekle birlikte aynı zamanda toplumu neyin bir arada tuttuğunu çok fazla dert edinmemesi eksikli bir yerlileşme ve millîleşme çabasını beraberinde getiriyor. Elimde

1940'lardaki Türkiye'deki Marksist çevrelerin çıkardığı *Projektör* diye çok kısa ömürlü olmuş bir teorik edebiyat, kültür, sanat dergisi var. Sabiha Sertel'in birinci sayısında bir yazısı var. Millî edebiyat yoktur, sınıf edebiyatı vardır. Aslında bu sınıfsal indirgemecilik her şeyi söylüyor. Yani Marksist sosyalizmin buralardaki zaafları ve güdüklükleri bakımından her şeyi söylüyor. Ne oluyor, çözüm kültürü bir anlamda bölmeye çalışmak, kültürün bazı unsurlarını reddetmeye çalışmak, kültüre ayırıcı bir şekilde yaklaşmak. Yanlıştır demiyorum, sadece objektif bir şekilde söylüyorum. Mümkün olduğu kadar değer yargısı içermeden, objektif terimlerle konuşmaya çalışıyorum.

Diyelim ki tarih boyunca hâkim sınıfların kültürü kötü ve yanlış, ezilen halk sınıflarının kültürü iyi ve doğru. Marksist solun hemen her ülkede sırf Türkiye'de değil yerlileşme ve millîleşme çabası, yerli ve millî olanı arayışı kültürü sınıfsallaştırmak üzerinden geçiyor. Kültürü de sınıfsal bir sosyolojiye indirgeyerek ayrıştırmak. Mesela Osmanlı tarihinde Selçuklu veya Osmanlı tarihi köylü ve göçebe isyanlarına, Babaîlere ya da Şeyh Bedrettin'e, Börklüce Mustafa'ya, Torlak Kemal'e tutunmayı ya da halk türkülerine tutunmayı ki Kemalizm'in köycülük, köylücülük cereyanlarıyla örtüşme içindedir. Bunun altını çizeyim. Halk türkülerine tutunmayı, halk türkülerini veya halk kültürüne seçici bir şekilde yaklaşmayı. Diyelim ki Köroğlu'nu, Dadaloğlu'nu, Pir Sultan Abdal'ı, Aleviliği, Alevileri veya Kürtleri ezilen halk kesimleri olarak öne çıkarmayı beraberinde getiriyor.

Şu gözlemle bitireyim. Çok fazla uzatmayacağım. Mesela bu halk şiirine, kültürüne yaklaşımda seçicilik bir sınıfsallık ve çatışmacılık ve mücadele kültürü açısından seçicilik derken bunun ne gibi ihmallere yol açtığını tek bir kritik örnekle anlatmaya çalışayım: Karacaoğlan. Karacaoğlan bütün olağanüstü şiirselliği içerisinde ilginç bir şekilde Türkiye'de hiçbir şekilde Marksist solun, Marksist gerekçelerle üzerinde durduğu, deyim yerindeyse abarttığı, ballandırdığı, öne çıkardığı bir şair ve şiirler bütünü olmadı. Çünkü o çatışma, kahramanlık, isyan, mücadele unsurlarını içermiyor. Onun yerine aşk, doğa sevgisi vs. gibi çok daha hümanist unsurları içeriyor. Bütün toplumun çok çeşitli kesimlerine hitap edebilen unsurları içeriyor. Bir aforizmayla bitirmiş oluyorum. Çok basit bir özetlemeyle bitirmiş oluyorum ama solun, Marksist solun Türkiye'de, Türkiye somutunda yerlilik ve millîlik karşısında çeşitli sıkıntıların mesela çok belirgin bir ikmal olan Karacaoğlan ikmali çok güzel bir şekilde yansıtıyor.

Dinlediğiniz için teşekkür ederim.

İtirazdan Direnişe
1990'lardan Günümüze Sol Dergilerde Yerlilik Tartışmaları

Asım ÖZ*

Burada olmak, burada olan her şeye evet demeyi gerektirmiyor. Evet denilecek hemen hiçbir şey olmamasına rağmen, yaşanan yere sırtını çevirmeyi elbette onaylanacak bir tutum olarak görmüyorum. Buraya duyulan sevgi ve nefretin sınırlarını çizmek, bir çözüm yolu olarak gözükmüyor; sevgi ve nefretin rasyonel formlar halinde dönüşmesini beklemek de. Bu toprakları özgül yapan sosyolojik ögenin keşfi, bu öge üzerinde düşünmek ve hareket etmek bir ideoloji, bir kültürel pozisyon olamaz; aklı başında her insanın sahip olması gereken bir tutumdur.

Ahmet Çiğdem[1]

Türkiye'de genel olarak bir yerlilik kavramı ve imajı varsa da özel olarak siyasi, toplumsal ve kültürel dünyada 1990'ların ikinci yarısından itibaren belirginlik kazanan adeta hepten heyecanla karşılanan *yerlilik söylemi* her zaman bir şekilde evrensellik iddiası taşıyan akımlarla ve onların temsil ettiği değerlerle mesafeyi ima etmiştir. Teorik ve temellendirilmiş bir bütünlüğü bulunmayan yerliliğin niçin diğer tutumlardan üstün olduğuna dair pek çok izahat sunulmuştur. Ne var ki, çoğunda meselenin detaylarına hiç değinilmediği gibi yerliliğin kendisine içsel olmayan bazı ulvi niteliklerin atfedildiği de görülmektedir; sahihlik, otantiklik, bu toprakların ruhu. Oysa bunların hiç biri sadece yerlilik jargonuna has özellikler değildir.

Genellikle sağcı siyasi mahfillerle özdeş kabul edilen dahası siyasi ve kültürel manada "iyi hayatın" ifadesi addedilen yerlilik kavramı etrafındaki tartışmaların sol dergilere yansıyan boyutu, kaynakları gelişimi, tarihi ve farklı konumlanışları çeşitli şekillerde ele alınabilir.[2] Hemen söylenmeli ki, yerlilik sorunsalının çerçevesini çi-

* Yazar-Editör

1 Ahmet Çiğdem, "Yerlilik Üzerine Tezler", *Birikim,* sayı: 111-112, 1998, s.87. Ayrıca bkz. Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği,* Birikim Yayınları, İstanbul 2001, s. 74.

2 Yerlilik söyleminin dayandığı "ilkeler"in asla tek bir yorumu olmadı. Hatta denilebilir ki, devamlı bir karşıtlığın, zamanla değişmekte olan *farklı yerlilik meşrepleri* arasında amansız bir mücadele tezahür etti. Bir bakıma bu yüzden, *hakiki yerlilik* söylemi daima karşıtını da üretti. Bu metinde, yerliliğin "solcu temsili" şeklinde değerlendirilmesi mümkün olan "ulusal solculuk" kategorisindeki yayınlara temas edilmeyecektir.

zerken söylemin tüm gruplara ve insanlara has, sosyal ilişkilerin dışında ve onlardan bağımsız bir nitelik şeklinde ortaya konması doğru bir yaklaşım değildir, zira böylesi bir bakış açısı söylemi tüm sosyal ve siyasi bağlamından soyutlama riskini barındırır. Bu şekilde kavramsallaştırılan yerlilik, sosyal/siyasi şimdiden yabancılaşır ve zaman boyutu taşımayan bir niteliğe dönüşür. Açıkçası mesele böyle ele alındığında yerliliğe yönelik iddialar da kaçınılmaz bir şekilde tartışmalı hâle gelecektir. Esasen geçmişin sahicilik, kendiliğindenlik, özgünlük, kalıcılık, gelenek, millî hayat, buralı olmak vb. ifadelerle özcü bir biçimde siyasi tartışmalara dâhil edilmesinin handikapları bir yana Türkiye'de 1990'lı yıllardan 2018'e fikri akımların yerlilik kavramına yaklaşımlarının belirgin ölçüde farklılaştığı rahatlıkla görülebilecektir.[3]

Yerlilik Davetinin Gündeme Gelişi

1990'lar Türkiye'nin önemli ölçüde dışa açılmaya çalıştığı farklı düşüncelerin birbiriyle fikri düzlemde münasebet geliştirdiği bir dönemken, içinde bulunduğumuz ve temelleri 2013'te atılan vasat ise korumacı, cari dildeki ifadesiyle söylersek *beka* kaygısının yön verdiği endişeli yaklaşımların öne çıkmasına sebep olmuştur. Tahayyül edilen geçmiş dünyanın yeniden kurucu meşru bir unsur şeklinde kodlanmasıyla yaygınlık kazanan şimdiki yerli ve millî söylemle Türk düşünce hayatında evrensellik, küresellik ve çoğulculuk gibi kavramların bariz olduğu 1990'lardaki yerlilik tahayyülünün farklılığının bilinmemesi mesele etrafındaki yorumların büyük ölçüde *kanaatlere* hapsolup kalmasına yol açmıştır.

Şurası açık ki, 1990'lı yıllarda Türk milliyetçiliğini müdafaa eden aydınların bir kısmı MHP ve ülkücülükle kurdukları ilişkiyi gözden geçirerek yeniden düşünme sürecinde, seleflerini ama aynı zamanda kendi siyasi/fikri pozisyonlarını da ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmeye başladılar. Bu yıllarda yerlilik söylemini düşünce dünyasında adeta bir *ilmihal* gibi sunan ülkücü-milliyetçi aydınlar nazarında kavrama yüklenen anlam "evrenselliğin nirengisi; hareket hâlindeki bir geminin zaman ve mekân boyutunda kendini tarif ettiği nokta"[4] çerçevesinde belirginlik kazanıyordu.

Hâl böyle olunca, evrenselci-yerelci ikilemini yakından hisseden 1990'ların Türkiye'sinde yerlilik tartışmasına kapı aralayan daha da önemlisi yerliliği konuşma biçimlerini belirleyen metinlerin dünyasının günümüzün daraltan sınırlı yerlilik anlatısıyla çelişki arz ettiği ilk bakışta dikkate alınması gereken hususlardan biri olarak kaydedilmelidir. Elbette bu tespit, şimdideki yerlilik tartışmalarının 1990'lardan önemli etkiler taşımadı-

3 Elbette birtakım sürekliliklerin varlığı da yadsınamaz. Mesela *Haksöz* dergisi 1998'de yayımlanan 90. sayısından bu yana farklı şekillerde de olsa yerliliği ulusalcılıkla ve milliyetçilikle özdeş gördüğü için *eleştirel* yaklaşmıştır. Bahadır Kurbanoğlu, "Yerlilik: Temel Bir Sorunsal mı, Bir Sapma mı?" yazısı bunun bir örneğidir. Hakkıyla tarif edilmekten uzak olan yerliliğin tabiatına ilişkin sorgulamalara yer veren dergi, 1999 tarihli 94. sayısında "Yerlilik, Ulusalcılık Kavramının Özdeşidir" başlıklı sunuş yazısıyla dönemin tartışmalarının altında yatan mantığa işaret etmiştir. *Haksöz,* 15 Temmuz sonrasında daha karmaşık hâle süreci masaya yatırdığı Ağustos 218 tarihli 239. sayısını ise "Otoriter Devlet Mantığını Yerlilik ve Millilik Kriteriyle Güncellemek mi?" başlığıyla yayımlamıştır.

4 Ahmet Turan Alkan, "Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!", *Cogito*, sayı: 21, 1999, s. 98.

ğı anlamına gelmez. Bununla birlikte Türkiye'de toplumu bir arada tutabilecek bir *tümel* anlamında "yerlilik" kavramının tedavüle girişinin oldukça yeni bir gelişmeye işaret ettiği göz ardı edilmemelidir. Aksi takdirde yerlilikten bir *düşünce tarzı* yahut üslubu şeklinde bahsetme girişimlerinin çoğu zaman akamete uğraması ve tartışma hatlarına herhangi bir katkı sunamaması kaçınılmaz olacaktır. Hele hele kerameti kendinden menkul bir şekilde "mabedin bekçisi olmak" alışkanlığıyla özelde kozmopolit sol[5] ve kitabi/nazari yahut hurafeleri eleştirip kurucu ilkeleri canlandırıp köklere dönüşe[6] müracaat eden İslâmcılar[7] bahsinde ortaya atılan iddiaların düşünce tarihi tartışmaları bağlamında bir değerinden söz edilip edilemeyeceği tartışmalıdır.

Türkiye'nin siyasi ve toplumsal gündeminde 1990'lardan itibaren bilhassa 28 Şubat 1997'deki askeri darbe süreğindeki manevralarla[8] giderek daha fazla aşina olduğumuz bir kavramla karşı karşıyayız: *Yerlilik*.[9] Bu kavramın "bir iddia ve tavır olarak" gerek fikri cereyanların söz dağarında gerekse aktüel siyasi retorikte daha çok yer etmesinin altında çeşitli sebepler yatmakla birlikte Türkiye'nin tümelinin *ne*'liği ve bunun hangi *zemin* üzerinde kurulacağına dair arayışların payı inkâr edilemeyecek ölçüde büyüktür.

Kadim bir kavram şeklinde kodlanmasının aksine yerlilik söylemi, 1990'lı yıllarda önce milliyetçi aydınların müzakereci konum arayışları neticesinde dolaşıma girdi, bu süreçte İslâm âlemindeki düşünürlerden ve onların eserlerinin tercümelerinden beslenen hegemonyacı siyasal formun adresi kabul edilen İslâmcılar yerildi. Öyle ki günümüzde dahi yerlilik söz konusu olduğunda öncelikle İslâmcı düşünürlerin ve metinlerinin eleştirilmesi meselenin altında yatan milliyetçi ama aynı zamanda böbürlenmeye matuf yaklaşımı bariz kılmaktadır. Vaktiyle İslâmcılığa köken arama çabaları da bundan bağımsız değildi. Bunun akabinde ise sol dergiler, meseleyi çeşitli veçheleriyle kritiğe tabi tuttular. Doğrusu 1990'ların bu bağlamını dikkate almadan mesele irdelenmeye çalışılırsa, bahsedilen dönemin siyasi gerçekliğinin önemli bir boyutu

5 Tabii şunun da farkına varılmalı: 1990'lar öncesinde Türkiye'nin özgüllüğü yahut özgünlüğü meselesi etrafında gündeme gelen yerlilik tartışması Türk sosyalizmi içinde önemli bir yarılma ortaya çıkardı. Bu bağlamda Ahmet Çiğdem, Türkiye'nin özgünlüğünün, ülkenin Batılı tarihi, toplumsal modellerden farklılıkların ortaya konmasını gerekli kıldığını ifade eder. Bkz. Muharrem Sevil, (Hazırlayan) *Türk Düşünce Hayatı*, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s.32.

6 2000'lere uzanan belagati yüksek bir örnek için bkz. Dücane Cündioğlu, "Yerlilik, Köylülük Değildir!", *Yeni Şafak,* 5 Mayıs 2000.

7 Yerlilik ile İslâm'ın -evrensel- ilahi mesajının bağdaştırılmasının mümkün olup olamayacağını inceleyen bir analiz için bkz. Abdurrahman Arslan, " Yerlilik: Toprakla Tarih Arasında", *Birikim,* sayı: 111-112, 1998, s. 89-97. Yerliliğin ideolojik, "memleketi hakiki realitesi içinde" gördüğü iddiasına yaslanan muhafazakâr ve antropolojik kategorileri de dâhil olmak üzere hemen her durumda İslâmcılığın hasım kabul edilmesi de üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır… Bu durum abartılı yerlilik söyleminin şu ya da bu ölçüde "evrensel" kabul edilen fikri akımlarla teorik olarak kendisini karşıtlıkla belirginleştirdiğini akla getirir. Yerlilik söylemine bu açılardan ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Elbette bu durum, İslâmcıların yaşadıkları toplumun tarihi ve kültürel gerçeklerini kavramak için yeterince duyarlı, dikkatli davranıp davranmadığını konuşmaya mani değildir.

8 28 Şubat sürecinde yayımlanan çok kısa ömürlü *Yeni Ufuk* gazetesi 15 Haziran 1997 tarihli çıkış yazısında yerliliği bir düşünce olarak takdim eder: "Bu gazetenin belkemiğini, Türkiye'nin düşünce yelpazesinde önemli bir yer tuttuğu halde, basın dünyasında layıkıyla ifade edilemeyen bir fikir oluşturuyor, bu fikir tek kelime ile kaynağını bu milletin tarihi devamlılığı kaynağında bulan 'yerlilik' düşüncesidir." Daha detaylı eleştiriler için bkz. Nuray Mert, "Yerlilik: Şeffaf Bir Maske", *Birikim,* sayı: 111-112, 1998, s.101.

9 1990'larda yerliliğin genel bir özeti için bkz. Murat Erol, *Yerlilik Düşüncesi,* Profil Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 36-37.

göz ardı edilmiş olacaktır. Bu hâliyle 1990'lardan itibaren yerlilik, dünyayı ve Türkiye'yi bilmenin, anlamanın ve anlamlandırmanın muteber ve makbul yolu yordamı şeklinde belirginlik kazandı. Çoğu zaman yerilen, yabancı yahut evrensel kabul edilen düşünürlerin metinlerinden hareketle oluşturulan kolajla biçimlenen yerlilik anlatısına dair tartışmalara yön veren metinlerin önemli ölçüde sol dergilerde yayımlananlar olması ise, başlı başına akademik bir merakın nesnesi olacak denli yoğun.

Türkiye'de yerlilik kavramının sol süreli yayınlarda ele alınma biçimlerine daha yakından bakıldığında, özellikle iki dönemin bariz bir biçimde farklılaştığı görülmektedir: 1990'lar ve 2013 sonrası. Bu iki dönemdeki yerlilik tasavvurunun birbiriyle çakışan yönleri olduğu gibi çatışan boyutları da vardır. Çok sınırlı bir şekilde sahiplenilen ilkinde yerlilik söylemi milliyetçi içeriği ya da bu temayüle kapı aralaması muhtemel bagajı sebebiyle *itiraz, tashih ve şerhlerle* kabul edilir.[10] Daha fazla çevre tarafından benimsenen ikincisinde ise mevcut siyasi iktidarın yerliliği tekeline almasından ötürü kavramın işaret ettiği hemen her şeye karşı *direniş stratejisi* gündeme getirildi.[11]Hâliyle yerlilik gündelik siyasetin darlıklarından ötürü belirgin ölçüde sathi bir biçimde algılandı. Akla başka bir kelime yerine niçin direnişin seçildiği sorusu gelebilir. Bunun sebebi, "Bir alternatif oluşturmaktan ziyade tepki biçimindeki eyleme"[12] dikkat çekilmek istenmesindendir. Bu aynı zamanda solun uzak görüşlülük yerine direnişe mahkûmiyetini de ele verir. Özetle, yerlilik, sağcı siyasi diskuru alaşağı etmeyi arzulayan solda bir zamanlar nesnel ve sahici bir edayı imlemesinden ötürü *itiraz*'la birlikte kabul görmüş ama bir müddet sonra mefhum milliyetçi ve muhafazakâr siyasetin cevheri dolayısıyla da etno-kültürel bir formun tümeli hâline getirildiği için *direniş*'le karşılanmıştır.

Tereddüt ve İtirazlı Kabul

Kültürel ve hatta psikolojik bir aidiyet çerçevesi şeklindeki yerlilik eksenli yargılama ve yüceltme biçimlerini geçmişi ve şimdiyi kapsayacak genişlikte ele almanın yolu, her şeyden önce aktüel siyasi hayatta olup bitenlere bakmaktan geçer. Meselenin kökleri yabancı kültürel semboller ve bu sembollerin taşıyıcısı kesimler dikkate alındığında Tanzimat'la başlayan reformist sultan ve bürokratlara daha genel bir adlandırmayla Türk modernleşmesinin neşvünema bulduğu yıllara kadar götürülebileceği aşikâr. Şerif Mardin bu noktada şunları söyler:

10 Burada İbn Haldun'u Marx'ın öncülü kabul eden ve Türkiye'de sol ve yerlilik tartışmaları bağlamında farklı bir kulvara kapı aralayan *Bilim ve Ütopya* dergisinin İbn Haldun'un dosya konusu yaptığı sayı (1999, sayı: 57)'dan ziyade doğrudan doğruya yerlilik kavramı odaklı metinler bağlamında bir değerlendirme yapılacaktır. Türkiye'de 1960 sonrasında sağda solda depreşen İbn Haldun ilgisi için bkz. Kurtuluş Kayalı, "1960'lı Yıllarda Türk Düşüncesinde Gelenek Sorunu", Düşünce ve Gelenek içinde [Ed. Musa Kâzım Arıcan, Mehmet Vural, Muhammed Enes Kala], Hece Yayınları, Ankara 2016, s.205.

11 Elbette 2013 öncesinde sol dergilerde yerlilik çerçevesinde birtakım değiniler yer aldı. Mesela *Varlık* dergisi, 2011'de Ahmet Hamdi Tanpınar'ı "Türk ulusçuluğuna bağlı olup da sadece daha geniş ve daha dolayımlı bir yerlilik düşünmeye çalışmış, sıradan bir Türk milliyetçisidir" şeklinde değerlendiren bir metne sayfalarında yer verdi. Bkz. Halûk Sunat, " Sizin Tanpınar'ınız Hangisi?" *Varlık*, sayı: 1245, 2011, s. 73-77.

12 Wendy Brown, *Halkın Çözülüşü,* (çev. Barış Engin Aksoy), Metis Yayınları, İstanbul 2017, s.264.

> *Batı uygarlığının çarptığı ve çarptığında dağıttığı uygarlıklarda Batı'ya karşı bir kızgınlık uyanmıştır. Batı toplumunun bir yaşama dizgesini tümüyle ortadan kaldırmayı ve yerine bir diğerini koymayı amaçlayan yönlerine bakılırsa, bu karşı koymayı doğal saymak gerekir. Batı'yı 'tümden inkâr'ın tepkisiyle ortaya çıkan, geleneksel uygarlığın değişikliğe uğramadan yeniden yaşamasını amaçlayan ideolojilere [...] 'yerlici' (nativistic) ideolojiler diyor*uz.[13]

Bununla beraber genel olarak bakıldığında Türkiye'de yerlilik pozisyonlarına tekabül eden *toplumsal bağlam* esasen 1990'lardan sonra belirginlik kazanmaya başlar. Fakat yerlilik şeklinde tezahür eden kavramın zıddının *yabancılık/yabancılaşma* olduğu dikkate alınırsa bir yönüyle Türk modernleşmesine mesafeli yaklaşan çizginin yeni bir ifadesiyle karşı karşıya kalındığı da düşünülebilir.[14] Tutkulu üslubuyla modernleşme serencamımızı analiz eden Cemil Meriç'ten İdris Küçükömer'e uzanan yabancılaşma tasviri kolaylıkla bu bağlama yerleştirilebilir.[15]

Her hâlükârda yerlilik "düşünce" yahut fikri cereyan niteliği taşımadığı için üzerinde kafa yoran herkesin kendine göre tarif ettiği mahiyeti karışık bir kavram. Toplumda var olan yerli pratikler ve kültürel biçimlere dönüş arzusunu yansıtan mefhumun sınırlarını tespit sadedinde Nuray Mert'in düşüncelerine yönelmek iyi bir başlangıç olabilir:

> *'Yerlilik' (...), yabancı bir kültürel dünyaya dâhil olma çabası altında ezilmiş olan toplumumuzda, kültürel alanda kişiliğini savunma, gururunu koruma çabasına verilen addır. Son olarak, 'yerlilik', toplumun kendini iktidar odaklarının dışında hisseden kesimlerinin, toplumsal iktidarın merkezine karşı duydukları tepkinin ifadesi ve kendilerini, içinde güvende hissetmek üzere ördükleri kültürel kozanın adıdır*.[16]

Yerlilik kimi zaman yerlicilikle eş anlamlı bir şekilde kullanılır. Bu çerçevedeki standart yaklaşımlardan birini anmak yorumları birleştirmek, ayırmak ve karşılaştırmak açısından gereklidir. Yerliciliğin baştan çıkarıcı sahihlik albenisini anlamak için bunu savunanların kültürel reflekslerine kulak verilmelidir. Mehrzad Boroujerdi, yerliciliğin temellerine atıfla şunları yazmıştır:

---

13 Şerif Mardin, İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s. 183

14 Cumhuriyet dönemindeki yerlilik tanımının sorunları için bkz. İsmail Kara, Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002, s.318.

15 Son dönem yerlilik kavramının içeriğini belirlemek ve yerlilikten ne anlaşıldığını sergileyebilmek için Tanzimat'tan erken dönem Cumhuriyet devrine, Meşrutiyet yıllarından 1940'lara bir ölçüde yönelmek gerekebilir ama meseleyi bariz hâle getiren gelişmeler 1990'larda şekillenmiştir. Yerliliğin Cumhuriyet devrindeki serencamına dair birkaç tespit için bkz. [Sunuş] "Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik", *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s.5. Tanıl Bora, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5,Muhafazakârlık,* (Ed. Ahmet Çiğdem) İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s.446. 1960 sonrası solunun millîlik ve yerlilik vasıfları hakkında bkz. Alev Er, *Bir Uzun Yürüyüştü Altmışkesiz*, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul 1998.

16 Nuray Mert, "Yerlilik: Şeffaf Bir Maske", *Birikim,* sayı: 111-112, 1998, s.99.

> *Yerlicilik başka kültürlerin tesirine direnme, kendi 'sahih' etnik kimliğini imtiyazlı kılma ve 'kirlenmemiş yerli bir kültürel gelenek'e dönme hasreti gibi derinden bağlanılmış inançlara yaslanır*.[17]

Mahiyeti genişletilip daraltılabilen yerliliğin,[18] ihtiva ettiği ve ona atfedilen anlamlar bakımından birtakım değişikliklere maruz kaldığı son derece açık. Bununla beraber bir siyasi anlatı olmanın ötesinde Türkiye'de günümüzdeki anlamıyla yerlilikten söz edilmeye başlanması Soğuk Savaş sonrası döneme; 1990'ların ikinci yarısına denk düşmektedir. Hiç şüphesiz siyasi zemin yanında, bundan büsbütün bağımsız olmayan kültürel alanın da yeniden kurulduğu bu yılların süreli yayınlarına dikkatle bakıldığında bu anlatının bağlamı tespit edilebilir. Mesele bu şekilde ele alındığında yerliliğin, Türk milliyetçiliğinin dar sınırlarını aşmak için, milliyetçi elitler tarafından keşfedilen yahut farkına varılan duyarlılıklar ekseninde 1990'ların ilk yarısında tabir caizse "yumuşak milliyetçilik" projesi şeklinde çerçevelenip tedavüle sokulduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu dönemde bir tür kültürelcilik olarak yerlilik (çokkültürcülük ve kimlik siyasetiyle birlikte) yükselişe geçmiştir. Sözgelimi daha 1990 yılının baharında edebiyatta dahi "yerli ve millî" vurgusunun yapılması siyasi yön arayışlarından bağımsız değildir.

Sol çevrelerin geneli tarafından Soğuk Savaşın ardından Türk milliyetçiliğinin krizine çare diye sunulan ve küresel kapitalizmin yaygınlaşmasının bir getirisi şeklinde yorumlanan yerlilik yaklaşımı, aynı zamanda kendi dışındakilere (ekseriyetle sol ve diğer akımlar) karşı dışlayıcı bir *iktidar stratejisi* olarak öne çıkmıştır. Daha açık biçimde ifade etmek gerekirse, yerlilik sağ-kanat entelijansiyanın önemli mecralarından *Türkiye Günlüğü* dergisi[19] çevresinde ve temelde farklılıkları kuşatmayı ve Türkiye'ye bir üst anlatı inşa etmeyi içeren çözüm arayışlarıyla belirginlik kazanmıştır, akabinde başka yayınlara sirayet etmiştir. *Türkiye Günlüğü*, bir grup aydının Türkiye'nin siyaseten kendini yenilemesinin her zamankinden daha elzem ama diğer taraftan, mevcut biçimiyle savunulamaz ve sürdürülemez hâle gelen Türk milliyetçiliğinin çifte açmazından kurtulma çabasını yansıtır. Nitekim derginin düşünce rotasını belirleyenlerden Ahmet Turan Alkan, günün birinde "millîlik" kavramının artık ihtiyaca cevap veremediğini fark ettikten sonra "yerlilik" kavramına başvurma zaruretinin doğduğunu ifade eder. Ardından romantik bir yaklaşımla yerlilik hassasiyetini belirginleştirir:

> *Bugüne kadar yaygın biçimde kullanıldığı haliyle milliyetçilikle yerlilik elbette büyük oranda örtüşüyor, ama her halükârda yerlilik, milliyetçilikten daha geniş*

17 Mehrzad Boroujerdi, İran Entelektüelleri ve Batı, (Türkçesi: Fethi Gedikli), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001, s.40.

18 *Yerel yönetim*le ilgili metinlerin dahi *yerlilik* bibliyografyasına dâhil edilmesi, kavramın tam manasıyla anlaşılamadığına işaret eder. 1990 öncesi metinlerin teorik olarak güdük ve zayıf olması ise ayrıca ele alınmalı. Düşünce hayatımızın, yerliliğin toplumsal *bağlamını* ihmali bir yana henüz meseleyi teorik bütünlüğüyle ele almaktan uzak olduğu görülüyor. Buna karşın başlığında geçmese dahi yerlilikten bahseden yazıların dışarıda bırakıldığı bir örnek için bkz. Yusuf Turan Günaydın, "Yerlilik Bibliyografyası", *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s. 477-478.

19 Derginin nasıl incelenmesi gerektiğine dair bkz. Yüksel Taşkın, *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, s.73.

bir kapsama sahip olsa gerektir. Milliyetçiliğin 'millî' hudutlar içinde aynı duyuş, algılayış ve davranış biçimini yaygınlaştırmak yolundaki tezi, son tahlilde 'içe kapanık', 'domestic' ve millî devletin egemenleri tarafından kontrol altında tutulabilir bir toplum inşâ etmeye yöneliktir. Oysaki yerlilik, milliyetçiliğin aksine sabit eksenli tarif yerine 'oynak payda'lı bir beraberlik şuurunu ön plana çıkararak milliyetçiliğin tarihinden daha hacimli ve derin bir 'beraberlik şuuru'na yaslanıyor. Yerlilik kavrayışı, yerlilik kavramının anlamlı olduğu hudutlar içinde fonksiyonel olmaktan başka, farklı olmasına rağmen aynı 'yerlilik anlayışı'na sahip diğer unsurlarla yeni bir 'iltisak' veya temas alanları ortaya koyabiliyor. Bu bir teori değil, tarihî tecrübenin yüzünden okunan bir vakıa.[20]

Yerliliğin temellerini ne erken Cumhuriyet devri uygulamalarında ne de milliyetçilikte değil, bütünüyle farklılıkların müşterekliğinde arayan bu yaklaşım her şeyden önce var olan inşa krizini aşmaya yöneliktir. Alkan'ın o dönemde düşünce çizgisine yön veren temel arayışı Türkiye'nin *birliğinden* ziyade *beraberliğine* dair vurgusuyla da kapsamlı bir tartışmayı hak eder. Şüphesiz buradan hareketle Ziya Gökalp odaklı sosyolojik dahası "soğuk" milliyetçili sahiplenişten Yahya Kemal'le özdeşleşen "otantik" evi esas alan kültürel milliyetçiliğin "sıcak" dünyasına dönüş hassasiyeti çıkarımı da yapılabilir. Bu noktada öncelikle Türkiye'de sol dergilerin yerlilikle karşılaşmasını mümkün kılan fikri ve tarihsel bağlam muhakkak ele alınmalıdır. 1990'ların fikri arayışları içerisinde yeni ve müşterek bir kimlik anlatısı yaratma gayreti olarak yerlilik üzerine *Birikim* ve *Cogito* dergilerinde süreklilik kazanan tartışmalarda *Türkiye Günlüğü* çevresine mensup aydınların ve metinlerinin ön plana çıkması sebepsiz değildir.[21] Mesela Ahmet Turan Alkan'ın her iki dergide yazısının bulunması *Türkiye Günlüğü*'nün dönemin tartışmalarına oldukça güçlü bir fikri destek sağladığını açıkça gösterir ki, bu meselenin öne çıkış sürecini kavramak açısından önemli konuların başında gelir. Derginin gündeme getirdiği sıralarda önemsenmemiş olsa da gelecek dönemlere yerlilik çerçevesinde önemli miras bıraktığı aşikâr görünmektedir. Sorulabilecek en kritik sorulardan biri ise yerliliğin sol dergilerde gündeme getirilmesiyle bu dergi arasındaki ilişkidir. Türk milliyetçiliği kabuğunda tünel açan *Türkiye Günlüğü*, bir teklif, bir arayış ve patika olarak yerliliği gündeme getirdikten sonra *Birikim* dergisi 1998'de "Yerlilik: Gerçek ya da Maske?" başlıklı sayısını hazırladı.[22] Yerlilik üzerine düşünme ve yazma alışkanlıklarına göz ardı edilemeyecek ölçüde katkıda bulunan dergide,[23] milliyetçi- muhafazakâr fikriyatın

20 Ahmet Turan Alkan, "Yerlilik ve Sol İlişkisine Bir Dış Bakış", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s.77.

21 *Türkiye Günlüğü*'nde yeni sağın küreselleşmeye karşılık millîlik ve yerlilik arasında oynadığı fikri rol barizdir. Ne var ki *Türkiye Günlüğü*, 1990'lardaki yerlilik tartışmalarında merkezi bir yerde bulunmasına karşın *Birikim* ve *Cogito* dergilerinin yerlilik odaklı dosya konularının ele alındığı çalışmalarda ihmal edilmiştir. Bkz. Fahri Yetim, "Yerlilik Dosyası Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Günlüğü,* sayı:125, 2016, s.116-129. Ayrıca derginin güçlü etkisi nazarı itibara alındığında sonraki tüm yerlilik değerlendirmelerinde *Türkiye Günlüğü*'nün göz ardı edilmesi yaygınlık kazanmış süreli yayınların hâkimiyetinde gerçekleşmiş düşünce tarihi tartışmalarının eksiklikle malûl olduğunu gösterir.

22 Ulus Baker, Birikim dergisinin yerlilik konusunu ele alan sayısının fikir babasının Tanıl Bora olduğunu söyler. Ulus Baker, "Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s.41. Ayrıca bkz. Ulus Baker, *Aşındırma Denemeleri*, Birikim Yayınları, İstanbul 2000, s.187.

23 Türkiye'de yerlilik üzerine hazırlanan bibliyografyada *Birikim* dergisi hayli yekûn tuttuğu gibi, dergideki yazılardan

yerliliğe yüklediği manaya itiraz ama aynı zamanda kavramı sağın tekelinden çıkarma girişimi çerçevesinde okunmaya müsait metinler yer alır. Zaten sol musahhihler, yerlilik üzerinde yoğunlaşan sağcı ve milliyetçilere karşı etkili olabilecek tek şeyin benzeri bir seferberliğe dayanan ancak bambaşka amaçlara yönelen bir itiraz gücü olduğunun farkındadır. Ama egemen yaklaşımın, yerliliği büyük geleneğin değerleriyle bir tutmaktan kaynaklanan ve kolaylıkla faşizme yol açan tutkularla izah etmek şeklinde belirginlik kazandığı söylenebilir. Bununla birlikte milliyetçilerden İslâmcılara uzanan değerlendirmeleri bir arada sunan *Birikim*, 1990'ların *agonistik* yahut tartışmacı çoğulculuğunu yansıtır.

Yerliliğin sonraki yıllardaki tahayyülü açısından kayda değer etki bırakan *Birikim*'de, hazırlanan dosyanın sunuşunda yerlilik ekseninde sola yöneltilen esaslı ve can alıcı "Sol yerli değildir"[24] şeklindeki sağcı ithamlarla hesaplaşma arzusu baskındır. Yerlilik meselesini başlı başına ele alan derginin girişindeki satırlara yansıyan kaygıları, bu ülkede yaşayan solcuların hemen hepsi bir biçimde hissetmiştir. *Birikim*, yerlilik söylemine belli açılardan ihtiyatla yaklaşmayı salık verse de şu soruları önemser:

> *Yerliliği bir mitos olarak, milliyetçi zihniyetin bir allı pullu bir yansıması olarak mahkûm etmeli, böyle bir kaygıdan sıyrılmalı mı? Yoksa, belki 'yerlici' ağızların söyleyegeldiğinden farklı da olsa, içinde sahicilik, hayatiyet, sıcaklık barındıran bir toplumsallık rabıtası olarak yerlilikte kayıtsız kalınamayacak bir hakikat saklı mıdır? Ve bu kutupların arasındaki geniş sahada, akıl ve gönül çelen tereddütler, alışkanlıklar yok mudur?*[25]

Cogito dergisinde yer alan ve yerliliği, toplumsal homojenlikle, tarihsel-millî özgünlüğe vurgu yapması hasebiyle içinde barındırdığı iktidar talebinden ötürü eleştiren yaklaşımlar da *itiraz* çerçevesine dâhil edilebilir. Mesela Nuray Mert'in meseleyi ele alışında yerliliği toplumsal iktidar odaklarına yönelmiş şikâyetlerin bir ifadesi şeklindeki değerlendirme tarzı ön plandadır.[26]

Sosyalist kültür bakış açısıyla hareket eden *Birikim*, yerliliği şu alt başlıklarla ele alır: "Yerlilik ve Sol", "Yerliliğin İmkânsızlığı", "Yerliliğin İmkânları", "Yerlilik-Milliyetçilik", Yerlilik ve Kültür", "Yerellik ve Medya" ve "Değinmeler". Tuncay Birkan'ın yazısı yerliliği ana hatlarıyla "ev" metaforu üzerinden eleştirel bir perspektifle değerlendirir. Batılılaşma süreciyle birlikte sağ tarafından sıklıkla övülen ve kutsanan evin kaybolduğuna dikkat çeken Birkan, meseleyi evrenselci bir tutumla tahlil ettiği için sürekli itiraz makamındadır.[27]

---

hareketle kaleme alınan metinler de az değildir. Bkz. Yusuf Turan Günaydın, "Yerlilik Bibliyografyası", *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s. 477-478.

24 Buna benzer kanaatler solun "yerli olan her şeye alerjisi vardı" şeklindeki ifadelere de yansıdığı üzere 2000'lerde de varlığını korudu. Bkz. Dücane Cündioğlu, "Türkiye'nin Ruhu ve İslâmî Sol", *Yeni Şafak*, 24 Aralık 2006.

25 [Sunuş] "Yerlilik: Gerçek ya da Maske?", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s.31.

26 Nuray Mert, "Sağdan Yükselen Muhalefet: *Yerlilik*", *Cogito*, sayı: 21, 1999, s. 178.

27 Tuncay Birkan, "Sol: Evin Reddi", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s.32-40.

Yerliliğe yönelik soldan gelen eleştirilere rağmen sosyalist solun yerliliğe yönelik bir dikkatinin var olduğunu söylemek gerekir. Sözgelimi Tanıl Bora, solun kendi evrensel değerlerini Türkiye'nin değerleriyle örtüştürme dahası milliyetçi ve İslâmcı kimliklerin etkisini kırabilecek yeni siyasal alanlar yaratmak açısından yerliliğe şartlı da olsa olumlu yaklaşır. Bora'nın yerliliği önemseyen bir fikri muhasebe arayışı içinde olduğunu şu mufassal ifadelerinde görebiliriz:

> *Yerlilik, toplumu anlamak, açıklamak için verimli bir bakış açısı sunabilir, fakat bizatihî bir değer mefhumu olarak alınırsa ciddi hayal kırıklıklarına yol açabilir. Anlamakla meftun olmak ayrıdır; yerli, şahâne bir şey olmayabilir! Sol açısından aşikâr olması gereken bir şey bu; hiç dikkate almazsa sağı da mahçup edecek -ar duygusu varsa mahçup etmesi gereken- bir husus! (…)*
>
> *Sağın 'yerlilik' iddiasının mesnetlerini sarsmak; solun yerliliğini ve 'memleket'le ilişkisini tartışma külfetinden bizi kurtarmasın. Kendini harcıâlem ifadesiyle "ülke gerçeklerinden kopukluk"la ilgili eleştirel/özeleştirel serzenişlerde dışavuran yerlilik kaygısının, toplumsal-siyasal gerçeklikle ilişkinin 'sıhhati' bakımından anlamlı olduğunu düşünüyorum. Türkiye'nin özgül gerçekliğini teferruatıyla biliyor olmak, anlamaya çalışmak - buraya (hiçbir yere!) "dünya geneli-ülke özeli" şemasının meraksız ezberciliğiyle bakmamak anlamında bir yerlilik kaygısı kesinlikle boş değil. Keza alışverişli bir sosyal ve siyasal bağ, bir ilişki ağı arayışı anlamında boş değildir bu kaygı; ayrıca bir canlılık ve hararet 'arzusu' olarak da anlam taşıyabilir… Bu cinsten kaygılar, bir popüler-demokratik hegemonya stratejisi perspektifinin de kilitleridir. Yerlilik kaygılarının 'bildiğimiz' popülizm ve milliyetçilik içinde erimemesinin yordamı da ancak böyle bir stratejiden çıkabilir.*[28]

Hiç şüphesiz bu satırların altında yerliliği salt milliyetçilikle buluşturan siyasi okumaları gözden geçirmeyi teklif eden bir düşünce de kıpırdar. Elbette yerliliğin imkânlarına odaklanmak salt bir iyi olarak, siyasi, toplumsal ve kültürel hayattaki her şeyin güllük gülistanlık olacağı manasına gelmez. Özetle yerlilik her derde deva olmadığı gibi müstakil bir düşünce de değildir. Ancak o bir *tutum* olarak benimsenmediğinde, sosyalistleri şimdiki zamandan mesul kılan ve kendi geleceğini oluşturmaya hak tanıyan dil ve çevreden de mahrum kalma riski yüksektir. Bu bakımdan kendini evrensel bir çerçevede konumlandıran sosyalist sol düşüncenin, yerliliği belirli bir dönemde memleketle belirli bir kültür ve tarihle ünsiyet kurma sürecinin ayrılmaz bir parçası şeklinde ele alması 1990'lar açısından dikkate değerdir. Ayrıca bu yöneliş, herhangi bir fikri akımın *yerlileştirilmesi*[29] ameliyesinin kendi özgünlüğünü muhafaza ederek insanlara ulaştırabilme kaygısını sarih kılar. Bununla birlikte yerliliğin ufkunun sınırlarının da farkına varılmadığı söylenemez. Her ne kadar 1990'larda yayımlanmasa da içinde bulunduğumuz iklimde daha bariz hâle gelen yerlilikle ilgili sınırlara işaret etmesi cihetiyle önemli olan tespitleri yine Tanıl Bora'dan aktaralım:

28 Tanıl Bora, "Sol ve Yerlilik Meselesi", *Birikim,* sayı: 111-112, 1998, s.49-50.

29 Yerlileştirme kavramı için bkz. Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği*, s. 11.

> *Yerlilik, tashihçi bir tutum, bir 'dikkat' olmaktan öte, bizatihi bir siyasal tavra dönüşme istidâdı gösterdiğinde, böylece 'ontolojik' bir konuma oturtulduğunda, milliyetçi ve muhafazakâr bir ideolojik tavır niteliği kazanır*.[30]

Şu hâlde belli itiraz ve tereddütler göz ardı edilmeden denilebilir ki, sosyalist sol için, evrensel değerlerle hemhal olan dertleri doğrultusunda farklı bir kamusallık oluşturabilmek ancak yerli pozisyonu sağın tekeline bırakmayacak ölçüde ciddiye almakla mümkün olabilir. Nitekim meseleye sağdan yaklaşan Ahmet Turan Alkan, aynı dergide solun yerlilik konusundaki zaaflarına dikkat çekerek, solun yerliliğe sıcak bakmasının Türkiye'nin kronik siyasi krizlerinin aşılmasına katkı sağlayacağını hatırlatır.[31] O vakit 1990'lar için şunu rahatlıkla söylemek mümkün: En has ve hâlis hâliyle yerliliğin mahiyeti dolayısıyla kavranma biçiminde farklı patikalar söz konusu.[32]

Eleştirel Enerjiden Direnişe

Türk siyasi hayatında duygu yüklü hararetli çatışmaların vuku bulmasıyla birlikte 1990'larda sadece entelektüel çevrelerle sınırlı kalan yerliliğin 2013 sonrası konjonktürde yeniden insanların ve siyasi cemaatlerin kendilerini onun içine yerleştirdikleri bir siyasi gramer olarak tedavüle girişinden söz edebiliriz. Bu yıllardan itibaren yeniden kurgulanan yerlilik tabir caizse, "dış dünyadan gelen müdahalelere karşı bir zırh, melce ve referans aygıtı olarak"[33] siyasi ve kültürel bir dizi tartışmanın ötesine geçecek şekilde seferber edildi. Dolayısıyla yerlilik iddiasını sahiplenenlerin kendilerine ve karşıtlarına kalıcı statüler atfetmesi, bu statüler aracılığıyla düşünmesi ve ayrımlar yapması birtakım husumetleri beraberinde getirdi. Fakat "sağın sıfat-ı kâşifesi" kabul edilen yerlilik ve millîlik üzerine yapılan akademik yahut popüler siyasi yorumların neredeyse hiçbirinde, bu kavramı adında yer veren kurumsal yapılara yer verilmedi. Mesela *Yerli Düşünce* dergisini de çıkaran ve 2015'te Ankara merkezli olarak kurulan Yerli Düşünce Derneği yerliliğe yapılan yatırım mecrası çerçevesinde ele alınmadı. Oysa korunma ihtiyacından doğan bir refleks olarak yerlilik deneyiminin 2015 sonrasındaki fotoğrafını çekmeyi denediğimizde bu ve benzer yapıların dönemin ruhunu kavramak bakımından ihmal edilmemesi gerekirdi. Yerlilik kavramını ete kemiğe büründürme iddiasındaki derneği karakterize eden hususlar aynı zamanda 2013 Türkiye'sinin *ethos*unu ve *pathos*unu belirleyen yerliliğe karşı sol çevrelerde kabaran husumeti anlamak için biçilmiş kaftan niteliğinde.

Bu metin her ne kadar yerlilik ekseninde sol dergilerde tezahür eden yaklaşımlara odaklanıyor olsa da, aslında bunu yerliliği doğrudan sahiplenenlerin ne dediklerine

30 Tanıl Bora, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5,Muhafazakârlık,* (Ed. Ahmet Çiğdem) İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.445.

31 Ahmet Turan Alkan, "Yerlilik ve Sol İlişkisine Bir Dış Bakış", *Birikim*, s. 79-80.

32 Semih Gümüş'ün 2010'da yerliliğin "tutuculuğun rasyonelleştirmesi" şeklinde de karşımıza çıkabileceğini söylemesi solun tipik değerlendirme tarzını yansıtır. Semih Gümüş, (Başlıksız) *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s. 467.

33 Necdet Subaşı, "Sadakat ve İstismar- Türk Siyasetinde Yerlilik Sorunu-" , *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s. 28.

bakmadan kavramak mümkün değil. Yeni zamanların yerlilik serüvenine geçerken Yerli Düşünce Derneğini yerlilik bağlamında özgün kılan husus ise, onursal başkanının 63. Hükümet Kültür ve Turizm Bakanı ve Cumhurbaşkanı Başdanışmanı Yalçın Topçu, başkanının ise AK Parti Ordu Milletvekili Metin Gündoğdu olmasıdır. Dönemin zihniyetinin anlaşılması açısından önemle tahlil edilmesi gereken derneğin kendini konumlandırma biçiminde öne çıkan hususlara yakından bakalım:

> *Yerli Düşünce Derneği, başta Türk-İslam Dünyası, komşu ülkeler ve yurt dışındaki akraba toplulukları olmak üzere uluslararası düzeyde ülkemiz ile bu ülkelerdeki halklar ve sivil toplum örgütleri arasında siyasi, hukuki, sosyal, kültürel, eğitim, bilim, tarih ve coğrafi temelli ilişkileri geliştirmek adına her türlü iletişim ve faaliyette bulunma amacı ile kurulmuştur.*
>
> *Derneğimiz, Türkiye'de eğitim gören uluslararası öğrencilere rehberlik etmek, kültürel ve sosyal olarak ülkemize uyumunu kolaylaştırmak amacıyla birçok faaliyet gerçekleştirmiş olup, bu faaliyetlerini sürdürmekte, ayrıca bu öğrencilere burs imkânı sunmaktadır.*
>
> *Yerli Düşünce Derneği, bunların yanı sıra ülke gündeminde yer alan ve önem arz eden birçok konu hakkında konferanslar ve paneller düzenlemektedir. Sosyal sorumluluk projelerinde yer alan derneğimiz bu güne kadar çeşitli yardım kampanyaları da düzenlemiş olup toplumsal farkındalık sağlama açısından önemli adımlar atmıştır.*[34]

Derneğin onursal başkanı Yalçın Topçu ise, yerli ve millî olmayı, "sırtını dışarıdaki küresel veya içerdeki egemen güçlere değil sadece derin millete dayayarak dik durup, düz yürüyüp, doğruyu söylemek"[35] şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla yerlilik anlatısının çeşitli sembolik uğraklar aracılığıyla hem siyasi alanı hem de toplumsal alanı domine eden bir tümel kimlik kurma kavramına dönüştüğü son derece açıktır.

Burada önemli bir hususun daha belirgin kılınması gerekiyor: Yerlilik söylemi, 2013 sonrası siyasi konjonktürde Kemal Tahir, Hikmet Kıvılcımlı,[36] Nurettin Topçu, Erol Güngör, Sezai Karakoç, Attilâ İlhan, Cemil Meriç, Nuri Pakdil gibi isimlerin düşünce çerçeveleriyle birlikte anılan, farklı çevrelerden birçok yazar tarafından etrafında çokça ele alınan bir kavram olarak değil daha ziyade AK Parti'nin kendini koruma stratejileri odağında ele alındı. Yerlilik ve millîlik etrafında sol çevrelerde karşı bir söylemin oluşması da bundan bağımsız değildi. Örneğin, Şenol Karakaş, düşünsel ve siyasal anlamda Ortodoks solun materyalizmini aşan *Altüst* dergisinin "Yerli ve Millî" konulu Eylül-Kasım 2017 tarihli 24. sayısındaki yazısında buna değinir. Karakaş, psikolojik boyunduruğun farkında olarak 15 Temmuz darbe girişimi sonrasındaki si-

34 http://www.yerlidusuncedernegi.com/dernek-tarihcesi-85061 (E.T.: 02.12.2018)

35 http://www.yerlidusuncedernegi.com/kadim-kurtulus-recetesi-yerli-ve-milli-olmak-126661 (E.T.: 02.12.2018)

36 Bu isimler yerliliğin tabiatı icabı "sağ" bir pozisyon görülemeyeceğini kanıtlar.

yasal istikrarsızlığın, "yerli ve millî" yeni dönem ruhunun inşa edildiği bir zamanda gerçekleştiği için, son derece yerli ve millî bir istikrarsızlık olarak öne çıktığının altını çizer. Böylece 2013'ten sonra nelerin değiştiğini kavramadan, Türk milliyetçiliğinin her zamanki egemenliğiyle olayları açıklamanın mümkün olmadığını belirtir. Sürece dair egemen sol değerlendirmelere de itiraz eden Karakaş, bir refleks şeklinde belirginlik kazanan yerlilik ve millîlik söylemini karakterize eden ruh hâlini şöyle tasvir ediyordu:

> *'Yerli ve millî' politik eksen devletin yeni kırmızı kitabı olarak görülmeli. Bunu, devletin her zamanki milliyetçiliğinin güncellenmesi olarak görmek gelişmelerin bütünlüklü kavranmasını engelliyor. 'Yerli-millî' vurgusuyla dile getirilen politikaların her zamanki devlet milliyetçiliği sanılması, milliyetçiliğin egemen sınıflardan ve sınıflar mücadelesinden bağımsız bir özerk yaşam alanı olan bir fikrî küme olduğunun düşünülmesine bağlı. (...)*
>
> *Yerli ve millî olduğunu iddia edenlerin ittifakı bir yandan bu beka kaygısının siyasal alana tercümesi olurken öte yandan da bu duyguyu pekiştirmeye başladı. Bu ittifak Türk milliyetçiliğini bu özel bağlamda işlevsel ve amansız bir şekilde kullanıyor kuşkusuz.*
>
> *Bugün karşı karşıya olduğumuz, Türkiye'nin yakın dönem siyasî tarihinde örneğini çok sık gördüğümüz türden bir istikrarsızlık değil. Yerli ve millî olmak, devletin beka sorununa bir yanıt olarak üretildiğinde, üretilen yanıtlar başarısız, işlevsiz hatta kendileri başlı başına beka meselesini derinleştiren sorun yumağına dönüştüğünde siyasal istikrarsızlığın şiddetini de artırıyor.(...)*
>
> Özetle, beka kaygısıyla üretilen yerli-millî politikalar ve ittifaklar, beka kaygısına çare olamadığı gibi, bu kaygıyı derinleştirme potansiyelleri taşıyan bir istikrarsızlık halini alıyor. İstikrarsızlığın döngüye dönüştüğü yer de tam da burası. Beka kaygısını gidermek için üretilen politik hamlelerin ve kurulan ittifakların yarattığı istikrarsızlıktan çıkış için ne kadar derin bir beka kaygısıyla yüz yüze olduğumuz daha yüksek perdeden dile getirmek ilk tercih olarak öne çıkıyor.[37]

Şenol Karakaş'ın bu ve başka yazılarında yerli ve millî ittifak söyleminin öne çıkmasına sebep olan gelişmeleri gerçekçi bir şekilde ortaya koyar. Onun tespitleri esasen, 2013 sonrasında 1990'lara nazaran daha geniş bir çevrede yaygınlık kazanan yerlilik ve millîlik söyleminin fikri manada kavranma durumunun geri çekildiğini ve meselenin siyasi bir çerçeveye sıkışıp kaldığını gösterir. Aslında yerlilik kavramının hemen her dönemde çıkış noktası, topluma yabancılaşmış bir çevreye veya bu yabancılaşmanın kendisine karşı tepki şeklinde tezahür ettiği için bu durum tabii de karşılanabilir. Ancak 1990'larda sol çevrelerin yerliliğe dair tepkilerinde *kültürel,* AK Partili yıllarda ise *siyasi* boyutun ağır bastığı göz ardı edilemez.

37 Şenol Karakaş, "Yerli ve Millî İstikrarsızlık", *Altüst*, sayı: 24, 2017, s.3-5.

Türkiye'deki hemen her meseleyi, her sorunu, iktidarın yerlilik ve millîlik odaklı baskı politikalarına dayandırmak indirgemeci bir tutumu yansıtır. Bununla birlikte egemenlik kuran siyasallığa direnme tavrını süreklileştiren sol çevrelerin yerli ve millî söyleme itirazlarının altında yatan duygu durumunu, 2013 sonrasındaki reel-politik kaygıların eşlik ettiği süreci nazar-ı dikkate almadan anlamaya çalışmak imkânsızdır.

Tabloid yayın mahfillerinden *Altüst* dergisinin bir başka yazarı büyük düş kırıklığı içinden yazan Roni Margulies ise, yerli ve millî söylemiyle istikrarsız bir dünyada, bu dünyanın en istikrarsız bölgesinde Kemalist devletin İslâmcı gelenekten gelen bir partiyi terkisine alarak, her zamankinden daha gürbüz hâle geldiğini vurgular. Margulies, popülist çağımızın hâkim siyasi formu şeklinde kodlanan muhafazakâr yerliliğin araçsallığına değinmeyi de ihmal etmez:

> *Yerli ve millî ittifak, Kemalist devletle geniş halk kitlelerini temsil eden bir hükümeti Cumhuriyet tarihinde ilk kez bir araya getirmiş gibi görünüyor. Dahası, devletle göbek bağını hiçbir koşulda kesemeyen ana muhalefet partisi de bu ittifakla arasına mesafe koymaya bir türlü yanaşamadığı için, Türk milliyetçiliğiyle muhafazakâr dindarlığın göz korkutucu yükselişi önlenemez gibi görünüyor. Kısacası, yerli ve millî ittifak Türk egemen sınıfının tüm sorunlarını çözmeye yatkın bir aday gibi görünüyor.*[38]

Türkiye'de, 2013 sürecinde bir pozisyon ve mevzilenme zaruretiyle öne çıkan yerliliğin sol siyasilerin zihni hudutları içinde polemik mahiyetinde yüzlerce cümlenin kurulmasına mesnet teşkil ettiği açık. Solun öteden beri yerli değerler söz konusu olduğunda bunları milliyetçilik ve sağla irtibatlı şekilde ele almaktan kaynaklanan tabii bir refleksi söz konusu. Bu en alışılmış izah biçimi olduğu için aynı zamanda alışılagelmişin konforunu da sunar. Ufuk Uras'ın şu cümleleri Türkiye'de popüler ve entelektüel solun yerliliğe yaklaşımını aksettirir:

> *'Yerlilik ve millîlik' özlemi Türkiye sağının geleneksel mottosudur. Yeni bir durumla karşı karşıya değiliz. Normal zamanlarda liberal, kriz dönemlerindeyse 'yerli ve millî' olmak gerekir. AKP küreselleşmenin uyumlu aktörü olarak sörf yaparken, altüst oluş döneminde hızla geleneksel sağın fabrika ayarlarına döndü. Şaşırdık mı? Hayır. 'Millî güç olarak yedi düvelle mücadele ediyoruz' iddiasının kamuoyumuzda yeterince alıcısı var ki kendini konsolide ediyor.* [39]

Ufuk Uras, benzer örneklerini çeşitli sol mahfillerde de görebileceğimiz üzere girift referansların karmaşık ağı şeklinde tasvir edilen yerlilik ve millîlik dilinin öyle sanıldığı kadar buranın menfaatlerini gözetmediğini açıkça ifade eder. Mesele yerliliği değerlendirmek olduğunda genel fakat hatalı algı, kavramın her alanda niteliğini dikkate almadan kullanmak şeklindedir. Belirtilen niyeti ne kadar "asil" olursa olsun,

38 Roni Margulies, " Yerli ve Millî Nereye Kadar?", *Altüst,* sayı: 24, 2017, s.6.

39 Ufuk Uras, "Ben Vatandaşın "Yerli ve Millî" Olanını Severim", *Altüst,* sayı: 22, 2017, s.9.

herhangi bir yerlilik girişiminin en çarpıcı boyutu tıpkı sigorta gibi erken uyarı sistemi vasfını kaybetmesidir. Fazlasıyla sığ, yavan ve sefil bir entelektüel zemine dayanan bu durum yerlilikten sıklıkla söz edildiği zamanların artık yerlilikten iyiden iyiye uzaklaşıldığı[40] döneme tekabül ettiği şeklindeki yorumu haklı kılmaktadır. Ancak meseleyi salt siyasal bağlantıları çerçevesinde düşünmenin konuyu en sağlıksız yerinden kavramak anlamına geldiği de göz ardı edilmemelidir.

Yerliliğin muhtevasındaki hâkim unsuru tek boyutlu gören Ufuk Uras'ın yaklaşımı okurlara Türkiye'de solun, bidayetinden beri yerliliği milliyetçilikle daha genel olarak sağla birlikte değerlendirdiğini düşündürür. Uras, kendine has olma hâli şeklindeki yerliliğin ve millîliğin içeriğinin nasıl doldurulacağına karar vermeden, anti-emperyalist bir yaklaşım gibi takdim edilmesini ve sadece kültürel düzeyle sınırlı kalan yerlilik vurgusunun pek anlamlı olmadığında ısrarcıdır. AK Parti dönemindeki yerlilik söyleminin zaaflarına dikkat çekerek yerliliğin vadettiği potansiyelin çok altında kalmaya mahkûm olduğunu belirten Uras, icat edilen bir otantiklik olarak yerliliğin, solda da sağda da alıcı bulduğunu ama esasın atlandığını gündeme getirerek başka bir tahayyüle işaret eder.

> *Yerliliğin tanımını sabitlemek yerine çoğul bir yerlilik tanımında anlaşabilmek önemli. Bir değişmez "öz" arayışı ve yukarıdan bu özün tanımlanmasından çok, bu izafe edilen özlerin çoğulculuğunu demokrasi içinde sağlamak daha anlamlı değil mi? Çok anlamlılık yerine tek anlamlılık, her şeyi anlamsız kılmıyor mu?*[41]

Yeni bir temel için önerilen yerlilik ve millîliğin umulan yararı yerine getirmekten uzaklığının altını çizen Ufuk Uras, Türkiye'nin geleceğinin başka bir yerde olduğu kanaatindedir. Uras'a göre işlemeyen, muhatap aldığı kişilerin katılmadığı bir siyasi hat dolayısıyla problemleri çözmeyen bölük pörçük toplum mühendisliğinin eşlik ettiği bir yerlilik söz konusudur. Uras, krizin maliyetinin azaltılması için, refleksle sınırlı, vasıfsız "yerli" mevzilerden çıkarak, başarı oranı pek düşük kaçış denemeleri çerçevesinde başka bir "yerlilik" lisanını konuşmaya başlamak gerektiğini hatırlatır. Hâlihazırdakileri tersine çeviren bir yeni temel teklifi aynı zamanda etnisitelerin yaşam tarzlarının sınırlarını göreceleştiren *demos*un yahut çoğul *demoi*'nin kapasitesini artırma çabasına vurgusuyla müşterek varoluşun temelleri ve koordinatları konusunda başka bir ufka yönelir. Böylelikle halkın sadece bir kısmının değil tüm unsurlarını içerecek biçimde çoklu kavranması özlemine işaret eder. Bunun altında yatan sebepleri anlamak hiç de zor görünmemektedir. Aslında burada ifadesini bulan yerlilik beklentisi, 1990'larda dile getirilen arayışların patikasına yön veren anlayışla da uyuşmaktadır.

---

40 Kurtuluş Kayalı, "1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli Düşüncesinin 1990'lı Yıllarda Yitip Gitmesinin Nedenleri ya da Türk Düşünce Dünyasının Yerlilik Nokta-i Nazarından Sathi Bir Okunuşu", *Cogito*, sayı: 21, 1999, s.144.

41 Ufuk Uras, "Ben Vatandaşın 'Yerli ve Millî' Olanını Severim", *Altüst*, sayı: 22, s. 9

Şimdilik Bitirirken…

Bu kısa manzara resmi birçok bakımdan eksik kalmaya mahkûm. Aslında, yerlilik çerçevesiyle ilişkili tüm yayınlar bakışımlı bir şekilde ele alınmadığında tikellerin tümel kılınması gibi indirgemeci bir risk her zaman söz konusu. Yine de şu düşünceyi ileri sürerek yazıyı bağlamak mümkün: Türkiye'de yerlilik söyleminin 1990'lardan bu yana bizzat kendisinin yaşadığı evrime ve edindiği yeni formlara bakılmadan sol dergilerdeki evrimini verimli bir değerlendirmeye tabi tutmak mümkün gözükmemektedir. Ilımlı bir çıkış noktasından hareketle tarif edilen yerliliğin "demokrat bir kavramsallaştırmaya"[42], "sivil inisiyatifi ön plana alan, demokrat, örgüt hiyerarşisinden uzak"[43] yahut "klasik çağlardaki supranasyonalitenin millî hudutlar içinde yeniden tesisi"ni hedeflediği yıllarda sol çevreler sınırlı miktarda da olsa bu arayışa kayıtsız kalmamış hatta müspet yaklaşmış, tereddütlerini itirazlarıyla birlikte açıklamıştı.

Mutsuz kimliklerin yön verdiği sol cenahta ananevi reaksiyonun umdeleri arasına yerleşen "despotik özdeşlik düzeni" şeklindeki siyasi iktidar tasviri 2013 sonrasındaki gelişmelerle birleşince 1990'larda yerliliğe yüklenen olumlu anlamı tersyüz etti. Daha da önemlisi bu söylemin pragmatizmle özdeş hâle gelen mevcut siyasi iktidar tarafından ölçüsüz suiistimali, millî terkibi ile yerli olanın millîleştirilmesi yerliliğe tümüyle direnme tavrını yaygınlaştırdı. 15 Temmuz darbe girişiminin yarattığı siyasi ve kültürel atmosferde sıklıkla telaffuz edilen yerlilik ve millîlik, sol kültürel çevrelerde toplum mühendisliği kaygılarını tetikledi. Yerli tavra eğilim ve muhabbet yok denecek kadar azaldı. Böylece aslen milliyetçiliğe karşı doğan yerlilik iddialı bir eleştiri sonunda milliyetçilikle bir arada anılır oldu. Yerliliğin tümüyle milliyetçilik olduğunu söylemek değil bu, sadece 1990'larda teklif edilen yerlilikle günümüzdekinin farklılığına dikkat çekmeye matuftur. Hal böyle olunca sosyalist sol, vasatlığın, faşizmle kol kola kurduğu iktidar müşterekliği şeklinde kodladığı yerlilik ve millîlik söylemine cepheden taarruz etti. Öte yandan *homo academicus*un dahi gazete ve siyaset dünyasının *pleplere* özgü tartışmalarının ötesine geçememesi durumu var ki akla seza. Hâliyle bu kavram ikilisi üzerine düşünme biçimleri fikri ve kültürel bir zeminden aktüel olanın hararetli tartışmalarına kaydı. Öyle miydi, böyle miydi diye epey nefes tüketilen yerlilik söylemi tümüyle negatif bir anlama büründü, mahkûm edildi.[44] 1990'lardaki metinlerin hacmini aşan derinlikli metinler kaleme alınmadı.

Yerlilik ve millîlik, hem evrensel olana hem de emekten ve demokrasiden yana tavır koyanlara karşı mevzilenmenin ideolojik çatısı olarak görüldüğü için sol dergilerin hemen tüm sayılarında bu kavramlar kullanılsın ya da kullanılmasın zemmetme tutumu daima ön planda oldu. Günümüzdeki sol süreli yayınlarda, gündelik hayata uzanan yerlilik ve millîlik politikalarından ciddi bir hoşnutsuzluk ya da en azından

42 *Mücahit Bilici, "Aidiyetin Dönüşümü ve Ayaklan Yerden Kesilen Yerlilik", Cogito*, sayı: 21, 1999, s.101.

43 Ahmet Turan Alkan, "Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!", *Cogito*, sayı: 21, s. 96.

44 Bkz. Tanıl Bora, "Yerli ve Millî", *Birikim,* sayı: 341, 2017, s. 23-50. Ayrıca Tanıl Bora, *Zamanın Kelimeleri*, Birikim Yayınları, İstanbul 2018, s. 192-206.

rahatsızlık söz konusudur. Dergilerde, yerlilik ve millîlik zırhlı siyasetin bırakın tahayyül edilen *komünist ufuk* için tehdit teşkil etmesini demokrasi için oluşturduğu tehlikeden duyulan endişeler sürekli tekrar edilir. Ahmet Çiğdem'den hareketle söyleyecek olursak, "kapalı bir taşra epiği"ne dönüşen cari yerlilik ve millîlik söyleminin *Yön*'den *Ekspres*'e, *Mesele*'den *Toplum ve Bilim*'e *Altüst*'ten *Varlık*'a, *Ayrıntı Dergi*'den *Praksis*'e uzanan farklı meşrepteki dergilerce muteber görülmemesi çok tabiidir. Sol dergiler içinde bir zamanlar yerliliğe pozitif bir değer atfeden *Birikim* dahi bu dönemde yerli söylemi diğer dergilerle hemen hemen aynı düzlemde ele aldı. Bu yüzden söz konusu yayınlarda yerliliğe kahreden eleştirel dikkatleri, gözlemleri ve tespitleri içeren verilerin ucu bucağı yoktur.[45] Zaten elan içinde bulunduğumuz dönem özellikle siyaset düzleminde sosyalist solla yerlilik ve millîlik arasında gerilimin yaşandığı bir tarih kesiti şeklinde ele alınmalıdır.[46] Bu bağlamda söylenmesi gereken en önemli noktalardan biri de şudur: Türk düşünce hayatında tıpkı yerlilik gibi başlı başına bir akım hüviyeti taşımamakla birlikte bütün cereyanlara tesir eden *popülizm* meselesiyle yerlilik bir arada değerlendirilmiyor. Daha ziyade dünyada popülizm tartışmaları üzerinden hareketlenen, canlılık kazanan popülizmle yerliliğin irtibatına bakılmaması da problematik arz ediyor.

Yerliliğin yeni hâllerinin alamet-i farikalarına ilişkin sol dergilerdeki eleştiriler, elbette solu eski hâline döndürelim çağrısıyla sona ermeyecek, solun içinde bulunduğu toplum gerçekliğini dönüştürebilmek için ne tür bir siyaset oluşturabileceği üzerinde de durulacaktır. Şurası son derece açık, sol Türkiye'de (elbette dünyada) neyin yanlış olduğunu biliyor ama bir çıkış yolu oluşturamıyor. Mesela solun, AK Parti'nin medeniyetçi perspektifle münhasıran İslâmî kimliğin restorasyonunu öne çıkardığı dönemdeki karşı çıkış argümanlarıyla yerli ve millî seferberlik zamanlarında kurduğu cümleler neredeyse aynıdır.[47] Kökenleri, hedefleri ve projeleri bakımından ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, ilkesi önemli ölçüde heba edilmiş zamanların kefareti mevkiine yerleşen hınçla takviye edilen anti-entelektüalizmi yansıtır. Çünkü hem 1990'larda hem de günümüz Türkiye'sinde yerlilik kadar evrensellik, İslâm, sahihlik kadar uygarlaşma da hep şekli bir mahiyette kavranmaktan kurtulamamıştır.[48] Hemen belirtelim ki, sol içeriden ve dışarıdan eşi benzeri görülmedik bir çıkmaz yaşıyor. Belki bu yüzden belki de dost-düşman ikiliği güzergâhındaki aidiyet ve sadakat baskısından ötürü Nurdan Gürbilek, "Bugün dünyada 'yer' üzerine söylenebilecek en çarpıcı cümleyi yüzyıl önce Kafka kurmuştu: Dünyada sığınılacak tek bir delik

45 Muhtemelen tıpkı 1990'larda olduğu gibi yerlilik bahsindeki eleştirel dikkatleri çerçevesinde İslâmcı dergilerle adını andığımız birleşen yönleri vardır. Bu, dergiler yanında çok sayıda yazar için de geçerlidir. Bu durumun geniş kapsamlı bir şekilde sorgulanması anlamlı olabilir.

46 Bu bağlamda Halil Berktay'ın muhtasar hâli *Lacivert* dergisinin yerlilik konusunu ele aldığı Ekim 2015 tarihli 17. sayısında (s.10-15) yayımlanan daha sonra detaylandırılan söyleşi dikkate değer tespitler sunmaktadır. Metin hem modernleşme sürecinin başlangıç yıllarına hem Türk solunun hikâyesine odaklanan yanlış anlamalara derli toplu bir bakış için önemlidir. Bkz. Halil Berktay, *Batı, Sol, Türkiye*, Kopernik Yayınları, İstanbul 2018, s.58-95.

47 Tipik ve derli toplu bir derleme için bkz. Menderes Çınar, *Vesayetçi Demokrasiden "Milli" Demokrasiye,* Birikim Yayınları, İstanbul 2015.

48 Ümit Aktaş, " Yerlilik Üzerine Gecikmiş Düşünceler", *Birikim*, sayı: 113, 1998, s.82.

yok artık. *Babama Mektup*'ta ortaya serilmiş bir dünya haritasının üstüne boydan boya uzanmıştır baba. Oğul kendine bir yer arar, ama haritada yer yoktur"[49] diye yazdı Ayhan Geçgin'in romanlarını tahlil ederken.

"Olumlu bir yer duygusunu" yitiren sol için artık başka bir Türkiye'nin imkânına yönelik arzuda bir tükeniş daha iyimser bir ifadeyle ciddi bir sönümlenme söz konusu. Ufukta er ya da geç belirecek garantili çıkış mümkün gözükmemektedir. Ancak Türk sağının zihin dünyasında ve söylem repertuvarında yerleşiklik kazanan zannın aksine solun tümüyle yerlilikten uzaklıkla itham edilmesi de doğru değildir. Bilhassa memleketin yeni durumlarının bilgisinin üretilmesi noktasında kendisini yerli addedenlere nazaran daha *yerlileştirilmiş* bir terkip sunmayı başaran hayli sol yayın söz konusu. Memleket meselelerinin ayrıntılı bir şekilde bilinmemesi dahası yerliliği *kısırlık* ve *tıkızlıkla* malul bazı verili şemaların içine sıkıştıran bakış açısı sol hakkındaki klişe değerlendirmelerin yaygınlık kazanmasına yol açmaktadır.[50] Şüphesiz özellikle Türkiye'nin içinde bulunduğu duruma bağlı nedenlerle, keza okuryazarlar arasında giderek artan şahsi husumetlerle alakası kurulabilir bunların. Hâlbuki kanaat oluşturucular ne derse desin, işin özü yerlilik, "bir zenginlik, çeşitlilik, bitirilemezlik unsuru ve kaynağı olarak kullanılabilir ve aynı kaynaklarla evrensel olan da yakalanabilir."[51]

Öyle görünmektedir ki, Türkiye'de solun varoluşun tüm boyutlarını düzenleme üslubuna gönderme yapan yerliliği nasıl kavradığının ötesinde yerlilik söylemi üzerindeki fikri kargaşayı kristalize etmenin yolu meseleyi ülkenin siyasi keşmekeşi ile birlikte düşünmekten geçmektedir. Dolayısıyla bugünün simgesel çerçevesinin 1990'lara kıyasla ne tür farklılıklar getirdiği sorusunun hayati önemde olduğu açıktır. Ne var ki, meseleyi analitik bir yanılgıyla ele alanlar yerlilik söyleminin varsayımlarını tarih üstü bir konuma yerleştirdikleri için bu boyutu kavramaktan uzaklar. Burada belki öne çıkartılması gereken husus sosyal ve siyasal bağlantılara nihai çerçevesini sunma iddiasındaki yerlilik söyleminin, *kültürel iktidar* ile *kültür siyaseti* etrafında hâlen süren tartışmalara kapsamlı bir şekilde dâhil edilememesidir. Yerliliğin tümüyle kültüre dayalı bir iddia olduğu dikkate alınırsa yerlilik kırbacını sallayanların hâli daha vahim gibi… Galiba esas sorun dün olduğu gibi bugün de insanların kitle hâlinde bir iddiayı benimsemeleriyle ilgili.

Kaynakça:

Aktaş, Ümit, " Yerlilik Üzerine Gecikmiş Düşünceler", *Birikim*, sayı: 113, 1998, s.81-83.

Alkan, Ahmet Turan, "Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!", *Cogito*, sayı:

49 Ve şunları da hatırlattı: İrlandalı şair Seamus Heaney "Yer Duygusu" adlı yazısında şaire gücünü veren şeyin "yer duygusu" olduğunu söyler. Bir yerin havasını solumak, küçük tepelere bağlanmak, taşı toprağı işlemek şaire güç verir. Ama "yer"in bir zamanlar taşıdığı kutsal halenin yok olduğunu da söyler Heaney. Şair bugün o yeri şiiriyle yaratmak zorundadır. Bkz. Nurdan Gürbilek, "Uzun Yürüyüş Eksik Halk", *Express*, sayı: 144, 2016, s. 76-80.

50 Memleketin teferruatına dair hassasiyet vurgusu için bkz. Tanıl Bora, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5,Muhafazakârlık,* (Ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s.459.

51 Rasim Özdenören, " Yerliliği Tüketmek", *Yeni Şafak*, 5 Kasım 2000. Ayrıca bkz. Rasim Özdenören, *Yazı, İmge ve Gerçeklik,* İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 108-109.

21, 1999, s. 89-98.

Alkan, Ahmet Turan, "Yerlilik ve Sol İlişkisine Bir Dış Bakış", *Birikim*, 1998, sayı: 111-112, s.76-80.

Arslan, Abdurrahman, "Yerlilik: Toprakla Tarih Arasında", *Birikim,* 1998, sayı: 111-112, s. 89-97.

Baker, Ulus, *Aşındırma Denemeleri*, Birikim Yayınları, İstanbul 2000.

Baker, Ulus, "Yerlilik: Bir Aşındırma Denemesi", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s.41-46.

Berktay, Halil, *Batı, Sol, Türkiye*, Kopernik Yayınları, İstanbul 2018.

Bilici, Mücahit, "Aidiyetin Dönüşümü ve Ayaklan Yerden Kesilen Yerlilik", *Cogito*, sayı: 21, 1999, s. 99-102.

Birkan, Tuncay, "Sol: Evin Reddi", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s.32-40.

Bora, Tanıl, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5,Muhafazakârlık,* (Ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Bora, Tanıl, "Sol ve Yerlilik Meselesi", *Birikim,* sayı: 111-112, 1998, s.47-55.

Bora, Tanıl, "Yerli ve Millî", *Birikim,* 2017, sayı: 341, s.43-50.

Bora, Tanıl, *Zamanın Kelimeleri,* Birikim Yayınları, İstanbul 2018.

Boroujerdi, Mehrzad, İran Entelektüelleri ve Batı, (Türkçesi: Fethi Gedikli), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2001.

Brown, Wendy, *Halkın Çözülüşü*, (çev. Barış Engin Aksoy), Metis Yayınları, İstanbul 2017.

Cündioğlu, Dücane, "Türkiye'nin Ruhu ve İslâmî Sol", *Yeni Şafak*, 24 Aralık 2006.

Cündioğlu, Dücane, "Yerlilik, Köylülük Değildir!", *Yeni Şafak,* 5 Mayıs 2000.

Çınar, Menderes, *Vesayetçi Demokrasiden "Milli" Demokrasiye*, Birikim Yayınları, İstanbul 2015.

Çiğdem, Ahmet, "Yerlilik Üzerine Tezler", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s. 84-87.

Çiğdem, Ahmet, *Taşra Epiği*, Birikim Yayınları, İstanbul 2001.

Er, Alev, *Bir Uzun Yürüyüştü Altmışkesiz*, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul 1998.

Erol, Murat, *Yerlilik Düşüncesi*, Profil Yayıncılık, İstanbul 2016.

Gümüş, Semih, (Başlıksız), *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s. 467.

Günaydın, Yusuf Turan, "Yerlilik Bibliyografyası", *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s. 477-478.

Gürbilek, Nurdan, "Uzun Yürüyüş Eksik Halk", *Express*, 2016, sayı: 144, s. 76-80.

Kara, İsmail, Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002.

Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.

Karakaş, Şenol, "Yerli ve Millî İstikrarsızlık", *Altüst*, sayı: 24, 2017, s.3-5.

Kayalı, Kurtuluş, "1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli Düşüncesinin 1990'lı Yıllarda Yitip Gitmesinin Nedenleri ya da Türk Düşünce Dünyasının Yerlilik Nokta-i Nazarından Sathi Bir Okunuşu", *Cogito*, sayı: 21, 1999, 144-165.

Kayalı, Kurtuluş, "1960'lı Yıllarda Türk Düşüncesinde Gelenek Sorunu", Düşünce ve Gelenek içinde (ed. Musa Kâzım Arıcan, Mehmet Vural, Muhammed Enes Kala), Hece Yayınları, Ankara 2016.

Mardin, Şerif, İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul 1992.

Margulies, Roni, " Yerli ve Millî Nereye Kadar?", *Altüst,* sayı: 24, 2017, s.6.
Mert, Nuray, "Sağdan Yükselen Muhalefet: Yerlilik", *Cogito*, sayı: 21, 1999, s. 173-185.
Mert, Nuray, "Yerlilik: Şeffaf Bir Maske", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s.98-102.
Özdenören, Rasim, " Yerliliği Tüketmek", *Yeni Şafak*, 5 Kasım 2000.
Özdenören, Rasim, *Yazı, İmge ve Gerçeklik,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
Sevil, Muharrem, *Türk Düşünce Hayatı*, Hece Yayınları, Ankara 2006.
Subaşı, Necdet, "Sadakat ve İstismar- Türk Siyasetinde Yerlilik Sorunu-", *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s.26- 28.
Sunat, Halûk, " Sizin Tanpınar'ınız Hangisi?", *Varlık*, sayı: 1245, 2011, s. 73-77.
[Sunuş] "Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Yerlilik", *Hece,* sayı:162-163-164, 2010, s.5-6.
[Sunuş] "Yerlilik: Gerçek ya da Maske?", *Birikim*, sayı: 111-112, 1998, s.31.
Taşkın, Yüksel, *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
Uras, Ufuk, "Ben Vatandaşın "Yerli ve Millî" Olanını Severim", *Altüst,* sayı: 22, 2017, s.9.
Yetim, Fahri, "Yerlilik Dosyası Üzerine Bir Değerlendirme", *Türkiye Günlüğü,* sayı: 125, 2016, s.116-129.
http://www.yerlidusuncedernegi.com/dernek-tarihcesi-85061 (E.T.: 02.12.2018)
http://www.yerlidusuncedernegi.com/kadim-kurtulus-recetesi-yerli-ve-milli-olmak-126661 (E.T.:02.12.2018)

Sol, Devlet, Millîlik

Ercan YILDIRIM*

Türkiye'de yerli ve millî kavramları son yıllarda gündeme hızlı şekilde girdi. Özellikle neoliberal dönemin ardından millî ve yerli kavramları "neyin ikame edileceğinden çok neyin tasfiye edileceğini" belirleyen mihenk taşı haline geldi. Millî ve yerli kavramlarının içeriği tarih, coğrafya ve değer yargılarıyla dolduruluyor. Elbette tüm okumalar, siyasal alan inşası, doktrinler gibi tarih, coğrafya ve değerlerin neler olduğu, hangilerinin tercih edildiği zamana, otoritenin karşıtlarına, ötekine göre değişiklik gösterebilmektedir. Tarih, bir meşruiyet ve tasfiye alanı olarak "başlangıçlar"ı önemser. Yerli ve millî bahsinde tarih öncelikli referans kaynağı olurken hangi tarihin, hangi dönemin, hangi kahramanların öne çıktığı ve çıkarıldığı yine siyasi konjonktürle, hasımların kimliği ve ötekinin aldığı pozisyonla ilgili biraz da.

Türkiye'de yerli ve millî söylem sadece son yıllara has gelişmedi, dönem dönem bu arayışlara şahit olduk. Özellikle Cumhuriyet'in erken döneminde "kök" arayışları esnasında, serbest seçimlere geçişte, 60'lı yıllarda ideolojilerin yani İslâmcılığın, sosyalizmin ve milliyetçiliğin ayrıştığı çatallandığı yıllarda, sağ-sol çatışmalarının yaşandığı 70'lerde hatta 12 Eylül rejimince yerlilik, millîlik anlayışı geliştirildi. Tarih kimi zaman beş bin yıl öncesine, kâh iki bin iki yüz yıl kâh bin dört yüz ya da bin sene evveline sardı.

Kök-en Arayışı

Cumhuriyet idaresi bir taraftan kendini yeni bir devlet olarak göstermeye, Osmanlı dönemlerinden koparmaya çalışsa da Orta Asya tarihine de Anadolu'daki öteki uygarlıklara da müracaat etti. Bu tarih çalışması nihayetinde seküler düşünce ekseninde gelişti buna Mavi Anadolucuların neoHelenistik romantizmini de eklemek gerek. Bu toprakların kadim halkları vurgusuna çok da temas etmeden Anadolu'daki varlığını kanıtlamaya çalışan geçmiş yüceltmesi başlangıç ve milat arayışıyla özdeşleşir. Mavi Anadolucuların Helen vurgusu çok da tutarlı olamaz; onun yerine Sümer ve Hititlerin Türk olduklarını ispatlamak daha akla yatkındır.

* Yazar.

İslâmcılar ve milliyetçiler kök arayışında bilhassa 27 Mayıs sonrasında ayrışır; Osmanlı döneminde İmparatorluk ufku tarihi başlangıç düşüncesine yakınlaşmaz, zaten kendi atalarının Osmanlı Çınarı'nın toprağa düşüş hikâyesi başlı başına bir tarih yazımıdır çünkü. Bu nedenle Osmanlı tarihçisinde, devlet adamında kurucu, milat olması muhtemel yönelimler ağırlık kazanmaz, daha çok geleceğe odaklanan zihniyet dünyası inşa edilir. 27 Mayıs ile ideolojiler arasındaki, ideolojilerin kendi içlerindeki farklılaşmaları ister istemez evveliyat kaygısıyla örülür, tarihi başlatmak, "kökleri inşa etmek" aynı zamanda düşüncenin perspektifini de belirler.

İslâmcılar 27 Mayıs'tan sonra Türklerin İslâm ile tanışmasına kadar geri gider; Malazgirt bu bakımdan daha geçerli bir tarihtir. Anadoluculuk esasında İslâmcılıkla benzer refleksleri gösterir tarih bahsinde. Nurettin Topçu kadar Necip Fazıl da vurgusunu Malazgirt ve Anadolu üzerine yoğunlaştırır. Dönemin İslâmcıları muhayyel bir ümmet sınırı çekip vatan kavramını "namaz kılınan her yer"e genişletirken, ülkücülük Orta Asya'ya, Tanrı Dağları'na, Hira Dağı'na, Çin Seddi'ne, iki bin iki yüz yıllık geçmişe kadar götürür. Bu açıdan Osmanlı dönemi Türkçülüğünün, Anadoluculuğun ve İslâmcılığın İslâmî olanı milat alan bakış açısından farklı olarak ülkücülük kendini efsanelere, mitolojik kahramanlara atar; Ergenekon, Kürşad gibi İslâm öncesi dönem yüceltilir, anavatan olarak Orta Asya görülür. Tabii enteresan olan yaşayıp yaşamadığı, gerçekleşip gerçekleşmediği bile belli olmayan kahramanları, olayları savunan kesimlerin yerli ve millî, Anadolu'yu düşünenlerin gayrı yerli ve millî olarak görülmesi.

Orta Asya köklerine asılan ülkücülük ile enternasyonal sınıf tanımında kilitlenen sosyalizm ve Türkiye'nin dışında bilhassa Ortadoğu'da vatan arayışı içindeki İslâmi yönelimler Türkiye'ye yabancı bakışın örneklerindendir.

Anadolu'yu, 1071 tarihini, İslâmî olanı esas alan, başlangıç kabul eden "ezilen halkların, ümmetin, Türklüğün" önüne düşerek dünyada Batı dışı bir sistemi hayata geçirmeye çalışan zihin yerli ve millî olandır. Bu bakımdan yerli ve millî olanı belirleyen genel yapı, beka meselesinde kilitlenen değerler sistemi 1071'den sonra kurulmuştur.

İslâm-Türk-ehlisünnet-gaza anlayışlarına dayanan Büyük Müesses Nizam Türkiye'deki yerli-millî standartlarının menşeini oluşturur. Buna ister devlet refleksi ister Kerim Devlet anlayışı ya da Devlet Ana-Baba deyin, "ila'yı kelimetullah-nizam-ı alem" ideolojileri etrafındaki amaç bir şekilde "devlet mekanizması"ndan geçer; 27 Mayıs sonrasında devleti Kemalizm ile örtüştüren İslâmcılar devlet-Anadolu-Türkiye dışı arayışlara girişirken sosyalistler devrimin önündeki engel olarak feodal bağlılıkları, İslâm'ı, geleneği, devleti gördü. Bu açıdan devleti aşmayı amaçlayan anarşist hareketten, komünal örgütlenme biçimine savrulmalara rağmen sosyalistler de devlet varlığını temel kabul ederler.

Devlet bu açıdan elde tutulması, ele geçirilmesi gereken temel aygıttır.

Sosyalistler için tarih ve kök arayışından çok tarihin temel kavgası sınıf savaşını gözetmek, sınıf kavgasının tarihine, köklerine yoğunlaşmak daha mantıklıdır. Bu yüzden ne tarihte, İslâm'da, etnik kimliklerde bir milat-kök arayışına girer sosyalistler ne de yeni bir tarih yazımını değerler üzerinden gerçekleştirirler.

Asya tipi toplumların genel karakterine uygun biçimde devlet mekanizması, iktisadî ilişkileri, toplumsal zihin üzerinden gelecek fikrine kavuşurlar. Feodalizmin kökleri, Asya Tipi Üretim Tarzı'nın versiyonları, tımar sistemi yeni yorumlara gebedir; sosyalistler bir tek bu topraklarda "proleterya"nın gelişmediğinin farkında olarak yeni doktrinler geliştirir.

Milli Demokratik Devrim, aydınların, küçük burjuvanın, memurların, askerin ilerici bakış açısının öncülüğünde "devleti ele geçirerek" gerçekleştirilecektir. Kemal Tahir bunun karşısına Kerim Devlet'i yerleştirirken, devletin yürütücü etkisini merkeze alarak artık "devlet kapitalizmi"nden "devlet sosyalizmi"ne geçişi önerir.

Haliyle devlet asıldır, devlet yerli ve millî olanı belirler, bu biraz da ahalinin iyiliği için devletin tercihleriyle ilgilidir. Sosyalizm bu bakımdan devletin farkındadır. Biraz Sovyetik, teorik komünizmi öne çıkaran proleter diktatörlüğü esas alanlar hariç bırakılırsa Türkiye'de sol-sosyalist eğilimler genel anlamda "bu toprakların ruhuna özgü" mücadeleyi benimsemiştir.

Darbeciliği Batı yöntemi olarak mı kabul ediyoruz… O zaman Türk tarihine bakmalıyız babasına bile darbe yapan Padişah, Sultan, Bey'lerle karşılaşmak için…

Türkiye'de yerli ve millîliğin geniş bir geçerlilik alanı var, darbecilik geleneği de bu havzanın içine rahatlıkla yerleştirilebilir.

Millî-Yerlinin İçeriği: Büyük Müesses Nizam

Millet bağının üzerinde ittifak ettiği değerler; Anadolu'nun İslâmlaşmasından sonra beliren isyanlar, çatışmalar ve uzlaşmaların belirlediği kanaatler; farklı ekollerin, mezheplerin, etnik yapıların, zihin dünyalarının kavgalarından sonra şekillenen "mükemmel orta" millî-yerli kavramlarının içeriğini belirler.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Anadolu'ya gelen ve bu toprakları vatan yapan kitleler, ruh birlikten, bütünleşmekten ve devletten yanadır.

Kendi soy bağlarının çözülmeye götüreceğini bilen Türkler her daim devlet örgütlenmesinde ittifak ederek ayrışmayı, kağşamayı, çözülmeyi engellemek ister. Millî ve yerli refleksler genellikle iç ve dış tehditlerin arttığı dönemlerde gündeme gelir. Türkiye gibi fay hatları hareketli ülkelerde millet bağını tutan değer yargıları, simgeler üzerinden bir yerli-millî duygu yüklemesi yapılarak kitlelerin, farklı grupların devleti, toprağı, millet bağını sahiplenmesi sağlanır.

Simgesel olarak bakılırsa bayrak, ezan, İstiklal Marşı en bariz göstergeler arasındadır.

Bunların arkasında ise Büyük Müesses Nizam diyebileceğimiz büyük ittifak değerleri vardır.

İslâm-Türk-ehlisünnet-gaza Büyük Müesses Nizamı belirler, yerli-millînin ölçütleri de ayağı yukarı bu dörtlüde kendini bulur.

İslâm, Türklerin asimile olmasını, tarihten silinmesini engelleyen unsurların başında geldiği, Bernard Lewis'in dediği gibi "milli kimliğe içkin"leştiği için vazgeçilmezdir. Batılılaşmacı elitlerin bilim, pozitivizm, laiklik, diyalektik materyalizm, Aydınlanma değerleri gibi Batı'da karşılığı bulunan seküler kanallar vasıtasıyla kimlik aşınmasına neden olacak etkilerden, Batının saldırısından koruyan temel ve belki de en üst, tüm etnik unsurların da kabul edeceği ittifak değeri İslâm'dır.

Türk ise etnik yönelimler karşısında "millet-i hâkime" ve "kurucu kimlik" işlevi gören Kemalistlerin hatta sol liberallerin iddialarının aksine seküler etkilerden, ulusçuluktan uzak birleştirici kimlik işlevi görür.

Yine heterodoks farklılıklardan bir siyasal alan kurulmasından mülhem çatışmaların, ayrışma ve çözülmelerin karşısındaki ittifak zeminlerinin başında ehlisünnet, Sünnilik gelir.

Gayrı Müslim iddialarını etkisizleştiren, gâvur ile Müslüman'ı tefrik eden İslâm-ehlisünnet yönelimi gaza ideolojisiyle doruk noktasına varır.

Enternasyonal söylemler, evrenselciliği entegrasyonculukla bağdaştıran, millet bağının biricikliğini kısıtlayan yaklaşımlar karşısında "ila'yı kelimetullah ve nizam-ı alem" ideolojisi yine Büyük Müesses Nizam içinde yerli-millî kıstasları belirler.

İmparatorluk bakiyesinin, coğrafi alan bağnazlığına girmeyen, emperyal yahut fetih arzusunu siyasal alana taşıyan millî bünyemiz Cumhuriyet'in "Yurtta Sulh Cihanda Sulh" yahut ulus-devlet reflekslerini "mecburiyet'in dışında kabul etmez.

Dünya sistemi kıstırdığında sinen ve hemen Küçük Müesses Nizam'a yani Kemalizm'in sınırlarını çizdiği dünya sistemine baş kaldırmayı reddeden siyasete iltica eden fakat bilkuvve içinde gaza ile yol almayı düşünen millet bağımız aslî millî-yerli tavrı temsil eder.

Millî-yerli tutum rahatlıkla dünya sistemi içinde etkisiz bir Türkiye için sorunlu, konjonktüre göre değişen siyasetlere dönüşebilir. Büyük Müesses Nizam, Türkiye'nin Nomosu olarak şekillenir ve vazgeçilmezliğini bilkuvve devam ettirirken Küçük Müesses Nizam yani Cumhuriyet ideolojisi bilfiil hemen tüm kesimleri darbelerle, postmodern müdahalelerle "ortaya" toplamayı başarır.

Türkiye'de yerli ve millî anlayış üzerinde ittifak olsa bile geçerlilik alanı Büyük ve Küçük Müesses Nizam'ın çatışmasına göre değişiklikler gösterir.

Devletin Akreditasyonu!

Türkiye'de yerlilik ve millîlik kavramlarının temas ettiği zeminlerin hemen hepsinde devlet bulunur. Anadolu'nun İslâmlaşmasından sonra kurulan Osmanlı'da devlet asıldır, dönemin feodal örgütlenme biçimine rağmen Osmanlı kendine özgü yönetim sistemini hayata geçirmişti. Mülk Allah'ındır, Allah adına mülkü kullanım hakkı Padişah ve devletindir. Bu nedenle mülk, siyasal alan, iktisat, hukuk… Yani dünyevî iktidar mekanizmaları devletin hiyerarşik alanında bulunur. Aşağı yukarı İmparatorluğun dağılmasından sonra Cumhuriyet idaresinde de benzer anlayış devam etti.

Laik örgütlenme çabalarına rağmen devletin kutsallığı ve vazgeçilmezliği, meşruiyet ölçütü vasfını güçlendirdi. Devlet asıl ideolojiler fer'i, araçsal olunca konjonktüre göre biçim yani ideoloji tercihi ikincil plana düşer.

Devlet kendi ideolojilerini, düşünce adamlarını, sanatçılarını belirler. Devlet hangi ideolojiye yol vereceğini, bu ideolojilerin ne kadarına müsaade edeceğini tespit eder. İşte yerli ve millî kıstasları tam da devletin tercihleriyle örtüşür.

Bir dönem yerli ve millî olan bir başka dönem "5. Kol", "Truva Atı" muamelesi görebilir, nitekim görmüştür de!

Yerli ve millîliğin ölçütlerini belirleyen, konjonktürün bünyesinde sadece devletin refleksleri yoktur elbet; devlet aygıtının referansları da zaten "pragmatik değer"-lerle belirlenmiştir. Bunun bizdeki karşılığı "beka kaygısı"na denk düşer. Devlet "dış müdahale ve saldırılar" karşısında ittifak kurmak, kamplardan birine dâhil olmak için girişimlerde bulunur. Bu manada bir dönem yerli ve millî olan bir başka dönemde düşmanlaştırılabilir.

Bizde yerli ve millî demek büyük oranda devletin "akredite"sine bağlıdır; devletin akreditasyon verdiği görüşler geçerlilik kazanıp siyasal alana girerken "tehlikeli gördükleri" saf dışı ya da marjinal kaldılar. Akreditasyon kavramı, yerli-millîliğin geçerlilik kriterlerinin başında gelir. Dünya sisteminin kendi gündemi, merkez ülkelerin gidişatı, tercihleri, devletin belirlediği dost-düşman ayrımı yerli-millînin ölçütü arasına rahatlıkla girer.

Soğuk Savaş döneminde Amerika güvenilen liman iken, yerli ve millîliğin kıstası "Moskof"a karşı çıkmak, Rus istilasının ülke içindeki ajanları olan Sosyalistlere düşmanlık beslemekti. Fakat günümüzde Amerika'ya cepheden muhalefet ederek Atlantik Bloku karşısında Avrasyacı tutum takınmak yerli-millî anılmaya yetip de artıyor bile. Yahut bir dönem Kürt meselesini izah ederken millet vasfını öne sürüp, farklılıkları gözetme, değişik renkleri zenginlik kabul etme yerli hatta millî olarak görülürken

Çözüm Süreci'nin sona ermesiyle, 2015 tarihinden sonra gayrı yerli, gayri millî hâline dönüştü. Bunun gibi pek çok örneği sunmak mümkün.

TİP, Aybar, Yerliliğin Otantikliği

Sol özelinden bakılırsa Mehmet Ali Aybar'ın Sovyet karşıtlığı içinde "bize özgü yol" yahut "bloklar üstü Türkiye siyaseti" önerisi, Türkiye özgü güler yüzlü sosyalizm teklifi en yerli ve en millî zeminden, bu toprakları merkeze alan yaklaşım biçimidir. Fakat Türkiye'de solu, sosyalizmi hem tabana hem siyasal alana yerleştireceği için devlet organizmasınca "tehlikeli" sayılmıştır; yerli olduğu için, millî tekliflerde bulunduğu için tehdit olarak algılandı. Bunun yerine marjinal, silahlı, darbeci gruplar desteklenip Aybar gibiler "sahnenin dışına" itilerek sol siyasal denklemden çıkarıldı. Tabii burada TİP'in ya da Aybar'ın millî yahut yerliliğinden öte "otantikliği" ile ilgili bir yaklaşım da geliştirilebilir.

Sosyalizme çıktığı yer olan Sovyetlerin cephesinden, penceresinden bakmak yahut oraya entegre olmak ile kendi toplumunun ihtiyaçları uyarınca hassasiyetleri gözetmek belki yerli ve millî kavramlarını gündeme getirebilir. Hâlbuki burada sorgulanmasında mahsur olmayan konuların başında gelir doğrudan solun, sosyalizmin, komünizmin tabii bununla bağlantılı olarak faşizmin, milliyetçiliğin, liberalizmin, İslâmcılığın ne kadar yerli olduğu… Hatta ideoloji kavramının dahi meşruiyetinin bulunup bulunmadığı Türk düşünce hayatında sorgulandı, tartışıldı.

Kaldı ki ideolojilerin modernleşmeyle beraber "batılılaşmanın Truva Atı" işlevi görmesi meseleyi örtecek, tartışılmasını engelleyecek bir kökten reddiyeciliği getirir. Haliyle hiçbir yönelim bu topraklara ait olmamakla arkaik hiççilikte çaresiz kalmamıza vesile teşkil edebilir. Belki burada Aybar yahut TİP gibi hareketlerin daha yerli, daha millî imkânları zorlamasına temas etmek sağlıklı olabilir.

Otantiklikle yerlilik-millîlik bu bağlamda resmen, cidden çatışır. TİP'in, Aybar'ın karşı olduğu eğilimlerin başında Sovyetik-Moskof-Komüntern sosyalizminin Türkiye'de bir karşılığının, geleceğinin olmayacağını görmesi, açıklaması yatar. Dolayısıyla enternasyonalcilik kendini Sovyetik zeminde ifadelendirirken TİP gibi hareketlerin sosyalist-komünist olmadığı tezini geliştirebilir. Çünkü bir şekilde cari sosyalist tezler, komünist hareketler Sovyetleri merkeze alır. Bu, peşinden proleter diktatörlüğü-öncülüğü, devrimciliği getirir.

İdeolojilerin bütününü, hassaten sosyalizmi Türk toplum yapısını okumada karşılaşılan sapmayla izah edilmeyi hak eder.

TİP'in döneminde aktif olan sosyalist zihinden farklı yönleri vardı, otantik komünist hareketlerden farklı ama sosyalist tezlerin evrensel vizyonuna açık yeni söylemler geliştiriyorlardı. Bu açıdan yerli ve millî olup olmaması taraftarlığına, karşı durduğu yaklaşımlara bağlı biraz da.

Komüntern dışında durması, MDD yöntemini kabul etmemesi-darbecilik geleneğine mesafesi, sosyalist dönüşüm isterken öncülük konusunda proleteryayı değil Türk toplumunun kendi sınıf özelliklerini gözetmesi belirleyici kriterlerdendir.

TİP bakarsanız hiç de yerli ve millî değildir! Çünkü Milli Demokratik Devrimciler gibi darbeciliği, tepeden inmeciliği savunmaz hatta bunu sosyalizme darbe olarak bile görür. Ama Türkiye'de, Kerim Devlet kodlarında, tarihi uygulamalarda, millet pratiklerinde yönetime karşı darbe, oğuldan, amcadan, kardeşten vs. hâsılı bir başka güç odağından, ordudan, Yeniçeri'den, Saray bürokrasisinden, zenginlerle ilmiye sınıfının ittifakından gelebilir.

Darbeci gelenek kendini İttihatçı tutumla Babıâli Baskını'nda modern bir hâl alırken 27 Mayıs ciddi bir örneklik de gösterir. Aydınların, üniversite camiasının, askerin, memurların yani "aydınlanmış ilerici" takımın öncülüğünde ordunun ihtilal-darbe-devrim yaparak iktidarı, hükümeti, rejimi değiştirmesi Türk toplumuna uzak gözükmemektedir.

Zaten TİP'in Meclis'e girmesi ve büyümesi MDD tarzı zihniyetin güçlenmesini ve marjinal komünist hareketlerin dışında solu tarif eden en bariz yönteme dönüşmesi bu gerçeklikle ilgili. TİP tepeden inmeci, yukarıdan değişimci değil tabandan gelen hareketle dönüşümü esas alır. Buna Osmanlı merkezliliğin karşısında durmasını, tekelciliği ve ceberrut devlet mantığını eleştirmesini de eklemeli.

Peki, TiP hangi manada sosyalisttir… Sınıf mücadelesi ve buradan gerçekleşecek bir sosyalist yönetimi önemsemesiyle Türkiye'nin kalkınmasını, güçlenmesini, çelişkilerinden arınmasını, dönüşmesini "emekçiler"in çözeceği vurgusuyla Marksist olduğunu söyleyebiliriz. Tabii dönem biraz da "bloklar arası" kavganın nihayetinde ortaya çıkacak yönelimlerin niteliğiyle ilgili kanaatlerin çarpışmasına dayanıyordu.

Sovyet Bloku ile Transatlantik yönelimler, Çin'in yeni tarzına bağlı Asyatik etkilerini de bir imkân olarak doğuruyordu. Türkiye tabii ki Amerikan Bloku'nda kat'i olarak yerini aldı, antikomünizm ve İslâmcı, milliyetçi, muhafazakâr kesimlerin "Moskof korkusu" devletin müdahalelerine açık eğilimleri de getirdi. Bu bakımdan Türkiye'nin sosyalist dönüşüm geçirmesini isteyenler aslında Rusçuluk yaparken komünizm paranoyası ülkeyi Amerikan kucağında sabitlenmeyi beraberinde getiriyordu.

Bu hengâme içinde, "Yön Arayışı"nda Mehmet Ali Aybar'ın tutumu bugün de örnekleri görünen, Avrasya-Transatlantik kavgası içinde dillendirilen 3. Yol fikrinin bir benzerini öngörüyordu…

"Bloklar üstü" dış politika daha yerli ve millî bir teklif olarak yerini buldu. Avrasyacılığın, onun karşısındaki Transatlantikçiliğin savunucularının bugün yerli ve millî, ulusalcı raconları esasında operasyonel davrandıklarını da gösterir. Aybar'ın bu

tutumu günümüzdeki çatışmalar açısından da bir geçmiş vurgusunu beraberinde getirir.

TİP'in önemli isimlerinden Behice Boran'ın Aybar gibi düşünmediği özellikle "öncülük" konusunda kendi topraklarına daha çok baktığı MDD tezlerini sahiplenmese bile bu ülkenin sınıflarını hesaba katarak konuştuğundan belli.

Behice Boran'da bir rasyonellik var, daha realist yorumlar yapabiliyor. İyi kötü devlet konusunda gerçekçi bilgilere sahip, Kerim Devlet'in hâlâ "bilinçlenmediğini" sosyalist bir aşamaya geçişte devlete bağlı zinde güçlere dayanmanın gereksiz olduğunu rahatlıkla dile getirir. Yani MDD gibi ilerici güçlerin öncülüğünde bir darbe yapmanın mümkün olmadığını düşünür. Boran'ın tespiti, onun öncü sınıfı belki daha yerli ve millî.

MDD öncü sınıf olarak Batılılaşmayı tek geçerli ihtimal gören eliti, ilerici ve aydınlanmış kesim dediği İslâm dışı unsurları görür.

Mihri Belli bunu biraz daha "millileştirir"; MDD için önce millî olunması gerektiğini dile getirerek işçiye değil "o ülke"nin halkına dayanmayı salık verir. Millîlik kavramı nereden geliyor; bu da tam manasıyla Sovyetik ideolojinin Rusçu-Rus İmparatorluğu Kızıl Elma fikrine dayanıyor esasında.

Stalin'in Sovyet birliği altındaki uluslara "kendi kaderlerini tayin hakkı" vermemesi, komünizmin geleceği açısından yasaklaması, etnik iddiaları dümdüz etmesi, ölümler ve sürgünlerle enternasyonalizmi Rus nasyonalizminin altında ezmesi her ulusun kendi sosyalist tavrını geliştirebileceğine örnek teşkil etmişti. Bunu 1960'ların solunda Yön çevresinde, Doktor Hikmet'te, Aydınlıkçılarda görmek mümkün, Belli'yi de ülke gerçeklerine yatkın sınıf fikrine götüren SSCB'nin 2. Dünya Savaşı sonrasında enternasyonal yerine Büyük Rus Ulusu Marşı'nı devreye alması olmuştur. Bu hem bir yıkım hem bir kırılma da olabilir; Prag'ın işgali enternasyonalizmin iyiden iyiye yara alması demekti.

Behice Boran bu bakımdan öncü sınıf mantığını sentezler; "sosyalist bilince" varan, mücadeleyi, kavgayı, zorlukları göğüsleyebilecek, seçkin, yetenekli ve tabii ki teşkilatlı bir sınıfı sosyalist dönüşümün önderi kılma kanaatindedir. Bakarsanız böyle öncü bir elit arayışı sadece solun değil öteki ideolojilerin hatta Kemalistlerin bile hayallerinde, ütopyalarında gezindirdikleri bir durumdur.

Solun Yerli-Millî Sınırları

Türkiye'de sosyalizmin doğuşu, solun günümüzdeki neoliberal sol haline gelişi çok uzun, yıpratıcı, dönüştürücü bir süreç olarak gelişti. Belirtmek gerekir ki sosyalizm Osmanlı'da yerini alırken "İslâm'ı referans gösterirdi." Solun İslâm ile meşruiyet kazanması süreci sadece Sovyetlerin inşasıyla akamete uğramadı… Aynı zamanda devletin akreditasyon anlayışı, Kemalizm'in yönelimleri, sosyalizmi marjinalleştirme

girişimleri elbette Türkiye'yi kapitalizmin, dünya sisteminin ileri karakolu getirme aşamasının bir neticesi olarak sosyalizm millî-yerli ortalamadan uzaklaştırıldı. Zaten Tek Parti sonrasında gündeme ara ara gelen yerli-millî tutumlar da bundan sonra hep ya devletçilik ya da folklorik ironi unsuru olarak kullanıldı. Murat Belge'nin deyişiyle 1960-1980 arasında ortalama solcu-komünist kişilik Batı müziği, Batı kültürü, Batı yeme-içme adabı muaşereti uygulayan elitlerden oluşmuyordu, türkü, en fazla klasik Türk musikisi dinleyen, dinle ve geleneksel Anadolu kültürüyle irtibatını kesmeyen insan portresi vardı. Mihri Belli'nin zikrettiği ironik tutumla "Marx'ın adını salâvatla anan" bir kesimden bahsediyoruz aslında…

İsmet Özel'in aktardığı bir anektod vardır, Doğu'da teşkilatlanma çalışması yaparken bir yerde konuşan ve "Marx'ı inkâr etmekten" bahseden Mehmet Ali Aybar'a Anadolu delikanlısının biri yine büyük çelişkiden kalkarak samimiyetini anlatmak için "Marx'ı inkâr etmek ne demek, biz buraya Allah'ı inkar ederek geldik" der.

Neoliberal Sol'a kadar aşağı yukarı insan portresi "tarhana çorbası"na tahta kaşık sallayan ortalama taşralı gençler, çevrede kalmanın, kazançtan pay istemenin, ezilmenin, horlanmanın bir sonucu olarak sosyalist hareketin içinde yer alıyordu.

Her ne suretle olursa olsun Che Guevera anlatısına kadar hatta onu bile destekleyecek biçimde Anadolu tarihindeki heterodoks-eşkıya anlatıları solda yerliliğin bir türevi olarak şekillendi. Bu manada solun, sosyalizmin yerliliğinden şüphe yok…

Millîlik kısmında yani İslâm ile gelecek kurma, varlığını İslâmî değerlerle izah etme aşamasında sosyalizmin sahiden çetrefilli hatta kavgalı olduğunu söylemek mümkün.

Mesela Kemal Tahir, Yaşar Kemal'in İnce Memet'teki eşkıya güzellemesine karşı *Rahmet Yolları Kesti*'yi yazarak bir yerlilik örneği verir, *Devlet Ana*'da yine yerliliği ATÜT-Kerim Devlet vasfıyla öne çekme cesareti gösterirken, yine *Devlet Ana*'da gazileri heterodoks çapulcu anlatması, İslâm'ı bu toprakların ikincil üçüncül dinamiği biçiminde anması "millîliği"nde problem olduğunu gösterir!

Vatan, bayrak gibi simgelerde de yine milliyetçi tutumlar solda her daim önde yer aldı. Yön'ün "Coca Cola kullanmama" boykot çağrısı, Hikmet Kıvılcımlı'nın "Vatan aşkını söylemekten korkar hale gelmektense, ölmek daha iyidir." sözleri ortalama yerliliği karşılar. Fakat Türkiye'nin İslâmî bir geleceğini düşünme aşamasında hepsinin sorunlu, "millîlik dışı" yönelimde olduğunu da izah edebilir.

Kadro hareketinin ve akabindeki tartışmaların "millî komünizm", "Anadolu solu", "millî demokrasi", "millî sol", "yerli sosyalizm" gibi sentezlere gitmesi arayışı gösterirken bir türlü solun İslâm ile buluşamadığının bir kanıtıdır esasında.

Öyle olmasaydı, yerlilik ve millîlik sahiden bir doktrin, ideoloji, Türkiye merkezli düşünme hâlini alabilseydi, Batıcı-laik elitlere, İslâm dışı uygulamalara her ha-

lükarda destek verilmezdi; Fethi, Fatih'i, vatan aşkını yücelten Doktor Hikmet örneğinde olduğu gibi 27 Mayıs desteklenmezdi!

Osmanlı'da Sosyalizm

Türkiye'de sosyalizmin ortaya çıkması gecikir, Avrupa'daki tezleri, usulü ortaya koymaz, bunun sebepleri üzerine sosyalistler de pek durmaz. Osmanlı hâlâ uzatmalı tarım toplumu özelliğini devam ettirir, Avrupa'nın geçirdiği Sanayi Devrimi'ne uzak kalmış, güçlü olduğu yıllardaki ticaret yollarına sahip olmanın getirdiği tüccar-burjuvayı ise denizaşırı gemi ticareti, Merkantilizm yüzünden kaybetmiştir. Hâliyle ekonomik gelişmelerin hepsi bir biçimde bu topraklara uğramadığı için sosyalizme gerekli sınıf, iktisadî faaliyet, toplumsal dönüşüm zihniyeti de gelmemiş yahut eksik, geç uğramıştır.

Sosyalizme geçişte gerekli burjuva devrimine Kerim Devlet müsaade etmedi, proleteryayı belirginleştirecek endüstriyel devrim yapılmadı, sanayi tıkız kaldı İmparatorlukta, burjuvaya karşı, kapitalist sermayeye haddini bildirecek devrimi gerçekleştirme yolunda proleterya bir sınıf olamadı. Devrim, dönüşüm, bölüşüm, sınıf kavgası gibi kavramların, yöntemlerin hepsi Kerim Devlet'in, Türk toplum yapısının dışında kaldı. Zaten Batı'daki sosyalist hareketlerin bir benzerini, toplumu değiştirecek, devlet gücünü kıracak eylemleri beklemek gerçekçi değildi. Zaten Lenin'i de hayal kırıklığına uğratan, Rusya, İngiltere, Almanya, Fransa gibi ülkelerde de Marksistlerin enternasyonal idealden vazgeçip bir anda yerli-millî tavır almaları, 1. Dünya Savaşı çıktığında "ülke menfaati" ile "politik hülya" arasındaki tercihlerinde "millî" tavır alıp savaşı desteklemeleri olmuştu. Belki sosyalist çelişki tam da burada yerli-millî sınırları ile enternasyonal ideallerin çeliştiği durumlarda ortaya konan performans ve tercihlerde gizliydi. Stalin'in Rusçuluğu, Marksist şablondaki kendi kaderini tayin hakkını ertelemeye, sanayileşmek için gerekirse köy varlığını kırmaya, Çekleri işgale kadar götürmüştü.

Erken dönem Osmanlı sosyalizminin temel kriteri var, sosyalizmi İslâm ile izah etme! Osmanlı'da bariz bir işçi sınıfı olmadığı için sınıf çatışmasına dayalı toplumsal dönüşüm talebi yok sadece emekçilerin haklarını korumaya dönük bir erken dönem sendikalizmine varan örgütlenme, tez geliştirme biçimi var. Amelelerin haklarını, çalışma prensiplerini gözetmeye dönük bu sosyalizmin zaten dünyadaki Marksist hareketlerle bağlantı kurması, kursa bile enternasyonal boyut kazanması, bu topraklara özgü olandan vazgeçmesi, İslâm'ı devre dışı alarak var olmaya çalışması neredeyse imkânsız.

Bize özgü sosyalizmin ilk belirtileri Osmanlı toplumunda görülür. Bırakın Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın manifesto gibi bildirisinde geçen "birlik, kardeşlik, eşitlik" talebinin "İslâm da bunu emrediyor" şeklinde meşrulaştırıcı ifadelerini ve zeminini, ilk sosyalist mücadeleyi veren Mustafa Suphi'nin ilişkileri bile bu topraklara özgü sosyalizmi ele verecek boyutlardadır.

Mustafa Suphi, devrin genel fikir atmosferinde olduğu gibi İslâmcılık, sosyalizm, Türkçülük arasındaki ince çizgide yer tutuyordu. Zaten bu düşünce akımları o kadar birbirine yakındı ki, herkes birbirinin dergisinde fikirlerini serdedebiliyordu, genel itibarla Türk düşüncesi bütünleşmiş bir görüntü veriyordu.

Dünyanın önde gelen ve ABD'de meskûn kapitalist ailelerle dostlukları olan Maliye Nazırı Cavid Bey'i öven yazılar yazan bir öncü sosyalistten bahsediyoruz… Mehmet Emin Resulzade, Yusuf Akçura, İsmail Gaspralı gibi Türkçülerle arkadaş. Öyle ki sosyalist kimliğiyle milliyetçi atmosferi birbirini nakzetmeyecek hususlar içeriyor. Mustafa Suphi'nin hayatı bizde devlet-millilik-sosyalizm üçlüsünün özeti gibidir.

1918'de iyiden iyiye Marksist ideolojiye bağlanan ve sosyalizmi artık bağımsız bir ideoloji haline getiren ekip aslında Türkçülüğün içinden çıkmadır.

Ethem Nejat mesela… Alman Spartakistlerin neredeyse Türkiye'deki temsilcisi olarak erken dönem Osmanlı sosyalizminin en "bilinçli-şuurlu Marksisti"dir. Türkçülük üzerine yazıları hatta risalesi olan Nejat belki 60 sonrasındaki milliyetçiliği-yerliliği de gözeten sosyalistlerin ilk temsilcileri arasında bile sayılabilir.

Enver Paşa'nın da katıldığı İslam İttihatları Cemiyeti'nin İslâm ile Bolşevizmi birleştirme gayretleri, Bakü'deki komünterne katılan sosyalistlerin yanında Enver'in de bulunması bir açıdan Türkiye'deki Marksist hareketin dayanak noktalarını gösterebilir. Burada üzerinde durulması gereken husus devletin, ittihatçılar arası mücadelenin izleridir…

Mustafa Suphi ve arkadaşlarının Bakü'den dönerek Anadolu'daki İstiklal Harbi'ne iştirak etme girişimleri Karadeniz'de teknelerinin batmasıyla sonuçlandı! 15 komüntern üyesi böylece Türkiye'deki Marksist yönelimin, sosyalist hareketin kaderini de değiştirdi denebilir. Sosyalizm bir biçimde enternasyonal boyutlarda, Sovyetik etkiye yakın, bağımsız ve bütün halinde iken Mustafa Suphi ve arkadaşlarının ölümüyle ayrışmaya başlıyor.

Şunu söylemek gerekir ki, Osmanlı toplum yapısı nedeniyle Avrupa Marksist zihninden uzak bizdeki sosyalizmin erken dönem temsilcileri İştirakçi Hilmi, Mustafa Suphi, Şefik Hüsnü Marksizmi tam bilmezler, komünist ideali özümseyebilecek bir "yabancılık" tesis etmemişlerdir. Burada komünternin işlevi, Türkiye'deki sosyalizmin komünterne bağlanma girişimi sosyalist dönüşümü ve elbette "devletin etkisi"ni belirginleştirdi.

1919'da kurulan kömüntern dünya devrimi ideali üzerinden işçilerin örgütlenmesini içeriyordu. Merkezinin Moskova olması bir sorundu tabii ki Kerim Devlet için… Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin lider olduğu komünternde yerel komünist partilerin kurulması kararlaştırıldı.

Reformistler elendikten sonra dünya devrimi yolunda alınan üç karar aynı zamanda bizim devlet varlığımızın, dünya sistemi içindeki Türkiye tanımının hilafınaydı. Liderin

Sovyetler olması, yerel TKP'lerin Moskova'ya bağlantılı işlemesi ve düşman olarak burjuva hükümetlerin belirlenmesi aynı zamanda egemenlik, ulus-devlet ilkeleri ile de tezat oluşturuyordu. Mustafa Suphi'nin "Karadeniz'de teknesinin batması", 15 Marksist'in ölümü sosyalizmin yönünü belirledi. Burada tabi Şefik Hüsnü gibi isimlerin rolü önemli…

Almanya'dan gelen, Kurtuluş dergisi çıkaran Şefik Hüsnü, Mustafa Suphi'nin başına gelenlerden sonra "Kemalistlerle işbirliği" yaptı. Zaten TKP'nin Bakü'deki Doğu Halkları Kongresi'nde kurulma kararının ardından Mustafa Kemal Marksistleri ayrıştırmak için bu partiyi Hakkı Behiç'e kurdurmuştu bile! Tabi ülkenin koşullarına, millî ve yerliliğin göstergesine bağlı olarak kurucu üyelerden biri de Bursa Mebusu şeyh Servet Efendi'dir.

Devlet bir biçimde Şefik Hüsnü, Hakkı Behiç, Saffet Efendi ile sosyalizmi akredite ederek "yerli ve millî" sıfatına bürüdü fakat sahiden millîliğini sağlayabildi mi… TKP Mustafa Suphi'nin ölümü, Osmanlı dönemi sosyalistlerinin yavaş yavaş etkisizleşmesiyle "İslâm ile işbirliği"nden, İslâm'ı meşruiyet zeminine yerleştiren, sosyalizmini İslâmî umdelerle izah eden tavrından vazgeçti.

Kemalistlerle işbirliği seküler boyuta evrilirken İslâm'dan uzaklaşma ister istemez Sovyet etkisine daha çok açılmayı gerektirecekti. Devlet, sosyalizmi akredite eder, yerli ve millî boyutlara taşıyacağını zannederken esasında sosyalizmi marjinalliğe itmişti. Aynen 1960-1970 arasındaki yine milliyetçiliğe ve bu topraklara açık sosyalizm arayışını ortadan kaldırdığı gibi. Marjinal, örgütçü komünist hareketlerle İlhan Selçuk gibi Kemalist Sol arasında belki zikredilmesi gereken isimler olarak zaten bahsettiğimiz Mehmet Ali Aybar, Kemal Tahir, Behice Boran, Doktor Hikmet, Sadun Aren dışında Doğan Avcıoğlu, Attila İlhan'ı sayabiliriz. Tabii aradaki Kemalist ideologlar grubu Kadro hareketini unutmamak gerekir.

Kadro Sosyalizmi

Kadro hareketi Mustafa Suphi olayının ardından ortaya çıkan de facto sosyalizmin ürünüdür. Gidenler ve kalanlar denkleminde dönekler kavramsallaştırması böylece Kadrocularla fikir hayatına, ideolojilerin tarihine girer. Kadro hareketi 15 Marksist'in ölmesi, kalanların Kemalistlerle işbirliği yapması ortamında kendi güvenlik alanlarını ihata, devlet ile ilişkilerini koruma adına oluşturulmuştu.

Kemalistlerin yeni devlet kurulurken zayıf ekonomi bilgilerini tamamlamak, yapılanlara ideolojik alt yapı oluşturmak, sosyalist-devletçi-liberal bir sentez ortaya çıkarmak Kadro hareketinin önceliği oldu. Zaten 60'lı yıllarda Avcıoğlu, Aybar, Kemal Tahir gibi isimlerin, Milli Demokratik Devrimcilerin sosyalizm anlayışlarını geliştiren toplum okumasını Kadrocular yaptı.

Osmanlı'nın Avrupa'daki gelişim çizgisini takip etmediğini yani ne tam feodal ne tam burjuva düzeni geçirmediği için sosyalist aşamaya geçmelerinin imkânsızlığını

Kadrocular ortaya koydu. Dolayısıyla bu topraklarda sosyalizm, Marksist hareket evrensel manadaki tezleri içermez.

Devletçilik modellemesi bu yönüyle hem bir sentez hem bize özgü olanı yani Kerim Devlet formasyonunu da içerecek ögeler taşır. Devletçilik fikrini iktisadın ve devletin merkezine yerleştiren Kadrocular bu ataklarıyla kendi hayatlarını güvenceye aldıkları gibi iktisadî arayış içindeki devlete yol gösterici oldular. Tabii burada Kemalistlere güzellemeler yaptıklarını da unutmamak gerekir… Kemalistleri öne çıkarmak için "sınıf kavramı"nı onlara has uyarlamaları da cabası…

Kurtuluş Savaşı verenlerin bir "sınıf"a ait olmadığını, bunun bir avantaja dönüştüğünü, dönüştürülmesi gerektiğini belirterek devletin bir sınıfın eline geçmeden ekonomi, siyasî program yürütme imtiyazını anlattılar. Fakat tabii İstiklal Harbi'ndeki dindar eşraf etkisini yok saydıkları için bu sefer DP ile başlayıp 27 Mayıs rövanşıyla devam eden ve AK Parti'ye kadar uzanan İttihatçı-seküler-Batıcı sınıf ile modernleşmeci-kalkınmacı-dindar orta sınıf kavgasını da öngöremediler!

Kadrocular Marksist sınıf çatışması üzerinden düşündükleri için ve Kemalistleri merkeze yerleştirdiklerinden belki de doğru bir tanımlama ile devleti yönetenleri de tatmin edecek bir güç yerine koydular. Proleteryanın yokluğunda komünist devrim olmayacağı için sosyalist aşamaya geçmek "öncü sınıf"lar maharetiyle mümkündür, o da Kemalistler gibi "aydınlanmış, ilerici, bilimden yana, laik, karanlığa düşman" aydın kesimlerden teşekkül eden yeni sınıftır. MDD'nin erken versiyonu olan bu yaklaşım o dönemde sosyalist dönüşüme geçiş demez de bu öncü sınıfın "kalkınmayı" gerçekleştirmesinden bahseder.

Devlet asıldır Kadrocularda onu yönetecekler ise aydın seküler sınıftır yani memurlar. Bu bakımdan Kadrocuların iktisadî tezleri epey bir karşılık buldu, devlet nezdinde uygulama imkânına da kavuştu. Sanayinin burjuva dışlanarak devlet eliyle kurulması, dış ticareti burjuvaya bırakmamak onun yerine devletin kontrol etmesi, yabancı sermayenin girişine müsaade edilmemesi, tarım ve sanayinin planlamaya tâbi tutulması, kaynağı hep içeriden bulunması gerektiği, Kadrocuların iktisadî anlayışı, devlet modellemesiydi. Tabii bu aşağı yukarı benzer tarzını 1960 sonrasındaki sol hareketlerde farklı biçimlerde kendini gösterdi.

Sosyalizmin Altın Yılları

1960 sonrasında sol Türkiye'nin kalkınmasına odaklanan bir söylemle çıktı.

Türkiye'nin "geri kalmış" ülkeler arasındaki görüntüsü, gelişmekte olana evrilse bile hâlâ bir kalkınma eksikliği vardır. Kalkınma, az gelişmişlikten kurtulma aynı zamanda dış politika, Türkiye'nin siyasî hayatı, Soğuk Savaş sonrasındaki kamplaşmayla ilgili gelişir. Bu bakımdan 60 sonrasında görece bağımsız, bize özgü yahut 3. Yol arayışları solda kendini gösterir. Elbette buna isteyen yerli-millî tutum adını da takabilir.

Mesela Doğan Avcıoğlu…

Avcıoğlu, Türkiye'nin az gelişmişlikten kurtulmasını istediği gibi yöntem olarak bize uzak olmayan, İttihatçı tutumu da içeren darbeciliği esas alır. Yerli ve millîliği biraz da "devlet dışı" düşünmeyi ertelemesinden ileri gelir. Kerim Devlet reflekslerini dışlamadan ya da ona karşı bir atak, yöntem geliştirmeden Türkiye'nin aydınlanması, ilerlemesi, sosyalizme ulaşmasını öngörür.

Türkiye Avcıoğlu için antifeodal, antiemperyalist, antikapitalist mücadele vererek sosyalizme ulaşabilir. Hep gündeme gelen ve 60'larda Kemal Tahir ve Sencer Divitçioğlu ile tartışmanın merkezine yerleşen ATÜT fikri burada belirleyicidir her zaman. Türkiye'nin şartları dediğimizde, Türk toplum yapısının kendine özgülüğüne vurgu yaptığımızda otomatikman feodal-burjuva devrimi geçirmemiş Kerim Devlet'in toprak-iktisat-siyaset programından bahsediyoruz demektir. Bu silsile takip edilmediğinde elbette sosyalizm aşamasına geçilmez. Fakat ülkenin geri kalması da kabul edilemez.

Devlet bir şekilde kapitalizm uyguladı, devletçilik de, millî ekonomi politikaları da vs. başarılı olamadığına göre, hele "küçük Amerika" arayışı hezimetle sona erdiğine göre, "yeni tür devletçilik" tercih edilmelidir. Avcıoğlu bunu bir metot olarak düşünür. Mesele sosyal adaleti ve hızlı kalkınmayı sağlamaktır. Bunun için Türkiye'nin komünizmden de Sovyetik usullerden de Amerikan kapitalizminden de farklı bir kalkınma yöntemi uygulaması gerekir.

Kadro hareketinin bir başka versiyonu olan bu yeni devletçilik için öncelikle devletin yeniden organize olması şarttır. Devlet öncelikle "millî demokrasi"ye yaslanmalı yani Kemalist orta sınıf, küçük burjuva aydınları, memurlar, askerler vs. aydınlanmış bu sınıfların iktidarı tamamıyla ele geçirip gerici zihniyeti uzaklaştırması gerekir, buradan başlayacak kalkınma aynı zamanda sosyalizme geçişi de sağlar.

Kemal Tahir değil sadece mesela dönemi içinde Attila İlhan da Kemalizm'in, Kemalizm'e biat eden sosyalistlerin, İslâm'ı, hususen Osmanlı'yı yok saymasını reddeder. Burada Osmanlı eğilimi esasında bilindiğinin aksine İslâm'ı öne çekmeyi değil Osmanlı fikrinin tersine toprak yapısı, iktisadî düzeni, Batı kapitalizminin Asya'yı işgalini engelleyen tampon duruşu içerir.

Kemal Tahir'in yerli ama millî olmayan tutumu Attila İlhan'da da bir biçimde şekillenir.

Onu ayrıcalıklı kılan Sovyetlerin mutlaklaştırıldığı, Çin'in bir alternatif gibi girdiği ortamda bize özgü sosyalizm arayışını yine doğuculukla birleştirmesinden kaynaklanır. Sadece ne ABD ne Sovyetler denklemi değil aynı zamanda komünist kutuplar arasında da tercih yaparak doğuya özgü sosyalist modelleri mesela Sultan Galiyev'i Türk sosyalizminin ufkuna getirir.

İslâm'ı, millî burjuvayı da alarak sosyalizmi dönüştürme fikri Attila İlhan'ın hayatının sonuna kadar savunduğu fikir oldu. Galiyev'in antiemperyalist çabanın 3. Dünya'da yer bulmasından kalkan bir bağımsızlık tezi, belki İlhan'ın önemsediği biçimde Mustafa Suphi'de de görülebilecek millî-ulusal komünizmle karşılık bulabilir. Bu açıdan Attila İlhan'ın Sovyet karşıtı, ulusal kurtuluş hareketlerini merkeze alan, antiemperyalist sosyalist tutumu Türkiye'deki yerli arayışların güçlü bir unsuru olarak görülebilir.

Sosyalizme Kemalist ve Neoliberal Aşı

Türkiye'de sosyalizmi yerli ve millî anlayışın dışında görmek özellikle 1980 sonrasına denk gelir. 70'lerdeki sağ-sol çatışması, marjinal örgütçü komünizmin Sovyet taraftarlığı Kerim Devlet'in "moskof düşmanlığı-korkusu" ile Müslüman hassasiyetleri nedeniyle ikinci bir Tek Parti vakasıyla karşılaşmamak istemeyen geniş millet bağının sonucu sol yerli-millî bulunmaz.

Son yıllarda neoliberal Sol'un siyasî tutumunun da bunda etkisi yüksek. Fakat yerli ve millî kavramlarındaki geniş havuz nedeniyle zaman zaman bu toprakların değerlerine yabancı hatta düşman pek çok isim sırf Kemalist taife içinde yer aldığı yahut devlet bünyesinde kaldığı için yerli görülebilmektedir. Dolayısıyla soldaki değişim de büyük oranda bu genel söylemin ortasında kalır.

1970 sonrasındaki özellikle 80'ler itibariyle sosyalizmi en başta marjinal örgütçü taife, neoliberal sol ve Kemalist sol temsil eder oldu. Özellikle neoliberalizmin Türkiye'ye gelişiyle ANAP iktidarı birleşince muhafazakâr politikalar, tarikat ve cemaatlere devletin destek vermesi Kemalistleri ayaklandırdığı gibi sosyalistlerin de bir biçimde bu kesime yaklaşmasını sağladı.

Belki de Kemalist solun en karakteristik ismi İlhan Selçuk idi. Selçuk Türkiye'nin Nomosu İslâm-Türk-ehlisünnet-gaza omurgasının karşısında yer alan, klasik İttihatçı söylemi dillendiren, yeri geldiğinde zinde güçleri çağıran yeri geldiğinde Müslüman varlığını klasik dille tahkir eden bir portre çizer.

Kabaca takunyalı, sakallı, kara çarşaflı, gerici, irticacı, mürteci, yobaz, 1400 yıl evveline götürmek isteyen karanlık zihin gibi kavramlarla 2000'e kadar Kemalist solun prototipi olmuş, bu dili geliştirmiştir.

İlhan Selçuk bu açıdan yerli ve millî olmadığı hâlde bakıldığında devletin de kabul ettiği, akredite bir pozisyonda yer almayı sürdürdü. Hâliyle asıl eleman, devletin sahibi rolünü oynayarak gayrı millî bile olsa yerli muamelesi de gördü.

İlhan Selçuk özelinden tanımlanabilecek Kemalist Sol neoliberal söyleme de, İslâmî yönelime de karşı çıkar. İslâm karşıtlığını ikame ettiği kavramlarla sunar.

Aydınlanma değerleri, rasyonalizm, bilim, modernite, ilerleme… Mesela kalkınma, dışa açılma, dış sermayenin yatırım yapması gibi konularda Kemalist-İttihatçı-Kadrocu gibi davranırken ilerlemeden bahis açar.

İlerlemeye yüklediği anlam tamamıyla zihniyetle ilgilidir. İslâm'ı karanlık modernite değerlerini aydınlık olarak görerek ilerlemeyi Ortaçağ'ın karanlığından yani din merkezli dünyasından seküler-laik Aydınlanmaya geçiş biçiminde okur. Selçuk'un bilim, rasyonalizm dediği aslında din karşıtlığı, İslâm düşmanlığıdır. Sosyalizmin bir tarafında İslâm'ın Anadolu'daki tek referans kaynağı olmasının önüne geçmektir; bu İslâmî kesimle ilişki kuran, ittifak geliştiren neoliberal sol cenahta bile bulunur.

Yerlilik ve millîlik öyle kavramlardır ki, bu biraz da devletle olan illiyetiyle bağlantılı şekilde yerleşik statükonun genel yaklaşımlarını içerme oranıyla artar da eksilir de!

Konjonktürün kabul ettiği söylemleri geliştirince, statükonun yaklaşımlarını tekrarlayınca doğrudan yerli olma ihtimaliniz bulunur. Bunu İlhan Selçuk'un Kemalist yaklaşımlarından anlamak mümkün.

Genel millet refleksinde de olduğu gibi asgari ulusalcı-lümpen dışlama tarzı, "Arapları arkadan vurdu"nun dışında istihzayla küçümseme fikri Selçuk gibi sol yazarlar için büyük düşünce deneyimleri bile olabilir.

"Arabın Şeriatını Anadolu Türklüğüne uygulamak isteyen İslâmcı akımın kökü dışarıdadır." cümlesini kurduğu andan itibaren devlete akredite olsa da yerli ve millîliği sadece statükonun konjonktürüyle bağlantılı. İslâm'ı, Şeriat'ı etnik-kan bağına indirgeyerek Türk'ten dışlaması zaten Kemalizm'in istediği, benimsediği seküler Türk fikrinin devamı olduğu gibi İslâm'ı yine bir kabileye münhasır kılma girişimi de benzer zihnî arka plana dayanır.

İslâm'ı Türk'ün değil Arab'ın dini olarak sunma girişimi esasında Türk kavramının İslâm ile kopmaz birliğinden kaynaklanır.

İslâmcılığı da küçümsemek ve dışta bırakmak için "kökü dışarıda" kavramına yer veren İlhan Selçuk böylece bir taş ile iki kuş vurarak Türklükle İslâm'ı birleştirme girişimlerini de "kökü dışarıda" göstermeye çalışır. Haliyle onun yerli ve millîliği Türklüğün sadece heterodoksluğuyla ilgili... Peki statüko Aleviliği ya da heterodoksluğu yerli ve millî sayar mı, saymasa bile İslâm'ı dışlayacak her türlü yaklaşıma müspet bakar, onu akredite eder.

Aynen yine İlhan Selçuk'un "Bugün Şeriatçı, Kürtçü, yeni mandacı ittifak güçlendi." sözlerinde olduğu gibi... Çünkü etnik ve mezhep iddialarıyla birlikte gayri Müslim tezlerini savunmak özellikle 80 sonrasındaki neoliberal dünya için normal olsa bile statükoya, devletin genel yaklaşıma terstir.

Türkiye'nin Nomosu İslâm-Türk-ehlisünnet-gaza omurgası Kemalistlerce reddedilse, laik-seküler bir Türklük ve içeriksiz din anlayışı yaygınlaştırılmaya çalışılsa da hassaten etnik-gayrı Müslim-mezhep iddialarının ayyuka çıktığı dönemde bu omurgaya müracaat edilir. Bu bakımdan İlhan Selçuk'un Kürtçülük karşıtlığı normaldir, burada onu Kemalist yapan, Şeriat'ı, İslâm'ı da aynı kulvara yerleştirerek "mandacılıkla", "kökü dışarıdalık"la özdeşleştirmesi gelir. Kürtçülük karşısındaki ulusalcı duruşu, İslâm'a karşı yaklaşımları elbette yerli ve millî algılanmasına yardımcı olur.

Sosyalizm 1980 sonrasında neoliberalizmin Türkiye'ye girişi, 12 Eylül düzeniyle birlikte yepyeni tezleri sahiplenmeye başladı. Artık sosyalistler sınıf çatışması, proleter diktatörlüğü, işçilerin öncülüğünde komünist devrim, Marksist diyalektik, adil bölüşüm, emekçilerin hakları gibi klasik tezlerin dışına çıkarak çevrede kalan kesimlerin sözcülüğünü üstlenecek şekilde kadim devlet ve millet bağına karşı görüşleri paylaşır oldu.

Feminizm, çevrecilik, lbgt-i hakları, etnik-mezhep-gayrı Müslim iddiaları sosyalizmin gündemine oturdu.

HDP Denkleminden Kendi Siperlerine

1980 sonrasındaki neoliberal söylem Kemalist merkezin dışladığı pek çok çevreyle irtibata geçilmesine, ittifak kurulmasına da vesile oldu. Küreselleşmenin getirdiği değerler, postmodern tezler sosyalizmi tesirine alırken bir arada yaşama, çoğulculuk, çok kültürlülük, ötekileştirmeme gibi söylemlerle sadece Kemalist devlet pratiğinin değil aynı zamanda Malazgirt'ten sonra belirginleşen İslâm-Türk-ehlisünnet-gaza omurgasının ortadan kaldırılmasına yönelik argümanlarla hareket edildi.

Esasında sosyalizm bu aşamadan sonra hem komünist-Marksist geçmişinden hem genel yerli-millî platformdan uzaklaşmış oldu. Dahası sosyalizm yönünü arayamayacak şekilde yeni angajmanlara girdi. 1960'lara kadar meşrulaşmak için sosyalizm şemsiyesine ihtiyaç hisseden Kürtçülük, 80 sonrasında sosyalistlerin siyaset yapabildiği, halk içine çıkabildiği, uluslararası bağlantılar kurabildiği barınak oldu.

Uzun 90'lar ve AK Parti iktidarının ilk on yılı sol liberallerin, neoliberal solun kamuda yüksek temsiliyetiyle geçti. Neoliberal sol, AK Parti'nin Avrupa Birliği politikalarını destekleyen sürecinde aktif roller aldı. Özellikle "açılımlar" döneminde iktidarın akıldaneleri sol liberallerden oluşuyordu. Burada tabii sivilleşme, çoğulculuk, çok kültürlülük ile birlikte askerî vesayetin geriletilmesi, kamuda başörtüsünün serbestlik kazanması gibi talepleri sol liberaller desteklediği için belirgin bir ittifak oluştu. Fakat dünya sistemiyle, küresel sermayeyle çok yakın bağlantılar kuran sol liberaller AK Parti iktidarı ve Erdoğan ile anlaşmazlığa düştüğünde başta Gezi olayları olmak üzere bu sefer iktidarın aleyhinde faaliyetler göstermeye başladı.

Siyasî temsiliyeti gittikçe azalan sol liberal cenah, CHP'de bile istediği kabul edilirliği bulamadı; HDP'nin Türkiyelileşme projesinde aktif rol aldı, Rojava üzerinden Kürt milliyetçiliğini genişletti, "önleyici şiddet" kavramı etrafında terörü hukukî kanala çekerken "istisna hali" vurgusuyla diktatör söylemini geliştirdi.

Böylece iktidarın karşısındaki etnik milliyetçi, dini kullanan klikler yani HDP ve Kürt milliyetçiliği ile FETÖ yapılanmasıyla aynı sipere yerleşti.

Enternasyonal, seküler, proleter temellerinden burjuva, küresel sermaye, etnik milliyetçilik, hatta şovenizm ve terör ile kült hareketlerine geçiş sosyalizmin ontolojisini değiştirdi. Artık sosyalistler çevredeki hareketlerin ulus devlet reflekslerini kırmasında aktif rol alan aparatlara dönüştü. Tabi bu durum beraberinde solun girdaba düşmesine neden oldu.

Tamamıyla Kürt milliyetçiliği, kültür endüstrisi arasında kalan sosyalizm, zaman zaman boykotçuluk ile kimi zaman emekçileri savunma adına yüzeysel değerlendirmelerle toplum ve birey ile ilişkiler geliştirmeye çalışıyor.

Meclis dışı muhalefet, tikel varoluşlar, bireysel devrimlerden büyük dönüşümlere geçiş, halk meclisleri gibi metotlarla kendi yolunu, yönünü, yerini ve yurdunu arayan sosyalistler siyasal kanallarda da özeleştiri ve sorgulamalara girişmekte. Bu tabii yerli ve millî dönemin karşısında yer alması başta aydın bildirgelerini imzalama ve akabinde üniversitelerden, kamudan atılma gibi gerekçelere de dayanır.

Solun HDP özeleştirisi iktidar, Meclis kavramlarının geçerliliğini beraberinde getiriyor esasında. HDP'yi Meclis'e taşımanın sosyalizme faydasını sorgulamayı yerli ve millî tutumla özdeşleştiremeyiz. Fakat sosyalistler enternasyonal zihinden milliyetçi ve şoven bir siyasi kampın güdümünde kalmayı elbette "yerinden yurdundan uzaklaşma" olarak görür.

Haliyle sosyalistlerin HDP ile ayrıştıktan sonra hangi kampa geçerse geçsin bugün cari yerli-millî algıyı taşımayacakları hatta bununla savaşacakları öngörüsünde bulunmak mümkün. Fakat sosyalizmin bir biçimde emekçilere dayanan, burjuva karşıtı, küresel sermayeyi hırpalayan ve mümkün olursa bir proleter öncülükte devrim ya da sınıf çatışması geliştirmesi en azından kendi yerinin yerlisi olabileceği ihtimalini doğuruyor.

Kısa vadede sosyalistlerin yerli zihni konfora geçebilecekleri ihtimal dâhilinde fakat İslâm'ı temel referans almaya dayalı millî içeriklere karşı muhalefet edecekleri, Kemalistlerle-statükoyla bile ittifak ederek İslâmî olanı bu topraklarda sindirme çalışmalarında aktif rol alacakları kesin!

Türk Düşüncesinde Yerlilik ve Millîlik Refleksi

Tanzimat, Devlet ve Modernleşme

Bilal ERYILMAZ*

Giriş

Türkiye, tarihî temelleri güçlü olan bir devlet geleneğine sahiptir. Türkler, tarih sahnesine çıktıktan sonra, özellikle on birinci yüzyılda İslâm medeniyetinin liderliğini aldıktan itibaren değişik devlet isimleriyle bölgesinde ve daha sonra küresel âlemde medeniyet kurucu önemli bir aktör olarak işlev görmüştür. En son küresel bir güç, Avrupa, Asya, Ortadoğu ve Afrika coğrafyalarında etkili bir aktör olan Osmanlı devleti, 16. yüzyıldan sonra bünyesinde reform ihtiyacına sağlıklı cevaplar üretememiş ve bunu büyük ölçüde 19. yüzyıla kadar geciktirmiştir.

19. yüzyılda Osmanlı devleti, söz konusu değişim ihtiyacını artık ötelemek imkânının kalmadığının farkına varmış ve değişim ihtiyacını önce askerî alandaki zaruretin bir gereği olarak reformlara başlamıştır. Askerî alandaki reform ihtiyacı için yönelim, uzun yıllar cephelerde mücadele ettiği ve yükselen bir medeniyet olarak Avrupa olmuştur. Askerî alandaki reform, beraberinde devletin diğer alanlarına da sirayet etmiş, modernleşme ve yeniden yapılanma bütün kurumları etkilemiştir. Yakın tarihimizde devlet ve toplum hayatının bütününü etkileyen ve daha sonraki dönemlere kalıcı etkiler yapan en önemli belge bu bakımdan Tanzimat Fermanı'dır (1839).

Osmanlı Devletinde 19. Yüzyıla damgasını vuran temel politika "reform-yeniden yapılanma" olmuştur. Her devlet sistemi, iç ve dış çevresi değişim halindeyse, varlığını sürdürebilmesi için gerekli cevapları üretmesi ve dinamik bir nitelik göstermesi gerekir. Değişim araçlarından ve esnekliğinden yoksun bir sistem, kendini sürdürmekte önemli zorluklarla karşılaşır.

Beşerî hayatın temel dinamiğinin değişim olduğunu söyleyebiliriz. Cevdet Paşa, 19. yüzyıldaki bu değişim ihtiyacının farkına varan önemli bir devlet adamı ve düşünürlerimizdendir. Cevdet Paşa'ya göre, beşerî kanunların ayırıcı niteliği değişmedir. İki yüz yıl önce mükemmel ve hayırlı olduğu düşünülen bir kanun ve usul, o zamandan beri toplumun mizacında ve dünya şartlarında ortaya çıkan değişiklikler nedeniyle işe yaramaz hale gelebilir. Zamanın gerektirdiği değişikliğe karşı durmak, bir selin önüne çıkmak gibidir (Cevdet Paşa 1983: 83-84). Tanzimat döneminde önemli bir

* Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi.

hukuk belgesi olarak ortaya çıkan Mecelle'de bu değişim fikri şöyle ifade edilmiştir: "Ezmanın tağayyuru ile ahkâmın tağayyuru inkar edilemez/Zamanların değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkar edilemez"(Mad.37).

Reformlara Giden Yol

19. yüzyılda Osmanlı'yı reforma zorlayan temel faktör, iç bünyedeki yetersizlikler ve daha önemlisi Avrupa'nın yükselen değerleri ve kurumlarıdır. Bu yüzyılda Avrupa, sanayi ürünleri, siyaset ve yönetim kurumları ya da siyasî ve idarî rejim ve kültür ihraç etmek için yoğun bir strateji ve faaliyetlere yönelmiştir. Sanayileşme ile birlikte üretimi artan ve dış pazarlar arayan Avrupa, uygun pazarlar için en önemli alan olarak Osmanlı Devletine yönelmiştir. Bunun için 1838-1840 yıllarında çeşitli Avrupa ülkeleriyle yapılan ticaret antlaşmaları böyle bir pazar kapısını aralamıştır. Söz konusu ticaret antlaşmaları, ithalatı kolaylaştırmış ve göreli olarak ihracatı zorlaştırmıştır. Böylece emekleme sürecinde olan Osmanlı zanaatı ve üretimi, çok büyük bir darbe almıştır. İkincisi, 19. yüzyılda Avrupa'da yükselen "eşitlik" ve "yönetime katılma" anlayış ve değerlerinin Osmanlı devleti içinde uygulanması yönünde Avrupa devletlerinin yaptıkları baskılardır. Avrupa'da eşitlik, sosyal sınıflar arasında düşünülen bir ilke iken, Osmanlı devleti için farklı bir nitelikte ortaya çıkmış, yani Müslüman ve gayrimüslimler arasında siyasî ve hukukî alanlarda eşitlik fikri biçiminde talep edilmiştir. Üçüncü olarak, kültür ve eğitim alanında ise, Osmanlı coğrafyasında artan sayıda yabancı kurum ve kuruluşlarının tesis ettikleri ve işlettikleri misyoner okulları vasıtasıyla Osmanlı siyaset, toplum ve kültür yapısı üzerinde önemli bir değişim ortaya çıkarma sürecidir.

Ünlü İngiliz tarihçi Arnold Toynbee, tarihi, meydan okuma (stimulus, challenge) ve buna karşı verilen cevaplar (response) olarak iki kavramla özetlemiştir. Bir devlet ya da medeniyet, ya da kurum ve kuruluşlar veya toplumlar, zaman zaman kendi kurulu sistemlerine karşı iç ve dış meydan okumalara muhatap olabilirler. Önemli olan bu meydan okumalara karşı kalıcı, sağlıklı ve ilkeli cevaplar/yanıtlar üretmektir. Bir devlet ve medeniyet, söz konusu meydan okumalara karşı yerli ve millî cevaplar üretemezse, asli niteliğinden ve özünden saparak farklı formlarda taklitçilik yoluna girer.

Toynbee, Batı'nın diğer ülke ve medeniyetlere karşı meydan okumaları ve bunlara verilen cevapları şöyle belirtmiştir: "Bir kimse herhangi çağdaş siyasi, ekonomik, dini veya fikri bir hareketi incelerse, hemen hemen bunun Batı'dan gelen bir tahrike (stimulus) karşı bir yanıt (response) veya tepki (reaction) olduğunu görecektir" (aktaran İnalcık 2016: 328).

Meydan okumalara karşı verilen cevaplar, ülkeler bakımından ele alınacak olursa, üç türlü formda kendini gösterdiği veya geliştiği söylenebilir. Birincisi, İbni Haldun'un belirttiği gibi-mağluplar galipleri taklit ederler- yenik düştüğü devlet ya da

devletler topluluğunun değerlerini ve kurumlarını taklit etmektir, buna birçok ülkenin yaptığı gibi "Batılılaşma" politikası denilir. İkincisi, dışsal değişim baskılarına karşı kendi geleneklerine sıkı bir şekilde sarılmaktır/dönmektir. Üçüncüsü ise, yerli ve millî kuruluşlar ile Batılı kurum ve değerlerin bilirli bir ölçüde telif edilmesine çalışmaktır. Osmanlı devleti, Tanzimat'la birlikte, üçüncü yolu tercih etmiş görünmektedir.

Osmanlı yöneticileri 19. yüzyılda bir "beka sorunu" ile karşı karşıya olunduğunu düşünmeye başlamışlardır. Bu beka sorununu çözmek için Osmanlı bürokratları, Avrupa'nın da kabul edebileceği bir değişim programını uygulamaya koymanın zaruretine inanmıştır. Mısır'da Osmanlı valisi Mehmet Ali Paşa ile yaşanan sorunlar, Balkanlarda milliyetçilik hareketleri ve Avrupa devletlerinin reform konusundaki baskıları, askerî yöntemlerle değil, diplomasi mesleğinin araçlarıyla söz konusu meseleleri çözmek için özellikle Fransa ve İngiltere'nin desteğine ihtiyaç hissedilmiştir. Bu bakımdan Mustafa Reşit Paşa, Âli Paşa ve Fuat Paşa gibi Tanzimat'ın lider kadrosu, hep diplomasi mesleği içinde yetişmiş kişilerdir.

Tanzimat'ı hazırlayan faktörler içinde, büyük ölçüde II. Mahmut döneminde (1808-1839) yapılan reformların önemli bir etkisi olmuştur. II. Mahmut, yönetimde birliği sarsılmış ve güçten düşmüş Osmanlı devlet yapısını merkeziyetçi bir anlayışla yeniden yapılandırmaya gayret etmiştir. Yeniçeri Ocağı kaldırılmış (1826), ayanlar etkisiz hale getirilmiş, Batılı anlamda bakanlıklar kurulmaya başlanmış (1836), memurluk rejiminde önemli bazı yenilikler gerçekleştirilmiş, Fransızca ve diplomasi kurallarını öğretmek için 1821 yılında Babıâli'de açılan Tercüme Odası'nda yetişen gençler (Mehmet Emin Âli Paşa, Safvet Paşa, Namık Kemal, Ahmet Vefik Paşa, Ziya Paşa, Sadık Rifat Paşa, Haydar Efendi, Ağah Efendi gibi) Tanzimat'ın kadrosunu oluşturmuşlardır. Dolayısıyla Tanzimat, ulemanın değil, kalemiyenin yani bürokrasinin bir eseri olarak ortaya çıkmıştır. Zaten Osmanlı bürokratları ya da kalemiye mensupları, 17. yüzyılda bu reform ihtiyacını padişahlara sundukları risalelerde (Koçi Bey, Kâtip Çelebi gibi aydın bürokratlar), açık bir biçimde dile getirmişler, devlet adamlığı sorumluluğu içinde hareket etmişlerdir.

Tanzimat'ı zorunlu kılan unsurlar içinde dış faktörlerin, diğerlerine göre daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Fransız diplomat Engelhardt, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Avrupa'nın yorulmak bilmeyen faaliyetleri ile her taraftan sıkıştırılan ve son derece vahim bir konumda bulunan bir hükümet tarafından kabul edilen Tanzimat, her şeyden önce Avrupa'yı memnun etmek ve Türkiye'ye karşı daha yumuşak ve tavizkar davranılmasını sağlamak amacını güdüyordu. Bu zaruri ihtiyaç karşısında kalan Türkiye, Avrupa'nın teveccühünü kazanmak için reayaya haklarını geri vermek, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında eşitliği kabul etmek ve bunları aşama aşama uygulamak zorundaydı" (Engelhardt 1999: 13-14).

Tanzimat Fermanı, ortaya çıkışı, içeriği, uygulaması, devlet ve toplum hayatı, iç ve dış politika üzerindeki etkileri bakımından daha sonraki dönemlere önemli etkiler yapmış ve halen de etkileri yer yer devam eden siyasî ve hukukî bir belgedir.

Tanzimat'ın Anlamı

19. yüzyıla ve sonrasına damgasını vuran Ferman'a "Tanzimat" denilmesi de ilginçtir. Kelime olarak Tanzimat, "düzenleme, nizamlama, yapılanma ya da reorganizasyon" anlamlarına gelmektedir. Fındıkoğlu'na göre, temel kanun koyma yetkisinin yani gerçek teşrii yetkinin Allah'a ait olduğunu düşünen dönemin uleması ve bürokratları, beşer tarafından yapılan şeyin, asli kanuna uygun olarak düzenleme biçiminde bir işlem, yani "tanzimi" nitelikte bir tasarruf olduğundan hareket eden geleneksel hukuk görüşüne bağlı kalındığını, dolayısıyla Fermanı ve dönemini "Tanzimat" olarak isimlendirmeyi uygun görmüşlerdir. Bu bakımdan Tanzimat, bir taraftan Avrupa'nın üstünlüğünü esas alan bir değişmeyi ifade ederken, diğer yandan da dinî dünya görüşüne bağlılığı simgelemektedir (Fındıkoğlu 1940: 39-40).

Tanzimat'ın liderleri, Avrupa'nın kalkınması ve gelişmesinin temelinde iyi düzenlenmiş kanunlar olduğu fikrindeydi. Bu nedenle Avrupa'nın kanunlarını almak ve ayrıntılı düzenlemeler yapmak, Tanzimat'ın önemli misyonu olmuştur. Son dönem vakanüvislerinden Ahmet Lütfi Efendi, Gülhane Hattı'ndan sonra, o kadar çok talimname, nizamname, layiha ve kanunlar yazılmıştır ki, hükümetlerin bunları uygulaması şurada dursun, bunların okuyup bellenmesinin dahi mümkün olmadığını belirtir. Lütfi Efendi, bu düzenlemelerin çoğunun vakit geçirmek, işgüzarlık etmek ve Avrupa'yı taklit etmek amacıyla yapılan şeyler olduğunu söyler. Düzenlemelerin çokluğundan şikâyet eden Lütfi Efendi, "Cihanın her tarafına şeref saçan Osmanlı Devleti, bu kadar yüz seneden beri, güya nizamsız ve kaidesiz yaşamış" demekten kendini alamaz (Lütfi Efendi 1328:125). Tanzimat dönemi ve sonrasında, Türk bürokrasisinin temel özelliklerinden biri olan, kırtasiyeciliğin artmasının ve bürokratik süreçlerin katılığının, ayrıntılı mevzuat hazırlama ve uygulama anlayışının bir eseri olarak değerlendirmek gerekir.

Tanzimat Fermanı iyi tasarlanmış ve düzenlenmiş bir metindir. Ancak Fermanının içinde yer alan bazı kavram ve hükümler yanlış anlaşılmaya da müsaittir. Mesela "ırzın korunması"ndan neyin kastedildiği açık değildir. Çünkü ırza tecavüz, geleneklerimize ve millî terbiyemize tamamen aykırıdır. Irza tecavüz türü olayların, toplumumuzda yaygın olarak vaki olduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. "Namusun korunması" meselesi de yanlış anlaşılmaya müsaittir. Bu kavram, Mustafa Reşit Paşa'nın yakın dostu olan İngiliz elçisi Lord Stratford Canning'in de dikkatini çekmiştir. Ferman'da namusun korunması "şahsi onur" anlamında kullanılmış olmalıdır. Çünkü memurların yargılanmadan rütbelerinin alınması, sürgüne gönderilmesi, falakaya yatırılması gibi cezalar, onur kırıcı hallerdendir. Bu tür cezalara çarptırılanların, her ne

kadar sonradan affedilerek görevlerine dönmeleri ve rütbelerinin iade edilmesi sağlanmış ise de, bir kere kırılan onurun tamamıyla tamir edilmesi mümkün olmamaktadır (Abdurrahman Şeref Efendi 1985: 42).

Tanzimat'ın etkileri konusunda çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bazıları Tanzimat'ı, anayasal rejim; siyasî, idarî ve hukuk alanında modernleşme, laikleşme akımının kaynağı olarak değerlendirir. Bu bakımdan Tanzimat, Meşrutiyet'in ve Cumhuriyet'in hazırlayıcı temel unsurudur. İkinci olarak Tanzimat, körü körüne Batı'yı taklit etme, yabancılaşma, geleneksel toplum düzeninin çözülmesinin temeli olarak görülür. Üçüncü olarak, ekonomik ve siyasî etkileri bakımından değerlendirenler, onu, ülkeyi yarı sömürge haline getiren belge olarak tanımlarlar.

Tanzimat'ın İçeriği

İçerik olarak Fermanı, "geleneksel" unsurlar ile "yeni/modern" unsurların birlikte yer aldığı bir belge biçiminde değerlendirmek daha gerçekçi olur. Önce Fermanda geleneksel unsurların ne olduğunu belirtmeye çalışalım.

Her şeyden önce Ferman, açık bir biçiminde Avrupa hukukuna bir referans vermemiştir. Avrupa hukukuna ilişkin bir işaret fermanın metninde görülmemektedir. Aksine Ferman'ın giriş kısmında, geleneksel Osmanlı kanunlarına ve şeriata referans verilmekte, bunlara uyulduğu zamanlarda saltanatın güçlü olduğu ve halkın refah içinde bulunduğu vurgulanmaktadır. Yaklaşık 150 yıldan beri çeşitli sebeplerden dolayı şeriata ve kanunlara uyulmadığından, eski kuvvet ve zenginliğin güçsüzlük ve fakirliğe döndüğü belirtilmektedir. "Şer'i kanunlar altında idare olunmayan memleketlerin ayakta kalamayacağı açık bir gerçek olduğundan tahta çıktığımız günden beri bütün düşüncemiz sırf memleketi kalkındırmak ve halkı refaha kavuşturmak noktasında toplanmıştır. Gereken işlere girişildiği takdirde 5-10 yıl içinde Allah'ın yardımıyla dilediğimiz şeylerin gerçekleşeceği meydandadır".

Görülüyor ki, Fermanın giriş kısmı, şeriata ve klasik dönem Osmanlı kanunlarına vurgu yapmaktadır. Fermanın, öteden beri padişahların örfi hukuk alanında yaptıkları düzenlemelerin bir benzeri olarak nitelendirilebileceği ifade edilmektedir. Zaman zaman padişahların, tebaasına zulmün önleneceği ve adil idare sözü veren "adaletname" adı verilen fermanlar da bu tür bir hukuk rejiminin ürünüdür. Dolayısıyla Ferman, örfî hukuk geleneğinin bir yansımasıdır. İnalcık'a göre Gülhane Hattı, Osmanlı padişahlarının eskiden beri başvurdukları bir usulün yeni bir uygulamasından ibarettir. Ferman'da devletin güvenliği askere, asker paraya, para da reaya için adil bir idare kurulmasına bağlı olduğu anlayışı görülmektedir (İnalcık 2016:141). Bu bakımdan Ferman, adalet dairesi olarak belirtilen geleneksel yönetim anlayışına bağlılığı yansıtmaktadır.

Fermanın giriş kısmında şeriata ve geleneksel kanunlara yapılan vurgu, ferman konusunda ulemanın ve muhafazakâr çevrelerin olası muhalefetlerine karşı bir önlem

alınmak istenmiş olması da hatıra gelebilir. Tanzimat bürokratları, her yeni uygulama için Şeyhülislamlıktan fetva almaya özen göstermişlerdir. Tanzimat reformlarına olumlu bakan ve Islahat Fermanı'nın (1856) hazırlanmasında da görev alan dönemin Şeyhülislamı Arif Efendi (1791-1858), her konuda sürekli fetva istenmesinden de rahatsız olmuştur.

Fermanda yeni unsurlara gelince şunlar söylenebilir. Yukarıda belirtilen giriş kısmından sonra Ferman'da devletin ve memleketin idaresi için bazı yeni kanunlar konulması lüzumundan söz edilmiştir. Devamla, bu kanunların esasları ise can emniyeti, ırz ve namusun ve mülkiyetin korunması, verginin belirlenmesi ve gereken askerin toplanması ve hizmet süresi noktalarında toplanır. Belirtilen bu hususlar aslında geleneksel hukuk ve yönetim anlayışının temelleri arasında da yer almıştır. Burada yeni olan, kanunun egemenliği fikrine yapılan vurgudur. Bu konu ile ilgili olarak Fermanda şöyle denilmiştir: "özetle, bu nizami kanunlar meydana getirilmedikçe kuvvetlenme, kalkınma ve huzur mümkün olmayıp hepsinin esası da yukarıda açıklanan noktalardan ibarettir".

Kanunları hazırlama konusunda adres, II. Mahmut'un son dönemlerinde kurulan Meclis-i Ahkâm-ı Adliye olarak gösterilmiştir. "Burada üyeler, vekiller ve devlet ricali, belirli günlerde toplanacak ve herkes düşüncelerini hiç çekinmeden serbestçe söyleyerek mal ve can emniyeti ve vergilerin belirlenmesi hususlarına dair kanunları karar altına alacaklar, her kanun karara bağlandıkça hatt-ı hümayunumuzla tasdik edilmek üzere tarafımıza arz olunacaktır. Askerlik işleri de başka bir kurulda görüşülecek ve karara bağlanacaktır". Devamla, "şeriata uygun olan bu kanunlar, ancak din ve devlet, mülk ve milleti kalkındırmak için konulacağından tarafımızdan buna aykırı hareket vuku bulmayacağına ahd ve misak olunup Hırka-i Şerif odasında bütün ulema ve vükela huzurunda Allah adı ile ayrıca yemin edilecektir. Ulema ve vükeladan dahi yemin alınacaktır. Bu sebeple ulemadan vüzeradan kim olursa olsun bundan sonra bu şer'i kanunlara aykırı hareket edenlerin, meydana çıkan kabahatlerine göre rütbeye, hatır ve gönüle bakılmaksızın layık oldukları cezalara çarptırılması için özel bir ceza kanunnamesi düzenlenecektir".

Ayrıca Fermanda yargılamanın aleniliği, suçların şahsiliği ve mülkiyet hakkı gibi ilke ve esaslar da yer almıştır. Buna göre, suçluların davaları şer'i kanunlara göre herkesin önünde incelenip hüküm verilmedikçe hiç kimse hakkında gizli açık idam ve zehirleme gibi işlemler yapılmayacak, hiç kimse başkasının ırz ve namusuna el uzatamayacak ve herkes mal ve mülküne tam bir serbestlik ile malik ve mutasarrıf olacak (müsaderenin kaldırılması) ve kimse kimsenin işine karışamayacaktır. Faraza biri bir suç işlemiş olsun, onun mirasçıları onun suçu ile suçlandırılamayacağından suçlunun malının devlet tarafından müsaderesiyle mirasçılar haklarından mahrum bırakılmayacaktır".

Görüldüğü gibi, Fermanda hukuk devletinin temel prensipleri önemli ölçüde yer almıştır. Padişah ve yöneticiler, kanunlara uyacaklarına herkesin huzurunda yemin ederek bağlılıklarını ve kanunların üstünlüğü fikrini benimsemiş oluyorlar. Ayrıca rütbe ve makamına bakılmaksızın herkesin kanun önünde eşit oldukları vurgulanıyor. Meclis-i Ahkâm-ı Adliye, 1868 yılında kurulan Şura-yı Devlet (Danıştay) ve Divan-ı Ahkâm-ı Adliye (Adalet Bakanlığı) olmak üzere iki önemli teşkilata kaynaklık etmiştir.

Tebaanın Eşitliği ve Osmanlılık Siyaseti

Fermanda dikkati çeken ve en çok tartışılan noktalardan biri ise, Müslüman ve gayri Müslimlerin kanun önünde eşitliği meselesidir. Fermanda bu mesele şöyle ifade edilmiştir: "Tebaamızdan olan Müslümanların ve diğer milletlerin (dinî cemaatlerin) bu müsaadelerden istisnasız faydalanmaları için can, ırz ve namus ve mülkiyet maddelerinde, Şeriat hükmü gereğince, bütün memleket halkına tarafımızdan tam garanti verilmiştir".

Müslüman ve gayrimüslim bütün Osmanlı vatandaşlarının istisnasız olarak bu müsaadelerden yararlanması meselesi, tebaanın kanun önünde eşitliği biçiminde anlaşılmıştır. Müslüman tebaanın en çok itiraz ettiği mesele bu olmuştur. Cevdet Paşa, Müslümanların egemenliğine dayalı hâkimiyet fikrinin (millet-i hâkime) Tanzimat'la birlikte değiştiği düşüncesindedir. Fuat Paşa ise aynı görüşte değildir. Fuat Paşa, Osmanlı devletinin dört temel üzerine kurulduğunu belirtir. Bunlar, "millet-i İslam", "Türkiye Devleti", "Osmanlı Sultanlığı" ve "başkent İstanbul"dur. Tanzimat bu dört esası değiştirmemiştir (Cevdet Paşa 1986: 85). Oysa tebaanın kanun önünde eşitliği ile şüphesiz millet-i İslâm'ın egemenliği ortadan kaldırılmıştır. Fermanı takip eden yıllardaki uygulama bu şekilde devam etmiştir.

Islahat Fermanı ve 1876 Kanun-ı Esasi'de Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında, dinî konular dışında, siyasî ve hukukî eşitliği güçlendirici maddeler yer almıştır. Sultan Mahmut'un, "ben vatandaşlarımdan Müslüman'ı camide, Hıristiyan'ı kilisede ve Musevi'yi sinagog'ta ayırırım, aralarında başka bir fark yoktur" sözü, Tanzimat ve sonrasında geniş bir uygulama alanı bulmuştur. Bütün devlet memuriyetleri gayrimüslimlere açılmıştır. Ayrıca, Tanzimat'tan önce gayrimüslimlerin Müslümanlar hakkında şahitlikleri geçerli değilken, Tanzimat'la birlikte gayrimüslimler, Müslümanlar hakkında hüküm vermek üzere mahkemelere üye olarak atanmışlardır. Bunlara ilave olarak gayrimüslimler, Müslüman vatandaşların sahip oldukları haklara kavuştuktan başka, onlardan daha önce okullar açıp eğitime ağırlık vermeleri, ticaret ve sarraflık işlerinde kazandıkları paralar sayesinde kültür ve ekonomi alanındaki ilerlemeleri sonucu elde ettikleri gücü siyasî sahaya da taşımak istediler (Abdurrahman Şeref Efendi 1985: 52).

Hâkim millet olan Müslümanlar, daha çok tarım ve memurluk hizmetleriyle uğraştıklarından demircilik ve marangozluk gibi önemli meslekler de gayrimüslimlerin

elindeydi. Gayrimüslimler askerlik yapmadıkları için de çalışma hayatlarını kesintisiz sürdürmek ve ekonomide kendilerini geliştirmek imkânlarına sahiptiler. Gayrimüslimlerin kentlisi ve köylüsü, Müslümanlardan zengin görünürdü. Ekonomik bakımdan gayrimüslimler, ticaret antlaşmalarının sağladığı liberal ticaret rejimi ve Avrupalılarla kurdukları yakın ilişkiler sayesinde "efendi millet" haline geldiler. Bunun farkına varan Namık Kemal, haklı olarak "memur olmak bize ne fayda sağladı? Biz sıkıntılar içindeyken Hıristiyanlar sanat ve ticaretle uğraşıp Avrupa seviyesine geldiler" demek ihtiyacını hissetmiştir (Kutay 1944: 184).

Tanzimat'ın önemli bir yanı da, hukuk eşitliğine dayalı bir Osmanlı vatandaşlığı tesis etmektir. Bu Osmanlılık siyaseti, Tanzimat Fermanı'ndan sonra 1856 Islahat Fermanında da ağırlıklı olarak yer alacak ve sonunda 1876 Anayasası'nda "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur" ifadesiyle kesin bir hukuki temele oturacaktır (Md.8). Osmanlılık, temel aktörü Türkler olan Osmanlı Toplumunu meydana getiren çeşitli milletlerin karışımıdır (Ortaylı 2006: 11).

Osmanlılık siyasetinin yerleştirilmesin en önemli aracı devlet okullarıdır. Tanzimat dönemi ve sonrasında devlet, entegrasyon, kalkınma ve gelişmede kamusal eğitimin önemini geç de olsa anlamış, okullaşmaya hız vermiş, devlet okullarında Müslüman öğrenciler yanında gayrimüslim öğrenciler birlikte eğitim hayatı içinde olmuşlardır. Mustafa Reşit Paşa'nın gayretiyle 1845 yılında geçici Meclis-i Maarif kurulmuş, söz konusu Meclis, eğitimin "sıbyan", "rüşdiye" ve "dar'ül fünun" olarak üç kademeli olmasına karar vermiş, bu programı hayata geçirmek için de 1846 yılında daimi Meclis-i Maarif oluşturulmuş ve böylece modern eğitimin temelleri atılmıştır. Osmanlı devletinde diğer bakanlıkların 1830'larda kurulduğu hatırlanırsa, Maarif Nezaretinin, gecikmiş olarak 1856 yılında kurulmuş olması da ilginçtir.

Çoğu yerde devlet okullarının üçte birlik kapasitesi gayrimüslim öğrencilere ayrılmıştır. Rüşdiyeler, idadiler ve sultanilerde Müslüman ve gayrimüslim karma eğitim yürütülmüştür. Askerlik hizmeti ve devlet memuriyeti, yetersiz de olsa, bu konuda (entegrasyon) kullanılan diğer alanlardır. Okullaşma ve eğitim konusunda en büyük gayret ve gelişme II. Abdülhamit döneminde yaşanmıştır.

Bürokrasinin Güçlenmesi ve Otoriterlik Meselesi

Fermanda yer alan, mal, can ve namus emniyeti, esas itibariyle bürokratların hayatları güvence altına almak, padişahın, siyaseten katl ve mallarını müsadere gibi uygulamalarını önlemek amacıyla konulmuştur. Böylece bürokrasi, Tanzimat dönemi ile birlikte padişah karşısında güvenceli bir hayat ve mülkiyet rejimine tabi olmuştur. Bu da padişahın otoritesinin sınırlandırılması demektir. Ne var ki, padişahın otoritesinden yakınarak kendi hayatlarını ve mallarını güvence altına almaya çalışan Babıâli bürokratları, devlet-toplum ilişkilerinde uyguladıkları yönetim politikalarıyla halk ve

muhalifleri üzerinde otoriter bir rejim uygulamakla suçlanmışlardır. Tanzimat'ta bir "vüzera hegemonyası"ndan söz edilir. Vüzera hegemonyasının başlangıç safhası Reşit Paşa'ya dayandırılır. Reşit Paşa döneminde yapılan idarî değişiklikler, kendi sadrazamlığı devrinde bile yeni "yüksek memur" tabakası meydana getirmiştir. Bu yüksek memur tabakası, lisan bilmeleri veya yeni kurumlarda memur olarak görevlendirilmesi sayesinde Batı ile irtibat halinde olmuşlardır. Batı'nın idarî tekniklerine olan vukufları nedeniyle İmparatorluktaki önemli devlet işlerinin kontrolü yavaş yavaş bu yeni memur tabakasının eline geçmiştir. Bu yeni yönetici tabakanın özelliklerinden biri de, kendini beğenmişliği ve ülkeyi idarede yalnız kendilerini ehil görmeleriydi. Reşit Paşa devrinde başlamış olan bürokrasinin bu istibdadı, Âli ve Fuat Paşalara ve oradan da Sultan Abdülaziz'i hal etmiş olan Rüştü ve Süleyman Paşalara uzanır. Mardin'e göre, Sadrazam ve ona hizmet eden yüksek bürokrasinin bu dönemde böylesine güçlenmiş olması Batılılaşma ile doğrudan doğruya ilgili bir meseledir (Mardin 1990: 238).

Genç Osmanlılar Padişahın şahsına (Sultan Abdülaziz) karşı son derece saygılı davranmışlardır, onların karşı oldukları ve en çok şikâyet ettikleri konuların başında Âli ve Fuat Paşa ikilisinin uyguladığı sert politikalardır. Aynı şekilde, II. Abdülhamit'in politikalarından rahatsız olan ve bu nedenle II. Meşrutiyet'i ilan ettiren ve sonrası hal ettiren İttihat ve Terakki fırkası yönetimi de, kendi hükümetleri süresi içinde daha otoriter uygulamalar nedeniyle çok eleştirilmişlerdir. Bu otoriterlik uygulaması, bir ahlak sorunu olarak her zaman iktidar-muhalefet ilişkilerinde söz konusu edilmiştir. Tanzimat bürokratları, elitist bir bakış açıları ve tutumları nedeniyle devletin efendileri oldular, fakat halkın hizmetkârı olamadılar.

Tanzimat Fermanının en çok eleştirilen ve daha sonraki uygulamalara mesnet teşkil eden yönlerinden bir diğeri de, Fermanın, "dost devletlerin bu usulün inşallah ebediyete kadar bekasına şahit olmak üzere İstanbul'da oturan sefirlerine de resmen bildirilmesidir". Böylece Fermanın uygulanmasında inisiyatif resmen Avrupa devletlerinin eline geçmiş bulunmaktadır. Bu bildirim hangi amaçla yapılırsa yapılsın, devletin kendi iç sorunlarıyla ilgili bir reform belgesini/projesini dost devletlerin elçilerine resmen bildirilmesi ve bir çeşit onların garantörlüğüne başvurulması, mesleği diplomasi olan Mustafa Reşit Paşa gibi bir devlet adamının, bunun Osmanlı içişlerine sürekli bir müdahale getireceğini bilmemesi düşünülemez. Mustafa Reşit Paşa'nın bu yönteme başvurması, reform programını garanti altına almak ve ona süreklilik kazandırmak istemiş olması düşünülebilir. Böyle bir yol açılınca Avrupa devletleri ve onların İstanbul'daki elçileri, Osmanlı hükümetlerinin ve bürokrasisinin uygulamalarına sürekli karışmışlardır. Bu müdahaleler bürokraside, elçiliklere dayalı bir kariyer yolunu da açmıştır. Görevinde yükselmek isteyen ya da makamını korumayı düşünen Devlet adamları, ya İngiliz ya da Fransız politikasına yakın siyaset izlemişler, konjonktüre göre bakanların ve bürokratların atanmalarında ve azillerinde bu faktör çok belirleyici bir hal almıştır. Bu da devlet yönetimde yöneticilerin çok sık olarak değiş-

tirilmesine neden olmuştur. Nitekim 1839-1876 döneminde, yaklaşık 37 yıllık süre-de 39 defa sadrazam ve 33 defa da dışişleri bakanı değişikliği yaşanmıştır (Eryılmaz 2017a: 162-163).

Yeni İdare Düzeni ve Kameralizm

Fermanın son kısmında "eski idare usulünün tamamıyla değiştirilip yenileştirme demek olacağından" söz edilmektedir. Tanzimat, öncekine "eski idare" demekte ve yeni bir idare anlayışını temsil etmektedir. Yeni ya da "cedid" kavramı, Osmanlıda her zaman reformlarda "yeni" usulü veya kurumu anlatmak (nizam-ı cedid, irad-ı cedid, yeniçeri gibi) için sıkça kullanılmıştır. Bu da Osmanlı bürokrasisinin tutucu değil, yeniliğe açık bir bakış açısına sahip olduğunu hatıra getirmektedir.

Tanzimat Fermanı, devlet-toplum ilişkilerinde yeni bir anlayışı yerleştirileceğinden söz ediyordu. Fermanda, toplumun devlete olan güvenini artırıcı ve devletin toplum için var olduğuna işaret eden kavramlara yer verilmişti. Devlet-toplum ilişkilerinde güveni zedeleyen konuların başında rüşvet gelmekteydi. Devlet memurlarının öteden beri alışageldikleri "rüşvet" meselesi, Fermanın temas ettiği önemli konular arasında sayılmıştır ve memleketin yıkımına en büyük sebep olarak gösterilmiştir. Osmanlı Devletinde rüşvet meselesinin kökenleri çok gerilere kadar gider. 17. yüzyılın başında Padişahlara rapor sunan Koçi Bey ve Kâtip Çelebi gibi bürokrat aydınlar, Hazinenin gelirlerinin azalması, adalet mekanizmasının güvensiz hale gelmesi ve liyakat sisteminin bozulmasını hep rüşvete bağlamışlardır. Yıldırım Beyazıt (1389-1402) kadıların yolsuzluklarını haber aldığında hepsini Yenişehir'de bir eve toplattırmış ve bu evin ateşe verilmesini emredecek kadar hiddet göstermiştir (Atsız 1985: 71). Dolayısıyla rüşvet, Osmanlı devletinin yapısal bir meselesi olagelmiştir. Tanzimat Fermanında rüşvetin bundan sonra olmaması için bir kanunî düzenleme yapılması öngörülmüştür. Bu amaçla Ceza Kanunu çıkarılmıştır. Ceza Kanunu, kendi sadrazamlığı döneminde yürürlüğe giren Hüsrev Paşa, rüşvet aldığı gerekçesiyle bu Kanuna göre yargılanıp suçlu bulunmuştur (Eryılmaz 2017a: 122-123).

Mardin, Tanzimat hareketinin, 18. Yüzyılın başında Almanya'da (Prusya) gelişen "kameralizm" düşüncesinden etkilendiğini belirtir. Batı'nın özünü kameralizm düşüncesi ve uygulamasında görenler arasında Büyükelçilik ve Hariciye Nazırlığı gibi görevlerde bulunan Sadık Rifat Paşa'yı (1807-1857) ve Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşit Paşa'yı (1800-1858) saymak gerekir. Mardin'e göre, kameralizmin bu devlet adamlarına belki de en cazip gelen tarafı, Osmanlı İmparatorluğu gibi dağınık bir ülkeyi birleştirici bir görüntü getirmesiydi. Osmanlı devlet adamları milli ölçekte idarî, hukukî ve iktisadî önlemlerle Osmanlı İmparatorluğunda gayrimütecanis kültür birimlerini "eritebileceklerini" ve "Osmanlılık" bilinci yaratabileceklerini sanıyorlardı. Uzun vadede bu amaç tam anlamıyla gerçekleştirilememiş olmakla birlikte, yeni bir milli eğitim sistemi, yeni bir yargı mekanizması ve yeni bir idarî düzen gibi Batılı ulu-

sal devletlerin birçok kurumunu biçimsel de olsa Osmanlı Devleti'nde yerleştirmeyi başarmışlardır (Mardin 1991: 14-15).

Kameralizm düşüncesi, Almanya'da üniversitede 1727 yılında "kameral bilimler" kürsülerinin kurulmasıyla gelişmeye başlamıştır. Yönetime iyi yetişmiş insan gücünü kazandırmak amacını güden bu kürsülerde, ekonomi, maliye, muhasebe, yönetim sanatı, örgüt ve personel sorunları, ayrıca yöneticilerin eğitimi ve seçimi konuları ele alınmıştır. Kameralizm, merkezi devletin gücünü artırmak için geliştirilen devlet idaresi bilgisi ve tekniği olarak anlaşılmıştır. Kameralist anlayışa görev devlet, diğer bütün faktörlere göre belirleyici tek etkendir, devletin çıkarları önceliklidir ve devlet ideali her şeyin üstündedir (Eryılmaz 2017b: 32).

Mali Yapının Islahı ve Yerel Meclisler

İbni Haldun, devletteki bozulmanın iki temel alanda ortaya çıktığını belirtir. Bunlar, "asker/ordu" ve "maliye" dir (İbni Haldun 2017: 444). Osmanlı devletinde de bozulma, öncelik ve önemi itibariyle bu iki alanda ortaya çıkmıştır. Yeniçeri Ocağı, artık ıslahı mümkün görünmeyerek 1826 yılında ortadan kaldırılmış ve yeni bir ordu organizasyonuna geçilmiştir. İkinci mesele olan malî yapının ıslahı ise, Tanzimatçıların ilk önceliklerdir. Tanzimat Fermanında belirtildiği üzere, vergilerin toplanmasında uygulanan iltizam usulü kaldırılmış (1840), kamu gelirlerinin toplanması işi, merkezden yani padişah tarafından atanan ve doğrudan doğruya merkeze karşı sorumlu olan "Muhassıl-ı emval" (daha sonra defterdar adını alacaktır) adındaki maliye memurlarına bırakılmıştır. Muhassıllara yardımcı olmak üzere (vergilerin toplanmasında yolsuzlukları önlemek ve halkın itimadını sağlamak amacıyla) sancak merkezi olan kazalarda birer "büyük meclis" oluşturuldu. Bu meclis, muhassıl ve iki kâtibi, o yerin kadısı, müftüsü, zaptiye memuru, gayrimüslimlerin bulundukları yerlerde metropolit ve iki kocabaşı ile halkın seçtiği dört üyeden meydana gelmekteydi. Muhassıl tayin edilmeyen kaza, kasaba ve köylerde de "küçük meclis" ler kuruldu (Eryılmaz 2017a: 116-118).

Osmanlı devletinde seçme ve seçilme işleri önce bu meclisler vasıtasıyla hayata geçirilmeye başlandı. Meclislerin yönetimi, tartışma ve müzakere usulleri, buralarda belirli bir olgunluğa ulaşmıştı. Daha sonra bu meclisler, 1864'den itibaren oluşturulan vilayet idare meclisleri ve belediye meclislerindeki uygulamanın da temelini meydana getirdi. Osmanlı'da, seçme, seçilme, temsil ve müzakere geleneğinin, ilkin, taşrada yerel yönetimler düzeyinde oluşturulan meclisler vasıtasıyla gelişme gösterdiği açık bir biçimde anlaşılmaktadır. 1876 Anayasası ile oluşturulan Meclis-i Mebusan'ın önemli sayıdaki üyeleri, yerel düzeyde söz konusu meclislerde deneyim sahibi olan kişilerden meydana gelmişti. Nitekim 1877 yılında toplanan Meclis-i Mebusan'da vilayetler idare kanunu ve belediye kanunu tartışıldığı esnada, seçim maddesinde taşradan gelen üyeler, "Bu İstanbullular, ilk defa seçim gördüler, bizler ise Tanzimat devri başından

beri seçim usulüne alışığız ve tatbik ediyoruz. Yani daha fazla tecrübemiz var" demişlerdir. Taşra'dan gelen üyelerin İstanbul'a göre daha fazla tecrübeli oldukları görülmektedir. Vilayet meclisleri, belediye meclisleri gibi yerel yönetim organlarının yanında, Maarif Komisyonu, Nafıa Komisyonu gibi uzmanlık gerektiren kurullardaki üyelikler için de belirli ölçüde seçim usulü uygulanıyordu (Ortaylı 2018: 142).

Kısaca, modern anlamda devlet bürokrasisi; seçme, seçilme, temsil ve müzakere gibi demokratik usuller, devletin merkez ve taşra teşkilatları, yerel yönetimler, memurluk rejimi, yargı sistemi, kamu eğitim sistemi, yeni bir idare düzeni, Sayıştay, Danıştay ve Yargıtay gibi temel kurumların kuruluş temeli Tanzimat'a dayanır. Tanzimat Fermanı ve sonrasındaki uygulamalar, Mustafa Reşit Paşa ve büyük ölçüde onun yetiştirdikleri, bir Batılı dili ve Avrupa usulünü bilen kadronun ürünüdür. Ferman, dönemin iç ve en önemlisi dış şartların zorlamasıyla ortaya çıkmıştır. Başlangıçta, Cevdet Paşa'nın "eski fikirli" (efkâr-ı atika) dediği bazı vekillerin, Fermanın içeriğine karşı olmakla birlikte, sırf Mısır meselesinin çözümüne hizmet edeceği ve zamanla uygulamanın düzeltilebileceğinden hareketle seslerini çıkarmamışlar ve muvafakat etmişlerdir (Cevdet Paşa 1986: 7). Ancak bu yola girilince geriye dönüş olmamıştır.

Kaynakça:

Abdurrahman Şeref Efendi (1985). *Tarih Musahabeleri*, (Sadeleştiren: Enver Koray), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ahmet Lütfi Efendi (1328). *Tarih-i Lütfi,* cilt:8, Dersaadet: Sabah Matbaası.

Atsız, A.Nihal (haz.) (1985). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Cevdet Paşa (1983). *Tarih-i Cevdet*, cilt:1, İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Cevdet Paşa (1986). *Tezakir*,1-12, (haz. Cavid Baysun), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Engelhardt, Edouard Philippe (1999). *Tanzimat ve Türkiye*, (çev. Ali Reşad), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Eryılmaz, Bilal (2017a). *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İstanbul: İşaret Yayınları.

Eryılmaz, Bilal (2017b). *Kamu Yönetimi*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1940). "Tanzimat'ta İctimai Hayat" (ayrı basım), *Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası.

İbni Haldun (2017). *Mukaddime I*, İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları.

İnalcık, Halil (2016). *Devlet-i Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Kutay, M. Cemal (1944). *Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I*, İstanbul: Maarif Vekâleti.

Mardin, Şerif (1990). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset-Makaleler I*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1991). *Türk Modernleşmesi-Makaleler IV*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ortaylı, İlber (2018). *Yakın Tarihin Gerçekleri*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Ortaylı, İlber (2006). *Son İmparatorluk Osmanlı*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Yerlilik Bağlamında Dini Çevrelerin Modernlik Refleksleri – Bir Giriş Denemesi

Ejder OKUMUŞ*

Giriş

Yerlilik (ve millîlik), her açıldığında tarihî ve sosyolojik olarak çeşitli tartışmaların yapıldığı netameli bir konudur. Yerlilik, insanın kimlik arayışında, kendi varoluşuna, şahsiyetine, zamanına, mekânına, toplumuna, dünyasına, inancına, zihniyetine sahip çıkması çerçevesinde önemli bir çıkış veya duruştur. Fakat yerliliğin de modernizmle, modernlikle, modernleşmeyle, hatta Batılılaşma ve Batıcılıkla, postmodernlikle bağlantılı olarak ortaya çıkan bir durum olduğu unutulmamalıdır.

Bu çalışmada yerlilik bağlamında bazı dinî şahsiyet ve yaklaşımların modernliğe ve modernleşmeye bakışları, özellikle yerlilik temelli olarak modernleşmeye tepkileri üzerinde bir başlangıç düzeyinde durmak amaçlanmaktadır.

Yerliliğin Anlam Çerçevesi

Yerlilik nedir ve nasıl anlaşılmalıdır? Yerlilik, evrenselliğin karşıtı mıdır veya evrenselliğe aykırı mıdır? Yerlilik yerellikten hangi boyutlarıyla ayrılır? Yerlilik, millîlikten farklı bir şey midir? Millîlik için yerlilik bir ön şart mıdır? Yerli olunmadan millî olunabilir mi? Yerlilik, modernliğe karşı olmak mıdır? Yerli olan, modern olmaz mı? Modernlik, yerliliğe aykırı mı? Hem modern hem de yerli olunamaz mı? Yerlilik, İslâm dininde ne anlama gelir? Müslümanın inanç dünyası, düşüncesi ve eylemselliğinde yerliliğin yeri nedir? Müslüman yerli olabilir mi? Müslüman hem yerli, hem de modern olamaz mı?

Bütün bu sorular ve onlara verilecek cevaplar, yerliliğin anlaşılmasında oldukça önemlidir. Bu yazıda tek tek soruların cevapları verilmeyecektir ya da verilemeyecektir. Fakat bazı hususlara işaret edilerek yerliliğin anlaşılmasına katkıda bulunulacaktır.

Yerlilik zaman ile doğrudan irtibatlıdır. Kendi zamanımızı kurmadan, ibnulvaktten ebulvakte zamana sahip olmaz isek yerli ve yerel olamayız. Kendi zamanımızda ve kendi zamanımızla yaşıyor muyuz? Mesela deizm atıfları var, bu kendi soru-

* Prof. Dr., ASBU/Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dinî İlimler Fakültesi.

numuz mu? Yerlilik hem bu zamanı idrak etmek, yaşamak, hem de yeniden üretmek, meydana getirmek, dönüştürmek demektir.

Yerlilik aynı zamanda mekân ile direkt ilgilidir. Mekân bilinciyle yerli olunabilir. Mekân bilinci kişinin orada ve oralı yaşamasını sağlar. Yerli insan, orada yaşayan, oralı olan ve dolayısıyla olaylara, durumlara, şartlara karşı duyarlı olan, oralı olan, orada duran insandır.

Yerlilik, hareket noktası olup insanın; birey ve toplumun evrensel dünyaya açılma kapısı/noktasıdır. Küreselleşme karşısında evrensel bir duyarlılıkla durmak ve küresel aktörlere karşı küresel bir aktör olmak için yerli olmak, yerliliğe yönelmek/tutunmak şarttır.

Şunu da belirtmekte fayda vardır: Yerlilik ve yerlileşme, modernlik ve modernleşmeden bağımsız değildir. Yerlilikte, modernliğe bir tepkinin içerildiği, hatta kimi zaman içselleştirildiği söylenebilir.

Aslına bakılırsa yerlilik, oralı ve orada olmak, buralı ve burada olmak; ora ve bura üzerinden geniş ufuklara açılmak, evrensele, bütün dünyaya, bütün zaman ve mekânlara yelken açmak demektir. Yerli olmak, oralı olmak manasına gelir.

Oralı olmak, oraya ait olmak; orada bulunmak; ora üzerinden, oralı ve oraya ait olmak üzerinden umursamak, önemsemek, ilgi duymak, duyarlı olmak demektir. Oralı olmak, oraya ait olmak, kendini oraya ait hissetmek veya oraya bağlı görmek anlamına gelir. Oralı olmak; üzerinde bulunduğu zaman ve mekânda, içinde yaşadığı çağ ve toplumda, hayatını sürdürdüğü şehirde, başını yastığa koyup uyuyabildiği yuvasında, aile ocağında, kişinin kendini oralı görmesi, oraya, o zamana ve o mekâna ait hissetmesidir.

Aslında oralı olmak, insanın yaşadığı yerde kendini buralı hissetmesidir. "Buralı olmak", buralı hissetmek, oralı olmaktan, oralı hissetmekten geçer. Yaşadığı yerde "oralı olan insan", "buralı olan insan"dır, aynı zamanda. Yaşadığı kentte ancak oralı olan insan buralı olabilir. Bu demektir ki, yaşadığı yerde oralı olan insan; yaşadığı yeri, yaşadığı insanları, yaşadığı yerin problemlerini, dertlerini, acılarını ve sevinçlerini önemseyen, umursayan, ciddiye alan, paylaşan insandır. Oralı olarak buralı olan kimse, yaşadığı yeri sahiplenir, orada sorumluluk bilinciyle hareket eder; orada/burada olup bitenlere karşı duyarlı davranır. Yaşadığı coğrafyada, toplumda, köyde, kasabada, şehirde, ailede oralı ve buralı olan kişi, yaşadığı o yeri, üyesi olduğu o aile ve toplumu anlama derdinde olur. Yalnızca buralı olan, böyle bir şey yapar.

Buralı olan, oraya, buraya, buranın zamanına ve mekânına, buranın yemesine ve içmesine oradan, buradan hiç ayrılmayacakmış gibi, hep burada kalacakmış gibi katılır, katlanır, bağlanır, bağlılık hisseder. Sorumluluk ahlâkıyla böyle hareket ederse ancak, oranın/buranın doğrusuna doğru, yanlışına yanlış diyebilir. Oralı olmakla buralı

olmak, burada yaşamaktır. Burada yaşamak ise burayla yaşamak, burası ile tanışmak, kaynaşmak, hemhal olmak demektir.

Evrensele, küresele yelken açmak, yakın ve uzak yerlerle bağlantı kurabilmek, ancak buralı olmaktan geçer. Bu manada buralı olmayan oralı olamaz, farklı yerlerle alakalı olamaz. Tabii ki yine bu manada oralı olamayan buralı olamaz. Velhasıl oralı olan buralı olandır, buralı olan da oralı olandır.

Buralı olmak, burada, buraya oralı olmak demekti. Buralı olmak, mekânda var olmaktır; zamanda var olmak; kendi zaman ve mekânını oluşturmak, üretmek demektir. Buralı olmak, mekânı sahiplenmek, mekâna bağlanmak; mekânı imar etmektir. İnsanın üzerinde bulunduğu, durduğu, yaşadığı yerde yaşaması, kelimenin tam anlamıyla yaşaması, buralı olmak demektir. Buralı olmak, buralı hissetmektir. Buralı olmak, buraya ait olmak, buraya vermek, buradan almak demektir. Buralı olmak demek, bura insanlarıyla, bura insanlarının yakınlarıyla iletişim halinde olmak, onların sorunlarıyla ilgili olmak, dertleriyle hemdert olmak, sevinçlerini paylaşmak demektir. Buralı olmak, burada ve buradan ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, arkadaşa, yolcuya, işçilere ihsanda bulunmak/iyilik etmek demektir. Buralı olmak; bu sokaklı, bu mahalleli, bu köylü, bu beldeli, bu şehirli, bu ülkeli, bu dünyalı olmaktır.

Buralı olunca insan, mekânda, o yerde, bu yerde, bu zamanda oralı olur. Buralı olmak, buranın olmaktır. Burada ve buradan anne-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, arkadaşa, yolcuya, işçilere ihsanda bulunmak/iyilik etmek; Allah'a kulluk etmenin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamanın gereğidir. Buralı olmak, insana, insanlara iyilik etmektir. Buralı olmak; bütün yaratılmışlara, şefkatle, merhametle, sorumluluk bilinciyle, aslına bakarsanız adaletle, ihsanla/iyilikle, cömertlikle mümkün olur.

Buralı olmak, buraya dikkat etmek, buradakilerle kaynaşabilmektir. Buralı olmak, iyilik etmekle, kötülük etmemekle; yaşadığın yerde iyiliği yaymak ve kötülüklerle mücadele etmekle olur. Buralı olmak, buradaki insanlara, hayvanlara, bitkilere, yerlere, yerdekilere, göklere, göktekilere iyi bakmak, onlara duyarlı olmak, onlarda olanları fark etmektir. Buralı olmak, burayı tanımak, anlamak, burayı yaşamak, burayı içselleştirmek, buralılarla buluşabilmek, oturabilmek, kalkabilmek anlamına gelir. Buralı olmak, buralılarla tanışmak, kucaklaşmak, paylaşmak demektir.

Buralı olmak, oralı olmak; buradan oraya açılıp uzanmak, bu mekândan oraya, o mekâna kulak vermek; bu mekânlardan o mekânlara duyarlı olmak; bu civarlardan o civarlara hareket etmek, bu diyardan o diyara el açmak, buradan oraya, oradan buraya gelip gidebilmek demektir.

Buralı olmanın yolu; içinde yaşadığı zaman ve mekânda/toplumda, hayatını sürdürdüğü şehirde, başını yastığa koyup uyuyabildiği yuvasında/aile ocağında, kişinin kendini buralı görmesinden geçer. Hakikatte buralı olmak, insanın yaşadığı yerde kendini oralı hissetmesidir. Buralı olmak, burada-orada, orada-burada, uzayda-zamanda buraya bağlı olmak demektir. Buralı olan; bastığı, oturduğu, yaşadığı yere, buraya kendinden bir şeyler katan, burayı şereflendiren, burada şereflenen insandır.

Buralı olan, İstanbullu olandır, Ankaralı olandır, Eskişehirli olandır. Buralı olan, Türkiyeli olandır. Türkiyeli olan, Yakın Doğulu, Uzak Doğulu, Orta Doğulu, Afrikalı, Asyalı, Avrupalı, Amerikalı, Avustralyalı vs. dünyalı olandır.

O halde Türkiye bağlamında oralı ve buralı olmak; Türkiye'de oralı ve buralı olmak, Türkiyeli olmak, kendini Türkiye'ye ait hissedip görmek demektir. Türkiyeli olmak; Türkiye ile tanışmak, hemhal olmak, bütünleşmek, müzakere etmek ve empati kurmaktır. Türkiye'de oralı ve buralı olmak, Türkiye için orada ve burada, oralı ve buralı olmak, Türkiye ile oturmak, konuşmak, dertleşmek, hüzün ve sevinçleri paylaşmak demektir. Türkiye için oralı ve buralı olmak, bütün dünya için oralı ve buralı olmak demektir.

Hülasa oralı ve buralı olmak yerli olmak demektir. Yerli olmak oraya ve buraya çakılıp kalmak demek değil, oralı ve buralı olarak ora ve buradan ötelere, dünyalara, insanlığa açılmak, insanlık için oralı ve buralı olmak demektir; insanlık için buralı ve oralı olarak yere ve zamana doğru hareket etmek; yerli olmak, Türkiyeli olmak demektir.

Modernleşme Sürecinde Yerlilik Bağlamında Gerilimli Dünya

Batılı olmayan **ülkelerde modernleşme sürecinde, örneğin Türkiye gibi ülkelerde Batıcılıkla aynı anlamda bir modernleşme çabası, Müslüman toplumda ciddi gerilimler ortaya çıkarmıştır.** Modern dünyada ve modernleşme sürecinde, modernleşme politikalarının mühendislik boyutlarında modernleştirme çabaları karşısında toplumsal hayatta din ve dindarlık yeni değişken ve bileşenlerle karşı karşıya gelmiştir. Birey ve toplum, içinde bulunduğu dünyada kendini yeni bir çerçeve içinde ortaya koyma yaklaşımıyla veya zorunluluğuyla karşı karşıya bulmuştur. Bu durum, toplumda sancılı, gerilimli, yakıcı durumlara yol açmıştır. Mesela Türkiye gibi modernleşme sürecini Batı dışı şartlar altında tecrübe eden ülkelerde dinin kuşattığı sosyal hayatın dönüştürülmesi için benimsenen ve devreye sokulan yöntemler ağır sancılar doğurmuştur.

Modernleşme talep ve **siyaseti, İslâ**m karşıtlığı ve **İslamo**fobi içermiş ve **ü**retmiştir. Bu da elbette toplumda ciddi gerilimlere, tepkilere ve tepkiselliklere, önemli duyarlılıklara, sancılı durumlara yol açmıştır.

Bu sancılı ve gerilimli durumlarda insanlar, kendi inanç dünyalarıyla kendilerini korumaya çalışırken yerlilik ve millîlik refleksleriyle hareket edebilmişlerdir. Yerlilikle dinî inanç, ilke ve tutumları iç içe geçmiş vaziyette bir modernleşme tepkisi ortaya çıktığı belirtilmelidir.

Mühendisçe politikalarla gerçekliğe taşınan Türk modernleşmesi dinin toplumdaki görünürlüğünü azaltma stratejisiyle tanımlanabilir. Bu stratejinin gereği, toplumsal hayatın birçok alanında yapılan devrimlerle yapılmaya çalışılmış, bu amaçla geleneksel değerler ve dinî ilke ve hayatın birçok yönü yeniden gözden geçirilmiş, kimi zaman, hatta çoğu zaman da reddedilebilmiştir. Böyle bir ortamda dinin sadece belli birtakım işlevlerini yerine getirmesine izin verilmesi öngörülmüştür. Tabii ki bütün bunlar toplumsal etkileşimler dünyasında ciddi belirsizlikleri, kalıpsızlıkları, kodsuzlukları beraberinde getirmiştir. Bu belirsizlikler de toplumun dindarlığında önemli problemler çıkarmıştır. Modernleşme sürecinde kendini gösteren belirsizlikler dünyasında yeni olan, kendi dindarlık ve dinselliğini üretirken din de modern dünya şartları içinde yeni açılımlara, yeni yaklaşımlara yönelmiştir.

Modernlik ve Modernleşmeye İslâmî Tepkilerde Çeşitlilik

Yerlilik yaklaşımı, modernleşmeci yaklaşımlara ve politikalara tepkilerin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Son zamanlardaki yerlilik ve millîlik yaklaşımları, küreselleşmeye tepkidir. Ama aynı zamanda son zamanlarda gündeme gelen yerlilik yaklaşımı, küresel güçlerin din üzerinden, bir anlamda dine karşı din, İslâm'a karşı İslâm eksenli çatışmacı yaklaşımına da bir cevaptır.

Modernleşmeye bakışlar ve yerli tepkiler, halka karşı izlenen modernleşme politikalarından ayrı değerlendirilemez. İslâmî çevreler, çeşitli İslâmî şahsiyet ve oluşumlar, sivil toplum kuruluşları, cemaatler, tarikatlar vd. İslâm karşıtlığı ve İslamofobi ekseninde yürütülen modernleşme politikalarına çeşitli şekillerde tepkiler vermişlerdir. Kıyafetle verilen tepkilerde cüppe, sarık, çarşaf vs. devreye sokulmuştur. Cemaatler, modernleşmeye bir cevap olarak ortaya çıkmışlardır. Bu noktada bu dinî yapıların hangilerinin yerli oldukları, hangilerinin küresel güçlerin bir planlamasının unsuru oldukları hususu önemlidir.

Genel olarak ifade etmek gerekirse; Müslümanlar, modernliğe karşı tepki gösterir ve İslâmî cevaplar üretirken farklılaşmışlardır. Bazı Müslümanlar, modernliğe tamamen karşı çıkmak gerektiğini düşünmektedirler. Bazı Müslümanlar ise Müslümanca bir modernliğin mümkün olduğu görüşündedirler. Bazı Müslümanlar modernliğe karşı tepki gösterirken millî ve yerli bir duruşu tercih etmişlerdir. Bazıları da modernliğe evrensel bir duruşla tepki göstermenin doğru olduğu görüşündedirler. Bir de modernliği Batıcılıkla özdeş görüp Batıcılığı savunanlar vardır. Batıcılığı savunanların bir kısmı medeniyet olarak Batı Medeniyetine dâhil olmayı, fakat kültürde millîliği savunurken bir kısmı tamamen Batılı hayat tarzına yönelmeyi savunmuştur.

Bu tipoloji kapsamında bakılırsa, örneğin Kur'an şairi Mehmet Akif'te bir yenilenme anlayışı ve yaklaşımı olduğu, fakat bunun İslâmî esaslar çerçevesinde ve yerli kalınarak, yerli duruşumuzu muhafaza ederek bir yenilenme ve evrensele katılım olduğu söylenebilir.

Olaylara İslâmî temelde ve İslâmî bir duruşla yaklaşan kişi ve topluluklar, aydın, alim ve gruplar, Batı dünyasında dine, dinî hayata karşı gelişen, sekülerlik ve sekülerleşmeyi içeren ve savunan modernizmin her türüne karşı çıkarlar. Bilindiği üzere modernizm Ortaçağ düşüncesinin aksine aklın üstünlüğüne inanır ve akli deneylerle varlığı ortaya konulamayan her türlü otoriteyi reddeder. Bugün insanı politik ya da dinî her türlü otoritenin ardında mantıkî bir delil arar. Ortaçağda da tabii ki akılcı sorgulamalar vardı; fakat bu sınırlıydı ve otoritenin önerdiği pek çok şey peşinen kabul edilirdi. Modern çağda idrak kabiliyeti gelişti ve eleştiri o güne kadar kapalı olan birçok alanı ortaya çıkardı. Böyle bir ortamda faydacılık ve evrimcilik kavramları gelişti; olayları durağan olarak gözlemlemenin yerini, onları bir süreç içinde değerlendirme anlayışı aldı. Olayların gerekliliğini ispat etmenin gerekliliği fikri insanı onların kökenini araştırmaya itti, bu da tarihsel bakış açısı fikrini doğurdu. Böyle bir modernizm inancı ve anlayışında ilerlemecilik, evrimcilik, Batıcılık vd. önemli parametrelerdir.

Müslüman âlim ve aydınlar böyle bir modernizme karşı çıkmakla birlikte çeşitli düzey ve düzlemlerde modernliklere, yeniliklere, toplumsal hayatta bazı noktalarda ıslahatlara (reformlara?) zaman zaman açık ihtiyacı vurgulayabilmektedirler. Bu bağlamda Afgani (1839-1897), dinde yenileşme hareketlerinin İslâm dünyasında gerçekleşmesi gerektiğini savundu. Muhammed Abduh (1849-1905) da dinde yenilenmenin şart olduğunu ifade etti ve İslâm'ı içine düştüğü ortaçağ bataklığından kurtarmak gerektiğini ileri sürdü. Reşit Rıza da yenilikçidir. Hintli ıslahatçı Seyyid Ahmed Han (1817-1898) da yenilikçiydi, Muhammed İkbal (1877-1938) ve Fazlur Rahman da yenilikçiler ve ihyacılar arasında sayılabilir.

Belirtilmelidir ki bazı dinî çevrelerin modernleşmeye bakışlarında tutarsızlıklar, çelişkiler bulunmaktadır. III. Selim'in Fransız Devrimi karşısındaki durumu gibi. Bu bağlamda günümüzde tradisyonalistleri, özellikle sarık ve cüppeyi öne çıkaran bazı dinî yapıları, hatta yukarıda isimleri zikredilen aydınlardan bir kısmını örnek vermek mümkündür. Bunların bir kısmında hem modernlik ve modernleşmeye karşı çıkış var, hem de modern bir hayat tarzı.

Sonuç

Yerlilik, yer ve zamanla ilgilidir. Yerlilik, mekân ve zamanına sahip çıkmakla ilgili bir şeyi, bir olgu, duruş ve durumu ifade eder; ama dinî çevreler, dinî şahsiyet, ekol, akım ve yapılar, yerlilik yaklaşımında kendi yeri ve zamanına ne kadar sahip çıkmaktadır?

Günümüzde Mehmet Akif gibi yenilenme ve ihya tarafında durarak veya o taraftan bakarak kendini yerlilik bağlamlı duruş ve bakış olarak kabul ettirebilmiş kaç âlim ve aydınımız var?

Yine günümüzde gelenekçilik veya gelenekselcilik tarafında durarak ya da o taraftan bakarak kendini yerlilik bağlamlı duruş ve bakış olarak kabul ettirebilmiş kaç âlim ve aydınımız var?

Bu sorular üzerinde düşünmek, Müslüman düşünür, âlim ve ariflerin, genel olarak Müslümanların yerlilik ve modernleşmeye bakışlarını anlamak, hatta sorgulamak bakımından çok önemlidir.

Kaynakça:

Altun, F. (2002). *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, İstanbul: Yöneliş.

Armağan, M. (1995). *Gelenekle Modernlik Arasında*, İstanbul: İnsan.

Atalay, B. (2001). "Türkiye'nin Sosyal Modernleşmesi", *Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye*, (haz. İ. Kurt ve S. A. Tüz), İstanbul: Ensar, ss. 219-250.

Atay, H. (1997). "İslam Medeniyetinin Çöküş Şartları ve Yeni Bir Atılımın Ön Şartları", **İslam ve Modernleşme**: II. Kutlu Doğum İlmi Toplantısı, İstanbul: TDV, ss. 191-223.

Berger, L. P. (2000). *Kutsal Şemsiye*, İstanbul: Rağbet.

Berger, L. P.- Berger, B. ve K. Hansfried (2000). *Modernleşme ve Bilinç,* **İstanbul: Pınar.**

Berkes, N. (1988). *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul: Doğu-Batı.

Canatan, K. (1995). *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme,* **İstanbul: İnsan.**

Ersoy, Mehmet Akif (2011). *Safahat*, (haz. Necmettin Türinay; Günümüz Türkçesine çev. Necat Çavuş), Ankara: TOBB.

Gannuşi, R. (2003). "İslami Harekette Çelişki: Siyasal Parti mi,Reformist Örgüt mü?", **İslam ve Modernliği Yeniden Düşünmek**, (Ed. A. el-Efendi; Çev. L. Ersoy), İstanbul: Pınar. ss. 155-170.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*, (çev. E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı.

Lewis, B. (2000). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev. M. Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Mardin, Ş. *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim.

Rahman, Fazlur (1996). **İslam ve Çağdaşlık**, (çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu), Ankara: Ankara Okulu.

Ramazan, Tarık (2005). **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, (çev. A. Meral), İstanbul: Anka.

Sıddîki, M. (1990). **İslam Dünyasında Modernist Düşünce**, (çev. M. Fırat ve G. Korkmaz). İstanbul: Dergâh.

Subaşı, N. (2004a). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz.

Subaşı, N. (2004b). "Müslüman Modernleşmesi Üzerine", *İslamiyat*, 7/4, ss. 205-216.

Touraine, A. (2004). *Modermliğin Eleştirisi*, (çev. H. Tufan), İstanbul: YKY.

Tylor, C. (1991). *Modernliğin Sıkıntıları*, (çev. U. Canbilen), İstanbul: Ayrıntı.

Bir Yerden Bir Yere Bakmak: Bakış Açısı ve Yerlilik Meselesi

Necmettin TURİNAY*

Anlatı türü eserleri okurken, onlardan bize değişik tesirler yansır. Birbiri peşi sıra akıp giden sahneler, bazen de o sahnelerde boy gösteren karakterlerin ruh halleri zihnimizi kurcalar durur. Romandaki iç gelişmeleri takip ihtiyacı biraz da buradan kaynaklanır. Böylece merak ve kavrama dürtüsü ile paralel seyreden bir şeye dönüşür okuma. Ancak bir anlatıdan bize yansıyan tesiri, bu tür bir dürtüden gene de ayrı düşünmek gerekir. Ya da onu eserin bu yanının dışında, bir başka yerde aramak icap edebilir.

Bu hususun ne olduğu ve nereden kaynaklandığı hususunda çeşitli izahlar yapıldığını bilirsiniz. Kişiler arasında ya da aynı kişinin kendi içinde yaşadığı çatışma da bizi etkileyebilir. Ne konuşursa konuşsunlar insanların birbirlerini duymamaları, aralarındaki açı farkını şöyle veya böyle bir noktada telif edememeleri de aynı şekilde. Neden böyle olur bu? Romancı arzu etse, kuşkusuz sonuç daha farklı olabilirdi. Burada bilerek romancı tabirini kullanıyorum. O kendini eserinden büsbütün geriye çekse, kendi yerine bir başka karakteri anlatıcı olarak ikame etse de durum fark etmezdi.

Demek istiyoruz ki roman ve hikâyedeki kişiler arası çatışmalar, onların her biri üzerinde ne tür tesir bırakırsa bıraksın, bunun bir de romancı veya anlatma görevini devralan kişi üzerinde ayrı bir yansıması daha bulunur. Krizin tarafı olan karakterlerden daha derin bakabilen, hayata ilişkin daha farklı bir telâkkiye sahip olan bir başka bakış açısı. Eseri, eserdeki her türlü gelişmeyi asıl anlamına kavuşturan da odur. O kişi yaşlı biri olabileceği gibi, çocuk duyarlığına sahip bir başkası da olabilir.

Yürürlükteki hayata ve karakterlere sanki bir büyüteçten bakan o kişi, hikâye ve roman türü eserlerde büyük bir önem arz eder. Hayata dair bütün teferruatı, kişilerin farklı farklı davranışlarını tespit eden ve yorumlayan, eserde anlatılmadan geçilmiş boşlukları, zihinsel sıçramaları, duygu geçişlerini anlamlandıran böyle bir kişi muhakkak ki bulunur. Yürürlükteki hayata absürt bakmak, geriye dönük algılamak, trajik yaklaşmak bütünüyle ona ait bir meseledir. Esere hâkim olan yerli veya evrensel, dinî veya din dışı, bireysel veya toplumsal muhteva da aynı şekilde, o kişiye ait bir hususiyettir denilebilir.

* Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi.

Bakışın Tamlığı ve Sağlamlılığı

Dolayısıyla bir romanın veya filmin merkezi, anlamlandırma merkezi sayabileceğimiz bu şuurun bir tutarlılığının bulunması icap eder. Ondaki tutarlılık, yani bakış açısındaki sağlamlık, eserin tamlığını ve bütünlüğünü temin eder. Hem eseri manalandıran bir yorumlama gücü, hem de esere bütünlük ve tamlık duygusu veren bir bakış açısı tutarlılığı. İşte bu iki yandır okuyucu olarak bize asıl tesir eden. Öyle bir durumda ilgili anlatmadan ve onun yorumundan doğan mesajın doğruluğu veya yanlışlığı ikinci plana düşer. Bakış açısındaki tutarlılık eserin tamlığı duygusunu ürettiği için, buradan doğan bir tesir, esere dönük ahlâkî veya siyasî yargılamaların hemen daima önüne geçer. Bu bakımdan herhangi bir edebî anlatı için kullandığımız olumlayıcı nitelemelerin altında doğruluk/yanlışlık, eskilik/yenilik ya da "bana göre" gibi indi hükümler değil; kendi merkezinde genişleyen, derinleşen bir evrenin iyi anlatılmış olması, onun bizim üzerimizde lirik, trajik tesir bırakması gibi sebepler yatar.

Meseleye böyle yaklaşınca bakış açısı, bakış açısındaki tutarlılık, edebî eseri neresinden bakarsanız bakın etkileyecek demektir. Nitekim yerli veya yabancı büyük sanatçılar, konu ile ilgili teorileri ellerinin tersi ile bir yana iter, kendi sezgilerini kılavuz edinerek öyle ilerlemeyi tercih ederler. Kendini bilen sanatçının bu noktada tek dikkat edeceği husus tekrara düşmemek, kendi dışındaki herhangi bir sanatçıyı örnek almamasıdır. Nitekim bu hususta kendini tekrar bir kusur, diğer bir sanatçıyı bakış açısı itibariyle dolaylı bile olsa taklit bir tür intihardır. Bir şairin diğer bir şairden imge transferlerine kalkışması gibi bir hadisedir bu. Öyle ise orijinallik ve teklik arayışı, yani kendi dışındaki hiçbir esere ve sanatçıya benzememek dürtüsü, gizli bir doğa yasası gibi bir şeydir. Sanat dünyasında derinden derine varlığı hissedilen acımasız bir kanundur bu. Dolayısıyla büyük sanatçılar, icra ettikleri sanatın tarihî birikimini haiz olarak yazarlar. Kendinden önceki her türlü birikime ve edebî anlayışlara vakıfmış gibi bir hava verirler. Buna rağmen de yepyeni bir merhaleden konuştuklarına dair bizi inandırmakta güçlük çekmezler.

Nesir için olduğu kadar şiir için de geçerlidir bu söylediklerimiz. Yahya Kemal, "Bu defa farkına vardım ki ihtiyarlamışım" derken, biz onun hangi zaviyeden konuştuğunu anlamakta güçlük çekmeyiz. Ahmet Haşim'in *mercan dallarını*, *akşam saatlerini, ağır ağır çıkılan merdivenlerini*, ne tür bir haleti ruhiye ile naklettiğini derhal kavrarız. O haleti ruhiye yani Haşim'e mahsus bakış açısı, o anda farkına varalım veya varmayalım, bizim üzerimize de yorgun, melâli hisleri kova kova boşaltmaya başlamış demektir.

İsterseniz Orhan Veli'den de söz edelim. O bize İstanbul'u anlatırken, diğer şairlerden daha farklı olarak, gözünü değil kulağını devreye sokuyor. Dolayısıyla gördüğümüz veya görmediğimiz İstanbul, İstanbul'a mahsus bin bir hal, görüntü malzemesi olmaktan çıkarak doğrudan seslere, İstanbul'a mahsus her ne varsa uğultulu ezgilere, ahenk içinde akıp giden bir besteye dönüşerek durmaksızın uçuşmaya başlar.

Aynı şekilde Necip Fazıl da diğer şairler gibi tabiata ve nesnelere bakıyor, onları bazı yanları ile öne çıkarıyor. Onlardan etkileniyor, daha garibi de onları halden hale sokuyor. Fakat bunun ötesinde varlığı anlama, anlamlandırma çabası da var onda. Nitekim Çile'nin bir yerinde gördüğü ile yetinmiyor ve durmaksızın sorular soruyor:

*Niçin küçülüyor eşya uzakt*a,
Gözsüz görüyorum rüyada nasıl?

Necip Fazıl kuşkusuz ilk sorduğu sorunun, basit bir perspektif kaidesinden ileri geldiğini bilmez değildir. Çünkü biz etrafımıza bulunduğumuz bir noktadan bakarız. Göz her şeyi, belli bir zaviyeden görür veya algılar. O esnada türlü yükseklikleri olduğu gibi değil, giderek küçülen ebatlar içinde algılarız. Öyle de, neden böyle oluyor diye sorular soruyor Necip Fazıl. Dolayısıyla nesnelerin alelâde tasviri ile yetinmeyen, onlarla ruhsal uyum ve çakışma peşinde koşmayan bir yanı var demektir Necip Fazıl'ın.

Bir "Yer"den Bakmak

Fakat ilgili mısradan hareketle, daha farklı bir şeye dikkatinizi çekmek isterim. Bakmak hadisesi, bakılan ve algılanan nesnelerin yanı sıra, bir de baktığımız "yeri" düşündürüyor bize.

Çünkü biz hayata, karşımızdaki nesnelere veya insana mutlaka, ama mutlaka bir yerden bakarız. Durduğumuz yerin uzaklığı veya yakınlığı, baktığımız şeyleri değiştirir durur. Bu hal nesnelere ve eşyaya nüfuzumuzu farklılaştırdığı gibi, onların ruhta bıraktığı intibaları da aynı derecede farklılaştırır. Bu açıdan bakmak hadisesi, behemehâl *bakış açısı* problemine götürür bizi. Neyi görüyoruz, nasıl görüyoruz ve ne kadarını görüyoruz? Dolayısıyla bakma hadisesi sınırsız değil, sınırlı bir algılamaya yol açar. Yani bakma ile nesnelerin künhüne bütünüyle vakıf olamayız. Onların ancak bir yanı, görünen yanı ile ilgili algılamalar doğar bizde. Bütün değil bir onun yanı, dahası eksik algılamalar ile iktifa etmek mecburiyetinde kalırız.

Ne var ki bu eksikliği zihin kendi kendine tamamlamak, boşlukları doldurmak ister. Baktığımız veya gördüğümüz şeyleri, geometrik ebatların ötesinde bir değere ve kavramaya dönüştürmeden rahat edemeyiz. O anlarda insan zihni, elde olmayarak *imgelere* başvurur. Görünen şeyi kendi dışındaki nesnelerle ilişkilendirmek, daha önceki tecrübelerimizle eşleştirerek kavramaya dönüştürmek gibi!.. Teşbihler, mukayeseler, soyutlamalar ve sayısız mecazlaştırma denemeleri. O anda hepsi devreye girer bunların. Zihin bu tür imkânları, yani daha önceden edindiği bir birikimi devreye sokarak kavrar dünyayı.

Öyleyse bakma hadisesi, sırf kendisi ile sınırlı bir mesele olarak kalmamaktadır. Zira o bir yeri, bir noktayı kendine merkez edinerek gerçekleşir. Bir yerden, bir başka yer görünür. O yer ufuklara kadar genişleyebilir. Yönümüzü yani bakış açımızı değiş-

tirerek, daha farklı gerçekliklerin mevcudiyetini kavrarız.

Diğer bir husus da bakan kişinin belli bir müktesebatla, psikoloji ve tecrübe birikimi ile yüklü olarak bakması. İşte biz çevremize olduğu kadar ülke meselelerine, herhangi bir probleme ya da tarihe böyle bir nokta-i nazardan bakarız. Bakarız fakat daima bir noktadan, merhaleden bakarak yaparız bu işi. Dolayısıyla durduğumuz, baktığımız yerin belirginliği, bakışımızı ve ulaştığımız sonucu kaçınılmaz olarak etkiler durur.

Aynı Mahalleye Bakışın Değişmesi

Burada mimarîden diğer sanatlara her birinin önem verdiği bakış açısı ve bakış açısının merkezini tayin meselesine eğilmemiz sebepsiz değil. Aynı merkezi kaybetmemek kaydıyla kademe kademe ilerlemek, düşünce hayatımıza dair bazı tespitlerde bulunmak istiyorum. Nitekim geçenlerde Yusuf Ziya Cömert, aynı hususa örnek teşkil eden bir yazı kaleme aldı. Yazının başlığı aynen şöyle: " Nurettin Topçu'ya Dair Bir İtiraf". Cömert, ilgili yazısında şunları söylüyor:

> "Yine her şeyi Doğu'yu Batı'yı, Kuzey'i Güney'i, her şeyi okuduğumuz ilk gençliğimizde, bir pencere de Topçu'ya açabilirdik. Açmadık sayılır… Kendi payıma söyleyeyim, sonuçta Nurettin Topçu "seviye"sinden, "kalite"sinden mahrum kaldık. İşte bundan şikâyetçiyim… Bende *mahalle edebiyatı* artık kalmadı. "Bizim yanlışımıza" yanlış demekten yüksünmüyorum" (*Karar*, 23 Eylül 2018, Pazar).

Dikkat edilirse Yusuf Ziya, durduğu veya baktığı yeri değiştirmiyor. Yani ikamet ettiği mahallenin dışına çıkmış değil o. Aynı mahallede kaldığı halde de, bakışı değişmiş olarak karşımıza çıkıyor. Demek oluyor ki bakışımızı tayin eden husus, sırf baktığımız yerle de sınırlı kalmamaktadır. Aynı noktada durduğumuz halde, gene de bir şeyler değişiyor demektir. Bu da yeni yeni anlamlandırmalara sevk ediyor bizi. Tecrübelerimizin artması, sahibi olduğumuz müktesebatın genişlemesi, ister istemez üzerimizde etkili oluyor. Bununla birlikte de baktığımız şeylerin anlamı, ister istemez değişmeye başlıyor sonucu çıkıyor buradan.

Dolayısıyla gerek yaşımızın getirdiği tecrübeler, gerekse yeni yeni okumalarımız bizi değiştirip duruyor. Böylece de insan her an kendini yenilemek, törpülemek ve yeniden inşa etmek mecburiyetinde kalıyor. Herkes için geçerli bu tür bireysel süreçler dışında, bazen de etrafımızda öyle büyük kırılmalar, alt üst oluşlar vuku buluyor ki şaşıp kalıyoruz. Yeni şartlara uygun okumalar yapalım derken, bir de bakmışız, kendimiz de değişmeye başlamamış mıyız?

Bu açıdan düşününce, 1990'lardan itibaren dünyamıza egemen olmaya başlayan *küreselleşme* rüzgârından, kimler masun kalmış olabilir? Nerede eskinin Marksizm'i değilse bile, *Marksist-Leninist* yöntemleri? Şimdilerde bunları anan var mı? Kuşkusuz,

az da olsa vardır. Fakat onu bazıları gizli bir hazine gibi içlerinde saklasalar bile, çarşı ve pazara dönük bir pazarlamaya dönüştürebiliyorlar mı?

Okumada Değişme, Düşüncede Eskime

Aynı mantığı sürdürerek daha neler söylemek mümkündür? Meselâ şimdilerde öğretmenler eski *realist romancıları* öğrencilere kolay kolay okutamıyorlar. Ne kadar ısrar ederse etsinler, bunda muvaffak olamıyorlar. Hiç düşündünüz mü bunun altında yatan nedir? Buradaki kusuru hemen öğrenciye yükleyivermek, sanırım kolaya kaçmak olur. Kaldı ki şimdilerde o eski usul ile gerçekçi, toplumcu veya realist romanlar da yazılmamaktadır. Sinemanın, televizyonun ve özellikle de bilgisayarın bulunmadığı devirlerde kaleme alınmış o tür romanlarda, bir karakteri veya sahneyi okuyucunun gözü önünde canlandırabilmek için bitmez tükenmez tasvirlere, tahlillere başvurulurdu. O tür yazarlar kişinin bir davranışını anlatırken, ya da onun altında yatan duygu ve düşünceyi izah edebilmek için sayfalar, sayfalar doldururdu. İnsan zihni bu tür uzun izah ve yorumları şimdi lüzumsuz görüyor, buna ihtiyaç duymuyor. Özellikle de *dijital çağda* yetişen çocuklarımız. Bu tıkanmanın farkına varan, fakat künhüne vakıf olamayan bazı bakanlık yetkilileri, öğretmenler ve bilhassa da cahil cahil yayınevleri, şimdi eski eser sadeleştirmelerinden medet ummaya kalkışıyorlar. Özellikle de sade dil saplantısından kendini alamayan takıntılı çevreler!..

Tabii burada unutulan, farkına varılmayan bir husus yatıyor. O da *dijital çağda* bilgisayar veya cep telefonu ile aşırı derecede meşgul kesimlerde görülen, görülmeye başlayan bir dikkat kusuru veya noksanı: Dikkati bir noktada teksif edememek!.. Belli bir süre bile olsa, kişinin bir nesne, problem veya konu üzerine yoğunlaşamaması!.. Derhal bir bıkkınlığa kapılmak gibi bir şey bu. Onlara lâzım ki televizyondaki reklâmlar gibi her saniye değişen, sürekli farklılaşan görüntüler, renkler, sesler vs. Aynen *hiperaktif* çocuklarda olduğu gibi, daldan dala sıçrayan bir dikkat savrulması değil de nedir bu?

Dolayısıyla yoğunlaşmış bir okuma, saatlerce süren bilimsel bir dikkat, daha doğrusu da herhangi bir meseleye bir yerden, bir merkezden bakma kabiliyetini edinememiş, yepyeni bir insana doğru eviriliyoruz demektir. Yani gerçeklik duygusunu kaybetmek yetmezmiş gibi, kişinin kendini de kaybetmesi, bir tür illüzyona teslim olması gibi yeni bir süreç bu. Konumuzun dışına taşacağı için, meseleyi daha fazla uzatmanın gereği yoktur sanırım.

Ne var ki eski realist romanların (köy romanları meselâ) şimdilerde okunmaması gibi, bir zamanlar çok okunan fakat şimdilerde sayfası çevrilmeyen daha başka eserler de bulunmaktadır. Düşünün ki eskiden olduğu gibi ne Seyyit Kutup, ne de Mevdudi okunuyor bugün. 1980'lerde İran'dan tercüme edilmemiş herhangi bir eser kalmamıştı meselâ. Peki, nerede o eserler? Niçin tekrar tekrar basılmıyor, neden aynı çizgide yenileri tercüme edilmiyor? Bu bizimle mi, dönemin değişmesi ile mi ilgili? Düşün-

dünüz mü nereden kaynaklanıyor bütün bunlar? Altında yatan sebepleri irdeleyen, analiz eden tahlil ve yorumlarla karşılaşıyor muyuz? Eğer bunlar yapılmıyorsa, o kişi veya "mahalle"nin kendini anlamlandıran, öz eleştiriden geçiren bir yanı gelişmemiş demektir.

Büyük Savaş, Mütareke ve Lozan: Şartlara Göre Yeniden Bakmak

Bu tür gelişmeleri zamanında algılayamamak önemli bir sorun teşkil ediyor. Dikkat edilirse, keşfettiğimizi sandığımız bazı hakikatlerin ömrü, sanıldığı kadar uzun olmayabiliyor. Şartlardaki bir değişme, zamanda vuku bulan bazı kırılmalar, kendimizi teslim ettiğimizi sandığımız düşüncelerle oynuyor, onları kullanılmaz bir hale getirebiliyor. Bu tür kırılmaların yani *düşünce eskimelerinin,* bizi ne tür boşluklara sevk ettiğini hepimiz biliriz. Kaldı ki Türk aydınlarının çoğu bu halin yabancısı sayılmazlar.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, Türkiye'nin sürüklendiği çok partili siyasî hayata geçiş sürecini hatırlayalım bir de. Tek parti zihniyetine alışmış, geleceğini ona göre kurgulamış sınıfların durumunu!.. Eskiden ne söylemişlerse aksi vuku buluyor, kendi kendini tekzip etmemiş bir Allah kulu kalmıyordu. Buradan ulaşılması gereken sonuç şudur: Ulusal veya uluslararası konjonktürlerde meydana gelen sarsıntılar, kendimizi teslim ettiğimiz çoğu değeri ve prensibi alt üst eden sonuçlara müncer olabilir demektir. Öyle durumlarda, siyasî veya felsefî kanaatlerini *dinî bir değer* seviyesine yükseltmiş bulunan sınıfların yaşadığı sükûtu hayali varın siz hesap edin!..

Benzeri kaosları Türkiye son yüzyılda çok yaşamış bir ülkedir. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından içine dâhil olduğumuz Mütareke berzahı bunun bir başka örneğidir. Büyük zafer beklentilerini takip eden acı bir mağlûbiyet! Bir de üstüne üstlük, adına Mütareke dediğimiz dört yıllık bir esaret dönemi!.. İşte o mağlûbiyet ve dört yıl süren bu esaret, insanı ve toplumu büsbütün çözmüş, neredeyse millet olma vasfımızı yitirir gibi bir hale düşmüştük. O tür şartlarda ne aydınların ne de toplumun, büyük düşünceleri taşıma ve temsil kabiliyeti kalmayabilir. Daha doğrusu da insan küçülür küçülür, alelâde hayat gailesini dahi kaldıramaz bir hale düşer. Nitekim o yıllarda savaş şartlarının ürettiği *Turancılık, Vahdet-i İslâm* gibi büyük idealler, yerlerde sürünür gibi bir şey olmuştu. Daha ötede İngilizler bu tür siyasî programları savaş suçuna dönüştürmüş, öncü kadroların çoğunu ya Divan-ı Harplerde yargılamış ya da İstanbul dışında, Malta adasına sürgüne göndermişti.

İşte böyle bir durumda toplumun ve aydınların kendi kendini algılaması nasıl olur da değişmez? Kendimize bakışımız, biçtiğimiz değer, istikbale yönelik tasavvurlarımız bu tür durumlardan etkilenmez mi? Çünkü insanın ruhen çözülmesi, kendi içine çekilmesi gibi bir durum söz konusu. Nitekim aynı süreçleri yaşamış bulunan *Ziya Gökalp*, eski büyük tasavvurlarını geride bırakmış, yeni dönemin şartlarına uy-

gun olarak fikirlerinde önemli ölçüde revizyonlara başvurmuştu. Onun eski büyük tasavvurları ile yeni şartlara ayarlanmış düşünceleri arasındaki fark buradan ileri gelir. Bu bakımdan *Türkçülüğün Esasları*'nı Mütareke ve Lozan sonrasında ortaya çıkan, eskiye oranla şuuru iyice daralmış Türkiye'ye mahsus yeni bir revizyon denemesi olarak okumak mümkündür diye düşünüyoruz.

Bütün bunlar neyi ortaya koyuyor?

Demek ki şartlar ve imkânlar değiştikçe, bizim bakış tarzımız da değişmelere maruz kalmaktadır. Durduğumuz yer sabit kalsa bile, gene de bir şeyler değişiyor demektir. Kuşkusuz bu tür değişmeler her zaman anlamlı ve isabetli de olmayabilir. Bazen bozulmaya, çözülmeye doğru yol alırız, bazen de içimizden yeni yeni hamleler üretiriz. Eskiden fark etmediğimiz, değerini kavrayamadığımız yeni bir şeyler keşfederiz.

Fakat herkeste ve her zaman ortaya çıkmaz bu tür haz duyguları. Birtakım fikrî ve siyasî öncüler, vuku bulan gelişmelerin kendi tezlerini, öngörülerini tekzip ettiğini görerek bundan memnunluk duymazlar. Nasıl duysunlar ki öylesi anlarda, her şey alt üst olmuş gibi bir manzara doğar. Kurduğumuz denklemler boşa çıkar, eldeki veriler de eskiden olduğu gibi aynı sonuçları vermemeye başlar. Öylesi zamanlarda alışık olunmayan sözler duyulur, başka başka perspektifler ortaya çıkar. Kurduğumuz mantık ve metotlar eski sağlamlığını muhafaza eder gibi göründüğü halde de, nedir bu lâkaydi diye şikayet ederiz. Bunun altında yatan sebep de, kurduğumuz mantık veya geliştirdiğimiz yöntemle, mevcut gelişmeler arasındaki bağın kopmaya başlamasıdır. Ebedî bir hakikatmiş gibi değer biçtiğimiz, çevreye öyle vazettiğimiz *düşünce eskimelerini*, işte böylesi anlarda fark ederiz.

Dolayısıyla o kadar itibar ettiğimiz, değişmez bir hakikatmiş gibi değer biçtiğimiz düşüncelerin eskimesinin altında, devir ve dönemde şahidi olduğumuz oynamalar yatar. Hâlbuki bir önceki okumalarımız da, benzeri şartlara bağlı çıkarımlar değil miydi? Demek ki bu gerçeği unutuyor, sahibi olduğumuz düşünceye doğduğu şartlardan bağımsız, onun üstünde bir değer yüklüyoruz. Daha ötede onlara *kitabi değer* vasıfları biçiyoruz. En vahimi de onlara çağlar boyu devam eden, edecek olan ebedî bir hakikat rolü yüklüyoruz. Hâlbuki imânî hakikatler başka, konjonktüre bağlı çıkarımlarımız, yani düşüncelerimiz daha bir başkadır. Böylesi durumlarda sınava giren, eskiyen, değişime maruz kalan dinin kendisi değil bizim çıkarımlarımız, sistem veya metot olarak vazettiğimiz mantıklarımızdır. Dolayısıyla vücutlarımız gibi, dinî veya siyasî kanaatlerimiz de eskimeye ve yıpranmaya açıktırlar. Kaldı ki bu tür gelişmelere hazırlıklı olmak, maruz kaldığımız emrivakiler karşısında aşırı bir paniğe kapılmamak icap eder.

Kendini Merkez Edinememek: Dış Bir Merkezden Bakmak

Nitekim benzeri bir durumu 1980 sonrasında sol düşünce ve politikaların yaşadığını, onların da kendilerini yenileyemediğini söylemiştik. Türkiye gibi bir ülkede dışarıdan taşınma şematik sınıfsal tezlerin şartlarımıza uyarlanması, ehlileştirilmesi icap ederken, o kesimler bunu yapamadığı gibi, üstüne üstlük bir de kendi üzerindeki toplumsal sorumlulukları terk edivermişler mi? Böylece Türkiye'ye mahsus sol gelenek, tam bir tükenme ile yüz yüze kaldı. Daha ötede de İkinci Dünya Savaşı'ndan beri mücadele verdiği, karşı çıktığı emperyalist tezlerin sözcülüğü rolüne elsiz ayaksız teslim olundu. Görüyorsunuz o grupların çoğu şimdi, kendi cellâtlarına kasideler düzmekle meşgul.

Tam olarak aynısı olmasa bile, ülkücü geleneğin içine düştüğü boşluğu da böyle değerlendirmek gerekir. Sovyetler Birliği'nin kontrolü altındaki Orta Asya Türklüğü ile temas kurmak, müşterek dayanışmalar tesis etmek ihtiyacından yola çıkan Türkçülük/ Turancılık düşüncesinin önündeki engellerin çoğu bugün kalkmış vaziyette. Çünkü 1990'larda Orta Asya Türk ülkeleri, teker teker bağımsızlığını elde ettiler. Ayrıca iki bloklu dünya yapılanmasının, yani ideolojiler çağının sona ermesi ile ilgili politikaların önündeki bütün engeller kalktı. Daha doğrusu da Türkiye'deki mer'i sistemin, Orta Asya Türklüğüne alâkasızlığı temeline oturtulmuş muhalefet dili büsbütün boşluğa düştü. O boşluğun telâfisi hususunda, o günden bugüne yeni bir restorasyon hamlesine de şahit olunmuş sayılmaz.

İkinci Bir Örnek: Es-Sûfi'den İlhamlar

Fakat bu noktada, Türkiye'de yürürlükte olan İslâmcılık düşüncesi hakkında da bir şeyler söylemek gerekmektedir. 1960 sonrasında kaydettiği her türlü gelişmeye yakından şahit olduğumuz bu akım, 1980'lerin arifesinde büyük bir kırılmaya maruz kaldı. Bunlardan ilki, İran devrimi ve Afganistan'ın işgali safhasından (1979) aşırı bir radikalleşme vetiresi yaşamasıdır. Bu radikalleşme tutumu öğrenci olaylarına karışma, terörizme bulaşma tarzından büsbütün uzak bile olsa, kendi içinde enteresan evrilmeler geçirdi. Abdülkadir es-Sufi'nin *Cihat/ Bir Temel Tasarımı* (1980) çalışmasının tercümesi ile başlayan yeni süreç, neresinden bakarsanız bakın, Türkiye Müslümanlığı adına önemli kırılmaların başlangıcıdır. Milli para sisteminin, ulusal sembolümüz bayrağın reddinden tutun da, daha nerelere kadar uzanabilirseniz uzanın! Ardından İslâm'da demokrasi yokluğu, çok partili sistemin inkârı, bilimin reddine kadar vardırılan görüşler!.. Tarihî tekâmülümüzün, içinden çıkıp geldiğimiz İslâm veya Türk medeniyetinin inkârı, geçmiş tarihin zulüm ve sömürgeden başka bir anlam taşımadığı biçiminde iddialar!.. Asrı Saadetle aramızdaki zamanları, geçirdiğimiz medenî ve evrensel tecrübeyi tasfiye arayışları.

İşte Türkiye, 12 Eylül 1980 darbesini takip eden on yıllık süre boyunca, bu tür sekterliklerle meşgul olmak durumunda kaldı. 1990'lardan itibaren de eklektik,

gevşek dokulu toplumsal yapılar ve yönetimler oluşturmaya matuf Batılı projelerin İslâmileştirilmesi denemelerine yönlendirildi bu gruplar. Bildiğimiz *Medine Vesikası* denilen akitleşme, o tür projelerin doğrulanması sadedinde yıllarca kullanıldı. Her iki yaklaşım nöbet nöbet, 1980-2000 yılları arasında sürekli tedavülde tutuldu.

Bütün bunlar insanı ister istemez düşündürüyor:

Radikal selefi tutumların hemen bütün İslâm ülkelerinde revacının artırılması, ardından da her bir ülkenin meflûç vücutlar gibi sarsıntılar geçirmesi. Batı'da ve Doğu'da İslâm imgesinin tehlike ve terörle eş değer anlamlar üretmeye başlaması. Bu tür akımları, o tür radikal grupları emperyalist Batı'nın, ilgili ülkelere müdahale gerekçesi olarak kullanması. Bunun ilk örneği Afganistan *Taliban*'ı ise, son örneği de Suriye'ye özel olarak kurgulanmış *Deaş* terör örgütüdür. Özellikle *Deaş*'ın işgalci ABD yönetimi tarafından kurgulandığını ve kullanıldığını bugün daha iyi kavramış sayılmaz mıyız?

Daha fenası da tek kutuplu dünya dönemine geçiş sürecinde, Batılı sisteme yönelik evrensel Sovyet/ komünizm tehdidinin yerini alacak şekilde, bir başka tehdidin icat edildiği gerçeğini biliyoruz? NATO stratejilerinin bu yeni tehdide göre sil baştan kurgulandığını nasıl olur da unuturuz? O yüzden Afganistan'ın, Irak ve Suriye'nin meflûç bir hâle düşmesine yol açan gelişmeler sırasında, ne tür savrulmalar yaşandığını hemen herkesin iyi hatırlaması gerekir.

Bakış'ın Dönem ve Mekânla Bağlantısı

Dolayısıyla Türkiye Müslümanlığının kendi tarihî geleneğinden kopma, bir tür kırılma anlamı taşıyan bu sapmayı geriye bakarak nasıl değerlendirmek gerekir? Bu tür bir radikalleşme temayülü, İran devrimi ve Afganistan'ın Ruslar tarafından işgali hadisesi ile ilişkilendirilebilir mi? Kaldı ki ilk anda öyle de görünüyor. Fakat unutulmamalı ki o iki büyük hadisenin tesiri henüz Türkiye'ye yansımamışken, fakat buna ramak da kalmışken ortaya atıldı bu fikirler. Diğer bir husus da aynı süre zarfında Türkiye'nin, adım adım ihtilâle doğru evrildiği gerçeğidir. Dolayısıyla *yarı selefi*, *yarı modernist* görüşlerin devreye sokulduğu özel bir zaman dilimi söz konusu. Hem darbeci zihniyet açısından gerekçe teşkil edebilecek bir tutum, hem de İran örneğini hatırlatan fakat sünni/selefi karakterli yeni, retçi bir muhalefet söylemi. Nitekim Abdülkadir es-Sufi'nin eserinin tercüme yılı ve ondan yola çıkan yüksek volümlü yorumlar bu yönde düşünmemizi kolaylaştırmaktadır. Bu tür bir siyasal düşünce radikalleşmesinin 12 Eylül 1980 darbesine takaddüm etmesi bir yana, Afganistan'da Ruslara karşı savaşacak eleman devşirilmesi hususunda bol bol kullanıldığı bilinen bir husustur.

Bir de bu arada 1980'ler, doksanlar boyunca, Fuller gibi bazı CIA uzmanları tarafından radikal/ selefi tutumların sürekli teşvik edildiği, arkalandığı hususu var. Nitekim onun, dönemin gazetelerine yansımış görüşleri şu şekilde özetlenebilir: İslâm dünyasının geleceğini mevcut toplumsal ve siyasî tutumlar, yani yönetimler temsil

etmektedir. İslâm âleminde yönetimler eskimiştir. Onların yerine İslâmî muhalefetleri, örgüt ve anlayışları muhatap almak daha gerçekçi bir tutum olur. Bu anlayışa göre meselâ Türkiye, mevcut Özbekistan veya Mısır yönetimi ile değil de, o ülkelerdeki yeni İslâmî muhalefetlere yatırım yapmalı, onlarla ilişkilerini öne çıkarmalıdır. CIA uzmanı Fuller'in Türkiye'deki radikal/ selefi gruplara yönelik mesajları da aynı çerçevede değerlendirilebilir. Tabii buradan çıkan sonuca göre mevcut Amerikan politikalarının da aynı yönde olduğu sonucuna ulaşmak zor olmayacaktır. Dolayısıyla o günden bugüne, her İslâm ülkesini destabilize etmeye çalışan küresel bir politika ile yüz yüze bulunduğumuz su götürmez bir gerçektir.

Kuşkusuz ilgili tezlerin şimdilerde ne savunulması yapılabiliyor, ne de es-Sufi veya benzerlerinden yola çıkarak hazırlanmış türlü yayınların rağbeti söz konusu. Hatta o yolda kaleme alınmış eserlerin şimdi adları muhafaza edilse bile, içerikleri ile aşırı derecede oynanmış vaziyette. O yolda kaleme alınmış kitapların ilk baskıları ile yeni baskılarını mukayese edebilseniz şaşar kalırsınız. İçerikleriyle aşırı derecede oynanmış, eski baskılardaki köşeli, iddialı görüşler büsbütün çarpıtılmış olarak!.. Hadisenin acı yanı da burada yatıyor zaten.

İnsan olarak kuşkusuz yanılabilir, herhangi bir konu ve probleme dönük yanlış yöntem ve üslûplar da geliştirebiliriz. Fakat topluma ve bir dönemin gençliğine karşı açık açık savunduğumuz, onları etkilemek ve uyarmak hususunda dil döktüğümüz, konferanslar verdiğimiz bir tezin yanlışlığı ortaya çıkınca ne yapmak gerekirdi? Hiç olmazsa bir özeleştiri gerekmez mi idi? İşte eksikliği duyulan husus budur.

Realitenin ve Zamanın Çağrısı

Ne var ki bu tür badireleri biraz olsun atlatmış sayılırız. Kurgulanmış İslâmcılık anlayışlarını bir bir geride bırakmamız, ülkemiz için her bakımdan hayırlıdır. Nitekim 2002'den beri Türkiye müslümanlığı, o tür görüşlerin cerbezeli mantığından kendini biraz olsun ayrıştırmayı başardı. Zira çevremizde ve geniş manada İslâm dünyasındaki gelişmeler retçi, tekfirci akımlara fazlaca imkân bırakmamaktadır.

Buna sebep de kuşkusuz mevcut bir iktidarın varlığı, geliştirdiği yeni siyaset dilidir. İçeride kurumların yapılarında önemli yenilenmeler yaşanırken, dışarıya karşı son derece aktif, mücadeleci bir dil!.. Anayasal kurumlardan tutun da, sistem değişikliğine kadar uzanan bir yapılanma süreci. Bu süreç zarfında çeşitli gel-gitler de yaşanmadı değil. Kaydedilen başarılar, elde edilen kazanımların kaybedilebileceği gibi endişeler arasında, Türkiye toplumunun yanı sıra ilgili *sekter gruplar* da büyük sınavlardan geçtiler. O gruplar mevcut iktidara ve onun geliştirdiği siyasal dile daha bir merbut hâle geldiler.

Neden oluyor bütün bunlar? Çünkü o tür sınıfların durduğu nokta değişti. Merkezini Türkiye'nin teşkil ettiği bir gündemi izlemek, bu yoldan elde edilebilecek getirilerin heyecanını yaşamak, toplum kadar bu sınıfları da meşgul ediyor. Nitekim

somut bir başarı kadar insanı tatmin eden başka bir şey düşünülemez. Dolayısıyla Türkiye'nin meselelerine karşı ilgi duymak, bu hususta lâzım gelen katkıyı vermek, insanın kendi ülkesine olan mensubiyet hislerini artırıyor da artırıyor demektir.

Türkiye Merkezli Yaklaşımların Öne Çıkması

Kaldı ki Türkiye şöyle böyle yirmi yıla yakın bir süredir, tahminlerin ötesinde büyük bir zihniyet değişimi geçirmektedir. Bu değişmeyi insanın, özelde de İslâmi aydınların kendini ve mensubu olduğu ülkeyi algılama biçimindeki yenilenme olarak özetlemek mümkündür. Çünkü bu süre zarfında eskisinden oldukça farklı, yeni bir Türkiye algılamasının ortaya çıktığını tespit zor olmamaktadır. Bunun altında yatan da Türkiye'yi daha yakından tanımak, diğer İslam ve Türk ülkeleri ile kendi ülkemizi ve milletimizi sağlıklı şekilde mukayese imkânı bulabilmektir. Aynı süre zarfında, 1980'lerden beri süregelen *selefi*, *tarihsiz*, kültür ve medeniyetimizi ret esasına dayanan Medine Vesikası üzerinden Türkiye'ye çok hukukluluk biçmeye kalkışan anlayışları kademe kademe geride bırakmaya başladık. Dolayısıyla giderek revaç bulmaya başlayan yeni Türkiye algılaması, yukarıda saymaya çalıştığımız anlayışları bir bir devreden çıkarmış ve onları savunulamaz bir hâle getirmiştir.

Bunun altında yatan sebep, İslâmi kesimlerde görülmeye başlayan yeni bakış açılarıdır. Bu bakış açısı yenilenmesini ortaya çıkaran husus, hiç şüphesiz kendimize ve dünyaya baktığımız yerle ilgilidir. Yeni Türkiye'ye bakışların değişmesidir. Eskiden Türkiye'yi red ve inkâr temeline oturan algılamalar, şimdiki hâlde büsbütün değişmiş, yenilenmiş ve daha sağlıklı perspektifler oluşmaya başlamıştır.

İsterseniz burada, "Bakış Açısı" değişmelerini tetikleyen bazı durumlara da işaret edelim: Bunların başında "ümmet algılaması"nın yenilenmesi gelmektedir. Geniş manada dünya Müslümanlarını ifade eden bu kavrama eskiden neler yüklenmezdi? Mevcut ülke ve yönetimleri meşru görmemek, onları dışarıda bırakarak dünya Müslümanlarının tamamını, total bir bütünlük olarak algılamak. Geniş ümmet dairesinden yola çıkarak evrensel bir ıstırap üretmek. Her türlü işgal, sömürü ve baskılara karşı şuurları yenilemeye çalışmak!..

Ne var ki yeryüzünde evrensel genişlikleri ifade eden bu ümmet dairesinin, herhangi bir merkez fikri bulunmazdı. Yani merkezi gayr-i muayyen bir ümmet dairesi!.. Hakikaten neresi idi onun merkezi? Suudi Arabistan mı, Filistin mi, Afganistan mı, ya da Müslüman Kardeşler'in Mısır'ı veya Aliya İzzet Begoviç'in Bosna'sı mı? Fakat o şuurun yaygın olduğu yıllarda, bu iş için Türkiye'nin adı hiç mi hiç geçmezdi. 12 Eylül ve 28 Şubat gibi darbe dönemlerinde, Türkiye büsbütün gözden çıkarılmış bir ülke konumunda idi. Yönetimler bir yana, Türkiye'nin kendi tarihsel İslâmi geleneği de bu şuur için bir ayak bağı teşkil etmiyor muydu? Demokratik yollardan netice alma kabiliyeti bulunmayan, inkılâp yollarını da adeta tıkalı gören kesimler, bu yüzden Türkiye'yi zihinlerinden söküp atmış gibi bir intiba uyandırıyorlardı.

İşte bu noktada Türkiye yakın dönemde büyük bir zihniyet devrimi geçirdi. Sayısız İslâmi kuruluş, İslâm dünyasına açıldıkça açıldı. Kurban yardımı, gıda yardımı, tabi afet (deprem vs.) yardımları vs. Bu vesile ile de İslâm dünyasını, yani geniş ümmet dairesini daha yakından tanıma imkânı doğdu. Oralara gidenlerin çoğunun İslâmî şuuru bayağı yüksek kuruluş temsilcileri, gazeteciler, yazarlar, gençler vs. olduğunu bilirsiniz.

Dolayısıyla eskinin soyut bir idealizmle zihinlerde üretilmiş ümmet algılaması, şimdilerde elle tutulan, gözle görülen somut bir algılamaya dönüştü. Fakir fukara, düşkün, yardıma muhtaç bir insanlık tablosu!.. Bu arada oralara gidip gelenlerin nazarında, ilgili ülkelerde yürürlükte bulunan İslâmî anlayışlar da primitif tesirler üretmeye bırakmamış mı? Bütün Afrika, Pakistan, Bangladeş veya Endonezya!.. Kuzey Afrika ülkeleri de buna dâhil. Netice olarak Türkiyeli temsilciler oralardan, kendilerine ve kendi ülkelerine dönük yüksek bir özgüvenle dönmüş oldular. Yanlış anlaşılmasın, gurur değil burada anlatmak istediğimiz. Dolayısıyla Türkiye haiz olduğu zenginlik, tarihî tecrübe birikimi ve daha gelişmiş bir Müslümanlık şuuru ile gözlerde büyüdü de büyüdü. Ayrıca bu tespitimiz herhangi bir grup, örgüt veya sosyal yardım kuruluşu ile de sınırlı olmayıp, hemen bütün İslâmî oluşumları kapsamına almaktadır. İşte bu tür yardım çalışmaları vasıtası ile İslâm dünyasına ve ümmet gerçeğine yönelik algılamalar büyük bir yenilenmeye maruz kaldı. Eskinin yüceltmeye ve uzaktan tanımaya dayalı *soyut ümmet* fikri gitti, onun yerine bilgiye ve gözleme dayalı daha gerçekçi bir algılama ortaya çıktı. Daha açığı da mevcut fiilî gerçeklerle yüz yüze gelinmiş oldu. Neticede de emsalleri ile mukayese edilemeyecek Türkiye, merkezi gayr-ı muayyen ümmet dairesinin tam da ortasına yerleştiriliverdi.

Şunu da unutmamak gerekir: Türkiye'de bu gelişmeler üzerine henüz ciddi bir çalışma yapılmış değildir. O tür İslâmî örgüt veya gruplar, ilâve olarak dinî yardım kuruluşları üzerine. Bu tür yardım çalışmaları ve dış temaslar vasıtası ile ulaşılan zihniyet değişimi üzerine!.. Türkiye'deki çoğu *selefi gruplar*, *infiratçı aydın tutumları*, bu süre zarfında yoğun bir özeleştiri sürecinden geçtiler ve kademe kademe Türkiye merkezli yerli bir tutumu edinmeye başladılar.

Transfer Hastalığının Sonu Ve Medeniyet Kavramına Rücu

Geride bıraktığımız sürecin doğurduğu bir başka sonuç şudur: Dikkat edilirse iki binlerden bu yana hiçbir İslâmî grup, dışarıdan yeni bir İslâm anlayışının transferine kalkışmamaktadır. Eski İrancı anlayışlar, Abdülkadir es-Sufi tarzı örneklerde olduğu gibi. Ya da bunların daha yeni versiyonları gibi. Artık hiç böyle örnekler taşınmıyor Türkiye'ye, taşınsalar bile rağbet de görmemektedirler. İşte bu sonucu doğuran husus İslâm dünyasını, oralardaki dini anlayışları yakından tanımak ve bunların artık Türkiye'de karşılık bulmayacağını öngörebilmektir. Yani Türkiye merkezli anlayışlar, oralardaki dini tutumlara göre hem daha ileri, hem de daha gerçekçi telâkki edilmek-

tedir. Eğer bu süreç böyle devam ederse, ileride Türkiye merkezli tutum ve temsillerin dış yansımalarını görmek mümkün olabilecektir diye düşünmek gerekmektedir.

Bu arada Türkiye'ye dönük algılamaların değişmesinin, görünür görünmez bazı sonuçları daha tespit edilebilmektedir: Türkiye'yi merkez alarak düşünmek, daha güçlü Türkiye beklentileri üretmek gibi!.. Bu algılama kademe kademe yayılarak, Türkiye'yi çok hukuklu eklektik yapılara indirgemeye kalkışan görüşlerin sonunu getirmişe benzer. Özellikle Irak, Suriye ve Libya tecrübesi. Bu bakımdan Türkiye Müslüman aydınlarının, büyük bir şuur büyümesi ortaya koyduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun bir işareti de medeniyet kavramının son yıllarda yaygın olarak kullanılmaya başlamasıdır. Türkiye'yi medeniyet kavramı ile eşleştirerek algılamak. Yeni bir medeniyet üretmek, Türkiye'yi öyle bir nosyon ile bir arada düşünmek gibi. Hem kendi merkezinde bir güç, hem de çevresi için model teşkil eden, tesir üreten bir Türkiye fikri. Açıktır ki böyle bir ülkeye mensup olmak düşüncesi çoğu aydınlara, içeride ve dışarıda büyük bir kıvanç verebilmektedir.

Kaldı ki bu noktada yeni bazı evrilmelere şahit olunmaktadır. Medeniyet kavramı; selefi İslâmî anlayışların rağmına yeniden, sıfırdan bir din veya din anlayışı ikame etmeye dayanmadığı için, o hususta ister istemez devamlılık fikri daha bir öne çıkmaktadır. Kendini devam eden bir tarihin vârisi ve mensubu gibi hissetmek. Geride bıraktığımız tarihe ve tarih içinde üretilmiş her türlü kültür, sanat ve düşünce verimlerine sahip çıkmak. Bunu bir imkân olarak görmek ve değerlendirmeye çalışmak. Bugünkü Türkiye'yi de o eski kültür ve medeniyetin devamı olarak telâkki etmek vs.

Netice olarak bugün Türkiye'de, geride bıraktığımız her türlü sekter din tutumları bir bir pörsümekte ve itibar kaybına uğramaktadır. Eski şiî/ İranî tarih yargılamalarının, selefliliği esas alan din tutumlarının ve İslâmcı şair ve düşünürler arasında bir zamanlar hayli rağbet gören Abdülkadir es-Sufici medeniyet ve tarih inkârcılığının sözcüleri ve temsilcileri büsbütün susmuş bulunmaktadırlar. Bir tür İslâmcı Jöntürkler diyebileceğimiz bu sınıfların geçirdiği değişmeyi her bakımdan önemsemek gerekmektedir. Dolayısıyla kendimize ve ülkemize, onun tarihi arka planına bakışımızın yenilenmesi söz konusudur. Nitekim bu hususla ilgili olarak, rahmetli Remzi Oğuz Arık'ın önemli bir tespiti bulunmaktadır. O, Tanzimat ve İkinci Meşrutiyet yıllarında Türk aydınlarının kendi ülkelerini hareket noktası olarak düşünemediklerini, bunun yerine Türkiye'ye Paris'ten (Batıcılar), Orta Asya veya Türkistan'dan (Turancılar), ya da Mısır'dan (İslâmcılar) bakmayı esas aldıklarını söylerdi. Aynı husus bugün, sağdan soldan devşirilmiş çeşitli teori ve nazariyeler için de geçerlidir. Dışarıdan taşınılmış, iktibas edilmiş dinî telâkki ve teorilerde olduğu gibi.

Edebiyatta Yerellik, Yerlilik ve Millîlik

Geleneğin Hikâye Dili ve Yerlilik

Necip TOSUN*

İnsanoğlu var oluşundan bu yana hep bir "hikâye"ye gereksinim duydu. Çünkü anlatmak ve aktarmak istediği bir şeyleri vardı. İnsanlar, bazen kendi hikâyesini bazen başkalarının hikâyelerini anlattılar. Olaylar, durumlar, olgular ancak "anlatılarak" var oldular, ete kemiğe bürünüp gelecek nesillere aktarıldılar. İnsanlık tarihinin bildiği ilk olay bile bir hikâye formatıyla bize aktarıldı: Âdem ile Havva. Dolayısıyla bu hikâyeler bizi biz yaptılar. Hepimizin, her toplumun bir hikâyesi oldu. Her insan sonuçta doğumdan ölümüne kadar bir "hikâye" yazıp, geride sadece bunu bıraktı. Hiç şüphe yoktur ki, "İncinin bir istiridye için önemi neyse, hikâyenin de insanlar için önemi odur." Bu yüzden hikâyeler toplumların, insanlığın ta kendisidir. Toplumlar, acılarını, sevinçlerini, birikimlerini hikâye formatıyla yarınlara aktardılar, taşıdılar.

Ortak bir coğrafyayı, tarihi ve medeniyeti paylaştığımız Doğu toplumlarında hikâyenin zengin bir birikimi ve güçlü bir damarı var. Doğu insanı hikâyeyle inanır, onunla sever, onunla iç içe bir hayat sürer. Hikâyeler, âdeta onun zihnine nakşolunmuştur. Hikmetler, keşifler hikâye biçimiyle işaretlenmiştir. Dilden dile dolaşan halk hikâyeleri, halkın aşklarını, acılarını, özlemlerini, sevgilerini hikâyelere dökmüş, gelecek kuşaklara böyle aktarmıştır. Hikâyeler, vakanüvislerin göremeyeceği hakikatleri sözün gücüyle kayıt altına almış, insanlığın birikimini yeni bir gerçeklikle ölümsüzleştirmiştir. Gezgin hikâyeciler, âlimler, tasavvuf ehli büyükler hikâye üzerinden bir kültür taşıyıcısı işlevi görmüşlerdir.

Doğu, insanlara ulaşmada, özellikle çok değer verdikleri bilgileri, öğütleri, hikmetleri iletmede; tecrübeleri, birikimleri aktarmada hikâyeye ihtiyaç duymuştur. Kıssalarda, masallarda, destanlarda, halk hikâyelerinde, menkıbelerde, mesnevilerde insanlığın yaşadığı sevinçler, acılar, kahramanlıklar, öğütler, ibretler, kısaca hayatın kendisi vardır. Çünkü Doğu bilginleri, âlimleri, sanatçıları hikâyenin etkili, güzel ve cazip bir anlatım tarzı olduğunun farkındadır. Ama bunu yazınsal bir tür olarak düşünmemiş, sadece insanlara ulaşmanın en etkili yolunun bu olduğuna inanmışlardır. Gerek tasavvuf kaynaklı metinlerin, gerekse felsefe kaynaklı metinlerin hikâyeye ihtiyaç duymalarının arkasında bu yaklaşım vardır. Doğu'da hikâye, tarihsel serüveni içerisinde hep yüzleşme fonksiyonunu yüklenmiş, insanı kendine, birikimine, yaşadığı tecrübelere yöneltmiş, ibrete vurgu yapmış, kıssadan hisseyi gözetmiş ve hep bir bel-

* Yazar.

lek işlevi görmüştür. Bu anlamda, Doğu insanının tarihi serüveni, en doğru buradan okunabilir çünkü anlatıcı hayattır.

Hikâyeler yüzyıllar boyunca Doğu için bir belgeleme, ispat etme, anlaşma biçimi olmuştur. Çünkü yaşanmış her tecrübe bu insanlar için kutsaldır. Birikim bir hikâyeyle anıtlaştırılır. Böylece hikâye, sözlerin, öğütlerin, yargıların kanıtı olmaktadır. Doğu her şeyi hikâyeye dönüştürmüş, her şeyi hikâyeyle anlatmış; her olaya, duruma, hikmete bir hikâyeyle örnek vermiştir. Misalle, yapılacak eylem, davranış açıklığa kavuşturulmuş, bir hikâyeyle hikmet somutlaştırılmıştır. Bu yüzden "Doğu kültürü, mesel kültürüdür" denilmiştir.

Kur'an'da büyüleyici bir üslupla kıssalar anlatılır. Bu kıssalarda, peygamberlerin, doğru yoldan sapmış ulusların hayatları hikâye edilir. Kıssalarda amaç ibret ve hikmettir. Kutsal Kitap birikimlerin niçin hikâye biçiminde anlatıldığını şöyle vurgular: "Bu kıssayı anlat, umulur ki tefekkür ederler." (Araf, 176). Böylece hikâyenin insanı kendine yönelten, kendiyle yüzleştiren fonksiyonu açık edilir. Kur'an'ı Kerim'de Yusuf Kıssası için "ahsenü'l-kasas" kıssaların en güzelli denmesi üzerinde ayrıca durulmaya değer bir konudur. Hiç şüphesiz bu da derecelendirmeye bir göndermedir.

Kur'an'daki kıssalardan yola çıkılarak daha sonraki dönemlerde hikâyeler çeşitlendirilmiş, çoğaltılmıştır. Mevlâna Kur'an'ı izah etmek, onun mesajını aktarmak için hikâyeye başvurmuştur. Menkıbeler de hikâyeye ihtiyaç duymuştur. Hikmetler, keşifler hikâye formuyla işaretlenmiştir. *Binbir Gece Masalları* da aynı iz üzerindedir. Dilden dile dolaşan Halk hikâyeleri, halkın, aşklarını, acılarını, özlemlerini, sevgilerini, hikâyelere dökmüş, gelecek kuşaklara böyle aktarmıştır. Damlarda, ay ışığının altında, hurma ağaçlarının gölgesinde, uzun kış gecelerinde; muhayyilenin, aşkın ipi sonuna kadar gerilip, olağanüstü olayların, müthiş aşkların, ölümüne coşkulu, imanlı gönüllerin peşine düşülmüştür. *Arzu ile Kamber, Tahir ile Zühre, Kerem ile Aslı, Yusuf ile Züleyha, Köroğlu, Ferhat ile Şirin, Zal Oğlu Rüstem*... Çünkü geleneksel hikâyenin en önemli fonksiyonlarından biri dinleyene, okura "iyi vakit geçirtmek"tir. İlgi uyandırıcı, çarpıcı, olağanüstü olaylar, imkânsız aşklar, ayrılıklar, zaman ve mekân sınırı tanımayan anlatım tercih edilmiştir. Halk hikâyeleri yanında, din büyükleri ve onların kişilikleri, savaşları üzerine yazılmış kahramanlık hikâyeleri de bir başka birikimi oluşturur: *Hazret-i Ali Cenkleri, Hayber Kalesi, Kan Kalesi, Eba Müslim Horasani Kıssaları, Menâkıb-i Seyyid Battal Gazi, Hazret-i Hamza'nın Kıssaları, Veysel Karani, Hallac-ı Mansur*... Bu hikâyelerde din ve din uluları anlatılır.

Hep kutsalın izindeki Şark düşünürleri/büyükleri de eserlerinde daha çok felsefî yanları ağır basan sembolik hikâyeler yazmışlardır. İma, istiare, sembolik yaklaşımlarla ontolojik sorunlar, hikmet arayışı bu metinlerde işlenmiştir. Şark dünyasındaki ilk simgesel hikâyenin İbn Sina'nın yazdığı *Hay Bin Yakzan* olduğu kabul edilmektedir. Daha sonra İbn Tüfeyl, Sühreverdi de aynı iz üzerinde eserler vermişlerdir. İbn Sina

Hayy Bin Yakzan'da, sembolik bir anlatımla öncelikle Doğu Batı zıtlığını ve yolculuğunu anlatır. Sühreverdi ise *Kıssatu'l-Gurbetu'l-Garbiye*'de ruhun Batı yolculuğunu işler.

Şark hikâyelerine baktığımızda hepsinin "dertleri/meseleleri" olduğunu görürüz. Bir başka deyişle, söyleyecek, aktaracak, iletecek bir şeyleri vardır. Amaçları okura "boşu boşuna mum dumanı yutturmak" değildir. Açıktır ki, Şark hikâyeleri iki dünyayı anlatır. Çünkü bu hikâyelerde hem bu dünya hem de öbür dünya vardır. Yani Şark, insanlara ulaşmada, özellikle çok değer verdikleri bilgileri, öğütleri, hikmetleri iletmede, tecrübeleri, birikimleri aktarmada hikâye formuna ihtiyaç duymuş ona başvurmuştur. Dolayısıyla hikâyenin etkili bir form güzel ve cazip bir anlatım olduğunun farkındadırlar. Ama bunu yazınsal bir tür olarak düşünmemiş, bu şeklin insanlara ulaşmanın en etkili yol olduğuna inanmışlardır. Gerek tasavvuf kaynaklı metinlerin, gerekse felsefi kaynaklı metinlerin hikâye formuna ihtiyaç duymalarının arkasında bu kanaat vardır.

Ülkemizde yaşanan temel eksikliklerden biri, geçmişle, birikimle kurulan bağdaki zayıflık ve kültürel, edebî mirasa ilişkin kayıtsızlık, kadirbilmezliktir. Örneğin dünyanın neresinde olursanız olun o ülke insanının kendi klasiklerine ilişkin bir listesinin olduğunu görürsünüz. Yine Batı medeniyetine ilişkin rahatlıkla bir klasik sıralaması yapabilirsiniz. Ama Türk klasikleri ya da Doğu klasikleri dendiğinde üzerinde anlaşabileceğimiz bir klasik sıralaması yapmak o kadar da kolay değildir. Bu anlamda günümüz okuru, edebiyatçısı için ortada, klasikler anlamında ona yol gösterecek, sanatsal, kültürel edebî yol haritasından, kılavuz çizgilerinden, sınır taşlarından, öncü prototiplerinden yoksundur. Bu kültürel kopuş hatta yıkım derinleşerek sürmektedir. Bu anlamda bu topraklar uzun süredir tek taraflı Batı çeviri ve tanımlamalarıyla yüklü bir kültürel hegemonyanın baskısı ve etkisi altındadır. Egemen edebiyat anlayışı tek taraflı bir beğeni ve zevk dayatması içindedir. Oysa bu topraklarda zengin bir hikâye geleneği var. Bu nedenle medeniyetimizin özellikle kurucu edebî klasiklerinin anlam dünyasının deşifre edilmesi gerekmektedir. Çünkü klasik metinler okunmadan, geçmişin ruhu yakalanamaz, yaşanan zamana nüfuz edilemez ve yeni klasikler ortaya konamaz. Klasiklerimizle yüzleşme, analiz gerçekleşmeden medeniyetimizin ruhuna dokunamayız.

Bu coğrafyanın okurlarının, yazarlarının bu büyük anlatı birikimine hâlâ ilgisiz kalmaları izah edilemez bir durum. Kuşkusuz bunda yüzyıllık bir medeniyet/kültür değişiminin, resmi ideolojinin Doğu'ya ilişkin olumsuz bakışının etkisi büyük. Ama yine de bütün bu nedenler büyük Doğu anlatıları karşısında sessizliğimizi normal kılmıyor. Oysa sadece Osmanlı olarak baksak bile altı yüzyıllık bir edebî birikimin atlanması, bir Osmanlı şiiri, hikâyesi yokmuş gibi davranılması hatta giderek yok sayılması büyük bir eksiklik.

Yeni yönetimin medeniyet seçimi nedeniyle Batı ve özellikle Fransız kültürü baş tacı edilirken, tüm Osmanlı unsurları ve bununla birlikte edebiyatı da değersiz hâle getirildi. Divan edebiyatı, saray edebiyatı sıfatıyla küçümsenerek aşağılandı. Osmanlı estetiği Farsça ve Arapça etkisi yaftasıyla dışlandı. Kendi Türk dehasının damgasını taşıyan büyük edebiyat yok sayıldı. Bunun sonucu olarak da Osmanlı edebiyatı mahzun ve garip bir şekilde kendi içine gömülmüş oluyordu. Bu arada bir yandan da Osmanlı edebiyatı ile Türk edebiyatı ayrıştırılmasına gidilerek, mazi böylece parçalanıyordu. Kuşkusuz modern olmak Batılı olmakla eşitlenince Doğu'ya sırt dönmek işin doğası gereğiydi. Batı anlayışı ve estetiği böylece hâkim bir unsur olarak tüm edebiyata yerleşiyordu. Resmi ve özel Türk edebî kanonu da kendisini böyle konumlamıştı. Osmanlı estetiği üzerine düşünülemiyordu bile. Hatta öncelikle tüm kurgusunu bu red üzerine bina etmek zorundaydı.

Bu yüzden topyekûn bir reddin yaşandığı ülkemiz kültürel ortamında medeniyetimizin klasiklerini yeniden değerlendirmek hayati bir önem taşımaktadır. Bu anlamda medeniyetin ürettiği klasiklere nüfuz etmek, ruh dünyasına girmek gerekmektedir. Kendi kültürünün klasiklerinin üstünü çizerek geçerliliğini yitirmiş bir müze malzemesine dönüştüren bir başka ülke gösterilemez. Klasikleri yeniden keşfetmek zamanın anlayışı ve diliyle yorumlamak ve özgün açılımlarla hafıza kaybını giderecek adımlar atmak gerekir. Bu kurucu edebî klasikler çözümlenmeden insan doğası, birikimi hep eksik kalacaktır. Bu anlamda klasiklerin okunması, irdelenmesi herkes için vazgeçilmez bir zorunluluktur. *Kelile ve Dimne*, *Tûtînâme*, *Hay bin Yakzan*, *Marzubannâme*, *Makamat, Şahnâme Mantıku't-Tayr*, *Bostan* ve *Gülistan*, *Mesnevi, Binbir Gece Masalları, Heft Peyker, Dede Korkut Hikâyeleri, Leyla ile Mecnun*, *Rind ile Zâhid*, *Sıhhat ile Maraz*, *Mevlit, Cemşid ile Hurşid, Ferhat ile Şirin*, *Süheyl ile Nevbahar*, Hüsn ü Aşk yeniden okunmayı, değerlendirilmeyi, çoğaltılıp zenginleştirilmeyi bekliyor.

Hikâyemizin tarihini Batılılaşma çizgimizle eşitleyip yakın tarihimizde başlatanlar kuşkusuz yanılıyorlar. Oysa bizim hikâyemiz, bu toprakların hikâyesi yüzyıllardır söylenmekte, anlatılmakta, yazılmaktadır. Sadece 19. yüzyılda Batılılaşmanın bir sonucu olarak makas değiştirdi, farklı bir dünyaya evrildi, o kadar. Değilse hikâye, tam da bu topraklarda doğdu, bu medeniyetin, kültürün içinde yetişti, gelişip serpildi.

Bu nedenle hikâye/öykü hafızamızı tazelemek ve birikimi hatırlatmak gerekiyor. Unutulmak istenmekle, çeşitli kültür politikalarıyla bir "geçmiş" unutulmuyor. Çünkü bir ülkenin, medeniyetinin tarihine malolmuş birikim, o zihniyet, anlayış varolduğu sürece yaşamını sürdürür. Biçimler, yorumlar değişse de bir karakter, anlayış ve zihniyet olarak yeniden var olur ve bütün gücüyle bir gün ortaya çıkar.

Bunun için de öncelikle büyük bir çeviri hamlesi yapmak ve henüz bugünkü dilimize aktarılmamış olan tüm edebî birikimimizi günümüz Türkçesine aktarmak gerekir. Özellikle Hasan Ali Yücel zamanında Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları bün-

yesinde yayınlanan Şark-İslâm Klasikleri projesi yeniden ele alınıp sistematik bir yayın politikasıyla tüm eserlerin yayınlanması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ortak bir medeniyeti paylaştığımız Doğu'nun edebî, kültürel birikimi yaygın bir çeviri faaliyetiyle gün yüzüne çıkarılmalıdır. Ayrıca altı yüzyıllık Osmanlı sanatına ilişkin tüm eserler günümüz harflerine ve diline çevrilmeli, mesnevilerin tamamı bugünkü dilimize kazandırılmalıdır. Gelenekçi ve muhafazakâr yapısı bilinen ve on yıldır iktidarda olan yönetimin geleneksel sanatlarımıza, kültürel birikimimize bu kadar mesafeli olması şaşırtıcıdır. Oysa bizim medeniyetimiz bir kitap medeniyetidir. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıkları tarihsel sorumluluklarını yerine getirmelidir.

Tarihsel serüveni içerisinde öykücülüğümüz sürekli yenilik, değişim ve gelişme içerisinde olmuştur. Bu anlamda Türk öykücülüğü öncelikle biçimsel anlamda dünya öykücülüğünün hem mirasçısı hem de özgün, farklı bir sesi olmuştur. Öyle ki modern öykünün geçirdiği evrelerin izdüşümünü, öykücülüğümüzde bulmak mümkündür.

Öykücülüğümüzde de bu birikimi değerlendiren, hikâye anlatma geleneğimizi günümüz diliyle ifade eden, derinden derine güçlü bir şekilde akan yerli bir çizgi var. Ahmet Mithat, Ömer Seyfettin, Ahmet Hamdi Tanpınar, Memduh Şevket Esendal, Tarık Buğra, Rasim Özdenören, Mustafa Kutlu çizgisinde akan bu güçlü damar günümüzde, zenginleşerek, çoğalarak büyük bir atılım içinde. Olaylara, eşyaya, durumlara yerli bir pencereden bakan ve bu ülkenin insanlarını duyuş, hissediş olarak öykülerine yansıtan bu yerli damarın öykümüzde ileride egemen bir anlayış olacağını söylemek mümkün.

Edebiyatımızı yerlilik çizgisinde tartışırken başvuracağımız en temel ölçüt Batılılaşma olgusudur. Türk öykücülüğünün Batı'yı algılayışında, onu yorumlayışında üç farklı tavır görüyoruz. Batı'yı, onun verilerini tümüyle kabullenenler, Doğu-Batı arasında kalanlar ve Batılılaşmayı reddedenler. Ama bu genelleme, içinde, kimi karmaşayı da barındırır. Çünkü bu kategorideki yazarlar birbirlerinin sınırlarına rahatlıkla geçebiliyorlar. Batı'yı savunmakla birlikte ona sert eleştiriler getirenler olduğu gibi, Batıya karşı çıkmakla birlikte pek çok Batılı projeyi destekleyenler de çıkabiliyor. Bu da aralarında net çizgi çekmemizi zorlaştırıyor. Ne var ki bu bile üzerinde yaşadığımız topraklarda süregelen iki yüz yıllık Batılılaşma maceramızın nasıl içinden çıkılmaz bir hâle geldiğini işaretliyor. Ama ülkenin pek çok meselesinin Batı-Doğu karşıtlığı içerisinde tartışıldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Batı algısı, sadece Türk düşünce ve siyasi yaşamını değil genelde Türk edebiyat ortamını özelde de Türk öykücülüğünü belirlemiştir diyebiliriz.

Batılılaşma ülkemizde çağdaşlaşmanın, modernleşmenin bir gereği olarak görülmüş, ülkenin içinde bulunduğu zor durumdan kurtuluş çaresi olarak algılanmıştır. Batıcılar, Batılı ulusların deneylerinden yararlanarak, bu ulusların birikimlerine sahip çıkılmasını savunmuşlardır. Bu düşüncedeki insanlara göre, çağdaş uygarlık ve gele-

cek Batı ve Batılı değerlerdir. Aslında ortada parlak bir örnek olduğuna göre bu seçim biraz da kaçınılmazdır. Topyekûn bir değişim bir anlamda kaçınılmazdır.

Batılılaşmaya karşı olan yaklaşıma göre ise Türk düşüncesi, sanatı, yabancı ulusların deneylerine değil, kendi ülkemizin, halkımızın tarihsel özelliklerine, birikimlerine dayanmalı, onun duyuş ve heyecanlarına tercüman olmalıdır. Batılılaşma çabalarının her alanda olduğu gibi, sanatımızı bir açmaza sürüklediğini düşünen bu anlayıştaki yazarlar, Türk halkını yaşatan ne varsa, (dil, gelenek, inanç, üretim ilişkileri) ona sahip çıkmanın doğru yol olduğunu savunmuşlardır. Özellikle din olgusunu, uygarlığımızın temel bir gerçeği olarak kabullenmiş, din gerçeğini görmezlikten gelmenin Türk halkına ihanet etmek, ondan kopmak anlamına geldiğini temellendirmişlerdir.

Bu yazarlar ayrıca Batılılaşma ile yabancılaşma arasında ilgi kurmuşlardır. Yabancılaşmayı, genel olarak fıtrattan kopuş, uygarlığa sırt dönüş, özel olarak da Batılılaşma olarak tanımlarlar. Kısaca Batılılaşma eşittir yabancılaşmadır. Onlara göre Batılılaşma "yadsıma"nın, "saçma"nın özdeşidir. Bu yüzden Batılılaşma, bizi yabancılaştırma düzeyinde çağın tüm bunalımlarıyla karşı karşıya getirmiştir.

Bu karşıt fikirler yanında her iki görüşe de mesafeli bir de "eşiktekiler" diyebileceğimiz bir başka anlayış Türk düşünce ve sanat dünyasında hep var olagelmiştir. Bu düşünür ve sanatçılar ise ne Batılı ne Doğulu olabilmiş, parçalanmış bir ikiliği sergilemişlerdir. Dikkatle incelenirse Türk öykücülüğünün bu üç temel anlayışın geniş bir alanda tezahürlerini görmek mümkündür.

Halit Ziya, Ömer Seyfettin, Memduh Şevket Esendal

Türk öykücülüğünün ilk önemli isimlerinden olan Halit Ziya, Edebiyat-ı Cedide'ciler olarak anılan edebiyat topluluğunun (Tevfik Fikret, Ahmet Hikmet, Cenap Şahabettin, Mehmet Rauf) içinde yer almıştır. Edebiyat-ı Cedide'ciler ülkemizin düşünce serüveninin kadîm sorunu olan Doğu-Batı yaklaşımında tartışmaya yer bırakmayacak bir şekilde Batıdan yana tavır koymuş, edebiyat, sanat, düşünce ve hayatı algılayış olarak Batıya tam bir bağlanma sergilemişlerdir. Tavır nettir: "Gelecek Batınındır." Bu yanlarıyla ne Tanzimat yazarlarının (Ahmet Midhat, Namık Kemal) yerlilik sancısını ne de kendilerinden sonraki bir kısım yazar/aydın/sanatçıda (Ahmet Hamdi Tanpınar, Kemal Tahir, Halide Edip) rastlanan mazi-bugün ikilemini yaşamışlardır. Bilindiği gibi Tanzimat dönemi yazarları, Batıcı olmakla birlikte yerli düşünceyi koruma amacındadırlar. Tanpınar ve benzeri yazarlarda ise "mâzi kalplerde bir yaradır" ve geçmiş onların peşlerini bir türlü bırakmaz. Servet-i Fünûn'cular, Batılılaşma çabalarında Tanzimat edebiyatçılarını yetersiz bulmuş, kendi eserleriyle Avrupaî bir Türk edebiyatı oluşturmaya çalışmışlardır. Özellikle Fransız düşünce ve edebiyat anlayışı çıkış noktaları olmuştur. Daha çok elit kesime hitap eden bir burjuva edebiyatı oluşturmaya çalışmışlar, seçkinci bir dil anlayışı geliştirmişlerdir.

Modern Türk öykücülüğünün kurucularından olan Ömer Seyfettin'in yaşadığı dönem Türk toplumunun tarihsel macerasında belki de en dramatik, en sancılı günlerdir. Osmanlı İmparatorluğu toplumsal, siyasal, askeri alanda çözülmüş, her alanda var olup olmama mücadelesi vermektedir. Bunun üzerine ülkeyi bu hastalıktan kurtarmak, düzlüğe çıkartmak için çeşitli görüşler, ideolojiler ileri sürülür. Bu fikir akımlarını Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık ana başlığında sıralamak mümkündür. Daha sonra şöyle ya da böyle birbirine yaklaşacak, yaslanacak ya da birbirinden ayrı yönlerde varlıklarını sürdürecek olan bu "kurtuluş ideolojileri" arasından Ömer Seyfettin seçimini Türkçülük olarak yapmıştır.

Ömer Seyfettin, öykülerinde bir yandan Türkçülük fikrini temellendirirken bir yandan da dönemin gözde fikir akımlarıyla bir bir hesaplaşmıştır. Pek çok öyküsünde ülkedeki Osmanlıcılık ve Batıcılık akımlarının ağır eleştirisini yapmıştır. Ona göre Osmanlıcılık rüyası bitmiştir. "Dini, lisanı, terbiyesi, tarihi, harsı, ayrı olan fertlerin mecmuundan müşterek bir milliyet teşkil etmek imkânı yoktur." Yeni kurulacak olan devlet "dili ve dini bir" milletten yani Türklerden oluşmalıdır. Bu yüzden Osmanlı'nın çöküşünden de sorumlu tuttuğu tüm azınlıklar (Rumlar, Ermeniler, Yahudiler) dışlanmalı, o büyük rüya, kızıl elma, turan ülkesi kurulmalıdır. Bu görüşlerini pek çok öyküsünde temellendirmekle birlikte özellikle "Hürriyet Bayrakları" öyküsünde bu konuyu işler.

Ömer Seyfettin sadece Osmanlıcılara değil ülkedeki Batıcılara da şiddetle karşı çıkmıştır. Öykülerinde kozmopolit, alafranga, züppe anlayışları eleştirir. Bu anlamda Türk edebiyatında yabancılaşma konusunu yalın ve etkileyici bir üslupla gündeme getiren yazarların başında o gelir. O döneminin pek çok aydını, yazarı gibi Batı'nın teknolojisini kabul etmekle birlikte, yaşam biçimine, kültürüne karşı çıkmıştır.

Memduh Şevket Esendal da öykülerinde Türk toplumunun son dönemde yaşadığı siyasal/toplumsal/teknolojik serüveni öykülerine yansıtmıştır. Belli bir dönem insanının hayata, olaylara, eşyaya bakışını, dönemsel beğeni ve zevklerini, toplumun yaşadığı değişim ve dönüşümü sosyolojik, psikolojik tanıklıklarla gözler önüne sermiştir. Teknolojik gelişmeler (sinema, otomobil) siyasi ve toplumsal projeler (Şapka Kanunu, Soyadı Kanunu, tekke ve zaviyelerin kapatılması, yeni yazı, halkevlerinin oluşumu) onun gündeme getirdiği konulardır.

Esendal, ilk dönemlerde ittihatçılığının bir uzantısı olarak millî ve manevi değerlerden uzaklaşmayı ağır bir biçimde eleştirirken daha sonra "yeni"ye daha yumuşak yaklaştığı ve değişimden yana bir tavır geliştirdiği gözlenir. Ama Avrupa'yı taklide direnmeye devam eder.

O da Batıya tıpkı Ömer Seyfettin gibi eleştirel bir gözle bakar. Körü körüne Batı taklitçiliğini eleştirir. Özellikle Batı görmüş yarı aydınların Türk halkının birikimlerini küçümseyen tavırlarına karşı çıkar.

Doğu-Batı arasında eşiktekiler; Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay

Ahmet Hamdi Tanpınar "yeni" olan her şeyin baş tacı edildiği, eskinin kötülendiği bir zaman diliminde bu furyaya katılmamış, "yeni"yi benimsemekle birlikte, maziyle, eskiyle bağlantısını sürdürmüş, kopuştan değil "devam"dan yana bir tavır koymuştur. Herkesin gözünü Batıya çevirdiği bir zamanda o Doğu'yu, onun birikimlerini de savunmuş, Doğu'nun yaşayan dinamiklerini bulmaya, aydınlatmaya çalışmıştır.

Ölümünden sonra Marksist, İslâmcı, Batıcı gibi her türlü ideolojik kamplara çekilmiş ama tam olarak ideolojik yeri belirlenememiştir. Gerçekten de Tanpınar bunlardan hiçbiri değildir. Çünkü o düşünsel ikilikler yaşayan, tipik bir geçiş dönemi aydınıdır. Hep arafta, sancılı ve arayan bir aydın. Onun aklı ve mantığı Batı'dan, yüreği ve gönlü maziden yanadır. Bu yüzden Batıcı arkadaşlarına şöyle demiştir: "Benden çok şey bekliyorsunuz. Oysa benim yarım Osmanlı." Yaşadığı dönem itibariyle bir uygarlıklar çatışmasının göbeğinde yer alan Tanpınar, aklı, mantığı, kalbi ve hafızasıyla oradan araya savrulmuş, çarpılmış, yaralı bir bilinçle, "Wagner'i sevmiş, Mâhur Beste'yi yaşamıştır." Bütün bu çelişkileri, açmazları da eserlerine yansıtmıştır.

Tanpınar, öykülerinde yeni ve eski karşısındaki çarpılmayı ve bireydeki sarsıcı etkisini işler. O yeniyi sahiplenmekle birlikte, sonuna kadar maziye sadıktır ve bu kırılmayı hazmedememektedir. Çünkü yeniyle birlikte zaman ve bütünlük parçalanmış, bilinç yaralanmıştır.

Batılılaşma, yabancılaşma sorunsalının öykülerinin ana teması olarak işleyen yazarlardan biri de Oğuz Atay'dır. Daha çok romanlarıyla bilinen bir yazar olan Oğuz Atay tek öykü kitabı *Korkuyu Beklerken*'de, ağırlıklı olarak yabancılaşma, umutsuzluk, uyumsuzluk, bunaltı konularını işler. Oğuz Atay'ın öykülerindeki ortak temaları, yabancılaşma, toplum eleştirisi, yalnızlık, başkaldırı, intihar, aydın eleştirisi, kıstırılmışlık, karamsarlık, iletişimsizlik, hayatın anlamsızlığı olarak sıralayabiliriz. Öyküler, sürüp giden kalıplaşmış hayatın tutarsızlığını/saçmalığını ana tema olarak alırken, Atay, neredeyse hep aynı insanı ve temaları anlatır: Bürokrasinin, yönetimin kıskacındaki birey, değişimin çarpıttığı, yalnızlığa ittiği insanlar, onların karanlık, düşsel dünyaları, aşırı karamsarlık, umutsuzluk, yabancılaşma vb.

Onun öykülerinde kahramanlar tam anlamıyla bir yabancılaşma yaşarlar. Bilinmeyenlerle çevrili hayat içerisinde geçmişlerinden, tüm birikimlerinden kopmuşlardır: "Yabancılaşma çeşitli tonlarda tüm öykülerde kendini hissettirse de özellikle "Korkuyu Beklerken", "Babama Mektup", "Tahta At" öyküleri tümüyle yabancılaşma temasına yaslanır. Atay, "Korkuyu Beklerken"de yabancılaşmayı "aşure" benzetmesiyle izah eder. Her şeyden biraz biraz alınmış, bir karma kimlik. "Tahta At" öyküsünde ise, ironik bir dille Truva atı efsanesini günümüze taşır. Truva atı yaban-

cılaşmayı temsil etmektedir ve içimize kadar girmiştir. Yabancılaşma, ona göre özden kopuştur. Bu efsanede övünülecek bir şey yoktur. Çünkü hileden, kandırmacadan bir öğreti çıkmaz. "Babama Mektup" öyküsünde de, babasına yazdığı bir mektupla kahramanımız çağla, modernizmle içten içe bir hesaplaşma içindedir. O bir anlamda belli belirsiz fıtrattan kopuşa isyan eder. Sonunda yabancılaşmaya başkaldırır. Bu ise genellikle çevreden, toplumdan uzaklaşmayla sonuçlanır.

Batıcılığa mesafeli duruş

Batılılaşma serüvenimizde Batı'dan yana tavır alan öykücüler yanında, ona direnç gösteren yazarlarımız da gününüzde ciddi bir birikim oluşturmuşlardır. Bu öykücüler, eserlerinde, halkın kültürel birikimi ve öz değerlerini savunup, yıllardır yok sayılan, atlanılan manevî değerleri, moral unsurlarını gündeme getirdiler. Türk toplumunun bünyesine uymayan ithal beğeni ve ilkelerin, özden kopuşun, kısaca Batılılaşmanın insanları, toplumu kişiliksizleştirip kimliksizleştireceğini vurgulayarak, çıkış yolu olarak yerli düşünceyi önerdiler. Onlar Batılılaşmayı/yabancılaşmayı, fıtrattan kopuş, özbene sırt dönüş olarak tanımladılar. Bu yaklaşıma göre toplumun her kesiminde topyekûn bir çürüme yaşanmaktadır. Bütün bunların sorumlusu modernleşme/Batılılaşmadır. İnsanlar arasından çekilen sevgi ve hoşgörünün, toplumu açmazlara sürüklediği öne çıkarılırken bütün bu olumsuzlukların kaynağı çağdaş dayatmalar olarak gösterilir. İnsanın varoluş nedenini unutunca (yabancılaşınca) hayatının nasıl anlamsızlaştığı giderek de bir cehenneme dönüştüğü sergilenir.

Rasim Özdenören, öykülerinde ağırlıklı olarak eskiyle bağlarını koparmış, yeniyle de uyum sağlayamamış, kuralsız, boşluktaki bireyin toplumsal yapıda yalnızlaşmasını ve bir çöküşe doğru yol alışını anlatmıştır. Özdenören geleneğe bağlı bir kimlik içinde, slogana, mesajcılığa ve kolaya kaçmadan, insanın evrensel yanlarını, kültürel, tarihsel birikimlerimizden de beslenerek, kabullenilebilir bir paydayla öyküleştirmiştir. Öyküde bireyin iç dünyasını, iç zenginliklerini öyküleştirirken, insanlık durumlarını olayların önüne koyarak, öykü sanatının ulaştığı imkânları değerlendirmiştir. Tasvir olayına geleneksel anlamların yanında, değişik işlevler de yükleyen Özdenören, "ayrıntı"nın önemini kavrayan öykücülerimizdendir.

Mustafa Kutlu'nun Türk öykücülüğünde en ayırt edici özelliği, "Şark hikâyeciliği" tavrıdır. Bu yaklaşımıyla yerli bir ruh iklimini, kültür ve duyarlığını öykülerinde yansıtmıştır. O, yaşanan toplumsal ve bireysel çarpıklıklardan iyimser gözlerle hikmetler devşirip kalplere ulaşmayı deneyen bir derviş hikâyeci gibidir. Olaylara, insanlara tevekküle dayanan muzip bir tebessümle bakan Kutlu, insan ruhunun/psikolojisinin gizlerine eğilmiştir. Öykülerinde incitici insani hâllerin ucuz tüketimini/kullanımını yapmadan, bunları içselleştirerek kalıcı, sarsıcı sonuçlara ulaşmayı denemiştir. Abartılardan, yapmacık artistliklerden kaçınarak, hep peşinde olduğu "hikmet ve ahenk" çizgisinde geleneğin modern dilini konuşmaya çalışmıştır.

Bir zorunluluk olarak belli bir çizgideki yazarları "yerlilik" başlığı altında anmış olsak da Türkçe yazan yazarları yerli-yersiz diyerek sınıflara ayırmak çok doğru bir tutum değildir. Yazardan çok, metinlerin bu sınıflandırma içerisinde anılması daha doğru bir tutumdur. Örneğin Sabahattin Ali'nin "Ses" öyküsü Türk edebiyatının en iyi yerli öyküsüdür. Doğu ve Batı kültürü arasındaki derin kırılma, bu öyküde çarpıcı bir örneğe dönüştürülür. Öyküde, köklerinden, onu var eden ortamdan koparılıp, tümüyle yabancı bir ortamda sanatını icra etmesi istenen âşığın, kaçınılmaz yenilgisi anlatılır. Aydınlar, bir Anadolu kasabasında sesini beğendikleri bir âşığı, günler sonra "tenor" yapmak için Ankara'ya çağırırlar. Ama âşık etrafındaki her şeye yabancıdır. Müzik aletlerine, insani ilişkilere, çevreye, imtihanlara, her şeye. Sivaslı Ali'yi, ilk defa gördüğü müzik aleti piyano eşliğinde test ederler. Ama âşık imtihanı kaybeder. Gerekçesi yaralayıcı ve ibretliktir: "Ben o odada bir türlü sesimi bulamadım." Sabahattin Ali Batılılaşma olgusunu oldukça nitelikli bir şekilde anlatır.

Refik Halit'in *Gurbet Hikâyeleri* de bağlamda anılmalıdır. Özellikle "Eskici", memleket sevgisi üzerine yazılmış öykücülüğümüzün başyapıtlarından biridir. Küçük Hasan annesi ve babası ölünce, Filistin'e halasının yanına gönderilir. Apayrı ve yabancı bir ortamda suskunlaşan Hasan, tanıştığı bir eskicinin Türk olduğunu öğrenince uzun süredir konuşmadığı Türkçeyle konuşmaya başlar. Adamın yanından ayrılmak istemez. Altı aydır susan Hasan, durmaksızın konuşmaktadır: "Durmadan, dinlenmeden, nefes almadan, yanakları sevincinden pembe pembe, dudakları taze, gevrek, billûr sesiyle sürekli konuşuyordu. Aklına ne gelirse, söylüyordu. Eskici hem çalışıyor, hem de, ara sıra 'Ha! Ya' Öyle mi?' gibi dinlediğini bildiren sözlerle onu söyletiyordu; artık erişemeyeceği yurdunun bir deresini, bir rüzgârını, bir türküsünü dinliyormuş gibi hem zevkli, hem yaslı dinliyordu; geçmiş günleri, kaybettiği yerleri düşünerek benliği sarsıla sarsıla dinliyordu." Eskici işini bitirip onun yanından ayrılırken Hasan, bir daha Türkçe konuşacak adam bulamayacağını düşünerek ağlamaya başlar. Çocuğu susturmaya çalışan eskici de gözyaşlarını tutamaz. Sürgündeki Karay'ın memleket sevgisini, dil tutkusunu yansıtan emsalsiz öyküsü "Eskici", öykücülüğümüzün eskimez klasikleri arasında yerini alır.

Dolayısıyla öykücülüğümüzdeki yerlilik çizgisi hakkında konuşabilmek için esas alacağımız ölçüt, isimlerden çok metinler olmalıdır.

Türk Şiirinde Yerli Bir Poetikanın İmkânları

Mustafa ÖZÇELİK*

Konuya söyleyeceklerimizi kavramsal bir temele oturtmak için poetika, yerlilik ve millîlik kavramlarından ne anlaşılması gerektiğini kısaca da olsa söyleyerek başlamak gerekiyor. Ortalama kabul gören bir tarife göre peotikayı "şiir sanatı" daha doğrusu "şiir sanatı üzerine teoriler" olarak ifade edebiliriz. Yerlilik ve millîlik ise bir ideoloji değil bir vatan, millet, dil, din kavramına sahip olmak, onu benimsememek, çeşitli ifade biçimleriyle hayatta, sanatta görünür kılmak olarak anlayabiliriz. Zira her dönem kültürünün, sanatının, edebiyatının zihin dünyasını, hassasiyetlerini ve fikriyatını inşa eden "kadim bir gelenek" yani bir "kök" vardır. Yerlilik bu köke aidiyetle oradan zamanı da dışlamadan uygun eserler inşa etmek ve varlığını kök (geçmiş), şimdiki ve gelecek zaman bütünselliği içinde bir kimlik sahibi olabilmektir. Bu sebeple millîlik ve yerlilik kavramları her durumda öncelikle bir ideoloji olmaktan ziyade bir "zihniyet", "aidiyet", "durum" ve "tavır" olarak değerlendirilmelidir. Diğer yandan yerlilik, başka kültürleri, anlayışları da dışlamadan kendi olmak demektir.

Eğer bu açıklamalarda bir şekilde uzlaşmışsak neden böyle bir konuyu konuşmak ihtiyacı duyduğumuzu da söylemeliyiz. Güncel sebep yakın zamanlarda bu kavramların siyaset kurumu tarafından gündeme getirilip tartışılması olmakla birlikte aslında bu konu özellikle Tanzimat'la birlikte bütün zamanların tartışma konusudur. Zira Avrupa Rönesans hareketiyle Eski Yunan ve Latin kaynaklarına yani köke dönerek yepyeni bir anlayış oluşturdu. Bizde ise Tanzimat'la beraber her şeyi inkâr etmekle işe başlandı. Bu yüzden Tanzimat, her alanda ve anlamda olduğu gibi edebiyatta ve şiirde de bir kırılma noktasıdır. Zira tarih sahnesine çıktığımız günden bu yana şiiri en başat edebiyat türü olarak yazmış/söylemiş, çok farklı coğrafyalarda çok farklı şiir telakkileriyle karşılaşmasına rağmen kendimize has bir şiir dünyası kurmuş bir milletken Batı karşısındaki etkilenme şeklimiz önceki kültürlerle karşılaşmamızdan daha farklı olmuştur. Bu durum Yahya Kemal'in ifadesiyle bir "köksüzlük" sorunudur. Köksüzlük ise "öksüzlüğe" tekabül eder. Bunu da kendi olamama, özgüven yokluğu, başkalarına özenme ve hatta asimile olma şeklinde ifadelendirebiliriz.

* Şair-Yazar.

İşte kadim şiir geleneğimizden uzaklaşmaya başladığımız günden beri yani Tanzimat, Servet-i Fünûn, Millî Edebiyat ve Cumhuriyet devrinde bu sorunu derinden yaşadık. Türkçe de yazsak poetikası, zihniyeti itibariyle tümüyle yerli ve millî bir şiir dünyasını kuramadık. Bu sorunu kadim olanla bağ kurarak aşmaya ve yeni çağda kendimize ait bir şiir telakkisi oluşturmaya ve bir gelenek inşa etmeye çalışan şairlerimiz olmakla birlikte genel olarak yerli ve millî olma derdinde geleneğin izini süren şiir ise kendini dünyaya açamadı ve sonuçta bugün yerli ve millî bir Türk şiirine ne ölçüde sahibiz gibi temel bir soru ve sorunla karşı karşıya bıraktı.

Her düşüş, bunun acısını hissedenler için bir yeniden ayağa kalkışa da yol açar. Bugün de şiir konusunda bu bizim dilimizle, bizi bize ve bütün insanlığa anlatan eserler ortaya koymaya ve bunu sağlayacak imkânlara kafa yoruyorsak her şeyden önce böyle bir imkânımız var mı yoksa küresel anlayış bizi tamamen asimile mi etti sorusuna cevap aramalıyız. Şu bir hakikat ki kayıplarımız çok olsa bile imkânlarımızı tümüyle kaybetmedik. Çünkü sözün gücü çağları aşan ve karşılığını insan yüreğinde bulan/alan bir güçtür. Ne kadar "redd-i miras" etsek de şiir ırmağımıza başka sular karışsa da ırmak akışını devam ettiriyor. İşte bu bizim için bir şanstır ve bu noktada "evet yerli ve millî bir şiir poetikası imkânımız vardır" diyebilmenin mümkün olduğunu kabul etmeliyiz.

Bu imkân yahut imkânlar nedir? Kaybedilen kaybedildiği yerde aranıp bulunabilir. Öyleyse biz de öyle yapacağız ve olaya kendi kaynaklarımız açısından bakarak saklı hazinelerimizin kapağını açıp onlardan besleneceğiz. Onları bugünkü hayat ve sanat hayatımıza katacağız. Zira nasıl her ağaç kendi toprağından, havasından, suyundan beslenerek yaşama imkânı bulabiliyorsa yerli bir poetikanın imkânları da kendi kültürel geçmişimizden, kendi iklimimizden inşa edilebilir. Şüphesiz bu başka kültürlere kapalı olmayı gerektirmez ama asıl olan kendi kültürümüzdür. Şiir de diğer sanat türleri düşünce ve bilgi, o kadim ırmaktan beslenir, zamanın arkında geçmişten geleceğe doğru bir ırmak misali akar. Sanatta, edebiyatta ve bilimde ilerleme ya da tekâmül, böyle sağlanır. Özellikle şiir konusunda bu daha da önemlidir. Zira genel kabul gören görüşe göre şiir sanatların en millî olanıdır. Buna yerli olanıdır cümlesini de eklemek lazımdır. Diğer yandan medeniyetler birbirinden sanat telakkileri ile ayrıldığı bir hakikat ise bir medeniyetinin hayatiyetini ve haysiyetini korumak için yerli ve millî bir şiir telakkisine ihtiyaç vardır.

Böyle bir imkânı araştırırken yolumuzda bize yol gösterecek, imkân sunacak şairlerimiz var olduğunu söylemek gerekir. Anadolu'ya yerleştikten sonraki şiir hayatımız dikkate alınacak olursa Hoca Dehhanî'den, Yunus Emre'den başlayarak Fuzûli, Baki, Şeyh Galip, Ahmet Haşim, Mehmet Âkif, Yahya Kemal, Necip Fazıl, Arif Nihat Asya, Sezai Karakoç, Atilla İlhan, Behçet Necatigil gibi pek çok önemli şair yetiştirdik. Özellikle Sezai Karakoç, kanaatimce bu zincir içinde "gelenek" konusuna ciddiyetle eğilen en önemli şairdir. Hem poetik yazılarında, hem şiirlerinde "kültürde

devamlılık" ilkesine bağlı kalmıştır. Bir yandan Osmanlı kültürüne eğilip Yunus'u, Mevlâna'yı, Fuzûli'yi, Şeyh Galip'i, Mehmet Âkif'i, Yahya Kemal'i, oradan da asıl geleneğe "Eskimeyen Yeni"ye ulaşmaya çalıştı. Diğer yandan ise bu birikimle çağdaş anlamda nasıl yerli bir şiir yazılabileceğini gösterdi.

Şu da söylenmelidir ki her ne kadar yaptıklarımız üzerinde yazmayı/konuşmayı tercih etmeyen bir millet olarak şiir sanatı üzerine müstakil eserlerimiz olmasa bile özellikle divan şairlerinin eserlerinin önsözünde poetikaya dair ifadelere de rastlamak mümkündür. Böyle olmasa bile şiirlerden hareketle bu anlayışın esasları tespit edilebilir. Tanzimat döneminde yine özellikle Cumhuriyet döneminde zengin bir poetika literatürü de oluşmuştur. Adlarını saydığımız şairlerin büyük bir bölümü poetikası da olan şairlerdir. Ne var ki hepsine temas etmek ortaya hayli uzun bir metin çıkaracağı için çok özel bir isimden hareketle yerli ve millî poetika imkânlarını belirlemek gerekmektedir.

Bu isim, tartışmasız hepimizin de kabul edeceği ve Peyami Safa'nın ifadesiyle üç zamanın dünün, bugünün ve yarının şairi olan ve Bursevî'nin ifadesiyle "hâtem-i lisan-ı Türk" olan Yunus Emre'dir. Çünkü "Türkçe, hâlâ Yunus Emreyi aşan bir evlada malik olamamıştır." Yine Y. Kemal'in Yesevî için söylediği "Şu Ahmet Yesevi kim, bir araştırın göreceksiniz, bizim milliyetimizi asıl O'nda bulacaksınız" sözü Yunus için de söylenmelidir. Eğer onu yerli ve millî poetika konusunda merkez şahsiyet olarak ele alıyorsak onu hem dili, hem dinî, hem şahsî hikâyesi hem çağındaki misyonu hem de tesirleri bakımından bir bütünlük içersinde ele almak lazımdır. Ancak böyle yapıldığında Yunus Emre şiirinin poetik manada bugüne katacakları daha iyi anlaşılabilir.

Şimdi bütün bunlara baktığımızda Yunus Emre'yi yerli ve millî bir poetikanın inşasında temel referans görmemizin sebepleri şöyle açıklanabilir:

1. Türklük ve İslâmiyet, bizim tarihsel kimliğimizi oluşturan iki önemli değerler dünyasıdır. Bu değerlerin şiir olarak anlatımı ise Türkçe ile yapmıştır. Bu dil, her şeyi ile Anadolu Türk edebiyatını kuran bir dildir. Türkçe böylece, Yunus sayesinde sadece şiir dili değil bir medeniyet dili olmuştur. Böylece Yunus "Anadolu Türkçesi"ne yeni bir ruh ve estetik katarak onu hem yerli ve millî hem de giderek evrensel bir şiirin dili yapan "kurucu" bir şairdir. Onunla temas kurmadan bu çağda da kendimize özgü bir şiir inşası imkânsızdır.

2.Yunus Emre, bir mutasavvıf şair olduğu için de önemlidir. Zira tasavvuf Türklerin İslâmiyet'ten önceki inanç, ahlâk, hatta ibadet sistemi ile İslâm dininin akide, ahlâk ve ibadet sisteminin bir buluşma noktasını teşkil eder. Tasavvuf, Türklüğün millî karakterini, millî duygularını ve hassasiyetini koruma, geliştirme ve muhafaza etme misyonunu da üstlenmiştir. Bu yüzden özellikle Anadolu'daki hayatımızda –ki asıl kimliğimiz bulduğumuz yerdir burası- sanatımız da tasavvuf temellidir. Bu du-

rum Batı'dan gelen bütün "izmler" karşısında bize koruyucu bir kalkan olmuştur. Bu yüzden tasavvuf sadece bir din yorumu değil hem felsefi anlamda metafizik bir anlayıştır. Hatta bunun ötesinde başlı başına bir ontolojik, epistemolojik ve etik anlayış olarak hem de hayatı, ölümü, aşkı vs. anlama ve algılama imkânlarıyla hem fikir sanat hayatını şekillendirmiş hem de İslâm düşüncesinin sanat özellikle de şiir formu almasına imkân vermiştir.

3. Yunus, ayrıca bu imkân ve kabiliyetiyle tasavvufu bu anlayışın içsel tecrübelerini yaşayan sûfî şairleri değil, diğer şairleri de etkilemiş, halk özellikle de Divan şairleri böyle bir anlayıştan beslenerek eserler vermişlerdir. Bu etki bütün zamanlar boyunca bazen azalarak bazen artarak devam etmiştir. Mesela Cumhuriyet devri de buna dâhildir. Meşrutiyette Yunus'un adeta yeniden keşfi ortaya mesela Necip Fazıl gibi bir şair çıkarmıştır. Böylece Yunus bir şiir okulu kurmuş ve talebeler yetiştirmiştir. Bu şiir, halkın ve hayatın yerli ve millî bir duyuşla yaşanmasına ve şekillenmesine de imkân sağlamıştır. Çünkü Yunus, dili, duyuşu, anlatışı itibariyle yüzünü Hak'tan halka, halktan Hakk'a çevirmeyi başarmış bir isimdir. Bu yüzden Yunus Emre okunmadan yerli ve millî ama aynı zamanda evrensel şiir söylemek yahut yazmak nerdeyse mümkün değildir. Bu cümleyi yerli ve millî bir poetika oluşturmak mümkün değildir şeklinde de anlamak gerekir.

4. Onun şiirinde her şeyden önce dinamizm vardır. Bu da bu şiirinin aşk ve gönül merkezli oluşuyla ilgilidir. Fakat anlatılan hikâye sadece içsel değildir. Yunus şiiri yüzünü hayata ve tabiata da çevirmiş bir şiiridir. Bu da bizi hem fiziki dünyanın hem de metafiziğin zengin dünyasına taşırken pozitivist ve seküler bir anlayıştan uzak tutar. Böylece şiir, insanı diri tutan bir imkâna dönüşür.

5. Yunus Emre'de ağır basan sadece gönül değildir. Sezgi akılla tamamlanır. Böylece duygu tefekkürle zenginleşir. İnsan zihninde ve gönlünde duygu ve fikir parçalanmalarına, ikilemlere imkân vermez. Böylece şiirin inşa ettiği insan, hayat ve olaylar karşısında "içimizden biri" olmayı başarır. Bu da şiirin medeniyet inşasında ve hayat tarzımızın şekillenmesinde ne denli etkili olduğunu gösterir.

6. Yunus Emre şiiri, yapmacılıktan uzaktır. Bu da içtenlik ve tevazu demektir. Bu da bize şair ahlakının en temel ilkelerini gösterir. Şaire bir misyon yükler. Şair, milletiyle bütünleşir. Millet şairle bir zihniyete sahip olur. Böylece bir vatanda yaşayan insanlar, kuru bir kalabalık değil, anlamı ve anlatımı olan bir topluluğa yani "millet"e dönüşür. Milleti millet yapan her türlü değer de şiir aracılığıyla toplum ruhuna katılır.

7. Yunus Emre şiiri, her ne kadar mutasavvıf şairler şiiri asıl bir gaye olarak görmeseler bile vasıtanın da güzelliğine önem verdikleri için estetik sorunu olmayan bir şiiridir. Bu durumu kendisi "Yunus bu sözleri çatar/Sanki balı yağa katar/Halka meta'ların satar/Yükü gevherdir tuz değil" şeklinde belirtir. Böylece Yunus'ta, sözü çatmak, sözü pişirmek şeklinde ifade edilen estetik ve özgünlük faydacılıkla ve anlamla birlikte yürür.

8.Poetika bir zihniyetle alakalıysa demeliyiz ki Yunus Türkçe ile felsefe yapmıştır. Dolayısıyla tefekkürde olduğu gibi şiirde de bir poetik anlayışa sahiptir. Bugün bu anlayışı derinlikli olarak kavrayabilirsek Yunus Emre şiiri yerli bir poetikanın oluşmasına bize büyük imkân kapıları açacaktır.

Bunu söylerken elbette bütün meseleyi Yunus Emre ile sınırlamak, izah etmek de doğru olamayacaktır. Öyleyse merkeze Yunus'u alarak Halk şiirimiz, divan şiirimiz, Tanzimat'tan sonra istikamet değiştirmeye direnen ve kadim olanla bir bağ kurarak yerli şiir ırmağının akışını sağlamaya çalışan pek çok şairimiz bize poetika inşasında imkân vereceklerdir.

Bunu başarmak zorundayız. Zira Nazım'ın da dediği gibi kelam boşlukta kalırsa çürür. Kelamı çürüyen milletin de çürüyeceği aşikârdır. Böyle bir çürüme tehlikesi karşısında şiiri yeniden diriltici bir sese dönüştürmek her Türk'ün en asli görevidir. Zira şiiri olmayanın dili de şuuru da hafızası da olmaz. Bu yüzden şiiri sadece edebi türlerden bir tür olarak değil özellikle bizim milletimiz için daha derin anlamlı düşünmek gerekir.

Sözü gelenekten nasıl beslenileceğini ve beslenme ile nasıl yeni bir şiir oluşturabileceğimizin hem teorisini yapan hem de örneklerini gösteren Sezai Karakoç'un bir sözüyle tamamlayalım: "Gelenek dünyası, çok boyutlu ve cepheli bir dünya olarak şairin okuludur. Bu okuldan geçmek zorundadır şair. Aşkla, sevgiyle, çileyle."

Kaynakça:

Aktaş, Hasan (2001). Çağdaş Türk Şiirinde Din ve Tasavvuf, Konya: Çizgi Kitabevi.
Aksan, Doğan (2005). *Yunus Emre Şiirinin Gücü*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
Albayrak, Nurettin (2014). *Gönül Çalab'ın Tahtı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
Arvasi, S. Ahmet (2009). *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
Ceylan, Ömür (2005). *Böyle Buyurdu Sûfî*, İstanbul: Kapı Yayınları.
Karataş, Turan (2010). Şiirin Ardında, İstanbul: Sütun Yayınları.
Kemikli, Bilal (2004). *Dost İlinden Gelen Ses*, İstanbul: Kitabevi.
Kılıç, M. Erol (2006). *Sûfi ve Şiir*, İstanbul: İnsan Yayınları.
Okay, M. Orhan (2016). *Poetika Dersleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
Toprak, Burhan (2017). *Yunus Emre Divanı*, Ankara: Keçiören Belediyesi Yayınları.
Umran, Sedat (1997). Şiirde Metafizik Gerçek, İstanbul: Timaş Yayınevi.
Veli, Kamil (2011). *Yunus Emre'nin Poetikası*, İstanbul: H Yayınları.

Klasik Türk Edebiyatının Yerliliği Meselesi

Ferudun Hakan ÖZKAN*

Kavramların semantik olarak izahı konuların anlaşılmasında/ anlatılmasında önemli bir role sahiptir. Konu, bugüne değin dört başı mamur, sınırları belirlenmiş bir tanımı yapılamamış "yerlilik, yerellik ve millîlik" olunca bu durum daha da önem kazanmaktadır.

Mensubiyet ve aitlik anlamları veren, Türkçedeki -li, -el ekleri ve Arapçadan gelen nispet eki î ile türetilen "yerli, yerel, mahallî, millî, yerlileşmek, mahallîleşmek" kavramlarına anlambilimi açısından bakıldığında hepsinin de temelde bir mensup olma, ait olma, ilişkili olma anlamı taşıdığı görülmektedir. Mesela *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*'te söz konusu kavramlar için verilen karşılıklardan birkaçı şöyledir:

Yerli: 1. Bulunduğu ülkeye has olan, o yere ait nitelikleri taşıyan. 2. Yurt içinde yapılan, yurt içinde yetişen. 3. Bulunulan bölgede yetişen. 4. Bulunduğu ülkede veya bölgede doğup büyüyen, ataları da oralı olan.

Yerel: Belli bir yere ait, belli bir bölgeye has, yöresel, mahallî.

Mahallî : Bir yere ait veya bir yere mahsus olan, yerli, yerel, yöresel.

Mahallîleşmek: Mahallî bir durum almak, mahallî özellikleri taşımak, yerelleşmek.

Yerlileşmek. Bir ülkenin, bir yerin özelliklerine bürünmek, oranın malı gibi olmak.

Millî: Millete ait ve mahsus olan.

Bu kavramların bugün felsefî, sosyolojik ve siyasî katmanlarda kazandığı anlamlar da aşağı yukarı bu sayılanlarla ilintilidir. Ancak konuyla ilgili yazılanlara bakıldığında bunların arasında ufak farklılıklar ya da farklı bağlamlarda kullanımlar da görülebilmektedir. Mesela, yukarıdaki karşılıklara bakıldığında yerli ve yerel kelimelerinin neredeyse aynı anlamları taşıdığı söylenebilir. Hâlbuki kullanımda bu iki kavramın geniş ve dar ya da olumlu ve olumsuz anlamlar yüklendiği bilinmektedir. Yerli, millî, ulusal kavramları ülkenin genelini kapsadığı için geniş / olumlu; yerel/mahallî ise bir

* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, hakan_ozkan66@comu.edu.tr

bölgeyi içerdiği için dar/olumsuz anlamlar taşıyabilmektedir. Yerel basın, mahallî sanatçı, yöresel sanatlar vs. bir sınırlılığı ifade ederken millî maç, ulusal basın daha geniş bir alanı işaret etmektedir. Sanat alanında yerelden ulusala, ulusaldan evrensele klişesi bir sınırlılıktan sonsuzluğa, özelden genele, basitten karmaşığa, ilkelden uygara akış/gidişi/yükselişi vurgulamak için kullanılmaktadır. Yerli ve millî kavramları da birbirine eş değerde olsa da iki farklı mensubiyeti ifade etmektedir. Yerli derken bir coğrafyaya yani vatana, millî derken de bir millete ve onun ürettiği somut ve soyut kültürel birikime bağlı ve mensup olma anlamları kast edilmektedir.

Düşünce, sanat ve kültürde yerli ve millî olmak; bir vatana ve millete mensubiyeti her daim hatırda tutup onlardan beslenmekle birlikte, yerelin olumsuz sınırlılığında kalmadan evrensel düzlemde özgün bir yer edinebilmektir. Bir başka deyişle yerlilik ve millîlik kendi olabilmek ve kendi kalabilmektir. Yerli ve millî olma arzusu, aslında bir milletin bekâsı için adeta genlerinde var olan bir kromozom gibi maşeri şuuraltına işlenmiş bir zorunluluktur.

> *…Dokuz Oğuz beyleri ve halkı, bu sözlerimi iyice işitin ve sıkıca dinleyin: İleride gün doğusuna, güneyde gün ortasına kadar, geride gün batısına ve kuzeyde gece ortasına kadar, bu sınırlar içindeki bütün halklar hep bana tabidir. Bunca halkı hep düzene soktum. Onlar şimdi hiç de kötü durumda değiller. Türklerin hakanı Ötüken dağlarında oturur ve oradan hükmeder ise ülkede hiçbir sıkıntı olmaz. …….bunca diyara kadar ordularımı yürüttüm ve anladım ki Ötüken dağlarından daha iyi bir yer asla yok imiş. Türk halkının yurt edineceği ve yönetileceği yer Ötüken dağları imiş! Bu yerde oturup Çin halkı ile ilişkileri düzelttim. Çinlilere altını, gümüşü, ipeği ve ipekli kumaşları güçlük çıkarmaksızın öylece bize veriyorlar. Çin halkının sözleri tatlı, ipekli kumaşları da yumuşak imiş. Tatlı sözlere ve yumuşak ipekli kumaşlarla kandırıp uzaklarda yaşayan halkları böylece kendilerine yaklaştırırlar imiş. Bu halklar yaklaşıp yerleştikten sonra da Çinliler fesatlıklarını o zaman düşünürler imiş. İyi ve akıllı kişileri, iyi ve cesur kişileri ilerletmezler imiş. Öte yandan bir kişi suç işlese onun boyuna, halkına ve hısım akrabasına kadar herkesi öldürmezler imiş. Çin halkının tatlı sözlerine ve yumuşak ipekli kumaşlarına kanıp ey Türk halkı, çok sayıda öldün! Ey Türk halkı, öleceksin! Güneyde Çuğay dağlarına ve Töğültün ovasına konayım dersen ey Türk halkı öleceksin! Orada kötü niyetli kimseler şöyle akıl verirler imiş: "Çinliler, bir halk uzakta yaşıyor ise kötü hediyeler verir, yakında yaşıyor ise iyi hediyeler verir." deyip öyle akıl verirler imiş. Ey cahil kişiler, bu sözlere kanıp Çinlilere yakın gidip çok sayıda öldünüz. O yere doğru gidersen ey Türk halkı, öleceksin! Ötüken topraklarında oturup buradan Çin'e ve diğer ülkelere kervanlar gönderirsen sonsuza kadar devlet sahibi olup hükmedeceksin.* [1]

1 Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, Ankara 1988. s. 3-5.

Kül Tigin Yazıtı'ndan alınan bu parçada konuşan Bilge Kağan'dır. Bilge Kağan bir nutuk niteliği de taşıyan bu sözlerinde önce neler yaptığını dile getiriyor, daha sonrada dağınıklıktan kurtardığı milletine, millet olarak kalabilmenin gereğini dile getiriyor: Ötüken ormanında kalmak. İlk bakışta, yerellik kavramında olduğu gibi bir sınırlılığı, hatta içe kapanmayı çağrıştıran bu vurgu aslında sadece coğrafî bir bağlılığı değil, aynı zamanda kendi kalabilmeyi öğütlüyor. Çinlilere aldanmamak, onlar gibi olmamak yerli ve millî olmanın, sürekli hayatta kalabilmenin bir formülü olarak sunuluyor. Benzeri bir durum aşağıdaki alıntıda da söz konusudur.

Uygur Türklerinin büyük hükümdarı Buğu Kağan'ın oğlu Yulun Tigin babasının ölümü üzerine tahta geçtiğinde Çinlilerin sınır ihlallerini ve ticareti engelleyici saldırılarının önüne geçmek için sayısız savaş yapar, ancak savaşların sonu gelmemektedir. Yulun Tigin sorunu başka türlü çözmek ister ve bir Çin prensesi ile evlenir, hatta oğlunu da bir Çin prensesi ile evlendirir ve böylelikle barışı temin eder. Ancak Çinliler gelin gönderdikleri prenseslerinin yanında danışmanlarını da göndermişlerdir. Bu danışmanlar uzun müddet gözlem ve incelemelerde bulunduktan sonra Uygurların ihtişam ve kudretlerinin kaynağının Karakum şehrindeki "Kutluğ Dağ" olduğunu tespit ederler. Uygur kağanına giderek yardım istediklerini Uygur halkının Kutluğ Dağ'dan aldıkları iyi talih taşları ile zengin ve müreffeh bir hayat sürdüklerini, ancak halkın bu taşları işlemekten yorulduğunu, bir kısmını ise işleyemediklerini söyleyerek artık akraba oldukları için bu taşları kendi ülkelerine götürüp onların yerine kendilerinin işlemek istediklerini dile getirirler. Kağan onların tatlı diline kanarak taşları götürmelerine izin verir; Çinliler, taşları, çok büyük oldukları için önce ateşte kızdırıp sonra üzerlerine sirke döküp parçalayarak kendi ülkelerine götürürler. Bundan sonra felaketler üst üste gelmeye başlar: Yulun Tigin ölür, sonra tahta çıkan kağanlar da kısa sürede ölür, ülkede salgın hastalıklar, kıtlıklar baş gösterir, halkın yüzü gülmez ve en sonunda Karakum'u terk edip Turfan'a yerleşmek zorunda kalırlar. Turfan'da yaşlı Uygurlar zaman zaman bir araya gelip eski güzel günleri yâd ederek şöyle söylerler: İşte yabancılarla evlenip ülkesini yabancıların aklına teslim edenlerin sonu budur! Eski düşmandan dost ve akraba olmaz! Memleketin küçük bir taşını dahi yabancılara vermemek gerekir! Bir taşın gitmesi bile felaketlere neden olur![2]

Uygur Türklerinin "Göç" destanının çok kısa bir özeti olan bu parçada da yine milletin ortak paydası olan değerlerinin önemi vurgulanıyor. Aslında bu destandaki taşlar, millî birlik ve bütünlüğün ve kendi olarak kalabilmenin bir sembolüdür.

Bu alıntılar, yerli ve millî olmanın kadim zamanlardan beri millet hayatında ve düşüncesinde önemli bir yer tuttuğunu oldukça açık bir şekilde göstermektedir. Bu hassasiyet eskide kalmayıp tüm zamanlarda kendini hissettirmiştir. Yazının başlığı *Klasik Türk Edebiyatının Yerlilik Meselesi* olduğu için Orta Asya'dan hızla ayrılıp Anadolu coğrafyasına geçmek isabetli olacaktır. Kısaca, Türk edebiyatının 13. ila 19. asırlar arasında

2 Bilgehan Atsız Gökdağ, Kemal Üçüncü, *Türk Destanları*, Ankara 2007, s. 79-83.

Anadolu'da gelişen bir dönemi olarak tanımlayabileceğimiz Klasik Türk edebiyatı (divan edebiyatı, yüksek zümre edebiyatı, ümmet çağı edebiyatı, Osmanlı edebiyatı gibi çeşitli yönlerden problemli isimlendirmelerden sarf-ı nazar edilerek bu isim kullanılmıştır.) Arap ve Fars edebiyatlarından beslenip etkilendiği için özellikle 19. asrın sonu ile 20. asır boyunca yerli ve millî olmamakla itham edilmiştir. *Tanzimat devri edebiyatının ilk safhasında (1860-1876) avrupalılaşma işlemi, zaruri olarak "Divan edebiyatına aralıksız saldırıp onu gözden düşürme, yani çağdaş bir Türk edebiyatına alan açma, Fransız edebiyatının başlıca türlerini getirme, bu edebiyatın klasik ve romantik okullarının başlıca yazar ve şairlerini tanıtma, eski nazım ve nesir dillerinin dışında yeni bir edebî dil yaratma" yönlerinde gelişmiştir.*[3] Nâmık Kemâl'in Tasvîr-i Efkâr'da yayımladığı *Lisân-ı Osmânî'nin Edebiyyâtı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir*[4] başlıklı yazısı Klasik Türk şiirine yönelik eleştirilerin işaret fişeği olmuştur. Nâmık Kemâl bu yazısında edebiyatın hayatî öneminden söz ettikten sonra özellikle Türk edebiyatının dilinin problemli olduğunu vurgulamıştır. Ziyâ Paşa ise 1868'de Hürriyet'te yayımladığı *Şiir ve İnşâ* adlı meşhur makalesinde : ...*Osmanlı şâirleri, şuarâ-yı İran'a ve şuarâ-yı İran dahi Araplara taklîd ile melez bir şey yapılmıştır. Ve bu taklîd üslûb-ı nazmda değil belki efkâr ve maânîye bile sirâyet edip bizim şuarâ-yı eslâf edâ-yı nazm u ifâdede ve hayâlat ve maânîde Arap ve Acem'i mümkün mertebe taklîde sa'y etmeyi marifetten addetmişler ve acaba bizim mensûb olduğumuz milletin bir lisânı ve şiiri var mıdır ve bunu ıslâh kâbil midir, asla burasını mülâhaza etmemişlerdir.*[5] sözleriyle başladığı eleştirilerini yazının sonuna kadar şiddetlendirerek artırır ve klasik Türk şiirinin yerli ve millî olmadığını aynı şiddetle vurgular - Harâbât önsözünde aksini iddia edecek olsa da- gerçek Türk şiirinin halk şiiri olduğunu iddia eder. M. Fuad Köprülü de 1917'de Yeni Mecmua'da neşrettiği *Hayat ve Edebiyat* başlıklı yazısında İslam'ın kabulünden önceki Türk şiirinin gerçek hayatla ne kadar içli dışlı olduğunu dile getirir ve

> *...Zevklerini medrese ve saraylarda Acem şairlerinin divanlarıyla terbiye eden eski şairlerimiz, halktan her surette ayrılmayı kendilerine büyük bir şeref biliyorlardı....milletin ruhundan kopan sesleri duymamak maksadıyla kulaklarını tıkadılar, dışarıdaki âlemi görmemek için gözleri kapadılar ve nihayet kör, sağır bir halde eski Acem divanlarında gördükleri musanna, sahte âlemi kendi hakikî muhitleri addederek onun gülleri, bülbülleri, cûybârları, pervâneleri, arasında lâkayd terennümlere daldılar. Gazelleri, kasideleri, şarkıları, sâkînâmeleri, terkîb ve tercî-i bendleriyle bütün eski edebiyatımız, kökü havada tûbâ ağacına benzer. Şâirler, içinde yaşadıkları muhit ile mensup oldukları milletle o kadar az alâkadardırlar ki , divanları dolduran ince ve musanna beyitler arasında uzun uzun araştırdıktan sonra belki mahallî bir renge, millî bir husûsiyete tesadüf olunabilir*.[6]

3 Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İstanbul 1995, s. 38.

4 Tasvîr-i Efkâr, nr. 416-417, 29 Ağustos-1 Eylül 1866. Mehmet Kalpaklı, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, İstanbul 1999, s. 19-24.

5 Kalpaklı, age., s. 25.

6 Kalpaklı, age., s. 65.

dedikten sonra Şinâsî ve Nâmık Kemâl'i bir kurtarıcı olarak sunar. Ancak Köprülü 1928'de yayımladığı *Millî Edebiyat Cereyânının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basît* adlı eserinde bu toptan reddedici ve suçlayıcı tavrından rücû ederek yüzyıllar içinde yetişmiş mümtaz klasik Türk şairlerinin (Necâtî, Bâkî, Taşlıcalı Yahya, Cafer Çelebi, Nedim, Nevizâde Atâyî ilh.) eserlerinde gösterdikleri yerlilik ve millîlik cehdini dile getirmiştir.[7] Klasik Türk şiirine yönelik eleştiriler Cumhuriyet döneminde de artarak ve şiddetlenerek devam etmiştir. 1945'te *Divan Edebiyatı Beyanındadır* isimli kitabıyla bu edebiyatı karikatürize ederek aşağılayan Abdulbaki Gölpınarlı'nın hemen yanı başında Divan Edebiyatı adıyla neşrettiği ders kitabıyla Agâh Sırrı Levend gelir. Levend söz konusu eserinin sonunda klasik Türk şiirini eleştirdiği 14 başlıktan 3 tanesi de onun yerli ve millî olmayışıyla ilgilidir:

> *Divan edebiyatı orijinal bir edebiyat değildir. Bütün unsurlarını mazmun ve mefhumlarına varıncaya kadar İran edebiyatından alan bu edebiyat, yetiştirdiği kıymetli şahsiyetlere rağmen, taklidî mahiyetini aşamamıştır. Divan edebiyatında yerli tip yoktur. Hikayelerde şairin yaratmak istediği tip ya Leylâ ve Mecnun'da olduğu gibi Arap hayatından ya Husrev ve Şirin'de olduğu gibi acem hayatından veya yusuf ile Züleyha'da olduğu gibi peygamber kıssalarından yahut da Vamık ve Azra'da olduğu gibi masallardan alınmıştır. Divan edebiyatı millî ve milliyetperver bir edebiyat değildir. Millî şuurdan nasibi yoktur. Bundan dolayı yalnız şairleri mahkûm etmek elbette doğru olamaz. Türk kelimesinin, darbımesellere varıncıya kadar çirkin vasıflara mevzu olması, bütün o devrin müşterek günâhıdır.*[8]

Hiç şüphesiz bu tür eleştiriler yukarıda belirtildiği üzere Tanzimat dönemi edebiyatındaki Avrupalılaşma, yeni bir edebiyat vücuda getirme çabasında olduğu gibi eskiyi yıkıp yerine yeniyi ikâme etme amacına yöneliktir. Bunun için de mevcut olan edebî birikimi Batı'nın edebî ölçütlerine vurarak kusurlu bulup tahkir etmek en kolay yol olsa gerek. Bu konuda M. Kayahan Özgül'ün şu özlü deyişini zikretmek isabetli olacaktır: *Batı'nın meziyeti, sorunlarını bile meziyet olarak göstermesi; Doğu'nun sorunu, meziyetlerini bile sorun olarak görmesidir.*[9]

---

7 "...Anadolu Türkçesi bu asırda (16. asır) büyük bir imparatorluğun ilim ve san'at lisânı olmak haysiyyetiyle - o sırada artık büyük simâlar yetiştirmekte pek hasis olan - Arap ve Acem hars ve lisânlarıyla rekâbete, hem de cidden bir başarı ile muktedir olmuştur. Asırlardan beri büyük Acem şâirlerini taklit ve temsile çalışan şâirlerimiz, bu devirde bu hususta en çok muvaffakiyet göstermişler, âhenk ve edâ bakımından Acem örneklerinden hiçbir suretle geri kalmayan eserler vücûde getirmişlerdir. İşte bu suretle Acem Klasisizmi'nin yanında bir de Türk Klasisizmi meydana gelmiş oluyordu. ....XVI. asır Osmanlı şiirlerinde, yerli hayatı aksettiren levhalar, imparatorluğun askerî başarılarından mülhem teşbihler ve istiâreler, birçok tarihî hâdiseleri yaşatan samîmî eserler, hatta Akdeniz'i Türk gölü haline getiren Osmanlı denizciliğinin gelişmesiyle çok yakından alakalı şiirler eksik değildir. İşte bir yandan XV. asır sonlarıyla XVI. asırda yetişen büyük şâirlerin himmetiyle Türk klasik mektebinin en olgun mertebesine gelmesi, diğer yandan - Câmî ile büyük devri kapanan - İran edebiyatının, XVI. asırda, nüfûz ve ehemmiyeti Türk klasik şâirleri tarafından da tasdik edilecek büyük şâirler yetiştirememesi neticesinde şâirlerimiz, artık İran edebiyatının Türk edebiyatına üstün olmadığına inanmağa başladılar. Eski tercemelerin, iktibasların yanında, mevzularını daha çok yerli hayattan alan eserler de çoğalmak istidadını gösterdi. Bilhassa XVII. asrın başlarında şöhret kazanan bazı şâirlerde, bu Acem edebiyatının üstünlüğü kanaati, pek açıktır..." (M. Fuad Köprülü, "Millî Edebiyat Cereyânının İlk Mübeşşirleri", *Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul 1989, C.1, s. 288- 289

8 Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, İstanbul 1984, s. 638-639.

9 M. Kayahan Özgül, *Divan Yolu'ndan Pera'ya Selametle Modern Türk Şiirine Doğru*, Ankara 2006. s. 10.

Klasik Türk şiirinin yerlilik macerasını sadece 19 ve 20. asır aydınlarının eleştirileriyle sınırlı tutmak elbette eksiklik olacaktır. Meseleye bir de bu edebiyatın içinden, üreticilerinin gözünden bakmak daha sahih hükümlere ulaşmaya yarayacaktır. İslâm'ın kabulüyle Türk hayatı, kültürü, dili ve edebiyatı kaçınılmaz olarak büyük bir istihaleye, dönüşüme maruz kalmıştır.

Her ne kadar Kaşgarlı Mahmûd *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ün ön sözünde:

> *Talih güneşinin Türklerin burcunda doğduğunu ve cenab-ı Hakk'ın Türk hakanlığını göğün felekleri arasına yerleştirdiğini, onlara "Türk" dediğini ve egemenlik verdiğini, onları çağın hakanları yapıp dünyaya hükmetmenin dizginlerini ellerine verdiğini, doğruluğa yönelttiğini, onlara katılanları ve onlar adına çabalayanları güçlendirdiğini böylece istedikleri her şeyi elde ettiklerini ve çapulcuların rezilliğinden kurtulduklarını idrak ettim…."Türklerin lisanını öğrenin, çünkü onların saltanatı uzun sürecektir." Bu hadis sahih ise Türkçeyi öğrenmek dinî bir vecibedir.*[10]

diyerek Türk olmayan Müslümanlara Türkçe öğrenmeyi dinî ve dünyevî bir gereklilik olarak sunup öğrenmeleri için *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ü kaleme alsa da yeni dinin öğrenilmesi tabiî olarak, yegane kaynak olan Kur'an-ı Kerim'i anlamaya dayalı olduğu için Arapça, yine bu dini Türklerden daha önce kabul etmiş İranlılardan öğrenilmesi sebebiyle de Farsça unsurlar Türk diline girmeye başlamıştır. Yazılı edebiyatları daha gelişmiş olan bu iki dilin edebiyatları da Türk edebiyatı üzerinde, gerek biçim gerek içerik olarak, etkili olmaya başlamıştır. Mesela bu dönemin önemli eserlerinden *Kutadgu Bilig*'de ilk defa aruz vezni kullanılmış ve eser Türk edebiyatında bulunmayan mesnevî nazım biçimiyle kaleme alınmıştır. Özellikle Gazneli ve Selçuklu devletlerinde Türkçenin geri planda kalıp medreselerde Arapça'nın, resmî yazışmalarda ve edebî metinlerde Farsçanın tercih edilir olması[11] 14. yüzyıl müelliflerinden Âşık Paşa'yı şu mısralarla serzenişte bulunmaya itmiştir:

Türk diline kimsene bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi
Türk dahi bilmez idi ol dilleri
İnce yolı ol ulu menzilleri[12]

---

10 Kâşgarlı Mahmûd, *Divânü Lugâti't-Türk*, Çeviri, Uyarlama, Düzenleme: Seçkin Erdi,Serap Tuğba Yurteser, İstanbul 2005. s. 11.

11 Sözün burasında Osmanlı'nın resmî yazışma dilini Türkçeleştirme hususundaki başarısını zikretmemek kadrnâşinaslık olacaktır. Gazneliler İran sarayını ele geçirdikten sonra resmî yazışmalar kelevvel Fars kâtipler eliyle ve Fârisî diliyle yapılmaya devam edilmiştir, Selçuklu sarayında da durum aynıdır, Karamanoğlu Mehmed Bey bu durumu değiştirmek için meşhur buyruğunu buyursa da yazışma dilinin Türkçeleştirilmesi işi Osmanlı'ya nasib olmuştur. Her ne kadar zaman içinde ağır, ağdalı ve anlaşılması güç Arapça, Farsça terkib ve kelimelerle örülü hale gelse de - Tanzimat aydınının en çok şikâyet ettiği ve eleştirdiği husus budur - Osmanlı bürokrasisi Türkçenin en temel ifade biçimi olan Türkçe cümleyi korumuş ve geliştirmiştir ki bu da tenkidden ziyade takdiri hak eden bir durumdur.

12 Prof. Dr. Kemal Yavuz, *Âşık Paşa, Garib-Nâme* (Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma), İstanbul 2000, C. I/1, s. XXXV -XXXVI.

Türkçe ile aruz veznini telif etme çabaları, Türkçenin ince manaları ifade etmekte yetersiz kalışı ve bu güçlüğü aşma uğraşları bizzat o dönemlerde eser kaleme alan şâir ve yazarlar tarafından kimi zaman özür beyan etme, kimi zaman çektiği sıkıntıyı arz etme amacıyla dile getirilmiştir. 14. asırda Hoca Mes'ud *Süheyl ü Nevb-bahâr* adlı mesnevisinin hâtime kısmında Türk dilinin imkânlarının dar olduğunu, Türkçeyle her konuyu dile getirmenin kolay olmadığını, başka dillerden alınacak kelimelerle sözün daha güzel söyleneceğini, Arapça ve Farsçadan Türkçeye yapılan tercümelerde sözün aslına bağlı kalamayacağını, vezin gereği Türkçe kelimelerin telaffuzunda birçok değişimin meydana geleceğini,

Bu arada özrüm hemin yeng durur
Ki Türk'ün dili gin degül teng durur

Bu kim sâfî ol Türk dili ola
Kolaysuz bigidür getürmek dile

Dahi dil ile söz karılursa uz
Virür çâşnî nitekim aşa tuz

Arabca vü Pârsî olsa lafz
Ki nazm olıcak Türkîye gelse lafz

Geh aslınca kalur gehî kalmaz
Zarûret olup vezn anı almaz

Delim dürlü tağyîr ü tebdîl olur
Bu Türk'ün dili bir aceb dil olur[13]

beyitleriyle dile getirir. 15. asırda Sarıca Kemâl (Kemâl-i Zerd) de Türkçenin sert bir dil olduğundan ve söz ehli olanların bu durumdan utandığından söz eder:

Gel imdi nazm ile keşf eyle esrâr
Çü bülbül gülşen içre eyle güftâr

Bu Türkî dil be-gâyet sert dildür
Söz ehli işbu dilden key hacîldür[14]

Hatta 16. yüzyılda Fuzûlî Türk diliyle şiir söylemek zor olduğundan çoğunlukla Farsça şiir söylendiğini, Türkçe sözler arasında bağlantı ve uyum kurulamadığını, Tanrı yardım ederse, ilkbaharda dikenden gül açması gibi Türkçeyle şiir söyleyerek zorlukları aşacağını söyler:

Ol sebebden Fârsî lafzıyla çokdur nazm kim
Nazm-ı nâzik Türk lafzıyla igen düşvâr olur

13 Cem Dilçin, *Mes'ûd Bin Ahmed Süheyl ü Nev-Bahâr İnceleme - Metin - Sözlük*, Ankara 1991, s. 573 -574.
14 Necdet Öztürk, *XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemâl Selâtîn-Nâme (1299-1490)*, Ankara 2001, s. 14.

Lehçe-i Türkî kabûl-i nazm u terkîb eyleyüp
Ekserî elfâzı nâ-merbût u nâ-hemvâr olur

Bende tevfîk olsa bu düşvârı âsân eylerem
Nev-bahâr olgaç dikenden berg-i gül izhâr olur[15]

Yine Fuzûlî, *Hadîkatü's-Süedâ*'sının dîbâcesinde aynı düşüncelerini *Egerçi 'ibâret-i Türkîde beyân-ı vekâyî düşvârdur, zîrâ ki ekser-i elfâzı rekîk ve ibârâtı nâ-hemvârdur, ümmîd ki himmet-i evliyâ itmâmına müsâ'id ola ve encâmına mu'âvenet kıla*[16] sözleriyle dile getirir. Türkçenin Arap ve Fars edebiyatının belâgatına uygun söz söyleme konusundaki yetersizliğinin vurgulandığı bu serzenişler, niçin Arap, Fars dil ve edebiyatlarının etkisinde kalındığının da bir açıklaması niteliğindedir. Bunların yanı sıra klasik Türk edebiyatı şairlerinin birbirlerini yerli, millî ve özgün olmama, Fars edebiyatından tercüme yoluyla eser verme gibi hususlarda itham ettiği de bir vâkıadır. Mesela 16. asır şairlerinden Tâcî-zâde Cafer Çelebi *Heves-Nâme*'sinin,

Şular kim Türkî dilde şöhreti var
Bir Şeyhî biri Ahmed'dür ey yâr
…

Bu hâl ile yine ey merd-i üstâd
Birinün dahı yok şânında îcâd

Mu'ayyen her birinün hâli kâli
Olupdur terceme ulu kemâli

Ararsan her birinün defterini
Tetebbu eyler isen sözlerini

Bulımazsın birinde ma'nî-i hâs
Bulursın gayrun âhengine rakkâs

Hayâl-i hâssa çün kâdir degüller

Hakîkatde bular şâir degüller[17]

beyitlerinde 15. asrın büyük şâirleri Ahmed Paşa ve Şeyhî'yi özgün olmamakla itham eder.[18]

15 Hasibe Mazıoğlu, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, Ankara 2011, s.86-87.

16 Şeymâ Güngör, *Hadîkatü's-Sü'edâ Fuzûlî*, Ankara 1987, s. 17.

17 Necati Sungur, *Tâcî-zâde Cafer Çelebi Heves-Nâme (İnceleme - Tenkitli Metin)*, Ankara 2006, s. 207-209.

18 "Ahmed Paşa belki de Ca'fer Çelebi'yi etkileyen ilk şairdir... Ca'fer Çelebi şiire daha yeni başladığı ve kendi üslubunu meydana getirmeye çalıştığı dönemde Ahmed Paşa'yı taklit eden şiirler yazmış görünmektedir (s. 108). Muhtemelen Ca'fer Çelebi hayatının bu döneminde edebî şahsiyetinin olgunlaştığına, tekâmül ederek belli bir seviyeye ulaştığına inanarak, zamanın en iyi şairi kabul edilen Ahmed Paşa'ya meydan okumak istemiştir (s.110). Ca'fer Çelebi'nin Şeyhî'ye böyle açıkça karşı çıkışı, kendi edebî gücünü ispat ve Şeyhî ile başlayan Fars edebiyatından yapılan geniş çaplı aktarmalara itiraz etme arzusu olarak yorumlanabilir (s.113)." İsmail Erünsal, "Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, Hayatı ve Eserleri", *Edebiyat Tarihi Yazıları*, İstanbul 2016.

Tezkiretü'ş-Şu'arâ müellifi Latîfî de Ahmed Paşa'nın şiirlerini Farsçadan tercüme ettiğini şu sözleriyle dile getirir:

> *Farsçadaki divan ve kitapları bütünüyle inceleyip araştırdığı ve tüm Farsça manzumeleri değerlendirip yararlandığı, onların san'at ve estetiğinden bilgiler edinip faydalandığı için, Beyt: "Her ne kadar farklı çevreler için değişik elbiseler gerekse de temiz bedene güzel mana yakışır." sözü gereği Fars ibareleri giydirilmiş mânâ güzeline Türkçe elbiseler giydirdi. Böylece o, yeni yöntem ve güzel kaftanlar ile her bir mânâ güzelini neşeli ve işveli bir Türk güzeli şeklinde göstermiş oldu. Aslında tercüme yolu bazı aydınlar katında makul ve makbul, bazılarının yanında kusurdur. Fakat edebiyat eleştirmenlerinin kanaati şudur; eğer merhum mütercim olarak itham edilmemiş olsaydı Osmanlı şairlerinin tartışmasız önde geleni ve tümünün en önemlisi olurdu....İnsafla düşünüp doğruyu söylemek gerekirse az rastlanan yeteneğe sahip biridir ve divanında bulunan mânâların çoğu Farsça divanlardan seçilip alınmıştır.*[19]

Hâsıl-ı kelâm klasik Türk şiiri / şairleri câri olduğu devirlerde de sonrasında da dili, tekniği ve hassaten muhtevası bakımından yerli olmamak / olamamakla itham edilmiştir. Bu eleştirilerin mutlaka gerçek payı vardır, ancak uzun yüzyıllar hüküm sürmüş bir edebî geleneği değerlendirirken dikkatli ve titiz davranılması gerektiği açıktır. Klasik Türk şiiri metinlerine toptancı olmayan bir bakışla daha yakından bakıldığında durumun hiç de abartıldığı gibi olmadığı, bilakis başlangıcından itibaren yabancılaşma, taklit etme kaygılarının yaşandığı ve bu yüzden yerli ve millî olma çabalarının gösterildiğini de görmek mümkün olacaktır.

15. yüzyılın büyük şairi Necâtî Bey, şiirde sade Türkçe ile söyleyiş ve özellikle Türkçe atasözü ve deyimleri kullanma hususlarında kendinden sonra gelen şairlere örnek olmuştur. Necâtî Bey ile artık Türkçenin de Arap-Fars kaynaklı klasik şiir üslubunda şiir yazılabilir bir dil haline geldiğini söylemek mümkündür. Necâtî Bey ile başlayan bu yerlilik çabalarını daha sonra Fuad Köprülü, *Mahallîleşme Cereyânı* olarak nitelendirecektir. Bu bağlamda 16. yüzyılda. Edirneli Nazmî, Tatavlalı Mahremî ve Aydınlı Visâlî'nin sade Türkçe ile yerli konuları ele alma çabaları *Türkî-i Basît* olarak adlandırılır, ancak bu çaba edebî dilin değişimine etki edecek bir harekete dönüşemez. Yine 16. yüzyılda Bâkî'nin, 18. yüzyılda ise Nedîm'in şehirli Türkçesi tabir edilen dili temellük ve tasarruf ederek Necâtî Bey gibi Türkçe deyimleri kullanıyor olmaları da yerlilik arayışlarının bir göstergesidir.

17. ve 18. yüzyılda şiire yerli hayatı yansıtan konular girmeye başlamakla birlikte dilde abartılı bir şekilde Arapça ve Farsça alıntıları kullanma hevesi göze çarpar. Bu durumdan rahatsız olan dönemin büyük şairi Nâbî, bu kişileri

19 Mustafa İsen, *Latîfî Tezkiresi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 107.

Ey şi'r miyânında satan lafz-ı garîbi
Dîvân-ı gazel nüsha-i kâmûs değildür[20]

beytiyle uyarır ve

Elfâz-ı sükkerîn-i Sitanbulîyândan
Sem'in kenârlarda kalur dilde hasreti

Hüsn-i edâ vü hüsn-i vefâ hüsn-i her-umûr
Ol şehr-i bî-bedelde bulur hüsn-i gâyeti

Ol dil-güşâ me'âller ol hurde nükteler
Mümkin midür bula Arabistân'da sûreti

Ol cân-fezâ sühanların ol şûh edâların
Akâmlar lisânına olsun mu nisbeti[21]

beyitleriyle de İstanbul Türkçesinin avam Arapçasından üstün olduğunu dile getirir.

Klasik Türk şairleri arasındaki yerlileşme arayışlarından biri de kadim Türk şiirinin vezni olana hece vezni ile şiirler yazmak olmuştur. *XVI. yüzyıl şâirlerinden Meâlî (ö.1535), Usûlî (ö.1538), Zaifî (ö.1557), Âşık Çelebi (ö.1572), Fevrî (ö.1571) ve Murâdî (ö.1595) mahlasıyla şiir söyleyen Sultan III. Murâd bazı şiirlerinde hece ölçüsünü tercih etmişlerdir. Hece ölçüsünün yanı sıra halk şiirinde kullanılan nazım biçimlerini de kullanmışlardır.*[22] İshak Çelebi, Usûlî ve Hayâlî gibi Rumelili şairler de tasavvufî düşünceyi Türkçe ile ifade etme bakımından oldukça başarılı ve özgün örnekler vermiştir.

Sanatın her türünde olduğu gibi klasik Türk şiirinde de iyi ve kalıcı sanatçı olmanın temel şartı, özgün olmadır. Klasik Türk şiirinin poetikası ya da manifestosu sayılabilecek dîvân dîbâceleri ve şuara tezkirelerinin mukaddimeleri hep özgün olma gerekliliği ve kaygısının dile getirildiği metinler olmuştur. Burada Fuzûlî'nin Farsça Dîvân'ının dîbâcesinden ve Latîfî'in *Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratu'n-Nüzemâ* mukaddimesinden yapılacak iki kısa alıntı ile durum örneklenmeye çalışılacaktır.

Fuzûlî Farsça Dîvân'ının dîbâcesinde :

Tesadüfen benden evvel gelen şairlerin hepsi yüksek anlayışlı, engin düşünceli insanlarmış. Gazel üslûbuna yarayan her güzel ibareyi, ince mazmunu öyle kullanmışlar ki orta da bir şey bırakmamışlar. Bir insan onların bütün yazdıklarını bilmeli ki çalışıp vücuda getirdiği eserlerde kendinden evvel söylenen manalar bulunmasın. Öyle zamanlar olmuştur ki gece sabahlara kadar uyanıklık zehrini tatmış ve bağrım kanaya kanaya bir mazmunu bulup yazmışım. Sabah olunca diğer şairlerle

20 Ali Fuat Bilkan, *Nâbî Dîvânı*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, C.I, s.587.

21 Bilkan, age, s. 119-120.

22 Muhsin Macit, *İlk Klasik Dönem (1453-1600) Şiir,* Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 2006, C.2, s. 40.

tevarüde düştüğümü görüp yazdıklarımı çizmişimdir. Öyle zamanlar olmuştur ki gündüz akşama kadar düşünce deryasına dalıp şiir elmas'ı ile kimse tarafından söylenmemiş bir inci delmişim; bunu görenler, 'Bu mazmun anlaşılmıyor, bu, lafız erbâbı arasında kullanılmaz ve hoş görülmez.' der demez o mazmun gözümden düşmüş hattâ kalemi alıp onu kağıda geçirmek bile istememişimdir. Ne tuhaf haldir bu, söylenmiş bir şey evvelce söylenmiştir, diye; söylenmemiş bir söz de evvelce söylenmemiştir, diye; yazılmıyor.[23]

Latîfî ise *Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratu'n-Nüzemâ* mukaddimesinde şiirle ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra şairleri yedi sınıfa ayırır: Birinci sınıfta el değmemiş düşünceler ve kendine has hayallere sahip olabilen, yeni şeyler ortaya koyabilen şairler; ikinci sınıfta sadece vezinli söz söylemeye yetenekli olup doğru yanlış ağızlarına geleni söyleyen şairler; üçüncü sınıfta şiir söyleme yeteneğinden mahrum olduğu için bir şiirin mahlasını değiştiren ya da içinden birkaç iyi beyti çalıp kendine mal eden hırsız şairler; dördüncü sınıfta vezinli şiir söyleyebilen ancak yetenek azlığından ve anlayışı kıt, çarpık tabiatlı kişiler oldukları için hayal ve mana bulamayıp önceki şiirlerin manalarını alıp başkalarının söylediklerini tekrarlayan şairler; beşinci sınıfta şiirlerin manalarını şeklen değiştirip başka bir şekilde yorumlayan hırsız ve taklitçi şairler; altıncı sınıfta başka bir dilde söylenmiş güzel bir şiiri tercüme edip çalan şairler; yedinci sınıfta usta bir şairin şiirinde yer alan bir mazmunu alıp onu ince bir nükteye vesile kılan, yeni bir mana ve hayal üreten şairler yer alır.[24] Görüldüğü üzere her iki metinde de özgün olan, taklit olmayan şiir üstün görülüyor, diğerleri ise yeriliyor. Özgünlüğe bu kadar önem veren klasik Türk şiiri geleneğini taklitçi olma ve yerli olmama hususunda muaheze etmek insaf dışı olsa gerek.

Arap ve Fars edebî geleneklerini taklitle ve yerli olmamakla itham edilen klasik Türk şiirinde Şehrengiz, Sûrnâme, Sâkînâme, Gazavâtnâme, Fetihnâme türleri başlı başına yerli konuları işleyen edebî türlerdir: Bursa Şehrengizi, Edirne Şehrengizi, Surnâme-i Vehbî, Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavâtnâmesi, Gazânâme-i Çehrîn, Fetihnâme-i Kamaniçe vs. bu eserlerin hepsinde yazar/şairler çoğunlukla bizzat içinde bulundukları olay ve mekânları birinci ağızdan edebî bir dille anlatmışlardır. Diğer mesnevî konularına gelince, her ne kadar Arap ve Acem edebiyatlarındaki adlarıyla kaleme alınsa da birçoğuna değişiklik ve ilavelerle telif eser hüviyeti verilmiştir.

Tâcîzâde Cafer Çelebi, *Hevesnâme*'sini kaleme alışını anlatırken

Didi dil şol hikâyetler kim anı
Lisân-ı âharun bir nükte-dânı

Edâ itmiş ola tatlu dil ile
Emek çekmiş ola ay u yıl ile

23 Kalpaklı, age., s. 10.
24 İsen, age., s.32-34.

İdüp dürlü güherler nazmına derc
ʿÖmürler eylemiş ola ana harc

Olup muhtârı bir üslûb-ı zîbâ
Ana virmiş ola bir tarz-ı garrâ

İdinüp muktedâ sen dahı anı
Elüne alasın bir dâsitânı

Ne sûretlerle ol itdiyse tahrîr
Kılasın terceme Türkîye bir bir

Bu ehl-i fazl olana sehldür sehl
Benüm katumda belki cehldür cehl

Gerek sen idesin bir kıssa perdâz
Kî̇ işitmiş olmaya bir kıssa-perdâz

Senün ihdâsun ola tavr u tarzı
Sana mahsûs ola üslûb-ı naġzı

Senün ola ne kim var zişt eger hûb
Birisi olmaya gayriye mensûb

Hüner var ise olur bunda zâhir
Bunu iden kişidür nazma kâdir[25]

beyitleriyle daha önce başkaları tarafından yazılmış bir konuda yazmanın çok kolay olduğunu, kendisi açısındansa bu durumun cehalet alameti olduğunu; önemli olanın daha önce söylenmemiş bir konuyu anlatmak olduğunu, güzel ya da çirkin ne varsa şairin kendisine mahsus olması gerektiğini ve kişide gerçekten şairlik gücü varsa bunun böyle bir eserle ortaya çıkabileceğini vurgulamaktadır. 16. yüzyılın önemli şairlerinden Nev'î de şu beytinde Türk şiirini Acem şiirini taklit etmekten kurtarmakla övünüyor:

Nev'iyâ nazm içre îcâd eyledün bir tarz-ı hâs
Rûm'ı kurtardun 'Acem eş'ârına taklîdden[26]

Taşlıcalı Yahyâ Bey; konusu tamamen özgün ve yerli olan, olayların İstanbul'da geçtiği *Şâh u Gedâ* adlı mesnevîsinde

Ârîdür âriyet libâsından
Pâkdur terceme belâsından

Kimseden nesne almadum kat'a
Ya'lemullâh meger tevârüd ola

Her ne ise eger hatâ vü savâb
Hasb-i hâlimdürür benüm bu kitâb[27]

25 Sungur, age., s. 210-211.
26 Mertol Tulum, M. Ali Tanyeri, *Nev'î Divan*, İstanbul 1977, s. 438
27 Köprülü, age., s. 291.

beyitleriyle eserinin özgünlüğünü vurgularken, yerli olduğunu da sezdirmektedir. Nev'îzâde Atâî ise *Sâkînâme* adlı eserinde

İdüp müstakîl ya'nî bir mesnevî
Unutturmaya şîve-i Husrev'i

Husûsâ bu ma'nî bulupdur sübût
İder bahseden mülzem olup sükût

Ki medh ü tegazzülde Rûmî-kalem
Olup gâlib-i sâhirân-ı Acem

Çü şemşîr-i hûnrîz-i Osmâniyân
Zuhûr etdi rüchân-ı Türkî-zebân

Ve lîkin kalup şîve-i mesnevî
Sözü anda A'câmun oldı kavî[28]

mısralarıyla Osmanlı kılıcının Acemlere üstün geldiği gibi kaside ve gazel sahasında da Türk dilinin üstün geldiğini; ancak mesnevî sahasında Acemlerin üstünlüğünün devam ettiğini, kendisinin de Acem şairi Husrev'in etkisini unutturmak ve Acem üstünlüğünü ortadan kaldırmak için özgün bir mesnevi yazmak istediğini dile getirir.

Arap-Fars-Türk edebiyatlarının ortak hikâyesi olan ve birçok şair tarafından müteaddit defalar keleme alınan Leylâ vü Mecnûn hikâyesi de Türk şairleri tarafından nazma çekilirken birtakım değişikliklere tabi tutularak özgün bir eser haline getirilmeye çalışılmıştır:

> ***Bihiştî Sinan Çl**. (ö.1511) Nizâmî, Husrev ve Câmî'den etkilenmiş, ancak bu şâirlerin Leylâ vü Mecnûn'larındaki motiflerin çoğunu almamış, aldıklarını da değiştirmiş, ayrıca pek çok tasvire yer vermiştir.*
>
> *Tabibin Leylâ'dan kan alırken Mecnûn'dan da kan akması motifi ilk defa **Hamdullah Hamdî (ö.1503)**'de görülür.*
>
> ***Ahmed-i Rıdvan** (ö.1528), eserini daha orijinal kılabilmek için, aldığı motifleri değiştirmiş ve bazı eklemeler yapmış, ayrıca hikaye kahramanlarının bazılarının da adlarını değiştirmiştir.*
>
> ***Celîlî**, Leylâ vü Mecnûn'unda Nizâmî'yi esas almış ve Hâtifî'den yararlanmıştır. Onun eserinde Husrev ile Câmî'nin de izleri görülür. Mecnûn'un başına kuşların yuva yapması motifi Türk edebiyatında ilk defa Celîlî'de geçer.*
>
> ***Fuzûlî** (ö.1555)'de Husrev ile Câmî'nin etkisi görülmez. Nizâmî'den aldığı motiflerin bazıların değiştirmiş, diğer şairlerde görülen pek çok motifi atmıştır.*[29]

28 Mehmet Arslan, *Sâkî-Nâmeler*, İstanbul 2012, s. 172.

29 Şevkiye Kazan Nas, *Celîlî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2011, s. 93-96.

Ortak mesnevi konularından biri olan şem ü pervânelerden Fars edebiyatındaki Fehmî, Ehlî-i Şirâzî, Niyâzî'nin eserleri ile Türk edebiyatındaki Zâtî, Lâmi'î, Mu'idî Çelebi, Feyzî Çelebi'nin eserleri arasında bir mukayese yapan Sadık Armutlu, Farsça şem ü pervanelerdeki kişi kadrosunun 11, Türkçe olanların 15 kişiden oluştuğunu; Türkçe olanların giriş kısımlarında farklı nazım şekillerine yer verilirken Farsça olanlarda bunların yer almadığını tespit etmiştir.[30]

Fars edebiyatından mesnevîlerin tercüme edilmesi de klasik Türk şiirinin özgün olmayışına bir delil olarak gösterilmektedir. Ancak dikkatli bir bakışla, tercüme denilen bu eserlerin aslında telif eserler haline geldiği görülecektir. Mesela 15. yüzyıl şairlerinden Muinî, Sultan II. Murad'ın isteği üzerine Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin meşhur eseri *Mesnevî-i Ma'nevî*'sini Türkçeye 14.000 beyitten oluşan iki cilt halinde tercüme etmiştir.

> *Birinci ciltte tercüme karşılığı beyitler, takriben iki bine yakındır. İkinci ciltte üç binden biraz fazladır. Böylece aslından yaklaşık olarak bin beyit fazla olan bu beş bin beyitlik tercüme kısmını da dikkate almayacak olursak Mesnevî-i Murâdî, bir divan teşkil edecek hacimdeki gazel ve kasidelerle beraber en az dokuz bin beyitlik bir bölümüyle tamamen telîfî bir eserdir.*[31]

Görüldüğü üzere gelenekteki tercüme anlayışı bugünkü gibi kaynak metne yüzde yüz sadık motamot tercüme etme anlayışından uzaktır.[32] Dolayısıyla klasik Türk şiirine yöneltilen Arap ve Acem edebiyatından tercümedir, eleştirisinin temelsiz ve subjektif bir değerlendirme olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Klasik Türk şiiri üzerine yapılan teferruatlı muhteva çalışmaları bu gelenekte yerli ve millî hayatın kendini kuvvetli bir şekilde hissettirdiğini göstermektedir. Osmanlı toplumunun âdet, gelenek ve görenekleri, toplumun aynası olan edebiyatına da yansımaktadır. Mesela ayağına su dökmek, başak asmak, başta ateş yakmak, elma ve ayva saklamak, kesilen tırnakları gömmek, kan kardeşi olmak, alna kurban kanı sürmek, müjdelik vermek, başa toprak saçmak, mezarlarda mum yakmak, diş kirası vermek, bayramda el öpmek, saçı gibi adet ve gelenekler; acı deniz suyunu bulutların tatlandırır, kara yel tufan yağdırır, suya bakmak canı ferahlatır, tütün güzelden yana gider, ağzı eğilmek, göz seğirmesi, atlara damga vurmak, zil bağlamak gibi daha birçok inanış ve uygulamalar[33] klasik Türk şiirinde kendine yer bulmuştur. Bu husus, bu geleneğin hem sosyal hayatla iç içe olduğu hem de yerli olduğunun bir göstergesidir.

30 Sadık Armutlu, "Farsça ve Türkçe Şem' ü Pervâne'ler Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi*", Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*, İstanbul 2011, s. 162-163.

31 Amil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. yy'a kadar)*, İstanbul 1999, s. 257.

32 Bu konuda geniş ve doyurucu bilgi için bkz. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul 2013; Saliha Paker, "Terceme, Te'lif ve Özgünlük Meselesi", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, İstanbul 2014, s.36-71.

33 Bu konuda ayrıntılı bilgi ve örnek için bkz. Ömer Özkan, *Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı*, İstanbul 2007.

Klasik Türk şiirinin muhtevasına bakarken ortak malzemeyi, ortak mazmunları da dikkatle ele almak gerekir. Bunların birçoğunun insanlığın ortak tecrübesinin ürünleri olduğu, zaman içerisinde kültürler arasındaki alışverişle yayıldığı ve her kültürün bunlara kendi mührünü vurduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

> *Osmanlı şiir geleneği, hiç farkında olmadan, asırlar boyu Batı medeniyeti ile aynı kültürel birikimi kullanır. Bir Hint-Avrupa kavmi olan İrânîlerin kültürel birikimleri, Antik Yunan ile ilmî ve felsefî münasebetlerini tercümeler üzerinden kuran Arapların edindikleri kavram zenginliği, İslamiyeti kabulünden sonra, Türklerin de malzemesi olur; Arap, Acem ve bilhassa Sâsânî yoluyla gelen her kültür ürününü Müslümanlığın ortak değeri bilirler.*[34]

Mesela, kadim gök bilimi anlayışına göre dünya merkezde sabit, diğer gezegenler onun etrafında dönmektedir. Dünyanın üzerinde dokuz tabaka olarak düşünülen bu yapıda her bir tabakaya felek adı verilmiştir. İlk yedi felekte yedi seyyare (gezegen) sekizinci felekte sabit yıldızlar (on iki burç) yer almaktayken felekü'l-eflâk / atlas feleği adı verilen dokuzuncu felek boş olarak tahayyül edilmiştir. Güneşin sultan olarak düşünüldüğü bu tasavvura göre birinci felekte güneşin veziri ay, ikinci felekte kâtip Utarid, Yunan'da Hermes; üçüncü felekte çalgıcı Zühre / Nâhid, Yunan'da aşk ve musiki ilahesi Aphrodite, Latinlerde Venus; beşinci felekte başkumandan Mirrih, Yunan'da Savaş Tanrısı Ares, Latinlerde Mars; altıncı felekte kadı Bercis / Müşterî, Yunanda Zeus, Latinlerde Jupiter; yedinci felekte fil bakıcısı yaşlı Zühal yer almaktadır. Yine Acemlerden alınan ve şarabın mucidi olduğu söylenen Cem ya da Cemşîd Yunan'da Dionysos, âyin-i Cem de Dionysos törenleri olarak karşılık bulmaktadır. Nergis çiçeğinin Yunan mitolojisindeki Narkissos, küllerinden doğan Kaknus'un da yine Yunan mitolojisindeki Phoenix'ten başkası olmadığı bilinmektedir. Görüldüğü üzere ortak malzeme tek bir kökenden gelmeyip zaman içinde kollektifleşmiş bir hal almıştır, bu durumda klasik Türk şiirini ve şairini Acem taklitçiliği ile suçlamak da insaf dışı bir hareket olacaktır.

Acem taklitçiliği hususunda öne çıkarılan bir husus da İran esâtirinin bir toplamı olan Şehnâme'de geçen kahramanların klasik Türk şiirinde çok yer bulmasıdır. Osmanlı şâiri Acem kahramanlarını çeşitli şekillerde ele alır:

> *1. Şâirler geçmişte bu insanlara alem olmuş sıfatların aynısının övdüğü kişide de olduğunu söyler, memduhlarını Acem hükümdarlarıyla kıyaslayarak yüceltirler.*
>
> *2. İran'ın büyük sultanlarının kahramanlıklarını bütün dünya anlatsa ve Acemler onlarla iftihar etse bile, onların övdüğü, kendi hükümdarının yanında bir kapıcı, bir bekçi, bir çerçöp toplayıcısı bile olamaz,*

34 M. Kayahan Özgül, "Gelenek Bozulurken Mazmuna Bakış", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları II, Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar I*, İstanbul 2007, s. 24.

böylelikle şâirler memduhlarına büyük övgüler yağdırırken teşbih edilen kişileri aşırı derecede küçültmüş ve onlara hakaret etmiş olur.

3. Osmanlı şâirleri sık sık dünyanın geçiciliği, hayatın nihayeti ve servetin hiçliği konularını vurgulayarak bu konularda İran'ın büyük hükümdarlarını anarlar, dünyanın onlara bile kalmadığını söyleyerek ibret nesnesi olarak kullanırlar.

4. Âşık (şâir) istiğna göstererek büyük Acem padişahlarının o muhteşem servetlerine hiç ihtiyacı olmadığını söyleyerek yine o büyük padişahları aşağılar.[35]

Klasik Türk şiirinin şeklî unsurlarının neredeyse tamamı Arap ve Fars edebiyatından alınmıştır. Ancak nazım şekli olarak rubâînin karşılığı olan tuyuğ, Türk şiirinde eskiden beri mani, toyuk ve koşuk adlarıyla kullanılmaktaydı. Maninin cinaslı kafiyeleri tuyuğda muhafaza edilirken, 11'li hece ölçüsü de aruzun fâ'ilâtün /fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbı olarak tuyuğ vezni olmuştur. Bir başka şeklî unsur olan aruz da Arap edebiyatı kaynaklıdır, ancak aruz ne Fars edebiyatında ne de Türk edebiyatında Arapların kullandığı biçimiyle kullanılmış, her iki gelenek de kendine mahsus tasarruflarla Arap aruzu olmaktan çıkarıp Fars aruzu ve Türk aruzu yaratmışlardır.

8. yüzyılda Arap edebiyatında doğan aruz, Arap kültürü ve edebiyatı vasıtasıyla zaman içerisinde İran'a, Afganistan'a, Orta Asya ve Hindistan'a kadar yayılmıştır. Önce İran şiirini etkisi altına alan aruz, İranlıların kendi ahenk ölçülerini aruza eklemesiyle burada yeni hüviyet kazanarak oradan diğer milletlere geçmiştir. Arap edebiyatındaki aruz vezinleri, Arapça gramer kurallarına göre türetilmiş 41 tef'ile parçasının çeşitli şekillerde tekrarlanmasıyla meydana gelen 16 bahirden oluşur. Ancak bu 16 bahir, İran'a geçerken Fars şiirinin özellikleriyle yeniden şekillenerek ciddi değişikliklere uğramış ve sonuçta 14 bahirden oluşan bir İran aruzu ortaya çıkmıştır. İran edebiyatında gördüğümüz bu durum Türk edebiyatında da tekrarlanmış, Türk şiirinde İran edebiyatında kullanılan bütün bahirler olduğu gibi aktarılmamıştır. Muktedab, mütedârik, cedîd, karîb ve müşakil bahirleri neredeyse hiç kullanılmamıştır.

Türk şairlerinin aruz üzerindeki tasarrufları bahirlerdekiyle sınırlı kalmamış, uygulamada da Türk diline özgü değişiklikler yapılmıştır. Arap edebiyatında tef'ilelerin birbiriyle yer değiştirmesi yaygın bir durumken bu uygulama İran edebiyatında nispeten sınırlandırılmış, Türk edebiyatında ise yalnızca mısra başındaki fe'ilâtün'ün, fâ'ilatün; mısra sonundaki fe'ilünün, fa'lün olması şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Aruzun Türk şiirindeki seyrinde millî ölçümüz olan hece vezni önemli bir etkiye sahiptir. İlk eserlerimizden başlayarak Türk şâirleri aruzu kullanırken hece veznine yakın kalıpları tercih etmişler ve bu durum aynı şekilde devam edip gitmiştir. Özellikle 16. asırla birlikte birçok aruz kalıbı şiirlerde başarılı bir şekilde kullanılmaya baş-

35 Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar - Şahıslar Mitolojisi*, Ankara 2000, s. 109-114.

lanmıştır, ancak klâsik edebiyatın geneline bakıldığında en çok kullanılan vezinlerin hece vezinleriyle büyük benzerlikler taşıdıkları görülecektir. Bu da Türk şiir geleneğinin devam gücünü ve varlığını devam ettirme kabiliyetinin göstergesidir:

mefâ'îlün / mefâ'îlün / mefâ'îlün / mefâ'îlün

müstef'ilün/müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün

fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilâtün/ fe'ilün

mefâ'ilün / fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün

mef'ûlü / mefâ'îlü / mefâ'îlü / fe'ûlün

mef'ûlü / fâ'ilâtü / mefâ'îlü / fâ'ilün

mef'ûlü / fâ'ilâtün / mef'ûlü / fâ'ilâtün

fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

fe'ilâtün / fe'ilâtün / fe'ilün

mefâ'îlün / mefâ'îlün / fe'ûlün

Yukarıdaki listede görüleceği üzere vezinlerin büyük çoğunluğunda tekrarlanan tef'ilelerden oluşan kalıplar tercih edilmiştir.

Aruz uygulamalarındaki örneklere bakıldığında divan şâirlerinin bazı durumlarda aruz konusundaki genel kurallardan ziyade, Türkçe söyleyişe önem verdikleri anlaşılmaktadır. Bunun en dikkat çekici örneklerinden biri vasl-ı ayn ve vasl-ı hemzedir. Aruzda sonu ünsüzle biten bir kelimeyi vezin gereği ünlüyle başlayan kelimeye bağlayarak okumak anlamına gelen vaslda, tanımdan da anlaşılacağı üzere bir kelimenin ünsüzle başlayan kelimeye bağlanması mümkün değildir. Haliyle ünsüz ile biten bir kelimenin ünsüz birer harf olan ayın ve hemze harfi ile başlayan bir kelimeye de vasl edilmemesi gerekir. Ancak ayın harfi Türkçe söyleyişte elif harfinin sesiyle karşılandığı için Türk şâirleri bu kurala fazla uymadan ayınla başlayan kelimelere de vasl yapmışlardır. Vasl-ı ayn denilen bu durum aruzun yerlileşmesine güzel bir örnektir.

"Ol âteşî*n_'i*zâr artuk yakar dili" Emrî

"Bütün insanla*r a*kılsız bütü*n â*lem miskin" Tevfik Fikret

Türk şairlerinin aruz uygulamalarındaki bir diğer tasarrufları meddedir. Aruzda birleşik hecelerin uzatılarak okunması anlamına gelen medd yalnızca "âb, yâr, aşk, dost" gibi dört hece çeşidinde yapılabilmektedir. Bu hecelerin haricindeki yerlerde med yapılması bir kusur olarak kabul edilmesine rağmen divan şairleri birçok yerde Türkçe hecelerde de med yapmakta bir beis görmemişlerdir.

Divan şairleri aruz kalıplarındaki bu seçici tavırlarını başka yerlerde de devam ettirmişlerdir. Edebiyatımıza İran edebiyatından gelen rubâî, ahreb ve ahrem adı ve-

rilen 24 vezinle yazılan bir nazım şeklidir. Ancak daha çok kapalı hecelerden kurulan ahrem vezinleri, Türkçenin yapısına aykırı düştüğünden Türk şairleri tarafından rağbet görmemiş ve bunun sonucunda edebiyatımızdaki rubailerde 24 yerine genellikle 8 kalıp kullanılmıştır. [36]

Sonuç:

Klasik Türk şiirinin tarihî akışı içinde, zannedildiği gibi donmuş, başlangıçta ne idiyse sonunda da aynı olan bir edebî dönem olmamıştır; aksine birçok değişime, istihâleye uğramıştır. Bu edebî dönemin baş aktörleri olan şâir ve yazarlar -örneklerle anlatılmaya çalışıldığı üzere- zihniyet, dil, biçim, içerik yönlerinden oldukça şuurlu bir kendi olma, yerli olma, millî olma çabası içindedirler. İndirgemeci bir bakışın basmakalıp ifadeleriyle düşünmeden resme daha yakından bakıldığında Arap-Fars edebiyat ve kültürlerinden alınan birçok şekil ve içerik unsurunun alındığı kaynaktaki gibi kalmayıp onların elinde Türk ruhuyla işlenip yerli ve millî bir vasıf kazandığı su götürmez bir gerçektir.

Kaynakça:

Akyüz, Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1995.

Armutlu, Sadık, "Farsça ve Türkçe Şem' ü Pervâne'ler Arasında Bir Karşılaştırma Denemesi", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*, Turkuaz Yayınları, İstanbul 2011.

Arslan, Mehmet, *Sâkî-Nâmeler*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük,* Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2005.

Bilkan, Ali Fuat, *Nâbî Dîvânı*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, C.I. İstanbul 1997.

Çelebioğlu, Amil, *Türk Edebiyatı'nda Mesnevi (XV. yy'a kadar)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.

Dilçin, Cem, *Mes'ûd Bin Ahmed Sühel ü Nev-Bahâr İnceleme - Metin - Sözlük*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1991.

Erünsal, İsmail, *Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, Hayatı ve Eserleri,* Edebiyat Tarihi Yazıları, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

Gökdağ, Bilgehan Atsız, Üçüncü, Kemal, *Türk Destanları*, Akçağ Yayınları, Ankara 2007.

Güngör, Şeyma, *Hadîkatü's-Sü'edâ Fuzûlî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

İpekten, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1994.

İsen, Mustafa, *Latîfî Tezkiresi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Kalpaklı, Mehmet*, Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2013.

Kâşgarlı Mahmûd, *Divânü Lugâti't-Türk*, Çeviri, Uyarlama, Düzenleme: Seçkin Erdi,Serap Tuğba Yurteser, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.

36 Aruzla ilgili bu bilgiler şu eserlerin aruzla ilgili kısımlarından alınmıştır: Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul 1994; M.A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim - Ölçü - Kafiye*, İstanbul 2010.

Köprülü, M.Fuad, "Millî Edebiyat Cereyânının İlk Mübeşşirleri", *Edebiyat Araştırmaları*, Ötüken Neşriyat, C.1., 3.bs., İstanbul 1989.

Levend, Agâh Sırrı, *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, 4. bs., İstanbul 1984.

Macit, Muhsin, "İlk Klasik Dönem (1453-1600) Şiir", *Türk Edebiyatı Tarihi*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, C.2. İstanbul 2006.

Mazıoğlu, Hasibe, *Fuzûlî Üzerine Makaleler*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. bs., Ankara 2011.

Nas, Şevkiye Kazan, *Celîlî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2011.

Özgül, M. Kayahan, *Divan Yolu'ndan Pera'ya Selametle Modern Türk Şiirine Doğru*, Hece Yayınları, Ankara 2006.

Özgül, M. Kayahan, "Gelenek Bozulurken Mazmuna Bakış", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 2, Eski Türk Edebiyatına Modern Yaklaşımlar I*, Turkuaz Yayınları, İstanbul 2007.

Özkan, Ömer, *Divan Şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2007.

Öztürk, Necdet, *XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemâl Selâtîn-Nâme (1299-1490)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2001.

Paker, Saliha, "Terceme, Te'lif ve Özgünlük Meselesi", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

Saraç, M.A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi Biçim - Ölçü - Kafiye*, Gökkubbe Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2010.

Sungur, Necati, *Tâcî-zâde Cafer Çelebi Heves-Nâme (İnceleme - Tenkitli Metin)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2006.

Tekin, Talat, *Orhon Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988.

Tökel, Dursun Ali, *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar - Şahıslar Mitolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2000.

Tulum, Mertol, Tanyeri, M.Ali, *Nev'î Divan*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977.

Yavuz, Kemal, *Âşık Paşa, Garib-Nâme* (Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma), Türk Dil Kurumu Yayınları, C. I/1.İstanbul 2000.

Maarifte Yerlilik ve Millîlik

Eğitim, Dinî Eğitim ve Yerlilik

Bilal KEMİKLİ*

Kavrama Dair Notlar

Son yıllarda sıkça kullanılan "yerlilik" ve "yerli düşünce" kavramları, "üst akıl" olarak nitelendirilen küresel güçlerin oluşturmaya çalıştığı "edilgen akıl" ve inşa etmeye çalıştığı "zihniyet"e karşı sığınılacak bir liman olarak karşımıza çıktı. Özellikle son dönemlerde dünyanın içinden geçtiği süreci dikkate alırsak, medeniyetlerin beşiği olan eski kıta başta olmak üzere dünyanın her bir köşesinde ekonomik ve siyasî-sosyal krizler, kimlik bunalımları ve yabancılaşmalara şahitlik etmekteyiz. Şahitlik ettiğimiz kaostan kurtulmanın yollarını aramak, modernleşme süreçleriyle yaşanan zorunlu veya doğal kültür değişimlerinin açtığı yaraları tedavi etmek için "yerlilik" veya "yerli düşünce" bize bir imkân sunabilir mi? Bu soruyu soruyoruz; ancak cevabını disiplinler arası pencereden bakarak verilmesi gerektiğini de biliyoruz. Buradan hareketle, "yerlilik" kavramıyla olmasa da "yerli hareketler" tabirini ilk defa Mümtaz Turhan'ın *Kültür Değişmeleri* kitabından okuduğumu ifade etmek isterim. Merhum Turhan, yerli hareketleri, "tazyike maruz kalmış, mecburî bir değişmeye tabi tutulmuş yerli kültürdeki irtica hareketini ifade eden bir aksülamel" olarak tanımlamaktadır. Devamında şunu söylemektedir: "Bu bakımdan cemiyet, yalnız mazisinin veya kültürünün geçmişteki bazı safhalarını tebcil etmekle, tahassürle anmakla kalmayıp, onları yeniden şuurlu bir şekilde ihya etmeye çalışır[1]

Mümtaz Turhan'ın bıraktığı yerden kimler nasıl devam etmiştir? Bu kavramın semantiğini oluşturmayı murat eden ilim adamları sorunun cevabını arayacaklardır. Ancak yerlilik kavramının, onun "aksülamel olarak tezahür eden yerli hareketlerinden" ve "tarihi tebcil etme ve tahassürle anma" fikrinden daha başka anlamlar çağrıştırdığı aşikârdır. Buradan bakılınca, kavramın sadece "küreselleşme" ve "seküler liberalizme" mukabil, daha çok "millîlik" kavramı yerine kullanılma çabasının da tartışılması lazımdır. Çünkü kavramın bu şekilde anlamlandırılması, zamanla "muhafazakârlık" ve "milliyetçilik" kavramlarıyla birlikte, gelenekçiliği de ihsas eden bir

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1 Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik,* İstanbul 2016, s. 86.

anlam haritasına sahip olmuştur. Bilhassa eğitimde "değerler eğitimi" kavramıyla alanı daraltılmıştır. Oysa yerlilik, evvelemirde *bir yere* (=coğrafya / mekân) ve *zamana* (=tarihe) tutunmaktır.

Peki, yerlinin, yerli olanın sınırı nedir? Elbette bu soruya "yerlilik" ve "millîlik" penceresinden bakarak farklı cevaplar verilecektir. Lakin yerli olanın, sadece "yerel" olmadığı aşikârdır. Bu tabir, kültür coğrafyamızı ve tarihî tecrübemizi içine alacak şekilde anlamlandırılmalı. Eğer Anadoluculuk fikrinin dar sınırları dâhilinde yerlilik veya millîlik tartışılacak olursa, kendi kendine içine kapalı, geldiği ve beslendiği coğrafyayı bilmeyen, gelecekle ilgili ufku olmayan bir eğitim modelini kodlamış oluruz. Oysa asırlardır Asya bizim gövdemiz, Afrika kalbimiz, Avrupa ufkumuzdur. Dolayısıyla "yerlilik" ve "millîlik" kavramları içinden geldiğimiz kültür coğrafyasını, ait olduğumuz medeniyet havzasını ulaşmak istediğimiz ufku tebellür ettirecek şekilde tanımlanmalıdır. Zira bizim tarihimiz, çıkışlar ve inişler, zaferler ve hezimetler, ilerlemeler ve gerilemeler tarihi değil; göç, fetih ve siyasî çabalarla değişen ve dönüşen dinamik bir tarihtir. Bu tarih, yeni şartların beraberinde getirdiği tehditler ve imkânlarla çözümler arayan, bu arayış esnasında ana metinden (öz/nas) uzaklaşmamak şartıyla, farklı fikir (mezhep) ve anlayışlara (meşrep) hayat veren, dışarıdan gelecek tehlikeleri bertaraf eden, yeni şartlar içerisinde yenilenen dinamik bir tarihtir.

Bazı Tespitler ve Tahliller

Yerlilik, bir "yer"e ve bir "zaman"a bağlılığı ifade ederken; esasen o yerin ve o zamanın bir *ruhu*nun olduğunu hatırda tutmak lazımdır. Bu ruh, toprağı vatan kılan ve zamanı anlamlı ve bereketli hazineye dönüştüren *iman* (=inanç), İslâm (=hukuk), *ihlas* (=ahlak) ve *ihsan* (=asalet) kavramlarıyla tekâmül ederek kemâle eren bir ruhtur. Şunu demek istiyoruz: Yerlilik bir toprağa ait olmaksa; o toprak, sadece bir kara parçası değildir; o, inançtır, dildir, tasavvur ve tahayyüldür. Keza yerlilik bir tarihe sahip olmaksa; o tarih, sadece siyasî bir kısım mücadele ve organizasyonlar değildir; o, üretimdir, çarşı-pazardır, fert ve toplumun tecrübeleri, tezekkür, tefekkür ve teemmülleridir. Bunları *temin* ve *tahkim* eden iksir de *eğitim* (=talim ve terbiye) ve öğretim(=tedris ve takrir] dir.

Burada kültür coğrafyamızı tezyin eden eğitim ve öğretimin tarihine, tekâmül ve inkıraz süreçlerine atıfta bulunacak değiliz. Suffe'den başlayarak, Nizamiye Medreselerine, câmi derslerine, kütüphanelere, tekkelere, kıraathanelere, kitabevlerine, mevki ve makam sahiplerinin konaklarına ve hatta kervanlara doğru geniş bir alanda cereyan eden örgün ve yaygın eğitimin vatan toprağını işlediği gibi, insan toprağını da işleyerek onu değiştirip dönüştürdüğü ve bir millet potasında yeniden var ettiğini hatırlamak lazım. Bu bakımdan yerlilik, evvelemirde bir eğitim ve öğretim geleneğine sahip olmaktır[2].

2 Eğitimde yerlilik / millilik meselesiyle alakalı bir ön okuma için bk. Mustafa Gündüz, *Maâriften Eğitime: Tanzimat'tan*

Eğitim tarihimiz, Nizamiye Medreseleriyle birlikte sistematik mahiyet kazanan eğitim kurumlarının yanında camilerde kurulan ders halkaları ve konaklarda verilen hususi derslerle aklî, tabiî ve naklî ilimlerin tedrisine ve telifine ilişkin bilgiler verir[3]. Bu uygulama, XVI. Asır Kadızâde-Sivâsîler çatışması adıyla tarihe geçen dînî-kültürel tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı dönemde medreseden naklî ve tabiî ilimleri çıkarana kadar devam etti. Böylece medrese sadece naklî ilimlerin ve bunları anlamaya matuf alet ilimlerinin, mantık ve kısmen de olsa ilm-i hikmetin okutulduğu bir kuruma evrildi. Derken ıslahat sürecinde başlayan arayışlar, Tanzimat sürecinde kurulan Meclîs-i Maârif'in temel meselesi hâline geldi. Neticede zamanın ruhuna uygun bir şekilde eğitim kurumlarını modernize eden yeni okulların, Tıbbiyye, Mühendishane ve bilahare *Dâru'l-Funûn*'un açılmasıyla neticelendi. Ama bu neticelenme, geleneksel kolla devam eden eğitimi modern olanla tevhit edemedi. Tarihsel tecrübe, yenilik arayışlarına kurban edilmiş oldu[4]. Oysa o dönem içinde medresenin tecdîd edilmesi daha sonra yaşanacak sorunları asgarîye indirebilirdi. Bu yapılmadı; üstelik yeni eğitim kurumları, yeni metotların ithaline kapı araladığı gibi, Batı'da tahsil gören genç nesil de düşünce ithaline katkı sağladı[5]. Bu sıkıştırılmış zaman dâhilinde olduğu için ithal edilen kurumlar, müfredat ve düşünce "yerlileştirilemedi". Aksine gelenek "yerli" olarak kaldı, yeni ise alafranga kültürü tahkim etti. Böylece devletin kültür politikası "yeni" olandan yana, zamanla "yerlilik"ten uzaklaşarak dış müdahalelere açık bir hâle gelmiş oldu.

Cumhuriyet'e gelindiğinde iki farklı arktan beslenen eğitim ve kültür hayatı vardı. Ankara Hükümeti, bu arklardan "alafranga" olanını "alaturka"ya yani yeni olanı geleneğe tercih etti. Böylece yerlilik, Paris'ten esen rüzgâra teslim oldu; medrese ve tekkeler lağvedilerek sessizlik iklimine mahkûm edildi[6]. Bu dönemdeki dinî yüksek eğitime ilişkin şu notları hatırlamakta yarar vardır:

> İlahiyat Fakültesi, 3 Mart 1924 yılında Medreselerin fiilen kapatılması sonucu İstanbul Dâru'l-Fünûn'un çatısı altında İlahiyat Fakültesi adıyla kuruldu. 1933 yılına kadar faaliyetini sürdüren bu fakülte, anılan tarihte üniversitede öngörülen yeni yapılanma/üniversite reformu çalışması esnasında üniversite birimleri içinde gösterilmedi, muhtemelen yerine öğrencisi olmayan İslam Tetkikleri Enstitüsü oluşturuldu.

Cumhuriyete Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm, Ankara 2016, s. 64-79.

3 Bu konuda pek çok kitap yazılmış olmakla birlikte derli toplu bir okuma için bkz. Mustafa Köylü- Şakir Gözütok, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi,* İstanbul 2017.

4 Meşrutiyet döneminde dinî yüksek ve orta öğretim kurumlarını hatırlarsak, kısaca şunları zikretmemiz gerekir: Dinî yüksek eğitim Dâru'l-Fünûn'da önce *Ulûm-i Aliye-i Diniyye Şubesi* olarak açılan daha sonra adı *Ulûm-i Şeriyye Şubesi* olarak değiştirilmişti. Bilahare 1914 yılında çıkarılan *Islah-ı Medâris Nizamnamesi* ile *Dâru'l-Hilafet-i Aliye Medresi* kurulduğunda Ulum-i Şeriyye Şubesi gereksiz görüldü ve lağvedildi. Keza *Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutaba, Medresetü'l-Vaizîn* gibi nispeten modernize edilmiş medreseler ortaya çıktı.

5 Bu meyanda İsmet Özel'in "Düşünce ithaline dair" başlıklı yazısı dikkat çekmektedir. Bk. İsmet Özel, *Zor Zamanda Konuşmak,* İstanbul 1984, s. 29-32.

6 Bu süreçle alakalı pek çok eser telif edildi; ancak şu iki kitabın karşılaştırılarak okunmasında fayda var: Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul 2018; D. Mehmet Doğan, *Batılılaşma İhaneti,* İstanbul 2001.

9 Mayıs 1949 yılında kabul edilen bir kanun ile 21 Haziran 1949 tarihinde İlahiyat Fakültesi bu kez Ankara Üniversitesine bağlı olarak yeniden açıldı. Bu açılmada halkın büyük baskısı, dini ihtiyaçların karşılanmasının imkânsız hale gelmesi ve batıdan esen demokrasi rüzgârının da tesiriyle CHP'nin ilahiyatçı başbakanı Şemseddin Günaltay'ın büyük payının olduğu bir gerçektir.

Bu tarihten 10 yıl sonra da Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak ilki İstanbul'da olmak üzere 19 Kasım 1959 yılında Yüksek İslam Enstitüleri kuruldu. Zamanla bu Enstitüler Konya, Kayseri, İzmir, Erzurum, Bursa, Samsun ve Yozgat olmak üzere yedi şehirde açıldı. Ayrıca 1971 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesine bağlı İslâmî İlimler Fakültesi tesis edildi. 1982 yılında ise Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakültelerine dönüştürülerek illerinde bulunan Üniversitelere bağlandı. Eski Enstitülerden sadece Yozgat Yüksek İslam Enstitüsü kapatıldı, Erzurum'da İslâmî İlimler Fakültesi ile Yüksek İslam Enstitüsü İlahiyat Fakültesi adı altında birleştirildi. Son yıllarda açılanlarla birlikte İlahiyat Fakülteleri 100 civarında bir sayıya ulaştı.[7]

İlahiyat Fakültelerinde kemiyette görülen bariz artış, keyfiyete ne denli katkı sağlamaktadır? Bunu son dönemlerde ortaya çıkan dinî tartışmalar ve yapılan yayınlar üzerinden tahlil etmek mümkündür. Keza son dönemlerde öğretimde dinî eğitimin önemli bir yere taşındığını ifade etmekte yarar vardır. Nitelik ve nicelik itibarıyla iyi bir yere gelen İmam Hatip Liselerinin yanında, genel lise, meslek liseleri ve sosyal liselerde seçmeli hâle getirilen dinî muhtevalı dersler, Osmanlı Türkçesi ve ilköğretimde sosyal içerikli derslerin içine yerleştirilen değerlere ilişkin konuların "yerlilik" fikrinin eğitime katkısı olarak anlaşılabilir. Ama asıl olması gereken, orta ilk ve orta öğretimde dinî kültürel derslerin yanında, dil, tarih ve coğrafya bilgisinde "yerli" pencerenin tahkim edilmesidir. Öğrenci kendi dilini, bu dilin edebi ürünlerini ve halk irfanıyla mecz olan sözlü kültürünü iyi tanımalı. Yine ideolojik dar kalıplardan ve efsaneden arınmış, millî duyarlılık ve idraki besleyecek sağlam ve sahih tarih bilinci kazandırılmalı. Sadece savaşlardan müteşekkil tarih, orta öğretimde zaman içinde sosyal ve kültürel tarihe evirilmeli. Mesela tasarım ve keşif bilinci kazandırmak, akademik duyarlılığı artırmak için medeniyet tarihi ve bilim tarihi derslerinin ortaöğretim ve lisans seviyesinde yaygınlaştırılmasına ihtiyaç var. Tıpkı bunun gibi, coğrafya, fizikî ve beşer coğrafyanın yanında, kültürel coğrafyanın da çeşitli seviyelerde öğretilmesi stratejik aklın inşası için elzemdir.

Eğitim ve yerlilik kavramı etrafında tasarımlarıma bilahare değineceğim. Ancak burada birkaç tespitte daha bulunmak isterim. Evvela dinî eğitim, uzun zamanlar

7 Bu notları, daha evvel yaptığım "İlahiyat, Estetik ve Değer" başlıklı konuşmadan mülhem burada zikrediyorum. İlahiyat eğitiminin, estetikle, sanatla buluşması ve değerlere yabancı olmaması gerektiği fikrinden yola çıkılarak yapılan bu konuşmada, sadece bilginin, geleneğe ilişkin malumatın tekrarından ibaret bir eğitimin zamanın ruhuna uygun meseleleri izah edecek yetkinlikten mahrum olacağına işaret edilmiştir. Bu konuda karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmak için bk. Mustafa Gündüz, *Maâriften Eğitime: Tanzimat'tan Cumhuriyete Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm*, s. 473-475.

dâhilinde politik bir malzeme olarak sunuldu. İHL'lerin kapatılıp açılması, İF'lerin müfredatlarına müdahale ve kontenjan sınırlamaları gibi hususların yanında, bu okul ve fakültelerde okuyan öğrenciler toplumun "ötekisi" ve "gericisi" olarak lanse edildi. Baskın kültür, bu toprağın asli kaynaklarından beslenen "yerli kültürü" dışladığı gibi, onu temsil edenleri de nesnelleştirerek edilgen hale getirdi. Böylece özgün, yaşanan hadiselere çözüm üreten ilim ve fikir adamlarının yetişmesinin önü kesilmiş oldu. Uzunca bir dönem "öteki" olarak dışlanan bir kesim, hangi "özgüven" ile düşünce inşa edecek ve sanat oluşturacak? Bu sebepten Mümtaz Turhan'ı haklı kılacak şekilde millî duruş ve yerlilik tepkisel mahiyet kazanarak muhafazakâr veya milliyetçi sınırlar dâhilinde veya İslâmcılık içinde kendine yer buldu. Bu sebepledir ki, uzunca bir dönem Hint alt kıtasından, Mısır merkezli Afrika'dan ve İran merkezli Asya'dan yapılan tercümelerden beslenerek kendini bulmaya çalışan bir nesil yetişti[8]. Bu kuşak belki Sezai Karakoç'u tanıyordu; ama Nurettin Topçu'yu, Sabri Ülgener'i, Mümtaz Turhan'ı ve Erol Güngör'ü yakın zamanlarda tanımaya başladığını söylemek mümkündür.

Eğitime Dair Bazı Tasavvurlar

Burada yerlilik ve eğitim ilişkisi açısından kimi tasvirlerden yola çıkarak bazı tasavvurlarımı paylaşmak isterim. Öncelikle şunu ifade edelim: Eğitim tarihimizde kişi odaklı ekoller önemli rol almıştı; dil, fıkıh ve düşünce mektepleri… Basra, Kûfe ve Bağdat ekollerinin yanında Türkistan'ın, Fergana Vadisi'nin bir ilim havzası olarak "yetiştirici" fonksiyonu hatırlanmaktadır. Buralarda tecrübe edilen "yerli" idrak, şehirlerin eğitim ve kültür tarihlerini dikkate alan bir müfredat oluşturma fikri üzerinde durmamızı gerekli kılıyor. Şehirlerin değerlerini anlamaya, öğretmeye ve üretmeye dönük çabaların müfredata dâhil edilmesi, yeni bir "yerlilik düşüncesini" daha doğrusu şehirlerin tarihi süreçte taşıdığı birikimin zamanın ruhuna uygun bir bakış ve dille güncellenmesini temin edecektir. Böylece yerel tarihi birikimin "yeni bilgi" ve "kavrayış" üretimine katkı sunması temin edilmiş olacaktır. Bu zamanla kadim ilim şehirlerinin restorasyonunu temin ettiği gibi, yeni "ilim şehirleri"nin inşasına da imkân sunacaktır.

Eğitim ve öğretim açısından yeni çekim merkezlerine ihtiyaç vardır. Her ilim her yerde öğretilir yaklaşımı, sosyal-kültürel coğrafyayı göz ardı eden bir yaklaşımdır. Evet, her bilgiyi her ortamda teorik olarak sunabilirsiniz; ancak uygulama kolaylığı ve tekâmül sürecinin istenilen seyirde olması için sosyo-kültürel ortam ve coğrafi şartların da elverişli olması iktiza eder. Bu bakımdan bilhassa yükseköğretimin aynı fakülteler ve *aynı müfredatlar ile hizmet sunan "tekdüze kurumlar" olmasından ziyade, yerel imkânlarla da ilişkili, bölge ve şehirlerin dinamiklerinden beslenecek ve çevrenin temel ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde yeniden tasarlanması gerekmektedir*. Şunu demek istiyorum: Mesela

8 Bu kuşağın okuma serüvenine ilişkin olarak bkz: Necdet Subaşı, *Tedâvüldeki Kitaplar,* İstanbul 2015; Bilal Kemikli, İnsan Deniz ve Hayat, İstanbul 2017, s. 179-182.

Ardahan'da makina mühendisliği açmak yerine, ziraat, gıda ve veterinerlik alanında öncelikleri olan bir üniversite planlaması yapılmalıydı. Diğer üniversitelerimizi bu örnek üzerinden yola çıkarak tahlil etmek mümkündür. Konuyu sadece teknik açıdan ele aldığımız sanılmasın. Mesela İlahiyat Fakültelerinin çokça açıldığı dönemlerde, konunun siyasi muhataplarına bu fakültelerin ilim tarihi açısından temayüz eden şehirlerde kurulmasının yeterli olacağını dile getirmiştik. Ancak bu süreç, "yerel imkânlar" dikkate alınmadan her şehirde aynı tip fakülteler kurularak neticelendirildi.

Yerli düşünceyi geliştirmek, yerlilik bilincini tahkim ederek yerli değerleri anlamlı kılmak gibi bir niyet ile yola çıkılıyorsa, yerel olanı keşfederek işe başlamak gerekir. Burada "yerel olan"dan kastedilen, evvelemirde tarihi birikim, bugüne intikal eden somut ve somut olmayan kültürel miras ile keşfedilmeyi, ortaya çıkarılmayı bekleyen maddî ve manevî değerler manzumesidir. Konuyu müşahhas bir dil ile sunmak için burada kendi tecrübelerime atıfta bulunmak isterim. İlk olarak kuruculuğunu yaptığım DPÜ İlahiyat Fakültesinin ve İslam Medeniyeti Araştırma ve Uygulama Merkezi (DİMAM)'nde çalışma arkadaşlarıma "yeni bilgi üretme" yollarından birinin, tarih ve filolojik usûl ile yerel değerlerin keşfi ve bunların farklı disiplinler açısından zamanın ruhuna uygun bir metot ve dille ele alınıp ilim âlemine sunulması olduğuna işaret etmiştim. Bu meyanda temel ilkemiz, "yerelden evrensele gidelim" cümlesiydi[9]. Bu ilkeden hareketle düzenlediğimiz ilmi toplantılar ve yayınlar bizi doğrulamıştı. Mesela ünlü sözlükçü Ahterî Muslihiddin Efendi'nin *Câmiu'l-Mesâil* isimli Fıkıh kitabı bu vesileyle gün yüzüne çıkarak literatüre kazandırılmış oldu. Keza aynı düstur, yerel yönetimlerin imkânlarıyla hayata geçirdiğimiz "Elmalı: İrfan ve Sevgi" sempozyumları, "Şiir Şehir Bursa" ve "Şiir, Şair ve Mekân" projeleri çerçevesinde farklı sempozyum ve yayınların neşrine imkân vermişti. Bu itibarla üniversiteler, bilhassa sosyal bilimler için söylüyorum, kuruldukları şehirlerin kültürel mirasını ve tarihi birikimini dikkate alarak evrensel düzeyde bilim üreteceklerdir. Bu anlamda yerlilik fikri, daraltıcı ve sınırlayıcı bir muhafazakâr zihniyeti beslemekten ziyade, "yenileyici" ve "ihya ve inşa edici" bir alana işaret eder.

Teklif: Ortak dilin inşası

Yerlilik, eğitim açısından düşünüldüğünde, bir geleneğe bağlı olmaktır[10]. Uzunca bir dönem, adeta Çin Seddi gibi, "bizde bilim yok", "bizde felsefe yok", "hep şerh ve haşiye yazıldı telifat yok" şeklinde ön kabullerle örülen "öğrenilmiş çaresizlik duvarı"nın içinde hapsolduk. Her ne kadar, Ziya Gökalp'in "Eğitimin amacı millî fertler

9 Herhangi bir menfî duyguya kapılmadan kendi ilim tarihimizin izlerini sürmemiz, çağdaş dünyadaki gelişmeleri görmezden gelmemiz anlamına gelmez. Aksine çağdaş dünyayı yorumlamada ilim geleneğimiz bize kılavuzluk edecektir. Bu bakışı analiz etmek için bkz. Tahsin Görgün, "Çağdaş Dünyayı Yorumlamada İslam İlim Geleneğinin Bize Sağladığı İmkânlar", *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar,* İstanbul 2009, s. 61-82.

10 Burada Kurtuluş Kayalı'nın, "Geleneksiz bilim olmaz. Kendi ülkesinin eğitim tarihindeki gelişmelere duyarsız bilim hiç olmaz." cümlelerini de hatırlayarak şunu söylemek iterim: Kendi milletinin edebî, ilmî ve fikrî birikimine yabancı birisinin ilim ve sanat alanında memlekete ve millete vereceği bir şey de yoktur. Detaylı bilgi için bk. Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri,* İstanbul 2001, s. 143.

yetiştirmektir."[11] cümlesini dilimize pelesenk etsek de tarihî tecrübemizi "yok" sayan bir eğitim politikasını hayata geçirdiğimiz de aşikâr. Bu sebepten kendisine "millet yapma" görevi verilen Milli Eğitimimiz zaman zaman bunu gerçekleştirecek politik temelden mahrum kaldığı için, "ayrıştırıcı dil inşa eden" ve "ötekileştiren" uygulamalarla kendi tarihi birikimine yabancı, tevarüs ettiği kültürel mirasın farkına varamayan ve daima "iyi" olanın ithal fikir ve icatlar olduğu zehabına kapılan bir neslin yetişmesine öncülük etmiştir. Oysa eğitim, evvelemirde kendi tarihiyle, beşerî ve kültürel coğrafyasıyla barışık bir nesil yetiştirme fikrini hayata geçirmeli... Kendi tarihine ve coğrafyasına yabancı nesiller daima edilgen ve özentili olacaklar.

Bu meyanda şu notu tekrar etmek isterim: Milli eğitim, ortak dil kazandırmalı. Bir dil bilinci ve edebi zevk kazandırmalı... Muhtıra ve darbelerle "balans ayarlarının" yapıldığı bir demokratik süreçte eğitim politikaları, "ayrıştırıcı dil"e zemin hazırladı. Aynı binada farklı dünyalar inşa eden bu "ayrıştırmacı dil", hakikatin değil ideolojik dar kalıpların oluşturduğu dildir. Bu dil değişmeli... Hakikatin dili hâkim olmalı; ilimden ve sanattan yola çıkarak konuşmalıyız. Maalesef bu ideali hâlihazırda yaşadığımız istikrar dönemlerinde de bir "ufuk" olarak takdim ediyoruz. Oysa bu problemlerin büyük oranda giderilmesi gerekirdi; lakin eğitim ve yerlilik / millilik meselesine, 19. Milli Eğitim Şurası'nda, ilköğretimde "Türkçenin doğru bir şekilde kazandırılması", ortaöğretimde "Osmanlı Türkçesi dersinin sosyal bilimler lisesinde olduğu gibi, Anadolu imam hatip lisesinde de zorunlu ders olarak, diğer ortaöğretim kurumlarında ise seçmeli ders olarak okutulması" ve "Bilim ve Medeniyet tarihimizde öne çıkan düşünür ve bilim insanlarının çalışma ve eserlerine ilkokul, ortaokul ve lise öğretim programlarında yer verilmesi" gibi birkaç tavsiye kararı yer alabilmiştir.

Esasen ilk ve ortaöğretimde bu tavsiyeler ve İHL'ye dönük makul gayretler, YÖK nezdinde yeterince makes bulmuş değildir. Bu konuda siyasetin, özellikle de demokratik düzene müdahil kadroların bilhassa dinî eğitime dönük müdahaleleri başlı başına incelenecek bir konudur. Mesela 28 Şubat döneminde kurulan İlahiyat Milli Komitesi'nin çalışmaları din dilinde, dinî düşünce ve zihniyette ne denli tesir etmiştir? Bu başlı başına bir çalışma konusudur. Bu meyanda bizzat Dekan olarak görev yaptığım dönemde, ilahiyat eğitimi alanında oluşan yaraları tedavi edeceği umuduyla YÖK'ün düzenlediği genişletilmiş toplantılara katılmıştım. Lakin onca samimi gayret ve dikkatle ortaya çıkan müfredat önerisi, yerlilik ve millîliği "yerellik" ve "gelenekselcilik"ten ibaret sanan kimi zevatın gayretleriyle akim kalmıştır. Hatırlanacağı gibi, kamuoyuna da yansıyan bu gayretin sahipleri, sanat ve felsefi düşünceden uzak bir din dili inşasını yerlilik olarak takdim etme çabasına girmişlerdi.

Netice itibarıyla yerlilik, zamanın ruhundan uzağa düşmüş bir ideolojik dar koridoru telmih etmez. Yerlilik, Mevlânâ'nın pergel metaforundaki "sabite"dir. Bu sa-

11 Gökalp'in bu yaklaşımını tahlil eden bir okuma için bk. Mustafa Gündüz, *Maâriften Eğitime: Tanzimat'tan Cumhuriyete Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm*, s. 66-68.

bite, medeniyet çınarının köküdür. Çınar sadece kökten ibaret değildir; onun gövdesi ve dalları vardır. Medeniyet çınarının kökü, "dün" yani tarihî miras; gövdesi "ân" yani içinde yaşadığımız zaman; dalları ise, "yarın"dır. Yarın umuttur… Eğitim, eğer yarınlarımız olan gençlerimizi yarına hazırlamak ise, dünü inkâr etmeden, ama onu tekrar etme veya orada kaybolma duygusunu da vermeden anı anlamlandırarak yarınları inşa edecek müfredatlar hazırlamamız gerekiyor.

Kaynakça:

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, *Yapı Kredi Yayınları*, İstanbul 2018.

Doğan, D. Mehmet, *Batılılaşma İhaneti*, Yazar Yayınları, İstanbul 2001.

Gündüz, Mustafa, *Maâriften Eğitime: Tanzimat'tan Cumhuriyete Eğitim Düşüncesinde Dönüşüm*, Doğubatı, Ankara 2016.

Görgün, Tahsin, "Çağdaş Dünyayı Yorumlamada İslam İlim Geleneğinin Bize Sağladığı İmkânlar", *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak: İlim Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*, Yedirenk Kitapları, İstanbul 2009.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

Kemikli, Bilal, İnsan Deniz ve Hayat, *Kitabev*i, İstanbul 2017.

Köylü, Mustafa-Şakir Gözütok, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, Ensar, İstanbul 2017.

Özel, İsmet, *Zor Zamanda Konuşmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1984.

Subaşı, Necdet, *Tedâvüldeki Kitaplar*, Tezkire, İstanbul 2015.

Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, Altınordu Yayınları, İstanbul 2016.

Maarifimiz ve Yerlilik Millîlik Meselemiz

Memiş OKUYUCU*

Maarifin Dört Temel Görevi:

1.Ana Dilimizi Talim ve Terbiye

Anasınıfı, ilkokul, ortaokul, lise ve üniversite…

Maarifimizin her kademesinde, Türkçemizin önce sevgisi sonra da kendisi bir değer, bilgi ve düşünce olarak kazandırılmalı. Türkçe, bir şuur haline getirilmeli. Türkçe'nin değerleri ve birikimleri üzerinden bir dil öğretimi hedeflenmeli. Maarifin her kademesi ve branşlara uygun bir dil tedrisatı, eğitim ve öğretimi, talim ve terbiyesi benimsenmeli ve uygulanmalı.

Tarihi, kültürü, edebiyatı, ilmi arka planı ve aidiyetleri ile kendi kimlik değerlerini kuşanıp, bu çağdaki gerçekleştirilecek olan medeniyet yürüyüşümüzü hayata geçirecek donanımlı nesillere ihtiyacımız var. Bu yürüyüşü ancak sağlam bir milli kültür ve mili ruh ile yetişmiş nesil gerçekleştirebilir. Ahlak ve maneviyat eğitimi ile olgunlaşmış, şahsiyet eğitimini tamamlamış bir nesil bu tarihi yürüyüşü hedefe taşıyabilir… Medeniyetimizin bayraktarlığını, sancaktarlığını yapabilir. Bu nesli yetiştirecek olan da yerli ve milli bir ruhla donamış olan maarif teşkilatımız, maarif sistemimiz olabilir ancak. Ana dilimizi, Türkçemizi talim ve terbiye her dereceden eğitim kurumunun birinci vazifesi olarak alınmalı, tatbikat sahasına konulmalıdır.

2.Kültür ve Kimlik Donanımı

On asırlık medeniyet kurma perspektifimize yön veren temel yaşam biçimimiz, tevhid inancımızdır… Bugün yaşayış şekillerimizin tamamında, kültür ve kimlik değerlerimizde, inancımızın bu belirleyici izini görmek mümkündür… Bu topraklara hayat veren insanlarımızın tamamının yaşayışında, toplumsal yaşayış şekillerinde, eserlerinde bu kültür ve kimlik değerlerinin birikimi mevcuttur. Bu izleri sürmek, kadim medeniyet değerlerini yaşatmak, bu emanetin mirasçıları olarak, bu neslin asli görevlerindendir.

* Ankara Sosyal bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi

Toplumumuzun varlığına hayat veren, kimliğini oluşturan, asırlardan bu tarafa milletimizin birikimleri haline gelen bütün kültürel, edebî, medenî, ilmî birikimini yaşayarak ve yaşatarak var olabiliriz ve geleceğe yürüyebiliriz.

Tarihin akışı içinde meydana gelmiş olan kültürler korunmalı.

Mahalli ağız vs. oluşmuş millet hafızasında kültürümüze dair ne kadar birikim varsa sahiplenilip, koruma altına alınmalı. İşlenmeli, kaybolmaya yüz tutanları tekrar diriltilmeli… Yeni değer ve kavramlar üreterek, mevcut kültürel yapıyı tahkim etmeli, güçlendirmeli ve geliştirilmeli.

Şartlar, haklar ve görevler tüm ülke vatandaşlarına eşit hale getirilmeli… Ülkenin tüm insanları, kendilerini her şart ve her imkânda eşit saydığı bir 'sahiplenme' halini yaşamalı. Mükâfat (ödül) ve mücazat (ceza), her vatandaşa eşit uygulanmalı. Maarif sistematiğine mensup, öğretmen, öğrenci, veli dâhil her kesim bu hak ve görevlerde eşitliği yaşamalı, hissetmeli. Sonrasında asırların ötesinden bugüne kadar alıp, taşıyıp getirdiğimiz kültürel değerlerimiz ve var oluşumuzun esasını teşkil eden kimlik aidiyetlerimiz, maarifimizi temelini oluşturan talim ve terbiye hususlarına, esaslarına dönüştürülmelidir.

Toplumumuzun tümünü kendi aralarında; gurup, meşrep, menşei ve geldiği kökene bakmadan güçlü bir kardeşlik, vatandaşlık ve insani değerlerimizle birbirlerine sımsıkı bağlanmış bir nesil olarak yetiştirmeli.

Yeni bir bakış ve perspektif ile tüm vatandaşların bu tanım içinde kendisini bulacağı bir eğitim anlayışı ile bir maarif sistemi ile yola koyulmalı. Soğuk savaş yıllarından kalma, köhnemiş anlayış kırıntıları terk edilmelidir. Eşit yol imkânlarının tüm vatandaşlara sunulduğu, iyilikte yarışan, herkesin, her kesimin kendini değerli hissettiği yeni bir maarif perspektifi ile yola koyulmalı… Hizmet ve imkânların tamamı, insanlarımızın tümüne eşit, adil ve açık hale getirilmeli. Bu ülke için alın teri döken her insanımıza eşit ve adil karşılıklar görebilmeli... Eşit eğitim hizmeti verilebilmeli. Ülkenin saadet ve refahı yolunda emek, çaba ve hizmet alma/verme yolu her bir insanımıza adil bir şekilde sunulmalıdır. Hedef talebe modeli, bu ülkenin mutluluğu için ter döken insanların eşit ve hayırlı/hayırda yarışı haline getirilmiş bir maarif sistemi kurulmalı. Her kesimden insanlarımız için eşit yarış ve rekabet şartları oluşturulmalı. Maarifimiz, talim ve tedrisatımız; adil rekabet ve yarış şartlarının her ferdine sunulduğu, bir büyük dünya ülkesinin maarif sistemi olarak tasarlanmalıdır.

3. Ülkenin İnsan Kaynağını Karşılamak/Oluşturmak

Maarif sisteminin görevlerinden biri de ülkenin ihtiyaç duyduğu, gelişme kalkınma hedeflerine ve ülkenin tüketim planlamalarına uygun insan kaynağını oluşturmak/yetiştirmektir.

İnsan kaynağı ihtiyacını karşılayabilmek için önce kendimizi, sonra da dünyayı tanımalı. Kendimizi, kabiliyetlerimizi, kapasitemizi tanıyıp geliştirdikçe gücümüzü, kudretimizi, keşfeder, geliştirir ve daha stratejik hedeflere yönelerek, tarih önündeki varlığımızı devam ettirecek insan kaynağını kendimizde toplar, toparlanır ve daha güçlü, nitelikli bir toplum meydana getirebiliriz. Dünyayı tanıdıkça da öteki uluslar ile rekabet şansını yakalar ve varlığımızı dünya durdukça daha da devam ettirebilmeyi başarırız. Bunun için de ülkemizin imkân ve kabiliyetlerini tanıyıp harekete geçirmek gerekmektedir.

Dünyanın açık bir köy halini aldığı küreselleşmeyi ve dijital ve çok kısa zamanda mesleklerin yarıdan fazlasının ortadan kalkacağı robotik bir çağı yaşamaktayız.

Teknolojiyi, dünyayı ve ülkemizi bu açıdan değerlendirip geleceğimizi bizi ve gençliğimizi hazırlayacak, dünyaya açık bir bilgi toplumu kuracak maarif sistemine ihtiyaç var. Bu imkânı ülkemize sunacak olan yegâne kurumsal yapı da maarif sistemimizdir. Bu maksatla maarif sisteminin tüm merhalelerinde ve tüm kademelerinde; mimarisi, tarihi, folkloru, edebiyatı, türküsü, şiiri, kültürü ve irfanî bilgiye dayalı tecrübelerinin oluşturduğu mahfuzatını tanıyıp genç nesillere tanıtacak bir insan, toplum, öğretmen, müfredat ve düşünce sistemi oluşturulmalı. Gelenek olmadan elbette gelecek olmaz. Geleneğimizi, geçmişimizi ve bugünümüzü tanıyıp, neslimize tanıtarak kendisiyle ve geçmişiyle onur duyacağı bir zihin yapısı ve perspektifi inşa edilmeli.

4.Bilim, Kavram ve Değer Üretmek

Teknik ve teknolojik olarak dünyaya ayak uydurabilmenin yolu, akıl, strateji ve üretme kapasitesine sahip olduğumuz bilgi desteği ile dünya ile rekabet edebilmekten geçer. Var olanı yakalayabilmek ve öne geçebilmek için öteki milletlerle onurlu bir dünya ülkesi olarak ilişki ve iletişim kurabilmek için de; bilim, kavram ve toplumumuzu en sıkı bağlarla ayakta tutacak hayatın her alnına hitap eden değerler üretmekten geçmektedir. Bunun yöntemi de sistemli ve metodolojik bir çalışma ile toplumu, maarif sistemini tepeden tırnağa teçhiz etmek, bir ideal, bir düşünce ve varoluş biçimi olarak bilimi hafızalara işleyen bir maarif sistemi ile bu bilgi üretimi mümkündür. Maarif sistemimizi, bu esasları merkeze alacak şekilde yapılandırmalıyız. Ortaöğretim sistemimiz spesifik branşlar ayrı tutulmak üzere önce kendimizi tanımak, sonra da dünyadaki gelişmeleri takip etmek üzere bir perspektif üzerine yapılandırılmalı. Sistemin üzerine inşa edildiği bu perspektifle de neslimiz geleceğe hazırlanmalı. Üniversitelerimizi ülkenin ihtiyaç duyduğu, dünyanın gelecekte ihtiyaç duyacağı alanlarda bilim, kavram ve değer üretmek üzere bir vizyon ile çalışmak ve bilgi üretmek üzere yapılandırmalıyız. Hakikati arama aşkımız, bizim bilim çabamızın temelini teşkil eder.

Biz, Tarihimiz ve Maarifimiz

Bütünüyle İslâm dünyasında, 8. ve 12. asır arasında ilmî/bilimsel bakımdan çok bereketli, üretken ve çok velud geçen bir devre vardır. Bu çağlarda Orta Asya'da ve İslâm dünyasındaki belli başlı merkezler, başlı başına bir ilim ve kültür merkezleri haline dönüşmüş idi. Bu merkezler bütün yeryüzünde, doğuda ve batıda ilim üretilen yerler olarak haklı bir şöhrete ulaşmışlardı.

Hikmet nerede bulunursa alınan, bir ömür peşinde arayışla geçen, Müslümanın yitiği olarak görülmekte idi. İlim rağbet edilen, şeref olarak görülen, manevi statüsü toplumda üst düzeyde bir değeri temsil etmekte olan, ulaşılması bir ideal ve mefkure olan bir dava haline gelmiş idi. İlim, uğrunda her çilenin göze alındığı ilden ile, kıtadan kıtaya, ülkeden ülkeye gidilen yüce ve yüksek bir ideal ve uğrunda her zorluğun göze alındığı bir yüce hedef idi. İlim düşüncesi devletin her kademesinde ve millet nezdinde hâkim bir şuuru temsil etmekte idi.

İslâm dünyasında ilk devirlerden itibaren ilim adamları; hürmet gören, itibar gören, manen imtiyazlı bir kesimi temsil etmekte idi. İslâm kültüründe, şehitlikten sonra gelen bir manevi mertebedir ilim talibi olmak, ilim adamı olmak. Böyle bir ideal ve sahiplerini, saliklerini şehitlerden hemen sonrasına yükselten pek muteber ve mümtaz bir makamın adıdır ilim talibi olmak. İlimin taliplisi, ilim adamı olmak cemiyet ve o devrin devleti nezdinde de iftihar kaynağı idi. Bu açıdan ilk İslâm bilim merkezlerinden yetişen ilim adamları zümresi, devlet adamlarından olabildiğince itibar gören imtiyazlı bir zümre haline gelmişlerdi. İlk İslâm bilginleri de bu alanda bir sistem kurma, metodoloji oluşturma konusunda önemli mesafeler aldılar. İslâm'ın saadet asrını hemen takip eden yıllarda yeryüzünü siyasî, kültürel ve ilmî olarak şekillendiren Hazreti Peygamberin nazar ve eğitiminden geçmiş bir sahabeler topluluğu vardı. İslâm'ın insanı âbâd ve yeryüzünü imar prensibini Hazreti Peygamberden aldıkları güçlü eğitimle en sahih, en mütekâmil bir şekilde yorumlayan 'eşyanın hakikatine ermiş' sahabeler dönemi, İslâm ve insanlık âlemine her alanda güçlü bir mirasın bırakıldığı dönem oldu.

Sahabeler dönemini takip eden asrın yetiştirdiği büyük bir mütefekkir ve âlim vardır: İmam-ı Azam Ebu Hanife. O çağdaki ilim düşüncesi ve ideali ile Hanefilik mezhebinin kurucusu, bugüne gelen şekliyle İslâm'ın muamelata dair alanını tanzim ve tedvir eden bir âlimdir İmam- ı Azam.

Bu alanın öncüsü İmam-ı Azam, istişare ve müzakereyi esas alan ilim düşüncesi ve metodoloji oluşturma konusunda da büyük bir âlimdi ve günümüzde de yararlanılan güçlü bir ekol oluşturdu.

Denilir ki, İmam-ı Azam bir taraftan bugünde takip edilen görüşlerini oluştururken, diğer taraftan da günümüzdeki anlamı ile bursunu bizzat üstlenerek gelecek asırlara ışık olacak çok değerli talebeleri yanında, çevresinde bizzat yetiştirdi. Yetiş-

tirdiği bu talebelerden de, kendi görüşlerine karşı görüşler geliştirmelerini, kendi görüşleri karşısında yeni fikirler, bilgiler üretmelerini istedi. İşte bu ekole, bu metoda İslâm dünyasında, *ehl-i rey* ekolü denildi. İslâm dünyası bu ehl-i rey ekolü ve perspektifi ile uzun asırlar boyu, özellikle 12. asır sonlarına kadar bilim, kavram ve değer üretmeye devam etti. Kültürümüzde ifadesini bulan, "Barikayı hakikat, müsademeyi efkârdan doğar" sözü İslâm dünyasında hâkim olan yukarıda bahsettiğimiz ilim düşüncesini ve ilim idealini açıklar mahiyettedir. Bu sözün anlamı; 'ilimde ve hayatta gerçeklerin ışığı, yüksek ve yüce doğrular, kamuoyunda ve ilim adamları (ulema) arasında fikirlerin tartışılması/çarpışması ile ortaya çıkar' şeklinde tezahür etmiştir.

İlim düşüncesinin teşekkülü için, ilime talipli ve ilim adamlarını himaye eden bir toplum yapılanması ve şuuru ve bu anlayışa göre dizayn edilen bir devlet yapısı gerekli… Aynı zamanda da ilim düşüncesinin ve hakikat ışığının ortaya çıkabilmesi için, fikirlerin özgürce tartışılabildiği ilim ve fikir atmosferi olması/oluşturulması gerekir... İslâm dünyası 12. asra kadar böylesi mümbit bir ilmî ortamını sağlamış bulunuyordu. Yukarıda bahsettiğimiz söz böyle bir düşünce geleneğinin tezahürü, dışa vurumu mahiyetindedir. Özellikle 10. asırdan itibaren başlayan Haçlı Seferleri ile doğu İslâm dünyasını keşfetmeye başlayan Batılılar, aldığı zenginlikleri ve ilim kültür alanında öğrendiklerini, ilim ve kültür anlamındaki tüm elde ettiklerini Batı'ya taşımaya başladılar. Yine Batı'da, Doğu İslâm dünyasını tanımaya yönelik olarak ilk oryantalist eserler, Haçlı Seferleri ile yazılmaya başlandı.

Batı'nın Doğu İslâm dünyası ile etkileşiminin bir başka öncüsü de, İspanya'da Tarık Bin Ziyad tarafından 711 tarihinde kurulan ve 1492 yılına kadar yaklaşık sekiz yüz yıl hüküm süren Endülüs Emevî Devleti'dir. Endülüs Emevî Devleti, Avrupa'nın hemen yanı başında; ilimde, fende, sanatta, kültürde, mimaride, tarım ve ticarette çok ileri bir medeniyet kurdu. Endülüs Emevîleri, kurduğu medeniyet değerleri ile mimarisi, kültürü, dili ve bilimi ile Avrupa'yı oldukça etkiledi. Müslümanların zirve çağlarında, karanlık bir dönemi yaşayan, kilise taassubu altında inleyen Avrupa, Doğu İslâm dünyasından da esinlenerek Rönesans ve Reform hareketlerini gerçekleştirdi. Coğrafi keşiflerin de tesiri ile yeni ülkelere açılıp, yeni sömürgeler elde eden Avrupa'nın zenginlikleri arttı. Avrupa bir taraftan da bilim ve bilgi üretme yolunda da gelişme kaydetmeye başladı. Mümtaz Turhan'a göre Avrupa, 17. yüzyılda 'bilim alanındaki gelişmeleri düzene koydu'… Sistematik oluşturup, ilim alanını tedvir etti. Avrupa'nın genelde Doğu İslâm dünyasına, özelde de Osmanlı'ya özellikle askerlik, ilim ve ticaret alanında üstünlük sağlamaya başladığı asır 17. asır olmuştur denilebilir.

Yine denilir ki, kökleri İmam-ı Azam'a kadar giden *ehl-i rey* metodu ile ilim yolunda mesafeler kat eden İslâm dünyası, daha sonraki yıllar içerisinde bu metodu terk ederek, *ehl-i hadis* denilen gelenekçi metodu benimsedi. Gelenekçi metotla artık yeni bilgi, bilimsel bilgi üretilemiyor, medreselerde bilim tarihi okutuluyor, geçmiş bilim adamlarının buluş ve görüşleri tekrar ediliyor idi… Giderek bilim/ilim düşüncesinden

uzaklaşan, ilim idealini kaybeden İslâm dünyası, zaman içerisinde skolastik bir dönemi yaşamaya başladı. Yani kendini tekrar etmeye başladı uzun asırlar boyu. Merhum Topçu'nun bu durumu açıklamak için kullandığı: "*Deve hamuru yemekle deve olunmaz, deve olarak doğmak lazımdır*" sözü, söz konusu dönemi ve durumu açıklayan pek veciz bir ifade mahiyetindedir. Yakın tarih kültürümüzden neşet eden, 'benim oğlum bina okur, döner döner yine okur' sözü de bu durumu pek güzel özetleyen ve okulların işlevini kaybetmesine işaret eden bir atasözüdür. Çünkü öğrenilen bilgilerin niteliği, yeni ve bilimsel bir çaba ve gözleme dayalı yeni bilgiler olmayıp, bilinenlerin tekrarı mahiyetindeki 'ezber bilgi', 'kuru bilgi' olmaları ile sınırlı oluşunda saklıdır.

Sultan 2. Beyazıt zamanında görüşlerinden dolayı idama mahkûm edilen ve başı kesilen Molla Lütfi hadisesi, "İslam dünyasında ilimin başı, bu hadise ile kesilmiştir" şeklinde değerlendirilmiştir.

Kimilerinin hayatlarına mal olan, bilim tarihinde yerini almış olan, çok önemli buluş ve icat sahiplerinin bir ömür harcadıkları buluş ve bilgiler, bir ders kitabında ortaokul öğrencilerine okutulan bir paragraflık bir dipnot hükmündedir. Zamanın medreseleri ve uleması aynı bilgileri tekrar öğrenmekle yeni bilgi üretmiş olmamaktalar. Bugünün ilim adamları ve ilim taliplileri de bilim tarihinde yerini almış olan bütün buluş ve icatları, bilim adamlarının görüşlerini okumakla bilim üretmiş olmayıp, statik bilgiyi yani sadece bilineni tekrar etmiş olmaktadırlar.

Yalnızca geçmiş bilim adamlarının yaptıklarını takip etmekle, tekrar etmekle bir tür bilim tarihi okuması yapmış olurlar.

Oysa bilim sürekli bir şuur, bir tefekkür ve bir düşünce halidir. Bunun neticesi üretilen yeni bilgi, yeni kavram ve değerler üretmekle toplumsal yapımız hayat bulur.

Bilim tarihi bilgileri ile meşgul olmak, skolastik bir tekrardan öteye geçmez. Bu durum da o bilim/ilim adamlarını ve dolayısıyla o ülkeyi, ilimden ve dünyadan koparır. İlim üretemeyen bir ülkede, yeryüzünde diğer kavim ve devletlerle rekabet edemez, varlığını sürdüremez.

Bizde talim terbiyenin esası, kişinin kendini 'bilmek' ve 'olmak' ile dünyayı tanımak şeklinde iç yolculuğu ve ilim yolculuğuna dayalı bir değerler manzumesini esas alan tedrisat sistemine dayanır/dayanmalıdır. Klasik sistemimizde dinî hayatımız, dinî terbiye bu temel üzerine bina edilirdi!... İslâm dünyasının ilim vizyonu 12. asır sonlarına kadar bu anlayış üzerine geldikten sonra, aşkını, idealini ve sonunda 14., hassaten 15. asırdan sonra üretme kabiliyetini kaybetti.

Gerilemenin, yükselişten hemen sonra başlamasının asıl nedeni de bu durumda saklıdır.

Medeniyetimizin Osmanlı devirlerinde gerileme başlayınca hâl çareleri aranmaya başlandı. Çeşme'de Rus donanması karşısında Osmanlı donanması bir bozgun

yaşayınca, rical-i devlet, saray ve ilmiye tedbirler ve hal çareleri düşünmeye başladı.

İlk düşünülen ve uygulamaya konulan tedbir, mevcut denizcilik okulunun adını 1776 yılında Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun olarak değiştirerek Batılı anlamda bir okul vücuda getirmek oldu. Avrupa'dan hocalar getirerek, Batılı tarz ve usullerle eğitim veren ilk eğitim kurumunu dönüştürülen bu okul bu alanın öncüsü oldu.

Mağluplar galipleri taklit ederlerdi. Osmanlı, askerî, ilmî yönden kendinden ileri seviyeye gelen Avrupa'yı; idarî ve askerî alandaki uygulama ve sistemlerini taklit ve takip ederek gidişatı önleme konusunda tedbirler almaya başladı!..

Osmanlı, her alanda kendisinden ileri olduğunu düşündüğü Avrupa karşısında, gidişatı tersine döndürmek için yürürlüğe koyduğu ilk tedbir, Batılı sistem ve anlayışı taklit ederek eğitim ve devlet kurumları açmak şeklinde olmuştu. Yani mesele, maarif sitemi üzerinden alınacak tedbirler ile çözülmeye çalışılmakta idi. İlk düşünülen çareler, maarif alanı üzerinden harekete geçmek şeklinde olmuştu. Ancak geriye gidiş önlenemiyordu. Özellikle askerî ve ilmî alanlardaki gelişmelerde gerileme, siyasî manada vatan coğrafyasında daralma şeklinde kendini göstermeye devam etmekte idi.

Sultan 3. Selim, zamanında yaşanan bir bozgun sonrası, devrin ileri gelen devlet adamlarını toplar ve hal çaresi olarak gördükleri, düşündükleri tedbirleri araştırarak yazılı olarak kendisine getirmelerini ister. Padişaha bir öneri olarak gelen tedbirler başlıca 2 grupta, iki ana başlıkta toplanmaktadır:

1- Kanuni devrindeki gibi kanunlar çıkarıp uygulayalım,

2- Batılı anlamda okullar, eğitim kurumları açalım.

Görüldüğü gibi tedbirlerin ana eksenlerinden biri; Batı'ya dönük, Batı'nın yaptıklarını yaparak, gidişatı tersine çevirmenin mümkün olacağını düşünenlerden oluşmakta idi.

1809 yılında tahta çıkan Sultan 2. Mahmut döneminde düşünülen tedbirlerin başında ise, Batılı usullerde okul açmanın epey ilerisine geçerek artık Avrupa'ya öğrenciler göndermeye başlanılmak şeklinde olmuştu. Geriye gidiş durdurulamıyor, devam ediyordu. Ülke bazen eyalet eyalet elden çıkıyordu. Ordu ise adeta savaşma kabiliyetini kaybetmişti... İşte böyle bir ortamda 2. Mahmut Avrupa'ya gönderdiği heyette yer alan devlet görevlilerinden birine dönüşte sorar:

- Ne yapmak lazım gelir?

O devlet görevlisinin cevabı, toplumda sonraki yüz elli senenin alınacak tedbirler konusundaki ana damarlarından birinin görüşlerini temsil eder mahiyettedir:

-"*Sultanım ya onlar gibi olacağız, ya da tarihten silinip gideceğiz.*"

Tarihten silinmemek için çabalar devam ediyordu. Osmanlı'da, Sultan 2. Mah-

mut dönemindeki düşünülen çarelerde ve açılan okullarda hep bu psikolojinin izlerini görmek mümkündür.

Üretilen çareler Batı'dan alınınca, çarelerin içindeki felsefeyi de ithal etmek durumunda kalmıştı Osmanlı.

Ortaçağ kilise taassubunu 1789 Fransız İhtilali ile yıkan Batı, aklı ve bilimi kendi sistematiği ve bakışı ile toplum ve devlet yapısının temeline oturtmuştu. Hristiyanlık ahlâk ve nizamına dayanan Batı, bu yolla seküler bir ideoloji de inşa etti. Daha sonraları bize 'modernizm' ya da 'modern' kavramı adı altında ithal edilecek olan Batılı yaşama, değer, sistem ve tüketim biçimlerinin tamamı Batı'nın ahlak anlayışı, değerler silsilesi ve dünyaya bakışının ürünü idi.

Bizde çare olarak düşünülen tedbirler ilk önce Batı'nın seküler ideolojisine dayalı değer ve sistemleri almak şeklinde tezahür etti. Bunun temel sistematik adımı da 1839 Tanzimat Fermanı idi.

Açılan Batılı tarzda okulların mezunlarının devlet, toplum hayatı ile düşünce, edebiyat ve kültür alanında daha geniş biçimde yer almasıyla birlikte Osmanlı 2. Meşrutiyet'e gelmişti. Bu tarihte artık Batılılaşma konusunda toplumda 3 ana damar, üç temel akım ortaya çıkmıştı:

1. kanat İslâmcılar. Batı'nın ilim, fen ve tekniğini alalım kendi değerlerimizi muhafaza edelim görüşünde idiler.
2. kanat ise Türkçü eğilim idi. Bunlarda Batılılaşırken kendi kimlik ve değerlerini muhafaza ederek ilim ve tekniği Batı'dan almaya taraftar olanlardı.
3. kanat ise Batı'nın değer, yaşama biçimi ve tüm sistemlerini olduğu gibi almaya taraftar olanlar idi. Bu kanadı temsil eden çözüm taraftarlarına göre, Batı'yı bu şekilde taklit etmekle Batılı olunacak ve toplumun kurtuluşu sağlanacaktı. Bu kesim, topluma tek kurtuluş reçetesi olarak bu çözümü sunmakta idi.

Fikrî ve siyasî uzantıları günümüze kadar devam eden bu üçüncü kesim, toplumda bakış, görüş ve yaşama biçimi olarak seküler, modern bir çözümü ve Batıcı düşünceyi temsil etmekte idi. Ülkenin kalkınması için bilim, bilgi ve değer üretimine hiç ihtiyaç duymadan, Batılı gibi yaşamakla Batılı olacağını savunan bu 'Batıcı' aydınlar için, Batılı yaşama şekline bürünmek, Batılı değerleri benimsemek, Batılı tüketim alışkanlıklarını benimsemek Batılı olmak için hem gerekli, hem de yeterli idi!..

Bu bakış açısına sahip aydınlar, kendi medeniyet ve değerlerini terk edip Batılı paradigmaları benimsemekle Batılı olunabileceğini savunmakta idiler. Bu bakış açısına sahip aydınları yetiştiren eğitim sistemi, düşünce ve tasavvurları ile diğer İslâm ülkele-

rine ve mazlum milletlere ve ülkelere doğru da yayılmaya başladı. Medeniyet anlayışı, toplumsal meselelere bakışı ve dünyayı anlama ve yorumlama biçimleri hususunda kendi toplumları ile farklılaşmaya başlayan bu aydın güruhu, yaşama biçimi olarak da kendi toplumlarıyla ayrışmaya başladı. Bu aydın gurubunun kendi toplumları ile ilişkilerini inceleyen ve bu konuda çok kapsamlı bir çalışma ortaya koyan ve ilk baskısını 1977 yılında yapan *Oryantalizm* adlı kitabın müellifi Edward Sait, çok ilginç tespitlere yer verir. Edward Sait bu aydın gurubu için:

"*Kendi halkına karşı kibirli ve üstten bakan. Batıya karşı hayran ve kompleksli*" tespitini yapar. Ve sonunda bu aydın gurubuna "sömürge aydını" nitelemesinde bulunur.

Yaklaşık iki yüz yıldır böyle bir aydın gurubu, böyle bir aydın güruhu yetiştiren bir eğitim sistemine sahibiz. Söz konusu eğitim sistemi halen de aynı minval üzere insan yetiştirmeye devam etmektedir. Öyleyse "sömürge aydını" yetiştiren, 19. Yüzyıl pozitivist metotları ile bu topraklara yabancı nesiller üretmeye devam eden bu eğitim sisteminin sürdürülemez olduğunu görmemiz gerekir.

Toplumdaki seküler çözüm ve modernist fikir akımının temellerini 2. Mahmut Döneminde açılan *Tercüme Odası*'na kadar dayandıranlar da var. 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi bu çizginin eğitim hayatında yerleşikliğini gösteren en önemli belgedir.

Bugünkü Batıcı/Batılı akımın fikri temellerinin atıldığı, temel paradigma değişikliğinin yaşandığı tarih 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'dır. Aydın güruhumuz için bu tarih ve bu ferman bir travma etkisi meydana getirmiştir.

Maarif sisteminin ana temaları, ana değerleri bu tarihten itibaren Batılı gibi yaşama, Batılı gibi tüketme, Batı usulü ile günlük hayatı tanzim ve tertip etme şekline dönüşmüştür.

Maarifimizi anlama ve anlatma çabamızın temel hedefi, yaklaşık iki yüz yıldır seküler, Batıcı insan yetiştiren, mevcut sistemin felsefî ve zihnî arka planını ortaya koymaktır.

Ve Günümüz…

Özellikle 1990'lı yıllardan sonra gelişen teknolojilerle birlikte İngilizce üzerinden üretilen bilgi, kelime ve kavramların, diğer dünya dillerini adeta yutmaya başladığı bir sağanağa dönüşmeye başladığını belirtmeliyiz. Meselenin dile, kültüre, teknolojiye bakan ve hayatın tüm diğer alanlarını içine alan yönleri de var. Milli kültürümüzü, korumak ihya ve yeniden inşa edip geliştirmek için ülke çapında bir seferberliğe ihtiyaç var.

Çünkü…

Sürekli daralan anlam ve anlama alanımız, gittikçe sığlaşan kelime dağarcığımız,

asıl kökleri cılızlaştıran ve gittikçe zayıflayan maneviyat cephemiz... Bu alanlara dikkat kesilmemiz ve köklü önlemler almamız gerekmektedir. Adını doğru koyalım. Bu yaşananlar tam bir kimlik krizidir!...

Sistem üzerindeki bir başka sürdürülemez durum da, çağ dışı, ilmi değerini kaybetmiş hantal bir sistem haline gelmiş olan bürokratik ve idarî bakanlık yapısı, yeteneklerimizi eğitmek, keşfetmek, geliştirmek yerine öğüten bünyemize uymayan eğitim ve öğretim yöntemleridir. 72 ülke arasında Türkiye'nin 50. olduğu PISA sonuçları bu durumun en somut göstergesidir. Mevcut sistem, "okuduğunu anlamayan çocuklar mezun ediyor" demektir bu sonuçların anlamı. Türkiye bu sonuçlarla dünya ligine çıkıp, küresel bir perspektif ve sürdürülebilir bir kalkınma, güçlü bir medeniyet iddiası ortaya koyamaz!.. Bugünkü duruma bir başka pencereden bakacak olursak toplum, eğitim sistemi maarifetiyle maarifetsizleştirilmekte ve vasıfsızlaştırılmaktadır. Mevcut sistem aile değerlerini, değerlerimizi zayıflatmaktadır…

Ya milletçe ayağa kalkar; ilim, dil, edebiyat ve kültür alanındaki bu olumsuz gidişe dur der, hep beraber çare ve tedbirler üzerinde kafa yormaya başlarız ya da yavaş yavaş gelen mukadder akıbete birlikte yaşarız diyemeyeceğim!.. Çünkü tarihî tecrübemiz, kültürel yapımız ve kimlik dokumuz buna izin vermez!..

Temel felsefesini sekülerist Batıcı bir ideolojinin oluşturduğu bu günkü eğitim sistemimizin, 150 yıllık tarihinde, kimlik değerlerimize hayat veren manevî dinamiklerin bir çoğundan sıyrılarak, temel paradigma olarak pozitivizm adı ile inkarcı ve değerlerine uzak, modernist adı altında Batı'nın düşünce ve sistemlerine hayran ve tarihi, kültürel değerlerine yabancı ve içinden çıktığı topluma mesafeli, bir kafa formatı ve zihin şablonu ile yetişmiş olmalarıdır. Medeniyet çınarımızın köklerini, dallarını ve yapraklarını beslemekte aciz kalan, meyvelerini cılızlaştıran işte bu Batı değerlerinden beslenen eğitim sistemimizdir.

İçeriği ile beraber adını da değiştiren sistemimiz maariften eğitime geçilirken, giderayak seküler bir yapıya evrilmiştir. Formel olarak manevî beslenme kaynakları daralan, daha çok irfanî ve informel yollarla halkın ahlak ve maneviyatının beslendiği bir dönemin kısa tarihine bir giriş ve bakış ortaya koyduk. Bu maksatla tarihçesi ve arka planına dair bilgiler ışığında mevcut maarifimizin ana felsefesine ayna tutmaya çalıştık. Burada sonuçları üzerinden; inşa ve insan modeli hedefini tespite doğru bir yolculuk yaptık.

Maarifte Yerlilik ve Millîlik

Yerlilik ve millîlik deyince İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren, devlet ve toplum hayatında uzun yıllara yayılan bir zaman diliminde; ilimde, edebiyatta sanatta, şiirde, mimarîde bir gelenek ve kültür oluşturuldu. Bu gelenek ve kültürün iki ana kaynağı vardı: Kur'an ve sünnet. Muhtelif ekol ve yöntemlerle oluşturulan bu değerlerin bes-

lendiği kaynak tevhit inancına; Allah'a ve Hazreti Peygamberin sünnetine dayanmakta idi. O dönem İslâm toplumları askerî ve siyasî açıdan da güçlü bir döneme yükselince, tüm zamanların en yüksek medeniyet seviyelerine, yüksek medeniyet zirvelerine ulaştılar. Doğu ve Batı'ya hükmeden, en ileri toplum düzenini vücuda getirip, en yüksek ticaret ve tarım düzenini kuran, medeniyet şahikaları oluşturan bir yeryüzü düzeni oluşturdular. Ne zaman ki ilmi düşünce ve ilmî üretim düştü, akabinde askerî ve siyasî alanda gerileme başladı… İşte o tarihlerden itibaren Osmanlı, Batılı nizam ve usulleri benimsemeye, ithal etmeye başladı. Akabinde de düşünce alanında Batı, Doğu dünyasını domine etmeye başladı. Yaklaşık iki yüz yıla yayılan bir süredir zahiren *modernite, modernizm, Batılılaşma, Batıcılık, Avrupaileşme, yenileşme* vs. adlarla Batı karşısında bir var oluş mücadelesi vermekteyiz. Bu mücadele, muhteva ve ortaya çıkan insan modeli itibari ile insanımızı kimliğinden, kişiliğinden ve değerlerinden aşındıran toplumsal bünyemizde rahneler açan hâli ile pragmatizm, hedonizm ve konformizme karşı verilen mücadele şeklinde olmaktadır. Çünkü Batı'ya açılan kapıdan giren Batı menşeili bu yaşama ve tüketim ideolojileri, cemiyetimizin direnç değerlerini kemirmekteler.

Önce siyasî sonra da zihinlerdeki vesayeti 21. asrın başından itibaren kıran Türkiye, şimdi de fikri, ilmi ve maarif alandaki boyunduruğu kırma mücadelesi vermektedir. Bakışımızı zorlaştıran, dünyayı anlama ve algılama biçimimizi güçleştiren, bizim gerçek kimliğimizle tarihe dönüşümüzün önünde engel oluşturan seküler ve modernizm adıyla bize geçmiş ancak, kendimize ve tarihimize düşmanlık, kimliğimize yabancılık çektiren ne kadar değer, düşünce, kavram ve ezberletilmiş bilgi var ise bunlardan sıyrılarak, kendimize ve kimliğimize hakiki medeniyet ve kültürümüze dönmek zorundayız. Yerli kültür ve medeniyetimize dayanarak yeni bir sistem oluşturmak, yerli ve millî kültür kökleri güçlendirilmiş insan modeli hedefi ile mücehhez insan yetiştirmek durumundayız.

Fikrî ve ilmî temelleri, kendi değerlerimize dayanan bir sistem kurmanın adıdır, maarifte yerlilik ve millîlik.

Çağı ve dünyayı doğru okuyup, doğru anlayarak, kendimizi kendi değerlerimiz üzerinden ayağa kaldırmanın adıdır yerlilik ve millîlik.

Günlük hayatımızı, yaşama ve tüketme biçimimizi, zevk ve estetiklerimizi kendi değerlerimize dayanarak tanzim ve terbiye etmektir yerlilik ve millîlik.

Merhamet medeniyetinin tüm eserlerini üzerinde tezahür ettirmektir yerlilik ve millîlik.

Mazluma kucak açmak, mağdura sahip çıkmak ve himâye etmektir yerlilik ve millîlik.

On asırlık millet ve medeniyet tecrübesinden istifade ile adil bir dünya düzeninin hizmetine talip olmaktır yerlilik ve millîlik…

Nerede zulüm varsa karşı çıkıp, hakkın ve haklının tarafında olmaktır yerlilik ve millîlik.

Tevhid bilgi ve şuuruna sahip, sezgileri ve algıları millî kültürümüzden beslenen ârif insan yetiştirmektir eğitimde yerlilik ve millîlik.

Düşünce dünyamıza sızdırılıp, insanlarımızı ve cemiyet hayatımızı kemiren, gençliğimizdeki en büyük maneviyatsızlık kaynağı pragmatizme; bize kimliğimizi, kim olduğumuzu, ahiret hayatını unutturmanın en masum (!) şekli olan konforizme ve ferasetimizi yok eden, bakışımızı bulanıklaştıran, özgür bir kul olma irademizi ortadan kaldıran hedonizme karşı son iki yüz yılda çok şedit bir mücadele verdik. Elan da bu mücadele devam etmektedir. Şimdi bu mücadelenin en azim sahasındayız. Gençliğimizi ve neslimizi bu Batılı değerlerin yok edici sağanağından kurtarıcı bir maarif hamlesine ihtiyaç var. Bu hamlede ilk adım olarak gerçek kimliğe dönüşün ilk adımı kendi adımızla, bize iç yolculuğumuzu hatırlatan, mazimizi ve gerçek kimliğimizi çağrıştıran bir değer ve bizden bir isim olarak, bir isim olmaktan çok öteye anlamları ihtiva eden bir kültür ve kimliğin adı olarak maarif kavramını tekrar kimliğimize etiketleyerek, manevî derinliklerimize inmekle başlamalı yerlilik ve millîlik. İsimlendirme olarak maarifte karar kılmamızın esbâb-ı mûcibelerine şöyle bir nazar ettikten sonra, gelelim yerlilik ve millîliğin temel parametrelerine.

1.Hak Kavramı…

Günlük hayatımızda; insanın diğer insanlarla, çocuklarıyla, ailesiyle devletle, toplumla ilişkilerini düzenlemekte en çok ihtiyaç duyduğu kavram, hak kavramıdır. Çocukların anne baba, anne babanın çocuklar üzerindeki hakkı, cemiyetin fertler, fertlerin cemiyet üzerindeki hakkı, ailesinin hakkı, baba hakkı, anne hakkı, trafikte diğer sürücülerin hakkı, görev yaptığı birimin hakkı, devletin hakkı, milletin hakkı hep içi doldurulması icap eden, hakkı verilmesi gereken mânâ ve mefhumu ile ideal haline getirilip, cemiyet hayatında, tedrisatta, talim ve terbiyede her fertte şuur haline getirilmesi gereken bir değerler dizisidir…

Hakkı bilmek, hakka talip olmak, hakkı üstün tutmak, hakka inanmak, hakkı tutup kaldırmak, hakkın ve haklının yanında olmak, Hak'kın hatırını her hatır ve değerden üstün tutmak inancımızın, kimliğimizin, medeniyetimizin istikâmetini çizen, yönünü tayin eden yegâne temel değerlerimizdendir. Ve hepsi de hak kavramından neşet eder.

Hak ölçüsü içinde mizanı, izanı ve insafı barındırır. Hak duygusu ve kaygısı taşımadan, hakikate varamayız, adaleti sağlayamayız. Hak ölçüsü, aynı zamanda bir had ölçüsüdür. İnsanın kendi sınırlarını da belirleyen bir ölçüdür.

Bir toplumu ayakta tutan, devletleştirip medeniyet haline getiren ana temel, adalettir.

Adaleti de, tek tek her ferdinin hak ve hakikat ölçülerini bilip, bir ideal ve düşünce halinde öğrendiği, özümsediği, uygulamayı dert ve dava haline getirdiği bir topluluk uygulayabilir.

Makam ve görevlere getirilirken 'ehliyet ve liyakat ölçülerine uymak' da devletin, toplumun, fertlerin ve Allah'ın o idareciler üzerindeki ölçülerini barındıran bir haktır. Toplumun, refahı, selameti, huzuru ve saadeti açısından bu ölçü, cemiyetin geleceğine dair çok önemli bir işlev görür.

Hak ve had olarak bu şuur ve ölçü ile insanları yetiştirmek de maarif sisteminin bir temel görevi olmalıdır.

Bu açıdan hak kavramı ve hak ideali, yerli ve millî bir maarifin en temel kavramlarından biri hâline getirilmelidir. Müfredatta ve sistemin tüm kademe ve derecelerinde hak kavramı işlenmeli, mânâ âlemimizden belirgin ve belirleyici değer olarak maarif sistemimizin özünde kendine yer bulmalı, madır.

2.Mefkûre Birliği…

Bir toplumu, insanları etrafında toplayacak üç temel esas vardır:

1-Kimliğimiz, kültürümüz,

2-Adil bir yönetim,

3-Yeryüzündeki diğer millet ve devletler arasında onurlu bir yaşam sürdürebilmektir.

Bu üç esas, toplumları bir ülkü ve ideal etrafında toplar… Ortak bir mefkûre etrafında birleştirir… Aynı hedeflere doğru yürümelerini, kederde, kıvançta ve tasada birlikte yol almalarını sağlar. Asırlardır bizim milletçe ayakta kalmamızı sağlayan belirleyici unsur, kimliğimize ve kültürümüze sıkı sıkıya bağlı olarak yaşayışımızdır. Sonrasında adil bir idare ve en sonunda da onuru her şeyin üstünde tutan bir dünya görüşüdür milletimizin var oluş mefkûresi.

İşte bu temeller üzerinden cemiyeti tek yürek haline yürütecek, gereğinde koşturacak ve kenetleyecek ülkü ve idealler inşa etmek gerekmektedir. Toplumda rüyası görülen, hülyaları kurulan mefkûreler ortaya koymak ve topluma inandırıcı karşılıklar sunabilmek gerekmektedir.

Dünyayı en iyi yönetebilecek olanların en adil medeniyetler olduğunu bilmeliyiz. Yeryüzünde en adil medeniyeti bizim atalarımızın kurduğunu öğrenmeli ve yeni nesillere öğretmeli, bu şuur ve özgüveni yüklenmiş yeni nesillerin de aynı iddiayı taşıyıp, yeryüzüne adalet götürebileceklerine kendilerini inandırmalıyız. Yeryüzündeki masum ve mazlum milletlere umut olabilecek, adalet götürebilecek, insani değerleri ve medeniyet değerleri taşıyabilecek yegâne milletin, bizim milletimiz olduğu

idealini ve gerçeğini gençliğimize, bir şuur haline getirecek bir eğitim sitemi, bir maarif teşkilatı vücuda getirmeliyiz.

3.Türkçe

Millî kültürün ve millet varlığının taşıyıcısı dilimiz Türkçe'dir. Kültür kimliğin, kimlik de devlet olarak kalabilmenin teminatıdır. Bunların bir silsile şeklinde var olabilmesi, ayakta kalabilmesi, nesillerin geleceğe kimlik değerleri ile birlikte ulaşabilmesi ana dili Türkçe üzerinden mümkündür. Dil hem anlaşma, hem kaynaşma, hem dayanışma, hem de duyguların birleşebilmesi için, duygudaşlık için en önemli toplumsal birlik aracıdır. Millet olabilmenin en temel şartıdır. Medeniyet kurabilmenin birinci şartıdır. Türkçemize sahip çıkmalı, sevgi ve idealini her ferdine kazandırmalı, edebiyat eserleri yolu ile gelecek nesillere aktarmalıyız. Yerli ve milli bir maarif sisteminin en temel görevlerinden biri Türkçe'yi yetişen nesillere doğru bir şekilde öğreterek, gelecek kuşaklara aktarmak olmalıdır.

4.Aile Değerlerini Yeniden İnşa ve İhya Etmek

Toplumsal varlığımızın ve geleceğimizin teminatı ailedir. Şu anda yeryüzünde aile, kadın ve çocuğa karşı işlenen suçlar için tutulan istatistiklerde en sağlam aile yapısına sahip ülkelerin başında gelmektedir Türkiye. Bu varlığımızı ve birikimimizi korumalı, aile değerlerimize olabildiğince sahip çıkmalıyız. Kadınının başı dik, ailesine aile birliği korunmuş bir Türkiye, geleceğe daha güvenle bakabilmektedir. Bu açıdan aile birliği, aile varlığı ve aile değerlerinin korunması, maarif sisteminin temellerine, müfredat ve sistematiğine iyice yerleştirilmeli. Medya ve diğer yayın âleminde aile birliğimizi ve aile değerlerimizi koruyucu tedbirler alınmalıdır. Boşanma alanında son yıllardaki artışa rağmen, en sağlam aile yapısı ve en genç dünya nüfusuna sahip ülkelerden birisiyiz. Talim ve terbiye alanında yapılacaklarla, alınacak tedbirlerle bu durumu tersine çevirebilmek mümkündür. Biz, bu irade ve inisiyatifle yola koyulmalıyız. Çok şeylerin değiştiğini göreceksiniz.

5.Girişimcilik Kültürü

Eğitim sistemimizin zaaf ve zayıflık gösteren alanlarından biri de yetiştirdiği talebelerine girişimcilik ruhu kazandıramamasıdır. Girişimcilik kültürü açısından 180 ülke arasında 55. sırada olmak, Türkiye için iyi bir olumsuz bir göstergedir. Özellikle ekonomi hedefi dünyada ilk ona girmek ve küresel ölçülerde medeniyet iddiası olan bir Türkiye; maarif sistemini derhal gözden geçirerek, bu durumu düzeltecek yol yöntem ve tedbirleri hayata geçirmelidir. Bu tedbirlerden biri de öğrencilerimizi özellikle ortaokuldan itibaren her ayın belli işgünlerinde esnaf ve sanatkârlar yanında iş, sanat, hayat, erkân ve meslek öğrenmelerini sağlamak olmalıdır. Sömürge eğitiminin aksayan ve düzeltilmesi gereken taraflarından birisi girişimcilik ruhu ile donatılmış bireyler yetiştirmek hedefi olmalıdır. Bu bireyleri küresel hedeflerimizle örtüşecek bir

donanımla kuşatıp büyük Türkiye idealleri ile yüklü olarak yetiştirip yeni Türkiye perspektifi doğrultusunda bir donanımla, Türkiye'nin sistemine dâhil etmeliyiz.

6.Kültür ve Kimlik İnşası

a) Nasıl Bir İnsan Modeli?

Yerli ve milli bir maarifin insan modeli:

İlme tecessüs olan ve insanlara tebessüm eden; insanlarını, ailesini, çevresini ve tüm canlıları seven; dua eden, şükreden; tasarruf fikrini hayatının her aşamasında uygulayan; ailesiyle geçirdiği zamanı çok değerli bilip, ibadet zevki ve şevki ile bunu yapan; teşekkür etmeyi zarif bir nezaket kuralı olarak gören; selam vermeyi ve özür dilemeyi bilen; dağarcığında bulunan, deyim, terim, atasözü, şiir, hikâye, mani vs. edebi ve folklorik değerlerimizle yüklü güzel sözlerin ve kültürün sahibi olan bir insan ve bu insanlardan oluşan bir cemiyettir…

Bizim bir medeniyetimiz var. Bu medeniyetimize hayat veren bir inancımız var. Bir Allah'ımız ve inandığımız bir peygamberimiz var. Biz Müslümanız. İşte insan modelimizin temeli bu kimliğimize, müslüman kimliğimize dayanmalıdır. Batılı yöntemleri kullanmakla/almakla biz Batılı olamayız. Zaten onlar da bizi, mevcut halimizle aralarına almazlar!.. 60 yıldır almadıkları gibi.

Endülüs örneği, trajik ve dramatik bir hafıza olarak önümüzde durmakta!.. Öyle ise kendimiz gibi olacağız. Kendimiz olacağız. Kimliğini, aidiyetlerini kendi köklerinden besleyen bir insan modelini, maarifin temel insan modeli olarak ortaya koyup, bunu bir hedef, ideal ve perspektif haline getirmeli, bir şuur halinde her ferdine kazandırmalıyız.

Aksi durum bizim için tarihten yok oluş demektir. İlkokulda, ortaokulda, lise ve üniversitede hedef bir insan modeli ortaya koyup, bu ideal için tüm eğitim kurumlarımızı yapılandırmalıyız. Kimliğimizi, dilimizi, kültürümüzü kuşanıp gelecek nesillere taşıyacak bir insan modeli inşa ederek, tarihteki varlığımızı devam ettirebiliriz.

b) Emrullah Efendi'den Günümüze Maarif

Maarif muarefe etmek, tanışmak, kaynaşmak ve dayanışmak ile ilgili değerleri içinde taşıyan bir kavramdır. Maarif, bilmek kökünden gelir. Ülkemizde talim-terbiye, eğitim öğretim sistemine verilen genel isimdir. 18.yüzyıl Osmanlı münevverlerinin bize kazandırdığı bir kavram olan maarif, tahsille elde edilen bilgi manasına gelir.

Maarif; devlet, toplum ve fikir hayatımızın son iki yüz senesinde en çok tartışılan, üzerinde en çok konuşulan, belki de en çok yazı ve kitap yayını yapılan, bilimsel çalışmalara konu olan birinci sıradaki bir kavramdır.

Maarif; muarefe, arif, arife, araf, tarif, tarife gibi birçok kelime ve kavramla aynı köklerden gelen ve bu kelimelere akraba bir kavramdır. 1859 yılında kurulan Maarif Nezareti 1946 yılında bütün mazi ve mânâ geçmişi sıfırlanarak, 1934 yılında türetilen ve hiçbir mânâ ve geçmişi olmayan *eğitim* kelimesi üzerinden Milli Eğitim Bakanlığına çevrilmiştir. 1950 yılında Demokrat Parti tekrar Maarif Vekâletine çevirse de 1960 yılında son olarak tekrar Milli Eğitim Bakanlığına çevrilmiştir. Meselenin tarihi uzun… Muhtevası yüklü… Şu kadarını söyleyelim adında millîlik olsa da bu bakanlığımız yetiştirdiği öğrencileri ile bir sömürge eğitimi yöntemi ve usullerini kullanmış. Ülkemize, kimliğimize, değerlerimize yabancı ve kendimize karşı kibirli insan yetiştirmiş ve elan da yetiştirmeye devam etmektedir. Bu gidişi temelden değiştirip, temel paradigmalarını tümüyle yerli ve millî bir kimliğe büründürerek, bakanlığı gerçek misyonuna yerli ve millî bir perspektife kavuşturabiliriz.

c) **Tuba Ağacı Nazariyesinden Bambu Ağacı Nazariyesine**

Meşrutiyet dönemi Maarif Nazırı Emrullah Efendi okullaşma oranındaki büyük açığı görüp de sadece ilk mektep alanında altmış bin muallime ihtiyaç olduğunu ve yetişen nesli istenilen perspektifte yetiştirmenin yolunun yükseköğretimden başlamak olduğuna kani olunca, *Tuba Ağacı Nazariyesini* ortaya atmıştır. Yani nesli yetiştirecek yetiştiricileri önce yetiştirelim. Sonra da o nesil sonraki nesli yetiştirsin. Emrullah Efendi'den bu tarafa nicelik yönünden çok büyük mesafeler alınmış oldu. Ancak bu sefer de medeniyet ağacımızın kökleri yeteri kadar beslenemeyince dallar zayıflamaya, yapraklar sararmaya, meyveler ise cılızlaşmaya başladı. Yeni neslin, kelime dağarcığı daraldı… Manevî ve ahlakî eğitimden uzak bir seküler eğitim sistemi, çocuklarımızı bu devrin mahrum ve silik figürlerine dönüştürmeye başladı. Bu konuya derhal el atılmalı. Manevî, ahlakî temellere dayalı bir sistem oluşturmalı. Maarif sistemimiz bir taraftan temelden ilk kademelerden manevî ve ahlakî cephesi ile takviye ve tahkim edilirken, bir taraftan da üniversite gençliğimiz kimlik ve manevî donanımlarla teçhiz edilerek aşağıdan gelen nesli yetiştirecek bir kadro, bir an evvel yetiştirilmelidir. Medeniyet ağacımızın kökleri manen ve ahlaken beslenmeli. Müfredat ve sistem bu yönde takviye edilmeli. Maarif, asli hüviyetine kavuşturulmalıdır.

1.İklim ve İnsan İklimi

Her bitki gibi insan da kendi ikliminde yetişir. Hedef ve model insan perspektifi ortaya konulmak suretiyle konunun hassasiyeti tüm ülkeye anlatılmalı… Memleketin tümünde, asker sivil bir seferberlik halinde; durumuza konumuza ve maneviyatımıza uygun bir insan iklimi oluşturulmalı. Okullarımız, şehirlerimiz bu hava ile teneffüs edecek bir manevî iklim inşa edilmeli. Ders kitapları bu manevî iklimi destekleyecek içeriklerle hazırlanmalı. Eğitim yöneticileri bu iklimin destekleyici ve inşacısı perspektifi ile yüklenmeli ve yönlendirilmeli. Öğretmenler bu hedef ve ideallerle iklime, dünyaya ve Türkiye'ye vizyon oluşturacak şekilde manevî ve fikrî donanıma kavuş-

turulmalı. İklim ve insan iklimi için bir strateji ve perspektif çerçevesinde yol haritası belirlenmeli. Ve derhal uygulamaya konulmalı.

2.Yönlendirme Deyince Ne Anlaşılmalıdır?

2017 itibari ile eğitim sistemimizin alanlara göre dağılım istatistiği:

Anadolu Lisesi (düz lise)	: % 40
Meslek Liseleri	: % 40
Özel okullar	: % 8
İmam Hatip Okulları	: % 12

Bu şekilde bir yönlendirmenin ülke ihtiyaçları ve kaynaklarını karşılamadaki durumu bir araştırmaya dayandırılmalı. Ülke perspektifi, insanlarımızın kabiliyetleri sanayimizin ara ve genel eleman ihtiyacı ile kaynaklarımızın rasyonel yönetimi bu yönlendirmelere kaynaklık etmeli.

3.Müfredat

İnsan modelimiz ve insan iklimimize paralel olarak bir sömürge eğitimi modeli kalıntısı olan mevcut müfredatlar; ilk orta, lise ve üniversitenin tüm kademelerinde kökten ve toptan değiştirilmeli. Modernizm vs. çeşitli adlarla açılan gediklerden toplumumuza sinmiş, konformist ve hedonist insan imal eden ülkemize, değerlerimize ve inancımıza yabancı ve düşman yetiştiren iki asır evvelden kalma eğitim müfredatı toptan değiştirilmelidir. Yeni ve yerli bir bakışı olan, millî köklere dayanan, ülke ve insanımızı seven, Allah'ı ve Peygamberi sevdiren, ülke, bayrak ve vatan sevgisi ile dolu yürek ve beyinler yetiştirecek bir müfredat oluşturmak için hemen kollar sıvanmalıdır. Eğitimi maarife dönüştürmenin, sömürge eğitimini yerli ve milli bir maarife evriltmenin en temel ve belirleyici, tayin edici basamağı müfredattır. Bu alanda hemen işe koyulmalı, ders kitapları alanı ehil ve liyakatli isimlerle görevlendirilip, müfredat değişikliğine bir an önce geçilmelidir.

4.Maarif Televizyonu

Tamamı ile bu alana tahsis edilmiş, yalnızca okullardaki öğrencilerimizin ürettiği yerli ve millî değerlerimizi seslendirip ekrana taşıyacak, en ücra yurt köşelerindeki okullara kadar uzanacak yayınlar yapmak üzere bir maarif televizyonu kurulmalı. Bu televizyon millî ve yerli ruha hayat verecek yayınlara imza atmalı. Öğrencilerimizin bu alandaki çalışma ve çabalarını ekrana taşımalı. Bu televizyon yerli olan, millî olanla birlikte yerel olana da ayna tutmalı, ekrana taşımalı. Çok şeylerin değiştiğini görecek, insanımıza imkân verildiği zaman neleri başardığını bu televizyon sayesinde öğreneceksiniz. Bir maarif televizyonu okul, öğrenci ve Anadolu'dan çocukların, Topçu'nun

tabiri ile '*gösterişsiz, nümayişsiz'* Anadolu insanının gücünü, kudretini yerli ve millî bir ülke inşa etmek yolunda seferber edecek bir kanal olacaktır Maarif Televizyonu.

4.Öğretmen

Maarif sistemimizin ana temeli, temel unsuru öğretmendir, muallimdir. Millî ve yerli bir maarif inşa edecek öğretmende bulunması gerekli nitelikleri aşağıya çıkardık. Kısa kısa göz atalım.

a) Aşk, Görev Aşkı

Aşkın Allah'tan geldiğini, Allah için olduğunu bilmeli öğretmen. İçindeki Allah aşkı ile görev yapmalı. Yetiştirilirken de her öğretmen bu şuur ve yürek ile yetiştirilmeli. Öğretmen bir aşk adamı/kadını olmalı. Aşkı ile görev yapmalı. Maarif sistemi her öğretmeni meslek aşkını kuşanmış birer şahsiyet abideleri olarak yetiştirebilmeli.

b) Sevgi Olmalı

Sevgi büyüklerden geçer. Anne severse çocuk sever. Baba severse evlat sever. Öğretmen severse, çocuk öğretmenini sever. Çocukları sevmeyi, Allah için sevmeyi öğrenmeli, öğretmeli ve yaşatmalı öğretmen. Bu şuur ve yürekle teçhiz edilmeli, yetiştirilmeli öğretmen.

c) Çoğulcu Bir Bakışı Olmalı

Bu ülke sınırlarına girmiş ve insan olarak karşısına çıkmış her insanı sevmeli öğretmen. Düşünce, inanç, yaşama farklılıkları öğretmen için iyi bir zenginlik oluşturmalı… Bu farklılıklarla bir arada yaşamayı bir kültür haline getirmeli öğretmen… Yetiştirilirken de bu sevgi halesini kuşanmış olarak, yüreğine insan sevgisini yerleştirmiş olarak yetiştirilmeli öğretmen. Allah için sevmeyi öğrenmiş olarak yetiştirilmeli öğretmen. Önüne gelecek her öğrenciyi de yalnızca Allah için sevmeli öğretmen.

d) Süreç Odaklı İnsan Yetiştirmeli

Çağın hastalığı başarı kültü. Başarı adeta kültleştirilmiş. Oysa insan için yaptığı kadar vardır. Her insan gücünün yettiği kadar, aklını ve elinin erdiği kadar yapabilmekten sorumludur. Şizofren bir ruh haline büründüren başarı hastalığından insanları, öğrencileri kurtarmalı. Gücünün yettiği kadar yapabildiklerinden sorumlu olduğu, öğrenciye yaparak yaşayarak öğretilmeli. Sorumluluk, süreç ve çaba kavramları senkronize bir şekilde hayata geçirilmelidir.

e) Dürüstlük ve Ahlâk Temelinde Bir İnsan Olmalı

Yaşayışında, tavırlarında, duruşunda öğretmen bir ahlâk adamı olmalı. Bir ahlâkî değer abidesi olarak yetişmeli/yetiştirilmelidir. Talebelerine de dürüstlüğü yaşayarak, yaşatarak öğretmeli. Öğretmenin elinden yetişen her öğrencinin en büyük sermayesi dürüstlük olmalıdır. Hayata bakışımızı, kimlik ve kişilik sermayemizi dürüstlüğümüz belirlemelidir.

f) **Medeniyet Duruşumuz**

Şimdiye kadar gelen insanlık tarihi iki ana medeniyet kaynağından beslenmektedir. Bunların içerisinde bizimkisi Doğu İslâm medeniyetidir. Kültürümüzü de İslâm'a dayalı inancımız şekillendirir. Batı medeniyetinin de bir Hristiyanlık ahlâk ve nizamı olduğunu bilerek, kendi kültürel değerlerimizi inşa etmeliyiz. Medeniyetimizi ve şimdiye kadar ortaya koyduğu eserleri özgün ve özgür bir tarzla ortaya koymalı, benimsetmeli, çocuklarımızda bir ideal düşünce haline getirmeliyiz.

g) İlmî/Bilimsel B**akışı Olmalı**

İlim düşüncesi; şüphe, tenkit ve soru sorma esaslarına dayanan, bizim bir ömür hakikatı arama aşkımızla beslenen, bir fikir ve ideal olarak toplumda hâkim olan, topyekûn cemiyeti içine alan bir yaşama, yapılanma ve zihniyet halinin adıdır. Bir cemiyetin varlığı, ancak ilim ile ve ürettiği bilgi ile daim ve kaim olabilir. Bunun içinde cemiyette, maarifte ve de öğretmende bir ilim düşüncesi hâkim olmalı. Maarif sistemimizde de ilim düşüncesi bir sistematik ve hâkim bir bakış açısı haline getirilmeli.

h) **İyi İnsan - İyi Öğretmen- İyi Adam İlişkisi**

Bizim kültürümüzde; ahlak, dürüstlük, karakter, şahsiyet değerlerinin bütün olumlu özelliklerini temsil eden ve halk arasında bu davranış ve hâlin sembolleştirildiği kavram '*adam*'lıktır. İyi öğretmenin ilk ve en önemli insanî niteliği, 'iyi adam' olmaktır. Medeniyetimizin insan tasavvurunun en önemli temel yapı taşı, 'adam olmak', 'adam etmek' tabirlerinde ifadesini bulan adam yetiştirmektir. Önce adamlık, sonra diğer iş ve meslekler gelir. Öğretmenlik için de bu durum geçerli ve belirleyici bir unsur, bir değerdir.

i) Şiir **ve Edebiyat Bilgisi Olmalı**

Bizim geleneğimiz ve kültürümüz 'söz'e dayanır. Sözlü kültürümüzün de en önemli iki unsuru şiir ve edebiyattır. Şiir keşif ve inşa amaçlı olarak cemiyet hayatımızda ve kültürümüzde çok önemli bir işlev görür.

Bir toplumu millet haline getiren en temel unsur dilidir. Bizi asırlar boyu bir arada tutan, ortak bir duygudaşlık ile kaynaştıran, dayanıştıran ve anlaştıran en önemli araç, en kıymetli birikimi ise, halkın ortak muhayyilesinin meydana getirdiği, edebi ürünlerdir.

Mehmet Kaplan, "*Edebiyatın ilimden farkı, sadece kafaya değil kalbe tesir etmesi, insandan insana duyguları nakletmesidir*"...der. Evet, insandan insan nakledilerek gelen ortak duygu alanımızın en önemli aracı edebiyattır. Öğretmen bu iki alanı, şiir ve edebiyatı iyi bilmeli... Maarifin her kademesinde öğrencilerine milletimizin edebiyat değerleri ve şiirini tanıtmalı, öğretmeli ve benimsetip sevdirmelidir.

j) **Öğretmen Okumalı, Geniş Bir Kültürü Olmalı**

Öğretmenlik, bir kültür işidir. Öğretmenlik, bir kültürlü adam işidir. Öğretmenlik, geniş bir kültürle yapılan nitelikli bir meslektir… Üstün nitelikli donanım, hayat ve dünya görüşü gerektiren bir adam yetiştirme sanatıdır.

Öğretmenin bir tarihi, bir kültürü, bir kimliği ve ait olduğu, içinden yetiştiği bir medeniyeti vardır.

Topçu'nun deyişi ile 'ruhlar sanatkârı' olan öğretmen, bir çınar ağacı mehabetinde olan kimlik değerlerini okuyarak, öğrenerek sindirmeli… İç dünyasında olgunlaştırmalı… Öğrenci karşısında model olacak, örnek alınacak bir olgunluğa eriştirmeli. İşte bu geniş kültürün sahibi öğretmenin yetiştireceği talebe kendine, Türkiye'ye ve dünyaya yön verecek bir dava ve idealin sahibi olabilir…

k) **Algıları Açık Olmalı**

Öğrenme bir ömürdür. Durmadan, dinlenmeden devam eden bir ameliye.

Öğretmenin, kafa yapısı, algılayış biçimi ve bakış açısı itibari ile bilgi alışverişine daha çok da bilgi alışına, ilme dair yeni yöntemler keşfetmeye ve yeni bilgilere meraklı bir zihin hâli olmalı... Önce kendi hayatını mektep haline getirmiş, bir hayat insanı olmalı. Öğrenme merak ve hevesi azami düzeyde olmalı. Hayatının her anını, öğrenme üzerine kurmuş olmalı. Her fırsatı, her imkânı öğrenmek için değerlendirmeli.

Algıları açık olsun ki öğretmen güncel kalabilsin.

Algıları açık olsun ki öğretmen hayatı, dünyayı, aileyi, öğrenciyi ve eğitimi doğru anlayıp doğru yorumlayabilsin.

Bilgileri, algıları ile günceli yakalayan öğretmen talebeye daha faydalı olur...

Demode, çağını zamanını yakalayamamış, yeni gelişmelere hâkim olamayan öğretmen öğrenciye yetişemez...

Sonuç olarak…

Cemiyetin temeli aileye, ailenin de temeli insana dayanır. Cemiyetimizin, ülkemizin ve milletimizin geleceği için insan yetiştirmeliyiz… Gelecek nesli, gelecek zamanı, gelecek asırları, kısaca dünyanın geleceğini düşünenler, geleceğe insan yetiştirmeli… Bir eğitim sisteminin, bir maarif teşkilatının görevi, geleceğin insanını yetiştirmek olmalıdır. Kendini bilen, dünyayı bilen ve iddia sahibi insan yetiştirmeli… İlim düşüncesi ve idealine sahip, hakkı bilen, hakikati arama aşkı taşıyan, aile değerlerini tanıyan, yaşayan ve koruma istidadında olan, cemiyeti için çaba harcayan insan yetiştirmeli… Bu eğitim sistemini terbiye etmeli. Eğitimi terbiye etmeli!.. Hazzı yaşayan değil, evrenin faniliğinin şuurunda olan insan yetiştirmeli… Dünyayı imkân olarak değil, bir imtihan yeri olarak gören insan yetiştirmeli… Kuru bilginin değil,

hakikati arama bilgisinin yollarını öğretmeli… Başarı kültünün esaretinden insanları kurtarmalı, hüznü ve melali bilen bir nesil yetiştirmeli… Konfora değil, çileye talip insanlar yetiştirmeli… Ganimete, makama değil, hizmete talip neferler yetiştirmeli… Haftalık ders zamanının belli bir kısmını kendi dışındakilere yardımla geçirmeye alıştırarak/çalıştırarak salihatı, yardım şuurunu kazandırmalı… Hürmet duygusunu talebede davranış ve şuur haline getirmeli. Tanışan, tanıyan, hatır, hürmet sahibi insan yetiştirmeli.

Yükseköğretimde Yerlilik Felsefesi: Düşünce ve Gelenek

Musa Kâzım ARICAN*

Değerli dostlar, muhterem hâzirûn hepinizi hürmetle, muhabbetle selamlıyorum. Tabii iki gün yoğun geçen bir sempozyumun son oturumundayız ve büyük başlıklar taşıyan konular var. Yükseköğretim başlı başına bir alan tabii. Tüm boyutlarını konuşacak durumda da değiliz. Ama yerlilik ve millilik meselesi konuşulurken bunun bir parçası olarak yükseköğretimde durumun ne olduğunu da bir nebze dikkate almak gerekir. Ben bu noktada, bazı noktalara işaret edebileceğim. Çünkü yükseköğretim meselesi başlı başına bir problem alanı, bizim de içinde bulunduğumuz bir alan. Yaklaşık yirmi beş yıllık hayatımın içinde geçtiği bir yer. Şu anda da yine yükseköğretime bağlı bir yerdeyiz. Dışarıdan bakıldığında çok iyi gözüken ama en az konuştuğumuz, en fazla aslında konuşmamız gereken belki de burada konuştuğumuz konuların birçoğunun çözüm yerinin de olduğu bir noktadayız esasen. Şimdi yükseköğretim ile ilgili bazı çalışmalar var. Ben sadece onlara işaret etmek istiyorum. Çağdaş Üniversite diye bir hocamızın kitabı var. Tabii daha çok böyle yapısal, işte o gün yazıldığında rektörlük seçimlerini, üniversitelerin fizikî problemlerini, dünyadaki işte üniversite örneklerini, Amerika'yı, İngiltere'yi falan anlatıyor. Bizim Yazarlar Birliği'nin, TYB Akademi'nin bir sayısı ben hatırlıyorum onu. 2016'da çıktığında Mehmet abi, bana da demişti, "Hocam bir şeyler yaz" diye. Tabii bu konularda konuşmak, hele içeriden birisi olarak konuşmak kolay değil. Ben bugün biraz normatif konuşacağım, biraz eleştirel konuşacağım ama bu eleştirileri yaparken bir suçlama, bir itham değil, aslında çözmemiz gereken bir meseleyi ele alacağım. Benim de mensubu olduğum bu yükseköğretimde daha iyiye doğru evrilmeyi sağlayacak önerilerimizin, çözüm çabalarımızın olması gerekiyor. TYB Akademi'nin bahsettiğim sayısı, Türkiye'de Yüksek Öğretim ve Akademi sayısıydı, ama çok sınırlı kaldı bu. Çünkü kimse yazmak istemedi, yazılamadı. Ama en azından dikkat çekici bir şey oldu, bir farkındalık oluşturulmak istendi.

Topçu merhumun işte çok sözü edildi. İki gün boyunca yerli, millî olma konusunda da aslında çok sözü edilen birisi oldu. Aslında şunu görüyorsunuz, Türkiye'nin maarif davası, tabii birçok makalelerinde, *Hareket* dergisinde dile getiriyor üstadımız.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı.

Aslında o gün maarife dair yani ortaöğretime, liseye dair, üniversiteye dair ne dile getiriyorsa hemen hemen aslında bugün de geçerliliği olan şeyler. Hatta neredeyse böyle keramet gösterircesine diyor ki, gittikçe fenne ağırlık veriliyor diyor. Tüm okullar diyor, fen lisesi olacak neredeyse diyor. Yani bugün gelinen nokta, aslında tam da Topçu'nun bahsettiği nokta. Topçu, üniversitelerin geldiği noktayı, geleceği noktayı, aslında pek çok yönden üniversiteyi anlayabilmiştir; doktorayı malumunuz Sorbonne'da yapıp gelmesine rağmen, akademik unvanı bulunmasına, akademide ihtiyaç olmasına rağmen akademide yer almıyor. Ama buna rağmen tabii üniversiteye dair fikirler yürütüyor. Önemli olduğunu düşünüyorum. Hâlâ Topçu üzerinden akademiye dair bir yaklaşım sergilenebilir.

Tabii burada şunun altını çizmek istiyorum. Mesele tek başına aslında yerli ve millî kavramının tanımlanması değil. Bugün konuşuldu aslında, yerli ve millî olmayı biraz daha aslında kendi içinde bulunduğumuz zaman ve mekân odaklı olarak çözüm üretebilmek, metin üretebilmek durumunda olmalıyız. Böyle görürsek aslında bu sorunun üstesinden gelebileceğimizi düşünüyorum. Bu kavramlar, aslında bir ötekileştirmeye de yani sosyal psikolojide yer alan ötekileştirici kavramına da dönüşmemeli. Yani yerli olan, yerli olmayan, millî olan, millî olmayan; hatta yerli olmayanı hainliğe varana kadar, ihanetle suçlamaya gidecek bir tanıma da götürmemek gerekiyor. Aslında burada bir şey üretme, yani kendi zemininde, içinde bulunduğu toplum zemininde bir metin üretebilmek, fikir üretebilmek, idea, kavram oluşturabilmek, teori, kuram geliştirebilmek şeklinde de belki görmek lazım. Aslında buradan hareketle biz maarifte, yükseköğretimde, akademide gerçekten kendi sorunlarımıza ya da kendi dertlerimize derman olabilecek çözümleri sunabiliyor muyuz? Tabii ben bunlara birazdan değineceğim.

Bir başka kitabı dikkatlerinize sunmak istiyorum. Aslında bu bir şûrânın metni. 2015 yılında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi olarak Türk Felsefe Derneği ile Felsefe Şûrâsı yaptık ve buna 1. Felsefe Şûrâsı dedik. Bunun ikincisini Türkiye Yazarlar Birliği ile Eylül ayında tekrar gerçekleştireceğiz. Yani bugün sizlerle kısmen paylaşmaya çalışacağım şu hususu, yani günümüz modern disiplinleri, dünyanın akışında, evet cari olan bir şey var, bilim var, bu bilim dünyasına bizim hiçbir katkımız olmayacak mı? Biz hep Amerika'da, İngiltere'de, Fransa'da, Almanya'da üretilene, üretileni alıp hemen kendimizi adapte etmeye mi çalışacağız? Yani Topçu merhumun ifadesiyle taklit ediyoruz, taklit etmediğimizi söylediğimizde yine taklit ediyoruz. Aslında kendimize uyarladığımızı zannediyoruz, adapte ettiğimizi zannediyoruz, onu da yapamıyoruz. Böyle bir durumda kendi coğrafyamızda, kendi zeminimizde, kendi mekânımızda var olan sorunlar, problemler, birikimler üzerinden buraya katabileceğimiz bir şey var mı? Ya da kendi geleneğimizde bir şeyler var mıydı, katılabilir miydi? sorularını sormak adına; tabii bu ayrımlarla yine sosyal, fen, sağlık diye ayırıyoruz, bu da işte 19. yüzyılın ayrımı; bilimden bilime de böyle bir ayrım yaptık şûrada. Bu bile

başlı başına bir problem. Yani yükseköğretimin başlı başına içine düştüğü bir problem. Yani düşünce ve gelenek bağını kurma meselesi olarak böyle bir kitaptı. Tabii bunu artık bundan sonraki aşamalarda sosyal bilim, fen bilimi, sağlık bilimi olarak ayrı ayrı yapacağız. Her ne kadar bu ayrımları çok doğru da bulmasam da masaya yatırmak üzere acaba kendimizden bu disiplinlere güncel tartışmalara biz bir şey katabilir miyiz sorusunu ele alacağız. Bu kitap da bu anlamda daha önce bu soruya geniş çerçevede verilen cevapların bir kısmını içeren bir eser.

Şimdi tabii şöyle bir durumu ifade etmeden geçemeyeceğim. Felsefesi olmayan bir yükseköğretim sistemimiz var. Bilim politikası nedir? Niçin yükseköğretim yaparız? Niçin üniversite açıyoruz? Üniversitelerdeki bölümlerimiz niçin açılır? Bir bölgeye, bir ile yükseköğretim kurumu açılırken, yani bir üniversite açılırken ne maksatla açılır? Bölgenin işte sivil toplum kuruluşları, yöneticileri, siyasîleri istediği için mi açılır? O bölgedeki yerel sorunları, yerel birikimleri üretime katmak, bir katma değer üretmek, evrensele uzatmak için mi kurulur? Orada kurulacak bölümler neye göre kurulur? Gerçekten oranın şartlarına uygun mu? İstanbul'da kurduğumuz bir yükseköğretim birimi ile Hakkâri'de kurduğumuz farklı olmayacak mı, olmamalı mı? Burada belli politikalar olsa da ben işin doğrusu çok derin bir felsefenin yattığını düşünmüyorum. Böyle bir felsefesizlik üzerine kurulu bir durumumuz var. Tabii felsefe deyince, Çanakkale, içinde bulunduğumuz şehir hemen yakınları Assos'a, işte Aristoteles felsefeyi daha formel hâle getirip işte kavramsallaştıran, çizen isim. Tabii yanı başında Milet okulunun, İyonya okulunun da kurulduğu bir yer buralar. Elea okullarının kurulduğu bir yer. Tabii felsefe derken de neyi anlıyoruz? Aslında ben bunun yerlilik ile de ilişkili olduğunu düşünüyorum. Aslında felsefe içinde bulunulan toplumun sorunlarına çözüm bulma çabasıdır, basitçe. Eğer bir çözüm bulma çabası içinde değilse, sorunları doğru bir şekilde tespit edip bir çözüm çabası içerisine girmiyorsa yani tabii bu çözüm çabası içerisinde bir kavramsallaştırma, kuram, teori geliştirme işi de söz konusu olacak. İşte Platon'dan söz ediyoruz. Aristoteles'ten söz ediyoruz. Farabi'den, İbn Sina'dan, İbn Rüşd'den bahsediyoruz. Hepsine bakalım. Temel özellikleri aslında içinde bulunduğu toplumdan hareketle insanlığın sorunlarını doğru tespit edip buna çözüm çabası sunabilen insanlar olmalarıdır. Aslında bu sorunları çözebilen insanlar, millî de yerli de bir iş yapmış oluyorlar. Burada kısaca hemen şu ara parantezi tamamlayarak yükseköğretimin temel sorunlarını dört madde hâlinde ifade edeceğim. Bunun aslında kümülatif bir iş olduğunu, yani insanlığın ortak mirası olduğunu düşünüyorum. Yani düşünce aslında bir miras. Buna kim yeterli düzeyde sahip çıkar, sorunları doğru tespit eder, kavramsallaştırırsa aslında felsefe orada kendini göstermiş oluyor. Platon, Aristoteles'ten bu geleneği takip eden Kindi, Farabi, İbn Sina var. Ve bunları biz "Meşşai" olarak adlandırıyoruz. Yani Farabi, Aristoteles'i bir yöntem olarak alıyor. Aristo'yu, Platon'u okuyor ama tamamen yerli, bunu tanımladığım çerçevede, kendi toplumunun sorunlarını doğru tespit edip bu merkezde kavram, fikir ve kuram üretme şekline dönüştürüyor, *El-Medinetü'l Fâzıla*'yı üretiyor.

Kitâb-üs Saâde'yi mutluluğun elde edilmesini üretiyor. Hatta yükseköğretime ya da maarife örnek olacak bir model üretiyor: İhsaü'l Ulûm, İlimlerin Sınıflaması. Yani bir insan niçin eğitime, yani talime ihtiyaç duyar? Burada neleri öğrenecek? İşte önce dil, diyor. Dil olacak, dil olmadan diyor, tahsil olmaz. Mantık diyor, mantık olmadan olmaz. Sonra talimi ilimler fizik, matematik falan. Sonra medenî ilimler. Bir merdiven gibi düşünüyor. Yani bize sosyal, fen vs. diye ayırmıyor. Bunu bir bütün yani holistik bir durum olarak görüyor. Farabi daha sonra *Kitâb-ül-Siyâset-il-Medeniye*'yi, tamamen kendi toplumunun da dilini dikkate alan bir metin üretiyor. Burada tırnak içinde aslında yerli olmak bana göre bu anlamda Aristo da kendi toplumunun yerlisidir, Platon da yerlisidir, Hegel de, Spinoza da, Farabi de. Farabi bir metin oluşturuyor yani aslında bir metin oluşturma çabası ortaya konmuş oluyor.

Şimdi yükseköğretimin dört temel sorunu olduğunu aslında ifade etmek istiyorum. Birincisi, ontolojik sorun yani yapısal. Bunun içine efendim yönetme işini, insan kaynağı meselesini her şeyi koyabilirsiniz. Yani bir mimarîsinin olmamasına varıncaya kadar.

İkincisi, epistemolojik sorunlar, yani akademide neyin okutulacağı, nasıl okutulacağı, kimin bu okutmayı yapacağı ve buradaki kavram dil. Tabii kısa örnek vereyim. Sözgelişi felsefe bölümü, ben felsefe bölümündeyim, felsefe bölümümüz var. Öyle bir haldeyiz ki tamamen İngiltere'de, Amerika'da ne varsa müfredatımız ya da ders adlarımız, içeriklerimiz –bir de Bologna tabii süreçlerimiz var- aynen bunun gibi. Bir Farabi, İbn Rüşd uzmanımız burada yok. Onlar Amerika'da yine İngiltere'de. Orada olursa makbul, burada olursa olmuyor. Burada bu kültürün, bu toplumun insanı bu coğrafyadaki insanlardan bîhaber. Farabi kim, İbn Sinâ kim, Gazali kim? Zaten Gazali dediğinizde de felsefeyi bitiren adam falan, felsefe var mıydı, yok muydu? İş daha farklı bir noktaya evriliyor. Ya da bir başka alanı örnek vereyim, gerçi alanımın dışından çok fazla konuşmak istemiyorum ama siyaset bilimi bölümlerimiz var. Yani işte sanki bu toplumun geçmişine hiç siyaset bilimine katkı sunan insan yok gibi efendim. Tamamen o Amerika'daki, İngiltere'deki literatürü taklit eden, bakın bunlar okutulmasın anlamında söylemiyorum. Yani böyle bir kopukluk, epistemolojik sorunlar tabi detaylandırılabilecek şeyler. Uluslararası ilişkiler bölümlerimiz var, sözgelişi lütfen burada arkadaşlarımız varsa alınmasın, yani ben genel bir fotoğraf çekme adına söylüyorum. İşte yanı başımızda Suriye ile ilgili mesela bir takım gelişmeler oluyor. Arkadaşlarımızla konuşuyorum, yorum yapıyorum, yani nasıl olacak diyorum hocam, ya sanki bana İngiltere'deki bir öğretim üyesinin ya da oradaki politikanın yorumunu yapıyor. Ya bizim yanı başımızda, Suriye ya, bu toplumun yapısı, burada hangi kültürler var, hangi inançlar var, ne olacak bu, nereye evrilecek? Buradan habersiz bir akademyamız var.

Üçüncüsü, aksiyolojik sorunlarımız var. Yani ahlâkî sorunlarımız var. Akademide işte bu taklit etme, referans verme işi. Tabii ben şuna gelmek istemiyorum, o

ayrı bir konu. Yani üniversite adı, dekan, profesör, rektör adları. O olduğu gibi taklit, kendimizden zaten bir adlandırmamız var. Efendim işte hasbelkader profesörlüğe kadar geliyorsunuz, yazdığınız bir yazıyı hakeme gönderiyorsunuz, dipnot verdiniz mi, vermediniz mi? Dipnot ne düzeyde verilmiş, verilmemiş mi? Yani tamamen şekilsellik üzerine oturmuş, özgünlüğü olmayan, o işte metin üretme, idea yani kavram üretmeye dayanmayan bir bunun yani sadece epistemolojik bir problem olmadığını, bunun ahlâkî de bir problem olduğunu aslında prangalar vurulmuş, köleleştirilmiş bir şey olduğunu görüyorsunuz aslında. Hatta eleştirseniz biraz ki ben Spinoza'yı çalıştım. Doktora tezim böyleydi. Tabii ezbere bir şey var, panteist, panteist diye... Okudum adamı, panteist falan yok ya, adam başka bir şey. Tabii bu aralar deizm meizm tartışılıyor, ayrı bir konu o da. Bir de panteizm meselesi var, bir de onu patlatmak lazım. Dedim ki bu adam, panteist manteist değil, kardeşim adam basbayağı işte Tanrı meselesini konuşuyor, onun âlemle ilişkisini konuşuyor, tartışıyor falan. Hocanın biri dedi ki, ya dedi kimse düşünemedi, sen mi düşünüyorsun, sen mi panteist olmadığını söylüyorsun? ya da dedi sen bazı şeyleri okudun, onları mı söylüyorsun? Sen dedi, birilerinden bunu alıyorsun. Tabii var bunu söyleyen ama böyle kendimize güvensiz, kendimizin bir şey söyleyebileceğine dair özgüveni vermeyen bir akademimiz var.

Tabii dördüncüsü ve son, siyasal ve bürokratik sorunlar yani. İşte üniversitedeyiz ben hasbelkader üniversitede yöneticilik yapıyorum. Yani akademik, epistemolojik tartışmaların ötesinde tamamen bürokrasiye, siyasete endekslenmiş, yapısal problemlere endekslenmiş bir akademimiz var. Gerçekten bir bölüm niçin vardır, ne üretir, ne yapar? Efendim şurada hemen yanı başımızda bu üniversiteden örnek vereyim, bir cami yapılıyor, çok güzel. Buranın mimarlık fakültesi var mı bilmiyorum ama işte Sinan tarzı, kubbeli falan mimarî. Ya biz hiç mi kendimiz, bu çağın insanı yeni bir tarz denemeyecek, teklif etmeyecek? Böyle enteresan bir durumumuz da var. Tabii hangi sorunu konuşacağımızı kestirmek de kolay değil.

Sonuç olarak şunu söylemek istiyorum. Söylenecek çok şey mutlaka var ama burada sadece dikkat çekici bir konuşma yapmak istedim. Artık kendi sorunlarımızı, kendi akademimizi konuşmamız, tartışmamız hatta eleştirmemiz gerekiyor ve geçiyor diye düşünüyorum. Bir bölüm niçin açılır, neden açılır? Sadece istihdam olduğu için değil, bir bölüm açma teklifi hep şuna göre gelir: Mezun olduğunda çabuk iş buluyor. Yani toplumun sorunlarına çözüm üretme amaçlı, insanlığın sorunlarına çözüm üretme amaçlı, tamamen akademik kaygı ile bir bölüm açmak gibi bir derdimiz yok. Ama ben bu potansiyelimizin olduğunu düşünüyorum. Yeni metin üretebilecek, yeni fikir üretebilecek potansiyelimiz var. Kendi kavramlarımızla fikir üretme potansiyelimizin millîlik ve yerlilik olarak da tanımlanabileceğini düşünüyorum. Tabii bu eleştirileri yaparken de ümitvâr olduğumu söylemek istiyorum.

Hepinize hürmetler sunuyorum.

Ailede Eğitim - Eğitimde Aile

Saffet KÖSE*

Öğretme eylemini ifade eden bizim dilimize Arapçadan geçmiş ve yaygın olarak kullanılan iki kelime vardır. Bunlar *ta'lîm* ve *terbiye*dir. Bu iki kavram sadece kuru bilgi kazandırmanın karşılığı değil, bilginin meleke haline gelmesini de içine alan bir zenginliğe sahiptir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamberin görevleri arasında *ta'lîm*i de saymış[1] Hz. Peygamber de kendisinin mu'allim olarak gönderildiğini beyan etmiş,[2] sahabe de onun öğreticilikteki gücünü takdir eden ifadeler kullanmışlardır. Bunlardan birisinde Muaviye b. Hakem: "Ne ondan önce ne de sonra onun (s.a.s) kadar güzel öğreten hiçbir muallim görmedim."[3] demektedir.

Türkçede eğitim-öğretim, *tahsil* kelimesi ile de bağlantı olarak kullanılır. Tahsil, bir şeyi elde etmek demektir. Türkçedeki *hâsılât* kelimesi de maddi veya manevi elde edilen ürünü ifade eder. Birisine *tahsilli* denildiğinde onun eğitimli olduğu kastedilir.

Aslında ta'lîm-terbiye, muhataba bir şeyi nasıl yapacağını öğretmenin yanında onun meleke haline gelmesi, bilince dönüşmesi ve içselleştirilmesi sürecini de içine alır. Dolayısıyla bu iki kavram "nasıl" ve "niçin" sorularının da karşılığıdır. Buna göre öğretme eylemi öncelikle bilgisizliği (cehaleti) giderme yani bilgiyi kazandırma peşinden de onun anlamını kavratıp sürekliliğini sağlayacak bilinci oluşturma eylemidir. Söz gelimi abdesti öğretmek demek öncelikle belli bir süreç dâhilinde onun nasıl alınacağına dair bilgiyi muhataba kazandırmak peşinden de abdest bilincini vererek sürekliliğini sağlayacak melekeyi oluşturmaktır. Buna göre eğitim-öğretim bir ıslah, olumlu manada bir gelişme, büyüme, yetiştirme ve olgunlaştırma demektir. Râgıb el-Isfahanî (ö.502/1108), terbiyeyi "bir şeyi kemal derecesine ulaşıncaya kadar adım adım inşa etmek"[4] şeklinde tanımlarken; Tâcü'l-Kurrâ' el-Kirmânî (ö.505/1111) de "bir şeyi kademe kademe geliştirerek layık olduğu kemal noktasına çıkarmaktır" şeklinde tarif eder.[5] Bu tanım daha sonra birçok âlim tarafından tekrarlanmıştır.[6]

* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Rektörü.

1 Âl-i İmrân (3), 164; Cumua (62), 102.

2 İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

3 Müslim, "Mesâcid", 33; Ebû Dâvûd, "Salât", 167; Nesâî, "Sehv", 25; Dârimî, "Salât", 177; Ahmed b. Hanbel, V, 447, 448.

4 *el-Müfredât,* "r.b.v." md.

5 *Garâibü't-tefsîr ve acâibü't-te'vîl*, Cidde, ts. (Dâru'l-Kıble), I, 97.

6 Bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, Beyrut 1418, I, 28; Tîbî, *Futûhu'l-gayb*, Dübey 1434/2013, I, 729; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), V, 21; V, 74, 151; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, Kahire 1356, I, 59.

Eğitim, aile, okul ve toplumun birlikte iç içe gerçekleştirdiği süreç içinde kendisine yol bulur. Bu üç yapı içinde okul resmiyeti temsil eder. Değerler bağlamında bu üç kurum aynı kaynaktan besleniyor ise eğitim-öğretim süreci güçlü ve kalıcı olur. Ancak aralarında zihniyet farkı bulunursa orada değerler karmaşası oluşur ve bilinçte parçalanma meydana gelir. Bununla gelen savrulma sadece kişinin iç dünyasında değil toplum kesimleri arasında da kendini gösterir. Bu bağlamda Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren bu yönde güçlü gerilimin ortaya çıktığı ve belli ölçüde bunun devam ettiğini söylemek mümkündür.

Burada şuna işaret etmeliyiz ki yerlilik söz konusu olduğunda aynı zamanda yabancılaşmayı, gelenek dediğimizde de zorunlu olarak onunla modernite arasındaki gerilimi ya da hesaplaşmayı da dile getirmiş oluyoruz.

Türk-İslam toplumlarında gelenek, yerlilik ve milliliğin ana paradigmasını Allah merkezli bir dünya tasavvuru oluşturur. Buna yerel örflerin belirlediği motifler ve kültürel kodlar da eşlik eder. Modernlik denildiğinde ise insan merkezli bir âlem tasavvur ettiğimizin ve bu yönde oluşan kültürel dokunun da belirleyici olduğunun farkında olmamız gerekir. Burada esas söylenmesi gereken şey şudur: Modernitenin insanı merkeze alan zihniyet dünyasında aynı zamanda Tanrı karşıtlığını da ifade eden hümanist bir duruşu da ifade etmiş oluyoruz. Dolayısıyla bu konuyu ele alırken yerli-yabancı; gelenek-modernlik gerilimini de zorunlu olarak ifade etmiş oluyoruz.

Yerli-milli ve yabancılaşma konusunu tarihçesiyle birlikte ele almak gerekir. Kilisenin 380 yılında Roma'da devlet dini haline gelmesinin ardından kilise babaları *teokratik* bir düzen kurarak dini ve devleti Tanrı adına yönetme yetkisine kavuştular. Kilisenin tutumu zaman içinde ciddi sorunlara sebep oldu. Tarihi süreç içinde biriken tepki Batı dünyasında Aydınlanma dönemiyle birlikte sonuç verdi ve seküler zihniyete sahip yeni bir dünya kuruldu. Kilisenin alanı daraltıldı ve din mabede hapsedildi, insanı merkeze alan yeni bir dünya kuruldu. Batı dünyasının elde ettiği teknolojik imkânlar ile de bu zihniyet genişleyerek tüm dünyayı etkisi altına aldı. Aile ile sınırlandırarak ele alacak olursak modern dünyada "haklar", "özgürlükler" ve "kadın-erkek eşitliği" belirleyici bir konuma yükseldi. Bireyi merkeze alan yeni haklar ile geleneksel otoritelerin konumu sarsıldı ve otoriteye bağlı kurumsal yapılar örselendi, yer yer de çöküşe girdi. Özgürlük ile birey tarihi arka planının etkisine bağlı olarak Tanrı'dan bağımsızlaşıp "ben merkezli" hareket edebileceği bir serbestliğe kavuştu ve kendi kendisinin efendisi olarak arzuları önündeki geleneksel engelleri kaldırmış bir birey ortaya çıktı. Kadın erkek eşitliği ile de erkeğin evin geçiminden kadının onun işinden sorumlu olduğu rol organizasyonu değişime uğradı ve kadının toplumsal hayattaki alanı hızlı bir şekilde genişledi. Ülkemizde modernleşme yönünde oluşan eğilimin etkisiyle Hıristiyanlık tarihinde yaşanan olumsuzlukların İslam toplumlarında da var olduğu kabulü ile geleneğe dönük suçlamalar yaygınlaştırıldı hatta eğitimin bir parçası haline getirildi. Dahası modernleşmenin getirdiği yeniliklerin köklerini sağlamlaştırmak için bir taraftan ideolojik yaklaşımlarla gelenek itici hale getirilmeye çalışılırken diğer taraftan seçmeci, indirgemeci, genelleyici

ve anakronik bir yaklaşımla gelenekten yararlanma yoluna gidildi. Geldiğimiz noktada modernleşme ile gelenek arasındaki gerilim sürmekte ve bundan da en fazla aile etkilenmektedir. Çünkü aile dinin ayrıntılarıyla belirlediği alanlardan birisidir. Dinin izin vermediği kendi terminolojisi ile söylemek gerekirse haram, günah saydığı, toplumun da ayıp telakki ettiği birçok eylemin modern dünyanın hak ve özgürlükler kapsamında görmesi zihniyet çatışmasının boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

Aile, günümüz Müslüman toplumlarının en fazla konuştuğu kurumların başında gelir. Bu, cümlenin malumudur. Çünkü aile, organizasyon itibariyle küçük bir devlet, devlet ise toplumun büyük ailesidir. Dolayısıyla aile kurumundaki değişim ya da sarsıntı birey ve toplum hayatını derinden etkilemektedir. Hz. Peygamberin şu hadisi bu noktaya vurgu yapan bir anlama sahiptir:

"İblis suyun üzerine koyduğu tahtının üzerine kurulur, Allah yolundan saptırması talimatını vererek en seçkin askerlerini insanlar arasına salar. Çevresi içinde kendisi nezdinde en itibar göreni insanlar içinde en büyük fitne çıkarandır. Nihayet avanesi görevi tamamlayıp döndüklerinde onlardan yaptıklarına dair hesap alır. Biri gelir şöyle şöyle yaptım (mesela kumara başlattım, içki içmesini sağladım, namazı geciktirdim…), der. O da: 'Bunlar ne ki hiç bir şey yapmamışsın' diye cevap verir. Sonra diğeri gelir: "Falana yapıştım ve karısıyla arasını açtım" der. Onu coşkuyla kucaklar, sarılır ve kutlayarak yanına oturtur." buyurdular.[7]

Aile bir değerler kurumudur. İnsanlık tarihi kadar eski ve bir o kadar da sağlam bir geleneği vardır. Bu açıdan bakıldığında aileyi korumak toplumu, onu yıkmak toplumu yıkmak demektir. Az önce zikredilen hadis bu açıdan da oldukça anlamlıdır.

Aile, varlığı da yokluğu da kendisine bağlı bir kurumdur. Çünkü ailenin ileride iki kurucu unsurunu oluşturacak kız ve erkek çocuklar ailelerinde şekillenirler. Ailenin küçük bir devlet, toplumun da ailelerden oluşan büyük devlet olduğunu dikkate alırsak konuştuğumuzda sadece toplumun yapı taşlarından olan "tek bir aile"yi değil aynı zamanda devleti de konuşmuş oluyoruz. Bu açıdan bakıldığında toplumda ve dolayısıyla onun küçük bir birimi olan ailede eğitime çocuktan başlanılmasının özel bir anlamı vardır. Kur'ân-ı Kerîm'in çocukların anne-babaları için birer çetin imtihan (fitne), olduğunu vurgulaması[8] anlamlıdır.

Çocuk yarının büyüğüdür. O ileride Allah'ın kulu, Resulünün ümmeti, yaşadığı toprakların bir vatandaşı ve dünya insanlığının bir parçası olarak çeşitli yükümlülüklerin altına girecek, sosyal ve fiziki çevrenin bir ferdi olarak kendi dışındaki varlıkla ilişki içinde olacaktır. Söz gelimi önce ailesinin bir çocuğu, ailedeki diğer çocukların kardeşi, yeğen, belli bir yaşa geldiğinde karı-koca sonrasında anne-baba ve bir müddet sonra da dede-nine, amca-dayı, hala-teyzedir. O aynı zamanda bir anne-babanın evladıdır. Yaşadığı yerde komşudur, birisinin arkadaşı ya da dostudur. Toplumda ge-

7 Müslim, "Münâfikîn", 66-67; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 314, 332, 354, 366, 384.

8 Enfâl (8), 28; Tegâbün (64), 15.

çimini temin için hizmet satan ve alan bir emekçidir. Hayatında acı-tatlı olayların, varılan-varılamayan hedeflerin, ulaşılabilen-ulaşılamayan emellerin, elde edilen-edilmeyen beklentilerin, mutlulukların-mutsuzlukların muhatabıdır.

Eğitimin bütün bunları kuşatacak bir zenginlik taşıması gerekir. Bunun için ailenin çocuğunu eğitmede iki nokta önemlidir:

1. Manevi değerlerin kazandırılması. Bu noktada dini yükümlülüklerin ve bu doğrultuda gelişen kültürel kodların öğretilmesi, sürekliliğinin sağlanması
2. Kabiliyetlerinin keşfedilip geliştirilmesi.

Kur'ân-ı Kerîm, aile içi ilişkileri sorumluluk esasına bağlamıştır. Bu bağlamda aile fertleri birbirlerine karşı vazifelerini ne ölçüde yerine getirip getirmediklerinden Allah'a hesap verecekleridir:

> "Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun."[9]

Kur'ân-ı Kerîm özellikle namaz eğitiminin önemine vurgu yaparak aile reisinden konunun takibini ister:

> "Ailene namazı emret, sen de ona sabırla devam et. Biz, senden rızık istemiyoruz; Biz seni rızıklandırıyoruz. Güzel sonuç, takva sahipleri içindir."[10]

Bu ayet geldikten sonra Hz. Peygamber'in cennetle müjdelenmiş olmasına rağmen damadı Hz. Ali ve kızı Hz. Fatıma'ya sabah namazları için seslendiği nakledilmekte,[11] bizzat Hz. Ali de bu bilgiyi teyit etmektedir.[12] Bundan başka Hz. Peygamber'in sadece onları değil sabah namazına giderken yolu üstündekileri namaz için uyandırdığı bilinmektedir.[13]

Aile bireylerine karşı aile reisinin sorumluluklarını açıkça ifade eden ayetlerde özellikle namazın vurgulanması onun bütün ibadetleri bünyesinde bulundurması sebebiyle dinin direği[14] ve cennetin anahtarı[15] olarak nitelenmesinden olmalıdır. Kötülük ve çirkinliklerden alıkoyan özelliğiyle namaz[16] ahlakın teminatı ve dindarlığın ölçüsünü veren de bir ibadettir. Bunun yanında namazın oruç, hac, zekât gibi diğer ibadetleri de bünyesinde barındırması ona yapılan vurgunun diğerlerini de içermiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Hz. Peygamberin aile fertlerinin birbirlerine karşı sorumluluklarını ayrıntılı şekilde anlattığı şu hadisi dikkat çekicidir:

---

9 Tahrîm (66), 6.

10 Tâhâ (20), 132.

11 Kurtubî, *e-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 1384/1964, XI, 263;Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, Tahran 1394/1974, VII, 71; Mevlâzâde Şekevî, *Kitâbü'l-Beyân*, Bakü 1411, II, 47.

12 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 91.

13 Ebû Dâvûd, "Tatavvû'", 4.

14 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 49; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, IV, 300; Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, nr. 18889, 18891.

15 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 330.

16 Ankebût (29), 45.

Hepiniz, bir çoban nasıl sürüsünden sorumlu ise siz de işini üstlendiğiniz kişilerden öylece sorumlusunuz. Söz gelimi bir kamu görevlisi (âmir-memur) ya da herhangi bir işi üstlenmiş olan şahıs onun bütün sorumluluğunu üzerine almıştır. Keza erkek, sorumluluğunu üzerine aldığı aile bireylerinden, kadın da kocasının evinden ve çocuklarından mes'uldür. İş ve hizmet sektöründe çalışanlar işvereninin kendisine verdiği görevden ve emanet ettiği *araç-gereçten sorumludur. Sonuçta hepiniz bulunduğunuz konumun sorumluluğuna sahipsiniz. Sürüsünden sorumlu çoban gibi onun hesabını vereceğinizi bilin ve buna dikkat edin.*[17]

Eğitimde en önemli ilkelerden birisi eğitimcinin söz-eylem bütünlüğüdür. Bir başka ifade ile söz ile eylem arasında çelişkinin bulunmamasıdır. Bu açıdan başkasından talep edilen ortak bir davranışın ya da yapılması istenen bir eylemin öncelikle o kişi tarafından yerine getirilmesi tutarlılık açısından çok önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm:

"*Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Böyle yapmanız Allah katında çok sevimsiz bir davranıştır.*";[18]

"*İnsanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz yoksa?*"[19]

şeklindeki ayetlerinde bu hususu özellikle vurgular. Dolayısıyla ortak sorumluluklarda birisinden bir şeyi talep eden kişinin istediği şeyi öncelikle kendisi uygulayarak örnek olması önemli bir ahlak ilkesidir. Bu, inandırıcılık, güvenilirlik ve tutarlılık açısından olduğu kadar eğitim bakımından da hayati önemi haizdir. Çocuğun belli bir yaşa kadar anne-babasını taklit ederek bilgi kazandığı ve şahsiyetinin şekillendiği dikkate alınırsa aile büyüklerinin söz-davranış bütünlüğü sergilemesinin ve bu yolla küçüklere örnek olmasının ne kadar önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

Çocukları dindar ve ahlaklı yetiştirmek, anne-babanın beraberce sorumlu oldukları alanı oluşturur. Hz. Peygamber'in Allah'ın özel konuk olarak ağırlayacağını ve kıyamet sıkıntılarını yaşatmayacağını müjdelediği yedi bahtiyar sınıftan birisi olan "Allah'a kullukla büyüyen genç"[20] olabilecek şekilde biçimlendirmek çocuk için en değerli sermaye, anne-baba için de en büyük saadettir. Hz. Peygamber'in bu konuda: "Bir anne-baba çocuğuna güzel terbiyeden / güzel ahlaktan daha değerli bir şey bağışlamamıştır",[21] "Çocuklarınıza ikramda bulunun ve terbiyelerini güzel verin."[22] şeklindeki hadisleriyle ümmetine mesajı nettir.

İkramdan maksat helal dairesinde çocukların ihtiyaçlarını gidermek, imkânlar ölçüsünde başkasına muhtaç etmemek, manevi anlamda da Allah'ın emir ve yasak-

17 Buhârî, "Cumu'a", 11, "Cenâiz", 32, "İstikrâz", 20, "Vesâyâ", 9; Müslim, "İmâret", 20…

18 Sâff (61), 2-3.

19 Bakara (2), 44.

20 Hz. Peygamber'in müjdesine mazhar olan yedi bahtiyar zümre şunlardır: "Adaleti kendine ilke edinmiş devlet başkanı, Allah'a kulluğu temel prensip edinmiş genç, gönlü hep mescitlerde olan adam, Allah için birbirini seven ve Onun rızası için bir araya gelen ve yine Onun rızasını aramak için ayrılan iki kişi, güzel ve asaleti olan bir kadının kendisiyle cinsel ilişkiye girme davetine 'ben Allah'tan korkarım' diyerek reddedebilen kimse, sağ elinin verdiğini sol eli görmeyecek kadar gizlilik içinde sadaka verebilen kimse, kendisiyle baş başa kalıp tenhada Allah'ı zikredip gözyaşı döken kişi" (Buhârî, "Ezân", 36, "Rikâk", 24, "Zekât", 16, "Hudûd", 19; Tirmizî, "Zühd", 13; Mâlik, *el-Muvatta'*, "Şi'r", 14).

21 Tirmizî, "Birr", 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 412; IV, 77, 78.

22 İbn Mâce, "Edeb", 3.

larına saygı bilinciyle donatmak, çevreleriyle ilişkilerinde yüksek İslam ahlakını ilke edinmelerini, Allah ve kul hakkına karşı duyarlılıklarını temin edecek bir eğitim vermeleri anlamına gelir. Bunun yanında çocuklara ikram anne-baba sevgisi kazandıracağı için[23] aileye olan bağlılıklarını da güçlendirecek etki yapar.

Allah, her insanı farklı kabiliyet ve özelliklerle donatmıştır.[24] Her bir yeteneğe toplumun ihtiyacı vardır. Anne-babaya düşen, çocuğunu popüler meslekler doğrultusunda yönlendirmek değil potansiyelini keşfedip işlemek, yeteneklerini geliştirmek ve o yönde hayata hazırlamaktır. Çünkü Nasîruddîn et-Tûsî (ö.672/1274) gibi İslam düşünürlerinin isabetle belirttiği gibi toplumsal ihtiyaçlar açısından çocuğun eğitiminde kabiliyetlerinin merkeze alınması ve o doğrultuda eğitime tâbi tutulması esastır.[25] Bu çaba hem nimetin takdiri ve fiilî şükrü anlamına gelir hem de çocuğa ve aynı zamanda topluma yapılabilecek en büyük katkı ve iyiliği ifade eder.

Kabiliyet bakımından insan, yaratıldığı toprağa benzer. Bu açıdan her toprak farklıdır ve kendi özelliğine uygun bitkiler yetiştirir. Buğdaya uygun toprağa mısır ekmek anlamsız olduğu gibi mesela sosyal bilimlere yatkın bir çocuğu fen bilimlerine yönlendirmek de o derece manasız ve sonuç olarak da verimsizdir. Bu, çocuğa eziyet olduğu gibi yetenek nimetinin kadru kıymetini bilmeyerek nankörlük yapmak daha da önemlisi insanı taşıyamayacağı bir yükle sorumlu tutmak, toplumu da Allah'ın lütfettiği bir kabiliyetten mahrum bırakmak demektir. Bu yöndeki hatalı tercih, çocuğun başarısını olumsuz yönde etkileyeceğinden ileride aile huzuruna olumsuz yansıyacak ilk kıvılcımdır.

Eğitimde annenin rolüne özel bir parantez açmak gerekir. Kur'ân, Sünnet ve modern bilimin annelik rolüne ilişkin vurgusunun arka planında onun çocuğa şefkat transfer eden rolü vardır. Şefkat, sevginin en ileri boyutudur, ruhsal bir enerjidir ve çocuklar açısından en değerli kaynaktır, çocuğa en değerli hediyedir.[26] Dolayısıyla anne sevgisi çocuğun gelişiminde hissettiği en temel ihtiyaçtır.[27]

İslam âlimleri, Kur'ân ve Sünnetin verileri ışığında kulluğun özünü ve ahlakın temelini "Allah'ın emir ve yasaklarına saygı, varlığa şefkat"[28] olarak belirlemişlerdir. Allah'ın kullarına,[29] Hz. Peygamber'in ümmetine olan yaklaşımı hep şefkat ve merhamet kavramlarıyla ifade edilmiştir.[30] Böyle bir enerji sadece anne ve çocuk ilişkisiyle sağlanabilmekte ve annenin yeri bir başkasıyla doldurulamamaktadır. Psikiyatr Sefa Saygılı ve Pedagog Ali Çankırılı, müşterek araştırmalarında doğumu takip eden özellikle ilk yılda çocuğun ruh sağlığının temelinin atılması sebebiyle bu dönemde çocukta anne ilgisi, sevgisi ve şefkatindeki eksik-

23 Bk. Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, Kahire 1356, II, 90-91; Sindî, *Kifâyetü'l-hâce fî şerhi Süneni İbn Mâce*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Cîl), II, 391.

24 En'âm (6), 165; İsrâ' (17), 21; Zuhruf (43), 32.

25 Nasîruddîn et-Tûsî, *Exlag-ı Nasırî* (trc. Rahim Sultanov), Bakı 1989, s. 160.

26 Nevzat Tarhan, *Makul Çözüm*, İstanbul 2007, s. 26; a.mlf., Tebliğ müzakeresi, *Günümüzde Aile*, İstanbul 2007, s. 86.

27 Bu konuda bk. Nevzat Tarhan, *Evlilik Psikolojisi*, İstanbul 2010, s. 147-148.

28 Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, X, 209; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut 1420, VIII, 265; XII, 403; XXV, 165; XXVII, 488, 514, 542, 573; XXVIII, 193.

29 En'âm (6), 12; A'râf (7), 151; Yusuf (12), 64, 92; Enbiyâ' (21), 83; Mü'minûn (23), 109, 118…

30 Tevbe (9), 128.

liğin ömür boyu doldurulamayacağını, hiçbir zaman yeniden kazanılamayacağını ve telafi edilemeyeceğini, bu mahrumiyetin ilerleyen yıllarda birçok ruhsal hastalığı beraberinde getireceğini tespit etmişlerdir.[31] Modern psikiyatrinin çocuğun ana kucağından ve sevgisinden mahrumiyetini en temel *depression* sebeplerinden birisi olarak tespiti bu gerçekliğin teyididir.

Anneliğin bir kadın rolü olduğu tezini savunan John Bowlby (1953) de şu tespitlerde bulunur: "Eğer anne yoksa ya da çocuk annesinden küçük yaşta ayrılırsa –ki bu duruma anneden yoksunluk denir- çocuk büyük bir yetersiz toplumsallaşma riski ile karşı karşıya kalır. Bu durum çocuğun hayatının ilerleyen dönemlerinde toplum karşıtı olması ya da psikopatik eğilimler göstermesi gibi ciddi toplumsal ve ruhsal sıkıntılar yaşamasına neden olabilir. Bir çocuğun refahı ve ruhsal sağlığı en iyi şekilde annesiyle kuracağı yakın ve sürekli bir kişisel ilişki yoluyla güvence altına alınabilir. Şayet anne yerine bir başkası ikame edilecekse anne gibi olmasa da bu da bir kadın olmalıdır."[32]

Sünnet ve sahabe uygulamaları doğrultusunda İslam hukukunda şefkatin hayati önemi ve bu konuda annenin rolü dikkate alınarak karı-kocanın herhangi bir sebeple ayrılmaları ya da boşanmaları hâlinde çocuğun yedi yaşına kadar mutlaka anneye verileceği konusunda İslam hukukçularının görüş birliği içinde olmaları (icma)[33] dikkate değer bir husustur.

İslam ahlakçılarının toplum fertlerinin birbirleri ile olan ilişkilerini "adalet" üzerine değil "mahabbet" üzerine kurmaları adalete göre ondaki pozitif enerji sebebiyledir. Mahabbet ise ancak anne kucağında kazanılabilecek bir enerjidir.[34]

Gündelik hayatta kadınlarımızın iş ve kariyer hayatının anneliği etkilemeyecek şekilde düzenlenmesine ihtiyaç olduğunu söylemek gerekir.

Buraya kadar ailede eğitimde öne çıkması gereken elzem noktalara değinildi. Bu hususlar genişletilebilir. Ancak konunun özünü altı çizilen hususların oluşturduğunu söylemek mümkündür. Eğitimde aile konusunu yerlilik ve millilik açısından değerlendirmek istediğimizde üzerinde durmamız gereken ana noktanın şu olduğunu söylemek maksada kâfidir. Haklar, özgürlükler ve diğer seküler kavramlar üzerinden kurgulanan yeni zihniyet dünyasını gözden geçirerek bu kavramların kendi değerlerimiz ve kültürel kodlarımız ile yeniden yoğurarak millileştirmeye ihtiyaç vardır. Bugün sadece Müslüman Türk toplumunun değil bütün İslam âleminin Allah ile ilişkisini bu kavramlar üzerinden kurup kendisi kalabilmesinin ve dünyada mutluluğu, ahirette kurtuluşu sağlayabilmesinin yolu buradan geçmektedir. Bugün insan hakları ve özgürlükler adına Batı dünyasında nikahın özgürlük üzerinden değersizleştirilmesi, eşcinselliğin bir hak olarak öne çıkarılması…gibi eylemler bizim milli duruşumuzla birleştirilemez.

31 *Annemi İstiyorum*, İstanbul 1998, s. 24-26, 29-31.

32 Giddens, 515-516.

33 Bk. Ali Bardakoğlu, "Hidâne", *DİA*, XVII, 467-468.

34 Bu konuda bk. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, Konya 2018.

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE **YERLİLİK** VE **MİLLÎLİK** SEMPOZYUMU

“Yerlilik ve millilik, son yıllarda birlikte anılan iki kavram olarak öne çıkıyor. Başta siyaset olmak üzere düşünce, eğitim ve sanat gibi üstyapı kurumlarının çoğunda tartışılan bu kavramlar, pek çok yönden yakın tarihimizin zihin kodlarını çözümlemek için de birer anahtar konumunda...”

ISBN: 978-605-7912-01-5

9 786057 912015 >