



boş

**DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ
SİYASET VE KÜLTÜR DERGİSİ**
Yıl:3 / Sayı: 14 / Mart - Nisan 2012 | ISSN 1309-601X
İki ayda bir yayımlanır.

Sahibi
GÜNTÜLÜ EĞİTİM YAYINCILIK VE TİC. LTD. ŞTİ.

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Mustafa Yücel

Editör
Prof. Dr. Recai Coşkun

Sayı Editörü
Prof. Dr. Kamil Aydın

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Kamil Aydın
Prof. Dr. Mustafa Erdem
Prof. Dr. Mevlüt Karakaya
Prof. Dr. Necdet Hayta
Prof. Dr. Mevlüt Karakaya
Prof. Dr. Cemalettin Taşkıran
Prof. Dr. Zuhal Topçu
Prof. Dr. Hasan Tunç
Prof. Dr. Vahit Türk
Doç. Dr. İbrahim Maraş
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Özbay

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Net Ofset

Yayın Türü: Yerel Süreli Yayın – Hakemli Dergi

Büro İç Hizmetler
Atakan Türkyılmaz

Adres: 1. Cad Nu.: 43/4
06520 Balgat-Ankara
Tel: +90 (312) 287 88 99
Faks: +90 (312) 285 44 99
Web: www.turkizdergisi.com.tr
e-posta: bilgi@turkizdergisi.com.tr
Fiyatı: 10 TL

Basım Yeri
Net Ofset Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
www.netmatbaacilik.net
Necatibey Cad. Lale Sok. Nu.: 21/27 Yenışehir/Ankara
Tel-Faks: 0.312.230 07 23

Basım Tarihi: Nisan 2011 – Ankara

Abonelik Ücreti (Yıllık)
Yurt içi: 60 TL
Kurumsal abonelik: 120 TL
Yurt dışı:
Avrupa ve Orta Doğu ülkeleri: 75£
ABD ve diğer ülkeler: 100\$
Abonelik için: 0.312.287 88 99
Nu.lı telefondan Atakan Türkyılmaz

BİLİM, DANIŞMA VE HAKEM KURULU

- Prof. Dr. Abdurrahman Küçük Ankara Ü
 Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu Ankara Ü
 Prof. Dr. Adnan Ömerustaoğlu İstanbul Ü
 Prof. Dr. A. Faik İmamoğlu Gazi Ü
 Prof. Dr. Ahmet Aksoy Gazi Ü
 Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu Ankara Ü
 Prof. Dr. Ahmet Taşağal Mimar Sinan Ü
 Prof. Dr. A.Kadir Yuvalı Erciyes Ü
 Prof. Dr. Azmi Yetim Gazi Ü
 Prof. Dr. Beğlü Eke Erciyes Ü
 Prof. Dr. Celalettin Yavuz Türksam
 Prof. Dr. Çetin Elmas Gazi Ü
 Prof. Dr. Doğan Cansızlar Atılım Ü
 Prof. Dr. Dursun Yıldırım Hacettepe Ü
 Prof. Dr. E.Ethem Atay Gazi Ü
 Prof. Dr. Enver Bozkurt Kırıkkale Ü
 Prof. Dr. Esmâ Şimşek Fırat Ü
 Prof. Dr. Hacı Duran Adıyaman Ü
 Prof. Dr. Hasan Onat Ankara Ü
 Prof. Dr. Hayrani Altıntaş Ankara Ü
 Prof. Dr. H.İbrahim Yalın Gazi Ü
 Prof. Dr. Hikmet Öksüz KTÜ
 Prof. Dr. Hüsnüye Canbay İnönü Ü
 Prof. Dr. Kadir Arıcı Gazi Ü
 Prof. Dr. Kamil Aydın Atatürk Ü
 Prof. Dr. Mehmet Saray Yeditepe Ü
 Prof. Dr. Mehmet Şahingöz Gazi Ü
 Prof. Dr. Meral Töreyn Gazi Ü
 Prof. Dr. Murat Sezginer Gazi Ü
 Prof. Dr. Musa Şaşmaz Niğde Ü
 Prof. Dr. Musa Taşdelen Sakarya Ü
 Prof. Dr. Mustafa İlbaş Gazi Ü
 Prof. Dr. Nadim Macit Ege Ü
 Prof. Dr. O. Kürşat Ünal Gazi Ü
 Prof. Dr. O.Üçler Bulduk Ankara Ü
 Prof. Dr. Recai Coşkun Sakarya Ü
 Prof. Dr. Recep Kılıç Ankara Ü
 Prof. Dr. Sabahat Deniz Marmara Ü
- Prof. Dr. Sadettin Gömeç Ankara Ü
 Prof. Dr. Suna Başak Gazi Ü
 Prof. Dr. Şener Büyüköztürk Gazi Ü
 Prof. Dr. Temel Çalık Gazi Ü
 Prof. Dr. Vahit Doğan Gazi Ü
 Prof. Dr. Vahit Türk Kültür Üniversitesi
 Prof. Dr. Yaşar Özbay Gazi Ü
 Doç. Dr. Faruk Bilir Selçuk Ü
 Doç. Dr. Hanife Güz Gazi Ü
 Doç. Dr. Hasan Ali Karasar Bilkent Ü
 Doç. Dr. Hatice Mumyakmaz Cumhuriyet Ü
 Doç. Dr. İlyas Topsakal İstanbul Ü
 Doç. Dr. Kemalettin Kuzucu Trakya Ü
 Doç. Dr. Kemal Üçüncü KTÜ
 Doç. Dr. Kutluk Kağan Sümer İstanbul Ü
 Doç. Dr. Mehmet Akif Okur Gazi Ü
 Doç. Dr. Mukadder Boydak Fırat Ü
 Doç. Dr. Nurcan Toksoy Erzincan Ü
 Doç. Dr. Selçuk Duman Gazi Osman Paşa Ü
 Doç. Dr. Şeref İba Çankaya Ü
 Doç. Dr. Taner Tatar İnönü Ü
 Doç. Dr. Tevfik Gülsoy Atatürk Ü
 Doç. Dr. Timuçin Kodaman S.Demirel Ü
 Doç. Dr. Toğrul İsmayıl Tobb Ü
 Doç. Dr. Yaşar Kaya İnönü Ü
 Doç. Dr. Yonca Anzerlioğlu Hacettepe Ü
 Yrd. Doç.Dr. Ahmet Turgut Niğde Ü
 Yrd. Doç. Bülent Yavuz Gazi Ü
 Yrd. Doç. Dr. Cevdet Şanlı Yıldız Teknik Ü
 Yrd. Doç.Dr. Erkan Göksu Gazi Osman Paşa Ü
 Yrd. Doç. Dr. Köksal Şahin Sakarya Ü
 Yrd. Doç.Dr. Murat Taşdemir Osmangazi Ü
 Yrd. Doç.Dr. Türkan Erdoğan Pamukkale Ü
 Yrd. Doç.Dr. Yalçın Sarıkaya Giresun Ü
 Yrd. Doç.Dr. Yüksel Topaloğlu Trakya Ü

İÇİNDEKİLER

Editör / Sunuş

Batıcuların İslamcılığı "Hüseyin Cahit ve Celal Nuri'nin İslami Yenilik Düşüncesi" /
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Doğu ve Batı Anlayışı /
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL

Doğu Sorunu ve Türk Aydınlarının Medeniyet Krizinden Çıkış Yolu Olarak
"Muasırlaşma" ve "Batılılaşma" Tasavvurları / Prof. Dr. Recai COŞKUN

Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nin Bölge Ülkeleri Açısından Önemi /
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ

Doğu-Batı Algısının Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Çağrışımları /
Prof. Dr. Kamil AYDIN

Bir Dönem Türk Toplum Düşüncesinde Oluşturulmaya Çalışılan Doğu-Batı Algısı /
Doç. Dr. Fazlı POLAT

Bir Doğu Dili Olarak Farsça/Yeni Farsçanın Tarihî Gelişimi ve Etki Alanı /
Prof. Dr. Nimet YILDIRIM

Üç Tarz-ı Siyasetin Tek Tarzı: Kültür-Medeniyet ya da Manevi Kültür- Maddi Kültür
Kutuplaştırmacılığı / Prof. Dr. Suna BAŞAK

boş sayfa

KİMLİK

Düşünce Dünyasında *Türkiz* dergimizin bu sayısında Doğu-Batı kavramları tüm yönleriyle ele alınmaktadır. İlk bakışta salt coğrafi karşılıklar ya da yön belirten sözcükler olarak algılanan bu kavramlar derinlemesine irdelendiğinde sosyal, kültürel, tarihsel, siyasal ve ekonomik çağrışımlar taşıdıkları görülür. Kısaca insanlığın birlikte yaşama azim ve kararlılığını göstermesiyle oluşan en eski medeniyetlerden günümüze kadarki süreçte Doğu ve Batı coğrafyaları sahip oldukları özellikler ve taşıdıkları değerler ile olumlu ya da olumsuz bir takım söylemlere ve tanımlamalara muhatap olmuşlardır.

Tarihsel süreçte aralarındaki ilişkilerden hareketle genel bir değerlendirme yapıldığında beklenen veya arzu edilenin aksine, yani, birbirini tamamlayan veya birbirine ihtiyacı olan değerler sistematığından çok, kavramların **ikili karşıtlık** (binaryopposition) içeren bir sorunsal alan haline geldiği ve zamanla kutuplaşmaya dönüşüp çatışmalara neden olduğu görülmektedir. Dahası bu ikili karşıtlıklar dünya kamuoyuna, bir siyasal veya ideolojik söylem ya da tanımlama biçiminde “siyah-beyaz”, “ben-öteki”, Judeo-Hristiyan-İslam”, “efendi-köle”, “yöneten-yönetilen” gibi klişelerle yansıtılmaktadır. Bu çatışmalar, Haçlı Seferleri adı altında zamanla din eksenli bir yapıya bürünerek günümüze kadar farklı söylem ve görünümelerde devam etmiş ve günümüzde ise etkin bir gündem oluşturan “medeniyetler çatışması” beklentisine dönüştürülmüştür. 21. yüzyılda “küreselleşme” adı altında bir çözüm önerisi oluşturuluyor gibi görünse de, aslında bunu gerçekleştirmeye çalışan iradenin düşünce planında muhatabını yeniden ötekileştirerek bir kez daha hakimiyet kurma projesi bulunmaktadır. Çünkü, “Beyaz adamın yükü” olarak algılanan Doğu coğrafyası sahip olduğu tüm değerleriyle her zaman olduğu gibi günümüzde de yoğun bir ilgi odağı olmaya devam etmektedir.

Bu sayımızda, genelde Doğu-Batı eksenli özelde ise bu eksenle stratejik öneme haiz Türkiye bağlamı geniş bir araştırma alanı oluşturularak bir yandan coğrafi ve kültürel unsurlar dile getirilmekte, öte yandan aynı eksenli siyasal, tarihsel ve ideolojik irdelemeler yapılmaktadır. Örneğin, bir çalışmada sınır komşumuz İran ve Farsçanın gelişimi ve diğer doğu toplumlarındaki etkisi ele alınırken, diğer bir çalışmada bölgede önemli bir konumu olan kardeş ülke ve coğrafya olan Nahcivan tüm yönleriyle tanıtılmaya çalışılmaktadır. Öte yandan, Doğu-Batı ikileminin yoğunlukla yaşandığı siyasal, kültürel, ekonomik, stratejik ve ideolojik içerikli çalışmalar da yine dergimizin genel formatına uygun olarak bu sayıda önemli bir yer tutmaktadır.

Tanımlanan değil tanımlayan iradenin varlığının bilincine vesile olacak bir okuma dileğiyle, yeni sayılarda buluşmak üzere ...

boş



BATICILARIN İSLAMCILIĞI “HÜSEYİN CAHİT VE CELAL NURİ’NİN İSLAMİ YENİLİK DÜŞÜNÇESİ

PROF. DR. MEHMET ZEKİ İŞCAN*

Giriş

Batıcılık, yenileşme teşebbüsleriyle başlayan bir hareket olmakla beraber, adı özel olarak II. Meşrutiyet sonrasında meydana çıkan düşünce hareketiyle şekillenmeye başlamıştır. Çünkü daha önceki hareketin oluşturucu ve savunucularına özel bir ad verilmediği hâlde, II. Meşrutiyet Dönemindeki Batılılaşma hareketinin temsilcilerine Batıcılar (Garpçılar) adı verilmiştir.¹

Batıcılık, alafrangalık anlamında oryantalizm olarak Türk aydını tarafından temellük edilen ve modernizmin aydınlanmacı dönüşüm olduğunu zannetmekten ibaret “yanlış bir bilinçlenme” örneği olarak görülmüştür.² Batıcılığa, yenileşmede İslam’ı, olumlu içeriğinden yararlanılması gereken motive güç olarak gören bir talep³ yahut İslam’da amel ve akide bakımından köklü bir tasfiye yapılarak, boşalan yere materyalizmi yerleştirmek hedefinin güdüldüğü bir proje⁴ ya da bunların hepsi olarak bakılmıştır. Batıcılık bir “ihamet” modeli şeklinde de algılanmıştır. Bunun yanında Batıcılığı, fikrî ve felsefi derinlikten mahrum bir “gardırop Batıcılık” olarak değerlendirenler de olmuştur.

Bu tür Batıcılık eleştirilerinin isabetli olup olmadığı, Batıcılık eleştirilerinde bilgi ve veri temelli hareket edilip edilmediği, Batıcıların İslam üzerindeki düşünceleri

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Avrupa, Doğu'dan kopuşun adıdır. Batı uygarlığı kendini, Doğu'dan kopması ölçüsünde bir bizatihilik olarak oluşturmuştur.

öğrenildiğinde belli ölçülerde tespit edilmiş olacaktır. Aynı zamanda bu durum, Batıcılığın, ortaya çıktığı zaman diliminde diğer fikrî akımlar karşısındaki konumunu da ortaya koyabilecektir.

Batıcılar, Batı'yı bir uygarlık projesi olarak ele almış ve bunu, "Batı" sözcüğü ile kavramsallaştırılan yapılanma ve dinamik sürece uygun olarak, Doğulu uygarlığının tashihine bağlamışlardır. Bir coğrafi mekân olarak Avrupa'nın da Batılılaşması, Doğulu özelliklerini tashihi ile olmuştur. Avrupa, Doğu'dan kopuşun adıdır. Batı uygarlığı kendini, Doğu'dan

kopması ölçüsünde bir bizatihilik olarak oluşturmuştur. Doğu dini Hristiyanlık, bir Batı dini hâline getirilmiş, buradan laisiteye varılmıştır. Bireyin oluşmasıyla Doğu cemaatçiliğinden çıkılmış ve demokrasiye ulaşılmıştır. Antik devlet ve imparatorluk geleneği aşılmış, buradan ulus devlete geçilmiştir.⁵ Batıcılar bundan dolayı, "Doğulu dinimizi" laisiteyle Batılılaştırmaya, cemaat cenderesinden bireyi çekip çıkarmaya ve imparatorluktan ulusa ve demokrasiye geçişe bir hayli önem vermişlerdir.

Batıcılık-İslamcılık: İki Örnek Bir Karşılaştırma

Batıcılık, bizde bir sistemden çok, dinî tutuculuğa karşı medeni ihtiyaçların anlaşılmasından doğma bir ilerleme, gelişme isteğidir.⁶ Bu manada Batıcılık, İslamcılıkla aynı problemlere cevap verme sadedinde birleşmektedir. Çünkü Osmanlı tecrübesi dikkate alındığında, İslamcılık da, bir modernleşme hareketidir. 1905'te Abdud vefat ettiğinde Abdullah Cevdet'in kaleme aldığı yazı, bir İslamcının yazacağı ölçüde Abdud taraftarı yazıdır.⁷ İslamcı olarak görülen M. Şemsettin ile Abdullah Cevdet'in, Kılıçzade Hakkı'nın tamamıyla müşterek fikirleri bulunmaktadır.⁸ Şahıslardan ve eserlerinden ayrı düşünülmemek kaydıyla, cumhuriyetten evvel Türkçü İslamcı, Türkçü Batıcı, İslamcı Batıcı gibi birleşik fikir zümreleri olduğu söylenebilir.⁹

Belki Batıcılıkla İslamcılık arasında şöyle bir ayırım yapılabilir: İslamcılar modernleşmeyi içselleştirerek daha İslami bir siyasi ve sosyal düzene varabileceklerini düşünürlerken Batıcılar, İslam'ı belli bir daireye oturtma ve böylece daha modern bir siyasi ve sosyal yapıya kavuşmayı arzu etmekteydiler. Yine İslamcılar, ıslah yolu ile belli bir zaman dilimine yayılmış yenileşmeyi uygun görürlerken Batıcılar "o kadar zamanımız var mı?" endişesi taşımaktaydılar.¹⁰ Batıcılar, tıpkı Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Huzur adlı romanının kahramanlarından birine ait, "büyümekte olan bir çocuğun zamanı başkadır, bir hastanın zamanı başka... Biz umumi zamanın dışındayız. Yani zaman tempomuzu değiştirmek mecburiyetindeyiz."¹¹ anlayışına sahiptirler. Buna rağmen Batıcıların İslam'a bakış tarzlarında da farklılıklar söz konusu olmuştur.

Bir beka meselesi olarak “yenilik” söz konusu olduğunda İslamcılık, Tunaya’nın ifadesiyle, ana nehirlerden bazı kollara ayrılarak Batıcılık ve Türkçülükle birleşmiştir. Batıcılığa göre de İslamcılığa göre de Batı’dan bir şeyler alınacak, içinde bulunulan Doğu medeniyetinden de bir şeyler atılacaktır.¹² Yalnız burada Batıcıların, “Batı’nın ahlak ve içtimaiyatından” iktibaslar yapılmasını önermelerine rağmen İslamcılar sadece “fen ve âliyatından”(teknik bilgiler) istifadeyi

Buradan hareketle İslamcıların Batıcılığında ve Batıcıların İslamcılığında söz etmek mümkündür.

şart koştuklarını ifade eden değerlendirmelerin¹³ eksik olduğu belirtilmelidir. Çünkü İslamcılar arasında da, Batı medeniyeti üzerinde objektif düşünce yolunun açılmasını önerenler olmuştur. Hilmi Ziya Ülken’in tabiriyle “modernist İslamcılar”¹⁴, İslam kültürü realitesi ile yeni akli düşünceler ve çağdaş ilimlere dayanan verilerin uzlaştırılmasını esas almış, böylece hiçbir manevi değişime ihtiyaç duymadan, sadece teknoloji transferi ile çağdaşlaşma probleminin halledilebileceği anlayışına sıcak bakmamışlardır. Bunlar, çağdaşlaşmanın, bir zihniyet ve ahlak değişimi ile mümkün olabileceğini savunmuşlardır.¹⁵ Batıcılar arasında da İslamiyet’in özüne dönmek ve İslami esaslara riayetle yenilik yapmak fikrini taşıyanlar bulunmuştur. Batıcılar da İslam’da yeniliği ve dinde aklın hâkimiyetini savunmuşlardır. Buradan hareketle İslamcıların Batıcılığında ve Batıcıların İslamcılığında söz etmek mümkündür.

Peyami Safa’nın belirttiği gibi modernleşmenin derecelendirilmesinde bazı farklılıklar bulunsa da, taklitçilik şeklindeki bir Avrupalılaşmaya her iki fikir akımı da karşı olmuştur.¹⁶ Şu kadar var ki Batıcılar, Batılılaşmada İslam’a ve onun ilkelerine müracaat etseler de, bir medeniyet problemi olarak Doğu’nun ve Batı’nın farklı tarihsel yolculuklarını vurgulayan varsayımlara daha fazla güvenmişler, adeta Doğu-Batı karşıtlığı retoriği ile fikirlerini dile getirmişlerdir. Modernist İslamcılar ise, dikkatli bir karşılaştırma yapmayı başaramasalar da, Doğu-Batı karşıtlığından hareket etmemeye özen göstermişlerdir. İslamcılar, Batı’nın nihai başarılarında Doğu’nun (İslam’ın) muazzam bir katkısı olduğuna dikkat çekmek istemişlerdir. Buradan hareketle modernist İslamcılığın sadece Batı’yı tekrarlamak değil aynı zamanda Batılı zihinsel araçlarla gerçekleştirilebilecek özgürleşmenin, Batı dışı bir uygarlığın keşfine yol açıp açmayacağını sorgulama etrafında bir tetkik olduğu ifade edilebilir. Modernist İslamcıların Doğu ve Batı medeniyetleri arasında “ortak kelimeler” bulmaya daha fazla önem verdikleri söylenebilir. Bu manada İslamcıların Batıcılığı, Avrupa merkezlilik olmadığı gibi, Batıcıların İslamcılığında bir medeniyet olarak Doğu yer almamaktadır. Batıcılarda İslam, Doğu medeniyetinden tamamen farklı bir kategori olarak değer kazanmaktadır. Ama belirtilmelidir ki, meydan okuma bazen teslim olmaya dönüşebilir. Bu yüzden Batıcıların Doğu medeniyetine karşı oluşları, onun tam olarak tesirinden kurtuldukları anlamına gelmemektedir.

Hüseyin Cahit'in temsil ettiği Batıcılık da ise, "modern Türkiye'de dinin yeri ne olmalıdır?" sorusuna cevap niteliğinde İslam'la ilgili fikirler ileri sürülmüş ve İslam'ın olumlu içeriğinden, Batılılaşma yolunda faydalanmak esas alınmıştır.

Celal Nuri gibi Batıcılar, samimi bir dindar edası ile İslam'ı yenileştirmek istemişlerdir. Onun dinî düşüncenin yenilenmesi fikri, İslamcı olarak bilinen yazarların görüşlerinin derlenmesi sadedindedir. Örneğin o, *Kadınlarımız* adlı eserinde Muhammed Abduh'un talebesi olan Kasım Emin'e referanslarda bulunmuştur.

Hüseyin Cahit'in temsil ettiği Batıcılık da ise, "modern Türkiye'de dinin yeri ne olmalıdır?" sorusuna cevap niteliğinde İslam'la ilgili fikirler ileri sürülmüş ve İslam'ın olumlu içeriğinden, Batılılaşma yolunda faydalanmak esas alınmıştır. Aslında burada da İslamcılar gibi dine fonksiyonel açıdan yaklaşma söz konusu olmuştur.

Falih Rıfki Atay gibi düşünenler de ise İslam, modernleşme yolunda yapılan inkılapların nesnesi durumunda kalmıştır. Falih Rıfki, Kemalizmi, büyük ve esaslı bir din reformu olarak tarif etmiştir. Ona göre

İslam âlimleri, zamanla hükümlerin değişebileceği içtihadında buldukları için Hz. Muhammed'den sonra nesh, insan aklına emanet edilmiştir. Mustafa Kemal'in yaptığı işte bu nesh hakkını kullanmaktır.¹⁷ İslam'da bütün şerri meseleler iki büyük bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm ahireti ilgilendirir ki ibadetlerdir: oruç, namaz, hac, zekât. İkinci bölüm dünyayı ilgilendirir ki bunlar da nikâh ve aileye ait hükümlerle muamelat denen mal, borç, dava ilişkileri ve ukubet denen ceza hükümleridir. Kemalizm, ibadetler dışındaki bütün ayet hükümlerini kaldırmıştır.¹⁸

Teknik gelişmeler dışında Batı'yı Batı yapan epistemik, etik ve felsefi temeller üzerinde durmasıyla Falih Rıfki'nin bile bir tür İslamcılığından söz etmek mümkündür. Ona göre 'Biz garplılardan manevi yönden üstünüz, onun maddi ilerleme esasların almamız' diyenler yanılmaktadır. Çünkü biz Avrupa'nın maddi üstünlüğünün değil, bu maddi üstünlüğü yaratan manevi üstünlüğünün kurbanları bulunmaktayız. Garp bir hür tefekkür yoğruluşudur. Onu bu özelliği ile ele almak gerekmektedir.¹⁹

Batıcılar içinde Abdullah Cevdet gibi "Müslüman damarlarına yeni bir kan akıtmak" gayesi ile hareket ettiği için "ilerici prensipleri bizzat İslam müesseselerinde aramak gerektiğini beyan edenler de bulunmaktadır. Burada İslamiyet'i Batılılaştırmak söz konusudur.²⁰ Her halükarda İslam, İslamcılıkta olduğu gibi bir proje niteliğindedir.²¹ Abdullah Cevdet, *İçtihat* adlı dergisinde Müslümanları irfana, bilgiye ve çalışmaya; softalıktan, dervişlikten, şeriat ve meşihatın mutlak otoritesinden kurtulmaya davet etmektedir. *İçtihat* dergisinde Kılıçzade Hakkı'nın "Ey İslam'ı yaşatmak isteyen hür ve

münevver fikirliler! Haydi, silah başma! Hakikat ve marifetin en keskin kılıcı olan kalemlere sarılmız!" ifadelerinde temsil edilen bir zihniyet savunulmaktadır. Abdullah Cevdet'in, Türkçülerin; "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan; Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan! beytinde yaptığı ufak bir değişiklik onun Batı'ya, İslam'a ve Türkçülüğe bakışını da özetlemektedir. "'Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan; Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: İrfan!'"²²

Hüseyin Cahit ve "Hocalar Saltanatı"nın Eleştirisi

Batıcı denilen aydınların din eleştirisi, aslında tam anlamıyla bir din eleştirisi örneği değildir. Hüseyin Cahit'in görüşleri söz konusu olduğunda bu değerlendirmeyi rahatlıkla yapmak mümkündür. Hüseyin Cahit gibi Batıcılar, geriliğin nedenleri üzerinde durmaktadırlar. Burada en fazla eleştiri oklarının yöneldiği konu, "şeriatın, hayatın tüm alanlarını hükmü altına almış olması" ya da "ulemanın iktidarı ile dinin bozulmuşluğu"dur.

Hüseyin Cahit'in dini konularda kaleme aldığı yazılarında, İslamiyet'i çeşitli açılardan ele alıp serbest bir tavırla yorumladığı görülmektedir. Üzerinde en çok durduğu konular, İslam dinindeki hurafeler, bu hurafelerin kimlerden kaynaklandığı, hocaların mevki ve rolü, din büyüklerinin Kur'an tefsirleri, ayetlere yanlış ve keyfi yorumlar getirmeleri, halkın cehaletinden yararlanıp İslam dinini hurafelerle doldurmaları ve adeta kendilerine bir saltanat kurmaları gibi, İslamcılarının da genelde ilgilendikleri konular olmuştur.²³

Hüseyin Cahit'e göre din konusunda yaşanan problemler İslam dininden değil onu yorumlayan, halka anlatan din adamlarından kaynaklanmaktadır. Örneğin bu din adamları ve onların etkisinde kalan halk, her şeyin çaresini Muhammed döneminde aramakta ve bu dönemin din anlayışını, problemleri çözme usulünü hiç değiştirmeyecek mahiyette kabul etmekte ve ona göre davranmaktadırlar. Halbuki küçücük bir Arap toplumunun örf âdeti, gelenek ve görenekleri, koca koca modern devletleri idare etmeye yetmeyecektir.²⁴

Batılılaşmanın "amansız taraftarı" olarak nitelenen Hüseyin Cahit'e göre Kur'an'a bakıldığında din ve dünya işlerinin ayrı olduğu mütalaa edilebilecektir. Hz. Muhammed zamanında din ve dünya işlerinin bir arada gibi görünmesi Hz Muhammed'in peygamberliğinin bir sonucu değil hükûmet başkanı olmasının bir sonucudur.²⁵

Hüseyin Cahit, İslam'ın şeriat düzeni olarak anlaşılmasının, medrese sisteminin, daha doğru bir ifadeyle "skolastik terbiyenin" bir sonucu olduğu kanaatinde. Ona göre sosyal yenileşme, açık fikirlilik, taassuptan uzak olmak, birey kimliğinin keşfedilmesi, liberal bakış açısı olarak görülebilecek çağdaşlaşmanın karşısında skolastik terbiye, vicdanları köreltme ve ideal bakış açısını dumura uğratma özelliğine haizdir.²⁶

Hüseyin Cahit, dinî düşünce konusunda radikal ve sistematik fikirler öne

Hüseyin Cahit, “Hocalar Saltanatı” adlı makalesinde İslam’da kilise gibi bir kurumlaşma ya da papalık gibi bir ruhban sınıfının olmamasına rağmen “hocalar saltanatının” bunların yerini tuttuğu kanaatindedir.

sürmemesine rağmen oldukça polemikçi bir dil kullanmaktadır. Örneğin o, yeniliğe ve gençliğe sönmez bir kin besleyen “sarıklı fırka” ya da Gökalp’in ifadesiyle “kara kuvvet”ten bir irtica kaynağı olarak söz etmeyi sevmektedir.²⁷ Onların bağlı bulunduğu dünya ile kendisinin temsilcisi olduğu dünya arasında büyük bir ayrılık ve uçurum olduğunu belirtmektedir.²⁸ Ama aynı zamanda sarıklılar içinde hür ve dürüst düşünceli kişiler olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemektedir.²⁹

Hüseyin Cahit, “Hocalar Saltanatı” adlı makalesinde İslam’da kilise gibi bir kurumlaşma ya da papalık gibi bir ruhban sınıfının olmamasına rağmen “hocalar saltanatının” bunların yerini tuttuğu kanaatindedir. Ona göre bu saltanat öncelikle, Müslüman birey tarafından Kur’an’ın bağımsız bir şekilde anlaşılma imkânının olmaması, Kur’an’ın tercümelerinin yapılmaması, tefsir durumunda yazılan kitaplardan da bir mana çıkarılmasının zor

olmasından kaynaklanmıştır. Böylece İslam, ulemanın, neyi bildirmek ve ne türlü bildirmek istediklerinden ibaret bir hâl üzere kalmıştır.

Düşünürümüze göre “hocalar saltanatı”, Kur’an’da yer alan “ulülemre itaatten” (emir sahiplerine uymak) meşruiyetini elde etmiştir. Hocalar, halkın kendilerine itaat etmesini sağlamada bu ayetin manasından istifade etme yolunu tutmuşlardır. Örneğin bu ayete dayanarak *Hulasatu’l-Beyan* adlı tefsirde, “Ulema, erbabı şeriattır; bu yüzden hükümet reisinin bile din işlerinde ulemaya itaati vaciptir.” denilmiştir. Aslında ulema din ve dünya ayrımına gitmediği için burada “din işleri” kaydı bir aldatmacadan ibarettir. Onlar hükûmetin ya da dünyevi saltanatın da kendilerine boyun eğmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.

Hüseyin Cahit, hocaların, yukarıdaki ayetten aldıkları güçle müstebit padişahlara karşı üstünlük iddiasında bulunarak kimsesiz halk üzerinde sonsuz bir otorite sahibi olmayı başardıklarını belirtmektedir. Halkın inanç dışındaki konularda ulemayı taklitlerinin vacip oluşunun kabulü bunu göstermektedir. Hocalar, Kur’an’dan hüküm çıkarma hakkını sadece kendilerinde görmüşler, bununla da kalmamış, içtihat etme ameliyesini de kendi tekellerine almışlardır. Bundan başka, “Kâfir kimsenin katli vaciptir.” hükmünü benimsemek suretiyle otoritelerini sağlamlaştırmışlardır. Çünkü onlar, küfür durumuna fetva vermek suretiyle şahıslar üzerinde tahakküm kurabileceklerdir.

Hüseyin Cahit, “Hocalar Saltanatı” adlı makalesinin sonunda Müslümanların geri kalışlarında en büyük amilin hocaların bu otoriteleri olduğunu ifade etmekte ama

“ulemanın hükümleri, Kur’an’ın ve Muhammed’in hükümleri değildir” görüşünü de ileri sürmektedir. Ona göre Allah ve Muhammed, müminlerden körü körüne bir itaat istememiştir. İslam itaat açısından kimseyi zorlamamış iman etmemenin cezasını ahirete bırakmıştır. Nitekim Kur’an’da Allah, Peygamberine hitaben; *“Senin vazifen yalnızca tebliğdir; hesap bizim işimizdir.”* demektedir.³⁰

Hüseyin Cahit, İslam ile birlikte ulus kimliğinin gerekli olduğunu kabul ettiği için İslam’ın ulusal kimliği zedeleyebilecek veya onun yetişmesine mani olabilecek yorumlarına da karşı durmuştur. Bu yüzden ona göre hilafet kurumunun İslam’la bir alakası bulunmamaktadır. Kur’an’ın, siyasi yöneticilik manasında hilafetle ilgili herhangi bir önerisi yoktur. Kur’an’da halife deyimi yalnızca Âdem münasebetiyle geçmektedir. Buna göre Kur’an, “insana” halife demiş olmaktadır. Ademoğulları sıfatıyla hepimiz dünyada Allah’ın halifeleriyiz.

Hüseyin Cahit’e göre Kur’an, İslamiyet’in bütün ahkâmına cami bir kitap olmasına ve günlük hayata dair hükümleri bile bazen kapsamasına rağmen hilafet hakkında hiçbir açıklamanın olmayışı, Allah ve onun Peygamberi katında böyle bir meselenin mevcut olmadığını göstermektedir.

Hüseyin Cahit, “Hilafet meselesi” adlı makalesinde konuyu neredeyse bütün yönleri ile ele alma hassasiyeti göstermektedir. O, hilafetle ilgili bilinen hadisleri de eleştirel bir gözle incelemektedir. Ona göre *“Benden sonra hilafet otuz senedir; sonra hükümdarlığa çevrilir.”* rivayeti, ilk asırdaki kavgalar arasında bir tarafın iddiasını ispat için icat edilen bir rivayete benzemektedir. Çünkü Muhammed hiçbir zaman kâhinler gibi gelecekte haber vermeye kalkışmamış, bu yoldaki yalancılıklardan derin bir nefret duymuştur.

Hüseyin Cahit, hadisin sahih olarak kabul edilmesi hâlinde bunun, hilafetin geçici bir rejim olduğunu, Peygamberin vefatından otuz yıl geçtikten sonra artık halifelikten bahsetmenin Muhammed’in emir ve işaretlerinden dışarı çıkmak olacağını ispat ettiğine de vurguda bulunmaktadır.

Hüseyin Cahit, Sünniliğin Hz. Muhammed’in hastalığı sırasında Ebubekir’e imamlığı tevdi etmesine mübalağa derecesinde bir ehemmiyet atfetmiş olduğunu belirterek bu önemin, muhtemelen Ali’nin hilafete geçmesini doğru olduğunu ileri süren Şia’ya karşı söyleyecek bir söz bulma endişesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Vakıa Hz. Muhammed, yerine namaz kıldırarak kişiye ya da bizzat bu duruma ehemmiyet vermemiştir. Medine’den ayrıldığı zamanlarda Müslümanlara imamlık etmeyi ikinci üçüncü derecedeki zatlara bırakmıştır. Hatta yerine bıraktığı imamlardan biri de görme özürdür.

Yazarımıza göre Hz. Muhammed’in son tebliğ ettiği ayetlerden biri, *“Bugün dininizi size tamamladım.”* ayetidir. Dolayısıyla İslamiyet, yarım kalmış bir din değildir, tamamlanmış bir dindir. Şu halde Peygamberlik görevinde Hz. Muhammed’e bir vekil tasavvur edilemez. Risalet, vekillik kabul etmez bir görevdir. Elbette birliğin

bozulmasını önlemek için ilk dönemde Hz. Muhammed'in, temiz ahlaklarıyla ön plana çıkmış arkadaşları, O'nun halefi olma durumunda oldular. Ama bu hilafet, *peygamber Muhammed'e* değil, *hükümdar Muhammed'e* haleflik idi. Birliğin devamını sağlamak ve Hz. Muhammed'in başlattığı sosyal ıslahın devamını sağlamak için de böyle bir haleflik olmalıydı. Ebubekir, ancak hükümet görevinde Muhammed'e halef olmuştur. Hilafet, Medine hükümetinde Muhammed'in yerine gelmektir, Peygamber Muhammed'in peygamberlik görevinde yerine gelmek değildir. Bu bakımdan Ebubekir, Medine hükümetinde Muhammed'den sonra gelen bir cumhurbaşkanı gibidir.³¹

Hüseyin Cahit, ulus devlete geçişte önemli bir adım olarak görülen Latin harflerinin benimsenmesi ile ilgili görüşünü de, Kazım Karabekir ve Arap alfabesinin gerekliliği üzerinde din gibi duran Şeyhülislam'ın muhalefeti karşısında şu şekilde temellendirmiştir: "Farz edelim Fransızlar İslamiyet'in esaslarını pek makul bularak milletçe ihtida etmek istiyorlar. Onlara da Arap harfleriyle yazmak mı emredilecektir? Bu zihniyetle İslam'ı dünya dini yapmak mümkün müdür? Fransızlar ne kadar az Arap ise biz de o kadar az Arap'ız. Yalnız Müslümansak bize Arap harfleri, ilim olarak da Kur'an yetecektir. Eğer aynı zamanda Türk isek bir Türk harsına ihtiyacımız olacaktır."³²

Hüseyin Cahit'in Fikir Hareketleri adlı dergide yazdığı makalelere göre, dinler arasında büyük farklar gözetmemek gerekmektedir. Çünkü hepsinin emri Allah'a ve ahiret gününe imandır. Kur'an ne Museviliğe ne İseviliğe dokunmuştur. Kur'an hiçbir zaman bütün insanları tek bir şeriat etrafında birleştirme taraftarı olmamıştır. Temel esaslar değişmeden değişik kavimlere değişik şekillerde şeriat emredilmiştir.³³

Hüseyin Cahit'e göre Batı, hayatın bizzat kendisi, özgürlük, gerçek sezgisi, sanat ve bütün olarak "insanlık" demektir. Bu yüzden Batı karşısında, bir tür büyüklenme duygusuna kapılarak "ahlak bizde, erdem bizde, ilerleyiş bizde" edası ile hak sınırlarını ihlal etmek, sadece Batı'yı değil, "bizi" de bilmemenin getirdiği bir gevşeklikle hareket etmektir. Hüseyin Cahit bu tür fikrî ya da felsefi hiçbir temeli bulunmayan kaba görüşlerin kendisinde başkaldırma duyguları uyandırdığını ifade etmektedir. "Doğu sezgisi", "İslam uygarlığı" ya da "Arap bilimleri" kavramlarıyla ortaya konmak istenen şeyler, zehirli ya da uyuşturucu bir madde gibidirler. Bu kavramlar, Batı'nın yaşam seline atılmaktan alıkoymada halkı uyuşturmak için kullanılmaktadır. Ona göre muhafazakâr çevrede bir Arapları tutma eğilimi söz konusudur, "uygarlığı Araplar yapmıştır, bilim Arapların kitaplarındadır, dolayısıyla sadece dini öğrenmek için değil aynı zamanda dünyayı öğrenmek için de bu kitaplara müracaat edilmelidir" anlayışı³⁴ bu çevrelere hâkimdir. Halbuki zamanımızın bilim ve fenni geçmiş kitaplarda değil, şimdiki kitaplardadır ve biz bu kitapları Araplarda değil Batı'da bulmaktayız.³⁵

Celal Nuri ve İslam Düşünce Sorunları

Celal Nuri'ye göre hâkim dinî zihniyetin en önemli dayanağı metin merkezçiliktir.

Metinden zerre inhiraf edilmesi günah hatta küfür olarak addedilir. Bunun içindir ki İslam diyarlarında siyaset, medeniyet, yaşayış, yiyip içme, elbise giyme hep din seviyesinden görülmektedir. Metin ve ibare merkezilik, aklın nakil karşısında memnuniyetle bağımsız bir bilgi kaynağı olma özelliğini reddetmeyi beraberinde getirmiştir. Bu yüzden Şark kafası daima nakilden bir destek arar. Serbest düşünmeye başlayınca denizden çıkmış balık gibi çırpınır.³⁶

Nakilciliğin en önemli zararı, hayatın akışı ile birlikte dinî düşüncenin eşzamanlı bir gelişme kaydedememesinde görülmüştür. Nakle dayalı akait, eleştiriye ya da murakabeye tabi olamaz, makulat sahasına da giremez. Çünkü ihtiyaçlar günden güne artıp ve değiştiğinden makulat sahasına giren ahkâm ve muamelat, vicdaniyata benzemez. İki milletten biri, ahkâmın değişmesi, öteki de değişmemesi ilkesini kabul etse, birincisi şüphesiz diğerini ezer. Bu yüzden ahkâmın değişime tabi olmaması fikri, hem gayriinsani hem de gayri İslami'dir.³⁷

Celal Nuri'ye göre en ulvi esasları cami olan İslamlık, bu şekilde nasçı tutum alan ulemanın tekeli altında durgun bir hâle gelmiştir. Hâlbuki ilk devirlerin Müslüman uleması haleflerinden çok yenilikçi ve akılcı, fikren de pek ileri idiler. Asrısaaadetten çok zaman geçmediği hâlde İmamı Azam Ebu Hanife ve benzeri âlimler, mevcut ahkâmı o çağın ihtiyacına kâfi görmediklerinden, yenilerini tedvin etmişlerdir. İslam coğrafyası genişlediğinden İslamiyet, Hicaz ahalisinden daha başkalarını, daha medenilerini camiasına aldığından, nassa karşıt gibi görünen birçok hükümün düzenlenmesi, bir hayli örf ve âdete meşruiyet verilmesi durumunda kalınmıştır. Ebu Hanife ve benzerlerinin yolundan gidilseydi fıkıh da bu çağın gereklerine uygun bir düstur hâline gelirdi. İmamı Azam bugün dirilse, yalnız kendi içtihadına uyarak fetva veren haleflerine hem güler hem darılırdı. Ulema bilememiştir ki ahkâm ancak kendi zamanı için geçerlidir. Zamanın geçmesiyle ahkâm, hatta bazı akait unsurlarını yorumlama tarzı da değişir ve değişmelidir.³⁸

Celâl Nuri'ye göre, devlet üzerinde din adamlarının etkisi olduğundan, ulema, ahiretle dünya işlerini ayırt edememiş, menkulata bağlılıktan dolayı medreseler gelişmemiş ve dolayısıyla bu durum devletin ilerlemesine engel olmuştur. Onun için İslam, reform maksadına uygun olarak kullanılmalıdır. Çünkü Hz. Muhammed, Martin Luther'in reform hareketini bir anlamda yedinci yüzyılda gerçekleştirmiştir. Cahil ulema yerine, hür fikirli, ileri görüşlü ulema ve üniversitelere ihtiyaç vardır. Akla gereken önem verilmelidir.³⁹

Celal Nuri'ye göre dinimiz, insani oluşa muamelatsahasında geniş yetkiler verdiği

Celal Nuri'ye göre hâkim dinî zihniyetin en önemli dayanağı metin merkezliktir. Metinden zerre inhiraf edilmesi günah hatta küfür olarak addedilir.

Celal Nuri'ye göre İslamiyet herhangi mutlak bir şekle bürünmemiştir. Bu da onun en büyük şansdır. Bu durum onu gelecekte insan mutluluğunu sağlayabilecek yegâne din konumuna getirebilir.

hâlde, bu ruha aykırı olan fetvalar, İslamcılarını dar bir daire içine almıştır. Muamelat, ulema tarafından akide gibi dinin içine alınmıştır. Muamelatın akide gibi dine dâhil edilmesi fikri ulemanın en önemli düsturu olmuştur. Hâlbuki bir fetvaya zincirlenip kalmak, o fetvanın verildiği gündeki içtimai, iktisadi, medeni, siyasi vaziyet her ne idiye onda kalmak demektir. Dinamik olmayan her şey yok olmaya mahkûmdur.⁴⁰ İslamiyet'e nazaran içtihat, memurunbihtir. Bizim fakihlerimiz, birinci düsturu almışlar, ikincisini ihmal etmişlerdir.⁴¹

Celal Nuri'ye göre din, insanların akıl yoluyla çözemedikleri problemlere eğilmeli ve 'fennin maverası' ile ilgilenmelidir. Zaten dinler gittikçe dünyaya ait işleri tanzim etmekten feragat etmektedirler. Tecrübeler,

kanunlar ve siyasetin gelişmesi ile dinin işgal ettiği birçok alanın sivilleşeceğini göstermektedir.⁴² Din, sınırlarını aşmamalıdır. Bunu yaptığı takdirde insan hayatına gelişigüzel müdahale eden bir otoriter zalime dönüşebilmektedir. Eğer din, sınırlarını aşarsa gelecekte "semti vicdana icla edecektir." Gerçekte Allah'a ait olanı Allah'a, Kayser'e ait olanı Kayser'e vermek, hikmetin gereğidir. Bilim, insani tecrübe, hükümet anlayışları sivil bir şekilde gelişme kaydetmeli fakat iman ve itikat da her zaman âlemin vicdanına hükümran olmalıdır. Dairesi içindeki din, hem çok mübarek hem de çok faydalı, tabii ve zorunludur.⁴³ Zaten ulaşılmazı imkânsız olan hakikatin varlığından haberdar eden bir araç olduğu için din insan için yaratılmıştır, insan din için yaratılmamıştır. Bu nedenle dinin gayesi insanlığın refahını sağlamaktır.⁴⁴

Celal Nuri nazarında Kur'an'ı belli bir kitap olarak toplama faaliyeti dini, dünyevileştirmiştir. Bu yüzden Kur'an'ın bir mushaf şeklinde tedvini doğru olmamıştır. Kur'an ayetleri, halledilmesi istenen bir mesele olduğunda nazil olurdu. Bu, her hükmün zaman ve zeminle bir münasebeti olduğunu göstermektedir. Bu yüzden "ahkâm, ibare itibariye yekdiğerinin makabli ve mabadı telakki olunamaz." Hâlbuki Kur'an toplayıcıları ona düzensiz bir sıra vermişler ve münferit nüzullerdeki ehemmiyet ve safveti bozmuşlardır. Bu bozulma nesih teorisi ile halledilmeye çalışılmış, ama nasih ve mensuhlar, Kur'an'ı kemiyet itibarıyla kâh artan kâh azalan bir kitap hâline koymuştur.⁴⁵ Sözlere evrensel olacak derecede Sokrat gibi önemli bir üstat tasavvur ediniz ki bu zat ömründe bir eser telif etmemiş olsun, Halefler bu zattan rivayet edilen sözleri alıp her birini ayrı ayrı birer vecize veya darbu mesel gibi kaydedeceklerine ona, zincir halkaları gibi birbirine bağlı silsileli bir şekil veriyorlar. İşte Hz. Osman zamanındaki Kur'an toplama ameliyesi buna benzemektedir.⁴⁶

Bütün bunlara rağmen Celal Nuri'ye göre İslamiyet herhangi mutlak bir şekle bürünmemiştir. Bu da onun en büyük şansıdır. Bu durum onu gelecekte insan mutluluğunu sağlayabilecek yegâne din konumuna getirebilir. Ama bu, İslam'ın geleceğe şamil olan niteliği düşünüldüğünde ve gelişmesine müsaade edildiği takdirde söz konusu olabilecektir. İslamiyet, ilim ve fen gibi sürekli gelişme ve evrim göstermelidir. Fıkıh ve akait yeniden düzenlenmeye muhtaçtır. Muamelat, günün şartlarına uygun olmalıdır. İslamiyet, hükümlerin zamanla değişebileceği esasını koymakla muhafazakârlığı yıkmaktadır. Biz ise bu esası unutmakla İslamiyet'i yok ediyoruz. İslam'da yenilik peşinde olmak, reform taraftarı olmak değil, *esasat-ı Ahmediyeye* dönmek demektir.⁴⁷ İslam, özünde reform dinidir. İslam, içtihat özgürlüğü dinidir. Bizim yaptığımız, en yenilikçi en reformcu bir dini, kapalı bir mezhep hâline getirmek olmuştur.

Düşünürümüze göre fikir, olgusal gerçeklikten daha ileri olmasına rağmen fikrin bir başka fikirle değişmesi zor olmaktadır. Olgusal gerçeklikler, fikrin değişmesinde ve gelişmesinde daha büyük rol oynamaktadırlar. Bir ferdi değil bir milleti, hatta beşeriyeti bile olaylar, fikrinden döndürmüştür. Bu kurala yalnızca insanoğlu değil, hayrı ve şerri yaratan Allah da riayet etmiştir. Nitekim gayrimahluk olan ezeli kelim, birçok nasih vemensuh ayeti ihtiva etmektedir.⁴⁸

Celal Nuri, din koyucusunun insanlığın evrimleşeceğini, uygarlığın yalnız Hz. Muhammed'in çağındaki Hicaz'da bulunan uygarlık düzeyinde kalmayacağını iyice göz önünde bulundurmuş olduğu fikrinden hareket etmekte, ahkâmın tedvininin de bu mütalaa üzerine oluşturulduğunu ifade etmektedir. Yani İslam, halkların tüm ihtiyaçlarını karşılayabilecek biçimde düzenlenmiştir. İslam, maddi manevi bütün mutluluğu, her yer, her zaman ve her durumda sağlayabilecek yetkinlikte konulmuştur. Niteliği bu derece kapsamlı olan bir dinin, kolaylıklar göstermesi, kurallarının yumuşak ve geniş olması gerekmektedir. Nitekim İslam'da daima yeni kurallar koyma yolu her zaman açıktır. Hatta İslamlık demek, her çağın ihtiyaçlarına göre konulan kurallar demektir.⁴⁹

Celal Nuri'ye göre İslam'ın güzel ilkelerinden uzaklaşıldığı için düşünce özgürlüğü unutulmuş, yeni yorumlar engellenmiştir. Eleştirinin dili kesilince taassup dini baş göstermiş, Müslüman zihin küçülmüş, Galileo zamanındaki hür düşünceye düşmanlık, İslam için de söz konusu olmuştur. İslam'ın bu şekilde çökmesi göstermektedir ki Müslümanlar İslam'ın ilkelerinden uzaklaşmışlardır.⁵⁰

Celal Nuri'ye göre sadece din sahasında değil toplumun tüm alanlarında ıslah ve yeniliğe ihtiyaç bulunmaktadır. Yapılması gereken İslam'ın temellerinden harekete başlamaktır. Bunun için çağın gereklerini ve İslam'ın ilkelerini eş zamanda değerlendirebilecek din âlimleri bulunmalıdır. Bunlar Peygamberin ilkelerinden hareket etmek suretiyle yeni problemlere çare aramalıdır. Yenileşme kaçınılmazdır. Ama bu çağrı din tarafından yapılmalıdır. Aksi halde hem zihinlerde hem de toplumda bölünme kaçınılmaz olacaktır.⁵¹

Celal Nuri'nin yenilik fikrini, "esasat-ı kadime-i İslamiyeye rücu" (İslam'ın ilk temel esaslarına dönüş) ve "ihtiyacat-ı zamaniyyeyi müdrik ulemanın ceht ve içtihadına" (zamanın gereklerini idrak eden din alimlerinin gayret ve içtihatlarına) bağlaması, Batıcılıkla İslamcılık arasındaki ilişkiyi bir kez daha ortaya koymaktadır. Celal Nuri bu bağlamda yine İslamcılar gibi akıl, Batılı değerler ve risalet arasında uyumu ortaya koyan yorumlar yapmaktadır.

Örneğin ona göre risalet, insanlığın belli bir dönemine ait gerçekliktir. Bu dönem ise aşılmıştır. Bu gerçeği en iyi anlayıp ümmetine tebliğ eden de Hz. Muhammed'dir. Çünkü o, kendisinden sonra insanların peygambere ihtiyacı olmadığını, "hatemu'l-enbiya" olarak anlatmıştır. Hz. Muhammed'le birlikte zamanın resullere ihtiyacı olmadığı kabul edildiğinden İslam, nübüvvet kapısını kapatmıştır.⁵²

Nübüvvetin psikolojik açıdan incelenmesi fikrini dile getirirken Celal Nuri, bundan vahyin ruha aşına bir metotla ele alınması gereğini ifade etmek istemiştir. Ona göre vahiy demek, birçok açıdan remz ve sembol demektir. Bunun için vahiydeki istiarelere hakkını vermek onu tamamen maddi kalıplar içinde tefsir etmemek gerekir.

Celal Nuri, vahiy ile maddi muhit arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir. Ona göre dinî oluşumlarda zamanın, muhitin ve kültürel çevre ile etnik bilincin tesirleri bulunmaktadır. Gökler, yıldızlar, güneş ve ay, Arap ruhunu çok meşgul etmiştir. Bunun içindir ki Kur'an'da semavi unsurlar bir hitap ve yemin vesilesi olmuştur. Yine tabii muhitten dolayı Arap, atlıdır ve savaşçıdır, cenk etmeye mecburdur. Dinin savaşçı bazı söylemleri, Arap'ın bu özelliğinden kaynaklanmıştır. Celal Nuri, bütün bu yorumlarını, dinin tarih içinde incelenmesi gerektiği fikri üzerine oturtmaktadır. Ona göre din ile bilimin arasını da bulacak olan tarihtir.⁵³

Celal Nuri, risaleti akli açıdan izah ettiğinde bazen aklın sınırlarını zorlamaktadır. Ona göre başkalarının değil de bizzat Hz. Muhammed'in peygamber olmasının sebebi, kendi çağında, hatta bütün çağlarda onun akli seviyesinde kimsenin bulunmamış olmasıdır. Eğer ondan fazla doğal zekâ ve ruh kuvvetine malik biri olsaydı peygamber o olurdu. Mademki öyle dâhi biri çıkmadı Hz. Muhammed hak peygamberdir. Celal Nuri bu düşünceden hareketle bir nebi için mucize aramaya ihtiyaç bulunmadığını ifade etmektedir. Çünkü tabiatla harikulade bir durum yoktur ve zaten nebi bellidir, ondan mucize talebi boştur. Hz. Muhammed fevkalbeşer bir varlık değil tarihin en büyük zatıdır.⁵⁴

Celal Nuri, *Kadınlarımız* adlı eserinde İslamcılar gibi bir sosyal ıslah yöntemi olarak İslam'a göre kadının yeri ve kadın hakları konusu üzerinde durmaktadır. Ona göre kadının toplumdaki yerini ıslah etmek için İslam'ın temiz ilkelerinden hareket edilmelidir. Çünkü Batı'da kadın hakları ne ölçüde ilerlerse o ölçüde İslam'a yaklaşmış olunmaktadır. Avrupa'da kadının özgürlüğü gerçekte "eli kelepçeli" yapmacık bir özgürlüktür. İngiltere'de kadınlara siyasal haklar isteme hareketinin hiçbir talebi yoktur

ki İslam dini bunları çok önceleri kabul etmiş olmasın. Ne kadar özgürlük taraftarı olunursa olunsun, bu konuda İslam'ın koyduğu özgürlük ilkelerinden daha çoğu konulamaz. İslam feminist bir dindir.

Celal Nuri bu kitabında aynı zamanda poligamiye, görücü usulü evlenmeye, kolay boşanmaya ve kadınların erkeklerden "kaçmasına" şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre bu konularda âlimler, Hz. Muhammed'in dininin gerçeğini anlayamamışlardır. Örneğin İslamlık asıl

olarak tek kadınla evlilik ilkesini benimsemiştir. Ama İslamlığın geldiği zaman diliminde kadın haklarının durumu çok kötü idi. Bu yüzden tek kadınla evliliğin yerleşebilmesi için bir geçiş dönemine ihtiyaç bulunmakta idi. Bu yüzden İslam dini istemeye istemeye o günkü kadına bakışla ilgili bazı olurlar vermek durumunda kalmıştır. Yine de bu olurlardan faydalanmak dinin asıl kaynağı olan Kur'an'da güçleştirilmiştir.

Düşünürümüz nazarında kadını düşüren İslamlık değil İslamların baskıcılık ve bilgisizlik yolundaki İslamlığa aykırı adetleridir. Bu yüzden bugün kamu yararı gözetilerek çok eşlilik yasaklanabilir. Halifenin böyle bir yetkisi bulunmaktadır. Halife, dinin gereği olarak bu gibi buyruklar ve yasaklar koymakla görevlidir. Nitekim faizin açık Kur'an buyruğu gereğince haram olmasına rağmen, bu haramın zamanla sınırlanmış olduğu anlaşıldığından ve eskinin kıyım, zulüm demek olan tefeciliği ile zamanımızın pay ve faizi arasında büyük bir fark olduğu âlimlerce anlaşıldığından, "yüce İslam halifesi" yüzde dokuza kadar faize olur vermiştir. Buna ilişkin "murabaha nizamnamesi" sultan turasıyla süslenmiş, hâkimler bu nizamnameye göre hüküm vermişlerdir. Devlet resmen faiz alıp vermiş bu işlemlerde şeyhülislamın imzası olmuştur.⁵⁵

kadını düşüren
İslamlık değil İslamların baskıcılık ve bilgisizlik yolundaki İslamlığa aykırı adetleridir.

Sonuç

Hüseyin Cahit ve Celal Nuri örneğinde Batılılaşmanın belirli bir kavramsal temel üzerine inşa edilmiş olduğu ve burada simgelerle değil de kavramlarla düşünüldüğü söylenebilir. Kavramlara dayalı bir modernleşmenin, Batıcılığı ideolojik eksenden çıkarabileceği ifade edilebilir. Hüseyin Cahit'te de Celal Nuri'de de Batılılaşma, bir "piyano çalma", "Fransızca konuşma", meselesi değildir. Batılılaşma, demokrasi, insan özgürlüğü gibi kavramların temsil ettiği değişimdir. Bu nokta, Batıcıların en temel başarılarından biri olarak kabul edilebilir. Bunun yanında onlar, tarihi ön plana çıkarmışlar, tarihsel açıdan olaylara bakışın önemini ortaya koymuşlardır. Kavramların olduğu yerde simgelerin gücü azalacak, tarihin olduğu yerde de ideoloji prim yapmayacaktır.

Buradan hareketle Batıcıların modernleşmeyi sadece hayat tarzına indirgediklerini söylemek güçleşecektir. Bu yüzden Batıcıların Batılılaşmasının bir nevi oryantalistleşme

Batılılaşma yanlısı Türk aydını aslında Batı'yı Doğulu bir şekilde okumuş ve anlamıştır. Türk aydınında "eylem" in ön plana çıkması belki bu yüzden olmuştur.

olduğu temellendirmesi en azından eksik bir değerlendirme sadedindedir. Batıcıların yenilikçiliğini bir tür "gardırop Batıcılık" olarak adlandırmanın da mümkün olmadığı görülmektedir.

Batıcılar, İslamcılar gibi Batılı değerleri İslami bağlamda yeniden üretmektedirler. Batıcılar, modernleşmeyi, soyut sistem düzeyinden somut insan ilişkileri düzlemine; ClaudeLevi-Strauss'un deyimiyle "sahihlik düzeyine" taşıyacak yapılara, özellikle İslam'a başvurumaktadırlar.

Ama bu noktada belki şu söylenebilir: Batılılaşma yanlısı Türk aydını aslında Batı'yı Doğulu bir şekilde okumuş ve anlamıştır. Türk aydınında "eylem" in ön plana çıkması belki bu yüzden olmuştur. Türk aydını

soyut alandaki üretimi küçümsemekte asıl olarak eylemi görmektedir. Eylem ise başkaları tarafından yoğrularak doktrin haline getirilmiş felsefi bir çabanın hayata geçirilmesi kavgasıdır. Bu yüzden aydın, Avrupai değil Avrupalı, İslami değil İslamcı olmuştur.

Batıcılar, Avrupalı olmayı, "tarihin inkârı imkânsız bir moment" olarak değil, bir "geçiş" olarak görmüşlerdir. Osmanlı kültürünün yayılma alanı Anadolu ve Balkanlara bakıldığında "biz zaten Avrupalıyız" demek mümkün iken Batıcılarda Avrupalı olmak, bir medeniyet değişimi, üst kültüre geçiş sadedinde kalmıştır. Bu, bir aşağılık kompleksinin doğmasına neden olmuş, bu yüzden Batılılaşma çabaları aslında Doğululaşmayı da beraberinde getirmiştir.

Hüseyin Cahit ve Celal Nuri, aklı, Voltaire ve Diderot'un anladığı şekilde bir "rasyonalite" olarak ele almışlar, dinin ve necat ihtiyacının bilincinde olan aydınlar olmuşlardır. Onların aklı ön plana çıkarmaları bu yüzden dogmatik akla genel itibarıyla yol açmamıştır. Burada din yerine başka bir "efendi" aranmamıştır. Ama Avrupa, bir akıl ve rasyonalite olarak kavranmasından öte bir şeydir. Bu yüzden, Hüseyin Cahit ya da Celal Nuri de çok fazla etkisi hissedilmese de, Batıcılık, akıl ve rasyonaliteden öte bir akılcılık ve rasyonalizm şekline dönüşmüş, böylece Batı, çok dar ve sınırlı bir aydınlanma projesi olarak idrak edilmiştir. Batıcılığın Batılılaşmayı beraberinde getirememesinin belki bir nedeni de bu çok dar ve sınırlı Avrupa modeli olmuştur.

(Endnotes)

- 1 bk. HANİOĞLU, Şükrü (1985), "Batıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.1382.
- 2 bk.. YAVUZ, Hilmi (2009), *Alafrangalığın Tarihi*, İstanbul: Timaş Yay. s. 9 (Sunuş yazısı).
- 3 bk. DOĞAN, Recai (1996), *Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Ankara, (Basılmamış Doktora Tezi) s.56-57.
- 4 bk. BOLAY, Süleyman Hayri (1979), *Türkiye'de Ruhçu Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara: Töre-

- Devlet Yayınevi, s.129
- 5 bk. KILIÇBAY, Mehmet Ali (2005), *Biz Zaten Avrupalıyız*, Ankara: İmge Kitabevi Yay. s. 15, 32-34.
- 6 SAFA, Peyami (1981), *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. s. 52.
- 7 bk. KARA, İsmail (1998), *Şeyh efendinin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Kitabevi Yay, s. 246.
- 8 bk. TUANAYA, Tarık Z. (1991), *İslamcılık Akımı*, Simavi Yay. s. 80.
- 9 bk. SAFA, Peyami *Türk İnkılabına Bakışlar*, s. 23.
- 10 bk. LEWIS, Bernard (1984), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay. s. 236.
- 11 bk. TANPINAR, Ahmet Hamdi (2000), *Huzur*, İstanbul: Yapı Kredi Yay. s. 239.
- 12 bk. TUANAYA, Tarık Z. *İslamcılık Akımı*, s. 18, 78.
- 13 bk. TUANAYA, Tarık Z. *İslamcılık Akımı*, s. 79.
- 14 Bu tabir ve içeriği için bk. ÜLKEN, Hilmi Ziya (1992), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay. s. 276 vd.
- 15 Geniş bilgi için bk. İŞCAN, Mehmet Zeki (1998), *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, İstanbul: Dergah Yay. s. 246-256.
- 16 SAFA Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, s. 62.
- 17 bk. ATAY, Falih Rıfıkı (1969), *Çankaya*, İstanbul. s. 393-394.
- 18 bk. ATAY, Falih Rıfıkı *Çankaya*, s. 393-394.
- 19 ATAY, Falih Rıfıkı *Çankaya*, s. 382.
- 20 bk. MERİÇ, Cemil (2011), *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yay. s. 143.
- 21 İslamcılıkta dini yenilik, Müslümanların dünyasını yenilemekte bir vasıta sadedinde olduğu için Abduh bir din ihyacısı olarak değil bir dünya yenileyicisi olarak nitelendirilmiştir.
- 22 bk. SAFA, Peyami *Türk İnkılabına Bakışlar*, 27-32.
- 23 bk. ASLAN, Serap (2008), *Fikir Hareketleri Dergisindeki Edebi ve Fikri Tartışmalar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir s. 129.
- 24 bk. ÇETİN, Bülent (2005), *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Araştırmalarına Kaynak Olarak Fikir hareketleri Dergisi 1933-1940*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Elektronik Sürüm), Yüzüncüyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van s. 156-157.
- 25 bk. ÇETİNKAYA. Y. Doğan (2004), "Hüseyin Cahit Yalçın" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yay. c. 3, s. 321.
- 26 Özellikle bk. YALÇIN, Hüseyin Cahit (2002), *Tanıdıklarım*, İstanbul Yapı Kredi Yay. s. 111-113, 135-137, 151-153.
- 27 YALÇIN, Hüseyin Cahit *Tanıdıklarım*, s. 169.
- 28 YALÇIN, Hüseyin Cahit (1975), *Edebiyat Anıları*, hazırlayan: MUTLUAY. Rauf İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay. s. 75.
- 29 YALÇIN, Hüseyin Cahit *Tanıdıklarım*, s. 169.
- 30 bk. CAHİT, Hüseyin (1933), "Hocalar Saltanatı", *Fikir Hareketleri Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, s. 13-15.
- 31 bk. CAHİT, Hüseyin (1933), "Hilafet Meselesi", *Fikir Hareketleri*, yıl: 1, sayı: 1, s. 5-8.
- 32 bk. KILIÇ Selami, "Türkiye'de Latin Harfleri Meselesi (1908-1928)", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, c. II, sayı: 7 (1991), s. 556, 560.
- 33 ÇETİN, Bülent *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Araştırmalarına Kaynak Olarak Fikir hareketleri Dergisi 1933-1940*, s. 156-157.
- 34 CAHİT, Hüseyin "Gençlerde yurt ve özgürlük aşkını uyandırmak bakımından Namık Kemal'e bu ülke sonsuza değin bir borç yükümlülüğü ile bağlı olmalıdır. İnanırım ki benim ve kuşağımın en büyük ruhsal eğiticisi, yol göstericisi odur. Bugün bile Namık Kemal adını anarken içimde bir saygı coşkusu, bir sıcaklık duyarım" cümleleriyle andığı Namık Kemal (bk. *Edebiyat Anıları*, s.47.), *Renan Müdafaaanamesi'nde* Arap ilim ve hikmetinden, tam da Hüseyin Cahit'in eleştirdiği tarzda söz etmektedir. Bkz. (Namık Kemal, *Renan Müdafaaanamesi (İslamiyet ve Maarif)*, yayınlayan: KÖPRÜLÜ, Fuat (1962), Ankara: Millî Kültür Yay.
- 35 YALÇIN, Hüseyin Cahit *Edebiyat Anıları*, 90-91.
- 36 İLERİ, Celal Nuri (2000), *Türk İnkılabı*, hzl. DURMAZ, Recep İstanbul: Kaknüs Yay. s. 70.
- 37 İLERİ, Celal Nuri *Türk İnkılabı*, s. 116-117.

- 38 İLERİ, Celal Nuri, *Türk İnkılabı*, s. 62.
- 39 bk. UYANIK, Necmi (2004), "Batıcı Bir Aydın Olarak İLERİ, Celal Nuri Ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı", *SÜ. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, Konya s. 248-249.
- 40 İLERİ, Celal Nuri *Türk İnkılabı*, s. 63.
- 41 İLERİ, Celal Nuri *Türk İnkılabı*, s. 63.
- 42 bk. DURMAZ, Recep 'Celal Nuri İleri'nin Düşünce Çizgisi', *Türk İnkılabı*, s. 17-18.
- 43 NURİ, Celal *Tarih-i İstikbal-1- Mesail-i Fikriyye*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1331, s. 65-66.
- 44 bk. DOĞAN, Yusuf (2003), *Celal Nuri İleri'nin Dini ve İctimai Hayata Bakışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara (Elektronik Sürüm), s. 119.
- 45 İLERİ, Celal Nuri *Türk İnkılabı*, s. 117-118.
- 46 İLERİ, Celal Nuri *Türk İnkılabı*, s. 118.
- 47 İLERİ, Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal-1- Mesail-i Fikriyye*, s. 67-70.
- 48 İLERİ, Celal Nuri *Türk İnkılabı*, s. 24-27.
- 49 bk. Celal Nuri (1331), *Kadınlarımız*, İstanbul: İctihat Matbaası, s. 164, 208.
- 50 bk. Celal Nuri, *Kadınlarımız*, s.4-8.
- 51 Celal Nuri, *Kadınlarımız*, s.148.
- 52 bk. Celal, Nuri (1332), *Hatemu'l-Enbiya*, İstanbul: Yeni İstanbul Matbaası, s. 31, 39.
- 53 Celal Nuri, *Hatemu'l-Enbiya*, s. 33-44.
- 54 Celal Nuri, *Hatemu'l-Enbiya*, s. 31-32, 38, 102.
- 55 Celal Nuri, *Kadınlarımız*, s. 91-92, 141-145, 158-163.



MEHMET AKİF ERSOY'UN ŞİİRLERİNDE DOĞU VE BATI ANLAYIŞI

PROF. DR. MUSTAFA ÜNAL*

Ülkemizde Doğu ve Batı kavramları, üzerinde en fazla konuşulan, tartışılan ve yazılan kavramlar olmasına karşılık, tanımın nasıl olduğu, içeriğinin ne olduğu, niteliğinin olumlu mu olumsuz mu olduğu henüz ortaya konulamamıştır. Bu çıkmaza bağlı olarak da düşüncesine göre, karşı tarafı “öteki”leştiren düşünce grupları oluşmuştur.

Batı kavramı,
anlamı ve tarihiyle
araştırmacının
ideolojisine göre
olumlu veya
olumsuz olarak
anlamlandırılır

Batı kavramı, anlamı ve tarihiyle araştırmacının ideolojisine göre olumlu veya olumsuz olarak anlamlandırılır ve buna bağlı olarak da Batıcılık tarihi de farklı tarihlendirilir. Örneğin askerî üstünlüğü ölçü olarak alanlarca Batıcılık 1700'lerde, cumhuriyetle hesabı olanlara göre Batıcılık olumsuz anlamda, Mustafa Kemal Atatürk ile, Osmanlının son ve cumhuriyetin ilk dönemine hâkim olan Türkçülük düşüncesi ile sıkıntısı olanlara göre İttihat ve Terakki'nin ortaya çıkışıyla başlatılır. Ancak siyasi anlamında Batı ve Batıcılık,

Osmanlının uzun bir dönem “toplumsal narsizm” dairesinde yaşamasından sonra askerî, siyasi ve ekonomik mağlubiyetlerle birlikte kendinden başka bir Batı'nın olduğunu anlamaya başladığı 1700'lerden itibaren konuşulur hâle gelse de, geniş ve tarafsız yönlerden bakılırsa Türklerin Attila ile Roma'ya yöneldiği miladi 400'lere

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

kadar dayandırılabilir. Zira, yüzyılların kazandırdığı maddi ve kültürel zenginlik o zamanlar Batı'da hem yaygın hem de yoğun olarak bulunmakta idi.

Türklerde Batılılaşma arzu ve gayreti kendini beğenmişlik içindeki Osmanlının askerî, siyasi ve ekonomik alanlarda çöküşe geçtiği, kendinden utanmışlığa ve Batı hayranlığına düşmeye başladığı 18. yy. ile başlatmak âdet olmuştur. Tarihsel olarak bu kadar dönemeçlere dayanan Batıcılık nedir öyleyse?

Batıcılık yine tanım yapanın ideolojisine göre değişik anlamlar kazanır. Osmanlının zirve dönemini idealleştirenler Osmanlının zirveden aşağıya düşüşü döneminde yakalandığı aşağılık kompleksiyle Batı'nın sahip olduğu maddi ve manevi değerlere erişebilme hedefi olarak tanımlarken öte yandan kendini muhafazakâr diye adlandıranlar da Batıcılığı Türk milletinin sahip olduğu dinî ve millî değerlerinin yerine Batının değerlerinin ikame edilmesi yönündeki olumsuz içeriğiyle tanımlamaktadır.

II. Abdülhamit döneminde Batı, devlet için bir model, Müslümanlık ise halk arasında güçlendirilmesi gereken bir yapı olarak düşünülmüştür. Onun döneminde açılan okullarda okuyan öğrenciler bu hedefle donatılmaya çalışılmıştır. Hatta II. Abdülhamit'i sevmeyenler bile Batı'yı medeniyetiyle bir "model" olarak benimsemişlerdir. (bk. Mardin, Akgül)

Osmanlının çökmek üzere olduğu yıllarda görüşleriyle günümüze taşınan M. Akif Ersoy ve Ziya Gökalp da bunlardandır. M. Akif Ersoy, adlandırmasa da Batı'nın kültürel unsurlarını taklide karşı ama uygarlığına evet diyen birisidir. Ziya Gökalp ise, genel anlamda M. Akif Ersoy ile zıt görüşteymiş gibi algılansa da gerçekte o, kişisel ve devletsel gelişim düşüncesi bağlamında uygarlık ve kültürü ayrı ayrı olgular olarak adlandırıp akademisyen inceliğiyle yapılacak araştırmalar sonunda neyin alınırsa yararlı olacağını kaygı eden bir yaklaşım içindedir. Onun bu tutumuna M. Akif Ersoy, aşağıda görüleceği üzere, üç aşamada ulaşacaktır.

Bu çalışmada, Osmanlının çöküş yıllarında yazdığı şiirlerle kendi döneminden günümüze kadar kişi ve toplulukları etkileyen düşünce, mücadele ve ideal adamlarından birisi olan Mehmet Akif Ersoy'un (Aralık 1873- 27 Aralık 1936) şiirlerinde ifade ettiği Batı ve Doğu kavramları çerçevesinde görüşlerini metin içerik analizi yöntemiyle tasvir edip değerlendirmeye çalışacağız. Şiirleri, Safahat'taki kronolojik yazım ve basım sırasını takip ederek ele alacağız ki, böylece onun dönem ve zaman içinde nasıl ve nerede fikir değiştirdiğini görebilelim.

Şiirlerde Doğu ve Batı

Mehmet Akif Ersoy'un şiirlerinde Doğu'nun tematik anlatımı döneme ve şartlara göre yer alır. Başka bir deyişle, Mehmet Akif Ersoy'un yedi bölümden, yani safhalardan meydana gelen **Safahat** adlı kitabı, adeta kendi ömrünün, düşüncelerinin ve ideallerinin değişen safhalarını sunar.

Onun 1908-1911 yılları arasında **Sırat-ı Müstakim** dergisinde çıkan şiirlerinden oluşan **Birinci Bölüm**deki şiirlerin kişiselden toplumsala doğru kendini

gösteren gönül sohbetleri, açlık, yokluk, eğitimsizlik, hastalık, çaresizlik ve bunlara bağlı olarak gelişen aile dramları ve ülkedeki hürriyet hareketleri gibi genel sıkıntıları manzum bir biçimde ele aldığı görülür. Onun bu bölümde işaret ettiği uygarlık çok açık olmasa da Doğu uygarlığıdır. Aslında buradaki Doğu, mevcut şartlara uygun uygarlık olmayıp tarihî ve coğrafi uygarlıktan günümüze gelen kalıntının tanımlamasıdır. Yani, Doğu denilince, itikadi bir sınıflandırma ile İslam dinine inanan nüfusa sahip ülkeler kast edilmektedir.

Doğu'nun durumunu aslında Osmanlının örnek durumunu anlatarak genelleştirmektedir. Örneğin *Durmayalım* başlıklı şiirinde 13. yy. İran şairlerinden Sa'di Şirazi'nin çöl yolculuğu şiirine gönderme yaparak hem Doğu'nun mevcut hâlini anlatmakta hem de insanlık yarışında neler yapması gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre, çöl yolcusu iminde olan Doğu, menzile sağ-salim erişebilmek için gayretle, azimle durmadan yola devam etmelidir. Zira, Allah'ın da sürekli olarak bin türlü olayla tecelli etmesi örneğinden yola çıkarak insanlığın istikbal yarışında Doğu, uyumamalıdır, aksi takdirde mezarı, çöl olacaktır. Mehmet Akif Ersoy, bu söylediklerine Kur'an'dan Necm/39. ayetini örnek gösterir ve günümüz meallerinden farklı olarak, şiirin temasına uygun bir biçimde "çalışan, gayret eden amacına erişir" anlamında kullanır. Aynı temayı yine aynı kitabın *Azım* adlı şiirinde yine Sa'di'nin hikâyesini alıntılararak hedefe ulaşmak için azimle koşmak, çalışmak, Allah'ın yardımıyla araştırmanın irfan yolu olduğunu, ümitsizliğe düşmenin sonunun ise hüsrana olacağını söyler.

İnsan adlı şiirde insanın en kutsal varlık olduğunu, Allah'ın insanda tecelli ettiğini, yetenek ve bilgisiyle her türlü engelleri aşabildiğini, çalıştıkça yükselmesinin sınırı olmadığını, yüce bir varlık olduğunu, hatta meleklerden daha değerli olduğunu ifade eder.

İran Şahı Muhammet Ali Şah üzerine şiirde Şahın 1907-1909 yıllarında sergilediği despotik yönetimi eleştirirken yapılan zulümlerin Allah'ın heybetiyle yok olacağı inancını ifade ettikten sonra, Şahın ülkede yaptığı yıkımla Doğu'yu ağlatıp Batı'yı sevindirdiğini, ama Batı'nın bile vicdanını sızlattığını anlatır. Mehmet Akif Ersoy zaman zaman, başvurduğu Allah'a tevekkül ve Allah'ın hikmeti merakını bu şiirde de görürüz ama hemen ardından da,

"Hayır, Ma'bud'a ırcamda yoktur bunların ma'na

Yataklık eylemez caniye -hâşâ- bir zaman Mevla" diyerek her zamanki gibi Cebri-Kaderiyeci düşüncenin yanlışlığından dolayı vazgeçer.

Mahalle Kahvesi başlıklı şiirinde Mehmet Akif Ersoy, hem doğrudan kültürün bir parçası olarak kahvehaneyi hem de kahvehane tasviri ile Doğu'yu sembolize etmektedir. Tasvir edilen kahvehane kültürünün, Osmanlının, yani Doğu'nun sefilliği, pespayeliği, pisliği, tembelliği, zavallılığı nedeniyle kanayan yarası olduğunu anlatmaya çalışır. Devamla, Doğu'nun eskiden çalışkan evlatlarının bilgisi, zekâsı ve çalışkanlığıyla yaptığı abidevi eserlerin ve manevi değerlerin az önce tasvirde

yerini alan insanların tersine davranışlarıyla yok edildiğini anlatır. Bu şiirde her ne kadar kahvehanedeki insanların pür melali anlatılsa da, aslında kahvehanedeki kirli eşyalar, boş şeylerle gününü geçiren insanlar, dişçilik, berberlik gibi işler de yapan kahveci imgesiyle, o günlerdeki Doğu'nun dağınıklığı, düzensizliği, teknolojiden ve gelişmeden uzak kalmış durumu temsil edilir. Ayrıca duvarda asılı şaşaalı ve gurur verici olayları resmeden tablolarıyla da ülkenin geçmişini anlatan bir yapıdır.

Görüldüğü üzere Birinci Kitabın şiirlerinde memleket meseleleri uygarlık merkezinde pek fazla söz konusu edilmemiştir. Bu bölümün diğer kırk kadar şiirinde romantizm, felsefi duygu ve düşüncelerin işlendiği anlaşılır. Bu bölümün şiirlerinin yazıldığı yıllarda şairin memleket meselelerine ileriki yıllarda yazdığı şiirlerdeki kadar ilgi duymadığını söylemek mümkündür. Ancak ileriki yıllarda söyleyeceklerinin temeli bu bölümde atılmıştır denilebilir. Örneğin İkinci Kitabı oluşturan *Süleymaniye Kürsüsünde* şiirlerinin yazıldığı tarihlerde Osmanlı'nın hızlı bir çöküşe girdiği, askerî, siyasi ve ekonomik, toplumsal düzensizliğin, sıkıntıların her türlüşününün yaşanmasından olmalı ki, şairimiz de bundan oldukça fazla etkilenmiş olduğunu şiirlerine yansıtır. Artık o da olayların içindedir. Sırasıyla millet, devlet ve dinin ışgallerden, yıkılmışlıklardan kurtarılması için düşünür, çareler sunar. Bu bağlamda o, Doğu'yu Osmanlı ile bütünleştirip sorun ve sıkıntılarını sitemkâr bir edayla anlatır ve kurtuluş ümidini canlı tutmak adına kendine göre çareler de sunar.

Safahat'ın ikinci kitabı *Süleymaniye Kürsüsünde* bölümü olup bir tek şiirden oluşur. Şair bu şiirde Doğu-Batı ayrımını Müslüman ülkeler ve Avrupa olarak yapar. Doğu, sefillikler içinde yaşayan, Batı ise, medeniyetin bolluklarıyla yaşayan müreffeh ülkelerdir. Şair, bu ülkelerin arasına Rusya, Çin ve Japonya'yı da dâhil ederek onun medeniyet, Batı ve Avrupa'dan ne anladığını kolayca görebiliriz ki o da zamanın sahip olduğu gelişmişlik olup Mehmet Akif Ersoy'un bu anlamda Batıcı olduğunu rahatlıkla söylememize fırsat verir.

Mehmet Akif Ersoy, birinci kitaptaki ferdî ve felsefi duygu ve düşüncelerinden farklı olarak İkinci Kitap'ta memleket meselelerine yönelir ve Doğu-Batı ayrımını yapma ihtiyacını duyar. Çünkü Birinci Kitabın yazıldığı yıllardan sonra Osmanlı, Trablusgarp ve Oniki Ada hezimetlerini yaşamaya, Balkanlarda Rusya'nın kışkırtmasıyla Osmanlıya karşı güçlerini birleştiren Yunanistan, Bulgaristan ve Karadağ'a toprak ve imtiyaz vermeye başlar. İşte bu yıllarda şair, bu gerileme ve çöküşün ıstırabıyla bir şeylerin yapılmasının gereğini halka anlatmaya çalışır. Bu amaçla önce "Biz Doğu'nun" durumunu kabullenmek ve kurtulmak için de Batı gibi, yani uygar olmak gerektiğini anlatır.

Şair bu görüşlerini *Süleymaniye Kürsüsünde*, Haliç'ten Süleymaniye Camisine giderken karşılaştığı manzaralar ve camide verilen va'az çerçevesinde anlatmaya çalışır. Yol üzerinde karşılaştığı manzaraları pis, eski, miskin, ağlamış yüzlü, çirkin evler, yalpa yapan tahta yol biçimlerinde tasvir eder ki bunlar Doğu'nun üzücü yanı olarak görülse de ümitsizliğe düşülmemesi, karamsar olunmaması gerektiğine de işaret eder. Çok uzun olan şiirden bir parça şu şekilde hitap eder:

“...
 Sanki umman-ı bekanın ezeli bir mevci
 Yükselirken göğe, donmuş da kesilmiş inci
 Bu Güher-parenin eb’ad-ı semavisinde,
 Yorulan didelerin haneden insin de,
 Levse dalsın yeniden? Etme, yazıktır, olmaz;
 Garba tevcih ediver, gel onu sen şimdi biraz;
 Dur da Ma’bud’una yükselmek için ilme basan
 Ma’bedin halini gör, işte serapa iman!”

Bu ve devamındaki mısralarda Süleymaniye Camisi’nin inci gibi işlenerek estetik bir mimariyle muhteşem bir mabed olmasının temelinde bilim ve imanun olduğuna vurgu yapıp bugünkü Doğu’nun durumuna bakıp da zillete düşmemek gerektiğini ikaz eder. Ona göre dünyada kurtuluş Süleymaniye sembolüyle camiden başlayacaktır. Zira vaizin İstanbul merkezli birçok Müslüman memleketleri ve Batı ülkeleriyle ilgili olarak aktardığı gözlemlerden verdiği ümit ve mesaj, akıl ve iman hareketine geçirmeye işaret ediyor ki, şaire göre, kurtuluşun yegane temeli de bu ikisidir.

Vaiz, vaazında Doğu-Batı tasvirleri yapar, ümmetin merkezi olan İstanbul’u geçmişle karşılaştırınca ümitsizliğe düşer. Çünkü İstanbul nezdinde Doğu’nun rezaleti, maskaralığı, kayırmacılığı, eğitimsizliği, verimsizliği, terbiyesizliği, cahilliği, işlerdeki liyakatsizliği, halkın kafasızlığı, bütün toplumun içine düştüğü ümitsizliği almış başını gidiyor, bunlara bağlı olarak da memleket ve din mahvoluyor.

Vaizin anlatımına göre Rusya, önceki şiirlerde anlatılan Rusya’dan farklı bir biçimde hürriyetsiz, despot, milyonlarca aç-susuz insanın bulunduğu, ama bütün bunlara rağmen okuyan sayısı ve oranının bizimkiyle kıyaslanamayacak kadar yüksek olduğu bir ülkedir.

Vaizin Tataristan ve Türkistan gezilerinde uğradığı Taşkent, Semerkant, Buhara gibi şehirlerin de, bir Doğu olarak İstanbul’dan iyi tarafları, ele alınır bir tarafı yoktur: Yaşlısı genci, bütün halk hurafelere dalmış, cahillik ve geri kalmışlıkta çırpınıyorlar. Çin ve Mançurya Müslümanlarının da oldukça geri kalmış olduğunu, hayatlarının geleneğe göre şekillendiğini anlatır. Şaire göre “küçük boylu, büyük millet” Japonlar ise, Buda adıyla bir Müslümanlığı yaşamaktadırlar. Şair burada Japonlar için “Müslüman demek için eksiği ancak Tevhid” mısramı söylerken dayanak olarak

“Doğruluk, ahde vefa, va’de sadakat, şefkat;
 Acizin hakkını i’laya samimi gayret;
 En ufak şeyle kanaat, çoğa kudret varken;
 Yine ifrat ile vermek, veren eller darken;
 Kimsenin ırzına, namusuna bakmayarak,

*Yedi kat ellerin evladını kardeş tanımak;
 "öleceksin!" denilen noktada merdane sebat;
 Yeri gelsin gülerek, oynuyarak terk-i hayat;
 İhtirasat-ı hususiyeyi söyletmiyerek,
 Nef'i şahsiyi umumunkine kurban etmek;
 Daha bunlar gibi çok nadire gördüm orada...
 Adem'in en temiz ahfadına malik bir ada.*

...

Gece gündüz açık evler, kapılar mandalsız

Herkesin sandığı meydanda, bilinmez hırsız" mısralarını söylerken, İslam dünyasında son üç yüz yıldır yanlış olarak algılanan dinin ahlakla aynı olduğu yanlışlığına Mehmet Akif Ersoy da düşmektedir. Bugün ulaşılan dinler tarihi bilgilerine göre gelmiş geçmiş, bütün dinler ahlak kurallarını ısrarlı bir biçimde insanların mutluluğu için vaaz etmişlerdir, etmektedirler. Dolayısıyla ahlak kurallarının herhangi bir dine aitliğini söylemekten ziyade, bu kuralların insanlığın çağlar boyunca tecrübe ettiği olaylar ve uygulamalar sonucunda elde edilmiş mutluluk, insanlık kuralları olarak kabul etmek gerekir.

Mehmet Akif Ersoy, Japonların Batı uygarlığını alırken gösterdiği tavrı anlatırken yazdığı mısralarda kullandığı kelimeler onun Batı'dan ne anladığını ortaya koymaktadır:

*"Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle
 O da sahiplerinin lahik olan izniyle.
 Dikilip sahile binlerce basiret, iman;
 Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan!
 Garb'ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür;
 Moda şeklinde gelen seyvie gümrükte çürür!"*

Buradaki medeniyet ile Garb kelimesi eş anlamda kullanılmış olup uygarlığın merkezinin Avrupa olduğunu açıkça belirtmektedir. Aslında Mehmet Akif Ersoy, Japonların yaptıklarından, uygarlık ile kültürü ayırt etmektedir. Zira bizim memlekette maskaralık olarak gördüğü Avrupa kültürünü Japonların almayı uygarlık olarak bilim ve teknolojiyi alışlarını gıptayla, imrenerek anlatır. Hattızatında o, bu anlatımıyla, Osmanlıda yanlış bir biçimde Avrupalılık denilince Avrupa-Batı kültürünü alanlara mesaj vermektedir.

Hindistan gözlemlerini anlatırken onların da ruh ve maddeyi başarılı bir biçimde uyumlaştırdığını, bir çoğunun İngiltere'de eğitim almış bilim adamlarının başarılarının Batı'da bile saygıyla anıldığını, milliyet duygularının oldukça yüksek olduğunu, Batı'nın yalnızca bilimini almış olduklarını, fuhuş, içki gibi İslam'ın yasakladığı ahlaksızlığı ülkelere sokmadıklarını ifade eder ki, yukarıda Japonlarla ilgili olarak da işaret ettiği gibi, gelişmenin ahlaklı bir toplumla birlikte, bilim ile olabileceği mesajını vermeye çalışmaktadır.

Bu gelişmişlik duygu, düşünce ve azmi içinde olmalarına rağmen, Hintli Müslümanların acı, zulüm, zillet ve geri kalmışlıktan kurtulabilmelerinin tek ümidinin Türkler olduğu yönündeki fikirlerini aktararak okuyucuyu etkileyip onlara bu yönde mesaj da vermektedir.

Va'iz Hindistan'da iken, II. Abdülhamit'in *Kanun-ı Esasi*'yi kabul ettiği haberini alınca heyecanlanır, sevinir ve ümitlenir. Ardından da şöyle derin bir hülyaya dalar: Ülke her türlü geri kalmışlıktan, horlanmaktan kurtulup müthiş bir büyüme geçerse, sayısız okullar açılıp kadın erkek herkes okur, fabrikalar açılıp çalışır, ülkeyi imar eden şirketler kurulur, halkı aydınlatan dernekler kurulup hararetle çalışır, vb. İşte şairin medeniyeti budur. Artık ülke Garplılaştırmıştır, ama hülya uzun sürmez. Gerçeklerle karşılaşır ve memleketin mevcut hâliyle, medeni Avrupa'da yaşama imkânı bulamayacağını bir Rus'un ağzından söyleterek Türkleri, Müslümanları galeyana getirip uyandırmaya çalışır:

*“Duyulan nağme-i hürriyet onun son nefesi!
Yaşamaz yoksa emin ol ki, bu barbar çetesi,
Medeni Avrupa'nın damen-i irfanında;
Asya'nın belki o kumluk Arabistan'ında,
Laşe halindeki bir devlete vardır medfen...”*

Vaizin bu korkuları, İstanbul'a gelince halkın mantıksızca, şuursuzca sevinip eğlenmesiyle biraz daha artar. Çünkü okullar kapanmış, öğretmenler, öğrenciler ötede beride sevinç gösterilerine katılmakta, devlet dairelerinde memurlar aynı şekilde dışarıdalar, sanayi bitmiş, insanlar arasında ahlak, saygı kalmamış, vicdan hürriyeti adına herkes her şeyi söyler hale gelmiş, ülke eski hâlinden daha gerilere gitmiş, berbat hâle gelmiş ve yok olmaya doğru dolu dizgin gitmekte...! Hem Araplık, Arnavutluluk gibi ırkçılık gayretlerinden dolayı oluşan ayrılık ve çöküntü içindeki Osmanlıyı, hem de Fas, Tunus, Cezayir ve İran gibi geri kalmış zayıf Müslüman ülkeleri *“Medeni Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?”* mısrasıyla Müslümanları korkutmak isterken *“Medeni Avrupa”* terimi ile bilim ve teknolojiye zirve yapmış Batı'yı muştulamaktadır. Zira bu düşünceyi destekleyecek ifade, ileriki mısralarda Müslümanların uyanıp aklını başına toparlaması çağrısını yaptıktan sonra, medeni milletleri öfkesine direnme vaktinin geldiğini bildirdiği *“Dayanın gayzına artık medeni akvamın”* mısrasında kullandığı medeni kavimler ibaresinde teyit etmektedir.

Zaten bu şiirin devamında Batı'ya karşı tavrı ikiye ayırır. Birincisi aydın geçinenlerin Avrupa algısı, ikincisi de halkın Avrupa algısı. Birincide aydın geçinenler Doğu'nun Batı uygarlığına erişebilmesi için Batı'da inanç, kültür ve teknoloji adına her ne varsa alınmasını, Batı'nın izinden gidilmesini söyler iken, ikinci gruptaki avam ise, birincinin tam aksine Batı'nın fikrini, eserlerini, yeniliğini, bütün her neyi varsa hepsini düşman tanıyıp kendi geleneğine göre kaderince boyun eğip yaşamayı istemektedir.

Vaizin ağzından şair, bu zıt tavrın, halkı gerdiğini, böldüğünü söyleyip aydınların ileri sürdüğü bilim yapmanın bile halk tarafından reddedildiğini ve böylece tehlikeli bir duruma düşüldüğünü ikaz etmektedir. O, ikisinin yanlış yolda olduğunu söyleyip mütefekkir ve aydınların İslam'ın ruhunu anlayıp halka ışık tutması gerektiğini, avamın da onların arkasından gitmesi gerektiğini, zira Müslümanların geri kalmışlık nedeninin İslam olmadığını, halkın da karanlıkta kalmak istemeyeceğini, bir kılavuz öncülüğünde aydınlığa ve ileriye doğru gitmek isteyeceğini belirtir. Bunun için de İslam'ın ilk başlarından ve ileriki durumlardan örnekler vererek gelişmenin nasıl gerçekleştirildiğini hatırlatır. O, Japonya modelinden yola çıkarak gelişmenin bir sır olmayıp bilakis akıl işi olduğunu söyler:

*“Sırr-ı terakkinizi siz,
Başka yerlerde tahari heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket.
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesainize son sür'atini.
Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız,
İyi hatırdı tutun ettiğim ihtarı demin:
Bütün edvar-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
Kendi “mahiyet-i ruhiye” niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhudedir ümmid-i selamet onsuz.”
(Sizi kurtaracak en güzel çalışma kendi çalışmanızdır.)*

Safahat'ın üçüncü kitabı 1913 yılında yayınlanmış olup *Hakkın Sesleri* adını taşımaktadır. İkinci Kitabın yayınlanmasından sonra geçen bir yıl içinde Osmanlı'nın yaşamış olduğu Balkan Savaşı yenilgisinin hem devlete hem de halka yaşattığı türlü türlü acı, sıkıntı ve geri kalmışlık atmosferinde yazılmış bir bölümdür. Mehmet Akif Ersoy bu bölümde düz bir başlık yerine ayet mealini başlık olarak kullandığı on şiir yazmıştır. Şiirlerde tema olarak önceki bölümlerinde temas ettiği ferdi akıl, ferdi başarı, toplumsal ahlak, toplumsal ümit ve gelişme felsefesinden farklı olarak Balkan Savaşı'nın acılarını, milletin çaresizliğini işlemiş olup üslup olarak da genellikle çaresizliğe düşüp ümidini yitirmiş, her şeyi Allah'a havale eden kaderiyeci, cebriyeci bir teslimiyet ve acziyyet atmosferini yansıtır. Buna göre, memleketin kaybedilişi, devletin çöküşü, milletin zilleti tamamen Allah'ın buyruğuyla meydana gelmiştir. Mehmet Akif Ersoy, bu bölümdeki ilk şiirin başlarında Batı'nın karşısında Şark'ın yenilgisini kabul etmiş durumdadır, hatta devleti, milleti bu hâle getiren Allah'a karşı hayal kırıklığını, farklı bir biçimde şöyle ifade eder:

*“Tecelli etmedin bir kere, Allah'ım, cemalinle!
Şu üç yüz elli milyon ruhu öldürdün celalinle!”*

Onun bu sitemkâr tutumuna rağmen, yine de beklediği umudun gerçekleşmediğini, gerçekleşmeyeceğini anladıktan sonra, Mehmet Akif Ersoy tekrar öz çizgisine döner ve bütün bu zilletten yine kişinin kendi gayretinin kurtarabileceğini, yani kişinin kendi aklıyla hareket etmesi gerektiğini söyler:

“Bugün, sen kendi kendinden ümit et ancak imdadı” Çünkü ona göre insan ancak çalıştığı kadarını hak eder (*Leyse li'l-insani illa ma-se'a*). Bütün bu karmaşık duygu ve düşünce içindeki şair, milletin tembelliği ve cahilliğinin bitmeyeceği ümitsizliğine düşer, ama ikinci şiirin devamında bu tembel, zelim Doğu halkına kendisinin yapamadığı kızgınlığı, vatan uğruna can veren şehitlerin ruhuna yaptırır ve kızgınlığını bu şekilde almayı amaçlar:

*“Ey, bu toprakta birer na'ş-ı perişan bırakıp,
Yükselen mevkib-i ervah! Sakın arza bakıp;
Sanmayın: Şevk-ı şehadette coşan bir kan var...
Bizde leşten daha hissiz, daha kokmuş can var!
Bakmayın, hem tükürün çehre-i murdarımıza!
Tükürün: Belki biraz duygu gelir arımıza!
Tükürün cebhe-i lakaydına Şark'ın, tükürün!
...”*

Burada açıkça anlaşılacağı üzere Doğu insanının vatanını savunmayacak kadar şuursuzlaştığını, namussuzlaştığını haykırarak onlara kızgınlığını ifade etmektedir.

Safahat'ın dördüncü kitabı Fatih Kürsüsünde, ikinci kitaptaki Süleymaniye Kürsüsü'ndeki gibi Müslüman ülkelerin geri kalmışlığı, perişanlığı, hor görülmüşlüğü, tembelliği, cahilliği tema olarak işlenir ve bu sıkıntılardan Mehmet Akif Ersoy'un genel tavrına ve düşüncesine uygun olarak ancak çalışmakla kurtulunabileceği anlatılır. Zira milletler mücadelesinde dünyanın her yerinde savaşıyor, mücadele eden Batı'nın üstün olduğunu, bu üstünlüğü de topluca çalışarak elde ettiği teknoloji ürünleri sayesinde kazandığına vurgu yapılır. Batı'nın bu üstünlüklerine işaret edilirken, Doğu'nun bozulan sağlığı, kaybedilen bağımsızlığı, çökmüş hükümetleri, gözyaşları, çileleri, gayr-i sıhhi yaşam alanları, hastalıkları, ...vb. her türlü olumsuzlukları, miskinlikleri, dilencilik yapan hükümetleri ile Avrupa'nın üstünlüğü her yerde zafere erişir.

Şiirin ilerleyen bölümlerinde memleketin ve milletin hâlini tasvir ederken yine değişik biçimlerde değişik ifadelerle olumsuzluk ve geri kalmışlığını anlatır ve bunlarla ilgili kurtuluş önerileri sunar. Milletlinin anlama, kavrama gücü yok, bilim ve teknolojiye yönelen hiç yok, sanayi ve ticaret bitmiş, tarım desen yok denecek kadar gerilerde kalmıştır. Bütün bunların üstesinden gelebilmek için şair şöyle önerilerde bulunur: Bütün bu alanlarla ilgili istekli insanları bulup ardından da çalışmak, yorulmak, tasarlamak ve onu hayata geçirmektir. Zira bu yol, Batı medeniyetinin başlangıç noktasıdır. Bu yola girilince, tek bir şiar vardır o da, ruh ve maddenin kaynaşmasıdır. Böyle olursa gelişme olacaktır.

Doğu, bu tür sıkıntılarla uğraşırken, Batı onlarca yıldır başlatıp geliştirdiği bilim, teknoloji ve ruh ile çok büyük başarılar elde etmiştir. Buna en son örnek olarak da Akdeniz ile Kızıldeniz'i birleştiren Süveyş Kanalı'nı gösterir. Şair, bunları söylerken, milletimizin "neme lazım!", "bana ne!" tavırlarının sürdürülmesi halinde, bir şeyler yapmanın imkânsız olduğunu da ihtar eder. Ardından da Almanya'nın bilimde ve teknolojiye nasıl ilerlediğinin sırrını okuyucuya şöyle aktarır: Yaygın eğitim. Almanları cephelerde zaferlere eriştiren unsurları da şöyle sıralar: Yaygın eğitimden gelen eğitilmiş sanayici, eğitilmiş ordu, eğitilmiş siyasetçi. Şaire göre bütün bunların ısrarla hemen başlatılıp sürdürülmesinde iki neden bulunur: Birincisi, yirminci yüzyılın bilim çağı olmasıdır. İkincisi ise, ülkemizde mukaddesattan uzak, Batı'nın güzelliklerinden nasibini almamış züppe gençliğin cahil halkın çoğunlukta olması. Bütün bunların yerine Alman'ın Fransız'ın bilim, teknoloji, sanayi ve edebiyatını öğretecek, eğitim seferberliği başlatılmalıdır. Mehmet Akif Ersoy'a göre bu umdeleri öğrenip uygulamak "medeniyetin kendisidir".

Safahat'ın *beşinci kitabı* 1915 yılında yazılıp yayınlanmış ve *Hatıralar* adını taşımakta olup değişik yer, zaman ve olaylarla ilgili hatıra ve düşüncelerini anlattığı şiirlerden oluşmaktadır.

Bu bölümdeki *Uyan* başlıklı şiirde Doğu dünyasının miskinliği yüzünden Batı'nın eline geçince her türlü melaneti çekeceğinden korktuğunu açıkça ifade eder. *El-Uksur'da* başlıklı şiirinde de Mısır gözlemlerine bağlı olarak şairin gezdiği yerlerde yabancıların (Batılıların) varlığından, halkın esir olduğundan, başlarının belada olmasından ötürü, derin üzüntü içinde olduğunu terennüm eder.

Berlin Hatıraları başlıklı şiir, Mehmet Akif Ersoy'un 1914'ün sonuna doğru, İngiliz, Fransız ve İtalyan ordularında Almanlara karşı savaşırken esir düşen Mısır, Libya, Cezayir ve Hintli Müslüman askerleri ziyaret edip onlara halifenin ilgisini göstermek için gittiği Almanya gözlemlerini anlattığı, Doğu-Batı karşılaşması yaptığı özel bir şiirdir. Burada şair, Doğu'nun yokluğu ile Batı'nın varlığını, Doğu'nun gayri medeniliği ile Batı'nın medeniyetini karşılaştırıp tasvir eder. Mehmet Akif Ersoy'un karşılaştırma konuları kısaca şunlardır: Yukarıda bahsettiğimiz Mahalle Kahvesi ve Doğu'nun hanları ile Batı'nın saray misali lüks, konforlu, dayalı döşeli yüzlerce odalı otelleri, çok yavaş giden Doğu treni ile şehirlerarasını uçak gibi dakikalarla kateden Batı treni, Doğu'da yolculuklarda yaşanan kargaşa ile Batı'nın konforlu tren yolculuğu, Doğu'nun çamur çaplak, düzensiz yolları ile Batı'nın çok hızlı işleyen düzenli ve tertemiz yolları, Doğu'nun karanlık binaları ile Batı'nın ışıklı binaları.

Şair, *Berlin Hatıraları* şiirinde Almanların özellikle de bir Alman kadınının İngiliz, Fransız ve İtalyan ordularında Almanlara karşı savaşırken esir düşen Mısır, Libya, Cezayir ve Hintli Müslüman askerlere ve onların ailelerine sempati göstermelerini ister ki, Batı'nın Doğu'ya yönelmesiyle Doğu'nun Batı'ya beslediği ön yargılar yok edilebilsin. Aslında şiirin bu bölümünde Mehmet Akif Ersoy'un amacının, Doğulunun zihnindeki "ruhu sağır, kalbi his için kapalı /Müebbeden bize

düşman bir ümmet” biçimindeki Avrupalı imajını ortadan kaldırmak olduğu anlaşılıyor. Yani, şiirdeki muhatap Alman kadın olmayıp çöken Osmanlının Almanya ile işbirliği gayretleri yönünde kamuoyu oluşturup Alman sempatisini yaygınlaştırmak olduğu anlaşılıyor:

“Nedense, vahdet-i İslam’ı tarumar edeli,
Büyük tanıldı, mukaddes bilindi zulmün eli!

....

Keder de söz mü ya? Alkışlıyordu celladı,
Utanmadan koca yirminci asrın evladı!
Evet, şena’ate el çırpıyordular hepsi...
Senin elinde yok ancak bu alkışın levsı.

...

Sizin de Garbınızın hatırat-ı na-paki,
Biraz silinsin onun hiç değilse yadından.
“Avrupalı” denince ruhu sağır, kalbi his için kapalı
Müebbeden bize düşman bir ümmet anlardık.
Hayır, bu an’anenin hakkı yok, deyip artık,
Benat-ı cinsine göstermek isterim seni ben...
Yabancı durma ki pek aşinasınız kalben.
O annecikler için duyduğun hurafeyi at!
Düşünme dest-i musafatı Şark’a doğru uzat.”

Mehmet Akif Ersoy’un Alman kadına, Almanların Fransızlara karşı kazandığı 1870 Sedan Zaferi’nden sonraki yıllarda beyin ile kalbi birleştirerek millî birlik ve bütünlük sağlamaları sayesinde, gece gündüz çalışıp üreterek teknolojiye üst sıralarda yer almaları, barış içinde eğitilmiş nüfus yetiştirmeleri gibi güzellikleri överek anlatmasındaki amaç, aslında Osmanlının da böyle olmasını istemesidir.

Safahat’ın *altıncı kitabı*, *Asım* adını taşıyor. İkinci kitap Süleymaniye Kürsüsünde ve Dördüncü Kitap Fatih Kürsüsünde olduğu gibi *Asım* da bir tek şiirden meydana gelmektedir. Bu şiir Mustafa Kemal Paşa’nın 1919 yılında Anadolu’da millî duygu, millî dayanışma ve millî kurtuluş hareketini yeni bir ümitle canlandırıp organize etmeye çalıştığı aylarda, onu desteklemek amacıyla yazılıp yayınlanmıştır. Mehmet Akif Ersoy, bu şiiri Hocasade, Köse İmam, Asım ve Emin arasında geçen karşılıklı konuşma biçiminde ele almıştır. Bu uzun şiirde geçen Hocasade şairin kendisini, Köse İmam da şairin babasının bir öğrencisini temsil eder. Bu şiirde, memleket meseleleri olarak ele alınan geri kalmışlık ve buna bağlı olarak gelişen toplumsal umutsuzluğu yenebilmenin mümkün olduğu ve bunun da gelişmiş ülkelerde yapıldığı şekilde ele alınırsa üstesinden gelineceği mesajı verilmeye çalışılır.

Sonuç

Mehmet Akif Ersoy'un yazmış olduğu şiirlerde yaptığımız içerik analizi çalışmasında, onun değişik zamanlarda yazdığı şiirlerde bir takım tavır değişikliğine girdiği, ama genel olarak modern medeniyetin beşiği olarak kabul ettiği Batı'ya bazen kıskanıp gıpta ettiği, bazen norm model olarak baktığı, ülkeyi işgali durumunda da kızdığı görülür. Onun Doğu ve Batı ayırımı, esas konumuzda ele alınmamış olsa da Ziya Gökalp'ın sosyolojik açıdan yapmış olduğu tanım ve sınıflandırma doğrultusunda olmuştur. Mehmet Akif Ersoy'a göre Doğu, Türk ve Müslüman halkların kültürünü temsil ederken, Batı kavramı, insanlığın ulaştığı bilim ve teknoloji sayesinde elde edilen çağdaş ürünlerdir ki, bütün bunlar da Avrupa'da bulunmaktadır. Bunların, millî ahlak ve millî duygu ve inanaşa sahip, yani Doğu kültürüyle donanmış insanlar tarafından alınıp getirilerek ülkemizde kullanılıp üretilmesinde ve geliştirilmesinde herhangi bir sakınca görmemektedir. Şiirlerinde çoğunlukla da bunlara vurgu yapılır ki, bu açıdan bir kimlik adlandırması yapmak gerekirse, Mehmet Akif Ersoy tam bir Batıcıdır. Başka bir deyişle, o, kültür bakımından Doğulu, medeniyet bakımından da Avrupalı, Batılı olmak gerektiği mesajını vermeye çalışmıştır. Son söz olarak, onun Balkan Savaşları'ndan önce Osmanlılık, Balkan Savaşları süresince İslamcılık, Balkan Savaşları'ndan sonra Türkçülük düşüncesi içinde, Doğulu medeni bir Avrupalı düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- AKGÜL, Mehmet (1999), **Türk Modernleşmesi ve Din**, Konya: Çizgi yay.
- ERSOY, Mehmet Akif (2006), **Safahat**, hzl. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul.
- GÖKALP, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, GÜNAY Tümer, KÜÇÜK, M. Alparslan (2011), **Dinler Tarihi**, Ankara: Berikan Yayınevi.
- MARDİN, Şerif (1997), **Türk Modernleşmesi, Makaleler-4**, drl. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim yay.
- ÜNAL, Mustafa "Bir Başka Açıdan Mehmet Akif Ersoy", Sonfikir Gazetesi, www.sonfikir.net; www.2023istanbul.com



DOĞU SORUNU VE TÜRİK AYDINLARININ MEDENİYET KRİZİNDEN ÇIKIŞ YOLU OLARAK “MUASIRLAŞMA” VE “BATILILAŞMA” TASAVVURLARI

PROF. DR. RECAİ COŞKUN*

*“Atalarımızdan işittik ki Garp İmparatorluğu (Roma)
elçileri geldiği zaman, bu bizim için artık yeryüzünü
fethedeceğimize delalet eder.” (İstemi Han)¹*

*“Doğu Doğu’dur, Batı da Batı
ve asla bu ikisi birleşmez”*

(R. Kipling 1895)

Recai COŞKUN¹

GİRİŞ

Bu çalışma “Şark Meselesi” olarak bilinen ve Doğu’nun ve Türklerin yüz elli yıla yakın bir süredir talihini ve gündemini belirleyen bir sorunu ele almaktadır. Bu soruna bağlı olarak Doğu siyasetçi ve aydınlarının yaşadıkları Batılılaşma ve muasırlaşma ikilemi arasındaki tereddüt ve sorunları tartışmayı amaçlamaktadır.

* Sakarya Üniversitesi İşletme Fakültesi Öğretim Üyesi.

Çalışmanın temel tezi, Doğu'nun hem kendi tarihselliğinden hem de Batı gerçekliğinin doğasından kaynaklanan sebeplerden dolayı *"Batılılaşabileceği ama Batılı olamayacağıdır."*

Çalışmanın temel tezi, Doğu'nun hem kendi tarihselliğinden hem de Batı gerçekliğinin doğasından kaynaklanan sebeplerden dolayı *"Batılılaşabileceği ama Batılı olamayacağıdır."* Çalışmanın bir diğer iddiası ise Doğu, özellikle de Türkiye tecrübelerinden hareketle Batılılaşma-muasırlaşma ayrımında muasırlaşmanın çok daha sağlıklı bir seçenek olduğudur ve günümüzde Türkiye'de görülen ulusalcı-milliyetçi ayrımının kökeninin de bu iki kavrama dayandığıdır.

Çalışmada öncelikli olarak Doğu sorununun ortaya çıkma süreci ve mahiyeti ele alınacaktır. Ardından Doğu'nun yaşadığı medeniyet krizine bir çare olarak gördüğü Batılılaşma ve muasırlaşma seçenekleri Osmanlı-Türkiye merkezli çözümlemelerle tartışılacaktır. Son olarak, Batılılaşma eğilimindeki Doğulu toplulukların Batı tarafından nasıl görüldükleri ve Batı'nın ruhunu oluşturan değerlerin bu tür bir eklemlenmeye izin verip vermeyeceği hususu tartışılacaktır.

ÖNCE "DOĞU, YANİ TÜRK SORUNU" VARDI...

Medeniyet krizi üzerine tartışmalar genelde Doğu'nun insanlığa katkısının giderek azaldığı tespitinden hareketle kurgulanır. Bu kurgulamada Doğu, zamanı yakalayamayan; ilimde, fende, teknik ve teknolojiye geri kalmışlığın yanında sosyal hayatını tanzim etmede beceriksiz; insan hakları esaslı bir düzende yaşama kabiliyetini sergileyemeyen; yoksulluğun, yolsuzluğun ve ahlaksızlığın denizinde yüzmeyi kader addetmiş bir dünyaya denk düşmektedir. Öyle ki burası "bir sorundur" ve adı ya "Doğu Sorunu" veya "Türk Sorunu"dur. "Veya" demek bir yakıştırma değil, gerçeğin kendisidir. Doğu sorunundan maksat Türkleri ve Müslümanları Avrupa'dan (bu Avrupa'nın sınırlarının çok müphem olduğu, esasıyla Türklerin ve Müslümanların oldukları yerlerden başladığını da not etmek gerekir) söküp atmak ve rafine Hristiyan-Avrupa kültürünü tekrar o topraklarda hâkim kılmaktır.

Bu öylesine kök salmış bir inançtır ki Batılı güçlerin ve Hristiyan tebaanın çöküş dönemi Osmanlıdan ele geçirdikleri topraklar "İsa krallığının yeniden inşası" anlamına gelmektedir ve dolayısıyla "Hristiyan kavimlerin ele geçirdiği topraklar bir işgal veya fetih değildir, eve dönüşür." (Lazarovich-Hrebelianovich 1913: s2-3).

1800'lerin başlarından itibaren dile getirilmeye başlanan "Şark Meselesi" veya "Doğu Sorunu" Balkanlardan başlayarak Osmanlı, İran ve Rusya topraklarına uzanan geniş coğrafyadaki her ekonomik, sosyal, siyasi meseleyi kapsayan ve bir dönem Batı'nın elinde adeta "diplomatik maymuncuğa" dönüşen bir deyim ola-

rak büyük yankı uyandırdı. Bu konuda yüzlerce eser yazıldı, yazılmaya devam etmektedir. Konunun merkezinde ise Türkler ve Müslümanlar vardır daha çok. Zira Batı'nın bir de "Uzak Doğu" sorunu vardır ki bu ise daha çok Hindistan ve Çin'in sömürgeleştirilmeleri ile ilgilidir. Batı, Doğu'nun her yeri ile sorunludur.

Doğu sorununun merkezinde sözde "İslam topraklarında yaşayan Hristiyan toplulukların haklarının güvence altına alınması" var gibi gözükse de mesele esas itibarıyla bu kadim Roma-Hristiyan havzasının Türksüzleştirilip ve İslamsızlaştırılmasıdır. Bu kadar basittir. Türksüzleştirmek öncelikli sorundur, zira Türksüzleştirilen alanların Batı için tehdit olma potansiyeli neredeyse ortadan kalkmaktadır. O hâlde Doğu sorunu her şeyden evvel Türk sorunudur.

Türk sorunu konusunda o denli geniş bir yazın vardır ki Türklerin güçlü olduğu zamanlarda inşa edilen "Türk Korkusu"², zamanla Türkler gücünü kaybetmeye başlayınca "Türk Sorunu" olarak dile getirilmeye başlanmıştır. De Gurowski 1854 yılında yazdığı bir Türkiye İncelemesi kitapçığına da bu adı veriyor: "The Turkish Question." Aslında kitap Batı efkâr-i umumisine Osmanlı, Türk, Kur'an ve İslam'a karşı hoşlarına gidecek ne varsa onları söylemekten müteşekkil bir çalışmadır. Bu o dönemin genel tavrıdır. Gurowski ve o dönemde yeni başlayan "Misyoner yazarlar devrine" ardından gizli servis ajanlarının, seyyahların, elçilik görevlilerinin ve tacirlerin yazdıkları da eklenecek ve ortaya geniş bir "Türk sorunu" yazını çıkacaktır. Bir dönem gelecek Osmanlı tebaası mensubu gayr-i Müslimlerin yazdıkları da bunlara eklenecektir. Türklerin bugün Batı ve Doğu ile ilişkilerini biçimlendiren düşünce dünyasının esasları işte bu türden eserler ile oluşturulmuştur. Hafife almamak gerekir.

Osmanlı Türklerinin Batı ile olan ilişkileri inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Bu konuda Kumrular'ın (2008) kitabına Ön söz yazar Halil İnalıcık "altı aşamalı" bir ilişkiden söz etmektedir. Birinci aşama Fatih Sultan Mehmet zamanı ile son bulur. Türkler artık Avrupa'nın en büyüklerinden ve Roma'nın varislerindedir. Doğu Roma'nın başkenti İstanbul, Türklerin elindedir. Balkanlarda Hristiyan halklar dahi Osmanlıyı koruyucu olarak görmektedir. İkinci aşama Türklerin bir dünya gücüne dönüştüğü 16. yüzyıl başları ile 1590 arasındadır. Ortadoğu'dan Orta Avrupa'ya uzanan, Karadeniz ve Akdeniz'i neredeyse iç denize dönüştürmüş büyük bir imparatorluk. Endonezya'da Açe Hanlığından tutun da Avrupa'nın en batısında ülkeleri himayesi

Doğu sorununun merkezinde sözde "İslam topraklarında yaşayan Hristiyan toplulukların haklarının güvence altına alınması" var gibi gözükse de mesele esas itibarıyla bu kadim Roma-Hristiyan havzasının Türksüzleştirilip ve İslamsızlaştırılmasıdır.

altına alıyordu. Osmanlı tekstil sanayi Avrupa ekonomisinin en önemli sektörünü oluşturuyordu. Üçüncü aşama 1590 ile 1699 arasını kapsar. Bu dönemin başlangıcında 1571’de Osmanlı’nın İspanyol ve Venedik donanmalarına karşı aldığı darbe ile “dokunulmazlığının” son bulması ve Akdeniz’deki üstünlüğünü kaybetmesi vardır. Nihayetinde ise 2. Viyana kuşatmasının da başarısızlık ile sonuçlanması ve Osmanlı’nın genişleme sürecinin son bulması vardır. Dördüncü aşamanın belirgin yönü, Avrupa’nın yükselişe geçmesi ve Osmanlı’nın savaş meydanlarındaki hâkimiyetini kaybetmesidir. Habsburglar’a ve Venediklilere karşı yapılan uzun savaşlarda Osmanlı’nın bilimsel gelişme, silah, ordu eğitimi ve donanma gücü bakımından geriye düştüğü görülür. Beşinci aşamada Osmanlı’nın Avrupa’nın üstünlüğünü resmen tanımaya ve askerî teknikler bakımından Fransa gibi ülkelerden yardım istemesine şahit olunur. Buna ek olarak Haçlı ittifaklarının yerini artık Rusya almıştır ve bu ülke Osmanlı’nın Ortodoks tebaasının koruyuculuğuna soyunur. Bu dönemde İstanbul Patriği dahi Rusya ile gizli işbirliği içindedir. Rusya’nın girişimleri karşısında diğer Batılı devletler Osmanlı pazarını kaybetmemek adına harekete geçerler ve ilk defa “Şark Meselesi-Doğu Sorunu-*Question d’Orient*” dünya diplomasisinin en önemli konularından birisi hâline gelir (İnalçık 2008).

İlk olarak Rusların Osmanlı topraklarına göz dikmesi ile bu pazarı kaybetme endişesi yaşayan Avrupalıların dillendirdikleri bu Şark Meselesi zamanla her türlü diplomatik girişim ve müdahale, hatta istilalar ve misyonerlik çalışmaları için bir bahaneye dönüşmüştür. Osmanlıdan kapitülasyon, yani “*imtiyâzât-ı ecnebiyye*” kapmak için ülkeler adeta sıraya girmiştir. Hemen her Batılı ülke Hollanda, İsveç, Polonya dâhil bu imtiyazları aldılar. Ardından Hristiyan tebaanın hukukuna ilişkin müdahaleler başladı. Sonrasında İslam tebaasına da müdahale edilmeye ve hatta Halifenin Kırım gibi ülke Müslümanlarının koruyuculuğundan vazgeçmesine dair baskılara geçildi. Nihayet Osmanlı topraklarının Batılı ülkelere parça parça koparılmasından hilafetin başkenti İstanbul’un işgal edilmesine uzanan bir süreç ile “Doğu Sorunu” halledilmiş oldu. Oldu mu? Aslında değil... Günümüzde Türkiye ve İslam dünyasında yaşayanlar, Batı’nın bu coğrafyaya müdahaleleri “Şark Meselesinin” form değiştirerek süre geldiğine işaret etmektedir.

Doğu sorunu 1800’lü yılların ortalarına doğru “diplomatik nezakete” bile gerek duymayan kaba, aşağılayıcı ve hatta lanetleyici bir dil benimser. Bu dönemde Doğu sorununun ne olduğuna dair yazılan kitaplar ama özellikle de misyonerler tarafından kaleme alınanları baştan başa sövgülerle doludur. Sövgüden en büyük payı da tabii olarak “sapık ve zalim Türk” ile onların “sahte dini olan Muhammedizim” alır (bakınız örneğin Robinso 1897:156-7).

Doğu sorununa “misyonerlerden” görece daha soğukkanlı ve “askerî” bir gözle bakan birisinden dahi sorunun ne olduğuna ilişkin alacağınız cevap şu olur:

“Doğu sorununun kökeni ve kökleri için öncelikle Türklerin bir ırk olarak karakterlerine; dinlerinin ilkelerine ve Avrupa’yı Asya’dan ayıran sular üzerinde hâkimiyet

kurmalarını sağlayan huylarına atıfta bulunmak gerekir. Sahip oldukları despotik tutumu kanlarındaki Tatarlığa borçludurlar ve bu kan güçlerini kullanmalarını kolaylaştırmakta ama süresini de kısaltmaktadır. İdari müesseseleri asla değiştirilemez tabiatları ve sosyal gelişmeye engel teşkil eden ilkelere göre oluşturulur... Fanatiklikleri onları fethetmeye zorlar; despotlukları fethettikleri yerleri ellerinde tutmalarını sağlar; ancak gerçekte bu iki ilke onların boyunduruklarında olmayan ülkelerden tamamen soyutlanmış olarak yaşamalarına ve tebaalarının büyük çoğunluğunun kendilerine bütünüyle düşman olmalarına sebep olur. Dahası, yönetimlerindeki Avrupa'ya taşıdıkları Asyatik huyları kendi dindaşları dışında herkes tarafından yabancı konuma itilmelerinin nedenidir” (De Eedcliffe 1881: 5).

Kan, huy, din ve Asyatiklik üzerinden bir kurgulamadır gider. Doğu'yu meczup ve zavallılaştıran bu resim yüzyıllardır o kadar sıkça çizilmekte ve o denli yüksek sesle dillendirilmektedir ki Doğu o derin sessizliği ve tevekkülü ile kendisine biçilen bu kaftanı giymeye razı olmuştur. Bu öyle bir razı oluşturu ki Doğu artık bırakın Batı ile yarışmayı, Batı'ya karşı bir alternatif, bir seçenek olabileceği hevesini ve iddiasını dahi kaybetmiştir. “Miskin ve zelil Doğu” bu sıfatların hakkını ziyadesiyle verir gibidir. Alaturka öldürülmüş, yerine ucube bir Alafranga ikame edilmiştir. Ucubelik, Alafranganın kendisinden daha çok Alaturka kaçkınlarının ona atfettikleri şekillikten kaynaklanmaktadır. Hasılı, Alaturka, bizzat Türklerin vatanında olumsuzlaştırılmıştır.³ Bu aslında yaşanan “Doğu Sorunu” veya “Doğu medeniyet krizinin” zirve noktasıydı. Doğu sorunu bizzat doğulularca tam da Batıların onlara belletmek istedikleri gibi kabullenilmişti. Doğu topraklarında artık “Garplılaşma” akımları başlayacaktır. Garplılaşma ile Avrupalılaşma kavramlarından hoşnut olmayan ve kendi geleneklerine sırt dönmeyenlerin bir kısmı da geri kalmışlıktan çıkış yolu olarak “muasırlaşmayı” benimse. Hem Garplılaşmaya hem de muasırlaşmaya karşı çıkanlar ise zamandan kopuk, geçmişin şaşaalı zamanlarını yâd ederek, özgüvenleri kaybetmiş ve geleceğe ilişkin söyleyebilecekleri bir şey olmadan bir donukluğa mahkûm gibidirler. Osmanlıda artık sıkça “şariat isterük⁴” haykırışları duyulmaya başlar. Bu haykırış Ahmet Rıza'nın (1993: 51) yorumuyla “Avrupalıların müesseselerini değil, ulemamızın nizamlarını istiyoruz.” anlamına gelmektedir ama ulema artık o denli ilimden uzaklaşmıştır ki bir zamanlar İslam coğrafyasının alamet-i farikası olan rasathaneler dahi “kâfir işi” addedilir ve koskoca Osmanlı'nın payitahtında rasathane kapatılır. Doğu gerçekten zor durumdadır...

Bu şartlar altında Doğu'dan yavaş yavaş tepki sesleri de yükselmeye başlar. Öyle ki, Batı'nın “Doğu Sorunu” üzerinden yürüttüğü bu çirkin kampanya, vaat ettikleriyle yaptıkları arasındaki uçurum, İslam dünyasında yaptıkları zulümler kimi

Doğu'yu meczup ve zavallılaştıran bu resim yüzyıllardır o kadar sıkça çizilmekte ve o denli yüksek sesle dillendirilmektedir ki Doğu o derin sessizliği ve tevekkülü ile kendisine biçilen bu kaftanı giymeye razı olmuştur.

Bir yandan Batı'ya duyulan büyük bir hayranlık, diğer yandan Batı'nın Doğu'ya karşı uyguladığı acımasız siyasete karşı isyan duyan bir vicdan...

Doğulu vicdanlarda büyük bir infial uyandırmıştır. 3. Selim ve 2. Mahmut ile başlayan Osmanlı'nın "modernleşme" girişimlerine gün gelecek Osmanlı aydınları da dâhil olacak ve özellikle Jön Türkler ile birlikte Garplılaştırma, muasırlaşma ve millîleşme düşünceleri karmaşık biçimde iç içe geçecektir. Lakin Batı, Doğulu aydınlar için çok da güven verici değildir. Örneğin Batı'yı en iyi tanıyan ve 2. Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebusan reisi olan Ahmet Rıza Bey gibi bazı münevverler Batı politikasının ahlaksızlığını bizzat Batılı kaynaklardan yararlanarak dile getirmeye ve İslam dünyasına yönelik bu iftira ve saldırıları

savuşturmaya yönelik çalışmalar yapmışlardır (Rıza, 1993). Lakin Ahmet Rıza, döneminin tipik bir Doğulu münevveridir. Bir yandan Batı'ya duyulan büyük bir hayranlık, diğer yandan Batı'nın Doğu'ya karşı uyguladığı acımasız siyasete karşı isyan duyan bir vicdan... Ahmed Rıza bu ikilemden çıkış yolu olarak kitabında Batı'ya ilişkin olumsuzlukları daha çok "Batı'nın politikacılarına" yükler⁵

Batı'ya ilişkin değerlendirmeler cumhuriyetin kuruluşu öncesi ve sonrasında yoğunlaşacaktır. Bu tartışmalar aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Burada ilginç bir örnek, belki bir "ara durak" ve "orta yol" olarak Ülken'in (1998) bize göre Şark ile Garb'ı oldukça "basite" indirgeyen ve onu "dinî kimliklerden" ve belli geleneksel değerlerden tamamen soyutlayıp "açık ve kapalı uygarlık" tanımlaması ile anlamaya çalışan görüşlerinden söz etmek gerekir. Ülken'e (1998) göre Şark, "kapalı kaldığı" için daralmış, Garp ise "açıldığı" için genişlemiş ve büyümüştür. Garp bu açıklığını "sosyal olarak Site; ruhi bakımdan Şahsiyet, Hukuki bakımdan Demokrasi" oluşuna borçludur (s.311).

Burada Ülken'in konuya dair üç tespiti dikkat çekicidir. Birincisi, Portekizliler, İspanyollar ve hatta İtalyanları ancak zorlama ile Batı uygarlığı kavramına dâhil eder, Balkanlar ise bu uygarlığa giremez bile. Batı uygarlığının başat aktörleri Hollanda, İngiltere, sonrasında Atlas Okyanusu'ndaki bazı ülkeler ve Amerika'dır. Japonya ise yeni aktör olma yolundadır. Doğrusu Ülken'in Cermenlerden söz etmemesini yazıyı 1946 yılında yazmasına bağlasak da, Fransızları nereye koyduğunu açıklamamasını tam olarak anlamak mümkün değildir. Sanırım kafasındaki örtük Katolik-Protestan ayrımında Fransa'yı tam olarak nereye koyması gerektiğine karar veremez. Ne de olsa Fransa Katolik'tir ve demokrasinin de öncü ülkelerindedir. Ayrıca özellikle Japonya'dan söz etmesini de bu dairenin coğrafik ve dinî temelli değil, yukarıda ifade edilen üç unsur ile şekillendiğini vurgulamak içindir. Bu da gerçekten zorlama bir sınıflandırmadır. Ülken'in ikinci tespiti ise Türklerin bir zamanlar açık bir uygarlık iken İran ve Bizans etkileri yüzünden demokratikliklerini ve açıklıklarını kaybedip daralmaya başladıklarını belirtmesidir (s.312). Belki bir üçüncü ilginç tespiti de Orta Çağ'da özellikle Hristiyanlığın ve İslamiyet'in "Haçlı Savaşlarını"

yaşadığı dönemde bile “iki farklı medeniyetten” değil, benzeri özelliklere sahip tek medeniyetten söz edilebileceğini dile getirmesidir (s. 309). Doğrusu Ülken’in iddialarını delillendirmedeki “seçiciliği” ve genellemelerinin rahatlıkla “yanlışlanabilirliği” konusunda söylenecek çok şey vardır. Ancak çalışmanın konusu bu değildir.

Bu çerçevede Doğu-Batı tartışmalarına özel bir ilgi gösteren iki düşünürden daha söz etmek mümkündür. Birincisi Peyami Safa’dır. Doğu-Batı Sentezi (1978) adı altında kitaplaştırılan yazılarında Safa, ö dönemin düşünürlerinde çok sıkça görüldüğü üzere Doğu-Batı yorumunda anlamlı farklılıklar sergiliyor. Daha önce Doğu’yu küçümseyen ve ‘hem Türkcülük, Hem İslamcılık sakatlanmış akımlardı’ hükmü ile Kemalizm bağlamında bir yorumla ayakta kalan yegâne düşüncenin “Batıcılık” olduğunu savunan Safa tekrar Doğuyu keşfeder ve Hz. Ülken’in deyimi ile “Doğu ile barışır (Ülken, 1992: 449).

Peyami Safa’dan sonra bayrağı Mümtaz Turhan almış ve birkaç asırdır cevap aranan soruyu kitabının adı yapmıştır: “Garplılaştırmanın Neresindeyiz?” (1961). Turhan bu eserinde özellikle Gökalp’ten beri kullanılan “kültür-medeniyet” ayrımını reddeden ve “kültür ile medeniyeti” aynileştiren yaklaşımı sorgulayarak bu iddia sahiplerinin Batıyı tek bir millet” imişçesine ele almalarını eleştirmektedir.

Günümüzde bu minval üzere araştırmalar ve değerlendirmeler akademik çalışmalara konu olmaya devam etmektedir (Kumrular 2008; Canbay Tatar 2012;). Geniş bir yazın içerisinde iddialarını Oryantalizm-Oksidentalizm çelişmesi ve Batı sömürge zihniyetinin hiç değişmeden önce “uygarlık”, ardından “modernleşme” ve en nihayet “globalleşme” kavramları içerisinde olumlu hâle getirilmesinin bu medeniyetin küresel sömürsünü sürdürülebilirliğini sağladığı görüşleri öne çıkmaktadır. Öyle ki Kanar (2006), Ahmet Rıza’dan neredeyse 100 yıl sonra benzeri bir isyanla Batı siyasetine “Avrupa barbarlığının küreselleşmesi” nitelendirmesini yakıştırmaktadır. Batı-Doğu çelişkisi ve ilişkisi ise Güngörmüş-Kona’nın (2005) kaleminde “Batı’da Aydınlanma Doğu’da Batılılaşma” ifadesiyle dile getirilmektedir.

Tam da bu noktada hem bir hakkı teslim etmek hem de Doğu sorununa bugüne kadar belki en orijinal yaklaşımı sergileyen bir ismi zikretmek adına Galiyev’e de bir paragraf açmak gerekmektedir. “Batının Doğu Sorunu” üzerinde en farklı tavrı sergileyenlerden birisi de Sultan Galiyev’dir. Yıllardır Türkiye sosyalist camiasının yok saydığı ve Türk sağının da yeterli ilgiyi göstermediği Galiyev’in fikirleri henüz yeni yeni akademik alana taşınmaktadır. Galiyev, Lenin ve Stalin’in sosyalizmi ve komünizmi yorumlayış biçimlerini birçok yönüyle eleştirmiştir.

Yıllardır Türkiye sosyalist camiasının yok saydığı ve Türk sağının da yeterli ilgiyi göstermediği Galiyev’in fikirleri henüz yeni yeni akademik alana taşınmaktadır.

Oysa milliyetçiliği
“bir alternatif
medeniyet
tasavvuru”
veya “egemen
medeniyete
karşı millî bir
seçenek” olarak
geniş bir tanıma
oturduğunuzda
bulduğunuz
yerden Batı
kendiliğinden bir
karşıtlık imasına
dönüşmektedir...

Dahası Marks'ın bile dünyaya “Batılı bir gözle” baktığını, analizlerini Batı toplumunun evrimi ve sorunlarına göre yaptığını, oysa Doğu ama özellikle de Müslüman ve Türk topluluklarının temel sorunlarının çok daha farklı olduğunu, dolayısıyla devrimin Doğu toplumlarının karakterini önceleyen bir tavır sergilemesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu yönüyle Galiyev sosyalizmi “sınıfsal bir tahakküm” mantığından daha çok “Batı'nın Doğu'yu sömürmesi ve Doğu'nun bu sömürü sarmalinden kurtulması” eksenine oturtmaya çalışmıştır. Zamanla Sovyet pratiğinin aslında Çarlık Dönemi Rius şöenlerinin tahakkümünün dahi önüne geçtiğini gözlemleyip bunu yüksek sesle dillendirmiştir. 1923'te, 1928'de tutuklanmış, 10 yıl çalışma kampı cezası almış ve nihayet 1940'ta kurşuna dizilmiştir (Duman 1999). Görülmektedir ki Galiyev Müslümanlığı, Turancılığı ve Sosyalizmi bütünleştirip Batı'nın Doğu sorununa karşı bir model olarak sunma” çabası içine girmiş ve bu

alandaki öncü fikirlere imza atmıştır. Doğu-Batı tartışmalarında ayrıcalıklı yerini de bu şekilde elde etmiştir.

Yukarıdaki tartışmalar gösteriyor ki Doğu hâlâ Batı'yı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Aşağıdaki tartışmaların da gösterdiği gibi, bu o kadar kolay bir şey de değildir. Zira tıpkı Doğu'nun olduğu gibi Batı'nın da hâlleri vardır ve size gösterdiği her suret gerçekliğinin bir yansıması olmayabileceği gibi, sizin baktığınız yerden aldığınız görüntü de bütünü bir resmi olmamaktadır.

MEDENİYET KRİZİ ve MİLLİYETÇİLERİN “MUASIRLAŞMA” “BATILILAŞMA” İKİLEMİ

Doğu, en çok da Türkler büyük yenilgiler ve kayıplar ile girdiler 20. yüzyıla. Medeniyet krizi denilen şey de esasında Doğu'nun kendini hakir görmesi ve kendisi olarak kalma iddiasından vazgeçmesidir. Seçenek olma geleneğine sırt dönmek ve Batı medeniyeti⁶ mecrasında kendine en dış halkada da olsa yer aramak, “son vagona atlamak.”...

Doğu ile Batı'yı bir tefekküre tabi tutmak milliyetçi aydınlar için anlamlı bir eylem midir? Burada aydınların “milliyetçiliğini” özellikle vurgulamak gerekiyor. Zira “liberal, hümanist, sosyalist hatta anarşist” bir perspektiften dünyayı okuduğunuzda kaçınılmaz olarak evreni ve eşyayı Batı zihin setiyle açıklamak, yorumlamak ve anlamlandırmak zorunda kalacaksınız. Oysa milliyetçiliği⁷ “bir

alternatif medeniyet tasavvuru” veya “egemen medeniyete karşı millî bir seçenek” olarak geniş bir tanıma oturttuğunuzda bulunduğunuz yerden Batı kendiliğinden bir karşıtlık imasına dönüşmektedir... Bu durumda ise “karşıdakini” içeriden bir çözümlmeye tabi tutma şansın kalmamaktadır. Olguya anlamını kendin yüklersin...⁸ Bu aslında tam da Batı’nın Doğu’yu okuma biçimine eş değer bir durumdur.

Geçen yüzyılın başında henüz emekleme döneminde olan ve biraz da kafası karışık Türk milliyetçiliği fikir sistemi Batı ile ilişkisini iki eksene oturtmayı denedi. Birincisi “muasırlaşma” ikincisi “Batılılaşma.” İkisi uzaktan bakıldığında bir imiş gibi gözükse de arada uçurum kadar bir farklılık söz konusudur. Hatta günümüzde eğer devlet-vatandaş özdeşleşmesinde yaşanan açıklıkların büyük kısmının kökeninde bu ayrışmanın olduğu dahi söylenebilir. Bu ayrım Türkçüler arasında da görülür. Örneğin Ziya Gökalp için muasırlaşmak gereği söz konusudur:

“Bugün bizim için muasırlaşmak demek Avrupalılar gibi dritnavatlar (harp gemileri), otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir: muasırlaşmak, şekilce ve iaşetçe Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman malûmat ve masnûat iktibas ve iştirası için Avrupalılara ihtiyaçtan müstağni olduğumuzu görürsek, o zaman muasırlaşmış olduğumuzu anlarız.” (Gökalp 1976: s.11-12)

Buna karşılık neredeyse aynı dönemde ve aynı muhitlerde bulunduğu, hatta Gökalp’teki “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” üçlemesinin esin kaynağı olduğu söylenen Hüseyinzade Ali Turan ise daha “Garplılaşma” ve hatta Avrupalılaşma taraftarı gibi gözükmektedir. Öyle ki Bakü’de çıkardığı (1906-1907) Füyuzat dergisinin ilkelerini “Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak” olarak koydu. Burada da Gökalp ile Hüseyinzade nüansı ortaya çıkar. Zira tam bir “Batılı” eğitim arka planına sahip olan Petersburg, Paris gibi yerlerde eğitim almış ve modern fen ve tıp bilimlerinin yanında ressamlık yapıp keman da çalan Hüseyinzade’ye göre sadece ilim ve teknikte değil, giyim-kuşamda ve yemek gibi adetlerde de Avrupalılar gibi olmak gerekmektedir. Bir diğer farklılık ise milliyet tanımı üzerindedir. Gökalp, milliyet tanımında “Hristiyan olan Turanî kavimleri” (örneğin Macaristan) dış halkaya iterken Hüseyinzade için din esaslı bu ayrım ehemmiyet teşkil etmemekteydi (Uca 1996; Bayat 1997; TDEA 2007) ve bu yüzden Gökalp’in uzak tuttuğu Macarları, o birinci halkada görmektedir.

Şimdi aynı muhitte bulunup dost iki Türkçü ve İslamcı mütefekkir arasında görüş ayrılığı çıkaran bu iki kavramı anlamaya çalışalım. Muasırlaşmayı⁹ anlamak mümkün: Doğu, Batı tekniği ve teknolojisi karşısında yenik düşmüştür, sömürgeleşmiştir ve bundan çıkış yolu olarak Batı’nın fennini, ilmini almak zorundadır. Zaten bu tür medeniyetler arası alışverişler tarih boyunca özellikle de İpekyolu eksenli olagelmıştır. İslami düşünce sistemi de bu türden ilmi alışverişleri gerekli görmektedir. Batı’nın ilmini ve fennini Doğu’nun süzgecinden geçirerek kendi değerleriyle uyumlu hâle getirmekte bir sakınca yoktur. Bunun adı bildiğimiz

Burada “Batı medeniyetinin tabii bir parçası olmak” ifade-sine dokunmak gerekmektedir. Bu “muasırlaşmacılar” ile “Batılılaşmacıların” yol ayrımına geldikleri noktadır.

“muasırlaşmadır”... Kaldı ki burada Batılılaşma yerine “muasırlaşma” kavramının tercih edilmesi örtük bir beklentiyi de bünyesinde barındırıyor. Gün gelecek muasırlaşmanın merkezi Batı'nın dışında bir yere kayacaktır. Bu sebeptendir ki 1970 ve 1980'li yıllarda dünyanın neresinde olursa olsun Batı karşıtlarında büyük bir Japon sempatanlığı baş göstermiştir. Türkiye’de de sağın her tonunda bir Japon sevgisini gözlemlemek mümkündür. Çünkü Japonya “kendisi” olmaktan vazgeçmeyerek ilimde ve fende ileriye gidilebileceğini bir Doğulu kavim olarak gözler önüne seriyordu. İşte, Batılılaşma yerine muasırlaşmayı benimsemeyi haklı çıkaran en büyük delil buydu. Ama hikâyeye bu kadar basit değildir ve burada bitmiyor elbette. Muasırlaşmayı

ve hatta modernleşmeyi dahi kuşatan büyük kurgu hâlâ “Batı” kökenli idi ve buna küreselleşme deniyordu. 1990'lardan itibaren kafalar bu konuya odaklanmaya başladı... Bu ayrı bir tartışma konusudur.

Doğu'nun birkaç yüzyıldır süregelen medeniyet krizinden çıkış yolu olarak benimsediği ikinci seçenek ise Batılılaşma olmuştur. Batılılaşmayı kısaca “fennin ve tekniğin diğer kültürel-manevi değerlerden ayrıştırılarak ithal edilmesinin imkânsızlığından” hareketle, Doğu “medeniyet muhitini tamamıyla terk edilerek hâkim medeniyet olan Batı medeniyetinin bütün değerleriyle savunucusu, üreticisi ve taşıyıcılığına talip olmak” şeklinde tanımlamak mümkündür. Batılılaşma yanlıları Türkiye’de milliyetçilerin ve bir kısım İslamcılarının (örneğin Mehmet Akif ve hatta Said Nursi bunu ima eder görüşler beyan etmişlerdir) maddi-manevi kültür ayrımını kullanarak Batı'nın maddi kültürüne talip olmaları ve manevi kültürünü reddetmelerinin pratikte imkânsızlığını savunmaktadır. Bir medeniyetin eko sistemine girebilmenin şartı o sistemin bütün unsurlarını benimsemekten ve “tabii bir parçası olmaktan” geçmektedir.

Burada “Batı medeniyetinin tabii bir parçası olmak” ifade-sine dokunmak gerekmektedir. Bu “muasırlaşmacılar” ile “Batılılaşmacıların” yol ayrımına geldikleri noktadır. Zira Batılılaşmayı tek seçenek olarak gören bu ön kabule artık milliyetçilik demek mümkün değildir. Millî iddia “bir seçenek inşa etmekten” “hâkim olana sığınmaya” doğru evrilmek anlamına geliyor ki bu yukarıda tartıştığımız milliyetçilik tanımı ile pek örtüşen bir durum değildir. Buna “milliyetçilik değil de ulusalcılık” demek daha doğrudur.

Milliyetçilik-ulusalcılık ayrımı popüler siyasi bir ayrıştırma kaygısının çok daha ötesinde “bir medeniyet tasavvuru” olarak tasarımılandığında bu medeniyet tasavvurunun kurgulanmasında iki seçenek söz konusu olacaktır. Birincisi, millî

tarih akışını bir omurga olarak varsayacak ve medeniyeti bu omurganın üzerine inşa edeceksiniz. İkincisi ise tarihselliğinizin sizi götürebileceği bir nokta kalmadığını varsayarak hâkim olan bir başka medeniyete uyumlaşmaya çalışacaksınız. Burada “millî tarihe” bağlı medeniyet tasavvuru milliyetçiliği, geçmişten koparak “kurgulanan yeni ulus-uygarlık” ise ulusalcılığı resmetmektedir.

1920'lerin sonlarından itibaren özellikle Türk Ocaklarının önce pasifleştirilip sonrasında kapatılması, “tek diş kalmış canavar” olan Garb’ın bir anda “giyim-kuşam” ve hayatın diğer bütün alanlarında “meşruiyet mikyası” oluşu ancak böylesi bir ayırım ile açıklanabilir. Dahası ortada inşa edilen sentetik bir Türk tipi vardır: Papyonlu, melon şapkalı, Batı müziğinden başkasına burun kıvrıran... Bu Türk’ün bir de “Avrupalılığını tescilleyen ve Avrupalıların atalarının Yunanistan’dan daha çok Anadolu’lu olduklarını dillendiren yeni tarih bulma çabası vardır. Orta Asyalılık, Moğolluk, Tatarlık suçlamalarına asırlardır muhatap olan Türkler, bu suçlamaları bir anda boşa çıkaracak bir tarih arayışına giriyorlardı. Bu belki de “muasırılar” ile “Avrupacılar”; “milliyetçiler” ile “ulusalcılar” arasındaki ayırımın en netleştiği noktalardan birisidir. Bir yanda kendi tarihi akışından beslenip kendi medeniyet iklimine inanan organik milliyetçi Türk, diğer yanda ise Avrupalılığını tescil ettirmek için kendi medeniyet mecrandan ayrılıp yapay bir tarih ve kültür, hatta ulus inşası peşindeki sentetik ulusalcı Türk. Bu sentetik ulusalcı Türk, organik Türk’ü asla benimseyip makbul görmemiştir. Öyle ki, onları 1940’larda Turancılıkla yargılayıp idam etmek istemiştir. 1950’lerde derneklerini, partilerini kapatmıştır. 1960’larda sürgüne göndermiştir. 1970’lerde kurşunlatıp şehadete yollamıştır. 1980’lerde kervanlarını basıp Türk milliyetçiliğini ve ülkücülüğü idama mahkûm etmiştir. 1990’larda milliyetçiliği bölücülük, irtica tehditlerinin ardından Türkiye Cumhuriyeti’ne yönelik üçüncü büyük tehdit olarak “Kırmızı Kitap’a” geçirmiştir. 2000’lerde ise hem ideolojik hem de şahsiyet anlamında itibarsızlaştırma operasyonlarına tabi tutmuştur. Bütün bu nedenlerden ötürü akademik ve münevver çözümlenmelerinde bu ayırımın dikkate alınması tarihî, sosyolojik ve siyasi bir gerekliliktir.

Burada Batılılaşmanın önünde milliyetçiler dışında önemli bir toplumsal karşılıkları olan İslamcılar da yer almaktadır. Gerçekten de Doğu’daki bütün Batılılaşma girişimlerinin yüzleşmesi gereken en önemli husus “din” meselesidir. Alfabe, giyim-kuşam, siyasi sistem, müfredat, mevzuat gibi alanlarda Batı’ya doğru kaymak en azında “şekli” ve “resmî” olarak mümkün olabilmektedir. Ama yukarıda temas edildiği gibi Batı her şeyden önce Hristiyan dünyasının adıdır ve değer ve düşünce sisteminin merkezinde bu din yatar. Asya’nın ve Afrika’nın semavi

Batı her şeyden önce Hristiyan dünyasının adıdır ve değer ve düşünce sisteminin merkezinde bu din yatar.

olmayan dinlerinden insanların Hristiyanlığa avdetleri görece kolay olmuştur. Güney Kore’de kısa sürede neredeyse nüfusun % 50’si Hristiyan olmuştur. Lakin ya Doğu’nun omurgasını oluşturan İslam dünyası bu sorunu nasıl halledecektir?

Doğu’nun Batıcılarının bugüne kadar bu konuda iki yöntem önerdiklerin görülmektedir. Birincisi “dinde reformasyon” esaslı çabalar ki bunlar özellikle 1800’lü yılların sonundan itibaren giderek daha yüksek sesle dillendirilmeye başlamıştır. İkincisi “devlet ile din iç içeliğini ayırıştırmak” ve “devleti ladinî” hâle getirmek yani sekülerleştirmek. Reformasyon hareketleri özellikle Cemalettin Afgani ile belirginleşirken, laiklik de Türkiye Cumhuriyeti’nin dönem dönem çok ileriye taşıdığı uygulamaları ile İslami Doğu laboratuvarında pratiğini aramaya başlamıştır.

İki uygulamanın da değişik ülkelerde taraftarları olmuş ancak bu “Batı’ya doğru kayma” sanıldığı kadar ne hızlı olabilmıştır ne de sancısız... İslami reformasyon arayışları çok güdük kalmış ve dinî ve entelektüel çevrelerde güçlü bir zemin bulmadığından önemsenecek bir etki oluşturamamıştır. Laiklik uygulamaları da aynı şekilde ya idari sorunlar nedeniyle veya sosyal yapıdan kaynaklanan sebeplerle devlet-halk kaynaşmasını pekiştirecek yere ayrışmaya sebebiyet vermiştir. İslam dünyası gelenek ile gelecek arasındaki sıkışıklığını çözebilecek mekanizmaları henüz oluşturabilmiş değildir.

Son dönemlerde “daha yumuşak gözüken” ama İslam dünyasının Batı’ya sorunsuz eklemelenmesinde etkili ve sinsî bir yöntem olarak bir üçüncü seçenek ortaya çıkmaktadır: Liberal demokrasiye inanan bir İslam dünyası tasavvuru... Bu, daha çok Fukuyama’nın (1992) dillendirdiği bir tez 1990’ların başından günümüze dek yankıları sürmektedir. Geçen bu yirmi yıllık zaman içinde bu tez İslam dünyasında ve özellikle Türkiye’de farklı yansımalar bulmaya başladı. Türkiye için özellikle “diyalog” eksenli ve liberallerle kol kola girmiş bir söylem öne çıkmış ve son 10 yıllık AKP iktidarında “iktidar içi iktidar” konumuna yerleşmiştir. Zira diyalog düşüncesini sahiplenen cemaat, devlet kadrolarında hâkimiyet konusunda diğer cemaatlerden çok daha hazırlıklıydı. İkinci eklemelenme aracı ise “dünyevileşen İslam” olgusudur. Bu İslam, daha önce itilmiş olduğu periferiden merkeze doğru hareket alanı bulmuştur. Ekonomik imkânları itibarıyla 20 yıl öncesiyle karşılaştırılmayacak bir zenginliğe ulaşmış bu cemaatler aynı zamanda ulusal ve uluslararası sermaye grupları ile irtibata geçmiştir.¹⁰ Artık çok sayıda holding ve banka ile sadece iktidarın değil, ekonomik sistemin de merkezine yerleşen İslamcılarının yaşamı biçimlerinin de bu durumdan etkilenmesi kaçınılmazdır. 1990’ların sonuna kadar İslamcı düşüncenin hâkim söylemini belirleyen “cihat”, “Siyonizm”, “misyonerler”, “Hristiyan kulübü”, “kâfir”, “kul hakkı”, “hakkaniyet” gibi kavramlar giderek daha seyrek kullanılmaya ve bazıları tamamen yok olmaya yüz tutmuştur. Herhangi dergi, gazete yazılarında 1990’lar ile 2010’ların bir karşılaştırması bu durumu açıkça ortaya koyacaktır. Giyim-kuşam ve tüketim alışkanlıkları gibi konularda yaşanan değişim ise sıkça tartışmalara konu edilmektedir.

Türkiye dışındaki İslam dünyası ise süreci daha sarsıntılı şekilde yaşamaktadır. Arap ülkelerinde baş gösteren yeni isyan dalgasının sonuçları henüz görülmemiş değil. Ancak, Batı'nın buralarda da İslam'ı ılımanlaştırmak isteyeceği açık olmakla birlikte, gidişatın tam aksi bir yönde seyrederek yeni bir Doğu medeniyet uyanışının tetikleyicisi olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

Ama burada esas konu bu değildir. Esas soru şudur: "İddia ve hevesleri, yani ülküleri" olan bir topluluk kendi tarihselliğinden sıyrılıp başka bir eko sistemin tarihi çıktısı olan medeniyete avdet edip uyum sağlayabilir mi? O medeniyetin "mütemmim bir cüzü" olabilir mi? Bir Doğulu Batılı olabilir mi? Bu sorunun cevabı kolay olmasa da tarihin laboratuvarından bazı ipuçlarını yakalamak mümkündür. Bugüne kadar bunu deneyenler çok olmuştur ama başaran yoktur!¹¹

Bu nedenle Batı, sadece Batı olmadığı gibi Hristiyanlıkta sadece Hristiyanlık değildir. İçerisinde geniş ve uzun bir tarihsel yolculuğun katmanları, kümeleri ve kördüğümüleri vardır.

BATILILAŞMA YOLU İLE DOĞULUNUN BATILI OLMASI MÜMKÜN MÜ?

Tam bu noktada bir başka soru sormak gerekiyor: "Doğu, öykünme veya medeniyet yatağını değiştirme yoluyla Batı olabilir mi? Cevabı kestirmeden verelim: Grek-Roma düşüncesine göre hayır (Coşkun ve Doğruyol 2011), İncil düşüncesine göre de hayır. Hristiyanlık düşüncesi bu konuda neler söylediği (Cupitt 2008) örneğinden bir değerlendirme ile açıklanacaktır.

Öncelikle bir açıklama yapmak gerekir. Elbette Cupitt ve benzeri çalışmalarda kullanılan Batı, Hristiyanlık gibi kavramlar çok genelleycidir ve doğal olarak da farklı zamanlarda, farklı düşünürler veya taraflarca bu kavramlara değişik anlamlar yüklenmektedir. Bu nedenle Batı, sadece Batı olmadığı gibi Hristiyanlık ta sadece Hristiyanlık değildir. İçerisinde geniş ve uzun bir tarihsel yolculuğun katmanları, kümeleri ve kördüğümüleri vardır. Bu yüzden günümüzde dahi Batı ve Hristiyanlık henüz tamamlanmamış bir yolculuğa devam ettiklerinden içindekiler ve dışındakiler de bunlara kendilerince anlamlar atfetmektedirler. Ancak bir Batılı ve Hristiyan için değişmeyen durum Batı medeniyetinin Hristiyanlıktan mütevelliit olduğudur. Grek, Roma, Hristiyanlık ilişkisi (Coşkun ve Doğruyol 2011) tarafından daha önce sorgulanmıştı. Burada bir de Batı'dan yeni bir Hristiyanlık esaslı medeniyet yorumuna örnek olması bakımından Cupitt'i (2008) ele alalım.

Günümüzde Batı kültürü dünyayı yönetmekle birlikte onun ne olduğu konusundaki anlayışlar çelişkilidir. Vatikan, Batı'nın her şeyini Katolik Kilisesine,

**Tarihin akışı,
bırakın sosyal,
kültürel,
toplumsal
olanları coğrafi
kavramlara
dahi derin ve
ilk bakışta
fark edilmesi
imkânsız manalar
yüklemektedir.**

yani onun en eski kurumuna borçlu olduğunu iddia ederken Avrupa Birliği günümüzdeki değerlerini aydınlanmanın saf-seküler kavramlarıyla tanımlamaktadır. Bütün bunları çözebilmek için Cupitt (2008) Hristiyan tarihinin yeniden yorumlanmasını önermekte ve Batı'nın anlamının Katolik Hristiyanlıkta değil Radikal Hristiyanlıkta olduğunu iddia etmektedir.

Cupitt'e göre orijinal İsa, seküler bir figürdü, ahlaki bilgeliğin ütopyik bir öğretmeniydi. Şehadetinden sonra takipçileri onu kişiselleştirip cennete yükselttiler. Aynı zamanda da Onun "yeni dünyanın" yeryüzünde gerçekleşmesini tekrar bu dünyaya döneceği zaman olan "tarihin sonuna" kadar ertelediler. Bu Hristiyanlığı "geciktirilmiş

bir selamete" dönüştürmüştür. Cupitt'e göre Her ne kadar Hristiyanlık 15 yüzyıl boyunca tomurcuklandıysa da nihai başarısının bu dünyada gerçekleşeceğini her zaman biliyordu. Kilisenin düşüşe geçtiği aydınlanmadan ise Hristiyanlığın eşi görülmemiş yeni hayatı, yani modern Batı kültürü doğmaya başladı. "İncil'in zaferi rüyası Batı'nın çoğulcu liberal demokrasisinde, İsa'nın ahlakı ise modern hümanizmde ve sosyal devletinde, Hristiyan ruhaniliğinin keskin kendini muhakeme etme gereği ise Batı'nın eleştirel düşünme geleneğinde ve her zaman daha iyisini arayan ruhunda yaşamaktadır".

Görülmektedir ki Cupitt'in iddiasına göre Batı kültürünün özü eski Hristiyanlığın dışavurumundan başka bir şey değildir. Günümüzde doğaüstü Hristiyan doktrini ölmüştür ancak seküler Batı, Hristiyanlığın "göksel krallığın" nihai biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Yani sekülerlik dahi Doğu'nun değil, Batı'nın ve Hristiyanlığın yorumlayışı ile anlamlıdır.

Varlığı karşından okumaya mecburuz. Bu mecburiyet "karşıtlığın" hayatın her alanına yansımaya sebep olmaktadır. Doğu denilen yerde Batı mutlaka karşı bir noktada durmaktadır. Bu coğrafi bir karşıtlık da değildir esasen. Tarihin akışı, bırakın sosyal, kültürel, toplumsal olanları coğrafi kavramlara dahi derin ve ilk bakışta fark edilmesi imkânsız manalar yüklemektedir. Mesela Doğu'nun veya Batı'nın nereden başlayıp bittiğini asla bilemezsiniz. Nasıl olur da Yunanistan bir "Batı Avrupa" ülkesi iken Macaristan bir Orta Avrupa ülkesi oluverir diye sormak anlamsızdır. Tıpkı İsrail'in Batı, Fas'ın Doğu oluşu gibi... Demek ki Doğu-Batı coğrafi anlamıyla bile muallaklık gösterirken bu kavramların içine bir de "değerler" ve "medeniyet" referansları gömüldüğünde iş bambaşka bir hâl almaktadır...

2500 yıl boyunca medeniyet merkezi Doğu ile Batı arasında oynak bir zeminde kaymalar gösterdi. Bir dönem İslam dünyası için Batılılar "bilgisiz, kaba, geri bir

toplum" anlamına geliyordu.¹² Lakin öyle zamanlar vardır ki sözgelimi Doğu'da, Çin için Batı, "merak edilmeye değmeyecek denli önemsiz" bir yerdir. Zaman tersine dönünce bu defa Batı için Doğu merak edilme özelliğini kaybetmiştir. İşin gerçeği Hegel'e kadar Batı "dünya tarihini" yazarken dahi kendi medeniyet gerçekliği dışında bir dünyanın var olabileceğine ihtimal vermez, umursamazdır. Doğu "egzotik" bir diyardır. Haremler, sapkınlıklar, aşağılıklar, tembellikler, tuhafliklarla dolu bir yer. Bazen de "din düşmanları", "ahlak katilleri"nin dünyasıdır (Bakınız Coşkun 2011, Coşkun ve Doğruyol 2011). Hegel'in "Tarih Felsefesi" kitabında (2001) Çin'den, Perslerden ve Mısır'dan bahsediyor olması övünç kaynaklarından bir tanesidir. Hegel'e kadar Batı'da yazılan "Dünya Tarihi" kitaplarında Doğu'dan söz etmeye dahi gerek görülmez zira dünya Batı'nın gördüğü ve betimlediği kadardır.

Doğu ile Batı'nın illa bir tarihi anlatısı gerekiyorsa iş mutlaka İsa'dan yaklaşık 480 yıl önce dünyaya gelmiş Grek tarihçi Heredotus'a uzanacaktır. Bu antik "anlatıcıya" göre Doğu zalim Persler, Batı ise medeni Greklerdir. Bugün sol-liberal-İslamcı "aydınların" çok sevdikleri bir terminolojiyi kullanırsak Doğu "ötekidir" ve kendisi olan Batı, bu ötekinin her türlü tesirinden korunmak zorundadır. Ardılları için de Batı öğretisinin bu esası değişmemiştir (Pattberg 2009:1-5). İncil'den esinlenme bir söylenceye göre güneyden kuzeye doğru yol alırsan hedefine varırsın da batıdan doğuya veya doğudan batıya yol alırsan asla varamazsın zira Doğu asla Batı ile, Batı da asla Doğu ile buluşmaz çünkü...

Özetle, Doğulu için Batılılaşmak mümkündür ama bu asla Batılı olmak anlamına gelmez. Dolayısıyla "Şark Meselesinden" çıkış yolu olarak Doğuluların tercih ettikleri Batılılaşma ve muasırlaşma seçeneklerinden Batılılaşma bir "medeniyet reddiyesi" anlamına gelmektedir ancak bu reddetme Batılı olma anlamına gelmemektedir. muasırlaşmacı görüş kendi medeniyetine sırt dönmemesi ve kendi ülkülerini hâlâ taşıma isteğinde olması nedeniyle sosyolojik ve siyasi olarak daha sağlıklı bir zemine oturmaktadır. Ancak burada da tartışılması gereken husus, Batı'nın fenni ve tekniğini alırken onun kültürünü tamamen bir tarafa bırakmak mümkün olacak mıdır? Türkiye İslamcılığının son dönemde yaşadığı Batılılaşma-dünyevileşme tecrübesinin ilk ipuçları bize bunun mümkün olmadığını göstermektedir.

SONUÇ

Yukarıdaki tartışmalar göstermektedir ki Doğu hâlâ Batı'nın doğusunda bir yerdedir, Batı ise hâlâ batıdadır. Doğu'nun Batılılaşma arayışları soluksuz devam etmektedir. Ancak bu arada bir özgüven kıvıltıları da kendini göstermeye başlamıştır. Yavaş yavaş kendi tefekkür sistemini kurma, kendi mefhumlarını oluşturma, kendini de en az Batı kadar eleştirme ama bunu aşağılık duygusuna kapılmadan yapma gibi işaretler Doğu'nun ve elbette Türklüğün yeni bir medeniyet seçeneği iddiasından vazgeçmediklerini göstermektedir.

Milliyetçi münevverler medeniyet iddialarını besleyen kaynakların geçmişten günümüze taşıdıkları tespitinden hareketle söylemlerini daha çok gelecek tasavvur ve tahayyülleri ile inşa etmek, kucaklayıcı ve güven verici lisanları ile cazibe merkezi olmak gerekliliğini dikkate almalıdırlar. Geçmiş bir sığınak olarak değil bir sıçrama ve ileri atılma zemini olarak düşünülmalıdır. Ne ulusalcılar gibi geçmiş ve geleneği aşağılamalı veya yok saymalı ne de İslamcılar gibi günün ve hatta tarihin gerçekliğinden kopuk bir geçmişe sığınma psikolojisi ile hareket edilmelidir. Milliyetçilik bu iki akımdan da tarihi bir bütün olarak ele alabilme ve onu geleceği inşaada etkili şekilde kullanabilme özellikleriyle ayrılırlar. Bir gün muasır dünyanın merkezinde kendi medeniyetimizin olacağı inanç ve ülküsünden hiçbir zaman vaz geçmeyeceğiz.

(Endnotes)

- 1 AKTARAN, Turan, O. (2000), *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, cilt 1-2., 13. Baskı, İstanbul; Boğaziçi Yayınları/167,
- 2 Ayrıntılı bir inceleme için bakınız Kumrular (2008).
- 3 www.antoloji.com da yapılan bir "alaturka nedir" tartışmasında "bilgisayar kullanabilen ortalama Türk insanının" Alaturka hakkındaki tartışmalarından birkaç örnek meramımızı aşikâr kılar: "Eskiye özlemdir..." "Türk usulü, en sevdiğim müzik türüdür." "Tam olarak anlamadım. Ahmet Şafak söylüyor da ne demek diye çok düşündüm ama bulamadım. Ama Türklerin çok kullandığı bir cümle olması lazım, yani Türkesçilerin."
- 4 Bugün neo-Osmanlıcılığa soyunan kimi İslamcıların "şeriat isterük" talebinin Osmanlı idaresinin en sık muhatap olduğu taleplerden olduğu gerçeğindeki çelişkiyi nasıl açıklarlar acaba?
- 5 Ahmet Rıza Batı'nın ahlaksızlığını tartıştığı bu eserini dahi Fransızca yazarken kendinden bir önceki nesli temsil eden Asım Bey bu dilin Osmanlı muhitlerinde bu kadar yaygınlaşmasından şikâyetçidir: "...Birçok kimselerin Fransızca öğrenerek iftihar ettiklerini, bu suretle akidesi zayıf ve muhakemesi bozuk olan, Fransızlara benzemeğe ve onları müdafaaya çalışan bu gibi insanları" ahmaklıkla itham eder. Asım Efendi Avrupa medeniyetinin kabul edip onu taklide uğraşanlara karşı İslam medeniyetinin üstünlüğünü savunur. Fransız modasına ve onu nakleden Rumlara uyan bu türedileri dinsizlikle ve farmasonlukla suçlar. Rumların hıyanetlerine rağmen devlet işlerinde ve hususiyetle tercümanlıklarda kullanılmasının tehlikeli olduğunu, bunların Moskof veya Fransız taraftarı olarak devlet sırlarını düşmanlara götürdüklerini ve onların propagandasını yaptıklarını ifade eder" (Turan 2000: 249-50).
- 6 Burada sanılmasın ki Batı medeniyetinde işler sorunsuz bir şekilde yürümektedir. Değil. Bu medeniyetin ürettiği sorunların insicamı düşünüldüğünde insanlığın geleceğinden endişe duyulması gerekiyor. Büyük çevre felaketleri, geri dönüşü olmayan yer altı ve yerüstü zenginliklerin hızla tüketilmesi, yıkım gücü değil dünyada, uzayda dahi dengeleri bozmaya muktedir bir silahlanma yarışı, kötü yönetimler, adaletsizlikler vs... Batı medeniyet krizinin başlıca ayaklarını oluşturmaktadır. Lakin günümüz dünyasını kuran düşünce ve dil Batı kökenlidir. O yüzden Batı muzaffer, Doğu ise yenik medeniyetin temsilcisi olmaktadır.
- 7 Kimilerine göre günümüzde milliyetçilik de Fransız Devrimi sonrası Batı'da ortaya çıkan ve ardından tüm dünyaya yayılan bir Batılı ideolojidir. Biz bu görüşe karşıyız. Elbette günümüzde kurmaca "ulusların" Fransız Devriminden mütevellit bir Batılı ulusalcılığın sonucu oluştuğunu kabul etmekteyiz. Ancak bizim iddiamız, yapay uluslar ile bir tarihselliğe olan milletlerin

ayrı tutulmasının gerektiridir. Bu durumda milliyetçiliğin farklı tezahürleri ve görünüşleri olabilmektedir. Yapay ulusun inşacı ideolojisi olan ulusalcılık ile tarihten günümüze belli değer ve ülkeleri taşıyan bir milletin sahiplenici fikri örgüsü olan Milliyetçilik elbette farklı kategorilerde değerlendirilmelidir. Türk milliyetçiliği için söylenebilecek en açık şey onun beslendiği kaynakların yüzyıllar öncesine dayandığıdır. Ulusalcılıktan belirgin farkları vardır.

- 8 Yöntem bilim tartışmalarında “kültürel grupların” araştırılmasında “emik ve etik” yaklaşımı ayrımı vardır. Emik yaklaşımda grup “ne” olduğunu “kendisi” tanımlarken “etik” yaklaşımda ise kültürel grup bir başkasının tanımlamaları ve yüklediği anlam ile tanımlanmış olur. Bu durumda Batı, Doğu’yu tanımlarken “etik”, Batı’yı tanımlarken “emik” yaklaşımı benimser. Doğu ise kendi tanımlamalarına sahip olmadığı için tıpkı Batı gibi Doğu’yu “etik” tanımlar. Yani kendi toplumunun yabancıdır ve o topluma yabancılar hangi anlamı yüklerse onu benimser.
- 9 Türkçülüğün ve Türk milliyetçiliğinin Batı (İstanbul-Selanik), Doğu (Azerbaycan-Taşkent) ve Kuzey (Bahçesaray ve Kazan) merkezlerinin hepsinde “Batılılaşma-Muasırlaşma yelpazesinde dile getirilen öneri veya pratiğe dökülen uygulamaların beslendikleri ana damarın adı da “Ceditçilik-Yenilik Hareketi”dir. Burada özellikle muasırlaşmayı öneren Gaspıralı ve ardılları daha çok ilim-fen-teknik-eğitim-yazı gibi konulara eğiliyorlardı. Ancak, Musa Carullah örneğinde olduğu gibi “dini alanlarda yenilikçiliği” savunanlar da vardı...(Akçura, Türkçülüğün Tarihi)
- 10 Otoyolların özelleştirilmesi ihalesini kazanan konsorsiyumun ortaklarından birisi Koç Holding, diğeri ise Ülker. Günümüze kadar Koç Holdingin laik; Ülker’in ise İslamcı çevreleri temsil ettiğine inanan veya onlara böylesi bir misyon yükleyen ulusalcı ve İslamcıların bu “karşıt sermayedar grupların yeni dönemdeki büyük işbirliklerini” anlamlandırmakta epeyce zorlandıklarını tahmin etmek zor değil. Oysa bu durum yeni zamanların alışlagelmiş çelişkili ve bildik hikâyelerinden birisidir.
- 11 “Ben Batı veya Batı dünyasını batı Avrupa ülkeleri ve buralardan doğmuş benzeri gelenekleri, değerleri ve dinleri paylaşan ve liberal demokrasiye, kişisel özgürlüğe, insan haklarına ve cinsiyet eşitliğine dayalı siyasi ideoloji benimsemiş ülkeler olarak tanımlarım. Japonya ve Rusya toplumlarında “Batılı” unsurlar olabilir, ancak ben bu ülkeleri Batının bir parçası olarak görmüyorum” diyor bir internet forumunda “Batı’yı nasıl tanımlarsınız” sorusuna cevap veren JT. (<http://www.antimoon.com/forum/t11536.htm>). Aynı sayfada Uriel kod adlı okuyucu “Genel olarak Batı ve Orta Avrupa ve buranın bir dizi ortak kültürel köklerini ve felsefesini paylaşan Amerika ve Okyanusya’daki eski kolonileri Batı olarak tanımlıyorum. Doğu Avrupa ve Rusya gerçekten birçok bakımdan Batılı değildir. Japonya ise bir dereceye kadar “Batılılaşmıştır” ama gerçekte Batılı değildir. ... Bu ve benzeri ülkeler yapay olarak Batıdan etkilenmiş ancak kendilerine özgü bir kültürleri olduğu için farklı bir gelenek oluştururlar. Yine aynı forumda Guest lakaplı bir yorumcu ise “Rusya Batı değildir. Rusya’da Batı bir hakaret addedilebilir” demektedir. Sahi Rusya’nın Batı olmadığı bir dünyada Türkiye’nin olmak gibi bir ihtimali var mıdır?
- 12 Bu konuda A. Maalouf’un “Arapların Gözünden Haçlı Seferleri” kitabında hoş örnekler vardır. Özellikle tıp alanında Batıların cehaletine şaşmaktadır Müslümanlar.

KAYNAKLAR

- AYDEMİR, Ş. S. (2011), Enver Paşa: Makedonya’dan Orta Asya’ya, c.1., İstanbul: Remzi Kitapevi.
- BAYAT, A. H. (1997) “Ali Bey Hüseyinzade ve en Önemli Eserlerinden “Türkler Kimdir ve Kimlerden İbaretir”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 106, s.9-24.
- CANBAY, Tatar, H. (2012), “Batının Kimlik İnşasında Ötekinin Yeri”, *Karadeniz: Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 14.

- COŞKUN, R. ve DOĞRUYOL, A. "Küreselleşmenin Zihniyet Arkapları ve Batı Üçlemesinde Evrenselliği Arayış: Totus Genum Humanum", *Türk Yurdu*, sayı 291.
- CUPİTT, D. (2008), *The Meaning of the West: An Apologia for Secular Christianity*, London: SCM Press,
- DE EEDCLİFFE, V. S. (1881), *The Eastern Question*, John Murray, London.
- DE GUROWSKİ, A. (1854), *The Turkish Question*, William Taylor&Company, New York.
- DUMAH, O. Şaban (1999), *Doğu Batı Meselesi ve Sultan Galiyev*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- FUKUYAMA, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, The Free Press.
- GÖKALP, Z. (1976), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, hazırlayan İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları:4.
- GÜNGÖRMÜŞ, Kona (2005), *Batı'da Aydınlanma Doğu'da Batılılaşma*, Okumuş Adam, İst.
- HEGEL, G. W. F. (2001), *The Philosophy of History*, Batoche Books, Kitchener.
- HOCKING, W.E. (1946) "Value of Comparative Study of Philosophy" içinde Moore, C. A. (drl.) *Philosophy-East West*, Prineston University Press,
- İNALCIK, H. (2008), *Doğu Batı: Makaleler II*, Doğu Batı Yayınları.
- KANAR, Y. (2006), *Batı'nın Doğusu: Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi*, İstanbul: KİTABEVİ.
- KUMRULAR, Ö. (2008), *Türk Korkusu: Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni*, İletişim.
- LAZAROVİCH-HREBELİANOVVİCH, P. (1913) , *The Eastern Question: Today and Tomorrow*, Duffield &Company, New York.
- MAALOUF, A. (2010), *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, 6. Baskı, İstanbul: YKY.
- PATTBERG, T. (2009), *The East West Dichotomy*, LoD Press.
- RIZA, A. (1992), *Batı Politikasının Ahlaksızlığı* İstanbul: SEHA.
- ROBİNSO, H.E. (1897), *The Eastern Question in the Light of God's Promises to Israel- Prophetic and Historic*, New York: Pasific Press Pubs.
- SAFA, P. (1978) *Doğu Batı Sentezi*, 3. Baskı, İstanbul:Yağmur Yayınları.
- TDEA-Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi (2007), "Turan, Hüseyinzade Ali" maddesi, c. VIII, s.348, Ankara.
- TURAN, O. (2000), *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, cilt 1-2, 13. Baskı, İstanbul: Boğaziçi Yayınları,
- TURHAN, m. (1961) *Garplışmanın Neresindeyiz?*, İstanbul: Babiali Yayınevi.
- UCA, A. (1996), "Türkçülük Fikrinin Abide Şahsiyetlerinden Hüseyinzade Ali Bey'", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enst. Dergisi, S.5, Erzurum, s. 159-188.
- ÜLKEN, H. Z. (1992), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- ÜLKEN, H. Z. (1998), *İnsani Vatanserverlik*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- <http://www.antimoon.com/forum/t11536.htm>



NAHÇIVAN ÖZERK CUMHURİYETİ'NİN BÖLGE ÜLKELERİ AÇISINDAN ÖNEMİ

PROF. DR. CENGİZ ALYILMAZ*

Tarihî, kültürel ve stratejik öneme sahip bir Türk yurdu olan Nahçıvan, Azerbaycan Cumhuriyeti'ne bağlı özerk / muhtar bir cumhuriyettir.

Nahçıvan'ın statüsü ve sınırları Türkiye ve Rusya tarafından 16 Mart 1921 tarihinde imzalanan Moskova Antlaşması ve 13 Ekim 1921 tarihinde imzalanan Kars Antlaşmaları'yla belirlenmiştir. Ancak Rusya (yapılan antlaşmalara aykırı davranarak) sonraki dönemlerde Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'ne ait stratejik açıdan büyük önem taşıyan bazı şehir, kasaba ve köyleri "Kafkasya Merkezi İcra Komitesi"nin kararlarıyla Ermenistan'a bağlamıştır.

Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti, doğusunda ve kuzeyinde bugün Ermenistan sınırları içinde kalan kendi topraklarıyla, güneyinde İran'la, batısında ise İran ve Türkiye ile komşudur.

* Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi.



Nahçıvan ve bölge ülkelerinin konumunu gösteren harita(<http://tr.wikipedia.org>)

Komşu olduğu İran sınırları içinde kalan toprakların da Rusya ve İran arasında yapılan Türkmençay Antlaşması'yla İran'a bırakıldığını, Aras Nehri'nin ayırdığı bu topraklarda hâlâ Azeri Türklerinin yaşadığını belirtmek gerekir.

Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti, 5.500 km² yüz ölçümüne ve 384.000 nüfusa sahiptir. Dağlık bir araziye sahip olan Nahçıvan'da nüfusun büyük bölümünü Oğuz grubuna mensup Azeri Türkleri oluşturmaktadır.

Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nin merkezi-başkenti (özerk cumhuriyete adını da veren) 70.000 nüfusa sahip Nahçıvan şehridir. Nahçıvan dışındaki önemli şehirler (merkezler-bölgeler) arasında Şerur, Sederek, Babek, Şahbuz, Culfa, Ordubad, Kengerli yer almaktadır.

Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti, 13 km. sınırı bulunan Türkiye Cumhuriyeti'nin-Türkiye Türklerinin Kafkasya'ya ve Türk dünyasına, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin-Azerbaycan Türklerinin ve Türk dünyasının da Türkiye'ye ve Avrupa'ya açılan kapısı niteliğindedir. Ancak son derece stratejik öneme sahip olan ve söz konusu bağları sağlayan bu köprü Ermenistan'ın 1992 yılında Azerbaycan'a ait toprakları işgali yüzünden kapanmış durumdadır.

Bölge Ülkeleri Açısından Nahçıvan'ın Önemi

• Türkiye için Nahçıvan

Türkiye, Nahçıvan'ı öncelikle soydaş-larının, kardeşlerinin yaşadığı Azerbaycan Cumhuriyeti'nin bir parçası olarak görmektedir.

Türkiye, tıpkı Kıbrıs'ta olduğu gibi Nahçıvan'da da (Moskova ve Kars Antlaşmaları sayesinde) garantör bir ülkedir. Nahçıvan, bir anlamda Türkiye'nin koruması ve güvencesi altındadır. Türkiye, garantör ülke olmasına rağmen Ermenistan'ın Azerbaycan topraklarını işgali sırasında Nahçıvan'a da saldırması ve Sederek'e bağlı bir köyü işgal edip sınırlarına katmasına kınama dışında hiçbir şey yap(a)mamıştır. Zaten bu durum ilk de değildir. Kafkasya Merkezî İcra Komitesinin 18 Şubat 1929 tarihinde, Nahçıvan'a bağlı 9 köyü (Gurogulak, Haçik, Horadiz, Ağbine, Sultanbey, Ağhaç, Almalı, İtğiran, Garçevan) Ermenistan'a katma kararına da garantör ülke Türkiye "nedense" sessiz kalmıştır.

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Türkiye, Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nin geleceği ile ilgili ciddi projeler / stratejiler geliştirememiş, Nahçıvan'a yapılanlar da sadece "insani yardım" boyutunda kalmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti, bugün itibarıyla da Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nde bütün resmî ve özel kurum ve kuruluşlarıyla kendini hissettiren bir ülke değildir. Oysa Nahçıvan, "Türkiye'nin Türk dünyasına açılan kapısı"dır. Bu kapının Azerbaycan'la Nahçıvan'ı, Nahçıvan'la Türkiye'yi en önemlisi de Türk dünyası ile Türkiye'yi birbirine bağlayan Azerbaycan topraklarının Ermenistan tarafından işgal edilmesi yüzünden kapandığını da hatırlatmak gerekir.

Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nde son zamanlarda Rusya, Amerika, İsrail, İran ve Ermenistan devletlerinin de kışkırtmasıyla Türkiye Cumhuriyeti aleyhine gelişmeler yaşanmakta, halka Türkiye ve Türk düşmanlığı aşılanmaktadır. Bunun doğal sonucu olarak Türkiye aleyhine faaliyet gösteren bazı terör örgütleri, İran ve Azerbaycan üzerinden Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'ne geçerek Türkiye'ye karşı faaliyetlerini buradan rahatlıkla sürdürebilmektedirler. Hedefleri ise, Iğdır ve Ağrı hattını kontrolleri altına alıp ele geçirmektir. Bu sebeple Türkiye Cumhuriyeti'nin kendi aleyhine faaliyet gösteren bölgedeki terör örgütlerine karşı daha dikkatli ve duyarlı olması gerekmektedir.

Türkiye,
garantör ülke
olmasına rağmen
Ermenistan'ın
Azerbaycan
topraklarını
işgali sırasında
Nahçıvan'a da
saldırması ve
Sederek'e bağlı
bir köyü işgal
edip sınırlarına
katmasına
kınama dışında
hiçbir şey yap(a)
mamıştır.

Azerbaycan Cumhuriyeti'ni idare edenlerin "Nahçıvanlı" olmalarının, yönetimde ciddi kadrolaşmaya gitmelerinin ve kendilerini ayrıcalıklı görmelerinin de Azerbaycan halkının Nahçıvan'a karşı ilgisiz ve kayıtsız kalmasında rolü büyüktür.

Türkiye - Nahçıvan arasındaki gidiş-gelişler (ulaşım) hâlâ istenilen şekilde düzenlenebilmiş değildir. Gümrüklerdeki düzensizlik ve bürokrasi, yapımı bir türlü bitmeyen yollar, otobüs firmalarının yaptıkları keyfi (mazot için) seferler sorunun temelini teşkil etmektedir.

• Azerbaycan için Nahçıvan

Nahçıvan, Azerbaycan'ın hem Türkiye'ye hem de Avrupa'ya açılan kapısı durumundadır.

Nahçıvan, Azerbaycan için dinî ve millî açıdan da önemli bir merkezdir. Zira Nahçıvan, Nuh Peygamber'in yaşadığına inanılan, Ashab-ı Kehf (Yedi Uyuyanlar) Mağarası'nın bulunduğu, önemli din adamlarının, devlet adamlarının, devlet başkanlarının, şairlerin ve yazarların yetiştiği "büyülü bir mekân"dır.

Görünürde iyi olan Nahçıvan-Azerbaycan ilişkilerinde gerçekte ciddi sıkıntılar mevcuttur. Zira:

Nahçıvan, "Batı destekli şüursüz mutlu bir azınlık için" Azerbaycan'ın sırtındaki kamburdur. Onlara göre: "Azerbaycan, bu kamburdan bir an önce kurtulmalıdır."

Azerbaycan Cumhuriyeti'ni idare edenlerin "Nahçıvanlı" olmalarının, yönetimde ciddi kadrolaşmaya gitmelerinin ve kendilerini ayrıcalıklı görmelerinin de Azerbaycan halkının Nahçıvan'a karşı ilgisiz ve kayıtsız kalmasında rolü büyüktür.

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin, muhtemel bir Ermenistan saldırısına / işgaline karşı Nahçıvan'ı koruyacak "Nahçıvan'da" donanımlı ve nitelikli bir askerî gücü yoktur. Üstelik yerleşim birimlerinin büyük bölümünün işsizlik ve yoksulluk yüzünden boşalması ve mevcut nüfusun genelde yaşlılardan oluşması "sivil bir savunma"yı da bugün için imkânsız kılmaktadır.

• Diğer Türk Cumhuriyetleri için Nahçıvan

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Orta Asya ve Kafkasya'da bir kısmı bağımsız (Azerbaycan, Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan) ve bir kısmı da özerk statüde yeni Türk cumhuriyetleri kurulmuştur.

Türk cumhuriyetlerinin **ilk on yılı** sosyal, kültürel, dinî, siyasi, askerî, ekonomik... alanlarda "kuruluş", "derlenme", "toparlanma" ve "yapılanma" çalışmalarıyla; **ikinci on yılı** ise, "değişme", "gelişme", "modernleşme" ve "dünya

ülkeleriyle entegrasyon” ile geçmiştir (Alyılmaz 2011, 9).

Türk cumhuriyetlerinde yaşayan Türk boy ve toplulukları aralarındaki kan bağının / kardeşliğin de etkisiyle birbirleriyle kısa sürede iletişime geçmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti'nin önderliğinde oluşturulan bazı kurum ve kuruluşlara üye olan Türk cumhuriyetlerinin devlet başkanları ve üst düzey bürokratları da **Türk Dili Konuşan Ülkeler Zirvesi** adı verilen toplantılara katılmışlardır. Ortak duygu, düşünce ve hedeflerin bir araya getirdiği Türk cumhuriyetlerinin ilk yıllarda (tecrübeli devlet başkanlarının da yönlendirmeleriyle) pek çok alanda (eğitim, kültür, turizm, enerji, güvenlik *vd.*) işbirliğine gittikleri bilinmektedir. Ancak geride kalan yirmi yıllık sürede bu ilişkiler hiçbir zaman istenilen seviyeye ulaşmamıştır.

Türk olmalarına rağmen kendilerine bir türlü **“Türk”** diyemeyen, Kırgız, Kazak, Özbek, Türkmen, Azeri ...gibi boy adlarını kullanmayı tercih eden, ülkelerini de **“Türk Dili Konuşan Ülkeler”** diye nitelendiren Türk cumhuriyetlerinin yöneticileri ve halkının mikro-milliyetçi tavrı Türk dünyasında arzu edilen birlikteliğin sağlanmasına engel olmuş, Rusya'nın, Amerika'nın ve Batılı ülkelerin bu bölgelerdeki emellerini gerçekleştirmelerine de zemin hazırlamıştır.

Türk devlet ve topluluklarının aralarındaki ilişkilerin gün geçtikçe zayıfladığının farkına varan Türk dünyasının yöneticileri, mevcut durumun iyileştirilmesi ve sorunların çözümlenmesi için 2-3 Ekim 2009 tarihlerinde Nahçıvan'da **“Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları IX. Zirvesi”**nde bir araya gelmişlerdir.

Azerbaycan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev'in ev sahipliğinde Nahçıvan'da gerçekleştirilen zirveye Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev, Kırgızistan Cumhurbaşkanı Kurmanbek Bakiyev katılmışlardır. Özbekistan'ın katılmadığı Zirve'de Türkmenistan ise Cumhurbaşkanı Yardımcısı düzeyinde temsil edilmiştir. Söz konusu zirve sırasında, **Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi** kurulmasına dair **Nahçıvan Anlaşması** Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan tarafından imzalanmıştır. Türkiye, Kazakistan ve Azerbaycan tarafından onaylanan Nahçıvan Anlaşması 17 Kasım 2010 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Türkmenistan Anlaşma'ya taraf olmamıştır (<http://turkkon.org/icerik>, 12.10.2012).

IX. Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirvesi'nin Nahçıvan'da yapılmasına ve adına **“Nahçıvan Anlaşması”** denilen bir anlaşmanın imzalanmasına rağmen alınan kararlarda Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'ni doğrudan ilgilendiren hiçbir karar bulunmamaktadır.

15-16 Eylül 2010 tarihlerinde İstanbul'da yapılan “X. Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirvesi” sonrasında da bugün merkezi İstanbul'da bulunan **Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi** kurulmuştur.

Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyinin aldığı kararlar içinde Türk devlet ve topluluklarının aralarındaki sorunların giderilmesi, ilişkilerin iyileştirilmesi

Türk cumhuriyetlerinin Türkiye ve Avrupa ile bağına sağlayacak Nahçıvan'da temsilcilikler açmaları, eğitim, kültür ve güvenlik başta olmak üzere her alanda Nahçıvan'a destek sağlamaları, burayı Türk devlet, boy ve topluluklarının cazibe merkezi hâline getirmeleri gerekmektedir.

ana hedef olarak görülmektedir. Burada alınan kararlarda da Nahçıvan'ı doğrudan ilgilendiren bir karar bulunmamaktadır.

Türk cumhuriyetlerinin Türkiye ve Avrupa ile bağına sağlayacak Nahçıvan'da temsilcilikler açmaları, eğitim, kültür ve güvenlik başta olmak üzere her alanda Nahçıvan'a destek sağlamaları, burayı Türk devlet, boy ve topluluklarının cazibe merkezi hâline getirmeleri gerekmektedir.

• Ermenistan için Nahçıvan

Kars Antlaşması'nı kabul etmeyen Ermenistan, Nahçıvan'ı, Nahçıvan'ın uzantısı olarak Ağrı, Iğdır, Kars, Erzurum vd . illeri "*Büyük Ermenistan*"(!)'ın / "*Batı Ermenistan*"(!)'ın bir parçası olarak görmekte, bir an önce de sınırlarına katmak istemektedir. Çünkü Ermeniler, Nuh Tufanı'nın Ağrı Dağı'nda sonlandığına; Nuh'un Gemisi'nin Ağrı Dağı'nda (*Ararat* (!)-*Massis*(!) Dağı'nda) bulunduğu, kendilerinin de Nuh'un oğlu Hay'ın soyundan geldiklerine, büyük atalarının ve Ermeni krallarının mezarlarının Ağrı Dağı'nda olduğuna inanmakta ve Ağrı Dağı'nı anılan sebeplerle kutsal

olarak kabul etmektedirler.

Ermenistan, Nahçıvan'ı topraklarına katamamasının önündeki en büyük engeli Türkiye olarak görmektedir. Ermeniler için *Kutsal Ağrı Dağı'na* / "*Ararat'a ulaşmanın* / Türkiye'nin işgali altındaki Batı Ermenistan toprakları(!)'na *kavuşma*(!) *nınyolu her şeyden önce Nahçıvan'ın Ermenistan topraklarına katılması ile mümkün olacaktır.* Ermenistan, Nahçıvan'a yönelik bu akıl almaz planları yaparken Rusya'ya, Amerika'ya, İran'a ve Batılı dostlarına (başta Fransa olmak üzere) güvenmektedir. Anılan ülkelerdeki Ermeni lobileri, Ermenistan'daki resmî ve sivil toplum kuruluşları ve onların sözcülüğünü yapan Batılı ülke temsilcileri, Nahçıvan ve Türkiye üzerindeki bu iddialarında Ermenileri haklı görmekte, Ermenilerin Azerbaycan topraklarını (başta Karabağ'ı olmak üzere) işgalini de bu işgale kayıtsız kalarak ve Azerbaycan'ı oyalayarak onaylamaktadırlar.

Bugün Ermenistan'da Azerbaycan'dan ve Nahçıvan'dan gelecek her türlü saldırıya karşı koyabilecek nitelikte modern ve nükleer silahlarla donatılmış eğitimli bir ordu bulunmaktadır. Amerika, İran ve Batılı ülkeler Ermenistan'ın (Rusya'nın desteği, kontrolü ve güvencesi altındaki) nükleer gücünü görmezden gelmektedirler.

Türkiye'nin yıllardan beri ısrarına rağmen Ermenistan'ın Türkiye sınırının yanı

başındaki nükleer santrallerini kapatmamasının sebebini de santralleri çok amaçlı kullanması (askerî, kimyasal ve nükleer silah yapımı...) oluşturmaktadır. Söz konusu santrallerin ciddi sağlık sorunlarına sebebiyet verdiği, sınıra yakın bölgelerdeki (İğdır iline bağlı) Aralık ve Tuzluca ilçelerinde radyasyondan kaynaklanan kanser vakalarının arttığı bilinmektedir.

• **Rusya - Ermenistan ilişkileri ve Rusya için Nahçıvan**

Ermenistan Devleti'nin kuruluşunda, sınırlarının belirlenmesinde önemli rol oynayan Rusya ile Ermenistan arasında kökleri eskiye dayanan sıkı bir ilişki bulunmakta ve bu ilişki direkt olarak Rusya-Azerbaycan, Rusya-Nahçıvan ve Rusya-Türkiye ilişkilerine de yansımaktadır.

Ermenistan, 10 Şubat 1995 tarihinde Rusya'nın öncülüğünde kurulan (Rusya, Kazakistan, Kırgızistan, Belarus, Özbekistan ve Tacikistan'ın da üye olduğu) Kolektif Güvenlik Örgütüne girerek kendini bir anlamda Bağımsız Devletler Topluluğunun koruma şemsiyesi altına al(dır)mıştır. Rusya'yı bölgede kendi bağımsızlıklarının ve egemenliklerinin garantörü olarak gören Ermeniler, Rusya'nın Gümrü'deki ve Erivan'daki askerî üslerinin süresini 25 yıl daha uzatmıştır (Mammadov 2012, 90-92).

Rusya yönetimi Sovyetler Birliği zamanında olduğu gibi bugün de Ermenistan'ı "en güvenilir sınır karakolları"ndan biri olarak görmekte ve "kendinden bir parça" olarak kabul etmektedir. Bu düşüncenin uzantısı olarak da Rusya Federasyonu, bugün Ermenilerin en fazla yaşadıkları, çifte vatandaşlık haklarından yararlandıkları ve en güçlü lobi faaliyetlerini yürüttükleri ülkelerin başında gelmektedir.

Rusya'nın Kafkaslar'daki en büyük askerî ve nükleer gücü Ermenistan'da bulunduğundan Rusya, Ermenistan'ı desteklemekte, işine geldiği ve Ermenistan'ın ihtiyaç duyduğu anda güçlerini Ermenistan'ın emrine vermektedir.

Rusya, genelde bütün Türk dünyası için özelde ise Nahçıvan, Azerbaycan ve Türkiye için (mevcut ilişkiler bozulmadan hatta iyileştirilerek ve geliştirilerek) dikkat edilmesi, tedbirli olunması gereken bir ülkedir. Çünkü Rusya, NATO ülkesi olan Türkiye'yi ve NATO'ya girmeyi hedefleyen Azerbaycan'ı, Amerika'nın, İngiltere'nin ve Batı'nın işbirlikçisi olarak görmekte; bunlara karşı Ermenistan'ı, İran'ı, Irak'ı ve Suriye'yi desteklemektedir.

Rusya'nın İran'ın nükleer faaliyetlerine destek vermesinin, İran'daki nükleer santralin taşeronluğunu yapmasının gerçek sebebini de Azerbaycan-İran, Türkiye-

Rusya yönetimi Sovyetler Birliği zamanında olduğu gibi bugün de Ermenistan'ı "en güvenilir sınır karakolları"ndan biri olarak görmekte ve "kendinden bir parça" olarak kabul etmektedir.

İran kendi topraklarını kullanarak Nahçıvan'dan Azerbaycan'a gidip gelenlere sıkıntı çektirmekte ve zaman zaman da gidiş-gelişleri sudan bahanelerle engellemektedir.

İran, İran-Amerika ve Amerika-Rusya, NATO ülkeleri - Rusya çekişmesi oluşturmaktadır.

• İran için Nahçıvan

Azerbaycan-İran arasındaki ilişkiler Azerbaycan'ı ikiye bölen, parçalayan Türkmençay Antlaşması'ndan bu yana(zaman zaman düzelse dedinî sebeplerle iyi görünse de) temelde hep kötü olmuştur.

Azerbaycan-İran arasındaki tarihî gerginlik Ermenistan- Azerbaycan savaşında, İran'ın Ermenistan'dan yana tavır koymasına neden olmuş, Kuzey Azerbaycan ve Güney Azerbaycan arasındaki muhtemel bir birleşmeyi de ötelemiştir.

İran kendi topraklarını kullanarak Nahçıvan'dan Azerbaycan'a gidip gelenlere sıkıntı çektirmekte ve zaman zaman da gidiş-gelişleri sudan bahanelerle engellemektedir. Yolların Azerbaycan Türklerinin yaşadıkları bölgelerden geçmesi bunun en büyük sebebidir.

Sonuç ve öneriler

- Azerbaycan Cumhuriyeti'ne bağlı Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti, binlerce yıldır Türk boy ve topluluklarının yerleşimine sahne olan en eski Türk yurtlarından biridir.

- Tarihî İpek Yolu'nun işlek mekânlarından Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti, aynı zamanda son derece stratejik öneme sahip bir coğrafyada bulunmaktadır. Bu sebeple de Nahçıvan, tarihin her döneminde bölge ülkelerinin iştahını kabartmış ve onların "hedef"i hâline gelmiştir. Bugün de Ermenistan ve onun hamisi durumundaki "Doğu"lu ve "Batı"lı emperyalist devletler Ermenistan'ın hedeflerine uygun olarak Nahçıvan'a (bu bağlamda da Azerbaycan'a ve Türkiye'ye) yönelik hasımca faaliyetlerini sürdürmektedirler.

- Azerbaycan Cumhuriyeti'nin topraklarının Ermeniler tarafından işgaline yıllardır sessiz kalan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni tanıma cesaretini bir türlü gösteremeyen, Ahıska Türklerinin ata dede yurtlarına dönmeleri için hiçbir çaba sarf etmeyen, uluslararası arenada birbirlerini sürekli yalnız bırakan Türk devlet, boy ve topluluklarının Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'ne de gereken önemi vermedikleri bilinmektedir. Türk dünyasındaki bu sessizliğin, duyarsızlığın, parçalanmışlığın, bir araya gelememenin, ortak davranış ve duruş sergileyememenin daha yerinde ifadeyle ilkesizliğin Türk yurtları-toprakları üzerinde sinsi emelleri olan ülkeleri (başta Ermenistan olmak üzere) cesaretlendirdiği, ellerini güçlendirdiği asla unutulmamalıdır.

• Konunun uzmanlarını bir araya getirip ortak akılı ortak davranışa dönüştüremeyen, nitelikli projeler hazırlayıp ülkelerinin stratejilerine-politikalarına yön veremeyen kurum ve kuruluşların varlıkları hiçbir anlam taşımaz. Türkiye'deki ve diğer Türk cumhuriyetlerindeki Türk dünyasıyla ilgili kurum ve kuruluşların yetki ve sorumluluklarının gereğini bir an önce yerine getirmeleri kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA

- ATNUR, İbrahim Ethem (2001), *Osmanlı Yönetiminden Sovyet Yönetimine Kadar Nahçıvan (1918-1921)*, Ankara.
- ALYILMAZ, Cengiz (2011), Bağımsızlıklarının Yirminci Yılında Türk Cumhuriyetleri Üzerine, İpek Yolu Medeniyetleri, Ankara, 9-13.
- ALYILMAZ, Semra - ALYILMAZ, Cengiz (2010), Nahçıvan'daki Eski Türk Kültür ve Uygarlık Eserleri, TürkDünyası Mimarlık ve Şehircilik Kurultayı Bildirileri, C. III, Ankara, 181-192.
- HACIYEV, İsmail - AMANOĞLU, Ebülfez (1998), *Tarihte ve Günümüzde Nahçıvan*, Ankara.
- HEBİBBEYLİ, İsa (2007), Nahçıvan Şehrinin Yaşı- Beş Min İl, *Nahçıvan Muhtar Respublikasının Yaranması: Tarih ve Müasirlik*, Nahçıvan, 20-27. <http://turkkon.org/icerik.php?no=24erişim:12.10.2012>.
- KARATAY, Osman (2003), Azerbaycan'ın İlk Sahipleri ve Türklük, İran İle Turan Hayali Milletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu, Ankara, 69-71.
- KIRZIOĞLU, M. Fahrettin (1976), *Osmanlıların Kafkas Elleri Fethi (1451-1590)*, Ankara.
- KÜRKCÜOĞLU, Erol (2007), *Nahçıvan Tarihi (V-XV. Yüzyıllar)*, Erzurum.
- MAMMADOY, Halid (2012), Güney Kafkasya Güvenliği İçin Büyük Tehdit: Rusya-Ermenistan Askeri İşbirliği, *Eko Avrasya*, S. 20, Ankara, 90-92.
- MIZI-Ulu, İsmail (1993), *Merkezi Gafgaz'ın Etnik Tarihinin Köklerine Doğru*, İstanbul, çev. Süleyman Eliyarlı – Mehman Abdulla.
- RESULZADE, Mehmed Emin (1993), *Kafkasya Türkleri*, İstanbul, hzl. Yavuz Akpınar - İrfan Murat Yıldırım- Selahattin Çağın.
- RZAYEV, Firudin (2008), Nahçıvan'da Ermeni İddiaları: Yer Adlarımız ve Tarihi Gerçeklik, *Nahçıvan Bu Gün: İslahatlar Perspektivler*, Nahçıvan, 242-250.
- TALIBOY, Vasif -Bahşeliyev, Veli(od.) (2008), *Nahçıvan Abideleri Ensiklopediyası The Encyclopaedia of Nakhchivan Monuments*, Nahçıvan.
- YAZAR, Turgay (2007), *Nahçıvan'da Türk Mimarisi (Başlangıcından 19. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Ankara.

boş



DOĞU - BATI ALGISİNİN TARİHSEL SÜRECİ VE GÜNÜMÜZDEKİ ÇAĞRIŞIMLARI

PROF. DR. KAMİL AYDIN*

Günümüze kadar Doğu-Batı kavramsal irdelemesi bağlamında çok şeyler yazıldı ve söylendi. Dahası bu anlamda çalışma alanları, araştırma merkezleri, üniversite kürsüleri, düşünce kuruluşları, sivil kitle örgütleri ve süreli yayınlar oluşturuldu. Fakat ne yazık ki, bu tür çalışmaların yoğunluğu arttıkça Doğu ile Batı arasındaki ayrışma aksine gitgide kutuplaşmaya dönüşmeye başladı. Derinleşen bu ayrışmanın temelinde özellikle bilimden ve sağduyudan uzak orantısız ve adil olmayan çalışmaların ve imgelerin yarattığı ön yargılar yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Doğu (Orient) birçok hayal ürünü ve çoğunlukla mesnetsiz mit, efsane, söylem, betimleme ve tanımlamalara maruz kalırken, Batı (Occident) ise oldukça saf, sessiz ve çoğunlukla imgesiz ve tanımsız bırakılmıştır. Yani, Doğu tüm çağrışımlarıyla ya da kendine atfedilen çoğunlukla temelsiz ve tutarsız değer yargılarıyla, özellikle 19. yüzyılda büyük bir ilgi ve ivme kazanan Şarkiyatçılık (Orientalism), çalışma alanı ve söylemi aracılığıyla, hızla ve etkin bir biçimde ötekileştirilmeye mahkûm edilirken Batı “masumiyetini” ve “üstün” değer yargılarını muhafaza etmiştir. Çünkü akademik ya da bilimsel hatta imgesel anlamda dahi Doğu, orient, oryantal, oryantalist gibi kendisiyle ilgili birtakım kavramlar ışığında irdelendiğinde veya anket ve kamuoyu yoklamalarına tabi tutulduğunda hakkında birçok olumsuz ve mesnetsiz şeylere muhatap olurken Batı kavramı ile ilintili oksidant, oksidantal ve oksidantalist gibi kavramlar söz konusu olduğunda, benzer şeylerin yaşanmadığı görülmektedir.¹

Bu mütevazı çalışmada yoğunluk, daha önceleri birçok araştırmacı, yazar

* Atatürk Üniversitesi İngiliz Kültürü ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Batı, zamanlar üstü bir geçerliği olan “hâkim olma” ve “yönetme” ideolojisi için gerekli olan yasal zemin ve koşulları oluşturacak tanıma ve tanımlama sürecini böylece başlatmış olur.

ve sosyal bilimcinin sıkça ele aldığı klasik bir oryantalist araştırma tarzı dışına çıkılarak daha güncel ve herkesçe anımsanabilecek farklı bir Doğu-Batı irdelemesi üzerine olacaktır. Bunu yaparken, ne diyalektik bir yöntem ne de “bilgi-iktidar” kuramı merkezli akademik bir çözümlemede bulunacağız. Aksine güncel bir takım siyasi, kültürel ve ekonomik olaylardan hareketle 21. yüzyılda Doğu-Batı ikileminin geldiği noktayı hatırlatmaya çalışacağız. Fakat yine de mevcut durumu anlamak için geçmişin de kısaca anımsanması gerektiğini dikkate alarak kısa bir kronoloji sunmada yarar görülmektedir.

Münferit istisnalara rağmen, Batı’nın Doğu ile sistematik olarak siyasi, ekonomik ve kültürel

anlamda ilk karşılaşması Haçlı Seferlerine kadar uzanmaktadır. Gerçek anlamda tamamen öyle olmasa da din merkezli bu savaşlarda Batı, Orta Çağ karanlığının skolastik düşünce yapısının etkisinde engizisyon mantığı ile hareket ederken, Doğu’nun her anlamda yaşadığı ve yaşattığı Rönesans ve aydınlanmayı ve bununla birlikte oluşan medeniyeti çoğu zaman açığa vurmasa da büyük bir kıskançlık güdüsüyle yok etmeye çalıştığı girişimler sonucu ilk iletişim ve etkileşim sağlanmıştır. Bununla birlikte Doğu’nun sahip olduğu tüm güzellikler ve değerler Batı tarafından tanımlamaya ve betimlemeye tabi tutulmaya başlamıştır. Bunun en tipik yansıması Dante’nin İlahi Komedyası’nda açıkça görülmektedir. Çünkü Batı, zamanlar üstü bir geçerliği olan “hâkim olma” ve “yönetme” ideolojisi için gerekli olan yasal zemin ve koşulları oluşturacak tanıma ve tanımlama sürecini böylece başlatmış olur. Bu da ideolojik bir söylem olarak M.S. I. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Ünlü Romalı tarihçi Quintus Curtius Rufus’a göre bu yüzyılda Büyük İskender, İssos Savaşı’na başlamadan önce askerlerini cesaretlendirmek ve coşturmak amacıyla onlara yönelik yaptığı konuşmada kazanacakları zaferle birlikte Doğu’nun ganimetlerine kavuşacaklarını müjdelere.²

Öte yandan, tarihsel süreçte özellikle Latin dilinde yazılmış ortak eserlerden de esinlenerek Batı’nın öteki olarak gördüğü Doğu insanına, kültürüne ve toplumuna yaklaşımı, özde Batılı ve Hristiyan olarak kendisini uygar ve üstün, ancak öteki kimlik ve kültür olarak gördüğü İslam ve Türklüğe mensup insanları ise ilkel, vahşi, korkutucu ve anlaşılmasız olduğu inancına dayanmaktadır. Siyasal ve kültürel anlamda emperyalist ve sömürgeci bir anlayışın yansıması olan bu ideoloji, tarihçi Kiernan tarafından kısaca şöyle ifade edilmektedir: “Ordularının, Avrupa’nın dışındaki karanlığın barbarlığına karşı koyan medeniyeti temsil ettikleri gerçeği, tüm Avrupalıların köklü bir inancıydı.”³ Bu inanç ve ideolojiden hareketle, Batılılar,

aslında siyasal tahakküm, toprak işgali, ekonomik ve kültürel sömürü olgularını içeren emperyalist tutumu, Doğulu ırk ve toplulukları uygarlaştırma söylemi olarak öne çıkararak savunmuşlardır. Bu durumu onaylayan tarihi bir olay da İngiltere Kralı I. James'in Virginia Kampanyasına verdiği kolonizasyon beratıdır. 10 Nisan 1606 tarihli bu beratta kral, sömürgeleştirmenin bir amacının da, "Tanrı hakkında doğru bilgiden ve ibadetten yoksun olarak karanlık ve zavallı bir biçimde cehalet içinde yaşayan insanlara Hristiyan dinini yaymak ve bu ülkelerde yaşamakta olan kâfirlere ve vahşilere zamanla insanca terbiyeyi kazandırmak"⁴ olduğunu belirtir. Geçmişten günümüze irdelendiğinde, temel ilke, ideal veya ideolojide belirgin bir değişiklik görülmemesine rağmen, bu tanıma ve tanımlama süreci çağın gereksinimlerine, zaman, zemin ve koşullara göre farklılıklar gösterdiği gözlemlenebilmektedir.

Doğu ile ilgili zalim, barbar, kan emici, acımasız gibi çoğunlukla olumsuz imgeler taşıyan Batı kaynaklı yapıtlara bakıldığında esin kaynağı olarak karşımıza başta eski oyunlar, gezi yazıları ve farklı görevlerle bölgede bulunmuş insanların günlükleri çıkmaktadır. Günümüze kadar süregelen bu imgeler klişe özelliği taşımaktadır. Örneğin, Türkiye'de yöresel etnik çatışmalara gönderme yapılarak vurgulanan kaba kuvvet, vahşet veya soykırım ta Haçlı Seferlerinin vurgulandığı Rönesans dönemi yapıtlarına göndermeler yapılarak anlatılır. Bu yapıtlardaki vahşet ve soykırımla ilgili olumsuz imgeler okuyucuda daha etkin bir izlenim bırakması amacıyla genelde azınlık karakterler aracılığıyla birinci elden sunulmakta ve böylece belgesel bir anlatım özelliği kazandırılmaktadır.

Doğu ile ilintili dikkatleri çeken diğer klişe bir betimleme de egzotik ve erotik çağrışımlı ifadelerdir ve bunlar da genellikle kökeni saray, harem, hadım, cariye gibi tarihsel çağrışımlı söylemlere dayanan birtakım imgelerde öne çıkmaktadır. Bu imgelere zaman zaman biraz daha fantazi katılarak egzotizmin sınırları erotizme kaydırılmaktadır. Yapıtların çoğunda bu tür imgeler genellikle tarihsel karakterler aracılığıyla sunulmaktadır. Hatta içindeki sadistik unsurlar taşıyan erotizmin veya egzotizmin sınırları daha da zorlanarak, Doğu'da (Türklerde) eşcinselliğin

özellikle Latin dilinde yazılmış ortak eserlerden de esinlenerek Batı'nın öteki olarak gördüğü Doğu insanına, kültürüne ve toplumuna yaklaşımı, özde Batılı ve Hristiyan olarak kendisini uygar ve üstün, ancak öteki kimlik ve kültür olarak gördüğü İslam ve Türklüğe mensup insanları ise ilkel, vahşi, korkutucu ve anlaşılmasız olduğu inancına dayanmaktadır.

bu filmlere bakıldığında, soykırım, işkence, esrar ve eroin trafiği, tarihî eser kaçakçılığı, erotik ve egzotik çağrışımlar ve içerisinde sadistik unsurlar içeren eşcinsellik hatta sadomizasyon gibi Türkiye ve Türklerle ilgili birtakım olumsuz imgeler ve yansımalar göze çarpmaktadır.

veya sadomizasyonun epeyce yaygın olduğu dahi vurgulanmaktadır.

Diğer önemli bir betimleme ise, özellikle günümüzde çok geçerli olan ilk izlenim bağlamıdır ve bu da genellikle turistik bakış açısının hâkim olduğu imgelerde öne çıkmaktadır. Örneğin, Şark Ekspresi ile yapılan gezi ve ondan edinilen izlenim gibi yüzeysel vurguların yanı sıra, gezilen bölgeler ve insanları, tarihsel ve kültürel özellikleriyle betimlenmektedir. En çok konu olan mekânların başında çeşitli tarihsel çağrışımlarıyla İstanbul gelmektedir. Batı Roma'nın beşinci yüzyılda yıkılması ve Doğu Roma'nın siyasi, askerî ve kültürel olarak ayrı bir kimlik ortaya koyması sonucu, İstanbul da Doğu'nun bir diğer coğrafi simgesi olmuştur. Nitekim özellikle Hristiyan Batı'nın düşlediği ve özlemine duyduğu yalnızca kutsal topraklar ve Kudüs değil, İstanbul'u da kapsamaktaydı. Bu durum özellikle dördüncü Haçlı Seferi sonucu iyice belirginlik kazanmış ve İstanbul artık Batı'nın vazgeçilmezi hâlini almıştı. Çünkü bu sefer, Haçlılar için Doğu'nun ihtişamını, gizemini ve zenginliğini simgeleyen İstanbul'u yakından

görme ve yağmalama fırsatını doğurmuştur. Bu sefere bizzat katılarak tarihini yazan Fransız soylu Villehardouin şöyle der: "İstanbul'u daha önce hiç görmemiş olanların hepsi, tüm dünyada bu kadar güzel bir yerin bulunabileceğini hiç hayal etmemişlerdi ve şehri çok dikkatle uzun uzun seyrettiler."⁵ Aslında seyrederken vurgulamak istedikleri şey, İstanbul'un Türklere bırakılmayacak kadar güzel bir şehir olmasıdır.

Mevcut yapı, görünüm ve özelliklerinden çok geçmişteki işlevi sıklıkla vurgulanan bu şehir genelde güzel, güzel olduğu kadar gizemli bir yerdir. Yarattığı bu gizemin en önemli nedenleri arasında, Osmanlı başkenti olması, sarayı, haremi, hamamları ve cariyeleri bulunması, halka açık toplu idamların yapıldığı Sultanahmet'i ve saraydaki gizli infazların yapıldığı Sarayburnu'na sahip olması gelmektedir. Türkiye'de vurgulanan diğer mekânlar ise yoğunlukla sınır kentler içeren doğu ve güneydoğudur. Buralarla ilgili gündemdeki en önemli imgeler, çeşitli medeniyetlerden kalma tarihsel ve kültürel varlığın yanı sıra, etnik çeşitlilik, kültürel ve yaşamsal farklılıklarla ilgilidir. Örneğin, bu yörelerde dinsel söylemlere dayalı olarak kadının sömürülmesi, zor koşullarda yaşam savaşı verilmesi ve etnik sorunların bulunması sıklıkla yansıtılmaktadır.

Bugüne kadar özellikle tarihsel yapıtlardan, bilgi ve belgelerden esinlenerek üretilen betimlemelerden hareketle yaratılan olumsuz imgelerin, 20. yüzyılın özellikle son çeyreğinde etkinliğini hissettiren medyanın farklı alanlarında da karşılık bulmaktadır. Bu bağlamda, öncelikle, özellikle başta sinema ve televizyon olmak üzere görsel medyanın “imaj yaratma” da ne denli önemli ve etkin olduğu dikkate alınacak olunursa *Gece Yarısı Ekspresi*, *Paskali Adası*, *Arabistanlı Lawrence*, *Mediterranio*, *Harem* ve *Teröre Geçit* gibi Türkiye içerikli birçok filmin olumsuz imgeler yaratmada önemli bir işlevi yerine getirdikleri açıkça görülmektedir. Çoğunluğunun bu yüzyılda yazılan çeşitli yapıt ve güncelere dayalı bu filmlere bakıldığında, soykırım, işkence, esrar ve eroin trafiği, tarihî eser kaçakçılığı, erotik ve egzotik çağrışımlar

ve içerisinde sadistik unsurlar içeren eşcinsellik hatta sandomizasyon gibi Türkiye ve Türklerle ilgili birtakım olumsuz imgeler ve yansıtımlar göze çarpmaktadır.⁶ Bu imgelerin birtakım görsel sinema efektleri kullanılarak ne denli etkili ve kamuoyu oluşturucu olduğu açıktır. Dahası bu tarz filmlerin gösterime girmesinden sonra, senaryolara esin kaynağı olan yapıtlarda satış rekorları kırılmaktadır.

Bu bağlamda, yoğun medya ve özellikle sinema desteğini de arkasına alarak günümüz Türkiye’inde kamuoyunu sıkça meşgul eden ve etkin gündem oluşturan siyasal sorunların başında sözde Ermeni sorunu gelmektedir. Türk kamuoyunun sürpriz sayılabilecek hemen hemen birçok kesimince desteklenmeye çalışılan hatta yarattığı psikolojik baskı ile mevcut siyasi erki “Ermeni Açılımı”na zorlayan gerçeğin temelinde işte yaratılan bu taraflı ve önyargılı betimleme ve imgelerin etkisi yatmaktadır. Etkinin yarattığı hava öylesine amacına ulaşmıştır ki, konuyla ilgili tarihî ve sosyolojik gerçek veri ve belgeler dahi yok sayılarak, sanki doğu ve güneydoğuda yaşanan Ermeni mezalimi hayalî bir kurgudan ibaretti düşüncesi hâkim kılınmaya çalışıldı. Bu durum bana konuyla ilgili seyrettiğim bir film sonrası tanık olduğum acı bir gerçeği hatırlatmaktadır. “Muhafazakâr” gazete ve televizyon kanallarının baş tacı ettiği Ermeni asıllı bir gazetecinin senaryosunu hazırladığı *Salkım Hanım*’ın Taneleri filmi izledikten sonra salon çıkışı gençlerin filmle ilgili yorumlarına ister istemez biraz kulak misafiri oldum. Film seyreden ve çoğunluğu üniversite öğrencisi olan bu gençlerden bazılarının “bizde şu zavallı Ermenilere az yapmamışız yani” yorumlarına tanık oldum. Aslında bu şu anlama gelmekteydi, Ermeni mezalimine uğramış Anadolu’nun her yerinde her yıl düzenlenen anma törenlerinin, konferansların ve atılan nutukların yapamadığının aksini ne yazık

Yani imparatorluk geleneğinden vazgeçip ulus devlet modelleriyle yeniden güçlü bir yapıya bürünen Avrupa ya da Batı, Doğu ile ilgili plan, proje hatta hayallerinden uzaklaşmamışlardır.

ki bir film yapmıştı. Yine benzer biçimde ülkemizde bugün yaşanan etnik kökenli terörizmin dış dünyada destek bulmasında ya da oldukça masum bir direniş hareketi olarak sunulmasında yaratılan bu imgesel betimlemelerin ve tanımlamaların payı göz ardı edilemez.

İlkel topluluklardan feodal yapılara ve krallıklara ve oradan imparatorluklara uzanan sosyolojik süreçte Batı, kısaca sunmaya çalıştığımız biçimde Doğu'yu tanımlamaya veya betimlemeye çalışırken hâkim olma ya da hükmetme ve yönetme düşüncesinden asla vazgeçmemiştir. İmparatorlukların zamanla güç kaybına uğrayarak özellikle her iki dünya savaşları sonrası dönemlerde sömürgelerini kaybetmek suretiyle çözülmeye ya da dönüşmeye başlamalarına rağmen, bu küresel ideallerini kaybetmemişlerdir. Yani imparatorluk geleneğinden vazgeçip ulus devlet modelleriyle yeniden güçlü bir yapıya bürünen Avrupa ya da Batı, Doğu ile ilgili plan, proje hatta hayallerinden uzaklaşmamışlardır. Bu anlamda değişen yalnızca varlıklarının sosyolojik karşılıkları ve hâkim olma düşüncelerinin ifade biçimleridir. Bu durumu somutlaştırmak gerekirse, geçen yüzyıllarda özellikle İngilizlerin isim babalığını yaptığı "*büyük oyun*" (*Great Game*) ya da "*böl ve yönet*" (*Divide and Rule*) olarak tezahür eden plan ve projeler bugün "*özgürleştirmek*", "*demokratikleştirmek*" merkezlidir. Çünkü Doğu, her anlamda dün Roma ve Bizans, Germen, Fransız ve Britanya İmparatorlukları ve Papalık için ne ifade ediyorduysa bugün de AB ülkeleri ve ABD için benzer şeyleri ifade etmektedir. Bunun en kısa ve somut yansıması, Bush dönemi başkan yardımcısı D. Cheney'nin "*Petrol neredeyse oraya gitmelisin.*" ifadesinde görülmektedir.

Görüntü, biçim ya da ifade değişse de öz ve içeriğin değişmediği bu süreçte gelinen nokta itibarıyla, küçültülmeye, yok edilmeye veya ötekileştirilerek dönüşüme uğratılmaya çalışılan Doğu'nun bu doğrultuda yeniden betimlenmesi gerekmektedir. Çünkü tanı koymadan tedavi işe yaramaz ya da iyi sonuç vermez, dolayısıyla bugüne kadar Oryantalistlerin yaptığı da bir tür tanı koymaktır. Bu da klasik inanç sisteminden gelenek ve göreneğe, yaşam tarzından tarihsel ve kültürel zenginliklere uzanan geniş bir etki alanını kapsar. Son yıllarda genel anlamda Doğu coğrafyasında yürütülmeye çalışılan Büyük Ortadoğu Projesi'nin masum bir "*bahar harekâtı*" olarak tanımlanması bu durumun ironik bir resmidir. İçinde bu kadar acı, keder, kan, gözyaşı, terör ve ölüm barındıran bir özgürleştirme harekâtı ya da demokratikleştirme pek tabi ki oldukça ironiktir. Bu süreçte kendileri tarafından yaratılan Frankenstein diktatörlerden yine kendilerinin uydurdukları kurtarma girişimleri⁷, ilgili coğrafyanın hâkim inanç sistemi olan İslam'ı, zaman zaman terör ve fundamentalizm zaman zaman ise ılımlı gibi sıfatlarda nitelendirip ötekileştirmeye çalışmaları ve bunu da bir mezhep ayrılığına dönüştürmeleri gelinen çok ilginç bir noktadır.

Öte yandan, Dante'nin ondördüncü yüzyılın başlarında kaleme aldığı ve Batı aydınlanmasının ilham yapıtlarından biri kabul edilen İlahi Komedyasında İslam

Peygamberine yönelik olumsuz yakıştırma ve betimlemeler ile, son zamanlarda özellikle Hollanda, Belçika ve en son ABD’de ortaya çıkan ve İslam dünyasında büyük bir infiale yol açan mesnetsiz ifadeler, iddialar, karikatürler ve yapılan filmler arasında imgesel hedef açısından pek bir fark görülmemektedir. Bu imgesel paralelliğin temelindeki söylemin de zamanlar üstü bir proje olduğu açıkça görülmektedir. Bu da, Ortadoğu’da Haçlı Seferleri adı altında tescillenerek günümüze kadar süregelen bir gizli Batı agendası ya da ideolojisi özelliği taşımaktadır.⁸ Örneğin, Irak’ın işgaliyle ortaya çıkan ABD’nin ve Başkan Bush’un gerek ülke kamuoyunda ve gerekse uluslararası platformlarda tartışmalı durumunun izahı bazı resmî yetkililer tarafından yapılmaya çalışılırken, özellikle Başkanın ABD’li seçmenler tarafından değil Tanrı tarafından seçildiği söylenmektedir.⁹ Bu durumdan daha vahim olan şey, İslam’ın temel değerleriyle ilgili olumsuz yakıştırmaların yoğunlukla yaşandığı Hollanda’da dönemin başbakanı Rasmussen’in yaşananları bir ifade özgürlüğü olarak algılaması ve savunması ve buna mukabil NATO Genel Sekreterliğine atanmasına Türk yetkililerin herhangi bir itirazının olmamasıdır.

Bu genel resim içerisinde Türkiye ve Türk milleti de yeni bir tanımlama ve betimleme sürecine tabi tutulmaktadır. Bir yandan çok uluslu ve inançlı bir imparatorluk yapısının küllerinden yeniden dirilişi gerçekleştirerek milletleşme sürecini büyük bedeller karşılığında tamamlamış bu büyük kitleyi tekrar bir zaman makinesine bağlayarak geçmişe göndermek suretiyle çokça etnik ve inanç birimlerine bölmek ve bunu bir de “çok kültürlülük”, “çok dillilik” ya da “küreselleşme” gibi postmodern kavramlarla süsleyerek sunmaya çalışmak bunun çok açık bir göstergesidir. Öte yandan yapıyı zayıflatmak amacıyla Türk milletini bir arada tutan tarih bilincini de zaafa uğratmak hatta yok etmek için geçmişte yaşanmış bir takım tarihsel olayları çarpıtarak yeniden gündeme taşımak ise ayrı bir tanımlama biçimidir. Bunu yapmanın en etkin yolu da toplu iletişim araçları ve medyadır. Kısaca tek ses ve söylemin yankıları gibi aynı şeyin diziler, belgeseller, tartışma programları vs. ile gerçekleştirildiğine tanık olmaktadır.

Sonuç olarak, Batı, dönemler üstü tanımlayan ve betimleyen işleviyle (rolüyle), kimi zaman uygarlaştırma ve geliştirme, kimi zaman ise özgürleştirme ya da demokratikleştirme söylemleriyle sömürmeyi, kontrol etmeyi veya yönetmeyi düşlediği, planladığı ve asırlardır uyguladığı bir Doğu tasarlarken, yaşadığı siyasi, askerî, kültürel ve ekonomik iniş çıkışlara aldırmandan bu ideolojiyi bir “ilahi” söylem ve misyon hâline getirerek kuşaktan kuşağa aktarmayı başarmıştır. Dolayısıyla bugünkü jeopolitikte de oyun kuran, söylem oluşturan ve çoğunlukla da eyleme dönüştüren aktif bir rol üstlenmiştir. Bilim ve teknolojinin hızlı gelişimine paralel olarak bu rol evrensel bir gerçek haline dönüştürülmüştür. Yani Batı hegemonyası kültürden sanata, bilimden teknolojiye, ekonomiden siyasete tüm enstrümanlarıyla etkinliğini ilan etmiş ve bu denli geniş alan hâkimiyetini “küresel” bir kavramla taçlandırarak, doğal, masum ve kaçınılmaz bir durum olarak algılanmasını sağlamıştır.

Batı, dönemler üstü tanımlayan ve betimleyen işleviyle (rolüyle), kimi zaman uygarlaştırma ve geliştirme, kimi zaman ise özgürleştirme ya da demokratikleştirme söylemleriyle sövmeyi, kontrol etmeyi veya yönetmeyi düşlediği, planladığı ve asırlardır uyguladığı bir Doğu tasarlarken, yaşadığı siyasi, askerî, kültürel ve ekonomik iniş çıkışlara aldırmadan bu ideolojiyi bir “ilahi” söylem ve misyon hâline getirerek kuşaktan kuşağa aktarmayı başarmıştır.

Yönetenin ya da hükmedenin kurguladığı böyle bir yapı içerisinde tanımlanan veya hükmedilen konumundaki Doğu ise, yoğun bir aşağılık kompleksiyle zihni dumura uğramış olarak tarihten aldığı gücü ve değerleri unutmuş, büyük bedeller sonucu elde ettiği varlığını ve yönetme iradesini yok sayarak yaşadığı coğrafyada ev sahibi, söz sahibi olmaktan çok misafir veya kiracı rolünü üstlenmiştir. Bu genel resim içerisinde özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında geçirdiği süreç dikkate alınacak olursa, Türkiye'nin algılama biçiminin de pek farklı olduğu söylenemez. Çünkü, Batı dünyasında kavimler göçüne neden olarak saldırgan korku ile “Tanrı'nın Kırbağı” olarak nitelenen Hun İmparatoru Atilla'dan Anadolu'yu Türk yurdu kılan Sultan Alparslan'a, yüzyıllarca Batı'nın kutsal belde saydığı İstanbul'u fetheden Fatih'ten yok olduğu sanılan coğrafyada yeniden dirilişi gerçekleştiren Mustafa Kemal'e kadarki süreçte bırakılan yüce miras yok sayılarak, onun yerine Batı'nın öngördüğü bir takım roller üstlenmek kaydıyla taşeron bir yapı hâkim kılınmaya çalışılmıştır. Bu sürecin son yıllarda büyük bir ivme kazanarak daha da hızlandırıldığına tanık olmaktadır. Özellikle yakın tarih merceği altına alınarak yapay irdelemelere ve sorgulamalara tabi tutulmakta ve geçmişten devredilen bu tarihi değerler ve şahsiyetler yoğun bir bilgi kirliliği altında itibarsızlaştırılmaya muhatap olmaktadır.

Diğer bir ifadeyle, Batı'da Rönesans sonrası başlayan uluslaşma süreci ve akabinde kurulan ulus-devletlerin, ekonomik kalkınma modelleri ve siyasal söylemleri ne olursa olsun, değişim veya dönüşümü hayal dahi edilmezken, henüz birinci asrını dahi tamamlamamış olan genç Türk Cumhuriyeti'nin yapısı ve bekası sorgulanmaktadır. Kökü mazide olmayan bir atiden söz edilemeyeceği gerçeğinden hareketle, Türkiye'yi ve Türk milletini tarihinden, geçmişinden ve varlığının teminatı olan şehidinden uzaklaştırma senaryoları etkin kılınmaya özen

gösterilmektedir. Öte yandan, ABD Anayasası'na göre bayrağa, İngiliz Anayasası'na göre ise kraliçeye ant içmenin hiçbir sakıncası olmaz iken, yeniden düzenlenmeye çalışılan Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'ndan bağımsızlığın, birliğin, dirliğin ve cumhuriyetin kurucu iradesi olan Türklük tüm çağrışımlarıyla tartışmaya açılmıştır. Bununla da kalınmamış tarih sorgulanmaya, tarihî şahsiyetler itibarsızlaştırılırken hainlere ve bozgunculara iade-i itibar sağlanmaya ve tüm bunları kabul edilebilir kılmak amacıyla yeni bir inanç sistemi oluşturulmaya uğraşmaktadır. Böylece millî olmaktan uzak daha rahat tanımlanabilir, yönlendirilebilir ve hükmedilebilir kozmopolit, çok kültürlü, çok dilli ve çok inanç sistemli bir topluluk kaçınılmaz hâle gelmektedir. Bu da bize yaklaşık bir asır önce Ortadoğu merkezli İngiliz senaryosu olan "büyük oyun" filmini ve baş aktörleri Lawrence ve Gertrude Bell'i hatırlatmaktadır. Çünkü söylem olarak bir özgürleştirme projesi olan fakat özünde küçültürek yönetme kastedilen "böl ve yönet" projesi gereği biri dönemin "özgür" Arabistan'ın diğeri ise "özgür" Irak'ın ulusal kahramanları ilan edilmişti. Tıpkı bir süre avı gibi dün de ötekileştirilmiş ve himmete muhtaç Asya ve Afrika hedef güzergâh

idi bugün de maalesef aynı güzergâh takip edilmekte ve özgürleştirme kervanına yeterince özgürleşememiş olan Irak başta olmak üzere Mısır, Tunus, Yemen, Libya, Suriye, Mali ve sırasını bekleyen daha niceleri katılmış ve katılacaktır.

Yaşananlardan ders alınsaydı aynı şeyler tekerrür etmezdi, çünkü ders almada oldukça yavaş davranılmakta ve bugün de genelde bölge insanının ve özelde Türk milletinin özgüveni zayıflatılmış ve ne olacaksa olsun nemelazımcılığı noktasına getirilmiştir. Fakat her millet ve kültürün temel özellikleri, hasletleri ve öğretileri olduğu gibi bu necip milletin de bir takım refleksleri vardır ve bu da yok olduğu sanıldığı dönemlerde yeniden var olmayı başarma kabiliyetidir. Yeter ki muhtaç olduğu güç ve kudretin dışarıda değil, damarlarındaki asil kanda olduğunu hatırlayabilsin.

(Endnotes)

- 1 Şarkiyatçığın anlatıldığı ders ya da seminerlerimizde öğrencilerden söz konusu kavramlarla ilgili toplumun farklı kesimlerine sorular yöneltilmesi veya anketler uygulanması istenmektedir. Yapılan anketler sonucu elde edilen veriler genellikle doğu ile ilintili olanlar

Yaşananlardan ders alınsaydı aynı şeyler tekerrür etmezdi, çünkü ders almada oldukça yavaş davranılmakta ve bugün de genelde bölge insanının ve özelde Türk milletinin özgüveni zayıflatılmış ve ne olacaksa olsun nemelazımcılığı noktasına getirilmiştir.

üzerine yoğunlaşmakta ve bunlar da içerik olarak çoğunlukla batı tarafından üretilen olumsuz ve yanlış imgeler ve çağrışımlar barındırmaktadır. Öte yandan, Batı, yani Oksidant bağlamı kavramlarla ilgili entelektüel gruplardan dahi olumlu ya da olumsuz her hangi bir yoruma rastlanmamaktadır.

- 2 Quintus Curtius Rufus, *History of Alexander*, çev. John Yardley, (London: Penguin, 1984).
- 3 V. G. Kiernan, *Colonial Armies and Empires 1815-1960*, Rev. Ed. 1982 (Montreal: McGill-Queen's University Press), s. 146.
- 4 The First Charter of Virginia, April 10, 1606.
- 5 Geoffrey of Villehardouin, "The Conquest of Constantinople", *Joinville and Villehardouin, Chronicles* 29-160.
- 6 Daha kapsamlı bilgi için bak. Kamil Aydın; *Images of Turkey in Western Literature* (London: Eothen Press, 1999).
- 7 Saddam'ı nihayet 2003 yılında yakalamadan evvel, Amerikalılar onu 1959'da Iraklı komünistlere yakınlığı ile bilinen ilerici, monarşi karşıtı General Kassem'e suikast düzenlemek amacıyla bir ekibe katıldığında "yakalamıştı". 1963 ile 1968 yılları arasında, Saddam, Birleşik Devletler'in maddi destek sağladığı, Baas'ın yürüttüğü ve parti yanlılarının komünistleri öldürdüğü, kısmen CIA tarafından sağlanan bilgilere dayanan tüm darbe girişimlerinde yer almıştır. 1968 yılında, Baas partisinin 2003 yılına kadarki hakimiyetin devam etmesini sağlayan darbe girişimlerinin en sonuncusunun ardından, Saddam iç güvenlik görevini üstlendi ve diktatörlüğün kurumsal çerçevesini oluşturdu; Suriye, Mısır hatta Ürdün'ün aksine, Baas yönetimindeki Irak İsrail'e hiç savaşmamasına rağmen Birleşik Devletler ile Baas partisi yanlıları arasındaki anlaşmazlık tek İsrail sorunu idi. Bunun dışında, 1980 yılında, iki ülkeden milyonlarca insanın canına mal olan ve Birleşik Devletler-Birleşik Krallık ittifakının Saddam'ı uydu fotoğrafları, askeri teçhizat, kimyasal silah üretme (ve İran'a karşı kullanma) kapasitesi ve silah temin ederek desteklediği vahşet dolu savaşta Saddam, İran işgalinde telkinlerine kulak verdiği Birleşik Devletler'in yakın bir müttefiki olarak kalmıştır. Saddam Kuveyt'i işgal edip Suudi Arabistan'ı da tehdit ettiğinde-ki bunlar Birleşik Devletler'in İsrail dışında sempati duyduğu monarşilerdir-ABD Saddam'a sırt çevirmiştir. Mary Shelley, Saddam ile Birleşik Devletler arasındaki aşk-nefret ilişkisi üzerine bir hikaye yazacak olsaydı, bu hikayeye muhtemelen "Frankenştayn ve Canavar" adının verirdi. Bak. Aijaz Ahmad; *Irak, Afganistan ve Çağımızın Emperyalizmi*, çev. Kubilay Gecikli ve İsmail Avcu (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2011), s. 19.
- 8 20 Eylül 2001'de, Birleşik Devletler Başkanı George w. Bush ABD Kongresi'nin birleşik oturumunda yaptığı konuşmada, şu an "küresel çapta terörizme karşı savaş" diye adlandırılan, alanen ve gizli bir şekilde düzinelere ülkeyle savaşılacağını söylediği, geniş çaplı bir politikayı duyurdu. Üstelik savaş daimi olacaktı; kendi ürpertici söylemiyle, "hiç bitmeyen bir görev" olacaktı (Ahmad, s. 8)...Bush ilk günlerden itibaren "terörizme karşı savaş" olarak adlandırdığı kavramı, sözcüğün tarihsel anlamına bakmaksızın, bir "haçlı seferi" olarak nitelendirdi. Ancak Müslüman dünyasında geniş bir düşünce yelpazesinde dile getirilen kızgınlık dolu ifadeler, Bush'u bu tutumundan vazgeçirdi ve ona bu savaşın İslam'a karşı olmadığını, yalnızca belli Müslümanlara karşı olduğunu söyledi. Pentagon, Bush'tan geri kalmayarak, planladığı operasyona yalnızca İncil'de değil aynı zamanda Hristiyan köktencilüğünün terminolojisinde de yer

alan "Mutlak Adalet" adını verdi (Ahmad, s. 70).

- 9 General Jerry Boykin'ın, Donald Rumsfeld'in Saddam Hüseyin, Usame Bin Ladin ve Ömer Molla'yı yakalamak amacıyla hazırladığı "Çok Önemli Hedef Planı" için istihbarat bilgilerinin kolaylaştırılmasından ve istihbarattan sorumlu savunma bakanlığı müsteşar yardımcısı olarak yaptığı konuşmadan alınmıştır.

KAYNAKÇA

AHMAD, Aijaz, (2011), *Irak, Afganistan ve Çağımızın Emperyalizmi*, çev. Kubilay gecikli, ve İsmail avcu, İstanbul: Otonom yayıncılık.

AYDIN, Kamil, (1999), *Images of Turkey in Western Literature*, London: Eothen Press.

The First Charter of Virginia, April 10, 1606.

Goffrey of Villehardouin, "The Conquest of Constantnople", *Joinville and Villehardouin, Chronicles* 29-160.

KİEMAN, V. G. *Colonial Armies and Empires 1815-1960*, rev. Ed. 1982, Montreal: McGill Queen's University Press.

RuUFUS, Quintus Curtius (1984), *History of Alexander*, çev. John Yardley, London: Penguin.

boş



BİR DÖNEM TÜRK TOPLUM DÜŞÜNÇESİNDE OLUŞTURULMAYA ÇALIŞILAN DOĞU-BATI ALGISI

DOÇ. DR. FAZLI POLAT*

Giriş

Türk toplumunun hafızasındaki Batı ve Doğu kültürleri hakkında mutlak doğru gibi gelen pek çok bilginin, yine Batı kültürü tarafından üretildiği bir gerçekliktir. Üretilen bu gerçeklikte güya Batı, bilimi, sanayiye, teknolojiye, sanatı, edebiyatı ve medeniyeti: Doğu ise mistik inançları, tembelliği, tüketimi ve geriliği temsil ettiği telkin edilmiştir. Bu tanımlama ve anlamlandırma, tarafımızca da doğ(r)u kabul edilerek iman akidesi gibi ezberletildi ve bu tutum yine kiblesi Avrupa Birliği olan yönetici erklerce devam ettirilmektedir. Böylece, Türk toplumunda (oryantalizm) Batı'nın gözü ve değerleri ile Doğu'yu anlama ve niteleme kültürü de yerleşmiş oldu. Yine olayın bir başka boyutuyla küreselleşme diye başlatılan aldatmaca yapılanma içerisinde, Türk toplumunu bekleyen en önemli tehlikenin yine Batı tarafından empoze edilmeye çalışılan yerel kimlik üretmeleri, maalesef bizim aydın diye kendisini tanımlayan uyuyan güzellerce de tasvip görmektedir. Millî bütünlüğün bu süreçten zarar görmemesi için bu tür kavramları ve yaklaşımları kendi kültür ve zihniyet dünyamıza göre anlamlandırma gereği ortadadır. Ancak

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

Gerilik, hep Doğu'nun düşüncesinde ve yaşam biçiminde arandı. Bu bakış açısı, toplumda, Batı dışı tüm beslenmelere kapıların kapatılması anlamına gelen bir zihniyetin oluşmasına zorlanmıştır.

böyle yapılması sonucu, söz konusu tanımlamalara karşı millî refleksin diri tutulması sağlanabilecektir. Aksi halde millî ve manevi olarak tüketilen bir pazar olmaktan kurtulmamız mümkün değildir. Konunun daha net anlaşılabilmesinde kavramların tanımlamaları üzerinde durmakta yarar olacağı kanısındayım.

A. Doğu ve Batı Tanımlamaları

Türkiye'de toplumsal yaşam hızlı bir dönüşüm içerisinde. Temelleri 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun Batılılaşma hareketinde olan, gerek ekonomik, gerek sosyal alanda birbirini besleyen değişimler kendi iç çelişkilerini de beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet kurulduktan sonra Türkiye'de Batı yanlısı dönüşümün giderek hız kazanması bu çelişkileri keskinleştirmiş, böylece Batı tarzı modernleşmenin taraftarları ile buna karşı oluşan

tepkisel hareketler arasında günümüze kadar sarkan bir mücadeleyi başlatmıştır. 1718'den bugüne kadar geçen süre içerisinde, Batı'ya yüzünü dönmüş Doğu'ya ise sırtını dönmüş bir Türkiye profili ile karşı karşıya kalınmıştır. Çünkü Türkiye için Doğu, bütün kötülükleri bünyesinde toplayan bir gerilik simgesi olarak görülmüştü.

Gerilik, hep Doğu'nun düşüncesinde ve yaşam biçiminde arandı. Bu bakış açısı, toplumda, Batı dışı tüm beslenmelere kapıların kapatılması¹ anlamına gelen bir zihniyetin oluşmasına zorlanmıştır. Nitekim daha henüz cumhuriyet ilan edilmeden toplumun yönünü Batı'ya çevirmesi gerektiği noktasında M. Satı Bey 1909'da verdiği bir konferansta medeniyet ve ilerlemede geri kalışımızı şöyle açıklıyordu: "Medeniyette, birkaç yüzyıldan bu yana olağanüstü denilebilecek derecede büyük ilerlemeler ve yenilikler meydana geldi; bu ilerlemeler ve yenilikler, özellikle son kırk elli yıl süresinde akıllara hayret verecek bir dereceyi buldu. Biz bütün bu yenileşme hareketine karşı üzülmeye belirlirsek uzun zaman kayıtsız, hatta bir dereceye kadar çekingen ve nefret edercesine kaldık. Bütün medenileşmiş milletler Avrupalılar, Amerikalılar, Japonlar- birbiriyle yarışmasına ilerlemeye çalışırken, biz tersine bu genel eğilime kapılmamaya, yerimizde kalmaya çabaladık; bundan dolayı o milletlerle aramızda ilerleme ve medenileşme yönünden büyük bir mesafe açılmasına ve bu mesafenin gittikçe büyümesine neden olduk."² Tanzimat'la başlayan ve günümüze kadar gelen süreç içerisinde Türk halkı yoğunluk düzeyi dönem dönem farklılaşsa da Batı ile ilgili bu çarpıcı telkin ve tazyiklere maruz kaldığı bilinmektedir.

Türk milleti bu telkin ve tazyiklere rağmen, gerçekte tam anlamıyla ne Doğulu ne de Batılı olmuştur. Aslında kendi dinamikleri ile özdeşleşmiş Doğu ile Batı arasında bir köprü olabilmeyi başarmıştır.

Böyle bir ülkenin insanları olarak özellikle Batı-merkezli düşüncenin paradigmatik ve kavramsal eleştirisini yapmak gerektiği kanısındayız. Bu, insanı somut ve bütünsel (ontolojik temelde) bir varlık olarak ele almayan, özne-nesne, düşünce-madde düalizmiyle insanın varlık bütünlüğünü parçalayan klasik dünya tasavvurunun eleştirisi demektir. Batılı gibi düşünme ve Batılı gibi yaşama tarzının hayatın temeline yerleştirildiği son 200 yıllık sürece “modern dönem” denilmektedir. Toplum olarak, arka planını çok da iyi sorgulamadan kullandığımız özgürlük, çağdaşlık, uygarlık, diyalog ve hoşgörü gibi birçok esrarengiz ve büyüleyici kavramlar aracılığıyla değer yargılarımızı şekillendiren ve hayatımızı derinden etkileyen bu dönem, çevremize, olaylara, varlığa ve hayata “dinî ve millî” bakışımızı da etkisi altına almış bulunmaktadır.

Bu gizemli kavramlar Batı patentli olduğu için, bunlar vasıtasıyla toplumun yönlendirilmek istendiği istikamet de Batı tarzı düşünce ve Batı tarzı hayattan başkası değildir. Bu anlayışa göre, “Batı’nın ulaştığı nokta, insanlığın varabileceği en ideal ve mükemmel seviyedir. Mademki Batı dünyası bilimde ve teknolojiye bu kadar ileriye gitmiştir, öyleyse biz de ilerlemek için Batılılar gibi düşünmeli, onlar gibi davranmalı, hayata onların baktığı pencereden bakmalıyız.” yani, Batılılaşmalıyız çıkarımıyla karşı karşıya bırakılmak istenmişiz. Batılı düşüncenin kendince üretmiş olduğu “modern anlayış” ile örtüşmeyen değer yargılarımız ve anlayışlarımız, bizzat kendi toplumumuz tarafından hor görülüp ve aşağılanarak hayatın dışına itilmeye çalışılmıştır. Bizim ve daha birçok toplumun yaşadığı nice tecrübe bu durumu ispat etmektedir. Üzülerek belirtmeliyim ki, Türk toplum düşüncesi içinde iki yüzyıldır modernleşme sürecinde Batı’yla olan ilişkisinin ayrılmaz bir boyutu olarak gören yaygın bir eğilim oluşmuştur. Çoğu ideolojik önceliklerle belirlenen bu yaklaşımda yeni düşünce kalıplarıyla inşa edilen bir alan oluşturuldu. Batı’nın evrensel olma iddiasındaki değerlerine yönelik yaklaşımları modernleşmenin temel kriteri olarak lanse edildi. Yani, Türk toplumu sürecin en kritik sorunlarından biri olarak Batı-merkezlilik sorunu ile karşı karşıya bırakılmıştır.

Tanzimat’la başlayıp cumhuriyetin belirli dönemlerinde ortaya çıkan “aydınların” Batılılaşma konusunda olmazsa olmazları arasında modernleşmeyle Batılılaşmayı birlikte ve ayrılmaz bütün olarak ele aldıkları görülmektedir. Türk milletinin Batılı, uygar değerleri rahatlıkla benimseyeceklerini düşünmüşlerdi. Millî

Türk milleti bu telkin ve taz yıklara rağmen, gerçekte tam anlamıyla ne Doğulu ne de Batılı olmuştur. Aslında kendi dinamikleri ile özdeşleşmiş Doğu ile Batı arasında bir köprü olabilmeyi başarmıştır.

“Modernleşme”, Doğu-Batı gibi farklılaşmaların bir karşılaşmasından öte bir anlam kazanarak dünya ölçeğinde geçerliliğe sahip yeni bir kültürel düzeyi yakalama çabalarının ifadesi olarak kabullenildi.

şuura varmanın ve bağımsız bir millet olmanın yolunun, sahip olunan değerlerin (anti-Osmanlı) terk edilmesinden geçtiği ve aynı sürecin çağdaşlaşmak için de geçerli olduğuna inanılmıştı. Bir diğer ifadeyle, onlara göre yaratılmak istenen yeni Türk toplumunun kendi kimliğini kazanmasının biricik formülü, Osmanlı kültürünü tamamen terk etmek, onu unutmak, izlerini tamamen yok etmektir. Hedef net olarak ortaya konmuştu: Türk toplumunun zaman içinde Osmanlı uygarlığı içinde dinî kuralların geçerli olması nedeniyle geri kaldığı, kendi dilini ve kimliğini kaybettiğidir. Çağdaş, uygar bir hayat yaşayan Türklerin Osmanlı gibi bir yapıyla karşılaşmamış olsalardı çok daha farklı bir konumda bulunacağından emin olan toplum mühendisliği yapanlar, bu nedenle geçmişi niteleyen ve hatırlatan her duruma saldırmışlardır.³

Konuya en somut Japonya örneğiyle yaklaşıldığında görülecektir ki, durum iddia edildiği gibi değildir. Japon toplumunun birçok düzeydeki çalışma kabiliyeti, ister beğenelim ister beğenmeyelim ilgi çekicidir. Geleneklerinin çoğunu korumasına rağmen Japonya bir endüstriyel güç merkezi, bir ekonomik dinamodur. Robertson’a göre, Japonya’nın gözle görülür ekonomik gelişiminin temelinde yatan gelenekler, onun deyimleriyle ‘dinî altyapı’dır. Aslında Japon toplumu tam bir global toplumdur. Bu globalliğin bir kısmı Japon toplumunun yeni dinlerinin olduğu kadar, onun geçmişteki daha eski dinsel geleneklerini içerebilme yeteneğinin de bir örneğidir. Robertson, Japonya’nın global bir toplum olmasını, dünya ile uyumlaşmasına bağlamaktadır. Robertson, “Doğu ve Orta-Doğu Asya toplumları Japonya’dan nasıl öğrenilebileceğini öğrenmek zorundadır” der.⁴

Günümüzde Batı ile ilgili “öncelikle ekonomik ve siyasal alanda, daha sonra ise tüm değerler alanında dünya görüşünü temsil edecek bir genişlik ve derinliğe ulaştığı, onun bu gelişimine ayak uyduramayan öteki kültürler için “modernleşmek” tek çıkar yol olduğu” ile ilgili kanaat yaygın bir şekilde gelişti. “Modernleşme”, Doğu-Batı gibi farklılaşmaların bir karşılaşmasından öte bir anlam kazanarak dünya ölçeğinde geçerliliğe sahip yeni bir kültürel düzeyi yakalama çabalarının ifadesi olarak kabullenildi.⁵

Bu anlayış zamanla, toplumun birçok temel kavramlarını ve değer yargılarını unutturdu. Kelimenin tam anlamıyla bir kimlik erozyonuna uğrattı. İleri ve uygar olmak adına toplum ve fert olarak bizi biz yapan yerli ve millî değerlerimizi arkamıza atmak durumuyla karşı karşıya kaldık. Dünyanın tek merkezli ve tek kutuplu bir hayata doğru hızla itildiği günümüzde kendi öz değerlerimizi yeniden

devreye sokmamız toplumumuz açısından hayati bir önem arz ettiği kanısındayız. Batı, kendini empoze etme kapasiteli bir proje ortaya koymuş ve hâlen bu projenin müzakere edilebilirliği ya da edilemezliği tartışması yine Batı düşünce gelenekleri içinde yapılmaktadır.⁶

Bu projenin aslı da, insanı ve toplumu gerek yaşam biçimi gerekse düşünce biçimiyle tek tipleştirmeye çalışarak devreye sokmak istedikleri planlarının gerçekleşmesinde ayak bağı olabilecek her türlü ihtimalleri tasfiyeden başka bir şey değildir. Mamafih, bütün bu eleştirel bakış açılarına rağmen, Batı dışından ne akademik ne siyasi ve ne de entelektüel bir çözüm önerisi de gelmiş değildir. Batı dışı toplumların ortaya koyduğu, bilinen, alternatif bir projeden de söz edemiyoruz. Bu durumda, Batılı kuramların yerine yerli bir bakışı geliştirme çabası açısından ortaya konabilecek her türlü düşünce ve fikir, daha özgürleştirici alan oluşturacağı kanısındayız. Batı merkezli olmaktan belli ölçülerde uzaklaşmış yaklaşımlar, Batılı olmayan toplumların anlam üretme sürecini, toplumun öznel gerçekliği içinden anlama imkânı sağlayacaktır. Ancak, Doğu toplumlarının kendilerine ait anlam üretmeleri yerine Batı'nın Doğu'yla ilgili ürettiği anlamlar içerisinde kendisine yer arama refleksi sergilemiştir.

Edward Said, Doğu'nun nesnel bir bilgi olmadığını, Batı sömürgeciliğinin Doğu üzerinde hegemonya geliştirmek amacıyla oluşturulduğunu vurgular. "Tüm olumlu değerlerin taşıyıcısı olan Batı, her türlü olumsuzluklarla boğuşan Doğu'yu kurtaracak güç" biçiminde tanımlanır. Said'e ve belli başlı eleştirmenlere göre Batı, yarattığı Doğu üzerinden kendini tanımlamaktadır. Bir başka deyişle, "Doğu'yu adam etmek" en önde gelen amaçtır. Öyleyse bilim ve teknolojiye kendini gösteren rasyonel Batı düşüncesine karşı hamasi duygular besleyerek modernlik karşıtı olmak için bunun Doğu'nun manevi kültürünün parçalayıcısı olduğunu söylemekte zavallılıktan başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, kendi kültürel dinamikleri harekete geçirme yerine, bunları Batı aleyhtarlığını kullanarak taraftar edinmek ve böylelikle kendi savaşımını güçlendireceğini sananlar⁷ da kendilerini aldatmadan başka bir şey yapmamışlardır. Özellikle Türk toplumu açısından düşünüldüğünde, "modernleşme"nin öznesine Batı düşünce tarzı konduğu için, cumhuriyetin toplumu modernleştirici projesi de yeterince başarılı olamamıştır. Hâlbuki Türk toplumunun modernleştirilme projesinin öznesinde gerçekte yerli ve millî refleksler harekete geçirilerek köylülükten kurtulup kentliliğin ve kentsel fonksiyonların toplumsal ilişkilerde egemen olması sağlanabilseydi yirminci asrın şu son yıllarında toplumsal hayatın kent tipi üretim tarzına geçilmiş ve gerçekte modern bir toplum oluşması temin edilmiş olurdu. Ama ne hazindir ki, meseleye bu şekilde bakılmamış, bilakis dikkatler başka yönlere yöneltilmiştir.

B. Geleneksel Doğu Medeniyetinden "Modern Batı" Kültürüne

Öncelikle geleneksellik modernlik kavramları üzerinden hareketle Doğu ve Batı toplumlarının anlamlandırılması üzerinde durmamız konunun anlaşılması

Doğu medeniyeti ile Batı kültürünün gelenek kavramından anladıkları anlamlar ve buna bağlı olarak yaptıkları yorumlar da değişik tarzda karşımıza çıkmaktadır.

açısından doğru olacağı kanısındayız. Burada yeri gelmişken şunu açık bir şekilde ifade etmek gerekir ki, Doğu medeniyeti ile Batı kültürünün gelenek kavramından anladıkları anlamlar ve buna bağlı olarak yaptıkları yorumlar da değişik tarzda karşımıza çıkmaktadır. Sözgelimi Batı'nın gelenekçi olarak vurguladığı unsurlar Doğu için kastedilen şeylerin aynısı değildir. Doğu zaviyesinden bakıldığında *gelenekçi* kavramını Doğu için kullanan bir Batılı, Doğu kriterlerine göre bu sözcüğün daha anlamını dahi bilmemektedir.⁸ Buna bir örnek verecek olursak, bir yabancı istilasına karşı gösterilen direnç bir batı toplumunun vakıası olduğu zaman, bu bir *yurtseverlik* olarak

nitelendirilir ve tüm övgülere lâyık olur. Aynı şey bir doğu toplumunun vakıası olduğu zaman ise bu bir *bağnazlık* ya da *yabancı düşmanlığı* olarak nitelendirilir. Bu durum yansıtılmak istenen sosyolojik olgunun açıklanmak istendiği kavramlarda baskın kültürün hegemonyasını da yansıtmaktadır. Bu anlamda Batı kültürü baskın güç olarak kavramlarda dahi belirleyici güç olarak kendini hissettirmektedir.⁹ Böylece geleneksel insan zihniyeti, modern insan zihniyetinin karşıtı olarak görülür. Geleneksel toplumlardaki insanların davranışlarına duygular hâkimken, modern insan rasyoneldir. Rasyonellik modern insanı geleneksel insandan ayıran temel özellik olarak nitelendirilir.¹⁰ Maalesef geleneksellik modernlik olguları kavramsal olarak zihinlere bu şekilde nakşedilmiştir.

Böylece geleneksel toplumlarda bireyin hareket alanını kısıtlayan kurum ya da norm ve değerlerin belirleyici rolü, modernite ile birlikte arka plana itilmiştir. Hâlbuki modernleşme öncesi dönemde gündelik hayat içeriği büyük ölçüde değerler etrafında şekillenir ve böylece gelenek, sosyalleşme süreciyle kuşaktan kuşağa aktararak yaşatılırdı.¹¹ Modernleştirme süreci değerlere ve geleneğe bağlı sosyalleştirmenin gerçekleştirildiği aile ortamına çok fazla nüfuz edemediği için değiştirme olanağı bulamamıştır. Bu dönemde ailenin geleneksel değerlerini sonraki kuşaklara aktarma işlevini başarıyla sürdürdüğü görülmüştür.

Gerçekte modern dönemlerdeki kentleşme sosyal çevrenin kontrolünü azaltarak, yaygınlaşan eğitim sistemi pozitivist zihniyeti güçlendirerek, okul ve iş ortamları karşı cinsle ilişki fırsatlarını sağlayarak, sanayileşme, gelir düzeyi ve tüketim arzularını arttırarak toplumsal yapı üzerinde önemli etkiler yapmıştır.¹² Bu durum da insanı daha çok ihtirasa, doymak bilmeyen açlığa, bencillığe ve yalnızlaşmaya itmiştir. Türk toplumu da cumhuriyetin ilanıyla hızlanan bir süreçle çok özgün bir modernite tecrübesi yaşamış ve yaşanmaya devam etmektedir. Tepeden inme, empoze edilmiş ve toplumun genel dinamiklerine, geleneksel döngülerine

uyum sağlamaktan ziyade kırmaya çalışan bir modernleşme söz konusu olmuştur. Günümüzde ise modernite sorgulanmaktadır. Türkiye' den baktığımız zaman genel olarak moderniteyi sorgulamak için bol miktarda malzeme bulabiliriz: Modernizasyonun hızlı olması, yabancı referanslar dünyasından devralınmış olması nedeniyle yaşanan gerginlikler, moderniteyi bu sorgulama için kullanılacak malzemenin zenginleşmesine neden olmuştur.

Tarihî süreç içerisinde toplumlar çeşitli aşamalardan geçtiler. Bunlardan biri, bundan binlerce yıl önce gerçekleşen göçebelikten yerleşik hayata geçmektir. İkincisi ise, bundan iki yüzyıl önce gerçekleşen tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiştir. Bunu geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş olarak da adlandırabiliriz.¹³

Modern-öncesi toplumlardan modern topluma geçişle birlikte, bireye geniş bir özgürlük alanı tanındığı ifade edilmektedir. Ancak modern toplum, bireyler açısından tüm baskılardan arındırılmış bir toplum değildir. Geleneksel toplumlardan modern topluma geçiş, beraberinde bireye farklı tür baskıları da getirmiştir. Sosyal bilimlerdeki kuramsal çalışmaların gündeme getirdiği eleştiriler bu tür baskılara dikkatimizi çekmektedir. Bu eleştirilere göre, evet, modern toplumda birey artık özgürdür ama bu özgürlüğünde yapayalındır. Çünkü bireyler oluşturmuş oldukları özgürlük alanlarına hiç kimseyi müdahale ettirmediklerinden, bu alanda yapayalnız kalmışlardır. Dev kentlerde yaşamakta, dev bürokrasilerin çarkları altında ezilmekte, iktidarların yaşamı hakkında verdiği kararlara ara sıra oy vermenin dışında hiçbir etken alana katılamamakla birlikte, giderek edilgenleştirilmektedir. Kitle toplumunun bireyi, çaresizliğe ve yalnızlığa mahkûm edilmiştir. Kapitalist ekonomi her bir bireyi herkesin sahip olduğu "şeylere" sahip olmaya zorlamakta, para hırsı yaşamın anlamını belirlemektedir.¹⁴ Böylelikle modernitenin yaratmış olduğu insanın "meta"dan başka bir şey olmadığı anlaşılmıştır. Üreten ve tüketen bir "meta" Batı medeniyetinde insan ben merkezlidir, vermeyi bilmez. O, daha çok kendini ön plana çıkartarak almayı sever. Hemen her şey menfaat üzerine kuruludur. Doğu medeniyeti ve dolayısıyla İslam medeniyeti çerçevesindeki insan, diğerkâmdır. Önce kendini değil, düşünmesi gerekeni düşünür. Bu insan evladını, eşini, anne-babasını, kardeşini komşusunu, milletini ve insanlığı düşünür. Bu tavır, sadece hizada değil, seferde de korunur. Doğu'nun zengin duygu ve his dünyasının karşısında batıda tam bir duygusuzluk ve hissizlik hâkimdir. Doğu'da daha çok kalbin rehberliğinden söz edilirken Batı akli rehber

Modern-öncesi toplumlardan modern topluma geçişle birlikte, bireye geniş bir özgürlük alanı tanındığı ifade edilmektedir. Ancak modern toplum, bireyler açısından tüm baskılardan arındırılmış bir toplum değildir.

edinir. Yani, Doğu gönül insanı üretirken Batı akıl insanı üretir. Doğu medeniyeti sadece görünenlerle ilgilenmeyip daha başka şeylere ve derinlere bakarken Batı medeniyeti sadece görüleni veri olarak kullanır. Doğu medeniyeti kalp gözüyle bile görmenin yollarını bulmuşken Batı medeniyeti insanın gözünü bile kör etmiştir. İşte Batı insanı ve medeniyeti budur.

Fakat asıl üzücü olan, Türk aydınlarının bir kısmı Batı'nın Orta Çağ karanlığından kurtulup "moderniteye ve medeniyete" kavuşma yolunda geçirdiği serüvenin Türk toplumu için de geçerli olduğu inancıyla hareket etmeleri idi. Günümüzde modern toplum kategorisinde görülen «Batı Orta Çağı» gerçekten karanlık bir çağdı. Kilisenin ve kilise babalarının istismar ve istibdadı altında geçen bu devir, tarihte bir kara leke gibi duracaktır. Kilise ve kilise babaları, «din adına» öyle cinayetler işlemişler ve nefret toplamışlardır ki, Avrupalı birçok aydın, «kiliseye karşı nefretin», belki bilerek, belki bilmeyerek ateizmi bir kurtuluş olarak görmüşlerdi. Bugün dahi birçok Avrupalı aydınının tavrı budur. 18. asırdan bu yana, kiliseye kafa tutan herkes «modern», «ileri» ve «inkılapçı» olarak tanınmış ve itibar görmüştür.¹⁵

Bu örneklem üzerinden hareketle Türk toplumunun modernleşmesi ve yeniden inkişafı için bağlı bulunduğu değerlerden koparılmasıyla mümkün olduğu tezleri hem aydınlarımız ve hem de siyasilerimiz tarafından zaman zaman ileri sürülmüştür. Bu mesnetsiz ve tutarsız yaklaşımları dile getirenler bu düşüncelerinde, ideolojik ve maksatlı değillerse, bu durum ancak ve ancak Türk toplumunun yüz yıllardır sahip olduğu değerlerin niteliği hakkında bilgi sahibi olmadıklarıyla açıklanabilir.

Türk toplumunda Batı'ya ilişkin eleştirilere bakıldığında, Batı'nın Hristiyan olması, farklı yaşam biçimlerinin bulunması gibi nedenlerden kaynaklanan eleştirilere pek rastlanmaz. Dinsel ve kültürel farklılıklar dile getirilmekle birlikte, bu farklılıklar bir eleştiri olarak değil, farklılıkları vurgulamak için yapılmaktadır. Eleştirilerin öznesinde daha çok, Batılı ülkelerin uluslararası alanda yürüttükleri siyasal uygulama ve tutumları bulunmaktadır.¹⁶

"Modern Batı", kendisini inşa ederken ötekini "Doğu" olarak kurgulamış, insanlığa ait olan bütün gelişmiş, iyi, üstün özellikleri kendisine ve kendisinin temsil ettiği kapitalist-pozitivist rasyonelliğe atfetmiş, geri ve kötü olanı ise kendi dışındaki toplumlara mal ederek, kendisi ve diğerleri olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla bu süreçte Batı'nın, Doğu'yu bir bilgi nesnesi olarak inceleme yerine, onu üretme çabası içine girmiştir.

Böylelikle Batı, kendi değerlerini medeniyetin yegâne değerleri olarak dünyanın tamamına ihraç etmeye çalışmıştır. Bu bakış açısına göre, çalışma ve yatırım Batılı bireye, tüketim, uyumsuzluk ve har vurup harman savurma Doğulu bireye, rasyonelite Batıya, akıl-dışılık (irrasyonelite) Doğu'ya aittir. Böylece Doğu, tetkik

konusu hâline gelen bir “nesne” olarak kendisine yabancılaştırılarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Öyle ki, buradan yola çıkılarak Batı’nın, Doğu’nun, kendi kendisini anlamasından bile daha çok onu anladığı şeklinde bir değer yargısı geliştirilmiştir. Doğu’yu despotik yönetimlere meyilli olmakla yani otoriterliğe yatkınlıkla değerlendiren pozitivist Batılı bakış açısı kaçınılmaz olarak bir aydın despotizmi yaratmıştır.¹⁷ Böyle bir bakış açısı içerisinde Batı ve Batı-dışı toplumların ilişkileri, medeniyetlerin karşı karşıya gelmesi veya diyalogu biçiminde değil, medeni olanla-olmayanın, ileri

Böylece Doğu, tetkik konusu hâline gelen bir “nesne” olarak kendisine yabancılaştırılarak anlaşılmaya çalışılmıştır.

olanla-geri olanın karşı karşıya gelmesi ve ileri olanın geri olanı ilerletmesi, medeni olanın, medeni olmayanı medenileştirilmesi olarak görülmüştür. Batı-dışı toplumlar ilerlemek-medenileşmek istiyorlarsa, Batı’nın geçmiş olduğu yollardan geçmeli, “Batılı değerleri kendi değerleri gibi özümsemelidirler” anlayışı Batı-dışı toplumlara dayatılmış, bazen de bu fikir, Batı-dışı toplumların entelijensiası tarafından kabul görmüş ve bizatihi bu jakoben grup tarafından topluma dayatılmaya çalışılmıştır.¹⁸ Çok enteresandır ki, Türkiye tarihi, hem bir Batılılaşma, hem de Batılılaşmaya karşı bir direncin tarihidir. Bu da göstermektedir ki, Türk toplumu bu konuda henüz karar vermiş değildir. Bu durumun en bariz göstergesi de siyasal iktidarın dört elle sarıldığı Avrupa Birliği Üyeliği konusundaki yoğun iştahına rağmen toplumun bu konudaki ayak sürümesi ve konuyla ilgili sağduyusu galip gelmektedir.

Sonuç

Türk toplumunun tarihî geçmişinde, güçlü olduğu dönemlerde ezmeyen, zayıf olduğu dönemlerde eğilmeyen medeni ve onurlu bir geçmişi vardır. Bu duruş, hem zihniyet olarak hem de coğrafi olarak iki farklı dünyanın tam ortasında yani sentezinde yer almaktadır. İnsanlık, ne Doğu uygarlığını inşa eden sadece kalp (duygu) ne de Batı uygarlığını var eden beyin-zekâ ile yoluna devam edebilir. Türkiye ve onun geçmişi, her iki uygarlığın eksiklerini tamamlayan bir pratik sunmuştur. Konuyla ilgili yapılmış birçok alan çalışmalarında Müslüman ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de Batılı olan her şeye kategorik bir karşıtlığın bulunmadığını, “Batı’ya karşı öfke” şeklinde beliren olumsuz duyguların esas olarak Batılı devletlerin siyasi uygulamalarına karşı bir öfkeyi yansıttığını ifade etmek, siyasi olanın düzeltilmesi halinde bu öfkenin dinebileceği anlamına gelmektedir.

Türk toplumunda “Batı”ya karşı kültürel, dinsel ya da medeniyet temelli bir karşıtlığın bulunmadığı, Batı’ya karşı gösterilen tepkinin Batılı devletlerin uluslararası politikalarına yönelik olduğudur. Bunu en büyük ispatı da Türk halkının Avrupa Birliğine girme konusunda ilk dönemlerde çok istekli olduğu hâlde, sırf AB üyesi ülkelerin artık ikiyüzlü de değil çok yüzlü güvenilir olmayan

siyasi tutumları karşısındaki Türk halkının AB karşıtlığına dönüşmesi zaman zaman yapılan anketlerde ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada, amacımız Batı'ya küfretmek ya da Batıyı recmetmek değildir. Geri kalışımızın sebebini Batı'ya bağlamak asla doğru bir yaklaşım olamaz. Amacımız, yaklaşık yüzyıldan beri Türk toplumunun gelişmesi ve modernleşmesinin ancak Batılı gibi düşünmekten ve daha da ilerisi, Batılı gibi yaşamaktan geçtiğini bu topluma dayatanların yanlış bakış açılarını ortaya koymaktır. Yukarıda da belirtildiği gibi kendi öz değerlerini ve dinamiklerini harekete geçiremeyen bir toplumun yabancı olduğu hatta ötekileştirdiği yapı üzerinden hareketle kalkınması ve gelişmesi mümkün olamayacağı gibi uzun vadeli ve köklü bir yapı da oluşturamaz. Konuya Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün bir sözüyle son vermek istiyorum.

“Milletimiz, milliyetini umursamazlığının çok acı cezalarını gördü. Anladık ki, kabahatimiz kendimizi unutmaklığımızmış. Dünyanın bize hürmet göstermesini istiyorsak; evvela biz kendi benliğimize ve milliyetimize bu hürmeti hissen, fikren, fiilen bütün efal ve harekâtımızla gösterelim. Bilelim ki, millî benliğini bulmayan milletler, başka milletlerin avıdır.”¹⁹

(Endnotes)

- 1 ERKİLET, Alev (2009), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Dönemler ve Zihniyetler*, “Modern Türkiye’de Doğu Düşüncesine Yaklaşımlar”, İstanbul: İletişim Yay. C.9, s. 1066-174.
- 2 BEY, M. Satı (2002), *Eğitim ve Toplumsal Sorunlar Üzerine Konferanslar*, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 11.
- 3 ASLAN, Cumhur “Erken Cumhuriyet Dönemi İdeolojisinin Temelleri: Türkleşmek, Çağdaşlaşmak ve Anti Osmanlılık_I”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 43, Kasım-Aralık 1996, s. 62-67.
- 4 KHONDER, Habibul Haque “Globalleşme Teorisi Eleştirel Bir Değerlendirme”, çev. Betül Duman, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 44, Ocak-Şubat 1997, s 65-85.
- 5 bk. AKÇA, Gürsoy - HÜLÜR, Himmet “Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Doğu-Batı İmgelerini Küreselleşme Tartışmaları Bağlamında Yeniden Düşünmek”, *Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, Güz 2004, s. 23
- 6 PAKER, K. Oya (2004), *Doğunun ve Batının Yerelliği, Bireylik Bilgisine Dair*, Editör; Sibel A. Arkonaç, İstanbul: Alfa Yayınları, s.13.
- 7 BULUNMAZ Ali “Doğudan Bakınca”, <http://bulunmazali81.blogspot.com/2009/03/dogudan-bakinca-ali-bulunmaz.html>. Erişim;10/ 9/ 2012.
- 8 GUENON, Rene (1999), *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: Verka Yayınları, s. 57.
- 9 Guenon, *age.*, s. 154.
- 10 SAYIN, Önal (1990), *Aile Sosyolojisi, Ailenin Toplumdaki Yeri*, İzmir: Ege Üniv. Basımevi, s.102.
- 11 MERİÇ, Nevin (2000), *Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi*, İstanbul: Kaknüs Yay. s. 28.

- 12 BULAÇ, Ali (2011), "Örf Adet ve Gelenek", *Din ve Gelenek*, İstanbul: İSAV. Yay. s. 296-297.
- 13 UYAR, Hakkı (2001), *Türk Siyasal yaşamında Cepheleşmelere Bir Örnek: Vatan Cephesi*, İzmir: Büke Yay. s.1.
- 14 TOPRAK, Binnaz (2008), Türkiye'de Farklı Olmak, Boğaziçi Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Projesi, "Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler", İstanbul s. 3.
- 15 ARVAŞI, S.Ahmed (2008), "Batı'daki Buhran ve Batı Hayranlığı", *Hasbihal*, cilt 1. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları, s.17-18.
- 16 BÜLBÜL, Kudret – ÖZİPEK, Bekir Berat "Türkiye Toplumunda Batılı Algısı: İlk Bulgular", *tez k i r e, düşünce siyaset, sosyal bilim dergisi, Sayı: 43-44, Nisan-Eylül 2006 s. 169-185*
- 17 ÇAYLAK, Adem (2005), *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen –Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, Ankara: Kadim Yayınları, s. 30-51.
- 18 NİŞANCI Şükrü - ÇAYLAK Adem, "Medeniyet ve Kültürler Arası İlişkilerde Anti-Pozitivist ve DiyalojikYeni Paradigma Arayışı", Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2010, c.7, Sayı 13, s. 224 – 236.
- 19 İŞBİR, Eyüp G. *Atatürkçü Düşünce Özellik Taşıyan Önemli Yaklaşımlar*, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları:867,s.13.

boş



BİR DOĞU DİLİ OLARAK FARŞÇA/YENİ FARŞCANIN TARİHİ GELİŞİMİ VE ETKİ ALANI

PROF. DR. NİMET YILDIRIM*

FARŞCANIN OLUŐUM VE GELİŞİM SÜRECİ

Mazdeist inanış geleneğindeki genel kabule göre, M. 660 yılında dünyaya gelmiş, 30 yaőında (630) peygamber olarak gönderilmiő, dinini yaymıő ve 583 yılında Belh'te bir ateŐkede'de öldürülmüş olan Eski İnan'ın büyük peygamberi Zerdüşt'n köklü, alabildiğine kapsamlı ve etkili bir devrimle İnan'da yeni bir aç ağmasından yaklaşık 1.300 yıl sonra Pers İmparatorluğu topraklarının Araplar tarafından ele geçirilmesi İnan tarihinde ikinci büyük devrim olarak kabul edilir. Ne Arapların İnan'a girişi ve ne de İnanlıların İslam dinini kabul etmeleri, ulusal değerleri, kültürel hayatları ve gelenekleriyle dilleri konusunda İnan halkları üzerinde beklendiği kadar etkili olmadı. Bunun en önemli sebeplerinden biri, İnan'ın özellikle doğu kesimleri olmak üzere önemli bir kısmının savaş sonucu değil de barış yoluyla Arapların eline geçmiş olması ve o yörelerde uzun dönemler önemli makamlarda İnanlı deneyimli ve birikimli yöneticilerin iŐbaŐında bulunmuş olmalarıdır. Bunun yanı sıra bazı bölgelerdeki atanmıő Arap idareciler de henüz divan işleri ve yönetim mekanizmasında yeterli birikime sahip değillerdi.

Ne Arapların
İnan'a girişi ve
ne de İnanlıların
İslam dinini kabul
etmeleri, ulusal
değerleri, kültürel
hayatları ve
gelenekleriyle
dilleri konusunda
İnan halkları ze-
rinde beklendiği
kadar etkili
olamadı.

*Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü ğretim yesi.

Bundan dolayı yönetimde yoğun ve etkili bir şekilde deneyimli İranlılar yer alıyor, her konuda onların sözü geçiyordu. Arapların İran topraklarına yoğun olarak girişlerinden bir yüzyıl sonrasında bile yönetim ve divan teşkilatının İranlıların ellerinde bulunduğunu gösteren kaynaklara göre divan defterleri de ancak **Haccâc b. Yûsuf** (ö. 95/714) döneminde Arapçaya aktarılabilirdi. Horasan'da **Hişâm b. Abdulmelik** (eg. 105-125/724-743) dönemi sonlarına kadar Sasanî idari sistemi sürdü. O dönemden itibaren divan defterleri de Arapçaya çevrildi.¹

Bu tarihlerden sonra Arapça, bütün İran'da idari ve resmî dil olarak kullanıldı. Bazı İranlı gruplar da bu dili öğrenmek için yoğun çaba sarf ettiler. Çünkü hem birtakım resmi makamlara erişmek hem de İslam coğrafyasıyla ilişkileri sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için iyi düzeyde Arapça bilmek gerekiyordu. İslâm sonrası ilk üç yüzyılda Arapçayı çok iyi düzeyde bilen ve o dilde eser veren yazar sayısı oldukça fazlaydı. **Sealibî'nin, Yetîmetü'd-dehr** adlı eserindeki kayıtlarda Samanîler döneminde Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde Arapça yazan şair sayısı 119, aynı yazarın, *Tetîmmetü'l-yetîme'* sinde ise bu sayı daha da fazladır.²

Bunun yanı sıra çok sayıda bilgin, filozof ve yazar, günümüzde de önemini koruyan yapıtlar arasında yer alan değişik konulardaki bilimsel ve edebî eserlerini Arapça olarak kaleme almış, İranlıların İslam öncesi kullandıkları Farsça/Pehlevice'ye, önemli eserleri de Arapçaya çevirmişlerdir.³ Ancak bütün bunlara rağmen İran halkının büyük çoğunluğu kendi ulusal dillerini kullanıyor ve Arapçayı tanımıyorlardı bile. Arap saldırıları boyunca İran'a gelen ya da daha sonraki devirlerde İran topraklarına göç ederek yerleşen Araplar da genellikle İranlılardan ayrı olarak yaşamlarını sürdürüyorlardı. Bu nedenle Arapça, halk tarafından değil, sadece doğal olarak çağın gerektirdiği şartlarda hükümet ve yönetim mekanizmasıyla yoğun ilişkiler içerisinde bulunan çevreler, edebiyatçılar ve bilginler tarafından yaygın olarak öğrenildi. Zamanla önemli sosyal ayrıcalıklara sahip bu çevreler, bir yandan kendilerini halkın seçkinleri konumunda saymaya başlayıp Arapça bilmelerini bir üstünlük aracı olarak kullanırlarken bir yandan da Arapça bilmeyenleri cahil ve değersiz kişiler olarak nitelediler.⁴

İslam sonrası ilk yüzyıllarda İran'da birbirinden farklı birtakım yöresel lehçeler kullanıldı. Ancak zamanla "Farsî-yi Derî: *Yeni Farsça*", İran coğrafyasının değişik bölgelerinde yaşayan insanların anlaşabildikleri ortak dilleri oldu. Bir süre sonra bu dil, İran'ın doğu bölgelerindeki diğer yöresel dillerin de yerlerini aldı. III.-IX. yüzyıl civarlarında iki dil egemendi. Bunlardan biri, yoğun halk kitlelerinin sadece konuşmalarında anlaşma aracı olan "Derî dili", diğeri de, sadece belli düzeylerde eğitim görmüş çevrelerin konuşma dili, din, yönetim, bilim ve edebiyat gibi alanlarda yazı dili olarak kullandıkları Arapçaydı. Yaygın ve kabul edilen görüşlere göre, o dönemler Yeni Farsça, yeni edebiyat dili henüz oluşmamıştı. Ancak geçmişi, İslam öncesi çağlara kadar uzanan sözlü ve genelde halk şiiri ağırlıklı bir tür şiir geleneği yaygındı. Sözlü aktarılan bu tür şiirlerin ünlülerinden biri, eski İran'da

ünlü bir sanat ve edebiyat adamı olarak bilinen **Bârbed'e** ait olup **İbn Hurdâzbih'in** eserlerinde yer almaktadır. Derî dili, her geçen gün diğer dillerden, özellikle Arapçadan ödünç aldığı sayısız kelimelerle zenginleşti. Saffarîler (eg. 247-393/861-1003) ve Samanîler (eg. 204-395/819-1005) gibi İranlı bağımsız ya da yarı bağımsız hükûmetlerin de destekleriyle doğu ve kuzeydoğu bölgelerinde zengin bir konuşma dilinden, kapsamlı bir kültür ve edebiyat dili konumuna gelmiş oldu. Daha sonra yönetime gelen Gazneli Türkleri döneminde hem Fars dili ve hem de Fars edebiyatı doruklara yükselmeğe başladı.⁵

Arap yöneticiler ve hilafet merkezine karşı başlatılan ilk başkaldırlardan önce resmî kurumlarla ilişkili İranlılar, Arapça biliyor ve merkezî hükûmetle ilişkilerinde de bu dili kullanıyorlardı. Arapçaya yakın ilgi duyan katiplere de "âlim: *bilgin*" adı veriliyordu. Aynı dönemlerde büyük İranlı gruplar Arapça bilmiyor, Farsça okuyup yazıyorlardı. Samanoğullarından **Emir İsmail** (eg. 279-295/893-908) **Ebu'l-Kâsım-i Semerkandî**'den, *Es-Sevâdu'l-a'zâm* adlı eserini Arapça olarak kaleme almasını, ardından da genel halk kesimlerine de hitap etmesi amacıyla Farsçaya çevirmesini istemiştir. Arapça bilmeyen bir diğer Samanî emiri **Mansûr b. Nûh** (eg. 350-365/961-976) döneminde Arapça yazılmış en önemli *Kur'ân* tefsirlerinden **Muhammed b. Cerîr et-Taberî**'nin (ö. 310/923) daha çok *Tefsîr-i Taberî* diye bilinen *Câmi'u'l-beyân an Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri, Bağdat'tan getirtilerek herkesin anlayabilmesi amacıyla Farsçaya çevrilmesi sağlanmıştır.⁶

Samanî hükümdarlarının yoğun ilgileriyle destekledikleri Fars dilini yaygınlaştırma, geliştirme, bu kapsamda önemli Arapça eserleri Farsçaya çevirme projesi, aynı zamanda kendi dillerini son derece önemseyen ve Arapçaya yabancı İranlı çevrelerin yoğun destekleriyle gerçekleştiriliyor ve bu faaliyetlerden önemli sonuçlar elde ediliyordu.⁷

Farsçayı geliştirme siyaseti, Samanî döneminden sonra İran'da egemenlik kurmuş diğer yönetimler tarafından da yoğun ilgi ve destekle devam etmiştir. Bu da yönetici kesimin, halkın çoğunluğunun eğilim ve isteklerine son derece önem vermiş olduklarının açık bir göstergesidir. Saffarîler ve Samanîler döneminde bu yoğun desteğin, ulusal duyguların doğal bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerçeğinin yanı sıra Gazneli ve Selçuklu Türklerinin daha da artan bir ilgiyle Fars dili ve edebiyatını desteklemeleri, bu konudaki çalışmalara son derece önem vermeleri, ulusal duyguların ötesinde, edebiyat ve bilim dostluğu gerekçesine dayandırılır. Söz konusu iki büyük Türk imparatorluğu döneminde daha önceki çağlara oranla

Arap yöneticiler ve hilafet merkezine karşı başlatılan ilk başkaldırlardan önce resmî kurumlarla ilişkili İranlılar, Arapça biliyor ve merkezî hükûmetle ilişkilerinde de bu dili kullanıyorlardı.

bu dil ve edebiyatına daha yakın ilgi duyulmuş, nitekim ilk büyük Müslüman Türk hükümdar **Sultan Mahmud**'un (eg. 389-421/998-1030) veziri **Ebu'l-Abbâs-i İsfarayînî**, resmî divan ve defter kayıtlarını Farsça tutturmuştur. Bu eğilim ve bu uygulama her geçen gün hızını artırarak devam etmiş, gittikçe yaygınlaşan Farsça karşısında Arapça artık terk edilmeğe, idari, edebî ve bilimsel çevrelerde Farsça yoğun olarak kullanılmaya başlanmıştır. Öyle ki, Sultan Mahmud döneminde **İbn Sinâ** (ö. 428/1036) ve **Birunî** (ö. 440/1048), yaşadıkları çağın gereği Arapça olarak kaleme almış oldukları eserlerinin yanı sıra önemli birtakım yapıtlarını da Farsça yazmışlardır. Bu bağlamda hiçbir zaman hilafet yönetimi ve idari kadrolar dışındaki İran coğrafyasındaki yoğun halk kitlelerinin Arapçanın sultanı altına girmedikleri anlaşılmaktadır.⁸

Günümüzde "**Farsça**" adıyla bilinen "Farsî-yi Nov: *Yeni Farsça*", "Farsî-yi Meyâne: *Orta Farsça*"nın ve o da, "Farsî-yi Bastân: *Eski Farsça*"nın devamıdır. Eski Farsça, eski İran dillerinden biri, eski İran dilleri de, Hint-Avrupa dilleri ailesinin üyeleridir. Farsça günümüzde; **İran, Afganistan, Tacikistan** halklarının büyük çoğunluğu tarafından kullanılan, **Hindistan, Türkistan, Kafkasya** ve **Mezopotamya** bölgelerinde bazı halkların konuştukları, yazdıkları ve şiir söyledikleri dildir.

Eldeki belgeler, alfabe, dilbilgisi kuralları ve içerik bakımından İran dillerini, "**Eski İran Dilleri/Eski Farsça**", "**Orta İran Dilleri/Orta Farsça**" ve "**Yeni İran Dilleri/Yeni Farsça**" adlarıyla birbirinden farklı üç devreye ayırma imkânı vermektedir. Eski Farsça, başlangıçtan Ahâmeniş İmparatorluğu'nun yıkılışına (MÖ. 330) kadar geçen süre içinde konuşulan, yazılı belgeleri bulunan bir dildir. Orta Farsça/Pehlevicedönemi, Eşkanîler'in yönetime gelmesiyle (MÖ. 250) başlar ve İranlılar'ın İslamiyet'i kabul edişiyile sona erer (MS. 652). Ancak bu dönem dillerinden bazıları, III.-IX. yüzyıla kadar da yaygın olarak kullanılmıştır. Yeni Farsça dönemi, İslamiyet'in İran topraklarına girişinden (MS. 652) başlayıp günümüze kadar devam eden devredir.⁹

İran'da İslâm sonrası dönemin ilk devrelerinden günümüze kadar kullanılan resmî ve idari dile, edebiyat ve bilim diline "**Fârsî-yi Nov: Yeni Farsça**" adı verilir. Yeni Farsça, "**Fârsî: Farsça**" adıyla İran'ın, "**Derî**" adıyla Afganistan'ın ve "**Fârs-Tâcîk**" adıyla da Tacikistan'ın resmî dilidir.

Yeni Farsçanın ortaya çıkışı konusunda birbirinden farklı rivayetler aktarılır. Bazı araştırmacılara göre: Sasanîler döneminde yönetimde ve Farsça yazımında kullanılan dil "Orta Farsça"ydı. Ancak günlük konuşmalarda adını "derbâr: *saray*" kelimesinin kısaltılmış şekli "der"den alan "Derî dili" kullanılmaktaydı. Bu dilin yazı dili Orta Farsçadan fazla farklı değildi. Ancak konuşma dili-Deri dili öylesine bir gelişme gösterdi ki, yazı dili-Orta Farsçayı gerilerde bıraktı ve İslam öncesi dönem son Pers devleti Sasanîler'in son devrelerinde iki dil arasındaki farklılıklar iyice ortaya çıktı. Gerçekte "Orta Farsça" ile "Deri dili" iki ayrı dil ya da bir dilin iki farklı lehçesi değil, tam tersine bir tek dilin iki farklı kullanımı idi. Bir başka deyimle

Orta Farsça, yönetimde kullanılan dil, din dili ve yazılı edebiyat dili, Derî dili de sözlü edebiyat ve konuşma diliydi.¹⁰

Derî dili, Güneybatı İran bölgeleriyle geçmişe dayanan bağları olmasına rağmen, ilk olarak **Horasan**, **Maveraünnehir** bölgelerinde ortaya çıktı ve gelişti. Sasanî başkenti Tisfun'un Arapların eline geçmesinden sonra son Sasanî hükümdarı **III. Yezdicerd**'in bütün askerî varlığıyla İran'ın iç bölgelerine, Nihavend yenilgisinin ardından da Güney İran'a çekilmesi, tarihî belgelere göre, beraberinde Sasanî saray teşkilatının tamamını, hatta hükümdarlık kütüphanesini de götürmesi, İran dillerinde kaleme alınmış çok değerli eserlerin korunması ve bir yüzyıl boyunca o bölgelerde yok olmaktan kurtarılmasını sağlamıştı.¹¹

Sasanî sarayı yetkilileri, **Yezdicerd**'in ölümünden sonra da o bölgede kalmaya devam ettiler. Arapların eline geçmiş olan batı bölgelerine gitme imkânları yoktu. Bir süre sonra Arap ordularının, onların buldukları bölgelere doğru ilerlemeleriyle artık başka çareleri kalmayınca, Araplarla birlikte hareket etmek zorunda kaldılar. Doğu ve kuzey eyaletlerinin Araplar tarafından ele geçirilmesi hareketlerinde onlarla aynı saflarda yer aldılar. Böylece Sasanî resmî dili de onlarla birlikte doğuya geçmiş oldu. Öte yandan Sasanîler döneminde Sasanî sarayıyla ilişki içerisinde bulunan sınır görevlileri, emirlerindeki güçler ve yöresel yönetimlerin siyasî ve idari işlerinde merkezle ilişkilerinde aynı resmî dili, yani Derî dilini kullanıyorlardı. Böylece Derî dili, Arapların batı ve güney bölgelerini ele geçirmelerinden sonra daha az kullanılır oldu. Batı ve kuzeydoğuda hilafet merkezinden (önceleri Dımaşk ve daha sonra da Bağdat'tan) uzak olması ve aynı zamanda Sasanî devlet memurlarının o bölgelerde görevlerini sürdürmelerinden dolayı daha uzun süre kullanıldı. Bağımsız ya da yarı bağımsız hükümetlerin ortaya çıkmasını hızlandıran ilk fırsatta, Sasanîler'in resmî dili Pehlevice, bu yönetimlerin siyasî, idari ve daha sonra da bilimsel ve edebî dillerinin temel dayanağı olarak değerlendirildi. Diğer İran lehçeleri, bu dil karşısında fazla varlık gösteremedi.¹²

2. FARŞÇA: KAPSAM ALANI VE LEHÇELERİ

31-651 yılında son Sasanî hükümdarı **III. Yezdicerd**'in ölümü ve Sasanî Devleti'nin de yıkılışının ardından İran, İslâm topraklarına katıldı. 256/870 yılında **Yakûb b. Leys-i Saffâr**, Sistan'da Saffarîler Devleti'ni kurdu ve Farsçayı devletin resmî dili olarak kabul etti. Farsça, İran topraklarında bu tarihten itibaren resmî dil olarak kullanılmaya başlandı ve günümüze kadar da bu konumunu korudu. 261/874'te Samanî emirlerinden **Nasr b. Ahmed**'in, Doğu İran bölgesinde kurduğu Samanîler Devleti, Gazneliler tarafından 389/999 yılında ortadan kaldırıldı. 316-928 tarihinde **Gurgan** ve **Taberistan** bölgesinde kurulan **Ziyarîler Devleti**'ni de 434/1042 tarihinde yine Gazneliler tarih sahnesinden sildiler. Gaznelilerin ardından egemenliği ele geçiren yönetimlerin de dili olan "Farsça-Yeni Farsça", günümüzde de İran'da kullanılan dildir.¹³

“Yeni Farsça”, İran’da İslamiyet’in kabulüyle birlikte başlayan dönemden günümüze kadar kullanılan dillerin adıdır. İslamiyet’in İran’a girişinden itibaren aşamalı olarak İran coğrafyasının değişik bölgelerinde yaygınlaşmaya başlayan bu diller, bazı bölgelerde orta İran dilleriyle birlikte yaşamaya devam etmişlerdir.

“Yeni Farsça”, İran’da İslamiyet’in kabulüyle birlikte başlayan dönemden günümüze kadar kullanılan dillerin adıdır. İslamiyet’in İran’a girişinden itibaren aşamalı olarak İran coğrafyasının değişik bölgelerinde yaygınlaşmaya başlayan bu diller, bazı bölgelerde orta İran dilleriyle birlikte yaşamaya devam etmişlerdir. Bu dillerin yapısal açıdan, orta İran dilleriyle belirgin farklılıkları vardır. Günümüzde yeni İran dillerinin kullanıldığı ülkeler arasında; İran, Tacikistan, Afganistan yer alırken bazı İran dilleri de, Orta Asya cumhuriyetlerinde, Çin Türkistan’ı, Türkiye, Fars Körfezi ülkeleri, Suriye, Hint Yarımadası, Irak, Pamir Platosu ve Kafkas ülkelerinde kullanılmaktadır. İran Dilleri arasında en çok kullanılanı “Yeni Farsça”dır.¹⁴ Yeni Farsça, içerisinde, hem İran’da ve hem de İran dışında kullanılan bir kısmı ölü, bir kısmı canlı çok sayıda İran dili ve lehçelerini barındırır.¹⁵

Bu konuda değişik tanımlamalardan çıkarılacak sonuç şudur: “Farsî”, genel olarak “İranî: *İranlı*” anlamında kullanılan bir sözcüktür. Özellikle Arapça kitaplarda “İran” ve “İranî” kelimeleri çok az yer almış, bunların yerine bu ülke ve halkları için daha çok “Fars” ve “Furs” kelimeleri kullanılmıştır. Buradan hareketle tarih

ve coğrafya konulu eserlerde geçen “Farsî” kelimesinin, “*bütün İran dilleri*”ni ifade eden bir kelime olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda “Fars” sözcüğü, İran’ın “Fars” adıyla bilinen bölgesinin de adıdır. Nitekim bazı yazarlar, “Zebân-i Farsî” ile Mazdeist din adamları mubedlerin dilini, “Fars Eyaleti’nde yaşayanların dili” olarak ifade ederler. İslam sonrası çağlarda ise, İran’ın resmî ve edebî dilini diğer dillerden ayırmak amacıyla “Farsî-yi Derî”, bazen de nitelemesiz olarak “Fârsî” sözcüğü kullanılmıştır.¹⁶

I.-VII. yüzyıl ortalarında İranlılar, bölgede birtakım bağımsız devletler kurma amacıyla ayaklanmalar başlattılar. İslâm sonrası ilk bağımsız İran devleti, **Tâhir b. Hüseyin** (Zu’l-yemîneyn) tarafından (eg. 205-207/820-823) “Tahirîler (205-259/820-872)” adıyla Horasan bölgesinde kuruldu. Bu hanedanın iş başına gelmesiyle birlikte egemen oldukları bölgelerde Yeni Farsça ile eserler kaleme alınmaya başlandı. **Abdullâh b. Mukaffa**’nın tanıklığı ve *el-Fihrist*’in de onayladığı bir tespite göre 750 yılında Med bölgesinde “Pehlevice”; Fars bölgesinde “Farsî” ve Doğu kesimlerinde de “Yeni Farsça” konuşuluyordu.¹⁷

Yakûb b. Leys(eg. 254-265/868-878) tarafından kurulan **Saffarîler** (254-290/868-903) yönetimi döneminde fazla gelişme gösteremeyen yeni doğmuş bu dil, Samanîler çağında yeniden canlanmış, gelişmiş ve yaygınlaşmıştır. Oldukça kültürlü ve olgun kişilikler olan Samanî(eg. 261-389/874-999) hükümdarlarının bazıları da bizzat şiir söylüyorlardı. Bu hanedanın en parlak simaları arasında yer alan ve **Nizamî-yi Aruzî**'ye (ö. 560/1164) göre Samanîlerin en büyük hükümdarı olan **Nasr b. Ahmed**(eg.301-331/913-942), Derî Farsçasının yaygınlaşmasında önemli rol oynamış, sarayında **Rûdekî-yi Semerkandî**(ö. 329/940) gibi ünlü şairler onun döneminde önemli makamlara erişmiş ve büyük servet sahibi olmuşlardır. Derî şiirinin ilerlemesiyle beraber nesir de önemli düzeyde gelişme göstermiş VIII. ve IX. yüzyıllarda bu dilde değişik konularda önemli kitaplar kaleme alınmıştır.¹⁸

Yeni İran dillerinin kullanıldığı bölgeler, Afganistan, Irak, Suriye, Türkiye, Kafkaslar, Orta Asya, Pamir, Türkistan, Çin, Pakistan ve Fars Körfezi'nin kuzeyleridir.

Dilbilgisi kuralları bakımından Orta Farsçanın devamı olup aralarında çok az farklılık bulunan Yeni İran dilleri; Yeni Farsça, Derî dili, Tacik dili, Osset dili, Peştü dili, Beluç dili ve Kürtçe olmak üzere yedi grupta incelenir. Yeni Farsça, İran dilleri ve lehçelerinin en önemlisidir.¹⁹ Güneybatı İran dilleri grubuna giren ve Eski Farsça ile Orta Farsçanın devamı olan Yeni Farsça, III.-IX. ve IV.-X. yüzyıllardan itibaren İran'ın doğu bölgelerinde kurulan devletlerin resmî dili olarak İran dilleri ve lehçelerinin en önemlisidir.

Yeni İran dillerinin kullanıldığı bölgeler, **Afganistan, Irak, Suriye, Türkiye, Kafkaslar, Orta Asya, Pamir, Türkistan, Çin, Pakistan** ve **Fars Körfezi'nin** kuzeyleridir. Daha önce de belirtildiği gibi bu diller, Arap alfabesinin kabulünden sonra özellikle de III.-IX. yüzyıldan bu yana İran'da kullanılan dillerdir. **Yakûb b. Leys**(eg. 254-265/868-879) tarafından İran'ın resmî dili olarak kabul edilen ve Orta Farsça'nın devamı olan Yeni Farsça zamanla Soğd, Saka, Harizm ve Belh dilleri gibi Eski İran dillerinin yerini almış, **Hindistan'dan Avrupa'ya, Hazar Denizi'nden Fars Körfezi'ne** kadar dünyanın geniş coğrafyalarında yaygın olarak kullanılmıştır.²⁰

Sasanîlerin yıkılışından, Saffarîlerin yönetime gelişlerine kadar geçen dönemde İran'da Zerdüştilerin kullandığı bilim dili ve din dili, Zerdüşt Orta Farsçası; Maniheistlerin kullandığı bilim dili, Orta Farsça Mani dili, Mani Eşkanî Pehlevicesi, Mani Soğd dili; Müslümanların kullandıkları bilim dili ise Arapça idi. Samanîler, Farsçanın gelişmesi ve yaygınlaşmasına çok önem vermişler, Gazneliler Farsçayı Hindistan'a kadar götürmüşler, Hint ve Moğol saraylarında Farsça resmî dil olarak kullanılmıştır. Öte yandan Farsçanın Hindistan topraklarında yaygınlaşması, o bölgelerde daha sonraları Urdu dili adıyla yeni bir dilin ortaya çıkmasına da ortam

Arapçanın, bilim ve din dili olarak kabul edilmesiyle çok sayıda Arapça kelime de Farsçaya girdi. Öyle ki, daha IV.-X. yüzyılda Farsçadaki Arapça kelime oranı % 30'lara varmıştı.

hazırlamıştır. Fars alfabesinden alınan bir alfabeyle yazılan Urdu dili daha sonra Pakistan'ın resmî dili olmuştur. Selçuklular, Farsçayı Anadolu'da yaygınlaştırdıkları Osmanlılar döneminde onların egemen oldukları bölgelerde de özellikle edebiyat dili olmak üzere Farsça yaygın bir dil olarak kullanılmıştır. **Fatih Sultan Mehmet** (eg. 1451-1481), **Yavuz Sultan Selim** (eg.1512-1520) ve diğer bazı Osmanlı sultanlarının Farsça divan kaleme almış olmaları da bu dile verilen önemi gösterir.²¹

Günümüzde, **Afganistan** ve **Tacikistan'da** kullanılan ve Rus alfabesiyle yazılan Tacik diline Rusçadan çok sayıda kelime girmiştir. İran'da ise, kaçarlar döneminden itibaren önce Rusça, daha sonraları da Fransızca ve İngilizceden, son zamanlarda da daha çok İngilizceden çok sayıda kelime yoğun olarak Farsçaya girmiştir. Dolayısıyla bu üç ülkede kullanılan Farsça arasındaki farklılıklar

özellikle alınan yeni kelimelerden dolayı her geçen gün daha da artmaktadır.²²

İslamiyet'in İran'a girişiyle birlikte Arapçanın din ve devlet dili olmasına karşın, Farsça İran'ın önemli merkezlerinde, yoğun halk kitleleri tarafından yaygın biçimde kullanılan bir dil olma özelliğini sürdürüyordu. Erken İslami dönemlerde İran'da etkin birtakım bağımsızlık hareketleri, Horasan'da, **Tahirîler** (eg. 205-259/820-873), Sistan'da, **Saffarîler** (eg. 253-298/867-911) gibi bazı İranlı yönetimlerin ortaya çıkmasına neden oldu. Saffarî Devleti'nin kurucusu **Yakûb-i Leys**, şairleri Farsça şiir söylemeye teşvik eden ilk kişi olarak bilinir. Ancak gücünün zirvede bulunduğu dönemlerde Maverâünnehir ve Horasan bölgelerinde, günümüz Afganistan ve İran coğrafyasının önemli bir bölümünde egemenlik kurmuş olan **Samanî** yönetimi (eg. 263-395/877-1005) Fars dili ve edebiyatını destekleyen en güçlü devlet olarak kabul edilir. Samanîlerin Fars edebiyatına en büyük hizmetlerinden biri, Arapça önemli eserlerin Farsçaya çevrilmesini sağlamalarıdır. Bunlar arasında, **Mansûr b. Nûh**'un (eg. 350-365/961-976) emriyle yapılan *Târîh-i Bel'âmî* adıyla bilinen *Tercüme-yi Târîh-i Taberî* ile *Tercüme-yi Tefsîr-i Taberî* adlı eserler çok önemlidir.²³

Deri dili, Gazneliler (eg. 366-582/977-1186) ve daha sonra da Selçuklular (eg. 429-552/1038-1157) dönemlerinde saraylılar tarafından önemsenmekte, divan dili, resmî yazışma dili olarak kullanılmaktaydı. **Harizmşahlar** döneminde (eg. 470-628/1077-1231) de divan dili olarak genellikle Farsça kullanılırdı. Bir taraftan Farsçanın İran'ın doğu ve kuzeydoğu bölgelerinde; Belh, Buhara, Semerkant, Tus, Merv ve Herat gibi şehirlerde yaygınlaşması, öte yandan Gazneliler ve Suçluklular gibi Türk yönetimlerin saraylarında aynı zamanda resmî dil olarak kullanılması,

Part dili, Soğd dili ve Türkçe gibi dillerden çok sayıda kelimenin Farsçaya girmesine de neden oldu.²⁴

Arapçanın, bilim ve din dili olarak kabul edilmesiyle çok sayıda Arapça kelime de Farsçaya girdi. Öyle ki, daha IV.-X. yüzyılda Farsçadaki Arapça kelime oranı % 30'lara varmıştı. Arapçanın Farsça üzerindeki yoğun etkisi hızla devam etti ve VI.-XII. yüzyılda bu oran % 50'lere ulaştı. **Celâluddîn-i Harizmşâh**'ın ölümü (628/1231) ve Moğolların İran'ı ele geçirmesinin ardından **İlhanlılar**(eg. 654-754/1256-1353) ve **Timurlular** (eg. 771-912/1369-1506) yönetimleri zamanında Farsça önemini daha da artırarak sürdürdü. Ancak daha sonra yaşanan Horasan ve Maverâünnehir'in yağmalanması gibi olumsuz gelişmeler, geniş bölgelerde egemen Farsçanın zayıflamasına, İran'ın orta ve güney bölgelerine, özellikle Şiraz ve çevresine çekilmesine neden oldu. Bu kargaşa dönemlerinde de Moğol dilinden Farsçaya özellikle de askerî ve idarî alanda çok sayıda kelime ve terim girdi.²⁵

Öte yandan İslam sonrası dönemlerde Azerbaycan bölgesinde, "Azerî" adıyla bilinen dil yaygınlaştı. Atabekler, İlhanlılar, Karakoyunlular ve Akkoyunluların Azerbaycan'da egemenlik sürmüş olmalarından dolayı Türkçe, Farsça ve Azericenin karışımıyla oluşmuş "Turkî-yi Azerî: *Azerî Türkçesi*" adıyla yeni bir dil ortaya çıktı.²⁶

Akkoyunlu Türkmenlerinin (eg. 800-908/1398-1592) yönetim merkezi olan Azerbaycan'da Türkçenin etkisi öylesine derin ve yaygın bir haldeydi ki, Safevîler Türkçeyi kullanmaya başladılar. Safevî hükümdarları döneminde (907-1135/1779-1924) Türkçe Azerbaycan'da hızla gelişti ve İran'ın eski lehçeleri arasında yer alan Azerî lehçesi bir tarafa bırakılarak yerine Türkçe kullanıldı.²⁷

Afşarlar (eg.1148-1210/1735-1795) ve **Zendler** (1163-1209/1750-1794) döneminin ardından **Kaçarlar**-rın (eg.1193-1342/1779-1924) yönetime gelmesiyle Tahran, edebiyatçılar, yazarlar, şairler ve bilim adamlarının, makam sahibi üst düzey yetkililer ve önemli kişiliklerin toplandığı bir merkez halini aldı. Zamanla Farsçanın Tahran'da kullanılan şekli diğer şekillerini geride bırakarak belirleyici ve en çok kullanılan şekli hâline geldi.²⁸

Farsçanın Arap alfabesiyle ne zaman yazılmaya başlandığı konusunda kesin veriler yoktur. Daha sonraki dönemlere gelebilmiş Arap harfli en eski tarihli metin, **Ebû Mansûr Muvaffak-i Herevî**'nin, **Esedî-yi Tusî** tarafından 447-1055 yılında yazılmış ünlü eseri *El-Ebniye an Hakâiki'l-edviye*'dir. Yeni Farsça ve İbranî alfabesiyle yazılmış en eski metinler ise, Batı Afganistan'da bir dağın kayalık kısmına kazılmış üç ayrı kitabedir. Bunlardan iki tanesi 135-752 tarihlidir. İbrani alfabesiyle, *Tevrat* çevirileri ve tefsirlerinden oluşan benzeri birtakım metinler de vardır.²⁹ Ancak şüphesiz bu tarihten önce de Arap Alfabeti, Farsça yazımı için İran'da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.³⁰ İranlıların Arap alfabesinden önce İbrani, Mani ve Pehlevî alfabelerini de Yeni Farsça yazımında kullandıkları bilinmektedir. Büyük fetihlerinden sonra şairlerin, Saffarî Devleti'nin kurucusu **Yakûb b. Leys** (eg.

Gazneliler döneminde Derî dili, ülkenin resmî dili oldu. Artık Yeni Farsça her tarafta kullanılıyordu. Yüzlerce şair kendi ulusal dillerinde şiir söylemeğe başladı.

254-265/868-879) için Arapça şiir söyledikleri, ancak onun, Arapça bilmediği için bu şiirleri anlamadığı, bunun üzerine: “Benim bilmediğim dilde neden şiir okunur.” diye çıkışmasının ardından orada bulunan divan kâtipleri ve edebiyatçılardan **Muhammed b. Vasîf**’in (III./IX. yüzyıl) Farsça şiir söylediği, böylece ilk Farsça şiirin Muhammed b. Vasîf tarafından söylendiği kabul edilir. Yakûb b. Leys’in ardından diğer hükümdarlar da bu yeni dilin gelişmesi ve yaygınlaşması yolunda önemli desteklerde bulunmuşlardır. Bir taraftan şairleri Farsça şiir yazmaya teşvik ederken, bir yandan da dönemin ünlü bilim adamları, yazarları ve çevirmenlerine *Târih-i Taberî*, *Tefsîr-i Taberî*, *Kelîle ve Dimne* gibi çok değerli eserlerin Farsçaya çevrilmesi konusunda her türlü imkânı sağlıyorlardı.³¹

Gazneliler döneminde Derî dili, ülkenin resmî dili oldu. Artık Yeni Farsça her tarafta kullanılıyordu. Yüzlerce şair kendi ulusal dillerinde şiir söylemeğe başladı. Çok sayıda yazar, tarihî, bilimsel, edebî vb. konularda eserlerini Farsça yazdı. Selçuklu hükümdarları dönemlerinde de Farsça yoğun bir şekilde bütün alanlarda kullanılmaya başlandı, yönetim ve divan yazışmalarında da Arapçanın yerini aldı. Yoğun kitleler tarafından hem konuşma dili, hem edebî dil hem de dinî alanlarda yazı dili olarak kullanılan Yeni Farsça öylesine gelişt ki, İslam coğrafyasının Arapçadan sonra ikinci büyük dili makamına yükseldi ve kısa bir sürede Hindistan’dan Anadolu’ya kadar bölgelerde yaygın diller arasına girdi. Asırlarca sadece İran ve Orta Asya’da Yakın ve Orta Doğu halklarının ilgiyle benimsedikleri önemli bir dil oldu. Hindistan, Anadolu, Afganistan, Azerbaycan gibi bölgelerde resmî ve edebî dil olarak kabul edildi. Günümüzde de İran, Afganistan ve Tacikistan da aynı özelliklerini korumaktadır.³²

İran dilleri arasında en önemlisi ve en çok bilineni, İslam öncesi İran edebiyatının en yaygını ve resmî dil niteliğini kazanmış, aynı zamanda İslam sonrası devrenin tamamında siyasi, sosyal, bilimsel ve edebî alanlarda yaygın bir şekilde kullanılan, bir dönemler, Asya kıtasının önemli bir kesiminde egemen olmuş dil *Yeni Farsça*dır.

Bağımsızlık hareketleriyle birlikte Farsça, edebî bir dil olarak tarih sahnesine çıktı. Fakat bu Farsça artık Orta Farsça değildi: Orta Farsça, Pehlevî alfabesiyle yazılıyordu; Yeni Farsça ise Arap alfabesiyle yazılmaya başlandı. Bunun sonucu olarak yazıda birtakım ses değişimleri ortaya çıktı ve böylece Yeni Farsça, Pehlevî dilinden ilk olarak sesler açısından ayrıldı. Yeni dinin kabulü ve yeni hayat şartları dolayısıyla birçok kelime terk edildiği gibi aynı sebeplerle Yeni Farsça hem doğrudan

doğruya halktan ve hem de kitaplar aracılığıyla çok sayıda Arapça kelime aldı. Böylelikle Yeni Farsçada; kelime dağarcığı, sözcük bilgisi ve sözdizimi bakımından da önemli değişiklikler meydana geldi.³³

Yeni Farsça, Arapça ile çok uzun bir mücadeleye girişti. Samanîler, Gazneliler ve Selçuklular dönemlerindeki birkaç teşebbüse rağmen Arapça resmî dil özelliğini sürdürdü. Bilim dili olma açısından bakıldığında o dönemler Arapçanın yerini tutabilecek bir nitelikte olmayan Farsça, edebiyat dili olarak hızla yayıldı ve **Rudekî-yi Semerkandî** (ö. 329/941) ile ilk parlak devrini yaşadı. Farsça şiir yazmak için ilk denemeleri yapanlar Arapça yazan şairler oldu. Seâlibî'nin *Yetîmetu'd-dehr* adlı eserinde görülen "Zullisâneyn: iki dil bilen" nitelemesi de hem Arapça ve hem Farsça şiir yazarlar için kullanılıyordu.³⁴

Pers asıllı ilk Müslüman emirlik olan **Tahirîler** (205-259/820-872) döneminde değişik alanlarda gittikçe yaygınlaşan faaliyetler, genellikle medeniyetin ve bu arada Farsçanın da ilerlemesine yardımcı bulunmuştur. Onlar zamanında Horasan'ın merkezi **Merv**'den **Nişabur**'a nakledilmiş ve burası kısa sürede medeniyet merkezlerinden biri haline gelmişti. İran dili ve edebiyatının canlanmasına yardım edenler ve buna uygun ortam hazırlayanlar genellikle Samanîler (261-389/874-999) olmuştur. Horasan'da ve o zaman kısmi olarak Müslümanlar tarafından alınmış olan Türkistan'da egemenlik bunların eline geçti. Samanîlerin başkenti Buhara çok sayıda bilgin ve şairi kendisine çekti. Samanî Devleti IV.-X. yüzyılda en düzenli yapıya sahip devletlerden biriydi. Resmî dil Farsçaydı. Ancak saraylarında Farsça yazarlarla birlikte Arapça yazarlar da himaye ediliyordu.

IV.-X. yüzyıldan beri İran'da resmî dil olarak kullanılan, günümüzde İran'ın idari, kültürel, siyasi ve her alanda resmî dili olan, "*Yeni Farsça*" adıyla bilinen Farsçanın İran toprakları dışında geniş coğrafyalarda kullanılan birtakım lehçeleri de vardır:

1.1. Tacik Dili

Günümüzde Tacikistan Cumhuriyeti'nin resmî dili olan Tacik dili, idari ve teknik terimlerde görülen çok az farklılıkları bir yana bırakılırsa Derî diliyle aynıdır. Tacik dili, Tacikistan dışında, Özbekistan'ın bazı bölgelerinde, Buhara ve Semerkant gibi Orta Asya'nın en önemli şehirlerinde, Kırgızistan ve Kazakistan gibi ülkelerde bazı kesimler tarafından kullanılmaktadır.³⁵ Günümüzde Rus alfabesiyle yazılan Tacik diline Rusçadan da çok sayıda kelime girmiştir.

1.2. Afganistan Derî Dili

İslâm sonrası Fars edebiyatının önemli gelişme gösterdiği, Gazneli Mahmud'un yönetim merkezi Gazne'nin başkent olduğu, adeta Fars edebiyatının beşiği olarak kabul edilen Afganistan'ın iki resmî dilinden biri olan Derî dili, Farsçayla çok az farklılıklar gösterir. Bir bakıma Afganistan'daki Derî Farsçası, **Dakikî-yi Tusî** (ö. 368/978), **Unsurî-yi Belhî** (ö. 431/1039), **Abdullâh-i Ensarî** (ö. 481/1088), **Nâsır-i**

Hüsrev (ö. 481/1088) ile yüzlerce ünlü şair ve yazarın eserlerinde kullandıkları dilin devamıdır. Farsça ile Derî Farsçası arasındaki bir diğer önemli fark da, İran'ın günümüz dünyasındaki bilimsel ve teknik alanlarda ilgili kelimeleri Fransızcadan, Afganistan'ın da Hindistan'la olan yakın ilişkilerinden dolayı İngilizceden almış olmasıdır.³⁶

1.3. Osset Dili

Kuzey ve Güney Ossetya Cumhuriyetleri'nde yaşamakta olan Osset halkının dili olan Osset dilinin "Iron" ve "Digoron" adlı iki alt kolu vardır. Ossetlerin ataları Alanlar, Kafkasya'ya Hazar Denizi'nin doğusundan göç etmişlerdir. Bu sebeple dillerinin, Soğd ve Harizm dilleriyle yakın ilişkisi vardır. Bugünkü İran dilleri arasında özel bir yeri olan Osset dili, Fars dilinin etkisinden uzak kalmış, buna rağmen Eski İran dillerinin birçok özelliğini korumuştur. XIX. yüzyılda bu dili geliştirmek için sözlü edebiyat ürünleri yazıya geçirilmeğe başlanmıştır. Yazılı hale getirilen eserlerin en tanınmış Nart kahramanları destanıdır.³⁷ Osset dilinde İran'ın diğer dillerinde karşılığı olmayan çok sayıda kelime vardır. Bu kelimelerin bir kısmının kaynağı günümüzde bu dilin konuşulduğu Kafkasya'dır. Bugünkü Farsçada kullanılmakta olan birçok Arapça kelimenin çok azı Osset dilinde de yer almaktadır. Rusça'dan çok sayıda kelime almış olan ve günümüzde Rus Alfabesiyle yazılan Osset dili, taşıdığı eski özellikler bakımından İran dilleri araştırmalarında önemli bir yere sahiptir.³⁸

1.4. Peştü Dili

Afganistan'ın doğu kesimleri ile Pakistan'ın kuzey sınır bölgelerinde yaşayanların yerel dili olan, "Pehtû dili" ve "Afgânî" adlarıyla da bilinen Peştü dili, uzun bir geçmişe sahiptir. Peştü dili son yıllarda Afganlılar tarafından bir edebiyat dili hâline getirilmiştir.³⁹ "Afgânî" adıyla da bilinen bu dil, Afganistan ve Pakistan'ın kuzeybatı yörelerinde kullanılır. Peştü dilini konuşanlardan bir bölümü, Beluçistan ve diğer bir bölümü de, Keşmir ile İran-Afganistan sınırı yakınlarındaki bölgelerde yaşarlar. Peştü dilinde yazılmış en eski eserler, IX. ve X. yüzyıllara aittir. Bu dilde yazılmış edebî eser çok azdır. Hintçe, Farsça, Arapça, Türkçe ve Moğolca gibi dillerden belli miktarlarda kelime almış olan bu dilde, Afganistan'da Derî ve Peştü dillerinin birlikte resmî dil oluşundan sonra birtakım edebî eserler yazılmaya başlanmıştır.⁴⁰ Peştü dilindeki ilk yazılı metin XVI. yüzyıla aittir. 1936 yılına kadar Derî Farsçası, Afganistan'ın resmî diliydi. Bu tarihten sonra Peştü dili Afganistan'ın resmî dili olarak kabul edildi. Derî Farsçası ikinci sırada yer almaya başladı.⁴¹

1.5. Beluç Dili/Beluçî

Beluç dili-Beluçî, İran'da Beluçistan'ın bir bölümü ile Türkmenistan'ın bazı bölgelerinde, Pakistan ile Orta Asya'nın güney kesimlerinde konuşulmaktadır.⁴² Beluçistan, günümüzde siyasi sınırlar gerekmesiyle ikiye bölünmüş olarak bir kısmı İran topraklarında, diğer bir bölümü de Pakistan topraklarında yer almaktadır.

Siyasi sınırlar gerekçesiyle “İran Beluçistan”ı ve “Pakistan Beluçistan”ı diye adlandırılan bu iki bölgenin tümüne birlikte “Beluçistan” adı verilir. Bazı Beluçlar da, Afganistan’ın güneyi ile Kirman, Loristan ve Sistan bölgelerinde yaşamlarını sürdürürler. Beluç dilinin birbirinden farklı lehçeleri içinde en önemlileri, kendi aralarında da gruplara ayrılan Batı Beluç ve Doğu Beluç lehçeleridir. Fakat Beluç kabilelerinin birbirleriyle ilişkileri kesilmeden sürdürdüğü için dilleri arasındaki farklılık fazla değildir. Bu dile Arapça ve Farsça kelimelerin yanında Sind dilinden giren kelimeler de vardır. Bugün Yeni Farsçada bulunmayan Eski ve Orta Farsçanın bazı dilbilgisi özellikleri de Beluç dilinde varlığını sürdürür.⁴³

1.6. Kurdî

Kurdî: *Kürtçe*, geleneksel olarak İran platosunun batısındaki dağlık kesimlerinde yaşayan halkın konuştuğu dilin adıdır. İran, Türkiye ve Irak, Horasan eyaletinin kuzeyi, Suriye, Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan’da da Kürt kökenli nüfus yaşamaktadır.⁴⁴ Bu ülkelerde kullanılan Kürtçenin, birbirinden farklı şekilleri vardır. Bunların en önemlisi “Kurmancı”dır. Kürtçe, İran ve Irak’ta Arap alfabesinden alınan bir alfabeyle, Suriye’de 1930 yılında Latin alfabesinden oluşturulan bir yazıyla, Ermenistan’da ise 1945 yılında Rusçadan alınan bir yazıyla yazılmaktadır.⁴⁵

I. Dünya Savaşı’ndan sonra büyük kesimleri, Türkiye, İran, Irak ve Suriye gibi ülkelerde bölünmüş olarak yaşayan Kürt nüfusun kullandıkları dil olan kütçe, Hint-İran ailesinin bir lehçesidir. Kendi içerisinde coğrafi, sosyal ve siyasal gerekçelerle birbirinden oldukça farklı çok sayıda ağız barındıran Kürtçe, yoğun olarak dağlık kesimlerde yaşayan ve coğrafi engeller gerekçelerle özellikle geçmiş dönemlerde birbirleriyle ilişki imkânları az olan insanların dili olması nedeniyle önemli yöresel farklılıklar da göstermektedir.⁴⁶

Kürtçe, Farsça, Arapça, Türkçe ve Rusça gibi dillerin etkisindedir. En çok etkilendiği diller Arapça, Farsça ve Türkçedir.⁴⁷ Sözü edilen bölgelerde konuşulan Kürtçe, yörelere göre önemli farklılıklar gösterir.⁴⁸

Ortadoğu, Kafkaslar ve Türkmenistan’ın bazı bölgelerinde konuşulan Kürtçenin birçok ağız olup çeşitli araştırma ve incelemelere rağmen bu ağızların yapısı ve birbiriyle ilişkisi konusunda kesin bir sonuca varılamamıştır. Uzmanlar bu ağızları “Kurmancı” ve “Güney Grubu” olarak ikiye ayırmışlardır. Kurmancı grubu, “Doğu Kolu”, Süleymaniye’de; “Batı Kolu”, Diyarbakır, Rızaiyye, Erivan, Suriye’nin ve Horasan’ın kuzey bölgelerinde olmak üzere ikiye ayrılır. “Güney Grubu” ise Kirmanşah ve Bahtiyari bölgelerinde konuşulmaktadır. Eski ve orta devreye ait

Kürtçe, Farsça, Arapça, Türkçe ve Rusça gibi dillerin etkisindedir. En çok etkilendiği diller Arapça, Farsça ve Türkçedir. Sözü edilen bölgelerde konuşulan Kürtçe, yörelere göre önemli farklılıklar gösterir.

Egemen oldukları coğrafyalarda oluşturdukları eğitim kurumlarıyla, bilim ve kültür merkezlerinde Arapça ve Farsçayı ileri düzeyde öğrenen Türk okumuş çevreler, bu dillerin kitap dünyasıyla temasa geçtiklerinde, onların taşıyıcısı olan Arap ve Fars edebiyatlarını da derinlikleriyle tanıma imkânı elde ettiler.

Kürtçe yazılı belge bulunmazken İslâm sonrası dönemlere ait sadece bazı kitaplarda birkaç kıta şiir veya cümle aktarılmıştır. Bunlardan biri. *Mu`cemü'l-büldân*'da zikredilen Enuşirvân-ı Bağdâdî'nin Şeytânü'l-İrâk adlı mülemma kasidesidir.⁴⁹

3. GAZNELİ HÜKÜMDARLARI VE SARAYLARININ FARŞANIN GELİŞİMİNDEKİ KATKILARI

Egemen oldukları coğrafyalarda oluşturdukları eğitim kurumlarıyla, bilim ve kültür merkezlerinde Arapça ve Farsçayı ileri düzeyde öğrenen Türk okumuş çevreler, bu dillerin kitap dünyasıyla temasa geçtiklerinde, onların taşıyıcısı olan Arap ve Fars edebiyatlarını da derinlikleriyle tanıma imkânı elde ettiler. Yaşadıkları ve egemen oldukları bölgelerde onların her düzeyden yoğun destekleriyle Arapça daha çok bir bilim dili olma özelliği gösterirken Farsça, Arapçadan alınan kelimelerle oldukça gelişmiş bir edebiyat dili düzeyine yükseltildi ve bu dilde derinlikli, zengin ve özgün bir edebiyat meydana getirildi. Bu edebiyat, köklü geleneklerinden, şiirin her türlü motif ve ilham konularına varıncaya kadar yerli yerine oturması, gelişmesi ve varlığını önemli ölçüde Türk hükümdar saraylarının himaye ve teşviklerine borçluydu.

Yabancı kültürlerin canlı olduğu ve Farsça konuşan halkın çoğunlukta bulunduğu alanlarda siyasi egemenlik kurmuş Türk hanedan saraylarında edebî dil Farsçaydı. Samanoğullarını izleyen Gazneliler, Selçuklular ve Harizmşahlar dönemlerinde saray, Fars dili ve edebiyatının adeta bir atölyesi halini almıştı. Hangi milliyetten olursa olsun Farsça yazan şair ve yazarlar, bu saraylar çevresinde geniş bir takdir ve himaye görmekteydiler.

Türk hakanları bilim ve edebiyata, şiir ve şairlere verdikleri değerle, bürokraside Farsça'yı resmi dil; bilim ve edebiyat çevrelerini destekleyerek de zengin bir edebiyat dili hâline getirerek bu dilin ve edebiyatının alabildiğine yaygınlaşip gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulundular. Bütün bu etkenlerle, Fars kültürü havzası ve yakınındaki Türk siyasî egemenliği sınırları içerisinde yaşayan Türk aydınları edebî faaliyetlerine Farsça ile başladıkları ve yüzyıllar boyu bu dili yoğun olarak kullandıkları için Türkçeye geçişte de çok geç kalmışlardır.

Tarihsel süreçte Türkçe ve Moğolca kelimelerin Farsçaya girişinin temelinde daha çok siyasî ve askerî etkenler rol oynuyordu. Gazneliler, Selçuklular ve

Moğollar'ın İran'da yüzyıllarca yönetimde bulunmaları doğal olarak Türkçenin Farsça üzerinde belli ölçülerde egemenlik kurması ve zamanla çok sayıda kelimenin Farsçaya girmesiyle sonuçlanmıştır. Öz Farsça kelimeler birtakım iç ve dış sebeplerin de etkisiyle kullanımdan kalkmaya başlamış ve yavaş yavaş unutulmaya terk edilmiştir.⁵⁰

İslamiyeti kabul eden ulusların yoğun ilgilerinden dolayı uluslararası bir nitelik kazanan Arapça, Farsçanın gramer kurallarında köklü değişikliklere yol açmadan bu dili önemli ölçüde etkiledi ve iç yapısına bile nüfuz etti. Bu durum özellikle Moğolların son dönemlerinde son derece kapsamlı ve etkili olarak görülür. O dönemler Farsça, son derece zor anlaşılabilen birtakım kelimelerle de doldu. Hatta çoğu cümlelerde yer alan birtakım kelimeler, ancak ileri düzeyde bilgi sahibi kişiler tarafından anlaşılabilirdi. Daha sonraki dönemlerde Yeni Farsçaya Moğolca ve Türkçeden de kelimelerin girmesiyle Farsçadaki yabancı unsurlar her geçen gün arttı. Meşrutiyet döneminde Avrupa dilleri ve edebiyatlarının da Farsçayı önemli ölçüde etkilemesiyle birlikte klasik edebiyatta görülen zor ve çapraşık kelime kullanımlarına önemli sayılabilecek ölçülerde son verilmiş oldu. Arapça kelimeler, normal ölçülerde ve ihtiyaç durumunda kullanılmaya başlandı.⁵¹

Böylece Farsça bizzat halk tarafından sokaktaki insanlar, köylüler ve kentlilerden oluşan kitlelerce iki asır süren uzun bir suskunluk döneminden sonra yeniden canlandırıldı. Askerî ve siyasi birtakım faaliyetler beklenen meyvelerini verdi. İranlı bazı emirler ve etkili yöneticilerin yoğun çalışmalarıyla İran'da Farsça; resmî dil, saray dili, şiir, edebiyat ve bilim dili hâline geldi. Öyle ki, Gazneliler, Selçuklular, Harzemşahlar ve daha başka İranlı olmayan yönetimler dönemlerinde hükümdarlar bile Farsçayı ve İran kültürünü çok önemsediler. Onu öğrenme, öğretme ve yaygınlaştırma yolunda yoğun çaba sarf ettiler. 392-1002 yılından itibaren Farsça **Sultan Mahmud** (ö.421-1030) ve yerine geçenlerin ordularıyla birlikte Hindistan'a (Hindistan, Pakistan ve Keşmir), 463-1071 yılından itibaren de **Sultan Alparslan**'ın (ö. 465/1072) Doğu Roma İmparatorunu bozguna uğratmasıyla, Anadolu topraklarına girmiş oldu. İran'ın doğusu ve batısında çok önemli ve çok güçlü iki temel üzerinde hızla yükselmeye başladı.

V.-XI. yüzyılda Farsça şaşırtıcı bir şekilde yaygınlaştı ve önemli ilerlemeler sağladı. **Gazneliler** ve **Selçukluların** fetihleri aracılığıyla Farsça Maveraünnehir'den, Akdeniz kıyılarına; Dicle'den, Sind ırmağına ve Pencab'a kadar bölgeleri egemenliği altına oldu. Bu dönemin ilk yıllarından itibaren Fars dili ve edebiyatı, halkı irşad amacıyla kurulan sufi dergâhlarında okunan tasavvufi eserlerin yazıldığı diller arasına da katıldı. O dönemlerde İran'da tasavvufi eserlerin önemli bir bölümü, herkesin anlayabileceği bir tarzda sade ve akıcı bir Farsça ile kaleme alındı. O zamanlara kadar sadece devletlerin himayesinde gelişme imkânı bulmuş olan Farsça, artık bu faaliyetler ile halkın arasında da kabul görmeğe başladı ve özellikle tasavvuf çevrelerinin kaleme almış olduğu Farsça eserler oldukça yoğun istekle karşılanmaya

Türk olmaları gerekçesiyle yaşadıkları dönemde edebî tarzı tamamen değiştirecekleri beklentilerine rağmen Gazneliler, egemen oldukları dönemlerde edebiyat alanında köklü değişimler gerçekleştiremediler.

başlandı. Özetle bu dönem, Fars dili ve edebiyatının gelişmesi ve yaygınlaşması açısından İran tarihinin ender rastlanan devrelerinden biridir.

Türk olmaları gerekçesiyle yaşadıkları dönemde edebî tarzı tamamen değiştirecekleri beklentilerine rağmen Gazneliler, egemen oldukları dönemlerde edebiyat alanında köklü değişimler gerçekleştiremediler. Çünkü Gazneliler İran topraklarında doğup büyümüşler, İran adet ve gelenekleriyle iç içe yaşamışlardı. Dolayısıyla İranlıların hayat tarzlarını yakından tanıyarak bu gelenek ve göreneklerin belli kısmını benimsemiş, devlet teşkilatı, çeşitli alanlardaki yapılanma ve idari tarzı kendilerinden önce bu bölgelerde egemen olmuş Samanîlerden öğrenmişlerdi.⁵²

Gazneliler zamanında Fars edebiyatı büyük bir gelişme göstermiş, sultanlar, vezirler ve devlet adamlarının şair ve edipleri korumaları,

hatta pek çoğunun bizzat edip ve şair olması sebebiyle bu alanda büyük atılımlar gerçekleştirilmiştir.⁵³ Kaynaklarda Sultan Mahmud'un sarayında pek çok şairin bulunduğu kaydedilir, bunlar arasında en tanınmış olanları şöyle sıralanır: **Firdevsî**, biri Farsça, diğeri Arapça iki divan sahibi **Ebu'l-Feth-i Bustî**, **Gazâirî-yi Râzî**, **Ferruhî-yi Sistanî**, **Esedî-yi Tûsî**, **Ascedî**, bilinen ilk İranlı kadın şair olan Râbia bint Kâ'b-i Kozdârî-yi Belhî, Emîrüşşuarâ **Unsurî** ve **Menuçehrî-yi Damgânî**... Bu şairlerden Unsurî ve Ferruhî kasideleriyle, Esedî münazara tarzındaki manzumeleriyle, Menuçehrî kasidelerinin yanı sıra ilk musammatları yazması ve hamriyyâttürü şiirleriyle, Firdevsî ise *Şâhnâme* adlı ünlü mesnevisiyle tanınmıştır. Gazneliler devrinde nesir Samanîler dönemine göre daha olgunlaşmıştır. Bu dönemin en önemli mensur eserleri, iki güçlü hükümdar, Sultan Mahmud ve Sultan Mesud'un divan başkatibi Ebû Nasr-ı Muşkân'ın *Münşe'ât*'ı ve Muhammed b. Hüseyin el-Beyhaki'nin, *Târîh-i Beyhakî*'sidir.⁵⁴

Fars edebiyatı ve özellikle de Fars şiiri, gelişme ve olgunlaşma yolunda önemli adımlarını ortaya çıktığı en eski dönemlerden itibaren atmakla birlikte, Gazneliler döneminde bu gelişmeler çok hızlı bir seyir izlemeğe başladı. Klasik Fars şiirinin yukarıda anılan dâhileri büyük şairler bu dönemde yetiştiler.⁵⁵

V.-XI. yüzyılda İran edebiyatı daha önceki yüzyıllara oranla hissedilebilir ölçüde gelişme kaydetti. Bu önemli kazanımlarda Gazneli hükümdarlarının, özellikle de Sultan Mahmud'un bilim ve edebiyata olan yakın ilgi ve desteklerinin oldukça etkili olduğu tarihî gerçeğinin yanında bir diğer önemli faktör de, daha önce bu bölgelerde egemenlik sürmüş olan Samanîler döneminde (IV.-X. yüzyıl) bilim ve

edebiyatın temellerinin çok güçlü bir altyapı üzerine oturtulmuş olmasıdır. Klasik Fars şiirinin **Rudekî** ve **Dakikî** gibi tartışmasız söz ustaları tarafından kurulup temelleri yükseltlen bir edebiyatın her geçen gün olgunlaşan ve genişleyen boyutları çerçevesinde **Firdevsî**, **Ferruhî**, **Unsurî**, **Menuçehrî**, **Mesûd-i Sa'd-i Selmân**, **Senaî**, **Ascedî** vb. büyük şairlerin yetişmesi oldukça doğal bir sonuçtur.

Özellikle bu hanedanın en büyük hüküm-darları Sultan Mahmud ile Mesud dönemlerinde Fars ve Arap edebiyatları Gaznelilerin egemen oldukları bölgede en parlak dönemlerini yaşamıştır. *Luğat-i Furs*, *Yetîmetu'd-dehr*, *Târîh-i Beyhakî* gibi dönemin tarih ve kültürünü konu alan otuz civarında kaynak ile *Tezkiretu'ş-şuarâ* gibi şair tezkirelerinde söz konusu dönemde yaşamış çok sayıda şairin biyografileri ve şiirlerinin birlikte yer aldığı görülmektedir. Bunlar arasında yukarıda adı geçenler dışında; **Ebu'l-Feth-i Bustî**, **Zeynebî-yi Alevî**, **Ğazairî-yi Razî**, **Lebibî**, **Behramî-yi Serahsî**, **Eminî Neccâr-i Belhî**, **Menşurî-yi Semerkandî**, **Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr**, **Muhtarî-yi Ğaznevî**, **Seyyid Hasan-i Ğaznevî** gibi şairlerden söz edilebilir.⁵⁶

Edebiyat her zaman duygular, düşünceler, sosyal ve siyasi ortamın gerektirdiği şartların direkt ya da dolaylı bir sonucu olarak ortaya çıkmakta, toplumun siyasi, kültürel ve sosyal durumunu yansıtan bir araç olarak kendini göstermektedir. Samanîler döneminde Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde yaşayan kitlelerin ülkelerine olan sevgileri, özgürlük ve bağımsızlık arzuları, bu isteklerinin gittikçe yaygınlaşarak kök salması, Arap istilasından kurtulma arzuları ileri boyutlara varmıştı. Ancak bütün bunlara rağmen Gazneli sultanlarının bilim adamları, edebiyatla ilgilenen çevreler ve özellikle de şairlere gösterdikleri yakın ilgi ve yoğun destek olmasaydı, Fars edebiyatı o dönemlerdeki gelişme düzeyini belki de yakalayamayacaktı.

Gaznelilerin bilim çevrelerine bu şekilde yoğun ilgi göstermelerini teşvik eden sebeplerden en önemlisi, kendilerinden önce yönetimde bulunmuş olan Samanîlerin edebiyatçı, şair ve bilim adamlarını saltanatlarının ayrılmaz birer unsuru olarak kabul etmeleri, onlara saraylarının kapılarını açmaları, her türlü çalışmalarında desteklemeleridir. Daha sonra yönetime gelen Gazneliler de bu geleneklere uyarak bu konuda aynı yolu izlemişlerdir.⁵⁷

Sultan Mahmud'un ölümünden sonra oğlu Mesud da babasının ülke yönetimi konusundaki uygulamaları, bilim adamlarını, şair ve edipleri desteklemedeki tavrını devam ettirdiğinden V.-XI. yüzyıl ve VI.-XII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bilim adamları ve şairlerin önemli bir kısmı, bizzat Gazneli Devleti'nin destekleriyle ya da Gazneli Devleti'ne bağımlı hanedanların saraylarında yine onların teşvikleriyle çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Bahis konusu dönemin bütün bu bilimsel ve edebî gelişmelerinin merkezi Sultan Mahmud'un sarayıydı. Sultan'ın sarayında bulunmuş bilim adamları ve şairlerin sayısı da bu gerçeği açıkça göstermektedir.⁵⁸

Gazneliler dönemi, Fars edebiyatının en parlak olduğu devirlerden biridir.

Gazneliler dönemi, Fars edebiyatının en parlak olduğu devirlerden biridir. Fars kültürünü ve Farsçayı yeniden canlandıran ünlü şair Firdevsî, Fars edebiyatı tarihinde bütün devirlerin şaheser yapıtı olarak kabul edilen Şâhnâme'yi bu dönemde kaleme almıştır.

Fars kültürünü ve Farsçayı yeniden canlandıran ünlü şair Firdevsî, Fars edebiyatı tarihinde bütün devirlerin şaheser yapıtı olarak kabul edilen Şâhnâme'yi bu dönemde kaleme almıştır.

Bu dönemde Gazneliler Devleti'nin başkenti Gazne, önemli ölçüde bir edebî merkez özelliği kazandı. Çeşitli bölgelerden çok sayıda şair ve yazar Gazneli sarayına yöneldi. Sultan Mahmud, gerek siyasi birtakım sebeplerden dolayı ve gerekse yaratılışında var olan edebiyat ve bilime duyduğu yakın ilgi nedeniyle şair ve yazarları kendi dallarında teşvik ediyor ve çeşitli vesilelerle hem şair ve edebiyatçıları ve hem de bilim adamlarını sarayına çekiyordu.

Devletşâh-i Semerkandî'ye göre Sultan Mahmud'un sarayında 400 şair bulunuyor, Unsurî de bunlar arasında en yükseklerde, "melikuşsuara" makamında yer alıyordu. Başta Unsurî olmak üzere diğer şairler onun savaşlarını ve üstün özelliklerini şiirlerinde övüyorlardı. Unsurî, toplam 39 kasidesinde yani divanında yer alan

kasidelerin hemen hemen yarısından çoğunda Sultan Mahmud'u övmüştür. Çoğu, sultanın savaşları, kazandığı zaferler ve özellikle Hindistan seferlerinde elde ettiği başarılarından söz eden, onu öven dizelere yer veren şiirler Sultan'ın bir bakıma savaş takvimini de çok iyi göstermektedir.⁵⁹

Sultan Mahmud döneminin önde gelen saray şairlerinden bir diğeri de Ferruhî'dir. Ferruhî'nin kasidelerinden 44 tanesi, yine Sultan'ın övgüsünde söylenmiş beyitlerden oluşmaktadır. Ferruhî bu kasideleri dışındaki şiirlerinde de onu övmüştür. Bu durum aynı zamanda şairin sarayda uzun süreli olarak kalmış olmasının göstergelerindedir.⁶⁰

Sultan Mahmud'un sarayındaki şairlerden bir diğeri Ascedî-yi Mervezî de, onun övgüsüne yer veren kasideler yazmış, Somnat fethinde diğer şairlerin yazmış oldukları fetihnâmeleri geride bırakacak ünlü "Fethnâme-yi Somnat" adlı kasidesiyle Sultan'ı tebrik ederek övgü dolu dizeleriyle düşüncelerini ifade etmiştir.⁶¹

Samanî hükümdarları Fars ulusal kültürü ve geleneklerinin sıkı takipçileriydiler. Bu yüzden halkın samimi desteklerini alıyorlardı. Ancak Gazneliler İranlı değillerdi. Sultan Mahmud bir Türk hükümdarı olarak egemen olduğu topraklarda sosyal ve siyasal alanlarda halkları hoşnut eden politikaları, bilim ve edebiyat çevrelerine yakın ilgi göstermesi, onları her zaman desteklemesi, İranlıların da

içlerinde yer aldığı farklı halkların desteğini almasını sağlamış, cihat bayrağını açarak din adına mücadele etmesiyle de kutsal değerleri yücelttiği, Hindistan'a islamiyeti götürmek için on yedi kez sefer düzenlediği için büyük takdir toplamış, aynı zamanda halifeden de kendisine bu yararlılığından dolayı özel unvan verilmişti. Buna ek olarak şairler ve bilginlere verdiği önemli hediyeler, onlara gösterdiği sıcak ilgiden dolayı da birçok ünlü şair ve yazarı sarayına çekme konusunda önemli ölçüde başarılı olmuştu.⁶²

Firdevsî İran'ın eski hükümdarlarının hikayelerini anlatan bir destan olan Şâhnâme'yi Mahmud'un sarayına sundu. Arapçayı en uygun bilim dili olarak kabul eden Birunî gibi bilginlerin itirazlarına rağmen Farsça tercih edilen bir dil haline geldi. Yöneticiler Türkçe konuşuyor olmalarına rağmen Hindistan'da daha sonraki dönemlerde dinî bilimler dışında diğer alanlarda Farsçanın Arapçayı gölgede bırakması, Gazneliler'in izledikleri siyasetin, sıkı sıkıya bağlı oldukları edebî ve bilimsel geleneklerin doğal bir sonucudur.⁶³

Gazneliler dönemi siyasi gücün yanı sıra kültürel açıdan da parlak olarak geçmiştir. Sultan Mahmud'un altınla gümüşle dolu olan hazinesi ve Hindistan seferlerinden elde ettiği ganimetlerle zenginleştirdiği bütçesiyle, Abbasî halifelerinin Sasanîlerden iktibas ederek yükselttikleri tarzda son derece lüks saraylar yaptırması sonucu adı ve ünü her tarafa yayılınca, çok sayıda şair, edebiyatçı ve bilim adamı sultanın saraylarına yöneldi. Gazneliler döneminde Fars şiiri birçok türde olgunluğunun zirvesini yakalamayı başardı. Şaheser niteliğinde çok sayıda önemli eser ortaya çıktı.⁶⁴

İran edebiyatında Fars şiirini lafız ve anlam; edebî sanatlar, etkileyicilik ve temaları açısından doruklara yücelten Firdevsî'nin Şâhnâmesi, Ferruhî'nin tagazzülleri, Unsurî'nin kasideleri, Menu-çehrî'nin musammatları, hep yükselen ve gittikçe olgunlaşan Fars şiirinin o dönemden kalma hatıralardır.

Gaznelilerin ilk devirlerinde Gazne dışında önemli dört ayrı merkez daha vardı. Bilim adamlarını, şairleri ve edebiyatçıları çeken birer cazibe merkezi durumundaki bu yerleşim bölgelerinden biri, Büveyhî vezirlerinden Sâhib b. Abbâd'ın bulunduğu İsfahân ya da Rey şehriydi. İkinci önemli çevre, Buhara'daki Samanî sarayı; üçüncüsü, Kâbûs b. Voşmgîr'in saltanat merkezi Taberistân ve dördüncü bir merkez de, Hîve'de bulunan Hârizmşâhlar sarayıydı. Ancak bu durum fazla uzun sürmedi. Yirmi yılda tamamen değişti. Sâhib b. Abbâd, 387-998 yılında vefat etti. Samanîler Devleti, 390-999 yılında yıkıldı, Kâbûs b. Voşmgîr, muhalifleri tarafından öldürüldü. Hârizm hükümdarı II. Memûn da bir ayaklanma sonucu ortadan kaldırıldı. Sultan Mahmud, bu önemli merkezleri sadece topraklarına katmakla kalmadı, bu coğrafyalardaki bilim adamlarını ve şairleri de aldı Gazne'ye, saraylarına getirip yerleştirdi. Onları bilimsel araştırmalarını sürdürmeleri ve edebiyat konulu eserlerini yazmalarında en güzel şekilde destekledi.⁶⁵

Söz konusu dönemde dikkat çeken özelliklerden biri de; gelişme gösteren kültürün arkasında tamamıyla saltanat ve aristokrat çevrelerin yer aldığı, halk kitlelerine dayanmayan bir seçkinler kültürünün varoluşudur.

Sultan Mahmud, yüksek bir edebiyat terbiyesine sahip oluşundan dolayı kendi sarayında devrinin en yetenekli şahsiyetlerini toplamıştır. Sultanın sarayında 400 şairin bulunduğu rivayeti abartı olarak kabul edilse de, o dönemlerde edebiyata verilen önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁶⁶

Sultan Mahmud, birçok ülkeden gelip saraylarında, saray çevrelerinde doğrudan hükümdarın desteğini alan en bilim adamlarıyla sık sık toplantılar, zaman zaman bizzat kendisi de onların bilimsel tartışmalarına katılırdı. Orta Çağ'ın gözde bilim adamlarından Birunî'yi, Harizm'i ele geçirdikten sonra Gazne'ye getirtti. Birunî, sultanla birlikte Hindistan seferlerine katıldı. Hindistan'da söz konusu seferler kapsamında gözlemlene için çok uygun ortamlar buldu; çeşitli kesimlerle teması, sosyal, siyasî ve diğer konulardaki izlenimleri,

inançlar ve gelenekler hakkındaki merakı *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı önemli eserin ortaya çıkmasını sağladı.⁶⁷

Sultan Mesud ve Mevdud da bilginlere gereken önemi verip bilimsel incelemeleri ve araştırmalarında her zaman destek oldular. Birçok bilgin çeşitli konulardaki eserlerini Sultan Mesud'a ithaf etmiştir. Birunî, ünlü eseri *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*'yi Sultan Mesud'a, *Kitâbu'l-Cemâhir fi mâ'rifeti'l-cevâhir* adlı eserini de Sultan Mevdud'a ithaf etmiştir.⁶⁸

Gazneliler dönemi tarih yazımcılığı açısından da parlaktır. Utbî, Gerdîzî ve Beyhakî, dönemin ünlü tarihçileri arasında yer alırlar.⁶⁹

Dönemin diğer sultanlarının egemenlik sürdüğü devirlerde de Fars edebiyatının gelişmesine destek verilmiştir. Ebu'l-Ferec-i Rûnî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Osmân-i Muhtârî gibi şahsiyetler, Sultan Mahmud sonrası dönemin ünlü şairleri arasında yer almışlardır.⁷⁰

Sultan Behrâm Şâh da bilim adamlarını sever, onlara önemli ölçüde mal bağışlardı. Seyyid Hasan-i Ğaznevî, onun döneminde yaşamış şairlerindendir. Senâî, ünlü tasavvufî eseri *Hadîkatu'l-hakîka*'yı onun döneminde kaleme almıştır.⁷¹

Gazneli sultanlarının bilim, edebiyat ve tasavvufa önem vermeleri nedeniyle çok sayıda bilgin ve mutasavvıf egemen oldukları bölgelere toplanmıştı. Sultan Mahmud, devrin en büyük sûfilerinden Ebu'l-Hasan-i Harakânî'ye son derece saygı gösterir, zaman zaman ziyaretine giderdi.⁷²

Gazneliler döneminin birinci devresi, yaşanan gelişmeler çerçevesinde ele

alındığında, Sultan Mahmud'un önemli ölçüde saygınlık kazanması, başta Hint müslüman bilginleri olmak üzere şair ve yazarların çoğu tarafından İslam dünyasının egemen olduğu bölgelerdeki İslam kültürü ve sanatını destekleyen cömert bir hami rolünde görülüyor olmasından kaynaklanıyordu. Özellikle Hint Yarımadası'na İslamiyet'i götürmesi, kendisine müslüman bir fatih unvanı kazandırdığı gibi, bu konuda oldukça etken faktörler arasında yer almaktadır.⁷³

Söz konusu dönemde dikkat çeken özelliklerden biri de; gelişme gösteren kültürün arkasında tamamıyla saltanat ve aristokrat çevrelerin yer aldığı, halk kitlelerine dayanmayan bir seçkinler kültürünün varoluşudur. Bu dönemin halk kültürü konusunda elde fazla bilgi bulunmamaktadır. Yine bu dönemde gözlenen bir diğer özellik, şairler ve yazarların konumudur. Toplumun önde gelen kesimlerini oluşturan bu tabakalar, sultanlar ve yönetici zümreler ile son derece iyi ilişkiler kurmuşlardır. Sultanlar onların övgülerinden son derece hoşlanır ve karşı taraf da bu durumu asla unutmazlar. Sonuçta taraflar birbirlerinden her zaman karşılıklı olarak yararlanırlar. Şairler aldıkları hediyelerle üne kavuşurlar. Dönemin öne çıkan özelliklerinden üçüncüsü de, Gazne ve Zâbulistân'da Gazneli Devleti'nin kurulmasından önceki dönemlerde dikkate değer edebî bir geleneğin bulunmayışıdır. Olmayan bir altyapı üzerine edebî faaliyetlerin kurulması zor olacağından Gazne sarayının önde gelen şair ve yazarlarının çoğu, dışarıdan gelen şahsiyetlerden oluşmaktadır. Unsurî, Belh; Ascedî, Merv ya da Herât; Ğazâirî, Rey; Ferruhî, Sîstân ve Menûçehrî de, Dâmğân'dan gelip Gazneli sarayına yerleşmişlerdir.⁷⁴

Yönetimlerin değişmesiyle siyasal gücün elden ele geçmesi Farsçanın konumunu ve önemini asla değiştirmemiş ve azaltmamış, Farsça her zamanki gibi resmî yazışmaların tek dili olma özelliğini sürdürmüştür. Örneğin büyük ve alabildiğine geniş coğrafyalara egemen Gazneli, Selçuklu ve Harizmşahlar yönetimleri dönemlerinde Farsça resmî dil olarak kullanılmaya devam etti. Sadece merkezleri Merv, İsfahan ve diğer önemli şehirlerde bulunan büyük Selçuklu Devleti döneminde değil, Selçuklu fetihleri sonrasında oluşan yeni devletler için de aynı durum söz konusuydu. Örneğin 670-1371 yıllarına kadar Anadolu Selçuklu Devleti'nin egemen olduğu bölgelerde resmî yazışmalarda kullanılan dil Farsçaydı.

KAYNAKÇA

- ADILOĞLU, Adilhan (2007), "Karaçay-Malkar Nart Destanları", *Turkish Studies*, Erzincan Vol.,2/1, s. 199.
- BAYUR, Yusuf Hikmet (1946), *Hindistan Tarihi*, Ankara.
- BERZGER-Kâsimnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş., I-IX.
- BOSWORTH, E. C., *Târîh-i Ğazneviyan* (çev. Hasan-i Enûşe), Tahran 1364 hş.
- BROWNE, Edward Granville, *Ez Firdevsî Ta Sa'dî* (çev. Fethullâh-i Muctebâyî), Tahran 1373 hş.
- Cihantâb, Efsâne, "Mahmûd-i Ğaznevî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş.-1990 hş. I-IX.

- DEBİRSİYAKÎ, Muhammed (1981), *Bugünkü İran Edebiyatı*, İstanbul.
- EBU'L-Kâsımî, Muhsin, *Zebân-i Fârsî ve Serguzeşt-i Ân*, Tahran 1374 hş.
- FERŞİDVERD, Husrev, *Der Bâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebî*, Tahran 1363 hş.
- HANLERÎ, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I-III.
- HODGSON, M. G. S (1995), *İslam'n Serüveni* (çev. Komisyon), İstanbul I-III.
- İBN NEDÎM, Muhammed b (1978). *İshâk, el-Fihrist*, Beyrut.
- KEŞÂVERZ, *Hezâr Sâl-i Nesr-i Fârsî*, Tahran 1382 hş.
- MAHCÛB, Muhammed Ca'fer, *Sebk-i Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1345 hş.
- MERÇİL, Erdoğan, "Gazneliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-2011, XIII, 483.
- MERÇİL, Erdoğan (1989), *Gazneliler Devleti Tarihi*, Ankara.
- MEŞKÛR, Muhammed Cevâd, *Târîh-i İrânzemîn*, Tahran 1382 hş.
- MUTEMEN, Zeynulabidîn, *Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1371 hş.
- NEFİSÎ, Saîd, *Târîh-i Nazm u Nesr*, Tahran 1363 hş. I-II.
- NUMANÎ, Şiblî, *Şi'ru'l-'Acem/Târîh-i Şi'r ve Edebiyyât-i İrân*, Tahran 1335 hş. I-V.
- RADUYANÎ, Muhammed b (1949), Omer, *Kitâb Tercumân al-Balâğa*(nşr. Ahmed Ateş), İstanbul.
- RIZAYÎ-Yİ Bağbidî, "İrân", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî* (ed. Kâzım, Müsevî-yi Bojnordî), Tahran 1367 hş.- 1390 hş., I-XVII, X, 548.
- RUDİGER Schmitt, *Râhmumâ-yi Zebânihâ-yi İrânî*(çev. Armân-i Bahtiyarî vdğr.) Tahran 2004), II, 541-42.
- RYPKA, Jan (1968), *History of Iranian Literature*, Dordrecht.
- RYPKA, Jan, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân* (çev. Ebû'l-Kâsım-i Sırrî), Tahran 1383 hş., I-II.
- TEFEZZÛLÎ, Ahmed, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân Pîş Ez İslam*, Tahran 1376 hş.
- TOKMAK, A. Naci, "İrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-2011, XXII, 417.
- YAZICI-Öztürk, "İrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-2011, XXII, 415.
- ZERŞİNÂS, "Edebiyyât-i İrân Pîş Ez İslâm", *Dânişnâme-yi Zebân ve Edeb-i Fârsî* (ed. İsmâil-i Saâdet), Tahran 1384-1388, I-III, I, 251.

(Endnotes)

- 1 HANLERÎ, Pervîz Nâtil, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, Tahran 1324 hş., I, 307-308; Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. Hasan-i Enûşe), Tahran 1375 hş., II, 1014.
- 2 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 308; Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1014.
- 3 İSHÂK, Muhammed b. el-Fihrist, Beyrut 1978, s. 18-21.
- 4 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 309.
- 5 BERZGER-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1014.
- 6 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 309-310.
- 7 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 310-311.
- 8 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 312.
- 9 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 157-158; Zerşinâs, "Edebiyyât-i İrân Pîş Ez İslâm", *Dânişnâme-yi Zebân ve Edeb-i Fârsî* (ed. İsmâil-i Saâdet), Tahran 1384-1388, I, 251.
- 10 BERZGER-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1013.
- 11 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 280-281.
- 12 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 280-281; Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", *Dânişnâme*, II, 1013.
- 13 EBU'L-Kâsımî, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, s. 277.
- 14 HÂNLERÎ, *Târîh-i Zebân-i Fârsî*, I, 271; Rızâyî-yi Bağbidî, "İrân", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i*

- İslâmî (ed. Kâzım, Mûsevî-yi Bojnordî), Tahran 1367 hş.-1390 hş., X, 548.
- 15 TEFEZZULÎ, Ahmed, Târîh-i Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam, Tahran 1376 hş., s. 12.
- 16 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 275-277.
- 17 RYPKA, Jan, History of Iranian Literature, Dordrecht 1968, s. 154.
- 18 DEBİRSİYÂKÎ, Muhammed (1981), Bugünkü İran Edebiyatı (çev. Mehmet Kanar), İstanbul s. 8-10.
- 19 YAZICI-Öztürk, "İran", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988-2011, XXII, XXII, 415.
- 20 EBU'L-Kâsımî, Târîh-i Zebân-i Fârsî, s. 285; Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", DZEF, I, 641.
- 21 EBU'L-Kâsımî, Târîh-i Zebân-i Fârsî, s. 285; Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", DZEF, I, 641-642.
- 22 EBU'L-Kâsımî, Târîh-i Zebân-i Fârsî, s. 285-286.
- 23 RIZÂYÎ-YÎ Bâğbîdî, "Îrân", DMBİ, X, 550.
- 24 RIZÂYÎ-YÎ Bâğbîdî, "Îrân", DMBİ, X, 550.
- 25 RIZÂYÎ-YÎ Bâğbîdî, "Îrân", DMBİ, X, 550.
- 26 EBU'L-Kâsımî, Târîh-i Zebân-i Fârsî, s. 286.
- 27 İZÂYÎ-YÎ Bâğbîdî, "Îrân", DMBİ, X, 550.
- 28 RIZÂYÎ-YÎ Bâğbîdî, "Îrân", DMBİ, X, 550.
- 29 RIZÂYÎ-YÎ Bâğbîdî, "Îrân", DMBİ, X, 550; Berzger-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", Dânişnâme, II, 1014.
- 30 BERZGER-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", Dânişnâme, II, 1014.
- 31 BERZGER-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", Dânişnâme, II, 1014.
- 32 BERZGER-Kâsımnejâd, "Fârsî-yi Derî", Dânişnâme, II, 1014.
- 33 RÂDUYÂNÎ, Muhammed (1949), b. Omer, Kitâb Tercumân al-Balâğa(nşr. Ahmed Ateş), İstanbul (Giriş), s. 2-3.
- 34 RÂDUYÂNÎ, Tercumânu'l-belâğa (Giriş), s. 4.
- 35 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 291.
- 36 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 293.
- 37 Nart Destanlarında anlatılan Nart kahramanları, "Alanlar"dır. Moğollar, Alanlara "Nart" adını vermişlerdir. Alanlar bugünkü Ossetlerin atalarıdır. Kafkas Nart destanlarının ana kaynağı da, Osset Nart destanlarıdır. (Adiloğlu, Adilhan, "Karaçay-Malkar Nart Destanları", Turkish Studies, Vol.,2/1, s. 199.
- 38 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 297-298; Ebu'l-Kâsımî, Târîh-i Zebân-i Fârsî, s. 284; Kişâverz, Hezâr Sâl-i Nesr-i Fârsî, I, 15-16; YAZICI-Öztürk, "İran", DİA, XXII, 415; Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", DZEF, I, 641.
- 39 YAZICI-Öztürk, "İran", DİA, XXII, 415; Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", DZEF, I, 641.
- 40 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 297; Ebu'l-Kâsımî, Târîh-i Zebân-i Fârsî, s. 283; Kişâverz, Hezâr Sâl-i Nesr-i Fârsî, I, 15; Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", DZEF, I, 641.
- 41 EBU'L-Kâsımî, Târîh-i Zebân-i Fârsî, s. 283; Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", DZEF, I, 641.
- 42 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 296; Yazıcı-Öztürk, "İran", DİA, XXII, 415; Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", DZEF, I, 641.
- 43 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 296; Yazıcı-Öztürk, "İran", DİA, XXII, 415.
- 44 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I,
- 45 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 294, 295; Zerşinâs, "Edebiyyât-i Îrân Pîş Ez İslam", DZEF, I, 641.

- 46 RUDİGER Schmitt, Râhnumâ-yi Zebânâ-yi Îrânî (çev. Armân-i Bahtiyarî vdğr.) Tahran 2004), II, 541-42.
- 47 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 296; Ebu'l-Kâsimî, Târîh-i Zebân-i Fârsî, s. 283-284; Kişâverz, Hezâr Sâl-i Nesr-i Fârsî, I, 16-17.
- 48 HÂNLERÎ, Târîh-i Zebân-i Fârsî, I, 295.
- 49 YAZICI-Öztürk, "İran", DİA, XXII, 415-416.
- 50 FERŞİDVERD, Husrev, Der Bâre-yi Edebiyyât ve Nakd-i Edebî, Tahran 1363 hş., II, 762-764.
- 51 RYPKA, Târîh-i Edebiyyât-i Îrân, s. 159.
- 52 RYPKA, Târîh-i Edebiyyât-i Îrân, s. 40.
- 53 TOKMAK, A. Naci, "İran", DİA, XXII, 417.
- 54 TOKMAK, A. Naci, "İran", DİA, XXII, 417.
- 55 NUMANÎ, Şiblî, Şi'ru'l-'Acem/Târîh-i Şi'r ve Edebiyyât-i Îrân, Tahran 1335 hş., I, 44.
- 56 CİHÂNTÂB, Efsâne, "Mahmûd-i Ğaznevî", Danişnâme, III, 925.
- 57 NEFİSÎ, Târîh-i Nazm u Nesr, I, 32; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 236-238.
- 58 NEFİSÎ, Saîd, Târîh-i Nazm u Nesr, Tahran 1363 hş., I, 34.
- 59 CİHÂNTÂB, Efsâne, "Mahmûd-i Ğaznevî", Danişnâme, III, 924.
- 60 CİHÂNTÂB, Efsâne "Mahmûd-i Ğaznevî", Danişnâme, III, 922.
- 61 age., III, 924.
- 62 MEŞKÛR, Muhammed Cevâd, Târîh-i Îrânzemîn, Tahran 1382hş., s. 186; Mutemen, Zeynulabidîn, Tahavvul-i Şi'r-i Fârsî, Tahran 1371 hş., s. 135.
- 63 HODGSON, M. G. S. (1995), İslam'n Serüveni (çev. Komisyon), İstanbul II, 41-43.
- 64 MAHCÛB, Muhammed Ca'fer, Sebki Horâsânî Der Şi'r-i Fârsî, Tahran 1345 hş., s. 135.
- 65 BROWNE, Edward Granville, Ez Firdevsî Ta Sa'dî (çev. Fethullâh-i Muctebâyî), Tahran 1373 hş., s. 147-148.
- 66 MERÇİL, Gazneliler, s. 93; a.mlf., "Gazneliler", DİA, XIII, 483.
- 67 BOSWORTH, Târîh-i Ğazneviyân, I, 131; Merçil, Gazneliler, s. 93.
- 68 BOSWORTH, Târîh-i Ğazneviyân, I, 131; Merçil, Gazneliler, s. 93.
- 69 MEŞKÛR, Târîh-i Îrânzemîn, s. 185; Merçil, Gazneliler, s. 93.
- 70 MERÇİL, Gazneliler, s. 93.
- 71 ERÇİL, Gazneliler, s. 93.
- 72 MERÇİL, Gazneliler, s. 93.
- 73 BOSWORTH, Târîh-i Ğazneviyân, I, 131-132.
- 74 BOSWORTH, Târîh-i Ğazneviyân, I, 134.



ÜÇ TARZ-I SİYASETİN TEK TARZI: KÜLTÜR-MEDENİYET YA DA MANEVİ KÜLTÜR - MADDİ KÜLTÜR KUTUPLAŞTIRMACILIĞI¹

PROF. DR. SUNA BAŞAK*

Özet

Küreselleşme ve küreselleşme ile birlikte eski ırkçılığın yerini alan yeni-kültürel ırkçılık ve bu bağlamda yerel kültürlerin ortadan kalkıp kalkmayacağı, millî kültürlerin yok olup olmayacağı meselelerinin tartışılması kültür kavramını, Fukuyama'nın "Tarihin sonu", Hangtington'un "Medeniyetler çatışması" tezleri ise medeniyet kavramını sosyal bilimler literatüründe yeniden sıklıkla kullanılır hâle getirmiştir. Batı sosyal bilimler literatüründen farklı olarak Türkiye'de sosyal bilimler literatüründe ve özellikle de sosyoloji literatüründe "kültür" olgusuna ilişkin terimler sadece bir kavram meselesi olarak kalmamıştır. Uzun bir dönem "toplum hayatına nasıl yön verileceği" konusundaki görüşlere (Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık) bilimsel destek bulma gayreti olmuştur. Bu çalışmada Türkçü, İslamcı ve Batıcı akımların kültür ve medeniyet olgusuna yaklaşımları sosyal bilimler paradigmasında ki dönüşüm ekseninde ele alınmıştır. Kültür-medeniyet meselesinin ele alınışındaki kutuplaştırmacılık sadece sosyal bilimlerde, siyaseti yapanların söylemlerinde ve bu üç fikir akımında değil kültür kavramının yer aldığı her söylemde görülmektedir.

* Gazi Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi.

Dün olduğu gibi bugün de ve özellikle Avrupa Birliğine giriş süreci ile birlikte bugün Türkiye’de hem siyaseti yapanların hem de entelektüellerin kültür ve medeniyet kutuplaştırmacılığı üzerinde yeniden düşünmelerini gerektirmektedir.

Gerek akademik gerek entelektüel gerekse ideolojik sebeplerle olsun, kültür konusuyla ilgili herkes için kültür-medeniyet ya da manevi kültür-maddi kültür kutuplaştırmacılığı değişmezken, değişen sadece parçalara ve parçaların belirleyiciliğine ya da başlatıcılığına yapılan vurgudur. İslamcı ve Türkçü söylemlerde vurgu, manevi kültür terimi üzerinde odaklanır. Buna karşılık pür Batıcı ya da sol ideolojik konumlarda ise “manevi” sıfatı kaldırılarak sadece kültür kavramı kullanılır veya mecbur kalırsa “maddi olmayan kültür” ifadesine yer verilir. Algisal kökenli ampirik bir kavram ikizi olarak, iki parçalı analizde yer alan parçalar, ismi ne konulursa konsun, gerçekçilikte mevcut farklı varlık alanlarına tekabül ediyor olmayıp, aynı ve bir gerçekliğin somutluk dereceleri itibarıyla farklılaşmış görünümüdür. Tarama değerlendirme mahiyetinde olan bu çalışmada kültür-medeniyet kutuplaştırmacılığının ideolojik ve siyasi uzanımlarının üç tarz-ı siyasette

nasıl ortaya çıktığı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Üç Tarz-ı Siyaset, Kültür, Medeniyet, Paradigma, Pozitivist Paradigma

Giriş

Bu makalenin amacı, çeşitli kültür ve medeniyet tanımları vererek bunları analiz etmek değil, bilim anlayışındaki dönüşüme rağmen, siyasal hayatta ve özellikle İslamcı, Batıcı ve Türkçü akımların söylemlerinde yer alan zihnimize bir dövme gibi nakşolmuş pozitivist paradigmanın yansımaları oluşturan, kültür-medeniyet ya da manevi kültür-maddi kültür ayrımının kullanımını, Türk siyasal hayatı bağlamında ele alarak, değerlendirmektir. Bizim bu makalede ele alacağımız kültür-medeniyet ya da manevi kültür-maddi kültür kutuplaştırmacılığı Osmanlıdan Cumhuriyet’e yine bu üç fikir akımıyla aktarılmıştır.

Dün olduğu gibi bugün de ve özellikle Avrupa Birliğine giriş süreci ile birlikte bugün Türkiye’de hem siyaseti yapanların hem de entelektüellerin kültür ve medeniyet kutuplaştırmacılığı üzerinde yeniden düşünmelerini gerektirmektedir. Bu üç fikir akımının Batı’ya olan yönlerindeki farklılıklarının zaman içindeki tespiti önemlidir. Batıcıların ve Türkçülerin Batı’ya olan yönleri ve eğilimleri Avrupa Birliğine girişin sinyallerinin alınması ile sapma ve hızda azalma² göstermiş, İslamcılar Batı karşıtlığı ise Batı taraftarlığına dönüşmüştür. Ancak bizim bu makalede

asıl üzerinde duracağımız siyaseti yapanların dün söyledikleri ile bugün söyledikleri arasındaki farklılıklar ve kırılmalardan ziyade bu söylemlerde pozitivist paradigmanın etkisi ve yine bu paradigmanın etkisi ile kültür-medeniyet meselesinin ele alınışındaki kutuplaştırmacılık ve bunun sonuçlarıdır.

Ele aldığımız kültür ve medeniyet hem dünyada hem de Türkiye’de ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Avrupa Birliğine giriş süreciyle Türkiye’de, Huntington’un “Medeniyetler Çatışması”, Fukuyama’nın “Tarihin Sonu” tezleri ve 11 Eylül olayı ile de dünyada yeniden gündeme oturmuştur. Bir yanda Fukuyama ile simgeleşen Tarihin Sonu tezinden hareketle tek medeniyetin (ABD’nin) dünyaya hâkim olacağını ileri sürenler, diğer yanda ise Huntington ile simgeleşen Medeniyetler Çatışması tezinden hareketle dünyanın çok kutuplu bir görünüm alacağını öne sürenler. Bizde ise kültür ve medeniyet sadece bilim adamlarının ele aldıkları bir konu olmayıp, Türk siyasal hayatında da önemli bir yer tutmuştur. Siyasal söylemlerin hemen hepsinde bu iki kavram sıklıkla kullanılır. Batı sosyal bilimler literatüründen farklı olarak Türk sosyal bilimler literatüründe ve özellikle de sosyoloji literatüründe “kültür” ve “medeniyet” olgusuna ilişkin terimler sadece bir kavram meselesi olarak kalmamıştır.

Uzun bir dönem ve hâlen “toplum hayatına nasıl yön verileceği” konusundaki görüşlere - İslamcı, Batıcı, Türkçü-bilimsel destek bulma gayreti olmuş ve bu gayret mevcut bilgi birikimi çerçevesinde sosyologlarca sorgulanmış veya sosyologlardan bir kısmı da toplum mühendisliğine soyunarak bu gayretin içinde yer almışlardır. Bilim adamlarının yanı sıra Türk siyasal hayatında rol alan aktörlerin siyasal söylemlerinde sıklıkla kültür ve medeniyet kavramlarına başvurdukları görülür.

Batı’yı incelemek, ondan bir şeyler almak ve değiştirmek fikri Lale Devri ile başlamış Üçüncü Selim, İkinci Mahmut, Tanzimat ve Meşrutiyetle devam etmiş ve hâlen de devam etmektedir. On sekizinci yüzyılın başlarından günümüze kadar gelen ve bugün de sürmekte olan bu değişmeler, hem siyaseti yapanları, hem de bu siyasetin yapılmasına bilimsel bilgi birikimiyle katkıda bulunan sosyal bilimciler ve entelektüellerin ilgisini çekmektedir. Son günlerde Avrupa Birliğine ilişkin yapılan tartışmalarda çıkan sonuç, Türkiye’nin bir yönden aşırı bir milliyetçilik ile yüzleşeceği ve ulusalcı bakışın Türk entelektüel yaşamında tartışılacağıdır. Yine Avrupa Birliği tartışmaları çerçevesinde görülen anti-Avrupacı bir tutum Türkiye’nin

Yine Avrupa Birliği tartışmaları çerçevesinde görülen anti-Avrupacı bir tutum Türkiye’nin gündemini belirlemektedir. Türkiye’nin olası bir Avrupa Birliği üyeliğinin “Neo-Osmanlılık” anlamına geleceği de düşünülmektedir.

gündemini belirlemektedir. Türkiye'nin olası bir Avrupa Birliği üyeliğinin "Neo-Osmanlılık" anlamına geleceği de düşünülmektedir. Türk entelektüellerinden bir kısmının bu tartışmalarda reaksiyoner bir tutum sergiledikleri görülmektedir.

Batı toplumu ile etkileşimimiz üzerine odaklanan tüm bu tartışmalar hareket noktaları itibarıyla üç grupta ele alınabilir. Birinci grupta yer alanlar kültürler arası alışverişi savunanlar olarak Batıcılardır. İkinci gruptakiler ise kültürler arası alışverişi kısmen veya tamamen karşı çıkanlar veya nelerin alınıp nelerin alınamayacağı konusunda ihtiyaç listeleri hazırlayan Türkçü ve İslamcılardır. Son gruptakiler ise kültürler arası etkileşim konusunda bir konum seçmeksizin onu bir olgu olarak gören bilim adamlarıdır.

Kültür-medeniyet ya da manevi kültür-maddi kültür kutuplaştırmacılığında Türkçü, İslamcı ve Batıcı düşünce akımlarının yol haritalarının tespit edildiği bu makalede konunun gereği birbirinin içine geçmiş iki odak noktası bulunmaktadır. İlk odak noktası kültür-medeniyet, manevi kültür-maddi kültür gibi adlandırmalar ve ayrımlarla ele alınan ve kısaca insanın ürettiği her şey olarak tanımlanabilecek kültür olgusunun incelenmesinde iki farklı bilimsel analiz³ tespitidir. Bu analizlerden ilki pozitivist paradigmanın yansıması olan iki parçalı kültür analizi, diğeri ise bütüncü paradigmanın yansıması olan üç boyutlu kültür analizidir. İkinci odak noktası ise üç boyutlu kültür analizi çerçevesinde, pozitivist paradigmanın iki parçalı kültür analizini kullanan İslamcı, Batıcı ve Türkçü akımların kültürle ilgili görüşlerinin eleştirisinin yapılmasıdır.

Ayrıca bu makale " Ne olacak bu devletin hâli?" sorusuna üç seçenekli bir cevap arayan ve bu üç şık arasında bir karar vermeden makalesini soru işaretiyle bitiren Yusuf Akçura'nın zihnindeki probleme, kültür olgusuna üç boyutlu yaklaşarak ve siyasilerin bu konudaki bilimsel bilgi birikiminin farkına varmasını sağlayacak bir kapı aralama gayretidir.

Yusuf Akçura'nın makalesinde tartıştığı üç tarz-ı siyasetin⁴ günümüz Türkiye'sinde de mevcut olduğu görülmektedir. İslam devletleri ile ilişkilerimizi arttırmak, Batı'ya (Avrupa Birliğine) girmek veya Türk cumhuriyetlerine yüzümüzü dönmek fikirleri arasında siyaset yapılmaya çalışıldığı, yani Yusuf Akçura'nın üç tarz-ı siyasetinin Türkleşmek, İslamlaşmak ve Batılılaşmak olarak hâlen toplumun gündemini oluşturan meseleler olarak ortada durduğu aşikârdır.

Bu meselelerin ve üç tarz-ı siyasetin kültür ve medeniyete ilişkin görüşlerinin değerlendirildiği bu makalede hareket noktalarımız şunlardır.

- Hâkim Paradigmalar ile toplumsal kendini ifade etme şekillerinden biri olarak karşımıza çıkan siyasi duruşlar arasında paralellik vardır. Nitekim İslamcı, Batıcı ve Türkçü akımlarda yani üç tarz-ı siyaset de pozitivist paradigmanın etkisindedir ve pozitivist paradigmanın iki parçalı kültür analizini kullanmıştır.

- Osmanlı döneminde siyasi elitler, despot aydınlar ve münevverler pozitivist paradigmadan etkilenmişler ve bu etkileniş Osmanlı'nın son döneminde yaygınlık kazanmıştır. Bu paradigma cumhuriyetin kurulması ile daha da etkin bir hâle gelmiştir
- Batı'da değişen bilim anlayışına rağmen bunun Türkiye'ye sirayetinin gecikmesi sebebiyle günümüz Türkiye'sinde de pozitivist paradigma kuşatıcılığını muhafaza etmektedir.
- Kültürün iki parçalı analizle ele alınması Batı'nın davranışsal ve maddi kültürünün taklidine bilişsel boyutunun ise göz ardı edilmesine neden olmuştur.
- Siyasi elitler otoriterliklerine pozitivist paradigmadan hareketle meşruiyet kazandırmışlardır.
- Aynı ve tek olgunun iki farklı terimle adlandırılması ve kavramsallaştırılması olarak kültür ve medeniyet bütüncü paradigmanın yansımasıdır ve bu paradigmanda olgu bilişsel-davranışsal ve maddi olmak üzere üç boyutta analiz edilir. Üç tarz-ı siyasetin değerlendirilmesi ve eleştirisi bütüncü paradigmanın yansıması olan üç boyutlu analizle yapılabilir.

Sorokin (1972: 168,169)'e göre bilişsel kültür bireylerin ya da grupların sahip oldukları anlamların değerlerin kuralların toplamı olup kültürel sistemi meydana getirir. Davranışsal kültür bilişsel kültürün belirlediği ve gerçekleştiği sosyal etkileşim sistemlerini oluşturur. Maddi kültür ise bilişsel kültürün dışlaştığı, katılaştığı ve toplumsallaştığı bütün taşıyıcıların maddi biyolojik şeylerin ve enerjilerin toplamı olup araçlar ve çevreyi oluşturur. Bu üç boyuttan birinin eksikliği sosyo-kültürel olguyu sosyo-kültürel olgu olmaktan çıkarıp biyolojik ya da inorganik realite düzlemine indirger. Ayrıca bu üç boyut K. Cangızbay'ın isabetle belirttiği gibi " ... aslında aynı ve tek gerçekliğin, sadece somutluk dereceleri açısından farklı tezahürlerini içerir... bunlar farklı varlık alanlarına ait unsurlardan oluşuyor olmayıp, aynı bir gerçeğin yani toplumsal gerçeğin biri kişi tarafından doğrudan duyumlanabilir tezahürleri, diğeri de bunların doğrudan duyumlanabilir olmayanları esasında oluşmuş algısal kökenli, dolayısıyla da öznel ve izafi kalmaya mahkûm ampirik çerçevelerdir..." (1998: 118). Bu üç boyut arasındaki iç içe geçmiş dinamik etkileşim nedeniyle, neden-sonuç analizi yapmak mümkün değildir. Olgu ancak boyut esasında ele alınıp aralarındaki karşılıklı bağımlık çözüldükçe anlaşılabilir (Dikeçligil 1994: 44). Üç boyutlu analizde ideolojik söylemden etkilenen bir vurgu sorunu yoktur.

-Birbirinden ayrılabilen ve farklılaşan iki ayrı olgu olarak kültür-medeniyet ya da manevi kültür- maddi kültür kutuplaştırıcılığı pozitivist paradigmanın yansımasıdır. Böyle bir ayırım olgusal dünyada varolmayıp insan zihninde yapılan bir ayırımdır. Başka bir deyişle bu ayırım gerçekliğin kendisinde zaten mevcut farklı varlık kategorilerine tekabül ediyor olmayıp öznel ve

izafi çerçevelere tekabül eder.

Bu hareket noktalarından yola çıkarak cevap bulmaya çalıştığımız sorular şunlardır:

1. Türk siyasal hayatındaki İslamcı, Batıcı ve Türkçü olarak beliren siyasi duruşların kültür ve medeniyete ilişkin görüşleri nelerdir ve bu görüşler hangi paradigmanın yansımasıdır?
2. İki parçalı kültür analizinin ilk ve en önemli temsilcileri olarak Türkçülerle, benzerliği aynılık olarak algılayan Batıcılar ve saf kültür tezini savunan bir kısım Türkçü ve İslamcı akımların kültürle ilgili görüşleri, bütüncü paradigmanın bir yansıması olarak ortaya çıkan üç boyutlu kültür analizi bağlamında nasıl değerlendirilebilir?
3. Avrupa Birliğine giriş sürecinde Türkiye’de girişle birlikte yaşanan ve yaşanacak sancılar vardır. Sorokin’in kültür unsurları arasındaki bağlantıların dört farklı düzeyde karşımıza çıktığı (a. Yersel-Mekanik bitişiklik b. Dış faktöre bağlı dolaylı birlik c. Fonksiyonel bütünleşme d. İçsel mantıksal anlamlı bütünleşme) (Sorokin 1964: 47) görüşünden hareketle Türkiye’nin kendi içinde sosyo-kültürel yapısı ve Avrupa Birliği ile olacak olan birlikteliği bu dört tip-ten hangisine dahil edilebilir?

İki Parçalı Kültür Analizi: Kültür-Medeniyet ya da Manevi Kültür-Maddi Kültür Kutuplaştırmacılığı

Evrene, topluma ve insan bedenine mekanik bakış, toplumsal hayatı yarışmacı ve çatışmacı algılama, ekonomik ve teknolojik büyüme sayesinde ilerlemenin sınırsızlığına inanış, mutlak ve değişmez bilgi anlayışı, mutlak bilgiye ulaşmanın tek yolunun deneycilik olduğu, belirsiz hiçbir şeyin olmadığı, evrenin ve dünyanın belirli kurallara göre işleyen “deterministik” yani başı ve sonu belli kesin bir sistem olduğu, evreni oluşturan parçacıkların belirli fizik kurallarına göre hareket ettikleri pozitivist paradigmanın temel kabullerini oluşturur (Capra 1991: 56-58). Bunlar pozitivist bilim anlayışının ontolojik, metodolojik ve epistemolojik temel kabullerinin çok kısa bir açıklamasıdır. Pozitivist bilim anlayışının ontolojik alana ilişkin temel kabulleri konumuzla birinci dereceden ilişkilidir.

Rene Descartes’in ruha ait olan şeyin bedenin dışında, bedene ait olan şeyin de ruhun dışında olduğu görüşü (Capra 1989) tüm bilim dallarında ruh-beden ikileminin yaygınlaşmasına maddi-manevi, doğa-insan, alt yapı-üst yapı gibi kavram çiftlerinin oluşumuna sebep olmuştur. Bu anlayışa göre soyut ve somut boyutlarıyla iki parçalı bir görünüme sahip olan evren, mekanistik yasalara göre işliyordu. Rene Descartes’in zihin (düşünen şey) ve madde (yer kaplayan şey) ayırımına dayanan bu evren tasarımında birbirinden bağımsız hatta birbirinden kopuk bu iki varlık alanı mekanistik bir sistem olarak işlemektedir. Eski bilim anlayışı, kartezyen anlayış,

mekanistik anlayış, naturalistik anlayış ve pozitivist anlayış gibi terimlerle de ifade edilen bu anlayışın içinde yer alan ontolojik olana ilişkin bu temel kabuller gereği kültür olgusunun analizinde de parça kavramı tercih edilmiştir. Kültür maddi ve manevi kültür olmak üzere iki parçalı analize tabi tutulmuştur.

Bu anlayışa göre soyut ve somut kısımlarıyla iki parçalı evren tasarımıyla hareket edenler, kültür analizinde olgunun somut kısmı için maddi kültür, özdeksel kültür, medeniyet kelimelerini eş anlamlı kullanılmaktadır. Olgunun soyut kısmının isimlendirilmesinde ise manevi kültür, moral kültür, adapte edici kültür, manevi olmayan kültür ve tinsel kültür kelimelerini kullanılmaktadır. Olgunun analizinde bu iki parça ya da K. Cangızbay'ın ifadesi ile küre (1998: 103) şöyle kimliklendirilmiştir: Manevi unsurlara ilişkin kültür alanı içinde, ahlaki değerler, adetler, gelenek ve görenekler, kolektif tavırlar, duygular, duygulanma-heyecanlanma nokta ve biçimleri vardır. Toplumun maddi varlığına ilişkin medeniyet alanı içindeyse teknik modeller, yapıp etme teknikleri vardır.

Medeniyetin birçok tanımı⁵ olmakla birlikte bizi bu makalede ilgilendiren anlamı, maddi kültür karşılığında kullanılmasıdır. Yine kültür kavramının sosyal bilimler literatüründe iki yüze yakın tanımı olmakla birlikte, kültür bir anlamıyla elle tutulup gözle görünmeyen değerler anlamlar ve inanışları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu çerçevede maddi kültür-manevi kültür ayırımına denk gelecek şekilde kullanılan bir kavram ikizi olarak medeniyet-kültür ayırımı çıkar.

Pozitivist paradigmanın yansıması olan iki parçalı kültür analizini en kolay yakalayabileceğimiz yer Türkiye'deki modernleşme tezleridir. İki parçalı kültür analizinin Türk sosyoloji literatürü ve Türk siyasetine yansıması pozitivistimin Türkiye'ye girişine⁶ paralel bir süreçte oluşur.

Üç Tarz-1 Siyasetin Tek Tarzı

Yusuf Akçura'nın "üç tarz-1 siyaset"i yazdığından bu yana bir asır geçti. Bu üç fikir akımı arasında farklılıklardan çok benzerlikler söz konusudur. Farklılıkları sadece Batı'ya yüklenen anlamda ve Batı'dan nelerin alınacağı ve nelerin alınmayacağı sorusuna verilen cevaplarındadır. Bugün bu cevaplarda bile ortak alanlar oluşturulmuştur. Bazılarına göre ise bu sorular ve bu sorulara verilen cevaplar küreselleşme ile anlamsızlaşmıştır. Uzun bir edebî ve fikrî hazırlık süresinden sonra II. Meşrutiyet döneminde ve özellikle Balkan yenilgisinden itibaren siyasi bir düşünce kimliği kazanan Türkçülük akımının Batıcılık ve İslamcılıkla ortak paydalarının en önemlisi, değişik çözümler ileri sürmelerine rağmen, üçünün de Osmanlı Devleti'nin çöküşüne çare arayışı içinde olmalarıdır. Ayrıca her üç akım da Batı gerçeğini kabul eden bir tavır sergilemektedirler. En önemlisi ise Batı ile etkileşime ilişkin açıklamalarının tümünde pozitivist paradigmanın yansıması olan iki parçalı kültür analizini kullanmalarıdır. Her üç akım da toplum dediğimiz gerçeği, iki ayrı ve

Osmanlı'nın son döneminde ve cumhuriyetin kuruluş yıllarında aydınların bir kısmı bilim adamı rollerinin yanı sıra politikacı rolleriyle de ön planda olmuşlardır. Bunun sebebi pozitivist paradigmanın sosyologlara toplumu değiştirmeye ilişkin bir rol biçmesidir.

su geçirmez kaplar olarak maddi-manevi, somut-soyut ikilemelerine tabii tutarlar ve kendilerini toplum mimarları olarak sunarlar.

Osmanlı'nın son döneminde ve cumhuriyetin kuruluş yıllarında aydınların bir kısmı bilim adamı rollerinin yanı sıra politikacı rolleriyle de ön planda olmuşlardır. Bunun sebebi pozitivist paradigmanın sosyologlara toplumu değiştirmeye ilişkin bir rol biçmesidir. Sosyoloji II. Meşrutiyet'in ilanının ardından Osmanlı aydınının ilgi alanına girmiştir. Sosyoloji üniversitede ders olarak ilkin II. Meşrutiyet döneminde okutulur. II. Meşrutiyet döneminde, sosyolojiye en çok önem veren fikir akımı ise Türkçülük olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde sosyolog ve sosyolojiye yüklenen anlamın izini bugünde sürebiliriz. Bu anlam sosyolojinin yeni toplumsal düzeni kurmanın temel aracı, sosyoloğun ise toplumsal değişimi yaratacak olan kişinin ta kendisi olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı aydını ile cumhuriyet aydınının üstlendiği işlevin bir tür

toplum mühendisliği olduğunu görürüz. Türk ulusçuluğu içinde gelişen bu misyon, ulus devletin ilk evresi olan cumhuriyetin kuruluşunda ve kurumsallaşmasında apaçık kendisini gösterir.

İslamcılar ve Kültür-Medeniyet Kutuplaşdırıcılığı

İslam dünyasının niçin Batı karşısında başarısız olduğu, Müslümanların madden nasıl kalkınabilecekleri, Batı'nın sahip olduğu ve onlarla kalkınmasını sağladığı değerlere (hürriyet, eşitlik, kadın hakları...) İslam'ın sahip olup olmadığı, İslam'ın korunması gereken değişmeyecek yönlerinin neler olduğu, Batı'dan nelerin alınıp nelerin alınmayacağı gibi sorular İslamcı düşüncenin başlıca soruları olup bu sorular özellikle birinci ve ikinci nesil İslamcılar⁷ tarafından kültür-medeniyet kutuplaşdırıcılığı bağlamında cevaplanmaya çalışılmıştır. İslamcılarının zihinsel arka planlarında yer alan paradokslar ilerleme inancı ve kartezyen felsefesidir. Kartezyen yani pozitivist paradigma İslamcılarını kültür-medeniyet kutuplaşdırıcılığına itmiştir.

İslamcılar onların söylemiyle ekonomik kalkınma ve teknolojik seviye ile kültürel ve manevi değerler arasında sürekli ayırım yapmışlardır. Bu ayırımın imkânsız bir çaba olduğunu ya kabul etmek istememişler veya gerçekten bunun farkına varmamışlardır. İslamcılara göre Batı teknolojik gelişmeyle kalkınıp İslam

dünyası üzerinde hegemonya kurduğuna göre, bizim de daha “müreffeh” bir hayat kurmak için teknolojiyi almamız şarttır. İslamcıların önemli simalarından Necmettin Erbakan’a göre kalkınmanın maddi (sınaî) ve manevi (ahlaki) iki boyutu vardır. Batılılar kalkınmalarını mümkün kılan felsefi ve bilimsel mirası zaten İslam dünyasından almıştır. Dolayısıyla bilimin alınması Müslümanların kendi öz mallarına yeniden sahip olmalarıdır. İslamcılar pozitivist paradigmanın öngördüğü ikileme uygun olarak İslam dünyasının bilimi ve teknolojiyi almasının yerinde olduğunu belirttiler.

İlk nesil İslamcılarının en önemli temsilcisi olan Mehmet Akif Ersoy, medeniyetin bir bütün olduğu bu sebeple din de dâhil olmak üzere Batı’nın bütünüyle hatta sadece güllerinin değil dikenlerinin de alınması gerektiğini savunan Batıcılara şu mısralarla cevap verir: “Alınız ilmini Garb’ın alınız sanatını; Veriniz mesainize son süratini...”, “Doğrudan doğruya Kur’andan alıp ilhamı; Asrın idrakine söyletmeli İslam’ı.” Bu bağlamda Mehmet Akif, “Batı’nın fen, ilim ve sanatını alıp ahlak, kültür ve adetlerini” dışarıda bırakabileceğimizi düşünür. Bu fikirleri savunanlar İslamcılarının modernist kanadını oluşturur.

Modernistlerin Batı’ya çevrilmiş yüzlerine karşılık İslam’ı saf haliyle üç asır önce gündeme getirmeye çalışan Ibn Teymiyye’nin öncülük ettiği ihyacılık hareketine göre Batı’dan gelen her şey batıl, Batı’nın her değeri batıldır. Saf kültür tezini savunanlar sadece İslamcılar arasındaki ihyacılar olmayıp bu tez zaman zaman küçük bir Türkçü grup tarafından da savunulmuştur. Ancak gerek siyasi hareket gerekse toplumsal katlarda bu görüş yaygınlaşmamıştır.

İlk ve ikinci nesil İslamcılarının kültür ve medeniyete ilişkin söylemleri üçüncü nesil entellektüel İslamcılarının önemli bir temsilcisi olarak ele alabileceğimiz Ali Bulaç tarafından da yeni bilim anlayışı çerçevesinde eleştirilir. A. Bulaç (2004: 60-67)’a göre Batı’daki teknolojik ve bilimsel gelişmenin arkasında Newton’un mekanistik evren tasavvuru, Bacon’un bilimsel yöntemi ve Descartes’in kartezyen dünya görüşü yatmaktadır. Bilim ve teknolojinin oluşumunu bunlardan soyutlayabilmek mümkün değildir.

Bu soyutlamanın mümkün olmadığını idrak eden İslamcı siyasetçilerinde artık kültür-medeniyet ayrımını yapmadıklarını görüyoruz. Seçimlerden çok önce bile AKP’lilerin AB’ye girmeyi salt bir ekonomik zenginlik olarak algılamadıklarını, bütünüyle bir medeniyet projesi olarak benimsediklerini, AB’nin Türk ekonomisine yapacağı katkıdan öte, hukukunu, özgürlüklerini ve demokrasisini istiyor olmasını söylemesinin anlamı şudur: Birinci ve ikinci nesil İslamcı siyasetçilerin Batı karşıtlığı üzerine kurduğu siyasal söylemi radikal bir biçimde değiştirmiştir. İslamcı siyasiler demokrasi, insan hakları, hukuk devleti gibi “Batılı” siyasal değerlerini⁸ söylemlerine eklerken Batı’nın sadece maddi kültürüne değil manevi kültürüne de kucak açmışlardır.

Yeryüzünde “ideal olan tek medeniyet ve tek kültür olduğu” ve “Batı’nın yaşadığını yaşama zorunluluğu” fikrine inanmış olan Batıcılar Batı’nın sadece tekniğini yani maddi kültür öğelerini ve somut kuruluşlarını kabul etmekle yetinmeyip onun iç evreninde yani zihniyet dünyasının da benimsenmesi gerektiği tezini savunmuşlardır.

Batıcılar ve Kültür-Medeniyet Kutuplaşmacılığı

Gökalp’in kültür ve medeniyet konusundaki keskin ayırımına tamamen zıt olarak ileri sürülen görüş; kültür ve medeniyet arasında hiç bir fark gözetmeyen, ikisini bir tek olgu sayan veya benzerliği aynılık olarak algılayan Batıcı⁹ görüşüdür. Bu görüşün taraftarları kültürün toplumdaki farklılıklarını göz ardı ettikleri için, Batı medeniyetini temsil eden toplumlar arasında da hiçbir fark gözetmemişlerdir. Batı medeniyetini, sanki tek bir toplum tarafından temsil ediliyormuş gibi ele almışlardır.

Biz bu başlık altında tüm boyutlarıyla Batı’ya benzemeyi isteyen Batıcılar üzerinde duracağız. Çünkü bazı boyutlar itibariyle Batı’ya benzemeyi isteyen düşüncelere Türkçü ve İslamcı düşünce akımları içinde de rastlamak mümkündür. Tüm boyutlarıyla Batı’ya benzemek isteyenlerin arzusu Batılı olabilmektir. Kendilerini Batılı olarak konumlandırmak isteyenler kısmi Batılılaşma taraftarlarını eleştirirler.

Bu görüş taraftarlarının en isabetli ve bilimsel bilgiye en uygun fikirleri kültür unsurlarının birbirinden soyutlanmayacağıdır. Ancak M. Turhan’ın da (1969: 42-43) belirttiği gibi bu görüşün garabeti, Batı medeniyetinin, sanki tek bir millet

tarafından temsil ediliyormuş gibi kabul etmesinde böylece bu medeniyet temsil eden milletler arasında hiçbir fark gözetmemesindedir. Bu iddia tek bir millet göz önünde bulundurulurken ortaya atılsaydı tartışma için bir değeri olabilirdi. Ortak medeniyetlerine (maddi kültür unsurları) rağmen milletleri birbirinden ayırt eden kültürlerdir.

Yeryüzünde “ideal olan tek medeniyet ve tek kültür olduğu” ve “Batı’nın yaşadığını yaşama zorunluluğu” fikrine inanmış olan Batıcılar Batı’nın sadece tekniğini yani maddi kültür öğelerini ve somut kuruluşlarını kabul etmekle yetinmeyip onun iç evreninde yani zihniyet dünyasının da benimsenmesi gerektiği tezini savunmuşlardır.

Yakın tarihimizin şekillenmesinde önemli rol oynayan Batılılaşma hareketinin İkinci Meşrutiyet dönemi içindeki temsilcileri kendilerini “Garpçılar” olarak adlandırmışlardır. Batıcıların, yeni bir toplum düzeni yaratma özlemi içerisinde

faaliyetlerini sürdürürken, daha bu dönemde ikiye ayrıldığı görülmektedir. Balkan Harplerinin tüm Osmanlı kamuoyunda oluşturduğu büyük şok altında, diğer düşünce akımları gibi Batıcılar da radikalleşmişlerdir. Batıcılar arasında Celal Nuri Bey ünlü “Şime-i Husumet” makalesinde Osmanlı Batılılaşmasının aslında Batı’ya rağmen ve karşı yapılması gerektiği üzerinde durmuştur. Bunun ardından Celâl Nuri Bey’e cevap veren Doktor Abdullah Cevdet Bey bu fikrin tamamen yanlış olduğunu, Osmanlı’nın Batı’nın talebesinden başka bir şey olmadığını, medeniyetin Avrupa medeniyeti olduğunu, başka bir medeniyetin bulunmadığını, bu medeniyeti gülüyle dikeniyile alınması gerektiğini ve buna mecbur olduğunu belirtmiştir. İkinci Meşrutiyet Dönemi Batıcılarından Celâl Nuri, Kılıçzade Hakkı ve Abdullah Cevdet ideallerinin yeni rejimde gerçekleştiğini görebildikleri gibi, bu ideallerinin gerçekleşmesi için yeni görevlerde rol almışlar ve düşündüklerini pratik hayatta uygulamışlardır (Hanioğlu 1989: 25-26).

Batılı medeniyetin hayranı olan A. Cevdet 1904 yılında Cenevre’de çıkarılmaya başladığı İçtihat dergisinin Fransızca nüshasında yayınlanan bir makalesinde konumuzla ilgili görüşlerini şöyle belirtir:

“Çağdaş medeniyet, Avrupa içinde akışını engelleyen her şeyi zorla devirerek yatağını kazmış olan şiddetli bir seldir, Müslüman halklar ona karşı direnmekten sakınmalıdır ve bilmelidir ki, onun taşmasından kendilerini korumaları ancak cereyana uymakla mümkündür.” (Cevdet 1905: 76’dan aktaran Kuran 1998: 25)

1913 yılında yine İçtihad dergisine yazdığı bir başka makalesinde “... bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile dikeniyile isticnas (cinsine benzetmek) etmek mecburidir” (Kuran 1998: 26) görüşünü ileri sürerek kısmen Batılılaşmayı savunanların karşısında yer almıştır. İslam’ın tedricen terk edilmesi düşüncesini sürekli olarak savunmuştur. (Hanioğlu 1981: 193).

Yaşadığı dönemin en dikkate değer Türk fikir ve siyaset adamı olarak, iki parçalı analizin ve bütünüyle Batılılaşmanın cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki en tipik Batıcı temsilcisi Paris eğitimi alan Ağaoğlu’nun yayınlanmış eserleri arasında “Üç Medeniyet” adlı kitabı konumuzla birinci derece ilgilidir.

Ağaoğlu, Buda-Brahma, İslam medeniyetinin mağlup, Batı medeniyetinin ise galip olduğunu belirtir. A. Ağaoğlu kısmi Batılılaşmayı savunanları şu cümleleriyle eleştirir.

“...Bugün aramızda Avrupa medeniyetinin üstünlük ve galebesini takdir etmeyen hemen hiçbir anlayışlı insan kalmamıştır. Fakat bu üstünlüğü, o medeniyetin yalnız bazı unsurlarına, mesela bilim ve fennine bağlayarak, başka taraflarından vazgeçmek isteyenler vardır. Başka bir deyimle, bu gibiler Avrupa medeniyetinde görülen birçok noksan ve hatta iğrenç taraflardan kurtulmak niyetiyle, o medeniyetin bir süzgeçten geçirilmesini istiyorlar... bir medeniyet zümresi bölünmez bir bütündür, parçalanamaz. Süzgeçten geçirilemez... Avrupa medeniyeti galebe ça-

lıymışsa, yalnız ilim ve fenniyle değil, bütünüyle, bütün elemanlarıyla, bu bütün noksan ve faziletleriyle çalışmıştır. Yaşamak, varlığımızı devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın bütünüyle – yalnız elbiselerimiz ve bazı müesseselerle değil – kafamız, kalbimiz, görüş tarzımız, zihniyetimiz ile de ona uymalıyız. (Ağaoğlu 1972 – 11. 13)

A. Ağaoğlu, medeniyet değiştirmeyi, İslam medeniyetinden çıkıp Batı medeniyetine girmeyi teklif ederken, dil dışında akla gelebilecek her şeyi değiştirmeyi ister. O'na göre her şeyin en iyisi Batı'da en kötüsünde Doğu'dadır. Çare yukarıda da belirtildiği gibi topyekün batılılaşmadadır. Millî şahsiyet'i oluşturan unsurlar bir milletin dili ve maddi varlığıdır.

Türkçüler ve Kültür-Medeniyet

Kutuplaştırmacılığı

Türk sosyal bilimcileri ve entelektüellerin büyük bir çoğunluğu özellikle Türkçüler Batı'dan Türkiye için lüzumlu görülen unsurların alınması taraftarıdır. Bunlar ilk grubu oluşturur. Bu lüzumlu görülen unsurların neler olduğu konusunda ise tam bir anlaşma yoktur. Ancak genellikle alınması istenilen şeyler maddi kültür unsurlarıdır. Bu grupta yer alanlar kültürlerarası alışverişi bir ihtiyaç listesi düzenlemekten ibaret görmekte olup, bu görüşleriyle de toplumu yok saymaktadırlar. Toplumlar için bu tür ihtiyaç listeleri hazırlamak belki aydınların zihnini tatmin eder ancak toplumu değil.

Türk sosyolojisinde medeniyetle kültürü sistemli bir şekilde ilk tanımlayan şüphesiz Ziya Gökalp'dir. "1912-1914 arasında yayımlanan Türk Yurdu dergisinde kaleme aldığı yazılarla Ziya Gökalp, döneminin diğer iki önemli akımı olan Panislamizm ve Osmanlıcılığa karşı Türkçülük ve Batıcılığı vurgulamıştır" (Ünüvar 2003: 29). Onun kültür ve medeniyete ilişkin tanımı, bugün sosyal antropoloji ve sosyolojide bir dönem hâkim olan ve bazı sosyal bilimcilerde hâkimiyetini hâlâ sürdüren görüşlere paralel olması bakımından güncelliğini muhafaza etmektedir.

Ziya Gökalp'ten önce, Celal Nuri (İleri), Teknik Medeniyet-Hakiki Medeniyet (Ahlakiyat) ayrımını yapar. Osmanlı toplumu için Japonya'yı örnek gösterir. Türklerin de Japonlar gibi hakiki medeniyetlerini değiştirmeden Batı'nın teknik medeniyetini almalarını savunur (Tunçay 1985: 1925). Celal Nuri ve arkadaşları Abdullah Cevdet ve arkadaşlarının "tam Batıcılık" adı verilen görüşüne karşı çıkarak bu görüşün Osmanlı Devleti'nin Batı'nın bir uydusu hâline gelmesinden başka bir anlam taşımadığını ve bu konuda bir sınırın konulması gerektiğine işaret etmişlerdir. Sürgün olarak Diyarbakır'a gönderilen Abdullah Cevdet ile girdiği fikir tartışmalarında bir müddet çelişki yaşayan Gökalp (Ünüvar 2003: 28), C. Nuri İleri gibi bütünüyle Batılılaşma fikrine karşı çıkarak kültür ve medeniyet konusunda sistemli çalışma yapan ilk Türk sosyologu olarak karşımıza çıkar.

Ziya Gökalp'te görülen kültür ve medeniyet ayrımı sosyo-kültürel gerçekliğin birbirinden bağımsız iki parça halinde ele alınabileceği ön kabulüne

dayanır. Gökalp'in içinde bulunduğu dönemin sosyolojisinde hâkim olan ikilemi benimsediği bir gerçektir. Dönemin sosyolojisinde hâkim olan paradigma sosyo-kültürel gerçekliğin birey-toplum, uyum-çatışma, kültürel faktör-ekonomik faktör, eylem-yapı gibi kavram çiftleriyle anlaşılabilmesi yönündedir. Ziya Gökalp¹⁰'in kültür-medeniyet ayrımı Batı'yla yakınlaşma çabası içinde olan Türkiye'nin problemlerine çözüm bulmak çabasını da içerir.

Sonuç

"Batı'yı gülüyle dikeniyile tümünden kabul etmek", "Batı medeniyetinden, Türk milletinden ve İslam ümmetinden olmak", " Batı'nın teknolojisini alıp, manevi kültür değerlerimizi değiştirmemek" ya da "Muhafazakârlık içinde değişmek". Tüm bunların farklı toplum projelerinin ifadeleriymiş gibi sunuluyor olmalarına rağmen ortak kabullerinin pozitivist paradigmanın yansıması olan iki parçalı kültür analizi olduğunu gördük. Bu tespit başlangıçta sorduğumuz üç sorudan ilkinin cevabıdır.

İkinci sorumuz ise benzerliği aynılık olarak algılayan Batıcılarla, saf kültür tezini benimseyen bir kısım İslamcı ve Türkçülerin görüşlerinin yeni bilim anlayışının bir yansıması olan üç boyutlu kültür analizi bağlamında nasıl değerlendirebileceğimiz idi. Konuyu, üç boyutlu kültür analizinden hareketle, sorular, oluşturulan düşünsel kargaşa, iki parçalı analizin yetersizlikleri bağlamında tartışabiliriz.

Bu üç siyasal söylemin iki parçalı analiz çerçevesinde sordukları soruların sınırlı ve yetersiz olduğunu görürüz. Kültürler arası alışveriş (etkileşim) süreci içinde nelerin (bilişsel, davranışsal, maddi) nasıl (etkileşim tipleri: yüz yüze etkileşim, aracılı etkileşim, aracılı yarı etkileşim)¹¹, ne kadar (sadece niceliği değil niteliği de kapsayacak biçimde), ne zaman ve nerede alınıp verilebileceği veya verilemeyeceği, değişebileceği veya değişemeyeceği soruları sorulduğu andan itibaren iki parçalı kültür analizinden ayrılmış oluruz. Burada bu beş N (Ne, Nasıl, Ne kadar, Ne zaman ve Nerede) sorusuna eklenebilecek en önemli soru "kim?" sorusudur. Yani kültürler arası alışveriş ya da etkileşim kim ya da kimler (birey-grup-organizasyon-kurum-toplum, alt-orta-üst sınıf, beyaz yakalı- mavi yakalı veya tespit edilen herhangi bir farklı kategoride) arasında gerçekleştiğini tespit etmek. Üç boyutlu kültür analizinin cevabını aradığı sorular iki parçalı analizin temsilcilerinin cevabını aradığı sorulardan daha fazla ve çetrefillidir. Ayrıca bu soruların küreselleşme olgusu bağlamında düşünülmesi çok önemli olup üç tarz-1 siyaseti yapanlar bu konuda fikir beyan etmemektedirler. İki parçalı kültür analiz, diğer söyleyişleriyle manevi kültür-maddi

**Ziya Gökalp'te
görülen kültür ve
medeniyet ayrımı
sosyo-kültürel
gerçekliğin birbi-
rinden bağımsız
iki parça halinde
ele alınabileceği
ön kabulüne da-
yanır.**

Aydınlar ve siyasiler medeniyeti insandan soyutlayıp, kendi belirleyiciliklerini kendi içinde taşıyan özerk bir zatiyet gibi ele almışlardır.

kültür ya da kültür-medeniyet kutuplaştırmacılığı Türk siyasal hayatında düşünsel bir kargaşa yaratmıştır. K. Cangızbay'ın isabetle belirttiği gibi (1998: 137-138) toplumsal gerçeklikte yer alan bu unsurlar, toplumun topyekün yeniden üretimi çerçevesinde varlık kazanırlar. Kültürün toplumsal gerçekliğin üretildiği süreçten koparılarak kendi başına varolan ayrı bir şey olarak ele alınması; artık sadece "muhafazası" değil "bir başkasıyla değiştirilmesi" ya da ısmarlama biçimde "yeni baştan yeni bir kültürün inşa edilmesi" türünden sapkınlıkların boy vermesine sebep olacaktır.

Bu tür sapkınlıkların boy verdiği üç tarz-1 siyasette kültürün muhafazası daha ziyade Türkçü "bir başkasıyla değiştirilmesi", Batıcı " yeni baştan yeni bir kültürün inşa edilmesi" İslamcı, Türkçü ve Batıcı aydınlar tarafından sıklıkla ileri sürülür. Aynı şeyler medeniyet içinde söz konusudur. Aydınlar ve siyasiler medeniyeti insandan soyutlayıp, kendi belirleyiciliklerini kendi içinde taşıyan özerk bir zatiyet gibi ele almışlardır. Medeniyet bu hâliyle, kullanma talimatnamesindeki hususlara riayet edildiği takdirde, her yerde ve her zaman ve her kimin elinde olursa olsun, aynı şekilde çalışmaması için hiçbir sebep olmayan herhangi bir alet, bir eşya gibi düşünülmüştür. Medeniyet bu şekliyle ithal edilebilecek bir nesne konumuna indirgenmiştir. Kültür ve medeniyeti iki ayrı küreymiş gibi ele alan siyasal ve toplumsal projelerin amiyanelikleri ve aldatıcılıkları, bunların beslenme kaynağı durumundaki pozitivizmin bir gereği olarak bilimsel bir kural altında sunuluyor olmalarındandır. İki parçalı kültür analizinin içine düştüğü en önemli yanlış, gerek medeniyet gerekse kültür, dolayısıyla da maddi ve manevi kültür kavramlarının, gerçekçiliğin kendisinde mevcut farklı varlık kategorilerine tekabül ediyor olduğu zannıdır. Bu zan evrenin iki parçalı tasavvurunun bir sonucudur. Hâlbuki atom altı dünyada parçacıklar değil bağlantılar vardır. İç içe geçmiş ve birbirine dönüşebilen evren tasarımlarına sahip bilim adamları¹² olgunun incelenişinde özellikle boyut terimini tercih etmişlerdir. Birbirleri ile ilişkisi yokmuş ve iki ayrı parçaymış gibi görünen bu boyutlar aslında " ...aynı ve tek bir gerçekliğin, sadece somutluk dereceleri açısından farklı tezahürlerini içerirler" (Cangızbay 1998: 106). Manevinin maddi, maddinin de manevi içindeki devamlılığını görememek iki parçalı kültür analizinin en önemli yanlıgsıdır.

Hâlbuki mananın maddeye nüfuz etmesini¹³ yani üç boyutlu kültür analizinin terminolojisiyle ifade edecek olursak, bilişsel boyutta yer alan anlamların ve değerlerin davranışsal ve maddi kültür boyutlarına nüfuz etmesini hemen tespit edebiliriz. Mesela Hristiyan bir ülkede inançlar değerler örf adet ve geleneklerle devamlılık gösteren pazar tatili, Müslüman bir ülkeden bakıldığından maddi alanda yer alan

teknik ve idari bir normmuş gibi algılanır. Hâlbuki tüm maddi ürünler (teknoloji veya teknik ürün) kendisinden faydalanan toplumunun bir ürünüdür. Sanayileşmiş ülkelerden ithal edilen birçok maddi ürün belli bir yaşam biçimine ve dolayısıyla da o yaşam biçiminde mündemiç inanç, değer ve norma tekabül eder. Makalede üç sorudan ilk ikisine cevap verdik. Sonuncusunun cevabı ise ayrı bir makalenin konusunu oluşturur. Bir makalede cevabı verilmiyor olsa bile olguyla ilgili sorulan yeni bir soru veya başka zihinlerde oluşturulan sorular da bir makalenin yazılış hedeflerindedir.

(Endnotes)

- 1 Bu makale 28 Ağustos – 02 Eylül 2012 tarihleri arasında Kırım’da düzenlenen 10. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresinde bildiri olarak sunulmuştur.
- 2 *3Ekim 2005 müzakereleri ile Türkiye Avrupa Birliği sürecinin en kritik anlarını yaşamıştır. Bilindiği gibi AB Türkiye Cumhuriyeti’nin yarım asırlık devlet politikasıdır. O yüzden şimdi AB’yi eleştirenler geçmişte AB politikalarında aktif rol aldı. Bugün karşıt olanlar da yarım iktidara gelse, büyük bir ihtimalle AB saflarına geçecekler. Çünkü AB, hükümet değil devlet politikasıdır. Ancak Türk siyaset geleneğinde bu tür tutumların anlaşılır bir mantığı da yok değildir.*
- 3 İki parçalı ve üç boyutlu kültür analizlerinin ayrıntısı için bk. (Dikeçligil 1994) (Başak 2004)
- 4 Yusuf Akçura’nın “üç tarz-ı” (İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük) arasma Batıcılığı ilave etmeyişi Ahmet T. Alkan (1994: 19)’a göre Batıcı çözüme açık bir göndermedir. Akçura bir Jöntürk’tü ve gerek aldığı eğitim itibarıyla gerek içinde bulunduğu entelektüel çevre itibarıyla zihnen Batıcılar arasında yer alıyordu.
- 5 Bu tanımların ayrıntısı için bk. (Başak 2004: 41-45)
- 6 Türkiye’ye pozitivizmin girişi ve Türkiye’de pozitivizmin tarihi için bk. (Korlaelçi 1986) (Akgün 1988) (Ülken 1939) (Fındıkoğlu 1940)
- 7 İlk nesil İslamcılar (1856-1924), ikinci nesil İslamcılar (1950-2000), üçüncü nesil İslamcılar (2000-) terimleri A. Bulaça’a aittir. İslam’ın üç neslindeki üç farklı tarzı için bk. (Bulaç 2004: 47-67)
- 8 Bu değerlerin İslam medeniyetinde de olup olmadığı şayet varsa toplum katlarında realize olup olmadıkları tartışma konularıdır.
- 9 Modernleşme ve Batıcılık terimleri zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılıyor olsa bile, modernleşmenin kaplamasının Batıcılığa oranla ve batıcılık dışında daha geniş bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bunu söyleme sebebimiz özellikle son dönem Batı karşıtı modernleşme önerileri ve tartışmalarıdır. Batıcılık farklı siyasi eğilimler içinde kendisine yer bulabilen bir duruş olmuştur. Sol ideolojide yer alanlar kadar Türkçü ve hatta İslamcı akımların içinde yer alanlarda Batıcı duruşları tespit edebilmek mümkündür
- 10 Bu araştırmada iki parçalı kültür analizinin Türkçü temsilcisi olarak Ziya Gökalp’in fikirlerini ele aldık. Z. Gökalp’in konuyla ilgili fikirlerinin ayrıntısı için bk.(Başak, 2004: 65-76). Türkçü düşüncenin önemli bir temsilcisi de Sadri Maksudi Arsal’dır. 1955 yılında Kaleme aldığı “Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları” adlı eserinde batı medeniyetinin insanlığın ortak malı olduğunu, tek medeniyetin batı medeniyeti olmadığını, bu medeniyetin dünyaya yayılmakla birlikte çöküşün sinyallerini vermeye başladığını O. Spengler’den hareketle açıklar. Millet olgusunu ele alırken sıklıkla maddi-manevi terimlerini kullanarak iki parçalı analize başvurur.
Genel sosyoloji anlayışı Durkheim ve Gökalp’e dayanan İsmail Hakkı Baltacıoğlu’da pozitivizmin ve Gökalp’in etkisiyle kültür-medeniyet kutuplaştırılmacılığında başı çeken sosyologlar arasındadır. “Türk’e Doğru” eserinde (1943: 35-37) kültür ve medeniyet ayrımını Gökalp’teki gibi açıklar. Ancak eserin sonlarına doğru (1943: 141-142) “Teknikte Türk’e Doğru”dan söz ederek klasik teknik-kültür ayrımından uzaklaşır ve teknolojinin şekillenmesindeki kültürün etkisinden bahseder. Baltacıoğlu önce kültür ve medeniyeti kesin bir şekilde ayırmakta ve sonra bunları birleştirmeye çalışmaktadır.
- 11 Bu üç etkileşim tipiyle ilgili ayrıntı için bk. (Thompson 1995)
- 12 Parça-boyut ve unsur terimleri için bk. (Başak 2004: 99) farklı bir evren tasarımlarının sonucu olarak gelişen üç boyutlu kültür analizinin savunucusu olan bilim adamları için bkz. (Başak 2004: 101-110)

- 13 *Bir toplumda mananın maddeye nüfuz etmesinin ölçüsü, mânânın bütünleştirici bir işlevi gördüğü, mânânın yani hakikat nedir? Sorusuna verilen cevap bulanıklaştığı takdirde bütünden yığına geçiş ve anomi halinin ortaya çıkışında ayrıca Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısına ilişkin araştırılacak konulardır.*

Kaynakça

- AĞAOĞLU, Ahmet (1972), Üç Medeniyet, (1927) İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- AKGÜN, Mehmet (1998), Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ALKAN, Ahmet Turan (1994), "Sessiz Çoğunluk Bakımından Batılılaşma ve Çağdaşlaşmanın Anlam ve Tezahürleri", Türkiye Günlüğü. 2. Sayı, Ankara.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı (1943), Türk'e Doğru, Birinci Kitap, İstanbul.
- BAŞAK, Suna (2004), Kültür Olgusu Analizleri ve Üç Tarz-ı Siyaset, Ankara: Odak Yayınevi.
- BULAÇ, Ali (2004), "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 6. Cilt, Ankara: İletişim Yayınları.
- CANGIZBAY, Kadir (1998), "Kültür-Medeniyet Kutuplaşımını ya da Amiyane Bilginin Bir Tuzağı", Sosyolojik Praksis, Ankara: Öteki Yayınevi.
- CAPPRA, Fritjof (1991), Fiziğin Tao'su (çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Arıtan Yayınevi. (1989), Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası, (çev. M. Armağan), İstanbul: İnsan Yayınları.
- DİKEÇLİGİL, Beylü (1994), "Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme", Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları III, s. 37-47.
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri (1940), "Türkiye'de Pozitivizmin Tarihçesi" İç. L. Levy Brushl: August Comte'un Felsefesi (çev. Ziyaeddin Fahri) İstanbul: Bürhazeddin Matbaası, s. XII-XVI.
- HANİOĞLU, M.Şükrü (1989), "Meşrutiyet Dönemi Garbı: Yeni Bir "Ethic" Yaratma Fikri" Türkiye Günlüğü, sayı 2, Ankara: s. 23-26. (1981), Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul: Uçdal Neşriyat.
- KORLAELÇİ Murzata (1986), Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, İstanbul: İnsan Yayınları.
- KURAN, Ercüment (1998), "Türkiye'nin Medeniyet Değiştirmesi", Türk Yurdu, 18. Cilt, Sayı 127-128. Ankara: s. 25-26.
- SOROKİN, Pitirim A (1972), Bir Bunalım Çağında Toplu-Felsefeler, (çev. Mete Tunçay), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- (1964), Sociocultural Causality, Space, Time, New York: Russell. (1962), Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics, New York: Cooper Square Publishers Inc.
- THOMPSON, John (1995), The Media and Modernity: A Social Theory of the Media, Cambridge: Polity Press.
- TUNÇAY, Mete (1985), "Türkiye Cumhuriyetinde Siyasal Düşünce Akımları", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, 7. Cilt, İletişim yayınları, s.924-1929.
- TURHAN, Mümtaz (1969), Kültür Değişimleri, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi
- ÜLKEN, H. Ziya (1939), "Türkiye'de Pozitivizm Temayülü" İnsan Mecmuası, Nu.:11 s. 22-29.
- ÜNÜVAR, Kerem, Ziya Gökalp, "Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Milliyetçilik" 4. cilt, 2. Baskı İstanbul: İletişim Yayınları, s. 28-35.

Düşünce Dünyasında Türkiz Dergisi Yayın İlkeler

Düşünce Dünyasında Türkiz dergisi, sosyal bilimler alanında iki ayda bir yayımlanan hakemli bir dergidir. Her yılın son sayısında derginin yıllık dizini yayımlanır.

Makalenin yazarı; adını, soyadını, unvanını, belirtmeli, ayrıca iletişim sağlanacak açık adres, telefon numarası ve e-posta adresini vermelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, bilgisayarla hazırlanarak PC uyumlu disket (CD veya DVD) üzerinde veya e-posta adresine gönderilmelidir.

Gönderilen yazılar, daha önce yayımlanmamış olmalıdır. Herhangi bir sempozyum, kongre vb. bilimsel toplantıda sunulmuş olan bildiriler veya diğer bilimsel yazılar; etkinliğin adı, yeri ve tarihi belirtmek koşuluyla yayımlanabilir. Dergimizde yayımlanan yazılarda ileri sürülen görüşler ve sorumluluk yazarlara aittir

Yayımlanmaları amacıyla dergiye gönderilen yazılar; Yayın Kurulunca yayın ilkeleri açısından incelenir ve değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Ancak, hakemlere yazar adı, yazarlara ise hakem adı bildirilmez. Hakem raporlarından birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması hâlinde, üçüncü bir hakeme gönderilir ve bu sonuca göre Yazı Kurulunca yazıların yayımlanması hususunda karar verilir.

Yayın Kurulu, hakemlerin eleştirisi ve önerilerini dikkate alarak yazılar üzerinde anlatım açısından gerekli düzeltmeleri yapabilir.

Yayımlanması uygun görülmeyen yazılar, bir örneği saklanmak kaydıyla, yazarın isteği üzerine iade edilir.

Yazım Kuralları ve Biçimsel Özellikler

1. Dergiye gönderilen yazılar, Türk Dil Kurumunun Yazım Kılavuzu'na (kısaltmalar dâhil) uymak zorundadır. Yabancı sözcükler yerine olabildiğince Türkçe sözcükler kullanılmalıdır.
2. **Başlık:** İçerikle uyumlu olarak en çok 10-15 sözcükten ibaret, tamamen büyük harfle, koyu (bold) ve 12 punto olmalıdır. Ara başlıklar, bölüm başlıklar ve alt başlıklar sadece ilk harfleri büyük olacak şekilde, 11 punto koyu yazılmalıdır.
3. **Yazar adı ve adresi:** Makale yazarı, adını, soyadını ve unvanını yazı başlığının altına (*) işaretini belirterek yazılmalıdır. Bu işaret, dipnota gösterilecek, makale yazarının kurumu ve unvanı yazılacaktır. Herhangi bir kurumda görev yapmayan yazarlar, konumuna uygun sıfatları kullanılmalıdır: Araştırmacı, yazar vb.
4. **Ana metin:** Yazılar, Times New Roman tipi ile 16 punto büyüklüğünde ve 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Alıntılar italik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.
5. Yazılara bilgisayarla sayfa numarası verilmelidir (Gerekirse çıktılar üzerinde kalemle verilebilir).
6. **Kaynak gösterme:** Metin içinde yapılan göndermeler soyadı, basım yılı, gerektiğinde sayfa numarası parantez içinde belirtilmelidir:
(Özbay 2010), (Özbay 2010: 163). Yazarın aynı yıl yayımlanmış birden çok eserine gönderme yapılmışsa (Altın 2010 a Altın 2010 b); birden çok kaynağa gönderme yapılmışsa (Erkin 2008, Canbel 2009) şeklinde belirtilmelidir. Birden çok yazar adı yazılmalı ve "vd" kısaltması kullanılmalıdır: (Yakıcı vd. 2005)
Dipnotlar yalnızca açıklamalar için kullanılmalı, sayfa altında ve numaralandırılarak gösterilmelidir. Herhangi bir internet adresine yapılan göndermelerde bu adresler kaynaklar arasında verilmeli ve indirme tarihi belirtilmelidir: (<http://www.Guntulu.com.tr/22.03.2010>).
7. **Kaynakça:** Yararlanılan kaynaklar, yazımın sonunda "Kaynakça" bölümünde, 10 punto alfabetik olarak verilmelidir. Makalelerde Türkçe kaynaklara öncelikle yer verilmelidir. Örnek olarak:

Tek Yazarlı Makale:

ÖZÖNDER Cihat (1984), "Kültür Bültenleşmesi ve Alt Kültür Grupları Hakkında Düşünceler" **Türk Kültür Araştırmalar**, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 132: 136-139.

Tek Yazarlı Kitap:

ÖZBAY, Hüseyin (2010), **Kelimeler Kuşatması**, Ankara: Berikan Yayınevi Yayınları.

FORSYTH, Patrick (2000), **30 Dakikada Rapor Yazma** çev. E. Sabri Yarmalı, İstanbul: Damla Yayınevi Yayınları.

İki Yazarlı Kitap:

KIRAN, Zeynel ve KIRAN Ezgiler. (2001), **Dil Bilimine Giriş**, Ankara: Seçkin Yayınları.

Çok Yazarlı Kitap:

KORKMAZ, Zeynel vd. (2001), **Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri**, Ankara: Yargı Yayınları.

Yayımlanmamış Tez:

KARA, E. (1996), **Öğretmenlerin Statü Düzeyleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yazarı Aynı Yayımlanmış Birden çok Makale veya Kitabı Varsa:

KORKMAZ, Zeynep (2005 a), **Türk Dili Üzerine Araştırmalar 1**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Korkmaz, Zeynep (2005 b), **Türk Dili Üzerine Araştırmalar 2**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

**THE PUBLICATION PRINCIPLES OF THE JOURNAL OF
OPINIONS WORLD
(DÜŞÜNCE DÜNYASI'NDA TÜRKİZ)**

The Journal of Opinions World is a peer viewed journal devoted to the social fields published on bi-monthly period. The annual index is given in the last issue of the year The author(s) are supposed to clearly state their names, titles, institution and give a Corresponding address or an email.

The manuscript must be submitted a PC compliant CD or through email The papers must be original and not published previously in any other journal. The papers submitted to a conference, congress or symposium can be published provided that the name, the place and the time of the activity are clearly stated.

All the opinions and the ideas published in the journal entirely belong to the authors and do not bind the journal in any way.

The papers submitted to the journal are first checked regarding to the publication rules of the journal by the editorial board and then sent to two referees for the through reviewing process. The manuscripts sent to the referees do not contain the names of the authors.

Similarly the names of the referees are not revealed to the authors. In the case of one positive one negative view of the referees the manuscript is sent to a third referee for the final decision.

The editorial board reserves the right to make syntaxual changes on the papers based on the recommendations of the referees.

The rejected papers are returned to the authors upon request. A copy of each paper is achieved by the journal

Writing rules and formatting

- 1- The papers sent to the journal must be in compliance with Turk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu (including the abbreviations)
- 2- **Title:** The title must be in good compliance with the content, contain maximum 10-15 words, written in bold 12 fond capital letters. The sub titles should be 11 fond bold letter in title case
- 3- **The name and the title of the author** should be written under the title with. * This should give in the footnote indicating the institution and the title of the author. The authors which are not working in any institution should use titles which describe them such as researcher, author etc
- 4- **Main text:** The main text should be written 11 fonts Times New Roman with single spacing. The quotations should be italic and given within." The quotations longer than five lines should be given by 1 cm indentation from the both end of the page with single spacing.
- 5- The papers should not contain page numbers (The authors may indicate the pages with a pencil on the hard copy if necessary)
- 6- **Referencing:** The references in the text should be given by the surname of the author and the publication year of the source in parenthesis (Özbay 2010).The related page can be quoted if necessary (Özbay 2010: 163). More than one documents of the same author published in the same year are referenced as (Altın 2010 a, Altın 2010 b); Referencing more than one source should be made as (Erkin 2008, Canbel 2009). The sources with more than one author should be given by the surname of the first author followed by et.al and the publication year: (Yakıcı et.al. 2005) The footnotes should only be employed for the explanations and numbered according to the order given in the page. The quotations from an internet address should be given in the references by stating the downloading date:
(<http://www.guntulu.com.tr/22.03.2010>).
7. **References:** All the sources used in the study should be given in the "References" section in 10 fonts alphabetical order . The Turkish sources should be given priority. Followin gare the examples of giving various references

Paper with a single author:

ÖZÖNDER, Cihat (1984), "Kultur Bultenleşmesi ve Alt Kultur Grupları Hakkında Düşünceler." *Türk Kultur Araştırmaları*, Ankara: Turk Kulturu Araştırma Enstitüsü Yayınları, 132: 136-139.

Book with a single author:

ÖZBAY, Huseyin (2010), *Kelimeler Kuşatması*, Ankara: Berikan Yayınları.

FORSYTH, Patrick (2000), *30 Dakikada Rapor Yazma* çev. E. Sabri Yarmalı, İstanbul: Damla Yayınevi.

Book with two authors:

KIRAN, Zeynel ve KIRAN, Ezgiler (2001), *Dil Bilimine Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları.

Book with multiple authors:

YAKICI, Ali vd. (2008), *Üniversiteler İçin Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*, Ankara: Gazi Kitabevi.

Unpublished thesis:

KARA, E. (1996), *Öğretmenlerin Statu Düzeyleri* Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Multiple papers or the book written by the same author and published in the same year:

KORKMAZ, Zeynep (2005 a), *Türk Dili Üzerine Araştırmalar 1*, Ankara: Turk Dil Kurumu Yayınları.

KORKMAZ, Zeynep (2005 b), *Türk*