TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE MODERNLEŞMESİNDE TAKLİT TARTIŞMALARI

Doktora Tezi

Şenol GÜNDOĞDU

Ankara - 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE MODERNLEŞMESİNDE TAKLİT TARTIŞMALARI

Doktora Tezi

Şenol GÜNDOĞDU

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Nazan ÇİÇEK

Ankara – 2021

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE MODERNLEŞMESİNDE TAKLİT TARTIŞMALARI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Nazan ÇİÇEK

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Doç. Dr. Nazan ÇİÇEK	**.....**
Prof. Dr. Mehmet YETİŞ	**.....**
Prof. Dr. Aylin ÖZMAN	**.....**
Prof. Dr. Filiz ZABCI	**.....**
Dr. Öğr. Üyesi Berrak BURÇAK	**.....**

Tez Savunması Tarihi
06.09.2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Nazan ÇİÇEK'in danışmanlığında hazırladığım "Türkiye Modernleşmesinde Taklit Tartışmaları (Ankara 2021)" adlı yüksek lisans ☐ - doktora/bütünleşik doktora ☒ tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 08.09.2021

Adı-Soyadı ve İmza

Şenol GÜNDOĞDU

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i

TEŞEKKÜR v

GİRİŞ 1

1. POST-TANZİMAT: TANZİMAT SONRASI TAKLİT TARTIŞMALARI 30

1.1. Giriş 30

1.2. Tanzimat Öncesi Taklit Tartışmaları: Kanûn-ı Kadîm vs. Mukabele-i Bi'l-Misl . 36

1.3. Tanzimat Eleştirisinde Taklit Sözcüğünün Kavramsallaşması: Namık Kemal Özelinde Yeni Osmanlılar 46

1.3.1.Yeni Bir Nesil ve Onun İmgesi Namık Kemal 48

1.3.2. Tanzimat'a Dair Tutumları ve Babıâli Eleştirileri 55

1.3.3. Meşveret/Anayasal Düzen 62

1.3.4. Bir Kere Yapan Bir Daha Yapar: İslam İlerlemeye Engel Değildir ve Şanlı Geçmiş 65

1.3.5. Maddiyat vs. Maneviyat 71

1.3.6. İktisadi Sorunlar: Müsriflik ve Dış Müdahale 76

1.3.7. Ahlakçı Bakış ve Şık Beyler 78

1.4. Alafranga Taklitçinin Edebiyatta Yer Bulması: Ahmet Midhat Efendi'nin Eserlerinde Taklit 85

1.4.1. Ahmet Midhat'ta Batı Anlayışı 88

1.4.2. Batı'nın Parçalanmışlığı ve Bütünlüğü: Evrensel Tarih? 93

1.4.3. İlerleme (Terakki) Düşüncesi 97

1.4.4. Ahmet Midhat'ın Romanlarındaki Taklit Anlatısı 100

1.4.5. İdeal Osmanlı vs. Alafrangalaşamamış Taklitçi 104

1.5. İslam'ın Yeniden Siyasallaşması: Said Halim Paşa'nın Düşüncesinde Taklitçi Elit/Aydın Eleştirisi 121
1.5.1. İslam Toplumlarının Geriliğinin Sebepleri ve Taklit İlişkisi 124
1.5.2. Batı ve İslam Toplumları Arasındaki Fark Üzerinden Elit/Aydın Eleştirisi 126
1.5.3. Siyasal ve Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası: İslamlaşmak 131
1.5.4. Siyasal Sistem Önerisi 137
1.5.5. İslami Elitler 139
2. POST-OSMANLI: ERKEN CUMHURİYET'TE TAKLİT TARTIŞMALARI 142
2.1. Giriş 142
2.2. Erken Cumhuriyet Dönemi Taklit Fikrine Giden Yol: Ziya Gökalp'in Post-Osmanlı Taklit Tartışmalarındaki Kurucu Rolü 147
2.2.1. Ziya Gökalp'in Metodolojisi 156
2.2.2. Modernlik ile Milliyetçiliğin Birlikteliği Olarak Hars ve Medeniyet Kavramları 161
2.2.3. Krizden Çıkış Stratejisi Olarak Yeni Hayat: Taklit Karşısında İbda 169
2.3. Erken Cumhuriyet'in Kuramcılarından Saffet Engin'in Düşüncesinde Taklit Kavramı 181
2.3.1. Taklitçiliğe Karşı Türk İnkılabı'nın/Kemalizm'in Dünya Tarihi Açısından Mükemmelliği ve Türklerin Uygar Oluşu 188
2.3.2. Türk İnkılabı'nın *Res Publica*'sı: Ortak Çıkar ve Egemenlik 198
2.3.3. Dünya Tarihinin Son Devri: Millet Çağı ve Türk İnkılabı'nın Milliyetçiliği 203
2.3.4. Türk İnkılabı'nın Öncüsü: Deha Atatürk 205

2.3.5. Çok Partili Hayat Sonrası Saffet Engin ve Kemalizm'in Atatürkçülüğe Evrimi 207
2.4. Mahmut Esat Bozkurt'un Düşüncesinde Taklit Kavramı 208
2.4.1. Türk İhtilali'ni Zorunlu Kılan Koşullar: Osmanlı Toplumsal ve İktisadi Yapısının Eleştirisi 217
2.4.2. Türk İhtilali 222
2.4.3. Türk İhtilali'nin Özneleri: Dâhi, Aydınlar ve Millet 227
2.4.4. Türk İhtilali'nin Mükemmelliği ve Yol Göstericiliği 230
2.4.5. Türk İhtilali'nin Düşmanları: Öz Türkler ve Diğerleri 233
2.4.6. Türk İhtilali'nin İktisat Politikası 235
2.4.7. Türk İhtilali'nin Yasası 238
3. POST-KEMALİZM: ERKEN CUMHURİYET SONRASI TAKLİT TARTIŞMALARI 241
3.1. Giriş 241
3.2. Erken Cumhuriyet Sonrası Taklit Tartışmalarında Necip Fazıl Kısakürek'in Kuruculuğu 243
3.2.1. Erken Cumhuriyet'in Taklitçi Olarak Eleştirisi 248
3.2.2. Necip Fazıl Kısakürek'in Tarih Anlayışı ve Karşı Tarihin İnşası 253
3.2.3. Ülkenin Krizi ve Düşmanları: Kaba Softalar, Taklitçiler ve Destekçileri 257
3.2.4. Ülkenin ve Dünyanın Krizine Bir Çare Olarak Büyük Doğu Düşüncesi 261
3.2.5. Krizden Çıkış: Altıncı Devir, Mütefekkir, Kahraman ve Aksiyon 264
3.2.6. Kahramanın Getireceği Mutlak Düzen: İslam İnkılabı ve Başyücelik Devleti 266
3.3. Taklidin Reddi: Nurettin Topçu Düşüncesinde Taklit 270

3.3.1. Nurettin Topçu'nun "Modernliği" 275
3.3.2. İsyan Ahlakı: Taklit Karşısında Akıl ve İnanç 281
3.3.3. Teknik Eleştirisi 284
3.3.4. Ahlak ve Toplumsallık İlişkisi 291
3.3.5. Toplum ve Düzen Kurucuları Olarak Mistikler ve Anadolu Rönesansı 294
3.4. Kemal Tahir'de Batı(lı)laşma Eleştirisi Olarak Taklit 298
3.4.1. Doğu/Batı Ayrımı Bağlamında Sosyalizm ve Türkiye'nin Özgünlüğü 304
3.4.2. Batı(lı)laşmanın Eleştirisi, Gerçekçilik ve Tarihsel Roman 307
3.4.3. Osmanlı Devleti'nin Kerim Devlet Olarak Sunulması 313
3.4.4. Erken Cumhuriyet/Kemalizm Eleştirisi 322
SONUÇ 327
ÖZET 342
ABSTRACT 343
KAYNAKÇA 344

TEŞEKKÜR

Bu çalışma birçok kişinin katkıları sayesinde yazılabilmiştir. Öncelikle danışmanım Doç. Dr. Nazan Çiçek'in tez konumun şekillenmesi ve tez yazım sürecindeki yol göstericiliğine çok şey borçluyum. Zamanını ve bilgisini esirgemeden bu çalışmanın her detayını gözden geçiren Alaaddin Dayı'nın emeği olmasaydı bu tez olmazdı. Tez yazım sürecinde tezimin özgünlüğü konusunda sürekli beni cesaretlendiren Prof. Dr. Aylin Özman'a ve tez yazmanın incelikleri konusunda uyarılar yapan Prof. Dr. Mehmet Yetiş'e teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmaya başladığım süreçte desteklerini benden esirgemeyen Dr. Pınar Ecevitoğlu, her konuda bir dost gibi tavsiyelerde bulunan Dr. Oktay Özel, düşünce tarihine yönelmeme vesile olan ve her konuda yanımda ve arkamda olduğunu hissettiğim Dr. Berrak Burçak ve tez savunmamda yer alan Prof. Dr. Filiz Zabcı'ya ayrıca teşekkür ederim. Bu tezin yazım sürecinde hâlen görev yaptığım Afyon Kocatepe Üniversitesi'ndeki meslektaşlarım ve hocalarımın katkısı göz ardı edilemez. Prof. Dr. Mustafa Fişne, Dr. Kerim Çınar ve Dr. Zelkif Polat'a desteklerine müteşekkirim. Ümit Feyzioğlu ve Atahan Demirkol'un birer meslektaştan öte arkadaşlıkları bu çalışmanın var olmasında pay sahibidir. Doktora sürecini birlikte geçirdiğimiz İlbey Özdemirci'nin, Siyasal'da beraber asistanlık yaptığımız Hasan Pekdemir'in ve uzaktan da olsa her daim bana destek olan Mehmet Kendirci'nin katkılarına minnettarım. Tarih Vakfı Ankara'da beraber mesai harcadığım dostlarım Nalan Mumcu, Attila Aytekin, Murat Cankara ve Haydar Temur'a tüm destekleri için ne kadar teşekkür etsem az. Pandemi sürecinde kaynaklara erişme konusunda yaşadığım sıkıntıları aşmak bir yana her aradığımda beni motive eden Abdürrahim Özer ve Merve Biçer'in tezin bitmesi konusunda payı büyüktür. Bu tezi, doktora sürecinde bütün dertlerimi paylaşan ve beni durmaksızın destekleyen hayat

arkadaşım Melis Akdoğan ve bu satırları yazarken doğmak üzere olan biricik kızım Mevsim Şiir'e ithaf ediyorum.

GİRİŞ

Bu tez, Türkiye modernleşmesini "taklit" kavramı üzerinden ve tarihsel süreci takip ederek ele almaktadır. Tezin başlangıç argümanı modernite olarak adlandırılan sürecin başlamasıyla birlikte Batı ve Doğu arasında yeni bir temas anlatısının gündeme gelmiş olmasıdır. Bu anlatı Batı ve Doğu olarak işaretlenenlerin yeniden kurgulanmasına ve söz konusu iki entite arasındaki temasların değişmesine, yeni şekillerde ortaya çıkmasına ve yeni anlatıların oluşmasına yol açmıştır. Bu anlatılar modernitenin yarattığı etkilerin ve ona yönelen tepkilerin bütününü içinde barındırır. Zamanın ruhu ya da gerekliliği olarak medenileşmek Batı dışı[1] olarak adlandırılanların temel meselesi hâline gelir. Klasik oryantalist iddia "Doğu'nun hiçbir zaman Batı" gibi olamayacağı yönündedir.[2] Modernleşme ve/veya Batılılaşma tabiri ise kendi tarihsel süreçleri içerisinde modern olamayanların, yani geç kalanların iç dinamikler yerine dış etkilenmeler ile modern olabilecekleri düşüncesine yaslanır. Bu bakımdan tabirin kendi içerisinde gömülü olarak oryantalist bir anlam da yer tutmaktadır. Çünkü modernleşme tabiri Batılı olmayanların, yani Batı dışı olanların, Batılı olabilmek için izleyeceği tarihsel bir süreci imler.

Paradigmanın evrensel ölçekte değişmeye başladığı bir süreç olarak modernite, kavramsal arayışlara yol açmıştır. Modernleşme bağlamında ya bazı yeni kavramlar ortaya çıkmış ya da hâlihazırda kullanılan bazı sözcükler idealler doğrultusunda yeni anlamlara bürünmüştür. Bu kavramların bir kısmı evrenseli çağrıştıran "medeniyet" ile ilgilidir ancak onlara kendilik, millilik, yerlilik, yerellik vb. yöreseli çağrıştıran kavramlar da eşlik eder. Taklit sözcüğü de bir Batı dışı modernleşme süreci olarak Osmanlı ve Türkiye modernleşmesinde hem modernliği hem de yerelliği ilgilendiren bir kavramsallaştırma

[1] Batı dışı kavramı oryantalist bir kavram olmakla beraber bu tarihselliği karşılayan daha kapsayıcı bir kavram bulunmamaktadır.

[2] Said, oryantalizmin Batı ve Doğu arasında kurduğu ontolojik farkı Foucault'nun söylem kuramı üzerinden izah eder. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

sürecine girmiştir. Dünyanın Batılılaştığı, Batı ülkelerinin dünya üzerinde ekonomik, siyasi ve kültürel olarak tahakküm ve hegemonya kurduğu bir süreçte kolonileştirilmemiş fakat Batılı olarak görülmeyen Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin geçirdiği dönüşüm bağlamında taklit sözcüğü ve tartışmaları, bu tez çalışmasının temel meselesidir.

Osmanlı Devleti'nin kendi tarihselliği içerisinde düzenini tekrardan kurabilme arzusu etrafında ortaya çıkan siyaset yazımı, modernite olarak adlandırılan dönemle birlikte, sorunları "Batı" etrafında düşünmeye başlamıştır. Taklit kavramı da bu düşünüşün bir yansıması olarak ortaya çıkar. Modernleşme, Batılılaşma, medenileşme, asrileşme, sekülerleşme vb. şekillerde adlandırılan bu süreç, bir duygulanma hâli üzerinden toplumu ve devleti dönüştürme teşebbüsüdür. Bu teşebbüs sadece rasyonel saiklerle hareket etmez, içinde duygulanımlar da taşır. Bu duygulanımların bir yansıması taklit tartışmasının içinde görünür hâle gelir. Bu tez kapsamında ele alınacak biçimi ile taklit, "kendi kalarak veya kendindeki özü açığa çıkararak modernleşebilme/medenileşebilme" tasavvurunu söyleme dökenlerin anlatılarında negatif bir imleyen olarak kavramsallaşır. Taklit burada kendi olmayan, Batılı, Avrupalı, Frenk, Arap vb. "öteki"ne işaret eden figürler gibi olmaya çalıştığı iddia edilen kişileri, eylemlerini ve/veya bu süreci tanımlamak için kullanılagelir. Negatif taklit olarak nitelenen eylemleri gerçekleştiren taklitçi, bazen sınıfsal ancak her zaman sosyolojik bir ötekine vücut kazandırır. Taklitçi, toplum ve devletin bekasının tehdit altında olduğunu varsayan anlatı içerisinde, sadece kendi hayatını düşünen olarak karikatürize edilir. "Öz"ünden sapmasına yol açan bir yozlaşma içerisindeki taklitçi, içinde yaşadığı topluma yabancılaşır. Taklitçi, toplum üzerinde bir asalak gibi yaşayan; olmaya çalıştığı şeyi de olamayan; kendi özünden zaten vazgeçmiş olan olarak anlatılır. Bir öteki olarak taklit(çi), milletin, halkın ve toplumun sınırlarının çizilmesinde kullanışlıdır. Bu yüzden temel tartışma, taklidin "gibi görünmesi, davranması, hissetmesi, var olması vs."

anlamları üzerinden değil; taklitçiyi birer öteki olarak kuran düşünceler, anlatılar ve polemikler üzerinden ilerler. Bu tartışmalar Türkiye siyasal düşüncesinde bir söylemsel gerçekliğe işaret etmektedir. Burada akıllara "hangi öz" sorusu gelir.

Klasik oryantalist söylem ve buna binaen ortaya çıkan bilgi, Batı ile Doğu arasında ontolojik bir fark görür. Modernleşme kuramı ile birlikte ise bu fark epistemolojik bir farka dönüşür. Burada aslında modernleşme olarak tabir edilen sürecin kendisi, Avrupa'nın bazı bölgelerinde meydana gelen ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel değişimlerin bir mutlaklık olarak tanımlanmasına dayanır. Shayegan bu farkı Sadık Hidayet'in "iki ucu yaldızlı değnek" tabiri ile açıklar.[3] Sadık Hidayet'in bu tabiri iki tarafından da parıltılı olması sebebiyle ikisini birden arzulamayı ama ikisine de ulaşamamayı ifade eden bir muamma durumunu betimler. Bu durum yaralı ve/veya melez bilinçler ortaya çıkarır. Batı ile Doğu arasındaki ayrım, adı konulmuş dönemin anlaşılmasını bir mutlak amaç olarak belirler. Bu amaç doğrultusunda modernleşme kuramı, modernleşmekte olanlara Batı'yı bir örnek olarak sunarken, "ilerleme" tahayyülünü motivasyon aracı olarak kullanır. Bu tahayyül Batı ile olan farkı imlemesinin yanı sıra, gelecek ile olan farkı da imlemesi bakımından güdüleyici bir nitelik sergiler. Doğu ile Batı arasında ontolojikten epistemolojiğe dönen bu fark, akla oksidentalist kuramsal tartışmaların konusu olan çeşitli soruları getirir. Batı denen yer neresidir ve sınırları belli midir? Batı denen entite tek midir yoksa birden çok Batı'dan bahsetmek mümkün müdür? Kimler Batılıdır, kimler değildir? Bu ve benzeri sorular aslında hangi Batı sorusu[4] etrafında toplanmış ve Batı'nın Batılılaşmasına[5] katkıda bulunan Batılı ve Batı dışı sorgulamalardır.

---

[3] Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), 143.

[4] Buruma ve Margalit bu süreci düşmanlarının gözünde Batı olarak anlamlandırmaya çalışsa da Batı hem olumlu hem olumsuz anlamlara aynı anda gelir. Ian Buruma and Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: The Penguin Press, 2004).

[5] Taner Timur, *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu* (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 112.

Bu sorgulamalar aynı zamanda hem içe hem de dışa yönelik tazyikler oluşturur. Bu tazyikler, içinde bulunulduğu düşünülen krizi aşmaya yönelik cevapları[6] gündeme getirir. Batı ile Doğu, bu tez bağlamında, keskin bir simetriyi betimleyen bir karşıtlık olarak ele alınmak yerine, modern olma yolunda ortaya çıkan bilinç durumunun "kendilik" hâlini tanımlarken kullandığı epistemolojik bir yaklaşım olarak ele alınacaktır. Zira Batı ile Doğu arasında varsayılan fark, sadece coğrafi bir fark olmaktan öte zamansal bir farkın Batı lehine altının çizilmesidir. Bu çizgi Batı ile Doğu'nun aynı evrensel tarih olarak tanımlanan tarihsel süreçte birbirlerine yaklaşmasına neden olan modernlik ile daha da belirginleşir. Bu nedenle Batı ile Doğu birbirinin karşıtı değil, birbirini sürekli olarak yeniden inşa eden tarihsel entitelerdir.

II. Dünya Savaşı sonrası Amerikan akademisinde ortaya çıkan modernleşme kuramları, ülkelerin, Batı'nın kalkınma modeli esas alınarak gelişmişlik parametresi üzerinden kategorize edildiği çalışmalara yoğunlaşmıştır.[7] Söz konusu yaklaşım, modernleşmekte olan ülkelerin, modern ülkelerin geçtiği tarihsel süreçlerden geçerek, yani Batı'yı Batı yapan tüm norm ve uygulamaları taklit ederek, öyle ya da böyle demokratik ve ekonomik anlamda gelişmiş ülkelere dönüşebileceklerini varsayan bir düşünceye dayanır. Bu varsayımdan hareketle ülkelerin gelişmişlik düzeyleri ölçülür. Modernleşme kuramcıları dünya tarihini idealize edilmiş bir Batı imgesiyle ele alırken; dünya-sistemler kuramı[8] ise

---

[6] Heidegger Hölderlin'in "Ancak tehlikenin olduğu yerde, çare de büyümektedir" sözünü alıntılar ve şu şekilde tamamlar: "Çare olmak şudur: bir şeyi özün içine almak ve böylelikle özü asıl parıltısına geri getirmek." Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Açа (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 36.

[7] Walt Whitman Rostow'un *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri "Komünist Olmayan Bir Manifesto"*, Daniel Lerner'in *The Passing of Traditional Society*, Neil Smelser'in *Toward a Theory of Modernization*, Morris Ginsberg'in *Toward a Theory of Social Development*, isimli eserler bu kuramın birkaç örnek eseridir.
Bu yaklaşım tüm dünyada baskın sosyal kuram haline geldiği için, Batı dışındaki birçok ülkede benzer zamanlarda dolaşıma girdi. Japonya örneği için bakınız: Sheldon Garon, "Rethinking Modernization and Modernity in Japanese History: A Focus on State-Society," *The Journal of Asian Studies* 53, no. 2 (1994): 347.

[8] "Dünya-sistemler" tabiri bütün bir dünya tarihi yerine sisteme dâhil olan ülkelerden oluşan "kendi içinde bir dünya teşkil eden sistemler" olarak değerlendirilmelidir. Bu tabirin en önemli temsilcisi Immanuel Wallerstein ve onun *World-Systems Analysis* isimli eseridir.

egemen bir Batı merkezinin yeniden üretimi ve bu merkeze bağımlı Batı dışı çevrenin devamlılığı kavramları üzerinden süreci okumaya girişir.[9] İki kuramın da ortak yanı, Batı'yı merkezî bir konuma alarak moderniteyi kapitalist gelişme üzerinden değerlendirmeleridir.

Komünist blokun çökmesinin ardından 1990'larda ve özellikle 2000'lerde tüm dünyada ve Türkiye'de modernitenin tekilliğine ilişkin sorular artmaya başlamış ve postmodernite tartışmaları ile birlikte modernitenin alternatiflikleri, çoklukları öne sürülmüştür.[10] Modernite böylece tikel bir model olmaktan çıkarak üzerinde tartışılan bir anlatı alanına dönüşmüştür. Ne var ki Sovyetler Birliği'nin yıkılması diğer taraftan Hegelci tarih anlayışının yükselmesine ve Fukuyama'nın tarihin sonunun geldiğini iddia etmesine[11] neden olmuştur. Ancak, modernleşme kuramının teknik anlamda ilerleme, ekonomik gelişme ve demokratik rejim arasındaki ilişkiselliğe dair öngörülerinin Batı dışında gerçekleşmediği gözlenmiştir. Her ülkenin moderniteye dair toplumsal deneyimi bu anlamda bazı evrensel ortaklıkları barındırsa da en nihayetinde hepsi kendine özgü bir deneyimdir. Bu nedenle moderniteyi tekleştirmek yerine çoklaştırmak, zamansal değişimi farklı coğrafyalarda anlamlandırabilmek adına faydalı olacaktır.

Modernleşme kaçınılmaz bir olgu gibi gözükmektedir. Modernite, Batı olarak adlandırılan coğrafyada belirli bir tarihsel süreci ve bu sürecin yarattığı durumu betimler. Bu durum bir taraftan kapitalist birikim ve teknik ilerleme sonrası ortaya çıkmış piyasa ekonomisi ve toplumunu bir geleneksellik sonrası yapı olarak ifade ederken, başka bir taraftan ulus-devleti betimler. Bu durumu var eden koşullar ise 16. yüzyılda su yüzüne çıkmaya başlayan rasyonalite, ilerleme ve sekülerleşme varsayımına dayanır.

[9] Huri İslamoğlu ve Peter C. Perdue, "Introduction," *Shared Histories of Modernity: China, India and the Ottoman Empire* içinde, ed. Huri İslamoğlu ve Peter C. Perdue (New York: Routledge, 2009), 1.

[10] Bir Batılılaşma pratiği olarak Kemalizm'in post-Kemalizm tartışmaları bağlamında eleştirilmesini bu açıdan da düşünmek gerekir.

[11] Francis Fukuyama, "The End of History?," *The National Interest*, no. 16 (1989). Wallerstein Fukuyama'nın kavramsallaştırmasına karşı hangi modernitenin sonu sorusunu sorar. Teknolojinin modernitesi ve özgürleşmenin modernitesi ayrımı üzerinden tarihin sonunun gelmediğini savunur. Immanuel Wallerstein, "The End of What Modernity?," *Theory and Society* 24, no. 4 (1995): 472.

Modernleşme, böylece, modern öncesi geleneksel toplumsal bağların, üretim şeklinin değişmesi ile geçirdiği dönüşüm olarak var olur. Zira ilk modernleşen toplumların da en nihayetinde modernleşme sürecinden geçerek modern vasfını edindikleri bir dönüşüm evresine maruz kaldıkları dikkate alındığında, modernleşmenin Batı dışı toplumlara has bir durum olmadığı netlik kazanır. Bu bakımdan ilk modernleri birer modernite modeli olarak ele alan tüm toplumların birer "takipçi" olduğu ifade edilebilir.[12]

Batı modernitesinin farklı Batılı ülkelerdeki pratikleri onun yekvücut bir örnek olarak değil, farklı tezahürleri olan bir bütünlük olarak ele alınmasını gerektirir. Fransa, İngiltere, Almanya ve İtalya gibi ülkelerin modernlik deneyimlerinin birbirinden çok farklı yönleri vardır. Örneğin, Bendix, İngiltere'de gerçekleşen Sanayi Devrimi'nin Fransa'daki siyasal durumu değiştirdiğini, bu değişimin de İngiltere'de etkili olduğunu iddia eder.[13] Ne var ki Batılı ülkelerin birbirlerini takip etmeleri ile Batılı olmayanların Batılı olanları takip etmeleri arasında fark bulunur. Bu fark temelde ülkenin kendisinin modernliğini tanımlarken Batılı modernite modeline itiraz etmesi üzerinden şekillenir. Almanya bu noktada Batılı bir ülke olsa da Batılı olmayan ülkelere örnek oluşturur.

Modernite diğer taraftan sadece Batı'nın ürünü değildir. Batı'daki bilimsel, felsefi, ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmelerin oluşumunda tarihsel birikim açısından Batılı olmayan ülkelerin katkısı göz ardı edilemez. Bilimsel bilgiye ve teknik gelişime modernite öncesi Batı dışından gelen katkıların yanı sıra, kapitalist düzenin kurulmasında Batı dışındaki ülkelerin ve yerel elitlerin de etkisi söz konusudur. Bu nedenle moderniteyi Batı tarihselliğine özgü bir durum olarak addetmek modernleşme kuramının basit bir tekrarı olacaktır. Modernite Hegelci anlamda ele alındığında Guha'nın değerlendirmesi yerindedir. Ona göre, "yakından bakıldığında, Dünya tarihinin öznesi olarak sunulan şeyin bir bütün

[12] Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered," *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (1967): 332.
[13] Ibid., 330.

olarak dünya adına konuşma iddiasında olan bir bölgeden ibaret olduğu ortaya çıkar."[14] Ayrıca bir ideal olarak sunulan modernite deneyimleri her zaman olumlu bir içeriğe sahip değildir çünkü modern dönemde Batı'nın dünyanın geri kalanı ile olan ilişkisi pek çok kez insancıl bir görünüm sergilemez. Bu nedenle modernleşmeyi ele alırken Batı'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki sömürgeci durumunu göz ardı etmemek gerekir.

Sömürgeci faaliyetler, teknik ilerleme ve sermayenin yarattığı hızlı etkileşim süreçleri toplumlar arasındaki ilişkileri eskisine göre daha yoğun hâle getirmiştir. Bu yoğunluk bireyler, gruplar ve sınıflar arasındaki etkileşimi ve geçişkenliği de arttırmıştır. Modernite, bu nedenle, belirli bir coğrafyada ortaya çıkan dönüşümlerin yarattığı toplumsal ve siyasal sonuçların, dünyanın geri kalanında yarattığı arzuların birer imtihana dönüştüğü bir dönemin ve durumun adıdır. Uzun sürelerde gerçekleşen bu dönüşümlerin yarattığı düşünsel etki, öncüleri takip eden ülkelerde daha hızlı olabilme imkânlarının aranmasına neden olurken, siyasal ve düşünsel dönüşümlerin toplumsal dönüşümlerle aynı hızda olmamasına sebep olmuştur. Jusdanis bu hız arayışını gecikmişlik duygusu olarak ifade eder.[15]

Diğer taraftan Jusdanis Batılı bir model olarak sunulan modernitenin ithalinin geç modern toplumlarda dirençle karşılandığını öne sürer.[16] Bunun arkasında, seçici bir modernlik anlayışı ile birlikte Batı'ya benzememe duygusu yatar. Direnç aslında moderniteyi var eden deneyimlerin birer norm olarak kabulüne karşıdır. Bu bağlamda modernite ve onu bir model olarak var eden Batı, örnek olmakla birlikte, kanun koyucu veya norm belirleyici değildir. Batı, böylece modernite sonrası Batılı olmayan ülkeler tarafından bir sorun kapsamında ele alınır. Batı sorunu, bir taraftan kapitalist düzenin dünya

[14] Ranajit Guha, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih* (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 53.
[15] Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi* (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 109.
[16] Ibid., 11.

üzerinde giderek genişlemesi sebebiyle iktisadi bir bağımsızlık sorunu, diğer taraftan toprak kayıplarına bağlı olarak bağımsızlığın yitirilmesi üzerinden bir egemenlik ve iktidar sorunu ve bir bütün olarak da Batılı olmama hâlini betimleyen bir kendilik sorunudur.

Modernite son tahlilde bir bütün olarak ele alındığında hem Batılı hem de Batılı olmayan örneklerden yola çıkarak bir çokluk görünümüne kavuşur. Bu nedenle modernleşme kuramının aksine modernite farklı alternatifleri içerir. Nitekim Touraine'in Batı'nın tek model olarak algılanması üzerinden "mutlak modernlik hülyası"[17] olarak tanımladığı kavramsallaştırma modernleşme örneklerine bakıldığında kısmen geçerliliğini yitirir. Zira Giddens'ın da belirttiği üzere en modern toplumlarda bile geleneksel yapılar etkisini devam ettirir.[18]

Eisenstadt alternatif modernlik kavramı yerine çoklu modernlik kavramını kullanır.[19] Çoklu moderniteler kavramsallaştırması her kültürün kendi tarihsel süreçleri nedeniyle farklı olduğunu, bu nedenle her bir ülkenin toplumsal, ekonomik ve siyasal yapısının diğer ülkelerinkinden farklı olacağını iddia ederek; her toplumun ve ülkenin modernleşme deneyiminin özgün olacağının altını çizer. Çoklu modernlikler kavramı, modernlik ve Batılılaşma kavramlarını birbirinden ayırır ve modernitenin tek yolunun Batılı modelden geçmediğini iddia eder.[20] Çoklu modernite kavramsallaştırmasına göre, modernite gibi kavramlar seyahat eder ve seyahat ettikçe dönüşürler.[21] Bu doğrultuda modernite bir modele indirgenemeyeceği gibi, nihayeti de olmayan bir oluş hâlidir [*becoming*].[22] Bauman'ın akışkan modernite anlayışı[23] bu düşünceyi destekler.

---

[17] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Yapı Kedi Yayınları, 1995), 300.
[18] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 43.
[19] Shmuel N. Eisenstadt, "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of 'Multiple Modernities'," *Journal of International Studies* 29, no. 3 (2000): 592-93.
[20] "Some Observations on Multiple Modernities," *Reflections on Multiple Modernities : European, Chinese and Other Interpretations* içinde, ed. Dominic Sachsenmaier, Jens Riedel, ve Shmuel N. Eisenstadt (Leiden: Brill, 2002), 27.
[21] Jürgen Kocka, "Multiple Modernities and Negotiated Universals," ibid., 119.
[22] Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 12.

"Modernite farklılaştırarak evrenselleştirir" düşüncesi böylelikle alternatif modernliklere imkân tanır. Ne var ki alternatif modernlik kavramı modernitenin norm olarak sunulan örneğine bir alternatiflik iddiasını barındırdığı için çoklu modernite kavramı ile çelişir. Batı'ya alternatif olmayı çağrıştıran alternatif modernite kavramı yerine, çoklu modernite kavramı evrensel olanı tanımlarken özgün olanı serimler. Bu serimleme Batı içindeki ülkelerin özgüllüklerinin de altını çizer. Fakat bir kendilik sorgulamasını zorunlu kılan modernlik doğası gereği alternatifsiz olamaz ve bu nedenle tek bir modele yaslanamaz. Bu nedenle bu alternatiflik Batı'ya alternatif olmayı çağrıştırmamalıdır. Zira modernite dış etkilerin ötesinde bir öz yönetim fikridir.[24] Aslında bütün modernleşme deneyimleri birer alternatif oldukları için takip eden ülkeler nezdinde birer model olma potansiyeli taşır. Bu bağlamda tikelcilik ve evrenselcilik madalyonun iki yüzüdür ve birbirini pekiştirir.[25] Her modernleşme deneyimi evrensel ortaklıkları barındırmakla beraber tikel birer deneyimdir. Modernite fikri bu doğrultuda hem bir zorunluluk hem de bir tercih mahiyetine bürünür. Böylece zorunlu olarak tanımlanan alanlar ve reformlar bir olumluluk, tercih olarak tanımlanan alanlar ise bir sınırlandırma ve engelleme üzerinden olumsuzluk ifade eder. Jeffrey Herf, bu düşünceyi bir adım öteye taşıyarak genel bir modernlik diye bir şey olmadığını, aksine kendi usullerinde modernleşen ulusal toplumlar olduğunu savunur.[26]

Modernliğe yönelik bu tür eleştiriler, onu tamamen reddetmeye değil parçalara ayırıp parçalarını eleştirmeye yol açar.[27] "Model" ve "takipçi" kavramları üzerinden düşünüldüğünde, taklit kavramının da moderniteye içkin olduğu görülür. Her ötekini sorgulama, aynı zamanda kendini sorgulamayı da gerektirir. Batılı olmayan moderniteler

---

[23] Ibid., 13.
[24] Ibid., 63.
[25] Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity: On 'Japan' and Cultural Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 157.
[26] Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge Cambridge University Press, 2003), 1.
[27] Touraine, 110.

için bu sorgulama nesnesi ya da öteki, sıklıkla bir bütün olarak algılanan Batı olduğundan dolayı, Batı'ya mahkûm olan bir alternatiflik söz konusudur. Bu durum aynı zamanda modernitenin ikili bir doğaya bürünmesine neden olur. Bu mahkûmiyet de taklit tartışmasını doğurur. Modernlik, bir taraftan örnek olanın kendisi kadar "ilerlemiş" ve "medeni" olmak iken, diğer taraftan da ona benzememekten, yani kendi olmaktan geçer.

Moderniteyle karşılaşılması sonrası, etkisinin yoğunluğu değişse de her ülke Batı ile temas etmek zorunda kalmış ve Batılı siyasetten ve ortaya çıkan dünya düzeninden etkilenmiştir. Bu anlamda her toplum kendine has tarihselliğine ve bu bağlamda özgünlüğüne rağmen ortak bir tarihe sahiptir ki, bu tarihin adı bugüne değin süren modernitedir. Modernite hem kendisine maruz bırakır hem de yönetilmeyi bekler. Tüm toplumlar öyle ya da böyle moderniteyle yüzleşir. Ancak modernitenin yönetilmesi elitlerin görevi şeklinde tezahür etmiştir. Modern toplum(lar)a dâhil olma, kapitalist sistemle değişen ölçülerde teması ve eklemlenmeyi gerektirir. Bu nedenle hâlihazırda kapitalistleşmemiş ülkelere modernliği kapitalist ilişkiler içine girmiş kişiler aktarırlar. Bu kişiler modernliğe adım atmakla beraber onun simgelerini ve bilincini de taşırlar. Fanon, Batı karşısında özgünlük arayışının sebebinin, geçmişin yeniden yaratılmasının imkânsızlığının farkında olsalar bile, entelektüellerin Batı kültürü karşısında kendi kültürlerini savunma endişelerinden kaynaklandığını belirtir. Zira kültürün kaybı aynı zamanda entelektüelliğin de kaybı anlamına gelir.[28] Bu nedenle özgünlük ve taklit tartışmaları temelde toplumsal bir dışavurum olmaktan öte entelektüel bir kaygıdan neşet eder.

[28] Frantz Fanon, "On National Culture," *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* içinde, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman (New York: Routledge, 2013), 36-37.

Hem evrenselliği hem tikelliği bir arada barındıran modernite, Jameson'a göre, bir kavram değil anlatı kategorisidir ve bu nedenle özneldir.[29] Bu öznel anlatılar idealize ettikleri Batı karşısında kendilerini güçsüz, geride ve aşağıda konumlandırarak[30] modernitenin ilerleme tarafını öne çıkarırlar. Batı ya da modern toplumlar, modernleşen toplumlarda modernleşme ile birlikte ortaya çıkan kimlik değişiminde bir öteki[31] olarak inşa edilir. Takip edenler böylece Batılı modeli taklit etme kapsamını sınırlandırarak, onun olumsuz olarak ifade ettikleri taraflarından etkilenmemeyi amaç edinirler. Bu durum Almanya gibi bazı Batılı ülkelerin modernleşme deneyimlerinde görülmekle beraber esasında Batılı olmayan ülkelerde görülür. Nitekim Rusya'da Petro'nun veya II. Aleksandr'ın reform çabalarının taklit ile itham edilmesi,[32] İran'da modernleşmenin "Batı zehirlenmesi" [*westtoxification*] olarak kavramsallaştırılması,[33] Japonya modernleşmesinin temel kavramlarından birinin taklit olması,[34][35] taklit kavramının moderniteye ve modernleşme deneyimlerine içkinliğini kanıtlar.

---

[29] Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (London: Verso, 2002), 17-95.

[30] Geride kalmışlık söyleminin neticelerinden birisi içselleştirilmiş oryantalizmdir. Hasan Bülent Kahraman, "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm," *Doğu Batı*, no. 20 (2002): 163.

[31] Batı bu manada hem karşılaşılan hem de hayali bir ötekidir.

[32] Andrzej Walicki, *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma'dan Marksizme*, çev. Alaeddin Şenel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 438-40. İlginçtir ki Rousseau *Toplum Sözleşmesi* eserinde Petro'yu taklitçilikle itham eder. Barbar olarak tanımladığı Ruslar için reformun uygarlaşmak değil, savaşa hazırlamak; kısacası Almanlaşmak, İngilizleşmek yerine Ruslaşmak olduğunu savunur. Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 42-43.

[33] Afsaneh Najmadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005).

[34] Japonya Batılı olmayan ülkeler arasında taklit tartışmaları bağlamında örnek ülke konumundadır. Osmanlı reform düşünürleri Japonya'yı kendisi kalarak modernleşebilen ülke modeli olarak sunarken, benzer bir durum İran'daki tartışmalar için de geçerlidir. Anja Pistor-Hatam, "Progress and Civilization in Nineteenth-Century Japan: The Far Eastern State as a Model for Modernization," *Iranian Studies* 29, no. 1-2 (1996).

[35] Harootunian'ın eserinde konu edindiği Japonya'da modernitenin baş edilmesi gereken bir konu olarak ele alındığını, tıpkı bazı çağdaşları gibi yaşadığı dönemi eleştiren Takayama Chogyu, Meiji dönemi Japon modernleşmesinin makinaya, paraya ve materyal dünyaya bağlanması örneğiyle ortaya koyar. Japon modernleşmesindeki taklit kavramsallaştırması da bu bağlamda modernleşmenin "değiştirici ve yok edici" tarafına yönelir. Harry Harootunian, *Overcome by Modernity : History, Culture, and Community in Interwar Japan* (Princeton: Princeton University Press, 2000), ix-x. "kimliğini tamamlama çabasını ifade etmekteydi. "Bu tartışmayı, 19. yüzyıldan itibaren tarihselleştirebiliriz. Japonya'da Asyacılığın ve Japonculuk milliyetçiliğinin Batılılaşma'ya getirdiği eleştiriler ile Osmanlı dünyasından Cumhuriyet'e geçişten sonra, Osmanlıcı ve İslâmcı görüşlerin, bazı boyutları ve kavramları, iki toplumun, günümüz kimlik tartışmalarında, bu Batı Doğu ikilemi tartışmasının "yerel", "alternatif", Batı hegemonyasına karşı bir kültür "isyanı" vesaire

Bahsi geçen ülkelerde ve diğer başka modernleşme deneyimlerinde özgünlük tartışmaları modernite sonrası benzer zamanlarda ortaya çıkmış ve siyasal, kültürel ve toplumsal düşünceyi şekillendirmiş ve etkilemiştir.[36] Taklit tartışmaları çoğu takip eden modernleşme deneyimleri için ortaktır. Onları ortak kılan şey önlerine serilmiş olan evrensel tarih anlatısında ne kadar kendileri kalabilecekleri ve olabilecekleri tartışmasıdır. Bu sebeple taklit, Batı dışında konumlandırılan; dünyanın son birkaç yüzyıldır içinde bulunduğu durumda "daha zayıf" olduğu düşünülen; doğrudan ya da dolaylı olarak sömürülen; kısacası kapitalist sistemin ve emperyalist düzenin altında ezilen toplumların kendi olma çabalarına içkin ortak kaygıyı ifade eden başlıca kavramlardan biri olarak okunmalıdır. Bununla birlikte taklit tartışmalarının yoğunluğu, tartışmanın gerçekleştiği ülkenin Batı ile olan ilişkisinin tarihsel ve güncel yoğunluğunun yanı sıra coğrafi konumunun Batı'ya yakınlığı ile doğrudan ilişkilidir. Bu durum her ülkenin kendine özgü tarihselliğinden kaynaklanır.

Türkiye modernleşmesindeki taklit tartışmalarının benzerleri, bahsi geçen ve başka bazı ülkelerin tarihlerinde de bulunmakla birlikte Türkiye'deki tartışmanın bütün benzerliklere rağmen kendine has tarafları barındırdığının altını çizmek gerekir. Türkiye hem hegemonik inanç sistemi İslam olan bir ülke olarak Hristiyan Batı'nın tarihsel ötekisi statüsüne yerleşmesi hem de klasik bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti'nin ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nin kapitalist dünya-sisteme entegrasyonunda önemli rol oynayan Batı'ya coğrafi anlamda yakın olma faktörü nedeniyle özgün bir konumdadır. Ayrıca taklit tartışmaları bağlamında geliştirilen Osmanlı'nın ve Türkiye'nin özgünlüğüne dair fikirler, ülkenin hâlihazırda ulaşmaya çalıştığı medeniyet seviyesine kendi özgün

formülünü vurgulamaktadır." Selçuk Esenbel, "Türk ve Japon Modernleşmesi: 'Uygarlık Süreci' Kavramı Açısından Bir Mukayese," *Toplum ve Bilim*, no. 84 (2000): 18.

[36] Örneğin Japonya'da *nihonjinron* başlığı altında toplanan yazım türü Japonya'nın ulusal ve kültürel kimliğinin özgünlüğünü betimleyen eserlerden oluşur. Peter N. Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness* (London: Croom Helm, 1986).

katkısının altını çizer. Osmanlı döneminde İslam'ın bilime ve medeniyete yaptığı katkı vurgulanırken, erken Cumhuriyet döneminde bu tutum Türklerin dünya tarihini şekillendiren medeniyetlerin kurucusu olduğu iddiasına dönüşür. Bundan dolayı Türkiye modernleşmesini karakterize eden söylemin içinde hâlihazırda ileri olmaktan öte zaten bu ileri oluşa katkıda bulunmuş veya bu ileriliğin başlangıç noktasını bizatihi üretmiş olma iddiasının bulunması onu diğerlerinden başka bir konumda tutar. Elbette daha kapsamlı analizler yapabilmek için taklit kavramı ve onunla ilişkili kavramlar bağlamında her ülkenin tarihine eğilerek karşılaştırmalı çıkarımlarda bulunan çalışmalara ihtiyaç vardır. Fakat bu çalışmanın konusu Türkiye modernleşmesinin taklit kavramı ile olan ilişkisi ile sınırlıdır.

Batı ile Türkiye arasında fark olduğu iddiasının içselleştirilmesi aynı zamanda Batı dışı olarak görülenlerin modernleşme süreçlerinde kendi olarak kalabilmesi yolundaki tartışmalar etrafında yeni kavramlar ortaya çıkarır. Bu kavramlar Batı'ya dair sorulan soruların aynı zamanda içeriye dönmesine neden olur. Bu dönüş kendi kalabilmek, kaybedilmekte olan özünü tekrar bulabilmek, yerli ve/veya milli olabilmek söylemlerini şekillendirir. "Hangi Batı?" sorusunun yanına "hangi Osmanlı, İslam ve Türkiye?" sorularından doğan "hangi halk, millet ve toplum?" ile "hangi öz?" gibi sorular eklenir. Taklit kavramı da kendilik ve ötekilik bağlamında yabancılaşma etrafında dönen tartışmayı şekillendirir.

Bu çalışmada taklit söylemi Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinde öne çıkan kimi entelektüel ve siyasi isimler ile oluşturdukları repertuar üzerinden devşirilen tartışma ve analizlere bağlı olarak ele alınacaktır. Tez kapsamında üzerinde durulacak isimler, bir yandan ülkenin geçmişinin, dolayısıyla özünün, apriori olarak medeni ve tarih yaratan bir mahiyette olduğunu savunarak, modernliği dünya tarihinde zamansal bir dönem şeklinde

yorumlarlar. Fakat diğer yandan bu zamansallığı temsil eden Batı'nın eksikleri ve hataları olduğunu varsayarak bunların nakledilmesini olumsuz taklit olarak değerlendirirler. Bu nedenle bu tez kapsamında ele alınan Türkiye modernleşmesi etrafında düşüncelerini şekillendiren isimlerin modernlikle kurdukları ilişki zamansal bir ilişki olmakla birlikte, bir Batı sorunu, ama aynı zamanda bir kendilik sorunudur.

Bu tezin temel araştırma nesnesi bir kavram ve bir söylem olarak taklittir. Taklidi anlamlandırabilmek için tez boyunca *mimesis* kavramı aracı kılınmıştır. *Mimesis* kavramı taklit kavramını anlamlandırmaya çalışan kavramsallaştırma ve kuramlar toplamıdır. *Mimesis* doğa ve gerçeklik[37] arasındaki ilişki üzerinden var olur. Bundan dolayı estetiğin, sanatın ve edebiyatın ilgi alanındadır. Ayrıca insan doğası ve davranışıyla da ilgilenir. Bu ilgi sonucunda psikoloji, sosyoloji, kimlik, antropoloji, davranış bilimleri gibi birçok alana konu ve malzeme olur. *Mimesis* ontolojik-epistemolojik, biyolojik-antropolojik, psike-mantık, dil bilimi ve edebiyat ile alakalıdır.[38] Birçok alana yayılmış bir kavram olarak *mimesis* temelde öz-taklit tartışmasını esas alır. Gerçekte olan ile onu temsil etmeye çalışan arasındaki eylemliliğe taklit veya *mimesis* denir. *Mimesis* üç anlam içerisinde toplanabilir: tekrar, taklit, temsil. *Mimesis* nedir sorusuna cevap vermek, onu tarihsel süreç içerisinde homojen bir kavram olarak algılamaya neden olur. Bunun aksine *mimesis*'i geniş bir menzilde yüksek karmaşık bir yapı olarak görmek gerekir.[39] Çok anlamlı bir kavram olması sebebiyle Potolsky *mimesis* kavramı için "tematik kompleks"[40] tabirini kullanır.

[37] Buradaki gerçeklikten anlaşılan hem ontolojik hem de epistemolojik gerçekliğin bütünüdür.
[38] Mihai Spariosu, "Introduction," *Mimesis in Contemporary Theory - the Literary and Philosophical Debate* içinde, ed. Mihai Spariosu (Philadephia: John Benjamins Publishing Company, 1984), X.
[39] Gunter Gebauer and Christoph Wulf, *Mimesis: Culture, Art, Society* (Berkeley: University of California Press, 1995), 309.
[40] Matthew Potolsky, *Mimesis* (New York: Routledge, 2006), 6.

Mimesis'in tarihi, sembolik dünyaların yaratılması için harcanan gücün üzerindeki ihtilafların tarihidir.[41] Taklit böylece toplumsal ve bireysel tasavvurları var edebilmek için bir başlangıç arayışında eylem üzerine düşünür. Çok anlamlı ve birçok alanda kullanılagelmiş olan *mimesis* kavramı, Platon'un epistemolojik ve ontolojik sorgulamalarından yola çıkılarak ikili bir anlama kavuşur.[42] Platon'un düşüncesinde taklit iki açıdan ele alınır: ahlak ve epistemoloji. Platon idealar dünyası ile duyular dünyası arasında epistemolojik bir fark olduğunu savunur. Bu fark duyular dünyasının, idealar dünyasının bir taklidi (*mimesis*) olduğu fikrine dayanır. Duyular dünyası idealar dünyasının iyi ya da kötü taklitlerini barındırır. Bu ikilik, *mimesis* kavramının çok katmanlı, iç içe geçmiş boyutlara sahip doğasını da içinde barındırır. *Mimesis* bu bakımdan sabit kalamaz ve bir kavramlar ailesi oluşturur.[43] Platon, Diyonisosçu (Dionysos – şarap, eğlence tanrısı) *mimesis*'i, yani olumsuz taklidi yasaklar; ideal siyasal düzene faydalı olacak taklidi olumlar.[44] Son tahlilde Platon'un *mimesis* anlayışı onun siyasi görüşü ve bundan ötürü ahlakçı tarafı ile yakından alakalıdır. İdeal olarak kurulması gereken siyasal düzende taklidin bir sınırı vardır. Bu sınır, taklit eyleminin kurulacak olan siyasal düzene sağlayacağı katkıdan geçer.

Aristoteles, *mimesis*'i, Platon'un kullandığı geniş anlamdan uzaklaştırıp sanat ve edebiyatla ilgili daha spesifik bir yöne doğru çeker. Bu durum, "eylemin temsili" olarak *mimesis* manasına dayanır. Aristoteles Platon'un *mimesis*'i aklın karşısına koymasını tersine çevirmek ister.[45] İnsanın taklit eden (*mimeti*k) bir varlık olduğunu savunur. Platon bu bakımdan öğrencisi ile hemfikirdir fakat bu ortak çıkarımları ikisinin farklı kavrayışlara

[41] Gebauer and Wulf, 3.
[42] Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu and Veysel Atayman (İstanbul: Bordo Siyah, 2005). Platon'un temel eseri olarak *Devlet*'in içinde mimesis kavramı birçok yerde geçer.
[43] Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 344.
[44] Spariosu, V.
[45] Potolsky, 33.

varmasına engel olmaz. Platon *mimesis*'in toplum düzenini bozmaya yönelik olumsuz ihtimalini görürken, Aristoteles yaratıcılık üzerinden[46] olumlu tarafını görür. Benjamin de Aristoteles'in açtığı yolda ilerleyerek *mimesis*'i "öykünme yetisi" olarak tanımlarken, onun insana ait tüm yüksek işlevlerde bulunduğunu savunur.[47]

Mimesis öznenin ve kimliğin kuruluşunda psikolojik, ontolojik, sosyal, siyasal ve kültürel alanları kapsar. İnsan *mimetik* bir hayvandır. Tarde, taklit kavramını en geniş anlamıyla sosyolojik bir terim olarak kullanır. Ona göre insan düşünce ve davranışlarının büyük kısmı bilinç dışı hafıza ve arzulara göre şekillenmektedir. Buna göre özne, ötekileri bilinç dışı taklit ederek kendini bulur.[48] Tarde'ın taklit kavramsallaştırması, onu, dünya tarihini taklit üzerinden okumaya ve bütün ulusların Grekoromen medeniyetin bir taklidi olduğu fikrine yöneltir.[49] Bu nedenle onun düşüncesinde taklit sosyolojik bir zorunluluk olarak şekillenir. Bu doğrultuda modernleşme de bu tarihin bir veçhesi olması nedeniyle taklide dayanır. Bireyler ve toplumlar arasındaki bir bilinç dışı eylem olan taklit böylece toplumlar arasında zamanları da aşan bir kavrama dönüşür. Kısacası hem birey hem de toplum taklitten oluşur ki bu bir bilinç dışılık sonucu geliştiği için müdahaleye kapalıdır. Böylece taklit kavramı insana ve toplumlara içkin bir zorunluluğu ifade eder. Ayrıca taklidi kabul edenleri ilerici, kabul etmeyenleri ise gelenekçi olarak betimler.[50] Modernleşme pratikleri bağlamında düşünüldüğünde Tarde'ın düşüncesinde modernleşmeye sadece karşı gelmek ya da onu kabul etmek mümkündür ki, taklit bu anlamda olumlu ve olumsuz olarak seçici bir anlayışa indirgenemez bir bütündür.

[46] Aristoteles, *Poetika* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 11.
[47] Walter Benjamin, "Öykünme Yetisi Üzerine," *Defter*, no. 34 (1998): 11.
[48] Potolsky, 119.
[49] Gabriel Tarde, *The Laws of Imitation* (New York: Henry Holt and Company, 1903), 21.
[50] Ibid., 289.

Mimesis hiçbir zaman homojen bir terim değildir ve onun hareketi her zaman benzerliğe yönelirken karşıtlığa da her zaman açıktır.[51] *Mimesis*'in ikircikli karakteri *pharmakon* ve *pharmakeus* kavramlarında açıkça ortaya çıkar.[52] *Mimesis* tıpkı bir ilaç gibi tedavi sunabilirken diğer taraftan bedeni ölüme sürükleyebilen bir zehir hâline de dönüşebilir. *Mimesis* kavramının bu ikircikli doğası modernleşme pratiklerini anlamlandırabilmek adına kullanışlıdır. Zira modernleşme doğası gereği *mimetik* eylem olması nedeniyle hem Platoncu anlamda bir olumluluk/olumsuzluk, hem de Aristotelesçi anlamda yaratıcı bir eylem olarak okunabilir. Caillois ise başkasına benzeme korkusu sonucu ortaya çıkan taklit korkusunu psikasteni olarak tanımlar.[53]

*Mimeti*k eylem, olay ya da kişi en nihayetinde kendisi olmayan, kendisine ait olmayan bir şeyi gerçekleştirir. Bunun neticesinde diyalektik bir sorun ortaya çıkar. Bu sorun taklit kelimesinin içinde saklı olan ikili anlama işaret eder. O, yaratıcı bir eylemin neticesinde ortaya çıkar ama aynı zamanda kendisi olamadığı için de olumsuzluk içerir. Bundan dolayı Türkiye modernleşmesinde ele alınacak olan taklit söylemi, Aristotelesçi anlamda *mimesis* kavramından ayrılır. Zira *mimesis* kavramsallaştırmasında taklit olumlu ve yaratıcı bir anlama atıfta bulunurken Türkiye modernleşmesindeki taklit kavramı daha polemiksel ve pejoratif anlatılara dâhil bir kavrama dönüşür.

Bu pejoratif anlatı Bhabha'nın *mimesis* ve *mimicry* arasında yaptığı ayrımda serimlenir. *Mimesis* ve *mimicry* kavramları birbirlerinin yerine kullanılabilseler de farklı kültürel işlevlere sahipler.[54] *Mimicry* yıkıcı taklit iken yani *mimesis*'in olumsuz tarafında iken, *mimesis* genel anlamı ile sembolik temsildir.[55] *Mimicry* Avrupa'nın koloni hâline

[51] Arne Melberg, *Theories of Mimesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 3.
[52] Gebauer and Wulf, 300.
[53] Potolsky, 143.
[54] Graham Huggan, "(Post)Colonialism, Anthropology, and the Magic of Mimesis," *Cultural Critique*, no. 38 (1997): 91.
[55] Ibid., 95.

getirdiği topraklarda yaşayanların kolonicilere benzemesine verilen isimlendirme iken *mimesis* daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Bhabha'ya göre *mimicry* bağdaştırma veya farkın bastırılması değil, oluşu parçada mecazımürsel şeklinde göstererek farklılaştıran ya da savunan bir çeşit benzeşim, gizleme gibidir.[56] *Mimicry* söylemi müphemlik etrafına inşa edilmiştir ve etkili olabilmek adına kayganlığını, aşırılığını ve farkını sürekli üretmek zorundadır.[57] Bhabha'nın kolonileştirilmiş ülkelerdeki taklit pratiklerini anlamlandırabilmek adına kullandığı *mimicry* kavramı, bu tez bağlamında "taklit" olarak ele alınacaktır. Zira *mimesis* başından itibaren felsefi bir kavram hâlinde var olurken, taklit modernleşme bağlamında bir söylem üzerinden kavramsallaşır.

Chatterjee'ye göre koloni karşıtı milliyetçilik, sosyal kurumlar ile pratikleri maddi ve manevi olmak üzere iki alana ayırır. Dış alan olarak ekonomi ve devlet idaresi ile teknoloji ve bilim, Batı'nın üstünlüğünü kanıtladığı ve taklit edilmesi gereken maddi alanı; iç alan olarak kültürel kimliğin gerekli işaretlerini içeren ve taklit edilmemesi gereken bağlam ise manevi alanı teşkil eder.[58] Chatterjee'nin koloni karşıtı milliyetçilik bağlamında değerlendirdiği bu ayrım, Batı dışı modernleşme pratiklerine adapte edilebilir. Tez bağlamında ele alınan isimlerin tartışmalarında yer alan "kültürün özgün olduğu ve taklit edilmemesi gerektiği" iddiası da Chatterjee'nin maddi-manevi alan ayrımına paraleldir. Bu doğrultuda, ilerlemeyi gerçekleştirmiş ve ibret alınması gereken Batı ile bu ilerleme neticesinde ahlakı bozulmuş ve dünyayı tahakküm altına alma peşine düşen Batı şeklinde iki Batı algısı tezahür eder. Nefret edilen ve ondan uzak durulması gereken Batı ikinci sırada zikredilendir. Fakat her ne kadar ikili bir Batı anlatısı olsa da Batı ikiye bölünemeyen bir entite olduğu için iki duygunun iç içe geçmesine neden olur: arzu ve nefret. Bu arzu ve

[56] Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *October* 28 (1984): 131.
[57] Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 86.
[58] Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 6.

nefret aynı bedende toplanmış dost ve düşmanı tanımlar. İlerlemiş Batı ibret alınması gereken olarak kurgulanırken, bu ilerlemeyi, dünyaya tahakküm kuran Hıristiyan Batı olarak kötüye kullanır.

Bu idealize edilmiş Batı'nın dışında bir Batı kurgusunun dışına çıkmak pek mümkün gözükmez. Arzu ve nefret arasındaki salınımda "ne kadar Batılı olacağız?" sorusu "ne kadar ve nasıl kendimiz olacağız?" sorusunu doğurur. "Düşmanın silahı ile silahlanmak" ve "biz zaten Batı'yı var eden öze sahibiz" söylemleri çerçevesinde kurulan bu arzu-nefret ikilemi dolayımıyla, Batı hem düşman hem de ibret alınacak olarak kurgulanır. Zira tez bağlamında ele alınan isimler Türkiye'nin Batı karşısında aşağıda [*inferior*] olmadığına, ancak ekonomik ve teknolojik anlamda az gelişmişliğine vurgu yaparlar.[59] Burada esas olan Batı'yı anlayabilmekten ziyade kendine dönük bir anlatı oluşturma çabasıdır. Tıpkı Said'in tanımladığı oryantalizmin esas meselesinin Doğu olmaması gibi, Türkiye modernleşmesinde taklit tartışmaları etrafındaki dönen oksidentalist sınıflandırmaların da meselesi sadece Batı değildir. Burada kendilik tartışılır, yani Osmanlılık, İslamlık ve/veya Türklük. Buradan da milliyetçilik ve onun türevlerine ulaşılır.

Milliyetçilik bu bağlamda bir inşa ile gerçekleşir. Bu pratik, ister istemez inşa etmek istediğinin malzemelerine ihtiyaç duyar. Bu malzemeler tez kapsamında kısaca "öz" olarak anılacaktır. Fakat bu özün yanında inşa edilecek olan yapının modern gözükmesi için kullanılması gereken malzemeler vardır. Milliyetçiliğin modernlik ile olan bağlantısı birbirleri ile paralel giden bir süreçtir. Chatterjee'ye göre "milliyetçi düşünce, 'modern' olmayı kabul etmekle, bu 'modern' bilgi çerçevesinin evrensellik iddiasını da kabullenir.

[59] Kemal H. Karpat, *Studies Ottoman Social and Political History, Selected Articles and Essays* (Leiden: Brill, 2002), 12.

Ama bir ulusal kültürün özerk kimliğini de varsayarken, yabancı bir kültürün hem epistemik hem de ahlakî egemenliğini aynı anda hem kabul hem reddeder."[60]

Taklit kavramı bir söylem[61] olarak bizatihi bir ideolojinin temel yapı taşı olmaktan öte, farklı ideolojilerin milliyetçi tutunuşlarının çimentosudur. Söylem olarak kullanılan taklit kavramı zaman zaman farklı ideolojileri besleyen bir kaynağa dönüşür. Taklit söylemi modernite ile karşılaşma sonrasında kendine dönük bir bakışın uysallaştırılması ve acziyet içinde kaldığı düşünülen benliğin bir çıkış yolu aracıdır. Ayrıca modernleşme siyasetinin taklitçi doğasını ehlileştirmek ve milliyetçi ideolojileri meşrulaştırmak için bir söylem olarak da kullanılır. Taklit söylemi böylece milliyetçi bir özgünlük arayışına dönüşür. "Ben" ile alakalı olan bu düşüncenin gelişimi, geçmişe bakıp yeni bir tarih yazmayı gerektirir.

Taklit, özün tekrar edilmesi bakımından olumlu bir anlama işaret eder. "Altın çağ" kavramı burada ütopik olan bir ideal toplum ve zamanı tanımlar. Bundan dolayı önceden var olmuş ya da hâlihazırda var olanı betimler. Bunun için altın çağ geçmişte var olmuş ya da şu anda olan, gelecekte de olması için çalışılacak bir idealleştirmedir. Bundan dolayı bir tekrarı çağrıştırır. Taklit de *mimetik* anlamda bir tekrardan ibarettir. Bir köken ve düzen idealini geçmişte araması nedeniyle altın çağ kavramı taklitle mülhemdir. Bu nedenle tekrar anlamındaki *mimetik* düşünce, toplumların kendi geçmişlerini yeniden ele geçirmesini[62] hedefler.

Yeni milli tahayyül yeni milli tarihyazımına, bu durum da yeni dönemlendirmelere neden olur. Milliyetçi tarihyazımının farklı tezahürleri olan bu dönemlerin ortak noktası bir ideal, öz ya da "Asr-ı Saadet" peşinde olmalarıdır. Bundan dolayı bu tarihyazımları

[60] Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 33.
[61] Tez boyunca söylem sözcüğü kuramsal veya felsefi bir referanstan öte "kalıplaşmış ifade" anlamında kullanılır.
[62] Guha, 13.

milliyetçi inşa süreçlerine işaret eder. Bu inşaların tamamı bugün Türkiye milliyetçiliği kümesinde toplanan farklı milliyetçiliklerin hepsini öyle ya da böyle bir şekilde içine alır. Bu durum da iç içe geçmiş, çok katmanlı bir Türklük ve Müslümanlık bilincine işaret eder. Dönemlere baktığımız zaman iktidar ve muhalefet pratiklerinin bu anlatılarda iç içe geçtiği görülür. Kısacası resmî tarihler ve bunlara düşülen resmî ya da gayriresmî şerhlerin toplamından bahsedilmektedir. Bu tarihyazımlarının hepsinin ortak yönü, evrensel tarih içerisinde Türklüğe, Müslümanlığa ve/veya Osmanlılığa bir özne rolü atfetmeleridir. Bu atıf(lar), evrensel tarihin kritik dönemeçlerinde Türklük, Müslümanlık ve/veya Osmanlılığın bulunduğu iddiasındadır. Bilimin gelişmesi ve medeniyetin kurulması/ilerletilmesi etrafında kurgulanan bu tarihyazımları, öz güven kazanılmasına katkı sağlamaya yönelik bir işlev görür.

Batı'ya dair ve bunun sonucunda kendiliğe ve öze dair sorulan sorular, tez bağlamında oluşturulacak her dönem ve akım için ortak olsa da, bunlara verilen cevaplar dönemleri ve akımları birbirinden ayırır. Bu cevaplardan üç farklı dönem ortaya çıkar. "Post-Tanzimat" olarak adlandırılacak dönem Tanzimat, Tanzimat iktidarı ve züppe/taklitçi stereotipi ile bunların gerçekleştiği mekân olarak Beyoğlu eleştirisi[63] ve Batılı kurumların taklit edilmesi etrafında şekillenir. "Post-Osmanlı" dönemi ise Osmanlı'nın sonuna işaret eden, Türklüğün ve onun yüceliğinin ön plana geçtiği, Osmanlı ve/veya İslam'ın Türklüğü unutturması üzerinden yürütülen bir taklit kavramsallaştırmasına işaret eder. Son olarak da erken Cumhuriyet döneminin taklitçi olarak eleştirilmesi bağlamında "post-Kemalizm"[64] dönemi ortaya çıkar.

[63] Şerif Mardin, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century," *Turkey: Geographic and Social Perspectives* içinde, ed. P. Benedict ve F. Mansur (Leiden: E. J. Brill, 1974). Mardin'in bu makalesi Türkçe'ye "aşırı Batılılaşma" olarak çevrilmiştir. *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).

[64] Tezin bir bölümünü oluşturacak bu kavramsallaştırma 80'ler sonrasında ortaya çıkan Kemalizm eleştirisini aşmaya çalışarak, aslında post-Kemalizm döneminin çok partili hayata geçişe başladığını iddia eder.

Taklit tartışmaları etrafında kurgulanan bu dönemselleştirme Türkiye'nin içinden geçtiği modernleşmeyi anlama açısından pratiklik sağlayabilir. Bu tez çalışması ayırt edilen dönemler arasında keskin kopuşlardan ziyade sürekliliklerin ve değişimlerin izini sürmektedir. Post-Osmanlı ve post-Kemalizm olarak adlandırılan dönemler kendilerine özgün taklit/taklitçi anlatıları olsa da, kendilerinden önceki dönemlerin taklit anlatılarını da kısmen barındırırlar. Bu çok katmanlı yapıyı ve çoğulluğu gösterebilmek adına bir şeyin sonrasını ifade eden "post" ön ekini kullanmak faydalı olacaktır. Postkolonyal çalışmalarda da zikredildiği üzere, koloni yönetimlerinin sona ermesi koloni süreçlerinin etkisini bir anda sona erdirmez. Buradan gelen ilhamla, dönemlerin "post" ön ekine dayanılarak yapılan adlandırmaları da, kendilerinden önce gelen dönemin özelliklerini içerisinde barındıran taklit anlatılarının varlığına işaret eder. Post ön eki, ele alınacak bu üç dönemde de varlığını sürdüren ve bir önceki dönemi içinde barındıran devamlılığı ve birikimi koşullandıran ve yapılandıran iç içe geçmişliği ve çok katmanlılığı gösterir. Bu üç dönem içerisinde taklit anlatılarını oluşturan düşünür ve yazarların öz, köken ve kimlik arayışları dönemlerin sınırlarını çizerken aynı sorulara cevap aramalarından dolayı benzer yolları kullanmaları bir ortaklık ve devamlılık oluşturur. Bu sorulara verilen cevaplar ise farklılıkları ve dönemlerin kendilerini ortaya çıkarır. Aralarındaki farkı belirlemek için Batı ile olan ilişkilerinde öz olarak neyi aradıkları ve bu öz ile öteki arasındaki kurgusallığa dayanan söylem ve kavramsallaştırma etkileyici olur.

Mardin, Osmanlı dönemindeki taklit söylemine dair iki soru sorar: "Fakat burada aklımıza iki soru geliyor: birincisi, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu tarz alışılmamış yüzeyde taklit olayı gerçekten olağanüstü bir sıklıkla mı beliriyordu? İkincisi, aşırı-Batılılaşmışları yermek için ele almak Türk kültüründe derin kökleri olan bir şey midir?"[65] Mardin'in ilk

[65] Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 44.

sorusuna cevap vermek bu tez çalışması açısından sonuç doğurucu bir nitelik taşımamaktadır, zira taklit söylemi bir elit söylemidir. Bu nedenle bu çalışmada "taklit olayı"nın ne sıklıkla gerçekleştiğine değil bu söylemin Türkiye düşünce tarihinde ne kadar sıklıkla kullanıldığına ve etkili olduğuna odaklanılmaktadır. İkinci sorunun cevabı ise Tanzimat öncesi taklit söyleminin varlığına dairdir. Tanzimat öncesinde de taklit tartışmalarının nüvelerine rastlamak mümkün olmakla beraber taklit meselesi dönemin ruhuna işleyen bir mesele değildir. Bu nedenle tezin tarihsel sınırlandırması Tanzimat ile başlamakta ve tezde ilk dönem olarak post-Tanzimat ele alınmaktadır. Zira toplumsal ve siyasal dile içkin temel kavramlardaki değişimler, genellikle tarihsel gerçeklikteki semantik olmayan değişimlerle ilgilidir.[66] Bu da modernleşmenin içsel bir gerçeklik olmamasına dayanır. Ayrıca modernleşme ile ortaya çıkan taklit ve kendilik tartışmalarının aksine, Hanioğlu'ya göre, modernite öncesi Osmanlı düşünce tarihinde siyasi yazarlar her olayı kendi siyasi sistemine göre yorumlayıp statükonun sınırlarında ele alırlar.[67]

Bu dönemlerin kurgulanmasında tek dayanak taklit ve öz arayışı etrafında kurgulanan tarih anlatıları değildir. Şüphesiz ülkenin ve dünyanın içinde bulunduğu dönemler de dikkate alınacaktır. İlk dönemi şekillendiren Tanzimat ve onun getirdiklerini, ikinci dönemi oluşturan Birinci Dünya Savaşı'nı ve sonrasındaki Türk Bağımsızlık Savaşı'nı, son dönem için ise erken Cumhuriyet'in tek partili rejiminin sona ermesi ile çok partili hayata geçişi görmezden gelmemek gerekir.

Adı geçen dönemler kendilerinden önceki dönemleri ya da süreçleri taklit süreçleri olarak işaretlerken, buradan bir eski-yeni dikotomisi çıkartırlar. Yeni Osmanlılar, Yeni Türkiye, İkinci Cumhuriyet bu eski-yeni dikotomisinin birer tezahürüdür. Bu tezahür

[66] Kocka, 119.
[67] M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (Oxford Oxford University Press, 1995), 9. Bu nedenle Osmanlı siyasi düşüncesinde kullanılagelen "düzen" kavramı yerini kısmen "toplumsal çıkar" kavramına bırakır.

devamlılık ve kopuş arasındaki anlatıyı da kurgular. Kendi olma ve/veya kalma, ilerleme, Batı medeniyetine dâhil olma, taklitçi olmama tartışmaları etrafında dönen özün ne olduğu ve bununla alakalı olarak toplumsal ve siyasal yapının ne olması gerektiği meselesindeki farklı düşünceler dönemlerin kendisini belirler. Özün aranması ve keşfi, yapının inşasını başlatır. Bu belirleme dönemlerin aynı zamanda kendi düşüncelerini oluştururken önceki dönemlerden gelen eleştirileri de dip akıntı olarak devam ettirmelerine neden olur. Bu durum taklit tartışmalarında dönemsel olarak yeni başlangıçları olanaklı kılsa da devamlılık açısından çok katmanlılık oluşturur.

Bu tartışmaların ortak özelliği, unutulan ve/veya unutturulmuş kayıp bir geçmiş, düzen ve öz etrafında kurgulanmalarıdır. Bu tartışmalar iki taraflı bir anlatı oluşturur: ilk olarak kaybedilmiş öze, geçmişe ve düzene duyulan özlem ve bunun etrafında kurulan kendine yönelik edebi, bilimsel veya polemiksel anlatılar; ikinci olarak kaybedilmiş olana hâlihazırda sahip olarak işaretlenen "Batı"nın bu anlatılara dâhil edilmesi. Kendilik ve modernlik tartışmaları bu bağlamda iç içe geçerek hem özsel hem de dışsal sorgulamaların ortaya çıkmasına ve bu anlatıların oryantalist veya oksidentalist eğilimlere sahip olmasına neden olur. Cumhuriyet öncesinde bu tartışma Türklüğü ön plana çıkarmak yerine Osmanlı'nın ve İslam'ın şanlı günlerine referans verirken, Cumhuriyet'in ilanı sonrasında bu tartışma Türklüğün medeniyetin kurucusu olarak inşa edilmesi şeklinde tezahür eder. Fakat üçüncü bir dönem olarak hem erken Cumhuriyet'i hem de onun öncesindeki siyaseti ve düşünceyi eleştiren ve iki dönemin özelliklerini de barındıran yeni bir dönem ortaya çıkar.

İlk dönem taklit söyleminin siyasi düşüncede ve edebiyatta ortaya çıkışına ve ideal Osmanlı ve/veya Müslüman kimliğini kurmaya yöneliktir. Post-Tanzimat olarak adlandırılan bu dönemde Tanzimat dönemi iktidara ve onun yarattığına inanılan

taklitçi/züppe stereotipine dair bir eleştiri ve karikatürleştirme söz konusu olmasının yanı sıra, Batılı kurumların adaptasyonu tartışmaya açılır. Bu taklit anlatıları, dönemin ruhunu yakalayabilmek adına Yeni Osmanlılar hareketini temsilen Namık Kemal, Ahmet Midhat Efendi ve Said Halim Paşa'nın taklit üzerine yazdıkları üzerinden ele alınacaktır.

İkinci dönem ise buradan bir kopuşa işaret ederken önceki dönemin Tanzimat eleştirisini de içinde barındırır. Bu dönem için öncelik, seküler Türk kimliğini ve milletini modernist bir şekilde oluşturmaktır. Bunun için Osmanlı ve İslam öncesinde medeniyetin kurucuları olarak Türkler dünya tarihi içerisinde bir otokton halk olarak inşa edilir. Bu inşa süreci resmî ideolojinin bir aracı olarak da kullanılır. Bu dönemi anlayabilmek için, ilk dönem içerisinde ortaya çıkıp ikinci dönemin kurgulanmasında büyük rol sahibi olan Ziya Gökalp'in yanı sıra, resmî ideolojinin inşasını Türklük üzerine kurgulayan Mehmet Saffet Engin ve Mahmut Esat Bozkurt'un bu konudaki düşüncelerine odaklanılacaktır.

Üçüncü dönem ise bir taraftan seküler Türklük inşasının kendisini eleştiren muhafazakâr, İslamcı ve/veya teknoloji karşıtı bir tutumu barındırırken, diğer taraftan milliyetçi sol düşüncenin içinde de taklit anlatılarının ortaya çıkmasına sahne olur. Resmî ideolojinin oluşturduğu olumlu ve olumsuz tazyik sonrası ortaya çıkan bu dönemdeki anlatılar, esasen ilk dönem ve ikinci dönemden gelen taklit anlatılarının bir devamı niteliğindedir. Bu eleştiri Tanzimat eleştirisinin kendisini içerisinde barındırmakla beraber ilk grup için Türklüğün İslam ve Osmanlı geçmişinden koparılmasını Batılılaşma çerçevesinde bir taklit olarak sunar. Diğer grup için ise antikapitalist damar üzerinden bir yanlış Batılılaşma ve Osmanlı anlatısı öne sürer. Bu iki damardan ilkinin içinde iki ana akım ortaya çıkar. İlki, birinci dönemin taklit anlatılarının bir devamı niteliğinde iken, ikinci akım külli bir teknolojik modernleşme reddi içindedir. Bu damarın iki kolundan ilkinin temsilcisi olarak Necip Fazıl Kısakürek, reddiyeci olarak ise Nurettin Topçu ele

alınacaktır. Son olarak da solu temsilen Kemal Tahir'in taklit ve Batılılaşma anlatısı konu edilecektir.

Tez bağlamında ele alınacak isimler, modernliği reddetmemiş ancak bir kendilik etrafında şekillendirmeye çalışmış figürler olmalarının yanı sıra, kendinde toplumu temsil etme ve onun adına konuşma yetisini ve hakkını gören isimlerdir. Söz konusu yazarların anlatılarında toplumun adı halk, millet, ümmet vs. olarak değişse de temsiliyet iddiası kaybolmamaktadır. Ele alınan dönemlerin kendi özellikleri içerisinde incelenen birçok yazar arasından dönemin ruhunu temsil gücü en kuvvetli olanların tercih edildiği bu tezde, seçilen yazarların tüm eserleri çalışmanın kapsamına dâhil edilecektir. Elbette bu isimlere onlarcası, eserlere yüzlercesi eklenebilir. Fakat önemli olan ele alınan kişi ve eserlerin mezkûr dönemleri temsil edebilme kabiliyetidir ki, seçilen yazar ve eserlerden oluşan örneklemin, temsiliyet koşulunu sağlamak bakımından yeterli olduğu söylenebilir.

Yeni Osmanlılar evresinden Kemal Tahir'in eserlerini verdiği 1960'lı yıllara kadar uzanan bir süreci ve her dönemde üçer yazarın düşüncelerini konu edinen bu tezin kapsamı, çalışmanın hedefinin muhteris bir çaba gibi gözükmesine yol açma tehlikesini beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte, bahsi geçen dönemlerden yalnızca birine odaklanan bir çalışmanın, söz konusu uzun sürecin bir bütün olarak ele alınmaması sebebiyle maruz kaldığı kopuklukla malul muhtelif sayıdaki çözümleme girişimini "taklit"ten öteye geçemeyeceği öne sürülerek bu ihtimalin bertaraf edileceği umulmaktadır. Zira Türkiye düşünce tarihinin teze konu olan ve Annales Okulu'na atıfla konjonktürel olarak nitelenebilecek söz konusu kesitinin çözümlenmesine yönelik akademik girişimler bağlamında hâlihazırda pek bir üretim olmadığı açıktır. Çok katmanlı bu zaman aralığı, kronolojik olarak düz bir çizgide ilerliyor gibi gözükse de iç içe geçmiş bir yapı arz eder. Bu yapıyı anlayabilmek için bu zaman aralığının her döneminde neredeyse hep aynı anlama

gelen yeni bir kavrama ihtiyaç vardır. Bir noktada ortaya çıkan sorunun kendisinin doğurduğu ve zaman içinde kendi tarihini de aşan bir kavram. Bu nedenle tez kapsamında ele alınacak isimlerin düşünce ve çalışmaları, modernitenin bir görünümü olan Batı modernliğini Batı temsilleri üzerinden sorgulamakla beraber, bu bağlamda ortaya çıkan ötekiye benzememek üzerinden bir taklit söylemi ve kavramsallaştırması oluşturur. Bu nedenle Türkiye modernleşmesindeki Batılı tüm uygulamaların tarihselliklerine bakmaktansa, bunların neden olduğu taklit söylemini düşünce tarihi içinde merkeze alan bir yol haritası izlemek gerekir. Taklit kavramının tezin merkezinde olmasının nedeni, Osmanlı döneminin geleneksel siyasal kavramları ile Batılı siyasal kavramların tam anlamıyla tez bağlamında ele alınacak tarihselliği kapsayamamasının yanı sıra, belirli dönemlerde farklı anlamlara gelmeleridir.

Burada artık önemli olan Batı'nın Doğu hakkında oluşturduğu bilgi ve bunun olumsuzluğu değil, Batılı olmayanın kendisi hakkında oluşturduğu bilgi ve algıdaki Batılı bakışın baskınlığıdır. Ele alınan dönem açısından odaklanılması gereken, Osmanlı'nın ve Türkiye'nin Batı ile olan ilişkisinden ziyade, Osmanlı'nın ve Türkiye'nin Batı ile olan ilişkisi bağlamında elitler tarafından nasıl algılandığıdır. Foucault'nun söylem olarak ifade ettiği şey bilgi ve iktidar arasındaki bağın ilişkiselliğine, bu nedenle de sürekli değiştiğine işaret eder.[68] Bu bakımdan oryantalizm kavramı sabit bir kavram olmaktan öte, sürekli değişen ve farklı görünümlere bürünen bir mahiyettedir. Bu farklılık, Türkiye düşünce tarihinde taklit kavramını düşüncelerinin önemli parçası hâline getiren ve bu tez boyunca ele alınacak isimlerin, taklit söylemine yaslanmak bakımından kesişen ama içeriğin tespiti bağlamında ayrışan söylem farklılıklarını da oluşturur.

[68] Michel Foucault, *Ders Özetleri, 1970-1982*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 23.

"Post" kavramının son zamanlarda sıklıkla kullanılması, çizgisel nitelikli tarihsel "ilerleme" fikrindeki önemli ve geniş bir değişime işaret eder.[69] Postkolonyalizm literatüründen mülhem post ön ekini alan dönem geride bırakılan zamandan içinde ögeler barındırır ve geride kalan kopuşu temsil etmez. Bu nedenle tezin dönemselleştirilmesi açısından önemli olan post kavramı, bir yanıyla kavramsal tartışmalar açısından bir ortaklığa imkân tanısa da aslında keskin kopuş anlamında bir sonralığa işaret etmez. Post kavramı, bu tezde takip edilen kavramsallaştırma özelinde, dönemlerin çok katmanlılığını serimlemeye yönelik olarak işlevşelleştirilecektir. Zira her ne kadar kurumsal yapıda büyük değişimler gözükse de arkada bırakıldığı iddia edilen dönemin düşünce ve yapıları, sonraki dönemleri şekillendirici bir faktör olarak sosyal çözümlemelerde göz ardı edilmemesi gereken bir değişken olmaya devam eder.

Bu tez, Türkiye modernleşme sürecini ve pratiklerini, modernleşme kuramlarının ya da dünya-sistemler analizinin yerine, taklit söyleminin dönemsel analizi üzerinden ele alacaktır. Bunu ekonomik, siyasal ve toplumsal süreçlerin merkezde olduğu bir izlekten ziyade, bu izlekleri birer anlatı ve söylem olarak oluşturan elitlerin entelektüel üretimlerini takip ederek gerçekleştirecektir. Modernleşmeyi sadece Batı ile olan ilişki üzerinden anlamlandırmaya çalışmak yerine, elitlerin kendi aralarındaki çatışmalar ekseninde ideolojinin şekillenmesine yol açan düşünsel girişimlere tarihsel bir yöntemle bakarak modernleşmeyi ele almak daha kapsayıcı bir serimlemeyi beraberinde getirecektir. Türkiye modernleşmesi bu minvalde ele alındığında ise farklı dönemlerin ortak paydası olarak "modernitenin taklit söylemi üzerinden sınırlı kabulü" fenomeniyle karşı karşıya gelinir. Bu nedenle bir bütün olarak moderniteyi reddedenlerin taklit tartışmaları, bu tezin kapsamı dışındadır. Son tahlilde tezin iddiası, Batı dışı bir modernleşme pratiği olarak Türkiye

[69] Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism"," *Social Text*, no. 31/32 Third World and Post-Colonial Issues (1992): 85.

modernleşmesinin, taklit söylemi ile hemhâl olduğu ve bunun üzerinden ortaklaşan ve farklılaşan milliyetçilik görünümleri tesis ettiği olacaktır.

1. POST-TANZİMAT: TANZİMAT SONRASI TAKLİT TARTIŞMALARI

1.1. Giriş

İmparatorluğun en uzun yüzyılı olarak tanımlanan 19. yüzyıla[70] bakıldığında dünyada ve Osmanlı Devleti'nde hızlı dönüşümler gerçekleştiğine şahit olunur. Avrupa'nın hemen kıyısında, hatta onun içinde yer alan Osmanlı Devleti'nin hızla dönüşmekte olan dünyadan yalıtık kalabilmesinin imkânı pek yoktur. Osmanlı Devleti değişen bu dünya düzeninde eski gücünü koruyabilmek ve var olabilmek adına bazı reform hareketlerine girişmiştir. III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde özellikle askeri ve teknik alanlarda girişilen, fakat sadece bu alanlarla sınırlı kalmayan reform hareketleri Tanzimat ile birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Tanzimat 1839 yılında Hariciye Nazırı tarafından hazırlanan ve okunan, gelenek olduğu üzere Sultan Abdülmecid'in tıpkı kendisinden önceki sultanlar gibi tahta çıktığında adil yöneteceğini ilan ettiği fakat bundan çok daha fazlası olan bir fermandır. Tanzimat dört açıdan değerlendirilebilir: Tanzimat'ı hazırlayan ve ilan eden düşünce; Tanzimat Fermanı'nın kendisi ve içeriği; ilandan sonra ortaya çıkan dönem ve yarattığı zihin yapısı; modernliğin kurucusu olarak yarattığı imge ve buna göre şekillenen düşünce.

Tanzimat, III. Selim ve II. Mahmud'un reformları ile kurulan Batılı kurumlarda yetişen sivil bürokrasinin temsilcileri tarafından ilan edilmiştir. Ortaya çıkan yeni sivil bürokrasinin temsilcileri; zamanın *lingua franca*'sı olan Fransızca'yı iyi bilen, Avrupa'nın bilim ve tekniğinden etkilenmiş, eski usullerle sorunların çözülemeyeceğini düşünen[71] ve ülkenin içinde bulunduğu sıkıntıları bertaraf etmeye çalışan bir elit gruptan müteşekkildir. Bu elit grubun mensupları daha önceki devirlerin Osmanlı reformcularına benzer bir şekilde eski

[70] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Hil, 1983).
[71] Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1 - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

usulün ortadan kalkması neticesinde bozulan düzenin yeniden tesisi amacını gütmektedirler. Düzenin baskı ya da güzellik yoluyla tekrardan sağlanması üzerine kurulu döngüsel bir zaman anlayışı söz konusudur.[72] Ancak, Tanzimat her ne kadar yeniden düzen verme anlamına gelse de "belirgin amacı, kısırdöngüyü kırmak ve hem eğitim hem de sosyal disiplendirmeyle halkla ilişkileri yeni bir boyuta taşımaktı."[73]

Abou-el-Haj'a göre; iki yüzyıldır yaşanan deneyimlerin ve özel amaçlı reformlar zincirinin sentezi olan Tanzimat ile zirveye ulaşan Osmanlı'daki değişim süreci, fermanın ilanından önce toplumdaki sosyal bir katman tarafından başlatılmış ve Osmanlı yönetici elitinin işine yaramıştır.[74] Baki Tezcan, Abou-el-Haj'ın açtığı yoldan ilerleyerek moderniteyi önceleyen ve devamlılığı sağlayan pre-modern bir sınıfsal ve siyasal elitin varlığından bahseder.[75] Tanzimat'ı önceki yüzyılların ve dönemlerin devamı olarak gören bu düşünce bir bakıma onun büyük bir kopuş olmadığı iddiasında bulunurken içsel ve dışsal dinamikleri ele alarak sınıfsal ve toplumsal bir okuma yapar. Bu noktada Tanzimat, daha önce başlamış ve siyasal düzeni yeniden kurmaya çalışan reform hareketlerinin bir devamı olarak ele alınır. Avrupa siyasal düzenindeki değişim, son on yıllarda gerçekleşmiş toprak kayıpları, Yunan İsyanı, Mehmed Ali Paşa ile yapılan savaşlar, Rusya tehdidi, ekonomik sıkıntılar ve bunun gibi birçok konu üzerinden popülerleşmeye başlayan Doğu Sorunu tartışmaları ve bunlarla birlikte okunduğunda ortaya çıkan dış baskıların Tanzimat'ın ilan edilmesinde büyük rol oynadığı görülür. Ortaya çıkan sivil bürokratik elit bütün bu sorunlarla baş edebilmek adına bir dış ilişkiler aracı olarak Tanzimat Fermanı'nı kullanmıştır. Bir bakıma sivil bürokrasi Avrupa'ya, Doğu Sorunu'nun olmadığını

[72] Maurus Reinkowski, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çiğdem Canan Dikmen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 278.
[73] Ibid.
[74] Rifa'at Ali Abou El-Haj, *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu* (Ankara: İmge Kitabevi, 2010), 115.
[75] Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010).

kanıtlamak için ülkedeki bütün halka liberal hakları verme vaadinde bulunmuştur. Ancak Tanzimat sadece Avrupa baskısı sonucu ilan edilmemiştir.[76] Her ne kadar usulen adaletname[77] geleneğinin devamı olsa da liberal hakların verilmesi fermanın Batılı bir içeriğe sahip olmasına neden olur. Batılı içerik adaletin yeniden tanımlanmasına ve anlam değiştirmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu liberal hakların uygulanabilmesi için Batılı kurum ve uygulamalar adapte edilmiştir. Yeni kurulan düzenin hem eski hem de yeni usul ve kurumları barındırmasının doğurduğu düalist çatışma ortamında Tanzimat, toplum nezdinde kendine pek bir alan bulamaz. Tanzimat'ın kendisinden önceki reformlarla devamlılık ilişkisi kurma konusundaki başarısızlığı, sivil bürokrasi ve Batılı kurumlarda yetişmiş elitlerin dışındaki toplumsal grup ve sınıflarda etki yaratamamasına, hatta kendisine karşı muhafazakâr tepkilerin doğmasına neden olmuştur. Bundan dolayı her ne kadar verilen haklar toplum açısından kısmi bir değişikliğe sebep olmuş olsa da, Tanzimat aslen Batılı kurumlarda yetişmiş sivil bürokratik elitin klasik Osmanlı düzenindeki kul statüsündeki güvencesizliğini ortadan kaldırmış ve onların devleti modernleştirirken iktidarı merkezileştirmeyi hedefleyen reform çabalarını en az müdahaleyle gerçekleştirebilmelerine ön ayak olmuştur.

Devletin bekası ve mülkün korunması dürtüsü ile harekete geçen elitlerin Tanzimat'ı ilan etmesi ve sonrasında gerçekleşen reformlar ile mülk padişahın mülkü olmaktan çıkmış ve kendi başına kurtartılması gereken bir varlığa dönüşmüştür. Düzen kavramı da bu noktada devletin geri planında kalmıştır. Kısacası Doğu Sorunu'nu ortadan kaldırmaya yönelik bir hamle olarak doğan Tanzimat, aslında bürokrasinin haklarının garanti altına alınmasına yol açmıştır. Bundan dolayı da bir tür Tanzimat otokrasisi kurulmuştur. İktidarın saraydan Babıâli'ye geçtiği bu süreç, Tanzimat'ı ortaya çıkartan yapı ve

[76] Cemil Bilsel, "Tanzimatın Haricî Siyaseti," *Tanzimat I - Yüzüncü Yıldönümü Münasebeti* içinde, ed. Enver Ziya Karal (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 668.
[77] Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34, no. 2 (1994).

düşüncenin, fermanın kendisinin ve sonrasında ortaya çıkan dönemin bir toplamıdır. Birbirinden farklı karakterlere sahip olan Sultan Abdülmecid ile Sultan Abdülaziz dönemlerinin birbirine benzer bir karaktere sahip olması Tanzimat'la gelen dönüşümü anlamaya yeterli olur.[78] Sivil bürokrasinin kurduğu bu hegemonya 1869 yılında Fuad Paşa'nın, 1871 yılında da Âli Paşa'nın ölümleri ile son bulur. Sistemsel bir hegemonyadan ziyade sözü edilen ikilinin ilişkiler üzerinden kendi hegemonyalarını kurması Tanzimat ve bu ikili üzerinden kurulan imgeyi şekillendirir.

Bütün bu sürecin sonunda birbiriyle devamlı iç içe geçmiş görünen iki Tanzimat imgesi ortaya çıkar. İlk imge Tanzimat'ı bir kriz ve yanlış modernleşme olarak okur. Bu imgeyi örnekleyen Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle, "Tanzimat bir geçiş ve buhran devridir. Devlet, kendi yaptığı reformların tabii sonuçlarından ilk önce kendisi rahatsız olmuş ve bu sonuçları durduramamanın sıkıntısı içinde kendi kendisiyle çelişik bir duruma düşmüştür."[79] İkinci imge ise Tanzimat'ı hem içsel hem dışsal dinamiklerin baskısıyla siyasal düzenin değişmesi ve iktidarın merkezileşmesinin zorunluluğu olarak gören ve bunun üzerinden meşrulaştıran düşüncedir. Krizin yarattığı zorunluluk anlatısının karşısında Tanzimat'ın Batı hayranlığı ve taklitçiliğe yol açtığı iddiasıyla bu durumu eleştiren başka bir kriz anlatısı ortaya çıkar ve bu anlatı Tanzimat'ı eleştiren ilk anlatıyla ortak bir karaktere bürünür. İlgili literatürde, aslında devleti ve bürokrasiyi ilgilendiren düzenlemeler, fermanlar, kanunlar ve bunların etki alanlarındaki reformları ifade eden Tanzimat, bir belirsizlik hâli olarak ele alınır.[80]

[78] Kuntay Gücüm, *İmparatorluğun "Liberal" Yılları (1856-1870)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), 6.
[79] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 4. ed. (Istanbul: Ülken Yayınları, 1994), 56.
[80] Reinkowski.

Tanpınar, 19. yüzyıl edebiyat tarihini ele aldığı eserinde Tanzimat'ı bir medeniyet dairesinden başka bir medeniyet dairesine geçiş olarak okur.[81] Tanpınar bu noktada oryantalist-oksidentalist söylemin basit bir tekrarını yapar. Aslında, Tanzimat, devletin iç ve dış dinamikler nedeniyle modernleşmesi, bunun neticesinde de "…sultanın şahsında temsil edilen ve çerçevesi şeriat kurallarıyla çizilen dünyanın aşkın düzenine dair kavrayıştan, kişiler ve kurumlarla dünyevileşen, ancak kanunlar yoluyla koruma altına alınan ve soyut bir adalet kavramı etrafında aşkınlaştırılan "modern" devlet anlayışına doğru bir dönüşümden…"[82] ibarettir. Klasik Osmanlı anlayışının düzen ve düzensizlik üzerine kurduğu döngüsel tarih anlayışı, düzenin bozulmasını eski düzene dönülmesi ile bertaraf etmek isterken, Tanzimat bu son bulmaz düzen ve düzensizlik silsilesini ortadan kaldırmaya çalışır ve sonsuza doğru ilerleyen bir tarih anlayışını benimser.[83] Reinkowski Tanzimat'a dair en önemli çıkarımlardan birisini yapar. Ona göre Tanzimat Türkiye tarihini ilgilendiren her konuda ele alınır ve "sıklıkla ortaya konmuş, belirlenmiş, pıhtılaşmış, yapay bir şeyler"[84] görüntüsü çizer, bundan dolayı da "yapay ve katı bir karakter edinme tehlikesi ile karşı karşıyadır."[85]

Tanzimat sırasında ve sonrasında ortaya çıkan eleştiriler ve anlatılar sıklıkla Tanzimat'ın taklitçi bir Batılılaşma hamlesi olduğu varsayımına dayanır. Bundan dolayı bu eleştiriler Tanzimat'ı bir anlatı olarak kurarken, onu çağın getirdiği zorunlulukları kabul edip kendi kalmayı başaramaması üzerinden ele alır ve çağın gerekliliklerine uymak ile kendi kalmanın dengelendiği üçüncü bir seçeneği inşa ederek bu ikiliğin dayatılmasına eleştirel bir tutum takınır. Taklit kavramı bu eleştirel tutumu ifade etme konusunda bir

[81] Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 129.
[82] Göksun Akyürek, *Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 15.
[83] Reinkowski.
[84] Ibid., 30.
[85] Ibid.

olanak sağlar. Osmanlı elitinin, modernleşme karşısındaki tutumunu anlayabilmek için ilerici-gerici ayrımından ziyade[86] taklit kavramı çerçevesinde kendisini ve toplumunu nasıl tanımladığı ve anlamlandırdığına bakmak gerekir. Bu nedenle "Tanzimat taklit olarak mı, yoksa Avrupa'nın siyasi görüşlerinin özümsenmesi olarak mı anlaşılmalıdır?"[87] sorusuna cevap aramak yerine, bu soruya verilen cevaplar ile bu cevaplara göre şekillenen siyasi düşünceye bakmak gerekir.

Tezin bu bölümü dört ana başlık altında Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında Tanzimat ve sonrasında ortaya çıkan Tanzimat eleştirilerini taklit kavramı bağlamında tartışacaktır. Bu dönem kısaca post-Tanzimat olarak ifade edilmektedir. Tanzimat'ı ve sonrasındaki dönemi anlayabilmek için söz konusu dönemde taklit ile alakalı görülen kavramlar ve düşünceler, düşünce tarihi bağlamında tartışılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak Tanzimat öncesi taklit tartışmasını anlamlandırabilmek ve Tanzimat sonrasındaki taklit kavramı ile olan ilişkisini anlayabilmek adına "kanûn-ı kadîm" ve "mukabele-i bi'l-misl" kavramları ele alınacaktır. İkinci olarak, Tanzimat ve Tanzimat paşalarının eleştirisi olarak ortaya çıkan taklit kavramının Namık Kemal özelinde Yeni Osmanlılar düşüncesini nasıl şekillendirdiği tartışılacaktır. Sonrasında, Yeni Osmanlıların eleştirilerinde ortaya çıkan Frenk taklitçisi nevzuhur beylerin edebiyatta birer karakter olarak ele alınması Ahmet Midhat'ın eserleri üzerinden değerlendirilecektir. Son olarak da taklit kavramının, İslamcı bir kişilik olan Sadrazam Said Halim Paşa'nın içeriye dönük bir elit eleştirisi olarak yapılandırdığı *Mukallitliklerimiz* ve diğer eserinde nasıl şekillendirildiğine odaklanılacaktır.

[86] Christoph K. Neumann, "Bad Times and Better Self: Definitions of Identity and Strategies for Development in Late Ottoman Historiography (1850-1900)," *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* içinde, ed. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi (Leiden: Brill, 2002), 58.
[87] Reinkowski, 30.

1.2. Tanzimat Öncesi Taklit Tartışmaları: Kanûn-ı Kadîm vs. Mukabele-i Bi'l-Misl

Taklit kelimesi Tanzimat öncesinde Batı'ya ya da yabancıya benzeme anlamında kullanılmamıştır. Aksine genellikle önceki adetlerin devam ettirilmesine ya da fıkıhta eski kanunlara dayanarak yeni kanunlar çıkarmaya yarayan bir uygulamayı ifade etmektedir. Bugünkü kullanımın aksine bir özneyi, nesneyi, olayı veya eylemi kopyalamak, tekrarlamak veya temsil etmek anlamını barındıran "bir şeyi taklit etmek" yerine, "bir şeye taklit etmek" biçiminde kullanılır. Bundan dolayı bir yönelme halini belirtir. Yabancıya benzeme üzerinden olumsuz bir anlam içeren taklit sözcüğünü görmek için Tanzimat dönemini beklemek gerekecektir. Bununla birlikte, yabancıya ve/veya Batı'ya benzeme ya da benzememe konusunda Tanzimat öncesinde ortaya çıkan uzun zamanlı bir tartışma ve kavramsallaştırma bulunmaktadır. Tanzimat öncesinde, Batı'nın usullerinin alınması-alınmaması veya hangisinin alınması gerektiği tartışması, Osmanlı siyasi yazınında özellikle sefaretname ve layihalarda 18. yüzyılla birlikte kendisine daha fazla yer bulmaya başlar. Bu yazın içerisinde taklit kavramı henüz belirgin bir hâle gelmemiş ve negatif bir ifadeye dönüşmemiştir. Taklit sözcüğünün kendisi henüz sahneye çıkmış olmasa da bir kavram olarak ona benzeyen ya da onu çağrıştıran mevcut başka kavramlar ele alınmalıdır.

Tanzimat öncesinde kendilik-taklit tartışmasına nüfuz edebilmek için Osmanlı siyasi düşünce tarihinde sıklıkla kullanılan iki kavrama bakmak gerekir. Bunlar "kanûn-ı kadîm" ile "mukabele-i bi'l-misl"dir. Kanûn-ı kadîm, ne zaman ortaya çıktığı belli olmayan, düzenin tesis edilebilmesi ve devamının sağlanması için gerekli soyut kanunlar, gelenekler ve uygulamalar bütününü ifade eden bir kavramdır. Mukabele-i bi'l-misl ifadesinin sözlük anlamı ise bir eyleme veya duruma aynı şekilde karşılık vermedir. Taklit kavramı içeriye ve dışarıya, yani kendiliğe ve ötekiye dair bir muhtevaya sahiptir. Bir diğer deyişle kanûn-ı kadîm kendiliğe yani içeriye dair kavramsallaştırmada; mukabele-i bi'l-misl ise ötekiye

yani dışarıya dair kavramsallaştırmada anahtar kavramdır. Mukabele-i bi'l-misl aynı zamanda iç düzene dair bir şeyler de söylerken, kanûn-ı kadîmin de bazen Avrupa ve Batı'ya dair söylemler içerdiği görülür. Burada eski düzeni kurmak ile zamana uymak arasında bir gerilim söz konusudur.

Kanûn-ı kadîm Osmanlı siyasetname ve tarihçilik geleneğinde sıklıkla kullanılan ve devletin kuruluş yıllarından beri dolaşımda olan kavramlardan birisidir. Osmanlı yönetim anlayışında nizam (düzen) veya nizam-ı âlem kavramı, kadimle yani geçmiş zamanla bağlantılıdır. "Ezelden kalan türe/törenin geçerliliği ile yöneticilerin kanun koyma hakkını tanıyan Osmanlılar, siyasî-sosyal düzeni sağlayan kuralların meşruiyeti açısından kadime, geleneğe ve örf ü âdâta atıfta bulunmuşlardır."[88] Kanûn-ı kadîme uyulduğu sürece düzen hiçbir şekilde kargaşaya ya da bozulmaya uğramayacak tarzda ezeli ve ebedi bir karaktere bürünür.[89] Osmanlı siyasi düzenini mutlaklaştıran kanûn-ı kadîm kavramı eski rejimin (*ancien regime*) temel yapıtaşlarındandır. Bundan dolayı düzene tehdit oluşturabilecek ve onu bozabilecek her şey kanûn-ı kadîm olmamaklığıyla betimlenir. Örneğin, Aşıkpaşazade sakal kesme âdetinin Avrupalı olduğunu söylerken bunun âdete yani kanûn-ı kadime uymadığını belirtir.[90] Kanûn-ı kadîm bu noktada düzeni kuran geleneğe ithaf edilen her şeyi içerir. Zimmet sözleşmesi üzerine kurulu bu düzende temel ayrım Müslümanlar, zimmiler ve yabancılar arasındaki farkın devamlılığını salık verir. Bu nedenle Müslüman olmayan birisine benzemeye çalışan her eylem ve görünüş bu anlamda kanûn-ı kadime karşı gelmektedir. Kamusal alanda Müslümanlar diğerlerinden ayırt edilmeli ve buna göre giyinmelidir. Schick makalesinde[91] bu kurala uymayanlar hakkında örnekler vermiş ve yol

[88] Mehmet Öz, "Kânûn-i Kadîm: Osmanlı Gelenekçi Söyleminin Dayanağı mı, Islahat Girişimlerinin Meşrulaştırma Aracı mı?," *Nizâm-ı Kadîmden Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi* içinde, ed. Seyfi Kenan (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 61.
[89] Ibid., 65.
[90] Aşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi* (İstanbul: K Kitaplığı, 2003), 98-99.
[91] Irvin Cemil Schick, "Tebdil-i Kıyafet, İrtidad ve İhtida," *Acta Turcica* 4, no. 2-1 (2012).

açtıkları tepkileri aktarmıştır. Bu tepkiler tıpkı Aşıkpaşazade'nin tepkileri gibidir ve asırlar boyunca ortaya çıkacak tepkilerin öncülleridir.

Kanûn-ı kadîm kavramı ortaya çıkan sorunların teşhis edilmesinde, eleştirilmesinde ve bu sorunların çözülmesinde öneri(ler) sunmaktadır.[92] Bu sözcük hem usullerin hem de esasların tekrar edilmesinde kullanılırken aslında oldukça geniş politik imkânlar sunan bir kavrama dönüşür. Kanûn-ı kadîm bir noktada başlangıcı belli olmayan ama süregelen bir kanunu ifade ederken aslında gelenekçi bir vurguyu meşrulaştıran bir kavramsallaştırmadır. Kanûn-ı kadîm kavramını kullanan siyasetname müellifleri ya da vakanüvisler, kendilerinin içinde bulunduğu ya da bir önceki dönemi eleştirirlerken geçmişte bulunan bir dönemi ya da usulü idealleştirip kanûn-ı kadime atıf yaparlar. Örneğin Fatih Sultan Mehmed devrindeki eleştiriler Osman-Orhan dönemlerini idealleştirirken, iki yüzyıl sonra yazılanlar Fatih, Yavuz ya da Kanuni devirlerini ideal devir olarak alırlar.[93] Takip eden süreçte ideal dönem(ler) imparatorluğun en güçlü olduğu zamanlar olacaktır. Diğer taraftan kanûn-ı kadîm kavramı reformist bir tavrı da ihtiva edebilir. Yapılacak reformların kanûn-ı kadime uyması hâlinde reformlar iyi bid'at (bid'at-ı hasene), uymaması hâlinde ise kötü bid'at (bid'at-ı seyyie) olarak değerlendirilir.[94] Kanûn-ı kadîm kavramı Osmanlı siyasal düşüncesinin değişim karşıtı olmadığını, fakat geleneği ve yılların getirdiği tecrübeyi önemsediğini gösterir.[95]

Geleneğe vurgu yapmak Osmanlı siyasal düşüncesinde kendisine büyük yer bulurken, bunun aksine zamanın ruhu vurgusu yapan eserler de söz konusudur. Örneğin *Kitâbu Mesâlih* müellifi, "Evvelden olagelmemişdir dimek fâide yitmez, ol zaman bu zamana

[92] Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Kânun-i Kadîm" (XI. Milli Türkoloji Kongresi, İstanbul, 2015), 107.
[93] Ibid.
[94] Öz, 66.
[95] Yılmaz, 115-16.

uymaz"[96] ifadesiyle somut verilere dayalı bir düşünceyi kurgular.18. yüzyılla birlikte reformlara bakış konusunda mukabele-i bi'l-misl düşüncesinin kanûn-ı kadîm fikrinin yerini almaya başladığına şahitlik edilir. Gelenekçi reform düşüncesi, yavaş yavaş düşmana karşılık verebilmek için düşmanın izlediği yolları izlemeyi salık veren mukabele-i bi'l-misl düşüncesine yenik düşse de tamamen ortadan kalkmayacaktır. Bundan dolayı eskiye referans verme ile çağa ayak uydurma arasında bir çekişme ortaya çıkar. Mukabele-i bi'l-misl fikrinin görünür hâle gelmesi, Avrupa'nın bir model olarak ortaya çıkmasına ve ona dair yazımın artmasına neden olur. Bu durum Osmanlı düşünce tarihi açısından yeni bir dönüm noktası oluşturur. O zamana kadar Osmanlı siyasi yazımı, sorunları iç dinamiklerle ve kaynaklarla çözerken artık tedrici bir dönüşüm yaşanır.[97] Eskiden kaynak ya da öz olarak ele alınan şey kendi geçmişleri, kuralları, kanunları ve gelenekleri iken artık bakılması gereken bir öteki ya da Avrupa vardır.

Osmanlı tarih veya siyaset yazımında 18. yüzyıl öncesinde Avrupa kendine pek yer bulmasa da Faroqhi'ye göre[98] herhangi bir merakın olmadığını söylemek yanlış olacaktır. Osmanlılar aksine, tarihleri boyunca dinamik bir şekilde genişleyen bir devlet oldukları için temasa geçtikleri diğer toplumların ürünlerini adapte etme ve aldıklarını şekillendirme gücüne sahiplerdi.[99] 18. yüzyılda Lale Devri ile beraber Avrupa ve Batılı formlar daha görünür hâle geldi ve bu formlara bürünmek statü sembolü hâline geldi.[100] Buna çok benzer biçimde 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında, alaturka formları benimseyen insanlar arasında *Turquerie* akımı sanatı, modayı, mimariyi ve kısacası yaşam tarzını etkileyen bir akım

[96] Ibid., 112.
[97] Hanioğlu, 9.
[98] Suraiya Faroqhi, *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 11.
[99] Fatma Müge Göçek, *East Encounters West; France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (New York: Oxford University Press, 1987), 80.
[100] *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), 89.

olarak ortaya çıktı.[101] Bu akım sebebiyle Avrupa'da birçok Türk formlu eser ve yapı ortaya çıkmıştır. Kısacası 18. yüzyılla birlikte etkileşim, önceki devirlere göre karşılıklı olarak arttı. Etkileşimin artması neticesinde Avrupalı formların devlet işlerine ve gündelik hayata girmesi Osmanlı toplumuna içkin olan kanûn-ı kadîmci gelenek ve onu içselleştirenler tarafından tepki ile karşılandı. Her ne kadar Mardin, Lale Devri sonunda gerçekleşen Patrona Halil İsyanı'nı bir geleneğin başlangıcı saysa da[102], dışarıdan gelen değişime karşı çıkış Aşıkpaşazade ile başlayan yabancıya benzememe üzerinden geliştirilen eleştirilerin bir devamıdır. Bu eleştiriler genellikle iktidar mücadeleleri ve onlardan doğan çatışmalar etrafında şekillenmektedir.

Tanzimat öncesi siyasi düşünceye dair yazılan Osmanlı metinlerinin ordu ve savaş meseleleri ile ilgilendiği biliniyor.[103] 18. yüzyılda siyasetname literatüründe taklit kavramı kendi adıyla pek yer bulamasa da düşmana karşılık verme metodu olarak görülür ve mukabele-i bi'l-misl kavramı üzerinden cisimleşir. Tanzimat ile en yüksek noktasına ulaşan mukabele-i bi'l-misl düşüncesi Nizam-ı Cedid ve II. Mahmud dönemi reformlarının da düşünce yapısını oluşturur. Eski düzenin yerine ve eskisi kadar güçlü olabilmek adına düşmanın gücünü kazanmasına yol açan unsurlardan faydalanma bu kavramla olanaklı hâle getirilir. Mukabele-i bi'l-misl kavramı üzerinden Avrupa'ya cevap verebilmek için Avrupai bir ordu kurmayı salık veren ve 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan layihalar, İbrahim Müteferrika'nın *Usulü'l-Hikem fi Nizami'l-Ümem* adlı eserinde açtığı yoldan ilerlemektedirler.[104]

---

[101] Nebahat Avcıoğlu, *Turquerie ve Temsil Politikası: 1728-1876* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014).
[102] Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim, 2006), 48.
[103] Marinos Sariyannis, *Ottoman Political Thought up to the Tanzimat: A Concise History* (Rethymno: Foundation for Research and Technology-Hellas, Institute for Mediterranean Studies, 2015), 144.
[104] Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimât'a Islâhât Düşünceleri," *İlmî Araştırmalar*, no. 8 (1999): 33.

Nizam-ı Cedid öncesindeki layihalarda Batılı orduların taklit edilmesi ürkekçe de olsa Penah Efendi[105] tarafından dillendirilirken, Behiç Efendi[106] de Rusya'nın yaptığına benzer bir şekilde mukabele-i bi'l-misl önerir. Benzer bir biçimde Tevkii El-Hac Mehmed Hakkı Bey layihasında, "Avrupa kâ'idesi üzre"[107] ve "mukabele-i bi'l-misl kâ'idelerine ri'âyet lâzım"[108] derken Osmanlı reformcularının düşünce yapısına uygun olarak külli taklitten uzak durur, fakat diğer taraftan kanûn-i kadime dönüşü de önermez.[109] Kâfirlerden öğrenmek bid'at oluşturmayacak, aksine meşru mukabele-i bi'l-misle dayanacak ve onların silahları ile yine onları yenmeyi sağlayacaktır.[110] Daha önceki siyasi düşünce yazınında kıstas kanûn-ı kadim iken, artık kıstas şeriata dayanmasından dolayı meşru sayılacak olan mukabele-i bi'l-misl olacaktır. Bu kavramsallaştırma reel politik bir düzlemde reformlar için meşrulaştırma aracı olarak kullanılır. Bazı layihalarda mukabele-i bi'l-mislin meşru olduğu peygambere referans verilerek savunulmuştur. Örneğin Heyd'in[111] Mehmed Es'ad Efendi'den aktardığına göre, İslam peygamberi, askeri konularda kâfirlerden ödünç almayı sınırlandırmaz, hatta Bedr Savaşından sonra Medineli Müslümanlara okuma-yazmayı öğreten Mekkeli müşrikler serbest bırakılmıştır. Bunun aksine reformları eleştirenler ya da Aşıkpaşazade'nin eleştirdiği gibi yabancıya benzemeyi eleştirenler, Schick'e göre[112], Peygamber'in "Kim bir halkı taklit ederse, onlardandır" ve "Bizlerden başkasını taklit eden bizden değildir" sözlerine başvururlar. İslam ve onun kaynakları şer'i bir düzende iki taraf için de meşrulaştırma araçlarına dönüşür. Bu ikilik ve gerilim, olumsuz anlamda taklit etmek ile olumlu anlamda öğrenmek arasında epistemolojik bir fark oluşturur. Devlete

[105] Sariyannis, 145.
[106] Ibid., 151.
[107] *III. Selim'e Sunulan Islahat Lâyihaları* (İstanbul: Kitabevi, 2010), 49.
[108] Ibid., 51.
[109] Ibid., 147.
[110] Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *The Modern Middle East* içinde, ed. Albert Hourani, Philip S. Khoury, ve Mary Wilson (London: I. B. Tauris, 1993), 38.
[111] Ibid.
[112] Schick, 38.

fayda sağlayacak her şey taklit edilebilir, sağlamayacaklar ise zaten taklit edilmeyecektir düşüncesine dayalı bu varsayım pragmatik bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu pragmatizm, tez boyunca tartışılacak olan maddiyat-maneviyat, yararlı-zararlı ve gerekli-gereksiz taklit ayrışmasına ve tartışmasına öncülük eder.

Nizam-ı Cedid layihalarında üç türe rastlanır: yeniçeri ocağını altın çağ olarak görülen Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki kanunlara göre ıslah etmek isteyen kanûn-ı kadîmciler, kanûn-ı kadime uygun bir biçimde mukabele-i bi'l-misl yaparak yeniçeri ocağını Batılı usullere adapte etmek isteyenler ve yine mukabele-i bi'l-misl düşüncesine dayanarak yeniçeri ocağını kaldırıp yerine Avrupai ordu kurmak isteyenler.[113] Bu dönem layihalarının önemli özelliklerinden birisi kanûn-ı kadîm fikrini tamamıyla bertaraf etmemeleri ve hatta onu mukabele-i bi'l-misl ile uyumlu hâle getirmeye çalışmalarıdır. Yeni olan bir şeyi eski kanunlar ya da şeriat üzerinden meşrulaştırmaya çalışmak genellikle bu yeniliklere karşı gelecek tepkileri önlemek içindir, çünkü yapılacak değişiklikler genellikle Batılı formları ve görünüşleri içerdiği için büyük tepkiler çekebilmekteydi. Örneğin Ebubekir Râtib Efendi layihalarında Nizam-ı Cedid kapsamında gerçekleştirilen reformları hâlihazırda uygulanamaz duruma gelmiş eski kanunların yeni bir şekilde hayata geçirilmesi olarak görüp savunmaktadır.[114] Mahmud Raif Efendi'ye göre, kanûn-ı kadime (Sultan Süleyman'ın kanunları) uymayıp düzenin bozulmasına neden olan Yeniçerilere nizam veren III. Selim, eski kanunları uygulayıp imparatorluğu eski şanına getirmiştir.[115] Yazarı belli olmayan *Kocasekbanbaşı Risalesi*, hedefine yeniçerileri ve Nizam-ı Cedid'e karşı olanları yerleştirir. Risale müellifi, Nizam-ı Cedid'i şeriata uymama ve eski kanunlardan sapma üzerinden eleştirenleri taharet öğrenmeye, nikâhlarını yenilemeye ve

[113] *III. Selim'e Sunulan Islahat Lâyihaları* XIV.
[114] Fatih Yeşil, *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi: Ebubekir Râtib Efendi (1750-1799)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 237.
[115] Kahraman Şakul, "Nizâm-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme," *Dîvân İlmî Araştırmalar*, no. 19 (2005): 126.

küfürlerine bir son vermeye davet eder.[116] Buna benzer bir şekilde Kuşmani de reformları meşrulaştırabilmek adına ayet ve hadislerle eleştirilere karşılık verir.[117] Kuşmani reformları savunurken askeri yöntemlerin uygulanması konusunun bir zorunluluk olduğu fikrindedir, çünkü "kâfirin hiçbir şeyini almayalım" yaklaşımının sefalet ve bozgun doğuracağını vurgular.[118] Ömer Faik Efendi de manevi tedbirlerin göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çekerken yeni düzenin sadece akıl ve çıkara önem vermesini dini olmayan bir noktadan eleştirir.[119] Seyyid Mustafa *Nizâm-ı Cedid'e Dair Risale*si'nde, galiplerin (Avrupa'nın) uygulamalarının lazım olduğu ölçüde taklit edilmesi gerektiğini savunur.[120] Benzer bir şekilde Sadrazam Koca Yusuf Paşa'nın lahiyasından öğrendiğimize göre, kâfirlere karşılık vermek için onların galibiyetleri almasının müsebbibi olan kuvvetli topçu ve humbaracılar kullanılmalıdır.[121] Taklit, devletin bekası için bir zorunluluk olarak ortaya çıkarken, diğer taraftan da eski günlerdeki gibi güçlü olabilmenin yollarını açmaktadır. Bu metinlerde zamanın gerekleri ile eski günlerin görkemli düzen anlatısı arasında bir sentez üretilmeye çalışılmıştır.

Zamana ayak uydurmanın bir zorunluluk olarak görülmesi, yukarıda bahsi geçen layiha ve risale örneklerinde ortaya çıkar. Zamana ayak uydurmak için "öteki" olan Avrupa'dan yeni yöntemler almaya meşruluk kazandırmak ise eski kanunlardan ve şeriattan devşirilen örneklendirmeler yoluyla yapılır. "Kâfir"in üstesinden gelebilmek için de ona, onun kadar kuvvetli cevap vermek gerekmektedir. Bunun yolu ise mukabele-i bi'l-misldir. Aksan, bu çıkışı devletin hayatta kalabilmesi için Osmanlı bürokratları tarafından "muzaffer kâfirler"in kısmen de olsa taklit edilmesinin padişaha önerilmesi

[116] Ibid., 133.
[117] Beydilli, 36.
[118] Şakul, 136.
[119] Ibid., 145.
[120] Kemal Beydilli, "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizam-ı Cedid'e Dair Risalesi," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, no. XIII (1987): 435.
[121] *III. Selim'e Sunulan Islahat Lâyihaları* 64.

olarak değerlendirir, bundan dolayı da Osmanlı klasik siyasi düşüncesinin belkemiği olan daire-i adliye geleneği, yerini din-u-devlete[122] bırakır ve Avrupa'daki modern siyasi kültüre benzemeye başlar.[123] Devlet çıkarları doğrultusunda her yolun mubah sayılacağı varsayımına dayanan bu düşünce yapısı, Şakul'un iddiasına göre, yapılan reformları meşrulaştırmak için yazılan layihalar etrafında Batı'daki mutlakiyetçi devlet yapılanmasına uygun bir şekilde kurgulanmıştır.[124]

Yeni Osmanlıların Tanzimat paşaları ve devlet iktidarının şahsileşmesi üzerinden getirdikleri eleştirilerin nüveleri, yukarıda bahsi geçen reform çabalarını meşrulaştırma doğrultusunda yazılmış metinlere karşı yazılmış metinlerde ve reform karşıtı toplumsal olaylarda kendilerine yer bulur. Bu tepkilerden birisine Ahmed Vâsıf Efendi'nin *Mehâsinü'l-Asâr ve Hakâ'iku'l-Ahbâr* isimli eserinde rastlanmaktadır. Ona göre, Frenklerin taklit edilmesi Osmanlı'ya, İslam'a ve Müslümanlara zarar verecektir.[125] Yeşil'in *Kethüda Said Efendi Tarihi*'nden aktardığı üzere, III. Selim reformlarına gelen tepkiler Nizam-ı Cedid reformcularını kâfirlerin kıyafetlerini giydikleri ve bütün işlerini kâfirleri taklit ederek yaptıkları, bundan dolayı devleti Hıristiyan devlet kurallarına göre yönlendirdikleri iddiaları üzerinden eleştirir.[126] Bu eleştiriler Kabakçı Mustafa olayı ile ayyuka çıkar. Kabakçı Mustafa olayı Nizam-ı Cedid'e karşı yeniçerileri ve eski düzeni savunan bir karakter taşımasının yanında, Frenkleşme ve taklit iddiası ile karakterize olan bir karşı duruşu da sergiler. Bu muhalefet fanatizmden ziyade reformlarla birlikte ortaya çıkan yeni

[122] Daire-i adliye Osmanlı'nın geleneksel toplumsal ve siyasal düzeninin askeri (yönetici) sınıf ve reaya arasındaki döngüsel üretim ilişkilerine dayandırıldığı sisteme verilen isimdir. 17. yüzyıl sonrasında yaşanan değişimler sonucunda daire-i adliyeye dayanan düzenin yerine din ve devletin birlikteliğine dayanan ve bu ikisini merkeze alan bir sisteme geçilmeye başlanmıştır. Bunun temelde sebebi üretim ilişkilerinin değişmesi ve Osmanlı'nın yeni topraklar fethetmesinin yavaşlamasıdır.
[123] Virginia Aksan, "Ottoman Political Writing, 1768-1808," *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 1 (1993): 63.
[124] Şakul, 120.
[125] Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Asım Efendi Tarihi 1.Cilt* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 40.
[126] Yeşil, 237-38.

sosyal ve siyasal durumdan rahatsız olmuş bazı grupların ortaklığından oluşur.[127] Şeriat isteği ve Frenkleşmeme talebi olayları çıkaran insanlar açısından muhalif duruşlarını meşrulaştırma aracına dönerken,[128] kuvveti ve meşruluğu sorgulanamayacak kökenlere dayanır. Bu noktada asıl sorun dinin elden gitmesinden ya da eski kanunların terk edilmesinden ziyade bireylerin ya da grubun çıkarlarını ortadan kaldıracak olan devletin merkezileştirilmesi ve mutlaklaştırılması yönündeki adımlara karşı çıkılıyor olmasıdır. .

II. Mahmud döneminde yazılan layihalar bir bakıma Nizam-ı Cedid zamanındaki tartışmaları devam ettirir. Aralarındaki temel fark II. Mahmud'un yeniçeri ocağını kaldırarak iktidarını kuvvetlendirebilmiş olmasıdır. Örneğin Esad Efendi *Üss-i Zafer* adlı eserinde, yeniçeri ocağının kaldırılmasını meşrulaştırmak ve düşmana karşılık verebilmek adına mukabele-i bi'l-misl ilkesini savunmuştur.[129] Tıpkı Nizam-ı Cedid zamanındaki layihalara ve risalelere benzer bir şekilde Batılı usulleri eleştiren ve bundan dolayı tepki gösterenlere karşı düşmana düşmanın yöntemiyle cevap vermenin dinen caiz olduğunu savunur.[130] Bu noktada mukabele-i bi'l mislin iki anlamı belirginleşir: İlki düşman kadar kuvvetli olmak için onların yollarını, tekniklerini ve aletlerini kullanarak onları yenmek; diğeri ise İslam'da zaten yeri olan bir uygulamanın gereğini yerine getirmek. Yeni düzene uymayan ve karşı gelenler ulu'l-emre (meşru iktidar) itaat etmediği, bundan dolayı da şeriata aykırı davrandıkları iddiasıyla kriminalize edilirler. Bu gibi eleştirileri ve karşı çıkışları bertaraf edebilmek adına hem III. Selim'in yeni askeri birliklerinde hem de II. Mahmud'un yeni ordusundaki alaylarda imamlar görev almaktaydı.[131] Ayrıca yapılan her

[127] Mehmet Mert Sunar, "Ocak-ı Âmire'den Ocak-ı Mülgaya Doğru: Nizâm-ı Cedîd Reformları Karşısında Yeniçeriler," *Nizâm-ı Kadîmden Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi* içinde, ed. Seyfi Kenan (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 525.
[128] Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)* (İstanbul: Kitabevi, 2009), 29.
[129] Sariyannis, 171.
[130] Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)* (İstanbul: Kitabevi, 2005), 27-58.
[131] Heyd.

işte İslami kaynaklara referans verilmesi ve işin şeriata uygun olduğunun vurgulanması yönünde bir çaba da söz konusudur.

Taklit kavramı, 18. ve daha önceki yüzyıllarda Tanzimat sonrası kavramsallaştırmanın aksine nadiren olumsuz anlamda kullanılır. Olumsuz kullanımı örnekleyen belirgin ve yaygın ifadeler için Tanzimat sonrasını beklemek gerekecektir. Buna karşı yenilik taraftarları ise olumlu anlamda, taklit kavramının kendisini kullanmadan mukabele-i bi'l-misl kavramına başvururlar. Mukabele-i bi'l-misl karşılık verebilmek için karşılık verilecek olanın usullerini adapte etmeye dayanır. Tanzimat öncesinde ortaya çıkan siyasal düşünce yazımında taklit kavramı, nevzuhur ve gündelik hayatta görünür olan taklitçi stereotipten ziyade devlet işlerinde bir usul eleştirisidir. Yeni Osmanlılar ve onları temsilen Namık Kemal, Tanzimat öncesinde ortaya çıkan zamana uymak ve eski usullere dayanmak üzerinden kurgulanan siyasi düşüncenin birer devamı olarak Tanzimat sonrasında taklit sözcüğünü kendi siyasi düşüncelerini meşrulaştırmak adına kavramsallaştıran isimlerdir. Kavramı dolaşıma sokmalarından dolayı Yeni Osmanlılar taklit tartışmaları bağlamında şekillenen Türkiye modernleşmesine bakışların ilk uğrağını oluştururlar.

1.3. Tanzimat Eleştirisinde Taklit Sözcüğünün Kavramsallaşması: Namık Kemal Özelinde Yeni Osmanlılar

Tanzimat öncesinde gerçekleşen reformlara karşı getirilen eleştirilere benzer bir eleştiri sürpriz bir isimden gelir: Prens Metternich. Metternich kendi ülkesinin İstanbul elçiliğinde görevli bulunan bir kişiye 1840'ta gönderdiği telgrafta, Osmanlı Devleti'nin Batılı devletlerin Hıristiyanlık temelli kanunlarını benimsememesi gerektiğini savunurken, kanun işlerinde asıl başvuru noktasının şeriat olması gerektiğini vurgular.[132] Bu ifade

[132] Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999).

Aşıkpaşazade ile başlayan kanûn-ı kadîm geleneğinin bir devamı gibi gözükse de bölümün giriş kısmında bahsedildiği üzere Tanzimat sonrası ortaya çıkan eleştiriler kanûn-ı kadîm ya da mukabele-i bi'l-misl gibi kavramlar yerine taklit kavramını seferber eder. Tanzimat döneminde taklit eleştirilerinin büyük kısmı Yeni Osmanlılardan gelmiştir. Yeni Osmanlılar tarafından dillendirilen, çağın gereklilikleri ile eski düzene duyulan özlem arasındaki gerilimi ortadan kaldırmaya çalışan Tanzimat eleştirileri, Islahat Fermanı sonrası ülkeyi yöneten Âli ve Fuad paşalar üzerinde yoğunlaşır. Tezin bu bölümünde, Yeni Osmanlılar ve onları temsilen Namık Kemal tarafından Tanzimat ve Tanzimatçı paşaların eleştirilmesi aracılığıyla üretilen taklit tartışmalarına dair bir değerlendirme yapılırken, aynı zamanda bu sürecin önceki taklit tartışmalarını nasıl yeni bir kavramsal çerçeveye oturttuğu tartışılacaktır. Taklit sözcüğü ilk defa bir kavram olarak kanûn-ı kadîm ya da mukabele-i bi'l-misl yerine programlı bir şekilde Yeni Osmanlılar ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Yeni Osmanlılar Tanzimat'ı ve Tanzimat paşalarını eleştirerek kendi siyasal düşüncelerini taklit kavramı etrafında şekillendirir. Burada gördüğümüz aslında bir kopuş olmayıp, önceki eleştirilerin şekil değiştirmiş yeni bir versiyonudur.

Tezin bu kısmında Yeni Osmanlıların Tanzimat ve Tanzimat paşalarına getirdikleri eleştiriler taklit kavramı çerçevesinde ele alınırken, ortaya attıkları iddialar Namık Kemal özelinde israf, dış müdahale, iktisadi sorunlar, ilerleme (terakki), ahlak ve meşveret gibi kavramlar üzerinden incelenecektir. Bunu yapabilmek için de Yeni Osmanlıların kim olduklarına ve ortaya çıkmalarına yol açan süreçlere göz atılacaktır. Bu bölümün ana fikri ilk elden Yeni Osmanlıları ve Namık Kemal'i anlatmaktan ziyade onların kullandığı söylem ve bunun neticesinde ortaya çıkan siyasi düşünceyi taklit kavramı üzerinden ele alarak bu kavramın yaşadıkları dönemi ne kadar şekillendirdiğini sorgulamak olacaktır. Namık Kemal özelinde Yeni Osmanlıların taklit tartışması üzerinden kurdukları siyasi

düşünce yerli, milli ve/veya muhafazakâr siyasi akımları derinden etkilemiş ve onların bu bağlamda modern siyasetin kurucuları olmalarına neden olmuştur.

1.3.1.Yeni Bir Nesil ve Onun İmgesi Namık Kemal

Tanzimat dönemi İstanbul'unda bir süre diplomatlık yapmış, sonrasında Osmanlı'da memur olan David Mordtmann, bu döneme ve Yeni Osmanlılara dair gözlemlerini paylaştığı eseri *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*'da, "eski Türkler" ve "yeni Türkler" diye adlandırdığı iki akımdan bahseder.[133] Yeni Osmanlıları yeni Türkler akımına dâhil eden Mordtmann, Yeni Osmanlıların amaçlarının Genç Almanya ve Genç İtalya hareketlerinin aksine ülkelerini eski çağa götürmek olduğu iddiasındadır.[134] Mordtmann bu noktada yanılmaktadır, çünkü Yeni Osmanlılar eski çağa götürmek gibi bir misyondan ziyade eski çağlardaki şanlı günleri oluşturan varsayımsal güçten feyz almaktadır. Yeni Osmanlılar ya da Genç Osmanlılar isimleri ile müsemma bir oluşumdur, zira Osmanlı sözcüğü geçmişlerindeki şanlı günlere duyulan özleme gönderme yaparken, yeni olmaları da çağa uymak niyetinde olduklarına işaret eder. Fakat hem eski günleri özlemek hem de modern olmayı istemek arasında kalan karmaşık tutumları, siyasi düşüncelerinin bir yandan eski ve geleneksel olana yaslanmasına, öte yandan da modern olana ulaşma niyeti beslemelerine neden olur.[135] Yenilikçi olmak bağlamında aslında Tanzimat devlet adamları ile Yeni Osmanlılar arasında pek bir fark yoktur. İkisi de benzer şekilde zamanın gerekliliklerini idrak ederek Osmanlı'yı içinde bulunduğu zor durumdan çıkarmak üzere anlaşırlar, fakat Yeni Osmanlılar, ülkenin ihtiyaçları ve somut durumu üzerinden yeni bir siyasal düzen

---

[133] Andread David Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar* (İstanbul: Pera Yayıncılık, 1999), 9. David Mordtmann Yeni Osmanlılara eserinde yer ayıran tek yabancı gözlemcidir.
[134] Ibid., 49.
[135] Cemil Koçak, "Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi: Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1 - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, ed. Mehmet Ö. Alkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 74.

talebinde bulunurlarken eleştiri oklarını yönelttikleri Tanzimatçı paşaların aksine eskiyi görmezden gelmezler.

Yeni Osmanlılar 1840'lı yıllarda doğmuş, Batı ile ilişkilerin artması neticesinde ortaya çıkan koşullarda yetişmiş, Batı tarzı eğitim görmüş, Fransızca bilen, Tercüme Odası gibi devlet kurumlarında çalışma deneyimi kazanmış, bir nesil olarak Tanzimat'ın çocuklarıdırlar. Yeni Osmanlılar hareketine dâhil olan kişiler Tanzimat'ın ikinci döneminde iktidarı elinde bulunduran Âli ve Fuad paşalar yönetimine karşı olmak açısından bir muhalif grup oluştursalar da, aslında bu ortaklık melez[136] ve farklı görüşleri barındıran bir muhalefettir.[137] Yeni Osmanlılar genellikle Osmanlı elit ailelerine mensupturlar. Büyük geleneğin[138] dışlanmış üyeleri olarak Yeni Osmanlıların ana grubu, küçük geleneğin işleyişini ve ideallerini kavrayabilmiş ve bunu kendi modernist ve anayasacı siyasetleri için kullanmıştır.[139] Her ne kadar Tanzimat döneminin çocuğu olsalar da Tanzimatçı değillerdir, fakat diğer taraftan da devletin kurtarılması fikri etrafında Tanzimat ile hemfikirlerdir. Koçak buna dair iddialı bir önermede bulunur. "Aslında, eğer işler yolunda gitse ve Mustafa Reşit Paşa sadrazamlıktan düşmese, bu takdirde, kendi 'kadro'su işbaşına gelebilse/işbaşında olabilse, muhtemelen Yeni Osmanlılar hareketi başka isimlerden oluşacaktı."[140] Koçak'ın iddiasında haklılık payı vardır, çünkü Yeni Osmanlıları birleştiren temel motiflerden birisi iktidarda olamamalarıdır.

Yeni Osmanlılar muhalefeti, bürokratik bir muhalefet olmakla beraber, zamanın yeni muhalefet aracı olan gazete yoluyla halk nezdinde bir kamuoyu yaratma peşindeydi. Bu yeni nesil bundan dolayı ulemanın ve eski muhalefetlerin aksine sadece büyük geleneğe

---

[136] Nazan Çiçek, *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century* (London: I. B. Tauris Publishers, 2010), 26.
[137] Ibid.
[138] Büyük gelenek - küçük gelenek ayrımı kabaca elitler ile halk (merkez-çevre) kavramlarına tekabül eder. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 24.
[139] Çiçek, 115.
[140] Koçak, 77.

değil küçük geleneğe de seslenir, hatta bilhassa küçük geleneğe seslenir. Fikren ortaklaştıkları noktalardan birisi de Batı'nın hangi taraflarının taklit edileceği hangi taraflarının edilmeyeceği üzerine yoğunlaşır. Timur, Yeni Osmanlıların bu tutumunun Batı'yı nesne hâline getirdiğini iddia ederken bundan dolayı perakendeci bir zihniyetin oluştuğunu söyler.[141] Bu konuda kısmen haklı olsa da sıklıkla gözden kaçan bir noktayı vurgulamak gerekir: Yeni Osmanlılar kuramsal bir çabadan ziyade devletin kurtarılması ekseninde pratik çözümlere ve bunun etrafında şekillenen kavramsallaştırmalara odaklanmışlardı. Bundan dolayı perakendeci bir zihniyetten öte faydacı ve seçici bir zihniyeti temsil ettiklerini söylemek daha yerinde olacaktır. Yeni Osmanlıların pragmatik ve seçici zihin yapıları Batılı kavram, kurum ve kuramları ülkeye ve ülkenin sorunlarına uygularken yerli ve geçmişte var olan kavramlara tekrar dönüp yeni bir gözle bakmalarına sebep olmuştur. Bu bakımdan eski kavramlara yeni anlamlar yüklemişlerdir. Tanzimat'ın yeni bir nesli olarak Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın ve paşalarının yarattığı düzenden rahatsız olan, pratik sebeplerden dolayı bu düzeni değiştirmeye çalışan, bu yeni düzende görev almak isteyen ve kurmak istedikleri yeni düzeni de anayasal bir düzende kuramsallaştırmaya çalışanlardan oluşur. Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkmasından hemen önce yani Âli Paşa'nın ölümü sonrası ve takip eden süreçte Yeni Osmanlılar dağılır ve zaten hâlihazırda pek de mevcut olmayan birlik tümüyle yok olur. Abdülhamid döneminde Yeni Osmanlıların bir kısmı taşrada idari görevlere atanırlar. İstedikleri gücü ele geçiremeyen Yeni Osmanlıların devlet görevlerini kabul etmeleri, devletin çıkarları adına ideallerinden fedakârlık göstermeleri[142] ve dağılmaları ortaya çıkan siyasal durum ile açıklanabilir.

[141] Timur, 111.
[142] Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (New York: Syracuse University Press, 2000), 398.

Yeni Osmanlıların gerçek bir muhalefet olarak ortaya çıkışı merkezden uzaklaştırılmak için atandıkları idari görevlere gitmeyip, o sırada onları Avrupa'ya çağıran Mustafa Fazıl Paşa'nın davetiyle Avrupa'ya kaçışları ile başlar. Mustafa Fazıl Paşa tıpkı Yeni Osmanlılar gibi hâlihazırdaki yönetimi eleştirmektedir. Kendi siyasi çıkarlarının, Yeni Osmanlıların siyasi duruşları ile birleşmesini bir fırsat olarak değerlendiren Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal ve Ziya Bey'e gazete çıkarmaları için bir bütçe temin eder. Bu iki isim tarafından yayınlanan *Hürriyet* gazetesi siyasi muhalefetin en temel organlarından birisi hâline gelir. Namık Kemal hakkındaki en detaylı, ama bir o kadar da tartışmalı çalışmalardan birisini yapan Mithat Cemal Kuntay'a göre Mustafa Fazıl Paşa onları yurtdışına çağırmasaydı muhtemelen taşra memurluklarında kalacaklar ve bugünkü şöhretlerine ulaşamayacaklardı.[143] "Fakat biraz tuhaftır, Kemal, bu Erzurum vali muavinliğini bazan zulüm gibi, bazan da lütuf gibi yazacaktır."[144]

Yeni Osmanlı muhalefetinin ortaya çıkış sürecini başlatan, Mustafa Fazıl Paşa imzasıyla çıkan ve Yeni Osmanlıların Tanzimat yönetimi eleştirileri ile örtüşen bir risale/mektuptur. Padişaha yönelik bir dille yazılan mektup Avrupa ülke idarecilerine, gazetelere gönderilmiş ve binlerce kopyası dağıtılmıştır.[145] Mektupta, devletin kurtarılması gerektiği, saraya en güç giren şeyin doğruluk olduğu, etrafındakilerin padişahı kandırmaya çalıştığı, Avrupalılar gayrimüslimlerin sıkıntı çektiğini düşünse de asıl sıkıntı çekenlerin hamisi olmayan Müslümanlar olduğu, Avrupa kamuoyunun aleyhe döndüğü, milletin esaret altında bulunduğu, Avrupalıların Arapları taklit ettiği bu yüzden Avrupalıları taklit etmemizin hikmetli olduğu, son olarak da devlete hizmete hazır olunduğu ama himmet

[143] Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında (Cilt 1)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 200.
[144] Ibid.
[145] M. Kaya Bilgegil, *Yakın Çağ Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I - Yeni Osmanlılar* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), 12.

beklenilmediği ifade edilir.[146] Bu mektuba karşılık Tanzimat idaresini savunan ve Mustafa Fazıl Paşa'yı itham eden isimsiz bir risale ortaya çıkar. Risalenin en ilgi çekici yeri, Mustafa Fazıl Paşa'nın Avrupa'daki şehvet yollarına saptığı ve Epikürcü bir yolda devamlı zevk içinde yaşadığına dair suçlamalardır.[147] Yeni Osmanlıların, Tanzimat idaresi için gerçekleştireceği eleştirilerin neredeyse aynısı, onların hamisi Mustafa Fazıl Paşa'ya da yöneltilmiştir. İlerleyen kısımlarda görüleceği üzere bu retorik, devamında gelen düşünceyi sağlamlaştırmak ve meşrulaştırmak adına başvurulan polemiklerden ibarettir. Zira Yeni Osmanlıların fikirlerini şekillendiren düşüncelerin çoğu, onların hamisi olan Mustafa Fazıl Paşa için de kullanılmıştır.

Yeni Osmanlıların sağlam olmayan birliği, Mustafa Fazıl Paşa'nın maddi desteğini azaltması ve çekmesi neticesinde Tanzimat idaresi ile uzlaşmalarına neden olur. Namık Kemal de bu bağlamda yurda geri dönüş yapacaktır. Âli Paşa'nın ölümüne kadar olan dönemde güncel konularda yazmayı bırakır. *Hürriyet*'te başlattığı eleştirileri onun ölümünden sonra daha da derinleştirerek *İbret*'te devam ettirir. Kanûn-i Esasi'nin ilan edilmesi sürecinde aktif görev alan Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar, II. Abdülhamid döneminde tamamen dağılır ve taşrada sürgün ya da idareci olarak yaşarlar. Bu vakitten sonra Namık Kemal pek fazla siyasi yazı yazmayacaktır. Bu bakımdan Yeni Osmanlılar muhalefeti yoğun ama kısa bir dönemi kapsar.

Yeni Osmanlılar Tanzimat'ın bürokrata getirdiği görece özgürlüğün içinden konuşma imkânı bulmuşlardır. Tanzimat elitleri içerisinde yer alan Yeni Osmanlılar dönemin karmaşık ilişkiler ağının içindedirler. Bu noktada yan yana gelmesi mümkün gözükmeyen isimlerin birlikte hareket ettikleri görülür. Yeni Osmanlılar denen ve fikri homojenliği olmayan grubu muhalif olarak bir arada tutan en önemli unsur ise Âli ve Fuad Paşa

[146] Mehmet Kaplan, İnci Enginün, ve Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 2-11.
[147] Bilgegil, 65.

yönetimindeki Babıâli'ye karşı ortak tutumlarıdır. Birbirleriyle olan uyumsuzlukları, fikir ayrılıkları ve zaman içerisinde ayrışmaları toplu olarak bir Yeni Osmanlılar anlatısını zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı tezin bu kısmında, Yeni Osmanlıların en verimli kalemi sıfatıyla ilerleyen süreçte şahsında ciddi bir literatür oluşan ve taklit kavramını kendi siyasi düşüncesinde en çok kullanan bir figür (düşünür) olarak Namık Kemal ele alınacaktır. Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar hakkındaki anlatılarda çok katmanlı, dönemsel ve dünya görüşüne bağlı değişimler söz konusudur. Birçok farklı fikri bir arada barındırmaları ilerleyen dönemlerde kendileri hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına ve farklı akımlar tarafından sahiplenilmelerine sebep olmuştur. Namık Kemal bu açıdan da özgün bir yere sahiptir.

Kemal Tahir 1935 yılında Namık Kemal'in 47. ölüm yıl dönümü kapsamında gerçekleştirilen anma etkinliği sonrasında Namık Kemal'i sorgular ve dönemin önde gelen bazı isimlerine Namık Kemal hakkında önceden hazırlanmış bazı sorular yöneltir. Bu mülakatlar üzerine yazdığı eserin girişinde Namık Kemal'i "vatan ve millet kavramlarını anlamadan vatansever ve milliyetçi olarak tanınan; rakı sofrasında küfretmiş, bayağı hicviyeler yazmış ve gökle boks yapmış; fakat içinde bulunduğu dejenerelik muhit ve zamanda kimseyi satmayan"[148] birisi olarak tanımlar. Kitaptaki cevaplara bakıldığında ise çok farklı Namık Kemal anlatıları karşımıza çıkar: İslamcı, polemikçi, hürriyet aşığı, milliyetçi, gazeteci, edebiyatçı, şair, tiyatro yazarı, liberal, gerici, isyancı, burjuvazi bayraktarı, vs. Bu noktada mesleki açıdan ortaya edebiyatçı, fikir adamı ve bürokrat olmak üzere üç Namık Kemal çıkmaktadır. Pelvanoğlu, Namık Kemal'i üç yeni yazın alanı olan siyasi makale, roman ve tiyatronun başlangıç figürü olarak ele aldığı eserinde onun "edebi-siyasi failliğinin 20. yüzyıl ile bakışan tarihselliğinin berraklaşmasında önemli bir yer

[148] Kemal Tahir, *Namık Kemal İçin Diyorlar Ki* (İstanbul: Şirketi Mürettibiye Basımevi, 1936), 2.

tuttuğu"[149] iddiasındadır. Dönem dönem farklı Namık Kemal'ler görülmesine ön ayak olan şey onun aslında güncel siyasi düşüncede izlerini bulacak çoğu şeyin öncülüğünü yapmasıdır. Oldukça üretken bir isim olan Namık Kemal'in yazın hayatı, Şinasi'nin sahip olduğu *Tasvir-i Efkâr*'da başlar, Mustafa Fazıl Paşa'nın maddi desteği ile Ziya Bey ile birlikte Londra'da çıkardığı *Hürriyet* ile devam eder. Londra dönüşünden sonra ise *İbret*, *Hadika* ve *Diyojen* gibi gazetelerde yazar. Gazeteciliği II. Abdülhamid'in saltanatında son bulur ve Namık Kemal bu dönemde edebiyata ağırlık verir. Edebi eserlerinde taklit kavramsallaştırmasına ve taklitçi stereotipine pek rastlanmayan Namık Kemal'in siyasi düşüncesini ifade eden makalelerinde taklit kavramı ve onu destekleyen kavramlar önemli bir yer tutar. Bu bölümde ele alınacak olan Namık Kemal'in taklit kavramı etrafında şekillenen fikirlerdir.

Mardin'e göre Namık Kemal'in siyasi felsefesi iki taraflıdır: İslami ve Batılı kavramlar arasındaki çatışmayı kaldırarak oluşturmaya çalıştığı sentez ve sonraki kuşakları şekillendiren bazı kavramların Türkiye siyasi düşüncesine sokulmuş olması.[150] Namık Kemal, bu tez bağlamında önemli bir isimdir; çünkü taklit kavramını yerlilik, millilik ve modernlik arasındaki ilişkiyi anlamlandırmakta işlevsel olabilecek bir kavramsallaştırmanın merkezi ögesi olarak kullanır. Devam eden dönemlerdeki modernleşmeye dair düşüncelerin yine bu kavram etrafında kurgulanmasına ön ayak olur. Berkes'e göre Namık Kemal fikirlerini sistemleştirilmiş olmayan polemikler üzerinden şekillendirdiği için, yazılarının bütününe bakmak gerekir; çünkü Namık Kemal, Gökalp'in aksine yeni kavramlar üretmez.[151] Eski kavramlara Batılı kavramlardan anlam devşirir. Diğer taraftan Berkes'e göre, "Fakat, Namık Kemal kayıtsız şartsız şeriatçı ya da Doğucu olmadığı gibi, kayıtsız

[149] Emrah Pelvanoğlu, *Tanzimat ve Metatarih: Namık Kemal'in Tarih Anlatılarının Poetikası* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018), 17.
[150] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul İletişim Yayınları, 1996), 319.
[151] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 290.

Batıcı da değildir. Tutucu 'eski'lerle, taklitçi 'yeni'ler arasında açılan uçurumun tehlikeleri üzerinde durur."[152] Taklit edilmesi gerekenleri evrensel bir gözle görürken, edilmemesi gerekenleri yerelleştirir.[153] Taklit kavramı ya da tartışması, kavramsal karmaşaların bulanıklığı içinde ortaya çıkar ve önem kazanır. Bunun sebebi Batı'nın ya da Avrupa'nın dünyaya daha fazla hâkim olması ve Tanzimat ile birlikte Osmanlı Devleti'nde Batılı usul ve kurumların adaptasyonunun artmasıdır.

Kemal'in siyasi düşüncesini şekillendiren üç önemli kavram hürriyet, vatan ve meşveret aslında Batılı olan fakat İslami düşünce ile sentezlenen kavramlardır. Bu üç kavrama ek olarak terakki, medeniyet, adalet gibi kavramları dolaşıma sokan Namık Kemal, modernlik ile ortaya çıkan ve zamana uymak biçiminde ifade edilen krize tepki verebilmek, krize hem ayak uydurabilmek hem de o krizi aşabilmek adına bu kavramları kullanmış ve onlara yeni anlamlar kazandırmıştır. Bu bakımdan taklit kavramı da onun siyasi düşüncesinin ilk akla gelen kavramlarından olmasa da bahsi geçen kavramların açıklanmasında ve düşüncesine uygulanmasında kullanışlı bir araç olarak ortaya çıkar.

1.3.2. Tanzimat'a Dair Tutumları ve Babıâli Eleştirileri

Yeni Osmanlılar ve Namık Kemal'in fikirleri, Tanzimat'ın içinden bir Tanzimat eleştirisidir. Tanzimat'ın eksik bir başlangıç olduğunu düşündükleri için onu değiştirmek ve tamamlamak isterler. Tanzimat Fermanı'nı, İslami olmaması ve eksik olmasından dolayı kısmen eleştirseler de asıl itirazları Tanzimat'ın ikinci döneminde ortaya çıkan Babıâli yönetiminedir, yani Âli ve Fuad Paşalara. Bu bakımdan Tanzimat'ın ilk döneminde doğmuş olan bu nesil, Tanzimat'ın ilk dönemini Mustafa Reşid Paşa'ya olan romantik bağlarından dolayı kısmen eleştirir. Mustafa Reşid Paşa'nın iyi niyetle başlattığını düşündükleri

[152] Ibid., 300.
[153] Fatih Altuğ, "Modernity and Subjectiviy in the Literary Criticism of Namık Kemal" (Boğaziçi Üniversitesi, 2007), 395.

Tanzimat'ın, paşanın öngörmediği bir rotaya girmiş olmasından rahatsızdırlar.[154] Bu bakımdan Yeni Osmanlıların topyekûn Tanzimat karşıtı olmayıp Tanzimat ile ortaya çıkan duruma ve sadrazamlık görevini sırayla birbirine devreden ve ülke yönetimini elinde tutan Âli ve Fuad paşalara,[155] yani hükümete ve icraatlarına karşı oldukları söylenebilir.

Namık Kemal'in Tanzimat değerlendirmeleri, Âli ve Fuad Paşa eleştirileri yurtdışında Ziya Paşa ile yayınladıkları *Hürriyet* ve ülkeye döndükten sonra yazdığı *İbret* gazetesinde[156] yer alır. Namık Kemal *İbret* gazetesinde 1872 yılında yayınladığı "Tanzimat" isimli yazısında Tanzimat'a dair bütün düşüncesini serimler. Bu yazısında, Tanzimat Fermanı'na bireysel hakları tanımasından dolayı romantik gözle bakanları eleştiren Namık Kemal fermanın hakikatte siyasi bir eser olduğunu savunur. Ona göre ferman, bireylerin hayatını, mallarını ve canını teminat altına almaktansa devletin hayatını teminat altına almıştır.[157] Ayrıca, şeriatın bazı kurallarını teyit etse de aslında birkaç Avrupalı idari tedbirden ibarettir ki bundan dolayı da İslami bir belge değildir.[158] İslami bir belge olabilmesi için düşünce özgürlüğü, halk egemenliği (hâkimiyet-i ahali) ve meşveret usulünü (anayasalı-parlamentolu sistem) benimsemiş olması gerektiğini savunur.[159] İleri sürdüğü bu eksikliklerine rağmen fermanı ilan eden Reşid Paşa'yı savunan Namık Kemal, Reşid Paşa'yı eleştirenlerin aslında Âli ve Fuad paşaları eleştirmesi gerektiğini iddia eder, çünkü paşalar Avrupa'ya hoş gözükmek ve insanları eğlendirmek dışında hiçbir ıslahat

[154] Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 134.
[155] "Ağlamaz mı bakıp ahvâl-i perişanımıza/Dil ü canıyla seven devletini milletini/Nice zâr olmayalım saltanatın haline kim/Ne zamandır çekiyor Sadr u Fuad" *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018), 157.
[156] Kuntay, *İbret* gazetesinin çıkabilmesinin ve Namık Kemal'in bu gazetede yazabilmesinin Âli Paşa'nın vefatı ile mümkün olduğunu iddia eder. Namık Kemal'in Babıâli eleştirileri bu noktada ya dışarıdan ya da sonradan gelen eleştirilerdir. Bkz. Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında (Cilt 2 Kısım 1)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 101.
[157] Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), 221.
[158] Ibid., 222.
[159] Ibid.

yapmamışlardır.[160] Tanzimat'ı kısmen de olsa eleştirirken Mustafa Reşid Paşa'nın iyi niyetli olduğu varsayımına dayanan Namık Kemal, Tanzimat devrinde iktidarı ele geçirip hiçbir iyi niyet emaresi göstermediklerini ve devleti uçuruma doğru yuvarladıklarını iddia ettiği Âli ve Fuad paşaları bütün olumsuzlukların sorumlusu tutarak ağır bir şekilde eleştirir. Tanzimat'ı bütün eksikliğine rağmen yine de savunan Namık Kemal, Tanzimat'ı ihlal eden paşaları Tanzimat'ın teorik olarak getirdiğini varsaydığı adaletine teslim etmek ister.[161]

Namık Kemal, Mustafa Reşid Paşa'nın Tanzimat'ı ilan etmesinin dış politika ve Doğu Sorunu bağlamında bir gereklilik olduğunu düşünür. Ne var ki, onun yaptığı bu hamle, haleflerinin Avrupa'ya karşı gösterdiklerini düşündüğü gereksiz fedakârlık ve müsamahalar,[162] devletin ve milletin geleceği yerine kendi ikballerini garanti altına alma peşinde koşmaları[163] gibi sebeplerle bir krize dönüşür. Mustafa Reşid Paşa, Âli ve Fuad paşalarla karşılaştırıldığında kendi çıkarını değil devletin çıkarını düşünen dirayetli ve ahlaklı bir kişi olarak sunulur. Namık Kemal'e göre Mustafa Reşid Paşa, Avrupa'nın bir asırdır Osmanlı hakkında beslediği düşünceleri değiştirme, Osmanlı'nın Avrupa'daki egemenliğini garanti altına alma ve çağın gerekliliklerine (iktizâ-yı asr, asrın ilcaat ve ihtiyacat-i fevkaladesi) uygun olarak mülkiyenin ıslahatını gerçekleştirme gibi işlere kalkıştığı ve ayrıca Avrupa'nın Osmanlı'nın iç işlerine karışma tehlikesini herkesten önce görüp bertaraf etmeye teşebbüs ettiği için bütün kusurlarına rağmen olumlanması gereken birisidir.[164] Hatta ona Osmanlı Devleti'nin medeniyet fatihi denilse yeridir.[165] Tanzimat, bu

[160] Ibid., 223.
[161] Ibid., 225.
[162] Ibid., 151-52.
[163] Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 167.
[164] Kaplan, Enginün, ve Emil, 96.
[165] Özön, 165.

açıdan keyfi idarenin ve zulüm yapanların işlerine çomak sokup sona erdirmiştir.[166] Ancak girişilen bu teşebbüsün neticesinde Babıâli'nin yani iktidarı elinde bulunduranların saltanatı istila etmeleri ve kendi çıkarları doğrultusunda para kazanmak ve adam kayırmak gayretinde olmalarından dolayı herkes önceki dönemin düzensizliğini mumla arar olmuştur.[167]

Namık Kemal milli ahlakın geriye gittiğini, babalarının mezardan çıkıp gelmeleri hâlinde görecekleri manzaranın Avrupa'nın taklit edilmesi gereken sanayi, ticaret, hukuk ve meşveret gibi şeylerden ziyade taklit edilmemesi gereken balo, eşini kıskanmamak, abdestsiz gezmek gibi şeylerden ibaret olacağını iddia eder.[168] Osmanlılara has olan ve ahlakı şekillendiren mürüvvet (mertlik), fütüvvet (cömertlik), hamiyyet (mukaddesleri koruma duygusu ve gayreti), edep, âcize merhamet, ülfet (kaynaşma) ve hukuka riâyet, misâfire hürmet, diyânet, emânet, sebât (kararlılık) gibi özelliklerinin yerine; cehâlet, tezelzül (sarsılma), denâat (kötü mizaç), irtikâb (kötü bir iş yapma), hıyânet, gadr (haksızlık, zulüm), cebânet (korkaklık) gibi özellikler gelmiş ve ahlak günden güne bozulmuştur.[169] Reşid Paşa'nın teşebbüsü ile başlayan Tanzimat bürokrasiye güç kazandırmış, bürokrasi eliyle de toplumun ahlakının bozulmasına sebebiyet vermiştir.[170] Bundan dolayı Tanzimat, Reşid Paşa eliyle şeriatın bozulmasına ve Tanzimat idaresinin istibdat kurmasına ön ayak olmuştur.[171] Osmanlı'nın kendi adetleri sayesinde beş asırdır yaşadığını ve yabancılara boyun eğmediğini (serfürû etmek), kendi ürettiğini tükettiğini ve giydiğini (aba, sof, vs.) belirtirken; artık bunun yerine Avrupa'ya güzel görünmek (arz-ı cemile) için taklit yolunun tutulduğunu, eski kıyafetlerin yerine Avrupai kıyafetlerin tercih

[166] Ibid., 166.
[167] Kaplan, Enginün, ve Emil, 100.
[168] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 318.
[169] Ibid., 103-04.
[170] Ibid., 105.
[171] Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 163-64.

edildiğini ifade eder.[172] Son tahlilde, "Yeni Osmanlılara göre Tanzimat, halkın rızasına dayanmadan bir kültür taklitçiliği ekseninde geliştiği için iğreti ve gayrimeşru kalmıştı."[173]

Ahlakın bozulmasına sebep olanların başında Batı ile olan ilişkileri iyileştirebilmek için onlara hoş görünmeye çalışan ve bundan dolayı da taklitçi bir tutum sergileyen Babıâli gelmektedir. Tanzimat ve Islahat fermanları teoride adil yargılama, mülk dokunulmazlığı vb. hakları getirmiş olsa da fiiliyatta durum tam tersidir. Bu fenalığın sebebi de Babıâli tarafından Avrupa'ya karşı izlenen mevcut durumun muhafaza edilmesi (muhâfaza-i hâl-i hâzır) yani statükonun korunması politikasıdır.[174] Asıl amaç ülkede temel hakların ve hürriyetin tesis edilmesinden öte Avrupa'ya hoş görünmektir. Avrupa'ya hoş görünmek için de görünümlerini Avrupai hâle getiren Tanzimat paşaları göz boyama peşindedir.[175] Avrupa'nın gözünü boyayarak politika yürütmek, esas sorunların ve halkın görmezden gelinmesine yol açmaktadır. Bu noktada Namık Kemal'in ortaya koyduğu meşveret fikri Tanzimat'ın eksik başlattığı adaleti ve düzeni tekrardan tesis edecektir. Sosyal ve kültürel açıdan suçlanan Babıâli'nin istibdadının[176] yerine halkın çıkarlarının da gözetildiği bir düzen gelecektir.

Namık Kemal'in eleştirilerinde saltanat ve padişahın kendisi yer bulmaz. Aksine Babıâli istibdadından kurtarılması gereken bir padişah figürü ortaya çıkar. Bu düşünce padişahın şahsından ziyade düzenin devamı için padişahlık kurumunun gerekliliği[177] üzerine bina edilmiştir. Ayrıca Sultan Abdülaziz'in suça iştiraki yoktur. Ne var ki, Yeni

[172] Kaplan, Enginün, ve Emil, 107.
[173] Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme 1839-1939* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 681.
[174] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 2 (1868-1869)*, (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018), 44.
[175] Ali Akyıldız ve Azmi Özcan, *Namık Kemal'den Mektup Var* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 49.
[176] Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 121.
[177] "Ben, Allah'ımın adaletine, padişahımın inâyetine eminim, sen de emin ol! İnsan mahbus olurmuş, padişah habsinde bulunurmuş; sebep ne padişahtır, ne de vatandır. Biz yine padişahımızı, vatanımızı severiz. Sülük gibi, yılan gibi yerde sürünerek padişahını, vatanını sokmağa, zehirlemeye çalışanlardan değiliz." Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları III* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2013), 64.

Osmanlılar arasında bu konuda tam bir mutabakat görülmez. Örneğin Yeni Osmanlılardan Mehmed Bey'in çıkardığı *İnkılâb* gazetesinin ilk sayısında Sultan Abdülaziz'in çıldırdığı ve bundan dolayı saltanattan indirilmesi gerektiği savunulurken, Namık Kemal bu iddiaya katılmaz. Asıl sorunlu ve sorumlu olanlar Sultan Aziz'in etrafını çevirmiş ve devleti uçuruma sürükleyen Babıâli paşalarıdır.[178]

Yeni Osmanlıların çoğunun ve Namık Kemal'in Tanzimat eleştirileri ne doğrudan Mustafa Reşid Paşa'ya ne de padişaha yönelir. Tanzimat ile birlikte ortaya çıkan durumdan rahatsız olan Namık Kemal kısmen Mustafa Reşid Paşa'yı suçlasa da asıl sorun Babıâli yönetimi ve onların dış politikayı düzeltebilmek için içine girdikleri tutumdur. Bu tutum bir taraftan dış politikada Osmanlı'yı zayıflatırken, diğer taraftan da halkı milli olmayan bir tarafa doğru yöneltmektedir. Dünyanın içinde bulunduğu durumun farkında olsa da, doğru yolları izlememiş olan Babıâli adeta bir günah keçisine dönüşür. Bu günah keçisi ilan edilme serüveninde rol oynayan en merkezi tema Namık Kemal'in bir illet olarak tanımladığı taklittir. Taklit illetine düşen önceki yönetim, yani Âli ve Fuad paşalar, gerekli ve kendi menfaatlerine olmadığı hâlde adalet kuralından (kaide-i adalet) çıkmışlardır.[179] İslam ile ortaya çıkan 1200 yıllık adalet kuralı, medeniyet zamanında kaldırılıp, memurlar (yönetenler) ile halk arasında bir ikilik ortaya çıkmış ve bu Avrupa'nın kaidesi diye savunulmuştur, ancak Avrupa'yı gereksizce taklit ederek halkı hükümetten ayırmak son derece yanlıştır ve menfaatperestliktir.[180]

Yeni Osmanlıların temel sorunu Âli ve Fuad paşalardan ziyade onların Batıcı tutumları, bunun neticesinde ortaya çıkan Büyük Güçler'in Osmanlı'ya karışması ve bu durumun Osmanlı'ya verdiği zararlardır. Namık Kemal'e göre Avrupa'da ortaya çıkan "Şark Meselesi" Osmanlı topraklarında gerçekleşen herhangi ufak bir olayın Avrupa

[178] Bilgegil, 148.
[179] Kemal, 50.
[180] Ibid., 50-52.

kamuoyunda geniş yankı uyandırmasına ve bunun neticesinde Avrupa'nın Osmanlı'nın iç işlerine müdahale etmesine dayanır.[181] Bundan dolayı Batı'nın "Doğu Sorunu"na karşı Yeni Osmanlıların "Batı sorunu" vardır.[182] Batı Sorunu aynı zamanda bir kendilik sorunu da ortaya çıkarır. Batı sorunu ve kendilik sorunu çerçevesinde gerçekleştirdikleri tartışmanın taklit kavramı etrafında şekillendiği görülür. Namık Kemal'e göre Tanzimat paşaları Batı'dan taklit edilmesi gerekenler dururken taklit edilmemesi gerekenleri taklit ettikleri için Osmanlı toplumunun refahını umursamamaktadır.[183] Yeni Osmanlıların Tanzimatçı paşalara yönelik eleştirilerinden birisi de onların yönetimini istibdat olarak görmeleridir. Buna çözüm olarak taklit olmayan, zaten hâlihazırda İslam'da yer alan meşveret usulünü önerirler. Onlara göre Âli ve Fuad Paşa yönetimi, toplum arasındaki birliği bozmaktadır. Namık Kemal Tanzimat ile birlikte gelen adaletin Babıâli idaresinde keyfi bir idareye döndüğünü, bunun neticesinde Babıâli'nin mahkemelere nüfuz ederek istedikleri kişileri hapsettirdiğini ve böylece o kişinin hürriyetinden mahrum bırakıldığını iddia eder.[184] Bu paşaların varlığı ve yönetimi ele geçirmeleri aslında saltanatı, dolayısıyla egemenliği tehdit etmektedir. Bunlar ulu'l-emr (meşru yöneticiler) ise padişah ne işe yarar diye sorar.[185] Devletin bekası için Âli Paşa'nın ve siyasetinin zorunlu olmadığı, hatta onun

[181] Ibid., 142.
[182] Çiçek, 6.
[183] "Taklit, maarif gibi, intizâm-ı idare gibi ahalinin terakki-i umran ve refahını mucib olacak ahvâlde lazımdır. İzhâr-ı nümâyiş İngiltere gibi, Fransa gibi tebaasının rahat ve kudretince terakkiyât-ı mümkineyi istihsâl etmiş olan devletlere yakışır. Bizim hükümetlerimiz ise ihtiyacât-ı zarûriyelerini layıkıyla ifaya muktedir olmayan birtakım biçarenin muhâfaza ve istihsâl-i terakkisine taahhüd etmiş; hakkına bakmaz, mülkünü muhâfaza etmez, terbiyesine, servetine asla çalışmaz. Bu maksatlara sarf olunmak namıyla herkesin elinde ne kadar parası varsa alır. Ahali evinde aç yatar; onlar konak yaparlar, saray yaparlar, balo verirler, ihsan ederler, akla fikre gelmez sefâhatler eylerler." *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 280.
[184] Ibid., 12.
[185] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 2 (1868-1869)*, 5.

yüzünden bir devlet kalmayacağı iddiasındadır.[186] Bunun çözümü ise geçmişte uygulanan meşverete başvurulması ve devletin istibdattan ve Avrupa tehdidinden kurtarılmasıdır.[187]

1.3.3. Meşveret/Anayasal Düzen

Meşveret Yeni Osmanlılar ve Namık Kemal için en temel kavramlardan birisi olmakla kalmayıp onun hayata geçirilmesi aynı zamanda grup üyelerini bir araya getiren temel motiflerden birisidir. Namık Kemal'e göre Yeni Osmanlılık meşveret usulünü istemektir ki, meşveretin amacı adaleti tekrar tesis etmektir.[188] Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar, tıpkı Mustafa Reşid Paşa'nın Tanzimat'ın ilanıyla yapmaya çalıştığına benzer bir şekilde, meşveret ilan edilip bir meclisin kurulması ile birlikte hem iç hem de dış sorunların halledileceğini, bunun sayesinde de Osmanlı Devleti'nin medenileşmiş (mütemeddin) milletler arasına gireceğini[189] düşünürler. Ancak Mustafa Reşid Paşa her ne kadar adaleti tekrar tesis etmeye çalışmışsa da ortaya Babıâli oligarşisi çıkmıştır. Meşveret, Mustafa Reşid Paşa'nın iyi niyetli ama eksik hamlesi sonucu ortaya çıkan istibdadın ortadan kalkmasına ön ayak olacaktır. Çağın gerekliliği ile özün kaybedilmemesi arasındaki denge, Tanzimat ile gelen usulün aksine meşveret usulü ile sağlanmalıdır. Meşveret, hem medeniyetin timsali Avrupa'nın düzenini teşkil eden anayasal düzenlere benzer, hem de şeriatın salık verdiği bir gerekliliktir. Mardin'e göre meşruti sistem böylece şeriat ile ilişkilendirilir.[190] Meşveret usulü bu noktada bir taraftan şeriatın cevaz vermesi açısından

---

[186] Önder Göçgün, *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999), 377."Âlî bu devleti sana muhtâcgösterüp/İkbâl mesnedinde bekâdanümîdi kes/Bilmem nedir lüzûmuvücûd-ı habîsinin/Dünyâyı boynuzun mu tutar hey öküz teres."

[187] Ibid., 350."Yok mudur meşeverete milletin isti'dâdı/Kime verdik bakınız devlet-i istibdâdı/İşte tahkîr ediyor makbere-i ecdâdı/ Vatanın bağrına düşman dayadı hançerini/ Yoğimiş kurtaracak bahtı kara mâderini"

[188] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 93.

[189] Ibid., 17-18.

[190] Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, 105.

bir şart iken diğer taraftan da medeni olabilmenin bir yoludur.[191] Avrupa ve Amerika devletleri gibi ilerlemiş (mamur) devletler de meşveret usulü ile idare edilmektedir ki, bir tercih yapılacak ise Rusya gibi müstakil bir devlet yerine bahsi geçen devletler taklit edilmelidir.[192] *Hürriyet* gazetesinin daha sonraki sayılarından birisinde Namık Kemal meclisin kurulması konusunda Avrupa devletlerinin taklit edilmesi konusunda ısrarlı olmadıklarını belirtir.[193] Bundan dolayı meşveret kavramı Namık Kemal tarafından Batılı devletlerde görülen meclislerin ya da anayasal düzenin basitçe taklit edilmesinden öte, şeriatın bir gerekliliği olarak değerlendirilir. İçinde bulunulan krizden çıkış yolu ve Osmanlı Devleti'nin varlığının devamı bu usulün tekrar hatırlanmasından geçer.

Namık Kemal, Osmanlı siyasal düzeninin yeniçeriliğin kaldırılmasına kadar meşverete dayanan bir idareyi barındırdığı iddiasındadır ki, ona göre her yeniçeri kışlası silahlı bir Meclis-i Şura-yı Ümmet hükmündedir.[194] Meşveret usulünü tekrar işletebilmek ve istibdadı ortadan kaldırmak için Avrupa devletlerinde görülen temsili parlamentoları taklit etmek gerekmektedir.[195] Olumlu ve olumsuz taklit ayrımı yapan Namık Kemal, taklit ve bidat eleştirilerini bertaraf etmek adına vapur gibi, iğneli tüfek gibi şeylerin iyi yenilik (bid'at-ı hasene) olduğunu söylerken, meşveret âdeti üzerine kurulacak meclisin ve anayasal düzenin bunun da ötesinde uygun, zorunlu yenilik (bid'at-ı sezâ) olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve meşveret usulünün dinde ve şeriatta yeri olan bir uygulama olduğunu savunur.[196] Hükümeti adalet çerçevesinde tutabilmek için iki yol gerekmektedir: idarenin temelini gizlilikten (zımni) kurtararak bunu dünyaya bildirmek ve meşveret usulünü

[191] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 213.
[192] Ibid., 309.
[193] Ibid., 330.
[194] Ibid., 61-62.
[195] Ibid.
[196] Ibid., 62.

tekrardan tesis etmek.[197] Ayrıca Tanzimat'ın aksine, meşveret usulünün kabulü, halkın ıslahatların karar alma süreçlerine halkı dâhil ederek, halkın ıslahatları benimsemesini sağlayacaktır.[198] Namık Kemal, Tanzimat ve Islahat'ın getirdiği sözde eşitliğin ve birkaç Hristiyan'a üst rütbe verilmesinin sorunlara çözüm olmayacağını,[199] esas eşitliğin ve birliğin tesisi için meşveret usulünün benimsenmesi gerektiğini savunur.

Namık Kemal'in meşvereti çözüm yolu olarak sunduğu sorunların başında şahsi menfaatleri ve hevesleri[200] üzerine bir iktidar kuran Babıâli, yani Âli ve Fuad paşalar gelir. Babıâli yönetiminin istibdadı yüzünden söz hakkı bulamayan ve hakları yenen halkın söz hakkı bulabilmesinin bir yolu olarak şekillenir meşveret kavramı. Bundan dolayı meşveret usulünden kasıt anayasal bir düzenin kurulması ve bu düzende halkın da kendine söz hakkı bulabilmesidir. Osmanlı elitinin bir mensubu olan Namık Kemal halkın çıkarını savunurken Yeni Osmanlıların da çıkarını savunmaktadır. Bundan dolayı meşveret, Yeni Osmanlılar ve Namık Kemal için sadece amaç değil aynı zamanda bir araçtır. Asıl amaçları devleti ve onun iktidarını yeniden sağlamak[201] ve adaleti tekrardan tesis etmektir. Osmanlı yönetim anlayışının temel parametrelerinden biri olan adalet böylece tekrardan tesis edilecek, aynı zamanda da modern ve Avrupai bir sistem olan meşrutiyet dışarıdan bir etkiyle Osmanlı'nın kendi adetleri ve şeriatın içinden yeniden hayat kazanacaktır. Böylece meşveret ve anayasa modernleşmeci bir proje olarak Yeni Osmanlı düşüncesinde ve özel olarak da Namık Kemal'in düşüncesinde aslında elitler arası çatışmada kendilerine seçtikleri düşmanlarını alt edebilmek için ürettikleri yeni bir toplum kurgusunda birer araca dönüşmektedir. Namık Kemal bu araçsallaştırmayı meşrulaştırabilmek için meşveret usulünün kabul edilmesinin şeriata ters düşmediğini, padişahın bu usulü reddetmediğini,

[197] Ibid., 16.
[198] Ibid., 18.
[199] Ibid., 13.
[200] Ibid., 147.
[201] Koçak, 81.

Avrupa'nın da zaten bunu istediğini iddia ederken, bunların aksine iktidarı kendi menfaati için kullanan Âli Paşa'nın konağının masraflarının devlet hazinesinden karşılanmasına ne şeriatın cevaz verdiğini, ne Avrupa'nın ne de Padişah'ın razı olduğunu söyler.[202]

Namık Kemal, bir taraftan Avrupai bir yöntem olarak nitelendirdiği meşveret usulünün İslam'da da yerinin olduğunu belirtirken, diğer taraftan kendine has özellikleri ve adetleri olan bir ülke olduğunu iddia ettiği Osmanlı'nın kendine özgü kanunlar çıkarması gerektiğini düşünür.[203] Bir kavim kendisine has adetleri dururken başka bir kavmin adetlerini taklit ederse, ortaya bir kafa bulanıklığı (rehin-i teşviş) çıkar.[204] Osmanlı için yapılması gereken çağın gerekliliklerine uygun bir biçimde kendi adetlerine uygun kanunlar çıkarmaktır.[205] Namık Kemal'e göre dünyayı kontrol altına alan medeniyetin usulünü benimsemek hususunda Osmanlı'nın gücü olmasa dahi, medeniyete uymaya (ittiba) mecbur olunduğu bilinmeli, fakat tedbirli davranarak bu zorunluluğun mecburiyetlerine uygun davranmaya çalışılmalıdır, zira dünyadaki her hükümetin kendine has özellikleri vardır.[206]

1.3.4. Bir Kere Yapan Bir Daha Yapar: İslam İlerlemeye Engel Değildir ve Şanlı Geçmiş

Namık Kemal'in düşüncesinde kendi istibdadını kuran, Osmanlı milletini ve onun menfaatlerini görmezden gelen, sadece kendi menfaatleri peşinde koşan Babıâli mensupları, medenileşmeyi sağlayacak meşveret usulünü bilmedikleri gibi, Osmanlı'nın şanlı geçmişinin de farkında değildir. Osmanlı'nın şanlı bir geçmişi olduğunu savunan Namık Kemal, ortaya çıkan krizin ortadan kaldırılabilmesinin yollarından birisinin de bu şanlı geçmişin hatırlanması ve idrak edilmesinden geçtiğini düşünür. Şanlı geçmiş vurgusu

[202] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 264.
[203] Ibid., 321.
[204] Ibid., 320.
[205] Ibid., 320-21.
[206] Kemal, 163-64.

Osmanlı'nın yeniden ayağa kalkabileceğini iddia ederken, bu iddia diğer taraftan Avrupa'ya karşı bir duruşu da ifade eder, zira içinde bulunulan krizde Batı'dan gelen müdahalelerin de etkisi vardır. Osmanlılar şanlı geçmişini idrak ederek Tanzimat ile doruk noktasına ulaşan krizlerden kurtulacaktır.

Namık Kemal'in geçmiş anlatısında Osmanlı tarihi ile İslam tarihi arasında organik bir bağ kurularak, bu tarih romantik bir kipte yüceltilirken, Tanzimat bu anlayışa ters düşmesi hasebiyle kötü gidişten sorumlu tutulur.[207] Ona göre Osmanlı'nın yüz yıllar boyunca sahip olduğu şöhreti ve haysiyeti Âli ve Fuad paşalar iki paralık etmektedir.[208] Küçük bir aşiretten koskocaman bir imparatorluk[209] kurup Bizans'ın tahtına oturan Osmanlılar, Avrupa'yı dört yüz sene titretmiştir, fakat Babıâli'nin şimdiki yönetiminde geldiği durum ortadadır.[210] Güçlü bir devlet olduğunu eskiden kanıtlayan Osmanlılar, gelecekte de bunu yapabilecek bir "öz"e sahiptir. Bu öz ilerlemeye yatkın (terakkiye mail)[211] olmayı içerirken, Osmanlılar ilerlemek yerine sadece eskiyi muhafaza ederek tıpkı bir pergel gibi yerinde saymıştır.[212] İçinde ilerleme ve güçlü olma özünü taşıyan Osmanlı halkına yeniliği anlatmak ve onların da içinde bulunan cevheri çıkartmak gerekir. Atalet yüzünden gücünü kaybeden Osmanlı[213] özünde esaretten nefret (nefret-i esaret) etse de[214] özüne uygun bir şekilde ileri gitmişlerin yolundan gitmek zorundadır.[215] Osmanlı özündeki cevheri çıkartamazsa, yani harekete geçmezse yok olacaktır.[216] Yok olmamak için yapılması

[207] Pelvanoğlu, 172.
[208] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 124.
[209] Kaplan, Enginün, ve Emil, 181."Biz ol âlî-himemerbâb-ı cidd ü ictihâdız kim/Cihangîrâne bir devlet çıkardık bir aşiretten"
[210] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 128.
[211] Özön, 220.
[212] Ibid.
[213] Kemal, 529.
[214] Ibid.
[215] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 128.
[216] Ibid., 23.

gereken tıpkı eski Osmanlıların yaptığı gibi birliği yeniden kurmak ve bu birliğe karşı olan her şeyden kurtulmaktır.[217]

Namık Kemal'in düşüncesi geçmişe[218] ve geçmişteki uygulamalara[219] duyulan bir özlem olmaktan öte, geçmişteki şanlı günleri var eden duyguya ve düşünceye bir özlemdir. Namık Kemal, Yeni Osmanlıların destekçisi olan oryantalist Urquhart'ın modern öncesi dönemi altın çağ ideali olarak kuran düşüncesinin[220] aksine, Osmanlı'ya ait özü modern olabilecek bir öze yakınlaştırır. Bu noktada hedeflediği geçmişteki bir altın çağdan ziyade, geçmişten feyz alan ve zamanları aşan özün tekrardan hatırlanması ile birlikte gelecekte kurulacak şanlı bir Osmanlı Devleti'dir. Burada yine karşılaştırma nesnesi olarak Osmanlı'nın kendi geçmişini değil Avrupa'nın hâlihazırdaki ilerlemesini kullanır. Zamanında Avrupa'ya kök söktüren Osmanlılar şimdi Avrupalılar kadar güçlü olabilecek özü içlerinde barındırmaktadırlar.[221]

Diğer taraftan onun düşüncesinde Osmanlı ve Tanzimat eleştirisi iç içe geçer. Şanlı geçmişi üzerinden değer verdiği Osmanlı'nın, bu kadar kavmi imparatorlukta yaşatmasına rağmen bir potada eritemediğini, devletin yarısını kaybettikten sonra birliği sağlamak için giriştiği nizam verme çabalarının çözüm olmadığını savunur. "Başa giyilen fes ayağa uymaz" diye bir benzetme yaparken suçun feste mi yoksa fesi ayağa giydiren de mi olduğunu sorar. Burada eleştiri yine Tanzimat yönetimine gelir.[222] Tanzimat öncesinde ve sonrasında gerçekleşmeyen bu birliğin yolu, çoğu sorunun aşılmasında olduğu gibi

[217] Ibid., 49.
[218] "Gerek ferd için gerek cemiyet için mâzi mesud imiş, şanlı imiş bu güne ne faydası görülür?" , 39.
[219] "Bulunduğumuz asr-ı terakkide âdât-ı kadimeden bahsetmek adeta mecnunluktur." *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 206.
[220] Çiçek, 64.
[221] "Şu gördüğümüz mebnâ-yı 'azîm-i saltanat ki altı yüz seneden beri inkılâbât-ı 'âlemin en şedîdsadmelerine uğramışiken hâlâ makâmındakâ'imdir böyle bir kuvve-i cüzriyye- nintedmir-i hasm ile ta'mîr-i mülke masrûfolatıkdâm ve ictihâdı sâyesinde te'essüs eyledi."Namidar Günay, "Namık Kemal'in Tasvir-I Ekfâr ve Diyojen Gazetelerindeki Makaleleri" (Selçuk Üniversitesi, 1990), 154.
[222] Akyıldız ve Özcan, 20.

meşveretten geçer. Farklı kavimler meclis ve anayasa, yani meşveret yoluyla söz hakkına sahip olacak ve kendilerini Osmanlı hissedeceklerdir.

Bir taraftan Osmanlı tarihini bir bütün olarak ele alıp yüceltse de geçmişte de kötü yönetici ve padişahların olduğunu belirtir.[223] Namık Kemal burada ayrımı vatan uğruna çalışan ve fedakârlıkta bulunanlar ile kendi menfaati uğruna çalışanlar üzerinden kurar.[224] Yine geçmişe döner ve bir kere yapan bir daha yapar düsturuna uyumlu bir şekilde bu ülkenin küçücük bir aşiretten dünya hâkimiyetine ulaştığını hatırlatır.[225] İçinde yaşadığı zaman üzerinden bir tarih okuması yapmaya çalışan Namık Kemal için tarihi aşan ve zamanın ruhuna uyumlu bir Osmanlılık tasavvuru söz konusudur. Romantik bir tarih anlayışı içinde bulunan Namık Kemal, Osmanlı'nın varlığının devamını sağlayabilmek adına zamanın gerektirdikleri ile kendi kalabilmek arasındaki uyuşmazlıkları, Osmanlı geçmişi üzerinden yaptığı öz atfı ya da İslâm'ın ilerlemeye olan katkısı ile bertaraf etmeye çalışır. Bunun için oryantalist düşüncenin aksine İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığını iddia eder.

Kendi kalarak evrensel tarihe dâhil olmak, Namık Kemal ile ortaya çıkmış ve ilerleyen dönemlerde Türkiye modernleşmesi bağlamında yürütülen tartışmaları şekillendirecek eklektik bir siyasi düşünce anlatısıdır. Bu anlatı, oryantalizmin Batı ile Doğu arasında ontolojik olarak aşılmaz varsaydığı farkı ortadan kaldırmaya çalışır. Geçmişte Osmanlı'yı güçlü hâle getiren bu öz, aynı zamanda İslam'ın da özünde[226]yer alır. İslam'ın ilerlemeye engel olmadığını savunan Namık Kemal'in bu iddiası, en belirgin formuna Renan'a karşı yazdığı *Müdafaaname*'de kavuşur. Sadece Renan'ın değil, Avrupa'daki oryantalistlerin

[223] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 2.
[224] Kemal, 40.
[225] Ibid., 41.
[226] *Renan Müdafaanamesi* (Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962), 22."Acâyib şey! Meğer İslâm olduğumuz için başımızın etrafına bir demir halka geçirilmiş, o halka havass-ı bâtınâmızı her türlü ulûma, her türlü tahsile, her türlü efkâr-ı cedîdeyemesdûd tutarmış da bizim 'hâlâ haberimiz yok!"

İslam hakkındaki bilgilerinin neredeyse yok denilebilecek kadar az olduğunu vurgular.[227] Said'in *Şarkiyatçılık* eserinde vurguladığı fantezilere dayanan özcü yaklaşım[228] Namık Kemal'in ifadelerinde benzer bir şekilde yer alsa da Said'in fantezi vurgusu yerine Namık Kemal'de iftira vurgusu dikkat çeker.[229] Renan ve diğer oryantalistler bilgiyi çarpıtarak İslam'a iftira atmaktadırlar. Namık Kemal İslam ülkelerinin o sırada içinde bulunduğu kötü durumu kabul etmekle birlikte tarihsel bir analiz üretmeye girişir. Zamanında tıpkı Avrupa'nın geri kalmasının sebebinin Hıristiyanlık değil de Got'ların yaptığı saldırılar olması gibi, İslam ülkelerinin de geri kalmasının sebebi İslam değil ona saldıran Hıristiyanlar ve Tatarlardır.[230] Avrupalılar, ruhbanlara rağmen, Araplardan aldıkları (iktibas) bilimler[231] ve Yunan'ın, Arap'ın, Hind'in ve Acem'in mukallidi[232] oldukları için şu andaki pozisyona gelmişlerdir. İlerlemenin dinden bağımsız bir durum olduğu iddiasındaki Namık Kemal'e göre, ilerleyebilmek için seküler/laik olmaya gerek yoktur. Avrupa'da gerçekleşen seküler çıkış Osmanlı ve İslam için söz konusu değildir. Namık Kemal bir parantez açarak Avrupa'nın taklit ederken gerekli şeyleri (taklide şayan) taklit ettiğini vurgular.[233] Taklit toplumun refahını (terakki-i umran ve refah) yükseltecek eğitim, ilim ve idari düzenlemelerde lazımdır.[234] Bu noktada Namık Kemal faydacı bir tutum sergiler. Faydası olan davranış tıpkı Avrupalıların Arapları taklit ettiği gibi Avrupalıları taklit etmektir. Bu tutumun sağlanması ile gerçek kuvvete erişilebilir. Avrupa'nın eline geçmiş olan bu marifetler (faydalı olan her şey), Doğu'ya tekrar gelecek ve faydaları daha da büyüyecektir.[235] Namık Kemal bu noktada Gökalp'i önceler. Medeniyetin bütün

[227] Ibid., 13.
[228] Said.
[229] Özön, 68.
[230] Kemal, *Renan Müdafaanamesi*, 44.
[231] Ibid., 56.
[232] Altuğ, 91.
[233] Ibid.
[234] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 280.
[235] Kaplan, Enginün, ve Emil, 505.

insanlığa ait olduğu ve dinlerin ilerlemeye engel olmadığını savunur. Eğer Araplar olmasaydı bugünkü medeniyetin olmayacağının altını çizer,[236] çünkü Araplar zamanında Platon ve Aristoteles'in fikirlerini sıcak tutup ilerletirken, Avrupa kiliselerinde bu ikilinin adını anmak küfür ile eş değerdir.[237] Namık Kemal bir adım daha öteye giderek Schelling ve Hegel felsefelerinin Türklerin eski Buhara felsefesinden mülhem olduğunu iddia eder.[238] Buhara felsefesi ile Hegel ve Schelling arasında kurmaya çalıştığı ilişkiye benzer bir şekilde Namık Kemal'in geçmiş algısı İslam'ı, Türkleri ya da Osmanlı'yı evrensel tarihin herhangi bir döneminde aktif özne hâline getirerek, ilerlemeyi en üst seviyeye çıkarmış Avrupalıları yakalayıp geçebilme üzerinden kipleşir. Bundan dolayı erken bir anti-oryantalist tutum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür, zira oryantalizmin Doğu'nun ilerleyemeyeceği iddiasını tarihsel örneklerle çürütmeye çalışır.

İbret'te yazdığı "Mukabele" isimli yazısında "Osmanlılar mutaassıb değildir ve Avrupa Şarkı bilmez"[239] ifadesi Namık Kemal'in bu konudaki fikrini özetler. Yazının başlığı Tanzimat öncesinde Avrupa'ya dair tutumun sergilediği mukabele-i bi'l-misl fikrinin devamı gibidir. Dışarıya, yani Batı'ya cevap verebilmek için ortaya çıkan düşüncesinde, içeriye dair olumlu bir bakış söz konusudur. Namık Kemal'in öz atfı modernliğe gelene kadar Türklerin, İslam'ın, Doğu'nun ve/veya Osmanlı'nın medeniyete katkıda bulunduklarını göstermek ve bunun sayesinde tekrardan ilerleyebileceklerini vurgulamaktır. Son iki yüzyılda bu konuda zayıf düştüklerini de teslim etmektedir. Modern olabilmek ve aynı zamanda kendi kalabilmek arasındaki gerilimi fayda ve zarar üzerinden ayırarak aşmaya çalışır.

[236] Günay, 127.
[237] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 61.
[238] Kaplan, Enginün, ve Emil, 500.
[239] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 90.

1.3.5. Maddiyat vs. Maneviyat

Önceki kısımlarda ifade edildiği üzere Osmanlı'nın krizini aşabilmek için meşveret usulünü önerip bunu yapabilmek için İslam'ın ilerlemeye engel olmadığı ve şanlı geçmişe vurgusunu yapan Namık Kemal, Batı sorunu bağlamında Avrupa'ya dair çıkarımlarda bulunurken diğer taraftan da Osmanlı'yı ve İslâm'ı yeniden ele alır. Avrupa karşısında güçsüz duruma düşmüş olan Osmanlı'nın yapması gereken şey faydalı olan ve ilerlemeyi sağlayan her şeyi tıpkı Avrupalıların zamanında İslam karşısında yaptığı gibi taklit etmektir. Bu ilerlemeyi sağlayacak olan kudret Osmanlı'nın geçmişinde vardır. Taklit kelimesi olumlu ve olumsuz anlama bürünürken bir taraftan mukabele-i bi'l-misl usulüne uygun biçimde Avrupa'nın usulleri ile Avrupa'ya karşılık vermeyi çağrıştırır. Diğer taraftan ise kanûn-ı kadimdekine benzer bir şekilde Osmanlı'yı Osmanlı yapan değerleri ve özü koruyabilmek adına ilerleme ile alakası olmayan her şey gereksiz olarak değerlendirilir ve bu taklidi gerçekleştiren taklitçi tipi, Âli ve Fuad paşalar üzerinden örneklenir. Taklit edilmesi gereken şeyler genellikle maddi alana, edilmemesi gerekenler ise manevi alana atıf yapar. Chatterjee'nin koloni karşıtı milliyetçiliğin sosyal kurumları ve pratikleri materyal ve ruhsal diye iki alana ayırması Yeni Osmanlıların düşüncesine de uygulanabilir.[240] Ancak Chatterjee'nin materyal ve ruhsal alan ayrımı Yeni Osmanlıların olumlu ve olumsuz taklit ayrıştırmasına tam karşılık gelmemektedir. Namık Kemal, ayrımını gerekli/zaruri ve gereksiz/zaruri olmayan üzerinden yapar. Bundan dolayı materyal alana dâhil olan ancak gerekli olmayan bir şey de olumsuz taklit kapsamına girebilir. Namık Kemal'in Batı ve Doğu sentezi tarihsel bir perspektifle medeniyet ortaklaşmasından yola çıkan bir sentezdir. Taklitten etkilenmemesi gereken "öz", bu sentezin hiçbir yerinde kendisine yer bulmaz.

[240] Çiçek, 37.

Namık Kemal'in bu fikri Gökalp'in kültürün özgünlüğü fikrine yaklaşsa da Namık Kemal kültür ve medeniyet ayrımı yapmaz.

Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar Avrupa'nın ilerlemiş olmasına ziyadesiyle hayrandırlar ve materyal gelişmeye ilişkin taklidi olumlarlar. Namık Kemal medeniyetin en iyi modeli (enmüzec-i âlem) olarak gördüğü Londra'nın örnek alınmasını, Osmanlı'nın maddi gelişimi için Londra'nın model oluşturmasını salık verir.[241] İnsanın doğa karşısında bu kadar hâkim bir pozisyona gelmesi onda büyük hayranlık uyandırır.[242] Fakat diğer taraftan tam da aynı zamanda taklit kendi çok anlamlılığı çerçevesinde bir sorun ortaya çıkarır. Bu sorunun adı "öz"e sadık kalınarak nasıl Avrupa kadar ilerleme sağlanacağıdır. Bu hayranlık ve aynı zamanda kendi olarak ilerlemek içeriye yönelik iki türlü düşüncenin ortaya çıkmasına neden olur. İlk olarak bu ilerlemeden ibret alınmalı ve Avrupa'nın gittiği yollardan giderek onlar kadar güçlü olunmalıdır, çünkü Avrupa, medeniyeti ibret alarak inşa etmiştir.[243] Osmanlı ise bunun aksine bütün ilerlemeyi devletin teşebbüslerinde aramaktadır, oysa yapılması gereken halkın ilerlemeyi devletten ya da Allah'tan beklemeyi bırakıp Avrupa'dan ibret alması ve kendisinin harekete geçmesidir.[244] Devlet tarafından gerçekleştirilen bütün ilerleme ne yazık ki yeterli değildir.[245] Namık Kemal'e göre ilerleme bazılarının iddiasının aksine dua ile gerçekleşmez.[246]

Yeni Osmanlıların Batı'ya duyduğu hayranlık Doğu'ya yönelik bir eleştiriyi de içinde taşır. Ziya Paşa'nın beyiti bu eleştiriyi güçlü bir şekilde tarif eder: "Diyar-ı küfrü gezdim, beldeler, kaşâneler gördüm, dolaştım mülkü İslamı bütün virâneler gördüm."[247] Namık

[241] Özön, 179.
[242] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 566."Tabiat hâdim olmuş. O kuvvetle servet ve saadet her taraftan medeniyet merkezlerine doğru akıp gidiyor. Acaba ne vakit vatanımız da böyle bir devr-i terakki görecek?"
[243] Ibid., 47.
[244] Ibid., 49.
[245] Ibid., 48.
[246] Günay, 353.
[247] Yusuf Mardin, *Namık Kemal'in Londra Yılları* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1974), 226.

Kemal de benzer bir şekilde medeniyet hayvanların ayaklarını el yapmaya çalışırken, Osmanlı'daki ilerleme karşıtlarının bunun tam tersine ellerini ayak yapmaya çalıştıklarını söyleyerek içinde yaşadığı toplumdan yakınır.[248] İnsanları medeniyetin nimetlerinden faydalanmaya ve öğrenmeye davet eden Namık Kemal, Avrupai üretim ve tüketim kalıplarının medenileşebilmek için zaruri olduğunu savunur.[249] Aslında Namık Kemal'in üretim üzerinden olumladığı taklit, tüketim açısından kendi olma hâlini ortadan kaldırıyorsa yani öze zarar veriyorsa olumlanmaz.

Avrupa'nın ilerlemesine karşı durabilmek imkânsızdır ve bu durum çok kısa bir süre içinde Osmanlı tarafından anlaşılmıştır.[250] Mukayese edildiğinde Osmanlı'nın Avrupa'dan geri olduğu Namık Kemal'in şu sözlerinde açıkça ifade edilir: "Avrupa karşısında haddimizi bilelim, biz olmasak onlar olmaz demek ne demek..."[251] Tanzimat döneminde alafranga kavramı, ilerleme (terakki) kavramı ile yakından ilişkili ve Avrupa'nın üstünlüğünü temsil eden bir kavramdır.[252] Namık Kemal tarafından hakkı teslim edilen ilerlemiş Batı'yı tanımlamak için alafranga kavramı kullanılmaz. Alafranga kavramı daha çok taklit edilmemesi gereken şeylere atfedilir, özellikle gündelik hayatı, modayı ve adab-ı muaşereti ilgilendiren bir içerikle karşımıza çıkar. Namık Kemal alafrangalığı tamamıyla karşısına almasa da yerli ve milli vurguları yapmayı ihmal etmez. Ayrıca Namık Kemal'in düşüncesinde Avrupa'nın ilerlemesi sadece Avrupa'ya ve onun geçmişine dair bir durum değildir. Avrupa ilerlemenin güncel durumdaki en önemli uğrağıdır, fakat medeniyet tüm insanlığa aittir ve sadece Avrupa'nın malı değildir. Bundan dolayı medeniyetten istifade etmenin (iktibâs-ı medeniyet) yolu sadece Avrupa'yı taklit etmekten geçmez, aksine

[248] Kaplan, Enginün, ve Emil, 260.
[249] Çiçek, 222.
[250] Kaplan, Enginün, ve Emil, 228.
[251] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 353.
[252] M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 100.

medeniyet nerede bulunursa alınmalıdır.[253] Avrupa bu noktada bütün insanlığın malı olan medeniyeti geliştirdiği için ibret[254] alınması gereken bir yolcu gibidir. Namık Kemal'in burada medeniyet diye ele aldığı şey aslında modernliğe denk düşer. Bütün dünyayı saran ilerleme fikri kaçınılmaz bir durum hissiyatı ve zamana yetişme telaşı yaratır. Namık Kemal, "zamanın durulacak zaman olmadığını söyler."[255] İlerleme fikri dünyada yayılırken ilimden kaçmak Osmanlı'ya yakışmaz.[256]

Avrupa'ya karşı geri kalmanın sebeplerinden birisi de ilmin yayılmasında payı büyük olan matbaanın Osmanlı'ya geç gelmesidir.[257] Matbaa gibi bir halkın uyandırılması ve kendi özünün farkına varmasını sağlayacak yenilikler birer gerekliliktir. Gereklilik ise doğrudan devletin ve milletin bekası ile ilgilidir. Namık Kemal bu nedenle eğitimin ıslah edilmesi hakkında ortaya çıkan "Frenkleşme" ve "kafirleşme" eleştirilerinin birer zırıltı olduğunu ve bunlara kulak asılmaması gerektiğini söyler, zira eğitim hayat memat meselesidir.[258] Babıâli hükümeti diğer eleştirilere benzer bir şekilde, ortaya çıkan bu gereklilikleri yerine getirmiyor diye eleştirilir. Namık Kemal'e göre hükümet matbaaları kapatıp kitaba hiçbir önem vermezken, eğlence mekânlarının kapılarını sonuna kadar açmaktadır.[259] Bu eleştiri, Babıâli'nin gerekli olmayan şeyleri taklit ederken, taklit edilmesi elzem olanları görmezden gelmesine yoğunlaşır ve Tanzimat'ın yanlış medeniyet algısını mahkûm eder.

İslam ve Doğu ülkelerini uyandırma görevi de Osmanlılara düşmektedir. Avrupalıların medeniyet açısından geldiği nokta ile kuvvetlerinin ve nüfuzlarının artması arasında

[253] Kaplan, Enginün, ve Emil, 234.
[254] Özön, 132.
[255] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 521.
[256] Ibid., 519.
[257] Ibid., 532.
[258] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 2 (1868-1869)*, 30.
[259] *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 408.

doğrusal bir nedensellik ilişkisi olduğunu düşünen[260] Namık Kemal'e göre, Osmanlı bu durumu ilk fark edenlerden ve Batı'nın ilminin nurlarını (envar-ı maarif) ilk tatbik (iktibas) edenlerden olması ve Batı'ya coğrafi yakınlığı gibi sebeplerle Asya'dakilere Batı medeniyetini tanıtan özne olmakla yükümlüdür.[261] Yeni Osmanlılar bu durumdan kendilerine vazife çıkartırlar. Amaçları, Doğu'nun ve Osmanlı'nın, Avrupa'nın bir tekrarı, daha da önemlisi madunu olmadan yenilenmesi olarak[262] ifadesini bulur. Medeniyet, ilim ve ilerleme ile bağdaştırılırken bunların taklit ve tekrar edilmesi kaçınılmaz bir gereklilik olur. İlim ve ilerleme ile ilgisi olmayan ve özellikle Osmanlı ahlakına karşı olacağı varsayılan her eylem ve nesne dışlanır. Avrupa'da olan her şey mutlaka iyidir diye düşünülmez. Örneğin Namık Kemal bir yılanın sırf Avrupa'da olmasından dolayı iyi olamayacağını iddia eder.[263] Ali Suavi de Namık Kemal'e benzer bir şekilde olumsuz olarak nitelendirdiği taklidi bir hastalık (maraz) olarak tanımlar ve ülkeyi, dini, milleti tehdit edenleri taklit etmemek gerekir düşüncesindedir.[264]

Namık Kemal'e göre Avrupa'nın ilerlemiş olmasını ve düzen içinde yaşamasını sağlayan şeylerin başında meşveret ve edebiyat gelir, fakat asıl alınması gereken bunlar iken Tanzimat Osmanlı'sının faydası olmayan Avrupa danslarını, balolarını, dini hafife alma (istihfâf) gibi kötülüklerini aldığına inanır.[265] Namık Kemal'in edebiyat konusundaki görüşleri, üzerinde ayrıca durulmayı hak eder niteliktedir. Namık Kemal tıpkı gazete ve matbaa konusunda yaptığı gibi edebiyatı medeniyet hanesine dâhil eder. Ona göre "edebiyatın vatanı yoktur."[266] Ne var ki, medeniyet gibi edebiyat ve tiyatro da dışarıdan

[260] Özön, 86.
[261] Ibid.
[262] Ibid., 85.
[263] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 553.
[264] Ali Suavi, "Taklid" Muhbir, 18 Ocak 1868, no.20 akt. Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).
[265] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 352.
[266] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 575.

gelmemeli içeride özgün şekilde üretilmelidir.[267] Namık Kemal bütün alanlarda olduğu gibi edebiyatta da içeride keşfedilmesi ve bozulmadan korunması gereken bir öz bulunduğu varsayımıyla hareket eder. Usul olarak edebiyat, medeniyet hanesindedir; ancak aynı zamanda milli olanı bulmak zorundadır. Tiyatro bu bakımdan balolar ya da eğlencelerin aksine toplumun durumunu yansıtacağı ve halka ibret alınacak şeyler sunacağı için ilerlemeyi sağlama yolunda kullanılacak bir edebiyat aracıdır. Tiyatro zararsız olmakla kalmayıp topluma yarar üretebilecek bir eğlence aracıdır.[268]

Önlerinde ilerlemiş ve mamur olabilmek için ibret alınması gereken bir Avrupa varken, Osmanlılar ne yazık ki balolara özenmekte ve Avrupa'nın gereksiz eğlence hayatını taklit etmektedirler.[269] Toplumun refahını sağlayamamış bir devlet olarak Osmanlı ve onu temsil eden Babıâli hükümeti, Fransa ve İngiltere gibi toplumsal refahı sağlamış hükümetlere özenerek, biçare Osmanlı halkından topladığı vergiler ve dışarıdan aldığı borçlarla konaklar yaptırıp balolar tertip edip safahat içinde yaşarken o halk evinde aç yatmaktadır.[270] Namık Kemal'in Avrupa, İslâm ve Osmanlı üzerinden kurduğu medeniyet düşüncesi gereklilik üzerinden bir taklit kavramsallaştırması yaparken Babıâli hükümetinin doğru yoldan gitmediğini müsriflik, dış müdahale ve iktisadi sorunlar üzerinden de dillendirir.

1.3.6. İktisadi Sorunlar: Müsriflik ve Dış Müdahale

Tanzimat paşalarına yöneltilen siyaseten müstebitlik eleştirisi, ekonomik ve mali alandaki faaliyetlerine yönelik üretilen taklitçilik eleştirisi ile buluşur. Gereksiz ve aşırı harcamalar, bütçenin düzgün yapılmaması, gösteriş, bireysel ve menfaat harcamaları, dış borçlanma, vb. konular üzerinden Tanzimat paşaları yine Namık Kemal'in eleştiri oklarının

[267] Günay, 362.
[268] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 497.
[269] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 308.
[270] Ibid., 280.

hedefindedir. Ülkeyi zor duruma sokan dış borçlanma, israf ile birleşince Batılı gibi görünme isteği ve hâli, sosyal ve kültürel eleştirileri beraberinde getirmektedir. Islahatlar için kullanılması gereken dış borçlar gösteriş ve sefahat için kullanılmaktadır. Örneğin, İtalya'ya giden Fuad Paşa'ya tahsis edilen ve masrafı beş bin lira olan gemiye harcanan para, Anadolu'da aç yatanlara ya da Girit'teki korsanların takip edilmesinde görevlendirileceklere verilmelidir.[271] Yeni Osmanlıların ve Namık Kemal'in *Hürriyet*'teki amacı, Babıali'nin politikalarını eleştirirken Tanzimatçı paşaları zevk-ü sefa içinde yaşayan olumsuz Batı taklitçileri olarak resmetmektir. Bu portre çizilirken büyük geleneğin birer üyesi olan Yeni Osmanlıların küçük geleneği kendi davasına kazanma çabası belirgin bir izlek oluşturur. Namık Kemal merkezin ya da elitin bir mensubu olarak çevrenin hakkını müdafaa etmeye çalışmaktadır.

Halkın çıkarını siyasi elitin çıkarından daha yukarıda tutan Namık Kemal, bu çıkarın gerçekleştirilebilmesi için meşveret usulü benimsenerek bir meclisin açılması gerektiğini savunur. Dış borçlanma bu noktada ihsanlar, köşkler, konaklar ya da sarayların inşasında değil, milli menfaat gözetilerek eğitimde ve ilimde kullanılmalıdır.[272] Bu israfın sebebi altmış yılından (1840'ların ortası) itibaren "Avrupa'ya taklit modası" sonucu sarayda ve bürokraside artan masraflardır.[273] Borçlanma ile gelen paraların verimsiz tüketime aktarılması ve ne kadar aktarıldığı konusunda kimsenin bilgisinin olmaması Âli ve Fuad paşaların otokratik yönetimlerine delil olarak gösterilir. Bu müsrifliğe Avrupa'nın bile itiraz ettiğini savunan Namık Kemal, Avrupalıların, "Siz ne yapıyorsunuz? Muttasıl hariçten borç alıp sefâhet ediyorsunuz, bu çıkar yol değildir"[274] dediklerini ileri sürer.

[271] Ibid., 103.
[272] Ibid., 133.
[273] Ibid., 141.
[274] Ibid., 142.

Âli ve Fuad paşalar kendi çıkarları doğrultusunda Büyük Güçler'in Osmanlı topraklarında yer alan elçiliklerinin birer kuklası hâline gelmiş ve onların sözünden çıkmamaktadır.[275] Paşalar dışında ne dış politikaya ne de devlet işlerine kimse müdahale edememektedir. Osmanlı'nın iç meseleleri olan küçük işleri[276] dahi kendileri elçilerle halletmektedirler. Osmanlı'daki gayrimüslimlerin haklarını savunmak adına Osmanlı topraklarında daha fazla söz sahibi olan elçiler, Babıâli yönetimi sayesinde birer egemen hâline gelmiştir.[277] Namık Kemal kısacası Âli ve Fuad paşaların yönetme konusunda Büyük Güçler'in çıkarlarına göbekten bağlı olduklarını, bundan dolayı dış borçlanma ve dış müdahale konusunda Osmanlı'nın özüne ait olmayan esareti benimsemiş olduklarını savunur. Bundan çıkış yolu ise israftan kaçılması, böylece dış borçların en düşük seviyeye indirilmesi, meşveretin ilanı ile halkın yönetime dâhil edilmesi ve sadece yönetenlerin değil herkesin yani bilumum Osmanlıların çıkarının gözetilmesinden geçer. Ezcümle kurtuluş için Avrupa'dan alınmaması gereken şeyleri alan Tanzimat paşalarının yaptıklarının aksi yönünde davranılmalıdır.

1.3.7. Ahlakçı Bakış ve Şık Beyler

Taklit kavrayışı Namık Kemal'in düşüncesine ahlakçı bir bakışın damga vurmasına yol açar. Bunu açıklayabilmek için Kemal yine tarihten yararlanır: Roma gibi dünyaya hükmedecek gücü olan bir devletin aksine Beni İsrail kadar küçük bir kavmin hâlâ dünyada var olabilmesi Yahudilerin şeriata ve ahlaka uymasından kaynaklanmaktadır.[278] Osmanlılar da tıpkı Yahudiler gibi şeriata sığınarak devamlılıklarını sağlayacaklardır. "Elde bin yıldır düzeni sağlayan bir şeriat ve fıkıh varken yabancılardan kanun almak (iktibas-ı ahkâm)

[275] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 2 (1868-1869)*, 95.
[276] *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 271.
[277] Ibid., 334.
[278] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 40.

neden mecbur olsun?" diye sorar.[279] Şeriat, İslam hukuku, tıpkı şanlı Osmanlı geçmişi gibi bugünü yeniden düzeltebilecek bir öze ve güce sahiptir. Bu öz Namık Kemal açısından ahlakçı bir çıkarıma ve düşünceye de cevaz verir. Ülkenin vahim durumda olduğu ve kimsenin ilime ve eğitime önem vermediği bir ortamda gösterişe ve eğlenceye meyleden bir siyaset ve yönetme biçimine duyulan tepki Namık Kemal ve sonrasında ortaya çıkan yerlici ve ahlakçı düşüncenin belkemiğini oluşturur.

Namık Kemal'e göre medeniyet, bazıları[280] tarafından yeni yeni ortaya çıkan çirkin işleri ve günahları (fuhşiyat) tanımlamak için kullanılır.[281] Bu kişiler iki gruba ayrılır. İlk grup medeniyet denilince aklına kötü işler gelip sapıtanlar ve özlerinden sapanlardır ki bunlara karşı durulmalıdır. Yapmacık tavırlarını (müdahane) zarafet ve medenilik sanan bu kişiler[282] medeniyetin ne olduğunu anlamamıştır. İkinci grup yabancıdan ne gelirse gelsin bidattir deyip yararlı yararsız her şeyin önünde duran babalardır.[283] Namık Kemal olumsuz taklidi göklere çıkaran ve gösteriş peşinde koşanları ahlaksız olmakla suçlarken[284], kendi neslinin babalarının ilerlemeyi emreden bir dinin mensuplarına yakışmayacak tarzda taassup göstermelerini de eleştirerek onlara da gayrimedeni ve ülkenin bekasını düşünmeyenler gibi sıfatlar yakıştırır. Medeniyet bütün insanlığın malıdır ve bulunduğu yere bakılmaksızın ondan istifade edilmelidir. Medeniyet hanesine dâhil şeyleri taklit etmeye mecburken onun dışında yer alanları taklit etme mecburiyeti söz konusu değildir. Örneğin medeni olmak için Çinlilerden sülük ya da Avrupalılardan dans olmak bir zaruret

[279] *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 253.
[280] Ziya Paşa dizeleri Namık Kemal'in eleştirdiği kişilere ithafen yazılmıştır. "İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakki/Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı/Milliyeti nisyan ederek her işimizde/Efkâr-ı frenge tebaiyyet yeni çıktı."
[281] Özön, 210.
[282] Ibid., 213.
[283] Ibid.
[284] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 54."Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlakımıza mugâyirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz."

değildir.[285] Osmanlıların/Müslümanların ahlakı medeni olmak için yeterlidir.[286] Namık Kemal'e göre medeni olmak insanın onu o yapan değerlerini yani özünü unutmasını salık vermez, aksine medeni olmak insanın kendini bulmasını sağlar.[287] Medeniyet bir taraftan insanlığa atıf yaparken, diğer taraftan da milli ve yerli olanı tanımlar. Ona göre her milletin kendisine has adetleri ve medeniyeti olup, bunun tüm üyeleri bu adetlere uyar, ancak bu adetlere uyulmazsa her türlü kötülük ve karışıklık ortaya çıkar.[288] Namık Kemal'in medeniyet anlayışı modern ve milli kavramlarının bir harmanı gibidir. Bir taraftan zamana adapte olmayı bir zorunluluk olarak sunarken diğer taraftan da içinde yaşanılan topluma ait özgünlükleri görmezden gelmez.

Tanzimat sonrasında İslam ahlakından sapıp taklit edilmemesi gereken şeyleri taklit eden "Fransız mukallidi"[289], "frenkleşen"[290], "Frenk gömleğine sarılan"[291], "Frenk modacısı"[292] olarak adlandırılan yeni bir insan tipi ortaya çıkmıştır. Bu insanlar devletin ve toplumun içinde olduğu durumu umursamadan, medeni olmayı Avrupa'nın gereksiz eğlenceleri ve sefahatleri ile bağdaştıran[293] küçük bir grup olsalar da yerli ve milli söylemde önemli bir figürün ve eylemin başlatıcıları konumundadırlar. Âli Paşa ve Fuad Paşa'nın önderlik ettiği bu grup, kendilerinden geriye kalan diğer insanları da etkilemeye başlar. Namık Kemal'e göre insanlar her zaman hükümetin fikir ve ahlakını taklit etmek zorunda oldukları ve hatta otoriter bir hükümette (hükümet-i istibdâdiye) taklit etmeyenler toplumun hangi sınıfından olurlarsa olsunlar rahat edemeyecekleri için, Osmanlı

[285] , 214.
[286] Ibid.
[287] "Taklit ile aslını unutma/Milliyetini hakir tutma.... Bilmem ki neden her işte mutlak/Avrupalıya mukallit olmak/Anlarda bu fikr-i faist olmaz/Yekdiğerine mukallit olmaz."Kaplan, Enginün, ve Emil, 62.
[288] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 353-54.
[289] Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları IV* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2013), 65.
[290] Günay, 398.
[291] Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2013), 475.
[292] Ibid., 289.
[293] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 256.

toplumundaki herkes kendisini mevcut hükümeti, Âli ve Fuad paşaları taklit etmek zorunda hissetmektedir.[294] Bu insanlar ve davranışları Osmanlı'nın yüz karasıdır, çünkü Müslüman olmalarına rağmen ve takip etmeleri gereken doğru yollar varken, taklit etmemeleri gereken şeyleri taklit ederek hem kendilerini gülünç duruma düşürmekte hem de kimliklerini kaybetmektedirler.[295] Kemal bu iddiasını biraz daha ilerleterek Batı taklitçilerini (Frenk mukallidleri) millete ve memlekete hıyanet edenlerle bir tutar.[296] Üstü kapalı bir şekilde Âli ve Fuad paşaların siyasetini hainlik olarak nitelendirir. Onları birer "müdâhaneci, müdâhin"[297] şeklinde tanımlar ve bu yapmacıklıklarından dolayı Avrupa ile uyumlu ve dengeli siyaset yürütebildiklerini iddia eder.

Namık Kemal'in düşüncesinde Avrupa ya da Batı çok katmanlı fakat temelde olumlu ve olumsuz olarak ayrıştırabilecek iki anlam barındırır. Ahlaki açıdan eleştirdiği ve olumsuz düşüncelerinin nesnesi olarak sunduğu Avrupa, bir taraftan da takdiri hak eder. Mesela Avrupalılar medenileşirken din kurallarını aşağılamaz (akâyid-i dîniyyelerini istihfâf), fakat Osmanlı'nın yüzde sekseni onların aksine, Batılılaşırken (Frenkleşmek) milliyetini ve dinini aşağılar.[298] Namık Kemal bir Babıâli ve elit eleştirisi olarak sunduğu Batı taklitçisi olma hâlini, hakkını savunmaya çalıştığı halkın çoğunluğuna atfederek kendisi ile çelişse de vurgulamaya çalıştığı şey, taklitçilik ahlaksızlığının yaygınlaşmasının zor olmayacağıdır.

Tanzimat ile birlikte bir gösteriş biçimi olarak ortaya çıkan alafranga giyinmek ve davranmak Yeni Osmanlılar ve Namık Kemal tarafından gereksiz ve olumsuz taklit olarak değerlendirilir. Bu süreçte milli terbiyeyi oluşturan bazı özellikler yok olmuş, bazıları da

[294] Ibid., 165-66.
[295] Ibid., 318.
[296] Günay, 305.
[297] Ibid., 369-70.
[298] Ibid., 398.

yok olmaya yüz tutmuştur.[299] Bu sürecin ve bozulmanın en yoğun yaşandığı yer ise Batılı temsillerin en fazla olduğu Beyoğlu'dur. "Baba parası yiyenler", "mirasyediler", "eğlence teklif eden yadigârlar" Avrupa'nın ne kadar ahlaksız tarafı varsa Beyoğlu'nda yaşamaktadırlar.[300] Bu kişiler Tanzimat sonrası ortaya çıkan bir stereotipe denk düşer. Toplum bir vücut ise bu kişiler o toplumda ortaya çıkan bir çıban gibidir ve çıbanların zararları diğer vücutların zararından daha fazladır.[301] Bu kişiler yenilenme zamanında ortaya çıkarlar ve yenileşme gerçekleşince ortadan kaybolurlar, onun için Batı taklitçiliği ilerleme gerçekten gerçekleştiği anda ortadan kalkacaktır.[302] Bu bağlamda Namık Kemal ilerleme ile Frenk mukallitlerinin çoğalması arasında bir ters orantı görmektedir.

Ortaya çıkan bu yeni tipler aslında bir nesil ve baba-oğul sorunudur. Babalar hâlen eski günlere dönme derdinde iken, oğullar ise yeni fikirleri sadece Avrupa'yı taklit etmek olarak anlamaktadırlar. Fakat oğulların yapması gereken babalarına değil kendi atalarına bakıp onların iftihar edilecek harika işlerinden ders çıkarmak ve davranış kalıpları için Avrupa kaynaklarına başvurmak zorunda kalmamaktır.[303] Tanzimat'ta ortaya çıkan yeni hevesli (nevheves) oğullar birkaç Fransızca kelime öğrenerek İslam'ı cehaletle dolu ve edebi olmayan bir varoluş olarak yaftalama eğilimi göstermektedirler.[304] Bu yeni türeyen (nev-zuhur), şıklık peşinde koşup eğlenceden başka bir şey düşünmeyen kişilere verilen isimlerden birisi baston kullanmalarından dolayı "baston-süvar", bir diğeri ise "nazenin (ince, duyarlı) beyler"dir.[305] Namık Kemal'e göre bu kişilerin Avrupa ilerlemesinden anladıkları şey Avrupa caddelerinin şaşaalı görüntüsü, eğlence mekânlarının düzeni olduğundan bu kişilerin işleri güçleri Fransızcadan pek anlamamalarına rağmen Fransızca

[299] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 488.
[300] Ibid., 490.
[301] Ibid., 491.
[302] Ibid.
[303] Ibid., 541.
[304] Özön, 69.
[305] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 103.

şeyler söyleyip ortalıkta şiirler okumak ve tercüme yapmaya çalışmaktır, ancak ortaya çıkan sonuç şehvetleri peşinde koşarken yarattıkları rezaletlerdir.[306] Namık Kemal'in yazılarının satır aralarında Tanzimat edebiyatında ve romanında ortaya çıkacak Frenk-meşrep tipe dair belirtiler vardır. Kendi edebiyat eserlerinde böyle bir karakteri kullanmazken köşe yazılarında bu stereotipi temsil ettiğini düşündüğü kişileri eleştirir. Bu stereotipleştirme Tanzimat'ın temsil ettiği yaşam pratiklerine ve dünya algısına dair bir eleştiridir. Bu mirasyedi nevzuhur beyler Babıâli'ye yaltaklanıp, devlet kapısında bir iş bulup hiçbir şey yapmadan sadece eğlence hayatında var olan kişilerdir. Örneğin Namık Kemal erken bir tarihte şunları yazar:

> "Oradan doğru/Avrupa'ya malumat hâsıl etmek moda olduğundan dolayı) hariciye aklâmından birine çırak olur. Bazı günler saat yedide gelir, iki satır yazı yazar, bir deftere karışır, rütbe alır. Cumaları bir seyir yerinde, Pazarları Beyoğlu'nda, Pazartesileri Kalpakçılarbaşı'nda vaktini geçirir. Günlerden bir gün peder paşa veyahut peder beyefendi hazretlerinin hatırını tatyib etmek veyahut tacizinden kurtulmak iktizâ eder; mahdum beyefendi rütbe-i sâniye mütemâyizi ve iki bin beş yüz kuruş maaş ile Amedi Odasına çırak buyurulur, çıkar gider. Adam yetiştirecek meslek-i terbiye bu mudur?"[307]

İlerleme fikrinin bu kişilerle birlikte tembelliğe ve avareliğe döndüğünü savunur.[308] Bu kişiler sefahat Avrupa'sını gördükleri ya da Avrupa deyince akıllarına sefahat ve rahatlık geldiği için ilerlemeyi tembellik olarak tahayyül ederler. İlerleme rahatlık getirir ama çalışmadan ve emek sarf etmeden bunu gerçekleştirmek ve doğrudan avareliğe geçmek tam da taklitçi bir kişiye yakışır. Bir şeyin ilerlemiş olabilmesi için hayata değer katması gerekmektedir, çünkü soyut bir geçmişe sahip çıkmak nasıl taassup ise, soyut bir yeniliği sırf yeni diye benimsemek de daha beter bir taassuptur; çünkü birincisindeki terbiyesizlik

[306] Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında (Cilt 2 Kısım 1)*, 654.
[307] *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*, 116.
[308] Günay, 344.

hiç değilse yerli bir terbiyesizliktir, fakat yeni olan terbiyesizlik Avrupa'dan ithaldir.[309] "Hele kim ne derse desin biz meselâ eski Osmanlıların yamalı abasını Avrupa dostlarımızın kuyruklu setresine herhalde tercih edenlerdeniz."[310]

"İfade-i Mahsusa [Terakkiyât-ı Asriye Nedir]" isimli yazısında eski kafalı fakat İslam'ın tarihini, ahlakını, azametini ve adaletini bilen birisi ile nevzuhur bir kişiyi konuşturan Namık Kemal, nevzuhur beyin ağzından ilerleme olmayışının sebebini dans etmeyi bilmemek, kıyafet seçimlerinin yanlışlığı, modadan anlamamak, adab-ı muaşeret, kadınlarla iletişim kurmakta beceriksizlik vb. gibi hususlara bağlar.[311] Okuyucusuna seslenen Namık Kemal "kendinizi eski Osmanlı'nın yerine koysanız bu nevzuhur beye ne dersiniz" diye sorar ve kendisi cevap verir:

> Karşınızda milletinin ahlâkını, etvânnı, güftânnı, mişvânnı bütün bütün değişmiş âdeta bir fesli frenk görür ve onun ağzından hikmet-i tecrübiyeye, maarif-i tabiiyeye, fenn-i hukuka, kavâid-i servete, hürriyete, intizama, demiryollara, telgraflara, deniz lağımlarına, esliha-i cedideye hususiyle mekteplere, matbuata dair bir takım sözler bekler dururken şu yukarıda bahsettiğimiz lakırdıları işitir iseniz ne dersiniz?[312]

Latin alfabesinin benimsenmesi ile Frenk elbisesinin giyilmesi[313] arasında bir paralellik ve benzerlik kurar. Osmanlılar için soldan sağa yazı yazmak, yani Latin alfabesini kullanmak, tıpkı dar bir pantolon giymek gibidir.[314] Namık Kemal Batılı modaya meyletmeye getirdiği eleştirinin bir benzerini Latin alfabesinin kullanılmasına getirirken, aslında yapılması gerekenin alfabenin ıslah edilmesi olduğunu iddia eder.[315]

---

[309] Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, 506.
[310] Ibid.
[311] Ibid., 507.
[312] Ibid.
[313] Tansel, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları Ii*, 190.
[314] Ibid., 191.
[315] Ibid., 236.

1.4. Alafranga Taklitçinin Edebiyatta Yer Bulması: Ahmet Midhat Efendi'nin Eserlerinde Taklit

Tanzimat ile birlikte ortaya çıkan siyaset, düşünce ve edebiyatta Batılı usulleri taklit etme fikri, "yerli bir direnci, yani yabancıyı ehlileştirme arzusunu"[316] inşa ederek melez var olma ve direnme biçimleri oluşturdu. Jale Parla, Batı ile karşılaşan sömürge toplumlarının durumunu anlamlandırmaya çalışan Bhabha'ya referansla, eğer öze dönüş, çarpıtarak uyarlama ve melez biçimler yaratıp bozma direniş biçimleriyse Ahmet Midhat'ın da en büyük direnişçilerden birisi olduğunu savunur.[317] Bu "direniş" geç Osmanlı düşüncesinin en yoğun faaliyet alanlarından birinde, edebiyat ve kurguda kendisine yer bulur. Batı ile girilen zorunlu ilişkide Ahmet Midhat, edebiyatı ideal bir kimlik inşası anlatısı olarak kurgular.

Ahmet Midhat, kendisini de bir üyesi olarak gördüğü yenilikçilerin, Avrupa'nın gösterişli ilerlemesini almak [iktibas] uğruna Batı'yı Doğu'ya getiren birer Oksidentalist [müstağrib] olduklarını belirtir[318], ancak Avrupa'dan iktibas konusunda seçici olunmalıdır.[319] Berkes bu seçici olma tarzını yüzeysel olarak değerlendirir ve Tanzimat Batılılaşması'nın Batı'nın köklerine nüfuz edemeyen bir tarafı olduğunu savunur.[320] Berkes'in iddiasının aksine, Ahmet Midhat ve Tanzimat düşünürleri, kültürel modernizm[321] inşa etmeye çalışırken modernitenin Batı tarafından belirlenmiş tek bir yolu olmadığını, modernleşmenin tamamı ile kopya olamayacağını gözler önüne sererler. Modernleşmeyi, yüzeysel, eksik ve/veya yanlış Batılılaşma olarak tanımlamak onu tek doğrusu olan bir sürece hapseder ve taklit olmayan her şeyi değersizleştirir. Bu durum Batı dışı

[316] Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe* (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 79.
[317] Jale Parla, "Karnaval Sürüyor..." *Tarih ve Toplum*, no. 203 (2000): 22.
[318] Ahmet Midhat Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 22.
[319] *Edebiyat Yazıları 2* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 329.
[320] Ülken, 115.
[321] Şerif Mardin, "The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900," *Western Humanities Review* 14 (1960).

modernleşme süreçlerinin Batı ile ilişkilerindeki diyalojik çok katmanlılığı görünmez kılarak tektipleştirmektedir.

Ahmet Midhat, düşüncesini, diğer Tanzimat düşünürleri gibi, zamanı yakalamak ile "öz"ü kaybetmemek arasındaki çelişki üzerine inşa etmiştir. Onun kendini kaybetmeden modern olmak anlayışı etrafında geliştirdiği anlatısında kullandığı kavramlardan biri de taklittir. Metinlerinde taklit sözcüğü çok sık bir şekilde geçmez, ancak bir kavram olarak taklitle ilişkilendirilebilecek birçok sözcük bulunmaktadır. "İttiba etmek",[322] "iktibas", "alafranga", "Frenkleşmek",[323] "frenkmeşrep", "temeşşuk eylemek",[324] "şıklık hastalığı", "zübbe", "tatlı-su frengi" vb. birçok sözcüğü modernleşmeyi yanlış ve/veya eksik anlamış, aşırıya götüren[325] "nevzuhur" tipleri kurgulayabilmek için kullanır. Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar ile filizlenmeye başlayan "şık" vurgusu, Ahmet Midhat'ın alafranga eleştirisi ile bütünleşir. Daha doğrusu Ahmet Midhat Tanzimat'ın edebiyatta ilk Müslüman alafranga züppesinin yaratıcısıdır.[326] Yeni Osmanlıların Tanzimatçı paşalar eleştirisi ile başlayan şıklık anlatıları, Ahmet Midhat'ın anlatısının tamamını şekillendirir. Ahmet Midhat her ne kadar Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler arasında bir geçiş figürü ve Sultan Abdülhamid'in mutlakiyetçi rejiminin temsilcilerinden biri olarak görülse de,[327] Tanzimat düşüncesindeki "kendini kaybetmeden zamana uyabilmek" anlayışını romana züppe karakteri üzerinden yerleştirmesi açısından önemli bir köşe taşıdır. O, Yeni Osmanlılar ile başlayan "yerli/milli" düşünceye siyasal alan dışında önemli bir alan kazandırmıştır. Edebiyat alanındaki bu yenilik Osmanlı toplumunun yerlilik/millilik anlayışının kaynaklarını hem

[322] Ahmet Midhat Efendi, *Mesâil-i Muğlâka* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 122.
[323] *Musahabat-ı Leyliye* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2013), 255.
[324] *Edebiyat Yazıları 2*, 248.
[325] Mardin, *Türk Modernleşmesi*.
[326] Gürbilek, 44.
[327] Ahmet Midhat Efendi'nin edebi yönü Sultan Abdülhamid'e verdiği destek yüzünden uzunca bir süre arka planda kalmıştır.

oluşturur hem de besler. Büyük geleneğin[328] birer üyesi olan Yeni Osmanlıların küçük geleneğin siyasi temsilcisi olma çabalarının aksine, Ahmet Midhat küçük gelenekten birisi olarak temsiliyet ilişkisini edebiyatta arar. O, küçük geleneği roman ve edebiyat ile şekillendirmeye çalışır. Bundan dolayı siyasal alanın dışında kalmaya çalışmıştır. Sultan Abdülhamid ile anlaşabilmesinin sebeplerinden birisi de bu olmalıdır. Romanlarında yarattığı "ideal Osmanlı" ve onun karşısına konumlandırdığı "züppe" karakterleri ile Osmanlı toplumunu terbiye etmeyi hedefler.

Batı edebiyatını Osmanlı'ya adapte etmeye başlayan ve alafranga usulleri taklit ettikleri için eleştirildiklerini iddia eden Ahmet Midhat, "Frengilik lekesi" olarak isimlendirdiği bu eleştirilere, ilerleme yolunda milleti uyandırmak ve ona hizmet etmek için romanın bir zorunluluk olduğu, bundan dolayı da kendilerinin Frenk mukallidi olmadığı karşılığını verir.[329] O, taklit kavramını Aristoteles'in mimetik anlayışına paralel bir şekilde yaratıcı bir tavır olarak görür ve romanı bu minvalde değerlendirir. İktibas etmek (ödünç almak) tıpkı "mukabele-i bi'l-misl" gibi bir zorunluluktur, ancak bu zorunluluk yaratıcı bir eylemi önceler. Ahmet Midhat'ın kafasındaki yaratıcı eylem, Batılı bir edebiyat türü olan romanı iktibas etmek ve onu Osmanlı şartlarında yeniden yaratmaktır. Diğer taraftan, aşırılığın önünü kesmek, sınır çekmek ve özü kaybetmemek uğruna taklit kavramının Platonik olumsuz anlamını öne çıkarır. Ahmet Midhat, Platonik taklit anlayışı ile, kendini kaybetmeden ilerleyebilen bir Osmanlı ve aynı zamanda halkı ürkütmeyen[330] bir modernleşme anlatısı üretme peşindedir. Çift anlamlı taklit anlayışı, alafranga kavramı ile bütünleşerek taklidin sınırlarını yararlı ve yararsız usuller ile davranışlar üzerinden çizer. Züppe karakteri, Ahmet Midhat'ın ikili taklit anlayışı üzerinden kurduğu anlatıda, yanlış

[328] Büyük gelenek - küçük gelenek ayrımı kabaca elitler ile halk (merkez-çevre) kavramlarına tekabül eder. Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 24.
[329] Ahmet Midhat Efendi, *Edebiyat Yazıları 1* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 84.
[330] Fazıl Gökçek, *Bir Tartışmanın Hikâyesi: Dekadanlar* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 121.

olanı göstermek ve doğru olanı belirginleştirmek için kullanılan bir stereotipe tekabül eder. Züppe, zorunluluk halinin halka idrak ettirilebilmesi, ancak aynı zamanda da aşırılığa kaçılmaması için, bu topraklardan çıkmış, gülünç durumlara düşen eğreti bir karakteri betimler.

Ahmet Midhat'ın romanlarındaki idealleştirilmiş ana karakter, Osmanlı'nın ve Ahmet Midhat'ın kendisiyle analojik bir ilişki halinde var olur. Ahmet Midhat, kendisini ideal birisi olarak anlatmak yerine romanlarındaki ana karakteri idealleştirir. Hem Ahmet Midhat hem de bu ideal karakter Osmanlı'yı temsil eder. İdeal karakter de Ahmet Midhat da küçük gelenekten olmalarına rağmen çabalayıp kendilerini var ederler. Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum küçük geleneğin durumuna benzer. Osmanlı, toparlanmak ve çabalayarak kendini var etmek zorundadır. Küçük geleneğin her ferdi, romanlarında ana karakter üzerinden idealleştirdiği yolu tıpkı Ahmet Midhat gibi aşarsa Osmanlı Devleti tekrardan ayağa kalkacaktır. Ahmet Midhat bundan dolayı yukarıdan aşağı değil, aşağıdan yukarıya bir modernleşme peşindedir. Ahmet Midhat'ın çok katmanlı analojisinde gerek kendisini gerek romandaki ideal karakterleri, okuyucuyu ve Osmanlı'yı küçük gelenek üzerinden inşa etmeye çalışırken sürekli Batı'ya bakar. Onun modernleşme tasavvurunu anlayabilmek için çift anlamlı taklit kavramı üzerinden Batı, uygarlık tarihi ve ilerleme anlayışına odaklanılmalıdır.

1.4.1. Ahmet Midhat'ta Batı Anlayışı

Carter Findley, Said'i Foucault okuması üzerinden eleştirir. Ona göre Said, Foucault'nun söylem teorisindeki, iktidarla birlikte var olan direniş imkânını görmezden gelerek söyleme bir mutlaklık atfetmiştir. Söylem, Foucaultcu anlamda iktidar stratejisi

olma ihtimalini barındırmakla birlikte, direnişin ve karşı stratejinin de itici gücü olabilir.[331] Bundan dolayı Saidyen oryantalizm okuması[332] Foucault üzerinden tekrardan yorumladığında oksidentalist itiraz, "söylem"in imkânlarından ve stratejilerinden faydalanır. Oryantalizm, tıpkı Foucaultcu iktidar anlayışında olduğu gibi, oksidentalizmi, direniş imkânını var eder. Bu sebeple oryantalist bakış ve oksidentalist tepki birbirlerini karşılıklı olarak şekillendiren ve inşa eden süreçlerdir. Ahmet Midhat da bu sürecin uğrak noktalarından birisidir. Ahmet Midhat'ın Batı anlayışı, Okay'ın ifadesi ile "karşısında"[333] olma durumudur. Karşısında sözcüğü zorunlu bir yüzleşme ve ona karşı kendini korumaya çalışma[334] olmak üzere "çift anlamlı"dır[335]. Bir oksidentalist tezahür olarak Ahmet Midhat'ın Batı anlayışı Ahıska'nın ifadesindeki oksidentalizm tanımına uyar. Ahıska'ya göre, oksidentalizm içselleştirilmiş oryantalizm veya Batı'ya karşı bir savunma durumunun aksine, "Doğuluların" kendi öznelliklerini ve farklı anlayışları oluşturan ortak gökyüzü yaratma çabasıdır.[336] oksidentalizm, Batı'nın tehdit eden gücüne karşılık vermeye, iç ve dış sınırların çizilmesine yarayan pratikler ve düzenlemeler bütünüdür.[337] Tıpkı Ahmet Midhat'ta olduğu gibi, kendisini korumaya çalışan Doğulu özne bir taraftan Batı'ya karşı direnirken, diğer taraftan farklı merceklerden[338] Batı'ya bakarak kendi benliğini bu direniş stratejileriyle inşa eder.

---

[331] Carter V. Findley, *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), x.
[332] Said'in oryantalizm kavramı üzerine kurduğu düşüncesini birkaç cümle ile anlatmak kolay olmasa da, oryantalizm, Batı'nın bilginin iktidarını kullanarak Doğu'yu eksik ve aşağıda bir bütün olarak gördüğü, Doğu'nun Batı ile arasında ontolojik ve epistemolojik farkın ortadan kalkmayacağı fikri üzerine kurduğu ve kuracağı hegemonik hâkimiyeti mümkün kılan söylemler bütünüdür. Said.
[333] Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975).
[334] Jale Parla, "Rakım Efendi'den Nurullah Bey'e, Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat'ın Romancılığı," *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* içinde, ed. Nüket Esen ve Erol Köroğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006), 18.
[335] "Karnaval Sürüyor..." 18.
[336] Meltem Ahıska, "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern," *The South Atlantic Quarterly* 102, no. 2/3 (2003): 365.
[337] Ibid., 366.
[338] Findley, 45.

Ahmet Midhat, romanlarında ve Batı'ya dair müstakil kitaplarında Batı'yı bir anlatı olarak inşa ederken, bitmeyen merakı sonucunda sürekli bir şaşırma halindedir. O, Avrupa ve Batı ile olan ilişkiyi zorunlu fakat birbirinden haberdar olmayanların birlikteliği olarak görür. Birbirlerini tanımadıkları için yanlış hükümlere varan Doğu ve Batı'nın varlığından söz ederken, mühim olan Osmanlıların Batı'yı gerçek anlamda değerlendirebilmesidir.[339] Bu ilişkiselliğin kaçınılmaz bir sonucu olarak iki taraf da birbirini tanıyacak ve ona göre davranacaktır. Bu doğrultuda Osmanlılara düşen görev kendi benliklerini kaybetmeden Batılı usullere gerekli zamanlarda, gerekli koşullarla riayet etmektir. Riayet etmenin dışında heves ederek[340] alafranga davranmak olumsuz anlamda taklittir. Batı, maddi ve manevi ayrımı yapılarak sadece maddi tarafı taklit edilecek durağan bir entite değildir. Benliği imkânlı kılan yararlı her şey bu anlamda maddi-manevi alan ayrımına bakılmaksızın olumlu anlamda taklit edilebilir konumuna ulaşır. Etkilenme ya da kapılma korkusu[341] diğer taraftan kendini var edebilmenin umudunu aşılar. Ahmet Midhat, ilişkisellik üzerinden okuduğu Batı dolayımıyla benliği ve Osmanlılığı inşa etmeye çalışmıştır.

Ahmet Midhat'ın Batı'ya dair bilgisi okuduğu kitaplarla ve delege olarak gönderildiği Oryantalistler Kongresi'ne giderken gerçekleştirdiği seyahatle de şekillenir. Bu seyahatinin sonunda turist rehberi, günce ve seyahat anıları olarak yazdığı *Avrupa'da Bir Cevelan* isimli kitabının büyük kısmında kendi deneyimine yer verirken satır aralarında ve bazı müstakil kısımlarda Batı'ya dair çıkarımlarda bulunur. Avrupa seyahati hem Batı'yı öğrenmek hem de Batı'ya, Sultan Abdülhamid devri ile birlikte ilerleme yoluna girmiş Osmanlı'yı öğretme amacı taşımaktadır.[342] Ahmet Midhat, Avrupa'yı tanımaya çalışırken aklının bir tarafında devamlı Osmanlı'yı düşünmektedir. Seyahatinde Paris'te günlerce

[339] Okay, 27-28.
[340] Ahmet Midhat Efendi, *Avrupa Adab-ı Muaşereti Yahut Alafranga* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 16.
[341] Gürbilek, 33.
[342] Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan*, 24.

gezdiği dünya sergisi, Osmanlı'yı Batı ile Sosyal Darwinci bir gözle karşılaştırdığı bir mekâna dönüşür.[343] Ahmet Midhat'a göre, bir zamanlar doğa karşısında aciz olan insan bilimsel birikimi ile doğaya hükmedebilecektir.[344] Batı'daki ilerlemenin farkında olan Ahmet Midhat, Osmanlı'yı Batı ile bir rekabete sokarken gıpta ve haset etmenin bir arada olacağının[345] da idrakindedir. Maddi ilerlemenin cazibesine düşse de, ahlakın bilimden hiçbir zaman ayrılmaması gerektiğini, doğa üzerinde kurulacak hâkimiyetin ancak bu şekilde medeni olabileceğini savunur.[346] Tarih boyunca insanlığın intikam,[347] rekabet,[348] tahrip ve tamir[349] silsilesini izlediğini, ahlakla birlikte intikam ve tahribe gerek kalmayacağını iddia eder. Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde dile getirdikleri "aydınlanmış uygarlığın aslında barbarlığa döndüğü"[350] fikrini tamamlamak istercesine, maneviyatsız ilerlemenin yıkıma yol açacağını savunur: "İnsanlık tamir fikrini tahrip fikrinde araya araya ve birbirinin evini yıka yıka böylece bütün dünya tek bir vatan ve bütün insanlık bir aile haline gelecektir."[351] Onun bu evrenselci bakış açısı, yerli/milli düşüncesiyle çelişkiye düşmez, çünkü nihayetinde yaşamak isteyeceği yer ahlaklı olduğunu ve olacağını düşündüğü Osmanlı toprakları, yani vatanıdır.[352] Rekabetin arttığı bu dünya düzeninde "geri" kalanlardan birisi olan Osmanlı'nın rehavete kapılıp eğlenceye dalarak çalışmayı unutmasını bu sebeple olumsuz görür.

---

[343] Findley.
[344] Ahmet Midhat Efendi, *Ahmet Metin ve Şirzat* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 13.
[345] *Vah* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 126.
[346] Parla, "Rakım Efendi'den Nurullah Bey'e, Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat'ın Romancılığı," 33.
[347] Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 157.
[348] Ibid., 158.
[349] Ibid., 160.
[350] Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği - Felsefi Fragmanlar* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 17.
[351] Doğan, 163.
[352] Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan*, 763.

Onun tasavvurunda, insan sürekli mutluluğunun peşinde koşan bir varlıktır ki bu nedenle medeniyet denilen şey ortaya çıkmıştır.[353] Medeniyet etkileşim ve karşılıklı alıp vermelerle ilerler. Bundan dolayı ilim ve maarif hiçbir milletin malı olamayacağı gibi hiçbir millet kendi kendine ilerlememiştir.[354] İnsanlar birbirlerinin iyi ve kötü durumlarından ibret alarak var olurlar. İlerleme hali şu anda Avrupa'da mevcuttur, fakat tarih boyunca Mısır, İran, Babil, Asur, Finike, Yunan ve İslam medeniyetlerinde var olagelmiştir.[355] Bugün herhangi bir insanın gözlerini kamaştıran Avrupa medeniyeti, beslendiği bütün medeniyetlerin bir toplamıdır ve onlarını ışığını yüceltir.[356] Avrupa başkalarından edindiği medeniyetin tohumlarını saçacaktır.

Tarihin akışının zorunluluğunun farkında olan Ahmet Midhat, bu akışa ahlakçı bir müdahalede bulunmak gerektiğini düşünür. Osmanlı'nın evrensel tarihe manevi katkı sunarak dünya sahnesinde öncü konumuna gelebileceğini düşünür. Rekabet sonucunda tahrip edilmekte olan dünya Osmanlı'nın manevi müdahalesi ile geç kalınmadan tamir aşamasına geçecektir. Bu iddiada Hobsbawm'ın "aşırılıklar çağı"[357] olarak tanımladığı 20. yüzyılın ilk yarısının yıkıcılığını önceden sezip atlatmaya çalışan, materyalizm karşıtı maneviyatçı bir çaba söz konusudur. Ahmet Midhat'ın ilerleme anlayışı, Avrupa'nın maddi ilerlemesi ile Doğu'nun manevi büyüklüğünü sentezleyerek kendileri için alternatif bir modernlik kurmaya çalışan Avrupa-dışı milliyetçi bilincinkine[358] benzese de, maddi alanın yanında manevi alanı evrenselleştirmeyi hedeflemesi açısından özgündür. Ahmet Midhat, manevi alanı yerli/milli olana sıkıştırmaktansa İslam'ın ilerlemeye engel olmadığını ileri

[353] *Ahmet Metin ve Şirzat*, 656.
[354] *Edebiyat Yazıları 2*, 245.
[355] Ibid., 246.
[356] *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 147.
[357] Eric Hobsbawm, *Kısa Yirminci Yüzyıl 1914-1991: Aşırılıklar Çağı* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996).
[358] Chatterjee, 99-100. Batı dışı toplumlar için manevi alan, Batılı müdahaleye kapatılması gereken alan ve korunması gereken "öz"den oluşur.

sürerek[359] Hıristiyanlığın ve burjuva ahlakının yerine alternatif olarak İslam dinini ve ahlakını Avrupa'ya sunar. Batı'nın maddi ilerleme üzerinden kurduğu hegemonya böylece Osmanlı tarafından manevi alan üzerinden kurulacaktır. Modernlik, dünyayı yalnızca tahrip eden maddi ilerlemeden ibaret olmamalıdır, onu tahribattan kurtaracak şey manevi ilerlemedir.[360] Geçmişte maddi ilerlemeye katkısı olan Doğu toplumlarının günümüzde manevi ilerlemeye katkısı olacaktır. Kant'ın insanlığın tür olarak ahlakileşmesi üzerinden kurduğu dünya yurttaşlığı ve evrensel tarih düşüncesini,[361] Ahmet Midhat, Batı'nın ve Doğu'nun birbirlerini taklit etmesi üzerinden kurar. Bunun olabilmesi için Doğulular Avrupa'nın maddi ilerlemesini incelemeye [tetebbu] ve taklit etmeye, diğer taraftan Batılılar da Doğu'nun maneviyatını ve hikmetini incelemeye ve taklit etmeye mecburdurlar. Bu, iki tarafın da işini kolaylaştıracaktır.[362] Taklit kavramı böylelikle, Aristotelesçi bir anlamda, evrensel tarihin insanlık tarafından dünya barışının sağlanması için siyasallaştırılmasına olanak sağlar. Tarih, yararlı ve zararlıyı önceden deneyimleyip iyi olanı tercih edenin yolundan gidilmesi anlamında olumlanır.

1.4.2. Batı'nın Parçalanmışlığı ve Bütünlüğü: Evrensel Tarih?

Ahmet Midhat Avrupa'yı temelde fazilet Avrupa'sı ve melânet Avrupa'sı[363] olmak üzere ikiye ayırır. Bu bakış, keskin hatlarla birbirinden ayrılan iki Avrupa'yı tanımlamaktan öte bütünlüğü içinde ikili parçalanmışlıkları barındıran bir entiteye işaret eder. İkilikler

[359] Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan*, 458. *Musahabat-ı Leyliye*, 291. "Uluma sanayie ait olan mesail-i esasiyenin Avrupası Asyası olur mu? Şarklıcası garplıcası aranır mı? Aransa idi ilmi Çin'den bile talepte memur olmaz idik."

[360] Ahmet Midhat çelişkili ve özgün bir biçimde, manevi olanın ilerleyebileceğini birçok yazısında iddia eder. Örneğin; "Halisiyet-i kalbiye meselesi bizim Şarklılar gibi henüz terakkiyat-ı maneviye-i Garbiye'nin mukaddematında bulunan adamlarda aranılabilip Avrupalılar nezdindeyse hiç hükmü yoktur." *Avrupa'da Bir Cevelan*, 251.

[361] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi," *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* içinsw, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006).

[362] Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan*, 306-07.

[363] Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 69. Gökçek, 108.

üzerinden baktığı Avrupa'daki karşıtlıkları, kendi içinde sınıflandırırken, farklı katmanlardan oluşan bütüncül bir Avrupa anlatır. Bununla birlikte, ikiliklerin dışında, toplumlar tarihsel ve sosyal olarak farklılaştıklarından, Batı da değişik özgünlükleri ve ayrılıkları içinde bulunduran bir bütünlüktür.[364] Ahmet Midhat'ın kafasındaki Avrupa farklı milletler, kültürler, coğrafyalar, sınıflar ve tarihselliklerden oluşur. Onun için önemli olan, melanet ve fazilet Avrupalarına dair vardığı hükümlerden yola çıkarak Batılı anlamda nelerin Osmanlı'ya adapte edilebileceğidir. Bundan ötürü Ahmet Midhat'ın melanet Avrupası aşırı eğlence, materyalist düşünce ve sınıfsal farklar sonucu ortaya çıkan eşitsizliklerin eleştirisi üzerine şekillenir.

Bölünmüşlük içindeki bütünsel Batı algısı, Saidyen anlamdaki oryantalizmin aksine, tahayyül edilmiş bir entiteden ziyade özgünlükleri ve farklılıkları olan tarihsel ve gündelik hayat okumasına dayanan daha gerçekçi bir bakıştır. Ahmet Midhat'a göre, farklı sınıflardan oluşan Paris ve Avrupa farklı gündelik hayatlara ve ahlaklara sahiptir.[365] Avrupa'nın bütünüyle melanetten oluşmadığını ve kendi rezilliklerine karşı gelenler olduğunu savunur.[366] Paris melanet Avrupa'sını temsil ederken, Fransa'nın tamamı, hatta Paris'in her kısmı, melanet Avrupa'sına dâhil değildir. Paris'in bazı bölgelerine gidip Avrupa'yı tanıdığını sanmak Beyoğlu'na gelip de İstanbul'u, Osmanlı'yı tanıdığını sanmak gibidir.[367] Ayrıca Avrupa'nın her kısmı medeniyet dairesinde değildir.[368] Avrupa'yı takip edip medeniyet dairesine girmek, sadece Osmanlı gibi Batılı olmayan toplumların değil bazı Avrupalı toplumların ve hatta sınıfların da sorunudur. Ona göre, Avrupa'nın tüm bölünmüşlüğüne rağmen insanlığa ve medeniyete katkılarındaki bütünlük görmezden

[364] Efendi, *Avrupa Adab-ı Muaşereti Yahut Alafranga*, 47.
[365] Ibid., 16.
[366] Ibid., 18.
[367] Ibid.
[368] *Ahmet Metin ve Şirzat*, 161.

gelinmemelidir.[369] Bu sebeple, "Avrupalılaşmak için kendimizi Avrupa'ya katmayıp Avrupa'yı kendimize katmak"[370] düşüncesi üzerinden bir sentez fikrine ulaşır. Bu sentez fikri ise maddi ve manevi ayrımına dayanır.

Chatterjee'nin anti-emperyalist mücadele öncesinde sömürge toplumlarında ortaya çıkan, dış müdahaleye açık maddi ve dış müdahaleye kapalı manevi alan üzerinden yaratılan özcü ya da öze indirgemeci milliyetçi duruş çıkarımı[371] Ahmet Midhat ve benzer düşünen diğer Tanzimat önde gelenleri için pek makul gözükmemektedir. Ahmet Midhat'ın düşüncesinde anti-sömürgeci özcü söylemin baskınlığının aksine, yararlı ve yararsız ayrımı üzerinden, manevi alan evrensel tarihe dahil edilmesi gereken bir davranışlar ve düşünceler bütünü olarak bulunur. Osmanlı'nın kadim medeniyeti Batı maneviyatından çok fazla etkilenmemiştir.[372] Manevi alanı dış müdahaleye kapatmaz ki manevi alan zaten bu müdahalelerden etkilenmeyecektir. Doğu'nun manevi alanı, aksine Batı'ya müdahale etmeye çalışarak onun maneviyatını dönüştürebilecek bir potansiyeldedir. Ahmet Midhat, Avrupa'nın ve dünyanın tarihselliği ve güncel durumu üzerinden maddi ve manevi alan ayrımı yapsa da, aslında ayrımı yararlı ve yararsız üzerinden yapmaktadır. Bu doğrultuda, manevi olarak görülebilecek çalışma ahlakı gibi kavramları da fazilet Avrupa'sının özellikleri arasında sayar. Ahlakı bozabilecek maddi gelişmeleri de melanet Avrupa'sına dahil eder. Melanet ve fazilet Avrupası'nın sınırları böylece muğlaklaştırılırken ölçülü olma üzerine kurulmuş bir ifrat-tefrit okuması ortaya çıkar. Findley, Ahmet Midhat'ın maddi ve manevi ayrımını "Ben" ve "Öteki" üzerinden okuyarak onun bu ayrımının çelişkili olduğunu iddia eder.[373] Findley'in iddiası doğru olmakla birlikte eksiktir, zira Ahmet Midhat, maddi ve manevi ayrımını yararlı ve yararsız üzerinden yaptığı için oldukça

[369] *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 48.
[370] Gökçek, 108.
[371] Chatterjee.
[372] Efendi, *Edebiyat Yazıları 2*, 191.
[373] Findley, 55.

faydacıdır. Faydacı[374] yaklaşımında maddi ve manevi alanların sınırları ziyadesiyle geçirgendir. Yararlı ve yararsız alanlar arasındaki geçirgenlik taklit kavramının da muğlaklaşmasına neden olur. Olumlu anlamdaki taklit ile olumsuz anlamdaki taklit bu nedenle maddi ve manevi ayrım üzerinden okunamaz.

İlginçtir ki Ahmet Midhat, maddi anlamda ileri bulduğu ve hayran kaldığı Avrupa'nın beğenmediği manevi durumunu ele alırken ilerleme kavramını kullanır.[375] Osmanlı, maddi ilerlemesi neticesinde zenginleşen ve refaha eren Avrupa'nın aksine, manevi ilerlemesini kaybetmeyecektir.[376] Sadece maddiyata dayanan yanlış düşüncelere kapılmamalı ve İslam felsefesinden ayrılmamalıdır.[377] Ahmet Midhat Avrupa'da ortaya çıkan materyalist düşüncenin farkındadır. Materyalistlerin bütün felsefeyi madde üzerine sıkıştırdıklarını[378] ve maneviyatı reddettiklerini[379] ileri sürer. Büchner ve Schopenhauer gibi isimleri temsilcisi olarak gördüğü bu akımın, insanı sadece maddeden[380] oluşan bir varlık gibi okuduğunu öne sürerek insanın duygu ve ahlaktan oluşan manevi tarafının da olduğunu vurgulamaya çalışır.[381] Manevi taraflarının gerilediği ve bozulduğunu düşündüğü

[374] Türkiye modernleşmesinin temel özelliklerinden birisi olan faydacılık liberalist faydacılığın aksine bireysel bir faydadan öte toplumsal çıkarı öne çıkaran bir yapıdadır.
[375] Nüket Esen, *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 91. "… vapurlar, şimendüferler, telgraflar, telefonlar, fonograflar gibi bin türlü terakkiyat-ı nafia-i maddiyesine hayran kaldığımız Avrupa'nın terakkiyat-ı maneviyesi, yani ahlak ve adab ve adat-ı umumiyesi hiç de beğenilmeyecek bir şey olduğu hakkındaki efkarıma…"
[376] "Ama terakkiyat-ı maneviyesine gelince gerek bu seyahatnamede işaret ettiğim ve gerek Tercüman-ı Hakikat gazetesine derç olunan bendlerde gösterdiğim veçhile bizim için Avrupa'nın terakkiyatı maneviyesini arzu eylemek medeniyet-i kadememizin ve diyanet-i İslamiyemizin bizde peyda eylediği maneviyatı feda demek olacağından bunu vizdanımız bir veçhile rıza gösteremez. Zira Avrupa'nın maneviyatı ekseriyet üzere esas-ı ma'yubeye mübtenî olduğundan onlar memduhiyetçe bizim maneviyatımıza kıyas bile kabul edemez."[376] Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan*, 1001.
[377] Mehmet Kaplan, İnci Enginün, ve Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi III* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979), 83.
[378] Ibid., 81.
[379] Ahmet Midhat Efendi, *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa (Materyalizme Reddiye)* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 15.
[380] Ibid., 19. "Onların nazarında ben ne imişim biliyor musunuz? Gülmemenizi şimdiden ihtar ile işte haber vereyim: Ben deriden mamul bir torba içine yani bir tulum derununa konulmuş bir miktar et, yağ, kemik, su falandan ibaret imişim!"
[381] Kaplan, Enginün, ve Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi III*, 82.

Avrupalılar kendi dinlerinin yerine Hindistan'da din aramaktadırlar.[382] Asıl önemli olan maddi ilerleme ve galibiyetten öte manevi galibiyettir,[383] çünkü maneviyatsız bir ilerleme insanların kendilerini kaybetmelerine, aşırılığa kaçmalarına ve nihayetinde dünyayı yaşanamaz bir hale getirmelerine sebep olur. Temiz kalplilik gibi manevi duygular Avrupalılarda bulunmamaktadır.[384] Kendi maneviyatını kaybetmiş ve bir daha bulamayacak Avrupa çözümü Hinduizm ya da Budizm'de aramak yerine "gerçek İslam"ı keşfetmelidir.[385] İslam, materyalizm gibi ideolojiler ve Budizm gibi Doğu dinlerinden daha fazlasını bütün insanlık için vaat eder.[386] Doğu'nun maddi ilerleme açısından Batı'dan geride kalması, maneviyatını kaybetmemesine olanak sağladığı için olumludur.[387] Ahmet Midhat'ın maddi-manevi çıkarımları üzerinden düşünüldüğünde, Batı dışı toplumların modernlik deneyimleri birer alternatif modernlik[388] olmaktan öte "üstün modernlik"tir.

1.4.3. İlerleme (Terakki) Düşüncesi

Tarihin temelde iki türlü algılandığı söylenebilir: çizgisel ve döngüsel. İlerleme fikri tarihin tek ve çizgisel algılanışının türünün bir ürünüdür. Avrupa'daki toplumların sanayileşme gibi belli tarihsel uğraklardan geçmesi ve bunun neticesinde maddi anlamda

[382] "Herifler inkâr-ı küllî vadisine ayak atmış olsalardı, Hindiler'den din dilenmeye kadar iltizâm-ı külfet mi ederlerdi? İşte kendi dinlerinden ümîdlerini kesmiş oldukları hâlde, bi'l-külliye ve kat'iyyen dinsiz olarak yaşayamayacaklarını görerek yani saadet-i hakîkiyyeyi bulabileceklerini hükmederek, Budi olmaya kadar varmaktadırlar." Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri* (Erzurum: Babil Yayınları, 2002), 136.

[383] "Milletler ve devletler arasındaki galibiyet ve mağlubiyet-i maddiyenin hiçbir hükmü yoktur. Bugün mağlup olan bir devlet veya bir milletin yarın tekrar galip gelmesi imkânını kimse reddedemez. Asıl ehemmiyet verilecek şey galibiyet ve mağlubiyet-i maneviyedir. Bir millet manen mağlup olduğu hâlde maddeten galip bile olsa hükmü yoktur. İşte şark taraflarında Cengiz Tatarlarının istilasıyla garp taraflarında Baskların, Gothların, Hunların filanların galebesi gibi. Bunlardan Cengiz Tatarları galibiyet-i maddiyelerinden yağma ve tahrip suretiyle pek mubakkat bir istifade edebilerek badehu namları bile kaybolup gitmiştir." Efendi, *Ahmet Metin ve Şirzat*, 520.

[384] *Avrupa'da Bir Cevelan*, 251.

[385] Midhat, 129.

[386] Ibid., 192.

[387] Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan*, 772.

[388] Gaonkar'a göre, "alternatif modernlikler" üzerinden düşünmek modernliğin kaçınılmaz olduğunu kabul etmek ve sonu hakkındaki kurgulardan ayrılmaktır. Ahmet Midhat da modernliğin kaçınılmaz olduğunu düşünür, ancak Batı modernliğine yarattığı alternatif Batı'dan farklı olmaktan ziyade Batı'yı dönüştürmeyi içerir. Alternatif sıfatı modernlik için değil, Batı için kullanılmalıdır. Dilip Parameshwar Gaonkar, "On Alternative Modernities," *Public Culture* 11, no. 1 (1999): 1.

ilerlemesi sonucu ortaya çıkan durum ilerleme fikrinin evrenselleşmesine neden oldu. Modernite, iki tarih türü arasında sadece çizgisel olanın tahakkümünü kurdu. Avrupa dışındaki toplumlarda, özellikle Osmanlı gibi büyük topraklara hâkim olan devletlerde, ilerleme fikri geçmişteki gücün tekrardan kazanılacağına yönelik bir düşünce oluşturdu. Bu düşünce, ilerlemeci çizgisel tarih anlayışı ile döngüsel anlayışı sentezlemeye çalışır. Batı dışı toplumlarda ortaya çıkan modernleşme çelişkilerinin ve modernleşme karşıtı söylemlerin büyük kısmı bu sebepten ortaya çıkmıştır. Modernite öncesinde kendi döngüselliği üzerinden sosyal ve siyasal hayatı kuran toplumlar, artık çağı yakalamak ve kendi olarak kalmak arasındaki çelişkiyi aşabilmek için düşünceler ürettiler. Batı dışı toplumlardaki düşünceyi ele alırken ilerleme fikrinin evrenselleşmesi ile gelen bu çelişkiyi akıldan çıkarmamak gerekir.

Ahmet Midhat'ın tarih algısında ilerleme seçimlik değil zorunluluktur[389] ve zamanın ruhu ile alakalıdır.[390] İlerleme, "yenilerin eskileri geçmesi" ile gerçekleşir.[391] Tarihsel olarak devamlı ilerleyen insanlığın ve onun en medeni hali Batı'nın geldiği ilerlemiş durumu görmezden gelmek ve onu inkâr etmek mümkün değildir.[392] İlerleme Avrupa'da gerçekleşiyor diye onu Avrupa'nın malı olarak görenler ve kendisi gibi ilerleme taraftarlarını Frenkperestlikle eleştirenler vardır, ancak bu kişiler İslam'ın ilerlemeyi emrettiğini ve Osmanlı'nın ilerleyerek tekrardan şanlı olabileceğini görmemektedirler.[393] İlerleme insanların birlikteliği ile gerçekleşir, hiçbir toplum ve hiç kimse tek başına bunu gerçekleştiremez.[394] İlerleme için zamana ihtiyaç vardır. Bu yolda devam edebilmek için

[389] Efendi, *Musahabat-ı Leyliye*, 225.
[390] *Karnaval* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 110.
[391] *Edebiyat Yazıları 2*, 122.
[392] Ahmet Mithat Efendi, *Üss-i İnkılap* (İstnbul: Dergâh Yayınları, 2013), 93.
[393] Efendi, *Musahabat-ı Leyliye*, 230.
[394] *Avrupa Adab-ı Muaşereti Yahut Alafranga*, 41.

de umuda ihtiyaç duyulur.[395] Çünkü ilerleme sonu olmayan devamlı bir yarış halidir. İlerlemiş devletler ile karşılaştırıldığında Osmanlı daha yolun başında gözükse de, Müslüman ve Türk olarak daha önceden medeniyete katkıda bulunmuş olduğu için Osmanlı'nın medeniyeti sahiplenmesinde ve tekrardan bulmasında herhangi bir sakınca yoktur. Artık Osmanlı'nın insanlık tarihinde yerini almasının zamanı tekrardan gelmiştir.[396]

Bu düşüncede ilerleyebilmenin şartı, ilerlemiş olanların gittiği yolu takip ve taklit ederek onları geçmeye çalışmaktır. Bunu yapabilmek için ise bilgiye ulaşmak gerekmektedir. Bilgi kendi başına bir değer değil insanın ilerlemesini sağlayan bir araçtır. Bilgiye ulaşmanın o zamanki en kolay yolu ise kitaplara ulaşmaktır. İlerlemiş bir millet, içinde çok fazla kitap barındıran kütüphanelere sahiptir.[397] Oysaki henüz ilerleyememiş olan ve Avrupa'ya göre geride olan Osmanlı'da kütüphane ve kitap sayısı oldukça azdır.[398] İlerleme yolunda atılacak önemli adımlardan birisi tıpkı kendisinin yaptığı gibi kitap yazarak ve tercüme ederek kütüphaneleri doldurmaktır, ancak bunu yaparken seçici olunmalı, faydası en yüksek olanlara öncelik tanınmalıdır. Faydasız olanları tercüme etmeye gerek yoktur.[399] Maddi ilerleme taklit edilebilir ve bunun için çaba gösterilmelidir.[400] İlerleme ile ulaşılacak sonuç herkesin huzur ve refah içerisinde yaşayabileceği ve bu refahtan istifade edebileceği bir toplum düzenidir.[401] Bu refah seviyesine ulaşabilmek için insanlar çok çalışmalı ve gerekirse de zorluklarla mücadele etmelidir.[402] İlerlemeden, bazı heveskâr gençlerin yaptığı gibi dinsizlik[403] ve tembellik anlamı çıkarılmamalıdır.

---

[395] *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 25.
[396] *Ahmet Metin ve Şirzat*, 12-13.
[397] *Edebiyat Yazıları 2*, 235.
[398] Efendi, 91.
[399] Efendi, *Ahmet Metin ve Şirzat*, 136.
[400] Okay, 251.
[401] Ahmet Midhat Efendi, *Ekonomi Politik* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2005), 43.
[402] *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 131.
[403] Okay, 274.

İlerleme fikrini devşiren Batı dışı düşüncenin çizgisel tarih ile döngüsel tarihi bağdaştırmaya çalışması bu toplumların kendi geçmişlerini yeniden inşa etmelerine neden olmuştur. Tanzimat döneminde yazılan birçok tarih kitabı ve tarihsel hikâyeler/romanlar, klasik Osmanlı tarihyazımının aksine, olaylar tarihi anlatmak yerine kahramanlıkları ve şanlı bir geçmişi anlatır. Ahmet Midhat'ın bazı eserlerinde bu eğilimden etkilendiği görülür. Bunun en güzel örneği *Ahmet Metin ve Şirzat* romanıdır. Romanın ana karakteri Ahmet Metin'de Osmanlı öncesi Türklük tasavvuru ve bilinci bulunur.[404] Bu bilinç, Türklüğün ve İslam'ın, özleri gereği yüce olduğu iddiasının ötesinde, medeniyete ve ilerlemeye tarihsel katkılarını bir hakikat olarak sunma çabasıdır. Bundan dolayı Ahmet Midhat'taki ilerleme fikri, tıpkı Namık Kemal'deki gibi, aynı anda hem "kendi" geçmişine hem de Batı'ya bakmayı barındırır.

1.4.4. Ahmet Midhat'ın Romanlarındaki Taklit Anlatısı

Her konuya merakı olan ve bunu yazımına yansıtan Ahmet Midhat hakkında Findley İngilizce bir tabir kullanır: "*jack of all trades, master of none*", yani "her sanatta çırak olan, hiçbirinde usta değildir."[405] Çerkes göçmeni bir ailenin çocuğu olan Ahmet Midhat'ın ailesinin maddi durumu iyi değildir.[406] Bundan dolayı hayatı boyunca çalışmak zorunda kalmış ve idealleştirdiği çalışkanlığı bu zorunluluğa bağlamıştır. Bu zorunluluk onda sınıfsal bir hırsa ve bu hırstan doğan merak ve öğrenme duygusuna neden olmuştur. Ahmet Midhat, Kant'ın aydınlanma anlayışındaki erginleşme cesaretini[407] göstererek kendisini

[404] Fazıl Gökçek, *Küllerinden Doğan Anka - Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 227.
[405] Findley, vi.
[406] Taraflı da olsa Ahmet Midhat'ın hayatı hakkındaki biyografik bilgilere oğlu Kamil Yazgıç'ın yazılarından ulaşılabilir. Kâmil Yazgıç, *Oğlunun Kaleminden Ahmet Midhat Efendi ve Dönemi* (İstanbu: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020).
[407] Kant aklını kullanma cesaretini göstererek başkalarının vesayetinden kurtulup erginleşen Aydınlanma insanını ele alır. Ahmet Midhat da buna benzer bir şekilde kendi kudretinin farklına varıp cesaretiyle kendini

geliştirmiş ve bu yolda Osmanlı toplumuna öncü olmaya çalışmıştır. Kendisinin farkında olmayan bir halka[408] ayna tutmaya çalışır. Bunun için de geniş kitlelere hitap etmek ister. Geniş kitlelere bilgiyi yayabilmek adına popüler kitaplar ve romanlar yazar. Bu eserlerinde hikâyeler anlatan[409] Ahmet Midhat, ansiklopedik bilgileri vülgarize ederek topluma sunarken onları eğlendirerek[410] dikkatlerini çekme[411] ve doğru yola davet etme amacındadır. Bu basit dille yazılmış kitapları ve hikâyeleri okuyan kitleler eserlerdeki anlatılardan ders çıkaracak ve doğru yola girerek toplumun tekrardan ayağa kalkmasını sağlayacaklardır.

Ahmet Midhat; kendisi, okuru (kitle) ve Osmanlı Devleti arasında bir analoji kurar. Bu analojiye göre, zor durumda olma konusunda birbirine benzeyen Ahmet Midhat, okuru ve Osmanlı Devleti bundan kurtulup kendini var edebilmek için çalışmak ve çabalamak zorundadır. Kendisi, okuru ve Osmanlı üzerinden kurduğu analoji Sultan Abdülhamid dönemindeki kitleselleşme ve modernleşme fikri ile örtüşür. Faydacı bir yapısı olan Ahmet Midhat, kendisini, Sultan Abdülhamid döneminde siyasi alana fazla girmeden, geri plandaki bürokratik işlerde görev alarak ve yayıncılık faaliyetleri yürüterek gerçekleştirdi. Bu dönemdeki sansürün varlığına rağmen yayıncılığın gelişmesinin ete kemiğe bürünmüş hali Ahmet Midhat'tır.[412] Sultan Abdülhamid tarafından gazetesini çıkarabilmesi için maddi yardım aldığı bilinmektedir.[413] Midhat Paşa sayesinde memurluğa adım atan, ismini

---

geliştirmiştir. Immanuel Kant, *An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'* (London: Penguin, 2013).

[408] Efendi, *Vah*, 54. "A birader! Bizde böyle şeylere dikkat ederler mi? Avrupa tiyatrolarında olsa "publique" denilen halka riayetsizlik bir tiyatro içinde değil ya sokakta bile tecviz edilmez. Fakat bizim halkımız kendi kadir ve haysiyetlerini kendileri de tanımazlar."

[409] Esen.

[410] Roman okumak Ahmet Midhat için bir boş vakit değerlendirme aracı olduğu için iyi bir eğlence türüdür. Ahmet Midhat Efendi, *Menfa - Sürgün Hatıraları* (İstanbul: Arma Yayınları, 2002), 62. "Bizim memleket gibi mekativ-i mülkiyesinde fen okutulmayan bir memlekette halkı mevad-ı de fenniyeye alıştırmanın yolu bu değildi. Mabahis-i fününu eğlence tarzına koymak lazım gelir idi."

[411] *Musahabat-ı Leyliye*, 78.

[412] Findley, 12.

[413] Yazgıç, 153-55.

paşadan alan Ahmet Midhat, Sultan Abdülhamid tarafından kendisine yazdırılan *Üss-i İnkılap*[414] isimli kitapta önceki dönemleri eleştirirken satır aralarında Yeni Osmanlılar ve Midhat Paşa'yı da eleştirisine dâhil eder. Bu kitapta ayrıca Sultan Abdülhamid'in bir hürriyet taraftarı olduğunu iddia ederek padişahı över. Ahmet Midhat'ın oğlu Kamil Yazgıç, babasına dair yazdığı biyografik eserde babasından alıntılayarak Midhat Paşa'nın, babasına, çalışarak bu millete/devlete hizmet etmesi gerektiğini söylediğini ve kendisi yüzünden heder olmasını istemediğini aktarır.[415] Sultan Abdülhamid sınırlı da olsa Ahmet Midhat'a özgürlük alanı bırakır. İlginçtir ki, iddialara göre Ahmet Midhat, isminden dolayı paşa olamayıp[416] bâlâ rütbesinden emekli olmuştur.[417] Siyasi bir hırsı olmadığı için Yeni Osmanlıların aksine geri planda kalmayı tercih ederken, otokratik bir rejimde halkı terbiye etmekte beis görmemiştir. Bundan ötürü merkezden uzaklaştırılmamış ama yüksek kademelere de ulaşamadan yayıncılık ve yazarlıkla hayatını sürdürmüştür.

Hayatını yazma faaliyetine endeksleyen Ahmet Midhat, roman türünün Osmanlı'daki ilk temsilcilerindendir. Ahmet Midhat'ın roman anlayışı eski Türk edebiyatında yer alan meddahlık ile romanı birleştirerek[418] "ibretlik" hikâyeler yazmaya dayanır. Ne var ki roman, eski edebi geleneğin masalsı hikâyelerinden farklı ve tamamıyla yeni bir türdür.[419] Her ne kadar romandan sadece kıssadan hisse beklenilmese de,[420] Ahmet Midhat'ın romandan beklentisi Avrupa'nın ve Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumu idrak ettirmektir. Avrupa'nın "iyi" tarafları kabul edilip taklit edilmeli, "kötü" tarafları ise

414 Efendi.
415 Yazgıç, 45-46.
416 Ibid., 44. Mustafa Nihat Özön, *Türkçede Roman* (İletişim Yayınları: İstanbul, 1985), 153.
417 Cevdet Kudret, *Ahmet Mithat* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1962), 11.
418 Nüket Esen, "Ahmet Mithat'ta Anlatıcı ve Muhatabı," *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* içinde, ed. Nüket Esen ve Erol Köroğlu (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006), 70.
419 Ibid., 60.
420 Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 18.

reddedilip bunlardan sakınılmalıdır [tevakki].[421] Ahmet Midhat böylece eski geleneğe ait kıssadan hisse çıkarma durumunu, okuyucuyu da anlatıyı şekillendirmeye davet ederek ve bir "meta-roman"[422] kurgusuyla, yeni bir biçimde sunar. Diğer taraftan okuyucuyu anlatıya davet etse de ortak bir doğru yol çizmeyi unutmaz. Aksi durumda, üzerinde gittiği yolu bilmeyen okuyucu farklı yollara saparak tehlikeli yargılara varabilir.[423] Ahmet Midhat'ın kitap yazmadaki öncelikli amacı sanat ya da edebiyattan öte hitap ettiği halk kitlesini terbiye etmektir. Bundan dolayı da yarı gerçekçi – yarı romantik bir yöntem kullanarak[424] kültürel bir alan yaratmaya çalışmıştır.[425] Halka hitap etmediği ve sade bir dil kullanmadığını düşündüğü yazarları dekadanlıkla eleştirmiştir.[426] Onun düşüncesine göre, sade bir dille yazılmayan eserler kendi duygularını beslemekten öteye geçemeyecektir. Oysaki Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum halkı uyandırmayı, bunu yapabilmek için de edebiyatta sade bir dil kullanmayı zorunlu hale getirmektedir, çünkü ilerleme buna bağlıdır.[427] Ahmet Midhat'ın edebiyat konusunda üzerine odaklandığı husus, romanın ve dilin ne olduklarından ziyade neye hizmet ettikleri ve halkı eğitmede ne kadar faydalı araçlar olduklarıdır. Taklit anlayışındaki faydacı yaklaşım, edebiyat ve dil anlayışında da kendine yer bulur. Örneğin, kendisini Fransızca kelime kullanıyor ve taklit ediyor diye eleştirenlere, hizmet yolunda bunların ufak detaylar olduğu cevabını verir.[428] Benzer bir şekilde, roman türünü olumsuz anlamda bir taklit olarak eleştirilenlere, romanı "adab-ı milliye" hizmetinde kullanacağını söyleyerek karşılık verir. [429]

[421] Efendi, *Mesâil-i Muğlâka*, 6.
[422] Parla, "Karnaval Sürüyor..." 20.
[423] Murat Cankara, "Ahmet Mithat Efendi ve Beşir Fuat'a Göre Gerçekçilik" (Bilkent Üniversitesi, 2004), 53.
[424] Ibid., 66.
[425] Carter V. Findley, "Ahmet Midhat'ın Sevda-yı Say-ü Amel'i," *Tarih ve Toplum*, no. 203 (2000): 28.
[426] Gökçek, *Bir Tartışmanın Hikâyesi: Dekadanlar*.
[427] Kaplan, Enginün, ve Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi III*, 74.
[428] Efendi, *Edebiyat Yazıları 1*, 218-19.
[429] *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 3-4.

1.4.5. İdeal Osmanlı vs. Alafrangalaşamamış Taklitçi

Daha geniş kitlelere hitap etmek için yazdığı romanlarında, onları sıkmamak, kolay okunmayı sağlamak ve takibi kolaylaştırmak adına, yaşadığı döneme göre oldukça sade ve basit yazmıştır. Bu sadelik sadece dil konusunda değil, roman karakterlerinin idealleştirilmesiyle de alakalıdır. Ahmet Midhat'ın çoğu romanında genellikle idealleştirilmiş bir Osmanlı erkeği yer alırken, bu kahramansı ana karakteri parlatabilmek için karşısında taklit eleştirisini üzerine yoğunlaştırdığı züppe/şık karakteri bulunmaktadır. Moran'ın da belirttiği gibi,[430] Ahmet Midhat'ın züppe karakteri ve karakterin içine düştüğü gülünç durumlar onun romanlarının temel meselesi değildir. Onun odak noktası, ideal Osmanlı erkeğidir, fakat iki karakteri birlikte düşünmek gerekir, çünkü idealleştirdiği karakterin doğruluğu, züppe/şık karakterin yanlışlığı üzerinden diyalojik bir şekilde kurgulanır. İki karakter birbirine zıt özelliklerle donatılmıştır. Ahmet Midhat, bir tarafta idealleştirdiği karakter ile muktedir bir özne inşa ederken hem kendisini hem okurunu hem de Osmanlı modernleşmesini kudretli hale getirmeyi hedefler. Kendisinden esinlenerek kurguladığı idealize karakterden ders alacak kitleler, Osmanlı'yı yeniden ayağa kaldıracaktır. Züppenin yaptığının[431] aksine, ideal yol sadece Batı'ya yönelmek değil, Osmanlılıkta "bulunan kudreti" yeniden bulmaktır. Züppenin peşinde olduğu geçici ve gösterişçi bireysel mutluluk yerine, idealleştirilmiş karakterin izlediği toplumsal ve bireysel başka bir mutluluk yolu serimlenir. Züppenin irrasyonel davranışları ve komik hallere düşmesi idealleştirilmiş karakterin eksiklerini ve kusurlarını kapatır, böylece onun olumlanacak taraflarını öne çıkar.

Ahmet Midhat, etrafında gördüğü olayları, kişileri ve durumları romanlarına aktarmakla beraber kafasında çizmiş olduğu idealleştirilmiş ana karakter sıklıkla kendisine

[430] Moran, 48.
[431] Ahmet Midhat Efendi, *Bahtiyarlık* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 18.

benzemektedir. Bunun en iyi örneği *Felâtun Bey ve Râkım Efendi* romanının ana karakteri Râkım Efendi'nin kendisi hakkında söylediği şu ifadede görülür: "Her şey, ufak tefek roman yapar, tiyatro yapar, gazete yazar bir ameleyim."[432] Ahmet Midhat da roman yazan, gazetecilikle uğraşan bir emekçi olarak görür kendisini. İdealleştirdiği karakterler üzerinden kendi hayatındaki deneyimleri sunan Ahmet Midhat'ın romanlarındaki ana karakterler için romanın bütünü ve sonu genellikle mutluluktur. Romanlarındaki anlatı, bireyin ve toplumun mutluluğunu sağlayacak, nihayetinde de Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunu getirecek idealist bir düşünce kurar. Kamusal mutluluk, kişisel düzeyde faydalı olanı bulmaktan geçer. Bireysel mutluluk, kamu yararından azade bir öneme sahip değildir. Ahmet Midhat'ın romanlarındaki züppe, bireysel mutluluğunu kamusal yararın üzerine koyduğu için yanlış yoldadır. Kamusal yararı idrak ettiği noktada aklı başına gelecek ve mutluluğu kamuya faydalı olmakta bulacaktır. Örneğin, en meşhur züppelerden Felâtun Bey, başına gelen bütün olaylardan sonra devlete hizmet etmek için kaymakam olur ve yaptığı yanlışların farkına varmıştır. Kısacası, siyasetin dışında mutluluk üzerinden kurulmuş bir düzen anlatır, çünkü romanlarındaki anlatıyı gündelik hayatın pratikleri üzerine inşa eder.

Bir tarafta tüm maddi imkânlara rağmen yanlış yola girip ilerlemeyi sadece gösteriş olarak anlayan züppe/şık, diğer tarafta ise tüm maddi imkânsızlıklara rağmen çabalayan, kendi hayatını var eden ve mutluluğu bu çabasının toplamında arayan ideal ana karakter bulunur. Bu iki karakter üzerinden kurulan anlatı, düzenin yeniden tesisini hedefleyerek Osmanlı için "doğru" bir modernleşme tasavvur eder. Bu muhafazakâr tasavvurdaki düzen fikri, züppenin yaptığının aksine, ölçülü davranmayı ve aşırılıklardan kaçmayı gerektirir. İçinde bulunduğu kötü duruma rağmen Osmanlılar çabalayarak Avrupa'nın başarmış

[432] *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 72.

olduğu maddi ilerlemeyi, ölçülü ve ideal Osmanlı bireylerinin kendilerini gerçekleştirmesi ile sağlayacak, züppenin yaptığının aksine, gösteriş meraklısı bir yanlış Batılılaşma yoluna girmeyecektir. Bilgi seviyesini yükseltmiş ve kendisini geliştirmiş ana karakter, yeri geldiğinde, hem içerideki züppeye hem de Batılı'ya ahlak dersi verecektir. Bu, Ahmet Midhat'ın maddi ve manevi ayrım anlatısının temelindedir. Avrupalılar maddi ilerlemeyi her ne kadar sağlamış olsalar da manevi olarak doğru yolda olmadıkları için idealleştirilmiş Osmanlı hem onlara hem de bütün insanlığa doğru yolu gösterecektir.

Bazı romanlarında idealleştirilmiş ana karakterin Batılılar tarafından takdir edilmesi, Osmanlı'nın Avrupa'ya ve dünyaya doğru yolu göstereceğinin kanıtıdır. Bahsi geçen Batılılar ana karaktere imrenmektedirler. Batılılar çalışarak kazandıkları refaha rağmen, bu refahı eğlence yolunda heba ettikleri ve maneviyatlarını kaybettikleri için, mutluluğu ölçülü olma, kamusal yararı düşünme ve maneviyatını kaybetmeme üzerine kuran idealleştirilmiş karaktere yönelirler. *Paris'te Bir Türk* isimli eserinde Ahmet Midhat bir Batılı'ya, Nasuh'un ilerlemiş Osmanlı'nın örneklerinden biri olduğunu söyletir. Bu durumu kaldıramayan züppe karakter Zekâ ise Nasuh'un şapka taktığını söyleyerek onu itham etmeye çalışır, fakat bu fikri önemsenmez.[433] Ahmet Midhat'ın buradaki vurgusu değerlidir, çünkü züppe eleştirisinin sadece görünüşle ilgili olmadığı, aksine, bir kişinin ideale ulaştıktan sonraki görünüşünün önemi olmadığı ortaya çıkar. Züppenin sorunu yabancıdan ve/veya Batılı'dan alınması gerekenleri idrak edemeyip kendisini "alafranga" akıntısına bırakarak benliğini kaybetmesidir. Züppe, idraksiz taklitçidir, maruz kalmaktadır ve bu konu hakkında hiç düşünmez. Bir tarafta akıntının farkında olan ama o akıntıya rağmen kendi yolunu çizen ideal ana karakter, diğer tarafta ise akıntının farkında olmadan onu bir eğlence sanan züppe bulunmaktadır.

[433] *Pariste Bir Türk* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 348-51.

Ahmet Midhat'a göre, otuz kırk senedir kullanılagelen alafranga ve şık kavramları o günkü kullanımın aksine, sözlük anlamı olarak olumsuz ifadeler değildir, fakat süs ve gösteriş peşinde koşanlar yüzünden olumsuzlaşmıştır.[434] Ahmet Midhat alafranga kavramını yaşadığı dönemin aksine, her zaman olumsuz anlamda kullanmaz. Bu nedenle, Ahmet Midhat'ın alafranga sözcüğünü hangi bağlamda kullandığına dikkat etmek gerekir. "İyi" ve "kötü" anlamda alafranganın bağlamları ideal ve züppe karakterler üzerinden gerçekleşir. Ne var ki birbirlerine zıt sunulan ideal ve züppe karakterleri aynı toplum içinde var oldukları için onun içinden konuşurlar. Aralarında bulunan zıtlık bir kavga etme hali değildir, çekişmeye dayanır ve bazen romanın sonunda bu çekişme ortadan kalkar. Örneğin, *Felâtun Bey ve Râkım Efendi* iki karakterin uzlaşmasıyla sona erer.

Ahmet Midhat'ın kafasındaki ideal ana karakter, genellikle Müslüman/Türk/Osmanlı ve 20'li yaşların ikinci yarısındadır. Türk'ün zekasını, centilmenliğini, kuvvetini taşıyan,[435] hünerli, sanata yatkın (taklit edebilen), teknik işlerden anlayan, seyahati ve sporu seven, çalışkan, ağırbaşlı, babacan, kitap okuyan, kütüphaneye giden, bilen ve bildiren, Doğu ve Batı'yı doğru bir şekilde sentezlemiş, cazibe merkezi, olayların merkezinde yer alan, etrafındakileri ve özellikle kadınları kendisine hayran bırakan,[436] kadınları özgürleştiren ve yetiştiren,[437] itibar sahibi, zevk (gusto) sahibi,[438] milliyetçi ve vatansever ama aynı zamanda medeni, filozof, kitap okuyan, zengin değil ama mutluluk içinde yaşayan, biriktiren, bahtiyarlığı çalışmakta ve üretmekte bulan, hesaplı, erken kalkan, sıklıkla babasız, nasihat veren, maruz kalmamış, kudretli, ailesini kuran, kendisini yetiştiren ve buna benzer sıfatları bünyesinde birleştiren, Batı ile Doğu'yu doğru bağdaştırmış bir kahramandır.

[434] *Avrupa Adab-ı Muaşereti Yahut Alafranga*, 15.
[435] Okay, 409.
[436] Efendi, *Pariste Bir Türk*, 61.
[437] *Henüz 17 Yaşında* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000).
[438] *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 167.

Züppe karakter de, tıpkı ideal karakter gibi Müslüman/Türk/Osmanlı ve 20'li yaşların ikinci yarısındadır; ancak, düzme frenk, tatlı su frengi,[439] mirasyedi, ahmak, centilmen olmaya çalışan ama beceremeyen, tembel, avare, züğürt, aylak, babası olsa da sonradan görme bir babası olduğu için iyi yetişemeyen ve cahil kalan,[440] süt çocuğu, mıymıntı,[441] pısırık, budala,[442] elinden iş gelmeyen, geç kalkan, tüketmeye ve gösterişe meraklı, devamlı eğlence peşinde, cazibe merkezi olmaya çalışan ama beceremeyen, kadınlar tarafından kullanılan, kitabı sadece kütüphanesinde süs malzemesi olarak bulunduran, gülünç,[443] trajikomik,[444] ihtiraslı, itibarsız, sözde filozof, yapmacık, bahtiyarlığı yanlış yerde arayan, akıntıya kapılan, maruz kalan, elindekini kaybeden, sonradan görme, müsrif ve benzeri birçok sıfatı haiz; Batı'yı yanlış anlayarak kendisini kaybeden ve Batı ile Doğu'yu doğru bir şekilde bağdaştıramayıp mukallit/taklitçi konumuna düşendir.

Somay'a göre garp mukallidi züppe i) histeriktir, ötekinin arzusunun peşindedir ii) efeminedir; iii) travestidir, ötekinin kılığına bürünse ve onu taklit etse de olmamış bir tarafı bulunur; iv) görüntüden ibarettir.[445] Moran, Ahmet Midhat ile ortaya çıkan cahil, gülünç ve mirasyedi züppenin sonraki dönemlerde zeki, tehlikeli ve servet yapma peşinde bir züppeye dönüştüğünü iddia eder.[446] Gökçek ise, Moran'ın züppe okumasına Ahmet Midhat'ın züppe karakterleri arasında da fark olduğu üzerinden eleştiri getirir ve Ahmet Midhat'ın eserlerinde, Moran'ın bahsettiği iki dönem arasında geçiş dönemi züppeleri olduğunu savunur. *Bahtiyarlık* romanının züppesi Senai, Felâtun'dan farklıdır. "Senai, Berna Moran'ın üzerinde durduğu "aptal, cahil ve gülünç" ilk alafrangalarla "okumuş, zeki ve tehlikeli" alafrangalar arasında Süruri Efendi'ye göre biraz daha sonrakilere yaklaşmış bir

[439] *Bahtiyarlık*, 19.
[440] *Vah*, 70.
[441] *Jön Türk* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 47.
[442] *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 134.
[443] *Bahtiyarlık*, 19.
[444] Ibid., 76.
[445] Bülent Somay, "Bir Garp Mukallidi Züppenin İtirafları," *Defter*, no. 43 (2001): 47-48.
[446] Moran, 259, 67.

geçiş dönemi alafrangasıdır."[447] *Karnaval* romanının züppe karakteri Zekâi de tıpkı Senai gibi tamamıyla "hoppa ve ahmak"[448] değildir.

Ahmet Midhat, bütün bu sıfat ve özellikleri harmanlayarak kendisine yeni ve ideal roman karakterleri yaratır. Romanlarındaki züppe ve ana karakterler birbirlerine benzese de romanların kendisi, tıpkı bir yemek gibi, içinde bulundurduğu ürünlerden fazlası ve başkasıdır. Ahmet Midhat ideal, ana karakterine isim taksa da, okuyucuya onun kendisi olduğunun tüyolarını verir ve bunu okuyucunun çıkarmasını bekler. Diğer taraftan züppeyi şık/kibar/alafranga meşrep olarak isimlendirir. Aslında ideal ana karakter de alafrangadır ama aynı zamanda Osmanlı'dır da. Onun Batı düşüncesi benlik ve kendilik düşüncesi ile birlikte var olduğu için alafrangaya dair verdiği her örnek kendiliği bir şekilde bağlar. Kendisini kaybetmeyen alafranga ile bir sorunu yoktur. Alafranganın ne olduğunu karakterlerde, romanın arka planında ve satır aralarında malumat olarak verir. Batı'yı bilmeyenler[449] Ahmet Midhat'ın anlatısı ve eserleri sayesinde Batı'yı bilecek, böylece kendilerini de bu bilgi üzerinden var edeceklerdir.

Parla düzen kavramını baba figürü ile eşleştirerek Tanzimat'ın ikinci dönemi yazarlarındaki düzen arayışı ile baba arayışı arasındaki analojiyi[450] iyi bir şekilde ele alır. Ahmet Midhat'ın ideal ana karakteri babasız olmasına rağmen kendi kendisini yetiştirmiştir. Züppe karakter ise alafranga meşrep babası yüzünden yetişememiştir. Örneğin, Felâtun'un babası Meraki Bey alaturkalıktan alafrangalığa sıçramış,[451] Üsküdar'dan Galata'ya taşınmış sonradan görme bir zengindir. *Karnaval* romanının züppesi Zekâi Bey'in babası Uzletî Efendi de "Karun" kadar zengindir. Babasından ötürü

[447] Gökçek, *Küllerinden Doğan Anka - Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar*, 30.
[448] Efendi, *Karnaval*, 38.
[449] *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 98. "Evet, eğer alafranga âleminin bu gibi ahvâlinden malûmatınız yoksa size o malûmatı da verelim."
[450] Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).
[451] Efendi, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 4-5.

doğru yolu bulamayan züppe ve babası olmamasına rağmen yolunu bulan ideal ana karakter Osmanlı gençlerine doğru yolu gösterir. Ahmet Midhat böylece bir baba rolüne bürünür, çünkü modernleşebilmek için Osmanlı gençlerine doğru yol gösterilmelidir. Aksi durumda gençler züppe olacaklar ve kendilerini gerçekleştiremeyeceklerdir. Kendi fikrindeki ideal Osmanlı'yı çizerken, Ahmet Midhat, bir baba olarak nasihat vermeyi görev addeder, fakat bu nasihatleri açıktan ahlak kitapları veya köşe yazıları üzerinden vermektense gençleri ürkütmeyecek ve onların meraklarını çekecek hikâyeler barındıran romanlar ve romanlardaki karakterler üzerinden yapar. Onun romanları aynı zamanda boş vakti dolu geçirmeye yarayan eğlence araçlarıdır. Osmanlı gençleri, Ahmet Midhat'ın verdiği nasihatleri, Felâtun'un, Râkım'ın verdiği nasihatleri bir kıskançlık sebebi olarak görmesi[452] gibi görmemelidirler.

Onun düşüncesindeki ideal baba, çocuklarına ölçülü olmayı öğretir ve kendilerini geliştirebilmek için ihtiyaç duydukları nasihatleri verir. Bu nasihatlerden ilki, ilerlemeyi gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan bilgiye ulaşmak ve bunu yapabilmek içinse kitap okumaktır. Gençler ne kadar çok vakitlerini kütüphanede geçirirlerse[453] o kadar çok ilerleme gerçekleşir. İkinci nasihat ise, babanın, her ne kadar imkânı olsa da, çocuğuna, kendisini gerçekleştirebilmesi için kendi emeğini sarf etmesi gerektiğini idrak ettirmesidir. Mirasyedi züppelerin aksine, bir Osmanlı genci çalışarak ve çabalayarak kendisini var edecek, babasının parasına itimat etmeyecektir. Ahmet Midhat'ın tarihsel okumasına göre, Osmanlı toplumunda aristokrasi olmadığı için asalet yoluyla bir şeye ulaşmak mümkün değildir, bu nedenle büyük adamların çocukları genelde küçük adamlardır.[454] *Bahtiyarlık* romanının zengin köylüsü, oğlunu paşa olması için İstanbul'a gönderir ve servetini bu yolda harcar, ancak oğlu Senai yanlış yollara sapmıştır. Bir babanın görevi, para kesesi

[452] Ibid., 101.
[453] Nasuh zamanını çoğunu kütüphanede geçirir. *Pariste Bir Türk*, 320.
[454] *Musahabat-ı Leyliye*, 206.

olmaktan öte, çocuğunu doğru yola sevk edecek nasihatler vermesidir. Bu sebeple züppenin kendisi yanlış yola girmekten sorumlu değildir, elinden tutan bir babası olmadığı için alafranga gösteriş akıntısına kapılmıştır.

"Şık"la sıklıkla benzer anlamda kullanılan "kibar", Ahmet Midhat'ın değişik anlamlarda kullandığı bir kavramdır. Onun yazdıklarında "kibar" bazen "şık" anlamına gelse de "aristokrasi", "elit", "üst tabaka", "havas", vb. anlamları da karşılar. Bu doğrultuda, farklı sınıfsal okumalara işaret eden genel bir kavrama dönüşür. Örneğin, Osmanlı toplumunda "kibarlık" olmadığını ve bundan dolayı Osmanlı'nın demokratik bir toplum olduğunu[455] söylerken Ahmet Midhat kibarlığı Avrupa aristokrasisine atfeder. Bu bağlamda, Osmanlı'da kibar olmaya çalışanlar "*parvenu*" [sonradan görme] ve "*intru*" [asalak] kimselerdir.[456] Eski kibar, kibar ve yeni kibar[457] tabirlerini kullanarak, aristokrasi, burjuva ve sonradan görmeleri bir tarihselliğe ve kavramsallaştırmaya oturtmaya çalışır. Asalet peşinde koşan heveskârlar, "aristokratik göstergeleri"[458] komik bir şekilde kullanmaya çalışırlar. Küçük geleneğin değerlerini aristokratik düşüncenin ve elitizmin karşısında durarak savunan Ahmet Midhat, çalışmadan kazanılan bütün unvanların gereksiz gösteriş ve şan olduğunu düşünür. *Bahtiyarlık* romanının züppesi Senai, Yamalı Musa'nın oğlu, bir sonradan görmedir ve bir şehirli olma yolunda asıl şehrin [medeniyetin] Avrupa olduğunu, İstanbul'un onun yanında köy kaldığını iddia eder. Senai'ye göre, medeni olmak için her alanda "Batı'ya layık" olmak gerekmektedir. Hatta babasının zengin olmasından dolayı kendisini aristokrat[459] olarak görür, fakat okumaya gittiği İstanbul'da babasının varlığını hiç etmiş, ardından da kayınpederinin mal varlığına göz dikmiş bir sonradan

[455] *Fazıl ve Feylesof Kızım - Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 261.
[456] Ibid., 192.
[457] *Mesâil-i Muğlâka*, 7.
[458] Felâtun'un isminin Fransızca baş harflerini kitaplarına altın yaldızla bastırması buna iyi bir örnektir. *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 7.
[459] İmza olarak "Senai de Söğüt" ifadesini kullanır. *Bahtiyarlık*, 16.

görmedir. Romanın sonunda bir kaybeden olarak, Batı medeniyetinin kötü taraflarında aradığı mutluluğa (bahtiyarlığa) ulaşamamıştır,[460] çünkü mutluluğu savruk bir şekilde bireysel olarak aramıştır.

Namık Kemal'in fikrinde halk, büyük geleneğin sınıfsal çıkarı üzerinden soyut bir kavram olarak romantize edilirken Ahmet Midhat daha somut sorunlara ve çözümlere yönelir. Örneğin, ideal ana karakter kadınları özgürleştirir. Gürbilek, züppeliği bir erkeklik, haysiyet ve kadınsılık problemi olarak ele alır ki ona göre züppelik sadece yabancılaşma üzerinden kurgulanmaz.[461] Efemine değil de güçlü bir erkek olan ideal ana karakter, olayları doğru yola sokan bir öznedir. Ahmet Midhat'ın *Henüz 17 Yaşında* isimli romanı bu temayı işlemektedir. Rum kızlarının kötü yola düşmesinin nedenini Osmanlı Rumları arasında yanlış Batılılaşma sebebiyle edinilen bir âdet, drahoma[462] olarak görür. Arkadaşının zorlamasıyla gittiği genelevin tarihselliğini sorgulayan ideal ana karakter Ahmet, bu gibi kötü eğlence mekânlarının Osmanlı geçmişinde bulunmadığını, sonradan ortaya çıktığını söyler. Bu mekânların kaynağı Batı'dır.[463] Ahmet âdetlerin bozulması sonucu özünü ve kimliğini kaybeden bir kadına yardım ederek onu özgürleştirir. Ahmet Midhat, romanı kendi kafasında idealleştirdiği mutlu sonla, yani evlilikle sonlandırır. Bu eserde tıpkı diğer eserlerinde olduğu Ahmet Midhat'ın hayatından esintiler vardır; onun ikinci karısı ile olan ilişkisinin, hikâyedekine benzer bir şekilde başladığı iddia edilir.[464]

Felâtun Bey ve Râkım Efendi'nin ideal ana karakteri Râkım çalışarak kazandığı para ile köle pazarından kendisine Canan isminde Çerkes[465] bir köle alır. Alaturkalık ve

[460] Ibid., 77-78.
[461] Gürbilek, 48.
[462] "Hristiyan ve Musevilerde gelinin damada verdiği para veya mal" sozluk.gov.tr Erişilme Tarihi: 18.05.2020 Her ne kadar sözlükte gelinin damada verdiği para veya mal olarak tanımlansa da Ahmet Midhat'ın kitabında kız tarafının erkek tarafına verdiği başlık parası olarak kullanılmıştır.
[463] Efendi, *Henüz 17 Yaşında,* 119-21.
[464] Esen, 31.
[465] Ahmet Midhat'ın başka eserlerinde Çerkeslik sıklıkla işlenir. Ebeveynleri Çerkes olan Ahmet Midhat, eserlerinde zorda kalan Çerkes karakterleri bir şekilde kurtarır.

alafrangalığı bağdaştırdığı evinde Canan'ın kendini geliştirmesi için elinden geleni yapar.[466] Canan kendisini hem alafranga hem alaturka geliştirir ve eserin sonunda Râkım'a eş olur. *Henüz 17 Yaşında*'daki hikâyeye benzer bir şekilde, özgürlüğü elinden alınmış kadın, güçlü bir erkek tarafından de-oryantalize edilip ideal Osmanlı erkeği tarafından kızlıktan kadınlığa ulaştırılır. Ahmet Midhat, idealleştirdiği ana karakterleri kadınları özgürleştirme açısından birer kahraman gibi inşa ederek tıpkı kendi hayatındaki kadınları yetiştirmesine benzetir. Ahmet Midhat, Fatma Aliye'ye hamilik yaparak onu edebî ve kültürel çevrelere dahil etmiştir. Ahmet Midhat'ın düşüncesine göre, belki de edebî anlamda kendisinden daha başarılı ve yetenekli olan Fatma Aliye'nin, kendisini var edecek bir Ahmet Midhat'a, yani ideal Osmanlı erkeğine ihtiyacı vardır.[467] Bourdieucü manada[468] Ahmet Midhat, kendi edindiği sermayeyi Osmanlı büyük geleneğinden gelen Fatma Aliye'nin miras aldığı sermayesine katarak kadınlara kamusal alanda yer açmaya çalışır. Ahmet Midhat'ın ideal ana karakterinin özgürleştirici yönü sadece Osmanlı kadınlarını cezbetmez. Batılı kadını da cezbeden bu karakter, oryantalist söylemi tersine çevirip Doğu'nun mükemmelliğini Batılı'nın gözünden serimler.

Ahmet Midhat, artı ürünün (servetin) gösteriş (lüks) ve şan uğruna elitler ve züppeler tarafından israf edilmesi yerine üretime ve birikime dayanan bir düşünceye yönelir. Bu doğrultuda ideal ana karakterlerinin elinden her iş gelir. *Karnaval* romanının "Resmi'si adeta bir Çinlidir", çünkü her zanaata yeteneği vardır ve her şeyi taklit edebilir.[469] Resmi zengin olmasa da elinden her iş geldiği için yolunu bulmakta ve kendi refahını kendisi inşa etmektedir.[470] *Ahmet Metin ve Şirzat* romanının ana karakteri Ahmet

[466] Evindeki piyanoyu çalması için ona bir hoca tutar. Kendisi de okuma ve yazma öğretir. Efendi, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 9.
[467] *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 305.
[468] Pierre Bourdieu, *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 127.
[469] Efendi, *Karnaval*, 23.
[470] Ibid., 25.

Metin ise babasından kalan büyük bir servete sahip olsa da mirasyedi olmayıp, Fransa'da gemi inşaatını ve denizciliği öğrenir ve İstanbul'a dönüp son derece teknolojik ve bilime uygun bir tekne inşa eder/ettirir.[471] Batı'nın maddi ilerlemesini Osmanlı'da tatbik eden Ahmet Metin, Osmanlı öncesi Türklüğün tarihi peşinde bir Akdeniz yolculuğuna çıkar. Üreterek kendisini var eden başka bir karakter ise zengin olmamasına rağmen babasının da desteklemesiyle köye yerleşip çiftçilik yapan, *Bahtiyarlık*[472] romanının Şinasi'sidir. Batı'dan öğrendiği maddi üretme yöntemlerini köyde tatbik ederek emeğiyle servet edinir ve tüm köye bu açıdan örnek olur. Medeniyet, gösterişten ve harcamadan ziyade maddi ilerlemenin yollarını öğrenerek emekle gelişen servete dayanır. Romanın isminden de anlaşıldığı üzere bütün bunları gerçekleştiren Şinasi mutluluğa (bahtiyarlık) ulaşmıştır. Kendi emekleri ile servetlerini ve böylece refahlarını kazanan ideal ana karakterler büyük zenginlikler peşinde değildir. Ahmet Midhat'ın kafasındaki ölçülülük böylece çalışma ve refah anlayışına da yansır.

Züppelerin ortak özelliklerinden biri, mirasyedilik ve/veya babalarının zenginliğidir. Her ne kadar Moran mirasyedi kavramının romanlardan önce ortaya çıktığını ve Osmanlı toplumunda 17. yüzyıla kadar götürülen bir geçmişi olduğunu söylese[473] de alafranga züppelik ile mirasyedilik kavramları Ahmet Midhat'ın anlatısında bütünleşir.[474] Mirasyedilik, züppelerin babaları öldükten sonra onların parasını çarçur etmesi değildir yalnızca. Babaları tarafından züppece yetiştirilen Felâtun gibi karakterler daha babaları ölmeden mirasyedi olmuşlardır. Ahmet Midhat ise tam tersine, kendi hayatını çalışarak kurmuş ve romanlarında da olumlu anlamda idealleştirdiği karakterleri bu şekilde tasvir etmiştir. Oğlu Kamil Yazgıç, babalarının kendilerine miras bırakmadığını, onları toplumun

[471] *Ahmet Metin ve Şirzat*, 40.
[472] *Bahtiyarlık*.
[473] Moran, 27.
[474] Ibid., 54.

sırtında birer parazit olmaktan kurtardığını ifade eder,[475] fakat Ahmet Midhat'ın düşüncesinde mirasyedi olmak ile zengin çocuğu olmak arasında fark vardır. Babalarından kalan büyük bir servete miras konsalar da, servetlerini doğru yolda harcayıp kamusal yararı gözeten Ahmet Metin gibiler Osmanlı'nın ilerlemesini sağlamaktadır.

Ahmet Midhat'ın ideal ana karakterlerinde üretme ve teknik kabiliyet sadece doğuştan gelen bir yetenek değil, çalışkanlıkla birlikte gelişen bir meziyettir. Kendi emeği ile kendi mutluluğunu var eden ideal ana karakter, çalışma sevgisine sahip olduğu için bunları gerçekleştirebilmektedir.[476] Ahmet Midhat çalışma sevgisinin Yeni Osmanlılar tarafından kamuoyunun gündemine sokulan vatan ve hürriyet sevgisi kadar önemli olduğunu savunur,[477] çünkü kendi mutluluğunu inşa etmek için çabalayan kişi aynı zamanda vatanına, milletine ve devletine faydalı olarak vatan ve hürriyet sevgisini de gerçekleştirmiş olur. Bundan dolayı tembel ve zararlı kişiler ya doğru yola girmeli ya da toplumdan dışlanmalıdırlar.[478] Romanlarında züppeler genellikle sabahları geç kalkan, uzun süre süslenen ve vakitlerini çalışmadan geçiren tembel kişilerdir. Ahmet Midhat, Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda[479] anlattığı zenginlik, tembellik ve çalışkanlık arasındaki ilişkiyi romanlarında ideal ana karakter ve züppe üzerinden kurar. Ahmet Midhat, çalışma sevgisi üzerine yazdığı kitabında, sabah vakti işinden evine dönen bir işçi ile eğlenceden evine dönen bir züppeyi karşılaştırarak, işçiyi hürriyetpervere (özgürlük

[475] Yazgıç, 153.
[476] Ahmet Midhat, Samuel Smiles'in *Self-Help* kitabıyla verdiği mesajı romanları üzerinden tasvir etmeye çalışır. Smiles'a göre bilgi insanın en büyük hazlarından birisidir ve bilgiye giden yol eğitimden geçer. Ne var ki eğitim sadece okulda gerçekleşen bir süreç değil, bireyin kendi kendisini geliştirdiği bir süreçtir. Samuel Smiles, *Self-Help* (London: John Murray, 1908).
[477] Ahmet Midhat Efendi, *Sevda-yı Sa'y ü Amel* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 21.
[478] *Ekonomi Politik*, 30.
[479] "Zenginlik, tembelliğe ve günahkâr yaşam zevklerine karşı bir tahrik ise, o zaman tehlikelidir ve daha sonra kaygısız ve zevk içinde yaşayabilmek amacıyla peşinden koşulu- yorsa, ancak o zaman kötüdür. Ama mesleki görevin yerine getirilmesi açısından zenginliğe ahlaki olarak izin verilmekle kalınmaz, buyurulur da." Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), 140.

sever) züppeyi ise müstebite (diktatöre) benzetir.[480] Eğlence, ancak çalışma ve zenginliği eksiltmiyorsa ölçülüdür. Böylece sırf eğlence ve tüketen bir burjuvazi yerine çalışmayı yücelten bir ahlaki düşünce ortaya çıkar.

Ahmet Midhat ile ideal ana karakter arasında bir analoji olduğu önceden söylenmişti. Ahmet Midhat çocukluğundan beri çalışan, kendisini ve bilgisini devamlı geliştiren, girişimci ve yenilikçi birisidir. Memurluk görevleri, yayım ve yazı işlerinin dışında ticaretle de uğraşır. Marsilya'da bulunduğu sırada İstanbul'da bir tuğla ve kiremit fabrikası kurmak niyetiyle oradaki fabrikaları gezdiğini anlatır.[481] Su ticareti yapar, Beykoz'daki konağında kuluçka makinası gibi yeni teknolojileri kullanır, yurtdışından fidanlar getirtip yeni türler üretir.[482] Her ne kadar kendisi memur olsa da kendisini babaları olarak gördüğü Osmanlı gençlerine hayallerinin memurluk değil girişimcilik olması gerektiğini söyler.[483] İdeal ana karakterleri de bazen ticarete atılan, teknik yenilikleri ülkeye getiren, memur olsalar dahi geçimlerini arttırmak için dışarıda ekstra işler yapan kimselerdir. Onun çalışma üzerinden kurduğu düşünce, Osmanlı gençlerinin önderliğinde Osmanlı ekonomisinin gelişmesine ve Osmanlı'nın ilerlemesine ön ayak olacaktır. Bundan dolayı Ahmet Midhat "milli iktisat"ın habercisi[484] konumundaki duruşuyla Müslüman orta sınıf ve burjuvazi yaratma peşindedir.[485]

Düşüncesinin sınırlarını ölçülü[486] olma üzerinden çizen Ahmet Midhat, bu tutumu eğlence anlayışına da uygular. Eğlencenin fazlası israftır. Bu doğrultuda ahlakçı bir bakış açısıyla eğlenceyi kötü ve iyi olarak ayıran Ahmet Midhat, tıpkı Avrupa ve taklit düşüncesinde olduğu gibi yararlı ve yararsız ayrımına yaslanır. Dans, balo, içki, kumar,

[480] Efendi, *Sevda-yı Sa'y ü Amel*, 33.
[481] *Avrupa'da Bir Cevelan*, 73.
[482] Yazgıç.
[483] Efendi, *Sevda-yı Sa'y ü Amel*, 76-77.
[484] François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi: 1900-1930* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 143.
[485] Ibid., 150. Ahmet Midhat'ın kafasındaki sınıf ve ekonomi tasavvuru, erken Cumhuriyet'teki sınıfsız toplum fikrinin öncülü gibidir.
[486] "Kâmilane eğlence" olarak isimlendirir. Efendi, *Avrupa'da Bir Cevelan*, 176.

hovardalık vb. bütün şeylerin "fazla"sı ve "ahlak"lı olmayanları, insanı "mağlub ve mahkum"[487] etmektedir. Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumu bir mücadele hali olarak gören Ahmet Midhat'a göre, mücadele halindeyken eğlence hayatına kapılanın kendisini de kaybedecektir. Bundan ötürü eğlencenin ölçüsü, hem insanın kendisine hem de içinde yaşadığı topluma ve millete faydalı olmasıdır. Kamu yararını gözetmeksizin çalışma ödevini gerçekleştirmeyen züppenin eğlenceleri bu anlamda kötüdür. Ahmet Midhat için eğlence bir vakit geçirme yöntemidir, fakat vakit faydalı bir şekilde geçirilmelidir:[488] "Boş vakit çalışmadan ayrılamaz."[489] Onun anlatısından, çalışmadan ve artı ürüne el koyularak edinilen boş vaktin kötü eğlencelere yönelttiği iddiası çıkar. Eğlence hak edilmelidir ve çalışmadan gerçekleştirilen eğlence, boş vakit aktivitesi olmanın ötesinde, zamanı boşa geçirmektir. Örneğin, *Paris'te Bir Türk* romanının ideal ana karakteri Nasuh Paris'e bilgilenmeye gittiğini, vakti kalması durumunda eğleneceğini söyler.[490]

Karnaval ve balolara, buralarda dans edilmesine karşı duruşu olumsuzdur, çünkü buralar insanların kimliksizleştiği ve kendinden geçtiği "rezalet" mekânlarıdır.[491] Herkesin serbestçe eğlendiği, kumar ve içki âlemlerinin olduğu yerlerdir.[492] Karnavallar ve balolar sadece Avrupa şehirlerinde değil, Osmanlı'da da bulunur, çünkü taklitçiler sadece Avrupalıların kıyafetlerini değil, eğlence tarzlarını da taklit etmektedirler.[493] Olduğundan farklı kimliklere girmeye çalışan yani taklit ederek kendisine bir persona yaratan züppe bunu en iyi "Batılı" mekânlarda ve semtlerde gerçekleştirebilir. Bu mekânın değişmez adı

[487] *Karnaval*, 280.
[488] *Musahabat-ı Leyliye*, 77.
[489] Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1* (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2010), 35.
[490] Efendi, *Pariste Bir Türk*, 50.
[491] *Karnaval*, 4-13.
[492] Ibid., 13.
[493] Ibid., 14-15.

Pera yani Beyoğlu'dur. Beyoğlu tıpkı taklitçi tipler gibi sadece gösterişten ibarettir, süsünü aldığınızda ortada bir şey kalmayacaktır.[494]

Kötü eğlenceler her ne kadar medeniyetin temsilcisi Avrupa'da sıklıkla gerçekleşse de hem Batılılar hem de Osmanlılar için zararlıdır. Bunlardan birisi olan kumar da o kadar ciddi medeni eğlence varken gereksizdir.[495] Kumar servetlerin bir anda erimesine sebep olurken, insanı emeksiz para kazanma hırsına sürükler. Râkım, Felâtun'a kazansa dahi kumar oynamamasını nasihat eder.[496] Nasuh ise dahil olmak zorunda kaldığı bir ortamda kumar oynar ve kazanır, ancak kumardan kazandığı parayı kendisi için harcamaz.[497] Züppe Senai ise okumaya gittiği Paris'te kumar yüzünden borçlanır.[498] Kumar sadece kötü bir eğlence değil, ayrıca alafranga bir âdet olduğu için züppeler tarafından tercih edilir ve şıklık olarak addedilir.[499] Kumar, Ahmet Midhat'ın düşüncesinde hem kötü bir eğlence hem de gösteriş peşinde bir meşgale olduğu için ideal ana karakter bunun dışında kalmaya çalışır.

İlginçtir ki Ahmet Midhat, eğlenmeyi ve hayattan zevk almayı seven birisidir. Müzik, briç ve avcılıkla ilgilenir, içki masalarında dahi bulunmuşluğu vardır.[500] Bunu kamusal anlamda da gizlemez, ancak eğlence konusunda muhafazakâr sınırları vardır, özellikle aile ve hane içinde. Bütün çocuklarının müzik aleti çalmaları, tiyatro icra etmeleri için uğraşsa da onların dans etmesine kesinlikle karşıdır.[501] Tıpkı romanlarında olduğu gibi, kendi yaşamında da erkek çocukları daha avantajlıdır. Onların kendisinin yanında olmak koşuluyla alkol ve sigara kullanmalarına izin verir. Bunu da, "ben gençliğimde eğlence mekânlarındaki kötülükleri gördüm, çocuklarım oralara düşeceğine bu kötülükleri benim

[494] *Henüz 17 Yaşında*, 33.
[495] *Avrupa Adab-ı Muaşereti Yahut Alafranga*, 285.
[496] *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 75.
[497] *Pariste Bir Türk*, 323.
[498] *Bahtiyarlık*, 36.
[499] *Vah*, 30-31.
[500] Avrupa seyahati sırasında içki ve yemek deneyimlerini detaylıca anlatır. *Avrupa'da Bir Cevelan*.
[501] Yazgıç, 138.

yanımda yapsınlar" diyerek meşrulaştırır.[502] Ona göre, kadınlar da rakı içebilir, ama mesire alanlarında nara ve ulu orta laf atmamalıdırlar.[503] Ahmet Midhat, "modern bir baba" olarak hem kendi ailesinde hem de romanları aracılığı ile toplumda hegemonya kurmaya çalışır. Bunun için içki içmeyi yasaklamaz, ama bir babanın ya da vasinin ehliyeti altına girmeye "ikna' eder. Tahakküm ile eğlencenin yasaklanması onun gizliden yapılmasına sebep olacaktır.

Oğlu Kamil Yazgıç tıpkı babası gibi "kötü yollar"ın hepsini deneyimlemiştir.[504] Hatta bunlardan birini babası ayarlamıştır. 1944 yılının Haziran ayında Vakit gazetesinde "Hovardalık Âleminde Hocam Babam İdi" başlıklı bir yazı yazar. Yazısına, bu kadar ahlak dersi veren birisinin nasıl böyle bir şey yapabildiğini ve bu konuda haklı olabileceğini kanıtlayacağını söyleyerek başlar.[505] Ahmet Midhat, oğluna genç bir kadını "Fransızca hocası"[506] olarak tutar. Bir kadın ile görüşmek hem Ahmet Midhat'ın hem oğlunun düşüncelerine göre bir erkeklik ihtiyacıdır.[507] Ahmet Midhat bu erkeklik ihtiyacını kendisi de duymuş ve deneyimlemiştir. Fatma Aliye'ye yazdığı bir mektubunda kendisinin de hovardalık yaptığını, hovardalığın kötü olmasına rağmen diğer kepazeliklerin yanında mertlik kalacağını savunur.[508] Eğlencenin toplumsal cinsiyet açısından ayrıştırılması, Ahmet Midhat'ın düşüncesindeki erkek bakışı hiçbir zaman göz ardı etmemeye davet eder.

Erkek bakışına sahip Ahmet Midhat, ideal ana erkek karaktere "kaçamak" yapma imkânı sunar. Bu kaçamaklar ideal ana karakterin "mükemmelliğini" zedelese de, Ahmet Midhat'ın anlayışında bir erkek olarak kaçamak yapmak onun hakkıdır. İdeal ana karakter doğru yolu sadece züppeye bakarak bulmaz. Züppe ile benzer mekânları ve zamanları

[502] Ibid., 124.
[503] Efendi, *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 235.
[504] Yazgıç, 280-81.
[505] Ibid., 311.
[506] Kamil Yazgıç açık açık söylemese de bu kadın ile olan ilişkisinde temel mesele Fransızca değildir.
[507] Yazgıç, 314-15.
[508] Efendi, *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*, 164.

deneyimler, yani "günah"a ve "rezalet"e yaklaşır, ancak küçük kaçamaklar yapar. Hovardalık, züppenin karşısında konumlandırılmış ana karaktere züppenin düştüğü kötü yolları göstererek deneyim kazandırır. Züppe ve ideal ana karakter aynı hevesi paylaşsalar da, züppe gibi imkânları "sınırsız" olmayan ana karakter rezilliklere daha az yaklaşır. Ölçülü davranarak kötü yola düşmekten sakınır. Zengin olsa dahi hevesi çabuk geçerse rezilliklerden kolay bıkar ve doğru yola girer. Örneğin, Ahmet Metin için bir heves olan eğlence hayatı bir-iki sene sürmüştür.[509] Ahmet Midhat, ana karakterlerine böylece eğlence konusunda sınırlı da olsa bir serbestlik alanı açar. Râkım içki içer ama müptelası değildir.[510] İşret erbabı hiç değildir.[511] Diğer taraftan Ahmet Midhat'ın kendi ve ana karakterlerinin hayatı her şeyi deneyimlemek ve kimsede olmayanı yapmak hırsıyla doludur.[512] Ana karakter hırslı biri olarak sadece hovardalık, içki, vb. eğlenceler peşinde de değildir. O ara sıra diğer karakterlere kötülük denemeyecek küçük oyunlar oynar, çünkü o maruz kalmaktan ziyade maruz bırakmaktan hoşlanır. Ana karakterin hikâyenin akışına müdahalesi Osmanlı'nın dünya tarihine müdahalesine benzer.

Kısacası Ahmet Midhat'ın idealize karakterleri birer "melek" değildir, çünkü ona göre, mükemmellik sadece Allah'a mahsustur.[513] Ahmet Midhat "melek değildir" ifadesini ana karakterin en idealleri olan Ahmet Metin[514], Râkım Efendi[515] ve Nasuh[516] için kullanır. Diğer idealize karakterlerin de melek olmadıklarını, neredeyse hepsinin bir şekilde kötü eğlence dünyalarına dalmış olduklarını anlatarak ifade eder. Ahmet Midhat, böylece aciz

[509] *Ahmet Metin ve Şirzat*, 31.
[510] *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 42-43.
[511] Ibid., 72.
[512] Parla, "Rakım Efendi'den Nurullah Bey'e, Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat'ın Romancılığı," 45.
[513] Efendi, *Ahmet Metin ve Şirzat*, 397.
[514] Ibid., 355.
[515] *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, 44-45.
[516] Ibid.

bir varlık olarak insanın ulaşabileceği en mükemmel seviyenin, kendisinin romanlarında idealleştirdiği karakter olduğunu ima eder.

1.5. İslam'ın Yeniden Siyasallaşması: Said Halim Paşa'nın Düşüncesinde Taklitçi Elit/Aydın Eleştirisi

Kavramlar tarihinin önemli ayrıntılarından birisi, siyasal kavramların farklı ülkelerde ve zamanlarda nasıl anlamlar taşıdığını belirleyerek kavramların çoklu ve farklı anlamlarını tarihsel ve coğrafi koşullar üzerinden ortaya çıkarmaktır. Said Halim Paşa,[517] düşüncesini toplumların ve medeniyetlerin toplumsal ve tarihsel farklılıkları üzerine inşa eder. İslam toplumlarının Batı'dan ayrıksı ve bu sebeple özgün olduğunu varsayıp; bu varsayım üzerinden İslami bir düzen okuması yapar. Böylesi bir okuma, Namık Kemal ve Ahmet Midhat'ın "Batı" algılarıyla benzerlik gösterse de, Batı ve Doğu arasında katı bir sınır çizmesi noktasında onlardan farklılaşır. Namık Kemal'de Tanzimat paşalarının eleştirisi olarak ortaya çıkan taklit kavramı, Ahmet Midhat'ın düşüncesinde edebi bir yansımaya dönüşür. Tıpkı bu iki ismin yaşadıkları dönemin taklit kavramsallaştırmalarını şekillendirmesi gibi, Said Halim Paşa'nın taklit kavramsallaştırması da yaşadığı dönemden etkilenir. Meşrutiyet'in yeniden ilanını takip eden dönemde İttihat ve Terakki'de önemli roller alan Said Halim Paşa, bu süreçte içinde bulunulan krizden[518] çıkmak için siyasal ve

[517] Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu, Halim Paşa'nın oğlu olan Said Halim Paşa 1864 yılında Kahire'de doğmuştur. Amcası İsmail Paşa'nın hidiv olması sonrası dokuz yaşında babası ile birlikte İstanbul'a gelirler. Kardeşi Abbas Halim Paşa ile İsviçre'de siyasi ilimler okudu. Sultan Abdülhamid zamanında hızlı bir şekilde bürokraside yükselen Said Halim Paşa, İttihat ve Terakki ile olan bağları yüzünden İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Meşrutiyetin yeniden ilanından sonra İttihat ve Terakki'de önemli görevler aldı ve 1913-1917 yılları arasında sadrazamlık yaptı. Malta sürgününden sonra, 1921 yılında dönemin İstanbul hükümetinin İstanbul'a gelmesine onay vermemesi sebebiyle Roma'ya yerleşti. Aynı sene içerisinde bir Ermeni tarafından öldürüldü. M Hanefi Bostan, *Said Halim Paşa*, vol. 31 (İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1992).

[518] Said Halim Paşa krizi "mühlik bir buhran-ı nadide", yani yok edici ender bir bunalım olarak tanımlar. Said Halim Paşa, *Külliyâtı* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 221.

toplumsal öneriler içeren risaleler[519] kaleme alır. Tanzimat ile ortaya çıkan taklit tartışmasının Osmanlı dönemindeki en önemli uğrağı Said Halim Paşa'dır. Nitekim Said Halim Paşa'nın bahsi geçen risalelerinden birinin isminin *Mukallitliklerimiz* olması da bu durumun en belirgin göstergelerindendir. Said Halim Paşa, Namık Kemal ve Ahmet Midhat'ın bireysel ve kısmi taklit eleştirilerinin ötesinde bütünsel bir düzen eleştirisi getirir. Onun yazılarında, önceki dönemlerde sıkça altı çizilen kültürel taklit eleştirisi[520] siyasi bir eleştiriye dönüşür. "Temel sorunu İslam ve Batı sorunudur."[521] Osmanlı toplumunun sorununu İslam'dan uzaklaşan aydınların/elitlerin taklit hastalığı üzerinden okuyan Said Halim Paşa'nın önerileri üç temele dayanır: Üyesi olduğu üst sınıf, İsviçre'de okuduğu siyasi ilimler[522] ve İslam. Osmanlı ve İslam toplumlarının Batı karşısında geri kalmasının sebeplerini değerlendiren Said Halim Paşa, çözüm olarak İslam'a dönmeyi, yani İslamlaşmayı önerir ve bunu gerçekleştirebilmek için de elitist-otoriter bir yol haritası[523] çizer.

Tanzimat düşünürleri gibi Said Halim Paşa da, fikrini kendi kalmak ile zamana uymak arasındaki çelişkiyi aşmak üzerine inşa eder. Paşa, özcü bir yaklaşımla bütün sorunların İslam ile çözülebileceğini savunur. Bu noktada İslam'a dair iki önemli

[519] 1910-1921 yılları arasında yazdığı metinleri bir bütün olarak ele almak gerekir. İlginçtir ki Said Halim Paşa, metinlerini Fransızca yazmaktadır. Buna dair iki çıkarım yapılabilir. İlk olarak, Türkçe yazma konusunda kendisini rahat hissetmiyor olabilir. İkincisi ise, okuyucu kitlesi olarak Fransızca bilenleri hedeflemiş olabilir. Cemil Meriç kendisini bu konuda Tanzimat aydınlarının düştüğü taklit hatasına düşmekle eleştirir. "Tanzimat sonrası Osmanlı irfanının dikkate lâyık bir tezadı: Avrupa'nın kültür emperyalizmine cihad açan Osmanlı sadrazamı [Said Halim Paşa], yazılarını Fransızca kaleme alırmış." Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 65.

[520] Said Halim Paşa nadir de olsa alafranga eleştirisi yapar. Örneğin, Türkçe yerine Fransızca söylemek, dinsiz geçinmek, serveti kumarda ya da Fransız metres ile tüketmek, en yüksek tavır sayıldı. Paşa, 159.

[521] Kurtuluş Kayalı, "Said Halim Paşa," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi 5. Cilt* içinde, ed. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1304.

[522] Bostan, 31, 19.

[523] Tanıl Bora'ya göre bu politika Kemalist rejimin esasları ile çelişmez, sadece içerik açısından kutsalları farklıdır. Tanıl Bora, *Cereyanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 437-38. Siyasal değişimi toplumsal değişime endekslemek, ama bunu yapmak için yukarıdan yapılacak hamle siyasi kurumların şekillendirmesi yerine İslam'ın düzen vurgusunu idrak etmiş aydınların halkı terbiye etmesinden geçer. O da erken Cumhuriyet'e benzer bir şekilde yukarıdan bir modernleşme ya da düzen tasavvur eder, ancak bunu doğrudan siyasi yollardan ve kanunlar ile yapmaktansa hegemonik biçimde aydınlar ve eğitim aracılığı ile yapmayı önerir. Ayrıca erken Cumhuriyet'te kültürel bir vazife ifa eden İslam Said Halim Paşa için toplumsallığın ve siyasalın kaynağıdır.

varsayımda bulunur: Birincisi İslam'ın zamanı ve dönemleri aşan ve her soruna çözüm olabilecek bir öze sahip olması; ikincisi bu özün fıkıh ve tefsir aracılığı ile zamanın ve mekânın koşullarına göre değişime cevaz vermesidir. Her toplumun farklı tarihsel ve toplumsal özelliklerinin olduğu varsayımı ile İslam'ın değişmez özü arasındaki çelişkiyi idealizm ile realizmi bağdaştırmaya çalışarak aşmaya çalışır. Çözümü yine İslami bir uygulama olan içtihat ve fıkıhta bulur. Bu tutumu, aceleci bir tavırdan çıkan düşünceden olmaktan öte, Müslüman siyasi bedeninin *élan-vital*'inin[524] (hayat hamlesi) önemine yoğunlaşır.[525] Hayat hamlesinde kafası karışıp Batı'nın tesiri altında kalan elitlerin,[526] Batı'yı taklit etmeyi, yani onlar gibi olmayı çözüm sandıklarını öne sürer. Said Halim Paşa, "toplumlara bakıp ona göre karar almalı" derken, Batı ile İslam arasında olduğunu iddia ettiği keskin farkı ortaya koymaya çalışır. Toplumsal ve siyasal düzeni yeniden tesis etmek adına Tanzimat sonrası Batılılaşma ve siyasal kurumların Batılı tarzda kurulmasına siyasal İslam perspektifinden bir eleştiri getirirken, taklit kavramını bu kurumların ithal edilmesi üzerinden eleştirir. Ona göre, Batı'nın toplumsal ve siyasal kurumlarını taklit etmek yerine, onların kendi özgünlüklerini koruyabilmelerine gıpta edilmelidir. Toplumdaki birliği yok eden, elitlerin taklitçi tutumudur. Üst sınıfların bu tutumunu eleştiren Said Halim Paşa, toplumsal birliğin sağlanabilmesi için ülkenin kendi koşulları ve ihtiyaçları üzerinden bir çözüm önerisi sunar. Bu öneriye göre, üst sınıf alt sınıfın kültürüne saygı duyarak çözüm üretmeli,[527] yani elitlerin tutumu İslami olmalıdır; zira siyasal birlik ancak bu iki sınıfın bir aradalığı üzerine yeniden tesis edilebilir.

Said Halim Paşa'nın bir yandan "zamana uyma" diğer yandan "özcü İslam" düşüncelerinden hareketle kurgulamaya çalıştığı yaklaşımı, bir bakıma Tanzimat öncesi

[524] H. Bergson, *Yaratıcı Tekâmül* (İstanbul: Devlet Kitapları, 1986).
[525] Syed Tanvir Wasti, "Said Halim Pasha–Philosopher Prince," *Middle Eastern Studies* 44, no. 1 (2008).
[526] Berkes, 413.
[527] Cevat Özyurt, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslâmcılığın Oluşumu," *Muhafazakâr Düşünce* 10, no. 37 (2013): 68.

taklit gündeminin önde gelen başlıklarından "kanun-ı kadim" tartışmalarına benzer. Bununla birlikte, Said Halim Paşa'nın görüşleri, "geriye dönmek yerine içinde bulunulan toplumsal koşulların İslam'a adapte edilmesi"ne dair vurgusuyla önceki dönemdeki eleştirilerden ayrılır. Başka bir deyişle, yazar meşrutiyetten bir geriye dönüş tasavvur etmez. Yazarı önceki dönem taklit eleştirilerinden ayıran bir diğer nokta ise yazılarında kullandığı özgürlük, eşitlik, dayanışma vb. Batılı kavramlardır.[528] Bu bakımdan onu diğerlerinden ayıran özgün özelliklerinden birinin, Batı'da ortaya çıkan egemenlik ve sözleşme kuramlarını İslami egemenlik üzerinden okuyarak toplumsal ve siyasal düzeni yeniden kurma çabası olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sözleşme ve yurttaşlık fikrini, Müslümanlık ödevi üzerinden İslami egemenlik ile bağdaştırmaya yönelik girişimiyle, Osmanlı siyasal düşüncesinde görülmemiş bir tasavvur içerisine girer. Bu sebeple Tanzimat düşünürlerinin maddiyat ile maneviyatı bağdaştırma çabalarının aksine onun düşüncesi Batılı egemenlik kuramları ile İslami düzenin sentezlenmesi üzerine kurulur.

1.5.1. İslam Toplumlarının Geriliğinin Sebepleri ve Taklit İlişkisi

19. yüzyılda ortaya çıkan ve genel bir kabul halini alan Osmanlı'nın Batı karşısında geri kaldığı fikrine Said Halim Paşa da katılır. Ne var ki içinde yaşadığı dönemde bu geri kalma hali Batı'nın olumsuz anlamdaki etkisini giderek arttırdığı bir şekle bürünmüştür. Said Halim Paşa, Osmanlı'nın temel sorununun elit sorunu olduğunu ve elitlerin geri kalmanın sonuçlarını sebep sandıklarını iddia eder. Ona göre, Osmanlı'nın geri kalmasının sebebi basittir: İslam'ın unutulması. Sorunun sonuçlarını sebep sanan Osmanlı elitleri, sorunu yanlış tespit ettikleri için çözümü de yanlış yerde, Batı'yı taklit etmekte aramaktadır. Osmanlı'nın ve İslam toplumlarının geri kalmasının ona göre dört temel

[528] Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarını kullanmaktadır ki İttihat ve Terakki'nin sloganları da bu yöndedir.

sebebi vardır. İlk olarak, Müslümanların İslam'ı kabul etmeden önceki yaşamlarını unutamaması[529] ve/veya İslam ile tam bağdaştıramamasıdır. İkincisi, zamanın koşullarına adapte olamamaktır.[530] Üçüncüsü ise, Batı'nın ve İslam'ın farklı tarihselliklerini ve toplumsallıklarını doğru okuyamayıp aralarındaki farkı idrak edememekten kaynaklanan "Batı nefreti" sebebiyle ilerlemelerini görememektir.[531] Son sebep ise, sorumluluk sahibi olması gereken elitlerin "Batı etkisi ve tesiri"nde[532] kalmaları sonucu ilk üç sebebi kavrayamayıp, Batı'yı taklit ederek Osmanlı'yı ıslah etme yanılgısına düşmeleridir. Bu durumun sonucunda elitler ile halk arasındaki bağ kopmuş ve halk öndersiz kaldığı için metafiziğe saplanmıştır.[533]

Said Halim Paşa'ya göre, sadece İslam değil hiçbir din tek başına ilerlemeye engel olamaz.[534] Bir toplumun geri kalmasının sebepleri içeride ve dışarıda[535] gerçekleşen birçok olayın etkisiyle oluşan olaylar zincirinin neticelerine içkindir.[536] Osmanlı özelinde birçok farklı tarihsel etkenin yanı sıra Batılılaşma ile başlayan aydın sorumsuzluğu, gerilemedeki en büyük etkendir.[537] İlerleme önündeki engel İslam değil, onu yanlış yorumlayıp ilerlemeye engel olduğunu iddia eden aktörler, yani elitlerdir. Ona göre, Batıcı elitler İslam'ın değişmez olduğu varsayımından hareketle ilerlemeye engel olduğunu iddia etseler

[529] Paşa, 275. Said Halim Paşa, Türkleri diğer Müslüman toplumlardan ayrı tutar. Ona göre Türkler İslamiyet öncesi yaşamlarının olumsuz etkilerini en az yansıtan toplumdur. Ibid., 277. Ayrıca Osmanlı'nın Doğu Roma'nın mirası üzerine emperyal bir düzen kurması sonucu azınlıkta kalması, onun İslam'dan uzaklaşmasına sebep olsa da tam bir bozulmaya neden olmamıştır. Ibid., 363.
[530] Ibid., 275.
[531] Ibid., 277.
[532] Ibid., 69, 403.
[533] Ibid., 279.
[534] Batı dışı toplumların maneviyatı koruyarak ilerleme fikrinin en popüler örneği Japonya'dır. Said Halim Paşa da dinin ilerlemeye engel olmadığı fikrini destekleyebilmek için Budist Japonya'nın ahlakını ve maneviyatını koruyarak ilerlemesini örnek verir. Ibid., 265, 73.
[535] En büyük dış etken Batı'nın dünya üzerinde kurduğu hâkimiyettir. Batı, bir zamanlar Müslümanların hizmet ettiği ilerleme konusunda dünyaya öncülük etmek ve bilgiyi yaymak görevini üstlenmek yerine, materyalizmin bir uzanımı olan sömürgeciliğe yönelerek dünya halklarının siyasi ve toplumsal yapılarını ve dolayısıyla dünya barışını yok etmektedir. Ibid., 233-39.
[536] Ibid., 251.
[537] En büyük sorumlu elitler olsa da tek sorumlu onlar değildir. İslam'ın emirlerini yerine getirmeyip sadece İslami ilimlere yoğunlaşan ulema ve medreseler de sorumludur. Ibid., 415.

de gerçek böyle değildir.[538] Elitlerin taklitçi tutumu sonrası alt sınıf ile aralarının açılması sonucu toplumsal çözülme ortaya çıktığından toplumsal ve siyasal birlik tehdit altındadır; zira elitler Batı'ya yaslandığı için öndersiz kalan halk, İslam'ı savruk halde yaşamaktadır. Başka bir deyişle, halk mutluluğu kendi esaslarında ararken, elitler mutluluğu Batı'da aramıştır.[539] Müslümanların sorununun iman değil ödev olduğunu belirten[540] Said Halim Paşa'nın çizdiği bu toplumsal tablo, Durkheim'ın "normsuzluk/anomi hali" olarak betimlediği krize,[541] daha açık bir ifadeyle toplumsal dayanışma ve birliği sağlayıp sürdürebilmek için alt ve üst sınıfların üzerlerine düşeni yapmadıkları bir çözülmeye işaret eder.

1.5.2. Batı ve İslam Toplumları Arasındaki Fark Üzerinden Elit/Aydın Eleştirisi

Said Halim Paşa'nın düşüncesinde Batı ve İslam birbirinden çok farklı iki medeniyettir ve medeniyetler kendi özelliklerinden bir anda vazgeçemedikleri için başka medeniyetlerin özelliklerini kolayca sahiplenemezler.[542] Batı'da her yol Roma'ya çıkarken, İslam'da ise Mekke'ye gider.[543] Medeniyetler arası geçişkenliğin zamanla ve adaptasyonla olabileceğini düşünen Said Halim Paşa'ya göre taklit, taklit eden medeniyetin toplumsal özelliklerinin bir anda kaldırılması teşebbüsüdür. Bu teşebbüs taklit edenler ile etmeyenler arasında çatışmaya sebep olacağı için birliği bozma ihtimalini içerir. İki farklı medeniyetin sorunları farklı olacağı için çözümleri de farklı olacaktır. Medeniyetler arasındaki farklara ek olarak, toplumsal ve siyasal açıdan her toplumun ve ülkenin kendine has özellikleri vardır.[544] Bu sebeple her toplum kendi yasalarını kendi toplumsallığından ve geçmişinden üretmelidir,

[538] Ibid., 305. Said Halim Paşa'nın Tanzimat sonrası ortaya çıktığını iddia ettiği taklitçi elitler bu tutumları ile self-oryantalist bir bakışa sahiptirler.
[539] Ibid., 285.
[540] Ibid., 413.
[541] Özyurt, 80.
[542] Mahmut H. Akın, "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi," *TYB Akademi* 1, no. 3 (2011): 141.
[543] Paşa, 403.
[544] Ibid., 67, 281.

çünkü her toplumun ihtiyaçları farklıdır.[545] Said Halim Paşa, muhafazakâr bir tutumla, değişimin koruyarak gerçekleştirilmesi gerektiğini,[546] toptan kaldırmanın ve değiştirmenin toplumsal esaslara ve ihtiyaçlara uymayacağını düşünerek çözüm olmayacağını savunur.[547] Ona göre, elitlerin Batı'yı körü körüne taklit etmek yerine, Batı'nın muhafaza ederek değişim gerçekleştirdiği gerçeğini görmeleri gerekir.[548]

Said Halim Paşa'ya göre, Batı ile Doğu arasındaki en temel fark Batı'daki toplumsal sınıflar ile Doğu'daki toplumsal sınıfların tarihsel olarak farklı şekillerde oluşmalarıdır. İslam toplumlarında Batı'dakinin aksine birbirlerine kin duyan ruhban, aristokrasi ve burjuvazi gibi sınıfların yerine adalet ve eşitlik üzerine tesis edilen üst ve alt sınıflar vardır.[549] Batı'da alt sınıfta bulunanlar eşitsizliği ortadan kaldırmak için çaba sarf ederken, üst sınıflar kendi imtiyazlarını koruma dürtüsü ile siyaset yapmaktadır.[550] İslam toplumlarında ve Osmanlı'da Batı'dakinin aksine sınıfsal bir çekişme söz konusu değildir.[551] Osmanlı toplumu Batılı tarzda sınıflara ayrılmamasına rağmen Osmanlı elitleri körü körüne (ale-l-amya) Batı hayranlığı ve hevesine girmiş;[552] Batı'nın şaşaasına[553], parlaklığına[554] ve akıntısına kapılmış; sebeplere değil sonuçlara odaklanan[555] bir acizliğe sürüklenmiştir.[556] Batılılar birbirini taklit etmezken[557] elitler Batı'yı tam bir teslimiyet ile taklit etmektedir.[558] Elitler somut durumun somut tahlilini yapmadıkları[559] ve Batı'nın

[545] Ibid., 83.
[546] Ibid., 107.
[547] Ibid., 109.
[548] Ibid., 121.
[549] Ibid., 85.
[550] Ibid., 61.
[551] Ibid., 85.
[552] Ibid., 83, 91.
[553] Ibid., 157.
[554] Ibid., 417.
[555] Ibid., 111.
[556] Ibid., 113.
[557] Ibid., 331.
[558] Ibid., 111. Said Halim Paşa'ya göre, elitlerin Kant ve Spencer'ın fikirlerine dayanarak düzen kurmaya çalışması, ne yaptığını bilmemekten başka bir şey değildir. Ibid., 329.
[559] Ibid., 83.

toplumsal yapısına içkin farklılıkları ayırt edemedikleri için,[560] Batılı tarzdaki siyasi ve toplumsal kurumları iktibas (taklit) etmek boşuna bir çabadır.[561] Elitler taklit ederken ne Batı'nın ne de Osmanlı'nın tarihsel ve toplumsal özgünlüğünün farkındadırlar. Bu sebeple taklide dayalı değişimler ihtiyaçları karşılamadığı için yok olmaya mahkûmdur.[562] Ayrıca elitlerin bu tutumu toplumsal ve siyasal birliği tehdit etmektedir, zira iyi-kötü ayırmayıp fayda (muhsenat) ve zararlarını (mehâzir) bilmeden[563] kayıtsız şartsız, düzeltmeksizin (tadil etmek) kopyalayarak (istinsah) sorunların çözüleceğini düşünmek en büyük sorundur.[564] Kısacası, elitler çözüm sunmamalarının ötesinde Osmanlı'yı "öz"ünden[565] de uzaklaştırmaktadır.[566]

"Elitler krizin farkına vardılar ama çözümü İslam yerine Batı'da aradılar" iddiasındadır Said Halim Paşa.[567] Osmanlı özelinde Said Halim Paşa'nın elit olarak tanımladığı kişiler siyasi elitlerdir. Bu sebeple taklit, siyasi elitlerin, yani idareyi elinde tutanların ve devlet adamlarının sorunudur.[568] Kısacası, siyasi elitler devletin merkezileşmesi ile ortaya çıkan ve kuvvetlenen yeni memur sınıfının oluşturduğu bürokrasidir.[569] Ne var ki memurlar sorumluluklarını yerine getirmemekte ve özveriden yoksun davranmaktadır.[570] Sorumsuzluklarının dışında taklitçidirler de. Sorumsuz ve taklitçi olmalarından dolayı halka önderlik edememişlerdir.[571] Taklitçi elitler aynı zamanda Osmanlı'nın geçmişteki kudretini bilmedikleri için onu hakir görmektedirler,[572] çünkü büyük devletlerin sevgisini böylece

[560] Ibid., 49.
[561] Ibid., 63.
[562] Ibid., 91.
[563] Ibid., 139.
[564] Ibid., 89.
[565] Öz kelimesi burada şahsiyet, geçmiş, adet anlamında kullanılmaktadır.
[566] Paşa, 67.
[567] Ibid., 363-65.
[568] Ibid., 69, 413.
[569] Ibid., 167.
[570] Ibid., 55.
[571] Ibid., 159-61.
[572] Ibid., 129.

çekebileceklerini düşünürler.[573] Batı'nın siyasi ve toplumsal kurumlarının taklidi her anlamda ikiliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[574] Merkezileşme sonrası kuvvetlenen memur sınıfı (bürokrasi)[575] önderliğinde Tanzimat ile başlayan toplumun ve siyasetin her alanındaki değişim, siyasal birliği sağlamlaştırmak yerine daha da bozmaktadır. Örneğin, anayasa Batı'da milletin siyasi birliğini sağlayan bir kurum iken Osmanlı özelinde siyasal birliği bozan bir mahiyettedir.[576] "Osmanlı Rönesansı" denilen Batıcılık, manevi bir anarşi ve İslam'dan uzaklaşmadır.[577] Batılı kurumları ülkeye ithal edip sorunları kolayca aşabileceğini düşünen taklitçi elitlerin bu tutumu, Said Halim Paşa'ya göre bir hastalıktır.[578] Ona göre, Tanzimat ile başlayan bu hastalık,[579] Kanun-i Esasi'yi hazırlayanların[580] hak ve hürriyetlerin verilmesini yeterli sanmalarına sebep olmuştur; çünkü elitlerin aslında amaçladıkları halkın çıkarları değil, bürokrasinin çıkarlarıdır.[581] Kanun-i Esasi'yi hazırlarken Batılı anayasaları taklit etme hatasına düşen ilk nesle benzer bir şekilde, onu yeniden ilan edenler de aynı hataya düşmüşlerdir.[582] Dolayısıyla sorun bunun için basit bir nesil sorunu değil, olaylar zinciridir.[583] Meşrutiyetin yeniden ilanı sonrasında sınırsız bir parlamentarizm kurularak, tıpkı Sultan Abdülhamid dönemine benzer bir istibdad ortaya çıkarılmıştır.[584] Elitlerin zoruna ve yararına dayanan rejimin, toplumun esaslarını görmediği

[573] Ibid., 181.
[574] Ibid., 71, 365-67. Bu ikilikler eğitim, hukuk ve siyasi kurumların taklit edilmesi sonucu ortaya çıkar, ayrıca kültürel ve toplumsal anlamda alafranga ve yerli ikiliğinin de doğmasına neden olur.
[575] Ibid., 167.
[576] Ibid., 67.
[577] Ibid., 367.
[578] Ibid., 415.
[579] Ibid., 43.
[580] Said Halim Paşa'nın bu eleştirisi Namık Kemal'in Tanzimat paşaları ve Babıali eleştirisine benzer bir şekilde anayasayı hazırlayanlara yöneliktir. Ne var ki bu eleştiri kişiler arasında ayrım yapmadan memur sınıfı ve sistem eleştirisine dönüşür. Bu eleştiri İttihatçılara da yönelse Said Halim Paşa ideal olan ile reel olan arasında, son tahlilde, reel olanı seçerek İttihat ve Terakki'nin önemli kademelerinde görev alır ve sadrazamlık yapar.
[581] Paşa, 31.
[582] Ibid., 35.
[583] Ibid., 385.
[584] Ibid., 89.

için mutlaklaşarak düzensizliğe sebep olduğunu belirten Said Halim Paşa'nın eleştirisi, bu sebeple parti ve meclis üzerinden elitlerin taklitçiliğine yönelir.

Said Halim Paşa, Carl Schmitt'in liberalizm eleştirisinin temel yapı taşı olan parlamenter demokrasinin krize girdiği[585] iddiasına benzer bir çıkarımda bulunmakla birlikte, Schmitt'in aksine siyasal kavramını dinin (İslam'ın) aşkınlığından daha değersiz görür. Said Halim Paşa'nın meclis ve parti eleştirisi Batı ve İslam arasındaki fark üzerinden şekillenir. Partiler, sınıflar arasındaki çatışmadan doğan[586] ve rekabet üzerine kurulu Batılı kurumlardır. Bu nedenle Batılı meclislerin partilerden oluşması normaldir. Ne var ki Osmanlı'da Batılı anlamda rekabete dayalı sınıflar olmamasından dolayı partiler ve partilerden oluşan meclis, birliği tehdit eder.[587] Partilerin olmadığı bir meclis, birliği ve kaynaşmayı sağlayacaktır.[588] Meşrutiyetin yeniden ilanıyla ortaya çıkan partili meclis, yeşeren birlik umutlarını güçlendirmek yerine zayıflatmaktadır.[589] Doğal olmayan parti sistemi yüzünden çoğunluk, ülkenin azınlığının eline geçmiştir.[590] Meclisin şu anki durumu, ülkenin parçalanmasını isteyen grupların çıkarlarına yaramaktadır. Başka bir deyişle, meclisin mevcut işleyişi, devleti ve birliği ayakta tutmak yerine onu dağıtmak isteyenlerin arzuladığı bir yapı arz etmektedir. Bu durumun sorumlusu Batılı siyasi kurumları Osmanlı'ya ithal etmeye çalışan ve Osmanlı'nın kendi toplumsallığını ve İslami esasları görmezden gelen taklitçi elitlerdir. Çözüm ise Osmanlı'nın ve İslam'ın esaslarının elitler tarafından idrak edilmesi, yani İslamlaşmaktır.

---

585 "Demokrasinin parlamentarizmle ittifakı 'dünyevi tanrı'yı tahtından indirmekle devletsel (Staatliche) ile siyasal (Politische) arasındaki ilişkinin kopmasına yol açmıştır. Artık devlet, çatışan gruplar arasında hiçbir ayrım yapmama iddiasında olan, çoklu eğilim ve çıkarları hukuk yoluyla müzakere eden, siyaseten tarafsız bir aracıdır. Oysa Schmitt'e göre, parlamenter demokrasinin bu iddiası özü gereği imkânsızdır. Çünkü demokrasi varsayımsal olarak azınlığa ya da farklılığa değil özdeşliğe dayanır." Toros Güneş Esgün, "Carl Schmitt," in *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tunçel and Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 493.
586 Paşa, 99.
587 Ibid., 95.
588 Ibid., 97.
589 Ibid., 105.
590 Ibid.

1.5.3. Siyasal ve Toplumsal Düzenin Yeniden İnşası: İslamlaşmak

Said Halim Paşa, uzun yıllardır devam eden ülke içi çatışma ve ülkeler arası savaşlara atıfla kurduğu kriz anlatısı üzerine, ideal bir toplum ve siyasa inşa etmeye çalışır. Söz konusu olan, toplumsal dayanışmaya dayalı eşitlik ve özgürlüğün İslam üzerinden kurgulandığı bir siyasi düzendir. Said Halim Paşa'nın düşüncesinde Müslümanların failliği düzen ve siyasi birlik ile var olur. O, çözüm önerisini tek kelime ile anlatır: İslamlaşmak. Din, onun düşüncesinde insanlığın maddi, manevi ve akli dengesinin kendisine bağlı olduğu, ebedi yasalar ve düsturlara uyması sonucunda hayalden kurtulup somut mutluluğa ulaştığı bir gerçeklik durumudur.[591] İslamlaşmak fikrine göre İslam, pozitif bilim ile metafiziği birleştirerek[592] doğal düzeni, zamanları aşan bir şekilde var edebilecek bir "öz"e sahiptir.[593] İslam'ın doğal ve mükemmel bir düzeni emrettiği fikrine dayanan bu yaklaşıma göre, İslam toplumsal adaleti tesis ederek mutluluğu sağlar. Mutluluk her toplumun kendi esaslarına dayanır, Osmanlı'nın esası ise İslam'dır.[594] İslam dini, ahlakını inancından, toplumsal düzenini ahlakından, siyasi düzenini ise toplumsal düzeninden alır.[595] Said Halim Paşa'nın düşüncesinde "siyasal alan, çatışmanın olmadığı ortak bir kimlik üzerine inşa edilir. Daha açık bir ifadeyle siyasal alan reddedilir. Said Halim bunu yaparken de düşüncesini sosyolojik bir bağlama oturtmaya çalışır. Fakat bu tarihsel ve sosyolojik bağlam sabittir ve sürekli, özsel bir karşıtlık üretmiştir."[596] Doğan'ın bu kuvvetli tespiti kısmen doğru olsa da, İslam'ın değişmez "öz"ünün zamana ve toplumlara adapte edilebilmesinden kaynaklandığını iddia eden Said Halim Paşa, siyasal olanı,

[591] Ibid., 247.
[592] Ibid., 327-29.
[593] Ibid., 329.
[594] Ibid., 281.
[595] Ibid., 291, 327.
[596] Necmettin Doğan, "Said Halim Paşa'nın Düşüncesinde Siyasal ve Toplum Tasavvuru," *Sosyoloji Divanı*, no. 11 (2019): 3.

"Müslümanların irade göstererek ödevlerini yapıp siyasal birliği kurmaları" üzerinden düşünür. Kısacası, onun tasavvurunda siyasal olanın adı "İslamlaşmak"tır.

Esasen bir topluluğun Müslüman olmasına işaret eden "İslamlaşma" süreciyle, kamusal ve siyasal yaşamın topyekûn İslami ilkeler üzerine şekillenmesi gerektiğini savunan "İslamcılık" ideolojisinin hâkimiyet kazandığı alanlarda hayata geçirdiği "İslamlaştırma" süreci arasında moderniteye özgü bir ayrım bulunur. İslamlaşmadan farklı olarak İslamlaştırma, toplumsal ve siyasal kurumlar bağlamında İslamcı olmayan bir topluma İslamcı bir toplumsal ve siyasal sistemin dayatılması sürecidir. Dolayısıyla Said Halim Paşa'nın "İslamlaşmak" olarak telaffuz ettiği olgu, aslında "İslamlaşma"ya değil, İslamcılığın güdülediği "İslamlaştırma" sürecine tekabül eder.[597] İslamcılık modernite ile birlikte tehdit altında olan İslam dünyasının, İslam'a dönerek İslam toplumlarını Batı'ya karşı savunma ve bu çerçevede eski gücünü tekrardan kazandırma iddiası ve refleksiyle ortaya çıkan siyasi düşüncelerin bütünüdür. Bu bağlamda Said Halim Paşa da bir İslamcıdır. İslamcı düşüncenin "Batı'nın ilerlemesinin idrak edilmesi", "İslam dünyasının

[597] Bu noktada *Islamization* ile *Islamification* arasındaki ayrımın altını çizmek gerekir. *Islamization*, yani "İslamlaşma", bir topluluğun İslam dinine geçme ve Müslüman olma sürecidir. *Islamification*, yani "İslamlaştırma" ise İslamcı (*Islamist*) olmayan bir sosyal ve politik geçmişe sahip bir topluma İslamcı (*Islamist*) bir sosyal ve politik sistemin dayatılması sürecidir. *Islamification* kelimesindeki *-fication* eki, Latince *facio*, yani "yaptırmak" fiilinden türetilmiştir. Dolayısıyla *Islamification*'ın tam karşılığı "İslamlaştırma"dır. Ne yazık ki çağdaş literatürde "İslamlaşma" ve "İslamlaştırma" sıklıkla birbiriyle eş anlamlıymışçasına kullanılmaktadır. Bu da modern bir ideoloji olan İslamcılığın (*Islamism*) başlattığı sürecin İslamlaştırma (*Islamification*) olduğunun göz ardı edilip; indirgemeci bir yaklaşımla, İslamcı olsun ya da olmasın Müslüman olma süreçlerini toptan "İslamlaşma" (*Islamization*) olarak etiketleyen hatalı bir anlayışa kapı aralamaktadır. Said Halim Paşa'nın "İslamlaştırma" yerine "İslamlaşma" ifadesini tercih etmesinin sebebi, totaliter reflekslerle toplumu (özellikle de alt sınıfları), zihnindeki "Müslüman" stereotipine uyan bir organizma olarak addetmesidir. Nitekim yazarın "İslam toplumlarında partiler yoktur" ya da "mecliste muhalefet olmamalı" gibi iddiaları da, onun "İslamlaşma" kelimesine özgülemeye çalıştığı anlama içkin totaliter eğilimlerinin yansıdığı diğer görüşlerine örnek teşkil eder. Said Halim'e göre, total (topyekûn) bir organizma olarak işleyen Osmanlı toplumu, kendi betimlediği türden Müslümanlardan müteşekkil olması sebebiyle, İslamlaştırılmasına gerek yoktur. Bu toplumun İslam'a (özüne) dönmesi, yani İslamlaşması yeterlidir. Bu yüzden İslamlaştırmadan değil, İslamlaşmadan bahseder. Hâlbuki Said Halim'in Osmanlı toplumuna dair bu betimlemesi hayalden ibarettir; sadece kendi yaşadığı dönemin değil, imparatorluğun önceki dönemlerinin toplumsal gerçekliğiyle de örtüşmemektedir. İmparatorluk ayakta kaldığı müddetçe gayrimüslim unsurların imparatorluğun kayda değer bir kesimini oluşturmasının yanı sıra, Müslüman unsurlar da hiçbir zaman yekpare bir bütünlük (total) arz etmemiştir. Farklı çıkarları savunan çeşitli toplumsal gruplar Batı gibi Osmanlı'da da her daim söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Said Halim'in "İslamlaşma" diye adlandırarak masumlaştırmaya ve romantize etmeye çalıştığı süreç, aslında İslamcılığın güdülediği "İslamlaştırma" sürecine tekabül eder.

geri kalması", "İslam'ın ilerlemeye engel olmaması", "Müslümanların İslam'ın özünü idrak edememesi" vb. genelgeçer doğrularını kabul eder. Ne var ki bir noktada İslamcılığın genelgeçer doğrularından ayrılır. Onun zihin dünyasında, Batı ve İslam dünyası arasında geçişkenliğe kapalı bir fark ve sınır vardır. Said Halim Paşa yaşadığı dönemdeki İslamcıların aksine meşrutiyet ile İslam arasında bir bağ kurmaz.[598] Ona göre meşrutiyet, İslam'ın esaslarının döneme adapte edildiği ve değişebilecek bir siyasal sistemdir.

Düşüncesinin merkezine İslam'ı koyan Said Halim Paşa, döneminin İslamcı düşünürlerinin aksine herhangi bir İslami kaynağa ya da düşünüre atıf yapmadığı gibi Asr-ı Saadet döneminden hiç bahsetmez. Said Halim Paşa, Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumu bir kriz olarak değerlendirip, çıkış yolunu toplumun İslamcı bir toplumsallık üzerinden yeniden inşasında görür. Bu noktada İslami siyaset ile Batılı egemenlik kavramlarını/kuramlarını bağdaştırır. Tıpkı Hobbes ve Rousseau gibi sözleşme kuramcılarının kuramlarını kendi ülkelerindeki siyasi krizleri aşabilmek için oluşturmalarına benzer bir şekilde, İslam ve İslam toplumları tasavvuru dolayımıyla bir siyasal kuram oluşturur. Her ne kadar sözleşme kavramına ve kuramcılarına atıfta bulunmasa da düşüncesi yoğun bir şekilde bunlardan etkilenmiştir. Sözleşme, Hobbes'a göre, insanların doğa durumundaki çatışmacı ortamı sona erdirmek için kendi iradeleriyle kurdukları ve kendi iradelerinden bağımsız, mutlak ve bölünemez bir egemene, doğa durumundaki kendilerine ait olan hakları devretmelerini ifade eder.[599] Sözleşmeye taraf olarak egemenliği kuran halkın rızası, Said Halim Paşa'nın siyasi düşüncesinde, İslam'ı kabul etme iradesiyle koşutluk gösterir. Doğa halindeki krizi aşabilmek ve kendi çıkarlarını ortak çıkarlarla birlikte var etmek için sözleşmeyi kendi rızalarıyla var eden bireylere benzer şekilde, İslam'ı kabul eden Müslümanlar da Müslümanların ortak çıkarının İslam'ın

[598] İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (Istanbul: Dergah Yayınları, 2001), 118.
[599] Thomas Hobbes, *Leviathan* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 17-18; Mehmet Ali Ağaoğulları vd., *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 435-36.

yasalarına tabi olmaya bağlı olduğunu, yani İslami egemenliği onaylayarak, "ilahi sözleşme"ye kendi rızalarıyla taraf olup vücut verirler. Said Halim Paşa, siyasal birliği yaratan ve devam ettiren güç olarak egemenliği, beşeri değil ilahi bir güç şeklinde değerlendirir. Siyasal düzen, halkın arzularının yanı sıra ve hatta bundan da öncelikli olarak toplumsal geçmişin şekillendirdiği toplumsal ve siyasal yöntemlerle belirlenir.[600] Bundan ötürü toplumsal ve siyasal olan, yapay değil doğaldır. Mutluluk, mutlak/doğal olana ilişkindir; seküler/yapay egemenlik ise insan inşası olduğu için mutluluğu sağlayamaz. Mutluluk, mutlak/doğal olana ilişkindir; seküler/yapay egemenlik ise insan inşası olduğu için mutluluğu sağlayamaz. İnsanın bu eksikliğini irade yerine iman giderecektir. Said Halim Paşa, bu noktada Aquinumlu Thomas[601] ve diğer Orta Çağ düşünürleri ile benzeşir: Bireysel imanla gelen mutluluk toplumsal düzenin bir parçası olarak ortak iyiyi gözetmekle büyüyecektir.

Said Halim Paşa'ya göre, Osmanlı ve İslam toplumları özelinde siyasal düzeni belirleyen, İslami düzen tasavvurudur. Egemen tam da kriz anlarında, yani birliğin tehdit altında olduğu anlarda[602] "istisna haline karar verendir."[603] Said Halim Paşa, Schmittçi[604] bir tavırla İslam'ı istisna haline karar veren bir öz olarak tanımlarken, Schmitt'in "dost-düşman" ayrımı[605] üzerinden Müslümanları dost, Batı'yı dış düşman, Batıcı elitleri de iç düşman olarak işaretler. Yine Schmittçi bir tavırla, kurguladığı toplumsal düzenden siyaseti dışlarken İslam'ı "siyasal olan" olarak yeniden tanımlar. Böylelikle bir aşkınlık olan din siyasal alanda yeniden var edilir.

---

[600] Paşa, 99.
[601] "Hakikatin öyle alanları vardır ki akıl yoluyla kavranabilir ama aynı zamanda öyle alanları da vardır ki ancak iman konusudur." Ağaoğulları et al., 257.
[602] Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 118.
[603] Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1996), 14.
[604] Said Halim Paşa her ne kadar siyasi fikirlerini Schmitt'ten önce ortaya atmış olsa da Schmitt'in kavramlarını kullanmadan fikirlerine benzer çıkarımlarda bulunmuştur.
[605] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 57.

Ona göre egemenlik kavramı, insana en uygun haliyle İslami düzende ortaya çıkar,[606] çünkü İslam insan doğasına uygundur.[607] İnsanın zamansal ve toplumsal farkları olduğunu kabul etse de değişmez bir doğası olduğunu varsayar.[608] Bu sebeple İslam'ın düzen tasavvuru insan doğasına uygun olduğu için zamanı ve dönemleri aşan bir niteliğe sahiptir. Ereksel bir varlık olan insan, bir arada yaşayarak devamlı bir ilerleme (tekâmül) halinde olması sebebiyle medeniyet kurma eğilimlidir. Toplumsallığın güdülediği doğal bir düzen olan medeniyetten doğan doğal ahlak ve toplum yasalarına en uyumlu düzen İslam'da bulunur.[609] Ne var ki insan aklı bu hakikati anlamaya yetmediği için "hakikat" peygamberler aracılığı ile bildirilir.[610] Mutluluk bu hakikati kabullenmekle,[611] yani Allah'a iman edip Müslüman olmakla gerçekleşir. Siyasal birlik, eksik olan insanın aksine, ona toplumsallığı bahşeden Allah'tan gelir ve bu doğaya uygundur. Said Halim Paşa, doğal olanı aşkın olanın içinde sınıflandırır ve bunu da insan aklının sınırlılığı ile açıklar. Doğayı ve toplumu şekillendiren "ilahi yasa" fikrine olan eğilimi bakımından Bodin'e yaklaşır. Bodin de Fransa'da ortaya çıkan kargaşa ortamının sona ermesi için, evrende hüküm süren düzeni siyasete uyarlamayı önerir; zira ona göre, ahlak ve siyaset birbirinden ayrılamaz ve insan en yüce iyiliğe Tanrı'ya şükrettiği zaman ulaşır.[612] Dolayısıyla bu bakımdan Bodin ile benzer bir söylemden hareket eden Said Halim Paşa'nın çözüm önerisi, somut tahlilden somut bir reçete çıkarsa da özcü bir yaklaşımla İslam'a döner.

Onun bu özcü yaklaşımı, İslam toplumlarında verili olarak alt ve üst sınıf, yani halk ve elitlerin varlığını içerir. Sınıfların varlığını, dayanışma ile kurulan bir düzen olarak tasavvur eder. Said Halim Paşa'nın İslami düzen tasavvurunda, geçirgen niteliğiyle ön plana çıkan

[606] Paşa, 405.
[607] Ibid., 407.
[608] Ibid., 307.
[609] Ibid., 409.
[610] Ibid., 407.
[611] Ibid., 409.
[612] Ağaoğulları vd., 404-05.

sınıflar arasında rekabet yerine uyum bulunur. Doğa yasalarının bir yansıması olan "şeriat"a göre, her insan eşittir ve özgürlük şeri kurallarla vücut bulur.[613] Düşüncesini Batı'dan farklı bir tarihsellik ve toplumsallık varsayımı üzerine inşa eden Said Halim Paşa'ya göre, Batı'da sınıflar arası rekabeti bertaraf eden demokratik siyaset, Osmanlı ve İslam toplumlarında sınıflar arası dayanışma dolayımıyla zaten mevcuttur. İslam toplumlarında demokratikleşmenin karşılığı üst sınıfların alt sınıfları gözetmesiyken, aristokratikleşmenin karşılığı ise alt sınıftakilerin üst sınıfa geçme hislerinin sıcak tutulması olarak şekillenir.[614] Bu geçiş bir Müslümanın ödevlerini yerine getirmesi ile gerçekleşebilir.

Said Halim Paşa'ya göre kendi toplumsallığından kopuk bir düzende halk yasal ve siyasal ödevlerini yerine getiremez.[615] İslam toplumlarında toplum din temelli olduğu için "toplumsal hak ve ödevler" fikri de dine dayanır.[616] Sözleşme kuramlarında içkin "insan iradesiyle oluşturan sözleşmenin, taraflarına tanıdığı haklar" yaklaşımı, Said Halim Paşa'nın tasavvurunda, ilahi sözleşmenin yüklediği ödevlerin yerine getirilmesine bağlı olarak kazanılan haklara dönüşür.[617] Böylelikle İslam'a inanan ve ödevlerini yerine getiren Müslümanlar böylece özgürleşir, eşitlenir ve hak sahibi haline gelir.[618] Said Halim Paşa'nın ödev fikri, geleneksel İslam anlatısına içkin bir düşünceyle değil, aksine Batılı egemenlik kuramlarında yer alan yurttaşlık kavramıyla ilgilidir. Nitekim Said Halim Paşa'nın "Müslüman" anlayışı, Rousseau'nun bireysel haklar ile sosyal ödevleri bağdaştıran yurttaşlık kavrayışı[619] ile benzerlikler gösterir. Buna göre yurttaşlık ya da Müslümanlık görevi yerine getirilmezse, toplum ve siyasi birlik tıpkı fırtınalı sulardaki bir gemi gibi

[613] Paşa, 405.
[614] Ibid., 301-03, 29.
[615] Ibid., 111.
[616] Ibid., 179.
[617] Said Halim Paşa, moderniteyi muhafazakâr bir şekilde ele alır. İrade bu noktada tarihle yoğrulan toplumsallığı kabullenerek zamana uymaya tabidir. Modernite böylece Ruby'nin iddia ettiğinin aksine sadece "iradelerden kaynaklanan bir bağın oluşumuna" yönlendirmez. Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 82.
[618] Paşa, 207, 339.
[619] Larry Arnhart, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi* (Ankara: Adres Yayınları, 2011), 267.

savrulacak ve parçalanacaktır. Osmanlı'nın ve İslam toplumlarının krizi bu fırtınanın farkına varamayan elitlerin krizidir, çünkü yeniden İslamlaşmayı onların gerçekleştirmesi gerekir. Yeniden İslamlaşmayı sağlayacak siyasal sistem önerisini "iki kılıç"[620] kuramındakine benzer bir ayrım üzerine inşa eden Said Halim Paşa, İslam'ın doğal/ilahi egemenliğinin (potestas) kullanım hakkını (auctoritas) devlet başkanı, ulema ve millet arasında bölüştürür. Böylece ilahi egemenliğin mülkiyeti (potestas) ile zilyetliği (auctoritas) arasında bir ayrıma gider ve ilahi egemenliğin kullanım hakkına, yani zilyetliğine sahip olan millet üzerinden "milli egemenlik" düşüncesine meşruiyet kazandırır. Milli egemenlik, sözleşmeyi kabul edip ödevlerini yerine getirmeleri sebebiyle ilahi egemenlik üzerinde "emin sıfatıyla zilyet" olan millet tarafından bir bütün olarak gerçekleştirilir. Bununla birlikte "milli irade"yi, çoğunluğun tiranlığına sebep olma, yani "haksız zilyet"e dönüşme ihtimali sebebiyle eleştirir.[621] Bundan dolayı birbirlerini denetleyen farklı kurumlardan oluşan bir siyasal sistem ve milli egemenlik anlayışı tasavvur eder.

1.5.4. Siyasal Sistem Önerisi

Her toplumun tarihsellik ve toplumsallığının farklı olması sebebiyle düzeninin de farklı olması gerektiğine dair Montesquieu[622] ve Rousseau'nun[623] fikirlerinden beslenen Said Halim Paşa, Montesquieu'nün erkler ayrımı görüşünden[624] de etkilenir. Bununla birlikte Osmanlı toplumunda Batılı sınıflar olmadığı varsayımı üzerinden geleneksel İslam düzenini modernleştirmeye çalışır. Said Halim Paşa, ilahi egemenlik üzerinden kurulacak düzende,

[620] Ağaoğulları vd., 249.
[621] Paşa, 411.
[622] Ağaoğulları vd., 546.
[623] Bertrand de Jouvenel, "Rousseau the Pessimistic Evolutionist," *Yale French Studies*, no. 28 (1961): 91.
[624] Ahmet Şeyhun, "Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür," *TYB Akademi* 1, no. 3 (2011): 73.

iktidarı yürütme ve yasama arasında bölüştürür.[625] Yürütmenin başı olan başkan, millet tarafından seçilecektir ve bu sebeple siyasi sorumluluğu millete karşı olacaktır. Bu sorumluluk, başkanın yine millet tarafından seçilen meclis aracılığıyla denetlenebilir olmasına yönelik mekanizmalarla gerçekleştirilecektir. Başka bir deyişle meclis yasama organı değil, denetim organı olarak işlevselleşecektir. Yasama faaliyeti ise meclis tarafından değil, fıkıh ilminden anlayan ve halkı iyi tanıyan ulemanın oluşturduğu başka bir meclis tarafından icra edilecektir. Said Halim Paşa'nın siyasal sistem önerisinde doğrudan yargıya dair bir kısım bulunmasa da, geleneksel olarak ulemanın üstlendiği yargı yetkisini ulemadan farklı bir grup ya da organa aktarmaktan bahsetmemesinden yola çıkarak, yargı alanında mevcut yapıyı[626] korumaktan yana olduğu sonucuna varılabilir. Said Halim Paşa'da egemenlik İslam'a dayandığı için yasama ve yürütmenin alacağı kararlar iradi değil icrai niteliklidir, zira bu organlar kendi yetki alanlarındaki asli amirler değil, asli amir olan ilahi iradenin emirlerini yerine getirmekle görevli memurlardır. Başka bir deyişle, yasama ve yürütme yetkilerini elinde bulunduranlar, kendi tercihlerine göre değil, İslam'ın tercihlerine göre hükmetmelidir ve bu sebeple birbirlerini şeri hukuka uygunluk ve yerindelik üzerinden denetleyeceklerdir. Dolayısıyla devlet başkanına itaat ancak devlet başkanının İslami esaslara uyması ile sürdürülebilir. Aksi bir durumda milletin, ilahi egemenliği tecelli ettirebilmesi için devlet başkanını görevden alması (istirdad) gerekir. Başkanı seçen millet, meclis aracılığı ile onu görevden alma yetkisine de sahiptir.[627] Meclis, milletin tamamını temsil edecek elitlerden oluşacaktır. Bu sebeple Batı'daki meclislerin aksine burada farklı ideolojilerin temsil edilmesine gerek yoktur.[628] Elitlerin

[625] Paşa, 421.
[626] 1909 Kanun-i Esasi değişikliklerinde yargı alanına dair bir değişiklik yapılmamıştır. Said Halim Paşa muhtemelen yargı sisteminin içinde bulunduğu düzenden memnun olduğu için bir sorun tespit etmemiş, bu sebeple de bir öneride bulunmamıştır.
[627] Paşa, 351.
[628] Ibid., 313, 421.

oluşturduğu meclis farklı sınıfları ve çıkar gruplarını temsil etmek yerine milletin tamamını temsil edecek ve ona önderlik edecektir. Bununla birlikte, Said Halim Paşa'nın İslami bir uygulama olmaktan öte Osmanlı'nın içinde bulunduğu koşullara dayanan bir ihtiyaca çözüm olarak sunduğu "başkanın ve meclisin halk tarafından seçilmesi" fikri, zihnindeki siyasi teşkilat tablosunun Batılı tonlar içeren derinliğini oluşturur.

1.5.5. İslami Elitler

Said Halim Paşa'nın düzen tasavvurunda, elitler bozulmanın en büyük sorumlusu oldukları gibi çözüme giden yolda en büyük rol de onlara düşmektedir. Paşa, Osmanlı düzenine dair çözüm önerisinde elitlere iki önemli rol yüklemektedir: İlk olarak, siyasal ve toplumsal düzenin sağlanabilmesi için Batı taklitçiliğinden vazgeçip İslami esaslara dönülmesi; ikinci olarak ise, bu esasların millete tekrardan idrak ettirilip öğretilmesi.[629] Elitler bu iki temel görevi gerçekleştirirken Batı'yı taklit ya da iktibas etmek yerine Batı'ya gıpta ederek, onu örnek alarak (imtisal) [630] ve ondan ibret alarak[631] faydalanmanın (istifade ve istiane)[632] yollarını bulmalıdır. Batı etkisi ve taklitçi elitler yüzünden yıkılan düzeni, İslami elitler halkı doğru yola sokarak[633] tekrardan tesis edecektir. Elitlerin İslamileşmesine olan ihtiyaç Said Halim Paşa'nın toplumsal ve tarihsel Batı ve Doğu okuması üzerinden kurduğu "fark" kavramı üzerine inşa edilir. Kurumların taklit edilemeyeceğini belirten Said Halim Paşa'ya göre, Batı'yı taklit ederek bir toplum inşa etmeye çalışan aydınlar da doğru yolda değildir. "Mükemmel düzen" ancak toplumsal dayanışma ile kurulabilir ve böylesi bir dayanışma milletin toplumsallığını yakalayabilen bir elit sınıfı gerektirir. Hâlbuki

[629] Ibid., 387.
[630] Ibid., 113.
[631] Ibid., 115.
[632] Ibid., 143.
[633] Ibid., 289.

Batılılaşma yanlısı elitlerin eğilimleri milletin özüne aykırıdır. Kısacası bahsi geçen türde bir dayanışmanın ve toplumsallığın sağlanabilmesi için İslami aydına ihtiyaç vardır.

Said Halim Paşa'nın toplumsal sınıf ayrımı Mosca'nın elit teorisinde kurguladığı yönetenler ve yönetilenler ayrımına dayanır. "Mosca'ya göre toplum, daima bir azınlık grubu tarafından yönetilir. Bu baskın azınlık, doğal ayıklanma (*natural selection*) ya da siyasi seçim yoluyla çoğunluk içinden çıkar ve etkin bir şekilde çoğunluğu yönetir."[634] Bu açıdan Said Halim Paşa, elitler derken Osmanlı özelinde yönetici sınıftan yani siyasi elitlerden bahsetmektedir. Taklitçi siyasi elitler İslami esasları unutmaları açısından Mannheim'in yüzer-gezer entelijensiya[635] kavramındaki köksüz elitleri çağrıştırır. Said Halim Paşa, bu elitlerin karşısına Gramscici organik aydına[636] benzer İslami eliti yerleştirir.[637] İslami elitler, Osmanlı toplumunun rızasını üreterek toplum üzerinde bir hegemonya kuracaktır. Osmanlı toplumunun geleneksel aydın tipinden farklılaşan İslami aydınlar, İslam'ın özünde yer alan toplumsal ihtiyacı göz önünde bulundurarak değişim ilkesini uygulayacaktır. Said Halim Paşa'nın elit teorisinde iki eksiklik bulunur: Birincisi, elitleri indirgemeci bir yaklaşımla ele alıp kategorik olarak taklitçi ya şeklinde iki kutba ayırması sonucunda toptancı bir anlatı oluşturması; ikincisi ise, taklitçi aydınların yerine İslami elitlerin nasıl geleceğine dair somut bir çözüm önerisi sunmaması. Böyle bir önerinin yokluğu aslında Said Halim Paşa'nın ön plana çıkardığı bu iki farklı elit grup arasındaki çıkar çatışmalarının nasıl bertaraf edileceğine yanıt bulamamasının değil, bu soruna dair bir kaygı taşımadığının göstergesidir. Zira Said Halim Paşa'nın bu tasavvuruna

---

634 D. Ali Arslan, "Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi," *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6, no. 2 (2003): 118. James Hans Meisel, *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the "Elite"* (Michigan: University of Michigan Press, 1958), 371.

635 Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya* (Ankara: Nika Yayınevi, 2016).

636 Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1992), 6.

637 Said Halim Paşa, toplum düzenlerinin doğallığı üzerinden kurduğu düşüncesinde İslam toplumlarının üst ve alt sınıf olarak ayrılmasını doğal ve organik bir bütünlük olarak görür. Osmanlı'nın krizi Said Halim Paşa'ya göre, toplumsal ve organik bir kriz değil aksine elit krizidir. Gramsci'den ayrıldığı nokta ise İslami toplumsal yapıların Batılı sınıflı toplumsal yapılara benzememesinden dolayı organik aydınların sınıfları değil, toplumun bütününü temsil etmesidir.

göre, İslam toplumu çatışan çıkarlar üzerine kurulu bir toplumsallığı reddettiği için, İslami çıkarlarla örtüşmeyen Batı taklitçisi elit grubun tasfiyesi ile birlikte elit grup içindeki çıkar çatışması da nihayete erecektir.

2. POST-OSMANLI: ERKEN CUMHURİYET'TE TAKLİT TARTIŞMALARI

2.1. Giriş

Uzun süren savaşlara koşut olarak hızla değişen iç ve dış dinamikler Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile sonuçlandı. Osmanlı modernleşmesine kıyasla Cumhuriyet modernleşmesinin daha Batıcı olduğu ve topyekûn bir değişimi planladığını söylemek yanlış bir tespit olmamakla beraber, Osmanlı modernleşmesinde ortaya çıkan taklit tartışmalarının erken Cumhuriyet döneminde bizzat dönemin elitleri tarafından devam ettirildiği de belirtilmelidir. Bu bakımdan Osmanlı ve Türkiye arasında bir taraftan modernleşme diğer taraftan kendi kalma arzusu açısından bir devamlılık söz konusudur. Başka bir deyişle sürekliliğin statikliği ile değişimin dinamikliğini bir arada bulunduran "Türkiye" ideasına yönelmiş bir modernleşme düşüncesi ve tarihinden bahsetmek gerekir. Osmanlı döneminde başlayan "biz kimiz?", "sorunlarımız neler?" ve "nasıl halledilir?" gibi sorular, erken Cumhuriyet döneminde de sorulmaya devam eder. Bu sorulara verilen cevaplar hem taklit tartışmasını şekillendirir hem de onun tarafından şekillendirilir. Ne var ki her iki dönem düşüncesi de sorunun tespiti noktasında taklit kavramına başvursa da çözüm önerileri ve taklit kavrayışları birbirlerinden farklıdır. Erken Cumhuriyet'in baskın ideolojisi Kemalizm, Tanzimat ile ortaya çıkan ve Türk'ün merkezi iktidarın dışına atılmasının sebeplerini ve sorunlarını arama açısından Yeni Osmanlılar ile ortaya çıkan fikrin bir devamıdır.

Çalışmanın bu bölümü erken Cumhuriyet'teki taklit tartışmasını anlamlandırabilmek için onu şekillendirenlerden Ziya Gökalp, Kemalizm'i kuramsallaştırmaya çalışan Mehmet Saffet Engin ve Mahmut Esat Bozkurt'un kendi düşüncelerini biçimlendirirken taklit kavramından nasıl yararlandıklarına yoğunlaşacaktır. Şüphesiz bu dönemde taklit söylemini kullanan ve erken Cumhuriyet'i temsil etme potansiyeline sahip başka isimler yer alsa da

Mahmut Esat Bozkurt ve Mehmet Saffet Engin iki farklı Kemalizm tezahürü sunmaları ve bunu yaparken iki farklı yöntem kullanmaları açısından seçilmiştir. Gökalp ise erken Cumhuriyet düşüncesini oluşturan temel fikirleri ortaya atması ve hars-medeniyet ayrımı üzerinden taklit kavrayışını değiştirmesi açısından tercih edilmiştir.

Gökalp İslamcı bir tepkisel savunma yerine sorunu dışarıdan gelen bir sorun olarak ya da İslam'ın ilerlemeye engel olmadığı fikrini öne sürerek değil, sorunu uzun yıllara dayanan elit ve Osmanlı'nın sorunu olarak görür. Bunun için aşılması gereken Osmanlılık ve keşfedilmesi gereken Türklük vardır. Erken Cumhuriyet düşüncesi bu kopuş fikri üzerine şekillenir. Kopuş fikrini imkânlı kılan Osmanlı'nın son yıllarda yaşadığı krizlerdir. Saffet Engin ve Mahmut Esat Bozkurt da bu kopuş fikri ve Türklük üzerinden düşüncelerini geliştirirler. Bu biçimlendirme çabalarının ortak paydası; Osmanlı'dan kopuş, Batı medeniyetçiliği ve Türk milliyetçiliğidir. Bu bakımdan bu üç ismin temsil ettiği erken Cumhuriyet dönemi taklit kavrayışı ve eleştirileri Osmanlı dönemindeki taklit tartışmalarından ayrışmakta ve yeni bir dönemi ifade etmektedir. Ele alınacak isimler ve dönem, Osmanlı'dan kopuş üzerine yoğunlaşmaları ve bu yeni dönemi "Osmanlı sonrası" yeni bir dönem olarak ifade etmeleri sebebiyle post-Osmanlı olarak anılacaktır.

Ziya Gökalp bu noktada bütün bu tartışmalar bağlamında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin temel figürü ve Cumhuriyet ile kurulacak yeni hayatın fikir babasıdır. Ancak Gökalp ile erken Cumhuriyet'in kültür ve medeniyet görüşleri arasında fark vardır. Gökalp Türklüğü kültür kategorisine dâhil ederken; erken Cumhuriyet Türklüğü, medeniyetin başlatıcısı olarak ele alır. Uzun yıllar süren savaşlar sonucu ortaya çıkan duygu birikimi kültürel ayrıksılığın ötesinde evrensel medeniyetin sahiplenilmesi yönünde bir tutum takınır. Bu nedenle erken Cumhuriyet eski düzenin aksine kendisinin melez olmadığını savunur. Osmanlı döneminde devleti kurtarma hedefine yönelen modernleşme anlayışı,

erken Cumhuriyet'te modernleşerek devleti kurmaya evrilir. Tanzimat sonrası ortaya çıkan taklit eleştirisi birey, zümre ya da stereotip eleştirisi yaparken, erken Cumhuriyet ile ortaya çıkan taklit eleştirisi yapısal ve tarihsel bir eleştiri mahiyetine bürünür. Tanzimat öncesi taklit tartışmalarını şekillendiren kavramlardan "kanun-ı kâdim", kopuş söylemi nedeniyle ortadan kalkar. "Mukabele-i bi'l-misl" kavramına içkin öteki olarak algılanan Batı ise medeniyetin taşıyıcısı olarak farklı görünümlere bürünür. Kimi zaman düşmanlığı devam etse de medeniliğin bir tezahürü olarak Batı, olumlu anlamda taklit edilmesi gereken bir entiteye dönüşür.

Bu dönem düşüncesi, Osmanlı'dan kopuşu gerçekleştirebilmek için[638] hem onu eleştirmeyi hem de ondan önceki Türk tarihine odaklanmayı tercih etti; çünkü Türklüğün inşası, Osmanlı'nın tarihsel süreç içerisinde eleştirilmesi ve ondan önce bir Türk tarihinin var edilmesi için unutulmasını gerektiriyordu.[639] Emperyal Osmanlı düzeninde yerel birlikteliklerin daha önemli olduğu bir yapıdan merkezileşmenin türdeş değerlerinin daha ön plana çıkarıldığı bir yapı şüphesiz milli bir yapı olmak zorundadır. Bu yeni düzen Osmanlı'nın sonunu kesinleştirirken yeni kurulacak düzenin adını Türklük üzerine inşa edecektir. Bu sebeple yeni kurulacak düzen, tarihin sıfır noktası olarak değerlendirilir. Sıfır noktası, kriz sonrası yeni bir hayatın kurulmasını sağlayacak manevi gücün oluşması için tarihsel hakikatler yaratmak zorundadır. Bu hakikatler bir taraftan Osmanlı ve Tanzimat'ın politikaları sonucu ortaya çıkan ikilikleri yok etme konusunda fayda sağlarken, diğer

[638] Erken Cumhuriyet'in yarattığı değişimin tek sebebi ve sonucu sadece bu düşünceye yönelmesi değildir. Pratikte gerçekleşen değişimler hukuksal, kültürel, iktisadi, toplumsal ve siyasi değişimleri de içermektedir. Bu değişimler hem bahsi geçen kavrayıştan etkilenmiş hem de bu kavrayışı sağlamlaştırabilmek için gerçekleşmiştir. Nihayetinde Osmanlı'dan farklı bir ülke olarak Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil eden değişimlerin bütünüdür.

[639] Benzer durumlar Osmanlı İmparatorluğu'ndan dağılan diğer milletler ve bunların kurduğu ulus devletler için de geçerlidir. Yunanistan kadim Yunan'a yönelirken, Mısır ise İslam öncesi tarihini keşfetmeye çalışır. Gregory Jusdanis, *The Necessary Nation* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 153. Bu tarih keşif ve inşalarında şüphesiz Avrupa'da üretilen tarihsel ve bilimsel bilginin de hegemonik etkisi vardır.

taraftan eleştirilegelen elit ile halk arasındaki uçurumun da ortadan kaldırılmasına yönelir. Ayrıca Osmanlı'dan kalma egemenlik hakkı iddialarını bertaraf eder.

Cumhuriyet, Tanzimat'ın başlattığını devam ettirme yani modernleşme peşindedir. Fakat bu noktada Tanzimat'ın bu kuruculuğunu kabul etmekle beraber diğer taraftan onu eksik bularak hatalarını sıralar. Milliyetçiliğin bir gerekliliği olarak ortak hafıza anlayışı erken Cumhuriyet'in, özellikle seküler Kemalist milliyetçiliğin ideolojisine uymaz. Kemalist milliyetçilik ortak hafızadan ziyade bir unutturma ve uzak geçmiş miti üzerine inşa edilmeye çalışılır. Böylece kültürün yanında medeniyet de kimlik yaratıcı bir pozisyona konumlandırılır. Türkler de medeniyet yaratma ve devam ettirme konusunda tarihselci bir öznelliğe yükseltilir. Topyekûn Batılılaşma bu sebeple Türk milletinin ve onun ortak çıkarlarının ya da kamu çıkarının sağlanması yolunda kurulacak düzene şekil verecek prensipleri belirler. Bu prensiplerin kuracağı düzen ise medeni ve milli olmayan ikiliklerin ortadan kaldırılmasına yönelir.

Erken Cumhuriyet'in tarih anlayışı milliyetçilik ve modernlikle çelişen her iddianın reddedilmesi üzerine kurulu olması sebebiyle Osmanlı'ya ve tarihine istisnalar dışında olumsuz bakar. İstisnalar ise Türklüğün yüceliğini bertaraf etmemek için ortaya çıkar. Osmanlı'yı en nihayetinde kuranlar ve ayakta tutanlar Türkler'dir. Ulusal bir geleneğin yaratımı geçmişin ihyası, çirkin ve acı veren olayların yok edilmesi ve şanlı bireyler ve olayların yüceltilmesini gerektirir.[640] Erken Cumhuriyet dönemini şekillendiren Türkçü tarih anlayışını en çok Türk Tarih Tezi etrafında ortaya çıkan fikirler şekillendirir. Türk Tarih tezi tarafından domine edilen erken Cumhuriyet tarih düşüncesi Türklüğün medeniyet kurucu olduğu fikri üzerinden "güçlü bir ulusal bilinç"[641] oluşturmaya çalışır. Modern olabilmek için medeni olmak, bunu gerçekleştirebilmek için de bu iradeyi göstermeye

[640] Ibid., 37.
[641] Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 14.

çalışan toplumun geçmişinde medeni olduğu ve/veya medeniyete katkı sunduğunun ispat edilmesi gerekir. Bu arayışın peşindeki söz konusu tarih anlayışı, öze dönüş ile kendiliğin yaratımı arasındaki gerilimi aşmaya çalışır. Bu bakımdan bir yandan "Türk'ün özü"ne dair tarihselci bir söylemin inşası hedeflenirken, diğer yandan bu söylemin "bilimsel bir hakikat" olarak sunulabilmesi için materyalist olgulara dayanan tarihsel bir zemin ihtiyacı açığa çıkar. Erken Cumhuriyet düşüncesinde modern ya da medeni olmak, demokratik olmayı gerektirir. Bundan geçen yol da ulusal egemenliğin tesisidir. Dolayısıyla ulusal egemenliği tesis edecek güç olarak Türk milleti de kendisini modern/medeni kılacak özelliklerin onda içkin olduğunu varsayan bir kimlik tanımına ihtiyaç duyar.

Osmanlı'nın son yıllarının verdiği imkân dâhilinde ortaya çıkan kriz söylemi, erken Cumhuriyet'i var eden düşünsel temelleri oluşturur. Bu krizleri etkileyen en önemli noktalardan birisi, dış müdahalenin ülkenin zararına olduğu fikridir. Erken Cumhuriyet Tanzimat sonrası ortaya çıkan dış müdahale eleştirisini, Batı medeniyetine dâhil olunacağı ve bunu Türklerin kendi kendilerine başarabilecekleri fikri üzerinden bertaraf etmeye çalışır. Engin, Osmanlı'yı kültür ve medeniyet kavramları bağlamında taklitçi olarak eleştirirken bir kimlik sorununa işaret eder. Bozkurt ise, bu eleştiriyi iktisadi anlamda tamamlayarak erken Cumhuriyet'in kimliğini ve siyasasını inşa eden görüşü bütünler. Diğer taraftan Engin, Kemalizm'in ve onun inkılâplarının felsefi ve tarihsel kuramsallaştırmasını yaparken; Bozkurt merkezi iktidarın eylemlerini, siyasal ve toplumsal anlamda kuramsallaştırır. Osmanlı eleştirisi, iktisadi ve kültürel iki açıdan yapılarak, temelde merkezi iktidarı elinde tutan Osmanlı padişahı, hanedanı ve elitlerinin isimlendirilmesinin eleştirisi halini alır. Son tahlilde benzer bir kavrayışı farklı çıkış noktalarından hareketle ortaya koyan bu iki isimden Engin, cumhuriyetçi erdem üzerinden

bir toplumsallığa yönelirken; Bozkurt için ideal toplumsal düzen, iktisadi adaletin tesisinden geçer.

Kemalizm'i kuramsallaştırmaya çalışan bu iki isim, erken Cumhuriyet döneminde gerçekleşen değişimlere meşruluk kazandırmak için onu Kemalizm adı altında kuramsallaştırmaya çalışır. İsmiyle müsemma bu rejim, Türkiye'nin kendi özgün dinamiklerinden ortaya çıkması ve özgün deneyimini yansıtması açısından siyasi ve iktisadi anlamda tektir. Lider fikri etrafında şekillenen bir ideoloji olarak Kemalizm, Atatürk'ün fikirlerinden ziyade, siyasal rejimin tanımlanması için oluşturulan söylem ve pratiklerin bütünüdür ve bu sebeple değişkendir. İdealist bir rejim olmasına rağmen pratik çözümler peşinde olaylara pragmatik bakabilen Kemalizm, erken Cumhuriyet dönemindeki farklı isimlerin düşüncelerinden de beslenir. İdealist olması sebebiyle milliyetçilik ve medenilik gibi prensipleri içeren Kemalizm, siyasal pratiklerini kuramsallaştırarak bir hakikat rejimi oluşturur. Osmanlı'dan kopuşu destekleyen, medeniyetçi ve milliyetçi söylemlere dayanan bu hakikat rejimi, Kurtuluş Savaşı sonrası ortaya çıkan erken Cumhuriyet düşüncesini ve iradesini Kemalizm adı altında tek tipleştirir. Kemalizm'in tek tipleştirdiği iradenin dışında kalan birey ve grup çıkarları ise Kemalist ideolojinin dışında konumlandırılır.

2.2. Erken Cumhuriyet Dönemi Taklit Fikrine Giden Yol: Ziya Gökalp'in Post-Osmanlı Taklit Tartışmalarındaki Kurucu Rolü

Türkiye düşünce tarihinin hakkında en çok yazılan ve tartışılan figürlerinden biri de Ziya Gökalp'tir. O, hem Meşrutiyet'in yeniden ilanı hem de Cumhuriyet'in kurulması sürecinde toplumsal bir dönüşüm, milliyetçi bir uyanış ve bununla beraber ortaya çıkacak bir ulus devlet tahayyül eder. Bu dönüşüm şüphesiz yeni bir dönemi ve Osmanlı'dan kopuşu ifade etmektedir. Meşrutiyet'in yeniden ilan edilmesi sonrası İttihad ve Terakki

yönetiminde önemli görevler üstlenen ve bu hareketin düşünsel temellerini atanlardan biri olan Gökalp, aynı zamanda erken Cumhuriyet'te ortaya çıkan düşüncede de pay sahibidir. Bu durum genelde Gökalp'in düşünsel hayatının iki farklı döneme ayrılarak okunmasına neden olur.[642] Ne var ki iki farklı Gökalp'ten ziyade, koşullara göre fikrî konumlanışında değişikliklere giden ve yaklaşımını güncelleyen bir Gökalp'ten bahsetmek daha yerinde olacaktır.

Gökalp'in düşüncesi zamanla Osmanlı birliğinden Türk milliyetçiliğine yönelirken, düşüncesindeki seküler tonlar da milliyetçilik ve modernlik eğiliminin artışına koşut olarak belirginleşir. Gökalp'in temel sorusu, toplumsal bir aradalığın nasıl sağlanacağı ya da milletin nasıl tesis edileceği üzerinedir. Bu meselede kendinden önce gelenlerin ürettikleri dağınık fikirleri ve akımları bir araya getirip kuramsallaştırmaya çalışır. Bu anlamda Gökalp'in fikirleri Türkiye düşünce tarihinde bir yandan bir devamlılığı öte yandan da özgün bir dönüm noktasını temsil eder. Dağınık fikirleri ve söylemleri harmanlayıp bir ideale yönelten Gökalp, bunu gerçekleştirebilmek için pozitivist sosyolojik yöntemden faydalanarak Türkiye modernleşmesinin Osmanlı safhasına damga vuran temel ikiliklerini ve paradokslarını Durkheim metodolojisiyle aşmaya çalışır. Parla onu, Türkiye'deki egemen korporatist düşüncenin ilk ve hâlâ en yetkin sistematik düşünürü olarak tanımlar.[643] Fakat bu tanım, Gökalp'i korporatizmin tarihselliğe sıkışmış yönüne hapsetme eğilimini içinde barındırır. Bunun yerine Gökalp'i, kolektivist düşünceye dayanarak inşa edilen milliyetçiliğin en önemli temsilcisi olarak betimlemek daha yerinde olacaktır. Gökalp'in milliyetçiliğini onun düşüncesinin sadece bir parçası olarak gören ve asıl dikkat çekilmesi gerekenin siyaset teorisi olduğunu ifade eden Parla'nın dile getirdiği iddianın,[644] milliyetçilik kavramını basite indirgeyen bir yaklaşımın tezahürü olduğu söylenebilir. Zira

[642] Peyami Safa, "İki Ziya Gökalp," *Bilgi Mecmuası*, no. 90-91 (1954): 29. Ülken, 310.
[643] Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (İstanbul: Deniz Yayınları, 2009), 8.
[644] Ibid., 13.

milliyetçilik, Gökalp'in bütün düşüncesini yasladığı payanda; yolunu bulmak için sıkça başvurduğu kerterizdir. Bununla birlikte Parla'nın, Gökalp'in düşüncesinin Türkiye'deki temel siyasi söylem ve pratiğin parametrelerini belirlediğine dair iddiası,[645] Gökalp'e dair en önemli tespitlerden biridir. Nitekim Gökalp'in düşüncesi bir taraftan erken Cumhuriyet'teki resmî düşünceyi, diğer yandan da söz konusu resmi düşünceye yönelik erken Cumhuriyet sonrası ortaya çıkacak eleştirileri şekillendirir. Başka bir deyişle, Gökalp'in milliyetçiliğe dair söylemleri, erken Cumhuriyet döneminden beri tebarüz edip birbiriyle çekişmeye giren hem hâkim hem de pek çok muhalif milliyetçi tasavvurun paradoksal bir biçimde dayanak noktasını teşkil eder.

Ziya Gökalp düşüncesini, modern ve milli olma arasında bir çatışma olmadığı iddiası üzerine kurar. Bu çatışmasızlık hâlini, hars (kültür) ve medeniyet[646] kavramlarının farklı iki alan olmalarına rağmen bir arada var olabilecekleri varsayımına dayandırır. Heyd'in iki kavram arasındaki "karşıtlık ilişkisi" iddiasının[647] aksine, bu iki kavram modernleşirken milli kalabilmeyi imkânlı kılar. Gökalp hars kavramı ile milletlerin birbirlerinden farklı olduğunun altını çizerken, medeniyet ile insanlığın bir bütün olduğunu savunur. Hars ve medeniyet kavramları aracılığıyla modernleşme ile özgünlük arasındaki gerilimi uzlaştırmaya çalışan Gökalp, öngördüğü toplumsal dönüşümü kontrol altına almak için ise gerekli politik araçların kapsam ve sınırlarını belirler.[648] Gökalp hars ve medeniyet ayrımı yaparken; Shayegan'ın Batı ve Doğu arasında bulunduğunu varsaydığı epistemolojik

---

[645] Ibid., 33.

[646] Literatürde Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımına dair oldukça geniş bir yazım söz konusu, özellikle bu kavramları Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* kavramlarına benzemesi üzerine. Bakınız: Erik-Jan Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları," ibid., 50. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980), 47. Konuyu dağıtmamak için derinlemesine girilmeyen bu tartışmada oldukça haklılık payı vardır, çünkü *Gemeinschaft* kısaca modern öncesi ve duygusal bağlarla bağlı toplumları tanımlarken, *Gesellschaft* ise modernlik sonrası ortaya çıkan mekanik, yapay bir yığın olarak kozmopolit ve kentli toplumları tanımlar. Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 201.

[647] Ibid., 114.

[648] Ahmet Murat Aytaç, "1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme," *Toplum ve Bilim*, no. 106 (2006): 20.

farkı,[649] her milletin diğerlerinden ontolojik ve tarihsel olarak farklı olduğunu öne sürerek aşmaya çalışır. Zira kullanışlı bir kategori olarak hars, toplumlar arasındaki farkın genel ve kalıcı olarak kavramsallaştırılmasını sağlayabilir.[650]

Osmanlı döneminde ortaya çıkan maddiyat ve maneviyat ayrımını, hars ve medeniyet kavramları üzerinden kavramsallaştıran Gökalp, Ülken'e göre, bunu yaparken "Gazali'deki iç ve dış gözleri, Pascal'da kalp ve kafa mantıkları, Kant'taki saf akıl (ilim) ve pratik akıl (vicdan) ikiliği"[651] ayrıştırmalarını hars ve medeniyet ikiliği haline getirir. Gökalp'in hars-medeniyet kavramsallaştırması, Chatterjee'nin maddiyat ve maneviyat ayrımı üzerinden ele aldığı post-kolonyal milliyetçiliğin[652] aksine, maddiyat ve maneviyat ayrımını Doğu ve Batı arasındaki bir tezat olmaktan öte dünya üzerindeki bütün toplumlara içkin bir fark ve benzerlik ilişkisi olarak değerlendirir. Böylece modernliğin ideallerini yeniden belirlerken ona milliyetçi bir tutum kazandırır. Bu tutumu Gadamer'in "Avrupa'nın taşralaştırılması" kavramını başlığında kullanan Chakrabarty'i anımsatır.[653] Avrupa'nın taşralaştırılması aynı zamanda bir direniş ideolojisi[654] olarak tezahür eder. Bu direniş bir taraftan anti-emperyalist/kolonyalist bir düşünceyi barındırırken, diğer taraftan modernliği tekdüzelikten çıkartan bir milliyetçiliği yaratır.

Gökalp bu ayrım sayesinde hem Türkiye'nin ve diğer toplumların özgünlüklerinin altını çizer, hem de evrenselliği medeniyet kavramı üzerinden betimler. Medeniyet bu

---

[649] Shayegan. Shayegan eseri boyunca Batı'nın teknik ilerlemesi sonucunda Doğu'nun bilincinde bir yaranın oluştuğu ve bütün Doğu'nun bundan mustarip olduğunu iddia etmektedir.

[650] Andrew Davison, "Ziya Gökalp and Provincializing Europe," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26, no. 3 (2006): 381.

[651] Ülken, 326. Gökalp'e göre insan zekâsıyla makul olanı duygusuyla da orijinal olanı arar. Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 32.

[652] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (London: Zed Books, 1996). Chatterjee'nin maddiyat ve maneviyat ayrımı önceki bölümlerde ele alınmıştır.

[653] Davison, 382. Avrupa'nın taşralaştırılması kavramını Chakrabaty Gadamer'den ödünç alır. Bu kavram 1914 sonrası kıta Avrupa'sının dünyayı ve dünya tarihini domine etme halinin zayıflamaya başlamasına ve başka merkezlerin ve ekollerin ortaya çıkmasına işaret eder.

[654] İlhan Tekeli, "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı,"*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 31.

bağlamda toplumsal farkların ötesinde, kısaca tüm insanlığın ortak ürünü ve birikimidir. Hars milli olanı, yani taklit edilemeyecek ontolojik ve epistemolojik bir kategoriyi tanımlarken; medeniyet ise tüm insanlığa ait olan yani taklit edilebilecek teknik ve bilimsel gelişmelerin bütününü ifade eder.[655] Gökalp her ne kadar teknik ve bilimsel ilerlemeyi Avrupa'nın malı olmaktan çıkartmaya çalışsa da realist bir bakışla Avrupa'nın emperyalist tutumu karşısında mukabele-i bi'l-misl fikrini devam ettirir. O da diğerleri gibi düşmanın silahı ile silahlanmayı salık verirken düşman olarak kastettiği Avrupa devletleridir. Medeniyet, bu açıdan sadece Batı'ya has bir özellik olmaktan öte, dünya tarihinin geldiği noktada Avrupa tarafından en ileri seviyeye taşınmış tüm insanlığın ortak malıdır.

Batı Doğu ikiliğini hars ve medeniyet kavramlarıyla yeni bir ikilik yaratarak aşmaya çalışan Gökalp, bu noktada Osmanlı dönemindeki taklit eleştirilerinden farklılaşır. Önceki taklit tartışmaları taklit kavramını Batı ile ilişkilendirilen olumsuz bir ifade olarak kullanırken, Gökalp kavramı sadece Batı karşısında alınan tavır bağlamına yerleştirmekten kaçınır. Gökalp'teki anlamıyla hars, taklit edilmemesi gereken bir alanı işaretler ve hiçbir toplumun taklit edilmemesi gerektiğini vurgular. Taklit eleştirileri, Osmanlı döneminde bir muhalefet aracı olarak "terbiye", "ilerleme" ve "krizi aşma" söylemlerinde kendisine yer bulurken; Gökalp ile birlikte daha çok kriz sonrası milliyetçi düşüncenin inşasına imkân veren bir mahiyete bürünür. Gökalp'i öncekilerden ayıran temel fark, bütün bir Osmanlı tarihini taklitçi olarak eleştirebilmesi ve düşüncesini bunun üzerine inşa etmesidir. Namık Kemal gayrimüslimler karşısında Müslümanları ve onların hakkını savunurken; Ahmet Midhat ise, Osmanlı Türk bireylerinin kendilerini gerçekleştirmelerini, kendilerini geliştirmeleri ile bağdaştırıyordu. Namık Kemal ve Ahmet Midhat için de milliyetçi bir yönelim ve toplum adına konuşmak söz konusu olsa da ilk defa Gökalp, toplumu bir bütün

[655] Ziya Gökalp, *Makaleler IV* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 11.

olarak ele alıp onu millet haline getirmenin yolunu kendi döneminin en popüler yolu olan sosyoloji ile gerçekleştirmeye çalışıyordu. Bireysel bir eylem olarak taklit bireysel faydayı sağlasa da, nihai hedef toplumsal anlamda ortak çıkar ve iyiliğin gözetilmesi ile gerçekleşecek olan mutluluktur.[656] "Fayda", Gökalp için bireysel değil toplumsal bir kavramdır.

Gökalp'i Osmanlı dönemi taklit tartışmalarından ayıran diğer bir nokta da, milli olanın taklit edilemeyeceği iddiası ve bu iddia üzerine inşa ettiği taklidin aslında toplumsal bir sorun olduğu düşüncesidir. Ona göre, içinde yaşadığı toplumun harsını benimsemeyen bireylerin kültürel anlamda taklide meyletmeleri, ruh zayıflığı sonucu ortaya çıkan bir hastalıktır.[657] Bu hastalığın çaresi ise kısaca, toplumsal vicdanın bir parçası olmak ve kültürel taklidin gereksiz olduğunu fark etmektir. Bireye ya da toplumun bir kesimine yönelen Gökalp öncesi taklit eleştirileri, bu duruma dair çözümler üretmeye yönelirken; Gökalp'in taklit eleştirisi uzun bir süreci eleştiren milliyetçi bir tavra dayanır. Bu uzun süreçten kasıt; Acem ve Bizans'ı taklit edip Türklüğün unutulmasına sebep olan Osmanlı ve sonrasında Avrupa'yı taklit edip ikiliklerin çoğalmasına sebep olan Tanzimat elitlerinin siyasi anlamda toplum üzerinde tahakküm kurmalarıdır. Bu sebeple Gökalp'in taklit eleştirisi temelde bir elit eleştirisidir. Elitleri bir bütün olarak eleştirdiği nokta ise, Türkleri görmezden gelmeleri ve onların çıkarlarını yok saymalarıdır. Onun eleştirisi her ne kadar elitlere yönelik Osmanlı dönemi taklit tartışmalarının bir devamı olsa da, eleştirisini basitçe bir muhalefet aracı olarak kullanmak ya da bir stereotipe (nev-zuhurlar)[658] yöneltmekten öte, uzun bir dönemin sistematik tahliline dayandırmaya çalışır. Böylece Gökalp'in elit eleştirisi, merkezî iktidara yönelik eleştirisinin mütemmim bir cüzüne dönüşür.

---

[656] Gökalp, 176.
[657] Ziya Gökalp, *Makaleler VII* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 64.
[658] Gökalp'in yazılarında bu kişilere pek sık rastlanmasa da ara sıra bu kişilerin "dejenere insanlar" olduğunun altını çizer. Ziya Gökalp, *Makaleler V* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 51.

Ona göre, Türk milleti Avrupalıları medeniyet açısından kendilerinden üstün görse de hars açısından her millet özgünlüğünü korumakla yükümlü olduğu için başka milletleri taklit etmeye yeltenmez; yani başka milletlerin tilmizi ya da mukallidi olmaz.[659] Zaten toptan taklit ontolojik olarak imkânsızdır;[660] çünkü her toplumun tarihsellikleri sonucu ortaya çıkan harsına dayanan kanunları özgün olduğu için, başka toplumların kanunlarını tatbik etmek mümkün değildir.[661] Bu sebeple Gökalp'te de, önceki düşünürlerde olduğu gibi, "ilerleme ve reform" düşüncesinin, kötü (muzır) bir sonuca[662] ve kaosa sebebiyet verecek taklitlerin toplamı[663] olarak görülmemesinin yanı sıra, "taklit" düşüncesi de faydalı-zararlı, iyi-kötü gibi önceki tartışmaların ikiliklerini gündemde tutmaya devam eder. Bununla birlikte Gökalp'te taklit, öncekilere nazaran daha özcü bir yaklaşımı eklektik bir biçimde tarihselci perspektifle bağdaştırma çabası güden bir karakter sergiler.

Gökalp'in epistemolojisinde taklit kavramı, biri olumlu diğeri olumsuz iki farklı anlam kazanır. Gökalp'e göre taklit bir yandan "yaratıcı hamlenin karşısında yer alan çaresizlik alanı"na işaret eder ve bu ölçüde Platoncu ve olumsuz *mimesis* kavramının bir yansıması olarak görünüm kazanır. Bununla birlikte diğer yandan Gökalp, taklidi, Aristotelesçi anlamda "yaratıcı bir var etme" (ibda) olarak da tasavvur eder. Nitekim Gökalp'e göre, Türk harsının taklit edilmesi aracılığıyla yeniden yaratılacak olan millilik, medeniyetin teknik ve bilimsel ilerlemelerinin taklidi sonucunda ulaşılacak olan modernlikle birlikte inşa edilecektir. Medeniyetin taklidini basit bir aktarım sürecine indirgeyen Gökalp,[664] harsın keşfi ve bunun üzerine milliliğin inşa edilmesi sürecini ise büyük bir yaratım (ibda) faaliyeti olarak betimler. Bu sebeple ona göre odaklanılması

[659] *Yeni Mecmua Yazıları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 213.
[660] Ibid., 212.
[661] Ziya Gökalp, *Makaleler II* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 23.
[662] Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 185.
[663] *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 55.
[664] Medeni taklit hakkında Gökalp kısaca "başkalarının önceden geçtikleri yolları tekrardan keşfetmenin manası yoktur" diye düşünür. *Küçük Mecmua Yazıları*, 31.

gereken şey, taklit tartışmasının ötesinde, yaratıcı hamle yani milletin yeniden inşasıdır. Başka bir deyişle, ibdai ilerleme, "komşu bahçelerdeki bitkilerin tohum ya da aşı yoluyla milletin kendi bahçesinde yetiştirilmesi" sonucunda gerçekleşecektir.[665] Böylelikle Avrupa'nın medeni fikirleri "gölge-fikirler" değil, "kuvvet-fikirler" haline dönüşür.[666] Bu noktada, Gökalp'in tasavvurundaki "aşılama" kavrayışıyla medeniyet ve harsın bir bütün olarak resepsiyonuna işaret edilmediğinin, bu kavramın medeniyet kulvarına özgü bir önerme olarak işlev kazandığının ve bu tür bir aşılamanın kültürel kimliği melezleştirmesinin ontolojik olarak mümkün görülmediğinin altını çizmek gerekir. Başka bir deyişle, kültür için izlenecek öze dönük taklit pratiği olarak "keşif" ile medeniyet için izlenecek dışa dönük taklit pratiği olarak "aşılama" iki farklı alanın tek bir kimlikte bir arada var edilmesinin formülasyonudur. Zira Gökalp'te Türklük ve millilik, modernlik ve medeniyetle çelişmez. Her ne kadar Belge, Gökalp'in sentezci olduğunu öne sürse de,[667] aslında Gökalp sentezlemek yerine iki farklı kategori olarak tanımladığı hars ve medeniyetin bir arada var olma halinin evrenselliğini, Türkiye özelinden hareketle kuramsallaştırmaya çalışır.

Gökalp, modern ile milli olanın çakışmadığını, aksine modernliğin milliyetçiliği öne çıkardığını savunur. Gökalp'in fikirleri, kendisine kadar devletin modernleşmesi ile sınırlı olarak ele alınan reform meselesine, "toplumun dönüştürülmesi" ve "milletin inşası" fikirleri ekseninde kazandırdığı yeni boyutlarla düşünce tarihinde yeni bir dönüm noktasına tekabül eder. Gökalp'in toplumsal uyanma, dönüşüm ve milletin inşası üzerine şekillendirdiği yaklaşımı, erken Cumhuriyet'in milliyetçilik ve modernlik bağlamında şekillenen ideolojisinde başat bir rol oynar. Nitekim erken Cumhuriyet düşünürlerinin

[665] *Makaleler I - Diyarbekir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 64.
[666] *Yeni Mecmua Yazıları*, 258.
[667] Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 31.

birçoğu Gökalp'in hem fikirlerinden beslenir hem de Osmanlı merkezî iktidarı ile onun temsilcilerine yönelik "toptan taklitçi" eleştirisinin taşıyıcıları olurlar.[668] Bu yaklaşıma göre, kozmopolit merkezî iktidarın yerini milliyetçi bir iktidara bırakması, ülkenin ve toplumun sorunlarını ortadan kaldıracaktır. Bu bağlamda millilik ve modernlik alanlarını temsil eden hars ve medeniyet, bu geçişi sağlayacak düşünsel temeli oluşturur.

Hars, "öz"ü içinde barındıran alan olarak geleceği inşa edecek hammadde; medeniyet ise, bu inşaya teknik destek ve onu geliştirecek yöntemleri sağlayacak olan bilgi ve birikimin toplamıdır. Gökalp, hars ve medeniyeti iki farklı toplumsal kategori şeklinde ayırarak, âdeta kurulacak yeni düzenin mimarı rolüne soyunur. Bu mimari tasarım, Türk harsının özünün bilimsel anlamda araştırılması ve keşfi olarak sunulan ve aslında Türklüğün yegâneliğini inşaya yönelik bir muhayyel cemaat kurgusuna dayandığı için, toplumsal meselelerin ekonomik ve sınıfsal yönünü arka plana iten organizmacı bir nitelik arz eder. Ülkenin sorununu ekonomik değil kültürel bir sorun olarak değerlendirmesi sebebiyle de, çözüm arayan akımların aslında kriz tespiti ve çözüm konusunda birbirleriyle çelişmedikleri, benzer yollara başvurdukları ve dolayısıyla aralarında bir çatışma (teâruz ve tenâzu)[669] olmadığı sonucuna ulaşır. Nitekim Gökalp bu tasarımın sağlaması olarak, millileşmenin birer sürecine tekabül ettiğini öne sürdüğü İslamcılık, Türkçülük ve modernleşme akımlarını bağdaştırmaya yönelir. *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*[670] adıyla yayınlanan eserinde, Türkleşmeyi harsın keşfi ve yeniden üretimi, İslamlaşmayı ahlakın tesisi, muasırlaşmayı ise harsları gereği her çağa ayak uydurabilen Türklerin yaşanılan çağa uyum sağlaması olarak formüle eder. İslamlaşmayı fıkıhçılıktan,

[668] Taklitçilik, Kemalizm içerisinde sorgulana gelmiştir, hatta bizzat Mustafa Kemal tarafından. Tanıl Bora, "Milliyetçi-Muahafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 253.
[669] Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," *Bütün Eserleri - Kitaplar* içinde, ed. Şevket Beysanoğlu, et al. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 49.
[670] Gökalp Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak başlığını Ali Bey Hüseyinzade'nin *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Çağdaşlaşmak* başlığından almıştır. Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökalp: Turancılıktan Türkçülüğe," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 28, no. 84 (2012): 119.

Türkçülüğü törecilikten, muasırlaşmayı ise Avrupacılıktan ayıran Gökalp'e göre, fıkıhçılık, törecilik ve Avrupacılık taklitçiliktir.[671] Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak ise taklitçi olmak yerine şuurlu vicdanlara dayanan "yeni"nin yaratılmasıdır. Kısacası modern olabilmek için Türk, Türk olabilmek için modern olmak gerekirken, Türklüğün kültürel bir parçası olarak İslam da ahlaki bağlamda bu ikisine destek çıkacaktır.

2.2.1. Ziya Gökalp'in Metodolojisi

Türkiye'nin içinde bulunduğunu iddia ettiği krizi sosyolojik bir yöntemle tespit etmeyi öneren ve kültürcü bir yaklaşımı benimseyen Gökalp'in, Durkheim'ın sosyolojik yaklaşımından beslendiği söylenebilir. Toplum analizi kültürel bir temele dayanan Gökalp, yapısal ve iktisadi analizlere öncelik vermemekle birlikte bunları tamamen görmezden de gelmez. Ne var ki Gökalp'e göre Marx'ın yaklaşımının geçerliliği, her toplumun farklı tarihsel ve kültürel süreçlerini önemsizleştiren metodolojisi sebebiyle, sadece Avrupa'nın tarihsel süreçleri ve sınıfları ile sınırlıdır. Gökalp, Marx'ın tek hakikat olarak ekonomik olaylara işaret ettiğini ve toplumsallığın diğer boyutlarını gölge hadiseler olarak gördüğünü iddia eder ve yaklaşımını eleştirir.[672] Ayrıca sınıfsal farklılıkları bölücü bulması sebebiyle işçi sınıfı diktatörlüğü yerine bir bütün olarak halkın egemenliği fikri üzerine inşa edilen bir siyasal otorite tasavvur eder.

Sosyolojik yaklaşımı benimseyen Gökalp, Durkheim'in yanı sıra Tarde'dan da beslenir, fakat Tarde'ın aksine, bireyden önce kolektifliğin peşindedir. Ulus Baker, Tarde yerine Durkheim'ı tercih etmesinin arkasında Gökalp'in millet inşasına yönelik gayesi olduğunu iddia eder.[673] Gökalp'e göre, insan davranışlarını fertler arasındaki taklit üzerinden açıklayan Tarde'ın yaklaşımı, sadece bütün insanlığın tek bir medeniyet zümresi

[671] Ziya Gökalp, *Makaleler VIII* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 121.
[672] *Küçük Mecmua Yazıları*, 58.
[673] Ulus Baker, *Dolaylı Eylem* (İstanbul: Birikim Yayınları, 2012), 389-90.

dâhilinde yaşaması halinde geçerli olabilir. Oysa insanlar aile, kavim, ümmet, devlet gibi farklı hars zümreleri içinde var olagelmişlerdir.[674] Bu bakımdan Tarde'ın bireyler arası bir etkileşim olarak öngördüğü taklidin, Gökalp'te toplumlar arası bir boyutta cereyan ettiği söylenebilir.

Gökalp, her ne kadar Durkheim'ın metodolojisini kullansa da Gökalp ve Durkheim'in odaklandıkları temel meseleler birbirinden farklıdır.[675] Durkheim'ın tanımladığı organik toplum yapısına benzer bir organikliğin Osmanlı ve İslam öncesindeki Türk toplumlarında var olduğunu dönemin Türkoloji çalışmalarına yaslanarak savunan Gökalp, kadim Türk solidarizmini modern milliyetçilik altında yeniden yaratacak bir düşünceyi var etme peşindedir. Ergun'a göre, "Marx'ın, baş aşağı duran Hegel diyalektiğini ayakları üzerine oturtması gibi, Gökalp de Durkheim'ın metafizik, tinsel toplumsal bilinç kavramını yeryüzüne ilk indirenlerden biri olmuştur."[676] Zira Gökalp, Durkheim düşüncesini olduğu gibi Türkiye'ye uygulamaya kalkarak onun bir tür yerel temsilcisi olmak yerine, içinde yaşadığı toplumun sorunlarına Durkheim'in yaklaşımını uyarlayarak çözüm aramıştır.[677] Nitekim Durkheim'ın solidarizm yaklaşımı Gökalp'in kültürel Türkçülük[678] ve ahlakçı tasavvufunun sacayakları arasında önemli bir yer tutmasına rağmen, Gökalp'in Kant ve Rousseau'dan da oldukça faydalandığı dikkate alınırsa,[679] Durkheim'in yaklaşımını olduğu gibi benimsemediği daha açık bir şekilde fark edilecektir.

---

[674] Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," 58.
[675] Ünver Günay, "Ziya Gökalp'in Sosyolojisi," *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 8 (1992): 45.
[676] Doğan Ergun, "Sosyolojik Aklın Sosyolojik Eleştirisi yada Ziya Gökalp'in Yeğlediği," *Sosyoloji Dergisi* 3, no. 21 (2010): 55.
[677] Türkay Salim Nefes, "Ziya Gökalp's Adaptation of Emile Durkheim's Sociology in His Formulation of the Modern Turkish Nation," *International Sociology* 28, no. 3 (2013): 347.
[678] Yine Parla'ya göre Gökalp'in Türkçülüğünü değerlendirmek için şiirleri yerine kuramsal yazılarına bakılmalıdır. Parla, 83. Gökalp'in şiirleri daha duygusal anlatılar olarak kültürel milliyetçiliğinin ötesinde anlamlar içeren ifadeler barındırır.
[679] Ibid., 58.

Son tahlilde Gökalp'in, içinde yaşadığı toplumun hem özgünlüğünü ortaya koyabilmek hem de o toplumun içinden geçmekte olduğu krizi aşabilmek için sosyolojiyi vazgeçilmez bir yöntem olarak ele aldığı ve kullandığı söylenebilir. Felsefeyi insanlığın ve varoluşun sorunlarıyla ontolojik ve epistemolojik anlamda ilgilenen bir disiplin olarak yorumlayan Gökalp'e göre, sosyoloji, yaşadığı toplumun özgün sorunlarını doğrudan serimleme hedefine hizmet eden başlıca yoldur. Sosyoloji, tıpkı pozitif bilimlerin doğayı anlama ve anlamlandırmasına benzer şekilde, toplum(lar) hakkındaki hakikatleri gösterecek ve bu sayede toplumlar arasındaki fark ve benzerlikler açığa çıkacaktır. Buradan yola çıkarak siyaset ve düşünce, pozitif bir bilim olan ve hakikati ortaya koyma iddiası taşıyan sosyolojinin üzerine inşa edilen bir dönüşüm geçirecektir. Önceki dönemlerden Gökalp'i ayıran başlıca farklardan biri olan, düşüncesini sosyolojik düşünce üzerine kurma girişimi, onun, "ithal" kavramlar yerine içinde yaşadığı toplumun hakikatlerinden türettiğini iddia ettiği kavramlar üzerinden kendi toplumunu ele alması şeklinde vücut bulur.

Gökalp'in düşüncesi ile ilgili bir diğer dikkat çekici husus, Alman romantikleri ile olan benzerliğidir. Gökalp de tıpkı Alman romantikleri gibi kültür ve medeniyet arasında ayrım yapar.[680] Bu benzerlik ilk olarak Gökalp'in çağdaşı Akçura tarafından dile getirilmiştir. Akçura, Gökalp'in fikirlerini Alman romantiklerinin önemli temsilcilerinden Fichte'nin fikirlerine benzetir.[681] Nitekim her ikisi de geç kalmışlığın ve yabancı olanı yakalama gereğinin oluşturduğu düğümü çözmenin yolu olarak kültür ve medeniyet ayrımına başvurur.

[680] Gökalp bir yazısında Almanların Fransızlaşmamak için millet haline geldiklerini vurgular. Bu ifade Alman romantiklerini okumasa da onlarla aynı düşündüğünü kanıtlayacak mahiyettedir. Gökalp, *Makaleler Viii*, 157.
[681] François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)* (Ankara: Yurt Yayınları, 1986), 155.

Taklit, romantik düşüncede bir ulusun kendisi olamaması anlamına geldiği için en ağır hatadır.[682] Gökalp düşüncesini, tıpkı Fichte gibi, ulusal tinin inşası ve bunun için gerekli politik çaba üzerine kurar.[683] Ulusal tinin inşasında yabancı hayranlığı, bu inşayı güçleştiren bir engel olarak görülür.[684] Gökalp'in yaklaşımının kayda değer bir benzerlik gösterdiği diğer bir Alman düşünür ise Herder'dir. Toplumların "öz"ünü kendiliklerinin oluşturduğunu iddia eden Herder'e göre, kültür, evrensel ve sınıfsal[685] bir muaşeret olmaktan öte, her milletin kendiliğinin oluşturduğu "öz"ün toplamı ve onu diğerlerinden ayırandır.[686] Zira herkes tikel bir zaman, mekân ve kültürün ürünüdür.

Alman romantikleri ile Gökalp'i birleştiren ortaklık, diğer bütün geç modernlikleri ya da anti-kolonyal/emperyalist düşünceyi birleştiren bir ihtiyaca dayanır. Jusdanis bu ihtiyacı milliyetçiliğin gerekliliği üzerinden değerlendirir. Jusdanis, haklı bir şekilde Chatterjee'nin Afrika ve Asya'daki anti-kolonyal milliyetçiliklere atfettiği maddiyat ve maneviyat ayrımı üzerinden kültürün manevi alana sokulması ve korunması sorununun, Doğu Batı farklılaşması üzerine değil milli fark üzerine inşa edildiğini iddia eder.[687] Ona göre kültür ulusal hâle geldiğinde politikleşir ve siyasetin kuralları etnik birlik üzerinden meşrulaştırılır.[688] Ulusal kültür böylece hem yegâneliğin dışavurumu ve koruyucusu, hem de yaratım sürecinin kendisi ve nihayetinde de ürünüdür.[689]

Milliyetçilik, modernleşme süreci içinde bulunan toplumlar için gecikmişliğe karşı bir reçete olmakla beraber, özgünlüğün belirginleştirilmesi aracılığıyla toplumsal gururun tesisi ve yeniden üretimini temin eder. Kültür, kimlik ve estetiğin alanı olarak toplumsal bir

[682] Jusdanis, *The Necessary Nation*, 90.
[683] Fethi Açıkel, "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi," *Toplum ve Bilim*, no. 70 (1996): 159.
[684] Fichte, *Addresses to the German Nation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 85.
[685] Herder milliyetçi düşüncesini kuvvetlendirebilmek için aristokratik evrensel davranış biçimlerinin olumsuz etkisi olduğu fikrin savunur.
[686] Johann Gottfried Herder, *Ideen Zur Philosophie Der Geschichte Der Menschheit* (Berlin: Verlag der Contumax, 2017), 271.
[687] Jusdanis, *The Necessary Nation*, 8.
[688] Ibid., 6.
[689] Ibid., 7.

tutkal olan milliyetçilik, aynı zamanda modernitenin bu alanların biricikliğini yıkan zararlarına karşı güvence oluşturma potansiyeline sahiptir.[690] Modernliğin milliyetçilik olarak üretimi kültürü vazgeçilmez bir unsur konumuna taşırken, siyasal olan ile kültürel olanın birbirinden ayrılmaz şekilde üst üste gelmesini salık verir. Jusdanis, farklı milliyetçiliklerin hepsinin öyle ya da böyle kültürel bir tona sahip olmaları bakımından benzeştiklerini iddia ederek, milliyetçilik konusunda önemli bir noktayı su yüzüne çıkartır.[691] Zira gecikmiş olsun ya da olmasın tüm modernlikler, bir yandan ulus devleti siyasi bir biçim olarak benimserken diğer yandan kendi yegâneliklerine dair bir iddia barındırmaları sebebiyle benzer süreçlerden geçer ve bu süreçte "özgün" kültürlerini tekrar tekrar inşa ederler.

Gökalp'e göre Türkiye'nin krizi, Jusdanis'in dile getirdiği "keşif ve inşa" işlevine işaret eder biçimde, benliklerini unutmuş Türklere özlerinin hatırlatılması aracılığıyla toplumsal bütünlüğün yeniden kurulmasına dayanan yolların bulunması ile aşılacaktır. Gökalp'in düşüncesinde kriz, sadece devletler arasındaki ilişkilerden kaynaklanan bir durum olmaktan öte, tüm toplumsal alanları saran bir buhrandır. Osmanlı ve Tanzimat üzerine yoğunlaşan eleştirilerinin arkasında yer alan "Türklüğün unutturulduğu" iddiası, demokratik ve milli bir mahiyette bulunduğunu iddia ettiği Türklüğün Osmanlı ve Tanzimat elitleri tarafından geri plana itildiği varsayımına dayanır. Toplumu oluşturan bütün zümreler ve gruplar bu buhranın bir parçasını hissetmekte; gençlik, kadınlık ve aile buhranları[692] gibi krizin farklı veçheleriyle karşı karşıya kalmaktadır. Ona göre, kolektif milliyetçi düşüncenin gelişememesi bireyselleşmenin önünü açtığı için, Türkiye toplumu manevi bir kriz içindedir. Bu manevi kriz, toplumsal çözülmeden kaynaklanmaktadır.

[690] Ibid., 56.
[691] Ibid., 162.
[692] Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları*, 244.

Elitler ile halk arasındaki toplumsal kopukluk ise hem Türklüğün kıymetinin idrak edilememesine hem de "hakiki" bir toplumun var olamamasına neden olmaktadır.

Gökalp bu noktada krizi yaratan sorunları bilimsel anlamda ortaya koymak ve bunlardan kurtulabilmek için "sosyolojik hakikatlere dayanan siyaset üretimi" hedefinin peşine düşer.[693] Zira ona göre toplumsal kriz, aynı zamanda aşılması gereken bir kimlik krizidir. Bununla birlikte, Gökalp, kimlik krizini aşmak için hedef gösterdiği "keşif ve inşa" görevini, Hroch'un Doğu Avrupa milliyetçiliği özelinde öne sürdüğü "entelektüellerin milliyetçiliği toplumsal bir harekete dayanmadan ürettiği"ne dair görüşünü[694] haklı çıkarır biçimde inşa eder. Zira Gökalp, Avrupa'da sanayileşmeye koşut olarak ortaya çıkan yeni sınıfların çıkar karşıtlığına yol açmayacak bir milliyetçilik tahayyül eder. Milliyetçiliği, modernleşmenin zararlarına, yani toplum içi sınıfsal karşıtlık ile bölünmeye ve toplumlar arası emperyalist saldırılara karşı âdeta bir emniyet supabı olarak betimler. Gökalp'in modernliğe içkin ekonomik dinamiklerin önemini göz ardı eden bu ütopik ve organizmacı yaklaşımı, toplum içinde merkezin ve entelektüel üretimin dışında kalmış geniş kitlenin siyasete dâhil olamamasını kalıcı hâle getirecek cinstendir.

2.2.2. Modernlik ile Milliyetçiliğin Birlikteliği Olarak Hars ve Medeniyet Kavramları

Kültür ve medeniyet birbirleri ile karıştırılan iki kavramdır. İkisi de kabaca doğanın/doğada bulunanın insan eylemi neticesinde kontrol altına alınması, geliştirilmesi ve aynı anda da insanı ve toplumsallığı belirlemesi anlamlarına gelir. Ne var ki iki kavrama da tarihsel süreçte farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu sebeple iki kavramın mekân ve zamana göre değişen çeşitli kavranışları olduğu göz ardı edilmemelidir. Elias, medeniyet kavramının toplumsal ve psikolojik oluşumlarını incelediği *Uygarlık Süreci* adlı eserinde,

[693] *Milli Tetebbûlar Mecmuası Yazıları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 33.
[694] Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

kültür ve medeniyet kavramlarının tarihsel ve kavramsal gelişim ve değişimlerini ele alır. Ona göre "uygarlık kavramı uluslar arasındaki farkları belirli bir ölçüye kadar göz ardı eder, bütün insanlara ait olan ya da bu kavramı kullanan kişilerin duygularına göre bütün insanlara ait olması gereken şeyleri anlatır." Buna karşılık kültür kavramı ise "ulusal farklılıkları, grupların özelliklerini belirgin bir şekilde vurgular."[695] Gökalp, Elias'ın ayrımına benzer bir kavrayışla medeniyet ve kültür kavramlarını ontolojik ve epistemolojik-tarihsel olarak iki farklı okumaya tabi tutar.

Hars ve medeniyet ayrımı, Gökalp'in düşüncesini şekillendiren en temel epistemolojik yaklaşımıdır. Gökalp bu ayrım sayesinde, hâlâ tartışılan ve muhtemelen uzun yıllar daha tartışılacak olan bir meseleyi, yani Batı ve Doğu arasında yapılan ontolojik ayrımı kategorilere ayırarak toplumsal geçişlerin ve özgünlüklerin sınırlarını belirler. Bu nedenle ona göre hars milli, medeniyet ise evrensel bir karaktere sahiptir.[696] Hars bir toplumun karakterini belirleyen ve duygularında bulunan özgün kolektif inanç, davranış, norm ve yaptırımların bütünüdür. Medeniyet ise, evrensel mahiyetteki teknik ve bilimsel bilgilerin toplamıdır. Medeniyet onu oluşturan cemiyetlerin bilgi ve duyuş birikiminin toplamıdır.[697] Hars ve medeniyet arasındaki ayrım, taklit edilebilen ile edilemeyen[698] arasındaki söylemsel ayrıma denk düşer. Hars'a ait "şey"ler, Gökalp'in düşüncesinde, zaten taklit edilmesi mümkün olan şeyler değildir. Akıl ya da bilinçten öte duygular aracılığı ile gerçekleşen ve var olan hars böyle olması sebebiyle başka toplumların kültürlerini taklit

[695] Norbert Elias, *Uygarlık Süreci Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler - Cilt 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 75.
[696] Gökalp, "Türkçülüğün Esasları," 190.
[697] *Yeni Mecmua Yazıları*, 40.
[698] "Medeniyet, usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumların ve tekniklerin mecmuudur. Hars ise, hem usulle yapılamayan hem de taklitle başka milletlerden alınamayan duygulardır." "Türkçülüğün Esasları," 192.

edilemez bir fark olarak kurar. Farklı milletlerin oluşturduğu medeniyete mensup olan her milletin kültürü, bütünü oluşturan tikel bir biçime sahiptir.[699]

Hars organiktir, onun belki de tek "öz"ü budur. Bu sebeple ait olduğu toplumdaki insanları şekillendiren ve onlar tarafından şekillendirilendir. Ne var ki burada bilinçli davranıştan ziyade insanların bir araya gelmesi ile ortaya çıkan kolektif bir bütünlükten bahsetmek gerekir. Hars bu sebeple yerinde sabit kalan bir şey ya da "öz" değildir. Hem toplumsal olarak değişir hem de milli ruhun diğer melekeleri olan devlet ve medeniyet tarafından şekillendirilir ve onları da şekillendirir.[700] Hars sürekli tekrar edilerek kurumsallaşan özgün toplumsal yaşamın bütünüdür. Hars her milletin özü olarak sabit olmayan bir özelliğe işaret etmekle birlikte, zaman içinde değişmeyen bir tarafı da vardır. Türk harsında bu değişmeyen şey, Türklük ve onun çağları aşan özellikleridir. Örneğin toplumsal yapılarına içkin Türklük gereği millet halinde yaşayan Türkler, Avrupa'nın feodalite döneminde dahi demokratik bir örgütlenmeye sahip olmuştur.[701] Türklerin demokratikliği ya da millet halinde yaşamaları sadece dönemin bir şartı değil, hâlihazırda toplumsal kodlarında olan bir özellik olduğu için imparatorluktan ulusa geçiş ve milli egemenlik Avrupa'yı taklit etmek anlamına gelmez.

Avrupalılar ve Türkler tıpkı balina ve yarasanın memeli olması gibi demokratik ve milli özellikler göstermeleri sebebiyle aynı toplumsal çeşide dâhildirler.[702] Hatta Türkler demokratik olma konusunda Avrupalılardan daha ileride ve İslam toplumları arasında en medeni olandır.[703] Gökalp Türklerin demokratik mahiyetinin bozulmasını sadece İslam ya da Osmanlı etkisi ile açıklamaz. Bozulma, artı ürünün kişiler tarafından potlaç aracılığıyla

[699] Emile Durkheim, Marcel Mauss, and Benjamin Nelson, "Note on the Notion of Civilization," *Social Research* 38, no. 4 (1971): 811.
[700] Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları*, 211.
[701] *Makaleler V*, 59.
[702] Ibid., 62.
[703] *Makaleler IV* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 68.

dağıtılması sonucu şeflik ve şahsi egemenliğin ortaya çıkması ile başlamıştır.[704] Bu sebeple Gökalp iktidarın kolektif bir bütün olarak gerçekleştirilmesini bir ön koşul olarak ele alır. Şahsi ya da gruplara ait bir egemenlikten ziyade herkesin o egemenliğin bir birleşeni olduğu türde bir toplumsallık tasavvur eder. Millilik ise bu birlikteliği sağlayacak hem siyasi hem de kültürel koşulları belirler. Ne var ki "öz"ünde demokratik olan Türkler medeniyet açısından, farklı tarihsel koşullar ve sebeplerden dolayı, Avrupa'dan daha geride kalmıştır. Bunun temel sebebi ise, toplumsal iş bölümünün teşekkül etmemesidir.[705]

Harsın ve medeniyetin kaynakları, manevi ve maddi ayrımına dayanan kıymet ve şeniyet (gerçeklik) hükümleridir.[706] Gökalp hukuki düzenin ve kanunun kaynağı olarak kıymet hükümleri dolayımıyla ortaya çıkan toplumsal vicdanı, yani örfü görür. Anane ise bunun medeniyete ait, yani uluslararası olanıdır.[707] Ananenin kabulü, medeniyetin kabulü ile eşdeğerdir; tıpkı onun gibi harsa ya da örfe uyması ve kurum haline gelmesi gerekir, aksi takdirde fosilleşir.[708] İkisi birbiri ile çelişmemeli ve aksine birbirini tamamlamalıdır.[709] Başka milletlerden medeniyet alımı, taklit edilen usul ve esasların kültüre adapte edilip harslaşması ile gerçekleşebilir. Başka bir deyişle Gökalp'in düşüncesinde, medeniyetin ithal ve iktibas edilmesi harsi denetime tabi olmak şartıyla mümkündür.[710] Denetim, Japonya gibi toplumlarda[711] toplumsal hayatta maddiyat ve maneviyat kategorileri ve kimlikler arasında bir sınır hattı çekerken, Gökalp'in hars ve medeniyet kavramsallaştırması birbirleriyle çelişmemesi gereken iki farklı alana işaret eder.

[704] *Makaleler IX* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 144.
[705] *Makaleler IV*, 68.
[706] *Makaleler V*, 29.
[707] *Makaleler VIII*, 111.
[708] Ibid.
[709] *Yeni Mecmua Yazıları*, 261.
[710] *Makaleler V*, 44.
[711] Japonya ve Türkiye modernleşmeleri kimlik bağlamında Batı hegemonyasına karşı kültürel bir alanı savunma düşüncesinde birleşseler de, Japon modernleşmesinde Batılı ve Doğulu imgeler ve kimlikler, düalist bir biçimde korunup, Batı dünyası ve yerel/milli arasındaki geçişi sağlarken; Osmanlı düşüncesi ise bu iki kimliği tek kimlikte "evlendirmekte"dir. Esenbel, 18-19.

Medeniyet alanı tüm insanlığın ürünü olması sebebiyle hem Türkler tarafından şekillendirilir[712] hem de onlara bundan faydalanma imkânı sunar.[713]

Gökalp'e göre duygusal bir varlık olarak millet taklitten doğmamış öz eserleri, yani orijinali arar.[714] Orijini taklitçi Osmanlı ve Tanzimat elitleri sebebiyle siyasetin merkezinin dışına itilen Türkler, harslarını yeniden keşfetmek zorundadır. Gökalp bu noktada harsın aranmasını Rousseaucu anlamda doğaya dönme ve medeniyetten uzaklaşma düşüncesine benzetir.[715] Bu sebeple yapılması gereken medeniyetin taklit edilmesinden önce harsın keşfi[716] ve sonrasında yaratıcı hamle ile tesisidir.[717] Harsın bulunması geçmişin basit bir tekrarı değil, onun yaratıcı hamle ile inşasıdır.[718] Medeniyetin taklidi ise son yüzyıla kadar diğer kavimleri kontrol altına alabilecek güçte bir "öz"e sahip olan Türklerin, son yüzyılda teknik anlamda Avrupalı milletlerden geri kalmalarından dolayı zamanın ruhuna uyacak şekilde ilerlemelerini sağlayarak (iktibas ve iştira)[719], Batı medeniyetine dâhil olup dünyada yeniden hegemonik bir konuma yükselmelerinin önünü açacaktır.[720] Ne var ki Gökalp'in organizmacı toplum anlayışı Mardin'in de iddia ettiği üzere Türkleri "rüşeym" durumunda olan ancak zamanla kendini idrak edecek bir millet olarak nesneleştirir.

Gökalp'e göre, Türk harsının orijini, Osmanlı ve Tanzimat etkisinden kültürel anlamda etkilenmemiş köylülerdedir. Gökalp'in düşüncesinde köylüler âdeta İslam toplumlarındaki İran ve Bizans etkilerinden,[721] Osmanlı'nın emperyal ve Tanzimat'ın Batı taklitçisi kozmopolit niteliklerinden izole kalabilmiş birer cumhuriyet olarak tasavvur

[712] Gökalp, *Makaleler IX*, 41.
[713] *İslâm Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 170.
[714] *Makaleler VII* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 12.
[715] *Makaleler V*, 109.
[716] *Makaleler Viii*, 139.
[717] *Milli Tetebbûlar Mecmuası Yazıları*, 136.
[718] *İslâm Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları*, 144.
[719] "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," 48.
[720] "Türkçülüğün Esasları," 291.
[721] *Yeni Mecmua Yazıları*, 93.

edilir.[722] Kozmopolitliği millet olamama hâli ile açıklayan Gökalp'e göre, beynelmilliyetçilik ile kozmopolitlik arasında fark vardır.[723] Kozmopolitliği bireycilikle ilişkilendiren Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımı bu sebeple bir taraftan da liberalizm eleştirisine dayanır. Kişisel çıkarı toplumsal çıkara endeksleyen Gökalp, sadece bireysel çıkarını düşünüp buna göre yaşayanları ferdiyetçi, toplumsal çıkara göre yaşayanları ise şahsiyetçi olarak adlandırır. Gökalp'e göre bir fert sadece milli kültürü içinde taşıdığında şahsiyete sahip olur.[724] Toplum, kendine has özellikleri olan hars dolayımıyla bireyi şahsiyet olarak var eder. Bireyin bunun dışında herhangi bir önemi yoktur. Hars bu noktada toplumun birlikteliğini sağlayan manevi bir birleştirici güce sahiptir. Osmanlı dönemi taklit eleştirilerinde yer alan "akıntıya kapılmak" karşıtlığına benzer bir şekilde Gökalp, fertlerin akıntıya kapılacaklarını, şahsiyetlerin ise direneceklerini savunur.[725]

Gökalp'in düşüncesinde modern olmak ya da Batı medeniyetine girmek ağırlıklı olarak ulus hâline gelmekle ilişkilidir. Gökalp'in ulus fikri ve milliyetçiliği, Hegel'in dünya tarihinin tininin (*Geist*) geldiği son nokta olarak tarif ettiği devletin toplumsal serimlenmesine dayanır. Ulus devlet ve milliyetçiliğin evrensel anlamda hegemonik hâle gelmesi,[726] Gökalp'in düşüncesini şekillendiren temel varsayımlardan biridir. İçinde bulunulan yüzyıl, milliyet çağıdır.[727] Bir imparatorluk olarak Osmanlı, milletler çağında ulus devlet olarak tekrardan kurulmaya muhtaçtır.[728] Ulus devletin ve milliyetçiliğin hegemonik hâle gelmesi, harsın keşfi ve ulusun inşasının sadece iç dinamiklerle

[722] *Makaleler IV,* 67. Erken Cumhuriyet'teki halkçı ve köycü düşüncenin temelleri Gökalp'in milliyetçi düşüncesindeki hars ve orijinalliğin köylüde olması varsayımından beslenir.
[723] "Türkçülüğün Esasları," 231.
[724] Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973), 26.
[725] "Zühdi ahlâkın tazyikinden kurtulan ferdi ihtirasların başıboş atlar gibi her tarafa seğirterek türlü türlü kazalara sebebiyet vermesi gayet tabii ve zaruri bir neticedir." Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları,* 47.
[726] *Küçük Mecmua Yazıları,* 62.
[727] *Yeni Mecmua Yazıları,* 278. "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," 46.
[728] Gökalp'in düşüncesindeki değişim burada ortaya çıkar. Gökalp bir zamana kadar Osmanlı'yı değiştirmeye çalışırken I. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan durum onu yeni bir devletin kurulması fikrine yönlendirir.

değerlendirilmemesi gerektiğini gösterir. Ne var ki Gökalp için bu hegemonik durum uluslararası bir baskıdan öte Türkiye'nin tek çıkış yoludur, çünkü modern olabilmek millet olma zorunluluğunu birlikte getirir. Küresel bir hegemonik durum olarak milliyetçilik, siyasal egemenlikleri millet üzerinden kurarken hem dünya barışını hem de fertlerin varoluşlarını millet olma zorunluluğuna dayandırır. Bireyler bir millet içinde var olduklarında ulusal birliği ve egemenliği kuracak, bunun neticesinde de ulusal egemenler dünya üzerindeki istikrarın gelişmesine yardımcı olacaktır. Siyasal olan artık insanların toplumsal olarak bir araya gelip kurdukları bir egemenlikten ziyade, bunun millet olarak tanımlanması ve milletin de kültür ve etnisite üzerinden tanımlanması ile ölçülür.

Gökalp'in Türk harsına dair yazılarının temel savlarından birisi olan "Osmanlı'nın Türklüğü unutturduğu" iddiasındaki "Osmanlı"dan kasıt, devlet ya da toplumdan ziyade iktidarı elinde bulunduran sınıf, zümre ve hanedandır. Türklük bu noktada hem toplumsal hem de siyasal birliğe dâhil olmayan bağımsız bir entite görünümü sunmaktadır. Osmanlılar Türk, Türkler ise Osmanlı haline gelmedikleri ve merkezî iktidarı elinde tutanlar Türklüklerini unutup Osmanlılaştıkları için, hâkim unsur Türkler değil Osmanlılardır.[729] Ayrıca Osmanlı'nın çirkin, Türklüğün güzel olduğu iddiasını[730] öne süren Gökalp, estetik anlayışını kültürel saflık üzerine kurar. İmparatorluk bu sebeple, temelde sadece yönetenlerin Osmanlı olduğu bir toplum görünümü sunar. Osmanlı kimliğinin bu sınırlı kapsayıcılığı, onun bir millet olabilme ihtimalini ortadan kaldırır. Nitekim onu millet haline sokmaya çalışan Tanzimat, kozmopolit Osmanlılık'tan bir millet oluşturamadığı gibi imparatorluğa içkin bu ayrımı daha da derinleştirip ikiliklerin artmasına neden olmuştur.

[729] Gökalp, 56-57.
[730] "Türkçülüğün Esasları," 194.

Örneğin Gökalp okullarda, kitapçılarda[731], edebiyatta ve müzikte[732] üç farklı kültürün var olduğunu, bu sebeple toplum içinde bir bütünlük sağlanamadığını belirtir.

Gökalp'e göre toplum olamama hâlini aşmanın en kolay yolu, millet olabilecek yolları belirlemekten geçer. Tanzimat, yoğun olmayan eski birlikteliği yıkarken, bireyci bir zihniyetle sadece kendi çıkarları peşinde koşan insanların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[733] Gökalp, Lale Devri'nde başladığını ve bir Avrupalılaşma hamlesi olduğunu iddia ettiği Tanzimat'ın, medeniyet ile hars ayrımını yapamadığı için kültürel taklitçiliğe saplanıp milli şahsiyete zarar vererek en büyük hatasını gerçekleştirdiğini iddia eder.[734] Modernliğe adım atmaları konusunda Tanzimat reformlarını desteklese de Tanzimatçıların hars ve medeniyet ayrımının farkında olmamalarını hata olarak görür.[735] Harsı ve halkı dışarıda bırakan bir toplumsal bütünlüğün mümkün olamayacağının yanı sıra, kültürün kaynağı olan Türklüğün de millet inşasının temelinde olmamasını temel sorunlardan biri olarak tasvir eder. Tanzimat, her ne kadar bir millet inşa etmeye çalışsa da, harsi bir birlikteliğe işaret etmeyen Osmanlılığa atıf yaptığı için bu imkânsızdır. Ayrıca toplumun bütün yükünün Türklere yüklenmesine sebep olur ve bu onların zararınadır.[736] Tanzimatçılar medeniyete dâhil olmanın zorunluluğunu fark etmiş; ancak "yarım aldıkları", ikiliklere sebep oldukları ve medeniyeti sadece yaşam tarzının Avrupaileştirilmesi olarak düşündükleri için yeterli olamamışlardır.[737] Tanzimat sorunları çözmekten öte devletin dış müdahaleye daha açık hale gelmesine sebep olduğu için, bir sömürgeleşme hâline kapı aralamıştır.[738]

---

[731] *Makaleler V*, 152.
[732] "Türkçülüğün Esasları," 192.
[733] *Yeni Mecmua Yazıları*, 192.
[734] Ibid., 210.
[735] Ibid.
[736] "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," 46.
[737] "Türkçülüğün Esasları," 208.
[738] *İslâm Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları*, 106.

Kısacası Gökalp'e göre Tanzimat, medeniyeti harsa aşılayamadığı için[739] taklitçiliğin sebep olduğu "inhilâl" (dağılma) hastalığının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[740] Türklüğün yeniden inşasını sağlayacak öz, "Osmanlılaşmamış Türkler"de; bu inşayı gerçekleştirecek kudret ise, "milli elitler"dedir. Bir bütün olarak Gökalp'in Osmanlı'ya ve tarihine yönelik eleştirisi, Türklerin hem siyasi iktidarın öznesi hem de bu iktidarı kuracak olan "öz"ün kaynağı olarak karakterize edilmesi üzerine kurulur. Hars kavramı da, hem uzun dönemleri evrensel tarihe eklemleme hem de tarihin sıfır noktası olarak Türklüğü ön plana çıkartma bağlamında işlevselleştirilir. "Tarih", artık Osmanlı ya da İslam yerine Türklük ile başlayacak ve bu sebeple milliliğin inşası özün keşfine dayanan yeni bir dönemin ve toplumsal hayatın miladı olacaktır. Bu yönüyle Gökalp'in düşüncelerinin, erken Cumhuriyet ideolojisinin temelini teşkil ettiği rahatlıkla söylenebilir.

2.2.3. Krizden Çıkış Stratejisi Olarak Yeni Hayat: Taklit Karşısında İbda

Gökalp, hars ve medeniyet ayrımına dayalı olarak kurduğu epistemolojik ve ontolojik yaklaşımı üzerinden Osmanlı dönemindeki siyaseti eleştirerek "yeniden doğma" üzerine kurulu bir siyasi tasavvura varır. "Yeni hayat" olarak adlandırdığı bu dönem kötü günleri sonlandıracak "umut ilkesi"ni yaratacaktır. Bu yeni dönemin bir tasavvuru olduğunu ancak bir program dâhilinde pratiğe dökülemediğini savunan Gökalp, yeni hayat kavramını destekleyen diğer düşünürlerle kendi yaklaşımı arasında ortak olan tek şeyin, eski dönem hakkındaki kötü fikirlere dair olduğunu belirtir.[741] Bu ortaklık, yeni hayatı kurabilmek için "peygamberce bir keşfi"[742] gerektirir. Yeni hayat, maddeyi yaratan başlangıca benzer bir

[739] *Makaleler II* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982), 42.
[740] *Makaleler IX*, 60.
[741] Ülken, 309. Gökalp, *Makaleler II*, 42-43.
[742] *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları*, 71.

şekilde yaratıcı bir hamle halinde[743] harsın taşıyıcısı milletin uyanmasına olanak sağlayacaktır. Yaratıcı hamle Türkleri maduniyetten kurtaracak ve kendilerini tıpkı eski günlerdeki gibi millet olarak inşa etmelerine imkân tanıyacaktır. Bu imkânın pratiğe dökülmesi için ise eski dönemlerde Türkler için kötü olan her şeyi onların lehine değiştirecek harekete peygamberce önderlik edecek bir dâhiye gerek vardır. Yeni hayat, tüm toplumsal boyutlarda Türklerin çıkarlarını önceleyen bir düzenin kurulmasını hedefler. Kültürel milliyetçilikte ifadesini bulan bu tür bir düzenin modern zamanlarda toplumsal bütünlüğü teminat altına alan en makul teşekkül olduğu fikrine dayanır.

Türklüğü önceleyen bir düzenin kurulması için geçmişi eleştirmek, unutmak ve unutturmak gerekir. Bir tür "hafızanın silinmesi" girişimini öngören bu yaklaşım, toplumu bir taraftan homojenleştirmeye çalışırken diğer taraftan idealsiz ve yaratıcı olmayan bir tekrar[744] yerine "öz"ü içinde barındıran ideal geçmişin diriltilip yeni hayata can vermesini salık verir. Yeni dönem, hem üstünde yaşanılan coğrafyadaki kötü geçmişin hem de Batı'nın içine düştüğü eğlence ve safahat âleminin basit bir tekrarı olmayacaktır.[745] Yeni hayat bir yandan Türklüğe eski gücünü kazandıracak zemini hazırlayacak, diğer yandan onu medeni açıdan Avrupa milletleri ile eşit konuma getirecektir.[746] Bu düzen kendiliğinden ortaya çıkacak bir durum değil, aksine yaratılmak (ibda)[747] zorunda olunan bir harekettir. Yeni hayatı yaratacak inkılâplar ise taklit ile gerçekleştirilemez.[748] Bu noktada millete, taklit etmeden kendi "öz"ünü keşfederek kudretini hatırlatacak olan şey, kriz ile bağlantılı olarak ortaya çıkmış mefkûredir.[749] Mefkûre, kriz (buhran)

[743] *Küçük Mecmua Yazıları*, 100.
[744] *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları*, 55.
[745] Mehmed Kaplan, "Ziya Gökalp ve "Yeniden Doğma" Temi," *Türkiyat Mecmuası*, no. 16 (1971): 18.
[746] Gökalp, *Makaleler IX*, 110.
[747] *Yeni Mecmua Yazıları*, 251.
[748] *Makaleler VII*, 102.
[749] *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları*, 91.

dönemlerinde[750] topluma bir ideal çizen duygu ve düşüncelerin kaynağı olan toplumsal vicdanın dayandığı kolektivitenin adıdır. Gökalp, Osmanlı dönemindeki eleştirel anlatıları ve taklit eleştirilerini bir kriz anlatısına dönüştürür ve çözümü mefkûre kavramına dayanan kolektivite ile kurulacak yeni hayatta bulur. Bu kökten çözümün başlayacağı yer, siyasetin ya da devletin kurumlarından öncelikle toplumun kurumlarıdır. Gökalp'in yeni hayat tasavvuru, bir toplumsal ideal olarak kurduğu milliyetçiliğe, yani Türkçülüğe dayanır. Toplumu Durkheimcı bir perspektifle organizma olarak ele aldığı için, her vücudun farklı ihtiyaçlara sahip olmasına benzer bir şekilde her toplumun da farklı mefkûrelere ihtiyaç duyduğunu savunur.[751]

Eskiyi yıkıp yerine yeniyi kurmaya yönelik toplumsal bir motivasyon oluşturmaya yönelen bu düşünsel teşebbüs, Gökalp'in tarih tasavvurunu İbn Halduncu bir çizgiye götürür. Başka bir deyişle, bu yaklaşım Halduncu tarih düşüncesi ile Durkheim'ın organik toplum düşüncesinin bağdaştırılmasına dayanır. Gökalp'e göre, bozulan halk değil, onu madun durumuna düşüren siyasetin kurumlarıdır. Ne var ki Osmanlı ve Tanzimat'ın taklitçi düzeninin ve saltanatın sonu gelmiştir.[752] Sonu gelmiş düzeni sona erdirecek kudret, bireylerde değil, milletin kendisindedir.[753] Bir arada yaşayarak toplum oluşturma hâli Gökalp için bir zorunluluk olması sebebiyle, bu toplum tasavvurunda bireyin yerine şahıs ön plana çıkarılır. Böylelikle ahlak, ontolojik temelleri olan bir zeminde varlık kazanır. Bir aradalık, sözleşme ile oluşturulan bir toplumsallıktan öte ortak duyguları barındıran ve ahlakı hisseden şahısların bir aradalığıdır.

[750] *Makaleler VII*, 44.
[751] *Küçük Mecmua Yazıları*, 80.
[752] *Makaleler IV*, 20.
[753] "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," 71.

Gökalp'e göre her insan topluluğu bir toplum (içtima) değildir, tıpkı hidrojen ile oksijenin birleşmeden bir arada olması ile birleşip suyu oluşturması arasındaki fark gibi.[754] Birliktelik, câmia ve devlet şeklinde örgütlenirse millet statüsüne erişir.[755] Gökalp'in düşüncesinde toplum ve millet arasındaki nüans çok ince bir çizgide yer alır ve Gökalp zaman zaman bu iki kavramı birbirlerinin yerine kullanır. Her ne kadar Haldun'un fikirlerinden beslense de devletin ömrü olduğu fikrine katılmaz, ömrü biten devlet şeklidir. Artık imparatorluklar çağı sona ermiş, milletler çağı başlamıştır.[756] Toplumların kendi yarattıkları eşitsizlikleri ortadan kaldırabilmenin yegâne yolu, bireyler arasında organik bir bütünlük tesis edip doğal olmayan eşitsizlikleri ortadan kaldırmaktır.[757] Siyasal varlık, vatandaşlığa ya da rızaya dayalı şu an burada kurulan bir düzen olmaktan öte, iktidarını geçmişte ve şu anda kurulan kültürel bütünlükten almalıdır. Mefkûreyi hisseden birey, toplum ile ortak duyguları paylaşarak toplum için kendisini feda eder.[758] Kendisini feda eden kişi, cemiyetin diğer fertleri ile birlikte özgürlüğe ulaşır.[759] Gökalp'in bu düşüncesi, iktisadi bir eşitliğe ya da komünizme yönelen bir eğilimden ziyade; birliği ve milleti kutsallaştıran bir minvalde ilerler. Türklüğün hâkim olacağı yeni düzen, krizden çıkışın tek yoludur. Zira Gökalp'e göre Türkler bozulmamış harsları sayesinde, Nietzsche'nin bahsettiği "üstün insanlar"a tekabül ederler.[760]

Kaplan, Gökalp'in *İpek Kozası* isimli şiirini yeniden doğma teması üzerinden kriz sonrası Cumhuriyet'in ilanı ve yeni dönemin doğuşu ile ilişkilendirir.[761] Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre önce çıkan *Türkçülüğün Esasları*[762] adlı eserinde de Cumhuriyet'in

[754] *Yeni Mecmua Yazıları*, 31.
[755] *Makaleler VIII*, 76.
[756] *Makaleler IV*, 53.
[757] *Makaleler IX*, 66.
[758] *Makaleler I - Diyarbekir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar*, 92-93.
[759] *Makaleler IX*, 83-86.
[760] *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları*, 75.
[761] Kaplan.
[762] Gökalp, "Türkçülüğün Esasları."

düşünsel yapısını şekillendirecek fikirleri kaleme alır. Onun düşüncesinde, Said Halim Paşa'nın görmüş olduğu kopuş ve dönüşüm neticesinde ortaya attığı toplum tasavvuruna benzer şekilde, haktan ziyade ödev ahlakına dayanan organik bir toplum tasavvuru bulunur.[763] Fakat bu birliktelik siyasallığını ilahi egemenlikten ziyade ulusal egemenliğe dayandırır.

Gökalp, toplumu ilk elden kültür üzerinden inşa etmeye çalışırken dili, din ve devletten öncelikli olarak görür; çünkü ona göre dil, birliğin esas kurucusudur.[764] Yeni dönemin kurulduğu ve toprakların devamlı değiştiği bir dönemde toprağı esas alan bir milliyetçilik yerine kültüre, dine ve dile dayalı bir milliyetçilik düşüncesi geliştirmiştir. Türk olabilmeyi etnik köken üzerinden değil, terbiye ve dil ortaklığı ile bu ortaklığı kesen duyguların toplamı olan mefkûre üzerinden kurar.[765] Ona göre dünyanın hiçbir yerinde başka etnisiteler ile karışmamış ve saf kalabilmiş bir topluluk yoktur. Türk olmak Türk gibi hissetmek olduğu için, onun milliyetçi tasavvuru bir arzu politikasını, yani Türk olmayı arzulamayı gerektirir.[766] Bu sebeple arzulanmaya dayanan Türklüğe dâhil olma, öncelikle manevi alanı ilgilendiren bir durumdur. Milliyetçi davranış; insanın etnik kökeni ile değil, dâhil olduğu veya olmak istediği milletin terbiyesinden ne kadar pay aldığı ile ilgilidir.[767]

Gökalp, Durkheim'ın düşüncesindeki cemiyet kavramını millet kavramı yerine kullanır.[768] Durkheim'ın topluma bağlılık düşüncesini millete bağlılık olarak yeniden kurgular ve milleti kutsallaştırır (tanrısallaştırır).[769] Osmanlı'nın "çokluk"ları barındıran ilahi ve Tanzimat'ın kozmopolit düzenlerinin yerine, Türklüğe dayanan bir "teklik" ve

[763] En ünlü dizeleri "Sakın 'Hakkım var' deme/Hak yok, vazife vardır" şeklindedir. *İslâm Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları*, 60. Ayrıca, "Ben, sen yokuz, biz varız" dizeleri de bu düşüncesini yansıtır. Ibid.
[764] "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak," 82.
[765] *Makaleler VII*, 229.
[766] "Yeni Türkiye'ye gelecek gayr-i Türkler ancak Türkleşmek ve Türklüğe temessül etmek arzusu ile gelebilirler." *Makaleler IX*, 35.
[767] *Küçük Mecmua Yazıları*, 143.
[768] Heyd, 39.
[769] Selahattin Hilav, "Düşünce Tarihi (1908-1980)," *Türkiye Tarihi 4 - Çağdaş Türkiye 1908-1980* içinde, ed. Sina Akşin (İstanbul: Cem Yayınevi, 1990), 372.

toplumsallığı savunur. Bu sebeple kültürel anlamda Türk olan ve Türk olduğunu belirten bir kişinin kökenini sorgulamak abestir.[770] Ayrıca Türk terbiyesi ile yetişmeyen ve Türk mefkûresini hissetmeyenler, etnik kökenleri Türk olsa dahi Türk değildirler.[771] Kültürü yani harsı oluşturan ortaklıklar duygular, din ve dildir. Türklerin izlemesi gereken ideoloji, onların tarihsel koşullarda kazanmış oldukları özünden kaynaklanan ve onlara en uygun olan solidarizmdir.

Yeni hayatı yaratacak hamleyi başlatacak olanlar ise aydınlar ya da milli elitlerdir (güzide). Bu elitler merkezi iktidarı ele geçirerek Osmanlı ve Tanzimat elitlerinin (havas) yerini alacaktır. Milli elitlerin görevi, Türk harsını keşfetmek ve yükseltmek için Türkçü bir tavırla Osmanlılığı terk etmektir.[772] Gökalp milli elitin temel özelliğini, hars ve medeniyet arasındaki ayrımın farkında olmak ve toplumu ona göre tasavvur etmek olarak belirler. Hars ve medeniyet ayrımı da böylelikle Osmanlı ve Tanzimat'ı taklitçi olarak eleştirebilmeyi sağlayan bir mahiyete bürünür. Gökalp, hars ve medeniyet ayrımını organizmacı bir toplumun kurulabilmesinin olanağı olarak tasavvur eder. Bu organizmacı kurguyu da, sınıfsız bir toplumdan ziyade iktisadi anlamda Avrupa'da ortaya çıkan işçi ve burjuva sınıflarının arasında zorunlu varsaydığı çekişmeyi ve çatışmayı sönümlendiren bir tahayyüle dayandırır. Ayrıca Gökalp'in düşüncesinde aristokrasiye de yer yoktur, zira o sınıf imtiyazlarını da olumsuzlar.[773]

Milletler arasında kültürel anlamda kesin farklar olduğunu savunan Gökalp, tarihsel olarak Osmanlı'da havas ve halk olmak üzere iki farklı katman olduğunu savunur. Halk harsın taşıyıcısı ve sahibi olarak her şeyin özgün sahibiyken, havas ise iki kere dejenere

[770] Gökalp, "Türkçülüğün Esasları," 185.
[771] *Makaleler IX*, 33.
[772] *Makaleler IV*, 50.
[773] *Makaleler VII*, 116.

olup ecnebi mukallidi haline gelmiştir.[774] Bu iki toplumsal zümrenin çıkarlarının farklılaşması[775] toplumsal bir bütünün ortaya çıkamamasına ve milletin oluşamamasına neden olmuştur. Halk, seçkinlerin bu taklitçiliğinin kendi harsına nüfuz etmesine izin vermemiş ve kendi kültürünü muhafaza etmiştir.[776] Osmanlı'nın yönetenler ve yönetilenler olarak bölünmesi toplumda hars ve "tehzib" (ıslah, yola getirme) olarak iki kültürün ortaya çıkmasına neden olmuştur.[777]

Hars Türklüğün taşıyıcısı iken, tehzib ilk önce Arap, Acem ve Bizans sonra ise Avrupa'nın etkisi altında kalmıştır.[778] Osmanlı ve Tanzimat elitleri medeniyet ile hars arasındaki ayrımı görmedikleri için bu yanılgıya düşmüşlerdir. Bu durum onların "limonlukta yetiştirilmiş çiçeklere"[779] benzemesine neden olur. Osmanlı ve Tanzimat elitlerinin bu eksikliği, iki farklı toplumsal zümrenin[780] birbiriyle ortak duygulara sahip olamamasının, kısacası Osmanlı milletinin yaratılamamasının temel nedenidir. Milli elitler ise halka doğru giderek harsı keşfedecek ve onu zamanın gerekliliği olan Batı medeniyeti ile daha da yükselteceklerdir. Güzidenin görevi böylelikle "halktan kültürü öğrenmek ve ona medeniyeti götürmek"tir.[781] Milletin inşası ve toplumun birliği bu eylemi zorunlu kılar. Sınıfsal farkları ortadan kaldırmak, elitler ile halk arasındaki eşitsizlikleri ortadan kaldırmak ile gerçekleşecek ve organik toplum olarak millet yaratılacaktır. Harsın keşfi ve yüceltilmesi için ortak duyguları yaratmak elzem olduğundan, bunu harsa dayanan terbiye ile gerçekleştirmek gerekir. Modern anlamda iktidarın ideolojik aygıtları bu noktada devreye girer. Çocuklar ve gençler Türk terbiyesi ile yetiştirilip seferber edilmelidir.[782]

---

[774] *Küçük Mecmua Yazıları*, 113.
[775] Ibid., 124.
[776] *Makaleler VIII*, 6.
[777] "Türkçülüğün Esasları," 230.
[778] Ibid.
[779] *Makaleler VII*, 12.
[780] "Türkçülüğün Esasları," 195.
[781] Ibid., 201.
[782] *Makaleler IV*, 80.

Ortak duyguların en büyük dağıtıcısı ve yaratıcısı ise, bu konuda Tarde ile aynı fikirde olan Gökalp'e göre, gazetedir.[783]

Gökalp'e göre, güzidelerin görevlerini gerçekleştirmelerini sağlayacak peygambervari bir kişiye ihtiyaç duyulur. Bu kişi Gökalp'in düşüncesinde deha/dâhi olarak adlandırılır. Milletin özgünlüğünü ve kudretini keşfetmesini sağlayacak, elitlerin görevlerini fark ettirecek ve bütün bu inşa sürecini kendi kudretiyle yönetecek olan kişiye dâhi denir.[784] Dâhi, tıpkı güneşin ışıklarını bir araya toplayan büyüteç gibi, halkın enerjisini bu ideale odaklar.[785] Dâhinin ortaya çıkması yeni hayatın kurulmasına eşdeğer biçimde krize bağlıdır, çünkü büyük değişimler sadece böyle zamanlarda gerçekleşebilir.[786] Ne var ki halkın özgünlüğü ve özü olmadan dâhinin, dâhinin kudreti olmadan da halkın kendilerini var edebilmesi mümkün değildir. İttihad ve Terakki döneminde Gökalp'in kafasındaki dâhi Enver Paşa iken, I. Dünya Savaşı sonrasında bu dâhi Mustafa Kemal olarak revize edilecektir.[787]

Gökalp'in Cumhuriyet'i kuran kadro ve Mustafa Kemal ile olan ilişkisi, Gökalp 1924 yılında vefat ettiği için çok kısa sürmüştür. Kurtuluş Savaşı sırasında İttihadcıların ana kadrosunun, merkezi iktidarda yer alamaması ve Karakaş'ın iddiasına göre Gökalp'in de bir İttihadcı olarak görülmesi sebebiyle, Cumhuriyet'i kuran kadro içinde önemli bir figür olarak öne çıkması pek mümkün değildi.[788] Ne var ki Diyarbakır'da çıkardığı *Küçük Mecmua*'daki yazıları sonrasında, kurucu kadro ile arasındaki buzların eridiği söylenebilir. Mustafa Kemal 1923 yılında İttihad ve Terakki'nin yaptığına benzer bir şekilde Halk

[783] *Makaleler IX*, 126.
[784] *Küçük Mecmua Yazıları*, 34.
[785] *Makaleler IX*, 22.
[786] Ibid., 170.
[787] "Türkçülüğün Esasları," 214.
[788] Mehmet Karakaş, "Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6, no. 11 (2008): 463-65.

Fırkası programını hazırlamak üzere Gökalp'i görevlendirir.[789] Ankara'da Telif ve Tercüme Reisliği gibi daha az önem arz eden bir göreve atanan[790] Gökalp, erken ölümüne kadar Cumhuriyet'i kuran kadro içinde bürokratik anlamda büyük görevler üstlenmese de, Cumhuriyet inkılaplarının arkasındaki düşüncenin fikir babalarındandır.[791]

Gökalp'in erken Cumhuriyet düşüncesini etkileyen temel kavrayışı, Türkiye'nin ulus devlet olarak inşası ve bunu modern bir gereklilik olarak hars ve medeniyet ayrımı üzerine kurmasıdır. Gökalp de, tıpkı Kemalizm gibi, sabit bir doktrin ve ideoloji sunmaktansa milliyetçilik ve modernlik gibi temel değişmezleri olan pragmatik bir düşünce sistemi serimler. Gökalp tarihsel bir okuma sonucu Halk Fırkası'na birlikçi (ittihadcı) bir çizgi sunar. Bu çizgi kriz zamanlarında fikirleri ve birliği dağıtmaktansa birleştirmeyi ve birliği salık verir.[792] Her ne kadar egemenlik ve toplumsal bütünleşme açısından Said Halim Paşa'nın fikirlerine benzer nüveler sunsa da İslami kaynaklar yerine sosyolojik çıkarımlarda bulunarak toplumsal bütünleşmeyi kültürel bir zemine ve siyasete dayandırır. Said Halim Paşa, siyasal düzenin yeniden kurgulanması üzerinden toplumu inşa etmeye çalışırken; Gökalp, toplum üzerinden siyaseti ve düşüncesini inşa etmeye çalışır. Said Halim Paşa İslam üzerinden toplum tasavvurunu yönetenler ve yönetilenler üzerinden kurarken; Gökalp, hars ve medeniyetin bir aradalığına dayanan toplumsal birliğe yönelir. Burada devreye idealist ve romantik bir yaklaşımla sunduğu mefkûre ve toplumsal vicdan gibi kavramlar girer. Bu kavramlar toplumu "kaotik bir düzensizlikten sistematik bir

[789] Halil İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 263.
[790] Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* (Ankara: Nobel Yayın, 2007), 168.
[791] Niyazi Berkes, "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism," *Middle East Journal* 8, no. 4 (1954): 376.
[792] Gökalp, *Makaleler IV*, 27-28.

mobilizasyona davet eder."[793] Hedef ise, toplumsal bütünleşmeyi sağlayarak hiçbir sınıfın tahakküm sürmediği bağımsız ve özgür bir toplum, millet ve devlet inşa etmektir.[794]

Gökalp'in modernlik ile milli olma halinin bir arada bulunabileceği iddiasına göre, modernliğin alanları ile milliliğin alanları birbirleriyle çelişmez ve birbirlerini tamamlar. Erken Cumhuriyet düşüncesi, Batı'yı yakalama ya da Batı karşısında geride kalmama üzerine kurgulanan modernleşme tasavvurunu bir adım öteye taşır. Evrensel tarihe kendisini monte etmeye çalışma ve bu açıdan sürekli bir geriden gelme ve yakalama telaşına kapılma yerine evrensel tarihi kutsallaştırıp onu kendisi ile başlatan ve bu sayede yetişme konusunda "öz"ü itibarıyla bir sorun yaşamayacağına olan inancı içinde barındıran millet tasavvuru, erken Cumhuriyet düşüncesinde olgunlaşır.

Cumhuriyet öncesi taklit tartışmalarında, medeniyete katkıda bulunan İslam ya da Türklükten ziyade, medeniyeti kuran Türkler düşüncesi ortaya çıkar. Türkler özü itibariyle medenidir ve bu sebeple modernliği var eden tarihsel süreci yaratan özneler geçmişleri itibariyle Türklerden gelmektedir. Erken Cumhuriyet'in tarih anlayışına karakterini veren Osmanlı'nın bütünsel bir şekilde okunması ve yadsınması şeklindeki konumlanış ise, Gökalp'in milliyetçi düşüncesinin devamıdır. Gökalp'in yeni hayatı ile Cumhuriyet'in düzeni ve dünya görüşü birleşir. Gökalp'in toplum, millet, halk, hars ve medeniyet kavramları üzerinden vardığı yargılar, erken Cumhuriyet'te halkçılık, milliyetçilik, cumhuriyetçilik, inkılapçılık şeklinde biçim kazanır. Kemalizm'in temel yapı taşları olan siyasal idealler halkevleri, köy enstitüleri, Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Kuramı, Türkçe ezan[795] gibi ideolojik aygıt ve pratiklerle hayata geçirilmeye çalışılır. Buna ek olarak

[793] Fethi Açıkel, "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 4 Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 134.
[794] Gökalp, *Makaleler VII*, 119.
[795] Gökalp *Vatan* isimli şiirinde şöyle yazar: "Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur, Köylü anlar manasını namazdaki duanın." *Yeni Hayat* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 27.Gökalp, Herder gibi ibâdetin halk diliyle yapılmasından yanadır. Heyd, 74.

Türkiye'nin Batı medeniyetinden olduğunu imgesel düzeyde kanıtlamaya ve onu Batı medeniyetine dâhil etmeye çalışan inkılâplar,[796] kamusal ve özel alanları şekillendirir.

Atatürk'ün *Nutuk*'ta dile getirdiği "biz bize benzeriz"[797] sözü, esasında hükümet şekli hakkında bir tartışmaya dair olsa da, aslında onun toplum ve millet düşüncesini serimler. Bu söz milliyetçiliğin iki taraflılığını da ihtiva eder. "Biz bize benzeriz" ifadesindeki "biz", hem evrensel olana hem de milli olana atıfta bulunur. Hem tüm insanlığın oluşturduğu medeniyetin bir parçası olarak hem de Türk olarak "biz bize benzeriz" söylemi, çift anlamlı bir kavramdır. Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımını üstü kapalı ve en kısa şekilde açıklayabilecek ifade muhtemelen budur. Modernist milliyetçilik tam olarak da buraya oturur. Ne var ki Akman'ın etnik ve sivil milliyetçiliklerin dışında üçüncü bir tür olarak sunduğu modernist milliyetçiliğin[798] aksine, milleti bütünleştirme çabası topyekûn Batılılaşma çabasının ötesinde milliyetçiliğin modernliği ve Türklüğün evrenselliğine dayanır. Bu bakımdan Türklük zaten hâlihazırda "öz"ü itibarıyla Batılı bir harsı ihtiva eder. Böylece "biz bize benzeriz" ifadesi, Gökalp'in organik toplum düşüncesinden mülhem sınıfsız toplumu Türk milleti olarak inşa etmenin zeminini teşkil eder.

Erken Cumhuriyet önceden belirlenmiş ve hatları keskin olan bir ideolojiden çok, pragmatik fakat aynı zamanda milliyetçi ve modernist bir tavrı yansıtan ve bu tavra göre siyasetini şekillendiren bir konumlanış benimsemiştir. Erken Cumhuriyet, Osmanlı'da düzeni sekteye uğrattığını varsaydığı ikiliklerden kurtulmak ister. Erken Cumhuriyet'in baskın ideolojisi olan Kemalizm, vizyonunu eskiden kurtulmak üzerine kurduğu ve bunu modern ve milliyetçi bir tavırla gerçekleştirmek istediği için, temel ideolojiler gibi sınırları

[796] 1925 yılında çıkarılan Şapka Kanunu, 1926 yılında miladi takvime geçiş, 1928 yılında Latin alfabesinin kabulü vd. örnek olarak sayılabilir.
[797] Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk* (İstanbul: Süray Sürekli Yayınları, 1995), 812.
[798] Ayhan Akman, "Etnik-Sivil Kuramsal İkilemenin Ötesinde: Modernist Milliyetçilik - Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 4 Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 81.

belli bir yapı sergilemez. Atatürk, Kemalizm'i bir hareket olarak tanımlar ve sınırlarının çizilmesi durumunda donacağını belirtir.[799] Bu görüş, Kemalizm'i zamana ve mekâna göre her duruma adapte olacak, zamanları aşan ve her şeye cevabı olan bir ideolojiye dönüştürür. Tek bir Kemalizm yerine onu temsil eden düşünüre ve zamana göre değişen Kemalizmlerden bahsetmek gerekir. Pragmatikliği ve Osmanlı düşüncesindeki "zamana adapte olma" fikri ile benzerliği buradan gelir. Bu durum aynı zamanda Türkiye olarak ülkeye özgün bir yol çizme çabasıdır. Bu tutum erken Cumhuriyet düşünürlerinde ve erken Cumhuriyet'in başlatıcısı olan Gökalp'te de görülür.

Kemalizm, Osmanlı'yı tarihin sayfalarına gömen ve yeni bir hayatı başlatan modernist milliyetçi düşüncelerin bütünüdür. Modernleşmenin bir taraftan ekonomik anlamda gelişmeye ve bunun için de sanayi üretimine ihtiyaç duyduğunun farkında olan erken Cumhuriyet, bu süreci önceden tanımlayarak sınıfsız ve homojen bir toplum ve millet tasavvuru inşa etmeye çalışır. Bu tutum bir taraftan modernleşmeyi talep ederken diğer taraftan kendine has bir "olan"ı da göz ardı etmez. Bundan dolayı Batılı olma ile milli olma arasındaki ilişki, bu ikisi arasındaki gerilimi çözmeye çalışır. Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan ve tarihsel sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkan ulus egemenliği yöneliminin siyasal formu olarak Türkiye Cumhuriyeti kurulacak; Gökalp'in ve dönemin önde gelen diğer düşünürlerinin yeni bir hayat şiarı üzerinden kurguladığı toplumsal ve siyasal tasavvurlarında Osmanlı, hem kurumsal olarak hem de imgesel olarak canlı olmayan tarihteki yerini alacaktır. Bir unutma, yok sayma ve tarihi sıfırlama girişimidir bu.

Gökalp'e göre, milli tarihin amacı pedagojiktir, tarih ise insanlığın hafızasıdır.[800] Gökalp'in bu ifadesi erken Cumhuriyet'in tarih düşüncesini şekillendirir. Erken

[799] Ali Kazancıgil, "Anti-Emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 235.
[800] Gökalp, *Küçük Mecmua Yazıları*, 236.

Cumhuriyet tarih tartışmalarında baskın olan taraf, milli tarihin ilmî tarih üzerine inşa edilmesidir. Ancak öncelik ve temel tartışma milli tarihin evrenselliğe dâhil edilmesi, Türklüğün medeniyet kuruculuğunun ispatlanmasıdır. Erken Cumhuriyet'in tarih ve dil düşüncesini şekillendiren Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Kuramı bu yaklaşımın yansımalarıdır. Bu iki tez Türklerin medeniyet kurucu olduğu, bu anlamda medeniyetin en üst seviyesini temsil eden Avrupa'nın tarihsel ve dilsel anlamda akrabaları olduğu ve Batı medeniyetine zamanın koşulları açısından değil, zaten tarihsel ve "öz"sel olarak dâhil olduğu vurgulanmasına dayanır. Bu tezler ile birlikte Kemalizm Türklerin medeni olduğunu kanıtlama adına bilimsel bir savaş verirken, aynı zamanda özün farklı bir şekilde keşfedilmesini hedeflemektedir. Gökalp'in halkçı düşüncesine dayanan bu keşif, Türklüğün özünü halkta hatta daha özel olarak da köylüde bulduğu için, erken Cumhuriyet halk ve köy politikalarına yönelir. Türk milliyetçiliği, en önemli iddialarından biri olan Türklerin bir taraftan medeniyet kurucu ve geliştirici diğer taraftan özgün/yegâne olduğu fikrini, hem Gökalp'in hem de erken Cumhuriyet modernist milliyetçilerinin düşüncesinden miras alır.

2.3. Erken Cumhuriyet'in Kuramcılarından Saffet Engin'in Düşüncesinde Taklit Kavramı

Ziya Gökalp'in hars-medeniyet kavramları etrafında kurduğu milliyetçi düşünce, erken Cumhuriyet'in bazı kuramcıları için, üzerinde fikirlerini yeşertebilecekleri bir zemin oluşturmuştur. Erken Cumhuriyet'in düşünsel temelini teşkil eden görüşleri bakımından Gökalp, kendisinden sonra gelenleri hem usul hem de esas anlamında etkilemiştir. 1950'lerden sonra kendisine "Arın Engin" diyecek olan Mehmet Saffet Engin bu isimlerden birisidir. Engin 1900 yılında Kıbrıslı savcı bir babanın çocuğu olarak Kıbrıs'ta dünyaya gelmiş, 1922-27 yılları arasında Columbia Üniversitesi'nde sosyoloji-eğitim

bölümünü bitirmiş ve sonrasında Kıbrıs yerine Türkiye'ye gelerek erken Cumhuriyet'in organik elitlerinden birisi olmuştur. Kendini toplumbilimci eğitim uzmanı olarak tanıtır.[801] Bürokrasi ve hükümet kademelerinde yüksek görevler edinmemiş olan ve bu bakımdan siyasal pratik bağlamında dönemin dikkat çeken figürleri arasında yer almayan Engin'in altı çizilmesi gereken özelliği, erken Cumhuriyet'in düşüncesini kuramsallaştırma çabaları bakımından siyaset teorisi alanındaki çalışmalarıdır. Engin bütün eserlerinde, Türk İnkılabı'nı kuramsallaştırması için Atatürk tarafından görevlendirildiğini ileri sürerek tarih ve dil çalışmalarına yöneldiğini belirtir. Yazar bütün düşüncesini, 1923 sonrası Cumhuriyet'i kuran hareketin o güne kadar dünya üzerinde görülmüş en mükemmel devrim olduğu iddiası üzerine inşa eder. Bu devrimin beyni olarak ise Atatürk ve onun üstün dehasını ön plana çıkarır. Engin, görüşlerinin geçerliliğini "bilimsel kanıtlara" dayandırmaya çalışsa da, görüşlerine meşruiyet kazandıran en büyük dayanak dönemin popüler Atatürk imgesi olmuştur.

Engin ilk dönem yazdığı kitaplarındaki kısmi bilimsel hakikatlere rağmen bir ideale odaklanmış düşünceleri sebebiyle esasen "vülgarize bir Kemalizm savunucusu"dur.[802] Bütün hayatı bu hedefe yönelik olarak yazdığı ve birbirini sürekli tekrarlayan fikirler içeren eserlerden oluşmaktadır. Ne var ki Engin'in ilk dönem eserleri ve düşüncesi, Demokrat Parti iktidarı ile başlayan ikinci döneminden ayrılır. İlk döneminde ürettiği eserleri Kemalizm'i ve Mustafa Kemal Atatürk'ün başat figür olarak merkezinde yer aldığı Türk devrimini kuramsallaştırmaya yönelik görece akademik ve bilimsel nitelikli çalışmalar olsa da; ikinci dönemindeki entelektüel üretimi, Demokrat Parti iktidarı sonrasında ortaya çıktığını ve Türk devrimi düşmanlığını temsil ettiğini iddia ettiği komünizm, şeriatçılık,

[801] Arın Engin, *Atatürkçülük Savaşımızda Ulusal Eğitim ve İslâmda Atatürkçülük* (İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1970), 88.
[802] Cumhur Arslan, "M. Saffet Engin," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 356.

Osmanlıcılık ve Marksizm ile düşünsel mücadeleye hasredilmiş gibidir. Engin ikinci dönemindeki yazdıkları sebebiyle ırkçı ve otoriter,[803] irrasyonel faşizan yaklaşımlara kayan[804] radikal bir milliyetçi olarak ele alınsa da ilk dönemine ait eserleri erken Cumhuriyet'in modernist milliyetçiliğinin özelliklerini yansıtır. Bir diğer deyişle Engin'in ilk dönem düşünceleri daha akademik bir içerik sunarken; ikinci dönemi, radikal bir Kemalizm savunusuna dönüşmüştür.

Engin, Tanzimat sonrası ortaya çıkan taklit tartışmalarını devam ettiren isimlerden birisidir. O da tıpkı öncekiler gibi olumlu ve olumsuz anlamları olan seçici bir taklit kavramsallaştırması yapar. Diğer taraftan Gökalp sonrası ortaya çıkan değişimin de taşıyıcısıdır. Gökalp'in kültür ve medeniyet kavramlarını eserlerinde sık kullanmadığı için Engin'in Gökalp düşüncesine olan yakınlığı gözden kaçırılabilir; ancak bu tercih, içeriğe dair değil yönteme dair bir farka işaret etmekten öteye geçmez. Engin'i Gökalp'ten ayıran asıl husus Gökalp'in Türklüğün keşfine dair başlattığı Türk kültürü araştırmaları Engin'in ve erken Cumhuriyet düşüncesinde Türklüğün uygarlık tarihindeki konumuna ve önemine yönelir. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Kuramı bu sebeple hem erken Cumhuriyet'in hem de Engin'in üzerinde en çok durdukları "akademik" araştırmalar arasındadır.

Erken Cumhuriyet'in Kemalist siyasasını meşrulaştıracak tarih yazımının keşfinde taklit kavramı bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple Engin'in düşüncesinde taklit, Tanzimat dönemindeki anlamından (güncel olanın eleştirildiği bir kavram olmaktan) öte, Türklerin uygarlık kurma ve uygarlığı yeniden üretme niteliğinin unutturulmasına yol açmış olan Osmanlı düzeninin toptan eleştirisini mümkün kılan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Engin'in taklit kavramına yaklaşımı, tarih, sosyoloji, antropoloji ve felsefeden faydalanarak bilimsel kanıtlar bulmaya ve ideal paradigmalar

[803] "Halil Nimetullah Öztürk," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 201.
[804] "M. Saffet Engin," 350.

yaratmaya çalışmak üzerinden şekillenir. Hayatını erken Cumhuriyet'in gerçekleştirdiği makro dönüşümlerin ideolojik kuramını tesis etmeye adayan Engin, bu doğrultuda Türk kimliğinin inşasını kendisine bir görev addeder. Erken Cumhuriyet'in gerçekleştirdiği inkılapları tek tek anlatıp meşrulaştırmak yerine toptan bir "inkılap anlatısı"nı tarihselci iddialara dayandırmaya çalışır.

Engin'in Tanzimat sonrası ortaya çıkan taklit eleştirisinin söylemsel taşıyıcılarından biri olma vasfı, tercih ettiği sözcükler ve bu sözcüklere yüklediği anlamlar üzerine kurduğu tasavvur incelendiğinde su yüzüne çıkar. Nitekim Engin'in söz konusu niteliği, sıkça değindiği "tatlısu Frenkliği",[805] "Fransız benzetmeciliği",[806] "Fransız taklitçiliği" ve "Fransız aristokrasisine özenip köylüyü sömürme",[807] "yabancı dil gösterişçisi züppelik", "sofistlik", "menfaatperestlik", "materyalistlik"[808] ve "ecnebi mefkûreler"[809] gibi ifadeler boyunca takip edilebilir. Engin, "Avrupalı olma" ifadesini "uygar olma" ile eşanlamlı; "Frenk" ya da "Fransız" sözcüklerini ise Batı'nın bir bütün olarak eleştirilecek yönlerine işaret etmek amacıyla pejoratif bir anlamla yüklü olarak kullanır. Görüşleri bir yandan Tanzimat sonrası taklit tartışmalarının devamı olsa da diğer yandan Tanzimat dönemindeki taklit yaklaşımlarına karşı takındığı muhalif tutum sebebiyle yeni dönemin hegemonik söyleminin ve bilgisinin inşası olarak tezahür eder. Bu sebeple Engin'in eserlerinde yeni muktedirler "taklitçi olmayanlar" olarak övülür.[810]

Ona göre hayat bir mücadeleden oluşur ve güçlü olanın taklit edilmesi bir kanundur. Ne var ki güçlünün taklit edilmesi ancak şuurlu bir hareket neticesinde ilerlemeyi

[805] Arın Engin, *Atatürkçülük Bildirisi* (İstanbul: Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1972), 10.
[806] *Atatürkçülük Savaşımızda Ulusal Eğitim ve İslâmda Atatürkçülük*, 68.
[807] Mehmet Saffet Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938), 46.
[808] *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild III* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938), 51.
[809] Mehmed Saffet [Engin], *Türkiye'de Demokrasi İnkılâbı* (İstanbul: Kütüphane-i Sudi, 1928), 50.
[810] Mehmet Saffet, "Kültür İnkılâbımız," *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 1, no. 5 (1933): 352.

gerçekleştirebilir.[811] Modern uygarlık eski uygarlıkları taklit ederek var olmuştur ve taklit sebebiyle milletler birbirine benzerler, fakat taklit milli özelliklere riayet etmeyi gözetmelidir.[812] Bu sebeple antik Yunan düşünürlerinden beri milli duygu "her türlü taklitten uzak bir orijinallikle" ifade edilmiştir.[813] Engin bu doğrultuda taklit kavramının olumlu ve olumsuz taraflarını "gereklilik" ya da "gösteriş" üzerinden ele alır. Ona göre moda olsun diye gerçekleştirilen taklit olumsuz, kültürün tekrarı ya da uygarlığın gerekliliği olarak taklit ise olumludur.[814] Taklidin bu iki şekli bir mücadele halindedir.

Engin kendi dönemi içerisinde taklit tartışmasına yeni bir boyut kazandırır. Türk İnkılabı sonucu ortaya çıkmış ve ideolojiler arasında en mükemmel olan Kemalizm dışındaki herhangi bir ideolojinin savunulması Engin'e göre düşmanlıktır. Engin böylece Tanzimat sonrası ortaya çıkan züppe eleştirisini bir adım öteye taşır ve taklitçiliği bir "düşmanlık" türü olarak kavrar. Kemalist düşüncenin öngörmediği herhangi bir ideolojiyi ülke içinde savunanlar "iç düşman" ve bu ideolojileri ortaya çıkaran ve/veya ülkeye sokmaya çalışanlar da "dış düşman"a dönüşür. İç düşmanlar "hakiki" ideoloji olan Kemalizm'in yolunu takip etmedikleri ve yabancı ideolojilere aldandıkları için taklit tuzağına düşmüşlerdir. Her ne kadar bu eleştiri Engin'in ikinci döneminde ortaya çıksa da bu görüşü de Kemalizm içerisinde değerlendirilebilir, zira Kemalizm farklı dönemlerde farklı şekillerde tezahür eden bir ideolojidir.

Engin'i Gökalp'tan ayıran noktalardan bir diğeri, düşüncesini Durkheimcı sosyolojik bir düşünceden ziyade dünya tarihini Türkleştirmesine olanak veren Kant, Hegel ve Fichte'nin düşüncelerine yaslamasıdır. Erken Cumhuriyet'in milliyetçi ve modernist fikirlerini kuramsallaştırmaya çalışan Engin, "Kemalist milliyetçiliğe Hegelyan bir misyon

[811] Mehmet Saffet Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938), 78.
[812] Ibid., 79.
[813] *İkinci Büyük Savaşta Almanya'da Gördüklerim* (İstanbul: Işık Basım ve Yayın Evi, 1945), 58.
[814] Mehmet Saffet, *Muasır Avrupa İçtimaiyatı* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1933), 28.

yükler."[815] Hegel'in "*Geist*"ı Engin'in düşüncesinde "millet"e dönüşür. Bora'ya göre Engin, Hegel'in dünya-tarihsellik kavramından mülhem olarak, Türkleri "bir dünya tarihi milleti" olarak kurgular ve kutsar.[816] Hegelci anlamda bir şeyin dünya tarihinde var olabilmesi ve onun bir parçası olabilmesi için, dünya tarihini var eden "Tin"in bir parçası olması gerekir. Türkler uygarlık kurucu vasıflarıyla dünya tarihini başlatan ve devam ettirenler olarak Engin'in düşüncesinde "Tin"i özlerinde taşırlar. Türkler özlerinde "Tin"i taşıdıkları için modernliği önceleyen ve/veya sebebi olan Rönesans, Reform, Fransız İnkılabı ve Sanayi İnkılabı gibi dönemler ve olaylar Türklerin dünya tarihini şekillendirmesi ve bu olayları etkilemesi üzerine gerçekleşmiştir. Engin, Hegel'in dünya tarihi görüşündeki Avrupa merkezli görüsünü, "Türk İnkılabı'nın mükemmelliği" iddiası ile yıkarak dünya tarihini Hegel'in kafasındaki "merkezi coğrafya" olan Avrupa'nın dışına taşır.

Bora, Engin'i etnosentrik medeniyetçilik olarak tanımladığı Batı merkezli evrensel medeniyetçilik ile özcülüğün karışımı bir düşüncenin en iyi temsilcilerinden birisi olarak sunar.[817] Engin'in eserlerini şekillendiren bu bakış, erken Cumhuriyet'in siyasi bir programını sunmaktan öte onun yaptıklarının ve yapacaklarının felsefi ve düşünsel temellerini söylemsel ve paradigmatik olarak inşa etme peşindedir. Bu aslında Türklüğün gururunun yeniden kazandırılmasına yönelik bir retoriktir.[818]

Engin'i Gökalp'in bir adım ötesine taşıyan bir diğer nokta da, kozmopolit taklitçi Osmanlı eleştirisine İslam'ı da katmasıdır. Böylece İslam da Türklüğün unutturulmasında bir role sahip olur. Bu doğrultuda Engin, Gökalp gibi Türklüğün özündeki modernliğe

[815] Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, 157. "Türk milleti, bir dünya tarihi milletidir. Onun, tarihi hazırlayan, tarihten önceki bir hayat ve medeniyeti, bir de tarihten sonraki dünya üzerine yayılışı ve tarihî devirleri yaratması vardır." Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 194.
[816] Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık* (İstanbul: Birikim Yayınları, 2012), 25.
[817] Ibid., 24.
[818] "…Türkün bu yüzden paymal edilen şeref ve haysiyeti de istirdad edildi." [Engin], 46.

yatkınlığı ve demokratikliği bulmanın peşine düşmek yerine, tarihten ve onu destekleyen alanlardan ilham alarak Türklüğün uygarlık kurucu olduğu sonucuna varır. Bu sebeple Türk İnkılabı öz benliği kaybettiren Arap-Osmanlı-Frenk kozmopolitliği yerine, öze dönüş ve özü tanıtmayı sağlayarak çağdaş uygarlık seviyesine çıkmayı gerçekleştirecektir.[819] Devrim, uzun yıllar boyunca uykuda kalan milletten medeni seviyesiyle dünyaya hükmedecek bir millete ve onun oluşturduğu siyasi güç olarak devlete giden yolu açacaktır.[820] Engin, Gökalp'in cesurca attığı Türklüğün keşfedilmesi ve Türkçülük bilinci adımının son hamlesinin Cumhuriyet ile başlayan Kemalizm devrimi olduğunu savunur.[821]

Engin'in 1928 yılında yazdığı *Türkiye'de Demokrasi İnkılâbı* isimli eseri, 1938 tarihli *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* başlıklı eserinin bir ön çalışması olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte iki kitap arasında yayımlandıkları tarihlerden kaynaklanan önemli farklar da bulunmaktadır. Bu farklardan ilki başlıklara içkin kavramsal dönüşümde görülebilir: İlk kitap devrimin karakteristiğini, demokratikleşme ülküsü olarak dışa vururken; ikinci kitapta devrimin alametifarikası, artık adı konmuş bir ideoloji haline gelen Kemalizm'e atıfla dile getirilmiştir. Buna bağlı olarak ikinci kitapta Engin'in düşüncesinde Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Kuramı ekseninde bir dönüşüm de gözlenir.[822] İki kitap arasındaki diğer bir fark ise, Engin'in ilk kitapta inkılaplara ön ayak olacak fikirleri serimleme güdüsüyle hareket etmesine karşın, ikinci kitapta gerçekleştirilmiş inkılapların haklılığını meşrulaştırmaya çalışmasıdır.

---

[819] Arın Engin, *Avrupa Kültürü* (İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1967), 29.
[820] Mehmet Saffet, "Köycülük Nedir?," *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 1, no. 6 (1933): 423.
[821] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild Ii*, 74-77; *İkinci Büyük Savaşta Almanya'da Gördüklerim*, 57.
[822] Örneğin ilk kitabına demokrasiyi antik Yunan'dan başlatırken ikinci kitabında Etiler ve Sümerlerden başlatır.

İki kitap arasındaki söz konusu farklara rağmen temelde Engin'in fikri sabittir. Türk/Kemalizm İnkılabı, "bozulmuş ve incitilmiş Türk orijinalliği"ne dönmektir.[823] Osmanlı'dan bir kopuşa işaret eden Türk İnkılabı, bu sebeple Osmanlı'nın içinde barındırdığı çeşitli etnik topluluklara ve onların kimliğine (bu ülkede yaşıyor olsalar da) sırt çevirir. Artık Türklük ve Avrupalılık'tan başka bir kimlik yoktur. Homojen bir milliyetçilik peşinde olan Kemalizm için başka bir kimlik, hem modern olmanın önünü tıkayacağı hem de toplumsal düzene engel oluşturacağı için yok olmakla eşdeğerdir.[824] Bu sebeple Türk İnkılabı Engin'in düşüncesinde Gökalp'in müjdelediği yeni hayatı oluşturacak bir yeniden doğuşun habercisidir.

2.3.1. Taklitçiliğe Karşı Türk İnkılabı'nın/Kemalizm'in Dünya Tarihi Açısından Mükemmelliği ve Türklerin Uygar Oluşu

Nasıl Gökalp'in fikirlerini Türkoloji çalışmaları ve sosyoloji şekillendirmişse, Engin'in düşüncelerini de Avrupa'daki antropoloji ve arkeolojiye dayanan tarih çalışmaları şekillendirmiştir.[825] Engin, İslam öncesi bir Türklük tarihi olduğunu Gökalp'tan öğrendiğini belirtir.[826] Bununla birlikte Gökalp tarafından Türk medeniyetinin İslam öncesi, İslam sonrası ve modern dönemler şeklinde ayrıma tabi tutulmasını eleştirip Türk medeniyetinin MÖ 100'lerde değil on bin yıl önce (MÖ 8000 civarı) başladığını iddia eder.[827] Gökalp'teki Türklük bilincinin keşfi ve mefkûrenin ortaya çıkması tasavvuru, Engin'in düşüncesinde başka bir boyut kazanır. Engin'in Türklük kavrayışı, basit ama radikal bir sava

[823] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 249.
[824] Ibid., 23.
[825] Bu alandaki çalışmaların ön plana çıkması Engin'e göre Atatürk'ün dâhiliğinde ve Türklüğün yüceliğini keşfedilmesini sağlamak için tarih ve dil araştırmalarını Türkiye'de başlatmasına dayanır. Arın Engin, *Atatürkçülük Savaşımızda Türk Kültürü Geçmişbilimi: Eti Tarihi* (Atatürkkent (İstanbul): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1961), 8. Saffet, *Muasır Avrupa İçtimaiyatı*, 265.
[826] [Engin], 30.
[827] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 40.

dayanmaktadır: Türkler, dünyada yerleşik hayata geçip hayvanları evcilleştirerek doğayı ehlileştiren ilk topluluk oldukları için uygarlığın kurucusudurlar; uygarlığı Orta Asya'da kurmuş fakat iklim koşulları sebebiyle dünyanın diğer taraflarına taşımışlardır. Engin'e göre Türkler böylece kendi kültürlerini tüm dünyaya yayarak onu evrensel uygarlığa dönüştürmüştür.[828] Engin'in bu iddiaları, aslında Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Kuramı'nın[829] öne sürdüğü varsayımların basitleştirilmiş birer versiyonudur. Engin'in iddiaları ve söz konusu kuramların ulaşmak istedikleri temel amaç, Türklerin (özünde uygar olmaları sebebiyle hâlihazırda Batı'da en gelişkin seviyesine ulaşan) mevcut uygarlık düzenine kolay adapte olabilecekleri fikrini destekleyecek bilimsel dayanaklar ortaya koyarak topluma devrimler ekseninde özgüven aşılamaktır.[830] Bu bakımdan Engin bu iddialarıyla bir taraftan uygarlık tarihini millileştirirken diğer taraftan Türklüğü uygarlaştırmaktadır. Türk Tarih Tezi'ni hem besleyen hem de ondan beslenen Engin'in tarih anlatısı, Ersanlı'nın erken Cumhuriyet Türkçü tarih anlayışına dair yaptığı yorumla eşleşir. Ersanlı'ya göre, erken Cumhuriyet; tıpkı diğer ulus devletler gibi inşa sürecinde geçmişi göz ardı etme, unutma, hayali keşifler gibi yaratılmış ulusal değerler üzerinden kendi özgünlüğünü ve üstünlüğü kurmaya çalışsa da, onu diğer ulus inşalarından ayıran husus, bunu radikal bir biçimde gerçekleştirme çabasıdır.[831]

---

[828] "Eti Ve Grek Dini Sistemlerinin Mukayesesi," *II. Türk Tarih Kongresi* içinde (Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937), 774. "Zira insanlığa medeniyette rehberlik etmek bütün tarihçe müsellem bir şiarımızdır." *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 246.

[829] Engin, bu iki kuramın, Türklüğün uygarlık kurucu oluşunu ve uygar özünü kanıtlamaya çalışan bilimsel hakikatler olduğu iddiasındadır. Ona göre Almanların ortaya koyduğu "kuzeylilerin üstünlüğü kuramı", aslı olmayan metafizik iddialardır. *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 69.

[830] Engin'e göre Türk İnkılabı'nın önemli bir boyutunu teşkil eden dil devriminin iki ana amacı vardır. İlki, Türkçe'nin ana dil olarak diğer dillere kaynaklık ettiği iddiasını temellendirmektir ve Güneş Dil Kuramı tarafından savunulur. Diğer amaç ise yazı dili ile halk dili arasındaki uçurumu kaldırmak ve ölü bir dil olan Osmanlıca'nın yerine öz Türkçe'nin herkes tarafından konuşulmasını sağlamaktır. *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild Iii*, 203.

[831] Ersanlı.

Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Kuramı Engin'in kavrayışında Kemalist düşünceye birçok kapıyı açtıracak bir maymuncuğa dönüşür. Engin, Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımını Hegelci tarih anlayışı üzerinden yeniden yorumlar.[832] Ona göre uygarlık tarihinde yer alan ve belirli bir aşamayı tarif eden her olay, dönem ve coğrafya doğrudan ya da dolaylı olarak Türklerden bir iz taşımaktadır. Türkler, dünya tarihinin varoluş koşullarını belirleyen bir aktör olarak yaşaya gelmişlerdir ve bu rolün taşıyıcısı olarak var olmaya da devam edeceklerdir. Örneğin Hititler ve Sümerler,[833] antik Yunan uygarlığını kuran Torlar, Roma'yı kuran Etrüskler ve Hz. Muhammed Türk'tür;[834] Avrupa'da meydana gelen bütün büyük toplumsal ve siyasal değişimlerde Türklerin etkisi vardır. Bu bakımdan uygarlığa dair her şeyin özü ya da kökeni Türklükten çıkmaktadır. Dolayısıyla Türkler Avrupalılaşarak/uygarlaşarak kendi özlerinden başka bir şeyi tekrarlamış olmayacaklardır. Bu bakımdan "Avrupalı olma" olumsuz anlamda bir taklit olarak değerlendirilemez. Engin'in Türklük ve kavrayışı Hegel'in "dünya-tarihsel ulus" kavramını çağrıştırır. Engin'in düşüncesinden yola çıkarak dünya-tarihsel ulus rolünü Türk İnkılabı ile birlikte adeta Türkler üstlenecektir iddiası ortaya atılabilir.

Tarihi, Hegelci bir perspektifle ele alan Engin'e göre, uygarlık her toplumun farklı zamanlarda da olsa aynı geçiş aşamalarını takip ederek ulaştıkları farklı dönemleri içeren ve doğrusal bir yönde ilerleyen bir teklik arz eder. Uygarlık tek olduğu için onun melezliği

---

[832] Engin, her ne kadar Hegel'den doğrudan atıf yapmasa da Alman idealizminden oldukça etkilenmiştir.

[833] Hititlerin Türk olduğunun kabulü, Türklerin binlerce yıldır Anadolu'da yerleşik olduğunun göstergesi olarak bu topraklardaki otokton halk olduğunu kanıtlayacaktır. Mehmet Saffet, "Anadoluda Yeni Bir Hükümdar Mezarı ve Hazinesi," *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 6, no. 34 (1935): 259. Ayrıca Engin'e göre Hititler ve Sümerler antik Yunan'dan önce demokrasiyi tatbik etmişlerdir. Engin böylece bir taraftan antik Yunan'ı Türkleştirirken diğer taraftan antik Yunan'dan önce başka Türkler tarafından demokrasinin keşfedildiğini iddia ederek tedbiri elden bırakmamaktadır. Türklerin demokrasiyi keşfetmesi, demokratik zihniyetin özünün Türklerde olduğunu yansıtır. Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild Ii*, 94.

[834] "II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan Hz. İbrahim'in Türklüğü tartışmalarına yeni bir boyut kazandıran Engin'e göre, Hz. Muhammed Hz. İbrahim'in soyundan gelmektedir. Hz. İbrahim de Sümer Türklerinden olduğu için ona göre Hz. Muhammed de Türk'tür." Arın Engin, *Atatürkçülük Manifestosu* (İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1968), 23.

gibi bir olgu söz konusu değildir. Başka bir deyişle Batı ya da Doğu gibi farklı uygarlıklardan değil, tekil olan uygarlığın farklı dönemlerinden bahsedilebilir.[835] Engin'e göre tarih iniş ve çıkışlara matuftur.[836] Uygarlık anlatısını yapısal bir nedensellik ilişkisi üzerine inşa etmek yerine tarih dışı idealist bir betimselliğe oturtan Engin, izlediği bu yöntemle Türklere çağları aşan bir öz atfederek ziyadesiyle anakronik bir tarih yazımına yönelir. Söz konusu özün bir tezahürü olarak Türk İnkılabı, uygarlık tarihi boyunca ortaya çıkmış tüm mükemmellikleri içinde barındıran tarih dışı idealist bir anlatıya dönüşür.

Türklüğün uygarlık kurucu olduğu iddiası, Engin'in düşüncesini şekillendiren verili bir ön kabuldür. Türk devrimi, bir taraftan yaşanılan coğrafyadaki Osmanlı geçmişinin izlerini ortadan kaldıracak, diğer taraftan da Türklüğü özünde yer alan uygarlık kurucu vasfına uygun olarak dünya tarihinde eskiden sahiplendiği konuma eriştirecektir. Bu radikal dönüşümü vurgulamak için inkılap terimini tercih eden Engin, Osmanlı geçmişinin her anlamda üstünün çizileceğine işaret eder. Türk İnkılabı Türklere uzun zaman sonra dünya tarihi sahnesinde yer alma imkânı sağlamıştır. Türklerin uygarlık kurucu olması onların kültürel bir özelliğidir ve bunun farkına uzun yıllar sonra varmışlardır.[837] Farkına varışı olanaklı kılan, Türk İnkılabı'dır. Engin, tarihi Türkiye özelinde üçe ayırır: Tanzimat'a kadar, Cumhuriyet'e kadar ve Cumhuriyet. Cumhuriyet dönemi Türk tarihinin en buhranlı döneminin sonunda ortaya çıkmıştır.[838] Bu üç dönem arasından gerçek demokrasiyi getiren Türk İnkılabı ve sonrasındaki Cumhuriyet dönemi, mükemmel düzeni tesis etmiştir.[839]

Engin, inkılap sözcüğünü devrim olarak değerlendirir. Ona göre devrim, zaman ve mekânın şartlarına göre ortaya çıkan fikirlerin toplumsal harekete dönüşüp kurulu düzeni

---

[835] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 40.
[836] *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 18.
[837] Saffet, "Kültür İnkılâbımız," 351.
[838] "İnkılâp Terbiyesi," *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 2, no. 8 (1933): 108.
[839] "Türk İnkılâbının Karakterleri II," *Yeni Türk Mecmuası*, no. 9 (1933): 733.

yıkması ve yerine yeni bir düzen tesis etmesidir.[840] Türkiye'nin gerçekleştirdiği devrimin, dünya tarihinde en yüksek konumda yer alan şerefli bir devrim olduğu kesindir.[841] Türk İnkılabı diğer bütün devrimlerin aksine eşsiz ve eksiksizdir, çünkü diğer devrimler sınıf sorunları neticesinde ve/veya şuursuz bir şekilde gerçekleşmiştir. Türk İnkılabı'nın eşsiz olmasının iki veçhesi vardır. Birincisi, Avrupa'da gerçekleşen devrimlerin aksine, hakiki toplumsal eşitlik ve demokrasiyi getirecek ve oradaki sınıf çatışmalarını yansıtmayacaktır. Zira söz konusu devrim, milli bir sorun sonucunda ortaya çıkmıştır ve bu yönüyle Avrupa'daki devrimleri de aşarak tüm dünyayı etkileyecektir.[842] İkincisi ise, Osmanlı reformlarının aksine, millileşme sayesinde gerçek anlamda modernleşmeyi sağlayacaktır. Türk İnkılabı her ne kadar Fransız ve Sanayi inkılaplarından etkilenmiş ve Osmanlı'da başlayan Türkçülük hareketinin[843] devam ettiricisi olsa da, hem Avrupa'daki devrimlerin hem de Osmanlı reform çabalarının eksikliklerini gördüğü ve bu yanlışlara sapmadığı için, mükemmel bir devrimdir. Türkler artık başkalarından etkilenmeyecek, aksine tüm dünyayı etkileyecektir. Engin'e göre Alman idealizmi metafizik esaslara, Türk İnkılabı ise ilmi hakikatlere dayanır.[844] Bu noktada Engin'in, Hegel'in tarih felsefesini düşüncesinde kullanmakla birlikte, "Almanlığın tarihin son dönemini şekillendireceği" fikrini açıkça revize ettiği görülmektedir. Ona göre tarihin son devri Cermenler tarafından değil, Türkler tarafından şekillendirilecektir. Zira Kemalizm, gerçek yaşama etkisi olmayan akademik bir felsefe değil, toplumsal gerçekliğe dayanan bir harekettir.[845]

---

[840] "Türk İnkılâbının Karakterleri," *Yeni Türk Mecmuası*, no. 6 (1933): 471-72.
[841] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 78.
[842] [Engin], 71. Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 35-36.
[843] Engin'e göre ulusalcılık Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi isimler tarafından Osmanlı'da başlatılmıştır. Arın Engin, *Kızıl Elma* (İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1966), 66.
[844] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 174.
[845] *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild IIi*, 269.

Türklüğün uygarlık kurucusu ve dağıtıcısı olduğu iddiası, her şeyden önce Türkleri Doğu'nun bir parçası olarak tasvir edip bu sebeple onların medeni olamayacağına işaret eden oryantalist söylemi haksız çıkarmayı hedefler. Engin, "Türkler adam olmazlar"[846] şeklinde formüle ettiği bu söyleme karşı; Türklerin uygarlığın kurucuları olduğunu, uygarlığı başlattıklarını ve deyim yerindeyse uygarlık savaşında bayrağın bir kez daha taşıyıcısı olacaklarını savunur.[847] Bu düşünce, oryantalist söylemin aksine Türk'ün çalışkan ve zeki olduğu vurgusu üzerine kuruludur. Engin, Doğu ve Batı arasında ontolojik bir fark bulunduğu iddiasını, medeniyet ve kültürün bütün olduğu, bu sebeple Doğu ve Batı arasında bir ayrım olmadığı, sadece bu ikisi arasında ilerilik ve gerilik farkı olduğunu savunarak bertaraf etmeye çalışır.[848] Ne var ki bir yandan "Avrupa bizi bilmez"[849] diyerek kendinden öncekilere benzer şekilde anti-oryantalist bir tutum takınırken, diğer yandan "statik durgun Şarklılık yerine dinamik ve çevik Garp metodu"[850] ifadesini kullanarak Doğu Batı ayrımı üzerinden hareket eden oryantalist paradigmaya mevzi kazandırır. Başka bir deyişle Türkleri Doğu'nun dışına taşımaya çalışırken aslında Doğu'yu "uygarlaşamamışlık" olarak imleyen oryantalizm ile aynı noktada buluşur. Türkiye, Türk İnkılabı'nı gerçekleştirerek dünyanın "uygarlaşamamış" geri kalanına bir rehber olacaktır. Bütün Doğu ülkeleri uykudan uyanacak ve Türkiye'yi takip edecektir.[851] Bu noktada paradoksal bir durum söz konusudur. Türkiye, Doğu'da mı yer almaktadır yoksa Batı'da mı? Bu sorun, Osmanlı döneminin Türk'e özünü unutturan bir evre olarak tanımlanmasıyla aşılır: Türkler medeni bir millet olmalarına rağmen Osmanlı tarafından Doğu içerisinde

---

[846] "Kurtuluş Savaşı ve sonrasında gerçekleşen inkılaplarla yok olmaktan kurtulup Türkler adam olmazlar diyenlere gösterdik." *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 72.
[847] Engin, *Kızıl Elma*, 10-11.
[848] *Atatürkçülük Manifestosu*, 61.
[849] *Promete 2* (İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1974), 33.
[850] Engin, *İkinci Büyük Savaşta Almanya'da Gördüklerim*, 97.
[851] *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 25.

konumlandırılmaya zorlanmıştır. Osmanlı Doğulu, Türk ise Batılı'dır. Engin'in Osmanlı'ya bakışı Said'in oryantalizm kavramı üzerinden değerlendirildiğinde Doğu'yu Batı'nın gerisinde olduğunu tasavvur etmesi sebebiyle açık, Osmanlı'yı Doğululaştırması nedeniyle de içselleştirilmiş oryantalist bir tavır barındırır. Ayrıca Kemalizm'in alternatif bir modernlik sunması da gizli oryantalist bir mahiyettedir.[852] Kemalizm medeni olan ile olmayan arasında bir ayrım yapıp medeni olma isteği gösteren bir milliyetçilik olarak[853] hem Osmanlı'yı hem de Doğu'yu oryantalize ederken oksidentalist bir söylem üretir. Batı medeni olan ile eş anlamlı hale gelir.

Engin'in temel önermesinin aşması gereken bir diğer paradoks ise, Batı dışı toplumların Türk'ün uygarlık yaratıcı ve taşıyıcı özüne karşı Batı dışı toplumların böyle bir öze sahip olmamalarıdır. Diğer ideolojiler ve devrimler insanlık tarihini yanlış bir tarafa sevk ederken, Türk İnkılabı (ya da 1938 sonrası isimlendirmesiyle Kemalizm İnkılabı) dünyayı daha iyi bir konuma doğru yönlendirir. Türk İnkılabı'nın eşsiz olması, Batı taklitçisi bir devrim olmadığının da göstergesidir. Şuurlu bir devrim olarak Türk İnkılabı, Osmanlı dönemindeki bazı Türk aydınların "aristokratik ve sofist akıl şekilperestliği"ne dayanan taklitçilik hastalığına düşmeyecektir.[854] Şuurlu yapısı sayesinde Türk İnkılabı, Avrupa'daki devrimlerin radikal, tehlikeli ve dogmatik yollarına sapmadan,[855] dünya üzerinde görülecek en mükemmel düzeni kurmak için adım atmıştır. Diğer taraftan uygarlığın yaratıcısı ve taşıyıcısı olan Türkler, zaten kendi yitik malları olan uygarlığı Avrupa'dan tekrardan öğrenecekleri için, ortaya melez bir düzen de çıkmayacaktır. "Batı'yı kuran "öz"ü içinde barındıran Türkler, Batı'nın ideolojik, sınıfsal ve manevi sıkıntılarıyla

---

[852] "Kahraman, 166.
[853] E. Fuat Keyman, "Nationalism in Turkey: Modernity, State, and Identity," *Symbiotic Antogonisms: Competing Nationalisms in Turkey* içinde, ed. Ayşe Kadıoğlu ve E. Fuat Keyman (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2010), 17.
[854] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 294-95.
[855] Saffet, "Türk İnkılâbının Karakterleri," 471.

yüzleşmeyeceği için olumlu anlamda Batı'dan farklıdır. Sınıf sorunları ile karşılaşmayacak olan Türk İnkılabı, toplumsal eşitliği sağlayarak Batı'dakinin aksine maneviyat ile maddiyatı mezcedecektir.[856] Bu sebeple Batı'nın olumlu her yönü Türkün geçmişinde ve özünde yer alırken; sınıf çatışması vb. olumsuz tarafları başından itibaren reddedilir.

Engin'e göre halkçı ve milliyetçi bir ideoloji olan Kemalizm, halk kavramını küçülten ve millet kavramını parçalayıp yıkan sınıfsal ayrımların karşısındadır.[857] CHP bu sebeple Avrupa'da sınıfların çıkarlarını savunan partilerin aksine halkçı bir parti olarak tüm halkın ve milletin çıkarlarını temsil eder.[858] Gökalp'in düşüncesindeki "güzideler", böylece CHP altında toplanır. Engin'in kafasında devrimi tamamlayacak ve bu doğrultuda halkı terbiye edecek elitler, uygarlığın geldiği son nokta olan Avrupa'da eğitim görüp uygarlık ruhunu Türkiye'ye taşıyacaklardır.[859] Ona göre Türkleşmek ile Avrupalılaşmak birbiri ile çelişmeyen ortak bir süreçtir.[860] Ne var ki Tanzimat sonrası ortaya çıkan taklit eleştirilerinin önemli bir boyutunu oluşturan eğlencenin faydalı olması gerektiği anlayışını Engin de benimser. Bu sebeple yurtdışına gönderilen öğrencilerin bütçesini, yanlış yollara sapmalarını engellemek için yüksek tutmamayı tavsiye eder.[861]

Tarih algısı, "uygarlık tarihi" anlatısı üzerinde şekillenen Engin'e göre, Osmanlı devri, Avrupa'nın Orta Çağ'ı gibi karanlık bir dönemdir. Tarih anlayışındaki toptancı ve anakronik yaklaşımı, Osmanlı'yı verili bir bütünlük olarak değerlendirmesine neden olur. Engin'in görüşlerinde Osmanlı dönemi, Türklüğün unutturulduğu ve bu sebeple Türklerin dünya tarihi sahnesinden çekildiği bir dönem olarak ele alınır. Ona göre Avrupa'da ve Türkiye'de kısa bir süre önce ortaya çıkan akademik çalışmalar neticesinde, Türklerin

[856] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 33.
[857] *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild Ii*, 120.
[858] Ibid., 122.
[859] *İkinci Büyük Savaşta Almanya'da Gördüklerim*, 97.
[860] Engin, *Atatürkçülük Manifestosu*, 63.
[861] Engin, *İkinci Büyük Savaşta Almanya'da Gördüklerim*, 98.

dünya tarihine egemen olan bir "Tin"e sahip oldukları ortaya koyulmuştur. Osmanlı ise, yabancı fikirlerin köleliğini taklitçi bir şekilde gerçekleştirdiği için dünya tarihine egemen olan Türklerin "Tin"ini geri plana itip keşfedilmesini engellemiştir.[862] Buna rağmen Osmanlı döneminde Batı ile gelişen ilişkiler ve Tanzimat sonrası ortaya çıkan münevverler, Türklük bilincini yavaş yavaş ortaya çıkarmıştır. Bu münevverlerin doruk noktası ise Gökalp'tir, zira o açıkça Türklük bilincinin keşfedilmesini salık vermiştir.[863]

Türklüğün unutturulmasının baş müsebbibi olarak Osmanlı, Engin için, merkezi iktidarı elinde bulunduran "tufeyliler, süflü zevkperestler"dir ve bu kişiler Türklüğün yüksek kabiliyetine ve şerefine leke sürmüşlerdir.[864] III. Selim döneminde modernleşmenin başladığını, ancak bu girişimin milliyetçi bir toplumsallık oluşturamaması sebebiyle birliğin siyasal ve ahlaki yükümlülüklerini kuramadığını iddia eder.[865] Osmanlıcılık üç sebepten Türk toplumu ile uyum içinde değildir. İlk olarak, Osmanlı diye bir millet yoktur ve yapılması gereken Türklüğün hatırlanmasıdır. İkinci olarak, Osmanlıcılık İslam'a da terstir, çünkü İslam olmayanları İslam olanlarla bir tutar. Son olarak ise, Osmanlıcılık Avrupa düşüncesi ve milliyetçilik ile çelişir.[866] Ayrıca Osmanlı düzeni halk içinde sınıf ve zümre ayrımı yaptığı için, milli egemenliği kurumsallaştıramamıştır; hâlbuki dünya tarihinin de gösterdiği üzere hâkimiyet ancak milletin kendisindedir.[867]

Egemenlik kavramını toplumsal sözleşmeci anlamda ve tarihselci bir yöntemle ele alan Engin'e göre, halk egemenliği dışındaki bütün iktidar yapıları zümrelerin çıkarına olduğu için, Osmanlı sultanlarının tanrısal egemenlik iddiası sadece kendileri ile saray

---

[862] Engin, *Atatürkçülük Savaşımızda Türk Kültürü Geçmişbilimi: Eti Tarihi*, 6.
[863] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 160-61.
[864] Saffet, "Köycülük Nedir?," 423.
[865] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild Ii*, 125.
[866] Engin, *Kızıl Elma*, 92.
[867] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 233.

zümresinin çıkarlarını dikkate almış, ortak çıkarı gözeten bir toplumsal bütünlüğe engel olmuştur. Osmanlı hanedanı ve toplumsal yapısı bu sebeple milli egemenliğin önündeki en büyük engeldir. Nitekim Gökalp'in, toplumu Osmanlı ve halk olarak ikiye ayırması da bu iddia üzerine kuruludur. Osmanlı ve halkı temelde birbirinden ayıran şey bir taraftan siyasal iktidar meselesi iken diğer taraftan kültürdür. Osmanlı, milleti temsil etmeyen saray ve çevresine mahsus ayrı bir dil, edebiyat ve müzik kültürüne sahiptir.[868] Osmanlı kültürünün içine dâhil olamayan ve Osmanlıca denilen dili konuşamayan halk, hiçbir zaman kendisini Osmanlı hissetmemiştir. Bunun sayesinde de Türklüğün özünü koruyabilmiştir.[869] Batı'da Türkler hakkında ortaya atılan oryantalist iddialar bu sebeple yanlıştır, çünkü bu iddiaların karşılığı Türkler değil Osmanlılardır.[870] Alaturka sözcüğü Engin'in düşüncesinde bu sebeple Türkleri karşılamaz. Bir kültür olarak Osmanlı'ya karşı olmasının yanı sıra Osmanlı hanedanı mensuplarını da Türk olmamakla, kanları bozuk ve yabancı kadınların çocukları olmakla itham eder.[871] Engin iddiasını o kadar ilerletir ki, Timur'u Osmanlı'yı dağıtmamak ve bu sebeple Türk birliğini kurmamakla suçlar.[872]

Engin'in düşüncesinde Osmanlı, İstanbul'da konuşlanıp Bizans'tan etkilenerek ahlakını yitirmiş ve kötülüğün merkezi haline gelmiştir. Anadolu ise, temiz havası ile saf kalmayı başarmış köylüleri barındırmıştır ki Türk devriminin karakteri buradan gelmektedir.[873] Gökalp'in Osmanlı köylüsüne kültür üzerinden Türk özünün taşıyıcısı olmak hasebiyle atfettiği değeri, Engin de yer yer kullanır. Türklüğün, asırlar boyunca ezilmesine rağmen özünü koruyan ama varlığı göz ardı edilen "asil" Türk köylüsünde

[868] Engin, *Atatürkçülük Manifestosu*, 58.
[869] *Atatürkçülük'te Dil ve Din* (İstanbul (Atatürkkent)1955), 38.
[870] *Kızıl Elma*, 63.
[871] *Cumhurluğumuzun 50. Yıldönümünde Ko Vadis?* (İstanbul: Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1972), 49.
[872] *Uranus* (İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1971), 44.
[873] Bu doğrultuda Ankara'nın başkent oluşu Engin'in düşüncesinde Osmanlı'dan kopuşun başka bir simgesidir. Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 248-49.

bulunduğunu savunur.[874] Yedi asırdır bütün cefalara katlanmasına rağmen bir uşak pozisyonuna atılan köylüler, milletin gerçek efendileridir.[875] Türk İnkılabı bu açıdan da Osmanlı'dan farklıdır. Türk İnkılabı ile birlikte köylü hem egemenliği var eden kuvvetin bir parçası hem de bu egemenliğin kurulmasına olanak sağlayan "öz"ün taşıyıcısıdır. Engin'in köylüye Türklük üzerinden verdiği önem köycü bir söyleme dönüşmeyerek romantize milliyetçi bir noktada kalır. Zira Karaömerlioğlu'na göre "Birçok milliyetçi hareket, köycü bakıştan bağımsız olarak, milli kültür ve kimliğin köklerinin köylerde bulunabileceğine inanıyordu. Milliyetçi bakış açısından bu yaklaşım son derece doğaldı, çünkü şehirler etnik olsun, kültürel olsun, ekonomik olsun, her türlü kozmopolitizmi simgelemekteydi."[876] Engin'in köylüyü romantize ettiği bu bakışı erken Cumhuriyet dönemindeki köycü söylemi besleyen fikirleri de besler.

2.3.2. Türk İnkılabı'nın *Res Publica*'sı: Ortak Çıkar ve Egemenlik

Engin, düşüncesini, bir tümellik olarak ele aldığı uygarlık tarihi üzerine şekillendirdiği için iddialarını tüm insanlık üzerinde somutlaştırmaya çalışır. Ona göre insanların bir araya gelip cemiyete dönüşmeleri ve uygarlığa adım atmalarını sağlayan dürtü, ortak çıkardır.[877] Toplumsallığın en önemli veçhesi olan ortak çıkar, ne var ki tanrısal olduğunu iddia eden egemenliklerin ortaya çıkması ile birlikte sınıfların ve/veya zümrelerin çıkarlarının ön plana taşınmasına sebep olmuştur. Ortak çıkarı siyasal bir erdem olarak kurgulayabilecek tek düzen, sınıfların olmadığı ve bireylerin bir araya gelerek kurdukları seküler bir egemenlikle var edilebilir. Bu sebeple Engin'e göre insanların toplum olarak bir

[874] Saffet, "Kültür İnkılâbımız," 352.
[875] "Köycülük Nedir?," 423.
[876] Asım Karaömerlioğlu, *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 70.
[877] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 60.

arada var olmasının ve egemenliğin en mükemmel tecellisi cumhuriyet rejimi altında gerçekleşir.[878] Böylece ortak çıkar ortak bir idare ile gerçekleştirilecektir.[879] Engin, cumhuriyet fikrini Platon'a atıfla kullanır; zira ona göre Platon ideal toplum düzeninin peşindedir.[880] Bu minvalden hareketle siyasal topluluğu, organizmacı bir cumhuriyet tasavvuru içinde var eder. Liberal rekabetçi bir düşünce yerine, solidarist düşünceyi[881] savunduğu için bu anlamda da Gökalp'in takipçisidir. Demokrasi ise, söz konusu düzeni var eden bütünlüğün adıdır.[882]

Bireysel çıkar ve ortak çıkar, Engin'in düşüncesinde birbiriyle çatışan güçler değil birbirini tamamlayan birliktelik şeklini alır. Her ne kadar bireyler topluma dâhil olarak bazı haklarından feragat edip bazı yükümlülükleri yerine getirmekle mükellef hale gelseler de, hem kendilerinin hem de toplumun menfaati için en uygun olan budur.[883] Ortak çıkarın olmadığı bir toplumda bireycilik ortaya çıkacağı için bencillik had safhaya ulaşır ve sonucunda toplum yok olmaya mahkûm olur.[884] Engin toplum ve birey arasındaki ilişkiyi "tablo analojisi" ile ifadelendirmeye çalışır.[885] Bir tablo; yakından bakıldığında farklı, uzaktan bakıldığında farklı detayları sunsa da aslında bütünlük arz eden bir sanat eseridir. Toplum ve birey de tıpkı bir tablo gibi farklı görünümleri ve detayları olan bir bütünlüktür. Ne toplumun ne de bireyin birbirinden ayrı olarak var olabilmesi söz konusudur. İkisi ancak bir arada birbirlerini var edebilirler.[886] Bu bütünlüğü dengeli tutmak, düzenin bozulmasını engelleyecek temel koşullardan biridir. Birey ile toplum arasındaki muhtemel çatışmayı

---

878 *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 26.
879 Saffet, *Muasır Avrupa İçtimaiyatı*, 249.
880 Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 157.
881 Saffet, "Köycülük Nedir?," 427.
882 "Devlet ve Vatandaş," *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 1, no. 3 (1933): 184.
883 "Türk İnkılâbının Karakterleri II," 733.
884 Ibid., 734.
885 "Devlet ve Vatandaş," 181.
886 *Muasır Avrupa İçtimaiyatı*, 191.

engellemek için yapılması gereken, "ortak çıkar ideali"ni, bireylerin ve toplumun çıkarlarını aynı potada eritecek şekilde kurgulamaktır. Bu ideali devam ettirmeye yarayacak mekanizma ise, "devlet"tir.[887]

Engin'in cumhuriyet tasavvuru cumhuriyetçi ahlakı ve erdemi manevi bir zorunluluk olarak ele alır. Maneviyatın yok olması birey ve toplum arasındaki dengenin bozulup ortak çıkarın arzulanır olmayı yitirmesi neticesinde gerçekleşir. Türk İnkılabı'nın önemli hedeflerinden birisi de ortak çıkarın kurucu unsurlarından biri olan cumhuriyetçi erdemi açığa çıkartıp demokrasiyi tesis etmek ve ortak çıkar idealini içinde taşıyan her Türk'ün paydaş olarak bu çıkardan yararlanmasını sağlamaktır. Erken Cumhuriyet düşüncesinde ortak çıkarı gözeten anlayışlar olarak cumhuriyetçilik ve halkçılık; ortak çıkarı refah değil, milli terbiyeyi kazandıracak erdemlere sahip olma şeklinde tasavvur eder. Bunun sonucu bu iki anlayış milliyetçiliğe evrilir. Zira saadet herkesin mesut olduğu milli terbiye ile gerçekleşir.[888] Cumhuriyetin bir parçası olabilmek, milli terbiyeden geçmeyi ve cumhuriyetçi erdeme sahip olabilecek erginliğe ulaşabilmeyi gerektirir. Türkler uygarlık kurucu olmalarının yanında, toplumsal ideallere hizmet etme ve ortak çıkarı gözetmeyi sağlayan cumhuriyetçi erdemi özlerinde taşıdıkları için,[889] bu duyguyu yaratmak zor olmayacaktır. Ortak çıkarın gözetilmesi neticesinde ilerleme sağlanacak ve bireyler de bu ilerlemeden faydalanacaktır.[890]

Egemenliği sosyolojik ve tarihselci bir perspektifle ele alan Engin'e göre, bu kavram halka ait bir kudrete tekabül eder. Engin, egemenliği Rousseaucu bir anlamda kullanırken, iktidarın kaynağını ulusun bir araya gelme iradesinden ziyade, genel iradeye benzer bir şekilde hiç şaşmayacak olan "maşerî vicdan"a bağlar. Egemenlik bu bağlamda manevi bir

[887] "Devlet ve Vatandaş," 183.
[888] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild III*, 270.
[889] Ibid., 25.
[890] Ibid., 274.

sözleşmeyi andırır. Bunun adı duygu demokrasisidir.[891] "Zor"a dayanan bir egemenlik, manevi bir sözleşmeye bağlı olarak ortaya çıkmadığı için yıkılmaya ya da zorba olmaya mahkûmdur. Genel iradenin olduğu yerde sınıfların ya da zümrelerin çıkarlarını savunacak farklı partilere gerek yoktur. Tüm halkın çıkarını savunacak tek parti, genel iradenin tecellisi olarak bu işlevi görecektir.

Fransız Devrimi ile ortaya çıkan "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" fikirlerinin, Türk İnkılabı ile bir gerçekliğe tekabül eder hale geldiğini iddia eden Engin'in düşüncesinde bu kavramlar; "disiplinli hürriyet", "yasal eşitlik", "adalet" ve "dayanışma"[892] fikirlerine evrilir. Engin'in demokrasi anlayışı ilk döneminde cumhuriyetçi demokrasiye yoğunlaşırken, ikinci döneminde bu durum elitist anti-demokratik bir cumhuriyetçiliğe, aydınlar yönetimine dönüşür. İki dönemde de kaynağı Platon'un ideal düzeni olan Engin, ilkinde cumhuriyetçi erdem fikrine ağırlık verse de ikinci döneminde, Türkiye Cumhuriyeti halkının o erdem seviyesine ulaşamadığını iddia ederek, aydın despotizmine yönelir.

Engin'e göre Türk İnkılabını diğer inkılaplardan ayıran önemli bir nokta da insanın manevi yönüne yapılan vurgudur.[893] Engin, Gökalp'teki uygarlığın maddi, kültürün ise manevi olduğu görüşüne benzer şekilde, toplumun mekanik anlamda işlemesini sağlayan şeye uygarlık, bu işleyişi sağlayan manevi yöne de kültür demektedir. Maneviyat Engin'in düşüncesine birçok açıdan içkindir. Onun düşüncesinde maneviyat kavramı hem milliyetçi olmayı sağlayan duygu rejimi, hem Avrupa materyalizminin aşırılığına karşı bir önlem, hem de insanın maddi bir varlık olmasının yanı sıra manevi tarafları da olduğunu vurgulamak bağlamında önemli bir uğraktır. Maddiyat ve maneviyat ayrımını düşüncesine yansıtma konusunda Fichte ve Rousseau'dan ziyadesiyle etkilenir. Marksist bir

[891] *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 47.
[892] Engin, *Avrupa Kültürü*, 182.
[893] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 19.

materyalizmin aksine Hegelci "*Geist*" kavramını savunur, çünkü ona göre "maddenin özünde tin vardır."[894] Böylece insanlık tarihini üretim ilişkileri ve üretim araçlarının mülkiyeti üzerinden değil, insanların manevi anlamda bir araya gelip ilerlemesi üzerinden kurgular.

Alman idealizminin fikirlerinden beslenen Engin'e göre, hayat; inanç ve sezişle yükseltilen ve aklın aydınlattığı bir bütündür. Maddi benliğin dertlerinden sıyrılabilen kişi, manevi benliğini daha iyi bir şekilde kurar. Maneviyat, "maddiyatı var eden dolayım"[895] olarak, insanların maddi ihtiraslarını dengeler[896] ve böylece ortak çıkarı gözetmelerini sağlayacak erdemi var eder. Spinoza ve Bergson'un seziş kavramsallaştırmasından faydalanan[897] Engin'e göre cumhuriyetçi erdem ve milliyetçi terbiyeye sahip olan insan, bunu seziş yetisini yani manevi tarafını kullanarak gerçekleştirir. Bireylerin maneviyat dolayımıyla var ettikleri erdem, toplumun da duygu olarak maneviyatını yükseltir. Her insanın maddi ve manevi olmak üzere iki varlığı bulunduğunu vurgulayan Engin'e göre uluslar da böyledir. İnsanların toplamının oluşturduğu maddi ulusun üstünde onun manevi tarafını oluşturan bir duygu ve seziş bulunur. Bu nedenle önemli olan bireylerin maddi benliklerinin üstünde, onlara hâkim olan manevi bir benliği oluşturacak milli şuur ve toplumsal vicdanı var etmektir.[898] Manevi tarafıyla tanrısal bir varlığı andıran ulus,[899] cumhuriyetçi erdem ve milli terbiye ile inşa edilir. Ulusal mutluluğu var eden maneviyat, maneviyatı var eden de ulusal nitelikli toplumsal bilinçtir.

---

[894] Engin, *Promete 2*, 61-62.
[895] Mehmet Saffet, "Milliyetçiliğin Felsefi Esasları," *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 2, no. 12 (1934): 413.
[896] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 51-52.
[897] Arın Engin, *Promete* (İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1969), 145-46.
[898] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 53.
[899] Engin, *Kızıl Elma*, 64.

2.3.3. Dünya Tarihinin Son Devri: Millet Çağı ve Türk İnkılabı'nın Milliyetçiliği

Engin dünya tarihini kimi eserlerinde dört, kimi eserlerinde ise beş döneme ayırır. İlk üç dönem ortaktır: ilkel, kabile ve derebeylik/ümmet. Bu dönemlerden sonra gelen ulus çağını ise ikiye ayırır: Ulusal krallık ve imparatorluk birinci dönem, ulusalcı ve kamucu endüstri çağı ise ikinci dönemdir.[900] Hegelci tarih anlayışı dünya tarihini ele almasını da şekillendirir. Hegel'i ulusalcılığın fikir babalarından birisi olarak selamlarken, felsefesini eğip büktüğünü iddia ettiği Marx'a karşı olumsuz bir tavır takınır.[901] Engin, Marx'ın medeniyet tarihini sınıf üzerinden okumasının yanlış olduğunu vurgularken, geriye kalan din, onur vb. çatışmaları önemsizleştirdiğini iddia eder.[902] Devirlerden geçen dünya tarihinin son dönemi, insanlığın son uğrağı olarak milliyetçilik, çağdaş dönemde kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu konuda da Gökalp'ın takipçisidir. Ayrıca tıpkı Gökalp'in düşüncesinde olduğu gibi Engin'in düşüncesinde de millileşme ve modernleşme bir arada yürümesi gereken süreçlerdir. Milliyetçilik çağın bir gereği, modernliğin ayrılmaz bir parçasıdır.[903] Kısacası milliyetçilik bir zorunluluktur.[904] Bir zorunluluk olmasına rağmen milliyetçilik Türk İnkılabı için biçilmiş kaftandır, çünkü kozmopolitliğin ve taklitçiliğin karşısındadır.[905] Fakat Engin milliyetçiliğin farklı türlerinin ve varyasyonlarının olduğunun farkındadır.

Millet, Engin'e göre bağımsız ve siyasi bir parça halinde, belirli bir memlekette birlikte yaşayıp ortak tarih ve dili, adet ve alışkanlıkları, çıkar ve ideallere sahip ve ayrı bir kültürel cemiyeti oluşturan halk kitlesidir.[906] Toplumun millet olabilmesi için bütün

---

[900] *Atatürkçülük Savaşımızda Türk Kültürü Geçmişbilimi: Eti Tarihi*, 5. *Atatürkçülük Manifestosu*, 10.
[901] *Promete*, 188.
[902] *Atatürkçülük Manifestosu*, 87.
[903] "Kısası, tüm Türkleşmeden tüm çağdaşlaşmağa uğraşmak boşuna bir çırpınıştır."Ibid., 66.
[904] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 70.
[905] Ibid., 147.
[906] Ibid., 57. [Engin], 13.

ortaklıklarını tamamlayan şey, ortak mefkûre (ideal) etrafında kenetlenmesidir.[907] Milliyetçilik, Engin'in düşüncesinde manevi alanın içinde yer alır. Engin bu noktada Comte'un tarih anlayışından ve "üç hal kanunu"na dayanan akıl yürütmesinden yararlanır.[908] Comte, insan tarihini metafizik, teolojik ve pozitivist olmak üzere üç döneme ayırır. Kilisenin ortadan kalktığı bir dönemde manevi ihtiyacın pozitivist kilise tarafından karşılanacağını savunarak pozitivizmi insanlık dini haline getirir.[909] Engin de Osmanlı sonrası ortaya çıkan durumda manevi açığı, Türk inkılabının bir yansıması olan Türkçülük ile kapatır. Bununla birlikte Alman idealizmi ve Fichte'den etkilenmiş olması sebebiyle yurttaşlıktan ziyade duyguların ortaklığına dayanan bir milliyetçilik tasavvuru içindedir. Ona göre ortak duygu ve maneviyat, zaten "öz"leri gereği bir araya gelmeye meyilli olan Türklerin bu eğilimini hayata geçireceğinden, Engin'in milliyetçilik anlayışının aynı zamanda etnisite odaklı bir tarihselciliğe dayandığı da ifade edilebilir. Nitekim Engin'e göre bu bakımdan melezlik ve kozmopolitlik tamamıyla karşısında durulması gereken ve Türk milletini bozabilecek özelliklerdir.

Her ne kadar Engin milliyetçilik ile moderniteyi bağdaştırsa da toplumsal anlamda millet olma hali modern çağların öncesinde var olan bir durumdur. Hatta Türkler dünya tarihinde millet şeklinde toplumsallaşan ilk cemiyettir.[910] Türkler özünde millet halinde yaşamaya alışkın ve uygarlık kurucu bir toplum olarak eskiden yaptıklarını şimdi de yapabilecek kudrete sahiptirler.[911] Bir millet olarak kendisini modern dönemde tekrar var edecek olan Türkler, "öz"leri gereği tüm dünyaya uygarlığı yayma görevini

[907] Saffet, "Türk İnkılâbının Karakterleri II," 735.
[908] Seher Kaşker, "Mehmet Saffet Engin Arın: Yaşamı, Eserleri, Düşünceleri ve Türk Sosyolojisine Katkıları" (İstanbul Üniversitesi, 2002), 2.
[909] Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015).
[910] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 162.
[911] "Türk milleti yaptı, yapabilir ve yapacaktır." Ibid., 4.

üstleneceklerdir. Zira Türklüğün kendine uygun "Tin"i budur.[912] Nitekim Türkler "özlerinin peşinden koşma özü"ne sahip olan bir millettir; çünkü Türkler yine "özleri gereği" mücadeleci ve yapıcı,[913] taklitçilik yerine, şahsiyet sahibidir.[914] Böylelikle (manevi alanı var eden ideolojik anlamıyla) milliyetçiliğin özgül bir versiyonu olan Türkçülük, toplumun ortak çıkarını/mutluluğunu[915] hedefleyen bir ideali, bilinci ya da vicdanı tanrısallaştırır. Türk İnkılabı'nın bu doğrultuda tesis edeceği ideal ise, "inkılabı korumak ve yüceltmek" olacaktır.[916] Gökalp'ın takipçisi olarak Durkheim'ın kolektif bilinç kavramını maneviyat alanında devreye sokup Platon'un "iyi ideası" ile birleştiren Engin, böylece Türk İnkılabı'nın terbiyesini milliyetçiliğe dayandırır.[917]

2.3.4. Türk İnkılabı'nın Öncüsü: Deha Atatürk

Engin'i Gökalp'in takipçisi yapan diğer bir husus da, deha fikridir. O tıpkı Gökalp gibi Atatürk'ü milli vicdanın tecessüm etmiş hali, üstün insan ve yaratıcı (ibdakâr) deha olarak tanımlar.[918] Dehanın tecellisi Gökalp'in düşüncesine paralel bir şekilde kriz ile ilişkilidir. Kriz zamanlarında "*milling*"[919] denilen bir dönüş/dönme sonucu halk kendisine dönüp kenetlenir ve bir dâhinin önderliğinde milli şuurla hedefe doğru harekete başlar.[920] Deha, millete "öz"ünü hatırlatıp onları harekete geçirecek itici gücü fark ettirir. Bu sebeple toplumsal hareketlerin başlatıcıları dehalardır.[921] Diğer taraftan bir dehanın ortaya çıkması

---

[912] Engin, *Promete*, 44.
[913] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*, 254.
[914] Ibid., 256.
[915] *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 42.
[916] Ibid., 61.
[917] Kaşker.
[918] Saffet, "Köycülük Nedir?," 422.
[919] Kelime anlamı değirmende öğütme eylemi olan *milling* sosyolojik bir kavram olarak kabaca kitlenin bir bütün halinde hareket etmesini ifade eder.
[920] Saffet, *Muasır Avrupa İçtimaiyatı*, 258. [Engin], 15. Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 59.
[921] Saffet, *Muasır Avrupa İçtimaiyatı*, 140.

için toplumun kriz içinde olduğunu idrak etmesi gerekir. Deha bu noktada bir çeşit seküler peygamberdir, ama diktatör değildir.[922] Deha, Platon'un mağara alegorisinden mülhem, hakikatin bilgisine ulaşan ve ideali idrak eden kişiye benzer bir şekilde, diğerlerine hakikati idrak ettirmeli ve onları karanlıktan aydınlığa çıkarmalıdır.[923]

Engin yaşadığı dönemle de ilişkili olarak deha kavramını Gökalp'ten daha sık kullanır. Nitekim Engin'e göre Türk İnkılabı ve deha, inkılaba imkân veren itici gücü Türk milletine fark ettiren dehanın ismiyle müsemma (Kemalizm) olacak kadar iç içe geçmiştir. Bu bakımdan Engin'in düşüncesinde, yeni dönemi var eden ve inkılabı gerçekleştiren deha olan Atatürk'ün iki şahsiyetinden bahsedilebilir.[924] Birisi insan olarak Atatürk, diğeri devrimin kendisinde müşahhaslaştığı deha olarak Atatürk'tür. İnkılabın sonsuzluğu "ölümsüz Atatürk" imgesinde tezahür eder. Ölümsüz Atatürk, Nietzsche'nin "üstün insan"ıdır.[925] Bu açıdan deha, egemenliğin kaynağı olan ilahi varlıkla, yani ulusla özdeşleşerek, kriz sonrası ortaya çıkan manevi bütünlüğün görünür hale gelmesine imkân veren cumhuriyetçi erdemlerin kendisinde toplandığı idole dönüşür. Halk egemenliği[926] bu noktada geri plana atılırken, dahilik mükemmelliğin fiiliyatta gerçekleştirilmesini sağlayan eylemler bütününe işaret eder. Deha, Spinoza'nın bilme katmanları arasında en üstte yer alan sezişi gerçekleştirebilen kişidir. Dehayı karizmatik otorite üzerinden kavramsallaştıran Weber'e göre, deha "günlük rutin ve din dışı hayatın dışında" olduğu için geçmişi reddeden ve bu sebeple devrimci özelliklere sahip kişidir.[927] Olağanüstü bir otorite biçimi olarak deha meşruiyetini hem krizden hem de bu krizden çıkmak isteyen insanların maneviyatından alır. Benzeri önermelerden hareketle dehayı tanımlayan Engin'in görüşü de

[922] Engin Kemalizm'i faşizmden ayırmak için Atatürk'ün diktatör değil deha olduğunu sıklıkla belirtir.
[923] Engin, *Promete*, 46.
[924] Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*, 81.
[925] Ibid., 82.
[926] Saffet Engin halk egemenliği ile ulus egemenliği kavramlarını birbirlerinin eş anlamlıları gibi kullansa da iki kavram arasında siyasal kuram açısından belirgin farklar bulunmaktadır.
[927] Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite* (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 79.

bu bakımdan tarihselci yaklaşıma yaslanarak Kant'ın "deha taklit ruhunun tamamen karşısındadır"[928] iddiasını olumlayan bir konumlanış sergiler. Zira bir deha olan Atatürk, "Tin"in yeryüzündeki temsilcilerinden biri olarak hem dünya-tarihsel bir birey hem de bir kahramandır.[929]

2.3.5. Çok Partili Hayat Sonrası Saffet Engin ve Kemalizm'in Atatürkçülüğe Evrimi

Çok partili hayata geçiş sonrası Kemalizm İnkılabı'nın sekteye uğradığını düşünen Engin, 1950'lerden sonra sıklıkla birbirini tekrar eden fikirleri barındıran kitaplar kaleme almaya başlar. Kemalizm İnkılabı artık onun için Atatürkçülük ideolojisine dönüşmüştür.[930] Bu kitapların büyük kısmı hamasi yazınsal örnekler olmanın ötesine geçememekle birlikte, onun düşüncesindeki değişimi gözler önüne serer. İlk döneminde demokratik ve cumhuriyetçi bir ortak çıkar kavramı üzerinden anlamlandırmaya çalıştığı Türk İnkılabı, Engin'in ikinci döneminde devrim karşıtlarına karşı savunulması gereken bir kutsala dönüşür. Bu bakımdan Engin'in tasavvurunda Kemalizm İnkılabı henüz tamamlanmamış bir devrim halidir artık. Demokrat Parti "karşı-devrimci" olarak eleştirilirken,[931] Türklüğün özünün taşıyıcısı olan halk, Kemalizmi[932] henüz anlayamamış ve terbiye edilememiş olduğu için taklitçi şeriatçılara, komünistlere, Osmanlıcılara vd. düşmanlara ayak uydurmaktadır. Halkın terbiye edilme sürecinin tamamlanmamış olması, Engin'i, devrimin ilerletilebilmesi noktasında aydın despotizmine yönlendirir. Bu düşünceden hareketle ilk döneminden itibaren fikirlerinden ve usullerinden faydalandığı Kant, Spencer ve Platon

[928] Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 178.
[929] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi I* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 37.
[930] Engin çok partili hayat sonrası yazdığı eserlerini muhtemelen sahibi olduğu Atatürkçülük Kültür Yayınları bünyesinde bastırırken, bazı kitaplarının başında da Atatürkçülük savaşı ibaresi yer alır.
[931] Demokrat Parti iktidarı Engin'e göre "kahpe bir döneklik"tir. Engin, *Atatürkçülük Savaşımızda Türk Kültürü Geçmişbilimi: Eti Tarihi*, 5. Engin bu döneminde yeri geldiğinde İnönü'yü bile eleştirir ve mezarının Anıtkabir'de olmaması gerektiğini savunur. *Promete 2*, 38.
[932] Engin ikinci döneminde Kemalizm kavramı yerine Atatürkçülük kavramını kullanır. Atatürkçülük ile Kemalizm arasındaki farkı bu dönemdeki eserlerinde anlatan Engin bu bağlamda Kemalist ideolojinin içindeki Atatürkçü damarın erken örneklerinden birisidir.

gibi isimlerin aslında aydınlar demokrasisini savunduğunu iddia etmeye başlar.[933] 27 Mayıs Darbesi'ni[934] ve 12 Mart Muhtırası'nı[935] ülkeyi yoluna tekrardan oturtan olaylar olarak destekler. Engin'e göre devrim tamamlanana, halk cumhuriyetçi erdeme sahip bir seviyeye ulaşana kadar partilerüstü tek partili bir demokrasiye[936] ve hatta sürekli bir sıkıyönetime işlerlik kazandırılmalıdır. İlginçtir ki ilk döneminde uygarlığın kurucusu olarak nitelediği Türkleri (uygar olma ile eşanlamlı olarak kullandığı Avrupalılık terimi üzerinden) Avrupalı olarak tanımlayan Engin, ikinci döneminde "biz Avrupalı değiliz" diyecek noktaya gelecektir.[937]

2.4. Mahmut Esat Bozkurt'un Düşüncesinde Taklit Kavramı

Erken Cumhuriyet'te var olan düşünceyi yaratan ve ondan etkilenen isimlerden birisi de Mahmut Esat Bozkurt'tur. Erken Cumhuriyet'in ideolojisi olan Kemalizm'in nevi şahsına münhasır temsilcilerinden ve kuramcılarındandır. Onun kuramsallaştırmaya çalıştığı Kemalizm, halkçı bir düşünceden yola çıkarak kültürel devrimden ziyade iktisadi ve böylelikle siyasal bir devrime öncelik tanır. Bozkurt'u özgün kılan farklardan birisi de iktisadi devrimi önceleyecek fikrini oluştururken Marksist bir yöntemden faydalanmasıdır. Tez boyunca ele alınan diğer isimlerle ortaklaştığı nokta ise düşüncesini şekillendirirken taklit kavramını kullanmasıdır.

Taklit kavramını kullanması bakımından çalışmadaki diğer isimlerle ortaklık gösteren ve "post-Osmanlı" olarak da ifade edilen erken Cumhuriyet'in önemli figürlerinden olan

[933] Engin, *Cumhurluğumuzun 50. Yıldönümünde Ko Vadis?*, 10.
[934] *Atatürkçülük Manifestosu*, 67.
[935] *Cumhurluğumuzun 50. Yıldönümünde Ko Vadis?*, 18.
[936] Çok partili hayat sonrası partiler oy avcılığı yaparak devrimi sekteye uğrattıkları için tek partili bir demokrasiyi savunur. *Uranus*, VI.
[937] *Promete 2*, 74.

Bozkurt,[938] 1892 yılında Kuşadası'nda göçmen bir sülaleye dâhil tüccar ve çiftçi bir babanın oğlu olarak dünyaya gelir. İstanbul Üniversitesi'ndeki hukuk eğitimini tamamladıktan sonra İsviçre'deki Fribourg Üniversitesi'nde tekrardan hukuk eğitimi alır ve *Du Régime des Capitulations Ottomanes* (*Osmanlı Kapitülasyonları Rejimi Üzerine*) başlıklı teziyle doktor unvanını almaya hak kazanır. İsviçre'de bulunduğu süre boyunca kültürel ve siyasal faaliyetler yürüten Bozkurt, Kurtuluş Savaşı'nın başlamasıyla birlikte memleketi Kuşadası'na dönerek Kuvayı Milliye kuvvetlerini örgütler ve çatışmalara girer.[939]

İlk meclise milletvekili olarak seçilen Bozkurt, bir süre İktisat Vekilliği görevini üstlenir. 1923 yılında İzmir İktisat Kongresi'nin toplanmasına hem düşünsel hem de fiili katkıları olan Bozkurt 1924-30 yılları arasında Adalet Vekilliği görevini yürütür. Adalet Vekilliği sürecinde Batılı kanunların adaptasyonu sürecini yöneterek Türkiye'de hukuk sisteminin Batılılaşmasına katkılarda bulunur. Bu doğrultuda yeni hukuk sistemine uyum sağlayacak nitelikte memurların yetiştirilmesi için Ankara Hukuk Mektebi'nin kurulmasını sağlar. Ayrıca bakanlık yaptığı dönemlerde, bankalar aracılığıyla bir sermaye birikim rejimi uygulanmasını ve bu sermayenin Türk üretici ve köylülerine aktarılmasını savunarak Ziraat Bankası'nın ve Türk köylüsünün güçlenmesini amaçlamıştır.

Bozkurt bakanlık görevinden ayrıldığı yıllara tekabül eden 1930'larda, erken Cumhuriyet'i Kemalizm adı altında kuramsallaştırma işine girişenlerden birisidir. 1932 yılında Kemalizm kavramını ilk kullanan kişidir. Bu doğrultuda 1933 Üniversite Reformu sonrasında üniversitelerde okutulmaya başlanan inkılap tarihi derslerini yürüten isimlerden

[938] Mahmut Esat, "Bozkurt" soyadını 1926 yılında Türkiye'yi Lahey Adalet Divanı'nda temsil ettiği Lotus-Bozkurt Davası'na binaen Atatürk'ten kendisi talep etmiştir. Cihan Yamakoğlu, *Mahmut Esat Bozkurt* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 44. Bozkurt Türkiye'nin egemenliğini kapitülasyonların kaldırılmasından hareketle savunarak davanın kazanılmasını sağlamıştır.

[939] Şaduman Halıcı, *Yeni Türkiye Devleti'nin Yapılanmasında Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2004), 55-73.

de biri olmuştur.[940] Yazar,[941] hukukçu, iktisatçı, devlet adamı, milletvekili, bakan, avukat, hoca gibi birçok kimliği bünyesinde barındıran Bozkurt 1943 yılı gibi erken bir tarihte hayata veda eder. 1920 tarihli *Türk İhtilali'nin Düsturları* başlıklı yazı dizisi ile başlayan Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran öznelerin siyasasını kuramsallaştırma çabası, 1940 yılında yayınlanan *Atatürk İhtilali*[942] ile nihayete erer.

Bozkurt erken Cumhuriyet'in milliyetçilik ve medenilik konularındaki tutumunu paylaşır. Osmanlı eleştirisi ile Türklüğün medeni oluşu fikrinin bir birleşimi olan Bozkurt'un tasavvurunda bu konular tarihsellikleri içinde ele alınmaya çalışılır. Bozkurt'un meseleye yaklaşımı, Osmanlı'nın taklitçi olarak eleştirilmesi ile Türkiye devletini kuran toplumsal iradenin ortaya koyacaklarının medeniyetçi ve milliyetçi niteliği sayesinde taklitçi olamayacağı iddiaları üzerine kurgulanır. Bu bakımdan Bozkurt'un, kuramsallaştırmaya çalıştığı Kemalizm ideolojisini ele alırken Engin gibi tarihsel bir okuma girişiminde bulunduğu söylenebilir. Bozkurt'u Engin'den ayıran temel nokta ise tarihsel okumasını iktisadi bir okumayla birleştirerek insanlık tarihini Marksist bir yöntemle ele almaya çalışmasıdır. Ancak Türkleri "öz"ünde medeni ve tarihi şekillendiren özneler olarak görmesi, onu Hegelci bir perspektife sürükler. Kısacası Bozkurt, Marksist öncüllerden hareketle gerçekleştirdiği toplumsal ve iktisadi okumasını, "Türklerin medeniliği" gibi özcü ve dolayısıyla Hegelci bir ideale hizmet edecek şekilde ideolojik bir ters yüz etmeye konu

[940] Mahmut Esat Bozkurt'un Recep Peker, Yusuf Kemal Tengirşenk ve Yusuf Hikmet Bayur ile yürüttüğü bu dersler radyodan canlı yayınlanıyor ve tefrika halinde Cumhuriyet'te yayınlanıyordu. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)* (Ankara: Yurt Yayınları, 1981). Hatta ilk dersi İnönü vermiştir. Mustafa Oral, "Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü (1933)," *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 7, no. 27 (2001): 329.

[941] Halk Dostu, Anadolu, Fikirler, Tan, Yeni Asır gibi süreli yayınlarda yazar.

[942] 1940 yılında yayınladığı bu eser verdiği inkılap tarihi derslerinin genişletilmiş bir halidir. Bozkurt yazıları boyunca inkılap ve ihtilal sözcüklerini birbirlerinin yerine kullansa da verdiği derslerde tartıştığı üzere ihtilal kavramını inkılap kavramına tercih eder. Sıklıkla erken Cumhuriyet'te tesis edilen düzeni ve bu düzenin kurulmasını sağlayan toplumsal iradeyi "Türk İhtilali" olarak ifade eder. Ne var ki ihtilal ve inkılap kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığı yazıları olduğu gibi Kemalizm, Atatürk İhtilali ve Türk İhtilali gibi tanımlamaları da birbirilerine eş anlamlı kullanmaya meyillidir. Bu nedenle özel bir sebebi olmadığı durumlar haricinde Türk İhtilali ifadesi tercih edilecektir.

ederek, Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran toplumsal irade ile ortaya çıkan birlikteliği medeni bir millet olarak sunmayı hedefler.

20. yüzyılı anlayabilmek için Marx'ın felsefesinin anlaşılması gerektiğini savunan Bozkurt, insanlık tarihini bütünsel anlamayı mümkün hale getirdiği için Marx'ın karanlığı aydınlattığını savunur.[943] Bozkurt'a göre insanlık tarihi insanların esir ediliş ve sömürülüşünün tarihidir.[944] Bu tarih sınıfsal farklılaşma, savaşlar ve fetihler yoluyla artı ürüne el koyan muktedirlerin, emekçilerin hakkını gasp edip sömürerek kendilerine şeref kazandırmalarının tarihidir.[945] Bozkurt, Marx'ın tarihsel materyalizmini geçmiş açısından övse de gelecek tasavvurunu eleştirir; zira ona göre sınıfsal egemenlikler (işçi sınıfı diktatörlüğü) yerine ulusal egemenlikler hâkim konuma gelmelidir. Bozkurt, işçi sınıfının hâkim olduğu ulus ötesi bir dünya düzeninin yerine, ulusal egemenliklerden oluşan milliyetçi bir dünya tasavvur eder.[946] Hem modern öncesi toplumsal yapılara hem de liberalizme karşı eleştirel bir zemine kavuşmak adına toplumsal tabakalaşmaya dair Marksist söylemden hareket eden Bozkurt'un düşüncesinde; Marksist toplum kuramı, milliyetçiliğe varacak yolda araçsallaştırılmaya çalışılır. Böylelikle Marksist tarihsellik ve diyalektik anlayışı; materyalist temellerinden kopuk, özcü-idealist bir tasavvurun kabuğuna indirgenecek biçimde iğdiş edilir. Nitekim Bozkurt'un, Marx bahsini açtığı her yerde kendisinin milliyetçi olduğunun altını çizmesi de bu anlamda dikkate değerdir.

Milliyetçi düşüncesini halkçılık üzerinden kurgulayan Bozkurt, bu açıdan Gürpınar'a göre erken Cumhuriyet'in anti-elitist halkçılığının bir temsilcisidir.[947] Akman

[943] Mahmut Esat Bozkurt, *Toplu Eserler IV* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015), 77.
[944] *Toplu Eserler I* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 325.
[945] Ibid., 326.
[946] *Toplu Eserler IV*, 199.
[947] Gürpınar 2000'li yıllardaki Kemalizm'in elitist bir ideoloji olarak algılanmasına karşılık, orijinal Kemalizm olarak adlandırılan ve erken Cumhuriyet'in ideolojisi olarak ortaya çıkan Kemalizm'in, anti-elitist ton ve boyutlarının olduğunu iddia eder. Mahmut Esat Bozkurt da halkçı ve üreticiden yana olan tavrı nedeniyle anti-elitist damarın içerisine dâhil edilebilir. Doğan Gürpinar, "The Reinvention of Kemalism: Between Elitism, Anti-Elitism and Anti-Intellectualism," *Middle Eastern Studies* 49, no. 3 (2013): 455.

ise Bozkurt'u "topyekûn Batılılaşma" peşindeki tipik örneklerden birisi olarak tanımlar.[948] Kieser ise Marksist tabakalaşma kuramından yararlanması ve halkçı tavrına rağmen onu etno-milliyetçi, sağcı ve devrimci olarak nitelendirir.[949] Kieser'in sağcı tanımlamasının aksine Uyar ise onu sol milliyetçi olarak tanımlar.[950] İlginçtir ki Bozkurt kendisini sol milliyetçi olarak nitelendiren *Halk Dostu* gazetesinde yazar.[951] Bora'ya göre ise Bozkurt'un Marksist tutumunun temelinde sınıf mücadelelerinin önünce geçmek için işçilerin ve üreticilerin haklarının verilmesini sağlayıp komünizmin tehlikeli sularına eğilimi engellemek yer alır.[952] Çulhaoğlu ise Bozkurt'u sosyalizm ve kapitalizm karşısında sınıf mücadelelerini reddeden Jakobenist, üstten modernleşmeci bir "üçüncü yol"cu olarak tasvir eder.[953] Bütün bu değerlendirmeler ve çıkarımlar göz önüne alındığında, Bozkurt'u; Marksist toplum kuramını milliyetçi düşüncesi için araçsallaştıran, milliyetçiliğini halkçılık ve Türk etnik kimliği üzerine kurup egemenliğin kaynağı olarak Türk milletinin iradesine işaret eden ve Kemalizm'i de bu bağlamda kuramsallaştırmaya çalışan bir düşünür olarak tanımlamak gerekir. Son tahlilde, nasyonal sosyalizme oldukça benzeyen bir düşünceye sahiptir.[954]

Bozkurt birçok eseri ve yazısında medeniyeti insanlığın ortak ürünü olması sebebiyle bir bütün olarak tanımlarken, Batı medeniyetinin de bir bütün olduğunu iddia eder ve bu sebeple toptan taklit edilmesini şart koşar.[955] Toptan taklit etmek ifadesini

---

[948] Akman, 86.
[949] Hans-Lukas Kieser, "An Ethno-Nationalist Revolutionary and Theorist of Kemalism: Dr Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)," *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities* içinde, ed. Hans-Lukas Kieser (London: I. B. Tauris, 2006), 20.
[950] Hakkı Uyar, *"Sol Milliyetçi" Bir Türk Aydını: Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)* (İstanbul: Büke Yayınları, 2000).
[951] Ibid., 53.
[952] Bora, *Cereyanlar*, 159.
[953] Metin Çulhaoğlu, "Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim, 2007), 184.
[954] Temelde yapıları ön plana çıkaran Marx'ın aksine düşüncesinde özneleri ve kahramanları ön plana çıkaran Bozkurt özcü bir tutuma sahip olması nedeniyle tıpkı Engin gibi Hegelcidir.
[955] Mahmut Esat Bozkurt, *Toplu Eserler III* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015), 460. *Atatürk İhtilali* (İstanbul: Tüpraş, 2003), 95.

"kayıtsız şartsız mal etmek" anlamında kullanır. Külli taklit böylece "benimsemek" ile eşdeğer anlama erişerek "medeniyetin bir zorunluluğu" haline dönüşür. Taklit etmek, Türk milletinin kendisinden feragat etmesini gerektirecek bir eylem olmadığı için Bozkurt'un toptan taklit ifadesindeki medeniyetten ne anladığı anlaşılmalıdır. Zira Bozkurt; bir taraftan medeniyeti aynen kabul etmeyi savunurken, diğer taraftan tarihsel bir anlatı üzerinden Türkiye'nin ihtiyaçlarını ve Türk İhtilali'nin prensiplerini farklılaştırır. Bozkurt; son tahlilde düşüncesini Türk milletinin çıkarlarının üzerine inşa ettiği için,[956] toptan taklit fikrini de bu çıkarlara etkisi üzerinden değerlendirir. Medeni olmayı hayatta kalmanın bir zorunluluğu olarak gören Bozkurt'un taklit kavrayışı; Tanzimat öncesi taklit tartışmalarının "mukabele-i bi'l-misl" anlayışını devam ettirerek, zamana ayak uydurmayı güçlü olmakla koşullandırıp mücadele edebilmenin bir gerekliği olarak değerlendirir.[957] Düşüncesini şekillendiren nihai hedef medeni olmak değil, Türk milletini hayatta tutmak için gerekli olan güce ulaştırmaktır. Medeni olmak bu amacın sadece bir aracıdır. Zira nihai amaç Batılı olmak değil, Türkiye'yi güçlendirmek için Batı medeniyetine dâhil olmaktır. Medeni olmak, Osmanlı'nın aksine Türkiye'ye medeni devletler ailesine dâhil olma imkânını sağlayacaktır. Türkiye devletler arası hukuk açısından eşit konumda yer alarak egemenliğini ve böylece de bağımsızlığını kabul ettirecektir.[958]

Batı medeniyeti Bozkurt'un düşüncesinde bu sebeple insanlık tarihinin Hegelci anlamda geldiği doruk noktası olduğu için, medeniyetin başka türlüsünü aramak gereksizdir. Batı'yı bir bütün olarak medeniyet kavramı altında birleştirerek evrenselleştirir ve normalleştirir. Ne var ki onun kafasındaki Batı medeniyeti coğrafi bir bölgeden öte zamansal anlamda bir döneme ve ilerlemeye tekabül eder. Bozkurt; medeniyeti zamanın

[956] "Memleketimiz menfaati neyi gerektiriyorsa onu yaparız ve bu memleketin menfaatlerini gerektiren şeyler hiçbir vakit Teşkilatı Esasiye Kanunu'na muhalif olamaz, olmamakla kayıtlıdır." *Toplu Eserler II* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 448.
[957] *Toplu Eserler I*, 118.
[958] *Devletlerarası Hak "Hukuku Düvel"* (Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Neşriyatı, 1940), 30.

geriliği-ileriliği üzerinden ele alırken, oryantalizmin Doğu'nun medeni olamayacağı iddiasını bertaraf etmeye çalışır. Yaşanılan çağda Doğulu olmak geri olmakla eşitlenirken[959] Batı dışındaki her toplumun Batılı olma imkânı zamansal anlamda mümkündür, [960] çünkü Batı dışından bir millet olarak Türkler medeni olabilme yetisine sahiptir. Kısacası medenilik; Batılılığa değil, zamansal ilerlemeye ve güçlü olmaya içkindir.

Zamansal farkın kapanması ya da medeni olabilmek üzerinden kurguladığı taklit kavrayışı Bozkurt'un düşüncesinde olumlu bir ifadedir. Medeni olmanın temel şartı böylece taklit etmekten geçmektedir. Bu noktada Bozkurt; Tanzimat sonrası ortaya çıkan taklit kavramının olumlu/olumsuz, faydalı/faydasız taklit kavrayışından azade değildir. O da kendi düşüncesini şekillendirebilmek adına olumsuz taklidi ideal düzenden bir sapma olarak değerlendirir. Olumlu taklit; Bozkurt'un düşüncesinde herhangi bir topluma, medeniyetin çağdaşlığını hızlıca yakalayabilmesini mümkün kılan prensip ve usulleri sunar. Bu doğrultuda taklit eylemi, edinilen usulün ve esasın millete "mal edilmesi" ile gerçekleşmelidir.[961] Türkler zaten özleri gereği "güzelliklerin, büyüklüklerin, iyi şeylerin"[962] peşinde oldukları için tarihin farklı zamanlarında diğer toplumları taklit etmişlerdir.

Bozkurt'un düşüncesinde olumsuz taklit ise Türk milletinin bozulmasına ve bu sebeple yok olmasına sebep olacak her türlü usul ve esas aktarımıdır.[963] Olumsuz taklit, kozmopolit bir eylem olarak milliyetçiliğin karşısında konumlanır; zira milliyetçilik savunulan milletin diğerlerinden farklı olduğu düşüncesi üzerine kurulur. Türk milleti; her ne kadar başka milletleri taklit etmiş olsa da kendisini olumsuz taklitten sakındığı için

[959] Bozkurt da böylece Engin ve erken Cumhuriyet'in içselleştirilmiş ve açık oryantalist tavrını taşır.
[960] Türkiye hâlihazırda geride olduğu için ileride olan Avrupalıların tıpkı zamanında Araplardan aldığı gibi hikmet ithal etmelidir. Bozkurt, *Toplu Eserler I*, 342.
[961] *Toplu Eserler IV*, 197.
[962] Güzellik neredeyse Türk onu bulup alır ve kendisinin yapar. *Toplu Eserler III*, 369.
[963] *Toplu Eserler IV*, 197.

başka milletler gibi tarihten silinmemiştir, çünkü kültürlerini bir şekilde koruyabilmişlerdir. Olumsuz ve olumlu taklidi ayırt edebilmenin koşulu bu nedenle toplumları ayrıksılaştıran kimlik ve kültürün farkındalığı sayesinde gerçekleşir. Bozkurt'un düşüncesindeki Türkler, Türklük bilinçlerine sahip bir millet olmaları hasebiyle bu ayrımın farkındadır. Bu bağlamda Bozkurt, Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımını zikretmese de onun kavrayışını paylaşır. Bu kavrayışa göre medeniyet, zamanın bir gerekliliği olmasının yanı sıra evrenseldir; kültür ise bu etkiden korunması gereken ayrı bir kategoridir. Montesquieu ve İbn Haldun'dan örnekler veren Bozkurt'a göre; her millet arasında tarihsel, toplumsal, çevresel ve iktisadi farklar bulunur.[964]

Türklerin olumsuz ve olumlu taklit ayrımının farkında olmalarını özcü bir şekilde değerlendiren Bozkurt, Osmanlı tarihinin Fatih'ten sonraki evresini ve Tanzimat dönemini[965] taklit üzerinden eleştirir. İki dönemin de Türklüğün unutulmasına ve hor görülmesine sebep olduğunu iddia eder. Bozkurt'a göre olumsuz taklidin en büyük sebebi "şekilperestlik"tir.[966] Oysaki onun düşüncesinde şekil; esası kuvvetlendirmek için bir araçtır, amaca dönüşmesi olumsuz anlamda taklitçiliğe sebep olur. Şekilperestlik insanı sefahata yönlendirirken esas sorunların görülmemesine yol açar.[967] Osmanlı'nın ve Tanzimat'ın temel sorunu ise esas yerine şekle yönelerek Türk milletinin esas çıkarlarını görememesi ve bu sebeple şekilperestliğe yönelmesidir. Fatih sonrası Osmanlı; Bizans'ı ve Arapları taklit ederken, Tanzimat ise Fransızları taklit etmiştir.[968] Ne var ki ona göre bir millet yarı Frenk ya da yarı Arap olamaz.[969]

---

[964] *Toplu Eserler I*, 301.
[965] *Toplu Eserler IV*, 197.
[966] Mahmut Esat Bozkurt, Recep Peker, ve Yusuf Kemal Tengirşenk, *İlk İnkılap Tarihi Ders Notları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997), 112.
[967] Ibid., 151.
[968] Bozkurt, *Toplu Eserler I*, 357.
[969] *Toplu Eserler III*, 642.

Taklit eyleminin olumlu mahiyette olmasının koşulu halk tarafından benimsenmesidir. Bu nedenle sadece maddi anlamda değişiklik değil, halkın rızasını da gerektiren manevi alanı etkilemesi gerekmektedir.[970] Maddiyat ve maneviyat, Bozkurt'a göre hayatın birbirinden ayrılmayan iki gerekliliğidir.[971] Fakat Tanzimat ile başlayan yenileşme "uluorta taklit"[972] ile yenilikler getirmeye çalıştığı için manevi alanda etkili olamamıştır. Manevi alan bu noktada halkın rızasıdır. Halkın rızasının oluşmaması sonucu yenilikler topluma intikal edememiş ve ortaya toplumsal sözleşme çıkmadığı için millet ve ulusal egemenlik inşa edilememiştir. Bozkurt bu noktada Namık Kemal ile ortaya çıkan taklit eleştirisinin halkçı perspektifini devam ettirir. Türk İhtilali ise Osmanlı modernleşmesinin içinde düştüğü şekilperest olumsuz taklidin aksine milletin ihtiyaçlarını gözeterek Batı medeniyetinden sistem ve usuller alacaktır.[973]

Bozkurt'un düşüncesinde Türk İhtilali; Osmanlı modernleşmesinin aksine, Türk milletini siyasetin özneleri haline getirerek onlar için en ideal düzeni inşa edecektir. Taklidin temel kıstası bu noktada uyumluluk ve faydalılığa, taklit eylemi de şuurla gerçekleştirilmesi gereken bir sürece dönüşür. Taklidin değerlendirilmesindeki ölçüt, taklit edilen şeyin taklit eden topluma sosyolojik ve ekonomik olarak uyumlu ve faydalı olup olmadığıdır. Taklit kavrayışı üzerinden değerlendirdiğimizde Bozkurt'un Türk İhtilali, kendi kendini imal eden yerli ve Türklere özgü bir devrim mahiyetindedir. Kısacası Bozkurt; "topyekûn Batılılaşma" fikrini savunmaktan ziyade, pragmatist bir yaklaşımla Türk milletinin çıkarları üzerine inşa ettiği olumlu taklit anlamında Batı medeniyetine dâhil

[970] Maddiyat-maneviyat dair önceki bölümlerde gerçekleştirilen tartışmalara göz atılabilir.
[971] Bozkurt, *Toplu Eserler I*, 308.
[972] 1876 yılında ilan edilen Kanun-i Esasi'nin Batı anayasalarının bir kopyası olduğunu ve sonucunun Abdülhamid'in 33 senelik istibdat ve tahakkümü ile sonuçlandığını iddia eder. 1908 sonrası ortaya çıkan iradenin de zümre diktatörlüğüne dönüştüğünü düşünür. Ibid., 451.
[973] Ibid., 351.

olmayı savunur. Olumsuz taklit ise bu fikri destekleyecek Osmanlı eleştirisi üzerine yoğunlaşır.

2.4.1. Türk İhtilali'ni Zorunlu Kılan Koşullar: Osmanlı Toplumsal ve İktisadi Yapısının Eleştirisi

Bozkurt, erken Cumhuriyet'teki Osmanlı'ya dair baskın anlayışın tipik temsilcilerinden biridir. O da diğerleri gibi Osmanlı'nın artık işlemez bir düzen olduğunu, bu sebeple eskidiğini ve yıkılması gerektiğini düşünür. Türklüğün tekrardan var olabilmesi için Osmanlı sisteminin en ince ayrıntısına kadar yok edilmesi gerekmektedir.[974] Halkçı bir perspektifte Osmanlı tarihini değerlendiren Bozkurt, toplumsal ayrımı halk ve onu sömürenler olarak kurgular.[975] Osmanlı tarihi konusunda Bozkurt, erken Cumhuriyet'in genel tavrını takınsa da Osmanlı'ya dair görüşleri kısmen çelişkiler içerir. Osmanlı tarihini "öz"ü itibarıyla başından sonuna dek kayda değer herhangi bir değişiklik göstermemiş tek bir bütünlük olarak sunan Bozkurt; Osmanlı Devleti'ni kimi zaman "yedi asırlık macera",[976] "karanlık günler",[977] "Orta Çağ karanlığı",[978] "Türk'ün mukadderatı ve benliğiyle eğlenen yedi asır",[979] "öz Türklere zalim, Türk olmayanlara rahim",[980] "dejenere olmuş bir hanedan"[981] gibi nitelemelerle itham ederken; kimi zaman da "Doğu ve Batı tam

[974] *Toplu Eserler IV*, 287.
[975] "Mütegallibeler elinde, saraydan eyaletler satın alan valiler, beyler elinde, din perdesi altında sırıtan soyguncular elinde… Türk köylüsü sanki sultanların bir nevi arpalığıydı." *Toplu Eserler I*, 268.
[976] Ibid., 270.
[977] *Toplu Eserler II*, 249.
[978] Ibid., 238.
[979] *Toplu Eserler I*, 572.
[980] *Toplu Eserler III*, 425.
[981] Ibid., 437.

400 yıl diz üstünde Türk'ün destanını dinledi",[982] "adil Osmanlı hakimiyeti",[983] "Osmanlı hoşgörüsü"[984] gibi övgü dolu sözlerle savunur.

Bozkurt'un Osmanlı tarihini değerlendirmesindeki temel kıstası Türklüğün aktif oluşu ve yüceliğidir. Bu nedenle dünya tarihini şekillendirme ve güçlü olma konusunda Osmanlı döneminde başarılanlar, Türklerin bir eylemi olarak yüceltilirken; başka toplumları taklit ederek Türklükten uzaklaşan merkezi iktidar ve yaratılan siyasi yapı Türklerin emeklerini sömürmesi ve onları siyasal katılımdan uzaklaştırması nedeniyle eleştirilir. Erken Cumhuriyet'te tarih alanında geri plana itilen Osmanlı dönemi, Bozkurt için hem yeni dönemin siyasasını meşrulaştıracak hem de bu meşrulaştırmayı destekleyecek Türklüğün kahramanlıklarını ve yüceliklerini göstermeye yarar bir alan olarak işlevselleştirilir.

Bozkurt'un Osmanlı tarihine dair takındığı eleştirel tutumundaki diğer bir kıstas, Türklerin idarede yer almamaları ve çıkarlarının gözetilmemesi üzerinden şekillenir. Bir bütün olarak Osmanlı toplumunu ele almak yerine sadece Türklerin durumuna odaklanan Bozkurt, bu noktada yönetenlerin değil köylülerin durumuna dair bir değerlendirmede bulunup Osmanlı tarihini bir bütün olarak eleştirir. Emeğiyle ve asker olarak Osmanlı'yı var eden Anadolu köylüsü,[985] Osmanlı'nın yarattığı imkânlardan istifade edememiştir.[986] Bu sebeple üretici tabakanın emeğiyle var ettiği artı ürüne el koyan merkezi iktidar ve etrafındakiler, Bozkurt'un düşüncesinde aristokratlarla eş değerdir.

[982] *Toplu Eserler I*, 289.
[983] *Toplu Eserler IV*, 253.
[984] *Atatürk İhtilali*, 266.
[985] *Toplu Eserler II*, 60.
[986] *Toplu Eserler I*, 106.

Diğer Kemalist ideologların ve Engin'in aksine; Bozkurt, Osmanlı tarihine neredeyse bir tarihçi kadar odaklanır.[987] Bozkurt genel olarak Osmanlı dönemini tek bir bütün şeklinde değerlendirse de merkezi iktidarın ve devletin yapısı açısından üç döneme ayırır. Bu dönemleştirme iktisadi yapıyı da göz önünde bulundurur. İlk dönem, Türklerin kurduğu bir devlet olarak Osmanlı'dır. Bu dönem, Fatih ve Yavuz'un saltanat dönemlerine kadar sürer. İlk dönem hakkında sıklıkla olumlu ifadelerde bulunan Bozkurt'a göre, hükümetin idaresi Türklerde olduğu için bu dönem halkçı bir mahiyettedir.[988] İkinci dönem,[989] Osmanlı hanedanına egemenliği veren özneler olarak Türklerin egemenliği paylaşmalarının ve ortak çıkarın dışına atılması üzerinden eleştirilir. Bu dönemin başlatıcısı olarak, Bizans'ı fethetmesine rağmen Bizans tarafından fethedilen ve Türk yasasının yerine Bizans saraylarının uyuşturucu adetlerine adapte olup Bizans'ı taklit etmeye başladığını iddia ettiği Fatih'e işaret eder.[990] Saray ve merkezi iktidar böylece Türklükten çıkıp Türklerin çıkarını gözetmez bir konumlanış alır.[991] İstanbul'un fethi, dünya tarihinde bir çağ açmış olsa da "Bizanslaşma" Türklüğün bu tarihten silinmesine neden olmuştur.[992] Türklüğün unutulmasına sebep olan ve ikinci dönemi başlatan diğer bir olay ise hilafetin alınmasıdır, çünkü "Araplaşma"ya neden olmuştur. Bizanslaşma ve Araplaşma Türklüğün unutulmasına

[987] Engin çağdaşlarının aksine Osmanlı'ya dair oluşturduğu algıyı hızlı bir okuma ya da ön yargı ile oluşturmaz. Hem yabancı kaynaklardan hem de Osmanlı döneminde üretilmiş *Naima Tarihi*, *Cevdet Tarihi* gibi birçok resmi tarih kaynağından faydalanır. Hatta Koçi Bey, Koca Sekbanbaşı ve Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın risalelerini okur.

[988] Bozkurt, *Toplu Eserler I*, 104.

[989] Bu dönemleri eleştirel bir tutumla değerlendirse de Fatih ve Yavuz'u birer Türk kahramanı olarak sıklıkla taltif eder. Bu iki ismi de "dahi" olarak değerlendiren Bozkurt, Fatih'i bir padişah değil Türk olarak sevdiğini ifade eder. *Toplu Eserler III*, 556. Bozkurt, Peker, and Tengirşenk, 128. Ne var ki Atatürk hepsinden daha büyük, en büyüktür. Ibid., 129.

[990] Bozkurt, *Toplu Eserler IV*, 213. Bozkurt bu noktada Namık Kemal'in Babıâli'yi eleştiren tavrına benzer bir tavır takınır.

[991] Ona göre iki yüz sadrazamın sadece %10'u Türk'tür. Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 187. Benzer bir argümanı padişahların Türk olmamaları üzerinden kurar. Ne var ki güçlü padişahların gerçekleştirdiği her türlü ve özellikle askeri kahramanlık Türklüğün emaresidir.

[992] Bozkurt, *Toplu Eserler I*, 114.

ve böylece yabancı zihniyet ile ülkenin yönetilmesine neden olduğu için yok olma tehlikesi oluşturmuştur.[993]

Osmanlı'nın bu dönemini bir sömürü düzeni olarak değerlendiren Bozkurt, bu düzenin halkı kendi kaderini tayin etmekten alıkoyduğunu iddia eder.[994] Toplanılan vergilerin, ortak çıkar için kullanılması gerektiği yerde saray ve etrafında bulunanların kişisel menfaatleri doğrultusunda kullanıldığını savunur.[995] Bir egemenlik yöntemi olarak saltanat, böylece iktisadi bölüşüm üzerinden değerlendirilerek bir gasp kurumu şeklinde sunulur. Zor ve tahakküme dayanan yeni düzende,[996] halkın halk olarak iktidardan pay almasının önü tıkandığı için saray ve halk arasında kopukluk ortaya çıkar. Saray ve halk arasındaki kopukluk, kanunlara da yansıyarak; kanunların halkın değil sarayın çıkarlarını savunan bir mahiyete bürünmesine neden olur. Osmanlı kanunları adeta halkın anlamaması için yazılmıştır.[997] Din ise hem saltanatın kutsallığının tesisi hem de kanunların meşrulaştırılması açısından düzenin devamlılığını tesis eder.[998] Bir Türk devleti olarak kurulan Osmanlı, ikinci dönemle ile birlikte Türk devleti olmaktan çıkarak bir kişinin ve etrafındaki zümrenin çıkarlarını gözeten bir yapıya evrilmiştir. Oysa Bozkurt'a göre; adil bir devlet, onu var edenlerin çıkarlarını göz ardı ederek hayatta kalamaz.[999] Bozkurt; ulusal egemenliğin olmadığı bir döneme dair gerçekleştirdiği eleştirilerin anakronik kaçabileceğinin farkında olduğu için, bu tartışmayı Türklerin "öz"leri gereği demokratlığı ve kendi kendilerini yönetmeye olan yatkınlıkları ile açıklar.

---

[993] *Toplu Eserler IV*, 213.
[994] *Toplu Eserler II*, 415-16.
[995] Halıcı, 130.
[996] Bozkurt, *Toplu Eserler II*, 284.
[997] *Toplu Eserler IV*, 282-83. Osmanlıca'ya bir eleştiri getirmiş olan Bozkurt Tanzimat ve Islahat fermanları gibi birçok kanuni metni inceleyerek, bunları Osmanlı halkının anlayabilmesinin imkânsızlığını savunur. Bozkurt böylece hem Osmanlı'yı Osmanlıca üzerinden eleştirirken saray-halk kopukluğundan dem vurur hem de erken Cumhuriyet'in Türkçeleştirme hareketini meşrulaştırmış olur. Bozkurt'un kanunların anlaşılır olma konusundaki hassasiyeti ve "öz Türkçe" arayışının bir yansıması 1924 Anayasası'nda gerçekleştirilen ve 1945 Anayasası olarak anılmasına sebep olan değişiklikle tezahür etmiştir.
[998] *Toplu Eserler III*, 503.
[999] *Toplu Eserler II*, 73.

Üçüncü dönem olan Tanzimat, Bozkurt tarafından modernleşmeyi tesis etme niyeti açısından takdir edilse de Fransız taklitçisi tavrı nedeniyle toplumun gerçek ihtiyaçlarını göremediği iddiasıyla eleştirilir. Ayrıca ikinci dönemde artı ürüne el koyan saray ve çevresinin yerini, değişen dünya koşullarının da etkisiyle, bu dönemde yabancı sermaye ve onun ülkedeki temsilcileri alır.[1000] Bu nedenle Tanzimat; ülkenin düzenini sağlamak için halkı değil, yabancıları memnun etmeye çalışır diye ekler.[1001] Liberal bir düşünce yapısıyla ülkedeki herkesi eşitlemeye çalıştığı iddiasında olan Tanzimat hareketinin, aslında çıkarları gözetilmeyen Türkleri ikinci sınıf mahiyetine soktuğunu düşünür. Bu bakımdan Bozkurt'a göre iktisadi anlamda zaten sıkıntıda olan Türkler daha da kötü duruma düşmüştür.[1002] Tanzimat; ülkenin ihtiyacı olmayan yabancı kanunları taklit etmiş, halkın çıkarını gözetmeyerek Türk egemenliğini tesis edememiş ve bu sebeple başarılı olamayarak[1003] ülkenin dağılmasına ön ayak olmuştur.[1004] Tanzimat ile başlayan yenileşme devrini Osmanlı'nın son dönemi olarak değerlendiren Bozkurt'un düşüncesinde, bu dönem ülkenin ihtiyaçlarını görmezden gelen ve Batı'yı kabataslak taklit eden bir tutumda olduğu için tüm olumlu yanlarına rağmen eleştirilir. Ona göre yapılması gereken, yalnızca ülkenin ihtiyaçlarına uygun olan Batılı prensipleri almaktır.[1005]

Bozkurt'un; Osmanlı ve Tanzimat'ı taklit sebebiyle Türk'ün çıkarını gözetmeme üzerinden kurduğu eleştirisi, sorumluyu merkezi iktidar ve iktisadi yapıda arar. Osmanlı'nın temel sorunu; böylece milletin değil, özünden sapan idarenin yeteneksizliği olarak billurlaşır. Bu nedenle kerameti; (başka ülkelerde aramaktansa) medeni olma

[1000] *Toplu Eserler I*, 380.
[1001] Ibid., 108.
[1002] Ibid., 291.
[1003] *Toplu Eserler IV*, 208.
[1004] *Atatürk İhtilali*, 219.
[1005] *Toplu Eserler I*, 319.

zekâsına ve yeteneğine sahip,[1006] dünya tarihine yön veren,[1007] medeniyeti kurup ona katkı sunmuş[1008] ve "öz"ünde demokrat-sınıfsız bir toplumsal yapıyı barındıran[1009] Türklerde bulur. Türk, özünde medeni ve demokrat olduğu için çağdaş dönemi özümsemesi onun özünü bozacak bir durum yaratmayacaktır. Böylece Bozkurt'un Osmanlı'yı ve Tanzimat'ı Türklüğü özünden saptırıp ekonomik anlamda güçsüzleştiren taklit dönemleri olarak ele alan Osmanlı eleştirisi, Marksist iktisadi öncüllerden hareket eden fakat son tahlilde Hegelci-özcü bir tarihselci anlatıya dönüşen eklektik bir yapı arz eder. Bozkurt; Osmanlı ve İslam öncesi Türklüğün keşfi için erken Cumhuriyet'in önayak olduğu çalışmalara odaklanmak yerine, yeni düzenin meşruiyeti için gerekli eski düzen karşıtlığının gerekçelerini Osmanlı tarihinin toplumsal ve iktisadi yapısından çıkarmaya yoğunlaşır. Bu doğrultuda giriştiği Osmanlı ve Tanzimat eleştirisi, onun düşüncesinde yeni toplumsal yapının gereksinim duyduğu rızayı tesis edecek ideolojik bir aygıt işlevine bürünür. Zira ona göre; Türk İhtilali'nin özgünlüğü ve mükemmelliği, Osmanlı ve Tanzimat'ın hatalarından çıkarılan dersler üzerine inşa edilecektir.

2.4.2. Türk İhtilali

Gökalp'in yeni hayat olarak tasavvur ettiği dönem, Bozkurt'un düşüncesinde "Türk İhtilali" olarak kendini var eder. Türk İhtilali, yüzyıllar boyunca olagelmiş toplumsal ve siyasi yapıların ve dünya düzeninin bir sonucu olarak zorunluluk neticesinde ortaya çıkmıştır. Türkiye, Türk İhtilali ile Feniks gibi küllerinden doğar.[1010] Cumhuriyet'i kuran irade, Türklüğü yeniden egemenliğin sahibi kılarak Osmanlı'dan kopuşu gerçekleştirir. Bu

[1006] Ibid., 286.
[1007] Ibid., 244.
[1008] *Toplu Eserler III*, 494. Türk Tarih Tezi'nin savunduğu Türklerin medeniyeti kurduğu iddiasının bir yansıması olan Sümerlerin Türk olması fikrini Bozkurt da paylaşır, ancak düşüncesinin temeline Türk Tarih Tezi'ni yerleştirmez. *Devletlerarası Hak "Hukuku Düvel"*, 20.
[1009] *Toplu Eserler I*, 258-59.
[1010] *Toplu Eserler IV*, 192.

sebeple Bozkurt, bu iradenin gerçekleştirdiği eylemi ve yeni kurduğu düzeni "inkılap" yerine "ihtilal" kelimesi ile açıklar.[1011] Ona göre inkılap kelimesi, Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran iradenin eylemlerini tanımlayabilme konusunda yetersizdir; çünkü gerçekleşen değişimler, Osmanlı reformlarının aksine kökten değişimlerdir. Ayrıca inkılap sözcüğü, Arapça kökeni düşünüldüğünde bir faillik barındırmaz. İhtilal ise aksine faillik barındırır.[1012] Osmanlı Cumhuriyeti yerine Türkiye Cumhuriyeti kurulur;[1013] çünkü Osmanlı, hem eskiliğin ve kötülüğün bir temsili,[1014] hem de milli olmanın önündeki en büyük engeldir. Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'nın karanlık günlerinden ihtilalin yarattığı aydınlık günlere geçişi temsil eder. Türk milletinin iradesinin tecellisi olan bu aydınlık günler çağdaşlığı hedefler. Çağdaşlığın taşıyıcısı hâlihazırda Batı olduğu için, ortaya çıkan irade Batı medeniyetini kendine "mal edecek" ve eski medeniyetten daha kolay özümseyecektir.[1015] Cumhuriyet'in gerçekleştirdiği her türlü değişim, bu bakımdan yaşama arzusunu gösteren Türk iradesinin tecellisidir.

Bozkurt; her ne kadar Türklerin medeniyet kurucu olduğu fikrini arka planda taşısa da onları medeni yapan şeyin, Türk milletinin iradesi ve failliğiyle tüm dünyaya kafa tutarak gerçekleştirdiği ihtilal sayesinde medeniliğe doğru attığı adım ve gerçekleştirdiği çağdaş değişimlerle açığa çıktığını öne sürer. Hem Avrupalıların hem de "taklitçi tatlı su Frenkleri"nin gerçekleşmesine ihtimal vermedikleri bu ihtilal, Türk'ün medeni olma yetisini gösterir. Ayrıca mücadeleci özlerinin gereği olarak Türkler, hayatta kalma iradesi gösterip bir ölüm kalım meselesine dönüşen durumu bertaraf ve medeniyeti kendi

[1011] Hem erken Cumhuriyet döneminde hem de Türkiye tarihinde "inkılap", "ihtilal" ve "devrim" kavramları konusunda bir uzlaşı söz konusu değildir. Bu konuda Bülent Tanör'ün *Kurtuluş Kuruluş* kitabının girişinde yaptığı tartışma sayısız örneklerden birisidir. Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010), 9-10.
[1012] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 115-16.
[1013] Bozkurt, *Toplu Eserler IV*, 224.
[1014] Erken Cumhuriyet tarafından Osmanlı'dan kopuşun ve Batı medeniyetine dâhil olmanın birer simgesi haline getirilen Latin alfabesinin kabulü ve şapka devrimi gibi değişimler, bu açıdan Türk İhtilali'ni temsil eder bir mahiyettedir.
[1015] Bozkurt, *Toplu Eserler II*, 254.

ülkelerinde tekrardan inşa edecektir. Türk İhtilali, böylece medeni oluşun bir göstergesi[1016] haline dönüşürken; ihtilalin şuuru ve maneviyatı bu iradeyi gösterme kararlılığının üzerinde şekillenir. Bu mücadeleci irade, bir teşkilat halinde egemenliği tekrardan kurarak kuvvet haline dönüştürür. Zira Bozkurt'a göre; teşkilata bağlı olmayan hareket, kuvvet ifade edemez ve yıkılır.[1017]

Bozkurt; esasen Batı'ya ve dolayısıyla medeniliğe öteki olmaktan kaynaklandığını ima ettiği eskiden kalma Doğu sorununun, Türk İhtilali'ni gerçekleştiren iradeyle özündeki medeniliğe geri dönen Türk milleti için artık bir kendilik sorununa dönüştüğünü öne sürer.[1018] Türklük, böylece bu kendilik sorununu ortadan kaldıracak her çözümü soğurma kapasitesine sahip bir içeriğe kavuşur. Türkler, irade sahibi olduklarını göstererek ölen bir devletin yerine yenisini inşa edecek kudrette olduğunu ispatlamaktadır. Türk İhtilali'nin içinde barındırdığı kudret, böylece, I. Dünya Savaşı sonrası ülke topraklarının yabancı devletlerce işgal edilerek medenileştirileceği iddiasını karşısına alır.[1019] Medeniyet, bu minvalde öznelerin gerçekleştirdiği ithal olmayan bir hakikate dönüşür. Emperyalizm yolu ile medenileşme, manevi alana sirayet edemeyeceği için çatışmayı ortadan kaldıramayacaktır. Dolayısıyla medenileşmenin başarısı, Bozkurt'un düşüncesinde medenileşme niyetinde olan öznelerin gerçekleştirebileceği bir eylem setine dönüşür. Bir medenileşme tasavvuru olarak Türk İhtilali'nin özneleri ise Türk milleti olmalıdır.[1020] Bir fail olarak bu kuvvet, I. Dünya Savaşı sonrası işgal edilen Osmanlı Anadolu'sunda ortaya çıkan Türk iradesini Ankara'daki mecliste toplamış ve bunun sayesinde hem ülkeyi işgal

[1016] Bozkurt kamu hukukundaki medeni, yarı medeni ve vahşi devletler ayrımından bahseder ve saçma bulur. Ne var ki bu kategorik ayrım sonucu Türkiye'nin medeni oluşunu kanıtlama işine soyunur. *Atatürk İhtilali*, 230.
[1017] *Toplu Eserler III*, 20.
[1018] *Toplu Eserler I*, 193.
[1019] *Toplu Eserler II*, 27.
[1020] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 113.

edenleri ülkeden uzaklaştırmış hem de tüm dünyaya bağımsız ve medeni bir Türk iradesinin ortada olduğunu göstermiştir.

Genel bir kavram olarak ihtilali değerlendiren Bozkurt'a göre ihtilal; artık işlemez hale gelmiş siyasal, toplumsal ve ekonomik sistem ve kurumların tedrici değil, ani bir şekilde ve çoğunlukla silaha dayanarak değiştirilmesidir.[1021] Diğer bir tanımı ise iki muhalif sistemin genellikle fikren, bazen de silahlı mücadelesidir.[1022] İhtilalleri eylemsel anlamda başlatan şey, halkın sabrının sona ermesidir. İhtilaller, her ne kadar kısa süre içinde gerçekleşen olaylar olsa da tesadüfi değil, asırların birikimine dayanan geniş çaplı toplumsal gelişmelerin neticesidir.[1023] Bu nedenle eskiyi kaldırıp yerine yeniyi getiren bir eylem bütünü olarak ihtilalin nihai amacı toplumun iyiliğidir.[1024] Osmanlı, hem eskiliğin hem de kötülüğün bir temsili olarak ihtilalle yok edilmelidir. İhtilallerin bu bağlamda eskiyi kaldırıp yeniyi getirmesi ve bunu yapabilmek için de çağdaş medeniyetin prensiplerinden esinlenmesi olumlu taklidin alanına girer. Ne var ki Bozkurt, ihtilalleri her topluma özgü bir gerçeklik olarak değerlendirdiği için her ihtilalin kendisine has prensipleri olmalıdır.[1025] Bu açıdan olumlu taklidin seçiciliği Bozkurt'un düşüncesinde önemli bir yer tutar.

Bozkurt, dünya tarihini ve 20. asrın durumunu ülkeler ve toplumlar arasındaki güç mücadelesi üzerinden okur. Nihai amacı; Türk milletinin iyiliği olan Türk İhtilali'ni ortaya çıkaran iradenin hedefinde güçlü, bağımsız ve medeni bir ülke yaratmak olduğunu savunur. Bunu sağlayabilmenin temel koşulu ise kişi, sınıf ya da zümrelerin egemenliği yerine bir bütün olarak halkın egemenliğinin, yani "halk devleti"nin[1026] tesisi ve Türk milletinin iktisadi gücünün arttırılmasıdır. Bu bakımdan Bozkurt'un düşüncesinde egemenlik; sadece

[1021] Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 64. Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 21.
[1022] Bozkurt, *Toplu Eserler III*, 409.
[1023] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 120.
[1024] Ibid., 47.
[1025] Bozkurt, *Toplu Eserler I*, 100.
[1026] Ibid., 163.

siyasal katılımla kurulan bir sözleşmeden değil, aynı zamanda ve bundan önce o sözleşmeye dâhil olacak halkın iktisadi anlamda güçlenmesinden geçer. Halkın iktisadi anlamda güçlenememesi durumunda, bir sınıfın ya da zümrenin egemenliğinin tekrardan kurulma ihtimali söz konusu olacaktır.[1027] Bozkurt'un düşüncesindeki Türk İhtilali bu açıdan açıkça halkçılığı hedefler.[1028] Halkçı düşünceye, ayrıca, halka Türklüklerini hatırlatıp gurur ve şeref duygudaşlığına dayanan bir Türk milleti inşasına girişimi eşlik eder. Bu duygudaşlık, manevi bir toplumsal sözleşme niteliğindedir. Bu duygu birliği; Türk İhtilali'ne vücut verecek toplumsal birlikteliğe, millet olma bilincini aşılayarak süreklilik kazandıracaktır.

Türk İhtilali'nin en önemli mücadelesini, eskiye dönüşe ve kurulacak düzenin yıkılmasına yönelik girişimlere karşı vereceğini düşünen Bozkurt'a göre; bu bakımdan ihtilalin başlıca görevleri zamanı ve koşulları gözetmek,[1029] süratli olmak, idealleri hakikate dönüştürmek ve rızayı tesis edip[1030] feragat zihniyetini yaratmaktır. Türk İhtilali; böylece medeniliği bir zorunluluk şeklinde kategorize edip, bu kategorik zorunluluğa erişmenin pratikteki koşulu olarak da kendisini mutlaklaştırır. Ulusal egemenlik ise bu doğrultuda hayatta kalma gerekliliklerinden birine dönüştüğü için, Türk İhtilali kendini her eyleminde meşru kılacak bir kutsallığa bürünür. Artık milletin çıkarı, Türk İhtilali'nin çıkarına eş değerdir; zira Türk İhtilali, milletin çıkarını tesise adanmış bir davadır. Bu davanın taşıyıcıları ise, yarım bırakılmaması gereken Türk İhtilali'ni[1031] Kemalizm adı altında kuramsallaştıracak aydınlardır.[1032]

[1027] Ibid., 109.
[1028] "Cumhuriyet kimsesizlerin kimsesi, izzet-i nefis meselesidir." *Toplu Eserler II*, 418.
[1029] Ibid., 259.
[1030] *Toplu Eserler III*, 449.
[1031] *Toplu Eserler IV*, 127.
[1032] Ibid., 174-75.

2.4.3. Türk İhtilali'nin Özneleri: Dâhi, Aydınlar ve Millet

Bozkurt'un düşüncesinde Türk İhtilali'ni gerçekleştiren üç özne bulunur: ihtilalin dâhisi olarak Atatürk, ihtilalin taşıyıcıları olarak aydınlar ve Türk milleti. Hakikatte bu üç kategori birleşerek özne olarak milleti var eder.[1033] Milletler tarihi yapan öznelerdir; onun dışındaki herhangi bir toplumsal, siyasi ve iktisadi düşünce ya da sistem ikincildir.[1034] Türk milleti, yüzyıllar boyu süren kesintinin ardından özne konumuna tekrardan Türk İhtilali aracılığıyla erişmiştir. Bu öznelerin siyasi alandaki aracı kurumları ise meclis ve partidir. Ne var ki Türk İhtilali; milleti inşa etme açısından halen devam eden bir süreç olduğu için, bu inşa sürecini gerçekleştirip halka yol gösterecek öznelere ihtiyaç duyar. Bu özneler, dâhi ve onun fikirlerini ihtilalin fikirleri olarak kuramsallaştırıp halka benimsetecek olan aydınlardır.

Halkın ihtilali benimsemesi konusunda iktidarın ideolojik aygıtlarından beslenen erken Cumhuriyet, bu aygıtların işleyebilmesi için yazılı ve sözlü kaynağa ihtiyaç duyar. Bozkurt ve onun gibi isimler, bu kaynakların oluşturulması açısından birer aydın vazifesi görürler. Bu noktada yaslandıkları en önemli araçlardan birisi, Atatürk'ün bir dâhi olarak temsiliyetinin inşası ve bunun Türk İhtilali ile eş anlamlı hale getirilmesidir. Bu isimlerin ürettikleri kaynaklardaki bilgilerle beslenen halk, Türk İhtilali'ni tam anlamıyla idrak ederek onunla bütünleşecektir.[1035] Türk İhtilali'nin başarısı, bu nedenle Türk milletinin başarılı bir şekilde özne olarak inşa edilmesi ile ilintilidir. Türk milletinin Türk İhtilali bağlamında inşa edilebilmesi için gereken diğer bir koşul da bu idrakin gerçekleşeceği zamana kadar ihtilale karşıt her türlü fikir ve eylemin yasaklanmasıdır. Türk İhtilali'nin

[1033] Bozkurt yazılarının ve eserlerinde ihtilalin özneleri konusunda çelişkili ifadeler beyan etse de son tahlilde millet ihtilalin gerçekleştiricisi olarak bir özne konumundadır. Bir taraftan aydınlar diktatörlüğüne karşı olduğunu söyler. *Toplu Eserler I*, 295. Diğer taraftan dünyanın her yerinde ülkeleri aydınların yönettiğini belirtir. Ibid., 341. Bozkurt erken Cumhuriyet'in çelişkisini bu noktada paylaşır. Siyasetin meşruluğunu sağlayan öz olarak Türk milleti ve Türklük, siyasi katılım açısından yeterli bulunmaz.

[1034] *Toplu Eserler IV*, 207.

[1035] Yabancı dillerde Türk İhtilali'ne dair 560 eserin yazıldığını iddia eder. Ibid., 176. Kendisinin "İnkılap Tarihi" dersleri ve *Atatürk İhtilali* isimli eseri bu düşüncenin bir tezahürüdür.

halka mal edilememesi, ulusal ortak çıkarın oluşmasını sağlayan ulusal egemenliğin yıkılmasını isteyen zümre ve şahısların çıkarına hizmet edecektir.

Bozkurt'un düşüncesinde Kurtuluş Savaşı ile ortaya çıkan iradeyi doğru yola sevk eden kişi bir dâhi olarak Atatürk'tür.[1036] Bozkurt, dâhi sözcüğünü kahramanlık ile eş değer anlamda kullanılır. Ona göre tarihin seyrini değiştiren dâhiler, bunu yapabilmek için kendilerinden feragat edip toplumun iyiliğini gözetecek cesur hamleleri gerçekleştirme zekâsına ve toplumu manevi anlamda etrafında toplayıp onlara önderlik etme kabiliyetine sahiptirler. Atatürk bu özelliklerin hepsini kendisinde toplamıştır. Hepsi birer dâhi olan kahramanlar, Türk milletinin de bir örneğini gösterdiği üzere tarihin seyrini değiştirme yetisiyle donatılmışlardır. Bu nitelikleriyle mucizevi eylemlerde bulunabilen bu kahramanlar; tam da bu sebeple bir nebze anlaşılamazlardır, tıpkı Atatürk gibi.[1037]

Atatürk, akıntıya kapılmış ve sığınaktan yoksun kalmış Türk milletine yol göstermiştir.[1038] Türk İhtilali ise dahi Atatürk'ün "kafasındaki düşüncelerin fotografisi"dir. Dâhi olarak Atatürk bu özelliğiyle ihtilalin prensiplerini ortaya koyar. Türk İhtilali ile ortaya çıkan mükemmel düzenin en tepesinde yer alan Atatürk; hem askeri becerileriyle tüm dünyaya karşı Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasını, hem de siyasi liderliğiyle bağımsızlık ve ulusal egemenliğin tesisini sağlamıştır.[1039] Atatürk böylece Platon ile başlayan ve siyaset felsefesinin temel sorunlarından birisi olan mükemmel düzenin kurucusu haline dönüşür. Bir siyaset felsefesi "metni" olarak Kemalizm'i kuramsallaştırmaya çalışan her türlü çalışma ve eser, böylece mükemmel düzeni tanımlama

[1036] Başkaya, bir sürü Cumhuriyet aydınının ekmeğini, tıpkı Bozkurt gibi, kişiyi "yücelterek" kazandığını savunur. Başkaya'nın bu yapısal eleştirisi kısmen doğrudur, zira Atatürk'ü yüceltmesine rağmen ekmeğini kazanamayanların varlığı da aşikârdır. Ayrıca Kemalist elitlerin bazılarının iktisadi anlamda üst tabakalara dâhil olduğu da görmezden gelinmemelidir. Eğer Başkaya buradan iktidardan pay almayı kastediyorsa tamamen haklıdır, çünkü Cumhuriyet'i kuran iradenin zamanla Kemalizm'e dönüştüğü su götürmez bir gerçektir. Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş* (İstanbul: Doz Yayınevi, 1991), 93.
[1037] Bozkurt, *Toplu Eserler III*, 641.
[1038] *Toplu Eserler II*, 274.
[1039] *Toplu Eserler III*, 634.

çabası içindedir. Bozkurt'un *Atatürk İhtilali* eseri de bunlardan birisidir.[1040] Dâhi olarak lider kültü, bu nedenle meşruiyetin başlıca dayanaklarından birine dönüşürken; ulusal egemenliğin tecellisi de Kemalizm adı altında elitist bir mahiyetle doldurulur. Ne var ki bu düşüncesinin yanlış anlaşılabileceğinin farkında olan Bozkurt; ihtilali Atatürk'ün tek başına başarmadığının, aydınlar ve milletle birlikte başarıldığının altını çizme ihtiyacı hisseder.[1041] Bu durum, aslında erken Cumhuriyet'in elitizm ile halkçılığı oksimoron bir tavırla bir arada tutmaya çalışmasıdır.

Bozkurt, Türk İhtilali'ni liberal demokrasiden ayırıp otoriter demokrasi olarak tanımlar. Bozkurt'un düşüncesindeki demokrasi, böylece liberal demokrasiden ayrışarak milliyetçilik ile bütünleşir. Ulusal egemenlik; sadece vatandaşlık bağı ile değil, manevi anlamda aynı millete ait olma duygusunun paylaşılmasıyla gerçekleşir. Latincesi kamunun malı olan cumhuriyet kavramı, ona göre, millete içkindir.[1042] Piramit şeklindeki toplumsal ve siyasal yapının en üstünde şef olarak Atatürk yer almaktadır.[1043] Bu doğrultuda ortaya çıkan diktatör eleştirilerinin haksız olduğunu savunan Bozkurt, Atatürk'ün milletinin çıkarlarını savunması ve ulusal egemenliği demokrasi şeklinde tecelli ettirmesinden dolayı diktatör olamayacağını öne sürer.[1044] Elitizm ile halkçılık arasında var olan oksimoron tutum, sınıfsız toplum ile organizmacı toplum arasında da bulunur. Erken Cumhuriyet bir taraftan sınıfsız bir toplum peşinde olduğunu iddia ederken; bu toplumun en tepesinde dâhi olarak Atatürk'ü, onun fikirlerinin dağıtıcısı olarak da aydınları yerleştirir.

[1040] Bozkurt bu eserinde şu ifadelerde bulunarak kuramsallaştırma çabasının hep eksik kalacağını gösterir. ""Bu kitapta .../Eserini anlatmaya çalıştım./Yapabildim mi?/Ummuyorum./Sen ve eserin o kadar yüksek ki;/Erişilmesi çok güç!" *Atatürk İhtilali*, 41.

[1041] Ibid., 138.

[1042] *Toplu Eserler IV*, 206.

[1043] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 73.

[1044] Bozkurt, *Toplu Eserler III*, 641. İlginçtir ki Bozkurt Atatürk'e "yurdun gece nöbetçisi" sıfatını yakıştırır. Oğuz Akay, *Atatürk'ün Sofrası* (İstanbul: Truva Yayınları, 2006), 152. Gece bekçisi ifadesi liberalizmin devlete biçtiği temel görevdir. Ancak Bozkurt liberalizmin karşısında birisi olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin geçe bekçisinden öte Türk milletinin hizmetkârı olduğunu savunur. Halkçılık onun düşüncesinde ulusal egemenliğe içkin bir boyuttadır. Bozkurt, *Toplu Eserler I*, 232. Atatürk'e yakıştırdığı bu sıfat onun düşüncelerindeki çelişkilerden birisidir.

2.4.4. Türk İhtilali'nin Mükemmelliği ve Yol Göstericiliği

Bozkurt; Türk İhtilali'ni diğer ihtilallerle, Kemalizm'i de çağdaş ideolojiler ile karşılaştırarak en mükemmel, başka ve ayrıksı düzeni sağlayan ihtilal ve ideoloji olarak sunar. "İnkılap Tarihi Dersleri" ve *Atatürk İhtilali* isimli eseri bu fikir üzerine inşa edilir. Türk İhtilali ve Kemalizm, diğer ihtilaller ve ideolojilerin ötesinde dünyanın tüm sorunlarına çare olabilecek bir anlatıya dönüşür. Batı medeniyetinin emperyalist ve kapitalist temsilcilerinin aksine;[1045] medeni bir ideal peşinde olan Türk İhtilali ve Kemalizm, ülkeler arasındaki bağımsızlık hukukunu gözeten bir tavırla tüm dünyaya örnek olacaktır. Diğer ihtilaller nispi başarı sağlamış olsalar da örnek olacak ihtilal, Türk İhtilali'dir. Türkiye Cumhuriyeti, Batı cumhuriyetlerinden daha "anlamlı, ince ve kapsamlı bir halk cumhuryeti"dir.[1046] Özgürlüğe aç kalmış milletler Türkiye'nin medeniyet mücadelesinden feyz alacaklardır.[1047] Sovyet İhtilali örneğinde olduğu gibi, Batı dışı ülkelerde ihtilallerin başarılı olma olasılığı daha yüksektir.[1048] Türk İhtilali, hem Batı dışı hem de en mükemmel ihtilal olması sebebiyle ezilen tüm milletlere bağımsızlık ümidi aşılar ve yol gösterir. [1049]

Bozkurt'a göre; bir ihtilali başarılı kılan en önemli kıstas, ekonomik ve toplumsal alanlara sirayet ederek eski düzeni geriye dönülmeyecek şekilde değiştirmesidir. İhtilal bu sebeple gerçekleştirdiği değişimden geri dönülmesini engelleyecek ideolojik bir yaklaşıma ihtiyaç duyar. Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesini sağlayan irade olarak "1908 İhtilali"ni bu iki açıdan eksik bulur. 1908 sonrası siyasal iktidar, ekonomik ve toplumsal alanlara sirayet edemediği ve devamlılığı sağlayacak bir ideoloji yaratamadığı için başarılı

[1045] "Biz ne emperyalist, ne de kapitalistiz; Türkiye Halk Devleti'yiz." *Toplu Eserler I*, 129.
[1046] Ibid., 194.
[1047] Ibid., 478.
[1048] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 76.
[1049] Bozkurt, *Atatürk İhtilali*, 88.

olamamıştır.[1050] Rusya'da gerçekleşen 1905 İhtilali de benzer durumdadır ki Lenin'in de bu görüşü paylaştığını iddia eder.[1051] Başarılı olmanın kıstasını kazanımların kaybedilmemesi ve sürekliliği üzerinden değerlendiren Bozkurt'a göre, diğer ihtilallerden alınacak çok ders vardır.

Ona göre, Fransız İhtilali ile Türk İhtilali arasında saltanatın bertaraf edilmesi ve cumhuriyetin ilan edilmesi açısından büyük bir benzerlik vardır. Son Osmanlı padişahı bu bakımdan XVI. Louis ile benzer kaderleri yaşamışlardır. Ne var ki Fransız İhtilali'nin de dâhil olduğu 18. yüzyıl ihtilallerinin liberal ve bireyci olduğunu iddia eden Bozkurt, çağdaş ihtilallerin camiacı mahiyette olduğunu savunur.[1052] Onun gözünde Fransız İhtilali aristokratlığı tasfiye ettiği, "Lenin İhtilali" de eskimiş rejimi kaldırıp iktisadi açıdan işçinin hakkını savunduğu için halkçı hareketler olarak olumlanırlar.[1053] Türk İhtilali'nin büyük başarısı ise aynı anda 700 senelik bir devleti yıkabilmesi ve ülkesinden düşmanları kovabilmesinde yatar. Zira diğer ihtilaller gerçekleşirken ülke topraklarını işgal etmiş bir düşman ile karşı karşıya gelmemişlerdir.[1054] Türk İhtilali böylece iki zorlukla baş etmek durumunda kalmasına rağmen başarılı olmuştur. Türk İhtilali'nin diğer bir başarısı ise en büyük halk katılımının sağlanmış olmasıdır.[1055] Bu yanıyla egemenliğin tecellisi konusunda diğer ihtilallerden daha meşrudur.

Bozkurt'un liberal demokrasi ya da diğer ideolojileri eleştirmesi, siyasal katılım yönünden ziyade ekonomik bölüşüm üzerinden gerçekleşir. Bozkurt, komünizm ile liberalizm arasında bir yerde konumlandırmaya çalıştığı düşüncesinin diktatörlüğe varmaması için faşizmi eleştirir. Halkçı bir yaklaşımla toplum için iktisadi eşitliği

[1050] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 46.
[1051] Ibid., 121.
[1052] Bozkurt, *Toplu Eserler III*, 317.
[1053] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 124.
[1054] Bozkurt, *Toplu Eserler III*, 450.
[1055] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 108.

gözetmeye çalışan bir rejim olduğunu iddia ettiği Kemalizm'i yüceltir. Bozkurt'un düşüncesine göre komünist ve faşist rejimler, toplumcu ve eşitlikçi bir tutum sergileseler de Kemalizm'in aksine hakikate dayanmazlar.[1056] Ayrıca iki ideolojinin de materyalist olduğunu düşünerek maneviyatın es geçildiğini savunur.[1057] Ayrıca komünizm Bozkurt'a göre insan doğasındaki ego hasletini görmezden gelmesi ve bu sebeple mutlak eşitlik peşinde özel mülkiyeti kaldırmaya çalışması sebebiyle doğru yolda değildir.[1058] Bir mücadele olan hayattan mücadeleyi kaldırmaya çalışan komünizm, ayrıca uykuda olan liberalizmi de kamçılamıştır.[1059]

Bozkurt, faşizm ideolojisini İtalya üzerinden tanımlarken onun kavram setinde Nazi Almanya'sının ideolojisi nasyonal sosyalizmdir. Anti-kozmopolit ve milliyetçi tavırları nedeniyle faşist ideolojiye yaklaşan Bozkurt, Kemalizm'i "yayılmacı olmaması ve dikta rejimine dayanmaması" bakımından faşizmden ayırır.[1060] Zira ona göre 20. yüzyıl yayılmacı ve emperyalist ideolojilerin yaşamasının mümkün olmadığı bir devir olduğu için faşizm ve nasyonal sosyalizmin başarıya ulaşma imkânları yoktur. Alman ırkçılığını taklit ettiğine dair ithamları, faşizm ve nasyonal sosyalizm ile Kemalizm arasında yaklaşım farkı olduğuna dair bu iddiası ile bertaraf etmeye çalışır.[1061] Son tahlilde Türk İhtilali'nin ideolojisi olarak Kemalizm, hem Türkiye için hem de dünya için en ideal düzeni oluşturacak kapasiteye sahiptir. Tıpkı Engin gibi o da gizli oryantalist düşünceyi[1062] sahiplenir. Her ne kadar Kemalizm'in yayılmacı olmadığını savunsa da bir ideoloji olarak Kemalizm, tıpkı medeniyetin evrenselleşmesi gibi tüm dünyaya yayılacaktır. Türkiye,

[1056] Bozkurt, *Toplu Eserler IV*, 186.
[1057] Ibid., 74. Bozkurt'un ırkçı seviyelerde bir milliyetçi tavrı olan faşizmi manevi olmamakla itham etmesi enteresandır. Zira faşizm hem İtalya örneğinde hem de Almanya örneğinde kitlelerin duygulanımları üzerinden kendisini var etmiştir.
[1058] *Atatürk İhtilali*, 178.
[1059] *Toplu Eserler IV*, 44.
[1060] Ibid., 187.
[1061] Ibid., 249.
[1062] Kahraman.

dünyayı sömürgeleştirmese de Kemalizm'i bir ihraç metası olarak gören bu tasavvura göre; Kemalizm'in dünyaya yayılımı Türklüğü dünya tarihinin en büyük öznesi haline getirecektir.

2.4.5. Türk İhtilali'nin Düşmanları: Öz Türkler ve Diğerleri

İhtilal sonrası ortaya çıkan durumun önceki durumdan daha iyi olduğu düşüncesi, Bozkurt'un Türk İhtilali'ni mutlaklaştırmasının temel payandasıdır. Egemenliğin sahibi olarak ulusun ihtilal yapmaya hakkı vardır, ama ihtilalden geri dönme hakları yoktur.[1063] İhtilali geriye döndürecek ve bu sebeple kazanımların yok olmasına sebep olarak sekteye uğratacak[1064] her türlü siyasal eylem ve düşünce bu anlamda "ihtilalin düşmanları" olarak betimlenir. "İhtilalin düşmanları"nı "karşı devrimciler" olarak tasvir eder. Bozkurt, açıktan hiçbir ismi ve oluşumu bu ithamla karşısına almaz. Bunun tek istisnası Türk Ocakları'nın kapatılmasını takip eden süreçte uzun bir süre kapatılmaları için mücadele verdiği mason örgütleridir.

Bozkurt'un "düşman" olarak betimlediği kişiler, gruplar ve tutumlar üçe ayrılabilir. Marksist toplum kuramının temel kavramları arasında yer alan üretim ve sömürü ilişkileri öncüllerinden hareketle tanımladığı ilk grup, Türk İhtilali'nin sağladığı ortak çıkarın gözetilmesini bertaraf edip Türk üreticisini sömürmeye çalıştıklarını iddia ettiği herkestir. Bu gruba hem yerli hem yabancı kapitalistleri ve tefecileri yerleştirir.[1065] Bozkurt'a göre; Türkiye Cumhuriyeti kapitülasyonları kaldırdığı için, ülkenin iktisat yoluyla dış güçler

[1063] Bozkurt, *Toplu Eserler III*, 482.
[1064] *Toplu Eserler II*, 275.
[1065] Bozkurt bu kişileri aşırı lükse düşkün ve Fransız meraklısı olarak tasvir ederek Tanzimat sonrası ortaya çıkan lüks tüketim ve taklitçi stereotip eleştirisini tekrarlar. *Toplu Eserler III*, 106. Bu tefeciler kravatlı eşkıyalardır. Ibid., 91.

tarafından sömürülmesi sona ermiştir;[1066] fakat Türkiye Cumhuriyeti Türk üreticisini korumak için tefeciler ile mücadele etmeye devam etmelidir.

Bozkurt'un "düşman" olarak tasnif ettiği diğer iki grup ise milliyetçi ve özcü temeller üzerine kategorize edilmişlerdir. Bunlardan ilki, Türk olmayı kabul etmeyen ve milliyetçi ideolojiyi paylaşmayanlardır. Bozkurt'un düşüncesindeki Türk milliyetçiliği ırkçı bir tutum sergilemese de Bozkurt, Türk olmayı sadece vatandaşlık bağı ile oluşan bir statünün ötesinde görür. Sadece Türkiye vatandaşı olmak yetmez, ne mutlu Türk'üm de diyebilerek "öz Türk" olunması gerekir. Bozkurt'a göre millet oluş; sadece maddi bir ortaklık değil aynı zamanda manevi bir tutum ve duygudaşlıktır. Bunu kabul etmeyenler ikinci sınıf vatandaş olmayı göze almışlardır.[1067] Zira "öz Türk" olmayanlar ortak çıkarı değil, kendi çıkarlarını savunmaktadır. Türklüğün gerekliliği de böylece bir taraftan dâhil olunan Türk milletinin çıkarlarını savunmak diğer taraftan da "düşmanlar"la savaşmaktan geçer. Masonlar, Türklüğü kültürel ve manevi anlamda kabul etmeyen gayrimüslimler ve Türklük dışında etnik kimlik arayışı içinde olanlar bu gruba dâhildir. Son grup ise Osmanlı'ya geri dönüşü savunan, şeriat isteriz diyenler ve reformların tedrici olması gerektiğini savunanlardır.

Bahsi geçen tüm grupların ortaklaştığı nokta, Türk İhtilali'ni "aşırılık" ile itham etmeleridir. Bozkurt, bu gruplara mensup olanları "gerici" ve "fırkacı" olarak niteler. "Aşırılık" ithamını halkı galeyana getirmek için kullandıklarını[1068] söyleyen Bozkurt'a göre, bu "demagoglar"ın derdi milletin çıkarı değil eski dönemlerde emeksiz ve haksız yere kazandıkları birey ve zümre çıkarlarıdır. Bu kişiler; özgürlük sözcüğünü dillerine

[1066] Bozkurt İsviçre Fribourg Üniversitesi'nde tamamladığı hukuk doktorasında temel olarak kapitülasyonların tek taraflı anlaşmalar olduğu, ayrıca her sultan tarafından yenilenmesi gerektiği iddiasıyla işlevsiz olduğunu savunur. *Osmanlı Kapitülasyonları Rejimi Üzerine*, çev. Ahmet Öylek (Ankara: Türk Hukuk Kurumu Yayınları, 2008).

[1067] "Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır." *Toplu Eserler II*, 541.

[1068] Bozkurt, Peker, ve Tengirşenk, 77.

dolasalar[1069] da, asıl dertlerinin ihtilali sekteye uğratarak "kaytaklık" yapmak olduğunu savunur. İhtilalin düşmanları, bu sebeple halkı bilinçlendirmeye çalışan aydınların aksine halkı galeyana getirerek ihtilali sekteye uğratmaya çalışmaktadır. Bu düşmanlardan kurtulmanın yolu, Türk İhtilali'nin devamlılığını sağlayacak yolların tesis edilmesinden ve halk desteğinin sürekliliğinin sağlanmasından geçmektedir. Bu sebeple Türk İhtilali'nin kuramsallaştırılmasına ek olarak Türk milletinin iktisadi gücünün arttırılması ve kanunlaştırmanın gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bozkurt, Türk İhtilali'nin devamlılığını sağlayacak bu üç alanda da aktif rol almıştır.

2.4.6. Türk İhtilali'nin İktisat Politikası

Anti-liberal bir düşünce yapısına sahip Bozkurt'un Marksist okumalarla çeşnilendirdiği milliyetçi görüşleri, çağdaş dünya koşulları ile Türkiye'nin toplumsal ve tarihsel yapısına dair çıkarımlarını devletçi olarak nitelenebilecek bir iktisadi düşünceye yöneltir. Bozkurt'u iktisadi düşünce konusunda motive eden faktörler, ülkenin bağımsızlığı ve Türklerin ekonomik anlamda güçlenmesi, yani siyasal alanda sağlanan ulusal hâkimiyetin iktisat alanında da gerçekleştirilmesidir; çünkü iktisadi güç, bağımsız kalabilmenin temel şartıdır.[1070] Yeni Türkiye İktisat Mektebi[1071] olarak tanımladığı ekolün liberalizm ve komünizm gibi ideolojilerin iktisadi yaklaşımlarından çok farklı olduğunu iddia eder. Liberal ekolleri, 18. yüzyılın toplumsal ve iktisadi ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla ortaya çıktıkları için yeni dönemin ihtiyaçlarına çözüm üretememekle; komünizmi ise insan doğasına uymadığı gerekçesiyle "ütopik" olmakla itham eder ve

[1069] Bozkurt, *Toplu Eserler II*, 420.
[1070] Ibid., 214.
[1071] Ibid., 153.

"makul" ideolojiler olarak değerlendirmez. Ancak gerektiğinde bütün iktisadi düşüncelerden yararlanabilineceğini savunur.[1072]

Kurtuluş Savaşı'nı kazanma azmini gösteren ve nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran irade, hem dışarıya karşı bağımsızlığı hem de içeriye yönelik olarak siyasal otoriteyi tesis eder ve böylelikle ulusal egemenliği tecelli ettirir. Başka bir deyişle, ulusal egemenliğin tecellisi bir taraftan Türkiye'nin bağımsızlaşmasını sağlarken, Türklerin de kendi kendilerini yönetmelerini olanaklı kılar. Bağımsızlığın ve egemenliğin diğer bir kendini göstermesi gereken bir diğer bağlam ise hem bütün bir Osmanlı dönemi boyunca Osmanlı merkezi iktidarınca hem de Tanzimat sonrasında yabancılar ve Osmanlı gayrimüslimlerince sömürülen Türk üreticisinin özgürleşmesi gerekliliğidir. Bunu sağlayabilmenin koşulu da Türk üreticisinin ulusal egemenlik aracılığı ile siyasete dâhil edilmesi, durumunun iyileştirilebilmesi için devletin ekonomiye müdahale etmesi ve iyileştirmeyi sağlayacak kurumların tesisidir. Bu bakımdan devletin temel görevi; halkçı ve eşitlikçi tavrından ödün vermeden halkın ortak çıkarını savunacak mekanizmaları kurması, yürütmesi ve devamlılığını gözetmesidir. Devlet, varoluşunun bir gereği olarak yoksulun ve ezilmişin hakkını savunmakla yükümlü olduğu için;[1073] ekonomiye müdahale etmek zorundadır. Bozkurt'un düşüncesinde ulusal egemenliğin bir yansıması olan demokrasi, böylelikle halkçı bir mahiyette insana maddi ve manevi bir yaşam teminine dönüşür.[1074]

Türkiye nüfusunun büyük bir kısmının köylü olduğunun farkında olan Bozkurt, Osmanlı eleştirisinin içine dâhil ettiği bu kesimin, siyasal anlamda ulusal egemenliği paylaşmalarına ek olarak iktisadi anlamda durumlarının yapısal anlamda iyileştirilmesi gerektiğini düşünür. Hem savaşarak hem üreterek Türkiye'yi var eden köylülerin her türlü sorunu, bu bağlamda devletin sorunu haline dönüşür. Köylünün temel sorunu sermaye,

[1072] Ibid., 160.
[1073] *Toplu Eserler IV*, 40.
[1074] Ibid., 63.

ürün pazarlama ve ürün miktarını ve kalitesini arttırmaktır. Bozkurt bu düşünce neticesinde Türkiye Köy Bankaları[1075] adı altında yerel banka şubelerinin kurulması, Ziraat Bankası'nın fonlarının genişletilmesi, çiftçiye bu banka üzerinden verilen desteğin ve makineleşmenin arttırılması, üretici kooperatiflerinin kurulması gibi önerilerde bulunur ve hükümetin bir parçası olarak bazılarını yerine getirir.

İktisadi yapıyı emek-sermaye çatışması üzerinden değerlendiren Bozkurt'a göre, üretici olan Türk köylüsünün ve milletinin çıkarını gözetebilmek ve onları uzun yıllardır sömüren yabancı ve yerli sermayenin eski düzeni kurabilmelerini engellemek için emekçinin çıkarının gözetilmesi ve devlet denetimi gereklidir. Bunu yapabilmenin yolu da hiçbir sınıfın çıkarının diğerinin çıkarına feda edilmemesinden geçer.[1076] Yeni Türkiye İktisat Mektebi en adil paylaşımı yapmayı vaat eder.[1077] Devlet bu noktada iktisadi zümreler arasındaki dengeyi gözetmek yükümlülüğünü yerine getiren mekanizmanın adıdır. Bozkurt'a göre devlet, özel sermayeyi yatırım konusunda teşvik edemediği noktada müdahale etmek zorundadır; çünkü Türkiye'de ticaret serbest olmasına rağmen, üretimin ve üreticinin desteklenmesi için yeterli sermaye birikimi yoktur.[1078] Bu bakımdan sadece emekçinin çıkarlarının değil, Türklüğü önemseyen sermayedarların ve zenginlerin çıkarlarının da gözetilmesi gereklidir. Zira Türkiye'de sınıflar değil, sadece halk vardır[1079] ve dolayısıyla iktisadi zümrelerin Avrupa'da olduğu gibi birbirleri ile çatışma ve çelişki içerisinde olduğundan bahsedilemez.

Sınıfsal karşıtlığı yadsıyan Bozkurt'un söylemindeki Marksist tonların da böylelikle Kemalizm olarak adlandırdığı yeni rejime giden yolda yalnızca bir uğrak noktası olduğu billurlaşır. Bozkurt'un düşüncesinde emekçinin çıkarı, sınıfsal niteliğinden soyutlanarak

[1075] *Toplu Eserler II*, 78.
[1076] *Toplu Eserler III*, 63.
[1077] Ibid., 231.
[1078] *Toplu Eserler II*, 88.
[1079] Ibid., 117-18.

üretim ve ilerlemenin topyekûnluğuna yapılan vurguyla milletin çıkarına içkin bir biçimde var edilir. Dolayısıyla komünizm de milliyetçiliğe zarar veren bir ideolojiye dönüşür. Komünizmi alt edebilmenin yolu işçinin çıkarını milletin çıkarı ile özdeşleştirmekten geçtiği için, Avrupa'da sınıfsal sorunlar yaşayan ülkelerin de bu sorunları ancak işçilere haklarını vererek bertaraf edebileceği düşüncesindedir.[1080] Büyük Buhran sonrası Bozkurt'un devletçi tonları artar. Zira dünyanın geri kalanının sürüklendiği sermaye sorunu sebebiyle, dış kaynaklı sermayenin ülkeye gelmesi imkânsız hale gelmiştir. Bozkurt'a göre Türk üreticisinin kronik sorunlarının üstüne bir de küresel bir sorun olarak Büyük Buhran'ın eklenmesiyle, Türk üreticisinin sıkıntıları daha da içinden çıkılmaz bir hal alır. Zira üretici fiyatlar düşmesine rağmen ürünlerini satamamakta ve bunun sonucunda tefecilere borcunu ödeyemeyip topraklarını satmak zorunda kalmaktadır.[1081]

2.4.7. Türk İhtilali'nin Yasası

Bozkurt'un Türkiye Cumhuriyeti'ni var eden Türk İhtilali'ni istediği düzene ulaştırabilmek ve devamlılığını sağlamak için gerekli gördüğü siyasi tedbirlerden birisi de kanunlaştırmadır. 1924-30 yılları arasında Adalet Vekilliği yapan Bozkurt, kanunlaştırma sürecinde yürürlüğe koyulan kanunların hazırlanmasında önemli bir rol üstlenir. Bozkurt'un ve erken Cumhuriyet'in kanunlaştırma konusunda dört temel motivasyonu bulunur. Birincisi Osmanlı kanunlarının homojen olmamaları[1082] sebebiyle Türk milletinin ihtiyaçlarına uygun düşmeyip çağdışı kalmalarının bu kanunları gözden geçirmeyi gereksiz kıldığı fikridir. İkinci motivasyon ise kanunlarının kaynağını şeriattan değil zamanın ve

[1080] *Toplu Eserler III*, 171.
[1081] Ibid., 66.
[1082] Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 271. Erken Cumhuriyet'in Osmanlı'ya dair temel eleştirilerinden birisi de toplumun her alanında var olan ikilikler ve çokluklardır. Bozkurt bu eleştirisini Osmanlı'da hem gayrimüslimlerin ilgili kanunlar doğrultusunda kendi hukuklarını uygulaması, hem İslam hukukunun farklı mezhepler üzerinden farklı kodifikasyonlarının bulunması, hem de Tanzimat sonrası yabancıların kendi yasaları üzerinden gayrimüslimlerin haklarının koruması üzerinden şekillendirir.

Türk milletinin ihtiyaçlarından alması gerektiği düşüncesidir. Zira Bozkurt'a göre, dini kanunlar dinamik olmadıkları için kısa süre sonra uygulandıkları memleket ve milletleri tatmin etmez hale gelmeye mahkûmdurlar.[1083] Dolayısıyla İslami kanunlar da zamanın gerekliliklerine adapte olamamaktadır.[1084] Üçüncü motivasyon Türk İhtilali'nin kurmaya çalıştığı düzeni hızlıca gerçekleştirebilmek için yeni kanunlar hazırlamak yerine, medeni ülkelerdeki kanunların Türkiye'ye uygun hale getirilip uygulamaya sokulması yaklaşımıdır. Son motivasyon ise ancak medeni ülkelerdeki sistemlerin takibiyle medeni bir ülke haline gelinebileceğine olan inançtır.[1085]

Osmanlı'dan kopuş fikrinden hareketle Türkiye Cumhuriyeti'ni ve Türk milletini inşa etme düşüncesinin bir yansıması olan kanunlaştırma konusunda, erken Cumhuriyet yönetimine karşı "taklitçi" eleştirilerinin gelebileceğini tahmin eden Bozkurt; bu girişimi çağın ve ülkenin ihtiyaçları söylemiyle meşrulaştırmaya çalışır. Ona göre hayatta kalabilmek için bunların hepsi zorunluluktur. Bu noktada Osmanlı'nın Arap taklitçisi, Tanzimat döneminin ise Fransız taklitçisi olduğunu iddia eden Bozkurt,[1086] dönem kanunların gerçek anlamda Türk milletinin ihtiyaçlarını karşılayamadığı ve zamana uymadıklarını iddia eder. Bu iddia, erken Cumhuriyet'in kanunlaştırma hareketinin olumlu ve şuurlu bir taklit girişimi olduğu savunmasıyla bütünleşerek, taklidin gerekliliğini zamana ve toplumun ihtiyaçlarına endeksler. Böylelikle halkın rızası, başından mutlak ve verili olarak kabul edilir. Ona göre tartışılması gereken tek şey, kanun ithalatının hangi ülkeden yapılacağıdır. Bu sebeple gerçekleştirecekleri kanunlaştırma hareketi, tek bir Batı ülkesine odaklanmak yerine; her bir hukuk dalı için ülkeye en uygun olanını araştırıp tespit edecek

[1083] Bozkurt, *Toplu Eserler II*, 258.
[1084] Bozkurt "İslam ilerlemeye engel değildir" fikrini bu şekilde kanunların güncel olması zorunluluğu ve dinlerin zamana ayak uyduramaması fikri üzerinden reddetmiş olur. Ne var ki yüzyıllar boyunca şeriatın geçirdiği değişimi bir çırpıda anakronik bir okumayla silip atar.
[1085] Bozkurt, *Toplu Eserler II*, 203.
[1086] Ibid., 206.

ve adapte edilmesini sağlayacaktır.[1087] Türkiye Cumhuriyeti kanun ithal etse de Tanzimat'ın ve Osmanlı'nın düştüğü hataya düşmeyecek, çünkü sadece göstermelik kanun yapımıyla yetinmeyecektir. Türk İhtilali'nin hukuk alanındaki yansıması olarak kanuni ihtilal, daha hızlı çalışan ve halkın ihtiyaçlarına cevap veren çağdaş bir hukuk sistemini tesis edecektir.

Bozkurt, Türk milletinin hayatta kalma konusunda hemfikir olduğunu ve bu nedenle söz konusu yasaların kendi yararına olduğunu fark edeceğini varsayar. Kanun adapte etmeyi eleştirenleri, halkın ve çağın gerekliliklerini bilmemeleri ve bu sebeple aslında halkın çıkarını savunmadıkları gerekçesiyle eleştirir.[1088] Montesquieu'nun farklı ülkelerin farklı ihtiyaçları olduğu savı üzerinden geliştirdiği sosyolojik yaklaşımının artık geçerli olmadığını savunan Bozkurt'a göre, ülkeler arasında kanuni ihtiyaçlar açısından sadece teferruat sayılabilecek ölçüde ufak farklar kaldığını iddia eder. Bozkurt böylece kanunlaştırma konusunda kendisinin önceki fikirleri ile çelişir; çünkü o medeniyet/kültür tartışmalarında Türkiye'nin ayrıksılığı ve başkalığına yaptığı vurguda Montesquieu ve benzer fikirlerdeki düşünürlerden faydalanır. Bozkurt modern sosyolojinin her milleti ayrı olarak değil insanlığı bir bütün olarak ele aldığına dair iddiasıyla,[1089] Gökalp'in düşüncelerine tamamıyla zıt bir pozisyonda konumlanır. Bununla birlikte aslında Gökalp'in medeniyet ve hars ayrımının bir devam ettiricisi olarak, yasaları medeniyet kategorisine dâhil eder. Zira ona göre kanun anlamında birbirinden farklı olmayan toplumlar folklor anlamında birbirinden farklıdır ve Türk milleti bu anlamda en zengin milletlerden birisidir.

[1087] Medeni Kanunu'nun İsviçre'den, Ceza Kanunu'nun İtalya'dan alınması bu seçiciliğe örnek gösterilebilir.
[1088] Bozkurt, *Toplu Eserler III*, 332.
[1089] Ibid., 357.

3. POST-KEMALİZM: ERKEN CUMHURİYET SONRASI TAKLİT TARTIŞMALARI

3.1. Giriş

II. Dünya Savaşı'nın sonlanmasının yarattığı koşullar ve Atatürk'ün 1938 yılında vefat etmesi gibi iç dinamikler neticesinde Türkiye Cumhuriyeti tek partili rejimden çok partili rejime evrildi. Bu dönüşüm erken Cumhuriyet dönemindeki tek taraflı düşünce hayatının değişmesine ve erken Cumhuriyet'i eleştiren tutumların ortaya çıkmasına neden oldu. Çok partili hayat ve getirdiği kısmi özgürlük ortamı kamusal alanda erken Cumhuriyet'in kısmen de olsa eleştirilebilmesine olanak sağladı. Bu eleştirilerin mahiyeti ilk dönemdeki Tanzimat eleştirilerini barındırmakla beraber, erken Cumhuriyet'in siyasal pratiklerinin Batılılaşma üzerinden taklitçi olarak değerlendirilmesine dayanır. Erken Cumhuriyet'in modernleşme tasavvurunun Batılılaşma fikrine dayanmasını eleştiren bu dönem fikirleri modernleşmeyi; daha yerli, muhafazakâr, dindar ve maneviyatçı bir çizgi üzerinden kavrar. Bu tutum, erken Cumhuriyet'in kopuş söyleminin aksine devamlılık söylemine yaslanır.

Çalışmanın bu bölümü post-Kemalizm olarak adlandırılacaktır. Bu süreç, taklit tartışmalarının kuramsal bağlamda zenginleştiği ama temelinde erken Cumhuriyet'in ve onun ideolojisi Kemalizm'in taklitçi olarak değerlendirildiği bir dönemdir. Ziya Gökalp'in post-Osmanlı taklit tartışmalarındaki kurucu rolüne benzer bir rolü, bu dönem için Necip Fazıl Kısakürek'in taklit kavramsallaştırması karşılar. Kısakürek, erken Cumhuriyet'in siyasal pratiklerini Batı taklitçisi olarak eleştirir. Kısakürek'in kuruculuk rolü, erken Cumhuriyet'i ilk eleştiren olmasına ve bunu taklit üzerinden gerçekleştirmesine dayanır. Ayrıca Kısakürek'in bu bağlamda ortaya attığı fikirler; günümüze kadar devam eden bir

düşüncesinin bazı muhafazakâr, dindar ve milliyetçi kesimler arasında benimsenmesi dolayısıyla erken Cumhuriyet'e yönelik Batı taklitçisi algısını şekillendirir.

Bölümün ikinci alt bölümü tez boyunca en özgün düşünceye sahip Nurettin Topçu'nun fikirlerine yoğunlaşacaktır. Topçu, tez boyunca ele alınan diğer isimlerin aksine maddi alanın taklit edilmesi fikrine maneviyatçı bir taraftan yaklaşır. Zira ona göre Batı'nın maddi yönlerinin taklit edilmesi, zorunlu olarak manevi alanları da etkileyecektir. Bu doğrultuda Topçu bir taraftan erken Cumhuriyet'i eleştirmekle beraber Türk-Osmanlı modernleşmesini ilerleme ve teknik hayranlığı üzerinden eleştirir. Böylece Tanzimat öncesinde ortaya çıkan "mukabele-i bi'l-misl" kavramı, Topçu tarafından benimsenmez. Topçu, daha yerli bir söylem ve öz arayışı içerisindedir.

Son alt bölüm ise taklit kavramını benimseyen ve kullanan Türk sol düşüncesinin önemli bir temsilcisi ve özgün bir yazar olarak Kemal Tahir olacaktır. Kemal Tahir, Marksist kuramdan ve akademik tartışmalardan faydalanarak yazdığı edebi eserlerinde Osmanlı'nın özgünlüğü fikrini ön plana çıkarır. Tanzimat ve erken Cumhuriyet'i de bu özgünlüğün kaybolmasının ve Batı taklitçisi olmanın faili olarak değerlendirir. Bu doğrultuda Batılılaşma kavramı üzerinden adlandırdığı modernleşmeyi özgünlükten sapma olarak değerlendirir. Taklitçi figürü onun düşüncesinde Osmanlı'nın özgünlüğünün farkında olmadan Batılı pratikleri taklit eden kişidir.

Üçünün ortak noktası, yaşadıkları dönemin siyasal elitlerini ve düşüncesini taklit üzerinden eleştirmeleri olmuştur ki bu tutuma tüm dönemlerde rastlanır. Kısakürek daha çok polemiksel bir erken Cumhuriyet eleştirisi içindeyken, Topçu ve Tahir daha uzun dönemleri kapsayan kuramsal bir anlayışa yaslanırlar. Bu iki isim coğrafyaya ve onun özgünlüğüne dayanan bir düşünceyi oluşturmuşlardır. Ne var ki bu iki ismin Türkiye siyasi düşüncesindeki temsilleri Kısakürek'in temsilinin altındadır. Özellikle Topçu,

muhafazakârlığı üzerinden eleştirilirken; Tahir ise Marksist kuramı anlamama ve romantik Osmanlı bakışı üzerinden eleştirilir. Son tahlilde bu üç isim, erken Cumhuriyet sonrası ortaya çıkan farklı taklit kavramsallaştırmalarının önemli birer temsilcisidir. Bu doğrultuda dönemin ruhunu yansıtma etkisine sahiptirler.

3.2. Erken Cumhuriyet Sonrası Taklit Tartışmalarında Necip Fazıl Kısakürek'in Kuruculuğu

1904 yılında İstanbul'da doğup 1983 yılında yine aynı şehirde ölen Necip Fazıl Kısakürek, çeşitli Batı tarzı okullarda okuyup birçoğundaki eğitimini yarıda bıraktıktan sonra devlet bursu ile gönderildiği Paris'teki eğitimini tamamlamadan ülkeye döner.[1090] 1925-38 yılları arasında İş Bankası, Osmanlı Bankası ve Hollanda Bankası'nda çalışan Kısakürek, bu sırada kimi dergilerde şiir ve köşe yazıları yayınlar. Ayrıca Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve Güzel Sanatlar Fakültesi'nde ders verir. 1933 yılına kadar "bohem bir hayat" süren düren Kısakürek, bu sene içerisinde tanıştığı Nakşibendi şeyhi Abdülhakim Arvasi sayesinde "doğru yol"u bulduğunu düşünmeye başlar.[1091] Arvasi ile tanışmasını, içinde bulunduğu ruhsal bunalımdan çıkış ve hakikate dönüş hikâyesi olarak anlatır. Kişisel hayatındaki bu dönüşüm, on yıl içerisinde düşüncesinde gerçekleşecek dönüşümün habercisidir. Bu dönüşüm, ondaki bohemlik ve Batı eleştirisini İslami tonları ağır basan bir çizgiye kaydırırken zamanla muhalifleşmesine neden olur. Mardin'e göre, bu tanışma ona

[1090] Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 1-2. Ali Birinci, "Necip Fazıl Biyografisi Hakkında Bazı Yeni Tespitler ve Tashihler," *Necip Fazıl Kitabı: Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim* içinde, ed. Asım Öz, İsmail Kara, ve Aykut Ertuğrul (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 44-45.

[1091] Bu dönüşümü bütün şiirlerinin toplandığı *Çile* adlı eserindeki dizelerde yansıtır: "Tam otuz yıl saatim işlemiş, ben durmuşum;/Gökyüzünden habersiz, uçurtma uçurmuşum..." "Düşünüyorum: O'ndan evvel zaman var mıydı?/Hakikatler, boşluğa bakan aynalar mıydı?" Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 35-78. Kısakürek'in bohem hayatı dönemindeki kumar düşkünlüğü ve yaşayış tarzı onun karşısında yer alanlar açısından eleştiri, takipçileri ve destekçileri tarafından da doğru yolu bulması konusunda takdir malzemesine dönüşür. Örneğin Miyasoğlu'na göre, bu tanışma Kısakürek'i delilikten dâhiliğe evriltmiştir. Mustafa Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 28.

kendi hayatını bir anlatıya dönüştürebileceği İslami kültür nüveleri verirken;[1092] Kısakürek bu nüveleri kullanarak kendi benliğini inşa için İslam'ı kullanır.[1093]

Bu dönüşümden on yıl sonra *Büyük Doğu* isminde bir dergi çıkarmaya başlayan Kısakürek, zaman zaman sıkıntılar yaşasa da bir parçası olduğu erken Cumhuriyet'in siyasal elitleri başta olmak üzere bütün bir dönemi ve onun tüm politikalarını tedrici bir değişimle karşısına almaya başlar. Bahsi geçen değişim öncesinde Kısakürek; 1930'lu yıllarda Halkevlerinde konuşmalar yapmış;[1094] rejimin yayın organlarından olan *Hakimiyet-i Milliye*'de yazmış ve bir yazısında Menemen Olayı'nda şehit edilen Kubilay'ı öldürenleri "ham softa" olarak eleştirmiş;[1095] *Ağaç* isimli dergisini çıkartabilmek için Celal Bayar'dan maddi destek almış ve hatta iki defa İsmet İnönü tarafından veto edilse de CHP'den milletvekili olmayı denemiş[1096] birisi olarak, erken Cumhuriyet'in "çocuğu" ve temsilcilerinden birisidir. Kısakürek'i erken Cumhuriyet düşüncesinden ayıran iki temel motif bulunur: Arvasi ile tanışması ve siyasal elitin içerisinde istediği konuma gelememesi. Arvasi'nin etkisi ve merkezi iktidarda yer bulamaması nedeniyle zamanla bir muhalife evrilen Kısakürek; Özdalga'ya göre, başlangıçta şairken kısmen bir ideoloğa dönüşmüş fakat şairlik eğilimi siyasi-ideolojik yazılarında yüzeyselliğin ötesine geçemeyen bir siyasi propagandaya saplanmasına sebep olmuştur.[1097] Bu yüzeysellik onun bir polemik ustası olarak kamusal alana çıkmasını engellemez ve Kısakürek ününü bu polemiklere borçludur. Ayrıca Küçük'e göre, Kısakürek'in Kemalizm karşıtlığı ve İslamcı bakış açısı kendisine

[1092] Şerif Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey* (New York: Syracuse University Press, 2006).
[1093] "Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi," *Orta Doğu'da Kültürel Geçişler* içinde, ed. Şerif Mardin (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 231.
[1094] Necip Fazıl Kısakürek, *Hitâbeler* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 61.
[1095] Burak Sönmezer, "Necip Fazıl Kısakürek'in Düşünsel Hayatı (1925-1950)" (Ankara Üniversitesi, 2014), 135.
[1096] Necip Fazıl Kısakürek, *Babıâli* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1999), 296-97.
[1097] Elisabeth Özdalga, "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Millî Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek," *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, ed. Nuri Bilgin (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1997), 189.

yarattığı bir "ekmek kapısı", bir kariyerdir.[1098] Kısakürek bu yazılarında sert üsluplu, tahrik edici, hakaretamiz ifadelerini sıklıkla kendisini tekrar eden bir şekilde sunarken; şairliğinde görülen yeteneği basite indirgeyen ve iddiasını savunacak detayları pek umursamayan bir üslup sergiler. Sık sık kendini tekrar etmesi nedeniyle yazdıklarının hacmi oldukça fazladır.[1099]

İçinde bulunduğu dönemleri ve yakın tarihi bir bütün olarak eleştiren Kısakürek'in hacimli yazılarındaki temel motif, geri planda kaldığını düşündüğü İslam'ın ve Müslümanların iktidarı ele geçirmelerine yönelik bir "güç istenci"dir.[1100] Nietzscheci anlamda güç istenci insan doğasına içkin çıplak bir iktidar isteği iken,[1101] Kısakürek'in düşüncesinde siyasal iktidarı İslam adına ele geçirmenin bir aracına dönüşür: Erken Cumhuriyet'in sahip olduğu ideolojik aygıtlar ve güce sahip olmak. Bu güç istenci "karşı devrim"i mümkün kılarak İslam'ı ilk önce karşı hegemonya sonra da iktidarı elinde bulunduran hegemonya olarak inşa etme peşindedir. Açıkel'e göre, Kısakürek'in bireysel ve siyasal yönleri arasındaki bağ "mazlumluk söylemi"ne dayanır ve bu söylem CHP'nin iktidarı kaybetmesiyle yükselen Türk-İslam ideolojisinin en başarılı örneklerinden birisidir.[1102] Kısakürek'in erken Cumhuriyet karşısında geliştirdiği itirazı ve reaksiyonu karşılayan en iyi ifade, onun "Ne mutlu Müslümanım diyene"[1103] cümlesidir. Erken Cumhuriyet'in Türklük üzerine kurduğu kimlik inşasını Müslümanlığı merkeze alıp değiştirmeye çalışan bu ifade aynı zamanda bu dönemde kamusal alandan soyutlanan Müslümanlara karşı bir eleştiridir. Kısakürek'e göre "kral çıplaktır" ve Türkiyeli

[1098] Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler 5* (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1988), 212.
[1099] Ahmet Midhat için yapılan yazı makinası tabiri Kısakürek için de geçerlidir.
[1100] Özdalga, 193.
[1101] Friedrich Nietzsche, *Güç Lstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002).
[1102] Açıkel, 166.
[1103] Necip Fazıl Kısakürek, *Sahte Kahramanlar* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1997), 283.

Müslümanlar "kral çıplak" diye bağırmaktan korkmaktadır.[1104] Kısakürek "sesini çıkarma cesaretini göstererek"[1105] "ötelenmiş dindar kesimin öfkesini dile getirme konusunda öncü"[1106] görevini üstlenir. Bu karşı çıkma hali Kısakürek'in İslam anlayışı ile yakından ilişkilidir; çünkü ona göre, İslam karşıtı olduğunu iddia ettiği erken Cumhuriyet ve onun temsilcilerine karşı konfor alanından çıkmayanlar gerçek Müslüman olamazlar.[1107]

Anti-pozitivist, anti-materyalist, anti-komünist, anti-liberal, maneviyatçı (Bergsonculuk ve tasavvuf karışımı) bir düşünceye sahip olan Kısakürek; kendisinden önceki muhafazakârlar, erken Cumhuriyet düşüncesi, Turancılar ve İslamcılardan farklı bir milliyetçilik önerisinde bulunur. *Büyük Doğu*'nun yarattığı etki ile birlikte Kısakürek sağ cenahın kitlelerini zaman zaman etrafına toplamış ve Batılılaşma ekseni etrafında sorduğu sorular ve İslamcılık etrafında verdiği cevaplar Türk İslamcılığı, muhafazakârlığı ve milliyetçiliğinin bazı temel taşlarını oluşturmuştur. Kısakürek, bu ideolojiler bağlamında yarattığı *persona* dolayımıyla Türkiye sağı için önemli bir figür haline gelmiştir. Zira Kısakürek, farklı sağ yaklaşımların ortak olarak beslendikleri figüre dönüşür.[1108] Yarattığı bu etki sayesinde "üstat" olarak anılan Kısakürek'in kişiliği etrafında oluşan *persona*, karşı hegemonyayı arzulayan bir merkez haline dönüşür. *Büyük Doğu*, merkezde Kısakürek'in egosantrik dünyasının[1109] ve etrafında mukaddesatçı gençlerin olduğu bir fikir hareketidir. İslamcılığın evrenselciliğini görmezden gelen Kısakürek düşüncesi, tasavvufi ve aşkın düzen anlatısına dönüştürdüğü İslamcılık ve muhafazakârlığından hareketle seküler ve

[1104] Mahmut H. Akın, "Muhafazakâr Siyasal Kültürede Bir Sembol Olarak Necip Fazıl Kısakürek," *Muhafazakâr Düşünce*, no. 39 (2014): 40.
[1105] Rasim Özdenören, "Necip Fazıl Kısakürek," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 6 İslâmcılık* içinde, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 138.
[1106] Mahmut Hakkı Akın, "İslamcılığın Fetret Devri, Büyük Doğu Dergisi ve Necip Fazıl Kısakürek," *"İslam'ı Uyandırmak" Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler* içinde, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: İlem, 2018).
[1107] Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve 5* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 74.
[1108] Murat Güzel, "Necip Fazıl Kısakürek," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 5 Muhafazakârlık* içinde ed. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 334.
[1109] Orhan Okay, "İnsan, Sanatçı/Şair ve Düşünür Olarak Bir Necip Fazıl Kısakürek Portresi," *Hece: Necip Fazıl Özel Sayısı*, no. 97 (2005): 10.

Turancı Türk milliyetçiliklerine itiraz eder. İslamcılığı yerlici bir ideolojiye dönüştürerek bir milliyetçilik haline getiren Kısakürek'in böyle bir sentez[1110] geliştirmesindeki temel motif, erken Cumhuriyet'e dair eleştirel yargılarını üzerinde şekillendirdiği Tanzimat ile başlayan tarih anlatısıdır. Bu anlatıda, Batı'yı medeniyetin timsali olarak betimlemek yerine; dünyanın kurtarıcısı olarak Doğu'yu, onun önderi olarak İslam'ı ve onun en önemli temsilcisi olarak da Türkiye Müslümanlığını ön plana çıkarır.

Siyasal iktidarı İslami bir düzen doğrultusunda ele geçirmenin arzusu olarak Kısakürek'in ortaya çıkardığı güç istenci, taklitçiliği toplumun özüne göre hareket etmeyerek onu bozan bir negatif eylem ve bu eylemle ortaya çıkan düşmanca bir hareket olarak değerlendirir. Schmitt'in siyasal olanı kavrama biçiminden haberdar olan Kısakürek'in,[1111] dost-düşman ayrımı Schmitt'in dost-düşman ikiliğini kavramsallaştırmasından[1112] farklılaşır.[1113] Kısakürek dost-düşman ayrımını güç istencinin bir malzemesi haline getirir. Kısakürek'in düşüncesinde dost, böylece hakikiliğin etrafında kümelenmiş Müslüman ve Türklerin oluşturduğu bir cemaat haline gelirken; düşman ise başta "sahte kahramanlar" olmak üzere taklitçilik eylemini gerçekleştiren herkestir.

[1110] Cemil Koçak Büyük Doğu'yu Türk milliyetçiliğinin İslam'la buluştuğu ilk sentez olarak ele alır. Cemil Koçak, "Türk Milliyetçiliğinin İslâm'la Buluşması Büyük Doğu," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 4 Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

[1111] Necip Fazıl Kısakürek, *Başmakâlelerim 1* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013), 160.

[1112] Schmitt dost-düşman ayrımını etik olarak değil, siyasalı var eden ontolojik bir karşıtlık kategorisi olarak kurar. Ona göre "Nasıl iyi ve kötü ayrımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir. Dost ve düşman ayrımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir. Dost ve düşman ayrımı, diğer tüm ahlaki, estetik, ekonomik ya da diğer ayrımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir." Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 57. Kısakürek ise bunun tam aksine taklitçilik ve hakikilik üzerinden kurduğu düşüncesinde dost ve düşmanı iyilik-kötülük ve faydalı-zararlı ikilikleri üzerinden değerlendirir.

[1113] Schmitt dost-düşman ayrımını etik olarak değil, siyasalı var eden ontolojik bir karşıtlık kategorisi olarak kurar. Ona göre "Nasıl iyi ve kötü ayrımı, güzel ve çirkin ya da yararlı ve zararlı karşıtlığıyla özdeş değilse ve doğrudan doğruya bu karşıtlıklardan çıkarsanamıyorsa, aynı biçimde dost ve düşman karşıtlığı da diğer karşıtlıklarla karıştırılmamalı ya da onlardan biriyle birleştirilmemelidir. Dost ve düşman ayrımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir. Dost ve düşman ayrımı, diğer tüm ahlaki, estetik, ekonomik ya da diğer ayrımların kullanılmasına gerek kalmadan pratik ve teorik olarak varlığını sürdürebilir." Ibid. Kısakürek ise bunun tam aksine taklitçilik ve hakikilik üzerinden kurduğu düşüncesinde dost ve düşmanı iyilik-kötülük ve faydalı-zararlı ikilikleri üzerinden değerlendirir.

Düşüncesini bu temel ayrım üzerinden şekillendiren ve böylelikle erken Cumhuriyet'in tarih anlayışına karşı bir tarih anlayışı geliştiren Kısakürek; ülkenin ve dünyanın içinde bulunduğu krizin sebebini, maddeye bağımlılığın bir yansıması olarak tanımladığı materyalizm ve onun temsilcileri olduğunu iddia ettiği liberalizm ve komünizmde bulur. Anti-materyalist olan Doğu'nun maneviyatı barındırması sebebiyle ilerleyemeyeceğini iddia eden klasik oryantalist Doğu Batı ayrımını tersine çevirip maneviyatı yüceltirken, Doğu'yu Batı'nın üstünde bir konuma yerleştirir. Zira ülkenin ve dünyanın içinde bulunduğu krizin çözümü maneviyattadır.

3.2.1. Erken Cumhuriyet'in Taklitçi Olarak Eleştirisi

Kısakürek taklit kavramının gelişimi ve Türkiye siyasal düşüncesinin evrimi konusunda Gökalp'in erken Cumhuriyetin kurucu figürü olmasına benzer bir şekilde erken Cumhuriyet sonrası dönemin kurucusu olarak ele alınmalıdır. Tanzimat sonrası ortaya çıkan fakat erken Cumhuriyet döneminde arka planda kalan Batı taklitçiliği söylemi, Kısakürek ile birlikte tekrardan sıcaklık kazanır. Ona göre taklit tartışması bağlamında erken Cumhuriyet, Tanzimat ile başlayan "çöküş"ün son uğrak noktasıdır. [1114] Bu tez bağlamında Kısakürek'i özgün kılan ve yeni dönemin başlatıcısı olarak değerlendirilmesine yol açan unsur, erken Cumhuriyet'in dini ve kültürel politikalarından rahatsız olmasına rağmen kamusal alanın dışında kalmayı tercih eden ve pasif direnişlerin ötesinde bir muhalefet göstermeyen kesimlerin sözcüsü rolüne bürünmesidir. Söz konusu rolü üstlenirken de Tanzimat ile ortaya çıkan taklit eleştirilerini erken Cumhuriyet'in İslam'dan yalıtılmış Türklük tasavvuru ve Batı algısına bir itiraz getirerek Türk sağını uzun yıllar

[1114] Erken Cumhuriyet ona göre Mustafa Reşit'in Tanzimat ile attığı taklitçilik tohumunun ağaç haline gelmesidir. Necip Fazıl Kısakürek, *Çerçeve 6* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 49.

meşgul edecek fikirleri ortaya atmasıdır. İslami uyanış, anti-Kemalist bir düşünceye Büyük Doğu adı altında ulaşırken; Kısakürek, post-Kemalizm döneminin anlamda başlatıcısı olur.

Kısakürek erken Cumhuriyet eleştirisinde, Milli Mücadele sonrasında kurulan Cumhuriyet rejiminin gerçek anlamda bir cumhuriyet olmadığını, laikliğin uygulanma biçiminin ülkeye zararlı olduğunu, gündelik hayata ve kültüre dair inkılapların toplumsal düzeni sarstığını, kadına özel ve kamusal alanda yeni haklar verilmesinin aile düzenini bozduğunu, Latin harflerinin kabul edilmesi dolayısıyla geçmişle olan bağın koptuğunu, ahlakın bozulduğunu, milli iktisat iddiasının gerçekleşmediğini, Türk Tarih Tezi'nin saçma olduğunu, Türkçeleşme adı altında uydurma bir dil ortaya çıktığını ve bunların neticesinde Batı'nın sömürgesi bir ülke yaratıldığını iddia eder.[1115] Tüm bu eleştirilerinin kaynağında, Kısakürek'in erken Cumhuriyet'in siyasal elitlerinin Tanzimat'ın yarattığı taklitçi kafa ile düşündüklerine dair iddiası bulunur. Ona göre, erken Cumhuriyet Milli Mücadele ile ortaya çıkan aksiyonu, Tanzimat'ın düştüğü tuzağa düşerek; yeniden taklitçilik istikametine çevirmiştir. Bu bağlamda erken Cumhuriyet düşünürlerinin iddialarının aksine, erken Cumhuriyet Tanzimat'ın takipçisi olarak ibdanın ifadesi değil, çöküşün en keskin darbesidir. Başka bir deyişle, erken Cumhuriyet bir milleti yoktan var etmek yerine vardan yok etmiştir.[1116] Kısacası, Kısakürek'in erken Cumhuriyet'in gerçekleştirdiği değişimlerle olan sorunu, "inkılap" ve/veya "devrim" adı altında ele alınan söz konusu değişimlere içkin kavramlar ve kavrayışlara yönelik bir eleştiri olarak açığa çıkar.

Kısakürek'in erken Cumhuriyet eleştirisinin önemli bir yönünü inkılap sözcüğünün yanlış kavrandığı iddiası oluşturur. Ona göre inkılap kavramından tekâmül anlaşılması gerekirken[1117] erken Cumhuriyet, bu kavramı devrim olarak değerlendirmiştir. Oysaki

[1115] *Çerçeve 3* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 86-88.
[1116] *Çerçeve 5*, 288.
[1117] *Sahte Kahramanlar*, 244.

inkılap, yapıcı; devrim ise yıkıcıdır.[1118] Değişimi yıkıcı bir yöntemle gerçekleştirdiğini iddia ettiği erken Cumhuriyet inkılabı, toplumun geçmişinden gelen kıymetleri ortadan kaldırarak manevi bir çöküşe neden olmuş;[1119] bunu da Batı taklitçiliği biçiminde gerçekleştirmiştir. Ayrıca inkılapların yukarıdan zorla yaptırıldığını iddia eden Kısakürek'e göre; inkılap, siyasal elitler aracılığıyla istibdada dönüşmüştür. Ortaya çıkan istibdat birer taklitçi olan siyasi elitlerin "inkılap yobazları" haline gelmelerine neden olmuştur.

"İnkılap yobazı" olarak betimlediği erken Cumhuriyet'in siyasal elitlerine yönelik itiraz, Kısakürek'in düşüncesinde aynı zamanda CHP'nin toptan bir eleştirisi olarak somutlaşır. Ne var ki erken Cumhuriyet, CHP ve siyasal elitler eleştirisi Atatürk'ü teğet geçerek İsmet İnönü'ye yönelir. Kısakürek'in yazılarında üstü kapalı bir şekilde var olmakla birlikte Atatürk eleştirisine çok rastlanmaz. Hatta 1943 yılında yazdığı *Atatürk Dirilecektir* başlıklı yazısında onu bir kurtarıcı olarak sunar. Kısakürek, Atatürk'ü erken Cumhuriyet'in yanlışlarının sorumlusu şeklinde işaretlemekten özenle kaçınarak onu Milli Mücadele ile başlayan milli iradenin temsilcisi olarak ele alır. Bütün felaketlerin sorumlusu ise İsmet İnönü ve CHP'lilerdir.[1120] Duran, Kısakürek'in bu tutumunu Atatürk ile aralarında eski dönemlerde kurulmuş ilişkinin yarattığı hukuk üzerinden açıklar.[1121] Atatürk'ü aslında dolaylı yollardan eleştiren Kısakürek, böylece sonraki dönemlerde karşılaşılacak olan Atatürk'ü eleştirmeden erken Cumhuriyet'i eleştirme stratejisinin öncüsü olarak belirir. Bu aynı zamanda CHP'nin "CeHaPe"leşmesini mümkün kılar. Eleştirisinin merkezinde yer alan CHP ve İsmet İnönü, ona göre, "halktan kopuk"; "devleti ve milleti sömüren"; "kendi

[1118] *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1993), 7.
[1119] *Rapor 1* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976), 72.
[1120] Örneğin bir yazısında İnönü'yü Atatürk'ün annesi Zübeyde Hanıma şikâyet ederek onun ve oğlunun mezarlarından kalkması gerektiğini belirtir. *Hâdiselerin Muhasebesi 2* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 248.
[1121] Duran, 2001, 234 Burhanettin Duran, "Transformation of Islamist Political Thought in Turkey from the Empire to the Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas" (Bilkent Üniversitesi, 2001), 234.

çıkarlarını düşünen"; "büyük kısmı Anadolu çocuğu olmayan muhacir";[1122] "sahte Müslüman"[1123] ve "İslam düşmanı";[1124] "Yahudi, mason, dönme ve komünistlerle iş tutan"[1125] "ümitsizlik kaynakları"dır.[1126]

Muhafazakâr bir bakışa sahip Kısakürek için erken Cumhuriyet'in inkılap adı altında gündelik hayatın her tarafını kuşatmaya çalışması abesle iştigaldir. Onu en derinden sarstığını belirttiği husus ise bunun toplumun yararına yapıldığı iddiası üzerinden siyasete dönüşmesidir. Örneğin dünyanın başka bir yerinde bir şekerlemeye "Yeni Hayat" ismi verilmiş midir diye sorar.[1127] Ona göre gündelik hayatı yüzyıllardır şekillendiren ve onun tarafından şekillendirilen İslam'ın geri plana itilmesi, İslami anlamda gündelik ihtiyaçların bile karşılanamamasına neden olmaktadır. Örneğin yeni dönemdeki Türkçe ezan, değişen cenaze uygulamaları ve Ramazan ayındaki dini pratik ve ritüeller gibi konularda sıkıntısı vardır. Batılılaşmanın ve taklitçiliğin gündelik hayatı tümüyle sardığı iddiasındadır. Şapka inkılabı gibi Batılı görünüm kazanılmasına yönelik tüm inkılapları karşısına alır. "Gardırop taklitçiliği" yerine "çağın gereklilikleri dâhilinde şahsiyete uygun kıyafetler bulmak" gerekir diye düşünür.[1128] Keramet bundan dolayı şapkada ya da feste değil,[1129] zamanın ruhuna uyarken kendi özünü kaybetmemektedir. Bu eleştirilerden eğlence hayatı da nasibini alır. Ona göre oluşturulmaya çalışılan gündelik hayat pratikleri ve kazanılmaya çalışılan Batılı görünümü hakkıyla gerçekleştirebilen birkaç kişiden ibarettir.[1130] Değişimi, tıpkı önceki taklit eleştirisi yapanlara benzer bir şekilde, "öze uygunluk" üzerinden kurgulayan Kısakürek'e göre, Osmanlı'nın bile bozamadığı Anadolu köylüsü "som altından

[1122] Necip Fazıl Kısakürek, *Hücum ve Polemik* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013), 127.
[1123] Ibid., 129.
[1124] *Hâdiselerin Muhasebesi 2*, 72.
[1125] *Hücum ve Polemik*, 140.
[1126] *Hâdiselerin Muhasebesi 2*, 174.
[1127] *Çerçeve 1* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 75.
[1128] *İdeolocya Örgüsü* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976), 325.
[1129] Ibid., 326.
[1130] Ibid., 332.

hazine"[1131] olma özelliğini erken Cumhuriyet'in yozlaştırıcı politikaları ve bu doğrultuda kurulan köy enstitüleri aracılığı ile kaybetmektedir.[1132] Ona göre köy enstitüleri; "dinsiz, ahlaksız yerler";[1133] "komünizm yuvaları"[1134] ve "Anadolu çocuğunu piçleştirme mekânları"dır.[1135]

Kısakürek'in erken Cumhuriyet'in yarattığını iddia ettiği taklitçi gündelik hayat eleştirisi, muhafazakâr bir kültür eleştirisi olarak, geçmişe özlem duyan ve gündelik tekrar ve taklit[1136] ilişkilerini arzulayan bir bilinci yaratır. Bu bilincin önemli temsilcilerinden birisi olan Kısakürek'in temel karşı çıkışı, modernliğin toptan bir Batılılaşma olarak sunulmasınadır. Oysaki onun düşüncesinde Doğu ve onun en önemli temsilcisi olan İslam, teknik ilerleme ve kalkınmaya bir engel teşkil etmez. Bu sebeple ona göre erken Cumhuriyet, Tanzimat ile ortaya çıkan aşağılık psikolojisinin ve zorunlu olmayan taklidi kendi menfaatleri için arzulayan küçük bir grubun toplumu ve ülkeyi kendi bilincinden koparma girişimidir. Kısakürek'in erken Cumhuriyet eleştirisi, böylece, radikal değişimlere karşı muhafazakâr bir duruşun yanı sıra teknik alanında radikal bir modernleşme fikrini içerir. Bu nedenle erken Cumhuriyet'in iktisadi politikalarına dair eleştirisini ikincilleştirerek kalkınmacı tutumunu görmezden gelir. İktisadi eleştirisi taklitçilik eleştirisiyle birleşirken; siyasi elitleri kendi çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen bir cemaat olarak eleştirir. Böylece Tanzimat sonrası ortaya çıkan taklit eleştirilerinin merkezinde yer alan "iktidarı ele geçiren siyasal elite yönelik eleştiri" konseptinin bir tekrarını yapar.

[1131] *Çerçeve 1*, 108.
[1132] *Çerçeve 3*, 77.
[1133] *Vesikalar Konuşuyor* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013), 30.
[1134] Ibid., 81.
[1135] *Babıâli*, 254.

3.2.2. Necip Fazıl Kısakürek'in Tarih Anlayışı ve Karşı Tarihin İnşası

Tanzimat ve onun doruk noktası olarak gördüğü erken Cumhuriyet'in muhasebesini yapan Kısakürek'in bu doğrultudaki tutumunu, *Muhasebe* başlıklı şiirinin "İnanmıyorum bana öğretilen tarihe"[1137] dizesi karşılar. Kısakürek bu dizesinde, erken Cumhuriyet'in Türk Tarih Tezi üzerinden kurduğu seküler tarih anlatısını karşısına almaktadır. Nitekim bu tarih tezi bağlamında gerçekleştirilen antropolojik çalışmaları ırkçılıkla bağdaştırır.[1138] Zira ona göre milliyetçilik; Bergson'dan mülhem bir şuur ya da ideoloji değil, hâl ya da psikolojidir.[1139]Altun'a göre, "Kısakürek erken Cumhuriyet'in hafıza politikasına karşı yeni bir hafıza politikası önermektedir".[1140] Nitekim erken Cumhuriyet'in; tarihi, Osmanlı sonrasından başlatması; ona göre, erken Cumhuriyet siyasal elitinin milleti es geçen Batıcı seküler milliyetçiliğinden kaynaklanmaktadır. Kısakürek, erken Cumhuriyet'i Osmanlı geçmişinin üstüne bir çizgi çektiği iddiası üzerinden eleştirerek; önemli olanın görünüş değil o görünüşün temsil ettiği geçmiş olduğunu savunur.[1141] Osmanlı tarihinin başka bir şekilde yeniden hatırlanmasına dair bir girişimde bulunan Kısakürek, bunu yaparken önermelerini genelgeçer doğrulara dönüştürür.

Erken Cumhuriyet'in bilimselliğe dayalı olma iddiasına yaslanan tarih anlatısı oluşturma çabasının aksine, Kısakürek tarih anlayışını popülerlik üzerine inşa eder. Böylelikle, her ne kadar hareket noktası erken Cumhuriyet'ten farklı bir hakikiliğe yaslansa da son tahlilde tarihi tarihselliğe dışsal bir ideaya dönüştürerek erken Cumhuriyet gibi o da idealist bir tarih kavrayışına saplanır. Erken Cumhuriyet'in Osmanlı ile hesaplaşmasına benzer bir şekilde, araçsal tarih kavrayışı dolayımıyla erken Cumhuriyet ile hesaplaşır.

[1137] Kısakürek, *Çile*, 403.
[1138] *Çerçeve 2* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 264.
[1139] *Konuşmalar* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009), 98.
[1140] Fahrettin Altun, "Alternatif Tarih Yazmak: Necip Fazıl Kısakürek'in Hafıza Siyaseti," *Necip Fazıl Kitabı: Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim* içinde, ed. Asım Öz, İsmail Kara, ve Aykut Ertuğrul (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 348.
[1141] Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 136.

Tarihe başvurmasının temel motivasyonu, erken Cumhuriyet'i eleştirebilmek için Osmanlı tarihinde Batılılaşma ile hesaplaşabilmenin yollarını aramaktır. Bu motivasyonun varacağı nokta ise geri plana çekilip bir direniş sergilemeyen Müslümanlara "hakikatler"i "tarihsel ispatlar" üzerinden sunmak ve onları harekete geçirmektir. Bu nedenle Batılılaşmanın gerçekleştiricilerini taklitçi ve sahte kahraman olarak eleştirdiği bir anlatı oluşturur. Bu anlatının amacı; aslında tarihin açıklığa kavuşturulması değil, siyasal söylem olarak popülerleştirilmesidir.

Birçok metninde böylesine bir tarih anlatısı kullanan Kısakürek'in, tarihe ilişkin en önemli çalışmalarından biri *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han* eseridir. Kısakürek bu eserin başında, bilimsel bir tarih anlatısı peşinde olmadığını dile getirir ve niyetinin hakikatin ortaya çıkarılması olduğunu, bunun da her şeyin üstünde bir değeri bulunduğunu savunur.[1142] Kısakürek, karşı tarih yaratma endişesi doğrultusunda tarihi davalara bakan bir yargıca dönüşür.[1143] Yazıları sıklıkla kendisini tekrar ederken görmezden gelinemeyecek hatalar yapar. Gerçeği çarpıtması ve bu sebeple hatalar yapmasının nedeni ise tarihsel kaynakları okumadan önce vardığı yargılarıdır. Ayrıca doğrusunu bildiği noktalarda ise bunları görmezden gelerek doğru bildiği yoldan ilerler. Uzak geçmişin mükemmelliği, yakın geçmişin pespayeliği ve sahteliği üzerine kurgulanan bu teleolojik tarih anlatısı, Türkiye tarihini İslam'ın kabulü ve Osmanlı ile başlatır. Osmanlı'nın kuruluşundan anlatının oluşturulduğu tarihe kadar olan geçmişi beşe ayırır: Kuruluştan Kanuni'ye, Kanuni'den Tanzimat'a, Tanzimat'tan Meşrutiyet'e, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet. Onun anlatısında ilk dönem iman, aşk ve kuvvet dönemiyken, bozulma Kanuni dönemi ile başlar[1144] ki bunun sebebi Fars ve Bizans taklidi[1145] sonucunda "gerçek

[1142] *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2003), 8.
[1143] Ahmet Özcan, "Türk Muhafazakârlığının Tarih Yorumu," *Doğu Batı*, no. 58 (2011).
[1144] Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 133.
[1145] Ibid., 134.

İslam"ın unutulmasıdır. Tarihsel anlatısı bir taraftan ilerlemeci paradigmanın içinden konuşurken diğer taraftan muhafazakâr bir tınıyı barındırmaktadır. Osmanlı'nın yok olması ve bunun sebebi olan çöküşü, İslam'ın doğru uygulanmamasına ve bu nedenle aksiyon ruhunun kaybedilmesine bağlayan Kısakürek'e göre, bu ruhun kaybedilmesi maddi üstünlüğün de kaybolmasına neden olmuştur.

Tanzimat ise Batı taklidinin başladığı ve zamanla yükselişe geçtiği dönemin başlangıcıdır.[1146] Ahlakın bozulmaya başlaması[1147] toplumsal düzenin bozulmasına neden olurken; bireysel, sınıfsal ve zümre çıkarlarına dayanan yeni bir düzen ortaya çıkmıştır.[1148] Tanzimat böylece bozulmaya başlayan ahlak ve düzenin Batı etkisine girerek daha da bozulmasına ve İslam'dan daha da uzaklaşılmasına neden olmuştur; çünkü Tanzimat, Batı'nın derinlemesine tahlil ve muhasebe edilmeden[1149] özüne ulaşıldığını zannedilerek taklit edilmesi[1150] sebebiyle üst üste inmiş tokat etkisi[1151] yaratmıştır. Bir Batılılaşma hareketi olarak Tanzimat, Kısakürek'in düşüncesinde Bourdieucu anlamda taklitçi bir habitus yaratır. Bu habitusa dâhil olan bireyler ona göre sahte kahramanlardır.[1152] Taklidi içselleştirmiş olan sahte kahramanlar, Batı'ya hayran bakışları nedeniyle kendilerini var eden geçmişi ve o geçmişin İslam gibi kıymetli ögelerini küçümserler. Kısakürek'in bu değerlendirmeleri, Kahraman'ın içselleştirilmiş oryantalizm[1153] kavramına tekabül eder.

Sahte kahramanların siyasal örgütlenmelerini gerçekleştirdiğini iddia ettiği siyasal partiler, bu sebeple, ona göre "Doğu geridir, Batı ileridir, milleti ilerletmek için Batı'yı

[1146] *Başmakâlelerim 3* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014), 285.
[1147] Ibid., 180.
[1148] *Moskof* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1995), 85.
[1149] *Çerçeve 2*, 158.
[1150] *Konuşmalar*, 185.
[1151] *Çerçeve 2*, 158.
[1152] Kısakürek Tanzimat ve sonrasındaki birçok siyasal eliti tutarlı-tutarsız sahte kahraman, Tanzimat'ı da sahte kahraman fabrikası olarak değerlendirir. *Sahte Kahramanlar,* 52. Tanzimat döneminin üç önemli ismi Mustafa Reşid Paşa, Âli Paşa ve Fuad Paşa, Namık Kemal, Midhat Paşa, Jön Türkler, İttihad ve Terakki üyelerinin büyük kısmı ona göre sahte kahramandır ki bunların çoğu mason ve Yahudilerin güdümündedir.
[1153] Kahraman.

kopya etmekten başka çare yoktur"[1154] lafını tekrarlayan Batı taklitçisi haline gelirler. İlginçtir ki Tanzimat sonrası taklit eleştirisini ilk kullananlardan biri olan Namık Kemal ve onun dâhil olduğu Yeni Osmanlıları bir siyasal parti olarak değerlendirir ve bu bağlamda taklitçi olarak ele alır.[1155] Namık Kemal'i bir taklitçi olarak tanımlayan Kısakürek, bu konuda onunla benzer fikirleri paylaştığının farkında değildir. Örneğin Müslümanların ezildiği, Babıali'nin Batı'nın kuklası haline geldiği ve bu nedenle Osmanlı'nın sömürgeleştiği konusunda onunla aynı düşüncededir. Bu eleştirilerin muhatabı yine Tanzimatçılardır. Bu noktada iki yazarı birbirine yaklaştıran motivasyon; ikisinin de merkezî iktidardan istedikleri payı alamayarak muhalif bir tavra bürünmeleri, bunu yaparken de popülist bir söylemi tarihsel bir anlatı ile desteklemeleridir.

Sultan Abdülhamid ise Kısakürek'in tarih anlatısında sahte kahramanlara karşı duran merkezi önemde bir figürdür. Onu, II. Meşrutiyet döneminden sonra kendisine takılan "kızıl sultan" lakabının aksine "ulu hakan" olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia ettiği tarihsel bir figür olarak kurar. *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han* isimli kitabı, bu minvalde "Abdülhamid'i anlamak her şeyi anlamak olacaktır" ifadesiyle biter.[1156] Kısakürek, Kanuni dönemiyle eski gücünü yitirip Tanzimat dönemiyle taklitçiliğe yöneldiğini iddia ettiği Osmanlı Devleti'nin, Sultan II. Abdülhamid'in attığı doğru adımlar sayesinde doğru düzen olma yoluna girdiği fikrindedir. Sultan Abdülhamid; onun anlatısında yeri gelir Türklüğü yüceltir, yeri gelir İslam'ı hatırlayarak onu yeniden düzenin tesis edici kuvvetine dönüştürür, Büyük Güçleri iyi idare eder, iç ve dış düşmanlara karşı devleti ayakta tutar, Siyonistlere toprak satmaz, dış borçları öder, yeni borç almaz ve önlemler ile mali durumu düzeltir, maddi kalkınma anlamında her türlü atılım ve yatırımı

[1154] Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası*, 78.
[1155] *Sahte Kahramanlar*, 73.
[1156] *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*, 641.

gerçekleştirmiş padişahlar arasında "muhtemelen" en büyüğü ve en dindarıdır.[1157] Kısakürek, Sultan Abdülhamid'i Tanzimat ile başlayan taklidin karşıtı olarak somutlaştırır. Ona göre Abdülhamid; dış görünüş, tavır, duruş, davranış ve düşünceleriyle mükemmel; şatafatsız; tutumlu; masraflı eğlenceler ve gösterişten kaçınan; temkinli bir figürdür. Bahsetmekten imtina ettiği Atatürk'ün yerine âdeta bir kahraman yaratır. Abdülhamid, ona göre yirminci yüzyılın en büyük filozofu olduğunu iddia ettiği Bergson'un "yaratıcı muhayyile" dediği hayal kudretine sahiptir.[1158] Kısakürek'in tarih anlatısındaki muhteşem Abdülhamid imgesinin onun kafasındaki kurtarıcı kahramandan tek eksiği, aksiyon adamı olmaması[1159] ve yumuşak başlı olmasıdır.[1160] Abdülhamid'in yumuşak başlılığı kendi döneminde etrafındakiler tarafından yapılan kötülüklerin onun üzerine atılmasına,[1161] ayrıca taklitçilerle mücadele etse de kalıcı bir düzen kuramamasına neden olmuştur.[1162]

3.2.3. Ülkenin Krizi[1163] ve Düşmanları: Kaba Softalar, Taklitçiler ve Destekçileri

Gençleri, hedeflediği aksiyon dâhilinde harekete geçirip, toplumu bir tür İslam ideolojisi etrafında birleştirerek siyasal düzeni kurma peşinde olan Kısakürek'in düşüncesinin eleştiri oklarının altında, Kanuni Sultan Süleyman döneminde başladığını düşündüğü "İslam idraksizliği" ve Tanzimat ile birlikte taklitçiliğe dönüştüğünü iddia ettiği bozulma ve çöküş bulunur. Kısakürek'in düşüncesi, Türkiye siyasi düşüncesinin kendisinden önceki kriz söyleminden azade değildir. O, tıpkı erken Cumhuriyet'in uzun

[1157] Kısakürek'in Sultan Abdülhamid hakkındaki eseri bu ve benzeri iddialarla doludur. Bu iddiaların bir kısmında haklılık payı olmakla birlikte çoğunlukla üretilmişlerdir. Ibid.
[1158] Ibid., 335.
[1159] Ibid., 69.
[1160] Ibid., 203.
[1161] Ibid., 207.
[1162] Ibid., 205.
[1163] Kısakürek Shakespeare'nin önemli eseri *Hamlet*'ten devamlı alıntılar yaparak eserin başkarakteri olan Hamlet'in ve ülkesinin içinde bulunduğu krizi kendisinin, ülkenin ve dünyanın krizi ile benzeştirir. *Çerçeve 2*, 44. Kısakürek'teki Shakespeare etkisi birçok kez kullandığı "öl ya da ol" ifadesinin "olmak ya da olmamak" ifadesinden devşirilmesinde de görülebilir.

soluklu tarihsel eleştirisine benzer bir şekilde kriz anlatısı oluşturur. Aynı zamanda Tanzimat sonrası ortaya çıkan yakın tarihi taklitçi olarak eleştirme tutumunu benimser. Bozulmanın müsebbibi, ona göre; bir taraftan taklit eylemi ve onu gerçekleştiren taklitçilerken, diğer taraftan İslam'ın esaslarını görmezden gelerek her türlü yeniliğe karşı çıkan "ham/kaba softalar"dır. Kısakürek'in düşüncesi bu doğrultuda çağın gerekliliklerine karşı gelen bağnazlık ile çağın gerekliliklerini özün kaybedilmesi noktasına vardıran taklitçilik arasındaki gerilimi çözmeye odaklanmıştır. İki grubun da temel sorunu; özü var eden İslam'ın idrak edilememesi ve uygulanamaması, bu nedenle Batı ve Batı'dan gelecek yenilikler konusunda doğru tavrı takınamamalarıdır.

Kısakürek Meşrutiyet dönemi İslamcılarının önemli temsilcilerinden Mehmed Akif'in "asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" sözünü eleştirir. Mehmed Akif'in düşüncesinin İslam'ı tabi kıldığını varsayarak asıl söylenmesi gerekenin "İslam idrakine söyletmeliyiz asrımızı" olduğunu savunur. Yapılması gereken; bu noktada içtihat kapılarının yeniden açılması ile ortaya çıkacak yenilik değil, İslam'ın özünde olduğunu varsaydığı maddi anlamda yeniliğe açık olma düşüncesini uygulamaktır. İçtihat kapısı kapalıdır, ancak insanlığın ilerlediği her alanda İslami ölçüler doğrultusunda adımlar atılmalıdır.[1164] Tanzimat öncesindeki taklit tartışmalarına benzer bir şekilde bidat tartışmasına giren Kısakürek'e göre; bidat, bir şeyin özüne zarar vermesi ölçüsünde değerlendirmelidir ki yenilik katkı sağlıyor ve özü bozmuyorsa bidat değildir.[1165]

Kaba softalar peygamberin "hakikat müminin yitik malıdır" sözüne riayet etmemektedir ona göre,[1166] çünkü her türlü yeniliğe bidat hükmü vererek yenilikleri reddetmektedirler. Zira kaba softalar "mal etmek ile taklit etmek arasındaki fark"ı

[1164] *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 54.
[1165] Ibid., 70.
[1166] *Çerçeve 3*, 14.

göremezler diye düşünür.[1167] Kısakürek böylece Müslümanlığın modernliğinin ve yenilikçiliğinin sınırlarını çizerken, İslam'ın doğası gereği "ilerici ve inkılapçı" olduğunu savunur. Bu sebeple yapılması gereken icat etmek değil, İslam'ı yeniden keşfetmektir.[1168] İslam'ın yeniden keşfi, aynı zamanda bir kendilik keşfi olduğu için Batı'ya dair tavrı da değiştirir. Kendiliğin keşfi, Kısakürek'e göre, Batı üzerinden benliğe bakılmasının yerine benlik üzerinden Batı'ya bakılmasını gerektirir.

1946 yılında *Büyük Doğu*'nun bir sayısının kapağının ön planında "Bay Taklit" adı altında asılmış bir adam ve arka planda da darağaçlarının olduğu bir görsel bulunur. Altında "bu adamı asınca kurtuluruz" yazmaktadır.[1169] Kısakürek'in zihninde, hakikilik ve sahtelik karşıtlığı üzerinden her şeyin müsebbibi olarak gördüğü ve âdeta bir günah keçisi olarak stereotipleştirdiği taklitçi figürü vardır. Taklitçi figürü, ülkenin krizine dair tasavvurlarının merkezinde yer alır; zira hem iç hem de dış tehdit olarak gördüğü durumların ortaya çıkmasında ve dış düşmanlarla iş birliği yapılmasında taklitçinin parmağı vardır. Önceki dönemlerdeki taklit eylemine ve taklitçi figürlerine dair eleştiri, böylece, Kısakürek düşüncesinde "dış düşmanla iş birliği yapan iç düşman"a dönüşür. Kısakürek, taklit eylemine ve taklitçi figürüne dair eleştirilerinde "kukla", "maymun" ve "köle" gibi vasıflandırmalarda bulunarak; önceki dönemlerden daha sert bir ton sergiler.

Kısakürek'in düşüncesindeki taklitçi figürü iki temel ideal tip altında toplanabilir: Birincisi siyasal iktidarı elinde tutan, Tanzimat öncesinde Bizans ve Fars'ı taklit eden, Tanzimat sonrası ise Batı'yı taklit eden siyasal elitler; ikincisi ise üst sosyo-ekonomik sınıflara mensup ve Batı'nın yaşam tarzına öykünerek gündelik hayatta Batılı tarzda yaşamaya çalışanlar, yani post-Tanzimat döneminde kibar âlemi olarak eleştirilenlerdir. Bu iki ideal tipin aynı kişilerde toplandığı örneklere de rastlanmaktadır. İlk örneği Tanzimat

[1167] *Sahte Kahramanlar*, 50.
[1168] *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*, 51.
[1169] *Büyük Doğu* 3, no. 57 (1946).

eleştirisi bağlamında sahte kahramanlar ideal tipi altında toplayan Kısakürek, çoğunlukla bu tiple uğraşsa da ikinci tip de eleştirilerinden kurtulamaz. Birinci tipe yönelik temel eleştirisi, Tanzimat sonrası yapılan değişimlerin Batı taklitçisi olmasından dolayı yüzeysel kaldığı iddiasıdır.[1170]

Taklitçi figürünün temel sorunu, kökü yabancıda olanı iktibas etmesinden dolayı ahlaksızlığı başlatmasındadır.[1171] Taklitçi figürün taklit eylemindeki motivasyonunu Batı'yı mükemmel görmelerine bağlayan Kısakürek'in düşüncesinde, taklitçiler self-oryantalist bir tavra, yani kendisini ontolojik ve epistemolojik olarak Batı'nın karşısında küçük görme hastalığına tutulmuşlardır. Hatta ona göre taklitçilerin Doğu'ya bakışı Batı'nın Doğu'ya bakışından daha sert ve küçümseyicidir.[1172] Zira Batı'nın verili olarak üstün olduğunu kabul eden taklitçi figürü, kendisini daha aşağıda vasıflandırır.[1173] Batı'yı gerçek anlamda bilmeden,[1174] kendi öz vasıfları yerine çareyi Batı'da arayan, bu nedenle kozmopolitleşerek Batı'nın kölesi haline gelen bu ideal tipin düşünce ve yaşam tarzının toplum içinde yayılması ahlak sorununa yol açmaktadır. Zira fikir olmadan ahlak, ahlak olmadan fikir yarım kalacağı için; bir milletin zamanları aşan ruhunu borçlu olduğu duygu ve düşünce evreni dışında ahlak aramak saçmalıktır.[1175] Ortaya çıkan ahlak sorunu; manevi anlamda bozulmaya, manevi bozulma ise ahlaksızlık olarak tanımladığı bazı eğlencelerin çoğalmasına neden olmaktadır. Kısakürek bu açıdan Tanzimat sonrası ortaya çıkan taklit eleştirilerinin eğlence konusundaki ahlakçı tutumunu devam ettirir. Bu tutum diğer taraftan silik de olsa Necip Fazıl'ın düşüncesinde yer alan ikinci tip taklitçinin eleştirisinin temelini oluşturur.

[1170] Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 369.
[1171] *Çerçeve 3*, 175.
[1172] *İdeolocya Örgüsü*, 33.
[1173] *Çerçeve 5*, 67.
[1174] *Çerçeve 4* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010), 214.
[1175] *Çerçeve 2*, 160.

Eğlenceyi toplumsal ödevlerin karşısında bir konuma yerleştiren bu düşüncede, Batı'yı idrak etmeden taklit eden taklitçi hem Batı'nın olumlu taraflarını göremez hem de kendisini gerçek anlamda idrak edemeyerek kişiliksizleşir. Dünyaya sadece maddi açıdan bakarak manevi olanı gözden kaçırmak, taklidin sebeplerinden ve aynı zamanda sonuçlarından birisine dönüşür. Taklitçi Batı'nın kölesi olmakla beraber materyalizmin de kölesi haline gelmiştir. Batı'nın sert güç ile gerçekleştiremediği sömürgeleştirme, taklitçi aracılığıyla yumuşak güç şeklinde gerçekleşmektedir âdeta. Bir iç düşman haline evrilen taklitçi, dış düşmanların iş birlikçilerine dönüşmektedir. Kısakürek'in düşüncesinde dış düşman olarak Yahudiler,[1176] masonlar, komünizm ve Batı emperyalizmi yer alırken bunların oyunlarına gelen taklitçiler ise köksüzleşip şahsiyetsiz kozmopolitlere dönüşerek bahsi geçenlerin emellerini gerçekleştirenler olarak lanetlenir.

3.2.4. Ülkenin ve Dünyanın Krizine Bir Çare Olarak Büyük Doğu Düşüncesi

Kısakürek'e göre dünya bir inkılap beklemektedir.[1177] Modernite sonrası dünyanın içinde bulunduğu durumu manevi bir kriz olarak değerlendiren Kısakürek'e göre, makinanın ve materyalizmin doğurduğu kriz dünyayı bir çıkmaza sokmuştur. Bu kriz bir ruhsuzluk olduğu için maneviyat krizidir. Bu krizin çözümü Batı'nın eksiği olan ruh ile Doğu'nun eksiği olan akıl ve pozitif bilgileri birleştirmektir. Zira ona göre maddesiz bir ruh

[1176] Duran ve Aydın, Kısakürek'in Yahudi karşıtı görüşlerini Avrupa'dan aldığını iddia ederken, Uzer ise Kısakürek'in anti-semitist söylemini Nazilerden aldığı iddiasının araştırılması gerektiğini belirtir. Burhanettin Duran and Cemil Aydın, "Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hıristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı," *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, no. 7 (2016). Umut Uzer, "Conservative Narrative: Contemporary Neo- Ottomanist Approaches in Turkish Politics," *Middle East Critique* 29, no. 3 (2020). Kısakürek'in yazılarında Türkiye Yahudilerine bir azınlık grup olarak açıktan saldırı barındırmaması, düşüncelerinin toplumsal bir sorundan kaynaklanmadığını gösterir. Bu nedenle Kısakürek'in anti-semitizminin kaynağı belirsiz olsa da iç kaynaklı olmadığı kesin gibidir. Ondaki Yahudi eleştirisi Yahudi halkından öte Yahudi düşüncesi dediği ve birlik kurma fikrinin düşmanı olarak tanımladığı iddianın eleştirisidir. Zira ona göre Yahudilik "beynelmilelciliğin, kozmopolitliğin, maddiyatçılığın, soysuzluğun-köksüzlüğün kök-mecazıdır." Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (İstanbul: Birikim Yayınları, 2006), 101.

[1177] Kısakürek, *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*.

vücut bulamayacağı gibi, ruhsuz bir madde de verimsiz olacaktır.[1178] Maddesini bulamamış ruhu sebebiyle Doğu'nun, ruhunu bulamamış Batı karşısında mağlup olduğu fikrindedir.[1179] Doğu, böylece, maddesini bulamayan ruhunu, Batı'nın maddi gelişiminin büyüklüğüne büyülenmiş bir zihniyet ve psikolojiye kaptırarak, ruhunun kudretinin unutulması ve kaybolmasına mahkûm olmuştur. Kısakürek bu noktada manevi alanın içinde yer aldığını iddia ettiği ruhu, kimlik bağlamında bir benlik olarak değerlendirmektedir. Batı karşısında kimliğini kaybeden Doğu bu nedenle uzun süredir araftadır.

Bir dergi olarak çıkardığı ve tüm hayatı boyunca kesintili aralıklarla çıkarmaya devam ettiği *Büyük Doğu*,[1180] düşüncesini şekillendirdiği bir siyasi anlayışa dönüşür. Temelinde, "keramet"in sanılanın aksine Batı'da değil Doğu'da olduğu önermesi yatar. Bu ideoloji, Doğu ve onun özüne dayalı bir reform fikrine dayanır.[1181] Necip Fazıl; Büyük Doğu'nun öncelikle Türkiye'ye, sonra tüm Müslümanlara, en sonunda da tüm dünyaya ilaç olacak reçeteye sahip olduğu fikrindedir. Büyük Doğu; Kısakürek'e göre sahte kahramanların gerçekleştirdiği sahte inkılapların aksine hakiki inkılabı,[1182] Batı'nın pozitif bilgilerini iktibas ederek Batı'yı imrendirecek bir madde hâkimiyetini öz ruhuna verdiği bir dünya ve düzen kurarak gerçekleştirecektir.[1183] Kısakürek'in düşüncesinde medeniyetin timsali olduğu savunulan Avrupa'nın maddiyatçı tutumu neticesinde ortaya çıkan emperyalist duruşu; dünyayı bir vahşet havuzuna dönüştürürken, yeni doğacak olan

[1178] *Çerçeve 2*, 21.
[1179] *İdeolocya Örgüsü*, 68.
[1180] Büyük Doğu ifadesinden enternasyonal bir Doğuculuk, İslamcılık ya da Avrasyacılık anlaşılmamalıdır. Zira Büyük Doğu "Hakka ve yeni bir dünya görüşüne bağlı Müslüman Türklerin gazetesi" ifadesi ile basılır. Her ne kadar *Kadro* dergisinin Asyacılığı ve II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığının onda etkisi olsa da Kısakürek'in temel kıstası Türkiye'de yaşayan Müslüman Türklerdir. Kısakürek'in Asyacılığı konusunda *Kadro* dergisinin etkisi için bkz. Necmettin Turinay, "Büyük Doğu: Bir Kavramın Doğuşu," *Necip Fazıl Kısakürek* içinde, ed. Mehmet Nuri Şahin ve Mehmet Çetin (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010), 339.
[1181] Ferda İdil Lostar, "Muhafazakâr Basının Modernizm, Bilim ve Teknolojiye Yaklaşımı: Büyük Doğu Örneği (1949-1959)," *İlef Dergisi* 6, no. 2 (2019): 324.
[1182] Kısakürek, *Çerçeve 6*, 15.
[1183] *Konuşmalar*, 82.

medeniyet yani Doğu medeniyeti gerçek dünya düzenini var edecektir.[1184] Kısakürek böylece sıklıkla tekrar edilen Batı'nın maddi marifeti ile Doğu'nun maneviyatını birleştiren Doğu Batı sentezi iddiasını kullanır.[1185]

Türk İslamcılığının ya da İslami Türk milliyetçiliğinin bir görünümü olan Büyük Doğu, yerli ve yabancı bütün ideolojilerin üstünde bir konumda olduğu iddiasındadır. İdeolojilerin peşinde olduğu mükemmel düzen için gerekli tüm çözümler İslam'da bulunmaktadır.[1186] İslam böylece tüm zamanları aşan bir aşkınsallığa sahip olurken, *omnipotent* bir güç olarak değerlendirilir. Doğu'yu temsil eden *omnipotent* İslam, böylece, Batı'dan üstünlüğünü zamanları aşan bir şekilde özünde korur. Kısakürek'in düşüncesinde, maddi olanı Batı'ya ruhu da Doğu'ya atfetme bağlamında, oryantalist Doğu Batı anlayışının yansıması vardır.[1187] Maddi anlamda ileri olmayan Doğu'nun manevi anlamda kuvvetli olması, oryantalizmin iddiasının aksine Doğu'yu uyuşuk ve geri durumda bırakmak zorunda değildir. İslam'ın aşkınsal özü ve *omnipotent* oluşu bu iddiayı boşa düşürür. Kısakürek böylece Doğu'nun manevi olanı temsil ettiği fikri açısından oryantalizmi içselleştirerek self-oryantalist bir tavra bürünse de oryantalizmin iddiasının tam karşısında yer alarak Doğu'nun tamlık ve mükemmelliğini İslam ve kısmen Türklük üzerinden savunur. İslam öncesi bir Türklüğün onun için çok önemi yoktur. Oksidentalist tavrında ise klasik oryantalizmin Doğu için iddia ettiği "özünde eksik" iddiasını Batı için dile getirir. Batı; maddi olanla hemhal ve dolayısıyla üst düzeyde olanı temsil ederken, maneviyat ve ruh anlamında sürekli eksiktir. Batı, Kısakürek'in düşüncesinde, manevi açıdan Doğu'ya mahkûmdur. Kısakürek, bu sebeple, Said'in Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik fark tahayyülü üzerine kurulu bir düşünce üslubu olarak

[1184] *Çerçeve 2*, 17-18.
[1185] Bora, *Cereyanlar*, 443.
[1186] Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 96.
[1187] Alev Erkilet, "Büyük Doğu Nereden Doğar? İslâmcılık, Doğu-Batı Sentezciliği ve Necip Fazıl," *Hece: Necip Fazıl Özel Sayısı*, no. 97 (2005): 70-71.

tanımladığı oryantalizmi[1188] tersine çevirerek, Batı'yı "oryantalize" ederek oksidentalist bir bakışa sahip olur.

3.2.5. Krizden Çıkış: Altıncı Devir, Mütefekkir, Kahraman ve Aksiyon

Türkiye'nin krizini İslami özün unutulması, yanlış anlaşılması ve/veya anlaşılamaması üzerinden ele alan Kısakürek'in düşüncesinde, dünyanın krizi maddenin kölesi haline gelinmesinden kaynaklanır. Ülkenin ve dünyanın sosyoekonomik tarihini ve yapısını ikincilleştiren Kısakürek, bu sebeple, sorunun temeline Doğu Batı karşıtlığından mülhem maddiyat-maneviyat ayrımını koyar. Bu doğrultuda ruh ve ahlak sorunu hem ülkenin hem de dünyanın krizine içkindir. İkisinin çözülememesi krizin sürekli hale gelmesine neden olmaktadır. Ülkenin krizinin yüzyıllar sürmesinin diğer bir nedeni, krizden çıkış için fikir üretecek mütefekkir eksikliğidir.[1189] Krizden çıkamamanın başka bir sebebi ise toplumu uyandırıp harekete geçirecek bir hamlenin görülmemesidir.[1190] Kısakürek'in bir kahraman olarak sunduğu mütefekkir, krizden çıkışın bilgisine sahip olan yani hakikatin bilgisine ulaşabilecek yegâne kişidir. Hakikatin bilgisine sahip olan mütefekkir, bu bilgiyle, ülkeyi içinde bulunduğu uykudan uyandırarak harekete geçirecektir. Mütefekkir, Doğu ve Batı'nın tüm bilgisine ulaşarak tarihin muhasebesini yaptıktan sonra, Türkiye ve dünya için en mükemmel olanı ortaya sunacak olandır. Ortaya çıkacak kahraman olan mütefekkir; hem sahte kahraman olarak nitelendirdiği siyasal elitin hem de çeyrek münevver/sahte kahraman olarak tanımladıklarının aksine, topluma tek olan hakikati bildirecektir. Krizden çıkış hamlesi olarak ele aldığı aksiyon, İslami öze dayalı mükemmel düzeni kurma peşinde olduğu için, basit ve sıradan bir iş değil; kahramanca

[1188] Said.
[1189] Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 434.
[1190] *Çerçeve 4*, 203. Kısakürek meşhur dizesinde harekete geçmeyi bir ayağa kalma, yani krizden çıkma olarak betimler. *Rapor 2* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976), 20.

üstün bir fikirdir.[1191] Aksiyon böylece taklidin tam karşısında yer alarak hakiki fikri ve düzeni yaratacaktır.[1192] Son tahlilde Kısakürek aslında mütefekkir olarak kendisini sunmaktadır, fakat kahraman vasfına bir türlü erişememiştir. Diğer taraftan da kahraman bekleyişi semavi dinlerdeki Mesih/Mehdi inancını andırmaktadır.

Kısakürek'in bahsettiği kahramanın peşine takılan mukaddesatçılar, milliyetçiler, gerçek Türkler ve Anadolulular; taklitçilerin, dinsizlerin, kozmopolitlerin, sahte inkılapçıların kısacası bu ülkenin düşmanı olan herkesin karşısında olacaktır.[1193] Çöküşü temsil eden beş dönemin sonunu getirerek altıncı devri başlatacak olan bu kahramanın eylemi, 400 yıllık geçmişi tersine çevirecek ve toplumu harekete geçirecek fikirleri ortaya atacaktır. Bu eylem adeta bir maya tutma,[1194] aşılamadır. Mayalanacak olan ise taklitle bozulmamış Anadolu halkıdır.[1195] Kahraman konuşarak değil eyleyerek mükemmel düzeni kuracaktır. Fikir, aksiyonu; aksiyon da fikri yaratacaktır. Kahraman mutlaka gelecektir, ancak Anadolu halkının gelmesi mutlak olan kahramanı beklemeyip araması ve bulması gerekmektedir;[1196] zira Anadolu halkı 400 yıldır "öz yurdunda sürgün",[1197] "öz yurdunda garip, öz vatanında parya"dır.[1198] Son tahlilde halk bir kahramana muhtaçtır. Kısakürek'in düşüncesindeki siyaset, böylece, üstten gerçekleşecek bir hakikate dönüşürken; halk egemenliği ya da milli irade kavramlarının içi boşalmaktadır. Kahraman, ilahi/İslami *auctoritas*'ın *potestas*'ını gerçekleştirecek yegâne kişiye dönüşür. Böylece onun gerçekleştireceği dönüşüm, yaratacağı dönem ve düzen, İslam'a uymak kaydıyla, hakikati

[1191] *Sahte Kahramanlar*, 89.
[1192] Ibid., 123.
[1193] *Başmakâlelerim 2* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014), 5.
[1194] *Çerçeve 5*, 13.
[1195] Ibid., 55.
[1196] *Hitâbeler*, 163.
[1197] *Çile*, 275.
[1198] Ibid., 399.

yeniden ve yeniden inşa eder. Bu düşüncenin aforizmaları ise "mekân, Anadolu, zaman İslam" [1199] ve "Türklük ruh Anadolu zarf" [1200] şeklinde vücut bulur.

Kafasında çizdiği İslami, milli, yerli yani hakiki olan ile Batı'nın maddi pozitif bilgisini taklitçilerin aksine gerçek anlamda birleştirebilecek kudret, kahramanın önderliğinde gençliktedir. Bu davayı gerçekleştirebilecek cevher, herkese ve her şeye rağmen Türk gençliğinde vardır.[1201] Başıboş bir gençlik yerine disiplinli bir davaya adanmış gençlik hedeflemektedir. Ne var ki gençlerin böyle bir dava yerine Batı'nın eğlence hayatına dalıp gündelik hayatın rengine aldanarak taklit eylemine düşmelerini de her zaman bir ihtimal olarak sunar. Kısakürek, Batı'nın pozitif bilgisi olarak kategorize ettiği teknik bilginin aktarımı konusuna, önceki düşünürlere göre daha az odaklanır. Bu aktarımı gerçekleştirecek yol olarak sadece Batı'ya öğrenci gönderilmesi konusunda konuşan Kısakürek, Batılı uzman ithaline kesinlikle karşı çıkar. Tanzimat'tan beri bu yola başvuran Türkiye'nin başarısızlığının sebebinin, gönderilen öğrencilerin bir dava uğruna gönderilmemesi ve dolayısıyla taklitçilere dönüşmesi olduğunu savunur. Yapılması gereken; taklitçi olmayacak kişilerin seçilmesi, gönderilenlerin takip edilmesi ve ülkelerine bu şekilde maksimum faydayı sağlamalarıdır.[1202]

3.2.6. Kahramanın Getireceği Mutlak Düzen: İslam İnkılabı ve Başyücelik Devleti

Kısakürek, birçok metninde, tasavvur ettiği mutlak düzene dair örnekler ve fikirler sunsa da bu konudaki temel eseri *İdeolocya Örgüsü*'dür. Bu eser "ideal düzen nedir" sorusuna cevap olarak verilen ütopik[1203] bir siyasallık kurgusudur ve bu kurgunun adı

[1199] *Çerçeve 4*, 171.
[1200] *İdeolocya Örgüsü*, 356.
[1201] *Çerçeve 1*, 283.
[1202] Ibid., 68.
[1203] Okay *İdeolocya Örgüsü*'nde anlatılan siyasal düzeni bir ütopya olarak değerlendirir. Okay, "İnsan, Sanatçı/Şair ve Düşünür Olarak Bir Necip Fazıl Kısakürek Portresi," 13. Kitap bağlamında "aşırı" önerileri

"Başyücelik Devleti"dir. Türkiye'nin ve dünyanın krizden çıkışını, İslam'ı idrak ettirecek bir kahramanın topluma hakikati bildirmesi üzerinden mümkün sayan Kısakürek'in düşüncesinde hakikat birdir. Topluma hakikati bildirecek olan kahraman, hakikati keşfedip topluma kabul ettirerek nizam ve ahengi oluşturur.[1204] Kurulacak yeni düzenin hakikati İslam'a içkindir. Kısakürek'in düşüncesi böylelikle Kanuni döneminde başlayan, Tanzimat dönemi ve erken Cumhuriyet ile doruğa ulaşan bozulmanın ve reform/inkılap adı altında gerçekleştirildiğini iddia ettiği değişimlerin karşısında bir "karşı-devrim"[1205] olarak "İslam İnkılabı"nı önerir. Kısakürek'in kafasındaki inkılap; bir alternatif sunmak yerine sırasıyla Türkiye, Doğu ve tüm dünyaya hakiki düzeni getirecek mahiyette olduğu için, tüm ideolojilerin üstünde ve onların karşısında bir ideolojidir. Bu nedenle söylemsel olarak Tanzimat ve erken Cumhuriyet'in karşısında olan Kısakürek, ideolojik olarak kendi fikrini modernliğin tek doğrusu olarak sunar. Bu sebeple *İdeolocya Örgüsü,* tikel değil tümel bir düzlem üzerinden konuşur.[1206] Zamanı ve mekânı aşan bir mutlaklık olarak İslam, Türkiye'nin ve dünyanın içinde bulunduğu krizi aşabilecek mahiyettedir. İslam böylece modernlikle olan sorununu aşkınsallığı sayesinde aşar.

Şeriat böylece sadece toplum kurallarını düzenleyen hukuksal kodifikasyon değil, mutlak ve ideal olan düzeni sağlayan "öz"ün bütünüdür. Bu sebeple, egemenliğin kaynağı ilahi bir mesele olarak ele alınırken, yönetim şeklinin önemi ortadan kalkar. Önemli olan düzenin şeriat adı altında tekrardan tesisidir. Tasavvuftaki "bir"e ulaşma, Kısakürek'in düşüncesinde siyasal olanın birliği ve hakikatin buna eşitlenmesi şeklinde kendine yer

---

olan Kısakürek kitabın bir bölümünde önerdiği sistemin hem Türkiye hem de diğer dünya ülkeleri için bir eleştiri ve kriz tespiti olduğunu ve bu krizden çıkış için bir ideal olduğunu, ancak bunu yaparken Türkiye başta olmak üzere kanun dışında bir hareket içinde olmayacağını belirtir. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 344.

[1204] *Hücum ve Polemik*, 14.

[1205] İsmail Kara, "İdeolocya Örgüsü Nasıl Ele Alınabilir?," *Necip Fazıl Kitabı: Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim* içinde, ed. Asım Öz, İsmail Kara, ve Aykut Ertuğrul (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 266.

[1206] Abdürrahim Karadeniz, "Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü," *Hece: Necip Fazıl Özel Sayısı*, no. 97 (2005).

bulur. Hakikatin bir olduğu yerde oluşan düzen, bu sebeple, demokratik bir düzenin tamamen zıddını hedefler. Zira her kafadan farklı sesin çıktığı bir düzen olarak tasavvur ettiği demokrasi, "bir"den doğan düzenin karşısındadır. Herkesin kafasına göre davranması anlamındaki hürriyet, düzen yıkıcı bir mahiyette olduğu için, düzen kurulana kadar gereksizdir. Gerçek hürriyet hakikate ulaşılıp düzen kurulduktan sonra var olacaktır.[1207]

Kısakürek'in düzen tasavvuru totaliter, hatta faşist bir rejim kurgusudur. Kısakürek'in tasavvuru Platon'un *Devlet* eserinde idealize ettiği düzen fikrini İslam adı altında tekrardan üretirken, düzenin var olabilmesi için elzem olan kahraman Nietzsche'nin "üstün insan"ını andırır.[1208] Hakikat konusunda Gazali'nin fikirlerini eserlerinin birçok yerinde kullanan Kısakürek'in, Platon'un düzen fikrine Gazali üzerinden ulaşmış olması muhtemeldir. Platon'un ideal siyasallık kurgusu olarak *Res Publica*'sında yer alan sınıfsallık ve temsiliyet, benzer bir şekilde Kısakürek'in "Başyücelik Devleti"nde de bulunur. Kendisine içkin hakikatin bilgisinin kaynağı olarak İslam'ı bilenlerden oluşan Yüceler kurultayı ve onların seçtiği Başyüce, Platon'un düzenindeki koruyucular ve filozof kralı andırır. Filozof kral ve kahraman olarak Başyüce; sıradan insanlar değil, toplumu bir arada tutan toplumsal bir sembol olmakla beraber, siyasalın kaynağına mutlak bir aracıdırlar. Kısakürek'in idealize ettiği düzende, düzenin içinde yer alan kişiler sadece birer inanan ve dava/ödev gerçekleştiricisi olarak düzende var olurlar. O düzeni kuran ya da zaman içerisinde değiştiren, yıkan ve yeniden yapan bireyler olmaktan öte siyasetin birer nesnesi haline gelmiş teknik elemanlardır. Siyaset böylece teknik bir mesele olarak kendini var eder. Bu da totaliter, hatta faşist bir rejimin işaretidir.

Yukarıdan değişim, sınıfsızlık ve tek parti konusunda erken Cumhuriyet ile özdeştirilebilen Kısakürek'in düşüncesi, egemenliğin kaynağı konusunda farklılaşır. Onun

[1207] Kısakürek, *Çerçeve 4*, 260.
[1208] Koçak'a göre Kısakürek Platon'un elitist yaklaşımı ve Nietzsche'nin üstün insan felsefesinden ilham almıştır. Koçak, "Türk Milliyetçiliğinin İslâm'la Buluşması Büyük Doğu," 606.

düşüncesinde ulusal egemenliğin temsil edildiği parlamento yerine, egemenliğin "Hak" üzerinden kurgulandığı yüceler kurultayı bulunur.[1209] Egemenliğin kaynağının "Hakk" olması sebebiyle, Yüceler Kurultayı'nda "hakimiyet milletindir" ifadesi yerine "hakimiyet Hakk'ındır" yazacaktır.[1210] Mutlak düzen anlatısı olan Başyücelik Devleti, son tahlilde, içinde bulunulan düzenin bir eleştirisidir. Kendi döneminin bir ürünü olarak bu kurgu, ülkenin ve dünyanın sorunlarını törpüleyip toplumsal ve tarihsel çatışmaları ortadan kaldıracak her türlü fikri, başka ideolojilerden ödünç alır. Toplumsal adalet ve bireysel mülkiyet arasında bir denge kurmaya çalışan "Başyücelik Devleti", herkesin görevinin başında olduğu ve imkânı olan herkesin çalıştığı, çalışamayana devletin baktığı;[1211] ahlaklı ve şuurlu bireyler ve ailelerden oluşan bir toplumun okullar aracılığıyla talim, terbiye ve telkin edildiği;[1212] tüm toplumsal ve bireysel faaliyetlerin kontrol altında olduğu; maddi ilerlemeyle birlikte maneviyatın önemsendiği;[1213] eğlencenin ahlaka endekslendiği;[1214] sosyal adaletin, emek sömürüsü ve aşırı zenginleşmeye engel olan ancak bireysel mülkiyeti koruyan bir sistemle sağlandığı;[1215] yabancılardan, yabancı etkisinden ve taklitçilerden arındırılmış[1216] bir yalıtılmışlık kurgusudur. Son tahlilde Kısakürek'in siyasal düzen tasavvuru, erken Cumhuriyet'in İslamize edilmiş bir versiyonunu andırır. Zira erken Cumhuriyet döneminde kamusal alandan dışlanmış ve bu konuda pasif davranan Müslümanlar, sadece düzeni onaylamak konusunda birer mümin olarak vardırlar. Bunun için, insanların, özneleşmeleri gereken bir süreçten ziyade, mükemmel düzenin bir parçası olabilecekleri ihtimali üzerinden Müslüman olduklarını hatırlamaları gerekir. Müslümanlık,

[1209] Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 353.
[1210] Ibid., 203.
[1211] Ibid., 304.
[1212] Ibid., 221.
[1213] Ibid., 227.
[1214] Ibid., 300-03.
[1215] Ibid., 358.
[1216] Ibid., 319-21.

böylece, tasavvufi bir yöntemle, "kabullenme" olarak modern bir şekilde yeniden yorumlanır.

3.3. Taklidin Reddi: Nurettin Topçu Düşüncesinde Taklit

1909 yılında İstanbul'da doğan Nurettin Topçu 1975 yılında yine aynı şehirde ölmüştür. Ortaöğretimini İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamlayan Topçu, yükseköğretim için 1928 yılında devlet tarafından Fransa'ya gönderilir. Denklik sorunları yüzünden bir senelik lise eğitiminden sonra çeşitli üniversite ve bölümlerden farklı programları bitiren Topçu, Fransa'da felsefe doktorası yapan ilk Türk unvanını alır. Doktora sonrası ülkeye dönen Topçu, üniversitelerde kadro bulamadığı için ülkenin önde gelen liselerinde felsefe ve tarih öğretmenliği yapar. 1939 yılında çıkarmaya başladığı *Hareket* dergisi aralıklarla farklı sayılarda basılır. Takipçileri ölümünden sonra bir süre daha dergiyi basmaya devam eder. *Hareket* ve başka dergilerde yazdığı yazılara ve onlardan oluşturduğu kitaplarına ek olarak, ölümünden sonra Türkçeleştirilmiş doktora tezi, doçentlik tezi olarak yazdığı *Bergson* isimli eseri, *Reha* isimli bir romanı ve hikâyelerinin bir araya getirilmesi sonucu oluşan *Taşralı* isimli bir kitabı bulunmaktadır. *Hareket* dergisinde müstear isimle yazdığı *Çalgıcılar* hikâyesi erken Cumhuriyet'in ve Atatürk'ün üstü kapalı eleştirisinin erken bir örneğidir. Bu yazı, merkezî iktidar ve onun bürokrasisi ile çatışmasına neden olur ve sonrasında İzmir ve Denizli'ye sürülür.

Topçu, "uysallık ahlakı" ya da konformizm olarak tanımladığı cemiyetçi (sosyolojist) bir düzen ve bireyciliğin baskın olduğunu iddia ettiği anarşizm arasında, bireyin hareketinden ve aklını kullanmasından kaynaklanan ama toplumcu olan bir düzen tasavvur eder. Onun zihnindeki siyasal tasavvur, devletçi bir düzenin; "ruhçu sosyalizm" olarak adlandırdığı anti-maddiyatçı bir toplumsallığın peşindedir. Topçu, başta *Yarınki Türkiye*

isimli eseri olmak üzere birçok eserinde bu toplumsallığın başlatıcısı olarak yerli bir "Rönesans"tan bahseder. Bu Rönesans, materyalizme bu nedenle de kapitalizme ve komünizme de karşıdır. Ayrıca Anadolu topraklarında yaşayan Türkler için, İslam'ı da içinde barındıracak şekilde tasarlanan ve coğrafyaya dayalı şekilde toplumsal eşitliğin gözetildiği bir sistem tesis etmek isteyen bu girişim, sosyalist ve milliyetçi bir anlayış ile teknik ilerleme sonucu ortaya çıkan Batı toplumsallığının olumsuzluklarından sıyrılmış bir düzen peşindedir. Bu hedefe ulaşmak için yapılması gereken kültürel kaynaklara inmektir. Bunu yapabilmek için de Kur'an'dan başlayıp aklın iktidarını kullanmak gerekir ki, böylece dış otorite ve ihtiraslara karşı özgür düşünceyi yerleştirip dehâların yetiştireceği topluma ulaşılacaktır.[1217] Topçu'nun Rönesans fikri, erken Cumhuriyet'in inkılap fikrini Batı medeniyetine girme çabası üzerinden eleştirirken; kendi idealinde inkılabın eş anlamlısı olan Rönesans, Batı'nın hırs ve bencilliğine benzememeyi hedefler.[1218] Büyük çoğunluğu köylüden oluşan Türk toplumunun iradesini merkeziyetçi, otoriteli[1219] ve mesuliyetli bir devlet etrafında birleştiren, halkın kendi ihtiyaçlarının iş ahlakı üzerinden seferber edilerek temin edildiği ve "ruhçu sosyalizm" olarak isimlendirdiği bir iktisadi düzeni hedefler.[1220]

Topçu bir taraftan ahlak felsefecisi, bununla birlikte toplum ve devletle ilgilenen bir düşünürdür. Düşüncesini Fransız metafizik felsefesinden devşirdiği hareket felsefesi ve isyan ahlakı fikrine dayandırır. Topçu böylece felsefeyi ülkenin toplumsal, ekonomik ve siyasal tüm sorunlarını bir bütün olarak aşabilecek bir araca dönüştürür. Bu doğrultuda Doğu Batı karşıtlığını geri plana iterken zaman ve mekânı aşan bir metafizik felsefeyi Türkiye özelinde siyasal düzen tasavvuru ve devlet kuramına dönüştürür. Topçu topluma odaklanmayan dışında bir felsefeyi savunmaz. Felsefi bir keşfin yaratacağı isyan ahlakı ve

[1217] Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972), 100-10.
[1218] Ibid., 77.
[1219] Topçu otorite sahibi anlamında kullandığı otoriteli sözcüğü iktidara sahip, muktedir anlamında kullanılmaktadır.
[1220] Topçu, 156-57.

sonrasında ortaya çıkacak olan mutlak düzen tasavvurunun nirengi noktası, bunları yapabilmek için benliğin varoluşunu engelleyen taklitten vazgeçip insanlığa örnek olacak Rönesansı gerçekleştirebilmektir.[1221] Topçu, zamana ve mekâna sıkışmış Türkiye buhranını Anadolucu bir sosyalizm ile aşmayı hedefleyen bu ahlak düşüncesine, evrenselci bir ahlak felsefesi ile Fransız metafizik felsefesinden, özellikle de Blondel'den devşirdiği hareket felsefesini eklemler.

Ahlakın evrensel olduğunu iddia eden Topçu'nun Batı'ya bakışı olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılsa da kendinden önceki taklit tartışmasına dâhil olan isimlerin aksine "Batı'nın tekniğini alalım ahlakını almayalım" düşüncesinin karşısında durur. Her ne kadar Topçu, Gökalp'in kültürü milli, medeniyeti ise evrensel olanla ilişkilendirdiği ayrımı devam ettirse de,[1222] ona göre teknik, onu var eden ilim ve ahlaktan ayrılmaz bir bütündür. Topçu böylece Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımı üzerinden iki farklı varoluş olarak sunduğu maddi ve manevi alanı birbirinden ontolojik olarak ayrılamaz bir bütün olarak değerlendirir. Maddiyat ve maneviyat arasında bir bütünlük olduğunu savunan Topçu, Batı içinde materyalist ve materyalist olmayan iki Batı olduğunu savunur. Bu sebeple kendisinden önce gelenlerin teknik hayranlığının aksine, materyalist olmayan Batı'nın maneviyatçı tutumuna hayran olur. Sömürgeci Batı'nın karşısında ruhçu bir Batı vardır. Teknik ilerlemeyi bilim anlayışının bir sonucu olarak gören Topçu, bilimi ve ahlakı değil, tarihsel bir uğrak olarak bu ilerlemenin var ettiğini düşündüğü kapitalist düzeni eleştirir. Kapitalizm ona göre toplumsal eşitsizlik yaratan, insanın doğaya ve kendine yabancılaşmasına neden olan üretim ve tüketim çılgınlığıdır. Bu nedenle Batı'nın bilim

[1221] Ibid., 79.

[1222] "Medeniyet, insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütününe denir. Teknik, eserlerin ve âdetlerin bütününden ibarettir ve maddi hayatı ilgilendirir. Aynı zamanda bir zümre cemiyet arasında müşterektir. Kültür ise, bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür." *Milliyetçiliğimizin Esasları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978), 67.

zihniyeti ve ahlakını görmezden gelip, kapitalizmin gündelik hayatta yarattığı âdetlere hayran olmak ve bunları taklit etmek sorunludur. Taklit eylemini basit bir aktarım sanmanın formülasyonu olarak nitelediği "Batı'nın tekniğini alalım ahlakını almayalım" düşüncesini, maddi olanın manevi olandan ayrılmaz olduğunu iddia ederek eleştirir. Gündelik hayatta kullanılan her türlü Batılı mal, birer obje olmaktan öte toplumu dönüştüren ve onu benliğinden uzaklaştıran birer ajandır. Taklit eylemi böylece insanı şahsiyetsizleştiren bir çaresizlik olarak sunulur. Taklitçi kendi benliğini var eden zamansal ve mekânsal özelliklerin farkında olmayan, olsa da bunu umursamayan bir pozisyondadır.

Topçu, Tanzimat sonrası ortaya çıkan taklit kavramını bir eleştiri söylemi olarak kullanan geleneğin takipçisi[1223] olmakla beraber, kavramı akademik anlamda ele alan ve bu bağlamda düşüncesinde kullanan yegâne isimdir. Toplum düşüncesini Tarde'ın taklit kavramı üzerinden değerlendiren ve toplumu şahsiyetin karşısında ikincil konumda gören Topçu, bu anlamda hem Tarde'ın hem de Durkheim'in düşüncelerini eleştirir. Taklit tartışmasının bir tarafını toplum kavramının tartışılmasına ayıran Topçu, taklit kavramını diğer taraftan Batılılaşma/modernleşme ile ilişkilendirir. Tanzimat sonrası eleştiriler ve erken Cumhuriyet sonrası ortaya çıkan taklit eleştirilerinin bir temsilcisi olarak Topçu, taklitçiliğin en başat görünümünü Batılılaşma ile bağdaştırır. Taklitçilik böylece Batılılaşma'nın temel yöntemi olarak ülkeyi kendi temel sorunlarına çözümler bulmaktan uzaklaştırmakta ve benliğine yabancılaştırarak yaratıcılığı yok ederken aşağılık duygusunun doğmasına sebep olmaktadır.[1224] Aşağılık duygusunu var edenler ise Batı ile ilişkilerin artması sonucu Batı'nın örf, âdet ve zevklerini benimseyerek Batılı kurumları ülkeye aktaran ve Batı'nın her şeyini güzel, yerli olanı ise kötü olarak gören elitlerdir ki, bu kişiler

[1223] Topçu, Tanzimat ile başlayan Batı taklidi ve Osmanlı'nın Arapları taklit ettiği iddialarını devam ettirir. *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 23. İlginçtir ki Topçu Türkiye düşünce tarihindeki taklit tartışmalarına bakmış olmasına rağmen Said Halim Paşa dışında bu tartışmayı yapana rastlamadığını söyler. Ibid., 39.

[1224] *Ahlâk Nizamı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 122.

birer parazittir.[1225] Batılılaşma'yı ülkenin içinde bulunduğu krizden çıkışa bir reçete olarak sunduğunu iddia ettiği elitler çoraklığı daha da büyütmektedir.[1226] Aşağılık duygusu bireyin yaratıcılığını ve yaratıcılığı ile var ettiği inancını köreltir. Taklit böylece zayıf ruhların, yaratıcı olamayanların ve benliğini kaybedenlerin gerçekleştireceği bir eylem olarak tezahür eder. Elitlerin peşinde giden halk da elitlerin yarattığı faydacı ahlakı benimseyerek taklitçiye dönüşmektedir.[1227] Bu nedenle taklit böylece iradenin kuvvetli olmaması durumunda gerçekleşen psikolojik ve sosyolojik bir olgu olarak var olur. Benliği var etmek, bu doğrultuda, kuvvetli bir irade ve bunu yapabilmek için de manevi olanı maddi olanın üstünde tutmakla gerçekleşebilir, nitekim ruh taklit edilemez.[1228] Bir milletin şahsiyeti ve benliği de tıpkı bir bireyin şahsiyeti ve benliği gibi olduğu için bu durum millet için de geçerlidir. Ne var ki Gökalp'in iddiasının aksine "bir milletin şahsiyeti kültürünün eseri değil, kültürü şahsiyetin eseridir."[1229] Taklit böylece hem kendini hem de Batı'yı idrak edememe sorununa dayanır. Topçu'yu özgün kılan noktalardan birisi de kültürel ve ekonomik anlamda dünyada etkisi artan Amerika'yı taklit tartışmaları bağlamında Batı'ya dâhil etmesi, diğerlerinin aksine bu ülkeyi en kötücül kategoride değerlendirmesidir.

Topçu, kendisinden öncekilerden farklı bir çıkışı, taklit ile maneviyat arasındaki ilişki üzerinden gerçekleştirir. İlerlemeyi, Batı karşısında bir yarış olarak ilerleme (terakki) anlamından ziyade dünyanın ve tarihin üzerinde ilerlediği bir tekâmül olarak algılar. Bu nedenle ilerleme maddi anlamda gelişmeden önce manevi anlamda gelişmeyi içermek zorundadır. Bu nedenle "mukabele-i bi'l-misl" fikrine karşıdır. Batı karşısında güçsüz kalan İslam toplumlarının güçlenebilmesi ve bahsi geçen eski güçlü günlerine yeniden ulaşabilmesi için bir tasavvur olarak ortaya çıkan İslamcılığın Müslüman tasavvuruna karşı,

[1225] Ibid., 123.
[1226] *Türkiye'nin Maarif Davası*, 27.
[1227] Ibid., 28.
[1228] *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 210.
[1229] *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 59.

kendi iç dinamiklerini bireysel maneviyat üzerinden değerlendiren bir Müslüman tasavvuruna sahiptir. Topçu böylece düşmanın silahı ile düşmana karşılık verme anlamındaki mukabele-i bi'l-misl düşüncesinin altında, düşmanın ruhuna minnettar olma ve onu her halükârda üstün görme olduğunu savunur.[1230] Bu nedenle iki asırdan fazla süredir peşinde olunan teknik modernleşme düşüncesini karşısına alır. Teknoloji ve maddi kalkınma taraftarı olan bir ilerlemenin, dolayısıyla lineer bir tarih anlatısının karşısında konumlanır. Bu durum da onun ilerlemeci, rasyonel ve materyalist modernite anlayışını eleştirmesine neden olur.

3.3.1. Nurettin Topçu'nun "Modernliği"

Topçu'nun özgünlüğü[1231] Batı muhafazakârlığından devşirdiği manevi alanı savunma fikri,[1232] sosyalizm[1233] kavramını ısrarlı bir şekilde kullanarak düşüncesinin önemli bir parçası yapması, düşmanlık seviyesine varan bir şekilde teknik karşıtlığı, toplum fikrindeki bireyciliği ve akıl ile metafizik olanı birleştirme çabasıdır. O da kendisinden önceki düşünürler gibi düşüncesini bir kriz anlatısı üzerine inşa ederken, bu krizden çıkış ve kurtuluş reçetelerini "mutlak düzen" anlatısı üzerinden verir. Kendisinden önce taklit üzerine tartışanların aksine, Batı'ya maneviyat ithal edilebileceği fikrinden ziyade Batı'dan maneviyatçı ve metafizik bir felsefe devşirir. Topçu böylece Batı'nın da manevi bir tarafı

[1230] *Türkiye'nin Maarif Davası,* 24.
[1231] Topçu'yu Türkiye düşünce tarihi açısından önemli kılan noktalardan birisi *Hareket* isminde bir dergi çıkarmasına rağmen teşkilatçılık açısından çağdaşlarına ve benzer fikirde olanlara benzememesi, ayrıca bu nedenle kendisini takip edenlerin onun kullandığı sosyalizm gibi kavramları düşüncelerinde hiç kullanmamalarıdır.
[1232] Baran Dural, *Başkaldırı ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu* (İstanbul: Birharf Yayınları, 2005), 164. Topçu, Dural'a göre "Blondel'in Katolik öğretisini, tasavvuf süzgecinden geçirerek aynen İslam felsefesine uygulamayı deniyor."
[1233] Topçu'nun sosyalizm hakkındaki bilgisi sınırlıdır. Zira hayatının ilerleyen dönemlerinde, sosyalizm ve komünizm tartışmalarının tüm dünyada arttığı 1960'larda Paris'te olan Orhan Okay'dan sosyalizm hakkında kitaplar ister. Orhan Okay, *Anadolu'dan Hatıralarla Nurettin Topçu'nun Mektupları* (Ankara: Cümle Yayınları, 2016), 138.

olduğu ve bu tarafın İslam'ın özüyle çatışmayacağı varsayımı üzerinden hareket eder. Batı böylelikle bir tarafıyla "aşk medeniyeti"[1234] olarak onun düşüncesinde yer alır.

Düşüncesi Chatterjee'nin Hint milliyetçiliği için öne sürdüğü Batı'nın teknik ve bilimsel üstünlüğü karşısında Doğu'nun manevi üstünlüğü savına dayanan "kalkış evresi milliyetçiliği" kavramsallaştırmasına[1235] uymaz. Topçu, Shayegan'ın teknik ve metafizik arasındaki ontolojik zorunluluk ilişkisini[1236] benimseyen epistemolojik bir tavır sergiler.[1237] Böylece onun düşüncesinde teknik ilerleme ve sonrasında ortaya çıkan iktisadi yapı Batı'da insanların manevi anlamda bozulmasına yol açarken, benzer bir sürecin taklit üzerinden burada uygulanması Türkiye'nin bu etkiden iki kere çarpılmasına neden olmaktadır. Batıya benzeme, yani Batılılaşma yolunda girilen kalkınma ve teknik ilerleme, ona göre ülkenin yaşadığı toplumsal sorunların temelindedir. Zira köyden kente göç, insanların işçileşmesi, değişen iktisadi düzen sonrası çıkarları doğrultusunda ihtiraslarına yenik düşmeleri, particilik, çalışma ahlakı yerine pragmatizmin öne çıkması, lüksün ve gösterişin esiri olmaları, eğitimin ve dilin yabancılaşması gibi durumlar, Topçu'nun gözünde toplumu var eden özün, yani ahlakın kendisine yapılmış bir saldırı olmakla birlikte; tarihe kötü anlamda yapılan ağır bir müdahaledir. Şen'e göre "Topçu'nun yukarıda işaret ettiği tüm hususlar ona göre bütüncül bir sorunun parçasıdırlar. Yani toplumda hâkim olan yabancılaşma, sadece Cumhuriyet'in tercih etmiş olduğu modernleşme ideolojisinden değil, bizatihi modernliğin doğasından kaynaklanmaktadır."[1238]

Batı'nın kendi tarihsel süreci sonucunda ulaştığı kapitalist düzeni eleştiren Topçu, bunu bir ideal olarak kuran Türkiye modernleşmesini hem bozuk düzeni hedeflemek hem

[1234] Bedri Gencer, "Fıkıh Olarak Türk Düşüncesi -İslâm-Türk Düşüncesinin Doğası Üzerine-," *Muhafazakâr Düşünce* 15, no. 54 (2018): 63.
[1235] Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, 99-100.
[1236] Shayegan, 26.
[1237] Nazan Çiçek Chatterjee ve Shayegan'ın kavramsallaştırmalarını Yeni Osmanlılar düşüncesi bağlamında ele alır.
[1238] Hasan Şen, "Nurettin Topçu'nun Türkiye Cumhuriyeti'nin Modernleşme Projesi Kritiği," *Sosyoloji Dergisi*, no. 22 (2010): 106.

de bunu taklit yoluyla yapmak üzerinden iki kere eleştirir. İlerleme ve gelişme kavramları, önceki taklit tartışmalarındaki faydalı oluşlarının aksine, zararlı kavramlara dönüşür. Yaratıcılık ve taklit arasındaki zıtlığa dikkat çeken Topçu, taklidi olumsuz anlamında kullanırken, *mimesis* kavramının olumlu taklidi işaret eden anlamı olan yaratıcılığı ise taklit olarak değerlendirmez. Batılılaşma da olumsuz bir taklit eylemi ve düşüncesi olarak yaratıcı düşüncenin karşısındadır. Bu nedenle taklitçiler Batı karşısında aşağılık duygusuna kapılmışlardır.[1239] Aşağılık duygusu insanları materyal olanın cazibesine kapılarak taklitçiliğe yöneltmiş, bu nedenle de reformlar milli ruhun dışında Avrupa materyal dünyasına göre şekillenmiştir.[1240] Topçu'nun düşüncesinin önemli bir kısmını oluşturan "mistikler" tam bu noktada devreye girer. Zira onlar, "kurtuluş"u var edecek felsefeyi gerçekleştirebilecek potansiyele sahip olarak, toplumu yönlendirirler. Topçu böylece Platonik bir düzen tasavvurunu metafizik felsefe ve ahlak tasavvuru üzerinden yeniden var eder. Zira Topçu'ya göre Platon'un siyasal kurgusundaki düzen ile Aziz Augustinus'un düzen tasavvurunu mümkün kılan ilahi ruh, mistiklerin felsefi düşünce eylemleri ile mümkündür.[1241]

Bora'ya göre Topçu, "muhafazakâr devrimci" düşüncenin bir temsilcisi olarak görülebilir.[1242] Bora'nın ifadesiyle Topçu'nun düşüncesinde modernleşme "alt edilmesi gereken bir musibet"tir.[1243] Dural'a göre ise Topçu nasyonal sosyalizmi istemektedir.[1244] Muhafazakâr devrimciler nasyonal sosyalizmi önceleyen faşizm öncesi bir hareket olarak dünya savaşları arasındaki dönemde Batı'nın krizine bir tepki olarak doğan antidemokratik

[1239] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 13.
[1240] Ibid., 135.
[1241] *Yarınki Türkiye*, 53.
[1242] Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 90.
[1243] Ibid., 90.
[1244] Dural, 319.

bir düşünceyi savunurlar.[1245] Bu kriz, tanıma ideali (bilme sevgisi) peşinde koşarken ortaya çıkan teknik bilginin Batı'da yarattığı maddiyatçı düzenin krizidir. Topçu'ya göre bu krizi yaratan da pozitif bilimin manevi noktadaki zayıflığıdır. Zira ona göre pozitif bilim manevi ve ahlaki değerler yönünde bir Rönesans var etmek yerine, tekniğin emrinde, Avrupa'nın dünyayı daha fazla sömürebileceği bir iktidar sağlamıştır.[1246] Topçu'nun bazı düşünceleri ile muhafazakâr devrimcilik arasında benzerlikler olmakla beraber, onun düzen tasavvurunun oluşmasında farklı kıstasları da göz ardı etmemek gerekir.[1247] Nihayetinde Topçu'nun muhafazakâr devrimcilerin fikirlerinden beslendiği yazılarında açıkça görülmese ve aralarında bir temsiliyet ilişkisi bulunmasa da, iki düşüncenin de metafizik felsefeden beslendiği ve modernitenin demokrasi ve teknik ilerleme aracılığı ile getirdiği krizlerine karşı oldukları aşikârdır. Bu aynı zamanda Schmitt'in "parlamenter demokrasinin krizi"[1248] düşüncesini de içinde barındırır. Diğer taraftan onu nasyonal sosyalizme yaklaştıran ve Marksist olmayan bir sosyalizmi çağrıştıran düşüncesi, sosyalizmi İslam'ın bir tezahürü olarak sunarken; tarihi, diyalektik materyalizmin ötesinde tasavvur eder. Ona göre demokrasi bir yanılsama, tarihsel uğrakta geçici bir rejimdir[1249] ve kriz içindedir. Bu kriz aynı zamanda Türkiye'deki parti sisteminin de krizidir. Particilik mutlak düzene ulaşmayı engelleyen, zümre ve bireysel çıkarları mutlak düzenin üzerine çıkartan bir özellik gösterir. Partiler, düzen yerine seçmenlerin arzularına yönelmektedir.

Topçu, "kura ve kader rejimi" olarak değerlendirdiği demokrasinin karşısına ideal rejim olarak "irade rejimi"ni koyduğunu belirtir.[1250] İrade rejimi çokluk karşısında tek ve mutlak olanın peşindedir. Topçu, peygamberin kurduğu düzenin demokrasiden çok uzak

[1245] Necmettin Doğan, "Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği," *Doğu Batı* 14, no. 58 (2011): 220.
[1246] Topçu, *Yarınki Türkiye*, 76.
[1247] Doğan, "Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği," 222.
[1248] Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017).
[1249] Topçu, *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi*, 127.
[1250] Ibid., 137.

olduğunu iddia ederken,[1251] Türkiye siyasi düşüncesinde İslam'ın demokratik rejime imkân sağladığı iddialarına karşı gelmiş olur. Bu iddia, Yeni Osmanlılar sonrası ortaya çıkan meşveret usulünün demokratik olduğu iddiasının da karşısındadır. Demokrasi bu noktada Türkiye'nin kendi geçmişinde yer alan bir rejim olmadığı gibi, Batı'da da bir kriz içinde olduğu için vazgeçilmesi gereken bir rejimdir. Bu bakımdan Topçu'nun antimodernist,[1252] felsefi/epistemolojik ve siyasal/iktisadi modernleşme karşıtı[1253] ve modern siyasetin karşısında olduğu[1254] iddiaları, Batı'nın teknik ilerlemesi sonrasında ortaya çıkan materyalist/kapitalist bir düzene karşıtlığı noktasında doğru olsa da, Topçu muhafazakâr bir modernliği elitist bir otoriterlikle birleştirir. Zira ona göre "halk, kendi hayır ve şerrini çok kere iyi bilmez."[1255] Yaşlı, Topçu'nun antikapitalist düşüncesini Löwy'nin kapitalizm öncesi toplumlara özlem duyanları romantik olarak tanımlaması üzerinden romantik olarak değerlendirir.[1256] Suveren, Topçu'nun "modernliğin akla yüklediği ontolojik önceliği ve üstünlüğü" Allah'a ulaşmak için araçsallaştırdığını ve bunun mümkün olmadığını iddia eder.[1257] Ne var ki Topçu ne tarihselci bir perspektifle romantikliğe meyleder, ne de aklı araçsallaştırır. Aksine, insan aklını irade kavramı ile birleştirerek zamanları aşan bir düşünme pratiğini, Türkiye özelinde bir düzen anlatısı ile birleştirir. Bu noktada geri dönüş özlemi ya da antimodernist tutumdan çok, "Batı dışı, yerli bir modernleşme arayışı"

[1251] Ibid., 129.
[1252] Hamit Emrah Beriş, "Türk Sağı ve Liberalizm: Bir Fay Haritası Çıkarma Denemesi," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 7 Liberalizm* içinde, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 395.
[1253] Yaşar Suveren, "Cumhuriyetçi Radikal Modernizme Karşı Anti-Modernist Bir Entelektüel Olarak Nurettin Topçu," *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 9, no. 2 (2014): 34.
[1254] Şükrü Argın, "Nurettin Topçu'nun Ümitsiz İhya Arzusu ya da Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 5 Muhafazakârlık* içinde, ed. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 478.
[1255] Topçu, *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi*, 139.
[1256] Fatih Yaşlı, "Türkiye'de Muhafazakâr Anti-Kapitalizm: Nurettin Topçu," *Alternatif Politika* 7, no. 3 (2015): 655.
[1257] Suveren, 36.

içindedir.[1258] Ancak sunduğu "ahlaki inkılap ütopyası"[1259] Mannheimcı ideolojiden ziyade muhafazakâr bir ütopya olduğu için çok fazla benimsenmemiştir.[1260]

Bireylerin kamusal anlamda siyasal alana girmelerini mümkün kılan bir kavram olarak demokrasi, Topçu'nun düşüncesinde, kamusal alanın dışına taşınmış metafizik ve manevi bir öge olarak var olurken, diğer taraftan Gökalp'in Durkheim'den devşirdiği toplumsal vicdan kavramı akıl yoluyla var edilecek toplumsal bir ahlaka dönüşür. Ancak Topçu'ya göre, birey toplumsal yapının bir parçası değil, toplum bireyin bir parçasıdır ki, birey toplum içinde değil toplum bireyin içinde bulunmaktadır.[1261] Zira ona göre birey, "üzerinde hiçbir yetkiye sahip olmadığı bir güç tarafından temsil edilemez."[1262] Topçu'nun Gökalp eleştirisi ile birleşen Durkheim eleştirisi, Gökalp'in toplumsal bilinç/maşeri vicdan dediği şeyin kaynağı konusunda da farklı bir bakış açısı sunar. Bunun kaynağı Gökalp'in düşüncesinde bireysel duygulanımlar olarak yer alırken, Topçu bunları aklın bir uzantısı ve bireysel etik olarak değerlendirir. Ona göre Gökalp Durkheim'in yolundan giderek ilahi olanın yani Allah'ın kudretinin yerine toplumun kudretini geçirir.[1263] Fakat son tahlilde ikisi de siyasal anlamda toplumculuğa mahkûmdur. Zira mistik olmayan insanların taklide düşmeme hususundaki tek imkânı mistik olmalarından geçer. Baker, bu noktada haklıdır, çünkü Topçu da Gökalp gibi Tarde'ın aksine Durkheim'in yolunu takip eder.[1264] Topçu, Gökalp'in de bir temsilcisi olduğu üçüncü dünya popülizmlerinin kalkınma düşüncelerine romantik bir felsefeye dayanan başka bir popülizm aracılığı ile itiraz ederken, kalkınma dolayımıyla gerçekleşen modernleşmenin cazibesine, modern öncesi pastoral bir hayatı

[1258] Tayfun Atay, "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenek-çi" Muhafazakârlığı," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 5Muhafazakârlık* içinde, ed. Ahmet Çiğdem (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 170.
[1259] Şükrü Argın, "Nurettin Topçu'nun Ümitsiz İhya Arzusu ya da Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek," ibid., 487.
[1260] Suveren, 27.
[1261] Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 88.
[1262] Ibid., 92.
[1263] *Kültür ve Medeniyet*, 80.
[1264] Baker, 389.

ülküleştirerek karşılık verir.[1265] Dışarıdaki dünyayı değiştiren bir dönüşüm karşısında bireyin kendi içinden ulaşacağı hareket ve irade ve buna ulaşanların millet mistikleri önderliğinde kurulacak düzen, bir taraftan geçmiş üzerinden düzeni yeniden kuracak, diğer taraftan modern olmayı muhafazakâr bir tavırla sergileyecektir.

3.3.2. İsyan Ahlakı: Taklit Karşısında Akıl ve İnanç

Topçu, düşünen bir varlık olarak *homo sapiens*'i, ticaret yapan *homo economicus* ve üreten *homo faber*'in üstünde konumlandırır. Mutlak düzeni aramayan ve var edemeyecek olan her türlü çıkarcı ticaret ve siyaset, bu nedenle ona göre kötücüldür. Bu yüzden çıkar uğraşı olarak gördüğü bu faaliyetlerin yerine, hikmet peşinde koşan felsefeyi bir çözüm aracı olarak sunar. Tasavvufu bir felsefe olarak kabul eden[1266] Topçu, Tanrı'nın özne tarafından akıl yoluyla keşfedilmesini olanaklı kılan bir düşünce dolayımıyla maneviyatla aklı barıştırır. Akıl ve imanı birleştirme bu ikisinin karşıtlığını bertaraf ederken, aşkın bir tanrı inancını insan aklı ile idrak ettirerek içkinleştirir. Sorbonne'da "isyan ahlakı" üzerine yazdığı doktora tezinde ve düşüncesinde, sıklıkla Blondel'in yaklaşımını, kimi yerlerde de Kant ve Bergson'un fikirlerini hem kullanarak hem eleştirerek, "determinist, rasyonalist, sosyolojist, pragmatist ahlak" tasavvurlarının ve modernitenin kapitalist görünümünün karşısında yer alır.[1267]

Düşüncesinin "isyan ahlakı" üzerine kurulduğu su götürmez bir gerçek olmakla birlikte, doktora tezinin başlığını karşılamaya çalışan bu ifade dışarıdan bakıldığında tam tersi bir anlamı çağrıştırmaktadır. Devrimci ve/veya düzen karşıtı bir anlam çağrıştıran "isyan ahlakı" terimiyle karşıladığı tez başlığının Türkçe anlamı, esasında, "İtaatkârlık ve

[1265] Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 108-09.
[1266] Fırat Mollaer, *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 68.
[1267] İsmail Kara, "Ahlâk Davasına Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu," *İş Ahlakı Dergisi* 2, no. 4 (2009): 96.

İsyan: Bir İnanç Psikolojisi Taslağı"[1268] olarak çevrilmelidir. Determinist, rasyonalist, sosyolojist ve pragmatist ahlak anlayışlarının karşısında olan Topçu'ya göre, bu anlayışlar konformizm veya uysallık (itaatkârlık) oluştursalar da aslında ahlak toplumdan doğan bir fenomen olmaktan öte insanın hareketinden doğan ve Allah'a yönelen irade sonucu ortaya çıkar. Bundan dolayı zaman ve mekân bağlamlarının ötesinde bir evrensellik taşır.[1269] İsyan da bahsi geçen ahlak anlayışlarının aksine, insanın bu iradeye erişebilmesi için, içinde yaşanılan düzene karşı gelmesiyle mümkündür. Bu ahlak anlayışları, düzen fikrinin aksine, menfaate odaklandıkları için ahlak içsel bir mesele hâline dönüşemez. Bu noktada Topçu, Kant'ın "başımızın üstündeki yıldızlı gökyüzü ve içimizdeki vicdan"[1270] olarak tanımladığı ahlak kavrayışına benzer bir noktada durmaktadır. Topçu böylece Kant'ın "Aydınlanma"yı tanımlayabilmek için kullandığı "aklını kullanma cesareti" düşüncesine benzer bir düşünceyi ahlaklı olabilmek için varsayarak, bu düşünceyi "harekete geçme" şeklinde ifade eder. Özgürlüğü, mutlak olana (Tanrı'ya) ulaşma yolunda bir eylemlilik olarak sunan Topçu, fiziki dünyanın realizminin karşısında metafizik olanın idealizmini savunurken, bireye bu yolda göstereceği irade konusunda kuvvet tanır. Evrensel ve bireysel bir ifade olarak isyan, mutlak düzeni var edebilmek için harekete geçen insanın iradesinin Allah'ın iradesi ile birlikte tezahürüdür.

Duran ve Aydın, Topçu'nun düzen tasavvurunu üçüncü yol olarak değerlendirseler de[1271] onun düşüncesindeki evrenselci ahlak kavrayışını görmezden gelmemek gerekir. Zira Topçu'ya göre hakikat tektir ve insan düşünen bir varlık olarak doğasından gelen ihtiraslardan sıyrılıp başkalarını taklit etmeden kendisini bir şahsiyet olarak var edebilir.[1272]

[1268] Ali Utku, "Nurettin Topçu: İtaatkârlık ve İsyan - Bir İnanç Psikolojisi Taslağı," *Temâşâ*, no. 5 (2016): 46.
[1269] "Evrensel nizamın dışında gerçek ahlaklılık yoktur." Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 31.
[1270] *Kültür ve Medeniyet*, 174.
[1271] Duran ve Aydın, 322.
[1272] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 185. Her ne kadar Topçu insan aklına itimat etse de son dönemlerinde Türkiye toplumuna olan inancını ziyadesiyle kaybeder.

Bu sebeple ahlaka ulaşmanın bir aşaması olarak hareketin amacı zevk, çıkar ya da fayda değildir.[1273] Evrensel ahlakın ötesinde bir ahlak anlayışına karşı gelen Topçu'ya göre, toplumun kendisinden doğan bir ahlak mümkün olmadığından, toplumun çıkarları uğruna var edilen kurumlar ve eylemler bencil hakların korunması içindir.[1274] Bu nedenle, ahlak toplumsal bir fenomen hâline dönüşürse, konformizm, yani insanın vicdanını körleştiren uysallık ahlakı oluşacaktır.[1275]

Ona göre toplum, bireysel ruhun yaratıcısı olmasının aksine, taklitçidir.[1276] Toplumdan kaynaklanan her türlü ahlaka karşı olan Topçu'ya göre, toplumsal sözleşmenin yarattığı sorumluluk, ahlaki bir mesuliyet değil, aksine hukuki sorumluluktur.[1277] Topçu, hareket felsefesi ve isyan ahlakı üzerine kurduğu düşüncesini neredeyse toplum karşıtlığına kadar vardırır ve bireyin yaratıcılığı karşısında örflerin uysallık ahlakı yarattığını iddia eder.[1278] Toplum, taklit üzerine kurulduğu için kaderci ve şahsiyetsizdir.[1279] Ahlak üzerine kurulacak olan düzen anlayışında ortaya çıkacak olacak mesuliyet, toplumsal değil bireysel ve doğal bir zorunluluktur.[1280] Topçu'nun ahlak üzerinden birey ve toplum arasında kurduğu karşıtlık, akıl ve taklit arasındaki karşıtlığa denk düşer. Aklını kullanamayan kişi hem ahlaka ulaşamayacak hem de bir taklitçi olacaktır.

Topçu, toplum ile birey arasında ahlak ve taklit/yaratıcılık dolayımıyla kurduğu karşıtlık üzerinden, bireye siyasal olana karşı çıkabilme olanağını sağlar. Böylece gündelik olanı sürekli sorgulamayı salık verir. Çare, taklidin yol açabileceği konformizme yönelmeden ferdin kendisine dönmesidir.[1281] Bu nedenle Stirner'in anarşist bireyciliğinin

[1273] *İsyan Ahlâkı*, 34.
[1274] *Yarınki Türkiye*, 229.
[1275] *İsyan Ahlâkı*, 34.
[1276] *Yarınki Türkiye*, 42.
[1277] *İsyan Ahlâkı*, 102.
[1278] *Yarınki Türkiye*, 44.
[1279] Ibid., 51.
[1280] Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 67.
[1281] Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 153.

ötesinde bir şahsiyet görüşü, Rousseau'nun kendisini toplum dışında tutan ferdiyetçiliğine karşı toplum savunusu ve Schopenhauer'in sonuçsuz kötümserliğine karşı bireysel mesuliyet ile kurulan bir toplum ve düzen tasavvurunun peşindedir.[1282] Stirner'in insani kurumları, Rousseau'nun toplumsal kurumları ve Schopenhauer'in ise varlığı inkâr ettiğini iddia eden Topçu, ilkinin iradeyi bencilliğe yönlendirdiği, ikincinin iradeye doğa dışında bir imkân aramadığı, sonuncunun ise kötülüğün kaynağı olarak iradeyi gördüğü iddiasındadır. Bunların aksine Topçu, iradeyi var eden hareketin sadece daha iyi bir nizama yönelmesi hâlinde isyan olarak adlandırılacağını savunur.[1283]

3.3.3. Teknik Eleştirisi

Teknik eleştirisi Topçu'nun düşüncesinin leytmotifidir. Makine ona göre zehirli bir alettir ve esarete neden olur.[1284] Ne var ki teknik eleştirisi, tüm insanlık tarihinin teknik kazanımlarının karşısında yer alan bir düşünceyle değil, düzenin tamamen teknik düşüncesinin üzerine kurulduğu modernite ve sınıfsal tahakküm eleştirisine dayanır. Heideggerci ifadeyle, doğanın gizini açma ve ona meydan okuma olarak modern teknik,[1285] Topçu'nun doğa ve düzen arasındaki metafizik felsefesiyle birbirine zıt konumdadır. Doğanın, içinde yaşanılan bir evren ve kutsal bir varlık olarak görülmesi yerine, maddi hırs ve çıkarlar uğruna kullanılmasına karşıdır.[1286] Teknik ilerleme, ona göre, Hobbes'un "insan insanın kurdudur" şeklinde tanımladığı doğa durumunun türevi olan bir toplumsallığa neden olmuştur.[1287]

[1282] Ibid., 193.
[1283] Ibid., 216.
[1284] *Türkiye'nin Maarif Davası*, 31.
[1285] Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem (Paradigma Yayınları: İstanbul, 1998), 58.
[1286] Topçu, *Yarınki Türkiye*, 23.
[1287] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 207.

Topçu, tekniği var eden ve onun tarafından var edilen ekonomik ve toplumsal dinamiklere ve bu dinamikler neticesinde ortaya çıkan insanlık durumuna karşı bir duruş gösterir. Zira teknik, insanın hayatını kolaylaştıran ve bilimin kazanımı olan bir özellikten çıkıp insanın hayatını her anlamda şekillendiren ve bilimi kendi aracı yapmış bir pozisyona eriştiği için, manevi olanın, yani tanrı ve insan iradesinin önüne geçmiştir. Heidegger'in ifadesiyle, tekniğe bağlanan insan, tekniğin özü karşısında tamamıyla körleşir.[1288] Hırslarının, hazlarının ve menfaatlerinin peşinde koşan insanlar, aslında teknik düzenin tekrardan üretilmesini sağlayan birer makineye, böylece iradelerini kaybetmiş birer taklitçiye tahavvül etmişlerdir. Bu düzen tüm insanları "tek boyutlu insan"a[1289] evriltmektedir. Onun için modernite öncesi bir tekniğe dönüşten ziyade, ortaya çıkan sosyoekonomik düzeni değiştirecek ve buna neden olan teknik üretimi minimize edecek bir düzeni hedefler. İnsanı makineleştiren teknik ilerlemenin bu sonucunu frenleyecek olan kuvvet kültürdür.[1290] Kültür, tekniği kendi sınırlarının içine çekip dizginlediği noktada faydalı bir mahiyete kavuşur.[1291] Zira teknik, bir bakıma kültürün ve medeniyetin ortak ürünü olduğu için, kültür ile uyuşmayan ve ondan doğmayan bir mahiyet sergilediğinde çelişkilere neden olur. Bu nedenle tekniğin taklit edilmesi kültürün tekâmülüne engel olup hâlihazırdaki kültürü dönüştürdüğü için zararlıdır.

Teknik Topçu'nun düşüncesinde bir hikmet olmadığı için, Müslümanın yitik malı değildir. Böylece modern öncesi düzene duyulan özlem ve onun imkânsızlığı arasında,

[1288] Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 44.
[1289] Topçu, Marcuse'nin tek boyutlu insan olarak adlandırdığı modern toplumda yaşayan insanın, iradeye sahip birer özne olamamasından yakınır. Zira Marcuse'ye göre, "çağdaş toplumun yetenekleri (anlıksal ve özdeksel) daha öncekilerle karşılaştırılamayacak denli büyüktür—ki toplumun bireyi denetleme alanının hiçbir zaman olmadığı denli büyümüş olması anlamına gelmektedir." Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), VIII. Horkheimer'e göre, Orta Çağ'ın mitosuna karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıkan rasyonel akıl, zamanla karşı çıktığı mitosun batağına düşmüştür. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 2013). Topçu'nun düşüncesinde de benzer bir şekilde rasyonel akıl eleştirisi insanın teknik ilerlemeyi tek doğru yol olarak görmesine ve ona tapınmasına karşı bir duruş olarak var olur.
[1290] Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 20.
[1291] Ibid., 23.

insanlığın teknik ile olan ilişkisindeki sınırı, toprak ve doğa ile olan ilişkisiyle sınırlandırır. Bu nedenle modernitenin gerçekleştiği mekânlar olarak şehirlere temkinli yaklaşır. Şehirler insanı insanlıktan çıkaran düzenin cazibe merkezleridir. Bu cazibe merkezleri taklitçilerin her gün daha fazla üretildikleri, şuursuzca Batı'ya ve onun tekniğine bağlandıkları yerlerdir. Bu bağlamda Topçu'nun materyalizm eleştirisi, sınıfsal eleştiri ile birleşerek şehir hayatı ve lüks eleştirisine dönüşür. İnsan, içinde doğada olma duygusu bulunmasına rağmen şehirlere tıkılmıştır. Şehirler tekniğin tahakkümünü sürekli var eden merkezler olmakla birlikte, aynı zamanda birer tüketim merkezi oldukları için, hem Batı'nın tekniğinin taklit edilmesine hem de bu teknik sayesinde üretilen ürünlerin birer taklit nesnesi hâline dönmelerine neden olmaktadır. Şehirler, böylece, çıkarların ve bu çıkarların peşinde koşan ihtirasların sürekli ortaya çıktığı yerler olarak zenginleri, sahte münevverleri, çıkarcı din adamlarını, din tüccarlarını, anarşistleri ve komünistleri, Yahudiler ve masonları; kısacası toplumsal eşitliği kendi ve zümre çıkarları doğrultusunda karşısına alan ve bunu yapmak için maddeci bir düşünce içinde olanları barındırır.[1292]

Topçu'ya göre materyalizmin yarattığı ekonomik durum insanlığı iflasa doğru sürüklemektedir.[1293] Tekniği bir diğer taraftan toplumsal eşitsizlik yaratması nedeni ile de eleştirir. Tarihi Hegelci bir yaklaşımla ele alan Topçu, maddiyatçı düşüncenin yol açtığı dünya bunalımının tarihsel ereğinin son noktasını, maddiyat karşıtı ve eşitlikçi bir perspektiften hareketle değerlendirir.[1294] Maddiyatçı bir görünüm olarak tasavvur ettiği modern zamanların öncesinde Anadolu'nun bölüşüm sisteminin daha eşitlikçi olduğunu savunurken, eşitliğin yeniden tesisinin 18. yüzyıl iktisatçılarının bölüşümcü sosyalist anlayışını çağrıştıran bir toprak reformu ve bunun sayesinde bireyin özgürlüğünün var

[1292] *Ahlâk Nizamı*, 175-80.
[1293] Ibid., 102.
[1294] Ibid., 104.

edilmesi ile mümkün olduğunu savunur.[1295] Teknik ilerlemenin yarattığı lüksün altında binlerce ezilen işçinin emeği vardır.[1296] Teknik ilerlemenin cazibesine kapılanların gözlerini boyamaya devam edilebilmesi için, insanların emekleri sömürülmek zorundadır. Topçu, Tanzimat sonrası ortaya çıkan mirasyedi kavramını emek-sömürü ilişkisi ile bağdaştırıp, mirasyediliği kapitalizm ile ilişkilendirir. Mirasyediler başkalarının emeğini sömüren insanların çocukları olarak sadece kendi zevk ve ihtiraslarının peşinde yaşayan birer Batı taklitçisidirler.[1297] Mirasyedilik eleştirisi servetin bu insanların elinde toplanmasına yönelir. Topçu'ya göre, insanı özgür bir birey olarak var edebilmek için mülkiyete ihtiyaç vardır, ne var ki sosyal adaleti sağlayabilmek için de üretim araçlarının ortak mülkiyeti bir zorunluluktur.[1298] Bu nedenle onun sosyalizm görüşü sadece ekonomik mahiyetten hareketle değil, maddi olanın insanlığa tahakküm kurarak köleleştirdiği ve benliğinden uzaklaştırdığı iddiası üzerine inşa edilir.[1299]

Topçu, emek, sermaye ve lüks arasındaki ilişkiyi materyalizme bağlar. Ona göre, insanların gündelik hayatında zevk için var ettikleri alışkanlıklar ve nesneler aslında bazı kimselerin sömürülmesine sebep olmaktadır. Sınıfsal tahakkümü hak kavramı üzerinden açıklayan Topçu'ya göre, sınıfsal tahakküm tarihsel bir hakikattir, ancak mutlak olanın peşinde olmayan bir düzen, Avrupa'da olduğu üzere, zorbalar ve esirlerden oluşan toplumlar ortaya çıkartır.[1300] Sermaye, mirasyedilerin ve imtiyazlıların eline geçerek mülkiyete dönüşür ve ekonomik anlamda topluma faydası olmayan bu kişilerin tahakküm aracıdır.[1301] Büyük sermaye, küçük sermaye gibi sömürülmeyen emeğin ürünü değildir;[1302]

[1295] Ibid., 107.
[1296] *Kültür ve Medeniyet*, 203.
[1297] *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi*, 177.
[1298] *Ahlâk Nizamı*, 45.
[1299] Ali Osman Gündoğan, *Arafta Bir Düşünür Nurettin Topçu* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2018), 80.
[1300] Topçu, *Yarınki Türkiye*, 225-26.
[1301] Ibid., 237.
[1302] *Ahlâk Nizamı*, 181.

aksine, sömürülmüş emeğe dayalı bir "dalavere cihazı"dır.[1303] Topçu'ya göre, isyan ahlakının karşısında konumlanan faydacı ahlakın bir yansıması olan büyük sermaye oluşumu nihai bir toplumsal eşitsizliğin ortaya çıkmasına yol açar. Bu eşitsizliğin yeniden üretimini sağlayan ise sermaye sahibi sınıfın devlet üstünde bir otoriteye sahip olmasıdır. Sermaye, kısacası, bazı insanların diğer insanlar üzerinde kurduğu tahakkümün araçlarından biridir.[1304] Bu nedenle Topçu'ya göre isyan ahlakına sahip birisi böyle bir düzen içinde yaşayamaz. Dolayısıyla, toplumsal eşitliği gözeten bir düzen olarak sosyalizm tercih edilmelidir. Onun düşüncesinde sosyalizm, İslam ile çelişmeyen hatta onun emrettiğini var eden bir toplumsallık bilincidir. Topçu, bu durumu şöyle ifade eder: "Bizim sosyalizmimiz İslâm'ın ta kendisidir."[1305] Bu bağlamda, kapitalizm öncesi bir düzen anlatısı olarak Anadoluluğun, İslam tasavvufu ile birleşerek sosyalist bir ahlak düzenini var edeceği iddiasındadır.[1306]

Topçu maddiyatçı Avrupa eleştirisi dolayımıyla toplumsal eşitsizliklerin sebebini "Yahudi zihniyeti"nde görür. Ona göre insanlığın iki düşmanı vardır: para ve Yahudi.[1307] İki dünya savaşı arasındaki dönemde kapitalizmin sorumlusu olarak Yahudileri görme düşüncesini benimseyen Topçu'nun Yahudi karşıtlığında öne çıkan iki bileşen vardır; birincisi bir arketip olarak sermaye sahipleri ve bunların maddiyatçı düzeni var edebilmek için yaptıkları tüm eylemler; ikincisi ise Yahudi zihniyetinin birer yansıması olan Yahudi düşünürler. Örneğin, Spinoza doğayı tanrılaştırarak Tanrı'nın iradesine ket vurmuş bir Yahudi,[1308] Marx insanlık tarihini diyalektik materyalizm üzerinden ele aldığı için maddiyatı ön plana atan bir Yahudi, Freud insanın temiz duygularını ve Allah inancını

[1303] Ibid., 183.
[1304] *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi*, 94.
[1305] *Ahlâk Nizamı*, 174.
[1306] Ibid., 112.
[1307] Ibid., 210.
[1308] Ibid., 206.

libidonun batağına saplamış bir Yahudi, [1309] Gökalp'in takipçisi olduğu Durkheim de toplumu tanrılaştıran bir Yahudi'dir.[1310] Yahudi düşünürler ona göre hakikat kurma iddiasıyla hakikati parçalamışlardır.[1311] Dolayısıyla insanların içlerindeki hırsı tetikleyen ve onları maddiyatçı birer köle hâline getirenin, böylesi bir Yahudi zihniyeti ve Yahudi propaganda eylemleri olduğunu öne sürer.[1312]

Topçu'nun antisemitist yaklaşımı tartışmalı bir konudur. Mollaer'e göre, Topçu Yahudi anlayışında *homo economicus*'u eleştirmektedir.[1313] Bora ise onu faşizm öncesi bir akım olan muhafazakâr devrimcilere benzetir.[1314] Dural'a göre, Topçu Blondel'in de bir üyesi olduğunu iddia ettiği milliyetçi-Katolik-kralcı aşırı sağ akımdan etkilenmiştir.[1315] Topçu'nun otoriter bir rejim peşinde olduğu aşikârdır. Bunun yanında çalışma odasında Hitler fotoğrafı bulunduğu iddia edilmekte ve onun çevresinde yer alanlar tarafından da bu bilgi teyit edilmektedir.[1316] Tartışmanın önemli bir kısmı da bu fotoğraf üzerinden yürümektedir. Ne var ki Topçu'nun odasında Hitler fotoğrafı yer almamış olsa dâhi,[1317] Topçu'nun eserlerinde dile getirdiği Yahudi karşıtlığı yadsınamaz bir şekilde ortadadır. Bununla birlikte yazarın Yahudi karşıtlığı üzerinden billurlaşan tutumu, insanın *homo economicus* olarak tasavvur edilmesinin yanı sıra metafizik düşünceyi yok eden herhangi bir felsefe ve zihniyete karşıtlığı içermektedir. Nitekim maddiyatçılık karşıtlığı da bunun önemli bir tarafını oluşturmaktadır. Yahudilik, ona göre, hem düşünürleri hem de

[1309] Ibid.
[1310] Ibid.
[1311] Ibid., 208.
[1312] Ibid., 212.
[1313] Mollaer, 127.
[1314] Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, 90.
[1315] Dural, 128.
[1316] Mehmet Fatih Birgül, *İrade Hareket İsyan: Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 295.
[1317] Mignon ile Mollaer arasında Mignon'un *Hece* dergisinin Topçu özel sayısında yazdığı yazıya binaen Topçu'yu Yahudilik konusunda savunmasına binaen Mignon'un yine *Hece* dergisinde verdiği kısa cevap da bu duruma işaret etmektedir. Laurent Mignon, "Nurettin Topçu Hakkında Birkaç Söz Daha," *Hece* 10, no. 118 (2006): 5-6.

materyalist zihniyeti kapitalizm bağlamında eleştirmesinde görüldüğü üzere, metafizik ve/veya tanrısal olanı maddi olanla değiştirmeye çalışan zihniyetin adıdır. Bu nedenle Topçu'nun sosyalistliği materyalizmin karşısında konumlanır.

Antikomünist nitelikteki sosyalizm anlayışı, komünizmin benimsediği tarihsel materyalizmi reddetmesine dayanır. Topçu'ya göre, maneviyatı bertaraf etmeden toplumsal eşitliği var etmek gerekir. Topçu, komünizme, Hegelci bir bakış açısıyla saldırır. Ona göre, komünizm, bir kere kurulduktan sonra insanları makineleştiren statik bir düzen kuracağı için, insanı insanlık idealinden uzaklaştıran bir zihniyete sahiptir.[1318] Sosyolojist ve determinist ahlaklara yaptığı eleştiri böylece komünizme de yönelir. İşçi diktatörlüğü bireyin hareketini birer taklide dönüştürecektir. Ayrıca komünizm kötülüğü yok etmek için iyiliği de heba etmektedir.[1319] Komünizm, işçi diktatörlüğü düzenini tarihin sonu olarak sunarak, Bergson'un deyimiyle "yaratıcı tekamül"ün karşısında yer alır.[1320] Zira bu insan iradesi ve Allah iradesini sona erdirmektir.[1321] İşçi diktatörlüğünün sağlandığı sınıfsız toplum düzeninin bir hayal olduğunu, olsa bile nihayetinde bu düzen içerisinde işçi sınıfının içerisinde kendilerini daha yukarıda görecek sınıflar doğacağını iddia eder.[1322] Ona göre, maddi egemenliğin ötesinde, düzeni var eden metafizik bir egemenliğin varlığı bireyin hürriyetini sağladığında, birey toplumun çıkarını kendi çıkarı ile birleştirir. Materyalizm eleştirisinde Yahudileri suçlamasına benzer bir şekilde, Batılılaşma eleştirisinde de geç Osmanlı döneminde Balkan ülkelerinden gelen entelektüelleri hedef gösterir. Batılılaşmanın bir uzantısı olan maddiyatçılık ve onun bir yansıması olan komünizme meyletmenin sorumlusu, Balkan ülkelerinden gelen Batı kültürüne sahip

[1318] Topçu, *Ahlâk Nizamı*, 242.
[1319] Ibid.
[1320] Ibid., 249.
[1321] Ibid., 276.
[1322] Ibid., 274.

münevverlerdir.[1323] Böylece Yahudiler materyalizm ve komünizmin var edicisi, Balkan göçmeni aydınlar ise ülkeye taşıyıcısı hâline gelir.

3.3.4. Ahlak ve Toplumsallık İlişkisi

Topçu'ya göre insan sadece kendi emeği ile yaşayamayacağı için dayanışma bir zorunluluktur.[1324] İnsanları bir arada yaşamaya iten birlikte yaşama içgüdüsüne ek olarak biyolojik ve psikolojik şartlardır ki bu sebeple toplumsal sözleşme bir tasavvurdan öteye gidemez.[1325] Topçu böylece insanın toplumsal ve siyasal bir varlık, *zoon politikon* olduğunu kabul eder. Egemenliği var ettiği varsayılan toplumsal sözleşme tasavvuru, Topçu'nun akıl, inanç, ahlak ve düzeni bir arada ele aldığı düşüncesiyle uyuşmaz. Mutlak olan düzeni kurmak için insanların kendi özgürlüklerini topluma teslim etmemeleri, isyan ahlakı yolunda Allah'a yönelen harekete yönlendirmeleri gerekir. Yoksa sözleşme sonrası insanlar birbirlerinin düşmanı olmaya devam ederek çıkarları peşinde koşacaktır.[1326] Toplumsal sözleşme bireyin aklını kullanma yetisini bertaraf ederken, onu konformist bir pozisyonda yaşayan ve toplumun tahakkümü doğrultusunda ortaya çıkmış ahlaka uyma rahatlığı ile koşullandırır. Toplumsal sözleşme böylece Topçu'nun gözünde dayanışma adı altında insanların bazı insanlar tarafından istismar edildiği bir tiranlığa dönüşür. Bu tahakküm genellikle elit zümrelerin tahakkümü olarak tezahür eder. Devlet, zümre tahakkümü nedeniyle ortak iyinin karşısında bir tehdit hâline gelmektedir. Böyle bir durumda birey hem toplumun hem devletin hem de devlet iktidarını elinde bulunduran zümrenin kölesine dönüşür.[1327]

[1323] Ibid., 261.
[1324] *İsyan Ahlâkı*, 82.
[1325] *Ahlâk Nizamı*, 93.
[1326] Ibid., 96.
[1327] *İsyan Ahlâkı*, 94.

İsyan ahlakı, yaşanılan düzeni durmadan ileriye götürecek bir arayışı gerekli kılar. Bu nedenle Topçu'nun düşüncesinde mutlak düzen bir sonsuzluk olarak var olur. Dolayısıyla her toplumun içinde farklı koşullar gereği iyi olanı aramak her zaman söz konusudur. İnkılap, ahlak olarak ortaya çıkmış bir isyanla var olabilir. İsyan sonucu ortaya çıkacak olan inkılap "devirici değil hayat ve tazelik vericidir."[1328] İnkılabı mümkün kılan isyan ahlakına sahip insanların iradesidir. İnkılap, bir toplumun kendi geçmişinden beslenen ve onun maneviyatını yükseltecek bir sıçrayış hareketidir.[1329] Erken Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen inkılapları şeklî değişiklikler olarak değerlendirir. Şeklî değişiklikler manevi alana etki etmediği sürece basit birer örf değişikliğinden öteye geçemezler[1330] iddiasında olan Topçu, böylece erken Cumhuriyet'in inkılap değil maddi alanda değişiklikler yaptığını savunur.

Topçu da kendisinden öncekiler gibi geçmişin bir dönemini şanlı olarak sunar. Medeniyet dağıtıp Haçlıları ülkeden kovan bir toplumdan, Haçlıların kapısında yatan ve onları taklit ederek aşırı tüketim ihtirasına girmiş bir topluma dönüşülmüştür. Taklidin bir parçası olduğu bozulmanın başlangıcı, "öz"den, yani kültürden kopuştur ve bu kopuşu gerçekleştirenler ise kendi zümre çıkarları peşinde koşan saray çevresi ile ulemadır.[1331] Topçu, Osmanlı Devleti'nin merkezî bir devlet olarak kurulmasını, bir millileşme süreci olarak okurken, fetihlerin sona ermesi sonucu ortaya çıkan durumun ve bu durum sonucunda merkezî yapının bozulmasının sorumlusu olarak elitleri görür. Topçu'nun zihnindeki milliliğin varlığı, ruhsal/manevi bir mahiyettedir. Tanzimatçılar iyi niyetli olmalarına rağmen maddiyatçı bir kalkınmayı hedefledikleri için taklidin ötesinde bir

[1328] *Kültür ve Medeniyet*, 77.
[1329] Ibid., 123.
[1330] Ibid., 125.
[1331] *Ahlâk Nizamı*, 161.

yaratıcılık sergileyememişlerdir.[1332] Topçu, İslam'ı dışarıda tutarak Anadolu dışında bir ideale yönelen türdeki bir Türk milliyetçiliğinin aksine, Türklüğün İslam'ı kabul etmesi ve kendisini Anadolu coğrafyasında var etmesine dayalı bir tasavvur üzerinden milliyetçilik şuuru önerir. Türk, her ne kadar Müslümanlık öncesi "kaynayan bir cevher" olsa da,[1333] Müslüman olduktan sonra gerçek aşkı bulmuştur.[1334] Gökalp'in ümmetçilikten milliyetçiliğe geçiş olarak sunduğunu iddia ettiği Turancılığının, Türklerin Anadolu topraklarında var ettiği ruhçu milliyetçiliği unutturduğunu ve İslam'ı Arap kültürü ile karıştırdığını,[1335] bu sebeple Batı'nın materyalist milliyetçilik anlayışının bir taklidi olduğunu belirtir.[1336] Topçu, Türkçülerin yanında İslamcıları da karşısına alır. İslamcılar ona göre bu coğrafyadaki geçmişi unutturmaya çalışmaktadır.[1337]

Ona göre, diğer bütün toplumsal özelliklerde olması gerektiği üzere, devlet yapısı da içinde yaşanılan toplumun özellikleri, yani geçmişi ile uyumlu olmalıdır.[1338] Devlet, bu sebeple, bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanların meydana getirdiği manevi bir birliktir.[1339] Birlik ise ruh ile var olur ve madde tarafından parçalanır.[1340] Devleti var eden egemenliğin iki kaynağı vardır: toplumsal hayat ve ilahi olan.[1341] İlahi kaynaklı egemenlik, toplumun iradesi aracılığıyla devlete dönüşür.[1342] Bu anlamda devlet mutlak düzene bir yolculuktur.[1343] Zira sadece toplumun iradesi, mutlak olana yönelen bireyin iradesi olmadan, tek başına bir egemenlik oluşturamaz. Bu doğrultuda, devlet iktidarını elinde

[1332] Ibid., 154.
[1333] Ibid., 143.
[1334] Ibid., 144.
[1335] *Yarınki Türkiye*, 38.
[1336] *Ahlâk Nizamı*, 156.
[1337] Ibid., 157.
[1338] *Türkiye'nin Maarif Davası*, 33.
[1339] *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi*, 46.
[1340] *Yarınki Türkiye*, 278-79.
[1341] *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi*, 47.
[1342] Ibid.
[1343] *Ahlâk Nizamı*, 43.

bulunduran(lar), isyan ahlakına sahip Platonik bir filozof kral ya da bu mesuliyeti paylaşan bir zümre olmalıdır.

3.3.5. Toplum ve Düzen Kurucuları Olarak Mistikler ve Anadolu Rönesansı

Topçu'nun Rönesans'ı, ideal ve mutlak olandan saparak bozulmuş olan düzeni yeniden tesis etme yolunda mistiklerin eylemliliğini gerektirir. Topçu, Gökalp ile başlayan kahraman arayışına karşı çıkar. Kahramanın yaratıcılığının aksine krizden çıkışın krizin temel sebeplerinin ortadan kaldırılmasına bağlı olduğunu savunur.[1344] Toplumu var edecek ruhun yoğurucusu olarak kahramanı değil mistikleri önerir.[1345] Aslında Topçu maddiyatçılığın karşısında konumlandırdığı isyan ahlakının uygulayıcısı olan mistiklerin önderliğinde bir toplumsal kurtuluş önerisini başka bir yol olarak sunar. Her ne kadar bu kurtuluş reçetesi içerik anlamında öncekilerden farklılaşsa da yöntem olarak elitisttir ve kendinden önce gelenlerle bu bağlamda ortaklık içerir. Mistikleri üçe ayıran Topçu'ya göre, Anadolu'nun ruhunu geçmişte var eden Yunus Emre, Namık Kemal, Mehmet Akif, Hüseyin Avni Ulaş, Remzi Oğuz Arık gibi isimler millet mistikleri; Blondel, Massignon, Bergson gibi Batı'da metafizik düşünceyi var eden düşünürler Batı mistikleri; Hazret-i İsa ve tasavvuf yolcuları ise din mistikleridir.

Ona göre mistikler kriz anlarında ortaya çıkar.[1346] Mistik böylece yaratıcı eylemi var edecek bir konumda Gökalp'in kahraman olarak sunduğu ve yaratıcı eylemi (ibda) gerçekleştirecek olan kişinin manevi anlamda toplumu yeniden şekillendirecek bir benzeridir. Bu noktada devreye isyan ahlakı girer. Mistikler isyan ahlakının farkında olan ve Allah'a ulaşma yolunda kendi akıllarını maneviyatları için kullanan kişiler olarak toplumda mesuliyet duygusunun var olmasını sağlarlar. Böylece maddi çıkarları

[1344] *Türkiye'nin Maarif Davası*, 24.
[1345] *Var Olmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 110.
[1346] *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi*, 36.

doğrultusunda düzeni bozan ve sınıf tahakkümlerini toplum üzerinde tesis eden zümrelerin karşısında yer alan mistikler, isyan ahlakının mesuliyetini sosyolojizmin sorumluluğu karşısında var ederler. Bu bakımdan mistikler topluma, doğru yolu geçmişte göstermiş, gelecekte de gösterecek olan önderlerdir. İsyan ahlakını benimsediklerinden dolayı içinde yaşadıkları toplumun geçmişinin farkında olan mistikler, bu nitelikleriyle, maddiyatçılığa neden olan taklitçiliğin de karşısında birer yaratıcı konumunda olacaklardır. Mistik olan aslında toplumdan uzaklaşan, inzivaya çekilen bir mahiyetten, düşünsel olarak topluma önderlik ederek onları terbiye eden bir mahiyete bürünür. İsyan ahlakına sahip olan mistikler ilahi düzenin bozulmaya yüz tutmasına karşı düzen savunucuları olarak her zaman var olur. Böylece isyan ahlakı aslında düzensizliğe karşı düzen savunusunu öne çıkaran muhafazakâr bir anlayıştır. Mistikler, dâhilerin entelektüel alanın üst insan tipleri olmalarına benzer bir şekilde, ahlaki hayatın üst insanlarıdır.[1347] Rönesans, Topçu'ya göre, mistiklerin yaratacağı mutlak düzendir. İnkılap adı altında gerçekleştirilen Türkiye modernleşmesini bir taklit olarak eleştiren Topçu, hakiki inkılabı "cihat"[1348] olarak tanımlar. Bu anlamda onun düşüncesindeki Rönesans da bir çeşit cihattır.

Mutlak düzeni kurma yolunda öznellik atfettiği mistiklerin rolü, toplumu "terbiye" etmektir. Toplumun terbiyesinin gerçekleşeceği yerler ise okullar olacaktır. Bu doğrultuda özellikle üniversiteye önem veren Topçu, üniversiteyi milletin kültür kaynağı ve beyni olarak görür.[1349] Ancak Batılılaşma bağlamında eleştirdiği Türkiye pratiğini üniversite açısından da eleştirir. Zira ona göre üniversiteler özgün kültür üreten yerler olmaktan öte taklit kurumlarıdır. Diğer taraftan okullarda yabancı dille eğitim verilmesini ve teknik eğitim üzerine yoğunlaşılmasını da tenkit eder.[1350] Ona göre okulların yabancı dilde eğitim

[1347] *İsyan Ahlâkı*, 184.
[1348] *Yarınki Türkiye*, 230.
[1349] *Ahlâk Nizamı*, 59.
[1350] Ibid., 120.

vermesi, bir taklit eylemi olarak toplumun bir kesiminin ruhlarına yabancılaşmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan teknik okul eleştirisi de teknik eleştirisinin bir devamıdır, çünkü ona göre mühendis kafalı bireyler yetiştiren teknik okullar maddiyatçı zihniyetin ithalinin devamına ve tekrardan üretilmesine neden olmaktadır.[1351] Bu noktada öğretmene önemli görevler düşer, çünkü öğretmen çocuklara ve gençlere milli olma ruhunu aşılayacak kişiler olarak maddiyatçı zihniyetin karşısında yer alırlar. Öğretmenler tüccar, sadece bilgi aktaran kişiler veya basit birer memur değildirler, aksine ruhların hamurunu yoğuran sanatkârdırlar.[1352] Muallimin görevi, gençlere aklını kullanma cesaretini gösterecekleri yolları bellettirmek, isyan ahlakına ulaşacak hareketten doğan mesuliyet bilincini aşılamaktır.

Topçu'nun millet mistiklerinin içinde saydığı Mehmed Akif'in teknik konusundaki fikirlerini tasvip etmeyeceği aşikârdır, zira Akif'in *Berlin Hatıraları* Almanya'nın teknik ilerlemesine imrenilen bir mahiyettedir. Bu sebeple Topçu'nun mistik kavramsallaştırmasında, özellikle millet mistikleri, fikrî olandan ziyade duygusal olanın peşindedir. Bu duygusallık ise vatan ve millet sevgisi olarak özetlenebilir. Ne var ki millet mistiklerinin önderliğinde kurulacak düzen, Topçu'nun felsefesiyle çelişir, çünkü isyan ahlakı bireysel bir tutumken mistiklerin görevi toplumsaldır. Bu nedenle mistikler isyan ahlakının gerçekleştiricileri olarak ayrıcalıklı bir konuma erişirler. Mistikler dışındaki insanların isyan ahlakına ulaşması bu nedenle sınırlandırılmıştır. Bu bakımdan Topçu'nun mistik anlayışı, isyan ahlakıyla çelişir ve Topçu farkında olmadan Gökalp'in toplum anlayışını benimser.

Erken Cumhuriyet, Topçu'nun gözünde son tahlilde kendi çıkarını düşünen bir zümre tahakkümü ve bu tahakkümü kurabilmek için de Gökalp'in makul olmayan milliyetçi

[1351] *Türkiye'nin Maarif Davası*, 11.
[1352] Ibid., 62.

düşüncesini ve toplum tasavvurunu uygulayan, ancak toplumla uyuşmayan inkılap hareketidir. Topçu bu nedenle Kısakürek'in aksine din konusuna odaklanmaktan ziyade toplum ve ekonomi meselesine odaklanmıştır. Ne var ki bunu Kısakürek ile benzer bir yöntemle yaparak erken Cumhuriyet'in tarih ve coğrafya tasavvurunu eleştirel bir dille ele almaktadır. Diğer taraftan o da var olduğunu ileri sürdüğü krizin çözülmesi için gençliğe bir rol biçerken hem erken Cumhuriyet'i eleştirir hem de Kısakürek'in yöntemini devam ettirir. İnkılap böylece erken Cumhuriyet'in Topçu'ya göre yıkıcı mahiyetli olan girişimlerinden ziyade, toplumsal gerçeklerle uyumlu yapıcı bir mahiyet taşımalıdır. Tekâmül kavramı bu nedenle muhafazakâr düşüncenin inkılap düşüncesine dönüşür.

Erken Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan Anadolucu düşüncenin temsilcilerinden biri olan Topçu, bu akım içindeki farklı görüşleri bir araya getiren isimlerdendir.[1353] Topçu'nun Anadolucu tasavvurunda, toplumsal eşitlik ve isyan ahlakı ile ortaya çıkacak olan mutlak düzen, Anadolu toprağı üzerindeki ortak yaşam ve geçmişe dayandırılarak tesis edilir. Dolayısıyla İslam öncesi Anadolu tarihi, toplumsallık anlamında onun düşüncesinde yer almamasının yanı sıra karşısında durulması gereken bir fikirdir.[1354] Erken Cumhuriyet'in medeniyet kurucu Türklük ve Anadolu tasavvuru böylece eleştirilirken, Topçu'nun düşüncesinde köylü ne medeniyet kurucu öze sahip bir zümre ne de düşman olunması gereken cahiller sürüsüdür; aksine, "işlenmemiş olan insandır."[1355] Topçu'nun düşüncesinde kültürel kaynaktan ziyade emek-sermaye çelişkisinin emek tarafında yer alan köy ve köylü, "teknik toplum"un tasfiyesiyle kurulacak mutlak düzenin önemli bir aktörü konumundadır.

[1353] Mollaer bu konuda Türk muhafazakârlarının öncüsü olan Anadolucuların fikirleri ile Topçu'nun Anadolu sosyalizminin karıştırılmaması gerektiğini düşünür. Fırat Mollaer, *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 121.

[1354] "Biz Eti köylüsünü değil, İslâmla yeniden doğan bir Anadolu köylüsünü bizim tarihimizin öz malı olarak tanıyoruz." Topçu, *Yarınki Türkiye*, 120.

[1355] Ibid., 114.

3.4. Kemal Tahir'de Batı(lı)laşma Eleştirisi Olarak Taklit

Bu çalışma boyunca taklit kavramı ve bu kavramın tarihselliği bağlamında ele alınan isimlerin ortak yönü, Batı ile farklılık ya da benzerlik temasını, düşüncelerinin temeline yerleştirmeleridir. Kemal Tahir de Marksist bir yöntemi Türkiye'nin özgünlük ve farklılığını kanıtlayabilmek için kullanır ve romanlarını bu düşünce üzerinden şekillendirir. Kemal Tahir, Haziran 1938'de "Donanma Davası" kapsamında komünistlikle suçlanır ve 15 yıla mahkûm olur ancak ilerleyen yıllarda Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi sonrası çıkan aftan yararlanır. Hapse girmeden önce rejim ile açıktan bir sorunu olmayan Kemal Tahir'in aynı dönemde Marksizm ile olan bağı yüzeyseldir. Bahsi geçen davada komünistlikle suçlanmasına yol açan eserler aslında Sabahattin Ali'ye aittir.[1356] Hapse girmesi onun Marksizm ile olan tanışıklığını ve bilgi birikimini ilerletecek ve bu konudaki en büyük etken de Nazım Hikmet olacaktır. Kemal Tahir, Türkiye'nin en önde gelen romancılardan biri olmakla birlikte; çalışmanın bu kısmında kendisinin taklit kavramını nasıl kullandığına ilişkin yürütülen analizde onun çeşitli edebi yazı ve romanlarından ziyade, romanlarına ön hazırlık şeklinde oluşturduğu not defterlerinin 90'lı yılların başında farklı konular ekseninde bir araya getirilip basılması ile ortaya çıkan *Notlar* serisinden faydalanılmıştır. Romanlarını yazarken faydalandığı ve görece akademik usullerle yürütülen tartışmaları içeren bu notlardan yazarın düşüncelerinin zaman içinde geçirdiği değişim ve bu değişimden kaynaklanan farklılıklar izlenebilmektedir. Düşüncesinin tüm detaylarına içkin olan "Türkiye'nin özgünlüğü"ne dair idealleştirmesi de bu bağlamda dönemin akademik araştırmalarından damıtılarak ortaya çıkan ve sürekli değişime uğrayan bir neticedir.

[1356] Hulusi Dosdoğru, *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir* (İstanbul: Tel Yayınları, 1974), 27.

Kemal Tahir, Türkiye'nin özgünlüğünü tarihselci bir perspektiften ele alırken Marksist bir okuma yapar. Osmanlı'nın kuruluşunu ve iktisadi yapısını Marksist yöntemle işleyen Kemal Tahir, bu yapının Batı'da var olan tarihsel gelişimin yol açtığı yapıdan farklı olduğunu savunur. Batılılaşma'ya çalışan bir ülke olarak Osmanlı'nın kategorik olarak Batı'dan bir entite olmadığı fikrindedir.[1357] Osmanlı tarihini Marksist bir bağlamda ele aldığı için döneminin tarihçilerinin ve sosyal bilimcilerinin sosyoekonomik görüşlerini, özellikle Asya tipi üretim tarzı (ATÜT) bağlamında ele alır. Bunun yanı sıra Osmanlı döneminde yazılmış tarih metinlerini, layihaları ve benzeri kaynakların büyük kısmını okumuştur. Bütün bu okumalarının ve tarihsel sosyolojik akademik üretiminin neticesinde kendisinden önce gerçekleşen taklit tartışmalarının Batılılaşma eksenindeki çıkarımlarını tekrarlamıştır. Yeni Osmanlıların Tanzimat bürokrasisine karşı çıkışlarını Batılılaşma üzerinden gerçekleştirdiklerinin farkındadır.[1358] Ancak diğerlerinin aksine o özgünlüğü din, kültür, coğrafya, millet farklılıklarında ve bu farkı var eden "öz" anlatılarında değil, Osmanlı'nın kuruluşu sonrası ortaya çıkan ekonomik yapının özgünlüğünde bulur. Bu doğrultuda kendisinden öncekilerin de ele aldığı benzer meseleleri "paradigma oluşturucu bir inandırıcılık gücüyle entelektüel söylem "piyasasına" kazandırmaktadır."[1359]

Marksist kavram setini kullanan yazarın gözünde Batılılaşma da altyapının değişmemesine karşın üstyapının değiştirilmeye çalışıldığı bir çelişki ve bu çelişkinin bir neticesi olarak da taklit sürecidir. Kemal Tahir'in özgün Türkiye ve Türkiye tarihi anlatısı, evrensel tarihe medeniyet üzerinden eklemlenme anlatılarının aksine, Türkiye'yi tamamen Doğulu ve Doğu içinde de ayrıksı bir konuma yerleştirir. Türkiye'nin siyasal yapısı hem Batı'nın sosyoekonomik temelinin yol açtığı düzenden hem de Doğu'nun ATÜT

[1357] Kemal Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 2* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989), 227.
[1358] *Notlar/Roman Notları 2* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991), 90. Yeni Osmanlılar hakkındaki bu çıkarımı Şerif Mardin'in o dönemde yayınlanan doktora tezine borçludur.
[1359] Yılmaz Yıldırım, "Kemal Tahir'in Tarih Anlayışı ve Yöntemi," *Kemal Tahir 100 Yaşında* içinde, ed. Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010), 262.

düzeninden farklıdır. Türkiye'nin bu ayrıksılığının olağan bir sonucu olarak Batılılaşma'yı hem kavramsal (teorik) hem de pratik anlamda sapma olarak görür. Osmanlı tarihinin Batı tarihinden üretim ve mülkiyet rejimleri açısından farklı olduğunu iddia eden Kemal Tahir, böylelikle tarihsel ilerlemenin Batı ve diğerleri için farklı olduğunu savunur. Doğu ve Batı arasındaki tarihsel fark devlet ve toplum yapılarının da farklılaşmasına neden olmuştur. Ona göre Osmanlı döneminde, devlet ve toplum arasında Batılı anlamda bir çelişki ya da karşıtlık yoktur. Batı'da ise devlet ve toplum iki farklı alanı ve çıkarları çatışan aktörleri betimler. Ayrıca bu çatışma hâli sınıflılık/sınıfsızlık ayrımının da temelini oluşturur. Osmanlı/Türkiye özelinde Doğu ile Batı arasındaki bu fark, taklidin imkânsızlığına neden olur.

Yıldırım'a göre, Kemal Tahir'in yöntemi "tarihsel gerçekliğin değişkenliği; toplumsal değişim sürecinde süreklilik (değişmez olan); toplumsal yapıyı incelerken makro ve mikro düzey; Batı ve Doğu toplumları arasında yapılan karşılaştırmalı tarih analizi"nin dağınık ama tutarlı bir bileşimidir.[1360] Kemal Tahir'in ATÜT kavramsallaştırmasını ilerletmesi, Marksist bir yöntemden öte Batılılaşma kavrayışında ortaya çıkan halk ve elitler karşıtlığı gibi konulara yoğunlaşan kültüralist bir tarafa evrildiğini gösterir.[1361] Marksizmle olan yöntemsel ilişkisi, Türkiye'nin kurtuluşu bağlamında bilimsellik vurgusuyla birleşir. Osmanlı üretim ilişkileri ve sonrasında kapitalist düzenin gelmesi üzerinden bir yarı sömürgeleşme anlatısını devam ettirir. Kemal Tahir, ATÜT konusundaki bu çabasını, tam da tüm yaklaşımına içkin olan "Batı'dan farklı olunduğu olgusu"nun kanıtlanması amacıyla sarf eder.[1362] Tarih düşüncesi Halduncu döngüsel bir tarih anlayışından ziyade, Hegelci ve bu anlamda Marksist bir tarihsellik düşüncesine dayanmakla birlikte; ilerleme anlayışı

[1360] Ibid., 272.
[1361] Ibid., 271-72.
[1362] Kemal Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992), 363-64.

Doğu ve Türkiye'nin özgünlüğü bağlamında özcü bir anlayıştan kurtulamaz. Berktay'a göre, Kemal Tahir "ATÜT'çü olmaktan çok sui generis'çi"dir.[1363]

Bütün bu tartışmalara rağmen Kemal Tahir son tahlilde bir romancıdır ve kendisini romancı olarak tanımlar.[1364] Gelgelim romancılığı ile düşünürlüğü birbirinden ayrılamaz bir bütün oluşturur. Kemal Tahir ya çok sevilen ya da tam karşısında yer alınan bir şahıstır. Moran bu durumu romancılığı ve düşünürlüğü arasındaki ilişkiyle bağdaştırır. Ona göre Kemal Tahir'in görüşlerini destekleyenler romanlarını beğenir, desteklemeyenler ise beğenmez.[1365] Romana yönelmesini düşünce yazılarının sansürlenmesi ve yasaklanması üzerinden meşrulaştırır, zira aşk meseleleri dışında sosyal meselelere dair yazıların sadece iktidarı övme aracı olarak mümkün olduğunu savunur.[1366] Romancılığı düşüncesini kamulaştırabilmesi için bir ihtiyaç, akademik yönü ise romancılığındaki gerçekçiliği ve tarihi anlatıyı mümkün kılacak bir araçtır.

Kendi tarihini, dolayısıyla da ülkesini bilmemekle itham ederek eleştirdiği Batılılaşma zihniyeti mensuplarını üç dönemde ele alır: Tanzimat, erken Cumhuriyet ve sosyalist anlayışın filizlendiği içinde yaşamakta olduğu dönem. Erken Cumhuriyet'in modernleştirme politikaları ve pratiklerinin Tanzimat sonrası ortaya çıkan Yeni Osmanlılar ve Jön Türk zihniyetinin devamı olduğu fikrindedir. Bu devamlılık aynı zamanda Batılaşma eksenli özünden sapma ve bu sapmanın yol açtığı yıkılışın da devam ettiğine dalalet eder. Erken Cumhuriyet bu bağlamda ona göre Tanzimat'ın başlattığı Batılılaşma'nın devamıdır. Batılaşma halkı bilmeyenlerin bir eylemliliği, bu bağlamda da ülkenin tarihini bilmemenin bir nedenidir.[1367] Döneminin sosyalizm eleştirisi; yerli olmama, taklitçi olma (şemacılık) ve

[1363] Halil Berktay, *Kabileden Feodalizme* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1989), 292.
[1364] Kemal Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989), 7.
[1365] Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2: Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 173.
[1366] Kemal Tahir, *Notlar/1950 Öncesi Cezaevi Notları* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991), 243.
[1367] *Notlar/Roman Notları 3* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991), 11.

tarihsel olarak Türkiye'ye uymadığını düşündüğü az gelişmiş, geri kalmış, çevre ülke gibi kavramların kullanılmasından duyduğu rahatsızlığa dayanır. Kemal Tahir, Doğu'nun durgun oluşunu Batılı anlamda sınıfların olmayışına bağlarken bunun bir gerilik değil farklılık olduğunun altını çizer.

Kemal Tahir bir heterodokstur.[1368] Döneminin entelektüel birikiminin ve aydınlarının, özellikle sosyalist kesimin, içinde ayrıksı bir pozisyona sahiptir. Kızılçelik bu durumu açıklarken akıntıya kapılan sazan benzetmesini kullanır. "Sazan tipi aydınların" akıntıya kapılmaları, Kemal Tahir'in ise akıntıya kapılan bir sazan olmaması şeklinde ifadesini bulan[1369] bu metafor önceki dönemlerdeki taklit tartışmalarında yer alan akıntı detayını akla getirir. Kemal Tahir başından itibaren kendisini tarif ederken taklitçi olmayan birisi olduğunu vurgular. Bu aynı zamanda Namık Kemal ile başlayan gurur arayışının hegemonik olduğu tarih anlatısının[1370] da bir dışavurumudur. Kemal Tahir *Devlet Ana* adlı romanını "Anadolu insanının taşıdığı potansiyele duyduğu saygıyı belirtmek" için yazdığını ifade eder.[1371] Ancak erken Cumhuriyet'in yaratmaya çalıştığı resmî tarihin karşısında yer alan, alternatif bir tarih sunma niyetindedir. Bu bağlamda "put kırıcı"dır.[1372]

Kemal Tahir açık bir şekilde çözüm önerisi sunmaz. Onun önerisi aslında yöntemsel sorunlara dairdir. Ona göre, taklitçiliği bertaraf ederek ülkenin kendi tarihsel özgünlüğünü idrak etmek; bu bağlamda gündelik meseleleri temel meseleler ile karıştırmamak; bunu yapabilmek için de bilimsel bir anlayışı, değişimin kaçınılmazlığı gerçeğini göz ardı etmeden tesis etmek gerekir.[1373] Dolayısıyla kendisinden önceki düşünce hayatını ve bu düşünce hayatının şekillendirdiği merkezî iktidar siyasetini eleştirir. İktidarı elinde

[1368] Mehmet Özden, "Kemal Tahir Üzerine," *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak* içinde, ed. Kurtuluş Kayalı (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), 142.
[1369] Sezgin Kızılçelik, *Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 243.
[1370] Timur, 199.
[1371] Selim İleri, "Kemal Tahir'le Bir Konuşma," *Yeni Dergi* 9, no. 105 (1973): 20.
[1372] Hamit Emrah Beriş, "Kemal Tahir: Kalemin Namusu-Namusun Kalemi," *Tezkire*, no. 60 (2017): 49.
[1373] Tahir, *Notlar/Roman Notları 2*, 93-95.

bulunduran elitlerin, ülke sorunlarına tarihselci bir perspektiften bakmadıkları için mevcut sosyoekonomik koşulların var ettiği özgünlüğü göremediklerini savunur. Ona göre pratiği olmayan bir teori dejeneredir, teorisi olmayan bir pratik de yoldan çıkmaya mahkûmdur.[1374] Teori ile pratik arasında bir zorunluluk bağı görür. Teoriyi her toplumun kendi pratikleri üzerinden ele alır ve siyaset pratiklerinin bu kapsamda ortaya konulacak teorinin üzerine kurulması gerektiğini savunur. Ülkedeki akımlar ve ideolojileri hem teori eksikliği bağlamında hem de pratiklerinin romantizmle malul olduğunu savunarak eleştirir. En sağdan en sola kadar bütün ideolojik duruşların romantik olduğunu savunan Kemal Tahir, böylelikle tıpkı Kemalizm gibi ideolojilerin üstünde bir ideoloji sunar. Ülkedeki ideolojik görünümlerin temel sorununu, romantizmle beraber ülkenin gerçeklerini ve bu gerçekleri oluşturan tarihsel koşulları bilmemesinde görür.

Osmanlı'yı politik ekonomi üzerinden okumaya çalışıp Batılı anlamda sınıfların yokluğunu mutlaklaştıran Kemal Tahir, bu düşüncesiyle oryantalist Doğu durağanlığı fikrini paradigmanın dışına atarak Türkiye'de varsaydığı Batılılaşma çelişkisini çözmeye çalışır. Batı'nın tarihsel aşamalarına karşı Doğu'nun değişim içinde aynı kalan mutlak düzeni vardır. Bu düzenin temel aktörü "kerim devlet"tir.[1375] ATÜT'e dair klasik metinlerde "despot" olarak nitelenen devleti, despot sözcüğünün olumsuz çağrışımından sıyırmak adına "kerim" olarak adlandıran Kemal Tahir'e göre, kerim devlet adaletin peşindedir. Kemal Tahir böylelikle Marksist kavramları diyalektik karakterinden yalıtan bir yaklaşımla kullanarak Türkiye tarihini donuklaştırma sonucuna ulaşan bir anlatı oluşturup, Osmanlı düşünce tarihi içerisinde yer alan adalet kavramını yeniden yorumlar. Taklit

[1374] *Notlar/Roman Notları 3*, 12-13.

[1375] Kerim devlet Türkiye'de devlet mefhumuna dair sosyo-psikolojik bir varsayımın Marksist anlayışla kavramsallaştırılmasıdır. Türkiye'de devlet bu bağlamda toplumun her sorununa koşan ve onları gözeten bir "baba" rolündedir. Bir baba olarak devlet, çocuklarının her ihtiyacını karşılamak ve bunu sürekli düşünmek zorunda olduğundan iaşeci bir pozisyondadır.

kavramı da bu bağlamda, donuk mutlak düzeni yok eden Batılaşma'nın var olabilmesi için gerekli eylem, düşünce ve zihniyetin niteliği olarak ortaya çıkar.

3.4.1. Doğu/Batı Ayrımı Bağlamında Sosyalizm ve Türkiye'nin Özgünlüğü

Kemal Tahir'e göre Türkiye tarihsel açıdan Batı'nın dışında ve karşısında yer alan Doğu'da konumlanmıştır. Marksist tarih okuması onu Osmanlı dönemindeki üretim ilişkilerine ve bu ilişkiler neticesinde ortaya çıkan sosyal ve siyasal duruma bakmaya yöneltir. Sosyalizm Türkiye'nin tarihsel koşullarına en uygun ideoloji olarak Kemal Tahir'in düşüncesinde yer edinir. Ne var ki sosyalizmin yerelliğinin sağlanması, bu bağlamda taklit edilerek alınmaması onun için elzemdir. Sosyalist evrenselciliği[1376] gerçekçi görmediğinden "vatanperver bir sosyalizm" önerisinde bulunur. Nitekim Kemal Tahir'in Türkiye düşünce tarihindeki heterodoks konumunun izleri de Marksist düşünceyi heterodoks bir biçimde kullanmasında gözlemlenebilir. Zira Marksizm son tahlilde evrensel bir ideolojidir. Kemal Tahir, Marksizm'in tarihsel okumasını Türkiye tarihini özgünleştirmek için kullanan yerli bir sosyalizmin peşindedir. Bu sebeple Kemal Tahir'in Marksist yönteminin merkezinde tarihsel materyalizm kavramsallaştırması yer alır.

Kemal Tahir'in Türkiye sosyalistleri ve Marksistleri arasındaki özgünlüğü, muhtemelen Marksist tarihselciliği Türkiye bağlamında önemsemesi ve Batı Marksizmi dışında Türkiye'nin özgül tarihsel yapısından kaynaklı siyasal yapısını öne koymasıdır. Doğu ile Batı arasındaki fark kültürel, dinî ve/veya milli kategorilerden öte "tarihsel oluş, birikim işidir."[1377] Evrensel tarihin Batılı tarihe endekslenip, gelişmenin "maddi ilerleme"

[1376] Tüm işçilerin birleşmesi ile işçilerin birleşmesi arasında bir fark görür. Ona göre Marx'ın sözü çarpıtılarak "dünyanın tüm işçileri birleşiniz" şeklinde yansıtılmıştır. Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 46. Ayrıca Sovyetler Birliğinin sosyalizmin evrenselliği fikri üzerinden sömürgecilik yaptığını, bunu da tıpkı Batılı kapitalistler gibi aydınlar aracılığı ile gerçekleştirdiğini iddia eder. İsmet Bozdağ, *Kemal Tahir'in Sohbetleri* (İstanbul: Emre Yayınları, 1995), 20.

[1377] Kemal Tahir, *Notlar/Batılaşma* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992), 156.

olarak algılanmasını reddeder. Dolayısıyla Doğu'nun bir temsilcisi olarak Türkiye ile Batı arasındaki karşılaştırması, tarihselciliğe atıfta bulunmakla birlikte; Türkiye'nin özgünlüğünün vurgulanması ölçüsünde Marksist tarihsel materyalizm anlayışının yerini Hegelci tarihselcilik anlayışının aldığı bir okumaya dönüşür. Zira onun düşüncesinde üstyapı, altyapıdan bağımsız bir görünüme ulaşır. Batı tarihini Marksizm üzerinden idealleştirirken bunun karşısında Türkiye tarihini de donuklaştırır. Kemal Tahir bu nedenle Batı'nın ve Doğu özelinde Osmanlı'nın tarihsel farklılıklarına dayanan bir Doğu Batı karşıtlığı fikrini savunur. Bu karşıtlık modernlik öncesinde var olagelmiş bir karşıtlık olarak Türkiye'nin en büyük çelişkisidir. Ayrıca Doğu Batı karşıtlığını neredeyse entiteler arasında geçişi imkânsızlaştıran bir durum olarak varsayar.

Kemal Tahir'in Batılılaşma eleştirisi Türkiye sosyalizminin tarihsel ve güncel eleştirisi ile bütünleşir. 60'lardaki sosyalizmin deneyimini teorinin olmadığı bir eylemlilik ve Marksist iddiaların kalıplaşmış şekilde sürekli bir taklidi ve tekrarı olarak değerlendirir. Bunda şüphesiz ona göre etkili olan faktör teoriyi var eden gerçekle ilintili ve Türkiye'ye ait olan bilimsel bilginin tarih aracılığı ile üretilmemesidir. Bu durumu Türkiye sosyalizminin Batıcılığın bir tekrarı olmasıyla bağdaştırarak, Türkiye sosyalizminin halka az yöneldiğini savunur.[1378] Türkiye sosyalistlerinin pratiği bu nedenle Batılılaşmacıların taklitçiliği ile hemhâldır. Buna Türkiye İşçi Partisi'nin sosyalizm anlayışı ve Doğan Avcıoğlu'nun hedeflediği Milli Demokratik Devrim düşünceleri dâhildir.

Türkiye'yi tarihsel materyalizm kapsamında ele almaya çalışan Kemal Tahir, Türkiye bu bağlamda Batı'nın geçtiği süreçlerden geçmediği için Türkiye'nin sosyalizm anlayışının burjuva ve işçi sınıfı karşıtlığına dayandırılamayacağını savunur.[1379] Aksine Türkiye'de kerim devlet bağlamında devletçi bir sosyalizmin mümkün olduğunu iddia eder.

[1378] *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 70.
[1379] Bozdağ, 92.

Böylece "hürriyet, demokrasi, sosyal adalet" gibi kavramları, birer realite değil de kalıp ve boş laf oldukları iddiasıyla, birer gerçeklik olarak burada var etmeye çalışmanın taklitten öteye geçemeyeceğini öne sürer.[1380] Ülkede sosyalist teşkilatlanmanın gerçekleşememesini de burjuvalaşma fantezisine, böylece Batılılaşma'ya, son çözümlemede de taklitçiliğe bağlar.[1381] Ona göre sosyalizm bir ideoloji olarak ezilen hareketi olması gerekirken Türkiye'de kapıkulu zihniyetli aydınların öncülüğünde var olagelmiş[1382] bir memur fraksiyonudur.[1383] Bu sebeple taklitçi, Batılı metinleri kopyalamaktan öteye geçmeyen bir mahiyettedir. Yerli sosyalizm gerçek halk çıkarını elitlerin çıkarlarının üstünde var etmelidir ve edecektir[1384] diyerek, sosyalizmin idealistliğini ve umut ilkesini ortaya koyar. Eşkıya karşıtlığı ile sokak ve üniversite hareketlerinin karşısında durmasının sebebi de budur. Devlet öncülüğünde halk bütünlüğünü sağlamış bir sosyalizmin, son tahlilde gücünü farklı boyutlardaki komünitelere bırakarak federatif/konfederatif bir düzen kurması gerektiğini savunur.[1385] Bu talep, Sovyet modelinin, Türkiye özelinde ve Osmanlı mirası dikkate alınarak hayata geçirilmesini esas alan bir yeniden yorumudur. Bu doğrultuda Kemal Tahir'in "taklitçilik" olarak adlandırdığı ve eleştirdiği politik reform, söylem, etik değerler ve zihniyet gibi üretim dışı toplumsal ilişkiler yani üstyapısal değişimleri altyapıdan bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini varsayarak ele alması tarihsel materyalizm anlayışındaki en büyük sorundur. Bu nedenle onun düşüncesindeki Batılılaşma altyapıya dayanmayan bir sıçrama görünümündedir ki bu Marksist tarihsel materyalizmin kendisi ile çelişir. Hâlbuki Kemal Tahir'in Batılılaşmacılar/taklitçiler diyerek eleştirdiği kesimin dayattığı üstyapı, aslında küresel ölçekli hâkim altyapının (kapitalist dünya-ekonomiyi

[1380] Tahir, *Notlar/Roman Notları 2*, 72.
[1381] *Notlar/Osmanlılık/Bizans* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992), 143.
[1382] *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 49.
[1383] Ibid., 50.
[1384] *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 510.
[1385] *Notlar/Çöküntü* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992).

biçimlendiren üretim tarzının) dayattığı üstyapıdır. Bu nedenle Marksizmle yöntemsel ilişkisi sorunludur.

3.4.2. Batı(lı)laşmanın Eleştirisi, Gerçekçilik ve Tarihsel Roman

Kemal Tahir'in taklit kavramını kullanımındaki özgünlüğü, Marksist bir yöntemle Türkiye'nin kendine özgü bir niteliği olduğunu öne sürerken üstyapısal değişimlerin altyapıdan kaynaklanması gerektiğini belirterek buna uymayan her türlü değişimi taklit ile eşleştirmesidir. Taklit eylemini toplumsal gerçeklere uygun hareket etmemek ve davranmamak üzerinden tanımlayan Kemal Tahir'e göre, Batı gerçeklerini evrensel toplumsal gerçekler olarak sunan kişiler taklitçidir.[1386] Toplumsal gerçeklerin var ettiği benliğin inkârı şeklinde yorumladığı taklidin,[1387] emperyalistlerin isteklerini gönüllü olarak gerçekleştirmek anlamına geldiğini düşünür. Kemal Tahir kendi dönemindeki sosyalistleri eleştirmek için kullandığı taklit kavramını, diğerleri gibi Tanzimat'la ilişkilendirir. Taklit tartışmasının Tanzimat öncesi bir mahiyeti olduğunun farkında olmakla birlikte,[1388] dönüm noktası olarak Tanzimat'ı görür. Taklitçilik eleştirisi devlet adamları ve aydın eleştirisi doğrultusunda Tanzimat sonrası ortaya çıkan eleştirinin devamı niteliğindedir. Ona göre aydınlar ve devlet adamları köle zihniyeti ve sürüye uyma uğruna Batı'yı taklit etmektedirler. Taklitçileri "frenk kırması",[1389] "gönüllü çoban köpeği" olmakla,[1390] "körlük ve şerefsizlik"[1391] ve "maymunluk ve sömürge ajanlığıyla"[1392] itham eder. Bu noktada kendisinden önceki taklit tartışmalarının "merkezî iktidar/halk", "yönetenler/yönetilenler" karşıtlığını tekrarlar. Taklidi, köle zihniyeti ile bağdaştıran Kemal Tahir'e göre, taklidin

[1386] *Notlar/Sanat Edebiyat 4* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990), 105.
[1387] *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, 148-49.
[1388] *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 101.
[1389] *Kemal Tahir'den Fatma İrfan'a Mektuplar* (İstanbul: Sander Yayınları, 1979), 228.
[1390] *Notlar/Batılaşma*, 107.
[1391] *Notlar/Roman Notları 3*, 175.
[1392] *Notlar/Batılaşma*, 44.

sonucu, toplumu toplum yapan "öz"ün ve onun var ettiği gerçeklerin unutulmasıdır.[1393] Batılılaşma böylece onun düşüncesinde taklit ve taklidin yol açtığı olumsuzluklarla hemhâldır ve iki kavram Tanzimat sonrası siyasete içkindir.

Kemal Tahir'in düşüncesinde iki Batı(lı)laşma[1394] bulunur. İlk olarak ona göre Osmanlı Devleti siyasal birlik olarak kendi varlığını Batı'ya yönelmesine borçludur ve bu nedenle ilk dönem Batılılaşma'yı olumlu değerlendirir. İkinci olarak Batı'nın güçlenmesi ve modernite sonrasında Batı dışındaki ülkelerde ortaya çıkan süreçler biçiminde değerlendirdiği Batılılaşma'nın bir örneği şeklinde kabul ettiği Osmanlı/Türkiye Batılılaşması ise olumsuzdur. İlkinde içeriden dışarıya birleştirici bir yönelme, ikincisinde de ise dışarıdan içeriye yıkıcı etkiler söz konusudur.[1395] Kemal Tahir böylece Tanzimat öncesi dönemi ulaşılması gereken, sonrasını ise sakınılması gereken tutum ve zihniyet mahiyetinde Weberci anlamda ideal tiplere dönüştürür. Batı tarihinin evrensel olmamasına rağmen evrensel olarak algılandığını iddia ederek, Türkiye'nin özgün tarihinin Batı tarihine endekslendiğini, bunun sonucunda da siyasetin Batılılaşma'yı tek çare olarak gördüğünü, fakat esasen ülkenin en büyük çelişkisinin bu yaklaşım olduğunu belirtir.[1396] Bir taklit süreci olarak Batılılaşma ona göre bir çıkmazdır. Son tahlilde Kemal Tahir'e göre bir rasyonellik olarak modernleşme Batılılaşma ile eş değerde tutulamaz,[1397] zira rasyonellik gerçekçilik ile iç içedir ve gerçekçilik toplumsal hakikati göz ardı edemez. Rasyonellik bilimsel bir yöntemle ülkenin kendi tarihinin idraki ve bu yönde üretilecek özgün modernleşme yolunun keşfine olanak sağlar.

[1393] *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, 93. Kemal Tahir'e göre insan müdahalesinin ötesinde toplumsal ve ekonomik kanunlar vardır. Ibid., 43. Ancak her kişinin kanunların hakikati altında kendi tarihini kendi kişisel sorumluluğu ve özelliği doğrultusunda yazdığını savunur. Ibid., 69.

[1394] Her ne kadar Kemal Tahir Batılılaşma kavramı yerine Batılaşma ifadesini kullansa da kavramın kapsayıcılığı ve geçerliliği açısından Batılılaşma ifadesini kullanmak daha uygundur. Kemal Tahir şüphesiz ikisi arasında kavramsal olarak bir fark görse de temelde kavramdan olumsuz bir anlam çıkartır.

[1395] Tahir, *Notlar/Batılaşma*, 105.

[1396] *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 274.

[1397] *Notlar/Batılaşma*, 13.

Tanzimat, ona göre, felaketin başlangıcıdır.[1398] Tanzimat ve sonrasındaki siyasi reformları Marksist kavram seti üzerinden ele aldığı için dönüşümleri altyapıya dayanmayan üstyapı reformları olarak değerlendirir. Oysaki Kemal Tahir'e göre dönüşümler toplumsal gerçekliğe ve birikime dayanan değişimler olarak kendini var eder. Daha doğrusu üstyapı dönüşümleri altyapıya uymak zorundadır. Aksi takdirde[1399] halk bu dönüşümlere "yabancı kalır, gizli açık, direnç" gösterir. [1400] Bu dönüşümler arkasındaki sorumluluğu da siyasal elitlere yüklerken toplumsal çıkar yerine zümre çıkarlarını savunmaları iddiasıyla eleştirir. Taklit böylece halkın çıkarının gözetilmemesi ile bağdaştırılır. Tanzimat sonrası borçlanma ve borçların ödenememesini de bu bağlamda değerlendiren Kemal Tahir'e göre yöneticilerin sadece kendi çıkarlarını düşünmesi israfa yol açmıştır.[1401]

Onun düşüncesinde Tanzimat sonrası yaşanan değişimler tarihsel zorunlu sonuçlar değil, taklitçi siyasal elitlerin yüzeysel bir şekilde tekniği alma çabasıdır.[1402] Teknik ithalini, Batı karşısında gelinen pozisyonun zorunlu bir sonucu olarak görür[1403] ve bu bağlamda kendisinden önce ortaya çıkan düşüncenin gereklilik konusundaki çıkarımı tekrarlar. Ne var ki imrenme konusunda ayrışır. Kemal Tahir'e göre teknik anlamda ilerlemiş Batı'ya duyulan imrenme ve sevgi Batı ilerlemesinin arkasındaki emperyalist birikimi görmeme romantizmine neden olur. Bu doğrultuda Namık Kemal'in Londra hayranlığında bir örneği görülen bu imrenmenin yol açtığı romantizm sonucu ortaya çıktığını iddia ettiği teknik ithalinin zorunlu olduğu fikrini eleştirir.[1404] Zira tekniğin ithal

[1398] *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, 109.
[1399] Kemal Tahir'in Marksizm anlayışındaki yöntemsel sorun üstyapının bağımsız bir alan olabileceği ihtimalini varsaymasıdır.
[1400] Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, 149-50.
[1401] Ibid., 109.
[1402] *Notlar/Roman Notları 2*, 13.
[1403] *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, 227.
[1404] *Notlar/Çöküntü*, 11.

edileceği Batı sömürgecidir[1405] ve bu ithalat sonucunda Türkiye'nin sömürgeci olma ihtimali vardır. Böylece teknik, kendi ahlakı ve zihniyeti ile birlikte var olan bir nosyon görünümündedir[1406] ve Batı'dan ithal edilmesi Batılılaşma'nın bir parçasıdır.

Batı böylelikle Kemal Tahir'in düşüncesinde bir taraftan Türkiye'nin tarihsel olarak ötekisi, diğer taraftan da kendi dışında kalanları sömürerek kendisini var eden bir düşman konumuna erişir. Sadece tekniği alarak güçleneceklerini sanan Batı dışı ülkelerin toplumsal düzenlerini değiştirmeden Batılı olabileceklerini varsaymalarını en basitinden kendini bilmezlik ve inkâr olarak tanımlar.[1407] Bu duygulanım aynı zamanda bir yenilgi hissiyatıyla romantizme neden olmuştur, zira ona göre insan yenildiğinde romantik olur.[1408] İnkârın önünü alacak olan ve romantikliğin karşısında "Tarih" bilimine yaslanıp toplumun tanınmasına olanak sağlayan gerçekçiliktir. Kemal Tahir diğer taraftan Batılı olmadan ilerlemenin yollarını arama fikrinden de vazgeçmez. Toplumsal gerçeklere uygun, benliğe zarar vermeyecek her türlü dış kaynaklı değişimi yerlileştirme şartıyla mümkün görürken, bunun aksi her durumu, olumsuz anlamda taklit kategorisine sokar. Bir "öz" olarak benliği oluşturan toplumsal hakikati, taklidi aşabilmek için gerçekçiliğe, gerçekçiliği ise bilme eylemine/bilime dayandırır. Gerçekçiliği bu nedenle romantizmin ve bilgisizliğin karşısında konumlandırır. Batılılaşma da böylece Batı'ya romantik baktığı için onun hakkında gerçeği idrak edecek bilgiye sahip olamazken kendisini de idrak edecek tutumdan yoksundur. Bu sebeple gerçekçilik son tahlilde yararlı olanı ve olmayanı toplumun özgünlüğü bağlamında değerlendirmeyi sağlayan temel kıstasa dönüşür. Bu doğrultuda ona göre taklitçi yöneticiler ve aydınlar toplumun tarihsel gerçeklerinin farkında olmadıkları için mevcut durumu düzgün okuyamamakta ve tek çıkış yolu olarak gördükleri Batı taklitçiliğini

[1405] *Notlar/Roman Notları 1* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990), 20.
[1406] *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 19.
[1407] *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, 233.
[1408] *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, 215.

savunmaktadırlar. Taklit böylece hakikatin tersini gerçekleştirme eylemini karşılayacak bir eylem niteliğine bürünür. Ülkenin hakikati ise Batı'nın geçmiş olduğu çağlardan geçmemesi sebebiyle burjuva-kapitalist olamayacağıdır. Bu doğrultuda Batılılaşma ile ortaya çıkan İttihatçıların ve erken Cumhuriyet'in burjuvalaştırma politikalarını yapısal anlamda imkânsızlıkla malul görür.

Kemal Tahir'in düşüncesinde, Batılılaşma, denize düşenin yılana sarılmasına benzer bir son çare, kurtulma hamlesi olarak merkezî iktidarın yukarıdan halka zorlattığı bir dönüşüm sürecidir.[1409] Ona göre biricik yol olarak sunulan Batılılaşma,[1410] 19. yüzyılda bir zorunluluk gibi gözükse de 20. yüzyıldan itibaren yaşanan gelişmeler bunun hem teorik hem de pratik olarak Batı'nın yıkıcı tarafının görünmesine neden olduğu için aksini göstermiştir.[1411] Kemal Tahir son tahlilde sosyalizmi Batılılaşma'nın karşıtı olarak düşünür, çünkü ona göre sosyalizm ülkenin içinde bulunduğu krizin yerli bir çözümünü mümkün kılar. Sosyalizm böylece onun düşüncesinde Batı dışında Batı'ya karşı özgün ve mutlak bir toplumu ve siyasallığı var edecek bir ideoloji olarak değerlendirilmelidir.

Taklit olarak tanımladığı Batılılaşma ve taklitçi siyasal elitlerin karşısında Türkiye'nin özgünlüğünü gerçekçi yönde sergileme peşinde olan Kemal Tahir, bunu en iyi roman yazarak gerçekleştirebileceğini düşünür. Romanı, insanları eğlendirmek için değil, toplumsal gerçekliği anlatmak için yazar. Bir Türk romancısının en büyük görevini ise "imparatorluk kurmak gücüne sahip Türk insanının geleceği kurtaracak cevherini, bu cevherin tarih boyu taşıdığı insancıl birikimi, bu birikimin gelecekte işe yarar yönünü bulup açıklamak"[1412] olarak belirtir. Bu doğrultuda romanlarını toplumun hakikatini anlatabilmek için tarihsel romanlar, siyasi çekişmeleri konu alan romanlar ve köy romanları şeklinde

[1409] *Notlar/Batılaşma,* 24.
[1410] Ibid., 59.
[1411] Ibid., 65.
[1412] *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, 8.

yazar. Kemal Tahir'in bütün romanları tezli eserlerdir.[1413] Sanat ile bilimi birleştiren yöntemi kullanması nedeniyle kendisini "şair bir sosyolog"[1414] olarak tanımlar. Selim İleri bu durumu belgeciliğin ötesinde bir kurgu sanatı olarak ifade eder.[1415] Kemal Tahir çoğunlukla akademik kaynaklardan devşirdiği bilgileri ve iddiaları romanlarını kurgulamak ve zenginleştirmek için kullanır. Toplumsal bir hakikati ortaya koyabilmek için roman türünün bir parçası olan kahramanın dramı Kemal Tahir'in romanlarında toplumun sorunları ile bütünleşir. Roman tarihsel üretimin bir parçası hâline gelirken, olaylar örgüsü içinde yer alan kahramanların etrafında bir toplumsal tasavvur ve gerçeklik inşa eder. Toplumsal gerçekler bireysel deneyimlerle kesişir. Edebiyatçılığının özgünlüğünü de bu bütünleşmede görür. Kemal Tahir'in romanlarındaki mikro ve makro tarih anlatıları toplumu tartışma imkânı sunar. Roman kahramanları Kemal Tahir'in fikirlerini dillendirirken romanın geçtiği dönemi aşan anakronik bir anlayışa sahip oldukları için tarihsel anlatıyı kendi anlatısına sabitler. Bu sabitleme sonucunda kahraman, kendi döneminin insanı olmaktan çıkar ve Kemal Tahir'in anlatısının sözcüsüne dönüşür. Kemal Tahir böylece tezli romanlar yazarak roman türünü siyasi düşüncesini sergileyebileceği bir araca dönüştürür.

Batılılaşma konusunda sadece merkezî iktidarı aktör olarak gördüğü için, merkezin içinde ve çeperinde yer alsa da siyasal elitin içinde yer almayanların Batılılaşma pratiklerini, özellikle eğlenceyi, tartışmasının merkezine yerleştirmez. Bu nedenle romanlarında taklitçi stereotipine pek rastlanmaz. Romanlarında pek fazla görünmeyen taklitçi stereotipi Batılılaşma bağlamında siyasal elitler arasında görülür. Tanzimat romanı ile birlikte ortaya çıkan eğlence düşkünü Batı taklitçisi stereotipi tarihsel koşullara adapte edilerek düşmanla iş birliği yapan karakterlere dönüşür. Bu elitler birer aydın olarak Büyük

[1413] Moran, 241.
[1414] Bozdağ, 82.
[1415] İleri, 24.

Güçlerden birisinin tarafını tutup kendi toplumlarına ve temsilcisi oldukları devlete düşmanlık ederler. *Esir Şehrin İnsanları* isimli eserinin kahramanı, Batılı tarzda yetişmiş bir karakter olan Kâmil Bey, işgal İstanbul'unda eğlence hayatı yerine vatan savunmasını tercih etmiştir. Ülkenin durumu ile Kâmil Bey'in durumu arasında bir ortaklık kuran Kemal Tahir, Batılı tarzda yetişmiş olmasına rağmen Batı'yı tercih etmeyen kahramanını hem Batılı tarzda yetişenlere hem de ülkenin takip edeceği siyasete dair bir örnek olarak sunar. Yabancı güçlerle iş birliği yapmak yerine ailesinden kalan konağını kendi imkânları ile yeniden inşa ettiren Kâmil Bey'e benzer bir şekilde Türkiye de kendisini kendi geçmişinden güç alarak var edecektir. Ayrıca babasından kalan toprakları İngilizlere satmayarak mirasyediliği ülkesinin çıkarları uğruna reddeder. Zira toplumsal gerçeklerle yüzleşmiştir. Adalet Ağaoğlu'nun da belirttiği üzere, Kemal Tahir "Kâmil" ismini tesadüfen kullanmamıştır.[1416] Kelime anlamı "olgunluk" olan kâmil sözcüğü, Kâmil karakteri üzerinden taklitçilik karşısında bir ehlileşme süreci olarak sunulur. Taklitçilik böylece onun düşüncesinde düşmanla iş birliği yapma ve düşmanın yolunu tutarak ülkeye düşmanlaşma ile özdeşleştirilirken, bunun karşısına, toplumsal gerçekleri idrak edip özgün yolu tutma konulur.

3.4.3. Osmanlı Devleti'nin Kerim Devlet Olarak Sunulması

Kemal Tahir, idealleştirdiği siyasal ve toplumsal yapıyı, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki özel şartlar ve bu şartları yaratan yapısal özelliklerde bulur. Osmanlı'ya dair olumlu bir retorik benimseyen Kemal Tahir, bu olumluluğu Batılılaşma'ya karşı bir antitez olarak var eder. Batılılaşma'nın aksine yerli bir sosyalizmi kuracak tarihsel koşulların Osmanlı düzeninde mevcut olduğunu düşünür. Hatta ona göre Osmanlı, Batı'nın kapitalizm

[1416] Adalet Ağaoğlu, "Kemal Tahir İçin..." *Hece*, no. 181 (2012): 489.

sonrası yaşadığı sorunları ortadan kaldıracak gerçek sosyalist mahiyette olanaklara sahiptir.[1417] Bu nedenle erken Cumhuriyet dönemindeki tarih anlatısına karşı durur. Osmanlı'yı var eden maddi tarih ve ekonomik yapı Anadolu Türklerini var eder iddiasındadır. Bu "öz", toplum ve devletin bir arada oluşunu mümkün kılan kerim devlet kavramı etrafında gerçekleşir. Milliyetçiliği İslam ilişkisinden, İslam öncesi Anadoluluk fikrinden ve Türkçülüğün Asya arayışlarından uzaklaştırır. Böylece bahsi geçen öz, onun tarafından tarih dışı bir kurmaca değil tarihsel bir hakikat olarak sunulur. Osmanlı, Anadolu coğrafyasında Türklerin devlet kurma becerisini Batı'ya yönelerek gerçekleştirir. Öz arayışı, aynı zamanda, tarihsel bir güç imgesi ile gururun tekrardan kazanılmasına olanak sağlar. Kemal Tahir bu arayışı Marksist bir tutumla Osmanlı'da bulsa da son tahlilde tarihsel bir yöntem olan Marksizmi özcü bir anlayışa yönlendirdiği için bu arayışı sorunludur.

Osmanlı'yı kerim devlet olarak adlandıran Kemal Tahir onun için "Anadolu Türk Cumhuriyeti" ifadesini kullanır.[1418] Anadolu Türk halkının Osmanlı'nın kuruluşunda siyasi özne olduğu görüşündedir.[1419] Osmanlı'yı var eden Türklerin, devlet kurma yeteneklerini, hem dönemin ve coğrafyanın ekonomik şartlarını şekillendirerek hem de onun tarafından şekillenerek var ettiklerini düşünür. Osmanlı "Orta Asya göçebe kuruluşlarını, Arap-İran İslam ve Bizans devlet özelliklerini aşarak"[1420] Batı karşısında Batı'ya yönelen bir siyasal birlik olarak var olur. Osmanlı'yı bir dünya imparatorluğu olarak değerlendiren Kemal Tahir'e göre, bu nedenle Türkler dönemin iddialarının aksine geri olamazlar.[1421] Az

[1417] Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 307.
[1418] *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, 37.
[1419] Tez boyunca tartışılagelen "öz" konusunda yeni bir arayışa işaret eder bu durum. Anadolu Türk halkı devlet kurucu özelliği ile köle-halk ya da madun olmadığını kanıtlar. Ibid., 66.
[1420] *Notlar/Roman Notları 1*, 56.
[1421] *Notlar/Sanat Edebiyat 4*, 201.

gelişmişlik bir Batı uydurmasıdır.[1422] Dönemin akademik tartışmalarının taklitçi bir tutumla ve Batılılaşma'yla eş güdümlü olarak geri kalmışlık/az gelişmişlik kavramlarını benimsediklerine inanır.[1423] Tıpkı Batılılaşma taraflısı olanların ülkelerinin tarihini bilmemeleri gibi bu kişilerin de ülkenin tarihini bilmedikleri iddiasındadır.[1424] Bu durum Tanzimat zihniyetinin perçinlenmesine, yani "aşağılık duygusu"nun ülkeyi savunusuz bırakmasına neden olacaktır.[1425] Dünya devleti kurmuş Anadolu halkı az gelişmiş bir toplum değildir, aksine "ileri, idrakli, sezgili" insanlardan oluşmuştur ki, bu topluluk aydınların aşağılık duygusunun karşısında durmuştur.[1426] Bu noktada Kemal Tahir ilerilik/gerilik dikotomisini somut durumun somut tahlili ve/veya maddi gelişme üzerinden değil, devlet kurma yetisi ve tarihsel bir "öz" üzerinden değerlendirir. Bu nedenle Kemal Tahir'in Osmanlı anlatısı zamansal ve mekânsal farkların göz ardı edildiği donuk mükemmel bir düzen anlatısıdır, ideal tiptir. Dolayısıyla Kemal Tahir Marksist değil Webercidir.

1960'ların Osmanlı tarihine dair sosyoekonomik tartışma konularının başlıcaları arasında ATÜT tartışmaları da yer alır. ATÜT kavramsallaştırması, esasen, Asya'nın üretim ilişkileri, mülkiyet ve birikim rejimleri ve bu bağlamda da sınıfsal yapısı ile toplumsal/siyasal düzeni açısından Batı'dan farklı ve hatta despotik olduğu fikrini öne sürer. Klasik Marksist anlamda Asya üretim tarzı, yöneten ve yönetilen ayrımında yönetenlerin artı ürüne el koyarak doğrudan merkezî iktidarı teşkil ettiği ve devletin despotik bir mahiyette var olduğu bir yapı olarak tanımlanır. ATÜT, coğrafi bir koşul olarak sulama işlerine devletin yardımcı olmasına duyulan gereksinim fikri üzerinden

[1422] *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, 229.
[1423] *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 321. *Notlar/Sanat Edebiyat 4*, 108. Bu iddiası aynı zamanda Türkiye'nin, dönemin bahsi geçen az gelişmişlik tartışmalarında ayrıksı bir pozisyonda olduğunu ve "geri kalmış" ülkeler gibi olmadığını gösterme çabasıdır. Böylece kategorik olarak geri kalmışlığa değil Türkiye'nin geri kalmışlık tartışması bağlamında değerlendirilemeyeceğine odaklanır.
[1424] *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 382.
[1425] *Notlar/Sanat Edebiyat 4*, 124.
[1426] *Notlar/Sanat Edebiyat 2*, 265.

şekillenir.[1427] İslamoğlu ve Keyder toplumsal ve siyasal anlamda Osmanlı'nın merkezî feodalizm yerine ATÜT bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar. Ayrıca ATÜT artı ürüne sadece devletin memurlar aracılığıyla el koyduğu bir üretim tarzıdır diye eklerler.[1428] ATÜT böylece o dönem için Osmanlı tarihini anlamlandırmak adına bir kavram seti barındıran ve Osmanlı tarihine sadece siyasi tarih açısından değil sosyoekonomik tarih açısından da bakabilmeyi mümkün kılan bir araç hâline gelir.

Kemal Tahir de kerim devlet kavramsallaştırmasını ATÜT tartışmaları bağlamında ele alır. ATÜT'ü Osmanlı'nın anlaşılması bakımından bir araç olarak kullanır.[1429] ATÜT onun düşüncesinde tarihsel bir şema oluşturmaya yarar. Kemal Tahir, ATÜT tartışmasındaki Asya'nın farklılığı fikrine onay vermekle birlikte, despotik olduğu iddiasına katılmaz. Aksine Berktay'ın da belirttiği üzere Divitçioğlu, Keyder, Küçükömer gibi isimlerin savunduğu despotik karakterin yerine kerim devlet fikrini savunur.[1430] Kemal Tahir, ATÜT kavramının despotik anlayışını tersine çevirir. Bunun karşısına kerim devlet kavramını koyar. Emek-sermaye ilişkisini artı ürüne el koyan devlet üzerinden değil, üretimin devamlılığı için üreticiyi destekleyen kerim devlet bağlamında anlatır. Kemal Tahir böylece diğerlerinin aksine kavramı doğrudan kullanmak yerine yerlileştirir.[1431] ATÜT konusundaki kavrayış farklılığını terminolojik olarak da devam ettirmeye çalışır. Ona göre ATÜT ve Doğu despotizmi ifadeleri yerine "Batı dışı üretim tarzı" tabiri tercih edilmelidir.[1432] Bu doğrultuda ATÜT kavramı üzerinden Türkiye tarihini ele alan bazı

[1427] Karl Marx, *Formen Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler* (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 9-11.
[1428] Huri İslamoğlu ve Çağlar Keyder, "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? Bir Öneri," *Toplum ve Bilim*, no. 1 (1977): 56.
[1429] Kurtuluş Kayalı, "Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entellektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını Kavramaktan Geçer," *Doğu Batı* 3, no. 11 (2000): 48.
[1430] Halil Berktay, "Tarih Çalışmaları," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, ed. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 2472-73.
[1431] Deniz Asya, "Kemal Tahir Düşüncesi," *Folklor/Edebiyat* 1, no. 3 (1995): 119.
[1432] Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 237.

isimlerin farklılık üzerinden gerilik iddialarını mahkûm ederek doğru ifadenin farklılık üzerinden başkalık olması gerektiğini savunur.

Hilmi Yavuz, Marx'ın *Kapitalizm-Öncesi Ekonomi Biçimleri*'nde artı ürüne kamusal işleri gerçekleştirebilmek için el koyan üst topluluk olarak devletin, Asya'da despot olabileceği gibi demokratik de olabileceğini savunduğuna dikkat çeker.[1433] Kemal Tahir'in kerim devlet kavramını Marx'ın burada varsaydığını iddia ettiği demokratik toplulukla ilişkilendirir ve Kemal Tahir'in bu bağlamda Marksizm'in dışına çıkmadığını savunur.[1434] Kemal Tahir'in eserlerinde ya da notlarında Osmanlı'nın demokratikliğine dair bir atıf olmasa da *res publica* olarak cumhuriyet oluşuna dair bir atıf vardır. Yavuz, despotluğun olumsuz bir anlam ifade etmesi açısından haklı olsa da Kemal Tahir demokratiklik üzerinden değil "kerim"lik üzerinden Osmanlı'yı despotluğun karşısında konumlandırır. Ayrıca antik Yunan'da despot(luk) kavramı ile tiran(lık) kavramı arasında bir fark bulunur. Despot her zaman olumsuz bir ifade değildir.[1435] Bu bakımdan Kemal Tahir'in kerim devlet kavramı ile karşılamaya çalıştığı "toplumun çıkarını gözeten muktedir" anlamını, despot kelimesinin Yunan ve Yunan etkisinin görüldüğü tarihsel bağlamlardaki kavranışı ya da modern bağlamdaki "aydınlanmış despot" ifadesi ile tanımlanan özgül bir türüne içkin kavrayış da karşılar. Ne var ki Kemal Tahir "despot" kelimesi ile ifade edilen kavramı salt olumsuz bir anlamda ele aldığı için, kerim devleti despotluğun karşısına yerleştirir. Ancak bu, klasik anlamda demokrasi ile bağdaştırılacak ve karıştırılacak bir ayrım değildir.

Kerim devlet anlayışı, Osmanlı klasik düzenini anlamlandırmak için kullanılan daire-i adliye kavramının Marksist bir bağlamda yeniden değerlendirilmesi iddiasıdır. Son

[1433] Hilmi Yavuz, "Kemal Tahir ve Marksizm," *Hece*, no. 181 (2012): 368.
[1434] Ibid., 369.
[1435] Despot kavramına ve tarihine dair detaylı bir okuma için bakınız. Roger Boesche, "Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism," *The Western Political Quarterly* 43, no. 4 (1990).

kertede Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı adaletin sürekli yeniden tesis edildiği bir düzen olarak betimlenir. Kemal Tahir de Osmanlı'yı barış ve adaletin yaşandığı bir siyasallık olarak anlatabilmek için ATÜT kavramından faydalanır. Böylece Batılı anlamda iktisadi sınıfların olmadığı ancak toplumun yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye ayrıldığı bir yapı ortaya çıkar. Ona göre ATÜT Batılı sınıfsal bağlamın ötesinde sömürüye varmayan toplumun memurlar ve halk olarak ayrıldığı bir yapıdır.[1436] Bir kerim devlet olarak Osmanlı memur devletidir.[1437] Bir memur devleti olarak Osmanlı, Marksist manada tabakalaşmayla yok olmayı bir tutar.[1438] Yönetilenlerin yönetici konumuna geçmesi, yönetenlerin de miras birikimi olmaması tabakalaşmayı engeller. Ayrıca yönetenler aristokratik bir mahiyette değildir. Özel mülkiyetin olmadığı bu düzende servet birikimi de farklı yollardan engellenmiştir.

Kemal Tahir'in düşüncesindeki kerim devlet, aynı zamanda, Batılı "kâhya devlet"in aksine, babacan ve halk her dara düştüğünde yardımına koşandır.[1439] Bu sebeple merkezî iktidar ve onun temsilcileri olarak memurlar, düzeni var eden halkın çıkarlarını gözetmekle yükümlüdür. Bir tarım ülkesi olarak Osmanlı'da yönetilenlerin çoğunluğu köylülerden oluşur. Kerim devlet anlayışında köylüler de devleti karşılarına almak yerine ondan beklenti içerisindedir. Devlet böylece toplumu ayakta tutan siyasal birlik olmasının yanında kendinden menkul bir varlıktır. Kemal Tahir böylece devleti idealleştirir. Sınıfsal çatışmanın olmadığını varsaydığı bu düzen, böylece Avrupa merkezci anlayışın savunduğu "Doğu'da merkezî iktidarın despotluğu sebebiyle demokratik kurumların ortaya çıkamaması" düşüncelerini tersine çevirir.[1440] Kerim devlette halk ayaklanmaz, zira

[1436] Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 295.
[1437] Ticaret ve servet birikimi yerine devlet yönetiminde olmak ülkenin siyasal kültürüne içkin fikrindedir.
[1438] Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 56.
[1439] Bozdağ, 65-66.
[1440] Suavi Aydın, "Aydınlanma ve Tarihselcilik Problemleri Arasında Türk Tarihyazıcılığı: Feodalite Örneği," *Toplum ve Bilim*, no. 91 (2002).

kendisini devlet ile çatışan bir mahiyette görmez. Bu önerme sivil toplumun yokluğunu ima eder. Devleti ve bireyi karşı karşıya getiren Batı siyasal düzeni ile bir karşıtlık kurduğu Doğu siyasal düzeni arasındaki temel fark, aralarındaki ilişki bakımından devlet ile toplumun konumundan kaynaklanır. Kısacası kerim devlet sömürünün olmadığı bir düzen olarak belirir. Kemal Tahir bu noktada taklit tartışması bağlamında ele alınan isimlerin ve dönemlerin fikirlerini devam ettirir. Görevini yerine getirmeyen bir merkezî iktidar ve siyasal elit karşısında çıkarları savunulması gereken bir toplum/halk tasavvuru içindedir. Ancak padişahı "işbölümü şartıyla başa geçmiş bir kapıkulu" olarak görür.[1441] Hatta feodalizmi çağrıştıran ağalık, ayanlık ve derebeylik gibi toplumsal statüleri Osmanlı özelinde bir çeşit memurluk olarak değerlendirir.[1442] Böylece iktidar kavramını sorumluluk kavramı ile bağdaştırır. İktidar sahibi siyasal elitler için bu nedenle iktidar sahibi olmak bir ayrıcalık değil bir yükümlülüktür.

Ona göre, Osmanlı düzeninde özel mülkiyetin olmayışı Batılı olamama çelişkisinin başında gelir, zira kriz anlarında devlet mal ve servetlere kolayca müdahale eder.[1443] Bu sebeple Osmanlı'da burjuvazi var olamaz. Tanzimat bu nedenle ona göre iyi niyetli bir hamle olsa da yapısal anlamda hiçbir zaman başarıya ulaşamayacak bir hamledir. Kendi üstyapısında olmayan kurumları taklit yoluyla edinmeye çalışması bunun sebebidir. Bu doğrultuda Tanzimat yapısal olarak Batılı bir birikim rejimi yaratamadığı ve yaratamayacağı için müsrif mirasyedilerin türemesine neden olmuştur.[1444] Mirasyedilik ve müsrifliği Batılılaşma politikalarının zorunlu bir sonucu olarak gören Kemal Tahir'e göre, Osmanlı, birikim rejimini taklit etme çabası dolayısıyla kapitalist Batı'nın karşısında ayakta

[1441] Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 127.
[1442] Kemal Tahir Osmanlı dönemindeki ağalığı "ağalık vermekle olur" bağlamında değerlendirir.
[1443] Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 30.
[1444] *Notlar/Roman Notları 2*, 67.

kalamayacaktır.[1445] Ona göre Tanzimat sonrası alınan borçların ödenememesinin sebebi de budur.[1446]

Kemal Tahir'in Osmanlı hakkındaki bilgisi zamanla değiştikçe yorumları da değişir ve bu durum bazen çelişkili ifadeler kullanmasına sebep olur. Örneğin erken tarihli notlarında Osmanlı düzenini içte ve dışta talan[1447] yapan bir düzen olarak sunarken sonradan bu fikrini *Devlet Ana*'da da yansıtacağı üzere değiştirir ve içte talan düşüncesinden vazgeçer. Dışta talanı gerçekleştirerek içeride dağıtma fikrini benimser.[1448] Bu dönüşüm, Osmanlı'da sömürü ve birikim rejiminin olmadığına; devletin ve onun temsilcisi olan memurların halkı gözettiğine dair fikri benimsediği momenttir. Osmanlı'nın sonunu getiren ise kerim devlet vasfını gerçekleştirebilecek geliri ve genişlemeyi gerçekleştirememesidir. Kısacası daire-i adliyenin bozulmasıdır. Kemal Tahir'in iyi Osmanlı Devleti anlayışının süreklilik arz etmesi, onun düşüncesindeki temel çelişkilerden birisinin ortaya çıkmasına neden olur. Zira kendine has bir ATÜT örneği olarak ortaya koyduğu Osmanlı Devleti düşüncesi, uzun süreler ve farklı mekânlar içinde gerçekleşen değişimleri görmezden gelir. Bu değişimlerin yarattığı isyan hareketleri ona göre olumsuz anlamda eşkıyalık, hatta Celali isyanları özelinde "cunta"dır. [1449]

Kemal Tahir'in Osmanlı kuramı, Osmanlı tarihine bir anda "iyi"den "kötü"ye doğru bir sıçrama yaptırır. Tanzimat ile ortaya çıkan Batılaşma'nın nedeni, böylece, yapısal bir bozulmadan ziyade siyasal elitlerin bir iradesi olarak anlaşılır ki, bu, Kemal Tahir'in Marksist yönteminin kendisi ile çelişir. Kemal Tahir'in düşüncesi son tahlilde kendisinden öncekilerden farklılaşmaya çalışırken tam da onların eleştirilerini var ettikleri merkez/çevre, merkezî iktidar/halk, yöneten/yönetilen karşıtlıklarının üzerine kurulur.

[1445] *Notlar/Batılaşma*, 152.
[1446] *Notlar/Roman Notları 2*, 35.
[1447] *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 55.
[1448] Ibid., 126.
[1449] *Notlar/Batılaşma*, 186.

Osmanlı'nın kuruluşunda bir arada hareket eden toplumun bu iki "sınıf"ı bir şekilde artık birlikte hareket edemez hâle gelmiştir. Osmanlı'yı yıkan tam da bu sınıfsız oluşudur. Fakat Kemal Tahir'in Osmanlı ve Osmanlı'da sınıf okuması sorunludur. Artı ürünün elitler tarafından köylüye kerim devlet geleneği bağlamında geri döndüğünü ima eden bu düşünce finansal sermayenin devamlılığı olmasa da merkezî elitlerin farklı sermaye türlerindeki birikimini[1450] görmezden gelir. Osmanlı klasik memur sisteminin temeli olan kapıkulu sadece kapıkulu değildir ve Batılı anlamda bir aristokrasi oluşturmasa da kendi tarihselliği içerisinden ayrıcalıklı bir sınıfı oluşturur.

"Osmanlı barışı" fikrini savunan Kemal Tahir'e göre, Osmanlı İmparatorluğu sosyalist federatif bir yapı olarak Türkiye ve etrafındaki coğrafyada tekrar var olabilir.[1451] Hatta Osmanlı düzeninin mükemmelliği "dünya devletine açılan en gerçekçi pencere"dir. [1452] Bu nedenle klasik Osmanlı düzeninden öğrenilecek birçok şey vardır. Bütün bunlara rağmen Kemal Tahir'in kafasında idealleştirdiği Osmanlı fikri yer yer kendi içinde çelişkilidir. Osmanlı Devleti'nde idealleştirdiği yerel sosyalizm anlayışını tarihleri aşan bir mahiyete büründürmesi Batılılaşma eleştirisi ile de Tanzimat sonrasını eleştirmesi, taklit tartışmaları bağlamında ele alındığında, önceki dönemlerin özcü düşüncesinin bir devamı niteliğindedir.

[1450] Bourdieu sermayeyi üçe ayırır: "Anında ve doğrudan paraya çevrilebilir ve mülkiyet hakları biçiminde kurumsallaştırılabilir olan ekonomik sermaye; belirli şartlar içinde ekonomik sermayeye çevrilebilir olan ve eğitim vasıfları biçimlerinde kurumsallaştırılabilir olan kültürel sermaye ve toplumsal yükümlülüklerden ("bağlantılar") oluşan, belirli şartlar içinde ekonomik sermayeye çevrilebilir ve bir soyluluk unvanı gibi biçimlerde kurumsallaştırılabilir olan sosyal sermaye." Pierre Bourdieu, "Sermaye Biçimleri," *Sosyal Sermaye: Kuram, Uygulama, Eleştiri* içinde, ed. Mehmet Murat Şahin ve Ahmet Zeki Ünal (Sakarya: Değişim Yayınları, 2010), 49.
[1451] Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 392.
[1452] Bozdağ, 51.

3.4.4. Erken Cumhuriyet/Kemalizm Eleştirisi

Kemal Tahir erken Cumhuriyet ile ortaya çıkan Türkiye'nin özgünlüğü ve sınıfsız toplumsallığı fikrini devam ettirir, ancak bu düşünceyi Türklüğün özünde medeni olduğu kabulü üzerinden değil, Osmanlı'nın özgünlüğü iddiası üzerinden yapar. ATÜT kavramı aracılığıyla eriştiği Osmanlı anlatısı hem erken Cumhuriyet'in tarih anlatısını hem de Kemalizm'i ve çeşitli yorumlarını aşma niyetindedir. Erken Cumhuriyet eleştirisini Batılılaşma eleştirisinin bir tarafı olarak kullanır. Kemalizm'in bu eleştirinin dışında tutulmasını, daha doğrusu Tanzimat'tan farklı olduğunun iddia edilmesini eleştirir.[1453] Kemalizm son tahlilde ona göre Tanzimat'ın bir devamı, Tanzimat'ın "hatalarına düşen"[1454] ve taklitçi bir siyasal düşünce ve pratikler bütünüdür. Kemal Tahir böylece kendi döneminin sosyalistlerine yönelik eleştirisini Kemalizm eleştirisi ile bütünleştirirken Türkiye tarihinde devamlılık tezine yaslanır. Berkes'in ortaya attığı Cumhuriyet'in ilanı sonrası kırılma anlayışını[1455] eleştirir. Osmanlı geçmişinden kurtulma fikrinin yanıltıcı doğasına dikkat çeker.[1456] Onun Kemalizm eleştirisi bir taraftan erken Cumhuriyet ve siyasal pratiklerinin eleştirisi olmakla birlikte, kendi dönemindeki Kemalizm anlayışının da eleştirisidir. Mesela Doğan Avcıoğlu'nun "zinde kuvvetler" fikrini[1457] ve dönemin devrimci sokak hareketlerini[1458] tasvip etmez.

Batılılaşma'nın bir tezahürü olarak eleştirdiği erken Cumhuriyet siyasetini Anadolu'nun toplumsal ve ekonomik yapısıyla uyumsuz olmakla ve gerçek anlamda bağımsızlığın sağlanmasında yetersiz kalmakla itham eder. Ona göre erken Cumhuriyet iddia ettiğinin aksine antiemperyalist bir hareket değil, toplumsal gerçeklerin farkında

[1453] Tahir, *Notlar/Batılaşma*, 129.
[1454] Ibid., 38.
[1455] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*.
[1456] Duygu Köksal, "The Politics of Cultural Identity in Turkey: National Perspectives in the Writings of Kemal Tahir, Cemil Meriç and Atilla İlhan" (The University of Texas at Austin, 1996), 144.
[1457] Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, 304.
[1458] Bozdağ, 55-57.

olmayan Batıcı/taklitçi bir harekettir. Tarihten ve toplumdan kopuk olduğunu iddia ettiği erken Cumhuriyet'in "devrimci" olarak tanımlanan değişimleri ve siyasal pratiklerini eleştirirken, erken Cumhuriyet'i kelimeleri anlamlarından saptırmakla itham eder. Ona göre "ihtilal" ve "inkılap" gibi kavramlar yanlış kullanılmaktadır.[1459] Böylece erken Cumhuriyet dönemi ile ortaya çıkan kahraman anlatılarını da eleştirir. Ona göre kahramanlık bir mit olması hasebiyle gerçeklerin görülmesine engel olur.[1460] Onun düşüncesinde, kahramanlık anlatıları hakikatte öyle olmasa da merkezî iktidarın temsilcileri olan siyasal elitlerin meşrulaştırılmasına yarayan ve onları halk taraftarı kişiler olarak yansıtmaya çalışan birer Batılılaşma pratiğidir. Kemalizm de bu tür bir kahramanlığın tarihsel gerçeklere dayanmayan şekilde bir ideoloji olarak sunulmasıdır. Erken Cumhuriyet'i Kemalizm olarak ele alan Kemal Tahir'e göre, siyasetin kişiler üzerinden değil fikirler üzerinden devam ettirilmesi gerektiği için, erken Cumhuriyet'in sorunu özgün bir doktrin üretmek yerine kişi ismine dayanan bir Batılılaşma görünümü üretmesindedir.

Kemal Tahir, Kemalizm'e yönelik eleştirilerin, Atatürk'ün kahramanlığı üzerinden engellenmesini ve bu tür girişimlerin vatan hainliğiyle itham edilmesini eleştirir.[1461] Kemalizm'in tarihselci olmayan özcülüğünü tenkit eder. Ona göre kanunlar dâhilerin fikirlerinden değil, tarihin toplum üzerinde oluşturduğu yapılar üzerinden ortaya çıkar. Atatürk'ü milli mücadelenin karizmatik lideri olarak görse de son tahlilde o da Necip Fazıl gibi Mustafa Kemal Paşa ile Atatürk'ü birbirinden ayırır. Atatürk onun gözünde bir paşadır ve paşalara karşı olmadığını belirtir.[1462] Mustafa Kemal önde gelen bir asker iken Atatürk Kemalizm'i temsil eden bir figüre dönüşür. Eleştiri böylece Atatürk'ün şahsiyetinden çıkıp

[1459] Ibid., 63.
[1460] Tahir, *Notlar/Batılaşma*, 61.
[1461] *Notlar/Sanat Edebiyat 3 Dil Dosyası* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989), 51.
[1462] İleri, 20. Osmanlı'nın son dönemini ve cumhuriyetin ilanı sonrasındaki ortamı hem dönemin atmosferi hem de ilişkileri bağlamında romanlarına konu eden Kemal Tahir, merkezî iktidarın paylaşılması konusundaki çekişmeleri ve ilişkileri ele alır. Örneğin *Kurt Kanunu* İttihatçıların erken Cumhuriyet döneminde tasfiye edilişini ünlü İttihatçı Kara Kemal'in roman kahramanı olduğu bir kurguyla ele alır. Mustafa Kemal de son tahlilde bu çekişmelerden galip çıkmış öznelerden birisidir.

onun etrafında yaratılan kült ve ortaya çıkan ideoloji olarak Kemalizm'e yönelir.[1463] Kemalizm onun düşüncesinde böylece ideolojisiz bir ideolojiye olarak var olur, çünkü tüm ideolojilerin üzerinde mutlak bir ideoloji olarak sunulan Kemalizm, ona göre, toplumsal gerçeklerden neşet etmediği için sadece zümre çıkarlarını savunan içi boş bir akımdır.[1464] Bu nedenle de toplumsal yarılmaya sebep olur, zira iddia edilenin aksine halkçı bir ideoloji değil elitist bir ideoloji olarak tezahür eder.

Toplumsal ve tarihsel bağlamdan kopuk siyaset yaptığını düşündüğü erken Cumhuriyet'in temel sorununun, devşirdiği Batılılığın kılıfı olarak Osmanlı öncesi döneme ve öze dönüş atfıyla Türklüğü ve medeniliği kullanmak olduğunu iddia eden Kemal Tahir, Osmanlı tarihinin hem Türklüğü hem de Anadolu üzerinde var olagelen toplumsal ve siyasal yapıyı, kısacası bugünü var eden temel olduğunu savunur. Ona göre tarih altı yüzyılı ufak bir sıçrama ile es geçemez.[1465] Osmanlı'nın inkârı benliğin inkârıdır.[1466] Erken Cumhuriyet'in reformlarının eleştirisi aynı zamanda toplum tasavvurunun da eleştirisidir. Kemal Tahir; toplumsal devamlılığı olan, ortak hafızaya dayanan coğrafi kültürel bir "millet" tasavvuru içindeyken, erken Cumhuriyet vatandaşlığa dayanan ancak özü tarihsel birikimden ziyade geçmişte aranan bir "millet" tasavvur eder. Kemal Tahir, Türkçü ve medeniyetçi anlayışların erken Cumhuriyet'in özcü dil ve tarih anlatısında ortaya çıkışını uygulamalar bağlamında "komiklik" olarak tanımlar.[1467] Söz gelişi alaycı bir tavırla Güneş-Dil kuramını ele alan Kemal Tahir, bunun karşısında "Mehtap Dil Teorisi" isminde

[1463] Kemal Tahir, Atatürk'ün ölümünden hemen önce hapse atılmış, mahkûm edilmiş ve Demokrat Parti döneminde çıkan afla serbest bırakılmış biri olmasına rağmen, Kemalizm eleştirisini açıktan bireylere yöneltmez. Hatta İsmet İnönü'yü iyi niyetli bir devlet adamı olarak görür. Mahkeme sonuçlanmadan önce o zamanki eşi Fatma İrfan'a yazdığı bir mektupta İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanı olmasına sevindiğini, bir başka mektubunda ise İsmet İnönü'den içeride çok kalmayacaklarını ima eden bir mektup aldığını yazar. Tahir, *Kemal Tahir'den Fatma İrfan'a Mektuplar*, 292, 370.
[1464] İleri, 20-21.
[1465] Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 3 Dil Dosyası*, 313.
[1466] *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 441-42.
[1467] *Notlar/Çöküntü*, 119-20.

bir kuram ortaya atılabileceğini ve sırıtmayacağını iddia eder.[1468] Zira dil, tıpkı toplumsal yapıya benzer bir şekilde, siyasal bir kararla bir anda değiştirilebilecek bir alan değildir.[1469]

Erken Cumhuriyet'in gerçekleştirdiği reformlar bu bağlamda ona göre tarihsel ve toplumsal bağlama oturmadığı için her halükârda meşru ama hiçbir zaman geçerli değildir. Örneğin "köylü milletin efendisidir" sözünün gerçeği yansıtmadığını savunur.[1470] Ona göre siyasal elit köylüyü tanımamakta ve romantize etmektedir. Onun düşüncesinde köy enstitüleri de bu kopukluğun bir tezahürü ve romantizmin bir göstergesidir. Kapalı bir ekonomik sistem olan köyleri köy dışında bir terbiye ile yetiştirmenin hem köye bir fayda sağlamayacağı hem de buralarda yetiştirilenlerin köye dönme ihtimallerinin olmadığı iddiasındadır.[1471] Köy enstitüleri onun gözünde halkçı ve/veya toplumcu değil, faşizan ögeler barındıran elitist politikaların sonucu ortaya çıkmış oluşumlardır. Erken Cumhuriyet'i, Osmanlı Batılılaşma zihniyetinin bir devamı olarak nitelendirmesi, memur zihniyetinin devam ettiği iddiasında da görünür hâle gelir. Bir Batılılaşma pratiği olarak erken Cumhuriyet reformları, toplumsal gerçeklere yaslanmadığı için, "kurtarıcı temel reformları" gerçekleştirememiştir.[1472] Kemal Tahir'in düşüncesi böylece Namık Kemal ile ortaya çıkan halkçı/toplumcu bir çıkışla kendinden önceki ve yaşadığı dönemi eleştiren bir mahiyete bürünür. Ne ki Kemal Tahir, Namık Kemal'in kendi döneminin siyasal elitlerine yönelik eleştirisini yapısal bir eleştiriye dönüştürerek, sorumluluğu, bireylerin iradesinden çok yapısal bir duruma bağlı olan memur devletinin yol açtığı ve zümre ya da birey çıkarını

[1468] *Notlar/Sanat Edebiyat 3 Dil Dosyası*, 58.
[1469] Ibid., 69.
[1470] *Kemal Tahir'den Fatma İrfan'a Mektuplar*, 91. Romanlarını üç konu üzerinde yazan Kemal Tahir'in bu konularından birisi de köylülerin kendi aralarındaki ve merkezî iktidar ile olan ilişkileridir. Kendisini gerçekçi bir yazar olarak tanımlayan Kemal Tahir, döneminin köylüyü romantize eden romanlarının ve erken Cumhuriyet'in özcü köylü anlayışının aksine, köylüleri mutlak "iyi" ya da "haklı" olarak betimlemez. Köksal'ın da belirttiği gibi köylüler pragmatik kaygılarla hareket eden özneler olarak var olur. Duygu Köksal, "Kemal Tahir'i Yeniden Okumak: Romanın Tezatları, Toplumsal Tezatlar," *Notos*, no. 57 (2016): 41.
[1471] Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, 104.
[1472] *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, 58.

savunan memur zihniyetine bağlar. Kemal Tahir böylece Namık Kemal gibi dönem eleştirisi yapanların aksine devletten paye bekleyen bir eleştirel tutumu benimsemez.

SONUÇ

Bu çalışmanın sorunsalı modernleşme sürecinde Türkiye'de gerçekleştirilen taklit tartışmalarıdır. Çalışma boyunca modernite bağlamında ele alınan bu tartışmalar üzerinden Türkiye düşünce tarihinde Batı algısı ve kendilik inşasının nasıl gerçekleştiğine dair bir anlamlandırma ve haritalandırma girişimi sunulmaktadır. Sözü edilen girişimin omurgasını ise Yeni Osmanlılar düşüncesi ile ortaya çıkan taklit söylemi ve kavramsallaştırmasının bu çalışmada özgün olarak üretilmiş bir dönemselleştirme bağlamında ve dönemin ruhunu temsil etme gücü yüksek düşünürlerin eserleri üzerinden incelenmesi oluşturmaktadır. Türkiye düşünce tarihinin modernite ile rastlaşmasını konu edinen literatüre retoriklerin ele alınması üzerinden bir katkı sunmayı hedefleyen bu çalışma, bahsi geçen literatürün birçok farklı bağlamda ele aldığı isimleri taklit kavramı üzerinden değerlendirmiştir.

Bu tezin yazılmasının temel motivasyonu 2015 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Doç. Dr. Nazan Çiçek tarafından yürütülen "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Düşünüş, Algılar ve Kavramlar" isimli derste sorulan sorulara cevap verme arayışıdır. Ders boyunca ele alınan olaylar ve isimlerin büyük kısmında benzer düşüncelerin, benzer algılarla, benzer kavramlar etrafında şekillendiği çıktısı "bizde zaten var", "biz 'öz'ü gereği medeniyiz", "İslam ilerlemeye engel değildir" ve benzeri ifadelerin reaksiyon gösterdiği Batılı oryantalist düşünceye karşı hem kendisini tarih ve "öz" anlatıları üzerinden yüceltmeye çalışması, bunu yaparken de bir olumlu ve olumsuz bir Batı algısı oluşturduğuna ulaştırdı. Bu tartışmaların medeniyet ve ilerleme (terakki) gibi kavramların etrafında dönmesinin yanı sıra en çok rastlanan kavram "taklit" sözcüğü oldu. Bu nedenle 2016 yılında yeterlik sınavından sonra hem Türkiye modernleşmesi hem de oryantalizm ve oksidentalizm literatürü, postkolonyal çalışmalar ve siyasal kuram üzerine okumalar yapılıp ele alınması gerekilen isimler belirlendi. Aynı zamanda bu okumalar sonrasında

benzerliklerin ve farklılıkların post-Tanzimat, post-Osmanlı ve post-Kemalizm olarak adlandırılan üç döneme tekabül ettiği anlaşıldı. En başta belirlenen isim sayısı yaklaşık altmış kişi olsa da bu kadar yazarı ve eserlerini bu çalışmanın kaynağı haline getirmek bir kişinin tez çalışması kapsamında gerçekleştiremeyeceği bir çabadır. Bu idrakin takibinde her dönem için üçer kişi bahsi geçen yaklaşık altmış kişi arasında karşılaştırmalı birincil kaynak okumaları yapılarak temsil kabiliyeti en yüksek olanlar arasından seçildi. Bu isimlerin eserleri ve yazıları taklit sözcüğü ve onu ilgilendiren ifadeler bağlamında okunduktan sonra her düşünürün dönemi içindeki yeri, Türkiye modernleşmesindeki önemi ve kendi başına özgünlüğü taklit kavramı üzerinden ele alınarak incelendi, karşılaştırıldı ve analiz edildi.

Söz konusu üç dönemin taklit tartışması bağlamında ortak özellikleri bulunmakla birlikte, bu çalışmanın gidişatında asıl belirleyici olan nokta, her dönemi diğerlerinden ayırt etmeyi sağlayan özgün yönlerin varlığı olmuştur. Bu durum taklit tartışmalarının süreklilik göstermekle beraber çeşitli bakımlardan her dönem özelinde farklılaşması sonucunu doğurmuştur. Ayrıca ele alınan her isim taklit tartışmasının genel ve kendi dönemine özgü ortak özelliklerini yansıtsa da, özgün bir taklit tartışmasının taşıyıcısı olarak öne çıkmıştır. Bu özgünlüğü belirleyen ise taklit kavrayışlarına dair düşüncelerinin nasıl şekillendiği ve bunun sonucunda kim(ler)i taklitçi olarak niteledikleri sorularına verdikleri cevaplardır. Çalışmanın sonuç kısmı bu ortaklık ve özgünlüklerin genel bir karşılaştırmasını sunarak Türkiye düşünce tarihindeki sınırlılıkları ele alacak ve bu minvalde Türkiye siyasi düşüncesine dair bazı çıkarımlarda bulunacaktır. Bunu yapabilmek için ele alınan isimlerin kişisel özellikleri; Batı konusundaki fikirleri; kendiliği ve "öz"ü ne üzerinden kurdukları; özgünlüğün kaynağı; taklit bağlamında kimi, hangi eylemi ve dönemi eleştirdikleri; çözüm için sundukları siyasi tasavvurların neler olduğu gibi unsurlar karşılaştırılacaktır. Zira

ideolojilerin ve akımların ötesinde söylemlerin ortaklığı ve farklılıkları üzerinden Türkiye siyasi düşüncesine dair bir okumanın sunabileceği alternatif çözümlemeler "çözümlenemez" görünen çeşitli siyasi tartışmaların farklı bir perspektifle ele alınabilmesi bakımından işlevsel olabilir.

Ele alınan isimlerin her biri Türkiye düşünce tarihinin dikkat çeken isimleri arasında yer alır ve bu bakımdan birer siyasi-ideolojik elit olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte söz konusu yazarların sınıfsal olarak farklı konumlarda bulundukları da göz ardı edilmemelidir. Kimisi aristokratik sayılabilecek bir sınıfa dâhilken, kimisi orta sınıf mensubudur. Kemal Tahir ve Necip Fazıl Kısakürek haricinde bahsi geçen isimlerin hepsi devlet kademelerinde yer almıştır. Said Halim Paşa sadrazamlık, Namık Kemal kaymakamlık yapmış; Ahmet Midhat ve Saffet Engin çeşitli idari görevlerde, Ziya Gökalp ve Mahmut Esat Bozkurt üniversitede ve hükümette, Nurettin Topçu ise öğretmen olarak çalışmıştır. Kemal Tahir ve Necip Fazıl Kısakürek de devlet kademelerinde yer almamış olsalar da ülkenin entelektüel ve siyasi merkezinin hep içinde bulunmuşlardır.

Bu dokuz ismin hepsi değişen oranlarda ve biçimlerde Batılı kaynaklardan beslenmiştir. Namık Kemal liberalizm ve anayasal düşünceden, Ahmet Midhat Efendi Fransız romancılığından, Said Halim Paşa Batılı siyasi kuramlardan, Ziya Gökalp Durkheim'den, Saffet Engin Alman idealizminden, Mahmut Esat Bozkurt Marksist kuramdan, Necip Fazıl Kısakürek çeşitli Batılı felsefi kaynaklardan, Nurettin Topçu Blondel ve Hareket felsefesinden, Kemal Tahir ise ATÜT tartışmaları ve Marksist kuramdan faydalanmıştır. Bu bakımdan hepsi "modernitenin çocuğu"dur. Ayrıca Batılı bilinç tarafından etkilenmiş ve Batılı bilinci içselleştirmişlerdir. Bu isimlerin her biri gazete ve kitap gibi yazılı eserlerle düşüncelerini ortaya koymuş, ancak hepsi aynı yoğunlukta kitlelere ulaşamamıştır. Örneğin Türkiye düşünce tarihinin en önemli isimlerinden olan

Namık Kemal'in siyasi yazıları hem kendi döneminde hem de sonrasında tahmin edilenden daha az ilgi görmüştür. Kitlelere ulaşma konusunda en etkili isim şüphesiz Necip Fazıl Kısakürek'tir. Ahmet Midhat Efendi ve Kemal Tahir de roman yazarlığı statülerinden dolayı kendi dönemlerini aşan bir şöhrete ve etkiye sahip olmuşlardır. Ziya Gökalp ise şüphesiz Türkiye düşünce tarihinin en çok ele alınan ismidir. Diğer taraftan Said Halim Paşa, Mahmut Esat Bozkurt ve Saffet Engin'in eserleri çoğunlukla akademik çalışmaların konusu olmuştur. Nurettin Topçu'nun etkisi kendi döneminde yoğunken, ölümünden sonra dar bir çevre tarafından ve o çevre dâhilinde devam ettirilmiştir. Son tahlilde taklit tartışmaları bağlamında ele alınan isimlerin temsil kabiliyeti konusunda yeterliliği oldukça belirgindir. Ele alınan isimler ve onların metinleri, ele alınan zaman diliminin hepsinde geçerli olan makro düzeyi, elbette mikro ayrıntılardan ayıramaz. Bu çalışma yüz yıl gibi uzun bir dönemi serimlemeye çalışsa da ürettiği argümanların ve çıkarımların çalışmanın sınırlılıklarından azade olamayacağı unutulmamalıdır. Taklit tartışmaları kapsamında her tartışmayı ele almak ve onlar hakkında mesafe kat edebilmek, muhtemelen yüksek kapasiteli bilgisayarların veya uzun zamana yayılan bir grup çalışmasının gerçekleştirebileceği bir iştir.

Bu çalışmada üzerine çalışılan isimleri ortak kesen hususlardan birisi, taklit kavramını hem sorunlarının hem de çözüm önerilerinin temeline yerleştirmeleridir. Bu sebeple, Batı siyasal düşüncesindeki sorunun tespiti ve sonrasında ona verilecek çözüm anlayışının aksine, sorun tespiti ve çözüm önerileri bu isimlerin yazılarında sürekli iç içe geçmiş bir karakter sergiler. Bu durum daha derli toplu bir analizi de engellemektedir.

Sentez-melezlik tartışmaları da tam bu noktada devreye girer. Sentez durumu, evrensel olan ile "kendi"ne özgü olan arasındaki gerilimi aşabilme isteğinden kaynaklanır. Kendiliğin savunulması etrafında kurgulanan düşünce Batılı bir akım olan milliyetçiliğin

anti-Batıcı bir nüansla Batı dışı toplumlarda ortaya çıkmasına neden olur. Bu durum Batı dışı milliyetçiliklerin bir üçüncü yol, başka bir deyişle *Sonderweg*[1473] olarak tasavvur edilmesine neden olur. Bu üçüncü yol aslında senteze dayanan orta yolcu olma hâlidir. Sentez iki farklı paradigmayı bir araya getirme çabasında iken bu iki paradigmayı hem eritir hem de diri tutmaya çalışır. Gökalp medeniyet ve hars olarak ayırdığı bu iki paradigmayı ikisinin de diri kaldığını öne sürdüğü kendi bütünlük anlatısı içinde kurgular.

Modern döneme içkin olan taklit retoriğini düşüncelerinde kullanan bu isimlerin, ülkenin sorunlarına dair düşünsel tasavvurları, taklit kavramsallaştırmaları bağlamında bir ötekiye ihtiyaç duyar. Bu öteki kimi zaman sadece bir stereotip, kimi zaman siyasi reformlar olsa da bazen ikisi birden olabilir. Örneğin Namık Kemal, Tanzimat'ı hem israf üzerinden hem de hukuki taklit üzerinden eleştirir. Benzer bir durum Necip Fazıl Kısakürek için de geçerlidir. Bu iki ismin aksine Said Halim Paşa ve Saffet Engin gibi isimler sadece siyasi ve sosyal dönüşümlere odaklanır. Ahmet Midhat ise sadece isimler üzerinden eleştirisini gerçekleştirir. Bu nedenle dönemleri birbirinden ayıran bu durum değildir.

Hepsinde olumlu ve olumsuz taklit kavramsallaştırması mevcuttur ve bunun üzerinden olumlu ve olumsuz Batı tahayyülleri karşılıklı olarak birbirini yapılandırır. Taklit diğer gecikmiş modernliklerde olduğu gibi modernleşmeye içkin merkezi bir kavramdır. Siyasal söylemde bazı kavramlar merkeze gelir ve diğer kavramlar merkezdeki kavram açısından değerlendirilir ki, kavramlar arasındaki çoklu anlamları doğuran bağlantılar bu kavramların muğlaklaşmasına neden olur.[1474] Bu sebeple Türkiye modernleşmesinde, Batı ile karşılaşma ilk dönem için inkâr ve hayranlık, ikinci dönem için kabullenme, üçüncü dönem içinse Batı'nın reddi üzerine yoğunlaşır. Bu düşünürlerin hepsi için Batı, bir öteki olarak var olur. Bunun üzerinden de Batı'nın karşısında bir kendilik inşa ederler. Tüm

[1473] Almanca bir ifade olan *Sonderweg* kelime anlamı itibariyle "özel yol" demektir. Bu ifade Almanya'nın tarihsel özgünlüğünü vurgulamak için kullanılsa da diğer ülkelerin özgünlüklerini de ifade etmeye yarar.
[1474] Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 13.

isimlerin düşüncesinde Batı olumlu oluşu ve olumsuzluğu barındıran ikili bir anlama sahiptir. Batı bir taraftan ilerlemiş, diğer taraftan sürekli bir tehdit konumunda ve ahlaki açıdan zaafları olan bir entite olarak görülür. Ancak Nurettin Topçu bu noktada diğer isimlerden ayrılarak ilerlemenin teknik yönüne itiraz eder ve inancı akılla birleştiren bir düşünce üzerinden maddi ve manevi alanların birbirinden bağımsız olmadığını savunur. Böylece diğer isimlerin ortaklaştığı "Batı'nın faydalı yönlerini alalım, zararlı yönlerini taklit etmeyelim" düşüncesi Topçu'nun yaklaşımında kendisine yer bulmaz. Ne var ki Topçu da dâhil tüm isimlerin ortaklaştığı diğer bir nokta Batı modernitesinin eksikliği fikridir. Batı'da maneviyatın maddi gelişmenin gerisinde kaldığı iddiası, ahlaksızlığın manevi eksiklikle bağdaştırılmasına dayandırılarak eleştirilir.

Modernleşme kuramları modernleşmeyi ilerleme ve gelişme gibi kavramlarla eş tutarken bir olumluluk atfetse de modernleşme her zaman mutlak olumluluk ifade eden bir kavram değildir. Modernite, modern öncesi dönemlerdeki yapıların ve öznelerin çıkarlarının ortadan kaldırılması; başka ülkelerin, toplumların, coğrafyaların, sınıfların veya grupların sömürülmesi bakımından birçok olumsuz boyutu da barındıran bir tarihselliktir. Nitekim 20. yüzyılın ilk yarısındaki iki dünya savaşı modernliğin söz konusu olumsuz yanlarının göz ardı edilemez bir düzeye ulaştığı evreye denk düşer. Tabii ki tüm olumsuzlukları zaman belirten bir kavram olan moderniteye yüklemek yüzeysel bir çıkarım olmakla malul olsa da söz konusu dönemde gerçekleşen kapitalist dönüşüm ve teknik ilerlemenin neticesinde devletler arası rekabetin biçim ve yöntem değiştirerek giderek daha da kitlesel ölçekli hâle gelen yıkımları tetiklediği göz ardı edilemez bir gerçektir.

Moderniteye özgü ilerleme fikrini içselleştirmiş olan bu isimler, evrensel tarih düşüncesini benimsemeleri bakımından da ortak bir nitelik sergilerler. Ancak onların kafasındaki evrensel tarih, Türkiye'nin özgünlüğünü göz ardı etmez. Hepsinin

düşüncesinde toplumun geçmişinde güçlü olduğu bir dönem bulunur. Bu sebeple geçmişte güçlü olduğu varsayılan bu toplumun sorunu "öz"ünde değil pratiğindedir. Bu pratiğin yanlış olmasının sebebi ise taklittir. Bu konuda ortak düşünceye sahip olan bu dokuz isim "öz"ün ne olduğu hususunda ayrışır. Tanzimat sonrası dönemde "öz" Osmanlılık ve İslam ile ilişkilendirilirken, Osmanlı sonrasında Türklük üzerinden anlatılır. Erken Cumhuriyet dönemini takip eden dönemde ise "öz" Türklük, Anadolu ve Müslümanlık üzerinden değerlendirilir. Namık Kemal için İslam ve Osmanlılık; Ahmet Midhat için Osmanlılık; Said Halim Paşa için İslam; Ziya Gökalp, Mehmet Saffet Engin ve Mahmut Esat Bozkurt için Türklük; Necip Fazıl Kısakürek için Doğu, İslam ve Türklük; Nurettin Topçu için İslam ve Anadoluluk; Kemal Tahir içinse Anadoluluk ve Türklüktür. Kimi zaman Batı'nın başarısına tarihsel bir perspektiften Türklük eklenerek, Türkiye Batılı bir konumda ele alınır. Diğer taraftan Necip Fazıl Kısakürek'in düşüncesinde rastlanıldığı üzere Batı'nın tamamen karşısında konumlandırılan Doğu üzerinden ele alınır.

Taklit tartışmalarını yürüten isimlerin düşüncelerindeki özgünlük atfı post-Tanzimat ve post-Kemalizm dönemlerinde Batı karşısında ve onun tarihinden ayrıksı bir tarihsellikle anlatılırken, post-Osmanlı döneminde ise Türklerin uygarlık kurucu olmasının merkezde olduğu ve bu nedenle özcü niteliği ağır basan bir anlayışa dönüşür. Türkler hâlihazırda Batı'ya dâhil olabilecek öze sahiptir, ancak İslam ve Osmanlı dönemlerinde araya tarihsel bir parantez girmiştir. En nihayetinde faydacı anlatılara dönüşen bu tarihyazımları, taklit kavramı üzerinden ele aldıkları "öz"ü araçsallaştırır. Bu nedenle içerik açısından erken Cumhuriyet'in Türk Tarih Tezi'nde billurlaşan tarih anlayışı, ele alınan diğer isimlerin tarih anlayışlarından farklı gözükse de usul açısından benzerdir. Türkiye'de yerleşmiş tarih anlayışı bu tarihyazımlarının polemiksel taraflarının içselleştirilmesine dayanır. Taklit söylemi de bu içselleştirmenin yerleşikliğini perçinler.

Taklit söylemini düşüncelerinde kullanan bu isimlerin hepsinin düşüncesinde taklit olumsuzluk ifade eder. Post-Tanzimat döneminde taklit eleştirisi Tanzimat'ın uygulayıcıları siyasal elitler, Batılı adaptasyonlar ve gündelik hayatını Batılı yaşam tarzının akıntısına bırakan taklitçi ve mirasyedi stereotipine yönelir. Post-Osmanlı döneminde ise eleştiri nesnesi "öz"ü gereği medeni olan Türklüğün unutulmasına sebep olan Osmanlı dönemidir. Post-Kemalizm döneminde taklit eleştirisi temelde erken Cumhuriyet'in Batıcı siyasal pratiklerine yönelirken, önceki dönemlerde ortaya çıkan eleştirileri de devam ettirir. İlk dönemde ortaya çıkan taklitçi tipi akıntıya kapılan bir stereotip olarak ifade edilirken Cumhuriyet'in ilanı sonrasında taklit eylemi ve taklitçilik iç düşmanın bir özelliği mahiyetine bürünür. Bunun temel nedeni siyasi ve sosyal pratiklerin karikatürize edilmesidir. Ayrıca bu isimler eleştirilerini, eleştirdikleri kişilerin yazıları ve düşünceleri üzerinden değil eylemlerine binaen vardıkları çıkarımlar ve varsayımlar üzerinden yaparlar. Diğer taraftan Tanzimat sonrasındaki taklit eleştirileri akıntıya kapılma üzerinden kurgulanırken, Post-Osmanlı döneminde bilinçli bir şekilde yapılan ve kötü niyetli eylemler olarak yorumlanır. Örneğin Ahmet Midhat'ın eserlerinde taklitçi, bir züppe ve yaptığının farkında olmayan birisi iken; Necip Fazıl Kısakürek'in anlatısında asılması gereken birisi olarak resmedilir. İkisinin de ortaklaştığı nokta taklit eyleminin bir aşağılık duygusuna dayanması ve toplumsal çıkar yerine bireysel çıkarı ön planda tutmasıdır. Başkasına benzemeye çalışma eylemi, yani öykünme, son tahlilde aşağılık bir eylemdir.

Taklit tartışmalarının sebep olduğu bazı fikir ve tutumlar Türkiye siyasi düşüncesinde yerleşik hale gelir. Modernite hem bir zorunluluk hem de seçicilik üzerinden algılanır. Modernitenin yol açtığı bir taraftan öteki olana benzeme ama aynı zamanda modern olma fikri sürekli bir kriz algısına yol açar. "İçinden geçtiğimiz şu kötü günlerde" retoriği tam da bu sürekli kriz düşüncesinin dışavurumudur. Krizi kronik hale getiren ise Batı'nın ikili bir

şekilde algılanarak olumsuz Batı algısının sivriltilmesi, taklit eyleminin ve taklitçi figürünün düşmanlaştırılmasıdır. Taklitçi böylece her sorunda suçlanabilme özelliğine sahip olduğu için bir günah keçisine dönüşür. Taklit eyleminin bir uzantısı olarak bu çalışma boyunca ele alınan isimlerde rastlanan eğlence eleştirisi, günah keçisi olma durumundan payını alır. Örneğin Namık Kemal'in düşüncesinde Âli ve Fuad paşalar, Ahmet Midhat Efendi'nin romanlarındaki züppeler, Said Halim Paşa'nın eleştirdiği hukuksal dönüşümler, Necip Fazıl Kısakürek'in köşe yazılarındaki Bay Taklit karakteri bu duruma örnektir.

Sürekli bir kriz içinde olma fikri eğlence eylemini potansiyel suç olarak tanımlarken, sınırlarını çizerek ehlileştirir. Eğlence bu bakımdan tıpkı taklit gibi faydalı değilse uygun değildir. Eğlencenin ve Tanzimat'ın taklit üzerinden eleştirilmesine üç dönemde de rastlanır. Tartışmalarında çizdikleri toplumsal ve siyasal idealin yanında kendi özel hayatlarını idealize ettikleri ahlak anlayışları üzerinden yaşadıklarını iddia ederler. Ne var ki bu kısmen doğru değildir. Namık Kemal, Ahmet Midhat ve Necip Fazıl Kısakürek örneklerinde görüldüğü üzere eleştirdikleri taklitçi figürünün eğlence hayatından kendileri de zaman zaman nasiplenmiş ve taklitçi tavırlar takınmışlardır.

Ele alınan isimlerin ortak yanı taklit söylemini bir kavram olarak düşüncelerinin temeline yerleştirmeleridir. Ancak bu kavramı irdelemek yerine kavramın söylem tarafına yaslanırlar. Taklit sözcüğü söylemsel bir kullanışlılığa imkân tanıdığı için Türkiye modernleşmesi bağlamında kavramsal bir araca dönüşür. Ele aldıkları toplumu bir "öz" ama aynı zamanda paradoksal bir şekilde tarihsici bir yaklaşımla değerlendirdikleri için toplumun içindeki parçalı yapıyı gözden kaçırırlar. Calhoun'a göre "özcülük", bir topluluktaki çeşitlilikleri, o topluluğun tanımlayıcı özü ve en önemli karakteristik özelliği

olan tek bir kıstasa indirgeme anlamına gelir. Üstelik bu genellikle, 'öz'ün kaçınılmaz ya da doğal olarak verili olduğu iddiasıyla da katmerlenir."[1475]

Kültürler hiçbir zaman kendilerinde bir bölünmez ya da basitçe "Kendi" ve "Öteki" arasındaki ikili bir ilişki değildir.[1476] Farklı kimlikler, gruplar ve bireyler bu nedenle ikinci planda kalır. Zira ele alınan isimler için, modernite sonrası Batı karşısında ortaya çıkan krizin atlatılması, başka bir deyişle beka için atılacak her adım mübahtır. Bu doğrultuda bu isimlerin düşüncelerinde ortak çıkar ve kamusal yarar düşüncesi bireysel ve grup çıkarlarının üstünde yer alır. Coşar ve Özman'a göre 20. yüzyılın siyaset bilimi ve pratik siyaseti "birey-çıkar-çatışma metaforlarına dayanan ve nihayetinde uzlaşmayı öngören reçete, savaş özelinde, "ulusal çıkar" retoriği"nde ortaya çıkar.[1477] Türkiye siyasi düşüncesi bu nedenle somut durumun somut tahlillerine dayanan daha pratik, güne uygun ve mikro siyasi düşünceler yerine, moderniteyle ve ona içkin olan taklit ve özgünlük kavramlarının yarattığı makro bir yapıdadır. "Büyük resmi görme" bu tutumun bir yansımasıdır. Bu durum tam da reel olanla idealize edilmiş bakışın uyuşmazlığına dayanır.

Modernite pratiklerinin yarattığı kriz bir anlatı ve söylem üzerinden Türkiye siyasi düşüncesinin kuramsal yapısını milliyetçilik ortak paydasına alır. Bu tutumları, millet olarak ifade edilen toplumu kutsallaştırır. Böylece temelde duygulanım üzerinden fetişleştirilerek kurgulanan uygulamadaki millet kavrayışı bağlamında "çarkın dişlilerinden herhangi biri olan vatandaş" ile normatif düzlemde hem temel hak ve özgürlükleri güvence altına alınmış hem de yönetim örgütlenmesine dair kararlara katılımda bulunma hakkı tanınmış olması bakımından "öncelikle birey olan vatandaş" kavrayışları arasındaki makas dikkat çekici oranda açılır. Sosyolojik "Müslüman" ve/veya "Türk" kimliği, bu fark

[1475] Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, çev. Bilgen Sütçüoğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 25.
[1476] Bhabha, 35-36.
[1477] Simten Coşar ve Aylin Özman, "Siyaset, Demokrasi ve Kimlik-Fark-Tanıma Politikaları," *Doğu Batı*, no. 23 (2003): 99.

bağlamında, normatif "Türk" kimliğinin üzerinde yer alır. Bu durumun müsebbibi, taklit kavramı üzerinden idealize edilmiş bir toplum ve düzen tasavvurunun siyasetin temel meselesi olan güncel sorunları es geçmesidir. Bu nedenle bu isimlerin sundukları kurtuluş reçeteleri hem kendi dönemlerinin hem de sonrasının toplumsal ve siyasi sorunlarına çözüm olma kabiliyetine pek sahip değildir. Zira kimlik siyaseti; sınıfsız, bütün ve bölünmez toplum ve/veya millet anlayışı üzerinden yapılarak aslında tek kimliğin dayatılmasına neden olur.

Migdal'a göre "[modernleşmenin] dayandığı olgular, toplumun nasıl örgütlenebileceği (ve örgütlenmesi gerektiği) hakkında hemfikir olan liderlerin elindeki muazzam kültürel ve siyasal güçte yatar."[1478] Toplumsal dinamiklere dayanmayan bir modernite hedefi bu bağlamda bir modernleşme projesi olarak toplumu lider önderliğinde şekillendirir. Ne var ki yine Migdal iktidarın sınırsız olduğu fikrini bir efsane olarak değerlendirir ve bunu modernleşmenin kurgusal yönü olarak ifade eder.[1479] Taklit eleştirileri neticesinde Türkiye siyasi düşüncesinde içkin hale gelen diğer temel bir sorun krizden çıkış için kurgulanan önerilerde kahraman ve lider figürlerine verilen önemdir. Özellikle Cumhuriyet'in ilanı sonrasında Atatürk özelinde billurlaşan bu düşünce, krizin mahiyetine ve somut duruma odaklanmaktansa kahramanın varsayılan insanüstü özelliklerinin altını çizer. Taklit tartışmaları etrafında şekillenen bu milliyetçi düşünce, üçüncü dünyacılık önderliği rolüne bürünerek, lider önderliğinde modernleşmiş Türkiye'yi Batı dışı ülkelere bir model olarak sunar. Bu tutuma özellikle erken Cumhuriyet ve Kısakürek'te rastlanır.

Tanzimat öncesi dönemde Osmanlı siyasal düşüncesi toplumdan ziyade düzen fikri üzerine tesis edilir. Ancak Tanzimat sonrasında Yeni Osmanlılar düşüncesi ile beraber,

[1478] Joel S. Migdal, "Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini," *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 207.
[1479] Ibid.

özellikle Tanzimat ve Islahat fermanlarındaki eşit vatandaşlık fikri bağlamında Müslümanların haklarının savunulması üzerinden, halkçı bir düşünce ortaya çıkar. Taklit kavramsallaştırması bir taraftan bir elit söylemi olmakla beraber ortak çıkarı hedefleyen bir düşünceyi barındırdığı için toplumu ön plana çıkarır. Millet olarak toplum ayrıca bahsi geçen "öz"ün taşıyıcısıdır. Taklit eylemi ile bozulmamış öz bu bağlamda onlarda bulunur. Bir taraftan tarihsel bir mahiyeti olan "öz" toplumun bir kısmı tarafından tekrardan hatırlanmak zorundadır. Bu isimlerin tarihyazımına başvurmalarının nedeni bahsi geçen "öz"leri keşfedip unutanlara hatırlatma görevidir. Elitler dışında toplumun geri kalanı böylece pasifize edilerek kamusal alanda sınırlı hareket etmeye yönlendirilir. Toplum böylece özneleşme ve siyasal katılım anlamında özneleşemeyerek taklit söylemi üzerinden kurulan milliyetçi duygulanımların birer sahiplenicisi olur. Gürbilek "özgünlük arzusunun arkasında milliyetçi bir refleks" görür ve bu ona göre bir açmazdır.[1480] Gürbilek'in bahsettiği milliyetçi refleks taklit tartışmaları sonrası farklı ideolojik düşünce ve akımları besleyen bir kaynağa dönüşür.

Toplumsal iradenin düşünsel anlamda tecellisi böylece siyasal elitler (aydın, kahraman, güzide, vb.) eliyle gerçekleşir. Mardin'in merkez-çevre kavramsallaştırması bu bağlamda halen güncelliğini korumaktadır. Zira elitler toplumun yararına konuştuklarını söyleyerek merkezde yer alırlar ve çevredekilerin konuşmasına kısıtlı bir olanak tanırlar. Toplum böylece bu isimler tarafından oryantalize edilirken, buna tezat bir şekilde ideal düzenin "öz"ün taşıyıcısı olması üzerinden tarihsici bir perspektifle değerlendirilir. Taklit söylemi merkezde yer alan siyasal elitlerin iktidarı kazanma veya iktidarı ellerinde tutmak için meşrulaştırma aracı haline de dönüşür. Namık Kemal, Necip Fazıl Kısakürek gibi isimler bu muhalefete örnek konumdadır. Diğer taraftan ikinci dönemde ve Said Halim

[1480] Nurdan Gürbilek, "Orijinal Türk Ruhu," *Defter* 14, no. 43 (2001): 62-64.

Paşa örneğinde görüldüğü üzere bu isimler devlet iktidarına sahiptir. Bu nedenle elitler arasındaki bu çekişme yukarıda bahsi geçen somut durumu es geçen tutumu besler, zira toplumsal gerçeklikle elitlerin gerçekliği farklıdır. Toplumsal tasavvurlarla siyasal tasavvur iç içe geçse de siyasal tasavvurdaki halkçı düşünce toplumsal bir hakikate son tahlilde ulaşamamıştır. Zira devletin dışında bir siyasetin düşünülememesinden dolayı bireylerin ve grupların geri planda kalması sonucu Türkiye modernleşmesi devlet merkezli bir siyasal elit eylemliliğiyle gerçekleşir. Bu isimlerin hepsinin bir şekilde devlet kademelerinde görev alması bunun açık bir örneğidir.

Çoklu modernite kavramı, takip edenlerin kendi özgünlüklerini vurgulama ve bu vurgu üzerinden düşüncelerini inşa etme imkânı sunarken, diğer taraftan modernitenin vadettiği demokrasi, yurttaşlık, siyasal katılım, eşitlik, özgürlük vb. kavramların da modern anlamlarının dışında anlaşılmasına ve bu nedenle modernite ile bu kavramlar arasında öngörülen birlikteliğin ortadan kalkmasına neden olmaktadır.

Taklit söylemine dayanan anlatılar geçmişte var olmuş Türk, Müslüman veya Osmanlı'nın fıtratını ya da doğasını ararken o günde kurulacak bir ikinci doğaya işaret eder. Geçmişin aynı şekilde tekrarlanması mümkün değilken bu fıtrattan kurulacak yeni bir doğa ortaya çıkacaktır. Geçmiş geçmişte değil şimdide kurgulanır. Bu ikinci doğanın inşası süreci medeni olurken ötekini taklit etmeme üzerine kurgulanır. Bu durum bütün dönemlerdeki tartışmaya içkindir. Dikkat çekilmesi gereken nokta kendilik arayışı içerisindeki bu anlatıların evrensel tarihi yüceltmesidir. Evrensel tarihin yüceltilmesi aynı zamanda Batı'nın yüceltilmesi zorunluluğunu da getirir. Evrensel tarihi yücelten isimler onun son noktası olan moderniteyi de kavramsallaştırmadan yüceltir. Bunun en iyi örneği de ilerlemiş Batı'da gözlemlenir. Örneğin Namık Kemal Londra'ya, Ahmet Midhat gördüğü tüm Avrupa ülkelerine hayrandır. Erken Cumhuriyet döneminde bu hayranlık

kendisini toptan bir Batı hayranlığına bırakır. Post-Kemalizm dönemi ise Batı hayranlığının seyrekleştiği bir dönem olsa da taklit tartışmalarını evrensel tarih bağlamında yapar. Topçu, çalışma boyunca ele alınan isimler arasında bu konuda da ayrıksı durur.

Zaman iki farklı entite olarak kurgulanan Batı ve Doğu için aynılaşır. Farklı zamanlar yaşanırken fark bir sorun yaratmazken, eşzamanlılık sürecinde fark bir gecikmişlik kavramının ortaya çıkmasına neden olur. Yine Topçu hariç bütün isimlerde gecikmişlik vurgusu "şu kadar yıl gerideyiz" ifadesiyle kendine yer bulur. Bu hegemonik durum kendi gerçekliğini kısmi de olsa reddedip evrenselin gerçekliği içinde kendini tekrardan kurabilme çabasına işaret eder. Bu durum bir noktada taklit tartışmaları etrafında kurgulanan anlatıların self-oryantalizmin[1481] tuzağına düşmesine neden olurken içselleştirilmiş bir çaresizlik anlatısı da kurar. Klasik oryantalizmin iddialarına verilen bu cevap oryantalist ve oksidentalist paradigmaların dışında bir milliyetçi tarihyazımının imkânsızlığını işaretler. Uygar olanın iyi, olmayanın kötü olarak kurgulandığı bu anlatı aynı zamanda uygar olanın vahşi, sömürgeci ve saldırgan olmasından dolayı, uygar olmayanın da mazlum ve mağdur olduğu üzerine kurgulanır. Self-oryantalizm elit düşüncesi olmakla birlikte kendi grubunu oryantalize etmektense merkezin dışında kalanları oryantalize eder. Taklit eleştirisi bu bakımdan bir taraftan milliyetçiliğe evrilen yerlici ve özcü bir bakış olsa da self-oryantalist yapısı gereği toplumu pasifize eder. Said'in oryantalizmini "fark" ve "öteki" kavramları üzerinden düşünmek yerinde olacaktır. Said, Batı'nın sömürgeci faaliyetlerini meşrulaştırmak için yarattığı Doğu imgesine dayalı, Batılı söylemde yaratılmış Doğulu öteki imgesini sadece Batı'nın ötekisi olarak değil modern ol(a)mama üzerinden okumak gerekir.

[1481] Doğu sadece Batılılar tarafından inşa edilmez, aksine Batılı zihniyetin benimsenmesi Doğu'yu Doğu'da yaşayanlar tarafından inşasına katkı sunmaya yöneltir. Bu duruma kısaca self-oryantalizm diyebiliriz. Bkz: Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013). ve Arif Dirlik, "Chinese History and the Question of Orientalism," *History and Theory* 35, no. 4 (1996): 99-100.

Bu çerçevede postkolonyal çalışmaların önemli isimlerinden Spivak'ın *Madun Konuşabilir mi?*[1482] makalesini Türkiye modernleşmesi bağlamında ele almak gerekir. Spivak, Batılı bir bakışa sahip akademinin kolonileştirilmiş toplumları ve ülkeleri çalışamayacağını savunur. Son tahlilde Shayegan'ın ifadesi doğrudur, zira "bakışımız sakatlanmıştır."[1483] Sakatlayan ise Foucaultcu ve Saidci anlamda Batı'nın Batılı olmayan ülkelere bakışı ve bu bakışın yarattığı bilgi-iktidar ilişkisinde yatar. Ayrıca Batılı bakışın karşısında reaksiyoner ve savunmacı bir refleksle hem Batı'ya hem de kendine bakan ülkelerden birisi olarak Türkiye Batılı paradigma üzerinden konuştuğu için Batılı bilginin iktidarını tekrarlar. Bu tez çalışması kapsamında ele alınan isimlerin hem "modernitenin çocukları" olmaları hem de Batılı kaynaklardan beslenmeleri nedeniyle bu bilgi üretimi tezatlıklar barındırsa da, tekrarlayarak bilgiyi tekrardan üretirler. Touraine'in modernliğin siyasallığı hakkında yorumu yerindedir. Ona göre, "kendi kendini harekete geçiren, modernlik yaratan bir toplum örgütlemek gerekmektedir."[1484] İktidarı merkez yerine anın ve mekânın içindeki bireyler ve yapılar arasındaki ilişkilerde bulmak yerinde olacaktır.

[1482] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* içinde, ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman (New York: Routledge, 2013).
[1483] Shayegan, 131.
[1484] Touraine, 78.

ÖZET

Bu çalışma Türkiye modernleşmesinde gerçekleştirilen taklit tartışmalarını ele almaktadır. Bu tartışmaları post-Tanzimat, post-Osmanlı ve post-Kemalizm olarak adlandırılan üç dönem üzerinden değerlendirir. Taklit tartışmaları bağlamında dönemlerin kendi içlerindeki özgünlüklerine dönemi temsil eden isimler üzerinden odaklanırken, dönemler arasında bir süreklilik görür. Batı'da ortaya çıkan "Doğu Sorunu" Osmanlı Devleti'nde bir "Batı sorunu"nun çıkmasına neden olur. Batı için "Doğu Sorunu" aynı zamanda bir kendilik sorunudur, zira oryantalizm sadece "Doğu"yu değil "Batı"yı da tanımlar. Bu doğrultuda Türkiye modernleşmesinde ortaya çıkan "Batı sorunu" da bir kendilik sorununa yol açarak hem Batı'nın hem de ülkenin ve toplumun kendilik üzerinden sorgulanmasına neden olmuştur. Bu sorgulamalar moderniteye içkin bir tartışma olan taklit tartışmaları bağlamına oturmaktadır. Türkiye modernleşmesine taklit tartışmaları bağlamında bakmak, modernleşen ülkelerin içinden geçtiği benzer süreçlerde Türkiye'nin özgünlüğünün serimlenmesine de olanak sağlar. Bu tartışmaların etkisi altında ortaya çıkan milliyetçi düşünce, Türkiye siyasi düşüncesinde ortaya çıkan akım ve ideolojilerin büyük kısmını şekillendiren bir zihniyet yapısının vücut bulmasına neden olur. Bu nedenle modernite sonrası şekillenen kriz söylemi ve bundan çıkış için ortaya çıkan düşünce, taklit söylemi üzerinden varılan bir kendilik algısını, tarihsel bir şekilde kurgulanan öz tartışmalarına dayandırır. Bu çalışma bu bağlamda bu üç dönemi temsil ettiği düşünülen üçer isme odaklanarak Türkiye modernleşmesini toplamda dokuz isim üzerinden anlamlandırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Modernleşmesi, Modernite, Taklit, Öz, Kendilik.

ABSTRACT

This study discusses the imitation debates conducted during Turkish modernization. It evaluates them in three periods, namely post-Tanzimat, post-Ottoman and post-Kemalism. As it focuses on each period's own distinctness through the symbolic names of each, it also displays continuity between the time periods. "Eastern Question" emerged in the West led to a "Western Question" in the Ottoman Empire. "Eastern Question" is not just related to the "East" for the West, but it also is a selfhood inquiry because orientalism describes not only the "East" but the "West" itself. Accordingly, "Western Question" emerged during Turkish modernization also generated another selfhood inquiry that concluded to inquiring about the country, society and the West as well regarding the selfhood concept. These inquires can be easily put into the context of imitation debates which are intrinsic to modernity. Discussing the Turkish modernization in the context of imitation debates enables Turkish uniqueness to be formed in the similar process that modernizing countries go through. Nationalist thought developed through these debates finalized with a mindset that has shaped most parts of the ideologies in Turkish political ideas. Thus, the crisis discourse emerged after modernity and the idea produced to overcome this crisis rely the selfhood perception gained through the imitation discourse on the essence debates which have been historically conducted. In this context, this study focuses on three names for each period, namely post-Tanzimat, post-Ottoman and post-Kemalism. Therefore, the study aims to discuss Turkish modernization through nine essential names in total.

Keywords: Turkish Modernization, Modernity, Imitation, Essence, Selfhood

KAYNAKÇA

[Engin], Mehmed Saffet. *Türkiye'de Demokrasi İnkılâbı*. İstanbul: Kütüphane-i Sudi, 1928.

Abu-Manneh, Butrus. "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript." *Die Welt des Islams* 34, no. 2 (1994): 173-203.

Açıkel, Fethi. "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 4 Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, 117-39. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

———. "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi." *Toplum ve Bilim*, no. 70 (1996): 153-98.

Ağaoğlu, Adalet. "Kemal Tahir İçin...". *Hece*, no. 181 (2012): 488-91.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Duygu Türk, Ayhan Yalçınkaya, Zafer Yılmaz, ve Filiz Zabcı. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Ahıska, Meltem. "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern." *The South Atlantic Quarterly* 102, no. 2/3 (2003): 351-79.

Akay, Oğuz. *Atatürk'ün Sofrası*. İstanbul: Truva Yayınları, 2006.

Akın, Mahmut H. "Muhafazakâr Siyasal Kültürede Bir Sembol Olarak Necip Fazıl Kısakürek." *Muhafazakâr Düşünce*, no. 39 (2014): 31-43.

———. "Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi." *TYB Akademi* 1, no. 3 (2011): 141-49.

———. "İslamcılığın Fetret Devri, Büyük Doğu Dergisi ve Necip Fazıl Kısakürek." *"İslam'ı Uyandırmak" Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler* içinde, ed. Lütfi Sunar, 103-20. İstanbul: İlem, 2018.

Akman, Ayhan. "Etnik-Sivil Kuramsal İkilemenin Ötesinde: Modernist Milliyetçilik - Milliyetçilik Kuramında Etnik/Sivil Milliyetçilik Karşıtlığı." *Modern Türkiye'de*

Siyasi Düşünce: Cilt 4 Milliyetçilik içinde, ed. Tanıl Bora, 81-90. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Aksan, Virginia. "Ottoman Political Writing, 1768-1808." *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 1 (1993): 53-69.

Akyıldız, Ali, ve Azmi Özcan. *Namık Kemal'den Mektup Var*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Akyürek, Göksun. *Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

Altuğ, Fatih. "Modernity and Subjectiviy in the Literary Criticism of Namık Kemal." Boğaziçi Üniversitesi, 2007.

Altun, Fahrettin. "Alternatif Tarih Yazmak: Necip Fazıl Kısakürek'in Hafıza Siyaseti." *Necip Fazıl Kitabı: Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim* içinde, ed. Asım Öz, İsmail Kara ve Aykut Ertuğrul, 325-65. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.

Argın, Şükrü. "Nurettin Topçu'nun Ümitsiz İhya Arzusu ya da Siyasetin 'Taşra'sında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 5 Muhafazakârlık* içinde, ed. Ahmet Çiğdem, 465-89. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Aristoteles. *Poetika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

Arnhart, Larry. *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. Ankara: Adres Yayınları, 2011.

Arslan, Cumhur. "Halil Nimetullah Öztürk." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel, 200-05. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

———. "M. Saffet Engin." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel, 350-57. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Arslan, D. Ali. "Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi." *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6, no. 2 (2003): 115-35.

Asya, Deniz. "Kemal Tahir Düşüncesi." *Folklor/Edebiyat* 1, no. 3 (1995): 119-20.

Atatürk, Mustafa Kemal. *Nutuk*. İstanbul: Süray Sürekli Yayınları, 1995.

Atay, Tayfun. "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenek-çi" Muhafazakârlığı." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 5 Muhafazakârlık* içinde, ed. Ahmet Çiğdem, 154-78. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Avcıoğlu, Nebahat. *Turquerie ve Temsil Politikası: 1728-1876*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014.

Aydın, Suavi. "Aydınlanma ve Tarihselcilik Problemleri Arasında Türk Tarihyazıcılığı: Feodalite Örneği." *Toplum ve Bilim*, no. 91 (2002): 39-80.

Aytaç, Ahmet Murat. "1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme." *Toplum ve Bilim*, no. 106 (2006): 7-42.

Baker, Ulus. *Dolaylı Eylem*. İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.

Bartelson, Jens. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Başkaya, Fikret. *Paradigmanın İflası Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*. İstanbul: Doz Yayınevi, 1991.

Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*. çev. Sinan Okan Çavuş. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018.

Belge, Murat. "Mustafa Kemal ve Kemalizm." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel, 29-43. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Bendix, Reinhard. "Tradition and Modernity Reconsidered." *Comparative Studies in Society and History* 9, no. 3 (1967): 292-346.

Benjamin, Walter. "Öykünme Yetisi Üzerine." *Defter*, no. 34 (1998): 11-13.

Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. İstanbul: Devlet Kitapları, 1986.

Beriş, Hamit Emrah. "Kemal Tahir: Kalemin Namusu-Namusun Kalemi." *Tezkire*, no. 60 (2017): 49-59.

———. "Türk Sağı ve Liberalizm: Bir Fay Haritası Çıkarma Denemesi." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 7 Liberalizm* içinde, ed. Murat Yılmaz, 389-415. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

———. "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism." *Middle East Journal* 8, no. 4 (1954): 375-90.

Berktay, Halil. *Kabileden Feodalizme*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1989.

———. "Tarih Çalışmaları." *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, ed. Murat Belge, 2456-74. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Beydilli, Kemal. "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizam-ı Cedid'e Dair Risalesi." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, no. XIII (1987): 387-443.

———. "Küçük Kaynarca'dan Tanzimât'a Islâhât Düşünceleri." *İlmî Araştırmalar*, no. 8 (1999): 25-64.

Bhabha, Homi. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse." *October* 28 (1984): 125-33.

———. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Bilgegil, M. Kaya. *Yakın Çağ Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I - Yeni Osmanlılar*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.

Bilsel, Cemil. "Tanzimatın Haricî Siyaseti." *Tanzimat I - Yüzüncü Yıldönümü Münasebeti* içinde, ed. Enver Ziya Karal, 661-722. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.

Birgül, Mehmet Fatih. *İrade Hareket İsyan: Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Birinci, Ali. "Necip Fazıl Biyografisi Hakkında Bazı Yeni Tespitler ve Tashihler." *Necip Fazıl Kitabı: Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim* içinde, ed. Asım Öz, İsmail Kara ve Aykut Ertuğrul, 33-56. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.

Boesche, Roger. "Fearing Monarchs and Merchants: Montesquieu's Two Theories of Despotism." *The Western Political Quarterly* 43, no. 4 (1990): 741-61.

Bora, Tanıl. *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

———. *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*. İstanbul: Birikim Yayınları, 2006.

———. "Milliyetçi-Muahafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, ed. Uygur Kocabaşoğlu, 251-68. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

———. *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.

Bostan, M. Hanefi. *Said Halim Paşa*. Vol. 31: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1992.

Bourdieu, Pierre. *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.

———. "Sermaye Biçimleri." *Sosyal Sermaye: Kuram, Uygulama, Eleştiri* içinde, ed. Mehmet Murat Şahin ve Ahmet Zeki Ünal. Sakarya: Değişim Yayınları, 2010.

Bozdağ, İsmet. *Kemal Tahir'in Sohbetleri*. İstanbul: Emre Yayınları, 1995.

Bozkurt, Mahmut Esat. *Atatürk İhtilali*. İstanbul: Tüpraş, 2003.

———. *Devletlerarası Hak "Hukuku Düvel"*. Ankara: Ankara Hukuk Fakültesi Neşriyatı, 1940.

———. *Osmanlı Kapitülasyonları Rejimi Üzerine*. çev. Ahmet Öylek. Ankara: Türk Hukuk Kurumu Yayınları, 2008.

———. *Toplu Eserler I*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

———. *Toplu Eserler II*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

———. *Toplu Eserler III*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.

———. *Toplu Eserler IV*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.

Bozkurt, Mahmut Esat, Recep Peker, ve Yusuf Kemal Tengirşenk. *İlk İnkılap Tarihi Ders Notları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.

Buruma, Ian, ve Avishai Margalit. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press, 2004.

Calhoun, Craig. *Milliyetçilik*. çev. Bilgen Sütçüoğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

Cankara, Murat. "Ahmet Mithat Efendi ve Beşir Fuat'a Göre Gerçekçilik." Bilkent Üniversitesi, 2004.

Chatterjee, Partha. *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*. çev. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

———. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

———. *Nationalist Thought and the Colonial World*. London: Zed Books, 1996.

Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. çev. Erkan Ataçay. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.

Coşar, Simten, ve Aylin Özman. "Siyaset, Demokrasi ve Kimlik-Fark-Tanıma Politikaları." *Doğu Batı*, no. 23 (2003): 99-111.

Çağlayan, Ergin (haz.). *III. Selim'e Sunulan Islahat Lâyihaları* İstanbul: Kitabevi, 2010.

Çelik, Hüseyin. *Ali Suavi ve Dönemi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Çetinsaya, Gökhan. "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1 - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, ed. Mehmet Ö. Alkan, 54-71. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Çiçek, Nazan. *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*. London: I. B. Tauris Publishers, 2010.

Çulhaoğlu, Metin. "Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Tanıl Bora and Murat Gültekingil, 170-88. İstanbul: İletişim, 2007.

Dale, Peter N. *The Myth of Japanese Uniqueness*. London: Croom Helm, 1986.

Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

———. "Ziya Gökalp and Provincializing Europe." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26, no. 3 (2006): 377-90.

Dirlik, Arif. "Chinese History and the Question of Orientalism." *History and Theory* 35, no. 4 (1996): 96-118.

Doğan, Atila. *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Doğan, Necmettin. "Said Halim Paşa'nın Düşüncesinde Siyasal ve Toplum Tasavvuru." *Sosyoloji Divanı*, no. 11 (2019).

———. "Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği." *Doğu Batı* 14, no. 58 (2011): 213-28.

Dosdoğru, Hulusi. *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir*. İstanbul: Tel Yayınları, 1974.

Dural, Baran. *Başkaldırı ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Birharf Yayınları, 2005.

Duran, Burhanettin. "Transformation of Islamist Political Thought in Turkey from the Empire to the Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas." Bilkent Üniversitesi, 2001.

Duran, Burhanettin, ve Cemil Aydın. "Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu'da Hıristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı." *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, no. 7 (2016): 307-35.

Durkheim, Emile, Marcel Mauss, ve Benjamin Nelson. "Note on the Notion of Civilization." *Social Research* 38, no. 4 (1971): 808-13.

Efendi, Ahmet Midhat. *Ahmet Metin ve Şirzat*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.

———. *Avrupa'da Bir Cevelan*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

———. *Avrupa Adab-ı Muaşereti Yahut Alafranga*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

———. *Bahtiyarlık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

———. *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa (Materyalizme Reddiye)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

———. *Edebiyat Yazıları 1*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

———. *Edebiyat Yazıları 2*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

———. *Ekonomi Politik*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2005.

———. *Fazıl ve Feylesof Kızım- Fatma Aliye'ye Mektuplar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

———. *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

———. *Henüz 17 Yaşında*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

———. *Jön Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.

———. *Karnaval*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

———. *Menfa - Sürgün Hatıraları*. İstanbul: Arma Yayınları, 2002.

———. *Mesâil-i Muğlâka*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.

———. *Musahabat-ı Leyliye*. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2013.

———. *Pariste Bir Türk*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

———. *Sevda-yı Sa'y ü Amel*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

———. *Vah*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

Efendi, Ahmet Mithat. *Üss-i İnkılap*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Efendi, Es'ad. *Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*. İstanbul: Kitabevi, 2005.

Efendi, Mütercim Ahmed Âsım. *Asım Efendi Tarihi 1.Cilt*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Eisenstadt, Shmuel N. "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of 'Multiple Modernities'." *Journal of International Studies* 29, no. 3 (2000): 591-611.

———. "Some Observations on Multiple Modernities." *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations* içinde, ed. Dominic Sachsenmaier, Jens Riedel ve Shmuel N. Eisenstadt, 27-41. Leiden: Brill, 2002.

El-Haj, Rifa'at Ali Abou. *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: İmge Kitabevi, 2010.

Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler - Cilt 1: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Engelhardt. *Tanzimat ve Türkiye*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Engin, Arın. *Atatürkçülük'te Dil ve Din*. İstanbul (Atatürkkent)1955.

———. *Atatürkçülük Bildirisi*. İstanbul: Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1972.

———. *Atatürkçülük Manifestosu*. İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1968.

———. *Atatürkçülük Savaşımızda Türk Kültürü Geçmişbilimi: Eti Tarihi*. Atatürkkent (İstanbul): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1961.

———. *Atatürkçülük Savaşımızda Ulusal Eğitim ve İslâmda Atatürkçülük*. İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1970.

———. *Avrupa Kültürü*. İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1967.

———. *Cumhurluğumuzun 50. Yıldönümünde Ko Vadis?* İstanbul: Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1972.

———. *Kızıl Elma*. İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1966.

———. *Promete*. İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1969.

———. *Promete 2*. İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1974.

———. *Uranus*. İstanbul (Atatürkkent): Atatürkçülük Kültür Yayınları, 1971.

Engin, Mehmet Saffet. "Eti ve Grek Dini Sistemlerinin Mukayesesi." *II. Türk Tarih Kongresi*, 774-94: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937.

———. *İkinci Büyük Savaşta Almanya'da Gördüklerim*. İstanbul: Işık Basım ve Yayın Evi, 1945.

———. *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild I*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938.

———. *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild II*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938.

———. *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri - Büyük Türk Medeniyetinin Tarihî ve Sosyolojik Tetkikine Methal Cild III*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938.

Ergun, Doğan. "Sosyolojik Aklın Sosyolojik Eleştirisi ya da Ziya Gökalp'in Yeğlediği." *Sosyoloji Dergisi* 3, no. 21 (2010): 41-60.

Erişirgil, Mehmet Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*. Ankara: Nobel Yayın, 2007.

Erkilet, Alev. "Büyük Doğu Nereden Doğar? İslâmcılık, Doğu-Batı Sentezciliği ve Necip Fazıl." *Hece: Necip Fazıl Özel Sayısı*, no. 97 (2005): 66-74.

Ersanlı, Büşra. *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Esen, Nüket. "Ahmet Mithat'ta Anlatıcı ve Muhatabı." *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* içinde, ed. Nüket Esen ve Erol Köroğlu, 59-72. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.

———. *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Esenbel, Selçuk. "Türk ve Japon Modernleşmesi: 'Uygarlık Süreci' Kavramı Açısından Bir Mukayese." *Toplum ve Bilim*, no. 84 (2000): 18-36.

Esgün, Toros Güneş. "Carl Schmitt." *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, 495-511. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Fanon, Frantz. "On National Culture." *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* içinde, ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman, 36-52. New York: Routledge, 2013.

Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı İmparatorluğu ve Etrafındaki Dünya*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.

Fichte. *Addresses to the German Nation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Findley, Carter V. *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

———. "Ahmet Midhat'ın Sevda-yı Say-ü Amel'i." *Tarih ve Toplum*, no. 203 (2000): 23-28.

Foucault, Michel. *Ders Özetleri, 1970-1982*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Fukuyama, Francis. "The End of History?". *The National Interest*, no. 16 (1989): 3-18.

Gaonkar, Dilip Parameshwar. "On Alternative Modernities." *Public Culture* 11, no. 1 (1999): 1-18.

Garon, Sheldon. "Rethinking Modernization and Modernity in Japanese History: A Focus on State-Society." *The Journal of Asian Studies* 53, no. 2 (1994): 346-66.

Gebauer, Gunter, ve Christoph Wulf. *Mimesis: Culture, Art, Society*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Gencer, Bedri. "Fıkıh Olarak Türk Düşüncesi -İslâm-Türk Düşüncesinin Doğası Üzerine-." *Muhafazakâr Düşünce* 15, no. 54 (2018): 31-71.

———. *İslâm'da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

Georgeon, François. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi: 1900-1930*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

———. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*. Ankara: Yurt Yayınları, 1986.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.

Göçek, Fatma Müge. *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.

———. *East Encounters West; France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*. New York: Oxford University Press, 1987.

Göçgün, Önder. *Namık Kemal'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999.

Gökalp, Ziya. *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

———. *İslâm Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

———. *Küçük Mecmua Yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

———. *Makaleler I - Diyarbekir - Peyman - Volkan Gazetelerindeki Yazılar*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.

———. *Makaleler II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.

———. *Makaleler IV*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.

———. *Makaleler V*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.

———. *Makaleler VII*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.

———. *Makaleler VIII*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.

———. *Makaleler IX*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

———. *Milli Tetebbûlar Mecmuası Yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

———. "Türkçülüğün Esasları." *Bütün Eserleri - Kitaplar* içinde, ed. Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çotuksöken, M. Fahrettin Kırzıoğlu, Mustafa Koç ve M. Sabri Koz, 165-289. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

———. "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak." *Bütün Eserleri - Kitaplar* içinde, ed. Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çotuksöken, M. Fahrettin Kırzıoğlu, Mustafa Koç ve M. Sabri Koz, 39-88. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

———. *Yeni Hayat*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

———. *Yeni Mecmua Yazıları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

Gökçek, Fazıl. *Bir Tartışmanın Hikâyesi: Dekadanlar*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.

———. *Küllerinden Doğan Anka - Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Gramsci, Antonio. *Selection from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1992.

Guha, Ranajit. *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Gücüm, Kuntay. *İmparatorluğun "Liberal" Yılları (1856-1870)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015.

Günay, Namidar. "Namık Kemal'in Tasvir-i Ekfâr ve Diyojen Gazetelerindeki Makaleleri." Selçuk Üniversitesi, 1990.

Günay, Ünver. "Ziya Gökalp'in Sosyolojisi." *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 8 (1992): 37-50.

Gündoğan, Ali Osman. *Arafta Bir Düşünür Nurettin Topçu*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2018.

Gürbilek, Nurdan. *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

———. "Orijinal Türk Ruhu." *Defter* 14, no. 43 (2001): 58-91.

Gürpinar, Doğan. "The Reinvention of Kemalism: Between Elitism, Anti-Elitism and Anti-Intellectualism." *Middle Eastern Studies* 49, no. 3 (2013): 454-76.

Güzel, Murat. "Necip Fazıl Kısakürek." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 5 Muhafazakârlık* içinde, ed. Ahmet Çiğdem, 334-41. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Halıcı, Şaduman. *Yeni Türkiye Devleti'nin Yapılanmasında Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2004.

Halliwell, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Hanioğlu, M. Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

———. *The Young Turks in Opposition*. Oxford Oxford University Press, 1995.

Harootunian, Harry. *Overcome by Modernity : History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarih Felsefesi I*. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.

Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

———. *Teknik ve Dönüş*. Çev. Necati Açа. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Herder, Johann Gottfried. *Ideen Zur Philosophie Der Geschichte Der Menschheit*. Berlin: Verlag der Contumax, 2017.

Herf, Jeffrey. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge Cambridge University Press, 2003.

Heyd, Uriel. "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II." *The Modern Middle East* içinde, ed. Albert Hourani, Philip S. Khoury ve Mary Wilson, 29-59. London: I. B. Tauris, 1993.

———. *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980.

Hilav, Selahattin. "Düşünce Tarihi (1908-1980)." *Türkiye Tarihi 4 - Çağdaş Türkiye 1908-1980* içinde, ed. Sina Akşin, 357-90. İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Hobsbawm, Eric. *Kısa Yirminci Yüzyıl 1914-1991: Aşırılıklar Çağı*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996.

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Horkheimer, Max, ve Theodor W. Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği - Felsefi Fragmanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

Hroch, Miroslav. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Huggan, Graham. "(Post)Colonialism, Anthropology, and the Magic of Mimesis." *Cultural Critique*, no. 38 (1997): 91-106.

İleri, Selim. "Kemal Tahir'le Bir Konuşma." *Yeni Dergi* 9, no. 105 (1973): 19-25.

İnalcık, Halil. *Osmanlı ve Modern Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

İslamoğlu, Huri, ve Çağlar Keyder. "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? Bir Öneri." *Toplum ve Bilim*, no. 1 (1977): 49-80.

İslamoğlu, Huri, ve Peter C. Perdue. "Introduction." *Shared Histories of Modernity: China, India and the Ottoman Empire* içinde, ed. Huri İslamoğlu ve Peter C. Perdue, 1-20. New York: Routledge, 2009.

Jameson, Fredric. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London: Verso, 2002.

Jouvenel, Bertrand de. "Rousseau the Pessimistic Evolutionist." *Yale French Studies*, no. 28 (1961): 83-96.

Jusdanis, Gregory. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcat Edilişi*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

———. *The Necessary Nation*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

Kahraman, Hasan Bülent. "İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm." *Doğu Batı*, no. 20 (2002): 153-78.

Kant, Immanuel. *An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'*. London: Penguin, 2013.

———. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi." T*arih Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, 31-47. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

———. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.

Kaplan, Mehmed. "Ziya Gökalp ve "Yeniden Doğma" Temi." *Türkiyat Mecmuası*, no. 16 (1971): 1-18.

Kaplan, Mehmet, İnci Enginün, ve Birol Emil. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

———. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi III*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979.

Kara, İsmail. "Ahlâk Davasına Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu." *İş Ahlakı Dergisi* 2, no. 4 (2009): 89-101.

———. "İdeolocya Örgüsü Nasıl Ele Alınabilir?". *Necip Fazıl Kitabı: Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim* içinde, ed. Asım Öz, İsmail Kara ve Aykut Ertuğrul, 263-308. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.

———. *İslamcıların Siyasi Görüşleri*. Istanbul: Dergah Yayınları, 2001.

Karadeniz, Abdürrahim. "Büyük Doğu'nun Siyaset, Toplum ve Devlet Tasarımı: İdeolocya Örgüsü." *Hece: Necip Fazıl Özel Sayısı*, no. 97 (2005): 16-22.

Karakaş, Mehmet. "Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6, no. 11 (2008): 435-76.

Karaman, Hüseyin. *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Karaömerlioğlu, Asım. *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Karpat, Kemal H. *Studies Ottoman Social and Political History, Selected Articles and Essays*. Leiden: Brill, 2002.

Kaşker, Seher. "Mehmet Saffet Engin Arın: Yaşamı, Eserleri, Düşünceleri ve Türk Sosyolojisine Katkıları." İstanbul Üniversitesi, 2002.

Kayalı, Kurtuluş. "Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entellektüeli Doğru Anlamanın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını Kavramaktan Geçer." *Doğu Batı* 3, no. 11 (2000): 45-61.

———. "Said Halim Paşa." *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi 5. Cilt* içinde, ed. Murat Belge, 1304-06. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Kazancıgil, Ali. "Anti-Emperyalist Bağımsızlık İdeolojisi ve Üçüncü Dünya Ulusçuluğu Olarak Kemalizm." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2 Kemalizm* içinde, ed. Ahmet İnsel, 235-46. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Kemal, Namık. *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.

———. *Renan Müdafaanamesi*. Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962.

Keyman, E. Fuat. "Nationalism in Turkey: Modernity, State, and Identity." *Symbiotic Antogonisms: Competing Nationalisms in Turkey* içinde, ed. Ayşe Kadıoğlu and E. Fuat Keyman, 10-32. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2010.

Kieser, Hans-Lukas. "An Ethno-Nationalist Revolutionary and Theorist of Kemalism: Dr Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)." *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities* içinde, ed. Hans-Lukas Kieser, 20-27. London: I. B. Tauris, 2006.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Babıâli*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1999.

———. *Başmakâlelerim 1*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.

———. *Başmakâlelerim 2*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.

———. *Başmakâlelerim 3*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.

———. *Çerçeve 1*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.

———. *Çerçeve 2*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.

———. *Çerçeve 3*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.

———. *Çerçeve 4*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.

———. *Çerçeve 5*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.

———. *Çerçeve 6*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.

———. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.

———. *Dünya Bir İnkılâp Bekliyor*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1993.

———. *Hâdiselerin Muhasebesi 2*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.

———. *Hitâbeler*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.

———. *Hücum ve Polemik*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.

———. *İdeolocya Örgüsü*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976.

———. *Konuşmalar*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.

———. *Moskof*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1995.

———. *Rapor 1*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976.

———. *Rapor 2*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1976.

———. *Sahte Kahramanlar*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1997.

———. *Türkiye'nin Manzarası*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.

———. *Ulu Hakan II. Abdülhamid Han*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2003.

———. *Vesikalar Konuşuyor*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.

Kızılçelik, Sezgin. *Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Olarak Kemal Tahir*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

Kocka, Jürgen. "Multiple Modernities and Negotiated Universals." *Reflections on Multiple Modernities : European, Chinese and Other Interpretations* içinde, ed. Dominic Sachsenmaier, Jens Riedel ve Shmuel N. Eisenstadt, 119-28. Leiden: Brill, 2002.

Koçak, Cemil. "Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi: Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1 - Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 72-82. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

———. "Türk Milliyetçiliğinin İslâm'la Buluşması Büyük Doğu." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 4 Milliyetçilik* içinde, ed. Tanıl Bora, 601-13. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Köksal, Duygu. "Kemal Tahir'i Yeniden Okumak: Romanın Tezatları, Toplumsal Tezatlar." *Notos*, no. 57 (2016): 38-41.

———. "The Politics of Cultural Identity in Turkey: National Perspectives in the Writings of Kemal Tahir, Cemil Meriç ve Atilla İlhan." The University of Texas at Austin, 1996.

Kudret, Cevdet. *Ahmet Mithat*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1962.

Kuntay, Mithat Cemal. *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında (Cilt 1)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

———. *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında (Cilt 2 Kısım 1)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Küçük, Yalçın. *Aydın Üzerine Tezler 5*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1988.

Lefebvre, Henri. *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2010.

Lostar, Ferda İdil. "Muhafazakâr Basının Modernizm, Bilim ve Teknolojiye Yaklaşımı: Büyük Doğu Örneği (1949-1959)." *İlef Dergisi* 6, no. 2 (2019): 307-28.

Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: Nika Yayınevi, 2016.

Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. New York: Syracuse University Press, 2000.

———. "Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi." çev. Birgül Koçak. *Orta Doğu'da Kültürel Geçişler* içinde, ed. Şerif Mardin, 210-32. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.

———. "The Mind of the Turkish Reformer 1700-1900." *Western Humanities Review* 14 (1960): 413-36.

———. *Religion, Society, and Modernity in Turkey*. New York: Syracuse University Press, 2006.

———. "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century." *Turkey: Geographic and Social Perspectives* içinde, ed. P. Benedict ve F. Mansur, 403-46. Leiden: E. J. Brill, 1974.

———. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

———. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim, 2006.

———. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul İletişim Yayınları, 1996.

Mardin, Yusuf. *Namık Kemal'in Londra Yılları*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1974.

Marx, Karl. *Formen Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler*. Ankara: Sol Yayınları, 2009.

McClintock, Anne. "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism"." *Social Text*, no. 31/32 Third World and Post-Colonial Issues (1992): 84-98.

Meisel, James Hans. *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the "Elite"*. Michigan: University of Michigan Press, 1958.

Melberg, Arne. *Theories of Mimesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Midhat, Ahmed. *Felsefe Metinleri*. Erzurum: Babil Yayınları, 2002.

Migdal, Joel S. "Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini." *Türkiye'de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik* içinde, ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, 207-15. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Mignon, Laurent. "Nurettin Topçu Hakkında Birkaç Söz Daha." *Hece* 10, no. 118 (2006): 5-7.

Miyasoğlu, Mustafa. *Necip Fazıl Kısakürek*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

Mollaer, Fırat. *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı: Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

———. *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

———. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2: Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Mordtmann, Andread David. *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*. İstanbul: Pera Yayıncılık, 1999.

Najmadi, Afsaneh. *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Nefes, Türkay Salim. "Ziya Gökalp's Adaptation of Emile Durkheim's Sociology in His Formulation of the Modern Turkish Nation." *International Sociology* 28, no. 3 (2013): 335-50.

Neumann, Christoph K. "Bad Times and Better Self: Definitions of Identity and Strategies for Development in Late Ottoman Historiography (1850-1900)." *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography* içinde, ed. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, 57-78. Leiden: Brill, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Güç Lstenci: Bütün Değerleri Değiştiriş Denemesi*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.

Okay, Orhan. *Anadolu'dan Hatıralarla Nurettin Topçu'nun Mektupları*. Ankara: Cümle Yayınları, 2016.

———. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975.

———. "İnsan, Sanatçı/Şair ve Düşünür Olarak Bir Necip Fazıl Kısakürek Portresi." *Hece: Necip Fazıl Özel Sayısı*, no. 97 (2005): 8-15.

———. *Necip Fazıl Kısakürek*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Oral, Mustafa. "Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü (1933)." *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 7, no. 27 (2001): 321-33.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil, 1983.

Öğün, Süleyman Seyfi. *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Öz, Mehmet. "Kânûn-i Kadîm: Osmanlı Gelenekçi Söyleminin Dayanağı mı, Islahat Girişimlerinin Meşrulaştırma Aracı mı?". In *Nizâm-ı Kadîmden Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi* içinde, ed. Seyfi Kenan, 59-77. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Özcan, Ahmet. "Türk Muhafazakârlığının Tarih Yorumu." *Doğu Batı*, no. 58 (2011): 243-76.

Özdalga, Elisabeth. "Tasavvuf Bahçelerinde Dolaşan Bir Millî Kahraman: Necip Fazıl Kısakürek." *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, ed. Nuri Bilgin, 189-93. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1997.

Özden, Mehmet. "Kemal Tahir Üzerine." *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak* içinde, ed. Kurtuluş Kayalı, 137-42. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Özdenören, Rasim. "Necip Fazıl Kısakürek." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 6 İslâmcılık* içinde, ed. Yasin Aktay, 136-49. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Özön, Mustafa Nihat. *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

———. *Türkçede Roman*. İletişim Yayınları: İstanbul, 1985.

Özyurt, Cevat. "Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslâmcılığın Oluşumu." *Muhafazakâr Düşünce* 10, no. 37 (2013): 67-102.

Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

———. "Karnaval Sürüyor...". *Tarih ve Toplum*, no. 203 (2000): 18-22.

———. "Rakım Efendi'den Nurullah Bey'e, Cemaatçi Osmanlılıktan Cemiyetçi Türk Milliyetçiliğine Ahmet Mithat'ın Romancılığı." *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* içinde, ed. Nüket Esen ve Erol Köroğlu, 17-51. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.

Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: Deniz Yayınları, 2009.

Paşa, Said Halim. *Külliyâtı*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Paşazade, Aşık. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.

Pelvanoğlu, Emrah. *Tanzimat ve Metatarih: Namık Kemal'in Tarih Anlatılarının Poetikası*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018.

Pistor-Hatam, Anja. "Progress and Civilization in Nineteenth-Century Japan: The Far Eastern State as a Model for Modernization." *Iranian Studies* 29, no. 1-2 (1996): 111-26.

Platon. *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu ve Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah, 2005.

Potolsky, Matthew. *Mimesis*. New York: Routledge, 2006.

Reinkowski, Maurus. *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*. çev. Çiğdem Canan Dikmen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Safa, Peyami. "İki Ziya Gökalp." *Bilgi Mecmuası*, no. 90-91 (1954): 29.

Saffet, Mehmet. "Anadoluda Yeni Bir Hükümdar Mezarı ve Hazinesi." *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 6, no. 34 (1935): 259-66.

———. "Devlet ve Vatandaş." *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 1, no. 3 (1933): 181-84.

———. "İnkılâp Terbiyesi." *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 2, no. 8 (1933): 105-14.

———. "Köycülük Nedir?". *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 1, no. 6 (1933): 422-30.

———. "Kültür İnkılâbımız." *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 1, no. 5 (1933): 351-54.

———. "Milliyetçiliğin Felsefi Esasları." *Ülkü - Halkevleri Mecmuası* 2, no. 12 (1934): 408-15.

———. *Muasır Avrupa İçtimaiyatı*. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1933.

———. "Türk İnkılâbının Karakterleri." *Yeni Türk Mecmuası*, no. 6 (1933): 471-76.

———. "Türk İnkılâbının Karakterleri II." *Yeni Türk Mecmuası*, no. 9 (1933): 733-36.

Said, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Sakai, Naoki. *Translation and Subjectivity: On 'Japan' and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Sariyannis, Marinos. *Ottoman Political Thought up to the Tanzimat: A Concise History*. Rethymno: Foundation for Research and Technology-Hellas, Institute for Mediterranean Studies, 2015.

Schick, Irvin Cemil. "Tebdil-i Kıyafet, İrtidad ve İhtida." *Acta Turcica* 4, no. 2-1 (2012): 35-45.

Schmitt, Carl. *Parlamenter Demokrasinin Krizi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017.

———. *Siyasal İlahiyat*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1996.

———. *Siyasal Kavramı*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.

Smiles, Samuel. *Self-Help*. London: John Murray, 1908.

Somay, Bülent. "Bir Garp Mukallidi Züppenin İtirafları." *Defter*, no. 43 (2001): 39-55.

Sönmezer, Burak. "Necip Fazıl Kısakürek'in Düşünsel Hayatı (1925-1950)." Ankara Üniversitesi, 2014.

Spariosu, Mihai. "Introduction." *Mimesis in Contemporary Theory - the Literary and Philosophical Debate* içinde, ed. Mihai Spariosu, I-XXIX. Philadephia: John Benjamins Publishing Company, 1984.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?". *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* içinde, ed. Patrick Williams ve Laura Chrisman, 66-111. New York: Routledge, 2013.

Sunar, Mehmet Mert. "Ocak-ı Âmire'den Ocak-ı Mülgaya Doğru: Nizâm-ı Cedîd Reformları Karşısında Yeniçeriler." *Nizâm-ı Kadîmden Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi* içinde, ed. Seyfi Kenan, 497-527. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Suveren, Yaşar. "Cumhuriyetçi Radikal Modernizme Karşı Anti-Modernist Bir Entelektüel Olarak Nurettin Topçu." *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 9, no. 2 (2014): 23-44.

Şakul, Kahraman. "Nizâm-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme." *Dîvân İlmî Araştırmalar*, no. 19 (2005): 117-50.

Şen, Hasan. "Nurettin Topçu'nun Türkiye Cumhuriyeti'nin Modernleşme Projesi Kritiği." *Sosyoloji Dergisi*, no. 22 (2010): 101-19.

Şeyhun, Ahmet. "Said Halim Paşa: Osmanlı Devlet Adamı ve İslâmcı Düşünür." *TYB Akademi* 1, no. 3 (2011): 67-79.

Tahir, Kemal. *Kemal Tahir'den Fatma İrfan'a Mektuplar*. İstanbul: Sander Yayınları, 1979.

———. *Namık Kemal İçin Diyorlar Ki*. İstanbul: Şirketi Mürettibiye Basımevi, 1936.

———. *Notlar/1950 Öncesi Cezaevi Notları*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991.

———. *Notlar/Batılaşma*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992.

———. *Notlar/Çöküntü*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992.

———. *Notlar/Osmanlılık/Bizans*.İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992.

———. *Notlar/Roman Notları 1*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990.

———. *Notlar/Roman Notları 2*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991.

———. *Notlar/Roman Notları 3*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991.

———. *Notlar/Sanat Edebiyat 1*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989.

———. *Notlar/Sanat Edebiyat 2*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989.

———. *Notlar/Sanat Edebiyat 3 Dil Dosyası*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989.

———. *Notlar/Sanat Edebiyat 4*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990.

———. *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992.

Tanör, Bülent. *Kurtuluş Kuruluş*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Tansel, Fevziye Abdullah. *Namık Kemal'in Hususi Mektupları II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2013.

———. *Namık Kemal'in Hususi Mektupları III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2013.

———. *Namık Kemal'in Hususi Mektupları IV*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2013.

Tarde, Gabriel. *The Laws of Imitation*. New York: Henry Holt and Company, 1903.

Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Timur, Taner. *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu*. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Tokluoğlu, Ceylan. "Ziya Gökalp: Turancılıktan Türkçülüğe." *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 28, no. 84 (2012): 104-43.

Topal, Alp Eren. (haz.) *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018.

Topal, Alp Eren. (haz.) *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 2 (1868-1869)*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018.

Topçu, Nurettin. *Ahlâk Nizamı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

———. *İradenin Dâvası - Devlet ve Demokrasi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

———. *İsyan Ahlâkı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

———. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

———. *Milliyetçiliğimizin Esasları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978.

———. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.

———. *Var Olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

———. *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kedi Yayınları, 1995.

Tunçay, Mete. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. Ankara: Yurt Yayınları, 1981.

Turinay, Necmettin. "Büyük Doğu: Bir Kavramın Doğuşu." *Necip Fazıl Kısakürek* içinde, ed. Mehmet Nuri Şahin ve Mehmet Çetin, 327-39. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Türk, Duygu. *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Türkdoğan, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.

Utku, Ali. "Nurettin Topçu: İtaatkârlık ve İsyan - Bir İnanç Psikolojisi Taslağı." *Temâşâ*, no. 5 (2016): 33-47.

Uyar, Hakkı. *"Sol Milliyetçi" Bir Türk Aydını: Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)*. İstanbul: Büke Yayınları, 2000.

Uzer, Umut. "Conservative Narrative: Contemporary Neo-Ottomanist Approaches in Turkish Politics." *Middle East Critique* 29, no. 3 (2020): 275-90.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 4. ed. Istanbul: Ülken Yayınları, 1994.

Walicki, Andrzej. *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma'dan Marksizme*. çev. Alaeddin Şenel. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Wallerstein, Immanuel. "The End of What Modernity?". *Theory and Society* 24, no. 4 (1995): 471-88.

Wasti, Syed Tanvir. "Said Halim Pasha–Philosopher Prince." *Middle Eastern Studies* 44, no. 1 (2008): 85-104.

Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. Ankara: Adres Yayınları, 2005.

———. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.

Yamakoğlu, Cihan. *Mahmut Esat Bozkurt*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Yaşlı, Fatih. "Türkiye'de Muhafazakâr Anti-Kapitalizm: Nurettin Topçu." *Alternatif Politika* 7, no. 3 (2015): 645-64.

Yavuz, Hilmi. "Kemal Tahir ve Marksizm." *Hece*, no. 181 (2012): 365-71.

Yazgıç, Kâmil. *Oğlunun Kaleminden Ahmet Midhat Efendi ve Dönemi*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

Yeşil, Fatih. *Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi: Ebubekir Râtib Efendi (1750-1799)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

Yıldırım, Yılmaz. "Kemal Tahir'in Tarih Anlayışı ve Yöntemi." *Kemal Tahir 100 Yaşında* içinde, ed. Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, 262-74. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2010.

Yıldız, Gültekin. *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)*. İstanbul: Kitabevi, 2009.

Yılmaz, Coşkun. "Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Kânun-i Kadîm." XI. Milli Türkoloji Kongresi, İstanbul, 2015.