



MODERN TÜRKİYE TARİHİ



İSLAM, MİLLİYETÇİLİK
VE MODERNLİK
1799-2007



CARTER V. FINDLEY





İÇİNDEKİLER

<i>HARİTALAR VE GÖRSEL MALZEMELER</i>	ix
<i>TEŞEKKÜR</i>	xi
GİRİŞ	1
1. MERKEZİYETÇİLİĞE DÖNÜŞ	23
2. TANZİMAT	76
3. ABDÜLHAMİD DEVRİ	133
4. İMPARATORLUĞUN ÇÖKÜŞÜ VE MİLLİ MÜCADELE	192
5. ERKEN CUMHURİYET	247
6. TÜRKİYE'NİN GENİŞLEYEN SİYASAL YELPAZESİ	305
7. TÜRKİYE VE DÜNYA	350
SONUÇ	405
<i>KISALTMALAR</i>	423
<i>NOTLAR</i>	425
<i>BİBLİYOGRAFYA</i>	457
<i>İNDEKS</i>	489



HARİTALAR VE GÖRSEL MALZEMELER

Görsel Malzemelerin Kaynakları Hakkında Not: Eğer biliniyorsa, kullanılan her resmin kaynağı altındaki resim altı yazısında belirtilmiştir. Şayet bir resim hâlâ telifliyse, belirtilen kaynaktan yayınlama izni alınmıştır. Bazı fotoğraflarda, fotoğrafı çeken kişinin ismi veya fotoğrafın başka bir kaynağı bilinmemektedir. Bu fotoğraflar yazarın koleksiyonuna dahil olarak tanımlanmıştır, ki yazar bu fotoğrafların telif haklarına sahip olanların kendisini bundan haberdar etmelerinden memnuniyet duyacaktır.

Harita 1. Osmanlı İmparatorluğu, 1774–1912. 5

Harita 2. Sevr Anlaşması'nın Şartları, 1920. 220

Harita 3. Türkiye Cumhuriyeti. 225

Osmanlı Mektebi, 1885. xiii

Ahmed İhsan Bey matbaası. 11

Ayakta yazı masasının başında bir Osmanlı katibi. 12

Ebuzziya Matbaası. 14

Yeniçeriler, on sekizinci yüzyılın sonları. 32

Bir taşra eşrafının köşkü. 56

Bab-ı Âli. 77

Kırım Savaşı, Üsküdar'da ordugah kurmuş olan İngiliz birlikleri. 81

Ömer Paşa, Kırım'daki Osmanlı birliklerinin komutanı. 82

Fuad, Âli ve Midhat Paşalar. 89

Beykoz'daki Boğaz vapuru. 96

Fotoğraflarda Aile Hayatı. 119

II. Abdülhamid'in gençliği. 134

Osmanlı Bankası ve Tütün Rejisi. 140

Abdülhamid devrinde okul yapımı. 152

Osmanlı'da kız öğrenciler. 155

- Demiryolları. 167
- Bursada ipek eğirme atölyesi. 172
- Osmanlı şehirlerinin küçüklüğü. 176
- İstanbul'da bir mahalle. 179
- Osmanlı Askerî Tıbbiyesi. 180
- Gazete okuyan bir Osmanlı ailesi. 195
- Jön Türk liderleri. 198
- Mustafa Kemal siperlerde. 213
- Yabancı birliklerin İstanbul'u işgali. 216
- Türk kadınları savaş faaliyetlerine destek oluyor. 232
- Ziya Gökalp. 236
- Halide Edib [Adivar]. 242
- Gazi Mustafa Kemal, Cumhurbaşkanı. 249
- Harf inkılabı. 254
- Karikatürlerde harf inkılabı. 255
- Modern Türk kızları için kültür-fizik. 232
- Sabiha Gökçen. 263
- İsmet İnönü ve ailesi. 269
- Bediüzzaman Said Nursi. 285
- Geceleyn İstanbul. 299
- Başbakan Adnan Menderes Cumhurbaşkanı Celâl Bayar ile. 307
- Başbakan Bülent Ecevit Adalet Partisi Genel Başkanı Süleyman Demirel'i karşılıyor. 317
- 1 Mayıs 1977, Taksim Meydanı, İstanbul. 319
- Traktörler Anadolu'da yaygınlaştı. 326
- Kişisel otomobil sahipliği Türkiye'ye geliyor. 328
- 1980 darbesi. 352
- Turgut Özal. 355
- Fethullah Gülen. 385
- "Amerika defol!". 396
- Kars. 406
- Renkli görseller 80 ve 272'den sonra*



Bir Osmanlı Mektebi, 1885, Osmanlı mektepleri yazılı basının doğuşunu mümkün kılan okuryazarlığın yaygınlaşmasını sağlayan yerlerdi. Öğretmenleri arasında hem ulemaya mensup olan sarkıklar hem de ulema dışındaki fessiler vardı. Fotoğraftaki küre, kitaplar ve haritalar okulun modernliğini gösteriyor. (Sebah ve Joaillier, 1885, Pierre de Gigord'un izniyle)



MODERN TÜRKİYE TARİHİ
İSLAM, MİLLİYETÇİLİK VE
MODERNLİK



GİRİŞ: MODERN TÜRKİYE TARİHİ/ İSLAM, MİLLİYETÇİLİK VE MODERNLİK

Osmanlı ve Türk modernliğinin bilimsel olarak incelenmesi 1959 ve 1964 yılları arasında yayımlanan bir grup önemli kitapla başladı.¹ Bu kitapların hepsi açıkça veya örtülü biçimde dönemin modernleşme teorisini yansıtıyordu. Bu yüzden en büyük kusurları, İslami bir imparatorluktan laik bir cumhuriyete doğru bir ilerleyiş öngören teleolojik bir bakış açısına sahip olmalarıydı. Niyazi Berkes'in kitabının başlığı, *The Development of Secularism in Turkey* (Türkiyede Laikliğin Gelişmesi) bu anlayışın somut örneğiydi. Yine bu kitaplardan biri olan Bernard Lewis'in *Emergence of Modern Turkey* (Modern Türkiye'nin Doğuşu) isimli çalışması; öğrenciler, politikacılar ve devlet adamları arasında ve genel kamuoyunda binlerce okuyucuyu etkiledi; hâlâ da basılmaya devam ediyor. Lewis'in kitabı henüz yeniyen Osmanlı tarihi alanına yeni giren öğrencilerin şu soruyu sorması alışıldık bir durumdu: "Böyle bir kitap yazmak için ne yapmak gerek?" Bunun sonucunda, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerindeki halini "Avrupanın hasta adamı" olarak resmeden eskimiş fikirleri tarihçiliğin çöplüğüne atan ve yerine bu dönemdeki reformcu dinamizmin kanıtlarını koyan arşiv belgelerine dayalı revizyonist tarihçiler ortaya çıktı. Bu tarihçilerin keşfettiği ise çok kavimli üst yapısı milliyetçiliğin yükselen güçleri tarafından yıkıma sürüklenen bir imparatorluğu dönüştürmeyi amaçlayan dinamizmin kuvvetli kalp atışlarıydı.²

1960'ların başında, alanın temel çalışmaları ilk ortaya çıktığı sıralarda, Türkiye Cumhuriyetinde laikliğin kazanmış olduğu resmî zafer; Türkiye'nin, adeta, sosyal bilim teorisinin modernleşmeyle ilişkilendirmekte olduğu sekülerizmin örnek bir modeli gibi görünmesine yol açıyordu. Sonradan anlaşıldı ki, Türkiye'nin teoriye uygunluğu hiç de rastlantı değildi. Zira 1960'ların modernleşme kuramlarını geliştiren önde gelen bilim adamlarının çoğu Türkiye uzmanıydı ve teorilerini Türkiye'yi düşünerek oluşturmuşlardı.³ Ne var ki, yeni gelişmeler sonucunda, daha 1970'lerde teleolojik sekülerleştirici görüşlerin yetersizlikleri apaçık bir şekilde meydana çıktı. Dolayısıyla Türkiye'deki resmî laikliğin zafer kazandığı görüşünün erken ilan edilmiş olduğu, Türkiye örneğiyle modernleşme teorisi arasındaki döngüsel ilişkinin su yüzüne çıkmasından uzun zaman önce anlaşıldı. İslami canlanma ve kimlik politikalarına yönelik küresel eğilim ivme kazanıyor, modern-

leşme teorisi itibar kaybediyordu. Osmanlı ve Türk modernleşme tecrübesiyle ilgilenen bilim adamları bu değişmelere zorlukla ayak uydurdular. Bu kişilerin alana ilişkin bilimsel çalışmaları hızla artıyordu; doğrusunu söylemek gerekirse onların çalışmaları olmasa bu kitabı yazmam da mümkün olamazdı. Ne var ki literatür geliştikçe uzmanlaşmada yakalanan başarı, bakış açısındaki genişliğin kaybedilmesi pahasına oldu. Türkiye’de kültürün siyasallaşmasının bir anlamı da şuydu; birçok bilim adamı eserlerini belli bir siyasal bakış açısını desteklemek amacıyla yazıyorlardı ve bu yüzden de gerek laikleşme gerek İslamileşmeye ilişkin çizgisel görüşlerin yerine her iki tipi temsil eden güçler arasındaki etkileşime dair tarafsız bir değerlendirmeyi geçirmek için gereken önyargısız bakıştan yoksundular. Aynı zamanda, cumhuriyetin tarihi uzadıkça, Osmanlı İmparatorluğunu tarihçilere, Türkiye Cumhuriyeti’ni sosyal bilimcilere bırakmak şeklindeki eski uygulama farklı türden problemler yaratmaya başlıyordu. Sosyal bilimciler tarafından genellikle tercih edilen senkronik (eşzamanlı) yaklaşım, artık cumhuriyet deneyiminin incelenmesi için yeterli olmuyordu. Bir süre sonra, temel kaygıları zaman içindeki değişimi incelemek olan tarihçilerin dönemle ilgilenmeleri gerekli hale geldi. Nitekim yakın zamanda yayımlanan bir değerlendirmede, haklı olarak, pek az tarihçinin Türkiye’deki modernleşmenin “gerçek tarihini bütün yönleriyle incelemeye giriştiği” ifade edilmektedir.⁴

Bernard Lewis’in kitabının 1960’larda yaptığını 2000’lerin başında yapmak isteyen ve bugün daha büyük bir görevle karşı karşıya olan bilim adamı da adeta öncekine benzer bir şekilde *Postmodern Türkiye’nin Doğuşu*’nu yazmak için bugün ne yapılması gerektiğini sorabilir.⁵ Edward Said’in dikkat çektiği kritik bir olgu söz konusu olmasaydı, *Postmodern Türkiye’nin Doğuşu*, pekâlâ bu kitap için de uygun bir başlık olabilirdi. Postmodern fikirler Batılı filozoflar ve sanatçılar arasında ne kadar büyük bir merak ve cazibe yaratmış olursa olsun, gelişmekte olan ülkelerdeki muadilleri “hâlâ modernitenin kendisiyle meşgul” durumdadır.⁶ Bu kitabın temel önermesi de hem hızlı değişim savunucularının hem de dinî ve kültürel muhafazakârların kafalarının bu meseleyle meşgul olduğu yönündedir.

Başlangıçta amacım geç Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye’nin panoramik bir tarihini yazmaktı. Kronolojik olarak kitap 1789’dan günümüze kadar olan dönemi kapsayacaktı. Konu olarak da siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel tarihi ele alacaktım. İlk önce bunu bir sentez çalışması olarak düşündüm. Ancak araştırma ilerledikçe, bilimsel literatürün bazı konularda böyle bir senteze destek olmayacağı kısa zamanda anlaşıldı. Siyasal ve ekonomik tarih ile sosyal tarihin demografik yönü nispeten iyi bir şekilde çalışılmıştı. Kültürel tarih ve sosyal tarihin yaşam kalitesi yönü ise orijinal araştırmalar yapmamı gerektirecekti. Bunu fark etmem, bu kitabın başkalarının çalışmalarından bir sentez elde etmenin ötesine geçip orijinal sonuçlara ulaşmasını gerektiren çeşitli etkenlerin ilki oldu.

Kültürel tarih araştırmalarım sırasında farklı dönemlere ait edebî eserleri okumaya başlarken, bir keşif yolunu aydınlattı. Osmanlı ve Türk edebiyatçıları, en

azından yakın zamanlara kadar, genellikle kendi dönemleri hakkında yazmışlardı ve çevrelerindeki topluma bakışları tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin bakışından çok daha zengindi. Bu keşif, birçok geniş kapsamlı tarih çalışmasında kültürel tarih olarak kabul edilen kitap ve yazarlardan oluşan kuru listelerin ötesine geçmek için bana bir yol açtı. Her dönemden bir veya birkaç esere odaklanmanın ve böylelikle o dönemki yaşam hakkında bir pencere açmak için bu eserlerden faydalanmanın çalışmamı zenginleştireceğini fark ettim. Yedinci bölümde tartıştığım bir romanda başka ismi olmayan ve “yazar” olarak karşımıza çıkan bir karakter, bu durumu kendi sözcükleriyle çarpıcı bir şekilde ifade eder: “Romanın kozmolojik olgusunu onlara nasıl anlatmalı? Romanı kurmak, en ince ayrıntılarına dek tasarlanmış bir dünya ile yola çıkmak demek. Bu ayrıntıları ise ancak bağlı bulunduğumuz, içinde yaşadığımız hayattan derleyebiliriz.”⁷ Şu sonuca vardım ki, her bölümün sonuna farklı yazarların dünyalarını keşfe çıkan kısa denemeler yerleştirmek, sadece kültürel üretim üzerinde değil; o bölüm boyunca tartışılan siyasal, sosyal ve ekonomik konular üzerinde de derinlemesine düşünmeyi sağlayacaktı. Bu denemeler akademik tarihçiliğin kronolojik yapılarına ve önermelere dayanan yorumlarına edebiyatın sembolik ve kinayeli dilinin ahenkli tınlarını ekleyecekti.

Çalışmam için gereken bu daha zengin tınları ararken 1790'lardan 2000'e kadar on yazar seçtim ve onların eserlerini incelemeye başladım. Yakın zamandaki yayınlarımların birçoğu bu kitapta tartışılan edebî eserleri inceleyen ön çalışmalara dönüştü. Bu on yazardan ikisi hâlâ yaşıyor ve araştırmalarımın hoşnutluklarından biri de onlarla tanışmak oldu. Türk edebiyatı hakkındaki bilgisi iyi olan okuyucular buradaki yaklaşımı tatmin edici bulmayabilirler. Buna karşılık, Türkçe bilmeyen okuyucular, muhtemelen bu eserleri bu kadar aydınlatıcı kılanın ne olduğu hakkında fikir edinme fırsatını yakalamaktan memnun olacaklardır. Bu çeviriye okuyanların ise ya tanımadıkları bazı eserleri ya da tanıdıkları eserler hakkında yeni yorumları bu sayfalarda keşfederken bu memnuniyeti paylaşacaklarını ümit ederim. Bütün bu eserleri orijinal metinlerinden okuduktan sonra ben de bu duyguyu paylaşıyorum. Nitekim milliyetçilik ve modernlik hakkında yakın zamanda yayımlanan teorik çalışmalar üzerine okumalarım derinleştikçe, kitap için yaptığım edebî incelemelerin değeri giderek arttı. Bunun sebebi kuramcıların, modernliğin yeni imajlarının oluşturulduğu esas alan olarak yaratıcı hayal gücü dünyasını vurgulamaları ve bu imajları gündelik gerçekliğin yeniden şekillendirilmesine dönük çabaların ilham kaynağı olarak göstermeleriydi.

Hayal gücü dünyasının önceliği, laikleştirici yönelimler için olduğu kadar dinî eğilimler için de geçerlidir. Dolayısıyla Osmanlı ve Türk modernleşmesi hakkındaki eski temel çalışmaların laikleştirici önyargılarının ötesine geçme isteğim, çalışmamda ön plana çıkaracağım dinî hareketleri ve düşünürleri tespit etmemi de gerektiriyordu. Yakın zamanda yayımlanan çalışmalar, üç dinî hareketin fevkalade bir nüfuzla sahip olduğunu gitgide daha iyi fark etmemi sağladı. Bu hareketlerin kurucuları sırasıyla Mevlana Halid (1776–1827, Arapçada Şeyh

Halid el-Bağdadi veya el-Nakşibendi olarak bilinir), Said Nursi (1873–1960) ve Fethullah Gülen'dir (d. 1938). Dinî manzara son derece geniş ve çeşitli olmasına karşın, bu üçü hepsinin üzerinde yükselmektedir.

En büyük sorun ise bir sonraki adımda kendisini gösterdi. Her şeyi nasıl bir araya getirecektim?

Araştırmalarım ilerlerken kitabın adının ne olacağıyla ilgili kafamda dönen düşünceler çalışmamın belki de en orijinal niteliğini aklıma getirdi. Beklenmedik ölçüde zor olmasıyla, en iyi başlığı bulma işi, bu çalışmanın orijinallik kazanabileceği en geniş yönü gösteriyordu. Başlığın kitabın asıl meselesini ifade etmesi gerekiyordu ve bunu yapmak için de son iki yüzyılın tarihsel panoramasının sunduğu kanıtlara en iyi uyan tezi veya düzenleyici yorumu keşfetmek şarttı. Kitabın başlığı onun temel kavramlarını açıklamalıydı. Bu kavramların zaman içinde birbirleriyle etkileşimleri kitabın tezini belirledi.

TÜRKİYE, İSLAM, MİLLİYETÇİLİK VE MODERNLİK

Birçok denemeden sonra, hem kitabın konusuna uygun hem de kısa olan en iyi başlık bu dört terim etrafında oluştu. Bununla birlikte her terim, başka bir terim veya kavramı akla getiriyor. Bu alternatif terimlerin hepsi başlıkta kullanılmayacağına göre, çalışmanın bağlamını tamamen tarif etmek için bu terimleri burada tanıtmak gerekir.

Türkiye. Sadece günümüz Türkiyesi değil, kitabın konusunu oluşturan coğrafi alan önce geç Osmanlı İmparatorluğu, sonra da Türkiye Cumhuriyeti'nden meydana geliyor. Bunların coğrafi kapsamaları farklı olsa da, ikisi de Osmanlıların ve Türklerin modern dünyadaki yerini belirleyen jeopolitik yapılar olarak birbirlerine karşılık gelmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı'ya varis olan tek devlet değildir. Bununla birlikte Osmanlı temelleri üzerinde en dolaysız şekilde kurulmuş devlettir. Ayrıca imparatorluktan cumhuriyete mekânsal dönüşüm, 1918'den sonra birdenbire gerçekleşmiş bir olay değildir. Daha ziyade, kritik süreklilik ve süreksizlikleri belirleyen safhalar içinde, zamanla Osmanlı sınırları daralmış ve imparatorluk sınırları içinde yaşayan halklar değişmiştir. Harita 1'in net bir şekilde ortaya koyduğu bu krizler hakkında sonraki bölümlerde epey şey söylenecektir. Bugün bazı bilim adamları Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir süreklilik resmeden çalışmalara itiraz etmektedirler. Daha da büyük bir sorun ise birçok Türk bilim adamının Osmanlı İmparatorluğu'na sanki 1923 öncesi Anadolu'dan ibaretmiş gibi bakmalarıdır. Bu durum, Türk milliyetçiliğinin ve Türk tarih müfredatının çizdiği sınırlardan kaynaklanmaktadır. Bunun sonuçları son derece ağır olmuştur. 1912-13'teki Balkan Savaşları sırasında bile, önderlik konumunda bulunanlar başta olmak üzere, birçok Türk'ün gerçek anavatanı Anadolu değil; Rumeli, yani Osmanlı Balkanları idi. Anadolu'yu birden kendi vatanları olarak düşünmek zorunda kalmaları, bu kişilerin çoğu açısından tatsız

ve yürek burkucu bir değişiklikti. Üstelik kozmopolit nitelikteki Osmanlılığın ortadan kalkmasının yol açtığı korkunç sonuçlar da cabasıydı.

Gerçi imparatorluğun ve cumhuriyetin mekânsal farklılıklarını vurgulamak önemlidir, ancak kültürel faktörler bunların analiz birimleri olarak zaman içinde birbirleriyle çakıştıkları gerçeğinin altını çizer. Türk siyasal kültüründe idari kurumların kutsallaştırılması ve iktidarın tepede ve merkezde yoğunlaşmasının kökleri Türklerin İslam öncesi tarihine kadar gider. Geç Osmanlı döneminin küçülen sınırları, bu düşünce tarzının imparatorluk sonrası zamanlara yansımalarına yardım etti. Sınırların ve halkların tanımı gitgide daha tartışmaya açık hale geldikçe, devlet ideali Osmanlı reformcularının zihinlerindeki açıklık ve saflığını muhafaza etti. Bunlar Türkiye Cumhuriyeti'nin idarecileri haline gelince, kendi hayallerinde kurdukları devlet idealine duydukları sadakati bu kez cumhuriyete yönelttiler. Dahası, bu ideale en yüksek değer veren zihinler, dilin zaman içinde evrim geçirmesiyle birlikte Türkçe düşünen ve kendilerini Türkçe ifade eden zihinlerdi. Osmanlı İmparatorluğunun siyasal, sosyal ve kültürel olarak Türkiye Cumhuriyeti'ne intikali, Osmanlı ve Türk kimliği sorunları açısından temel öneme sahiptir ve Türklerin dünyadaki yerleri hakkında sahip oldukları bilincin şekillenmesinde en önemli belirleyicilerden biridir. Osmanlı İmparatorluğunun arkasından gelen diğer devletler ondan miras olarak çok şey almışlarsa da, aralarında bu türden bir süreklilik söz konusu değildir.

Osmanlı İmparatorluğu, 1774–1912, Küçük Kaynarca Anlaşmasından (1774) Balkan Savaşları (1912–1913) arefesine kadar toprak kayıpları.

İslam. Başlıktaki İslam sözü, laikliğin, burada incelenen dönem içinde, bariz bir şekilde İslamın “öteki”si olduğunu ima eder. Bu çalışma İslam içindeki birçok ayrımı dikkate almaktadır. Ayrıca sekülerizm veya laiklik konusunun uygun bir bağlama yerleştirilmesi de gerekir.

İslam, esasında basit, tarihsel gelişiminde ise zengin karmaşıklıklara sahiptir. İslam Allah'a “teslim olmak” anlamına gelir. Müslüman “Allah'a teslim olan kişidir.” En temel açıdan İslam tek tanrıyı kabul eder, Arapça ifade edersek Allah'ın “birliğini tasdik eden” bir *tevhid* dinidir. Şu Kur'an ayeti İslamın en temel inançlarını özetler: “Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkar ederse derin bir sapıklığa düşmüş olur.” (Nisa Suresi:136).

Müminler bütün dünyayı kapsayan ve belli temel dinî uygulamalar aracılığıyla inançlarını ifade eden bir inananlar topluluğunun (ümme) üyesidirler. Dinin en temel unsurları “İslamın beş şartı” olarak ifade edilir: Kelime-i şehadet, namaz, zekât, Ramazan ayında tutulan oruç ve hac. Bunların hepsi çeşitli yollarla ve farklı sıklıklarla cemaate eşit bir şekilde katılımı ortaya koyarlar. Namaz günde beş vakit kılınır, Ramazan orucu yılda bir ay tutulur, Hac yılda bir kez yapılır ve hali vakti ve sağlığı yerinde olan yetişkin Müslümanlar için bütün hayatları boyunca sadece

bir kez yapılması farz olan bir ibadettir. Ruhu mükemmelleştirmek için verilen bir mücadeleden İslamı savunmak için yürütülen bir “kutsal savaşa” dek çeşitli anlamlar taşıyan *cihad*, kimi zaman İslamın altıncı şartı olarak sayılır.

İslamın beş şartı şeriat denen İslam hukuku içinde tarif edilmektedir. Şeriat, İslamın ilk dönemlerinde, din âlimleri tarafından, esas olarak Kur'an'a ve Hazreti Muhammed'in söz ve uygulamalarını (*sünnet*) ifade eden hadislerle dayanarak ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir. Bunun bir sonucu olarak İslam, Hıristiyanlığın tersine fakat Ortodoks Yahudiliğe çok benzer bir biçimde, inançların ayrıntılı tarifinden ziyade şeriatın kurallarının takip edilmesi meselesini dinin merkezine almıştır. İslam ülkelerinin idarecileri şeriatı değiştiremezler veya şeriatın alanına dahil olan konularda “yasa” yapamazlar; olsa olsa şeriatı uygulayarak meşruiyet kazanmaya çalışabilirler. Müslüman idareciler, şeriatın kendi iktidarlarından bağımsız olarak varolması açısından, hiçbir yasama fonksiyonuna sahip değildirler. Hâlbuki Osmanlı padişahları şeriatı tabi olan konular dışında yasama yetkilerini kullanmalarıyla meşhurdular. Sistematik bir yasa derlemesi olmayan şeriat, daha ziyade, âlimler arasında bir tartışma ve tatbikat sahasıdır; İslamî hukuk, yani *fıkıh* (harfi harfine tercüme edildiğinde “anlamak” manasına gelir) medresede öğretilen disiplinlerden biridir. Sünniler dört fıkıh mezhebini eşit derecede meşru kabul ederler. Şiiilerin ise kendi mezhepleri vardır. İslamın beş şartının yanı sıra, taharet, kılık kıyafet ve kadın-erkek ilişkileri başta olmak üzere hayatın temel alanlarıyla ilgili emirler aracılığıyla Müslümanların yaşam tarzına damgasını vuran şeriat, İslam dünyasının genelinde tek tip davranış biçimleri yaratmaktadır. Aynı zamanda bu, Müslümanların, dünyanın herhangi bir yerinde dindaşları tarafından itibar göreceğini bekleyebildikleri bir değerler evreni meydana getirmektedir. İslamın Türk toplumu üzerindeki etkisi o kadar derindir ki, Türk kimliğinin iki temel belirleyicisinden biri Türk dili, diğeri de İslamdır.

Dini tek tip hale getiren faktörlere karşın, bu kadar çok kişiye bu kadar uzun bir zaman boyunca bu kadar çok şey ifade eden bir din aynı zamanda kendi içinde bir çeşitlilik de sergiler. İnanç farklılıkları daha İslam tarihinin ilk zamanlarında başlamıştır. En çok bilinen ve en geniş ayrım Sünniler ile Şiiiler arasındadır. Osmanlılar resmen Sünni-Hanefi mezhebine mensuptular. Osmanlı uyrukları arasında diğer fıkıh mezheplerine mensup Sünniler, Şiiiler ve diğer küçük mezheplerin mensupları da vardı. Bunlardan biri, tarih boyunca hem Sünniler hem de Şiiiler tarafından hor görülen ve şu an itibarıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin en kalabalık dinî azınlığı olan Alevilerdir. İnsanların dinî tecrübelerini derinleştirmek amacıyla kendine özgü çeşitli zikirlerle katılmak üzere bir araya geldikleri tarikatlar Osmanlı zamanında son derece yaygındı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin bütün baskılarına karşın günümüze dek de varlığını sürdürdü. Aynı zamanda İslam tarihi boyunca yenilenme hareketleri, kuvvetli yürek vuruşları gibi, din hayatına tekrar tekrar yeni heyecanlar getirdiler. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu

hareketlerden üçünün geç Osmanlı ve modern Türkiye tarihi açısından bilhassa önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Müminle Allah arasındaki ilişkiyi öne çıkartan İslam'a, güçlü bir ahlaki eşitlikçilik damgası vurulmuştur. Sık sık "Müslüman erkek ve kadınlara" (el-Müslimün ve'l Müslimat) öğütte bulunan ve onlara benzer ifadelerle seslenen Kur'an, müminlere, cinsiyet açısından, kutsal Yahudi ve Hıristiyan metinlerinde bulunmayan kapsayıcı bir dille hitap eder.⁸ Bununla beraber Kur'an ve şeriat üç statü farklılığını kabul eder ve bunları İslam öncesi normları ortadan kaldırmaksızın daha ileri götürerek düzenler. Kabul edilen ayrımlar erkek ile kadın, hür insan ile köle, Müslüman ile gayrimüslim arasındadır. Yine Kur'an Allah'ın "kimini kiminden üstün kıldığını" belirtir (En'am Suresi: 165 ve Zuhrûf Suresi: 32). Bu açıdan bakıldığında İslami toplumların güçlü bir eşitlik ruhuyla hiyerarşik düzenleri birleştirdiği düşünülebilir. Paradoksal görünüyorsa da bu durum, bir dolu örneğin kanıtlayacağı üzere, Osmanlı ve Türk toplumu için de geçerlidir.

Modernliğin ilerlemesi ve bilhassa herkese eşit haklar tanıyan laik hukukun kabul edilmesi, sonraki bölümlerde görüleceği üzere, şeriatın tarif ettiği bu üç statü ayırımına da meydan okumuştur. İslami normlar cinsiyet ilişkilerini eşitlik değil, tamamlayıcılık açısından tarif eder ve her iki cinsde de hak ve görevler yükler. Başka hakların yanı sıra, evli Müslüman kadınlar, tarih boyunca mülkiyet edinme hakkına sahip olmuşlardır ki, Avrupadaki evli Hıristiyan kadınlar o dönemde bu hakka sahip değillerdi. Bu ve buna benzer yönlerden Batılılaşma, Müslüman kadınları ataerkilliğin Osmanlı ve Avrupalı versiyonları arasında garip tercihler yapma zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmıştır. Belki de bu açıdan bakıldığında Osmanlı kadın hareketinin başlangıcının 1868'e kadar geriye, yani burjuva bilincinin ve evleneceği kişiyi tercih etmede daha geniş bir özgürlüğe sahip olma talebinin ortaya çıkmaya başladığı döneme uzanması o kadar şaşırtıcı görünmez.

Köleliğe gelince; on dokuzuncu yüzyılda uluslararası tepkiler sonucunda Osmanlı köle sahipliği giderek zayıfladı. Osmanlı'da köleliğin çeşitli biçimleri vardı. Bunlardan bazıları neredeyse köleleri aileye dahil etmeye kadar varıyordu. Benzer şekilde şeriat da köleliği çeşitli şekillerde hafifletmişti. Örneğin Kur'an'da köle azat etmek teşvik edilen bir şeydi. Cariyeliğe izin vardı ve cariyelerden doğan çocuklar meşru kabul ediliyordu. Tarihsel olarak Osmanlı hanedanı elitler yetiştirilmesi ve bilhassa hanedanın çoğalması konusunda kölelere dayanıyordu. Bu tür uygulamaların ne kadar zor ortadan kalktığı sonraki bölümlerde gösterilecektir.

Farklı inançlar arasındaki geleneksel ilişkiler de uluslararası baskılardan güç alan yeni eşitlikçi fikirler yüzünden sarsılmaktaydı. İnançlar arası ilişkilere dair tarihsel İslami normların temelinde Kur'anın dinler tarihi anlayışı vardı. Kur'an, İslamı Hz. İbrahim'in dini olarak tarif ediyordu. Hz. İbrahim "Allah'a teslim olan" bir tektanrıci olarak hem ilk Müslümandı hem de Arapların atasıydı. Hz. Muhammed'e (570-632) 610 yılından itibaren gelen vahiyler ölümünden sonra bir araya getirildi ve Kur'anın yazılı metnini oluşturdu. Kur'an, metin olarak, Hıristiyan

İncil'inin Eski Ahit'i kapsamı gibi, önceki kutsal kitapları kapsamaz, fakat yine de Kitab-ı Mukaddes'in birçok unsurunu içerir ve Yahudi ve Hıristiyanlardan sık sık bahseder. Bütün bu kutsal metinler birbirine benzerler, zira Allah'ın bütün nebi ve resulleri aynı mesajı almışlardır. Bütün bunlar Kitab-ı Mukaddeste bulunan birçok peygamberi, yine Kitab-ı Mukaddeste bulunmayan bazı peygamberleri, bir Peygamber olarak İsa'yı (daha fazlası değil) ve son olarak peygamberlerin sonuncusu, Hatemül-Enbiya Muhammed'i içine alan bir seri meydana getirir. Dolayısıyla İslam'ın dinler tarihi anlayışı, Yahudi ve Hıristiyanların, Müslümanlara eşit olmamakla beraber, şeriat tarafından belirlenmiş bir koruma sistemi (*zimm*-*met*) altında İslam ülkelerinde barındırılmaya değer topluluklar olarak "ehli kitap" statüsünde görülmesine sebep olmuştur. Bu durum, Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerine, tâbii statülerini kabul etmeleri şartıyla, kendi dini liderlerinin yönetimi altında yarı-özerk bir statü sağlamıştır. Bunun yanı sıra gayrimüslimler *cizye* denen özel bir vergi vermekle yükümlüydüler, ne var ki askerlik hizmetinden muaftılar, ki askerlik Müslümanlar için ağır bir yükü.⁹ Devletlerin dinî kimlikler taşıdığı ve hukuk esasen dinî hukuk anlamına geldiği sürece bu sistem, bir devletin dinleri farklı olan halkları bir araya tutabilmesini etkin bir şekilde sağladı. Nitekim Ortadoğuda Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinin binyıllar boyunca ayakta kalmaları bunun bir göstergesidir. Ne var ki, sadece seküler bir hukuk sistemi çerçevesinde mümkün olabilecek bir şey olan herkesin eşit haklara sahip olması gerektiği fikri, daha sonra şeriatla hoşgörülen eşitsizliklerin üçüne birden meydan okumaya başladı. Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında, cemaatler arası ilişkileri düzenleyen İslami sisteme dönük meydan okuma, kadın-erkek eşitliği ve köleliğin kaldırılması yönündeki taleplerle karşılaştırıldığında, çok daha yıkıcı sonuçlara yol açtı.

Avrupa'nın dünyevi fikirlerine sınırlı bir şekilde açılmak bile İslam toplumları için başa çıkılması gereken bir mesele oldu. Bu meseleye bir cevap verilmesi gerekiyordu. İslam düşüncesi bilgi dünyasını kuşatan bir şeyden, kökeni büyük ölçüde kendisine yabancı olan bir bilgi dünyasının parçası olan bir şeye dönüşmeye başladı. Bugün sekülerizmin dini ortadan kaldıramayacağı açık olsa da, zamanında birçok kişi böyle olacağını düşünmüş ve etkili entelektüel ve siyasal hareketler bu inancı benimsemiştir. Bu tip fikirler geç Osmanlı İmparatorluğu'nda da yayılmaya başlamıştı. Bunların kaynakları çok çeşitli olmakla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî laiklik anlayışını şekillendiren ideolojik çekirdek, Osmanlı'nın sivil ve askerî elitlerinin eğitildiği okullara kök salan on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın bilimsel materyalizmine dayanıyordu.

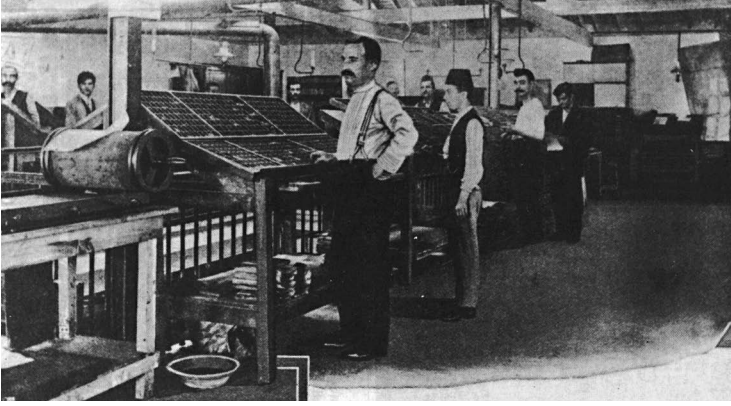
Sekülerizm dini ortadan kaldırmaya bile onu bir probleme dönüştürür. Din, her şeyi kuşatan bir hakikat değil, toplum içindeki yeri belirlenmesi gereken bir şeydir artık. Bu olgu modern Türkiye için ironik sonuçlar doğurmuştur. Türkiye'deki laiklik taraftarlarının uygulamadıkları din Sünnî İslam'dır. Dolayısıyla İslamî denetim altına almak için oluşturulan kurumlar Sünnî İslamî yaymaktadır.

Bilhassa nüfusun önemli bir kesimini oluşturan, genel olarak laik cumhuriyeti destekleyen ve Sünni olmayan Aleviler için bu durumun tatsız sonuçlara yol açmakta oluşu oldukça ironik bir durumdur. Bu durumun çelişkileri yedinci bölümde görülecektir.

Milliyetçilik. Başlıktaki “milliyetçilik” emperyalizmle rekabet halindedir. Bununla birlikte, paradoksal olan şudur ki geç Osmanlı İmparatorluğu iki kat “emperyal” idi. Hem ayrılıkçı milliyetçilik hem de Avrupa emperyalizmi tarafından tehdit edilen çok uluslu bir imparatorluktu. Osmanlı ve Türk tipi milliyetçilik şekilleri bu müdafaası imkânsız duruma bir cevap olarak doğdular. Osmanlı İmparatorluğu, topraklarını sömürgecilere kaptırsa da hiçbir zaman egemenliğini kaybetmedi. Ne var ki emperyalist tehdit her tarafa yayılmıştı. Önde gelen eyaletlerin kaybedilmesinin yanı sıra Osmanlı egemenliği de sistematik olarak aşındırılmıştı. Türkiye Cumhuriyeti’ni kurma mücadelesi hakikaten ulus olarak hayatta kalmak için verilen bir mücadeleydi.

Son zamanlarda milliyetçilik çalışmaları, büyük güçler dışındaki milliyetçiliklere ilişkin incelemelerle yeniden canlandı. Bu milliyetçiliklere çoğu zaman postkolonyal (sömürgecilik sonrası) etiketi yapıştırılıyor, hâlbuki bunların postkolonyal olmadan önce antikolonyal (sömürgecilik karşıtı) olmuş olmaları gerekir. Bu açıdan Türkler her ne kadar postkolonyal teorinin Osmanlı İmparatorluğu için geçerli olabileceğini kabul etmede gönülsüz olsalar da, antikolonyal teori olarak bu, Osmanlı deneyimini önemli ölçüde aydınlatıyor. Postkolonyal ve karşıtı üçüncü dünya milliyetçilikleri hakkındaki çeşitli önemli çalışmaların ardından, daha yakın zamanda yayımlanan bir kitap öncekilerin ötesine geçerek milliyetçilik incelemelerini küresel olarak yeniden bütünleştirdi. Sonuçta birçok Avrupa ulusunun, hatta sadece küçük olanlarının değil; Almanya gibi büyük bir gücün bile, daha zayıf toplumların yaşadığı birçok sorunun ayrılarıyla karşı karşıya kaldıkları ortaya çıktı. Bütün bu çalışmalar, daha genel anlamda, materyalist temelli teorilerden kültüralist temelli teorilere yönelişin bir parçasıdır. Milliyetçilik hakkındaki önde gelen düşünürlerin çalışmaları Benedict Anderson’la başlar, Partha Chatterjee ve Prasenjit Duaranın antikolonyal milliyetçilik üzerine çalışmalarıyla devam eder ve Gregory Jusdanışın yeniden bütünleştirici küresel çalışmasıyla son bulur.

Milliyetçilikten çoğu zaman bir ideoloji olarak bahsedilse de, aslında diğerleri gibi bir ideoloji olduğu söylenemez. Modern devletin iki temel sorusu şunlardır: Halk kimdir ve nasıl yönetilecektir? Ulusun nasıl yönetileceğiyle ilgili sorular liberalizm veya Marksizmde olduğu gibi farklı ülkelere uygulanabilen soyut ilkeler temelinde tarif edilebilir. Ulusal kimlikle ilgili sorular ise kültürel benzersizlik temelinde tarif edilir. Farklı milliyetçilikler birbirleriyle genel benzerlikler taşırlar, taklit ve rekabet bunları pekiştirir. Ulus fikri liberalizm veya faşizmden çok akrabalığa veya dine benzer. Bu yüzden sosyal bir birim olarak ulus, üyelerinin çoğu birbiriyle doğrudan temas etmemiş olan, ancak ortak deneyimleri ve ortak bir



Ahmed İhsan Bey matbaası, reklamını müşterilerine renkli baskı da dahil, hep en son ilerlemeleri sunduğu şekilde yapıyordu. (Alpay Kabacalının müsaadesiyle; Kabacalı, Matbaa, 108.)

iletişim ortamını paylaşan ve ortak bir kimliğe sahip oldukları yönünde fikirler taşıyan bir “hayali cemaat”tir.¹⁰

On dokuzuncu yüzyılın önde gelen sosyologları daha önce milliyetçilikle kitlesel tirajlı gazetelerin doğuşu arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmişlerdi, zaten onların doğrudan gözlemekte oldukları bir olguydu bu. Anderson’un “matbaa kapitalizmi” kavramı bu anlayışın ayrıntılarına iner. Kendi içinde bu ifade, ekonomik ve kültürel üretim arasındaki bağlantılara işaret eder. Yayıncılık bir işti, “kitap modern tipte seri olarak üretilmiş ilk sanayi malıydı” ve bunun bir çeşidi olan gazete her gün modası geçen tüketim mallarından biri olarak “bir günlük bestseller” idi.¹¹ Yüzyıllar önce icat edilmiş olmasına karşın, Avrupada bile matbaanın önemi ve pazarı, büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyılda milliyetçiliğin yaygınlaşmasıyla birlikte genişledi. Dolayısıyla matbaa kapitalizmi fikri, terimin ifade ettiği kadar çok daha fazla anlam taşımaktadır. Kitlesel yazılı basın doğuşu, klasik veya elit dillerine karşı konuşma dilinin üstünlüğünü gerektiriyordu. Konuşma dilinin ön plana çıkmasıyla birlikte, kadınlar ve tüccarlar gibi genellikle klasik dillerde eğitim almamış olan yeni toplum kesimlerini de içine alacak şekilde yayılan yeni bir okuyucu kitlesi ortaya çıktı. Okuyucu kitlesinin genişlemesinin ön koşulları, modern konuşma dilinde okuma yazma oranının yükselmesi, eğitim olanaklarının iyileştirilmesi ve çoğu zaman dilin etkili kitle iletişimine uygun bir araç olacak şekilde değiştirilmesiydi. Yeni okurların beğeni ve arzuları, bunlara cevap vermeyi bilen yazar ve yayıncılar için yeni fırsatlar yaratıyordu. Böylece roman ve modern tiyatro gibi yeni edebî türler dünyanın her tarafına yayıldı. Çoğu zaman romanlar ilk önce gazetede tefrika ediliyorlardı. Başkalarının nefeslerini tutup hikâyenin bir sonraki bölümünü bekliyor olduklarını bilmek,

milli hayali cemaatin güçlenmesinde etkili olan bir başka faktör haline geldi. Bu cemaatin belli bir toprak üzerinde yaşadığı ve bu toprağın üzerinde egemenlik tesis etme hakkına sahip olduğu fikriyle birlikte “matbaa kapitalizmi” politikayı, toplumu, ekonomiyi ve kültürü birbirine bağlayan bir gerçekliğin sembolik ismine dönüştü. Bu bağlamda Anderson’un matbaa kapitalizmi fikrinin, geç Osmanlı tarihindeki bazı önemli olaylar arasındaki bağlantıları aydınlatmak açısından da faydalı olduğu görülmektedir.¹²

Partha Chatterjee daha derine inerek emperyalizm tarafından tehdit edilen ve tâbi hale getirilen halklar arasında neyin tahayyül edildiğini ve bunu kimin tahayyül ettiğini araştırmaktadır. Ona göre “sömürgecilik karşıtı milliyetçilik, emperyal güçle siyasal kavgaya başlamadan epey önce, sömürge toplumu içinde kendi egemenlik alanını yaratır. Bunu sosyal kurum ve uygulamaları maddi ve manevi olmak üzere iki alana ayırarak yapar.” Maddi alan dışsaldır. Burada Batının



Ayakta yazı masasının başında bir Osmanlı katibi, kitap kapağı, “Musahhah, mükemmel, ve mufassal Gülşen-i Muharrerat, yahut muharrerat-1 resmiye ve gayri resmiye ve ticariye”, Şems Kütübhanesi, Seyyid Hasan ve Hüseyin Biraderler, fiyatı 10 kuruştur. (Irvin Schick’in müsaadesiyle.)

teknik üstünlüğü kabul edilir. Manevi alan ise içseldir. Burada “milliyetçilik en... yaratıcı...projesini hayata geçirir: ‘modern’, ama yine de Batılı olmayan bir ulusal kültür yaratmak. Şayet ulus bir hayali cemaatse meydana geldiği yer işte burasıdır ve burada ulus çoktan egemendir.”¹³

Sömürgeci güç, tehdit ettiği veya sömürgeleştirdiği halklara bir modern devlet modeli sunmuş, ama aynı zamanda bu modelin hayata geçirilmesini engellemiştir. Dolayısıyla bu halkların görevi ilk önce iç kültürel alanda —ve kendi dillerinin kalesinde— bağımsızlığı elde etmek, bundan sonra da dışarıdaki maddi güç ilişkileri sahasında bağımsızlık kazanmaktır. Peki Osmanlılar gibi iki anlamda “emperyal” bir durum içinde olan ve başka halkları yönetirken bizzat kendisi de egemenliğini yitirme tehdidiyle karşı karşıya kalmış bir halkın durumu bir sömürge ortamındaki milliyetçilerin durumuna hangi açılardan benzer veya benzemez?

Chatterjee'nin 1993 tarihli *Ulus ve Parçaları* adlı kitabının başlığındaki “ulus” sözcüğü, ilk olarak, bu iç kültürel egemenlik alanını yaratan ve bağımsızlık mücadelesini başlatan milliyetçi aydın eliti ifade eder. Elitin harekete geçirmesi gereken “parçalar”, ulus inşası projesinin kültürel ve beşeri kaynaklarını oluşturan kendi “ötekilerinden” meydana gelmektedir. Chatterjee'nin coğrafi olarak odaklandığı sömürge Bengalde milliyetçi öncüler, tıpkı Osmanlı İmparatorluğunda olduğu gibi, başlangıçta elit erkeklerden ibaretti. Bunların harekete geçirmeleri gereken “parçalar” kadınlardan ve toplumun bütün elit olmayan üyelerinden oluşuyordu. Bunlar arasında kadınlar, elit erkeklerin eşleri ve kızlarını içermeleri sebebiyle, özel bir konuma sahiptirlr: Yeni Erkek, Yeni Kadın olmadan ulusu inşa edemez. Dahası sayıları artmalıdır. Birçok açıdan Türk ulus inşası projesine, bir yüzyılı aşkın süre boyunca, yani 1960'lara kadar, bir ulusal burjuvazi oluşturma ve onu siyasal olarak harekete geçirme çabası damgasını vurdu. Bundan sonra 1960'ları yeni bir dönemin başlangıcı haline getiren şeyse bütün halkın siyasal olarak seferber edilmesi oldu. Kültürel açıdan milliyetçi elit, ulus için saygın bir geçmiş yaratmak üzere, mevcut tarih anlayışlarını yeniden biçimlendirmek suretiyle geçmiş de “seferber etmeliydi”. Zamanının çoğunu sadece ideolojik metinler değil; aynı zamanda şiirler, oyunlar ve romanlar yazarak geçiren milliyetçi elit modern bir kültürün bütün donanımlarını yaratmaya çalışacaktır. Millî Mücadelenin başarıyla sonuçlanması üzerine elitler, siyasal ve ekonomik kalkınmada izlenecek yolu tespit etmek suretiyle ulusal geleceği de “seferber etmek” durumunda kalacaklardır.

İster istemez, herkesi ve her şeyi milliyetçi projeye dahil etmek mümkün değildir, en azından reform ve yeniden eğitim olmaksızın bu imkansızdır. Ulusal kimlik inşasının kalıpları içine girmeyen sosyal gruplar ve kültür öğelerinin kaderi ayrıdır. Prasenjit Duara, Çin'in binlerce yıllık imparatorluk tarihini modern bir ulus-devlet açısından siyasal olarak kabul edilebilir bir tarihsel kanon haline getir-



Ebuuzziya Matbaasının hem Osmanlıca hem Fransızca'da yüksek kaliteli matbaa hizmetlerini anlatan bir reklamı. Bu matbaa belki de en zarif Osmanlı tipografisi ve tasarımını üretmiştir (Alpay Kabacalının müsaadesiyle; Kabacalı, ed., *Tokgöz*, kitabın arkasındaki resimler.)

mek için gereken içirme ve dışlamaları incelemiştir.¹⁴ Osmanlı ve Türk elitlerinin yaptığı bundan hiç de az değildir.

Gregory Jusdanis'in *The Necessary Nation* (Gerekli Ulus) isimli kitabı, yapıcı olduğu kadar yıkıcı yönlerini de ön plana çıkarmak suretiyle, milliyetçilik çalışmalarını küresel bir perspektif içinde yeniden bütünleştirdi. Jusdanis'e göre milliyetçilik başından beri bir direniş aracıydı ve bu durum sadece sömürgeler için geçerli değildi. Milliyetçilik "her zaman kültürel olarak ayakta kalmaya öncelik vermiş", ulus-devlet her yerde siyasal anlamda "bir modernleşme aracı olarak" yüceltilmişti.

Milliyetçilik, bir ideoloji olduğu ölçüde, yirminci yüzyılın başat ideolojisiydi ve her tür yönetim biçimiyle bir arada varlığını sürdürmüştü. “Milliyetçiliğin eşsiz oluşunun temelinde, kültür ve siyaset arasında bir evlilik öngören ve bu birliğin bir vatan üzerinde takdis edilmesi gerektiğini” savunan ilke vardı. Dolayısıyla milliyetçilik “daha önceden kurulmuş olan bireysel haklar listesine kolektif farklılık hakkını” ekledi. Bu gerçekleşirken dil, etnisite ve din farkı yeni bir siyasal önem kazandı. Milliyetçilik etnisiteyi “bir siyasal proje”ye dönüştürdü ve ulus-devlet bariz bir şekilde modernlik örgütlenmesinin siyasal modeli haline geldi. Ulusal kültürün gelişmesi sayesinde ulus fikri, insanları ulusun savunması uğruna kendi yaşamlarını feda etmeye ve başkalarını öldürmeye sevk eden duygusal bir güç kazandı. “Sonuçta milliyetçilik bir çeşit kendine tapınmadır, ulusun kendi biricikliğine duyduğu hayranlıktır.” En gelişmiş ülkeler bile, ancak modern koşullarda ulusal birleşmeyi siyasal bir olgudan daha fazla bir şey haline getirebilirdi.¹⁵

Judsoniş göre, uluslar bunu yapmaya çalışırken şu ironi de sürüp gitmekteydi: Birçok ulus “bir imparatorluğun heterojenliğini taşıyor, ama bir köy kadar homojen olduğunu iddia ediyor”du.¹⁶ Modern eğitim tarihinin de gösterdiği üzere, bu farklılıkları aşmak amacıyla bir birlik duygusu yaratmak, büyük ölçüde bir ulusal kültürü yayma projesiydi. Daha Polonya’nın bölünmesi sırasında (1772) bile, Jean-Jacques Rousseau Leh kültürünün Rus boyunduruğunu imkânsız kılacak “tek engel” olduğunu belirtiyordu. Öyleyse açık bir şekilde görülüyor ki, halkların bağımsız bir ülke yaratmak ve gelecekte birlik ve özgürlüğü sağlamak için kültürü siyasallaştırdıkları tek yer sömürge dünyası değildi. Avrupada bile, daha gelişmiş olan başka ülkelere göre geri kalmışlık duygusu, birçok ülkeyi, bilhassa da İtalya ve Almanya’dan Yunanistan ve Norveç’e kadar birlik veya bağımsızlık için mücadele etmek zorunda kalan ülkeleri altüst etti. Fransız Devrimi’ni takip eden savaşlar sırasında, Napolyon’un imparatorluk kurma girişimlerine karşı ortaya çıkan tepkiler geri kalmışlık duygusunu perçinledi ve farklılığını öne çıkarma arzusunu Avrupa’nın büyük bir kısmına yayarak Osmanlı içlerine kadar soktu.

Modernlik. Son zamanlardaki modernlik analizleri, 1960’ların modernleşme teorisinden bağımsız olarak, ulusal tarihlerin küresel bağlamını anlamamıza yarayacak temel bakış açıları sunmaktadır. Modernliğin en basit tarihsel tanımı “yüzünü geleceğe çeviren bir çağ” şeklindedir. Modernliğe damgasını vuran şey gelecekteki dünyanın daha iyi olacağı beklentisidir.¹⁷ Bu beklenti modern anlamda ilerleme fikrinden çıkar: Yani sadece ileriye doğru bir uzamsal hareket değil, aynı zamanda akıl ve bilimsel deney aracılığıyla niteliksel iyileşme. Sanayi Devrimi’yle birlikte bilimsel ve teknolojik ilerlemeler ilk kez kendi kendini tamamlayıp hızlandıran şekilde sürmeye başladı. Hızlanan ve artan değişim, zamanı ve mekânı küçültmeye başladı. Ayrıca değişim, modernlik analizini karmaşıklaştıran şaşırtıcı bollukta tezahüre de sebep oldu: Örneğin sınıflandırılacak ve düzenlenecek yeni bilgi sahaları, siyasal devrimler, yeni üretim teknikleri, yeni imha silahları, yeni

iletişim araçları, yeni sosyal etkileşimler, yeni bilinç anlayışları ve yeni kültürel yaratıcılık biçimleri gibi.

Tezahürlerinin bu bolluğu içinde modernliğin en kayda değer özelliklerinden biri tek bir inanç sisteminin artık her şeye hâkim olamadığı gerçeğiydi. Eski dinler ve değer sistemleri varlıklarını sürdürse de, hızla devam eden yenilikler bunların her şeyi kuşatan açıklamalar sunma kapasitesini azaltıyordu. Birçok modern yeniliğin laik karakterde oluşu, bunlara aynı zamanda değer yönünden bir tarafsızlık kazandırdı ve bu da farklı kültürler arasında kabul görmelerini kolaylaştırdı. Laiklik ve materyalizm başlı başına birer inanç sistemi halini aldılar. Bazı çevrelerde hâkim olan, dinin zamanla etkisinin azalıp yok olacağı beklentisi de öyle. Birçok düşünür bunun böyle olmayacağını fark etmişti. Ama yine de giderek yayılan sekülerizm dinin otoritesine meydan okudu ve onu daha önce hiç olmadığı kadar tartışmaya açtı.

Modernliğin ortaya çıkışı siyasal ve sosyal hayatın bütün düzeylerinde dönüşüme sebep oldu. Bu dönüşümlerin farklı ölçeklerdeki etkileri arasında beliren uyumsuzluklar, modern durumun en ayırt edici nitelikteki gerilimlerinin bir kısmını belirledi. Ne var ki modernite incelemeleri, oldukça dikkat çekici bir şekilde, sadece iki düzeye odaklanmaktadır: Makro-toplumsal ve bireysel düzey.¹⁸ Avrupa ve Osmanlı topraklarının siyasal olarak devletler şeklinde düzenlenmiş olması ve bilhassa zaman içerisinde ulus-devleti zorunluymuşçasına modern devlet şekli olarak benimseme eğiliminin kuvvetlenmesi, birçok insanın modernliğin etkisini büyük ölçüde devletlerinin kendilerinden talep ettikleri aracılığıyla tecrübe etmeleri anlamına geliyordu. Bir yandan devletler tebaalarını veya vatandaşlarını kolektif olarak dönüştürmeye çalışıyordu. Zira ulus-devlet fikri, yönetilenlerin, radikal bir sosyal mühendislik projesi uygulanmaksızın, neredeyse hiçbir zaman sergilemedikleri bir kolektif homojenliğe sahip olmalarını gerektiriyordu. Öte yandan hükümetlerin bireyleri itaatkâr vatandaşlar haline getirme arzusu, onların birey olarak yaşadıkları en derinlerdeki içsel dünyalarına kadar ulaşmaktaydı. Modern devlet, bir yandan kendi rasyonellik standartlarını her bireye uygulamaya çalışırken, bir yandan da modernliğin özneliği sadece akıl ve görev açısından değil; arzu, irade ve hatta inanç açısından da dönüştürmüş olduğunu gözden kaçırmıyordu. Bu yüzden “rasyonelleşme” ile “öznelleşme” arasındaki “fırtınalı ilişki”, “modernitenin trajik tarihini” belirledi ve daha insani ve çoğulcu sosyal düzenlerin kurulması geç modernitenin temel ihtiyacı olarak ortaya çıktı.¹⁹

Bununla birlikte siyasal, sosyal ve kültürel güçlerin bireyselliğin kapsamını daralttığı koşullar altında, bireyden ve öznelleşmekten bahsetmenin ne anlama geldiğini sormak gerekir. Anglo-Amerikan liberalizmi, her yerde geçerli olmadığı kesin olan eşitlikçi bir bireysel özgürlük anlayışını idealize etmektedir. Evrensellik olmadan, yani bütün insanlar karşılıklı olarak birbirlerinin özneliğini kabul etmeden, özneliğin her zaman demokrasi ve eşitlik anlamına gelmesi mümkün

değildir. Bu karşılıklılık yasa önünde eşitliğe dayanmalıdır.²⁰ Aksi takdirde bir eylem özgürlüğüne sahip olan tek bireysel özne bir otokrat veya diktatör olur. Onun devrilmesinin sonucuysa ancak “bir kolektif özne arayışı” olabilir, ki bu da “özellik ilkesinin yadsınmasından başka bir şey değildir.”²¹ Bu kolektivizm, besbelli ki, Marksizm’in 1960’larda Türk aydınları üzerinde bu kadar etkili olmasının sebeplerinden biridir. Kolektif özelliğin tercih edilmesi büyük ihtimalle siyasal kültürün ötesinde başka faktörlere de dayanmaktadır. Güvensizlik dönemlerindeki “özgürlük korkusu” bu faktörlerden biridir. İslam ahlakının cemaat eşitlikçiliği ve Türk adetlerinin kanbağına dayalı dayanışma anlayışı ve toplumsallığı da bu kolektif siyasal tercihleri güçlendirmiş olabilir. Nitekim sonraki bölümlerde, rasyonelleşmeyle özelleşme arasındaki modern gerilimin bir otokratın veya dar bir yönetici elitin zihninde nasıl olduğu ve uyrukların birey olarak kendilerini gerçekleştirme arzularının güçlü bir topluluk veya cemaate ait olma güdüsüyle nasıl rekabet ettiği incelenecektir. Velhasıl, daha insanlı ve çoğulcu toplumlar kurmak, aynı zamanda, “özerk ve kendi iradesiyle hareket eden özneler” için bir alan açmak ve bu özerkliğin özneler tarafından karşılıklı olarak tanınmasını gerçekleştirmek demektir.²² Milliyetçilik kolektif bir “kendine tapınma biçimi” olduğuna göre, onun keskinliğinin azaltılması bireysel özgürlüğü genişletmenin bir ön koşulu olmalıdır.²³

Modernliğin kökenlerinin Avrupalı oluşu, Batılı yolun tek yol olup olmadığı noktasında da önemli soruları gündeme getirmektedir. Bazı düşünürler diğer kültürel ortamlarda alternatif modernitelerin varlığını ileri sürmeyi tercih etmektedir.²⁴ Bazılarıysa modernliğin yerleşmesi açısından değişik ortamlarda yaşanan farklılıkların altını çizerek. Bu türden incelemeler aydınlatıcı olabileceği halde, bu düşünürlerin de yerel olana odaklanıp küresel olanı ihmal etme hatasına düştükleri söylenebilir. Tarihçiler, Avrupa modernliğinin önce Kuzey Amerika ve Avustralya gibi “neo-Avrupalara”, daha sonra da sayısız uyarılma ve direnişe sebep olduğu dünyanın geri kalanına nasıl yayıldığını ampirik olarak kesin bir şekilde saptayabilirler. Sonuç olarak başkalaşmış veya yerleşmiş moderniteler küresel modernliğin fenomenolojik bolluğunun bir parçasıdır. Bu süreç geliştikçe Hıristiyan Batı takvimini ya da Avrupa futbolunun kurallarını örnek olarak alırsak, Batıya özgü olarak başlayan birçok fenomen kolaylık sağlaması amacıyla küresel ölçekte kabul gördü. Daha yakın zamanlarda, küresel modernliğe katılımı kolaylaştıran birçok standart daha baştan değer açısından önemli derecede taraf-sız olarak yaratıldı. Bu yenilikleri dünyanın herhangi bir parçasıyla özdeşleştirmek her geçen gün daha da zorlaşıyor. Dolayısıyla bu çalışma “bir Türk modernitesi” tarif etmeyi amaçlamıyor. Birçok modern Türk fenomeninden bahsetmekle birlikte, bunları ulusal ölçekten daha geniş bir bağlama yerleştiriyor. Nitekim bunların hepsi, Türk modernlik deneyiminin parçası olmakla beraber, modernliğin kendisi, kökenleri Avrupalı ve kapsamı giderek küresel olan bir gerçekliktir.

Ayakta kalacak devletin Osmanlı mı, yoksa Türk mü olacağını belirlemede en kritik an olan imparatorluktan cumhuriyete geçiş sırasında, öncü Türk sosyoloğu Ziya Gökalp *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (1918) adlı eserinde Türklerin dünyadaki yerini tartışmaktaydı. Gökalp bu üçlemeyi Azeri aydını Hüseyinzade Alininkinden uyarlamıştı. Onunkinde üçüncü terim “Avrupalılaşmak” idi. Hüseyinzade Alinin “Avrupalılaşma” kavramının yerine Gökalp’in “muasırlaşmak”, yani modernleşmek kavramını koyması dikkate değer. Sosyal bilimciler “Avrupalılaşmak” ile “modernleşmek” arasında bir ayrım yaparlar, Osmanlı düşünürleri ise genellikle bu ikisini aynı kefeye koyarlardı. Günümüzde Avrupa Birliği’ne katılım süreciyle ilgili sorunlar sebebiyle, Avrupa standartları Türklerin modernlik anlayışlarının merkezinde yer almayı sürdürüyor. Buna karşılık Gökalp, modernitenin sadece Avrupa’dan ibaret olmayıp küresel olduğunu fark etmişti. Diğer birçok Türk aydınının aksine Gökalp’in amacı Türk, Müslüman ve modern kimlikler arasında bir tercih yapmak değildi. O, daha ziyade, milli “hars” düzeyindeki kavim ve din ile milletlerarası “medeniyet” düzeyindeki modernliği birleştirmeye çalışıyordu.²⁵ Her ne kadar Cumhuriyet’in ilk dönemlerindeki yöneticiler İslamî milliyetçiliğe feda edip laik bir gelecek yaratmaya çalışmış olsalar da, Türk ve İslam kimliğinin küresel moderniteyle birlikte nasıl yapılandırılacağına dair farklı tercihlerin gerçekleşme imkanı 1789’dan itibaren yaşanan gelişmeleri “sekülerizmin gelişmesi” olarak değil, moderniteye yönelik dinî ve seküler yaklaşımlar arasındaki dinamik etkileşim açısından analiz etmek için bir başlangıç noktası sağlamaktadır.

TEZ: DİYALEKTİK ETKİLEŞİM İÇİNDEKİ İKİ DEĞİŞİM AKIMI

Bu kitap, iki temel değişim akımının, son iki yüzyılda karşılıklı etkileşim içinde Osmanlı ve Türk tarihini nasıl şekillendirdiği konusunda yeni bir yorum geliştiriyor. Gökalp Türklerin modernliğe yaklaşımını hem milli hem de dinî kimliğin şekillendirdiğinin farkına varmak açısından derin bir kavrayış göstermişti. Bu üç nokta arasında nirengi yapmak meselesi, temsil ettikleri tercihlere göre iki alternatif yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açtı: nispeten radikal, laikleştirici bir akım ile daha muhafazakâr, İslami eğilimli bir akım. Basit bir ikili karşıtlık değildir bu. Gökalp’in üçlemesi her iki akımın da daha geniş bir tercihler dizisiyle ilişki içinde oluştuğunu hatıra getirmektedir. Her iki akım da, tıpkı siyasal partiler veya diğer geniş sosyo-kültürel oluşumlar gibi, farklı eğilim ve hareketleri içinde barındırıyordu. Ayrıca birçok Osmanlı ve Türk iki akıma birden bağlanmıştı ve ikisi arasında tercih yapmaktan kaçınıyordu. Ne var ki kritik anlarda iki akımda somutlaşan tercihler kaçınılmaz hale gelmekte ve görüşleri kutuplaştırmaktaydı. Bu dönemlerde radikal ve muhafazakâr yaklaşımlar arasındaki ikili karşıtlık, tıpkı siyaset ve

sporda partilerin veya takımların oluşturduğu ikili karşıtlığın çekişmeleri en çok keskinleştiren etmen olması gibi, bu çekişme alanını düzenliyordu. Bu tip zamanlarda iki akım arasındaki karşıtlık tamamen uzlaşmaz bir noktaya gelebilmekteydi. Buna karşın, her iki akımın savunucuları da ortak çıkarları paylaşıyorlardı. İki değişim akımı arasındaki farklar Gökaltın üçlemesindeki unsurlardan birinin dışlanmasından çok, belli birinin veya ikisinin öne çıkarılmasıyla ilgilidir.

Zaman geçtikçe iki akım, kimi zaman çatışarak kimi zaman da birbirlerine yaklaşarak, kendilerini dönüştürerek ve küresel modernlik evrimine devam ettikçe muhayyel hatları değişen bir geleceğe uzanarak diyalektik bir etkileşime girdiler.

Radikal akımı yerli yerine oturtmak için Anderson'un "matbaa kapitalizmi" kavramı bir başlangıç noktası sunmaktadır. Yeni kurum ve elitler yaratmak için erken bir tarihte (1789-1839) devlet tarafından başlatılan reform hareketi, özel Osmanlı yazılı basınının gelişmesiyle birlikte devlet denetiminin ötesine geçti. "Matbaa kapitalizmi" imgesi, daha önce de belirtildiği gibi, kültürel üretim, ekonomik işletme, toplum ve siyaset arasında yeni bağlantılar akla getirir. Yazılı basının yaygınlaşması ve buna bağlı olarak dilde ve okuryazarlıkta yaşanan değişimlerle birlikte ortaya çıkan yeni edebî türler, alternatif gelecek tasavvurlarının ifade edilmesine imkân sağlayan yeni yaratıcılık alanları açtı. Bu tasavvurları gündeme getiren elit erkekler, hayallerinin peşine düşmeleri için başkalarını harekete geçirmede öncü roller üstlendiler. Birbiriyle rekabet eden görüşler çoğaldıkça siyasal anlaşmazlıklar keskinleşti ve kişi merkezli eski hizipleşme biçimleri problem ve ideoloji odaklı yeni bir siyaset anlayışıyla çatışma içine girdi. 1860'lara gelindiğinde, bu karmaşanın birçok unsuru Osmanlılar arasında mevcuttu. Yine de Batıcı aydınların en uç temsilcilerinin doktriner materyalist olmaları ancak bir kuşak sonra gerçekleşti. Osmanlı Devleti'nin yaşadığı son kriz sırasında bu aydınlar, imparatorluğun yıkılıp cumhuriyetin kurulmasına yol açan siyasal yeniden yapılanma sürecinde, yeni düzenin önce *meşrutî* (1908), ardından da *millî* (1919-1922) olması için verilen mücadelelerin lider kadrolarını oluşturdular. 1908'den en azından 1950'ye kadar Türkiye'yi yöneten laikler hâlâ büyük bir güç ve prestije sahiptiler.

Şayet basılı kültürle ilişkili olgular radikal modernleştiricilere alan açmışsa, aynı mantık doğrultusunda elyazması kültürünün de muhafazakârlara hizmet etmiş olması gerekir. Nitekim, başlangıçta elyazması üretimiyle özdeşleştirilmiş olmasına karşın, daha dar bir şekilde tarif edilen bir fenomen bu amaca hizmet etti: İslami dini hareketler. Ama hepsi değil. Dönemin İslami hareketleri geniş bir çeşitlilik gösteriyordu ve Osmanlı karşıtlığı veya öbür dünyaya odaklanmış olmak bunların bir kısmının Osmanlı'daki yeniden canlanma hareketini desteklemelerine mani oluyordu. Bu yüzden Nakşibendiliğin Hindistan kökenli Müceddidiye kolunu benimseyen ve diğer tarikatlar arasında bile "asrın müced-

didi” olarak kabul edilen Iraklı bir şeyh çok daha büyük bir önem kazandı. Halid el-Nakşibendi Halidiye tarikatını kurdu. Türkçede kendisi Mevlana Halid, tarikatı da Halidiye-Nakşibendiye olarak tanındı. Mevlana Halid’in öğretileri ve yarattığı örnek, kurduğu tarikatı Batı İslam dünyasında Nakşibendiliğin en yaygın ve etkili kolu ve kalıcı etkiye sahip bir hareket haline getirdi.²⁶

İmparatorluğun çevresinde doğan Halidiye, hem merkezde hem de çevrede büyük bir uyanışa yol açtı. Müslüman burjuvazi öncüleri (protoburjuvazi) arasında fikri sermayeye sahip olan ilericiler (yeni devlet ve edebiyat elitleri) yeni doğan yazılı basın etrafında toplanırken, mali varlıklara sahip olan insanlar (örneğin tüccarlar ve toprak sahipleri) genellikle daha muhafazakâr görüşleri benimseyerek; kültürel olarak, Halidiye ve kolları başta olmak üzere, dinî hareketlerde bir çıkış aradılar.²⁷ Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde, Nakşibendilerin zikirlerini sessizce gerçekleştirmeleri ve bunu evlerde yapabilmeleri, 1925’teki tarikat yasağına rağmen ayakta kalmalarını sağladı. Kürt Nakşibendiler rejime karşı ayaklansalar da, tarikatın tarihsel olarak devlete karşı beslediği olumlu tutum, diğer Nakşibendilerin bir devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nda görev almalarını ve böylelikle laik cumhuriyetin kalelerinden birini “kolonileştirmelerini” kolaylaştırdı. Yakın zamanlarda Halidiye içinden cami dernekleri, vakıflar, şirketler, medya organları ve siyasal partiler gibi başka örgütlenme biçimleri de çıktı. Laikler ve İslamcılar aynı alanlarda rekabet etmeye başlayınca Turgut Özal (1983-1989 arasında başbakan, 1989-1993 arasında cumhurbaşkanı) Nakşibendi olduğunu açıkça ilan etti.

Türkiye’nin önde gelen diğer iki dinî hareketi, doğrudan Halidiyeden kaynaklanmamakla birlikte bilhassa onun yarattığı etkinin sonucunda ortaya çıktı ve yeni örgütlenme biçimlerinin oluşturulmasında başı çekti. Bu hareketler Bediüzzaman (zamanın harikası) olarak bilinen Said Nursi’yle başladı.²⁸ Said Nursi, cumhuriyetçi laikliğin yarattığı manevi boşluğu bir tarikat kurarak değil insanların kendisinin eserlerini incelemek suretiyle katılabilecekleri metin merkezli bir hareket oluşturarak doldurmaya çalıştı. Hem modern bilime hem de dinî ilimlere sahip çıkarak Türk laiklerinin takdir ettiği Avrupa materyalistlerine karşı inçelikli reddiyeler kaleme aldı. Nursi, hem din eğitiminin sözlü kültürden metin-selliğe geçişini hem de din adamlarının modern iletişim araçlarını benimseyişini temsil ediyordu. Aynı dönemde, yavaş yavaş Nursi’nin risalelerinin yazılarak değil; matbaa aracılığıyla çoğaltılmaya başlanmasının yanı sıra, *Sırat-ı Müstakim* (daha sonra *Sebilürreşad*) gibi dergiler ve Necip Fazılın (1904-1983) İslamcı yazarlar için oluşturduğu rol modeli de İslami “matbaa kapitalizmi”nin doğuşuna işaret eden kanıtlardır.

Nursi’nin ölümünden sonra başlattığı hareketin içinden çıkan kollar arasında, şu an Türkiye’nin en etkili dinî lideri olan Fethullah Gülen’in hareketi de vardır.²⁹ Okumaktan çok inançlarını hayata geçirmeye önem veren Gülen’in takipçileri