



T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZİ

20. YÜZYIL TÜRK DÜŞÜNÇESİNDE
GARBİYATÇILIK (OKSİDENTALİZM) ÜZERİNE
BİR İNCELEME

Alkım SAYGIN

FELSEFE
ANABİLİM DALI

EYLÜL 2015



**20. YÜZYIL TÜRK DÜŞÜNCESİNDE
GARBİYATÇILIK (OKSİDENTALİZM) ÜZERİNE
BİR İNCELEME**

Alkım SAYGIN

**DOKTORA TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

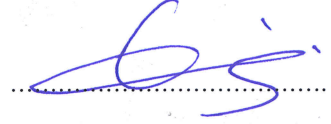
EYLÜL 2015

Alkım SAYGIN tarafından hazırlanan “20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık (Oksidentalizm) Üzerine Bir İnceleme” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Felsefe Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman ve Başkan: Prof. Dr. Veli URHAN

Felsefe, Gazi Üniversitesi

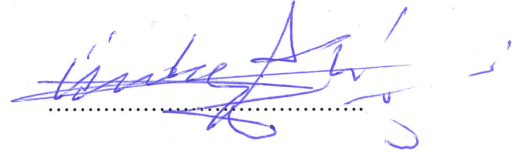
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



Üye: Doç. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

Felsefe, Gazi Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



Üye : Prof. Dr. Emel KOÇ

Felsefe Grubu Eğitimi, Gazi Üniversitesi

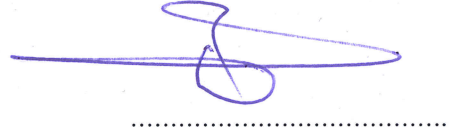
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



Üye : Doç. Dr. İbrahim MARAŞ

İslâm Felsefesi, Ankara Üniversitesi

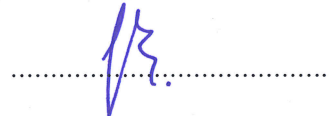
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



Üye : Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

Sistemik Felsefe ve Mantık, Ankara Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



Tez Savunma Tarihi: 16/09/2015

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Doktora Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.



Prof. Dr. Suna BAŞAK
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

22.09.2015

Alkım SAYGIN

20. YÜZYIL TÜRK DÜŞÜNÇESİNDE GARBİYATÇILIK (OKSİDENTALİZM) ÜZERİNE BİR İNCELEME

(Doktora Tezi)

Alkım SAYGIN

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Eylül 2015

ÖZET

20. yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılık (oksidentalizm) konulu bu çalışmamızda, Said Halim Paşa, Mehmet Âkif Ersoy, Ziya Gökalp, Halide Edip Adıvar, Nurettin Topçu ve Cemil Meriç'in eserlerinde garbiyatçılığı inceledik. Çalışmamızda garbiyatçılığı, Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabası olarak tanımladık. Bu çaba sonucunda ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumesine garbiyatçı söylem, bu söylemleri ifade eden bilgiye de garbiyatçı bilgi dedik. İncelediğimiz eserlerde garbiyatçılığı bir bilim ya da bir ideoloji olarak değil, bir söylem olarak ele aldık ve garbiyatçı söylemleri ekonomik garbiyatçılık, siyasî garbiyatçılık ve kültürel garbiyatçılık başlıkları altında tespit ve tasnif ettik. Her üç alanda da garbiyatçı söylemler, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelere yönelik eleştirel bir anlama çabası içinde olmuştur ve bu çabalar, birer nelik incelemesi içermesi bakımından aynı zamanda da felsefi bir incelemenin konusudur. Çalışmamızda bu söylemler, altı farklı alt-söylem içinde tespit ve tasnif edilmiştir; üstünlük söylemi, karşıtlık söylemi, karşılıklı etkileşim söylemi, bağlantısızlık söylemi, faydacılık söylemi ve hâkimiyet söylemi. Bu alt-söylem öbekleri içinde garbiyatçı söylemler esasen, "Batıyı ya da Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi nedir?" sorusuna verilen cevaplardan oluşmakta ve bu yönüyle, kültür ve değer felsefesi sorunları temelinde şekillenmektedir. Bu söylemlerde Batı medeniyetine yön veren olgular ile Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında kurulan birtakım ilişkiler, olgu ve değer ilişkisi bağlamında da garbiyatçılığı felsefi bir incelemenin konusu hâline getirmektedir.

Bilim Kodu : 1109

Anahtar Kelimeler : Garbiyatçılık, felsefe, Said Halim Paşa, Mehmet Âkif Ersoy, Ziya Gökalp, Halide Edip Adıvar, Nurettin Topçu, Cemil Meriç.

Sayfa Adedi : 377

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Veli URHAN

AN EXAMINATION ON THE OCCIDENTALISM (GARBİYATÇILIK)
IN THE 20th CENTURY TURKISH THOUGHT

(Ph. D. Thesis)

Alkım SAYGIN

GAZİ UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
September 2015

ABSTRACT

In the 20th century Turkish thought occidentalism (garbiyatçılık) on this study, we have examined the occidentalism in the works of Said Halim Pasha, Mehmet Âkif Ersoy, Ziya Gökalp, Halide Edip Adivar, Nurettin Topçu and Cemil Meriç. In this study, we have identified the occidentalism as a critical effort to understand Western civilization. We have identified occidentalist discourse as a result of this effort put forth opinions and assessments system and occidentalist information as the information that expresses these discourses. In these works, we have examined the occidentalism as a discourse, not a science or an ideology and we have detected and classified the occidentalist discourses under the headings of economic occidentalism, political occidentalism and cultural occidentalism. Each of the three areas, the occidentalist discourses have been in a critical effort to understand the concepts, values and principles that defining the form of Western civilization and these efforts are also subject of a philosophical examination in terms of inclusion an essence examination. In our study, these discourses have been detected and classified in six different sub-discourses; discourse of superiority, discourse of contradiction, discourse of interaction, discourse of disconnection, discourse of utility, discourse of domination. The occidentalist discourses in these sub-discourses essentially consists of answers to the question of “What is the values system that make up West or Western civilization?” and in this regard, they are formed on the basis of the culture and value philosophy problems. Some relationships that put together the facts that shaping the Western civilization with the values that forming the Western civilization in these discourses becomes the occidentalism the subject of a philosophical examination in the context of the relationships of fact and value.

Science Code : 1109
Key Words : Occidentalism, philosophy, Said Halim Pasha, Mehmet Âkif Ersoy, Ziya Gökalp, Halide Edip Adivar, Nurettin Topçu, Cemil Meriç.
Page Number : 377
Supervisor : Prof. Dr. Veli URHAN

TEŐEKKÖR

Çalıőmalarım boyunca yardım ve desteklerini hiç esirgemeyen aileme ve değerli dostum Elif YILMAZ'a, tez metnini sabırla okuyup gerekli düzeltmeleri yapan değerli kardeőim Deniz Kaan ERYILMAZ'a, doktora eğitimin süresince görüş ve düőünceleriyle üzerimde emeği bulunan tüm hocalarıma ve dönem arkadaşlarıma ve son olarak, tezin hazırlık aőamasından savunma aşamasına kadar geçen süre boyunca őahsıma duyduğu tam güven ve verdiği destekten dolayı değerli hocam Prof. Dr. Veli URHAN'a teőekkürü borç bilirim.

Alkım SAYGIN

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

GARBİYATÇILIK ÜZERİNE

1.1. Garbiyatçılığın Tanımı ve Türleri	10
1.1.1. Bir Bilim Olarak Garbiyatçılık	18
1.1.2. Bir İdeoloji Olarak Garbiyatçılık	24
1.1.3. Bir Söylem Olarak Garbiyatçılık	32
1.2. Garbiyatçılık ve Felsefe	36
1.2.1. Kültür ve Medeniyet Kavramları	39
1.2.2. Değer Kavramı ve Değer Türleri	43
1.2.3. Kültür ve Değer Felsefesi Bakımından Garbiyatçılık	46
1.3. Alternatif Bir Garbiyatçılık Sınıflaması	65
1.3.1. Konusuna Göre Garbiyatçılık Türleri	65
1.3.1.1. Ekonomik Garbiyatçılık	66
1.3.1.2. Siyasî Garbiyatçılık	66
1.3.1.3. Kültürel Garbiyatçılık	67
1.3.2. Garbiyatçı Söylemlerde Alt-söylem Öbekleri	67
1.3.2.1. Üstünlük Söylemi	68
1.3.2.2. Karşıtlık Söylemi	68
1.3.2.3. Karşılıklı Etkileşim Söylemi	68
1.3.2.4. Bağlantısızlık Söylemi	69
1.3.2.5. Faydacılık Söylemi	69
1.3.2.6. Hâkimiyet Söylemi	70

2. BÖLÜM

SAİD HALİM PAŞA VE GARBİYATÇILIK

	Sayfa
2.1. Said Halim Paşa	71
2.2. Hıristiyanlığa Bakış	72
2.3. Maddeci Düşünce ve Pozitivizme Bakış	74
2.4. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış	77
2.5. Medeniyet Kavramı	79
2.6. İslâm Beynelmillelciliği Görüşü	81
2.7. Said Halim Paşa'nın Garbiyatçı Söylemi	83
2.7.1. Said Halim Paşa'nın Ekonomik Garbiyatçılığı	85
2.7.1.1. Sömürgecilik Eleştirisi	85
2.7.1.2. Dayanışma Görüşü	89
2.7.2. Said Halim Paşa'nın Siyasî Garbiyatçılığı	91
2.7.2.1. Siyasî ve İdarî Örgütlenme Sorunu	92
2.7.2.2. Özgürlük ve Eşitlik Eleştirisi	96
2.7.2.3. Demokrasi Eleştirisi	99
2.7.3. Said Halim Paşa'nın Kültürel Garbiyatçılığı	103
2.7.3.1. Doğu-Batı Farkı	104
2.7.3.2. Şarkiyatçılık Eleştirisi	106
2.7.3.3. Kavram ve Değerlerin Kültürel Göreliliği Sorunu	108
2.7.3.4. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu	111

3. BÖLÜM

MEHMET ÂKİF ERSOY VE GARBİYATÇILIK

3.1. Mehmet Âkif Ersoy	113
3.2. Hıristiyanlığa Bakış	114
3.3. İnsan Görüşü	116
3.4. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış	119
3.5. Medeniyet Kavramı	124
3.6. Mehmet Âkif Ersoy'un Garbiyatçı Söylemi	126
3.6.1. Mehmet Âkif Ersoy'un Ekonomik Garbiyatçılığı	129
3.6.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi	129

	Sayfa
3.6.1.2. Çalışma Felsefesi	133
3.6.2. Mehmet Âkif Ersoy'un Siyasî Garbiyatçılığı	136
3.6.2.1. Tefrikacılık ve Kavmiyetçilik Eleştirisi	140
3.6.2.2. Millî Birlik ve Beraberlik Düşüncesi	144
3.6.3. Mehmet Âkif Ersoy'un Kültürel Garbiyatçılığı	147
3.6.3.1. Doğu-Batı Farkı	148
3.6.3.2. Şarkiyatçılık Eleştirisi	151
3.6.3.3. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu	155

4. BÖLÜM

ZİYA GÖKALP VE GARBİYATÇILIK

4.1. Ziya Gökalp	159
4.2. Hıristiyanlığa Bakış	160
4.3. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış	163
4.4. Kültür ve Medeniyet Kavramları	167
4.5. Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak Kavramları	169
4.6. Ziya Gökalp'in Garbiyatçı Söylemi	172
4.6.1. Ziya Gökalp'in Ekonomik Garbiyatçılığı	176
4.6.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi	178
4.6.1.2. Dayanışma Görüşü	182
4.6.2. Ziya Gökalp'in Siyasî Garbiyatçılığı	186
4.6.2.1. Millî Gurur Düşüncesi	188
4.6.2.2. Turan(cılık) İdeali	191
4.6.3. Ziya Gökalp'in Kültürel Garbiyatçılığı	193
4.6.3.1. Doğu-Batı Farkı	195
4.6.3.2. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu	199

5. BÖLÜM

HALİDE EDİP ADIVAR VE GARBİYATÇILIK

5.1. Halide Edip Adıvar	203
5.2. Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlığa Bakış	204

	Sayfa
5.3. Maddeci Düşünce ve Pozitivizme Bakış	206
5.4. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış	209
5.5. Kültür ve Medeniyet Kavramları	212
5.6. Halide Edip Adıvar'ın Garbiyatçı Söylemi	214
5.6.1. Halide Edip Adıvar'ın Ekonomik Garbiyatçılığı	218
5.6.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi	219
5.6.1.2. Sömürgecilik Eleştirisi	222
5.6.2. Halide Edip Adıvar'ın Siyasî Garbiyatçılığı	225
5.6.2.1. Millî Gurur Düşüncesi	228
5.6.2.2. Yeni Turan(cılık) İdeali	232
5.6.3. Halide Edip Adıvar'ın Kültürel Garbiyatçılığı	235
5.6.3.1. Doğu-Batı Farkı	236
5.6.3.2. Akdeniz Medeniyeti Görüşü	240
5.6.3.3. Şarkiyatçılık Eleştirisi	244
5.6.3.4. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu	247

6. BÖLÜM

NURETTİN TOPÇU VE GARBİYATÇILIK

6.1. Nurettin Topçu	251
6.2. Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlığa Bakış	251
6.3. Maddeci Düşünce ve Pozitivizme Bakış	253
6.4. İrade, Hareket ve İsyân Kavramları	255
6.5. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış	258
6.6. Kültür ve Medeniyet Kavramları	261
6.7. Nurettin Topçu'nun Garbiyatçı Söylemi	262
6.7.1. Nurettin Topçu'nun Ekonomik Garbiyatçılığı	267
6.7.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi	268
6.7.1.2. Müslüman Anadolu Sosyalizmi Görüşü	270
6.7.1.3. İsyân Ahlâkı Görüşü	272
6.7.2. Nurettin Topçu'nun Siyasî Garbiyatçılığı	275
6.7.2.1. Millî Gurur Düşüncesi	278
6.7.2.2. Demokrasi, Özgürlük ve Eşitlik Eleştirisi	279

	Sayfa
6.7.3. Nurettin Topçu'nun Kültürel Garbiyatçılığı	284
6.7.3.1. Anadoluçuluk İdeali	286
6.7.3.2. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu	288
7. BÖLÜM	
CEMİL MERİÇ VE GARBİYATÇILIK	
7.1. Cemil Meriç	291
7.2. Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlığa Bakış	292
7.3. Maddeci Düşünce ve Pozitivizme Bakış	294
7.4. Fransız Devrimi'ne Bakış	296
7.5. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış	298
7.6. Kültür, İrfan, Medeniyet ve Umran Kavramları	301
7.7. Cemil Meriç'in Garbiyatçı Söylemi	303
7.7.1. Cemil Meriç'in Ekonomik Garbiyatçılığı	307
7.7.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi	310
7.7.1.2. Sömürgecilik Eleştirisi	313
7.7.2. Cemil Meriç'in Siyasî Garbiyatçılığı	316
7.7.2.1. Millî Gurur Düşüncesi	319
7.7.2.2. Demokrasi, Özgürlük ve Eşitlik Eleştirisi	321
7.7.3. Cemil Meriç'in Kültürel Garbiyatçılığı	323
7.7.3.1. Doğu-Batı Farkı	326
7.7.3.2. Türk-İslâm (Osmanlı) Medeniyeti Görüşü	328
7.7.3.3. Şarkiyatçılık Eleştirisi	330
7.7.3.4. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu	335
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	339
KAYNAKLAR	365
ÖZGEÇMİŞ	377

GİRİŞ

Garbiyatçılık (oksidantalizm) kavramını ilk duyduğumuzda, henüz bir lisans öğrencisiydik. O dönemde garbiyatçılığı, Ortadoğu coğrafyasında şarkiyatçılığa (oryantalizm) tepki olarak ortaya çıkan, Alman romantik felsefesi ve Afro-Amerikan düşüncesiyle şekillenen bir söylem olarak tanımiştık¹. Fakat, henüz o dönemde bile, garbiyatçılık kavramının içeriklendirilme biçimlerini şüpheyile karşılamış; “Batının ötekileştirilmesi”, “Batı düşmanlığı”, “Batı karşıtlığı”, vb. tanımların felsefi bakımdan temelsizliğini görmüştük. Öyle ki araştırmacılar, “Batı”nın ne olduğunu bile açık bir şekilde ortaya koymaksızın bu tanımları kullanmaktaydı. Felsefi açıdan bakıldığında, bir şeyin ne olduğunu tanımlamaksızın o şey hakkında herhangi bir tutum geliştirmek anlamsızdır. Dahası, garbiyatçılık hakkında “Doğulu öznenin Batı algısı” türünden tanımları ise çok daha sorunlu görmüştük. Bu tür tanımlarda geçen “Doğu”, “özne”, “Batı” ve “algı” kavramlarının her birinin felsefi bakımdan; nelik bilgisi açısından ele alınması gerekirken bu tür tanımları dile getiren araştırmacılar, böyle bir incelemeyi yapmaksızın üzerinde çalıştığı düşünürlerin/yazarların görüşlerini serimleme/tartışma yoluna gidiyordu.

Bu bakımdan, gerek garbiyatçılık kavramı hakkında, gerekse de on dokuzuncu yüzyıldan beri Batı medeniyetiyle sancılı bir ilişki yaşayan Türkiye’de garbiyatçılık hakkında daha farklı bir yaklaşımla ve felsefi bir temelden hareketle bilimsel/akademik bir incelemesinin yapılması gerekmektedir. Başka deyişle, Batı kavramının yanı sıra garbiyatçılığın da aslında felsefi bakımdan “nesneleştirilmesi” gerekmektedir. Oysa, garbiyatçılık hakkında yapılan çalışmalarda/tartışmalarda epistemoloji ve ontoloji sorunları üzerinde durulurken kültür ve değer felsefesi sorunları ihmâl edilmekte ya da görmezden gelinmekte; Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin ne olduğu araştırılmaksızın gerek Batı kavramına, gerekse de garbiyatçılığa dair epistemoloji ve ontoloji sorunları üzerinde durulmaktaydı. Zira, Batı kavramı ve garbiyatçılık konusunda yapılan çalışmaların/tartışmaların kültür ve değer felsefesi sorunları temelinden değil de “düşmanlık”, “kin”, vb. anlamı/içeriği belirsiz birtakım kavramlar üzerinden şekillenmesi, Batı kavramını ve garbiyatçılığı kültür ve değer felsefesi sorunları üzerinden ele almanın kaçınılmaz olduğunu bize düşündürmüştü.

¹ Garbiyatçılığı bu şekilde ele alan bir çalışma için bkz. Öner, 2007.

Diğer taraftan, Batı toplumlarında geniş bir hacme sahip olan şarkiyatçı literatürün aksine, Türkiye’de ve Ortadoğu toplumlarında garbiyatçılığın kapsam ve sınırları açık değildir. Fakat, gerek Batı medeniyeti, gerekse de İslâm medeniyeti üzerine yapılan çalışmalarda/tartışmalarda, bir medeniyet dairesinde yer alan farklı kültürlerden hareketle medeniyetlere ilişkin genel özellikler tespit edilmeye çalışılmakta ve araştırmacılar, kimi zaman örtük, kimi zaman da açık bir biçimde değerlerin evrensel doğası üzerine türlü tartışmalar yapmaktadır. Nitekim şarkiyatçı literatür, Batı toplumlarının kültürleriyle şekillenen Batı medeniyetinin değerler sisteminin evrensel bir doğası olduğu tezinden hareket eder ve bu sistemin İslâm toplumlarında da geçerli olduğunu iddia eder (Çırakman, 2007: 116; Keyman, 2007: 120-125; Manzoor, 2007: 97). Garbiyatçı literatür ise bu değerler sistemini, Batı medeniyetine yön veren olgu ve olaylarla ilişkilendirir ve yalnızca Batının gözünde değerli bulur. Zira, kültür ve değer felsefesi bakımından ele alındığında garbiyatçı literatür, her medeniyetin kendine özgü değerler sisteminin olduğunu ve Batı değerlerini Batı dışı toplumlarda veya kültürlerde uygulamanın hem olanaksız olduğunu, hem de o toplum veya kültürün felaketine yol açacağını savunur. Keza, farklı medeniyetler arasında ortak birtakım değerlere de rastlanabilse de her medeniyetin değerler sisteminde bu ortak değerler de farklı bir anlam ve hiyerarşi içinde konumlandırılabilir. Bu itibarla, bir medeniyette yüksek bir değer atfedilen bir değere, başka bir medeniyette daha az değer atfedilebilmektedir ya da aynı değere farklı medeniyetlerde farklı anlamlar yüklenebilmektedir ki, bunlar da kültür ve değer felsefesi sorunları bağlamında garbiyatçılığı felsefenin konusu hâline getirmektedir.

İmdi, medeniyetlerin temellerine dair şarkiyatçı veya garbiyatçı söylemler, felsefi bakımdan ele alındığında, kültür ve medeniyet ilişkisinin yanı sıra, değerlerin evrensel doğasına ilişkin bir tartışmaya dayanır. Ancak, şarkiyatçıların kullandığı kavram ve terimlerin görece olarak daha açık ve seçik olmasına karşın, garbiyatçı söylemler dile getirenlerin kavram ve terimlerinde bu açık ve seçikliği görmek zordur. Bu itibarla, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılık üzerine yapılacak felsefi bir inceleme, garbiyatçı literatürün hem kapsam ve sınırlarının belirlenmesine katkı sağlayacak, hem dayandığı felsefi temelleri ortaya koyacak, hem de bu literatürde oluşturulan bilgilerin açık ve seçik kavram ve terimlerle ifade edilmesini olanaklı kılacaktır.

Ne var ki, şarkiyatçılığı konu edinen çalışmalarda Edward Said’den (1978/2006b) bu yana, Foucault’nun (1969/1999, 1966/2001) temsil epistemisi ve arkeolojik çözümleme

hakkındaki görüşleri etkisini hissettirmektedir (Carrier, 1992). Bu etkiyle araştırmacılar, Doğu ve Batı kavramlarının aslında bir “kurgu” olduğu, “Ben” ve “Öteki” ayrımını siyâsete taşıdığı ve farklı kültürel birikimlere sahip toplumlar arasındaki çatışmaları körüklediği şeklinde bir eleştiriye yönelir ve bu eleştirilerini, Said’in de savunduğu türden bir “hümanizm”e dayandırır (Manzoor, 2007). Hâl böyle olunca, Doğu ve Batı kavramlarına getirilebilecek her türlü nelik/mâhiyet açıklaması ve/veya medeniyetlere ilişkin çalışmalarda kültür ve değer felsefesi temelinden hareket etmeye dönük herhangi bir girişim, henüz baştan “tu kaka” ilan edilmiş olur. Oysa, bu konularda herhangi bir sorun üzerinde düşünebilmek için öncelikli olarak yapılması gereken, nesnenin neliğine/mâhiyetine bakmaktır ve bu tür bir araştırmanın çeşitli türden çatışmalarla bağlantısını kurmak için zorunlu hiçbir neden yoktur.

Bu bakımdan, şarkiyatçılık hakkında “Doğunun ötekileştirilmesi” şeklindeki tanım ne kadar kolaycılıksa, garbiyatçılık hakkında da “Batının ötekileştirilmesi” (Said, 1978/2006b) şeklindeki tanım, aynı derecede kolaycılıktır. Bu alanda yapılacak felsefi bir inceleme, Batı medeniyetinin nelik/mâhiyet bilgisini ortaya koyacak ve aslında, tam da bu yolla, farklı kültürel birikimlere sahip toplumların birbirleriyle daha sağlıklı ilişkiler kurabilmelerine katkı sağlanacaktır. Çünkü, bir nesneyle kuracağımız en doğru ilişki, o nesnenin ne olduğunu bilmekle kuracağımız ilişkidir. Bu bilgilerin yok sayılması ve medeniyetler arasındaki ayrımların inkârı, tüm insanlığı “evrensel” tek bir medeniyette birleştirme ve “hümanizm”i gerçekleştirme adına, insanlığın geçirdiği farklı tarihsel, toplumsal, kültürel, ekonomik, vb. süreçlerin yok sayılmasına yol açar ki, bu da bu süreçlerden elde edilen kazanımlardan yararlanmayı olanaksızlaştırır. Dolayısıyla, garbiyatçılık konusunda çalışma yapmak isteyen bir araştırmacının önünde, çalışmaya başlamadan önce aşması gereken iki büyük engel vardır. Bunlardan ilki, garbiyatçılık kavramına yüklenen olumsuz anlam içeriğinin gündeme getirdiği çağrışımlar; ikincisi ise bu kavramın içeriğini “doğru” bir biçimde belirleyerek garbiyatçı düşüncenin kapsam ve sınırlarını “nesnel” bir gözle inceleme olanağının ortaya konulması. Tezimizle birlikte biz burada, kullandığımız yöntem ve ortaya koyduğumuz bilgilerle bu iki engelin aşılmasına katkı sağlayacağımızı umuyoruz.

“Batı”yı “Batı” yapan şey, epistemolojik anlamda Doğu-Batı karşıtlığı üzerinden temellendirilmek istendiğinde (karşıtlının dolayımından geçerek bilme), “ötekileştirme” kapsamında değerlendirilen görüş ve düşüncelere zemin hazırlanmakta (Carrier, 1992);

ontolojik anlamda Doğu-Batı ayrımının aslında bir “kurgu” olduğu kabulünden hareket edildiğinde ise garbiyatçılık, tepkisel (ya da “ideolojik”) bir söyleme indirgenmektedir (Kılıç, 2006; Polat, 2006). Oysa, bizim düşüncemize göre “Batı”yı “Batı” yapan şey aslında, sahip olduğu değerler sistemidir. Dolayısıyla Batı kavramı, Doğu kavramının “karşıtı” olmaktan çok, Batıyı diğer medeniyetlerden farklı kılan değerler sistemine işaret etmektedir. Bu farklılıkların tespitini amaçlayan ve Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabasını ifade eden garbiyatçılık bizce, epistemoloji ve ontoloji sorunlarından önce, kültür ve değer felsefesi sorunları üzerinden incelenmelidir. Keza, tanımlanmaya çalışılan nesne (Batı), öncelikle bir değerler sistemidir; bu sistemin ne olduğunu ortaya koymaksızın, onu inceleyen özne üzerinde durulması ya da Batının aslında özne tarafından inşa edilen bir “kurgu” olduğunun iddia edilmesi, garbiyatçılığın felsefi bakımdan sağlam bir zemine; kültür ve değer felsefesi temeline oturtulmasını engellemektedir.

Bu bakımdan, gerek Batı kavramı hakkında, gerekse de garbiyatçılığa ilişkin çalışmalar/tartışmalar hakkında bizce, “paradigma değişimi” gerekmekte; şimdiye kadar epistemoloji ve ontoloji sorunlarını merkeze alan düşünce şeklinin yerine, kültür ve değer felsefesi sorunlarını merkeze alan yeni bir düşünce şekli geçmelidir. Garbiyatçılığı bir felsefe tezi kapsamında incelemek istememizin temel saiklerinden biri de aslında, bu paradigma değişimi konusunda tespit ettiğimiz ihtiyaçtır. Öyle ki, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçı söylemler dile getiren isimlerin eserlerini incelediğimizde, gerek Batı kavramının, gerekse de “Batının nesneleştirilmesi”nin kültür ve değer felsefesi sorunları üzerinden ele alınmış olduğunu görmekteyiz. Bunun böyle olmasında şüphesiz ki, Batı dışı coğrafyalarda Batı medeniyetiyle; Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemiyle en sancılı ilişkileri yaşayan toplumun Türk toplumu olması ve Türk düşüncesinde Kâtip Çelebi’den bu yana garbiyatçı söylemlerin zaten mevcut olmasının payı büyüktür. Bu yönüyle, üç yüz yılı bulan bir geçmişe sahip olan Türk garbiyatçılığı üzerine yapılacak çeşitli “arkeolojik kazı”lar, olmadığı zannedilen ya da olması istenmeyen (Kaplan, 2006a; 2006b; Kılıç, 2006; Polat, 2006) Türk garbiyatçılığına yeni açılımlar getireceği gibi, garbiyatçı literatürü yeni bir gözle inceleme/değerlendirme fırsatı da sunacaktır.

Bu noktada bizim tezimiz, Türk garbiyatçılığına ilişkin bu tür “arkeolojik kazı”lar için atılan ilk adım olmasının yanı sıra, gerek Türk düşünce tarihi, gerekse de Türk felsefesi açısından önemli bir girişimdir. Yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde tezimiz kapsamında garbiyatçı söylemlerini incelediğimiz isimler, Batı kavramını bir “kurgu”

olarak değerlendirmenin ötesinde, “Batı”yı “Batı” yapan değerler sistemini tanımlamaya çalışmışlardır. Bu yönüyle bu isimler, “Batının nesneleştirilmesi” konusunda kültür ve değer felsefesinden hareket etme olanağını eserleriyle zaten gerçekleştirmişlerdir. Bir felsefeci olarak garbiyatçı literatüre bizim yapacak olduğumuz katkı esasen, bu eserleri “nesnel” bir gözle inceleyerek bu paradigma değişimini temellendirmekten ibarettir. Ayrıca, garbiyatçılık hakkında Batılı çevrelerde yapılan yayımlar ile Ortadoğu aydınlarının yaptığı çalışmalar arasında bâriz farklılıklar mevcuttur (Arlı, 2009). Üstelik, gerek garbiyatçılık kavramı, gerekse de garbiyatçılığa ilişkin farklı yaklaşımlar, bugüne kadar maalesef felsefi bakımdan; kültür ve değer felsefesi sorunlarından hareketle incelenmemiş ve bu konular, Türk felsefesinin henüz gündemine bile gelmemiştir. Türkiye’de bu tür bir incelemenin eksikliği sosyoloji (Önder, 2007), kamu yönetimi ve siyâset bilimi (Metin, 2011), radyo ve televizyonculuk (Ahıska, 2005) gibi alanlarda garbiyatçılıkla ilgili yapılan çalışmalarla giderilmeye çalışılmıştır. Tezimizle birlikte bu eksikliğin giderilmesine katkı sağlayacağımıza inanıyoruz.

Bu saiklerle kendimize doktora tez konusu olarak seçtiğimiz bu konu hakkında ortaya koyduğumuz bu incelememiz, yaklaşık on yıl süren titiz bir hazırlık çalışmasının ürünüdür ve hem Türk düşünce dünyasına, hem de Türk felsefesine ve garbiyatçı literatüre katkı sağlama amacındadır. Zira, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde Batı medeniyetini eleştirel bir anlama çabası olarak garbiyatçılığın ne gibi görünüşleri olduğunu tespit ve tasnif etmek, dayandığı felsefi temelleri ortaya koymak, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi hakkında ne gibi görüşler dile getirildiğini ve ne gibi eleştiriler yapıldığını serimlemek, garbiyatçı literatürde ileride ortaya konabilecek çalışmalar hakkında öneriler geliştirmek, garbiyatçılık çalışmalarında/tartışmalarında bahsettiğimiz paradigma değişikliğini temellendirmek, tezimizin amacını olduğu kadar, kapsam ve sınırlarını da ifade etmektedir.

Bununla birlikte, garbiyatçılığı felsefenin konusu hâline getiren temel neden, yalnızca “Batıyı nesneleştirme” güçlüğü ve bahsettiğimiz bu paradigma değişimi ihtiyacı değil, aynı zamanda da olgu ve değer arasındaki ilişki sorunudur. Nitekim, Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabası olarak garbiyatçılığın felsefi bakımdan incelenmesi sonucu tespit ettiğimiz bir diğer konu, Batı medeniyetine yön veren olgular ile Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasındaki ilişki sorunudur. Bu sorun, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin şekillenmesinde Batı medeniyetinde ortaya

çıkan birtakım olguların etkisi ve Batı medeniyetinin farklı tarihsel kesitlerde sahip olduğu farklı görünümünün değerler sistemiyle olan ilişkisi bakımından iki açıdan önemlidir. Keza, Batı medeniyetinin “tarihsellik”i; farklı tarihsel kesitlerde farklı görünümlere sahip olması, olgu ve değer arasındaki ilişki sorununu kaçınılmaz olarak gündeme getirmektedir. Olgular ve değer arasındaki bu sorun, felsefenin en eski sorunlarından biridir ve garbiyatçılık incelemelerinin de kaçınılmaz olarak üzerinde durması gereken bir sorundur. Öyle ki, Batı medeniyetine yönelik garbiyatçı söylemleri “olgulardan hareket eden söylemler” ve “değerlerden hareket eden söylemler” şeklinde iki farklı kategoride tespit ve tasnif etmek, neredeyse olanaksız görünmektedir. Nitekim, garbiyatçı söylemlerde çoğu zaman olgu ve değer ayrımının “esnediği” veya “ortadan kalktığı” görülmekte; Batı medeniyetine yön veren bir olgunun aynı zamanda da bir değer olarak konumlandırıldığı (örneğin demokrasi, laiklik, vb.) anlaşılmaktadır. Hâliyle, garbiyatçılığın felsefî bir temele oturtulabilmesi için garbiyatçılığı kültür ve değer felsefesi sorunları temelinden kavramak kaçınılmaz olduğu gibi, olgu ve değer ilişkisine dair felsefî bir incelemenin yapılması da kaçınılmazdır.

Garbiyatçılık konusunda yaptığımız çalışmalar sırasında karşılaştığımız en önemli güçlük, Batı medeniyetini eleştirel bir anlama çabası olarak garbiyatçılığı incelemek için “interdisipliner” olunması gerekliliğiydi. Nitekim, bu çalışmalarımız garbiyatçılığın ekonomik, siyasî ve kültürel boyutlarının olduğunu ve bu itibarla, üç kategoride incelenebileceğini göstermiştir; *ekonomik garbiyatçılık*, *siyasî garbiyatçılık* ve *kültürel garbiyatçılık*. Başka deyişle, tezimize konu olan eserlerde incelediğimiz garbiyatçı söylemler ekonomik, siyasî ve kültürel bakımdan kimi zaman ayrı, kimi zaman da birbirine bağlı bir biçimde karşımıza çıkmıştır ki, bu da bizi felsefe ile ekonomi, siyâset ve kültür alanlarında interdisipliner olmaya sevk etmiştir. Ayrıca, Batı medeniyetinin “tarihsellik”inden (tarihsel olarak tanımlanan bir nesne) dolayı bu incelememiz, önemli bir tarihsel arka planı da hesaba katmayı gerektirmiştir. Yani bu incelememizde, Batı medeniyetinin tarihsel gelişimini, bu gelişim içinde hangi olgu ve olayların ne gibi sonuçlar doğurduğunu ve bu sonuçların düşünce alanında ne gibi yansımalarının olduğunu da ele almak zorunda kaldık ve interdisipliner yaklaşımımızda tarih alanından da yararlandık. Bu interdisipliner yaklaşım ve tarihsel bakış, bizi aynı zamanda da Batı medeniyetine dair incelemelerde “özcülük” (nesnenin “öz”ü olarak belirlenen tek bir unsurun diğer tüm unsurlara dayanak teşkil etmesi veya diğer tüm unsurların bu tek unsur

karşısında önemsizleştirilmesi) tehlikesinden de uzak tutmuştur². Zira, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılığı incelerken kullandığımız yöntemin genel çerçevesi, bu şekilde ortaya çıkmıştır. Tezimizin bir felsefe tezi olduğu gerçeği, temel sorun bağlamında çalışmamızı belirli bir alan üzerinde yoğunlaştırmamızı da gerektirmiştir. Garbiyatçılığın Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabası olması, bu interdisiplinerliği ve tarihsel bakışı felsefe temelinde kullanmayı kaçınılmaz hâle getirmiştir.

Bu bakımdan, tezimiz kapsamında incelediğimiz eserler üzerinde araştırmalar yaparken, bu eserlerde “Batıyı ya da Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi nedir?” sorusuna nasıl bir cevap verildiğini; Batı medeniyetinde ekonomi, siyâset ve kültüre yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisi hakkında ne gibi söylemlerin geliştirildiğini kültür ve değer felsefesi sorunları açısından tespit ve tasnife yoğunlaştık. Başka deyişle, bu eserlerde Batı medeniyetinin tarihsel gelişimi içinde ortaya çıkan ekonomik, siyasî ve kültürel olgu ve olayların betimlenmesi yerine, bu olgu ve olayların yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde ne gibi eleştirel yansımaları olduğunu kültür ve değer felsefesi sorunları açısından tespit ve tasnif etmeye çalıştık. Bu nedenle tezimiz ekonomi, siyâset ya da kültür bilimleri kapsamında değil, doğrudan doğruya felsefe alanında hazırlanan bir tezdür ve garbiyatçılığa felsefi bir temel kazandırma çabamızın dolayımında, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçı söylemleri bu temel üzerine tespit ve tasnif üzerine şekillenmiştir. Ancak, bu söylemlerin ekonomi, siyâset ve kültür alanlarında ve tarihsel açıdan doğrulukları/geçerlilikleri üzerinden hiçbir tartışma/polemik yapılmamıştır.

Tezimle ilgili olarak karşılaştığımız bir diğer güçlük ise yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçı söylemler ortaya koyan isimlerden hangilerine tezimizde yer vereceğimizdi. Bu isimlerin tespitinde maalesef, bilimsel/akademik hiçbir kriter yoktur; olması da kanaatimizce, pek mümkün görünmemektedir. Bu seçimi yaparken izlediğimiz yöntem, bu isimlerden “belli başlı” olanlarını seçmek olmuştur. Tezimizin felsefi bakımdan esas önemi, garbiyatçılığı ve yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçı söylemleri ilk kez felsefenin konusu hâline getirmiş olması ve Türk felsefesinde bu konu hakkında güçlü bir farkındalık yaratacak olmasıdır. Türk düşünce dünyasında garbiyatçılık konusunun inceleneceği tezlerin sayısındaki artışla, burada yer vermediğimiz isimlerin garbiyatçı söylemlerinin de ileride inceleneceğini umuyoruz.

² Garbiyatçılık incelemelerinde özcülüğün sakıncaları hakkında kapsamlı bir çözümleme için bkz. Carrier, 1992.

Tezimiz, toplam yedi bölümden oluşmaktadır. “Giriş” kısmından sonra yer verdiğimiz “Garbiyatçılık Üzerine” bölümünde, garbiyatçılık kavramını ve garbiyatçılık türlerini incelemenin yanı sıra, garbiyatçılığı felsefenin konusu hâline getiren nedenleri de ortaya koyduk ve bizim tarafımızdan geliştirilen ekonomik garbiyatçılık, siyasî garbiyatçılık ve kültürel garbiyatçılık kavramlarının içeriklerini serimledik. Bu bölümü takip eden altı bölümde sırasıyla Said Halim Paşa, Mehmet Âkif Ersoy, Ziya Gökalp, Halide Edip Adıvar, Nurettin Topçu ve Cemil Meriç’in garbiyatçı söylemlerini, kendi dünya görüşleri/idealleri çerçevesinde tutarlı, derinlikli ve “nesnel” bir gözle inceledik. “Sonuç ve Değerlendirme” kısmında ise vardığımız sonuçları ortaya koyduk ve birtakım değerlendirmeler yaptık. Titiz incelemeler sonucunda ortaya çıkan bu tezimizin, ileride Türk düşünce dünyasında garbiyatçılıkla ilgili bilimsel/akademik incelemelerde temel kaynaklardan biri olarak kullanılacağını umuyoruz.

1. BÖLÜM

GARBIYATÇILIK ÜZERİNE

Türk düşünce dünyasında farklı akım ve/veya dünya görüşlerini savunan çeşitli düşünürlerin, yazarların, şâirlerin, vd. çalışmalarında farklı açılardan garbiyatçı söylemler tespit etmek mümkündür. Batı dışı coğrafyalarda Batı medeniyetiyle en sancılı ilişkileri yaşayan Türkiye’de Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemine karşı garbiyatçı söylemler, düşünsel ve siyasî yelpazenin sağından soluna kadar hemen her kesimde en sık rastlanabilecek söylemlerdir. Öyle ki, tüm bunların ayrıntılı bir dökümünü yapmak, bir insan ömrüne sığmayacak kadar yoğun bir emeğe muhtaçtır. Bununla birlikte, örneğin Said Halim Paşa’nın *Buhranlarımız* (Tarihsiz) isimli eseri üzerine yapılacak felsefî bir inceleme, Paşa’nın Batı medeniyeti hakkındaki görüş ve değerlendirmelerinden dolayı kendisine “garbiyatçı” sıfatının yüklenebileceğini ortaya koymaktadır. Fakat, Ziya Gökalp’in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (2010) isimli eseri üzerine yapılacak bir başka felsefî incelemede Gökalp’e de “garbiyatçı” sıfatını yüklediğimizde biri “İslâmcı”, diğeri “Türkçü” olan bu iki yazara/düşünöre aynı sıfatı yüklemenin yaratacağı güçlük ortadadır³. Nitekim, Said Halim Paşa, Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin üstünlüğüne inanır; Ziya Gökalp ise Doğu/Bizans/İslâm medeniyetinin⁴ Batı medeniyeti tarafından sona erdirildiğine inanır ve tezimiz kapsamında biz, her ikisine de “garbiyatçı” sıfatını yükledik.

Diğer taraftan, örneğin Halide Edip Adivar’ın *Türkiye’de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* (2009) isimli eseri incelendiğinde, Adivar’ın Osmanlı medeniyetinin Doğu medeniyeti ve Batı medeniyeti arasında bir sentez (terkip) kurduğuna, bu sentez nedeniyle asırlarca güçlü bir şekilde ayakta durduğuna, modern Türkiye’nin de yine böyle bir sentez kurması gerektiğine inandığı görülmektedir. Fakat, Cemil Meriç’in muhtelif eserleri incelendiğinde, böyle bir sentezin olanaksız olduğuna inandığı ve Batı medeniyeti karşısında Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini kendi değerler sistemi itibâriyle üstün gördüğü anlaşılmaktadır. Ne var ki, tezimiz kapsamında hem Adivar’a, hem de Meriç’e (de) “garbiyatçı” sıfatını yükledik.

³ Kaldı ki, Gökalp’e şarkiyatçılık nispet eden bir yüksek lisans tezi, akademik literatürümüzde mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karadaş, 2006.

⁴ Gökalp için bunlar eş anlamlıdır.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat, tezimizde eserlerini incelediğimiz isimleri “garbiyatçı” sıfatında buluşturan temel unsur, Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabası içinde olmalarıdır⁵; felsefi bakımdan ele alındığında, garbiyatçılığın tanımı da bizce tam olarak aslında budur. Ancak, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılığı incelemeden önce, garbiyatçılığın kendisini incelemek gerekmektedir. Bu itibarla, tezimizin bu kısmında garbiyatçılığı ele alacağız ve garbiyatçılığın tanımı ile türlerine ve garbiyatçılığı felsefenin konusu hâline getiren temel nedenlere açıklık getireceğiz, sonra da kendi garbiyatçılık tanımımız çerçevesinde ve yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılığı incelemeye katkı sağlamak üzere, literatüre alternatif bir garbiyatçılık sınıflaması getireceğiz.

1.1. Garbiyatçılığın Tanımı ve Türleri

Kelime anlamı itibâriyle “occidentalizm”, Fransızca “occident” (Tür. batı, Osm. garb) kelimesinden gelir. Şarkiyatçı (orientalist) literatürde Doğuyu anlatmak için kullanılan “orient” (Tür. doğu, Osm. şark) kelimesinin karşıt anlamı olarak “occident” kelimesi, yalnızca coğrafi bir yön olarak değil, aynı zamanda kültür ve medeniyet olarak da Batıyı tanımlar. Keza “oriental” kelimesi, Fransızcada “Doğulu” ya da “Doğuya ait olan” anlamına geldiği gibi, “occidental” kelimesi de “Batılı” ya da “Batıya ait olan” anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, “occidentalism” (Osm. garbiyatçılık) kelimesi hakkında muhtelif açıklamalar yapılmakta ve buna bağlı olarak da farklı birtakım garbiyatçılık incelemeleri ortaya çıkmaktadır. Nitekim, garbiyatçılık/oksidantalizm⁶ kavramının en sık içeriklendirilme şekli olarak karşımıza “Batının ötekileştirilmesi”⁷, “Batı medeniyetine düşmanlık”, “Batı karşıtlığı” gibi tanımlar çıkmaktadır. Ayrıca, aşağıda daha

⁵ Şüphesiz ki, tezimize konu edindiğimiz isimlerin bir diğer temel özelliği de Türk düşünce dünyasının milliyetçi-muhafazakâr kanadını temsil etmeleridir. Bununla birlikte, içlerinde iki isim (Nurettin Topçu ve Cemil Meriç), kendilerini tanımlamak üzere “sosyalist” sıfatını da kullanmışlardır. Ancak, Türk düşünce dünyasına ilişkin tasniflerde bu isimlere sosyalist düşünce kategorisinde hemen hiç yer verilmediği de ortadadır. Tezimizde Türk sosyalizminin “iç meseleler”ine girmek istemediğimiz için, örneğin Attilâ İlhan ya da Doğan Avcıoğlu gibi sosyalist isimlerden birine/birkaçına yer vermedik. Kaldı ki, Türk düşüncesinde sosyalist isimlerin “Batı değerleri”yle önemli bir sorunlarının olmadığı; başta laiklik olmak üzere Batı değerlerinin “evrensel geçerlilik” taşıdığına inandıkları da bilinmektedir. Bu isimlerde garbiyatçı söylemler daha çok, Türkiye ile Batı arasında asimetric güç ilişkileri üzerinden şekillenmekte ve siyâset bilimi ve/veya uluslararası ilişkiler alanında incelenmeyi gerektirmektedir.

⁶ Bu kelimenin Türkçede yaygın şekilde yazılımları “oksidantalizm” şeklindedir; fakat, “oksidantalizm” şeklinde yazıldığı da görülmektedir. Zira, kelimenin “oksidantalizm” şeklinde yazılmasında, *Marife* dergisinin konuyla ilgili özel sayısı etkin olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Marife, 6(3), 2006.

⁷ Garbiyatçılık kavramının bu şekilde içeriklendirilmesi, akademik literatürde ilk olarak Edward Said’le (1978/2006b) başlamıştır. Bu içeriğin popülerlik/yaygınlık kazanması ise şüphesiz ki, Buruma ve Margalit’in (2004/2009) garbiyatçılık incelemesiyle gerçekleşmiştir.

geniş bir şekilde ele alacağımız “Batı bilimi”⁸ ya da “Batı karşıtı ideoloji” şeklindeki tanımlamalar da dikkat çekicidir.

Diğer taraftan, İngilizcede “Batı”yı tanımlamak için kullanılan “West” kavramının Türkçede “Batı” şeklinde kullanılmasına karşın, Fransızca kökenli “Occident” kelimesinin “Garp” şeklinde kullanılması ve “occidentalism” kelimesinin “Batı” kelimesiyle aynı kökenden türetilen bir kelimeyle değil de “orientalism” kelimesinin Türkçede “şarkiyatçılık” diye ifade edilmesine paralel bir şekilde “Garp” kelimesinden türetilerek “garbiyatçılık” şeklinde ifade edilmiş olması önemlidir. Ancak, garbiyatçılık kavramı hakkında açıklamalar yapılırken, bu sefer “Garp” (Occident) kelimesinin değil de “Batı” (West) kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla, bu açıklamalarda Osmanlıca “Garb” kelimesi ile Türkçe “Batı” kelimesinin birlikte kullanılması şaşırtıcı değildir. Bu yönüyle “garbiyat” kelimesi, “occidental” kelimesinin karşılığıdır ve “Batılı” ya da “Batıya ait olan” anlamına gelir. Garbiyatçılık kavramı ise Batı dışı toplumların Batıya ve şarkiyatçı düşünceye yönelik tepkileriyle ilişkilendirilmektedir.

Batı dillerindeki “occidentalism” ve “westernization” arasındaki ilişki bağlamında George Yong-Boon Yeo’nun görüş ve değerlendirmeleri dikkat çekicidir ve Yeo’nun garbiyatçılığa yaklaşımı, batılılaşma karşısında daha olumlu yöndedir. Nitekim, Yeo’ya göre garbiyatçılık bilimde, sanatta, fikir alanında Asyalıların “Batının en iyileri”ni almasıdır. Bu yönüyle garbiyatçılık, batılılaşmayla örtüşmez ve batılılaşmaya mutlak bir karşı çıkışı içinde barındırmaz. Zira garbiyatçılık, Batı medeniyetinin “iyi” ve “kötü” yönlerini tespiti çabasıdır ve “iyi” yönlerinden nasıl yararlanılabileceğini araştırır (Metin, 2011: 53, 69). Garbiyatçılık konusunda benzer bir yaklaşımı, Mustafa Öztürk’ün konuyla ilgili görüş ve değerlendirmelerinde de tespit etmek mümkündür. Nitekim, Öztürk’e (2006) göre garbiyatçılık, Batı medeniyeti hakkında Batılı toplumlar ve kültürler üzerinden

⁸ Bu ifadeyi ilk kez, Mısırlı bir felsefe profesörü olan Hasan Hanefi, *Mukaddime fi ilmi’l-istigrâb* (Garbiyatçılık Bilimine Giriş) isimli eserinde kullanmıştır. Ne var ki, garbiyatçılık incelemelerinde Hanefi’nin “bilimsel” yaklaşımından neredeyse hiç bahsedilmemekte ve kendisine, Selefi ve Marksist kimlikleri üzerinden birtakım eleştiriler yapılmaktadır. Ayrıca, Hanefi’nin (2005) Seyyid Kutub’un öğrencisi olması ve İslâmda sosyal adâlet, İslâmiyetin kapitalizmle savaşı, dünya barışı ve İslâm ilişkisi gibi konularda Kutub’un görüş ve düşüncelerinden yararlanması da Kutub’a karşı olumsuz bakışın Hanefi’ye nispet edilmesine yol açmaktadır. Oysa, garbiyatçılığı bir “bilim” olarak temellendirme çabası içinde olan Hanefi’nin bu çabası görmezden gelinerek kendisine “Batı düşmanı” sıfatının yakıştırılması, bilimsel/akademik kuralların yanı sıra, etik bakımdan da doğru değildir. Zira, bir konu hakkında ortaya konulan görüşler bu görüşleri ortaya koyan kişinin siyasî kimliklerinden bağımsız olarak ele alınmadığı sürece, bu görüşlerin bilimsel/akademik değerinin görmezden gelinmesi ve ideolojik birtakım kalıplara hapsedilmesi kaçınılmazdır.

yapılan bilimsel/akademik çalışmaların bütününe kapsayan bir etkinliktir. Bu yönüyle garbiyatçılık kavramı, Batı medeniyeti hakkında üretilen bilimsel/akademik söylemler bütününe ifade eder. Bununla birlikte garbiyatçılık, şarkiyatçılıkta olduğu gibi, Doğu ve Batı arasında kategorik bir ayırım olduğunu iddia eder ve bu ayırma karşılık gelen özel bir epistemoloji ve ontoloji geliştirir.

Garbiyatçılığın tanımı hakkında genel bir literatür taraması yapıldığında, garbiyatçılığın “Batı karşıtlığı” üzerinden genel olarak şu şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Bryan S. Turner’a (1994/2003: 24) göre garbiyatçılık, “zararlı bir Batıcılık”tır; garbiyatçılar, Batıyla ilişkilendirdikleri her şeyi ve özellikle de modernizmin tüm mirasını reddederler. Bu bağlamda, garbiyatçılığı “tersine çevrilmiş şarkiyatçılık” olarak içeriklendiren ilk isim, Suriyeli felsefeci Sadık Celal el-Azm’dır. Nitekim Azm, bu kavramı Edward Said’e tepki amacıyla bu şekilde içeriklendirmiş ve Said’in Foucaultcu bir temelden hareketle kurduğu bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde başka toplumları incelemenin iktidar amacına hizmet ettiği yollu düşüncesini reddetmiştir. Azm’a göre farklı toplum ve kültürleri inceleme arzusu, tarih içinde hemen tüm toplumlarca paylaşılan genel bir eğilim olagelmiştir ve bu eğilim çerçevesinde garbiyatçılık, şarkiyatçılığı tersine çevirerek Batıya karşı çıkar (Hür, 2011). Keza, Partha Chatterjee’ye göre garbiyatçılık, Batı tarafından “Doğu” olarak tanımlanan coğrafyanın entelektüellerinin Batıyı algılama tarzı olarak “tersine çevrilmiş şarkiyatçılık”tır (Hür, 2011). Aynı şekilde, Mehrzad Boroujerdi’ye göre de garbiyatçılık, Doğulu entelektüel ve siyasî elitlerin “doğru ve gerçek kimlikleri”ni yeniden bulmaları için ürettikleri “tersine çevrilmiş şarkiyatçılık”tır; Batıyı tanımlamaya çalışan Doğulu özne, Batıyı kendi karşıtı olarak konumlandırır ve onun üzerinden kendisini kavramaya çalışır. Bu yönüyle garbiyatçılık, İslâmî düşüncenin özünde vardır ve Müslümanların Batı algısı, İslâmiyetin Hıristiyanlara bakışı üzerine şekillenir (Hür, 2011).

Garbiyatçılık konusunda “tersine çevrilmiş şarkiyatçılık” tanımlamasını kullanan bir diğer isimse Diana Lary’dır. Nitekim Lary (2006), Asya ve özellikle de Çin garbiyatçılığını incelemiş, bu garbiyatçılığın farklı türlerini tespit ve tasnif etmeye çalışmıştır. Lary’e göre hem şarkiyatçılığın, hem de garbiyatçılığın sonu gelmiştir; bunlar yaratıcı düşünceye, gelişime ve karşılıklı etkileşime olanak tanımayan, olumsuz, demagojik ve art niyetli düşünce şekilleridir ve her ikisi de hem insan kültürüne, hem de hümanizme aykırıdır. Zira, Lary’e göre gerek Doğu hakkında üretilen bilgiler, gerekse de Batı hakkında üretilen bilgiler, aynı derecede “önyargılı”dır. Bu önyargıların aşılmasıyla

“farklılıklara ilişkin farkındalık” artacak ve insan kültürü zenginleşecektir. Keza, farklı medeniyetlerle ilgili yapılacak araştırmaların “karşılıklı anlayışı derinleştirme süreci”ne dayanması gerektiğini düşünen Lary, bir toplumu ya da medeniyeti incelemek için o toplum ve medeniyet hakkında doğrudan ve gerçekçi bilgilere ulaşmanın önemine; bu bakımdan, dilsel ve kültürel farkındalığın yüksek olması gerekliliğine dikkat çeker.

James G. Carrier’e göre ise garbiyatçılık, “Batının Batılılar tarafından özcü yorumlanması”dır (1992). Carrier’in garbiyatçılık incelemesi, “antropolojik garbiyatçılık” üzerinde yoğunlaşır ve Carrier, “garbiyatçılık” ile “etnik garbiyatçılık” arasında önemli bir ayırım yapar. Nitekim, Batının Batılılar tarafından özcü yorumlanmasını antropoloji kapsamında değerlendirerek buna aynı zamanda da “antropolojik garbiyatçılık” diyen Carrier, yabancı bir toplumun üyeleri tarafından Batı hakkında yapılan özcü yorumları “etnik garbiyatçılık” şeklinde kavramsallaştırır. Bu çerçevede, antropologların Batı imajını ne şekilde oluşturduklarına bakan Carrier’e göre bu imaj, belirli birtakım alan araştırmalarına dayanmaz; bir disiplin olarak garbiyatçılığın önemli bir kaynağı antropolojik eğitim, düşünce ve tartışmayı biçimlendiren klasik metinlerdir. Bu metinleri okuyan antropologlar, bunları “naif” bir biçimde değil, gerçekten söylenmekte olanın ne olduğu, hangi parçaların önemli olduğu ve hangilerinin en iyi incelendiği konusunda bir beklenti ve varsayım çerçevesiyle okurlar. Bu okumalara ek olarak Batı imajı, “ilkel toplumlar” üzerine yapılan birtakım incelemelerle de her defasında yeniden üretilir ve farklı birtakım garbiyatçılıklar çerçevesinde “yabancının bilgisi”, “Batının bilgisi”yle diyalektik karşıtlık içinde yeni baştan üretilir. Bu yönüyle garbiyatçılık, Batının antropolojik görüşü olarak “Öteki”nin açıklanmasında merkezî bir konum üstlenir; Batının kendini bilme çabasında diyalektik karşıtlığı ifade eden “Öteki”, Batının kendisi hakkındaki imajının oluşumunu sağlar.

Diğer taraftan, Carrier’e (1992) göre etnik garbiyatçılık ise yabancı bir toplumun üyeleri tarafından Batı hakkında yapılan özcü yorumlardır. Bu yorumların kaynağının “sömürgeci karşılaşmanın karşıt dinamikleri” olduğunu düşünen Carrier, sömürgeciliğe maruz kalan toplumların tarihinde etnik garbiyatçılığın özel bir yeri olduğunu düşünür. Ayrıca, Batılı sömürgecilerin etnik garbiyatçılığı telkin etme yoluna gittiğini ve Batı müdahalelerine yönelik hoşnutsuzlukların etnik garbiyatçılığı güçlendirdiğini düşünen Carrier, bu garbiyatçılıkta özcü kavramların bir hayal ürünü olarak ya da anlaşılabilir biçimde üretilmediğini düşünür; sömürgelerde karşılaşılan ekonomik, siyasî ve kültürel

sorunlar, etnik garbiyatçılıkta farklı birtakım Batı imajlarını ortaya çıkartır. Dolayısıyla etnik garbiyatçılık, antropolojik garbiyatçılıktan farklı olarak somut birtakım gerçekliklere dayanır ve büyük oranda alan araştırmalarıyla gelişir.

Meltem Ahıska'ya göre ise garbiyatçılık, “Batı-dışı sayılan bir alanda modernliği tarihsel olarak belirli bir şekilde temsil etme, başkalarına ve kendine sunma tarzı”dır (Ahıska, 2005: 72). Ahıska'ya göre garbiyatçılık, belirli birtakım fikirlerle özdeşleştirilebilecek bir bakış açısı ya da dünya görüşü değildir, belirli birtakım tekniklerin kullanımını da içeren iktidar kurucu pratiklerin alanıdır. Bu yönüyle garbiyatçılık, Batı karşısında Doğunun anti-emperyalist, anti-kapitalist ve millî tepkileriyle sınırlandırılmaz ve garbiyatçılığın, şarkiyatçılık örneğinden hareketle simetrik bir analizi yapılamaz. Nitekim, şarkiyatçılık ile garbiyatçılık arasında tarih ve iktidar bakımından bîriz bir “uçurum” vardır. Ancak, Ahıska'ya göre bu “uçurum”, aynı zamanda da Batı dışı toplumlarda bir iktidar söyleminin kurulmasına katkı sağlamaktadır. Çalışmalarını Türkiye’de garbiyatçılık üzerinde yoğunlaştıran ve “Türkiye’deki Garbiyatçı fantazinin belkemiğini, milliyetçi ve modern söylem çerçevesinde tanımlanan “halk”taki temel “eksikliği” tespit etmek ve bunu doldurmak “arzusu” oluşturur” (Ahıska, 2005: 87) değerlendirmesini yapan Ahıska, garbiyatçılık hakkında “modernleşme arzusundaki milli seçkinler için ego-idealinin sanal bakış açısını Batı oluşturur. Türklük bu anlamda Batı’nın “bizi” nasıl gördüğünü düşündüğümüzdür” (Ahıska, 2005: 84) açıklamasını yapar.

Garbiyatçılık kavramının karşılığı olarak kullanılan oksidentalizm kavramının anlamının şarkiyatçılık kadar açık olmadığını belirten Alim Arlı (2009: 59-60), oksidentalizmin neliğine ve kimliğine dönük bir araştırmanın yönteminin tarihî-psikolojik bir yöntem olabileceğine işaret eder. Bu noktada, Arlı da garbiyatçılığı şarkiyatçılıkla karşılaştırmayı doğru bulmaz ve garbiyatçılıkla ilgili incelemelerin “psikolojik motivasyon” ve “tarihsel-sosyal etkileşim unsurları” üzerinde yoğunlaşması gerektiğine inanır. Keza, garbiyatçılıkta şarkiyatçılık kadar gelişmiş bir sistematik ve iç işleyiş görmeyen Arlı, “oksidantalist söylemi doğuran tarihsel bilinç, bizzat oryantalist söylemin ve modernliğin oluşturduğu yeni epistemik düzlem ve kavramlar dünyasıyla ilişkilidir” (Arlı, 2009: 61) açıklamasını yapar. Bu bakımdan, Arlı'ya göre “oksidantalizm, büyük ölçüde bu tarihsel-sosyal olgunun yarattığı yeni bilinç alanında belirmiştir. Ama sadece, kendi tarihsel-sosyal sorunlarının çözümü için bilgi üretenlerin bu bilinçten hareketle yaptıkları Batı tanımı düzeyinde” (Arlı, 2009: 62).

Garbiyatçılığı “Batı düşmanlığı” olarak gören Ian Buruma ve Avishai Margalit’in *Garbiyatçılık* (2004/2009) isimli kitaplarının alt başlığı ise *Düşmanlarının Gözünde Batı*’dır (The West in the Eyes of Its Enemies). Buruma ve Margalit, garbiyatçılık tanımlarını “Batı’nın düşmanlarınca insanlık dışı resmedilişine biz Garbiyatçılık diyoruz” (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 12) şeklinde ifade etmişlerdir. Dahası, Arap ve İran aydınlarından farklı olarak garbiyatçılığın kaynağının İslâmiyet-Hıristiyanlık ya da Doğu-Batı çatışması değil, Avrupa kökenli fikir hareketleri olduğunu savunmuşlardır. “İlk Garbiyatçılar Avrupalıydılar” (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 24) diyen Buruma ve Margalit, garbiyatçılığı “Batı düşmanlığı” şeklinde değerlendirmekle birlikte, garbiyatçılığın arka planını Ortadoğu fikir akımlarında değil, Avrupa kaynaklı fikir akımlarında aramışlardır. Nitekim, Buruma ve Margalit’e göre Ortadoğu’da ortaya çıkan “radikal İslâmcı” hareketlerin savundukları görüşlerin esas kaynakları, bu kaynaklara ait değildir, ilk olarak Batı düşüncesinde ortaya konulan görüşlerdir ve bu görüşler, en büyük etkiyi Batı dışı toplumlarda yapmışlardır. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sının sömürgeciliği karşısında ortaya çıkan Panislavist tepki, yirminci yüzyıl Avrupa’sında faşizme ve nasyonal sosyalizm ile komünizme yönelik eleştiriler, Batı medeniyeti hakkında Avrupa kaynaklı eleştirileri ifade etmektedir. Bu eleştiriler, Batı dışı toplumlarda da geniş kabul görmüş ve garbiyatçılığa kaynak teşkil etmiştir. Bu nedenle, Buruma ve Margalit’e göre “hiçbir Garbiyatçı, en ateşli kutsal savaşçı bile, Garp’dan bütünüyle azade değildir” (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 112).

Diğer taraftan, garbiyatçılığın “Batı karşısında direniş” üzerinden genel olarak şu şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Mehmet Aydın’a (2006) göre garbiyatçılık, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini yalnızca eleştirel bakımdan tanımlama çabası olmayıp bu değerler sistemini “içeriden” tahrip etmeye dönük bulgular tespit ederek Batı medeniyeti karşısında “mukavemet” geliştiren bir etkinliktir. Keza, Muharrem Kılıç’a (2006) göre de garbiyatçılık, şarkiyatçılık karşısında “savunmacı bir refleks”tir. Benzer bir tanım, Xiaomei Chen’in görüş ve değerlendirmelerinde de görülmektedir. Chen’e (1995: 5) göre garbiyatçılık, Doğulu öznenin Batılı “Ötekiler” tarafından sömürülmesine karşı verdiği “aktif mücadele”de Batıyı olduğu kadar kendisini de tanımlama şeklindeki söylemsel pratiktir. Bu pratikte “Doğu” ve “Batı” hakkındaki algılar, bu “aktif mücadele” içinde şekillenir ve özne, kendisinden olmayanı tanımlamak suretiyle kendisini tanımlama yoluna gider. Akeel Bilgrami’ye (2006) göre de garbiyatçılık, Soğuk Savaş dönemini karakterize eder ve siyâset ile kültür arasında oldukça genel birtakım ilişkileri ifade eder.

Bu noktada Bilgrami, garbiyatçı düşüncede kültürel fenomenlere bakışın şarkiyatçılıkla nasıl bir ilişki içinde olduğunu görmek ister ve bu konuda herhangi bir “küçümseyici” dil kullanmak yerine “eleştirel” bir dil kullanmanın önemine işaret eder. Zira garbiyatçılık, Batının belirli bir kültürel algısına ilişkin siyâset kaynaklı zulümleri anlamaya dönük çalışmaları kapsar ve Batı karşıtlarını yüceltme yoluna gider.

Öbür taraftan, garbiyatçılığın “Öteki”/“ötekileştirme” üzerinden ise genel olarak şu şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Yusuf Kaplan’a (2006a) göre garbiyatçılığın temel unsuru, tıpkı şarkiyatçılıkta olduğu gibi “ötekileştirme”dir. Böyle bir zihniyeti “gerçek Müslümanlık”la bağdaştıramayan Kaplan, Müslümanların “hayaletlerle değil, hakikatlerle” uğraştıklarını düşünür ve Batının “Öteki” olarak konumlandırılmasına karşı çıkar. Buruma ve Margalit’in garbiyatçılık incelemelerinden hareket eden Şevket Yavuz’a (2006b) göre ise garbiyatçılık, Batı tarafından “ötekileştirilen” Doğunun, Batıyı “ötekileştirerek” bu yanlış “telafi” etme ve kendisini tanımlama girişimidir. Zira garbiyatçılık, “seküler ve materyalist garbiyatçılık” ve “dinî veya teolojik garbiyatçılık” olmak üzere iki başlık altında incelenebilir. Garbiyatçılığın bu iki türünde de Doğu ile Batı arasında bir dizi karşılaştırma yapılır ve Doğuda “kültürel ve sosyal değerler”e yüksek bir değer atfedilir; Batıda ise “köksüz”, “hırslı” ve “sapkın” insanların “günahkâr kozmopolit şehir yaşantısı” eleştirilir. Fakat, Yavuz’a göre İslâmiyette, “ontolojik Öteki”ye yer yoktur, yalnızca “vasıfsal Öteki” olabilir; İslâmiyet, insanların “ontolojik” özellikleriyle değil, sahip oldukları “vasıflar”la ilgilenir ve bu nedenle, belirli bir “evrensellik” taşır. “Ontolojik Öteki” algısına dayalı garbiyatçılık, İslâmiyete uygun olmadığı gibi, İslâm evrenselliğine de zarar verir.

Bizim düşüncemize göre ise garbiyatçılık kavramı, “Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabası” olarak içeriklendirilebilir ve bu çaba, üç farklı türde tespit ve tasnif edilebilir; bilim, ideoloji ve söylem. Garbiyatçılığı bu şekilde tanımladığımızda, şu üç kavramı da ele almamız gerekmektedir; “Batı”, “medeniyet” ve “eleştirel anlama”. Bu kavramlardan ilki, garbiyatçı araştırmacıların üzerinde yoğunlaştığı temel kavramdır ve garbiyatçılığın konusunu teşkil eder. Bununla birlikte “Batı” kavramı, pek çok unsuru içinde barındırır ve araştırmacının bakış açısına göre farklı şekillerde içeriklendirilmektedir. Biz burada, “Batı” kavramı hakkında yapılagelen tanımlara bir yenisini ekleme çabası içinde olmayacağız, garbiyatçı araştırmaların “Batı” kavramını içeriklendirme şekillerine deyinmekle yetineceğiz. “Medeniyet” (İng. civilisation) kavramı

ise on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Batı düşüncesinde sıkça kullanılmaya başlanmış; İslâm düşüncesinde ise “m.d.n” kökünden türetilen bu kavrama, İslâmiyetin henüz ilk dönemlerinden itibaren gönderme yapılmıştır. Tezimizin 1.2.1. kısmında, bu konuyu ele alacağız.

“Eleştirel anlama” kavramına geldiğimizde ise öncelikle, “eleştiri” ve “anlama” kavramlarına açıklık getirmek gerekmektedir. Nitekim “eleştiri” (Alm. Kritik, Fr. critique, İng. critical, Osm. tenkit) kavramı, Yunanca “kritike” kavramından gelir ve anlamı “bir insanı, bir yapıtı, bir konuyu, doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek ereğiyle inceleme işi”dir (Akarsu, 1998: 69). Felsefi bir terim olarak kullanıldığında ise “eleştiri” terimi, özellikle de Kant’ın bilgi felsefesinin temel kavramlarından biridir; insan bilgisinin olanaklı koşullarını ve dayandığı ilkeleri ortaya çıkartmayı; bilgi oluşum sürecinde bilme yetilerinin işlev ve sınırlarını belirlemeyi ifade eder. Bu çabanın sonucunda ortaya konan bilgi ise “eleştirel” olmak bakımından, “bilgiye ilişkin bilgi”yi tanımlar; “transendental bilgi” olmak bakımından bilginin olanaklı koşullarını dile getirir (Saygın, 2013: 12-14). “Anlama” (Alm. Verstehen, Fr. comprendre, İng. understanding, Osm. fehm, idrak) kavramı ise “bir şeyi yalnızca dıştan değil, kendi içinden kavrama; bir şeyin özünü, bir bağlam bütünü olarak anlamını tanıma” (Akarsu, 1998: 22) demektir. Dolayısıyla “eleştirel anlama”, bir şeyi anlamaya çalışırken yalnızca o şeyin “kendi içinde” kalmakla yetinmeyip o şeyi başka şeylerle karşılaştıran; o şeyin “doğru ve yanlış yanlarını bulup gösterme”ye çalışan bir bilinç edimidir.

İmdi, Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabası olarak tanımladığımız ve üç farklı türünü tespit ettiğimiz garbiyatçılık, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin tanımlanmasını ve eleştirilmesini ifade eder. Bununla birlikte, garbiyatçı araştırmalarda “Batı”nın ne olduğu tanımlanmaya çalışıldığı gibi, “Batı” hakkında ortaya konulan bilgilerin ve bu bilgilerin ortaya konulma şeklinin de tartışmaya açıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, garbiyatçılık ile şarkiyatçılık arasında sürekli bir gerginliğin olması kaçınılmazdır. Nitekim, şarkiyatçı araştırmalarda yapılan “Doğu” incelemelerinin gerek bilgi, gerekse de yöntem bakımından ne gibi yanlışlar içerdiğini tespit ve tasnif etmek, garbiyatçı araştırmalarda önemli bir odak noktasıdır. Dahası, şarkiyatçılığı “Batılı öznenin Doğuyu nesneleştirilmesi”; garbiyatçılığı da “Doğulu öznenin Batıyı nesneleştirilmesi” şeklinde tanımlamanın bizce hiçbir haklı gerekçesi yoktur. İster “Doğulu”, ister “Batılı”, isterse bu tür kimliklerin hepsini reddetmiş olsun, araştırmacının

kim olduğundan veya “nereli” olduğundan bağımsız olarak şarkiyatçı ve garbiyatçı düşünceleri tespit ve tasnif etmek, bu konular üzerinde “nesnel” bir zeminde hareket etmeyi sağlayacaktır. Aynı şekilde, şarkiyatçılık için “Batının Doğu algısı”; garbiyatçılık için de “Doğunun Batı algısı” gibi muğlâk genellemelerin felsefi bakımdan hiçbir temeli olmadığı kanaatindeyiz. Zira, bu gibi tanımlamalarda, farklı medeniyetleri oluşturan değerlere hiçbir gönderme yapılmamakta; kültür ve değer felsefesi sorunları bakımından hiçbir şey söylenmemektedir ki, bu da bu tanımlamaların bizce felsefi bakımdan temelsizliğini göstermektedir.

Tezimizin bu kısmında, yaptığımız literatür incelemeleri sonucunda garbiyatçılığın bilim, ideoloji ve söylem olarak üç farklı türünü ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Nitekim bu çabamız, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılığın bir bilim ya da ideoloji olarak değil, bir söylem olarak geliştiği tespitimizi temellendirmemize yardımcı olacaktır.

1.1.1. Bir Bilim Olarak Garbiyatçılık

Garbiyatçılığı bir bilim olarak gören Hasan Hanefi'nin (2007) konuya yaklaşımı, esasen “tecdit projesi” dolayımıdadır ve garbiyatçılıkla ilgili görüş ve değerlendirmeleri, “miras ve yenilenme” (et-türâs ve't-tecdîd) düşüncesine dayanır (Güler, 1994). Nitekim, bir söyleşisinde “gelenek ve tecdid projemi ümmetin düşüncesini ve hâlihazırdaki durumunu yenilemek, geleneksel İslâmî ilimlerin yapısını gözden geçirmek için geliştirdim” (Hanefi, 2005) diyen Hanefi, Arap-İslâm dünyasının ilk olarak “kadim miras” karşısındaki konumunu, ikinci olarak Batı mirasına bakışını ve üçüncü olarak da bugüne/olguya yaklaşımını aydınlatmak ister (Hanefi, 2011c). “Hanefi'nin teorik hedefi, hem İslam'ın tarihsel olgusallığında hem de fiili sosyal durumun taleplerini karşılayabilecek çabaya duyulan ihtiyaçta, yorumlayıcı otoriteye zemin oluşturabilir bir tür yeni-fikhî inşa etmektir” (Salvatore, 2001: 55). Garbiyatçılıkla ilgili çalışmalarını bu ikinci nokta üzerinde temellendiren Hanefi, kendi garbiyatçı incelemesinde Batı medeniyetini üç başlıkta “nesneleştirir”. Bunlardan ilki, “Avrupa bilincinin kaynakları”; ikincisi, “Avrupa bilincinin başlangıcı” ve üçüncüsü de “Avrupa bilincinin sonu”dur (Hanefi, 2007: 85).

Mukaddime fi ilmi'l-istigrâb (1992) isimli eserinde Hanefi'nin kullandığı “istiğrab” kavramı, Türkçede “garbiyatçılık” diye ifade edilmektedir. Bu kavram, İngilizcede

“batılılaşma” (westernization) kavramının karşısında Fransızcada kullanılan “occidentalism” kavramının karşılığıdır. Başka deyişle, Hanefi’nin “istiğrab” kavramı, “batılılaşma”nın karşısında olan bir anlam içeriğine sahiptir. Nitekim Hanefi, “batılılaşma”nın kesin olarak reddedilmesi gerektiğine inanır ve bu inancına, aynı zamanda da “dinî gerekçeler” üretir. Hanefi’ye göre *Kuran*, “düşmanlar”la dost olmayı yasaklamıştır; günlük hayat ve akidede taklit de doğru değildir. İslâm düşüncesi, kendinden önceki medeniyetleri inceleyerek kendi kimliği merkezinde bu medeniyetlerin kimi değerlerini benimsemiş, kimi değerlerini ise reddetmiştir ve bu bakış açısı, modern dönemde de sürmüştür (Hanefi, 2007: 83). Bu yönüyle, Hanefi’nin garbiyatçılık bilimi, Batıdan gelen “düşmanca hareketler”e karşı savunmacı ve dışlamacı bir tutum takınır (Polat, 2006). “Hanefî “vahyin esası sosyal gerçekliktir” şeklinde ifade ettiği gibi, bu iki gerçeğin birbiriyle iç içe geçmesinde tek süreç olduğunu görür. Bu temelde, otantikleştirmenin metodolojik bir önvarsayım olmayışıyla bağlantılı olarak, tarihte (Müslüman olarak) insanoğlunun fenomenolojik teorisini inşa eder” (Salvatore, 2001: 54).

Ne var ki, farklı yazarlar tarafından “occidentalism” kavramının “batılılaşma” kavramıyla eş anlamlı kullanıldığı da görülmekte ve bu kavram, “garpçılık” olarak da tanımlanabilmektedir. Oysa, Hanefi’nin “ilmi’l-istigrâb” kavramı, Doğulu bir öznenin Batıyı nesneleştirmesini; Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminde yer alan değerleri önyargısız bir şekilde değerlendirmesini ifade eder (Hanefi, 2007: 84). Bu noktada Hanefi, bu değerlendirmenin içeriğine olduğu kadar, kim tarafından yapıldığına da önem verir ve Batının Batılı bir özne tarafından eleştirel bir gözle incelenmesini garbiyatçılık olarak değerlendirmez; böyle bir incelemede özne, aslında Öteki’ye değil, kendi Ben’ine yönelmektedir. Keza, Batıda yaşayan Müslüman/Doğulu bir öznenin Batı değerlerini eleştirel incelemesini de garbiyatçılık olarak görmez (Hanefi, 2007: 84-85). Hanefi’ye göre Doğu-Batı ayrımı, basit bir coğrafi ayrım olmanın çok ötesinde, Yunan-Latin-Hıristiyanlık temellerine dayalı Batı medeniyeti ile İslâmiyete dayalı Doğu medeniyetine gönderme yapar.

Hanefi’ye göre bu ayrımda Doğu medeniyeti, “merkezcil” (merkeze doğru gelen) bir medeniyettir; Doğuda tüm bilimler, çevreden merkeze doğru gelen iç içe geçmiş halkalardan oluşur. Bu bilimlerde gelişim, merkeze bağlı olarak ortaya çıkar ve mükemmelleşme sağlanır. Batı medeniyeti ise “merkezkaç” (merkezden dışlamacı) bir medeniyettir ve bu medeniyette bilimler, merkeze bir tepki olarak ve çoğu zaman merkezin

dışında gelişerek evrim geçirir. Bu evrim, “yapı” içinde şekillenmeyip “tarihsel süreç”e yayılır ve bu da Batı düşüncesinde tarihsel yöntemin hâkimiyetiyle sonuçlanır (Hanefi, 2007: 80-81). Keza, Hanefi’ye göre Doğu ve Batı arasındaki etkileşim, kültürel bağlamda “alışveriş”ten çok, Batının Doğu üzerinde hâkimiyet kurma çabasını yansıtır⁹ (Hanefi, 2007: 80). Bu hâkimiyeti güçlendiren “batılılaşma” Doğunun ekonomik, siyasî ve kültürel bağımsızlığını engeller. Böylelikle Hanefi, Batı karşısında Arap-İslâm coğrafyasının yeni bir silkiniş içinde olmasını ister (Polat, 2006).

Hanefi’ye (2007: 84-85) göre bir bilim olarak garbiyatçılık, bilimsel veri kaynağı olarak iki kaynağı kullanır. Bunlardan *ilki*, Avrupa kültürünün Doğulu özne tarafından eleştirel incelenmesidir. Burada esas amaç, millî kültürün Batının hegemonyasından arındırılmasıdır. Nitekim “Öteki”nin aklı, tarihi ve kültürü “Ben”in aklı, tarihi ve kültürüne uzaktır ve onun akıl, tarih veya kültürü karşısında bağımsız bir düşünce ortaya konulmadıkça, hegemonyasına son vermek de mümkün değildir. Fakat *ikincisi*, bizzat Avrupa düşüncesinde ortaya çıkan eleştirilerdir ve bu eleştiriler de Avrupa bilincinin eleştirisinde önem arz etmektedir. Rousseau’nun bilim ve teknikteki ilerlemelerin toplumsal ahlâk üzerindeki olumsuz etkileri konusundaki eleştirileri, Spengler’in “Batının çöküşünü ilan etmiş olması, Scheler’in Avrupa’da değerler hiyerarşisinin ters yüz edilişi hakkındaki eleştirileri, Nietzsche’nin “Tanrı’nın ölümü”nü ilan etmesi ve nihilizm konusundaki tespitleri, Husserl ve Bergson’un Avrupa bilincindeki hayatın yok oluşuna dair eleştirileri, Derrida ve bir kısım post-modernistlerin “insanın ölümü”nü ilan etmesi, Barthes’in ise “yaratıcının ölümü”nü ilan etmesi, garbiyatçılığın bilimsel veri kaynaklarının ikinci türüne ilişkin belli başlı örneklerdir. Bu yönüyle bu isimler, Avrupa bilincini kendi kaynaklarından hareketle incelemiş ve bu bilincin başlangıcını ve sonunu, kendi içinden anlamaya çalışmışlardır.

Hanefi’nin (2007: 86-87) garbiyatçılığında Avrupa bilinci, üç temel kaynakla ilişkilendirilir; Greko Romen, Judeo Hıristiyan ve Avrupa çevresi. Bunlardan Greko Romen, Grek kaynaklarının Roma’da mayalanmasını ifade eder ve sömürgecilik döneminde Avrupa bilincinde yeniden canlanmıştır. Hıristiyanlık ise Paul yardımıyla Yahudileştirilmiş ve Yahudilik, Hıristiyanlığın içine işlemiştir. Bu yönüyle Avrupa çevresi,

⁹ Bu noktada Hanefi, farklı kültür ve medeniyetler arasında hiçbir çatışmayı tasvip etmediğini, farklı kültür ve medeniyetler arasında diyalogu desteklediğini; ancak, bu diyaloga Batı dışı toplumların kendi kültür ve medeniyetleriyle Batıyla eşit şartlarda girmesi gerektiğini özellikle vurgular. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanefi, 2005.

Helenizm ya da Hıristiyanlıktan ziyade Roma ve Yahudi geleneğine daha yakındır ve Avrupa çevresinde realizm, idealizme; materyalizm de spiritüalizme baskın gelmiştir. Başka deyişle Avrupa çevresinde, Roma ve Yahudi geleneğinin etkisiyle idealizmden realizme, fikirden maddeye geçiş sağlanmıştır. Bu bilinç, modern dönemde Descartes’la yeniden ortaya çıkmıştır. Öznenin nesneye mutlak hâkimiyetini ifade eden Kartezyen düşünce, ahlâkı da “işlevsel” ve “geçici” hâle getirmiştir; fakat “teorik hakikat”, “kutsal gerçeklik”le koruma altına alınmıştır. Bu düşünce, birbirine zıt iki yaklaşımın doğmasını sağlamıştır. Bunlardan ilki rasyonalizm, ikincisi ise empirisizmdir. Nitekim rasyonalizmde fikir, bir varsayım ve bir tündengelim olarak kabul edilir; ikincisinde ise bir duyumsama ve tümevarımdır. Ancak, her ikisi de subjektivisttir ve rasyonalizmde öznenin gücü yükseltilmiş, empirisizmde ise aşağıya çekilmiştir. Keza bu ikilik, modern felsefede devam etmiş ve Kant’ın “aşkın idealizmi”nde aşılma istenmiştir. Kant sonrası felsefede bu ikilik, “diyalektik” kullanılarak aşılmaya çalışılmıştır. Fakat, sol Hegelcilerin “mutlak idealizm”e yönelik eleştirileri, Avrupa bilincinin sonunun başlangıcıdır.

Hanefi’ye (2007: 87-88) göre bu “son”, Batı düşüncesinde üç farklı şekilde ilan edilmiştir. Bunlardan ilki Kierkegaard, Nietzsche ve Ortega gibi varoluşçular tarafından ifade edilmiş ve Batı rasyonalizminin eleştirisi, her türlü rasyonalitenin yok edilmesiyle irrasyonel, absürd ve çelişkili olana öncelik tanımıştır. İkincisi ise Scheler ve Weber gibi isimler tarafından empirisizm eleştirisiyle yükselmenin/ilerlemenin mümkün olduğu inancını kapsar. Üçüncüsü ise Husserl ve Bergson’un bu iki çizgiyi birleştiren yeni “cogito”sunda ifadesini bulur. Dolayısıyla Avrupa bilinci, kendi başladığı noktada kendi sonunu bulmuş olur; “bu destan da böylece sona erer” (Hanefi, 2007: 88). Keza, Hanefi’ye göre Avrupa bilinci, bilgiyi kendi tekeline almaya çalışan üç farklı yaklaşımın amansız mücadelesi sonucu “o mu bu mu” ikiliğine düşmüş; fakat sonuç olarak, “ne o ne de bu” mantığı sonucu kendi kendisini tüketmiştir. Bu farklı yaklaşımlar arasındaki çatışmalar, tek hakikat olarak devam ettirilmiş ve değişimin olduğu her yerde süreklilik zayıflatılmış; merkezdeki tek bir nokta hâriç, diğer tüm noktalar, etrafa dağıtılmış ve farklı noktalara bölünmüş; bu yolla değersizleştirilmiştir. Avrupa bilincinin bundan sonraki aşamasında nihilizm Nietzsche’den Scheler’e, Husserl’den Bergson’a, Spengler’den Toybee’ye, Garaudy’den Hazard’da kadar pek çok isim tarafından tespit edilmiştir (Hanefi, 2007: 89).

Diğer taraftan “oksidantalizm, Üçüncü Dünya’da, sömürgesizleşme süreçlerini tamamlamak üzere ikame edilmiş bir yaklaşım biçimidir” (Hanefi, 2007: 80) diyen

Hanefi'ye göre bu yönüyle garbiyatçılık sömürgeciliğin askerî, ekonomik ve siyasî boyutlarının sona ermesinin ardından kültürel ve bilimsel bakımdan da sömürgeciliği sona erdirmek ister. Zira, “bir bilim olarak oksidentalizm, kendi içinden/özünden büyümeyi dışarıdan beslenen büyümeye tercih etmektedir; aynı biçimde içerdekine dışarıdakinden “bene” de “öteki”nden öncelik vermektedir” (Hanefi, 2007: 84). Garbiyatçılığın bu özellikleri, bir bilimin sahip olması gereken nesneliliği ona kazandırır ve şarkiyatçılığa oranla garbiyatçılık, “bilim” olarak tanımlanmayı gerçekten hak etmektedir. Çünkü garbiyatçılık,

Kin veya hükmetme güdüsüyle hareket etmez. Bilerek veya bilmeyerek nesnesini veya konusunu, önceden tanımlı yaklaşım ve yargılarla deforme etmez. Oksidentalizm incelediği nesnesiyle kullandığı metoduyla ve taşıdığı amaçlarıyla gayretli bir bilim olmaya çalışır. “Öteki”nin kendisi üzerindeki baskıcı imgelemesinden kurtulmaya çalışır ve bu gayret gerçekten yaratıcı bir güçtür. Bu güç, oryantalizmdeki özne nesne güç ilişkisinin üzerindeki perdeyi yırtarak hakikati ortaya çıkarır (Hanefi, 2007: 82).

Hanefi'ye göre bir bilim olarak garbiyatçılık, aynı zamanda da “bağımsız bir Arap-İslâm kültürü” oluşturmaya katkı sağlar. Bu yönüyle, garbiyatçılığı “ikinci bir emperyalist dalgaya maruz kalan günümüz İslâm dünyasının bir özgürlük hareketi” (Polat, 2006) olarak gören Hanefi'ye göre Arap-İslâm coğrafyası, Batı sömürgeciliği karşısında bağımsızlığını kazanmıştır; ancak, zihin dünyasında Batının işgâli sürmektedir ve Hanefi, garbiyatçılığı bu yönüyle bir “kurtuluş hareketi” olarak değerlendirir. On dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başlarında gelişen İslâmcı hareketler Hanefi'ye (2008: 124-125) göre, Batı karşısında tam bağımsızlığı esas almamış; İslâmî değerlerin Batı değerleriyle sentezi amaçlanmıştır. Bu hareketlerin öncü isimleri, Batıyı model almaktan çekinmemişler; “bağımsızlık” sonrası dönemde de Batıya karşı sürmekte olan hayranlığın sorumluları hâline gelmişlerdir (Polat, 2006; Salvatore, 2001). Bu bağlamda Hanefi (2007: 83), garbiyatçılığın bir amacının da Arap-İslâm coğrafyasında Batının her bakımdan işgâline son vermenin yanı sıra, bu coğrafyada kaynağını kendi iç dinamiklerinden alan gerçek bir yenileşme hareketi başlatmak olduğunun altını çizer. Ayrıca, Batı medeniyeti ile geleneği birbirine eklemlenmeye çalışmadığı gibi, bunlar arasındaki alışverişleri de bu mantıkla değerlendirmez (Salvatore, 2001: 53-54). Hanefi'nin garbiyatçılığı, Batı medeniyetinin yanı sıra, Doğunun mirasını da yeni bir gözle değerlendirme çabasına dayanır. Bu mirası yeniden ele alırken Hanefi (2007: 83-84), düşünceye yön veren temel ilkelerin Batılı referans noktalarına (akılcılık, liberalizm, vd.) atfedilmesine karşı çıkar;

böyle bir temellendirme, Doğulu öznenin “aşağılanmışlık duygusu” ve “Öteki”nin büyüklük duygusu”yla ilgilidir (Hür, 2011; Polat, 2006).

Hanefi’ye göre garbiyatçılık, aynı zamanda da şarkiyatçılığın “tersine çevrilmesi”dir ve bu “tersine çevirme”de Hanefi, Batı medeniyetini şekillendiren “Avrupa bilinci”nin oluşumunu göstermekle bu bilinci “Avrupa’ya karşı” kullanma denemesi yapar; Batılı “Ben”in bilinç yönelimini, Batılı “Ben”e yöneltir. “Oryantalizm, “araştırmanın konusunu” tanımlamaktan ziyade “araştıran özneyi” ifade etmektedir. Bu hâliyle Doğu’nun Ruhunu yansıtmaktan daha çok Batı’nın aklını açığa çıkarmaktadır” (Hanefi, 2007: 79) diyen Hanefi’nin garbiyatçılığında da tıpkı şarkiyatçılıktaki gibi, “Ben” merkezdedir ve “Öteki”yle olan ilişki, “Ben” merkezinden hareketle ele alınır. Batılı “Ben”in merkeze alınması, bir yönüyle hak etmediği bir konumun ona layık görülmesi olduğu gibi, diğer yönüyle de Doğulu “Ben”in kendisini kaybetmesi, kendisine yabancılaşmasıdır (Hanefi, 2007: 84). Zira Hanefi (2007: 80), şarkiyatçılık konusunda farklı birtakım yaklaşımları bir tarafa bırakarak şarkiyatçılığın aslında, halkların tarihsel bilinçsizliği, anlatılar ve kavramlar düzeyinde Batı hâkimiyetine hizmet ettiğine inanır. “Oryantalizm Doğu için siyahlar, sarılar, Doğu despotizmi, ilkel akıl yürütme, vahşi düşünce, Sami aklı, Arap aklı, şiddet, fanatizm, az gelişmişlik, ayrılıkçılık, gelenekselcilik, muhafazakârlık gibi pek çok imge yaratmıştır” (Hanefi, 2007: 81) diyen Hanefi’ye göre Batı, “kendi varlığını daha bâriz bir biçimde göstermek için”, kendisiyle özdeşleştirdiği niteliklerini açık bir şekilde vurgular ve kendi üstünlük iddiasını temellendirmeye çalışırken, Doğuyu da bu nitelikler karşısında kompleks duymaya iter. “Bunun için oksidentalizm “Öteki”nin algısıyla kontrol eder ve kendisine yönelik tanımlama çabalarına izin vermez” (Hanefi, 2007: 82-83) diyen Hanefi, şarkiyatçılık ile garbiyatçılığın iki farklı “okuma biçimi” olduğuna işaret eder ve gelişim süreçlerinin de farklı gerçekleştiğinin altını çizer.

“Eğer oryantalizm merkezin bir ürünü ise oksidentalizm de çevrenin bir ürünüdür” (Hanefi, 2007: 81) diyen ve Batı ile Batı dışı toplumlar arasında “merkez-çevre” ayrımını ortadan kaldırmak isteyen Hanefi’nin (2007: 81) garbiyatçılığında, Batıyla tek taraflı bir “kültürlenme” sürecine ya da Batının kendi medeniyetini “çevre”ye dayatmasına karşı çıkılır. Nitekim garbiyatçılık, Batı ile Batı dışı toplumlar arasındaki ilişkileri belirli bir dengeye oturtmaya çalışır ve Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi hakkında Avrupa bilincine alternatif bir bilinç yaratarak “bilimsel” birtakım analizler yapar (Hanefi, 2007: 83, 90). Hanefi’ye göre garbiyatçılıkta Batı medeniyeti karşısında özgüven içindeki

Doğulu özne, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi hakkında “bilimsel” bir inceleme yapabilecek bir konuma gelecek; Batının kendisi üzerinde kurduğu hiçbir hegemonyaya teslim olmayacaktır. Oysa şarkiyatçılık, on dokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesinde ırkçılıkla birlikte gelişme göstermiş (Hanefi, 2007: 80-81); Batılıların üstünlüğü tezi ırkçı anlayışla temellendirilmek istenirken Doğu toplumlarına “geri”, “kültürsüz”, “aşağı”, vb. bir gözle bakılmıştır. Zira “Batı benmerkezcidir, ırkçıdır. Beyaz damın medeniyetinden başka medeniyet kabul etmez. Avrupa kültüründen başka kültür kabul etmez” (Hanefi, 2005). Garbiyatçılığın ise ırkçı söylemlerle hiçbir ilişkisi bulunmadığı gibi, Batılıları hakir görme amacı da yoktur, Doğu ile Batı arasında gerçek bir eşitlik düşüncesinin gelişebilmesi için Batının üstünlüğü tezinin temel dayanaklarını sarsma amacı vardır (Hanefi, 2007: 81).

Hanefi’ye göre garbiyatçı bilginin öz niteliği, Batının iktidarı karşısında Doğunun özgürleşimini sağlamaktır. Bunun için de öncelikle, Batı medeniyetinin üstünlüğü tezinin dayanıksızlığı ortaya konulmalıdır. Bu yolla Batı medeniyeti, garbiyatçılıkta “bilimsel” bir incelemenin konusu hâline geleceği gibi, Doğunun aşağılanmasının hiçbir temelini olmadığı da anlaşılacak ve Doğu ile Batı arasında eşitlik düşüncesinin kabulüne zemin hazırlanacaktır. Şarkiyatçılıkta Batılı özne, Doğuyu kendi ilgi ve çıkarlarına göre nesneleştirme yoluna gitmiş; bu nesneleştirme ise beraberinde hâkimiyeti getirmiştir. Garbiyatçılıkta ise Doğulu özne, bu özgürleşim için Batı medeniyetini nesneleştireceği gibi, aynı zamanda da kendisini nesneleştirenler karşısında kontrolü eline alacaktır. Dolayısıyla, Batılı öznenin tek tipleştirdiği ve karikatüre dönüştürdüğü “Doğu imgesi” karşısında garbiyatçılık, Batılı öznenin “gerçek fotoğrafını” ortaya koyacaktır (Hanefi, 2007: 81). Hâliyle, şarkiyatçılık karşısında garbiyatçılık “yıkıcı” değil, “yapıcı” bir nitelik taşır ve Avrupa-merkezci düşüncenin ya da Batılı “Ben”in hâkimiyetinin temel dayanaklarını çürütürken, farklı kültürel birikimleri olan toplumların kendilerine bakışlarında da yeni olanaklar açacaktır. Bu yönüyle garbiyatçılık, şarkiyatçılığın “zararlı” etkilerinden arınmıştır ve çok kültürlülük gibi anlayışlarla ortak bir kavrayış zeminini paylaşır (Hanefi, 2007: 81).

1.1.2. Bir İdeoloji Olarak Garbiyatçılık

Garbiyatçılığın bir ideoloji olarak konumlandırılma şekilleri, Hanefi’nin bilim olarak konumlandırma şekline oranla daha radikal birtakım tutumları içinde barındırır.

Nitekim Seyyid Kutub, Celal Ali Ahmed, Ali Şeriatî, Seyyid Hüseyin Nasr gibi Arap ve İran aydınlarının eserlerinde garbiyatçılık, bir ideoloji olarak konumlandırılmaktadır. Bu konumlandırmada dikkat çeken ortak özellik ise Batı medeniyetine yönelik “düşmanlık”tır. Öyle ki, bu isimlerden örneğin Celal Ali Ahmed, garbiyatçılığı “Batı düşmanlığı” olarak değerlendirmenin yanı sıra, “garbzedelik” (İng. westoxification) kavramıyla ilgili vurgularıyla da dikkat çekmektedir. Nitekim, Batı medeniyetinin İran kültürünü “zehirlediği”ni düşünen Ahmed, garbzedeliği bir tür “verem” gibi görür; bu “hastalık”ın çok hızlı bir şekilde yayıldığına ve kitle üzerinde yıkıcı etkilerinin olduğuna dikkat çeker (Önder, 2007: 89-90). Keza, Ali Şeriatî’nin garbiyatçılığı da Batı medeniyetine yönelik bu “düşmanlık” vurgusunu içinde barındırır ve Şeriatî de İslâmiyetin sunduğu düşünme ve yaşam tarzına bütünüyle aykırı gördüğü Batı değerlerini İslâm toplumlarında gerçekleştirme çabalarını “hastalık” olarak değerlendirir (Öner, 2007: 99-100). Öyle ki,

Ali Şeriatî gibi bazı dinci ideologlar İran’daki devrimci İslâmın entelektüel öncüleri, pazar fetişizmi gibi Marksist temaları Batı’nın İslamcı eleştirilerine uygun bulmuşlardır. Şeriatî Batı’ya pek çok kötülük atfetmiştir ve emperyalizm, enternasyonalizm, Siyonizm, kolonyalizm, çok uluslu şirketler ve benzerinin Batı’nın büyümesi altındaki memleketler tarafından ithal edildiğini söylemiştir ama bütün bunlardan da kötü olan “*garbzadeği*”dir, yani Batı kültürünün körü körüne, aptalca, sahiplenilmesidir (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 87).

Garbiyatçılığın bu şekilde konumlandırılmasına ilişkin olarak Ayşe Hür’ün görüş ve değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Nitekim, Hür’e (2006) göre garbiyatçılık; zorbalık, gösteriş, acımasızlık, şehvet, vb. başlıklara indirgenen Doğunun bu durum karşısında Batıyı sığlığa, çürümüşlüğe, sömürgeciliğe, ahlâksızlığa, inançsızlığa indirgemesidir. Bu noktada Hür (2011), şarkiyatçılık ile garbiyatçılığı “birbirinin ayna görüntüsü” olarak tanımlamak yerine, “birbirini besleyen birer kötü fikirler dizgesi” olarak tanımlar ve ne şarkiyatçılığın, ne de garbiyatçılığın Müslüman toplumların yaşadığı sorunlara gerçek çözüm yolları öneremeyeceğini savunur. Zira Müslümanlar, garbiyatçı düşünceyle “özgüven” kazanıp “cihadist” bir tutum sergilediklerinde, sorunlarının çözümü adına meşrû yollardan ayrılıp teröre başvurma yoluna gidebilmektedir; bu gibi faaliyetlerin ise yarardan çok zarara yol açtığı ortadadır. Bu çerçevede Hür, şarkiyatçı düşünce ve garbiyatçı düşüncenin her ikisini de olumsuzlama yoluna gider ve bu “birbirini besleyen birer kötü fikirler dizgesi” içinde kalınarak meşrû siyasî mücadelelerin yapılamayacağına inanır. Garbiyatçılığa Hür’ün bu yaklaşım tarzı, esas kaynağını ise Buruma ve Margalit’in garbiyatçılık incelemesinde bulmaktadır.

“Batı’dan hoşlanmamak ... ondan nefret etmek tek başına ciddi bir sorun değildir. Garbiyatçılık politik güç için sertleştiğinde tehlikeli olmaktadır. Politik gücün kaynağı doğrunun da kaynağı olduğunda bir diktatörlükle karşı karşıyayızdır. Ve o diktatörlüğün ideolojisi Batı’dan nefretse, düşünceler ölümcül oluyor” (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 115) diyen Buruma ve Margalit, şarkiyatçılık ile garbiyatçılık arasındaki ilişkiyi “önyargı düzleminde benzer bir ilişki” olarak görmüş; hem şarkiyatçıları, hem de garbiyatçıları, ideolojik birtakım indirgemeler yapmak, bu indirgemeler içinde belirli türden bir “Öteki” algısı yaratmak ve bu algıyı düşmanlıklara dönüştürmekle itham etmişlerdir (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 16). Nitekim, “bağnazlık” bakımından ortak bir tutum içinde olduklarına inandıkları şarkiyatçıları ve garbiyatçıları, kendilerinden olmayana yönelik “entelektüel şiddet” uygulayan; farklı toplumları kendi farklılıkları içinde görmeye çalışmaksızın “ötekileştiren” araştırmacılar olarak tanımlamışlardır. Bu noktada, “önyargılar insan olmanın bir parçasıdır. Ama “Ötekiler” fikri onları insan olarak görmekten uzak bir devrimci güce dönüşüyorsa, insanların yok edilmesine yol açacaktır” (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 16) değerlendirmesini yapan Buruma ve Margalit’e göre her iki araştırmacı grubu da “Ötekiler”e zarar vermeye dönük şiddet olaylarının körüklenmesine katkı sağlayan gerekçeler üretmişler; kendi “ideolojik önyargılar”ını “bilimsel araştırmalar” adına topluma benimsetme yoluna gitmişlerdir.

Buruma ve Margalit’e göre garbiyatçılık kavramının “Batı düşmanlığı” şeklinde içeriklendiği ilk platform, Pearl Harbor baskınından yedi ay sonra 1942 Temmuz’unda Japonya’nın Kyoto şehrinde toplanan bir konferanstır. Bu konferansa katılanlar, “Modern nasıl alt edilir?” temel sorusu çerçevesinde Batı medeniyetini “düşmanca” konumlandırma yoluna gitmişlerdir. Nitekim, bu katılımcılara göre Batı medeniyeti, Japonya’da Meiji Restorasyonu’ndan (1862-1912) beri geleneksel Japon kültüründeki bozulmanın ve ahlâkî yozlaşmanın kaynağıydı (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 11) ve batılılaşma, “Japon ruhuna bulaşan bir hastalık”tı (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 10). Batı medeniyetini temsil eden Amerika, “Japon ruhu”nun en büyük düşmanıydı ve bu temelde şekillenen garbiyatçılık, Batı medeniyeti karşısında geleneksel kültürün savunusunu içermekte; dönemin “milliyetçi heyecanları”ndan da derin izler taşımaktaydı. Fakat konferansta, doğrudan “savaş propagandası” yapılmamasına özen gösteriliyor; Batı medeniyeti ve “modern” karşısındaki direnişin kültürel boyutuna dikkat çekiliyordu. Zira, kültürel planda Batı medeniyeti ve “modern” alt edilmeden, savaş alanında mutlak bir zafer kazanılması olanaksız görülüyordu (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 9-10).

Ne var ki, Buruma ve Margalit'e (2004/2009: 10) göre bu katılımcıların hedef aldığı "Batı" ve "modern" kavramları, yeterince açık değildi ve bakış açısına göre Karaçi ya da Kyoto da "Batı" sayılabilirdi. Aynı belirsizlik, "modern" için de geçerliydi ve bu tepkilerini ortaya koyarken, hedef aldıkları "Batı"yı ve "modern"i tanımlama konusunda yeterince istekli değillerdi. Öyle ki kimi katılımcılar, Batı medeniyetinde mânevî kültür bütünlüğünün parçalanmasa yol açan Reform Hareketleri'ni ve modern bilimsel düşünceyi eleştirilerinin merkezine yerleştirirken, kimi katılımcılar da bu hareketlere gitmeksizin on dokuzuncu yüzyıl kapitalizmini ve ekonomik liberalizmi işaret ederek Batı medeniyeti hakkında "makine medeniyeti" ya da "Amerikanizm" gibi kavramlarla eleştirilerini ortaya koyuyordu (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 13). Oysa gerek maddî, gerekse de mânevî bakımdan Japon kültürü ve "Japon ruhu", Batı medeniyetinden çok daha üstündü ve garbiyatçılık, Batı medeniyetini şekillendiren bu gibi olgu ve değerlerin eleştirisine dayandığı gibi, aynı zamanda da belirli bir "millî gurur" düşüncesine dayanmaktaydı (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 10-11).

İmdi, Buruma ve Margalit'e (2004/2009: 16) göre garbiyatçılığın ne olduğunu ortaya koyabilmek için, geniş bir tarihsel çerçeve içinde hareket edip Avrupa'daki anti-reformculuğa, Aydınlanma karşıtlığına, faşizm ve nasyonal sosyalizmin farklı türlerine, anti-kapitalizme, dinsel aşırılığa, vb. konulara bakmak gerekir. Fakat, Buruma ve Margalit, böyle bir "kronoloji" ya da "bölgesel tanımlama" yoluna gitmek yerine "belirli garbiyatçılık damarları"ni tanımlamayı yeğlemiş; çeşitli "nefret zincirleri"ni serimlemekle yetinmişlerdir. Bu bakımdan, üzerinde durdukları konular esasen "köksüzlük", "kibir", "açgözlülük", "hoppa kozmopolitliği", "bilim ve akılcılıkla kendini gösteren Batı düşüncesi", "kahraman karşıtı olan yerleşik burjuva" ve "kâfire düşmanlık" olmuştur.

Bu çerçevede, garbiyatçıların gözünde Batı medeniyeti, dört temel özellikle tanımlanmaktadır. Bunlardan *ilki* günahkâr, ruhsuz bir şehir yaşamının, erdemli bir taşra yaşamını zehirlemesidir. *İkincisi*, Batı medeniyetinde kahramanlık yerine ticarete tapılmasıdır. *Üçüncüsü*, Batı medeniyetinde insan ruhunun makineleşmeye teslim edilmesi ve bunun da yabancılaşmayla sonuçlanmasıdır. *Dördüncüsü* ise Batı medeniyetini oluşturan insanların inançlarını kaybetmiş bir sapkınlar ordusundan ibaret görülmesidir (Hür, 2011). Bu tanımlamaların kaynaklarını ise Panistlavist yazar Dostoyevski'de (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 67-68), Amerika doğumlu şâir T. S. Eliot'ta (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 23-24) ve Batı kaynaklı nasyonal sosyalizmin öncüsü Hitler'de

(Buruma ve Margalit, 2004/2009: 41-42) tespit etmek mümkündür. Nitekim, Dostoyevski'nin kahramanlarının gözünde şehir yaşamı, günahkâr ve ruhsuz bir niteliktedir; St. Petersburg ise “dünyanın en absürd şehri”dir. Eliot’a göre Avrupa başkentleri ve şehir yaşantısı, her bakımdan “çürümüş mekânlar”dır (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 23-24). Hitler ise Berlin’i bütünüyle yıkıp yeniden inşa etmeyi düşünecek kadar ileri gitmiş; Batı medeniyetinde şehir yaşamının “iğrenç” olduğuna inanmıştır (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 29, 41-42). Bu düşüncelerin bir yansıması olarak Çin’de Mao Zetung, “şehirleri boşaltma” yoluna gitmiş ve Çin’de Batılı tarzda şehir yaşamını “siyasî ve ahlâkî çürümenin cisimleşmiş hâli” olarak nitelendirmiştir (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 36-38). Benzer bir eğilim, Kamboçya’da Pol Pot tarafından da sergilenmiş ve yüzbinlerce insan, “ölüm tarlaları”na bu “çürüme” nedeniyle sürülmüştür (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 39).

Buruma ve Margalit’e göre garbiyatçıların Batı medeniyetine yönelik ikinci eleştirisi olan “kahramanlık yerine ticarete tapma” konusunda kapitalizmin millî kültürü eriterek insanları “ruhsuz ve köksüz tüketiciler” hâline getirmesi eleştirisi de asıl kaynağını, yine Batı düşüncesinde bulmaktadır. Nitekim, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış ünlü Fransız düşünürü Alexis de Tocqueville, Amerikan toplumu üzerine yaptığı gözlemlerde “kahramanlık” tipinin eksikliğine dikkat çekmiş; Batı medeniyetinde “kahramanlık yerine ticarete tapma” konusu üzerinde önemli eleştirilerde bulunmuştur (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 51, 60-61). Aynı şekilde, yirminci yüzyılda Werner Sombart da Fransız Devrimi’nin üç temel ilkesi olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini “tüccar idealleri” şeklinde nitelendirmiş ve bu ilkeleri benimseyen kesimleri, “konformist” olarak tanımlamıştır. Zira bu ilkeler, kendisini daha yüksek idealler için feda eden bir insan tipini değil, “kapitalist özne”yi tanımlamaktadır (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 47, 49-50).

Buruma ve Margalit’in garbiyatçı düşüncede üçüncü eleştiri olarak “insan ruhunun makineye teslim edilmesi ve yabancılaşma” konusundaki açıklamaları da yine, garbiyatçılığın Avrupa kökenli olduğunu temellendirme amacındadır. Nitekim, Buruma ve Margalit’e göre Batı kaynaklı bilim, belirli bir akıl(cılık) düşüncesiyle insan ruhunu parçalamış ve makinelerin güdümüne sokmuştur ki, bu eleştirinin kaynağı da yine Alman romantizmidir (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 65-66). Örneğin, Gotfried von Herder’e göre her milletin, kendine özgü bir ruhu vardır ve her kültür, kendine özgü bir “otantiklik”

taşır. Her toplumda akıl, bu otantiklik içinde çalışır; milletler ve kültürler üstü bir akıl(cılık) düşüncesinin ise hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Aydınlanma düşüncesine damgasını vuran akıl(cılık), “soğuk Avrupa dünyası”nı yansıtmaktadır; oysa, Avrupa’da her millet ve kültürün farklı değerleri ve ayrı bir “ruh”u vardır. Millet ve kültür, ayrı bir toprağa “kök salmış” organik oluşumlardır ve bunların genel bir akıl(cılık) düşüncesiyle açıklanması mümkün değildir. Bu çerçevede, “organik” ve “mekanik” arasında mutlak bir karşıtlık gören Herder, Batıda bilim ve makineleşme arasında ortaya çıkan ve yabancılaşmayla sonuçlanan sürece yönelik güçlü birtakım eleştiriler ortaya koymuştur ve bu eleştiriler, garbiyatçı düşüncede benimsenmiştir (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 35-36). Bu yönüyle “garbiyatçılık, aklın üstünlüğü iddiasına temellendirilmiş Batı’nın saldırgan güç gösterisine acı bir kızgınlık ifadesi olarak görülebilir” (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 77).

Buruma ve Margalit’in garbiyatçı düşüncede dördüncü eleştiri olarak “inancını kaybetmiş sapkınlar ordusu” konusundaki açıklamaları da yine aynı temellendirmeye katkı sağlama amacındadır. Nitekim, Batı düşüncesinde “saf inancın düşmanı” olarak konumlandırılan “zevk ve sefa düşkünü putperestlik” konusunda, Reform Hareketleri’nden bu yana önemli birtakım eleştiriler yapılagelmiştir. Özellikle de Puritenlerin bu eleştirilerini şekillendiren Batılı kadınların yaşam tarzlarına yönelik görüşler, Batı dışı toplumlardaki garbiyatçılıkla yakın ilişkiler içindedir. Öyle ki, Puritenlerin sekülerizm eleştirisine bakıldığında, kutsal olan ne varsa tüm bunların sekülerleşmeyle yıkıldığı ve insanların mâneviyattan uzaklaştığı şeklindeki eleştirileri, Müslüman toplumlardaki garbiyatçılıkla paralellik arz eder. Örneğin, Seyyid Kutub’un “şehrin ayartıcı atmosferi”, “kadınların hayâsızlığı”, “günlük yaşamdaki tensellik”, vb. konulardaki eleştirileri, Batı düşüncesinde Puriten eleştirilerle aynı çizgidedir; “modern câhiliye dönemi” olarak tanımladıkları bu mâneviyattan uzaklaşma süreci karşısında önerdikleri çözümlerde de “dine bağlılık”, “mâneviyata saygı”, vb. konularda da büyük paralellikler vardır. Fakat, Kutub’un düşüncelerinde Doğu-Batı karşıtlığı değil, “iman-küfür” karşıtlığı esastır (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 31-32). Bu yönüyle “İslamcılık, ideoloji olarak Batı düşüncesinden çok az etkilenmiştir. Batı uygarlığını putperest barbarlığın bir şekli olarak görmesi, Garbiyatçılık’ın zengin tarihine özgün bir katkıdır” (Buruma ve Margalit, 2004/2009: 81).

Diğer taraftan, garbiyatçılık konusunda yaptığı çalışmalarla bu bağlamda dikkat çeken bir diğer isimse Diana Lary'dir ve Lary'nin (2006) görüş ve değerlendirmeleri, Chen'den (1995) sonra Çin garbiyatçılığı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Nitekim, Lary'e göre Çin üzerine yapılan araştırmaların çok küçük bir bölümü, Çince bilen ve Çin medeniyetini doğrudan inceleme fırsatı bulmuş "uzmanlar" tarafından yapılmıştır. Zira, bu araştırmaların büyük bir bölümü, değişik birtakım önyargılarla şekillendiği gibi, Çince bilmeyenler tarafından kaleme alınmıştır. Üstelik, bu araştırmalarda kullanılan kavramsal çerçeve, Çin medeniyetini "içeriden" anlama çabasından çok Bourdieu, Wallenstein, Derrida veya Foucault gibi Batılı düşünürlerin kavramsal çerçevelerine dayandırılmıştır. Bununla birlikte Lary, Batı tipi demokrasinin Çin ya da diğer Asya toplumlarında da uygulanabileceğine, bu demokrasinin Çinlilerin de genel çıkarlarının ve mutluluğunun gelişmesine katkı sağlayabileceğine inanır ve bu konuda umutlu olduğunu belirtir.

Lary'e (2006) göre garbiyatçılık, Asya'da Batı sömürgeciliğine ve Batı emperyalizmine bir tepki olarak gelişen milliyetçilik temelinde şekillenmiştir. Bu bağlamda, Çin garbiyatçılığının temel öncülü, her toplumu yalnızca o toplumun içinden yetişen uzmanların inceleyebileceği öncülüdür ve Çin'le ilgili Batılı araştırmacılar tarafından üretilen bilgiler, "şarkiyatçı" bakışın ürünü olarak konumlandırılarak Çin garbiyatçılığında benimsenmez. Nitekim, Çin garbiyatçılığına göre Batılı araştırmacılar, içine doğmadıkları bir dil ve kültürle karşı karşıya geldiklerinde, "kendi önyargılarından sıyrılarak" Çin gibi binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan bir kültür ve medeniyeti "nesnel" bir gözle inceleme şansına sahip değillerdir. Bu yönüyle Çin garbiyatçılığı, diğer birtakım alanlardaki tasvir ve onaylar hakkındaki kaygıları yansıtmaktadır. Örneğin, "erkeklerin kadınlar hakkında" veya "beyazların siyahlar hakkında" araştırmalar yapıp yapamayacaklarına dair tartışmalar, bir toplumu ancak o toplumun içinden incelemeye dair birtakım kaygıları gözetmektedir. Fakat, bu durum aslında, uzun süreli ayrımcılıklara ve yanlış anlamalara dayalı birtakım önyargıların ifadesidir. Öyle ki, garbiyatçılığın "en tehlikeli ve zararlı türü" de aslında, dünyaya bu tür önyargılarla bakmaktır ve eylem alanına bu bakış taşındığında, en korkunç terör eylemlerine zemin hazırlanır. Bu çerçevede Lary, gerek Çin garbiyatçılığı özelinde, gerekse de garbiyatçılık genelinde bu gibi önyargılı bakışların Batı medeniyetine dair derin bir nefret içerdiğinin ve çoğu zaman da dinî inançlardan beslenen duygusal, köklü ve yerli kültüre ilişkin tutkularla şekillendiğinin altını çizer. Keza, Lary'nin bu görüş ve değerlendirmeleri, yukarıda serimlediğimiz Buruma ve Margalit'in görüş ve değerlendirmeleriyle paralellik arz etmektedir.

Daha önce Chen'in (1995) de iddia ettiği üzere, Çin gibi Doğu Asya ülkelerinde garbiyatçılık, çeşitli siyasî hedefler doğrultusunda Batı medeniyetine karşı nefreti körükleyen devlet politikaları çerçevesinde şekillenen ideolojik bir niteliğe sahiptir. Nitekim, Lary'e (2006) göre Çin garbiyatçılığında, Çin medeniyetinin değerler sistemi ile Batı medeniyetinin değerler sistemi arasında uzlaşmaz bir karşıtlık kurulmuş ve bu karşıtlık, Çin düşüncesinde ve devlet politikalarında Batı medeniyetinin değerler sistemine yönelik güçlü bir tepkisellik ortaya çıkartmıştır. Zira, Çin garbiyatçılarına göre, Batı medeniyetinin değerler sisteminde “hukukun üstünlüğü” (fazhi) ilkesi benimsenmiştir; Çin medeniyetinin değerler sisteminde ise “insanın üstünlüğü” (renzhi) esastır. Bu yönüyle Çin garbiyatçıları, Batı kökenli bir “hukukun üstünlüğü” ilkesini savunmak yerine, “insanın üstünlüğü”nü savunmuşlar ve hukuku üstün tutan Batı medeniyeti karşısında, insanı üstün tutan Çin medeniyetine daha yüksek bir değer atfetmişlerdir. Dahası, Çin garbiyatçılarının gözünde Batı medeniyetinin değerler sistemi “bozuk”, “yozlaşmış” ve “ikiyüzlü”dür ve hattâ, Çin’de olduğu iddia edilen “insan hakları ihlalleri”nin çok daha kötülere, Batıda sıkça görülmekte; Batı ise bu gerçek karşısında “ikiyüzlü” davranmaktadır.

Lary'e göre (2006) Çin garbiyatçılığının gözünde Batı medeniyeti, Çin’de “sosyal sorumluluk” düşüncesinin olmadığını iddia eder. Hâlbuki Çin medeniyeti, özellikle de “yaşlılara saygı” konusunda son derece hassastır ve Çin’de “sosyal sorumluluk” konusundaki duyarlılık, Batılı toplumlardan çok daha yüksektir. Zira, Batılı toplumlarda yaşlılar için kurulan huzur evlerine, Çin’de hoş gözle bakılmaz. Batıda yaşlıların toplum dışına itilmesi konusunda da yine, Batı medeniyetinin değerler sistemine yönelik bir eleştiri vardır; Batı medeniyetinde kapitalist değer yargıları, “üretime katkı sağlamayan birey”i toplum dışına iter. Çin’de ise yaşlıların toplum dışına itilmesi, hak ettikleri saygının onlara verilmemesi demektir. Bu yönüyle, Çin garbiyatçılığına göre Çin medeniyeti, Batı medeniyetinden çok daha yüksek bir ahlâkî seviyeye sahiptir. Ayrıca, Çin medeniyetini oluşturan değerler sistemindeki itaat ilkesi, Çin’de hâlen yüksek bir değerdedir ve devlet politikalarının ayrılmaz bir parçasıdır. Batı medeniyetinin değerler sisteminin merkezine ise bireycilik yerleştirilmekte ve bu bireyciliğin “ruhsal kirlilik” yarattığı iddia edilmektedir. Bu “kirlilik” gerekçesiyle Batı değerleri, Çin garbiyatçılarına göre Çin medeniyetiyle “uyumsuz ve zararlı” olarak nitelendirilmiş; bu değerlerin Çin medeniyetinde gerçekleştirilmek istenmesine, Çinlileri “ruhsal kirlilik”e sürükleyeceği gerekçesiyle karşı çıkılmıştır. Üstelik, Çin’de Batılı tarzda ortaya çıkan her türlü özgürlük

ve demokrasi hareketi, Çin garbiyatçılığına göre “ruhsal kirlilik”le ilişkilendirilerek bu hareketlerin bastırılmasına yönelik devlet gücünün meşrûlaştırılması yoluna gidilmiştir.

Bu çerçevede Lary (2006), daha önce Said’in (1978/2006b) de savunduğu gibi, farklı medeniyetler üzerine yapılan çalışmalarda “eleştirel düşünce”nin medeniyetleri tanımlamada “nesnel” olma gerekliliğinden çok, bu tanımlamalarda kullanılan kavramların “nesnellik”lerine ilişkin bir itiraz üzerinde temellendirilmesini savunur. Nitekim gerek Said’e, gerekse de Lary’e göre sosyal bilimlerde kullanılan kavramlar, tüm insanlık için “daha iyi bir dünya yaratma” amacına hizmet edecek şekilde ele alınmalı; bu kavramların farklı toplumlarda farklı anlamlara gelebileceği unutulmamalıdır. Zira, sosyal bilimcinin “evrensel bir teori”yi ortaya koymak ya da desteklemek amacıyla yapacağı tüm çalışmalar, bu alanda bilimsel dili ve kültürel bilgiyi neredeyse geçersiz hâle getirir ki, Lary de bu görüş ve değerlendirmeleriyle, Said’in “insanlık kültürü” ve “hümanizm” düşüncelerini paylaştığını vurgular.

1.1.3. Bir Söylem Olarak Garbiyatçılık

Garbiyatçılıkla ilgili yaptığımız literatür taramasına göre garbiyatçılık, bir bilim ya da ideoloji olmak yerine bir söylem olarak da konumlandırılmaktadır. Garbiyatçılığın bu şekilde konumlandırılması konusunda literatürde çeşitli görüş ve değerlendirmeler bulunmaktadır. Örneğin Ahıska, garbiyatçılığı “iktidar pratiklerini ve özneliği hem kuran hem de anlamlandıran bir söylemsel harita” (Ahıska, 2005: 74) olarak ele alır. Bu “söylemsel harita”yı Ahıska, “söylemin kaydettiği bilgi ile kayıt dışı yaşantıların sınırında yükselen, ve biri dışsal ve aşkın, diğeri ise içsel ve içkin iki farklı hakikate de gönderme yaparak sürekli olarak yeniden üretilen bir anlamlandırma haritası” (Ahıska, 2005: 86) şeklinde açıklar. Bununla birlikte, tezimizin bu kısmında biz yalnızca, Fernando Coronil’in (1996) görüş ve değerlendirmeleri üzerinde duracağız. Nitekim, garbiyatçılığın bu türü hakkında en geniş kapsamlı sistematik, Coronil tarafından geliştirilmiş ve garbiyatçı söylemler ile içerdikleri temsil türleri arasındaki ilişki, en açık şekliyle Coronil tarafından incelenmiştir.

Coronil’e (1996) göre garbiyatçılık, hem Doğulu özne, hem de Batılı özne tarafından paylaşılan Batının hegemonik söylemidir. Bu söylemde Doğulu özne ve Batılı özne, farklı temsil türleri içinde birbirini farklı açılardan nesneleştirir. Coronil ise bu temsil

türlerinin kültürel eleştirileri nasıl biçimlendirdiğini araştırmak ister ve emperyal olmayan bir dünya için tarihsel coğrafya kategorileri geliştirmeye yardımcı olması düşüncesiyle, Doğu-Batı ayrımı içermeyen merkezsizleştirilmiş bir dünya haritası çizme denemesine girer. Dolayısıyla, Coronil'in ele aldığı haritalar grafiksel değil, söylemseldir. Öyle ki, bu haritalarda kullanılan “Birinci Dünya”, “Doğu”, “Şark”, “çevre” ve “Üçüncü Dünya” gibi terimler, hemen her alanda yaygın bir şekilde benimsenmiştir. Oysa, bu terimlerin neye karşılık geldiği bile çoğu zaman belirsiz kalmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra “Batı”nın ağırlık merkezi, Avrupa'dan ABD'ye kaymıştır. Bu noktada Coronil, garbiyatçılık incelemesinde farklı temsil türlerini araştırarak garbiyatçı söylemi, merkezsizleştirilmiş bir dünya haritası içinde çözümlenmek ister.

Bu terimlerin aslında “hileli terimler grubu”ndan ibaret olduğunu düşünen Coronil (1996), bunların belirli birtakım çağrışımlarla elde edildiğine inanır. Nitekim, ikili kümeler hâlinde bu terimlerin kullanılması, dünyanın gerçek olduğu zannedilen görüntüsünü ortaya koyma amacını yansıtır. Keza, bu terimlerden “Batı” ya da “Birinci Dünya”, “Ben” veya “Kendi” terimleriyle eş anlamlı kullanılır; “Doğu”, “Şark” ya da “Üçüncü Dünya” ise “Öteki”dir. Oysa, bu terimler arasındaki geçişkenlik görmezden gelinemez. Örneğin, yakın bir döneme kadar Doğunun simgesi olan Japonya artık, Batının bir üyesi olarak görülmektedir. Zira, Batının kendisini tanımlamak için kullandığı coğrafi referansların zaman içinde kaybolduğu, Raymond Williams'tan Noam Chomsky'e kadar değişik isimler tarafından ifade edilmiştir. Fakat, bilim çevrelerinde hâlâ, “ilkel bir sınıflandırma sistemi” olarak bu ayrımlar kullanılmaktadır ve üstelik, bu sınıflandırma sistemine karşı çıkılırken “azgelişmişlik” gibi yeni birtakım terimler geliştirilmeye çalışılırken de aynı yanlış tutumlar sürdürülmektedir. Keza, şarkiyatçılık eleştirisinde Said bile, eşitsiz güç ilişkilerinin etkisi olarak herhangi bir temsilin tarafgirliğinin kaçınılmazlığının soyut bir kavramı ve belirli bir temsilin sınırlarının tarihsel bir alan eleştirisi arasında ikircikli davranmıştır. Öyle ki, Said'in çalışmasında “Batı”, bir varsayım olarak kalır ve Said, bu “Batı”nın ne olduğunu çözümlenme yoluna gitmez. Batı ve Batının şarkiyatçı temsili arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde tanımlamadığı için Said'in şarkiyatçılığa ilişkin meydan okuması, şarkiyatçılık tartışmalarında “Doğu”ya ilişkin belirsizlik eleştirilerinin yanı sıra, ötekiliğin Batılı temsillerini de belirsiz hâle getirir. Bu noktada Coronil, “Batı”nın inşasının siyasî bir kavranışına yönelik kendi koşulları içinde oluşan Batılı bilginin eleştirisinin ötesine geçmek ister ve Batının Doğu temsiline eksiklikleri üzerine odaklanan

şarkiyatçılık incelemesinden, Batının gerçek temsililerine gönderme yapan garbiyatçılığa odaklanır.

Bu bağlamda Coronil (1996), Doğuda veya Batıda, Batı dışı toplumların kendi temsillerinde ifadesini bulan Batıyla ilgili endişe ve görüşlerini inceleyen kişilere “garbiyatçı” demeyi tercih eder ve “garbiyatçı” sıfatına daha önceki tanımlardan farklı bir içerik yükler. Bu içeriğe göre garbiyatçılıkta, Öteki’den Ben’e doğru bir odaklanma vardır ve bu odaklanmada, insan topluluklarının temsillerinin bağlantılı doğası kabul edilir, iktidarın asimetrik ilişkilerinde eşitsizliğin gizli kökeni ortaya çıkartılır. Nitekim Coronil, garbiyatçılık konusunda “tersine çevrilmiş şarkiyatçılık” tanımlamasını doğru bulmaz ve kendi garbiyatçılık incelemesinde garbiyatçılığı, “aynanın karanlık tarafı” şeklinde nitelendirir; şarkiyatçılığın olanaklı koşulu olarak görür. Coronil’e göre bu tür bir “tersine çevirme”, Ben ve Öteki ilişkisinde yalnızca bir olasılıktır; ancak bu durumda, Ben ve Öteki konumlarında kimin olacağı belirsiz kalacaktır. Ayrıca, Batının “Ötekiler” olarak nasıl temsil edildiğine yönelik bir inceleme, Batı hegemonyasına karşı çıkmaya yardımcı olacaktır. Keza, bu tür bir garbiyatçılık, Batı dışı toplumların tek tipçi temsillerini değil, kültürel farklılığın etnosantrik hiyerarşisinde Batıya tanınan ayrıcalığın küresel gücün yayılmasıyla ilişkisini çözümlenmeye çalışır. Bu yönüyle garbiyatçılık, modern dünyada ekonomik ve kültürel farklılıkları dile getiren temsillere ilişkin bir sınıflandırma sistemi sunar ve küresel kapitalizm tarafından uluslararası asimetrilerin inşasına eklenir. Oysa, şarkiyatçı temsilleri kullananlar üzerinde bunların etkisine dair Said’in hiçbir açıklama girişiminde olmayışı, Batı dışı Ötekilerin şarkiyatçı temsillerinin etkisi olarak Batılı Ben’in temel özelliğini yansıtmaktadır. Öyle ki garbiyatçılık, Batının hegemonyasını ifade eden bilginin bir formu olmanın yanı sıra, Batıda bilgi ve iktidar arasında belirli bir bağ kurması nedeniyle de bu hegemonyanın incelenmesinde zorunludur.

Bu çerçevede Coronil (1996), garbiyatçı söylemlerde üç farklı temsil türünün olduğunu savunur; Ben tarafından Öteki’nin ayrıştırılması, Öteki’nin Ben’le birleşmesi ve Öteki tarafından Ben’in istikrarsızlaştırılması. Coronil’e göre bu üç temsil türünden *ilkinde* Öteki, Ben tarafından yok sayılır, *ikincisinde* Ben’in tarihinin bir parçası olarak değerlendirilir, *üçüncüsünde* ise Ben’in bilgi kaynağı olarak konumlandırılır. Nitekim, *Ben tarafından Öteki’nin ayrıştırılması* temsil türünde yer alan garbiyatçı söylemlerde, Batı ve Batı dışı toplumlar, “radikal farklı varlıklar” olarak karşı karşıya getirilir. Bu karşıtlığın aşılması ise Batılı olmayan halkların genişleyen ve galip gelen Batıya katılmalarıyla

mümkün görülür. Bu tür söylemleri Coronil, Todorov'un *Amerika'nın İşgali: Öteki Sorunu*'nda (1974) Ben ve Öteki arasındaki etkileşim hakkındaki görüşleri üzerinden inceler. Coronil'e göre bu temsil türünde "Öteki sorunu", Ben için bir sorundur; Ben'in ya da Öteki'nin bir sorunu değildir. Bu tür garbiyatçı söylemlerde, belirli bir "Ben" kabul edilir; "Ben" in karşılaştığı sorunların temelini analizi ise "Ben" in inşasını içermez.

Coronil'e (1996) göre *Öteki'nin Ben'le birleşmesi* temsiline dayalı garbiyatçı söylemler ise modern dünyanın oluşumunda Batı dışı toplumların rolünü gizleyen, Batının genişlemesi üzerine odaklanıp Ben ve Öteki ayrımını yeniden üreten söylemlerdir. Bu tür söylemleri ise Coronil, Eric Wolf'un *Avrupa ve Tarihsiz Halklar* (1982) isimli kitabı ve Sidney Mintz'in *Tatlılık ve Güç* (1985) isimli kitabından hareketle inceler. Coronil'e göre bu tür söylemlerde Ben ve Öteki arasındaki etkileşim, büyük oranda kapitalizmle ilişkilendirilir ve kapitalizm öncesi toplumların ("Ötekiler") kapitalist Batı ("Ben") tarafından dönüştürülmesi; Batıyla "birleştirilmesi" eleştirilir. Bu bağlamda Coronil, John Stuart Mill'in İngiltere ve sömürgeler arasında kurduğu ilişkiyi hedef alır.

Coronil'e (1996) göre *Öteki tarafından Ben'in istikrarsızlaştırılması* temsiline dayalı garbiyatçı söylemler ise Öteki'yi Ben için bilginin ayrıcalıklı bir kaynağı hâline getiren söylemlerdir. Bu tür söylemleri ise Coronil, Michael Taussig'in *Güney Amerika'da Şeytan ve Metâ Fetişizmi* (1980) ve Timothy Mitchell'in *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* (1988), *Bir Sergi Olarak Dünya* (1989) isimli kitaplarından hareketle inceler. Coronil'e göre bu tür söylemlerde benimsenen "radikal ötekilik", Batı karşıtları tarafından Batı dışı toplumlarda kullanılabilir hâle getirilir ve bu konumlandırma, aynı zamanda da Batı kültürünün "rahatsız edilmesi"ne yönelir. Başka deyişle, bu tür söylemlerde Öteki'nin farklılığının yüceltilmesi, Ben'le tarihsel ilişkilerinin silinerek iç özelliklerinin tek tipleştirilmesi ve bu özelliklerin Batı karşısında ayrıcalıklı bir bilgi kaynağı olarak konumlandırılması esastır. Ben ve Öteki arasındaki emperyal ikilik, bu konumlandırmada tekrar üretilir ve sömürgeci temsilleri eleştirmek için kullanılır.

Coronil'e (1996) göre garbiyatçı söylemlerde Ben ve Öteki ilişkisi hakkında geliştirilen bu temsil türlerinin incelenmesiyle, kültürel çeşitlilik konusunda şarkiyatçı temsillerin temel varsayımlarının yanı sıra, ayırt edici farklılıklara ve emperyal hegemonyalara katkı sağlayan kategori düzenlerine de son verilmelidir. Nitekim ister şarkiyatçı, isterse de garbiyatçı söylemlerde olsun tüm temsiller, çeşitliliği hegemonik bir

ilişkiye dönüştürme riski taşır ve emperyal bir düzeni kendi içinde yeniden üretir. Zira, emperyal bir düzene meydan okumak için Ben ve Öteki ayrımının yanı sıra, hegemonik ilişkileri yeniden üreten tüm temsillere de karşı çıkmak gerekir. Bunun yolu ise en temelde, farklı toplum ve kültürleri özerk bilirimler olarak ele almak yerine, karşılıklı ilişkiler içinde ele almak ve aralarındaki farklılıkları özelleştirmek yerine tarihselleştirmektir. Bu çerçevede Coronil, Ben ya da Avrupa-merkezci her türlü düşünce çizgisinin karşısına, merkezsiz ve emperyal olmayan tarihsel coğrafya kategorilerinin geçmesi gerektiğine inanır.

1.2. Garbiyatçılık ve Felsefe

Garbiyatçılık konusunda yaptığımız literatür taramaları garbiyatçılığın bilim, ideoloji ve söylem olarak üç farklı şekilde konumlandırıldığını göstermektedir. Bununla birlikte garbiyatçılık, bu farklı konumlandırma şekilleri içinde aslında, temel olarak “Batıyı ya da Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi nedir?” sorusuna cevap aramaktadır ve garbiyatçılık hakkında bizce en kuşatıcı tanım, garbiyatçılığın Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabası olduğu şeklindeki kendi tanımımızdır. Bu çaba içinde elbette, şarkiyatçılığa yönelik belirli birtakım tepkiler, başta Alman romantizmi olmak üzere Batı düşüncesinden ve Afro-Amerikan düşüncesinden belirli birtakım etkiler mevcuttur. Ancak, garbiyatçılığı yalnızca bu üç unsurla açıklamak doğru değildir. Kaldı ki, farklı birtakım “batılılaşma” süreçlerine maruz kalan toplumlarda Batı medeniyetine yönelik birtakım tepkilerin ortaya çıkması; bu toplumlarda “Batının ötekileştirilmesi”, “Batı düşmanlığı”, “Batı karşıtlığı”, vb. görülmesi, tarihsel bağlamı içinde doğal bir durumdur. Fakat, bu tepkilerin şekillenmesi sırasında bile en temelde, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin incelendiği, bu incelemeyi ifade etmek üzere “Batıyı ya da Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi nedir?” sorusuna cevap arandığı da teslim edilmelidir.

Bunu görmek yerine garbiyatçılığı bu tepkilerle sınırlandırmak ya da şarkiyatçılık hakkında tüm tarihsel yükü ve olumsuz imajları ezbere bir biçimde garbiyatçılığa da “nispet etmek” doğru değildir. Nitekim bu soru, pek çok farklı bağlamını da hesaba katmakla birlikte, esasen felsefi bir sorudur ve nelik/mâhiyet soruları, incelenen nesneyi felsefenin konusu hâline getirmektedir. Felsefenin ortaya koyacağı nelik/mâhiyet bilgilerinin ardından ancak, garbiyatçılığın bütün bu değişik bağlamları, çeşitli incelemelere konu edilebilir. Üstelik, “Batı”nın bir “kurgu”ya indirilmesiyle her türlü

garbiyatçı incelemenin ya da garbiyatçılık incelemelerinin değersizleştirilmesi için bile aslında, garbiyatçı incelemelerin ya da garbiyatçılık incelemelerinin felsefe temelinde gerçekleştirilmesi gerekmektedir; nesnenin bir “kurgu” olarak tanımlanması bile, onun hakkında bir nelik/mâhiyet bilgisi ortaya koymayı ifade eder.

Başka deyişle garbiyatçılık, felsefeye “uzak durabilecek” bir alan olmadığı gibi, felsefe de garbiyatçılığa uzak duramaz. Nitekim, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi hakkında şarkiyatçı ya da garbiyatçı tüm görüş ve değerlendirmeler, kaynağını esasen belirli bir kültür ve değer felsefesi tartışmasında bulmaktadır. Keza, kültür ve değer felsefesi sorunlarına cevap olarak ortaya konan söylemler de kaçınılmaz olarak şarkiyatçı ya da garbiyatçı söylemleri beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla, bizim düşüncemize göre şarkiyatçılık ya da garbiyatçılık incelemelerine epistemoloji ve ontoloji sorunları temelinden yaklaşmak yerine, kültür ve değer felsefesi sorunları temelinden yaklaşmak esastır. Zira, felsefî açıdan bakıldığında, bir şeyin ne olduğunu tanımlamaksızın o şey hakkında herhangi bir söylem geliştirmek anlamsızdır ve bu yönüyle garbiyatçılık, Batıya ya da Batı medeniyetine “karşı” belirli birtakım söylemler geliştirmekten çok, Batıyı ya da Batı medeniyetini “tanımlamayı” esas alan bir çabayı ifade eder.

Bu yönüyle, garbiyatçı söylemlerin ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi, Batı ya da Batı medeniyeti karşısında “tepkisel” birtakım değerlendirmelerin ürünü olmaktan çok, nelik/mâhiyet araştırmalarının ürünü olan bilgi türünü tanımlamaktadır. Keza, neliği/mâhiyeti ortaya konulmaya çalışılan nesne, öncelikle bir değerler sistemidir ki, bu da “Değer nedir?”, “Değerlerin doğası nedir?”, “Değer türleri nedir?” gibi değer felsefesi sorunlarıyla hesaplaşmayı gerektirir. Aynı şekilde “Batı”, belirli birtakım kültürler tarafından paylaşılan ortak bir medeniyeti de ifade eder ki, bu da “Kültür nedir?” temel sorusu çerçevesinde garbiyatçı incelemelerde ya da garbiyatçılık incelemelerinde kültür felsefesi sorunlarıyla hesaplaşmanın kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Şarkiyatçı ve garbiyatçı söylemlerde kültür ve değer ilişkisi, Batının ya da Batı medeniyetinin neliğini/mâhiyetini ortaya koyma çabasının dolayımında garbiyatçılığı felsefenin konusu hâline getirmektedir.

Bu çerçevede, yukarıdaki kısımlarda çeşitli araştırmacılar tarafından ifade edilen “Doğulu özne” ya da “Batılı özne” gibi tanımlar, garbiyatçılığın özne-nesne ilişkisi bağlamında önce bir “kurgu”ya, sonra da şarkiyatçılık örneğinden hareketle, geride

bırakılması gereken bir yaklaşıma indirgenmesine katkı sağlamaktadır. Oysa, Batı medeniyeti ve diğer medeniyetler, bu şekilde bir özne-nesne ilişkisine konu olmadan önce, bir değerler sistemi olarak tanımlandığında, şarkiyatçılığın veya garbiyatçılığın olumsuz içeriklerinden sıyrılmış bir şekilde kültür ve değer felsefesi bağlamında felsefi bir incelemenin konusu hâline gelecektir. Başka deyişle, Batı medeniyetinin bir değerler sistemi olarak nesneleştirilmesi, Batı medeniyeti hakkında belirli bir karşıtlık/düşmanlık vs. tutumu içinde olan bir “Doğulu” ya da “Batılı” öznenin böyle bir tutum geliştirmesini önceler. Dolayısıyla, Batı kavramının yanı sıra aslında, garbiyatçılığın (ve şarkiyatçılığın) da kültür ve değer felsefesi bakımından nesneleştirilmesi kaçınılmazdır.

Diğer taraftan, garbiyatçılığı felsefenin konusu hâline getiren bir diğer neden de olgu ve değer arasındaki ilişki sorunudur. Nitekim, Batı medeniyetine yön veren olgular ile Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında nasıl bir ilişki kurulduğu, garbiyatçılık incelemelerinde felsefi bakımdan önem arz etmektedir. Bu önem, iki bağlam üzerinden ifade edilebilir. Bunlardan *ilki*, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin şekillenmesinde Batı medeniyetinde ortaya çıkan birtakım olguların etkisi; *ikincisi* ise Batı medeniyetinin farklı tarihsel kesitlerde sahip olduğu farklı görünümünün değerler sistemiyle olan ilişkisidir. Öyle ki, garbiyatçı söylemlerde çoğu zaman olgu ve değer ayrımının “esnediği” veya “ortadan kalktığı” görülmektedir. Başka deyişle, Batı medeniyetine yön veren bir olgunun aynı zamanda da bir değer olarak konumlandırılması, garbiyatçı incelemelerde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Hâliyle, garbiyatçılığın felsefi bir temele oturtulabilmesi için garbiyatçılığı kültür ve değer felsefesi sorunları temelinden kavramak kaçınılmaz olduğu gibi, olgu ve değer ilişkisine dair felsefi bir incelemenin yapılması da kaçınılmazdır. Bu tür bir incelemede/nesneleştirmede, garbiyatçılığın Batı medeniyeti karşısında hangi tutumları içerdiğinden önce, kültür ve değer felsefesi bakımından hangi sorunlara işaret ettiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Fakat, bunun için de öncelikle, kültür ve değer kavramlarına açıklık getirmek; bunun dolayımında da kültür-medeniyet ilişkisini ve bir medeniyeti oluşturan değerler sisteminin yapısal özelliklerini ele almak gerekir.

Tezimizin bu kısmında sırasıyla, kültür ve medeniyet kavramlarına açıklık getireceğiz, değer kavramı ve değer türlerini ele alacağız ve böylelikle, garbiyatçılığın kültür ve değer felsefesi bakımından hangi sorunları ele aldığını tespit ve tasnif edeceğiz.

1.2.1. Kültür ve Medeniyet Kavramları

Kültür kavramı, sosyal bilimler alanında sıklıkla kullanılan ve oldukça zengin bir anlam içeriğine sahip bir kavramdır. Aynı şekilde kültür, farklı birtakım bilim dallarında incelendiği gibi, “kültür” adını taşıyan bağımsız birtakım bilim dalları da vardır; örneğin, kültür antropolojisi. Bununla birlikte, kültür (Alm. Kultur, İng. culture, Lat. cultura, Osm. hars) kavramını Bedia Akarsu (1998: 122), altı değişik biçimde tanımlar. Bunlardan *ilki*, kültürün dar anlamıyla, “bedenle ve ruhla ilgili belli yetileri geliştirme” şeklindeki tanımıdır; “kültürfizik” veya “matematik kültürü” gibi. *İkinci tanım*, daha geniş anlamıyla, “eğitim görmüş ve bu eğitimle beğenisi, usavurma ve eleştirme gücü gelişmiş bir kişilik kazanmış durumda olma”dır. *Üçüncü tanım* “bir toplumun, kendi iç yasalarına göre, biçim kazanması ve gelişmesi”dir ve Akarsu, bu tanıma Nietzsche’nin kültür konusundaki görüşlerini dâhil eder. Nitekim, Nietzsche’ye göre kültür, “bir ulusun bütün yaşama biçimlerinde birlikli bir üslup kazanması”dır. *Dördüncü tanıma* göre kültür, “bir toplumun yaşama biçimlerinin çeşitli alanlarda olgunlaşması”dır. *Beşinci tanıma* göre ise kültür, “tarihin sürekliliği içinde insanlar yoluyla ve insanlarda gerçekleşen tinsel biçimlenme süreci; insanın tinsel başarıları ve yaratışları”dır. *Altıncı tanıma* göre ise kültür, “tüm olarak tinsel ve törel yaşam; geniş bir toplumun bütün alanlarında ortak olan dinsel, ahlaksal, estetik, teknik ve bilimsel nitelikteki toplumsal olayların bütünü”dür. Bu tanımlardan hareketle Akarsu (1998: 122), kültürün dört farklı alanı olduğunu düşünür. Bunlardan *ilki*, “gerçekliği işlemenin çeşitli biçimleri”dir ve Akarsu bunlara, tarımdan tekniğe kadar çeşitli alanları örnek gösterir. *İkincisi* ise “birlikte yaşama biçimleri”dir ve bunlar da toplumsal, eğitimsel, ekonomik ve siyasî alanları ifade eder. *Üçüncüsü* ise “özel yaşama biçimleri”dir ve *dördüncüsü* de “tanrı, dünya ve insan üzerinde yaşantı, bilgi ve betimlemeler”dir ki Akarsu, bunlara da mitolojiyi, dini, dili, sanatı, felsefeyi ve bilimi örnek gösterir.

Süleyman Hayri Bolay ise kültürü genel olarak, “bir ferдин sosyal ve zihnî formasyonu, şahsiyetinin, gıda, zevk, duyarlılık ve zeka yönünden olgunluğa ermesi” (Bolay, 2009a: 214) şeklinde tanımlar. Bu tanıma göre kültür, bir “açılma ve ayıklama” anlamına gelir. Terim anlamıyla ele alındığında ise kültür “bedenin, zihnin, ruhun ve aklın güçlerini, yetilerini geliştirmek”tir (Bolay, 2009a: 214). Özne açısından bakıldığında kültür, yetişmiş bir kişinin karakteri; belirli bir alanda kendisini geliştirmiş bir kişinin özelliğidir. Diğer taraftan kültür, ortak düşünme ve duyma tarzlarını, örf ve âdetleri,

kurumların ve çeşitli alanlarda ortaya konulmuş eserlerin bütünü de ifade eder. Örneğin, “İngiliz kültürü” denildiğinde, kültür kavramının bu tür bir kullanımı söz konusudur. Bununla birlikte kültür, insanın doğaya “eklediği” her şeyi ifade eder ve “bir toplumun kendi işleyiş kurallarına göre belli bir özellik ve farklılık kazanması”nı anlatır (Bolay, 2009a: 214). Bu yönüyle kültür, bir toplumun meydana getirdiği maddî ve mânevî değerler ve hayat tarzıdır.

Necati Öner’e göre ise kültür, “insanın varolanlar hakkında, hangi yolla olursa olsun edindiği bilgiler ve bu bilgilere dayanılarak ortaya koyduğu eser ve davranışlar”dır (Öner, 1995: 36). Bu tanımıyla Öner, kültür kavramında bilgileri ön plana çıkartır ve gerek insan eserlerini, gerekse de davranışlarını, bu bilgilerin yansımaları olarak değerlendirir. Başka deyişle, Öner’e göre bu eser ve davranışlar kültür değil, kültürün yansımalarıdır. “Meselâ bir sapan, bir işlemeli heybe, bir mimarî eser, bir makine, bir kitap birer kültür eserleridir. Bunları yapan, onlarla kendisinin, içinde bulunduğu toplumun kültürünü aksettirir” (Öner, 1995: 36). Bu yönüyle, kültür tanımında bilgiyi esas alan Öner, bilgi türlerinin aynı zamanda da kültür unsurları olduğunu düşünür ve bilgi türlerini din, felsefe, bilim, sanat ve düzensiz bilgi, okkült bilgiler şeklinde sınıflandırır. Öner’e (1995: 38) göre bu altı bilgi çeşidinin bütünü, kültürü meydana getirir. Kültürsüz bir toplum düşünülemez ve insan toplumlarını hayvan sürülerinden ayıran temel unsur kültürdür; “insan, kültür meydana getiren canlıdır. Böylece diğer canlılardan ayrılır. İnsanı insan kılan onun kültürüdür” (Öner, 1995: 40).

Diğer taraftan, Öner’e göre aidiyet bakımından kültürün bir kısmı, belirli bir millete özgüdür ve ait olduğu milletin damgasını taşır; milletleri birbirinden ayıran, kendilerine özgü kültürleridir. Kültürün diğer kısmı ise tüm insanlığa aittir ve “milletlerin ortak malı”dır. Kültürün bu iki yönünü “sosyo-sübjektif” ve “objektif” sıfatlarıyla nitelendiren Öner, bunlara aynı zamanda “millî kültür” ve “ünivesel kültür” ya da “özgü kültür” ve “ortak kültür” de denilebileceğini düşünür. Bununla birlikte, “ünivesel kültür” sayılan bilimsel faaliyetler, aynı zamanda bir milletin millî kültüründe de bulunabilir ve millî kültürde olan bir eser, aynı zamanda “ünivesel” bir değer de taşıyabilir. Bu nedenle, “kültürün bütünlüğü dikkate alındığında, onu millî ve ünivesel diye bölmek sınıflama kurallarına aykırıdır” (Öner, 1995: 38). Ancak “özgü kültür”, bir milleti tam da o millet olarak tanımlamayı gerektiren unsurdur ve o milletin millî kimliğini meydana getirir. Her milletin ortak kültürünün kullandığı kısmı, aynı zamanda millî kültüre de dâhil edilir; millî

kültür aslında, hem özgü kültür, hem de ortak kültürden oluşan bir bütündür (Öner, 1995: 39).

Öner'e göre bir millette özgü kültür ve ortak kültür, birbirinden kopuk ve ilişkisiz bir biçimde bulunmaz; özgü kültür ve ortak kültür, karşılıklı etkileşimler sonucu birbirlerini sürekli etkiler. Bir toplumda ortak kültür geliştiğinde, o toplumda özgü kültürün değişmesi de kaçınılmazdır. Her toplumda, yukarıda sayılan altı bilgi türü mevcuttur; fakat, "bu kalıplar içerik kazanırken, toplumlarda bazı değişik görünüm sergilerler. İşte bu değişik görünüm özgü kültür vasfını taşır" (Öner, 1995: 39). Kültürün gerek ortak, gerekse de özgü kısımlarının toplum üzerindeki etkisi de farklıdır. Ortak kültür, varolanlara nüfuz etme ve doğaya hâkim olma amacına hizmet eder ve bu bakımdan, medeniyetlerin doğuşuna zemin hazırlar. Medeniyetler, bu iki amaca hizmet eden ortak kültürün gelişmesiyle insana daha iyi bir yaşam sunma amacındadır. Medeniyetlerin gelişmesine en çok katkı yapan milletler de bu ortak kültürü en fazla geliştiren ve medeniyetin imkânlarından en fazla yararlanan milletlerdir. Bu milletlerde millî gurur, diğerlerinden daha yüksek miktardadır; diğer milletlerde ise bir tür "burukluk ve eziklik" görülür; "bu sebeple her toplumun amacı millî kültürünü geliştirip yükseltmek olmalıdır" (Öner, 1995: 40). Özgü kültürün temel amacı ise bireylerde millî zihniyeti doğurmaktır ve bu zihniyet bireyi, ait olduğu millete en güvenilir biçimde bağlar (Öner, 1995: 41).

Diğer taraftan medeniyet kavramı, Arapçada "m.d.n" kökünden gelir ve kelime anlamı itibâriyle, "şehir" (site) anlamına gelir. Nitekim, Arapçada "medine" kelimesi, "bedevî" kelimesinin karşıtı ifade eder. Bu yönüyle, medenî bir kimse, yerleşik bir toplumda yaşayan ve o toplumun değerlerine göre eylemlerine yön veren bir kişidir. Başka deyişle "medenî", belirli bir şehre ait olan demektir. Batı dillerinde medeniyet (civilization) kavramının kullanımı ise on sekizinci yüzyıla tarihlenir. Zira bu kavram, Latince "civitas" kelimesinden gelir; anlamı ise "şehir"dir (site). Aynı şekilde, Yunancada da "civitas" kelimesi, "polis" (kent-devleti) anlamında kullanılır. Bedia Akarsu'ya (1998: 185-186) göre medeniyet (Alm. Zivilisation, Fr. civilisation, İng. civilization, Lat. civis) kavramı, sözcük anlamı bakımından "barbarlık durumundan çıkıp törelere bağlı olarak belirli bir yurt içinde birlikte yaşama"yı; daha geniş anlamıyla bakıldığında ise "bilim ve tekniğin ilerlemesi ile yaratılan yaşama koşulları ve bunun sonucu ortaya çıkan yaşamada kolaylık sağlama, ussallaşma (rasyonelleşme) ve yetkinleşme, yaşama biçimlerinin daha

bir incilmesi durumu”nu ifade eder. Bu bakımdan medeniyet, geniş bir toplumun tüm unsurlarında ortak olan dinî, ahlâkî, sanatsal, teknik ve bilimsel nitelikteki toplumsal olayların bir bütünüdür.

Will Durant’a göre ise medeniyet, “kültürel yaratmayı harekete getiren sosyal bir düzendir” (Durant, 1935/2007: 15). Medeniyet için gerekli şartları jeolojik, coğrafi, ırkî ve psikolojik şartlar olarak ele alan Durant, bunlardan jeolojik şartları, dünyanın oluşumuyla açıklar. Coğrafi şartlar, medeniyetin oluşumu ve gelişimi için gerekli iklim ve yerleşim yeri özellikleridir. Medeniyetin mutlak bir ırkî şartının olmadığını düşünen Durant, herhangi bir kıta veya tüm ırklar için medeniyetin söz konusu olabileceğinin altını çizer. Diğer fizikî ve biyolojik faktörler ise psikolojik faktörlerle bir araya getirilir ve toplumsal ahlâk temelinde nesilden nesle aktarılır. Medeniyetin kaos ve güvensizliğin sona erdiği yerde başladığını düşünen Durant’a göre korkunun galebe çalındığı yerde, merak ve yaratıcılık hisleri serbest kalır ve insan, doğal içgüdüleriyle “hayatın anlam ve süsleri”ni anlama yolunda harekete geçer (Durant, 1935/2007: 15-19). Kültür ve medeniyet ilişkisini ise Durant, “kültür ziraatı akla getirir, medeniyet ise şehiri hatırlatır” (Durant, 1935/2007: 16) sözüyle açıklar. Başka deyişle, “medeniyet köylünün kulübesinde başlar, ama çiçeğini ancak şehirde verir” (Durant, 1935/2007: 17). Medeniyetin temellerini ise Durant, dört başlıkta ele alır; ekonomik temeller (toprağın işlenmesi, sanayi ve ekonomik organizasyon) (Durant, 1935/2007: 23-43), siyasî temeller (hükümet, devlet, kânun ve aile) (Durant, 1935/2007: 47-66), ahlâkî temeller (evlilik, seksüel ahlâk, sosyal ahlâk ve din) (Durant, 1935/2007: 69-115) ve zihnî temeller (edebiyat, ilim ve sanat) (Durant, 1935/2007: 119-141).

Kültür ve medeniyet ilişkisini Oswald Spengler (1978: 111-115) ise “biyolojik yöntem”le açıklamak ister. Nitekim, Spengler’e göre her medeniyet, biyolojik bir varlık gibi “çocukluk”, “gençlik”, “olgunluk” ve “yaşlılık” dönemlerinden geçer. Medeniyetler arasındaki farklılıkları canlı varlıkların birbirlerinden farklı olmasına benzeten Spengler, her medeniyetin sunduğu olanakların da yine farklılık arz ettiğini düşünür; her medeniyetin düşünme biçimi farklıdır ve aynı kavram ve değerler, farklı medeniyetlerde farklı biçimlerde içeriklendirilir (Spengler, 1978: 44-47). Dahası, Spengler’e göre medeniyet kavramı esasen, bir kültürün “kaçınılmaz akıbeti”ni tanımlar; her kültür, kendi gelişim aşamasının en üst noktasında “ölür” ve medeniyet hâlini alır. Zira insan zihni, kendi zihin faaliyetlerini gerçekleştirirken, ulaşabildiği tüm olanaklardan yararlanmak ister; ancak bu

olanaklar, belirli bir dil, din, sanat ve bilim etrafında “kümeleştiğinde”, “kültürün ölümü” gerçekleşir ve medeniyet ortaya çıkar. Kültürün ilk ve özgün eserleri, medeniyette canlılığını kaybeder. Spengler ayrıca, kültür türlerini üç kategoride toplar; Apollon kültürü (Grek ve Roma kültürleri), Faust kültürü (Batı Avrupa kültürleri) ve büyü kültürü (Arap dünyası) (Spengler, 1978: 151-165).

1.2.2. Değer Kavramı ve Değer Türleri

Bedia Akarsu'ya (1998: 49) göre değer (Alm. Wert, Fr. valeur, İng. value, Lat. valor, Osm. kıymet) kavramı “kişinin, isteyen, gereksinme duyan, erek koyan bir varlık olarak, nesne ile bağlantısında beliren şey”i ifade eder. İnsanların gereksinim duyma biçimleri ve istemelerinin farklı olması, değerlendirmelerinde de farklılıkların meydana gelmesine yol açar ve buna bağlı olarak değer türleri de birbirinden farklılık gösterir. Ayrıca, bir kişi ya da insan topluluğuna yüksek değerde görünen bir şey, başka bir kişi ya da insan topluluğuna bu şekilde görünmeyebilir. Bununla birlikte felsefede, her türlü deneysel yaşantının ve insansal müdahalenin dışında; “kendinde değer”i kabul eden görüşler de vardır ve bu görüşlere göre değerler, kendi aralarında bir “aşama düzeni” meydana getirir ve “değerler alanı”nı kurarlar. Bu görüşlere, Max Scheler ve Nicolai Hartmann'ın değer görüşleri örnek verilebilir. Değer türleri ise biçimsel olarak bakıldığında “olumlu ve olumsuz”, “görelî ve mutlak”, “öznel ve nesnel” değerler şeklinde sınıflandırılabilir. İçerik bakımından ele alındığında ise “nesne değerleri” (hoş, yararlı, kullanışlı), “mantıksal değerler” (doğru), “ahlâkî değerler” (iyi), “sanat değerleri” (güzel) şeklinde sınıflandırılabilir.

Süleyman Hayri Bolay'a göre ise değer “arzu edilen, arzu edilebilen şey, olaylarla ilgili insan tavrı”dır (Bolay, 2009a: 74). Nitekim, Bolay'a göre değer, olgular ve nesnelere hakkında ihtiyaç ve ideallere göre verilen yargıyı ifade eder ve değerde inanç ön plandadır. Ayrıca değerler, kabul edilebilir olmalarının yanı sıra, tekrar edilebilir olmalıdır; değerlerin bu özellikleri, onların yaygın ve devamlı olmalarını sağlar. Başka deyişle, kaynağını zaman ve mekân üstü bir temelden almayan hiçbir değer, değer olarak kalıcı olamaz. Değer türlerine örnek olarak Bolay, biyolojide sağlık ve kuvveti, ekonomide mal ve mülkü, estetikte güzelli, ahlâkta fazileti, dinde kutsalı gösterir; fakat, değer türlerinin esasen doğru, iyi ve güzel şeklinde üç türünün olduğunu belirtir. Ayrıca, değer kavramının (olması

gereken) hakîkatten (olmuş olandan) ayrıldığını da vurgular. Değerlerin şekli ise olumlu ya da olumsuz, görelî ya da mutlak, öznel ya da nesnel olmak üzere farklı türlerde olabilir.

Hilmi Ziya Ülken'e (2001: 194-195) göre ise felsefenin bilgi, varlık ve değer şeklinde üç problemi vardır ve tüm insan etkinlikleri, ya bir hakikat araştırması, ya bir şeyin değerlendirilmesi, ya da yalnızca bir varoluşun tespit edilmesi şeklinde üç farklı şekilde ortaya çıkar. Fakat, "doğru olma" ve "değerli olma" arasında zorunlu bir bağ görmeyen Ülken, bilgilerin bir hakikat ifadesi olduğunu; hakikatin ise içerikten çok şekle ya da öze ilişkin olduğunu düşünür. Başka deyişle hakikatin geçerliliği, çelişmezlik ve sonuçluluktan gelir. Hakikatin içeriğe ilişkin olmaması, varlıkta bir karşılığının olmasını da gerektirmez. Buna karşılık değer, yalnızca varolan bir şeyin değeridir. Hakikatten farklı olarak değer, varoluş alanına aittir ve bir değer yargısında bulunabilmenin ön koşulu, bir varlığın tespit edilmesidir. Bu tespitin sezgiyle gerçekleşeceğini düşünen Ülken, değerın ya bir duyum, ya da bir duygu şeklinde oluştuğuna inanır. Değerler, bu şekilde oluştuktan sonra kavram ve önermelerle ifade edilir.

Bu yönüyle, Ülken'e (2001: 194-195) göre değerlerin tespit edilebilmesi için kavram ve önermelere ihtiyaç yoktur; değerın varlığı, bu kavram ve önermelerden öncedir; değer üzerine dile getirilen yargı, değerın varlığından sonra gelir. Keza, insanda değer duygusu, bu kavramlardan öncedir ve bir kavramla ifade edilmeden önce değerler, değer duygusu itibâriyle insana kendilerini sunarlar. Değer duygusunun insanla bu şekilde bir ilişkisinin olması, değer yargılarını da kişiden kişiye göre farklı hâle getirebilir; çünkü değer duygusu, farklı kişilerde farklı etkilenimlerde bulunabilmektedir. Ancak, değerden bahsedilebilmesi için, nesnenin de varlığının tespit edilmiş olması gerekir. Nesnenin varlığına ilişkin soyutlama arttıkça değerın de kaybolacağını düşünen Ülken, somutlamanın artması durumunda değerın de açık bir şekilde gösterilebileceğini savunur. Bununla birlikte, soyut birtakım şeylerden de tekrar soyutlamalar yapılabilir ve bunların hakikatleri tespit edilmiş olabilir. Bu yönüyle ahlâkî hayat, yaşanmış bir şey olmak bakımından değer; kavram olarak da hakikattir. Nitekim, "değer" ve "hakikat"ten farklı olarak "gerçek", bir taraftan hakikat gibi şekle ya da öze, bir taraftan da değer gibi varoluşa aittir. Dolayısıyla "gerçek", bir yönüyle formel bağlantılara, bir yönüyle de değerlere ait somut özelliklere sahiptir.

Ülken'e göre değerlerin aşkın bir doğaya sahip olması, değerlerin varlığını öznenin varlığına bağımlı hâle getirmeyi olanaksızlaştırır. Özne eksik olan ve bilinmeyen bir şeye bilinen nitelikler aracılığıyla nüfuz etme çabası içinde açığa çıkan değerler, öznenin hangi ihtiyacını nasıl karşıladığına göre bilgi nesnesi hâline gelir. Bilgide öznenin nesneyi kendisine verilmiş bir şey olarak tekrar etmesi, nesneye ilişkin zaman dışı özelliklere ulaşmasını sağlar ve değerler özne tarafından, bu özelliklerinin hangi ihtiyaçları karşıladığına göre anlamlandırılır. Bu yönüyle değerlerin değerlendirilmesi, öznenin hangi ihtiyaçlarını nasıl karşıladığına bağlı olarak değerlerin derecelendirilmesini ifade eder (Ülken, 2001: 217). Bununla birlikte, değerlerin neliğini aydınlatmaksızın farklı bilinçler arasındaki etkileşime odaklanmak doğru değildir. Böyle bir tutum, değer ve bilinç arasındaki ilişkiyi bulanıklaştıracağı gibi, değerler arasındaki ayrımları da bulanıklaştırır. Tüm değerler, belirli bir değerler hiyerarşisi içinde anlamlandırılmalı ve irade, bu hiyerarşiye göre etkinlik göstermelidir (Ülken, 2001: 241-242).

Değerlerin bu şekilde derecelendirilmesinde Ülken'e (2001: 217-219) göre hiçbir arzu ve ihtiyaca indirgenemeyen yüksek değerler, en üst seviyede konumlandırılır. Bundan sonra özne, içinde bulunduğu ihtiyaç ve arzularına göre değerlerin derecelendirmesini yapar; ancak öncelikle, bu derecelendirmede hangi ölçütü/ölçütleri kullanması gerektiğini belirlemek zorundadır. Nitekim, bu derecelendirmeyi güzel-çirkin, iyi-kötü, vb. kavram çiftleriyle gerçekleştirir. Bu derecelendirmenin esas amacı ise öznenin kendisine koyduğu amaçları gerçekleştirmektir. Zira, aynı anda pek çok amaca sahip olabilen özne, bu amaçlardan hangisine öncelik tanınması gerektiğine bu derecelendirme içinde karar verir. Fakat, tüm bu derecelendirmeler, aynı zamanda da insanın yüksek değerlere doğru yaptığı tercihlerle eylemlerini şekillendirmesini ifade eder. Bu yönüyle değerler, insandan bağımsız olmalarının yanı sıra, insanın insan olma özelliklerinin açığa çıkmasını ve insanın bu özellikleri konusunda bilinç sahibi olmasını sağlar. Toplumsal yaşamın her alanında değerler, bu derecelendirme içinde insan eylemlerine yön verir ve kişileri değer çatışmalarından uzak tutar. Bu tür bir derecelendirmenin olmaması durumunda ve hangi değere neye göre nasıl bir değer verilmesi gerektiği belli olmadığında, değer çatışmalarının açığa çıkması kaçınılmazdır. Bu noktada kültür, değerlerin derecelendirilmesini ifade eder ve toplumsal yaşamı düzenler. Bir kültürde değerlerin derecelendirilmesine ilişkin olarak farklı birtakım ölçütlerin kullanılması ise bu kültür içinde değer çatışmalarına zemin hazırlar.

Değer sorununun aynı zamanda da Başkası'yla ilişkiyi incelemeyi gerektirdiğini düşünen Ülken'e (2001: 227-228) göre Başkası, ya bir duyu verisi olarak, ya da duyu verilerini aşan bir nesne olarak kavranır. Ülken, Başkası'nın öncelikle bir duyu verisi olduğunu düşünür ve bu özelliğiyle Ben'in tasarrufu altında olduğuna inanır; Ben, Başkası'nı türlü çıkar yönelimleri içinde anlamlandırma yoluna gider. Fakat, benliğinin gelişim süreci içinde Ben, Başkası'nı dış dünyadaki diğer nesnelere farklı görmeye başlar ve kendi çıkarları için Başkası'nı araçsallaştırmaktan kurtulur. Araçsallaştırılan Başkası, Ben için yalnızca "teknik bilgi"nin konusudur ve kendisine yarar sağladığı sürece değerlidir. Ancak, değerler dünyasındaki yükselişi içinde Ben, Başkası'yla kurduğu ilişkide nitelik farklılığını da duyumsar ve Başkası'yla artık aşkın bir ilişki yaşamaya başlar; her ikisi de ortak bir değerler alanının bir parçası olur. Böylelikle değer duygusu, "benlik bilinci"ni tanımlamaktan çok, "bizlik bilinci"ni tanımlamaya başlar. Öyle ki bu biz, bütününde bakıldığında insanlığın kendisidir. Aynı şekilde, değerler söz konusu olduğunda farklı toplumlar ile milletler arasındaki ilişkide de bu durum geçerlidir. Her toplum ve millet, önce kendi bireylerine, sonra da tüm insanlığa karşı ortak bir sorumluluk içindedir ve kendi gelişim süreçleri içinde tüm insanlığa karşı sorumluluk bilinçlerinin artışına tanık olurlar (Ülken, 2001: 231).

1.2.3. Kültür ve Değer Felsefesi Bakımından Garbiyatçılık

Bedia Akarsu'ya göre kültür felsefesi (Alm. Kulturphilosophie) "kültür olaylarını, kültür alanlarını, kültürün özünü, yapısını, gelişmesini, bu gelişmenin anlamını, sıralanma düzenini, değer yasalarını açıklayan felsefe çabalarının tümü"dür (Akarsu, 1998: 123). Aynı şekilde, Doğan Özlem de kültür felsefesinin alanının genişliği hakkında "insan, insan toplumu ve insanlıkla ilgili her şeyi konu edinmesiyle, konuları sınırlanmış diğer felsefe disiplinlerinden hem ayrılan hem de bu disiplinlerin tümünü kucaklayan bir özel konuma sahiptir" (Özlem, 2012: 157) değerlendirmesini yapar. Bu yönüyle kültür felsefesi, kültüre konu olan dil, din, bilim, teknik, sanat ahlâk, devlet, siyâset, estetik ve diğer bir dizi fenomeni konu edinmek bakımından "tüm bu fenomenlerin tarih içindeki değişim ve dönüşümlerini ve aralarındaki bağıntıları görmek ve göstermek istemesiyle" (Özlem, 2012: 157) dikkat çeker.

Toplum hâlinde yaşayan insanlar ve bu insanların yaşadıkları değişim ve dönüşüm süreçleri üzerinde yoğunlaşan kültür felsefesi, Özlem'e (2012: 163-164) göre aslında, M.Ö.

8. yüzyılda Hesiodos'a kadar uzanır. Nitekim, kendisine kadarki kültürel değişim ve dönüşümler üzerinde yoğunlaşan Hesiodos, belirli birtakım dönemselleştirmeler (altın çağı, gümüş çağı, tunç çağı, kahramanlık ve demir çağları) yapar, insan eylemlerini bu dönemselleştirmeler içinde anlamlandırma yoluna gider. Hesiodos'un "geride kalmış altın çağ" söylemi, kültür felsefesinde pek çok bakımdan yeniden üretilmiş ve bu tür söylemlerde esas vurgu, din üzerine yapılmıştır ki, bu da kültür felsefesinin dinle bağlantı noktalarından biridir. Zira, "kültür üstüne ilk düşünsel yönelimlerin mitoloji ve dinlerden geldiğini saptıyoruz" (Özlem, 2012: 164) diyen Özlem, kültürü bilmeye yönelen bilişsel isteğe kültür felsefesi içinde her zaman normatif bir ilgi ve değerlendirmenin de eşlik ettiğinin altını çizer ki, bu da kültür felsefesini, aynı zamanda değer felsefesiyle ilişkili hâle getirmektedir; kültürü anlamaya/tanımaya yönelik her çaba, aynı zamanda da kültürü değerlendirmeyi ifade eder.

Akarsu'ya göre ise kültür felsefesi kapsamındaki incelemeler, sofistlerle birlikte başlamıştır. Nitekim, sofistlerin "doğal olan" (physei) ve "konulmuş olan" (thesei) ayrımı, bu bağlamda ilk ve en önemli ayrımdır. Zira, sofistlerin "thesei" hakkındaki görüşlerini kültür felsefesinin ilk örnekleri olarak değerlendiren Akarsu'ya göre bu alanın kesin biçimini alması ise on sekizinci yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu bağlamda İtalya'da Vico, Fransa'da Rousseau ve Voltaire, Almanya'da ise Herder ve Dilthey, isimleri özellikle anılması gereken önemli filozoflardır. Bununla birlikte Akarsu, Rousseau'nun çalışmalarının kültür felsefesinden çok kültür eleştirisine dönüştüğünün altını çizer. Sonraki dönemde Nietzsche de "kültür değerleri eleştirisi"yle kültür felsefesine farklı bir boyut getirir (Akarsu, 1998: 123).

Özlem'e (2012: 164-165) göre kültür felsefesinde kültürü anlamaya/çözümlemeye yönelik temel yaklaşımlar, geriye-bakışlı (retrospektif) kültür yorumu, çembersel/döngüsel kültür yorumu ve çizgisel/ilerlemeci kültür yorumu şeklinde üç temel yaklaşıma dayanır. Bunlardan *geriye-bakışlı (retrospektif) kültür yorumu*, Hesiodos örneğinde karşılaşıldığı üzere araştırmacının, bulunduğu konumdan geriye bakarak kültürel olgu ve olayları anlamlandırmaya çalışmasını ifade eder. *Çembersel/döngüsel kültür yorumunda* ise varolan her şeyin değişmez yasalara göre aynı şekilde oluşup devindiği kabul edilir ve bu kültür yorumu, Eski Yunan felsefesinde genel olarak benimsenmiştir. Modern dönemde ise bu yorum Vico, Spengler ve kısmen de Toynbee tarafından benimsenmiştir. Ayrıca, İbn Haldun'un kültür yorumu da yine çembersel/döngüsel kültür yorumudur. Bu isimlere göre

her kültür, kendi gelişim aşamalarında aynı süreçleri yaşayarak ölür. *Çizgisel/ilerlemeci kültür yorumuna* göre ise tüm insanlık, ileride gerçekleşecek yüksek bir kültür idealine doğru ilerleme ve yükseliş süreci içinde konumlandırılır. İlk olarak Augustinus’la başlayan bu kültür yorumu, modern dönemde Comte, Hegel ve Marks tarafından da benimsenmiştir.

Akarsu’ya (1998: 49) göre değer felsefesi (Alm. Wertphilosophie) kavramı ise iki anlama sahiptir; bunlardan ilki “değerleri, felsefenin ana konusu olarak gören felsefe anlayışı”dır; ikincisi ise “felsefenin değerleri (ekonomik, kültürel, mantıksal, ahlaksal, estetik, dinsel) inceleyen bölümü”dür. Bu bağlamda, değer göreliliği (Alm. Wertrelativismus) kavramı, değerlerin öznenen bağımsız olmadığını savunan görüşü ifade eder ve tüm değerleri, özneyle ilişkisinde konu edinir; özneyle ilişkisinde de değerlerin, kültür ve dönemle bağımlıdır. Başka deyişle, bu görüşe göre değerlerin, farklı kültürlerde ve farklı çağlarda farklı değerleri vardır ve bu farklılıklar, değerlendirmelerin de farklı olmasına yol açar. Buna karşılık, değer nesneliliği (Alm. Wertobjektivismus) kavramı ise değerlerin öznenen bağımsız olduğunu savunan görüşü ifade eder. Bu görüş, değerlerin değerine ilişkin olarak kültürel ya da dönemsel özellikleri dikkate almaz; değerlendirmelerin bu tür etkilerden bağımsız olarak yapılabileceğini savunur; değerleri, “kendinde değerli” kabul eder (Akarsu, 1998: 50).

Hilmi Ziya Ülken’e (2001: 186-188) göre değer felsefesi, sofistlerle birlikte başlar ve Sokrates ile Platon, değer sorununu pek çok bakımdan incelemeyi başarmıştır. Platon’un esas önemi ise tüm değerleri “mânevî alan”da toplamasından ve değerlerin insan ruhunda bir karşılığı olduğunu tespit etmiş olmasından gelir. Platon’un değer sorununa yaklaşımı, hakikat sorunu bağlamındadır ve tüm değerleri Platon, İyi İdeası’nda birleştirir. Ayrıca, Platon’a göre bir şeyin hakikati, o şeyin yetkinliğinde içerilmiştir; nesnelere karşısında idealar, yetkin ve hakiki varlıklardır. “Mânevî alan”dan uzaklaştıkça, o şeyin yetkinliği de kaybolur. Platon’dan farklı olarak Aristoteles ise değerleri, hakikat sorunu çerçevesinde değil, kendi bağlamı içinde ele alır ve bunları mantık aracılığıyla sınıflandırarak birbirleriyle olan ilişkilerine bakar. Modern felsefede ise Spinoza, felsefe sorunlarını değer sorunuyla ilişkilendirir; Leibniz ise değerleri, “yaratılışa bağlı ahlâkî alan”dan çıkarma yoluna gider ve “kötülük” olduğu için “iyilik”i ya da “kusur” olduğu için “yetkinlik”i aradığımızı savunarak değerleri belirli birtakım karşıtlık ilişkileri içinde inceler.

Ülken'e (2001: 189-191) göre değer felsefesinde Kant'ın yeri ise çok önemlidir. Nitekim, "ruhun yetileri"ni tasavvur, arzu ve his biçiminde sınıflandıran Kant, saf akli "tasavvur yetisi"ne, pratik akli veya ahlâkı arzu yetisine, yargı veya değer yargısını ise his yetisine karşılık olarak konumlandırır. Bu üç yetinin bilgi, ahlâk ve sanat alanlarını meydana getirdiğini düşünen Kant'ın değer felsefesi, arzu ve his yetileri üzerinde temellenir. Sonraki dönemde Hamilton, S. Mill, Bain ve Brentano gibi isimler de değer sorununu bu çerçevede ele alırlar. Bu isimlerden Hamilton, bu yetiler arasında mutlak bir ayırım görür ve akıl ile inancı birbirinden kesin olarak ayırır; değerleri ise duygu ve arzuların doğan inançlarla kavramak ister. Mill ise buna karşı çıkar ve tüm ruhsal olayların aynı duyumlardan kaynaklandığını, aynı bilinçte şekillendiğini savunur; böylelikle, akıl ve inancı birleştirme yoluna gider. Bain'in değer felsefesinde ise algı, yargı ve hayal, genel bir tasavvur kavramı etrafında toplanır ve tüm duygular, arzunun dereceleri olarak konumlandırılır. Brentano ise bilinci, bir töz olarak kavramak yerine bilinç edimleriyle kavramaya çalışır ve tasavvur olaylarının zihin yetisini oluşturduğunu ve algılara ya da hayallere dayandığını savunur. Keza bu olaylar, bilimsel bilgilerin oluşumunda da esastır. Yargı olayları ise bilincin olumlama ya da olumsuzlama edimine bağlı olarak belirli bir inancı oluşturur. Bunlardan farklı olarak sevgi ve kin olaylarında ise haz, acı, eğilim ve neşe gibi duygular hakkında çift kutuplu yargılar üretilir. Hangi inançların tercih edileceğini, sevgi ve kin olayları belirler.

İmdi, her insan toplumu, yaşamını sürdürdüğü doğal çevre içinde belirli bir kültüre sahiptir. Nitekim kültür, belirli bir insan toplumunun yaşamına yön veren maddî ve mânevî unsurların bütünüdür. Bu unsurlardan bir kısmını değerler oluşturur. Fakat kimi değerler, tüm insan toplumları için geçerlilik arz ederken, kimi değerlerin bu tür bir özelliğe sahip olduğunu söylemek güçtür. Üstelik, farklı kültürler arasında paylaşılan ortak değerlerin içeriğinin de yine kültürel olarak belirlendiği ortadadır. Hangi değerlerin belirli bir kültüre ait olup hangilerinin tüm insanlığa ait olduğunu ayırt etmede de türlü güçlükler vardır. Bununla birlikte, tüm insan toplumları için geçerli değerleri "insanlık idealleri" olarak tanımlamak da mümkündür. Örneğin, daha iyi koşullarda yaşamak, toplumsal huzur ve refah ortamını geliştirmek, vb. birer insanlık ideali olmak bakımından tüm toplumlarda ve tarihin tüm kesitlerinde geçerliliğini korumaktadır. Bu ideallerden farklı olarak, kaynağını türlü ekonomik, siyasî ve toplumsal olaylarda bulan farklı birtakım değerler ise her toplumda farklı şekilde ele alınmakta ve bunlara ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Söz gelişi demokrasinin, tek bir tanımına ulaşmak güçtür ve demokrasi

hakkında lehte ya da aleyhteki görüşlerin tamamı, demokrasiyi gerçekleştirmek isteyen toplumların türlü ekonomik, siyasî ve kültürel koşullarının eleştirisine dayanır. Bu eleştiriler, kültür ve değer felsefesi bakımından ele alındığında, farklı birtakım söylemlere; belirli bir konu hakkında ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumelerine zemin hazırlar.

Diğer taraftan, bir medeniyet dairesinde yer alan farklı kültürlerden hareketle medeniyetlere ilişkin genel özellikler tespit edilmeye çalışılmakta ve araştırmacılar, kimi zaman örtük, kimi zaman da açık bir biçimde değerlerin evrensel doğası üzerine türlü tartışmalar yapmaktadır. Nitekim şarkiyatçı literatür, Batı toplumlarının kültürleriyle şekillenen Batı medeniyetinin değerler sisteminin evrensel bir doğası olduğu tezinden hareket eder ve bu sistemin İslâm toplumlarında da geçerli olduğunu iddia eder (Çırakman, 2007: 116; Keyman, 2007: 120-125; Manzoor, 2007: 97). Garbiyatçı literatür ise bu değerler sistemini, Batı medeniyetine yön veren olgu ve olaylarla ilişkilendirir ve yalnızca Batının gözünde değerli bulur. Zira, kültür ve değer felsefesi bakımından ele alındığında garbiyatçı literatür, her medeniyetin kendine özgü değerler sisteminin olduğunu ve Batı değerlerini Batı dışı toplumlarda veya kültürlerde uygulamanın hem olanaksız olduğunu, hem de o toplum veya kültürün felaketine yol açacağını savunur. Keza, farklı medeniyetler arasında ortak birtakım değerlere de rastlanabilse de her medeniyetin değerler sisteminde bu ortak değerler de farklı bir içerik ve hiyerarşi içinde konumlandırılır. Bu itibârla, bir medeniyette yüksek bir değer atfedilen bir değere, başka bir medeniyette daha az değer atfedilebilmektedir. Ya da aynı değer, farklı medeniyetlerde farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla, medeniyetlerin temellerine dair şarkiyatçı veya garbiyatçı söylemler, felsefi bakımdan ele alındığında, kültür ve medeniyet ilişkisinin yanı sıra, değerlerin evrensel doğasına ilişkin bir tartışmaya; daha açık bir şekilde ifade edilmek istendiğinde, bir kültür ve değer felsefesi tartışmasına dayanır.

Bu bakımdan, her toplumun kendine özgü değerlerinin olduğunu ve bir toplumda değerlerin ancak toplumsal yapının imkân verdiği ölçüde ve zeminde gerçekleşme şansına sahip olduğunu düşünen Said Halim Paşa, her toplumun kendine özgü birtakım nitelikleri ve bu niteliklerde temelini bulan hissetme, düşünme ve eyleme yolları olduğuna inanır. Bu farklılıkların o toplumda değerlere bakışın da mâhiyet farklılığını temellendirdiğini düşünen (Şeyhun, 2003/2010: 165) Paşa, bir değeri gerçekleştirmek isteyen bir toplumun, o değer hakkındaki bilgi birikiminin de önemli olduğuna inanır. Nitekim, toplumsal

yapının henüz hazır olmadığı bir değeri o toplumda gerçekleştirmeye çalışmak, pek çok sorunu da beraberinde getirir. Paşa'nın garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi, Batı toplumlarının kendi toplumsal yapıları içinde anlaşılmaya çalışılmalı ve İslâm milletinin toplumsal yapısına uygun olmayan bir değerler sistemini benimseme/benimsetme çabalarından vazgeçilmelidir (Ağırman, 2011). Paşa'nın bu söyleminin altında ise “düşmanı alt etme” ve İslâm medeniyetini yeniden yükseltme arzusu vardır. Ayrıca, Paşa'nın söyleminde Batı medeniyetine yönelik eleştiriler, aynı zamanda da İslâm medeniyetine yönelik övgü ve yüceltmelerle iç içedir.

“Her toplumu kendi kültürüne göre değerlendirmek” düşüncesinden hareket eden Paşa'ya göre her toplumun kendine ait değerlerinin olması, değerler alanında bir toplumda yapılması gerekenlerin başka bir toplum söz konusu olduğunda o toplum için zararlı hâle gelebileceği sonucunu doğurur. Farklı toplumlar arasındaki ortak değerler ise her toplumda kültürel yapıya görelidir ve kültürel yapıyı gözetmeksizin hiçbir değeri gerçekleştirmek mümkün değildir. Bir toplumdaki birlik ve beraberliğin ortak gelenek ve görenekler, örf ve âdetler, vb. ile tesis edildiğini düşünen Paşa, tarihsel süreç içinde her toplumun kendine özgü niteliğinin kendi kültürüne yansıdığına inanır. Doğunun ve Batının düşünce ve ruh dünyası arasında bâriz birtakım farklılıklar gören Paşa'ya (Tarihsiz: 77) göre bu farklılıkların yok sayılması ve idrak edilememesi, İslâm medeniyetine ve milletine yönelik “yıkıcı bir tutum” sergilenmesine yol açar.

“Batının medeniyeti, siyasî ve içtimaî müesseseleri bizde pek tabîî olarak bir hayranlık uyandırmıştır. Bu hayranlığın sevki ile Avrupa milletlerinin tecrübelerinden istifade etmeyi şiddetle arzu ediyoruz” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 76) diyen Paşa'ya göre Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi, ayrıcalıklara dayalı bir toplumsal yapı üzerinde anlamlıdır; İslâm toplumları ise ayrıcalıksız bir toplumsal yapıya sahip olduğu için, kendi sorunlarına kendi değerler sistemi içinde çözüm üretmek durumundadır. Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini gerçekleştirmek için Batıda verilen mücadeleler, yalnızca Batılılar için değerlilik arz eder (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 56-58). Batı dışı toplumlarda bunlar, “hırs ve iştahların artması” gibi istenmeyen sonuçlar doğurur. “Batı dünyası” ve “Doğu dünyası”ni birbirinden tamamen farklı gören Paşa'ya göre bu farklılıklar, kavramların içeriklendirilme şekillerinde açıkça tespit edilebilir. Örneğin eşitlik kavramı, İslâm toplumlarında herhangi bir olumsuz etki uyandırmaz; çünkü, İslâmiyette tüm inananlar, Allah karşısında zaten eşit tutulmuştur. Bu tür bir eşitlik anlayışına, Batı

toplumlarında ise rastlanılmaz ve eşitlik kavramına yüklenen anlamlar, bu iki medeniyette bütünüyle farklı içeriklere sahiptir. Keza demokrasi, özgürlük, egemenlik gibi başka birtakım kavram, değer ve ilkeler için de aynı durum geçerlidir.

İmdi, kültür ve değer felsefesi sorunları bağlamında Paşa'nın garbiyatçı söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelerin ekonomik, siyasî ve kültürel farklılıklara göre farklı birtakım içeriklerinin olabileceği kabulü; bu kavram, değer ve ilkelerin Doğuda ve Batıda farklı şekillerde içeriklendirildiği tespiti, bunları gerçekleştirmek için yapılması gerekenlerin bu "iki farklı dünya"da ne gibi farklılıklar arz ettiği konusundaki görüş ve değerlendirmeleri, din ve medeniyet arasında kurduğu ilişkiler, mânevî değerler karşısında maddî değerlere yüksek bir değer atfeden Batı medeniyetine yönelik bu bağlamda değişik birtakım eleştirileri; bu farklılıklara yalnızca İslâm medeniyeti üzerinden değil, aynı zamanda da Batı medeniyeti içindeki farklı yorumları üzerinden dikkat çekmesi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında yaptığı karşılaştırmalar, bu iki medeniyetin sahip olduğu ortak değerlere yüklenen farklı anlamlar ve bu farklılıkların kaynakları, bu farklılıkları görme gücünden yoksun saydığı yönetici kadrolar ve aydın kesimlere yönelik özellikle de taklitçilik eleştirileri, bu farklılıkların bilincinde olan ya da olacak olan Müslüman aydınlara yönelik övgüleri ve bu aydınlara yüklediği görev ve sorumluluklar, her medeniyeti kendi değerlendirme ölçütleri üzerinden değerlendirme konusundaki vurguları üzerinden tezimize konu edilecektir.

Said Halim Paşa gibi Mehmet Âkif Ersoy da her toplumun kendi değerlerine sahip olduğuna inanır. Ersoy'a göre her toplum, kendi değerleriyle kendisini tanımlar ve kendi değerlerini kendi toplumsal yapısı içinde anlamlandırır (Ersoy, 2008: 224). Bu yönüyle, İslâm toplumlarının "ruh-ı umûmîsi"ni şekillendiren değerlerin kaynağı İslâmiyettir ve bu değerler, İslâmiyetin emir ve yasaklarını gözettiği sürece değerlidir; İslâm toplumları, kendi değerleri ve toplumsal yapıları arasında asırlarca tam bir uyum kurdukları için güçlü bir medeniyet inşa etmişlerdir. Ersoy'un garbiyatçı söylemine göre bu uyum, Tanzimat'tan itibaren giderek bozulmuş ve batılılaşma faaliyetleri, İslâm toplumlarının kendi değerlerinin Batı değerlerinden daha değersiz olduğu şeklinde yanlış bir düşünceyi gündeme getirmiştir (Ersoy, 2008: 225). Oysa, bir toplumun kendi toplumsal yapısını koruması, aynı zamanda da kendi kültürünü ve değerlerini koruması demektir ve yalnızca kendi kültür ve değerlerine bağlı bir toplum, varolma ve gerçekten özgür ve bağımsız olma

hakkını elde eder. İslâmiyetin emir ve yasakları çerçevesinde ortak bir değerler sistemine sahip olan İslâm toplumları, bu değerlerin nasıl yaşama geçirileceği konusunda kültürel farklılıkları, İslâmiyetin emir ve yasaklarına aykırı olmadığı sürece koruyabilmelidir (Ersoy, 2008: 261; 2011: 291).

Kendi değerlerine bağlı toplumlarda mâneviyatın yüksek olduğuna inanan Ersoy, mâneviyatın eksik olduğu; kendi değerlerine yabancılaşmış bir toplumda herhangi bir değer düşüncesinin meşrû bir temelini olamayacağını savunur. Ersoy'un garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi, Batı medeniyetinin içine düştüğü mâneviyat eksikliğinden dolayı Batı toplumlarını maddî çıkarlar peşinde koşmaya sürükler ve bu toplumlarda değerler, sağladıkları faydaya göre değerlendirilir. Oysa, değerlerin toplumsal yapı içinde gerçekleşecek olması, bir toplumu bir arada tutan temel bağın da din bağı olması, aynı dinden olan farklı toplumların birbirleriyle yakın ilişkiler kurmalarına katkı sağlar (Ersoy, 2008: 224-225). Kendi değerlerine bağlı kalarak mâneviyatını güçlendiren toplumlarda, maddî ilerleme ve gelişme konusunda da büyük başarılar kaydedilir. İslâm toplumlarının yaşadıkları sorunların temel nedeni, Batının bilim ve tekniğinden uzak kalmalarının yanı sıra, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemine zarar vermesi ve toplumsal ahlâkı bozmasıdır (Ersoy, 2011: 99).

Ersoy'a göre bir topluma yön veren temel değer din olması, farklı dinden olanlara ait bir düşünme ya da değerlendirme tarzının toplumsal yapıya zarar vermesine yol açar (Şeker, 2009: 456-457). Öyle ki “dini taklit, dünyası taklit, âdetleri taklit, kıyafeti taklit, selâmi taklit, kelâmı taklit, kısaca her şeyi taklit olan bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, mümkün değil, gerçek bir sosyal topluluk meydana getiremez” (Ersoy, 2011: 292). İslâm toplumlarında toplumsal çözümleri engellemenin temel kuralının İslâmiyetin emir ve yasaklarına bağlı kalmak olduğuna inanan Ersoy, İslâm toplumlarına Batı değerlerini benimsetmeye çalışan ve bu yolla toplumsal çözümlere zemin hazırlayan yönetici kadroları ve aydınları sert bir dille eleştirir. Garbiyatçı söyleminde bu noktada Ersoy, “hasta adam” olarak nitelendirilen Osmanlı Devleti özelinde İslâm dünyasının geri kalmışlığı, âtıllığı, parçalanmışlığı ve sömürgeleştirilmiş olması sorunları üzerinde yoğunlaşır ve İslâm medeniyetinin asırlarca hamiliğini üstlenen Osmanlı Devleti'nin çöküşünü durdurmak isterken, “sömürgeci-emperyalist-ahlâksız” Batı medeniyeti tarafından İslâm milletinin parçalanmasına ve İslâm medeniyetinin yok edilmek

istenmesine karşı çıkar. Ersoy'un garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetinde kültür ve ahlâk, emperyalist nitelikteki tasarrufların Hıristiyanlıkla sentezinin bir ürünüdür. Bu kültür ve ahlâki İslâmiyetin düşünce ve yaşam tarzından üstün zannetmek ise büyük bir yanılgıdır (Ersoy, 2008: 314).

Bu çerçevede Ersoy, eserlerinde Batı medeniyetine yönelik “düşman(lık)” temasını sıklıkla işler ve Batı medeniyeti hakkında “çıtıf sillesi”, “şeytan üflemesi”, “haydut”, “sülük benizli sömürgeciler”, “eşkıya”, “sırtlan kümesi”, “alçaklar”, “kahpe ve yüzsüz”, “maskara mahlûk”, “tek dişi kalmış canavar” (Çetin, 2009: 663) gibi nitelemeler kullanır. Nitekim Ersoy “siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda üzerimize emperyalist emellerle çullanan Batılı devletleri çok şiddetli, öfkeli, kızgın duyguları dile getiren kelimelerle tanımlamakta, bazen de ironik olarak onların kendi içlerindeki çelişkileri açığa vuran kelimelerle tanımlama yoluna gitmektedir” (Çetin, 2009: 663). Ersoy da Said Halim Paşa gibi Batı medeniyeti ve İslâm medeniyetini çeşitli bakımlardan karşılaştırırken, bu karşılaştırmalarda gerçekte İslâm medeniyeti lehine olan üstünlüğün Batı medeniyeti lehine nasıl çevrildiğine de açıklık getirmek ister. Ersoy'un garbiyatçı söyleminde İslâm milleti, kendi kurumlarının ve bu kurumları şekillendiren değerlerin değeri konusunda yanlış bir bilinç içinde olmuş; Batının kurum ve değerlerine atfedilen yüksek değer sonucu kendi medeniyetlerini kaybetme noktasına gelmiştir. Zira, İslâm dünyasının sahip olduğu özellikle de cehâlet ve tembellik, İslâm toplumlarının Batı toplumları karşısında geri kalmasına zemin hazırlamış; bu fırsatı kullanan Batılı güçler, İslâm milleti içinde “tefrikacılık ve kavmiyetçilik hastalığı”nı yayma şansı elde etmişlerdir. Dolayısıyla, Ersoy'un ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi, İslâm medeniyetinin yeniden yükselişini olanaklı kılma ve Batı medeniyeti karşısında İslâm toplumlarının güçlü bir direniş sergilemesine katkı sağlama amacındadır.

İmdi, kültür ve değer felsefesi sorunları bağlamında Ersoy'un garbiyatçı söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında yaptığı karşılaştırmalar, İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemi hakkındaki üstünlük iddiaları, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında İslâm milletinin kendi değerlerini korumak zorunda olduğuna yönelik görüş ve değerlendirmeleri, İslâm milletinin kendi kurumlarının ve bu kurumları şekillendiren değerlerin değeri konusunda sahip olunan yanlış bilincin eleştirisi, Batının kurum ve değerlerine atfedilen yüksek değer sonucu İslâm milletinin kendi medeniyetlerini

kaybetme noktasına geldiği iddiası, İslâm dünyasının kendi sorunlarına ve bu sorunların büyüyüp gelişmesinde Batı medeniyetinin etkisine bir açıklık getirme çabası, din ve medeniyet arasında kurduğu ilişkiler, Batı medeniyetinde kültür ve ahlâkın emperyalist nitelikli tasarruflarla ve Hıristiyanlıkla ilişkisi hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri, Batılı toplumların kültür ve değerlerinin İslâmiyetin düşünce ve yaşam tarzından üstün zannedilmesine karşı eleştirileri, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelere Batılı bir anlam yüklenmesi durumunda İslâm toplumlarının felaketle karşılaşacağı şeklindeki görüş ve değerlendirmeleri, İslâm toplumlarının kendi değerlerine ve birbirlerine karşı yabancılaşması konusundaki eleştirileri, İslâm toplumlarında ortaya çıkan yozlaşmalarda Batı medeniyetinin sorumluluğuna dair görüş ve değerlendirmeleri ve bunlar karşısında ne yapılması gerektiğine dair açıklamaları üzerinden tezimize konu edilecektir.

Diğer taraftan, Ziya Gökalp'e göre de her toplumun "kutsal", "iyi" ve "güzel" hakkında farklı yargıları vardır; hattâ, bu değer yargıları, aynı toplum içinde bile zaman ve mekâna bağlı olarak değişiklik arz eder. Değer yargılarını bilme yetileriyle ilişkilendirmeyi doğru bulmayan ve bu yargıları kişilere ait olmaktan çok topluma ait gören Gökalp de her toplumun kendi değer yargıları etrafında kendi kurumlarını şekillendirdiğini düşünür (Gökalp, 1977b: 51). Değer yargılarının topluma ait olması, bu yargıların kişisel özelliklerden soyutlanarak topluma atfedilmesini ve nesnel hâle gelmesini ifade eder. Ancak, bu yargıların doğruluğunu/geçerliliğini/meşrûyetini Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy'un savunduğu türden dine uygunluk ölçeğinden değerlendirmek yerine, toplumsal idealler (mekûre) merkezinde değerlendirir. Başka deyişle, Gökalp'e göre toplumsal ideallerin gerçekleşmesine katkı sağlayan tüm değer yargıları, doğru/geçerli/meşrûdur (Gökalp, 1982b: 42-43). Bu noktada Gökalp, olgu ve değer arasında keskin bir ayrım görmez; toplumsal ideallerin "içtimai şe'niyet hükmü" (sosyal gerçeklik değeri) olmak bakımından olgu ve değer ayrımını ortadan kaldırdığına inanır ve Gökalp düşüncesinde bu idealler, tıpkı birer olgu gibi incelenir (Ülken, 2006: xxi-xxii). Dahası Gökalp, Batı emperyalizmi karşısında güçlenebilmenin en önemli koşulunun millî bilinç ve millî vicdanı güçlendirmek olduğuna inanır ve diğer Müslüman toplumların da dinî idealler etrafında değil, millî idealler ve millî kültürler etrafında bir araya gelmelerini ister (Gökalp, 1977b: 60).

Gökalp'in garbiyatçı söyleminde Batılı milletlerin kültürlerine yönelik olumsuzlamacı tavrın kaynağında, bu değer yorumu vardır. Ancak, Said Halim Paşa ve Ersoy'dan farklı olarak Gökalp, ümmet yapısı içinde ve imparatorluk düzeninde din merkezli “eski hayat” ve bu hayatın değerler sistemini, millet sistemi içinde ve millî devlet düzeninde kültür merkezli “yeni hayat”la çatışma içinde görür. Bu değer çatışmasının, kaynağını millî kültürden alan yeni değerler yaratılarak çözülebileceğine inanan Gökalp, “kıymetlerin değişmesi mefkûrelerin değişmesine tâbidir” (Gökalp, 1982b: 41) öncülünden hareket ederek “eski hayatı değiştirmek, iktisadî, ailevî, bediî, felsefî, ahlakî, hukukî, siyasi özellikleriyle yeni bir yaşayış yaratmakla kabil olabilir” (Gökalp, 2010: 114) değerlendirmesini yapar. Gökalp'e göre “harsa dayanan bir millet yaratmak için “mevcut hars”ın dışında, yeni bir hars bulmak gerektiği anlaşılmaktadır” (Mermutlu, 2011: 392). Fakat, din de kültürün bir parçası olduğu için, din ve kültür arasında bir çatışma yoktur; esas çatışma, ümmet yapısını oluşturan değerler sistemi ile milleti oluşturan değerler sistemi arasındaki çatışmadır.

Böylelikle Gökalp, “çağdaş bir İslâm Türklüğü” çerçevesinde bir “yeni hayat” yaratmak için Batı medeniyeti ve Türk millî kültürü arasında uyumlu bir değerler sisteminin olanaklı koşullarını araştırır. Bu nedenle Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde dikkat çeken vurguları (“Hıristiyan medeniyeti”, vb.) bir tarafa bırakır; kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında ise kendisinden önceki garbiyatçı söylemde dinin merkeze alınıp kültürün ikincil hâle getirildiği değerler hiyerarşisini tersine çevirir. “Dolayısıyla değerlerin yer değiştirmesi tarihselliğin ötesinde ideolojik bir gereklilik olarak görülmektedir. Nihayet, “eski hayat”ın yerine geçecek olan bu “yeni hayat, milli hayattır”” (Mermutlu, 2011: 388). Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde Batı medeniyeti ve Hıristiyanlık arasında kurulan bağı kopartarak Batı medeniyetinin benimsenmesinde “din engeli”ni ortadan kaldırır. Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini İslâmiyetin değerler sistemine bir engel ya da rakip olarak görmeyen Gökalp, Batı medeniyetini algılama ve değerlendirme tarzı itibâriyle garbiyatçı söyleminde, Müslüman Türk toplumu için “zararsız” bir Batı medeniyeti algısı ve yorumu yaratma çabası içine girer ve Batı medeniyetinin söylemsel olarak garbiyatçı bir inşasını sunar.

İmdi, kültür ve değer felsefesi sorunları bağlamında Gökalp'in garbiyatçı söylemi, kültür ve medeniyet ilişkisi ve millî değerler ile Batı medeniyeti arasındaki ilişki; Batı

medeniyetini oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelerin millî kültür ve değerlerle ilişkisi, millî kültürde yer alan mânevî değerlerin Batı medeniyetiyle ilişkisi ve millî kültürü oluşturan değerler arasındaki hiyerarşi; kendisinden önceki garbiyatçı söylemde millî değerlere üstünlük atfedildiği hâlde din karşısında kültürün, dinî değerler karşısında millî değerlerin ikincil konuma getirilmesine yönelik eleştirileri, din ve medeniyet arasında kurduğu ilişkiler, mânevî değerler karşısında maddî değerlere yüksek bir değer atfeden Batı medeniyetine yönelik bu bağlamda değişik birtakım eleştirileri, Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin üstünlüğüne inanan aydın kesimlere yönelik eleştirileri, Batı medeniyetini benimseyerek millî kültüre aşılacak ve yeni bir millî kültür yaratacak aydınlara yönelik övgüleri, Batı medeniyeti ile Batı emperyalizmi arasında yaptığı ayrımın kültür ve değerler bakımından taşıdığı önem, “İslâm milleti”nin ümmet temelinde dayalı değerler sisteminin yerine Türk milletinin millî kültür ve Batı medeniyetine uygun şekilde yaşam tarzını ifade eden “yeni hayat”a yönelik vurguları üzerinden tezimize konu edilecektir.

Öbür taraftan, Halide Edip Adıvar’ın değerler ve toplumsal yapı arasında kurduğu ilişki, millî ve mânevî değerlerin toplumsal yapıyla ve insanî/medenî değerlerle uyumuna dayanır ve Adıvar, farklı toplumlar arasında da ortak kültürel bağların kurulabileceğine inanır. Bu noktada Adıvar, Gökalp’in kültür ve değer yorumuna karşı çıkar ve farklı İslâm toplumları arasında mevcut bulunan ortak bir “İslâm kültürü”nün korunması gerektiğine inanır. Garbiyatçı söyleminde ise Adıvar, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin bu kültüre zarar vermesine karşı çıkar. Ancak, Said Halim Paşa ve Ersoy’dan farklı olarak Gökalpçi etkiyle, İslâm toplumları arasındaki ortak kültürel bağların bu toplumlar arasında siyasî birlikteliklere zemin hazırladığına inanmaz. Adıvar’a göre toplumsal yapı içinde tanımlanan millî ve mânevî değerler, insanî/medenî değerlerle uyumludur; bunlardan birine aykırı olan, diğerine de aykırı olacaktır. Bu noktada Adıvar, kültürün hem millî olduğuna, hem de insanî/medenî değerleri taşıdığına inanır. İnsanî/medenî değerleri gerektiren toplumlarda insan özgürlüğünün olduğunu düşünen Adıvar’a göre bu değerler söz konusu olduğunda Doğu medeniyeti ile Batı medeniyetinin birbirine “karşı” olması değil, birbirine “destek” olması esastır (Adıvar, 1944) ve Doğu medeniyeti, Said Halim Paşa ve Ersoy’un garbiyatçı söylemindeki gibi kategorik olarak “üstün” veya Gökalp’in söylemindeki gibi kategorik olarak “çökmüş ve terk edilmesi gereken” bir medeniyet değildir. Adıvar’ın (2009) garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti, kendi “eksiklikleri” karşısında Doğu

medeniyetini; Doğu medeniyeti de kendi “eksiklikleri” karşısında Batı medeniyetini bir tür “kurtarıcı” olarak görmelidir.

Bu çerçevede, Adıvar da diğer garbiyatçı söylemlerdeki gibi bâriz bir Doğu-Batı ayrımını hareket noktası olarak alır; ancak, diğerlerinden farklı olarak bu medeniyetlerden birinin yüceltilmesine karşı olduğu gibi, diğerinin hakir görülmesine de karşı çıkar. Garbiyatçı söyleminde bu iki medeniyeti önce kendi değerler sistemi içinde incelemeye/anlamaya çalışan Adıvar, daha sonra bu iki değerler sistemini karşılaştırarak bunların birbiriyle olan ilişkisine bakar ve görüş ve değerlendirmelerini herhangi bir ideolojik öncüle (İslâmcılık ya da Türkçülük) dayandırmaksızın ortaya koyar (Adıvar, 2009: 19, 27). Ancak, her iki medeniyetin değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelerin bu iki medeniyette farklı anlamlara geldiği konusundaki görüş ve değerlendirmeleri de diğer garbiyatçı söylemlerde karşılaştığımız görüş ve değerlendirmelerle paralellik arz etmektedir. Bununla birlikte, insani/medeni değerlere bağlılığın korunması durumunda Batı değerleri ile millî değerlerin bir arada yaşayabileceğine inanan Adıvar (2009), din ve medeniyet arasında Said Halim Paşa ve Ersoy’dan farklı olarak Gökalp gibi, zorunlu bir ilişki görmez ve Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile Doğu medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasındaki “sentez”in her iki medeniyetin de yararına olacağını savunur.

Said Halim Paşa ve Ersoy’un garbiyatçı söyleminde Batı medeniyeti, en güçlü noktasına ulaştığı ve İslâm/Doğu medeniyetini en güçlü şekilde tehdit ettiği için “ötekileştirilir”; Adıvar’ın garbiyatçı söyleminde ise bu güç tespiti yapılmakla birlikte, kendi değerler sistemi itibarıyla bu gücün esasen Batı medeniyetinin kendi sonunu hazırladığına yönelik vurgular dikkat çeker. Fakat Adıvar, “Türklerin ve düşmanlarının gençliği, gelecekte bunu okudukları zaman, birbirlerinin kanına girdiren düşmanlık perdesini yırtacak, göz göze gelecek, o eski kin ve nefret harabesinin üstünde bir insanlık ve barış dünyası kuracaklardır” (Adıvar, 2011c: 13) diyerek kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerdeki “düşmanlık” vurgularına ve bu düşmanlığın kalıcı hâle gelmesine yol açacak söylemlere karşı çıkar. Kendi garbiyatçı söyleminde Adıvar, Said Halim Paşa ve Ersoy gibi İslâm milletinin ya da ümmetinin kurtuluşunu esas almamış veya Gökalp gibi Türk milletinin dünya hegemonyası projesini tasvip etmemiş; Türkiye Cumhuriyeti’nin Batılı devletler gibi eşit ve özgür olmasını savunmuş, Türkiye Cumhuriyeti’nde devlet

karşısında bireysel özgürlükleri esas alan ve adem-i merkeziyetçiliği gerçekleştiren bir Yeni Turan(cılık) ideali (mefkûresi) öne sürmüştür.

İmdi, kültür ve değer felsefesi sorunları bağlamında Adıvar'ın garbiyatçı söylemi, Batı medeniyeti karşısında millî değerlerin korunması düşüncesi, millî kültür ile Batı medeniyeti arasındaki ilişki, millî kültürü oluşturan değerlerin yerine Batı değerlerinin konulmak istenmesine yönelik eleştirileri, Batı değerlerinin insanlık ideallerine dayandığı sürece başka medeniyetlerde de içerilmiş olduğuna yönelik vurguları, Batı medeniyetinin taklit edilmesine karşı Batı değerlerinin millî kültürdeki karşılıklarının bulunup açığa çıkartılması isteği; maddeci düşünce ve bir örnekliğin hem Batı medeniyetinde, hem de Batı dışı coğrafyalarda yol açtığı zararlara yönelik eleştirileri, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında mutlak üstünlüğe karşı çıkararak farklı bağlamlarda görelî bir üstünlük/ilerilik düşüncesi geliştirmesi ve bu iki medeniyet arasında sentez düşüncesi, böyle bir sentez ile ilerleme ve gelişme arasında kurduğu bağlantılar ve bu noktada Gökalp söylemine karşı eleştirileri üzerinden tezimize konu edilecektir.

Diğer taraftan, Nurettin Topçu ise değerleri, beş temel başlık altında tasnif eder; dinî değerler, hukukî değerler, ekonomik değerler, estetik değerler ve ahlâkî değerler (Topçu, 2013: 208-209). Topçu'ya göre tüm değerler, kaynağını esasen dinden alır ve dinin getirdiği idealleri gerçekleştirmeye çalışır. Bu değerleri yaşatan etkinlikler bilim, felsefe, sanat ve dindir ve her millet, bu etkinliklerle kendi kimliğini bulur; bu kimliğini, kendi kültürüyle korur (Topçu, 2012d: 20). Tüm değerlere kaynaklık eden din, her toplumda kendi kültürüne göre farklı birtakım toplumsal kurumları açığa çıkartır ve Türk millî kültürü, Anadolu'nun bin yıllık tarihi içinde şekillenmiştir (Topçu, 2012d: 14). Ancak bu kültür, kendi tekniğini üretememiş, Batı medeniyetinden tekniği alma yoluna gitmiş (Topçu, 2012d: 23) ve Batı tekniği, millî kültürü olumsuz yönde etkilemiştir (Topçu, 2012d: 24). Zira, Topçu'nun garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti, teknik yönden en ileri medeniyettir ve bilimsel bilgiler ışığında “dünyayı makineleştirmiştir” (Topçu, 2012d: 19).

Batı medeniyetinde de her milletin kendine özgü bir kültürünün olduğunu, kendi toplumsal kurumlarının örgütlenmesi ve devlet mekanizmalarının işleyişinde de yine kendi kültürlerinin belirleyici olduğunu düşünen Topçu, garbiyatçı söyleminde kültürün kabul

etmediği veya karşı olduğu ilke ve fikirlerin benimsenmesinin, devletin güçsüz düşmesine yol açtığını savunur (Topçu, 2012c: 161). Topçu'ya göre Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminde, mânevî değerler karşısında maddî değerlerin tartışmasız bir üstünlüğü vardır ve bu değerlerin yarattığı çatışmalar, Batı medeniyetini çöküşe sürüklediği gibi, bu medeniyeti taklit çabasında olan Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini de çöküşe sürüklemektedir (Topçu, 2013). Nitekim Topçu, Batı medeniyetinde “homo sapiens” (düşünen insan) karşısında “homo economicus” (ekonomik insan) tipinin ruhunun öz yapısından ayrıldığını ve kendi hırs ve ihtiraslarının tutsağı hâline geldiğini düşünür. Bu insan tipinin dünyadaki tüm amacı, kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve hazzı arttırmaktır; hâl böyle olunca homo economicus'lar, kaçınılmaz olarak birbirleriyle çatışmaya başlar.

Garbiyatçı söyleminde Topçu, bu insan tipinin yalnızca Batı medeniyetini değil, aynı zamanda tüm dünyayı da tehdit ettiğini vurgular. Batı medeniyetinde bu insan tipi karşısına Topçu, “büyük adam tipi”ni koyar; Fatih Sultan Mehmet, Hacı Bayram Veli, Akşemseddin, vd. “büyük adamlar”, Batı medeniyetinde “madde cephesi”nin ürettiği insan tipi karşısında, “ruh cephesi”nin mânevî önderleri olarak Batının maddî ve mânevî saldırıları karşısında Türk milletini koruyacaktır (Topçu, 2014a: 18). Dahası, garbiyatçı söyleminde Topçu, Batı medeniyetini tıpkı Adıvar öncesi garbiyatçı söylemlerde olduğu üzere “düşman” şeklinde değerlendirir ve Batı medeniyetinin “kaleyi içeriden fetih” konusunda büyük başarılar kaydettiğine, Türk milleti üzerinde hâkimiyet kurduğuna inanır (Topçu, 2014a: 26). Bu söyleme göre Batı medeniyetinin Türk milleti için hazırladığı plan, “ruhumuzu çürütme plânıdır; bizi benliğimizden ayırma, şuuru bizden koparma, içtimâî vücudu iskeletleştirme hareketidir” (Topçu, 2014a: 27).

Topçu'nun garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti karşısında Türk milletinin ve devletinin varlığı, ancak kendi değerler sistemine ve kültürüne bağlı kalmakla mümkündür. Keza, kendi kültürünü küçümseyerek kendi değerler sistemini terk eden bir millet, başka milletlerin kültürünü taklit etmekle aslında, kendisini var eden koşulları görmezden gelip kendisini inkâr etmiş olur. Meşrûtiyet'ten beri kendi değerler sisteminin yerine Batı değerlerini koymaya çalışan Türk milleti, Batı medeniyetine yön veren maddeci düşüncenin benimsenmesi sonucu önce Avrupa değerleri, daha sonra da Amerikan değerleriyle millî değerlerinin değersiz hâle getirilmesine en acı şekilde tanıklık etmiştir. Zira, yirminci yüzyılda Amerika'nın temsil ettiği “medeniyet” düşüncesi çerçevesinde, “çalışmayı aşk ve ibadet sayan İslâm ahlâkı, kolaylıkla Amerikan pragmatizminin tilki

zihniyetine feda edildi” (Topçu, 2012b: 133) diyen Topçu, Amerika’da en üst gelişim noktasına ulaşan kapitalist sistemin Türkiye’de de sınıf farklılıklarını ve sınıfsal çelişkileri arttırdığına, sınıf çatışmalarını genişletip tüm kurumlarda kökleştirdiğine, kazanç düşüncesinin toplumdaki tüm mâneviyatı tükettiğine, insanlar arasında hırs ve insafsızlıkları arttırdığına, dostluk ilişkilerini bozduğuna, rekabetin düşmanlık doğurduğuna, hakkı sahibine verecek otoritenin kaybına yol açtığına, devleti sermayenin emri altında hareket etmeye zorladığına, millî varlığı temellerinden sarstığına, millî ruhu eriterek zulüm sistemi içinde millî birlik ve beraberliği yok ettiğine dikkat çeker (Topçu, 2012b: 134-135).

İmdi, kültür ve değer felsefesi sorunları bağlamında Topçu’nun garbiyatçı söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasındaki ilişki, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelerin maddeci düşünceyle olan ilişkisi ve Batı medeniyetinde mâneviyat eksikliğine dair eleştirileri; Batı medeniyetinde “ruh cephesi” karşısında “madde cephesi”nin zaferi olarak her alanda yaygınlaşan maddeci düşüncenin hem Batı medeniyetinde, hem de Batı dışı coğrafyalarda yol açtığı zararlara yönelik eleştirileri, Batının kendi “bozuk” toplumsal ve ahlâkî koşullarının ürünü olan yaşam şekli ve değerlerini tüm dünyada yaygınlaştırmak isterken bunların “evrensel” olduğunu iddia etmesine yönelik eleştirileri, millî ahlâkı sarsıntıya uğratan Batı değerlerinin millî ve mânevî değerlerin içini boşaltarak Türk milletini maddeyi ve maddî değerleri yücelten bir değerler sistemini benimsemeye zorlamasına dair eleştirileri ve bu “mânevî değersizleşme” ortamı içinde insana yüklenen sorumlulukların eleştirisi üzerinden tezimize konu edilecektir.

Diğer taraftan, Cemil Meriç’e göre de her medeniyet, kendine özgü bir değerler sistemine sahiptir ve bir medeniyetin değerler sisteminin bir başka medeniyete mensup kişiler tarafından “alınması” ya da “taklit edilmesi”, kabul edilemez bir durumdur. Değerlerin ait oldukları medeniyet içinde toplumsal yapıyı şekillendirme olanağına sahip olduğunu düşünen Meriç, yabancı bir medeniyete ait bir değer bir başka medeniyete mensup kişiler tarafından kendi toplumsal yapılarına “aşılacak” istenmesi durumunda o toplum içinde çatışmaları da beraberinde getireceğine inanır. Meriç de kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerdeki gibi, her medeniyetin kendi değerler sistemi itibâriyle belirli bir bütünlüğünün olduğuna ve farklı bir değer bu bütüne “aşılması” durumunda bu

bütünlüğün zarar göreceğine inanır. Kaldı ki, Meriç'e göre Batı medeniyeti, kendisini olduğu kadar dünyayı da tehlikeye sürüklemektedir; ““kirlenen deniz kısırlaşan toprak, zehirlenen hava, çatlayan içtimai nesiç, ezilen kabile medeniyetleri” hep Batının eseri” (Şahin, 1994: 48). Nitekim, Batı medeniyetinde sanayi devriminin “insanı makineleştirdiği”ni düşünen ve insanın Tanrı’yla bağıını kopardığına inanan Meriç (2011a; 2011b), bu devrimle birlikte toplumun da “maddî” açıdan kurgulandığını; basit bir “eşya” olarak algılandığını savunur; ahlâkî bakımdan kendi kendisini tüketmenin mantığının da bu olduğuna inanır.

Meriç'in garbiyatçı söylemine göre, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi, Batı dışı toplumlarda uygulanma şansına sahip olmadığı gibi, bu toplumlarda yeterince tanınmamakta ve kendilerine empoze edilen birtakım dünya görüşleri ve ideolojiler tarafından bu değerler sistemi kurumsallaştırılmaya çalışılmaktadır. Zira “batılılaşma”, “Avrupalılaşma”, “çağdaşlaşma” veya “modernleşme” denilen hareketler aslında, sömürgelerin efendilerine benzeme çabasıdır ve Meriç, bu noktada en çok, değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişkinin herhangi bir dünya görüşü ya da ideoloji temelinden hareketle ele alınmasına karşı çıkar. Keza, Meriç'e göre dünya görüşleri ve ideolojiler, olgu ve olaylara vahiyle değil, akılla yön vermeye çalışır; bu nedenle, vahye dayalı bir dünyaya hitap etmez. Bununla birlikte Meriç, Batı medeniyetiyle herhangi bir kültürel alışverişin engellenmesi şeklinde bir tutum ya da düşüncüyü de doğru bulmaz. Meriç'in garbiyatçı söyleminde önemli olan, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin kendi değerler sisteminin Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında korunmasıdır (Şahin, 1994: 50). Meriç'e göre Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sistemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında üstündür ve bu üstünlük, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti ile Batı medeniyetini kaçınılmaz olarak karşı karşıya getirir. Zira, “Avrupa medeniyeti tarih sahnesine çıktığı sırada Osmanlı bütün ihtişamıyla yaşıyordu” (Meriç, 1995: 290) diyen Meriç'e göre Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti, bin yıllık bir zaman dilimi içinde şekillenmiş ve tüm medeniyetler arasında “en insanî”, “en birleştirici” medeniyet olmuştur. Fakat Meriç, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında “ezelî bir savaş” görmez; Meriç'e göre asıl savaş “Avrupalının ruhunda”dır.

Meriç'in garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetinde sınıflar arası savaş, milletler arası savaş, toplumsal düzenin bir türlü kurulamamasından dolayı tedirgin ruhsal

yapı, vd. olgular, Batı medeniyetinin geleceğini tehlikeye düşürmektedir (Armağan ve Coşkun, 2011: 21). Gökalp ve Adivar'ın savunduğu görüşlerin aksine, diğer isimler gibi Meriç de her medeniyetin kendi değerler sisteminin esas kaynağının din olduğuna inanır ve Batı medeniyetinin değerler sisteminin, maddeci düşüncenin zaferi ve mâneviyat eksikliğinin yarattığı tehlikelere rağmen Hıristiyanlıkla hâlâ iç içe olduğunu savunur. Batı medeniyeti ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin ideallerinin farklı kaynaklara dayanması, bu iki medeniyeti doğal olarak karşı karşıya getirmektedir ve Batı medeniyetinin değerler sisteminin Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sistemi içinde benimsenmesine olanak yoktur. Kaldı ki, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sistemi karşısında Batı medeniyetinin değerler sisteminin bir üstünlüğü de yoktur, bu sistemin benimsenmesine gerek de yoktur.

Müslüman toplumlar, Meriç'in garbiyatçı söylemine göre sahip olduğu değerler sistemi itibâriyle Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminden hiçbir şey "alamaz"; çünkü, "İslâmî dünya görüşü", sınıfsız bir topluma ait bir dünya görüşüdür; temeli, adâlet ve eşitliktir. Öyle ki, İslâmiyette sunulan bu olanak, aynı zamanda Hıristiyan dünyası için de bir güvenlik zemini yaratmış ve İslâm hükümdarları, Hıristiyan unsurları da asırlarca bizzat Hıristiyanlardan korumuştur. Zira, "hürriyet ve sosyal adaleti Arupa gerçekleştirememiştir. Batı teknolojiye, günlük huzura yöneliktir. İslâm hürriyet ve sosyal adalete" (Meriç, 1995: 285). Bu noktada, Müslüman toplumlarda "din bir kurtuluştur, hayatın kendisidir, medeniyettir" (Meriç, 1995: 289) değerlendirmesini yapan Meriç, garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetinde din kurumunun insanları sürekli olarak birbirinden ayırdığına ve felâketlere sürüklediğine dikkat çeker. Oysa, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti, "kendi dilini konuşamaz" hâle gelmiş/getirilmiş; kendi değerlerinin karşısında Batı medeniyetinin değerlerini daha üstün tutma yoluna gitmiştir. Bunun temel nedeni, Batı medeniyetinin değerler sisteminin Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sisteminden daha üstün olması değil, Türk milletinin kendi tarih ve medeniyetiyle bağlarını yitirmesi sonucu kendini anlamaktan ve tanımlamaktan bile âciz duruma gelmesi/getirilmesidir.

Bu söyleme göre Türk milletinin kendi toplumsal yapısına uygun olmadığı gibi, bu yapı içinde çatışmaları da beraberinde getiren Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin üstünlüğü inancı, Batı medeniyetinin diğer medeniyetleri yok etmeye dönük çabalarından devşirilen değerlendirme ölçütlerinden beslenir. Fakat, Türk-İslâm (Osmanlı)

medeniyeti, pek çok bakımdan daha “insanca” bir medeniyettir ve Meriç’in garbiyatçı söylemi, Batı medeniyeti lehine kurulan üstünlüğü Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti lehine bozmak ister. Bu noktada Meriç, Batı değerleri karşısında millî değerlerin üstünlüğünü ortaya koymak ister ve kendi söyleminde garbiyatçı bilginin temel amacının bu olduğunu düşünür. “Önce yapılacak olan Batıyı bütün yönleriyle tanımak, Batıyı oluşturan unsurları anlamaktır” (Şahin, 1994: 34) düşüncesinde olan Meriç’e göre “kendini bilmek”, aynı zamanda da “Rabb’ini bilmektir” ve bilgi, insanlığın ortak ürünü olmakla birlikte, öncelikle “kendimiz”den başlar; “kendi kıymetlerimizi bilmek, cemiyeti tek uzviyet halinde yaşatan, tarihî bir musıkî haline getiren ecdadımızı bilmek gerek” (Meriç, 1995: 301).

Bu yönüyle garbiyatçı bilgi, millî gururun yeniden yükseltilmesiyle Türk milletinin kendi değerlerinin yaşatılmasını ve Batı karşısında Türk insanının içine düştüğü tüm “kompleks”leri aşmasını olanaklı kılacaktır. Bununla birlikte Meriç, Adıvarcı bir “sentez” düşüncesine karşı çıkar ve farklı milletlerin ortak kazanımlarını tüm insanlığa atfeder; değerler sistemini ise millî hayatla ilişkilendirir. Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sisteminin kaynağına ise İslâmiyeti yerleştiren Meriç, bu tür bir sentezin bu değerler sistemini bozacağını düşünür. Dahası, Meriç’in (1995: 309) garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti, aslında çöküş dönemine girmiştir. Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminde “ilahî”nin yerine önce “beşerî”nin, “beşerî”nin yerine de “maddî”nin geçmesi, bu medeniyeti “mânevî”den uzaklaştığı oranda çöküşe sürüklemiştir. Bu çöküşten kurtulmak için “Doğu Rönesansı” bağlamında atılan adımlarla Batı medeniyeti, yeniden mâneviyata yönelmiştir; ancak, ilk Rönesans’ı bile anlamaktan uzak Batıcı yerli aydınlar; müstağripler, bu Rönesans’ı da kavramaktan çok uzaktadır.

İmdi, kültür ve değer felsefesi sorunları bağlamında Meriç’in garbiyatçı söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasındaki ilişki, Batı medeniyeti karşısında Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin üstünlüğü görüşü, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelerin ekonomik, siyasî ve kültürel farklılıklara göre farklı birtakım içeriklerinin olabileceği kabulü, bunları gerçekleştirmek için yapılması gerekenlerin bu “iki farklı dünya”da ne gibi farklılıklar arz ettiği konusundaki görüş ve değerlendirmeleri, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında İslâm milletinin kendi değerlerini korumak zorunda olduğuna yönelik görüş ve değerlendirmeleri, İslâm

milletinin kendi kurumlarının ve bu kurumları şekillendiren değerlerin değeri konusunda sahip olunan yanlış bilincin eleştirisi, din ve medeniyet arasında kurduğu ilişkiler, mânevî değerler karşısında maddî değerlere yüksek bir değer atfeden Batı medeniyetine yönelik bu bağlamda değişik birtakım eleştirileri; bu farklılıklara yalnızca İslâm medeniyeti üzerinden değil, aynı zamanda da Batı medeniyeti içindeki farklı yorumları üzerinden dikkat çekmesi, Batının kurum ve değerlerine atfedilen yüksek değer sonucu İslâm milletinin kendi medeniyetlerini kaybetme noktasına geldiği iddiası, İslâm dünyasının kendi sorunlarına ve bu sorunların büyüüp gelişmesinde Batı medeniyetinin etkisine bir açıklık getirme çabası, Batı medeniyetinde kültür ve ahlâkın emperyalist nitelikli tasarruflarla ve Hıristiyanlıkla ilişkisi hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri, Batılı toplumların kültür ve değerlerinin İslâmiyetin düşünce ve yaşam tarzından üstün zannedilmesine karşı eleştirileri, bu iki medeniyetin sahip olduğu ortak değerlere yüklenen farklı anlamlar ve bu farklılıkların kaynakları, bu farklılıkları görme gücünden yoksun saydığı yönetici kadrolar ve aydın kesimlere yönelik özellikle de taklitçilik eleştirileri, her medeniyeti kendi değerlendirme ölçütleri üzerinden değerlendirme konusundaki vurguları üzerinden tezimize konu edilecektir.

1.3. Alternatif Bir Garbiyatçılık Sınıflaması

Bizim düşüncemize göre Türk garbiyatçılığı, bir bilim ya da bir ideoloji niteliğine sahip değildir, bir söylem olarak başlamış ve gelişmiştir. Bu bakımdan garbiyatçılığı, tezimizin 1.1.3. kısmında serimlediğimiz üzere, tıpkı Fernando Coronil gibi, bir söylem olarak ele almaktayız. Tezimizde söylem kavramını, “belirli bir konu hakkında ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumesi” anlamında kullanmaktayız. Dolayısıyla, bizim düşüncemize göre *garbiyatçılık*, Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabasıdır ve bu çabanın ürünü olan *garbiyatçı söylemler*, Batı medeniyetine yönelik eleştirel birtakım görüş ve değerlendirmeler manzumesidir. Bu söylemleri ifade eden bilgiyi, *garbiyatçı bilgi* olarak tanımlıyoruz.

1.3.1. Konusuna Göre Garbiyatçılık Türleri

Tezimize konu olan garbiyatçı söylemleri, Coronil’den farklı olarak “Ben” ve “Öteki”ye ilişkin üç farklı temsil türü (*Ben tarafından Öteki’nin ayrıştırılması*, *Öteki’nin Ben’le birleşmesi* ve *Öteki tarafından Ben’in istikrarsızlaştırılması*) üzerinden değil, kültür

ve değer felsefesi sorunları üzerinden ve Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelerin hangi bağlamlarda nasıl bir eleştirel anlama çabasına konu olduklarına bakarak *ekonomik garbiyatçılık*, *siyasî garbiyatçılık* ve *kültürel garbiyatçılık* başlıkları altında tespit ve tasnif edeceğiz. Her üç alanda da garbiyatçı söylemler, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavram, değer ve ilkelere yönelik eleştirel bir anlama çabası içinde olmuştur ve bu çabalar, birer nelik/mâhiyet incelemesi içermesi bakımından aynı zamanda da felsefî bir incelemenin konusudur.

1.3.1.1. Ekonomik Garbiyatçılık

Ekonomik garbiyatçılık, Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelere yönelik eleştirel bir anlama çabası şeklinde tanımlanabilir. Nitekim, garbiyatçı söylemlerde Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yönelik eleştirilerde ön plana çıkan kavram, değer ve ilkeler, genel olarak bakıldığında feodalizm, kapitalizm, emperyalizm, sömürgecilik, burjuvazi, sınıf, sınıf çatışmaları, kapitalist ahlâk, bireycilik, rekabet, en az emekle en yüksek kazanç elde etme, kâr artışı yolunda yapılan her eylemi meşrû ve değerli sayma, mâneviyat karşısında maddiyata yüksek bir değer atfetme olarak tespit edilebilir. Ekonomik garbiyatçılıkta bu kavram, değer ve ilkelerin karşısında ise eşitlik, adâlet, dayanışma, helâl kazanç, emeğin karşılığını almak, sınıfsız bir toplum kurmak, sömürüye karşı çıkmak gibi kavram, değer ve ilkelerin savunulduğu görülmektedir.

1.3.1.2. Siyasî Garbiyatçılık

Siyasî garbiyatçılık, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelere yönelik eleştirel bir anlama çabası şeklinde tanımlanabilir. Nitekim, garbiyatçı söylemlerde Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yönelik eleştirilerde ön plana çıkan kavram, değer ve ilkeler, genel olarak bakıldığında demokrasi, özgürlük, eşitlik, laiklik, millet, milliyetçilik, millî egemenlik, millî çıkarlara hizmet eden her eylemi meşrû ve değerli sayma olarak tespit edilebilir. Siyasî garbiyatçılıkta bu kavram, değer ve ilkelerin karşısında ise kaynağını İslâmiyetten alan adâlet, özgürlük, eşitlik ve egemenlik kavram, değer ve ilkelerinin savunulduğu görülmektedir. Ayrıca, siyasî garbiyatçılıkta millî gurur konusunun büyük bir rol üstlendiği ve Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren

kavram, değer ve ilkelere yönelik eleştirilerin belirli birtakım idealler doğrultusunda geliştirildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada, millet kavramına getirilen değişik yorumlar ve milliyetçilik konusunda farklı görüş ve değerlendirmeler de dikkat çekmektedir.

1.3.1.3. Kültürel Garbiyatçılık

Kültürel garbiyatçılık, kendi kültürlerine sahip Batılı milletlerin paylaştıkları ortak değerlerle Batı medeniyetinin oluşum ve gelişim sürecine yönelik eleştirel bir anlama çabası şeklinde tanımlanabilir. Nitekim, kültürel garbiyatçılıkta ortaya konulan Doğu-Batı farklılıkları, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin Batıda hangi koşulların ürünü olarak ortaya çıktığına açıklık getirmenin yanı sıra, bu koşulların mevcut olmadığı Batı dışı toplumlarda bu değerler sisteminin niçin geçerli olamayacağını da temellendirmek ister. Bu yönüyle kültürel garbiyatçılık, şarkiyatçı düşünceye yönelik belirli birtakım eleştirileri de kaçınılmaz olarak içinde barındırır. Şarkiyatçı düşüncenin aksine kültürel garbiyatçılık, bir medeniyeti oluşturan değerler sistemini tanımlayan kavramların içeriklerinin kültürel olarak belirlendiğini kabul eder ve aynı kavrama farklı içerikler yüklenmesiyle farklı medeniyetlerin değerler sistemi arasında ortaya çıkan farklılıkları ortaya koymak ister. Kültürel garbiyatçılıkta bu farklılıkların ortaya konulmasına, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında diğer medeniyetlerin (Doğu medeniyeti, İslâm medeniyeti, Osmanlı medeniyeti) kendi değerler sistemine yönelik övgüler ve bu sistemlerin üstünlük iddiaları da eşlik eder. Başka deyişle, Batı medeniyetinin ve Batılı milletlerin değerlerinin “evrenselliği” ya da “üstünlüğü”nü savunan şarkiyatçı düşüncenin aksine kültürel garbiyatçılıkta, İslâm toplumlarının kendi değerlerinin daha değerli ve daha üstün olduğu iddia edilir. Keza, kültürel garbiyatçılıkta değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki, her toplumsal yapının kendine özgü değerlerinin olduğu kabulüne dayanır ve bir toplumsal yapıda karşılığı olmayan bir değeri o toplumsal yapıda gerçekleştirmeye çalışmanın ne gibi sakıncalarının olduğunu tartışılır.

1.3.2. Garbiyatçı Söylemlerde Alt-söylem Öbekleri

Kendi garbiyatçılık incelememizde bu üç başlık altında garbiyatçı söylemleri, altı farklı alt-söylem içinde tespit ve tasnif ediyoruz; *üstünlük söylemi*, *karşıtlık söylemi*, *karşılıklı etkileşim söylemi*, *bağılantısızlık söylemi*, *faydacılık söylemi* ve *hâkimiyet söylemi*.

1.3.2.1. Üstünlük Söylemi

Üstünlük söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sisteminin üstün olduğu iddiası temelinde ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumesidir. Nitekim, Said Halim Paşa, Ersoy, Topçu ve Meriç, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde bu söylemin en açık savunucularıdır. Gökalp ise Doğu/Bizans/İslâm ya da Osmanlı medeniyeti karşısında Batı medeniyetinin üstün olduğunu iddia eder ve Gökalp'in garbiyatçı söyleminde, üstünlük bağlamında Batı medeniyetine atfedilen konum, diğerlerine göre tersine çevrilir. Ancak, Batı değerleri karşısında millî değerlere yine üstünlük atfedilir ve diğer isimlerle ortak bir şekilde, Batı değerlerinin millî değerlere zarar vermesinden endişe edilir. Adıvar ise üstünlük söylemine karşı çıkar ve Doğu medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında sentez düşüncesini savunur.

1.3.2.2. Karşıtlık Söylemi

Karşıtlık söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sisteminin yalnızca farklı değil, aynı zamanda da birbirine karşıt olduğu iddiası temelinde ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumesidir. Nitekim, Said Halim Paşa, Ersoy, Topçu ve Meriç'in garbiyatçı söylemlerinde her iki medeniyetin temelinde din yerleştirilir ve Hıristiyanlığın sunduğu idealler ile İslâmiyetin sunduğu idealler arasındaki karşıtlık, bu iki medeniyeti de doğal olarak birbirinin karşıtı hâline getirir. Fakat, Gökalp ve Adıvar, diğer isimlerden farklı olarak din ve medeniyet ilişkisinin zorunlu bir ilişki olmadığına dikkat çekerler. Bununla birlikte Gökalp, Batı değerleri ile millî değerler arasında karşıtlık ilişkisini en açık biçimde ifade eden isimlerden biri olarak karşıtlık söylemini benimser. Adıvar ise Batı değerleri ile millî değerlerin bir arada yaşayabileceğini savunur ve kendi Akdeniz medeniyeti görüşünde, karşıtlık söylemini reddeder.

1.3.2.3. Karşılıklı Etkileşim Söylemi

Karşılıklı etkileşim söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında karşılıklı etkileşim olduğu iddiası temelinde ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumesidir. Nitekim, Said Halim Paşa, Ersoy, Adıvar, Topçu ve Meriç, bu iki medeniyet arasında tarih

boyunca sürekli bir karşılıklı etkileşim olduğunu savunurlar. Gökalp ise garbiyatçı söyleminde bu iki medeniyet arasında bağlantısızlık olduğunu savunur ve hattâ, bu iki medeniyetin birbirlerini “bozmak” istediğine inanır.

1.3.2.4. Bağlantısızlık Söylemi

Bağlantısızlık söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında bağlantısızlık olduğu iddiası temelinde ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumesidir. Tezimize konu olan isimler arasında yalnızca Gökalp, bu söylemi benimsemiştir.

1.3.2.5. Faydacılık Söylemi

Faydacılık söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasındaki ilişkide faydacılık temelinde ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumesidir. Nitekim, tezimize konu olan tüm isimler, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin maddî alanda; bilim ve teknikte Batı medeniyetinin elde ettiği başarılarından faydalanması gerektiğini savunur ve Batı medeniyetine, bu çerçevede sağladığı/sağlayacağı kazanımlardan dolayı olumlu bir değer atfeder. Bundan farklı olarak, Gökalp’in garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetinin temel özelliklerinden biri, diğer medeniyetleri sona erdirme özelliğidir ve Gökalp, kendi Turan(cılık) idealinin gerçekleşmesi ve Türk milletinin yeni bir dünya hegemonyası kurmasına katkı sağlaması bağlamında Batı medeniyetinin Türk milletine faydalı olduğunu/olacağını savunur. Buna karşılık, Said Halim Paşa, Ersoy ve Topçu’nun garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetinin “mânevî kalkınma”dan yoksun olduğu savunulur ve mâneviyat eksikliğini gidermesi noktasında İslâm medeniyetinin Batı medeniyetine faydalı olduğu/olacağı kabul edilir. Adıvar ve Meriç’in garbiyatçı söyleminde ise Batı medeniyetinin, maddeci düşünce ve pozitivistimin (ve Adıvar’a göre “bir örneklik”in) yükselişi sonucu çöküş sürecine girdiği iddia edilir; bu çöküşün önüne geçmek için Adıvar’a göre Doğu medeniyetinden, Meriç’e göre ise Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinden faydalanması gerektiği iddia edilir.

1.3.2.6. Hâkimiyet Söylemi

Hâkimiyet söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin Batı dışı toplumlar üzerinde Batının ekonomik, siyasî ve kültürel bakımdan hâkimiyetini tesis etme amacıyla kullanıldığı iddiası temelinde ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler manzumesidir. Nitekim, tezimize konu olan tüm isimler kendi ekonomik, siyasî ve kültürel garbiyatçılıklarında bu söylemi benimsemişlerdir. Diğer isimlerden farklı olarak Gökalp ise kendi garbiyatçı söyleminde bu söylemi “tersinden” yeniden üretmiş ve Turan(cılık) ideali çerçevesinde Türk milletinin yeni bir dünya hegemonyası kurmasını savunmuştur. Diğer isimler ise Batı medeniyeti karşısında Türk milleti ve diğer İslâm toplumlarının eşit ve bağımsız bir şekilde yaşamaları idealini benimsemişlerdir.

Tezimizin bundan sonraki bölümlerinde bu isimlerin garbiyatçı söylemlerini, burada serimlediğimiz kendi garbiyatçılık sınıflamamıza uygun bir şekilde inceleyeceğiz.

2. BÖLÜM

SAİD HALİM PAŞA VE GARBİYATÇILIK

2.1. Said Halim Paşa

Said Halim Paşa, 1864'te Kahire'de doğdu. Babası Mehmed Abdülhalim Paşa, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunudur ve Şura-yı Devlet üyelerindedir. 1870'te, ailesiyle birlikte İstanbul'a yerleştiler. Said Halim burada Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce öğrendikten sonra, üniversite eğitimi için İsviçre'ye gitti. 1888'de II. Abdülhamid tarafından kendisine paşalık rütbesi verildi ve babası gibi o da Şura-yı Devlet üyeliğine atandı. İki yıl sonra, Rumeli beylerbeyliğine atandı. Siyasî rakipleri tarafından Saray'a jurnallenince, idarî görevlerine ara verdi ve çeşitli konular hakkındaki düşüncelerini yazmaya başladı. Çok geçmeden, Jön Türklerle ilişkisi olduğu şüphesiyle İstanbul'dan sürüldü. 1903-1906 yılları arasında, Mısır ve Avrupa'nın değişik kentlerinde İttihatçılarla birlikte hareket etti. 1908'de II. Meşrûtiyet'in ilanı ile İstanbul'a döndü. Aynı yıl düzenlenen seçimlerde Yeniköy belediye başkanlığına seçildi. 14 Aralık'ta ise Ayan Meclisi üyeliğine atandı. Çok geçmeden, bu üyelikten ayrılarak Paris'e gitti ve İslâmcılıkla ilgili araştırmalar yaptı. 1912'de meclisin feshedilmesinden sonra kurulan kabineye, Şura-yı Devlet Reisi olarak girdi. Aynı yıl 3 Temmuz'da, Trablusgarp savaşı nedeniyle İtalyan hükümetiyle barış görüşmeleri yapmak üzere Lozan'a gönderildi; 17 Temmuz'da ise yeni hükümette kendisine görev verilmeyince yurda döndü ve İttihat ve Terakki'nin genel sekreterliğine seçildi. 1913'te yeniden Şura-yı Devlet Reisliğine seçildi ve hâriciye nezaretine atandı. 11 Haziran'da Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesi üzerine, kendisine vezirlik rütbesi verildi ve sadrazamlığa atandı. Bu dönemde Edirne'nin geri alınması ve Adalar sorununun çözümü için gösterdiği çabalar nedeniyle, "murassa nişanı"na lââyık görüldü. 1914 yılında Almanlarla yapılan ittifakta büyük bir rol üstlendi. Kendisinin görüşü alınmadan Rusya'ya yapılan saldırı sonucu Birinci Dünya Savaşı'na girilmesiyle, sadarettaki etkinliğini yitirdi. 1915'te ise hâriciye nezaretinden istifa etti. 1916'da İttihat ve Terakki'nin genel başkanlığına seçildi, 1917'de ise görüş ayrılıkları nedeniyle sadarettan istifa etti. Mütareke'den sonra, savaştan sorumlu tutuldu ve Ermeni sorunu nedeniyle tutuklanıp yargılandı. 1919'da önce Mondros'a, sonra da Malta'ya sürüldü. Bu olaylarla ilgili olarak kendisini suçlu duruma düşürecek kesin kanıt bulunamaması üzerine, 1921'de

Malta'da serbest bırakıldı. İstanbul'a veya Mısır'a yerleşmesine izin verilmediği için, Roma'ya yerleşmek durumunda kaldı. 1921'de ise konağının önünde Arşavir Şıracıyan tarafından öldürüldü (Bostan, 2008: 557-558).

2.2. Hıristiyanlığa Bakış

Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 110-111) göre Batı medeniyetine yön veren kavram, değer ve ilkeler, kökensel karşılığını Hıristiyanlıkta bulur. Her medeniyet, temel ideallerini kendi dininden alır ve bu idealleri gerçekleştirmeye dönük faaliyetlerle ayakta kalır. Fakat Kilise, İslâmiyeti hep bir “düşman” olarak algılamış ve gerek imparatorluklar döneminde, gerekse de millî devletler döneminde Hıristiyanlık, arkasına aldığı devlet gücüyle İslâm medeniyetini ortadan kaldırmak istemiştir. Batılı devletlerin İslâm milletiyle ilişkileri, tarih boyunca Kilise tarafından belirlenmek istenmiş ve ikili ilişkilerde Kilise'nin İslâmiyete yönelik kin ve öfkesi gizlenmiştir. Oysa, ruhban sınıfının güdümünde Batı toplumları “vicdanî hakikatlerden mahrum”ken İslâm toplumları, “yüksek bir medeniyetin verdiği insanîyetçi fikir ve hislerin tesiri altında müsamahakâr ve medenî bir ahlâka sahiptir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 154). Müslüman Doğunun bilim ve teknikte en ileri olduğu dönemlerde “barbar Batı”ya “cömertçe” davranmış olmasına karşın, bu “Doğu-Batı yaklaşması”ndan korkan ruhban sınıfı, kendi ayrıcalıklarını kaybetme endişesiyle bu iki medeniyet arasında nifak tohumları ekti (Bülbül, 2006: 192).

Hıristiyanlığı Kilise'nin kendi tasarruflarının gerçek amaçlarını gizlemesinin aracı olarak değerlendiren Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 172) göre Hıristiyanların yaşam biçimleri ve düşünme şekillerine uygun bir şekilde İslâm milletine yön vermek hem anlamsızdır, hem de İslâm milletinin yok oluşu hızlandırır. Paşa'nın karşıtlık söylemine göre Hıristiyanlığın sunduğu idealler ve İslâmiyetin sunduğu ideallerin yalnızca farklı değil, aynı zamanda da birbirine karşıt olması, Batı medeniyeti ve İslâm medeniyetini doğal olarak birbirine “düşman” hâle getirir. Batı medeniyeti, İslâm medeniyetine ait her şeye “ırsî ve şuuraltı bir kin ve husumet” içindedir. Rönesans sonrası Batı medeniyetinde Kilise üzerinde siyasî iktidarların baskı kurması, bireyleri gerek dünyevî, gerekse de uhrevî bakımdan kendilerine mutlak bağımlı gören bir devlet ve hükümdar anlayışını doğurmuş; bu ise kaynağını dinden alan bir adâlet düşüncesi yerine devlet ve hükümdara bağlılıktan alan farklı bir adâlet düşüncesine zemin hazırlamıştır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 155). Oysa, dinî yetkinin iktidar tarafından gaspı, siyasî hesaplar doğrultusunda yapılan her türlü

baskı ve zulme dinî bir kılıf hazırlamış; bu gelişmelerin sonucunda ise “dinsizlik” (laiklik) düşüncesi gündeme gelmiştir. Dolayısıyla, Paşa’ya göre “dinsizlik denilen şey, Lâtin fikrinin düştüğü bir sapıklık halinden ibaret olup, zannedildiği gibi, bir fikrî üstünlük alâmeti değildir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 111). Başka deyişle “dinsizlik”, Kilise’nin siyasî iktidar karşısında güç yitirmesinin sonucudur.

Paşa’ya (Tarihsiz: 158-159) göre “dinsizlik”i ya da “laiklik”i savunanlar, mâneviyatı da maddî buluş ve felsefeye dayandırmak istemişler; bunun sonucunda da Batı toplumlarında Hıristiyanlığa duyulan ihtiyaç ortadan kalkmış; kendi ideallerini Hıristiyanlıktan alan Batı medeniyeti, nihilizmle karşı karşıya gelmiştir. Dinsizliğin ahlâksızlıkla aynı anlama geldiğini düşünen Paşa, Batı medeniyetinin ahlâkî bakımdan hızla çökmekte olduğuna inanır ve bu çöküşü, öncelikle Müslüman aydınlar üzerinde tespit eder. Yeni bir şey getirmeye çalışmaktan çok her şeyi yıkmaya çalışan bir insan tipi, Paşa’ya göre “nihilist” bir insan tipidir ve Hıristiyan Batı medeniyetini taklide yönelen Müslüman aydınlar, bu nihilizmden kurtulamazlar (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 89). Dinsizlik düşüncesini ortaya çıkartan bu medeniyet, Paşa’nın gözünde İslâm medeniyetinin ideallerinin gerçekleşmesine zarar vermektedir ve Paşa, temel ideallerini dinden almayan bir medeniyet fikrini olanaksız gördüğü gibi, Batı medeniyetinin içine düştüğü nihilizm nedeniyle uzun süre ayakta kalmasını da olanaksız görür.

Diğer taraftan, Said Halim Paşa’ya (Tarihsiz: 157) göre Hıristiyanlığın Batının mânevî hayatını tatmin edemiyor olmasından, insanlığın dinden uzaklaşması gerektiği düşüncesi çıkartılamaz. Kaldı ki, “Batı bugün Hıristiyanlıktan uzaklaşmıştır ama dinden değil. Çünkü kendilerine yeni bir din oluşturmuşlardır. Batı’nın bu yeni dini Bilimdir. Artık Batı’nın mürşitleri ruhbanlar değil, bilim adamları ve filozoflardır” (Bülbül, 2006: 198). Din ve vicdan özgürlüğü, bireysel özgürlükler, vb. konularda Hıristiyanlık, kendi etkisini kaybettiği oranda toplumsal yaşamdan çekilmek zorunda kalmış; bu boşluğu ise siyâset kurumu doldurmaya çalışmıştır. Batı toplumlarında ahlâkî sapkınlıklar, Hıristiyanlığın bireysel yaşama mahkûm edilmesinin ürünüdür. Oysa, “İslâm dini kendine mahsus inanç ve ahlâk sistemi, siyasî ve içtimaî esasları ile en doğru, en geniş ve en şümüllü mânâsıyla bir şeriat-ı insaniye, bir insanlık yoludur” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 186). Toplumsal yaşamda siyasî gücün etkisiyle bağlayıcılığı olmayan din kurumunun, bireysel yaşamda ahlâkî yetkinleşmede de bir gücü kalmaz.

2.3. Maddeci Düşünce ve Pozitivizme Bakış

Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 127) göre maddeci düşüncenin Batıda ortaya çıkış nedeni, Hıristiyanlığın pozitif bilimlerle uyuşmamasıdır. Bu uyuşmazlık nedeniyle Batı medeniyetinde din kurumu, maddeci düşünce karşısında sürekli itibâr kaybına uğramış ve dünyayı maddî ilişkiler üzerinde kavrama çabalarına zemin hazırladığı gibi, maddeci düşünceye meşrûiyet de sağlamıştır. Oysa, mâneviyatı terk edip maddiyata yönelen, içine düştüğü ahlâkî bunalımların esas kaynağını doğru tespit edemeyen Batı medeniyeti, kendi kurtuluşunu sağlamaktan uzak olduğu gibi, İslâm milletine gerçek bir kurtuluş seçeneği de sunamamaktadır. Öyle ki Paşa (Tarihsiz: 126), maddeci düşüncüyü “Osmanlı cemiyetine tahrip edici son darbe” şeklinde tanımlar ve İslâm medeniyetinde tarih içinde bu düşüncenin ilk olarak Osmanlı toplumunda ortaya çıkmasından dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirir. Nitekim Paşa'ya (Tarihsiz: 128) göre, maddeci düşüncenin Batı medeniyetine hiçbir gelecek sunamayacağını görmekten uzak Müslüman aydınların bu düşünceyle İslâm milletini kurtuluşa ulaştıracağı düşüncesi, büyük bir yanılgıdır.

Maddeci düşüncenin insanlığın ilerleme ve gelişmesi için hiçbir ideal sunmadığına inanan Said Halim Paşa (Tarihsiz: 128), bu düşünceye dayanılarak herhangi bir ahlâkî eylemin gerçekleştirilemeyeceğini düşünür. İnsanlığın ilerleme ve gelişmesine katkı sağlayan her eylemin kaynağının mâneviyat olduğunu savunan Paşa, Batı medeniyetinin her gittiği yere maddeci düşüncüyü getirerek kendinden olmayanları ahlâkî bakımdan yozlaştırdığının altını çizer. Batı medeniyeti karşısında özellikle de İslâm milletinin direnç göstermesi ise mâneviyata verdiği öneme bağlıdır. Maddeci düşüncüyü benimseyen kesimler ise Batının sömürgeci yüzüne karşı hiçbir direnç gösteremeyeceği gibi, bu faaliyetlerden en etkin şekilde yararlanma yoluna da giderler. Oysa, mâneviyata büyük değer atfeden İslâm milletinde maddeci düşüncenin zemin bulmasına olanak olmadığı gibi, İslâm milletinin kurtuluşunu maddeci düşüncenin benimsenmesine bağlamak da doğru değildir. Nitekim maddeci düşünce, onu benimseyen kesimlerin hemen her alanda “iştahını ve cüretini” arttırmış ve başkalarının haklarına hiç çekinmeden tecavüz etme gibi olaylara kaynaklık etmiştir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 52-53). Dolayısıyla Paşa, maddeci düşünceye yönelik eleştirisini, aslında değerler eleştirisine oturtmakta; maddeci düşüncüyü pozitif bilimlerin gelişmesinde sağladığı katkıdan dolayı koşulsuz övmek yerine, ahlâkî alanda yol açtığı yıkımlardan dolayı hedef almaktadır. Zira maddeci düşünce, dünya üzerinde en değerli şeyin maddiyat olduğu sonucuna ulaşmıştır; bunun sonucunda ise

“Batı’da, sınıf ve zümre kinleri, ırkçılık husûmetleri, bugün, eskisinden de şiddetli olarak mevcuttur” (Said Halim Paşa, 1991: 247). “Böyle bir cemiyet, maddeten ne kadar güçlü ve gelişmiş olursa, olsun, hiç bir zaman ne kâfi derecede sosyal sükûn ve saadeti bulabilir, ne de arzu ettiği vicdan huzuruna kavuşabilir” (Said Halim Paşa, 1991: 261).

Said Halim Paşa’nın maddeci düşünceye yönelik bu eleştirileri, aynı zamanda da Batının sınıfsal imtiyazlara dayalı ekonomi ve siyâset kurumunu hedef almaktadır. Nitekim, Paşa’ya göre Batıda devlet aygıtı, halkın ortak çıkarlarına değil, iktidarda bulunan sınıfın çıkarlarına hizmet eder ve böyle bir yapı içinde adâleti tesis etmek olanaksızdır. Aynı şekilde, halkın hükümete karşı herhangi bir güven duyması da mümkün değildir; halk, hükümetin kimler tarafından ve hangi amaçlara dönük politikalar ürettiğini bilir; bu da hükümetlere karşı her an tetikte olunmasına yol açar ve toplumsal gerginlikleri tırmandırır (Said Halim Paşa, 1991: 247). Müslüman aydınların Batıya yönelik yanlış tutum ve değerlendirmelerinin temel nedenlerinden biri de Batı medeniyetinin sahip olduğu maddî zenginlik düzeyinin bu aydınlar tarafından yüksek bir değerde tutulmasıdır. Bu da maddeci düşüncenin bazı Müslüman aydınlar tarafından kabul görmekte olduğunu gösterir. Oysa, bu aydınların “maddî zenginlik düzeyine yönelik ilgi”lerinin kaynağında, “maddî zevklere karşı duydukları sınırsız bir hırs” vardır ve bu “hırs”ı korudukları sürece bu aydınlar, maddeci düşüncenin özündeki yanlışlıkları ve yol açtığı haksızlıkları görüp anlayabilecekleri bir zihinsel olgunluğa erişemeyeceklerdir (Said Halim Paşa, 1991: 257).

Batı medeniyetinde maddeci düşünceyle şekillenen ekonomi ve siyâset kurumlarındaki değişimlerin toplumsal yapıyı da dolaylı olarak etkilediğine inanan Said Halim Paşa’ya (1991: 259) göre maddeci düşünce, Batı medeniyetinde toplumsal yaşama yön veren/verecek olan değişmez ilke ve hedeflerin kabulüne olanak tanımaz. Maddî ihtiyaçların değişmesine bağlı olarak Batı medeniyetinde, bu ilke ve hedefler de değişir; bu nedenle Batı toplumları, “geçici durumlar ve yanlış birtakım fikirler” arasında sürüklenir. Dolayısıyla, Batı medeniyetinde toplumsal ilişkilere yön verme iddiasında olan ilke ve hedeflerin kalıcı olmadığını düşünen Paşa’ya göre “Batı cemiyeti insan topluluklarına tam bir düzen ve kararlılık temin edecek olan gerçek ve değişmez ahlâk ve cemiyet esaslarını henüz bulamamış demektir. Bu apaçık ortadadır. Halbuki bunlar olmadan, kusursuz ve devamlı bir sosyal mutluluk mümkün değildir” (Said Halim Paşa, 1991: 260).

Said Halim Paşa'ya (1991: 229) göre insan, akıl sahibi bir varlıktır ve akıl gerek doğada, gerekse de sosyal hayatta geçerli yasaları arayarak insan eylemlerine yön vermeye çalışır. Ancak akıl, doğa yasalarını deney ve gözlemlerle kendi başına bulma yeterliliğine sahip olsa da sosyal hayatta geçerli yasaları kendi başına bulma yeterliliğine sahip değildir. Bu nedenle, Paşa'ya göre insan, “ilahî bir tebliğ”e gereksinim duyar ve bu gereksinim vahiyle giderilir; insana sunulan şeriat, insanın nasıl yaşaması gerektiğini gösterir. Ayrıca insan, doğayı incelerken bütünüyle “tarafsız” olabilir ve akli aracılığıyla doğa yasalarının “nesnel bilgi”sine ulaşabilir; çünkü bu yasalar, insanın kişisel ilgi, arzu, beklenti, çıkar, vb. gereksinimlerinden bağımsız olarak geçerlidir. İnsanın ahlâkî bakımdan iyi ya da kötü olmasının da bu incelemeler üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Ne var ki aynı durum, sosyal hayatta geçerli yasalar söz konusu olduğunda kabul edilemez ve bu alanda üretilen tüm bilgiler, “özel” bir nitelik taşır. Bu alan söz konusu olduğunda insan, kendi kendisini incelemek zorunda kalır ve kendi kendisinin uyacağı yasaların ne olduğunu belirlemede kendi ilgi, arzu, beklenti, çıkar, vb. gereksinimleri doğrultusunda hareket eder. Bu nedenle, Paşa'ya (1991: 233-235) göre insan, sosyal hayatta geçerli yasalara ilişkin gözlem ve incelemelerinde türlü eksikliklerle karşı karşıya kalacak; bu da insan aklını değişik birtakım çelişki ve çatışmalara sürükleyecektir.

İnsan ürünü olan değerler sisteminin hiçbir zaman gerçek bir ahlâk sistemi teşkil edemeyeceğini düşünen Said Halim Paşa, Batı medeniyetinde dinden ve mâneviyattan uzaklaşma sonucu ortaya çıkan söylemleri “ahlâktan yoksun” olarak değerlendirerek İslâm toplumlarını gerçek bir ahlâk sistemine sahip olmalarından dolayı şanslı gördüğünü belirtir (Yıldız, 2011). Paşa'ya göre insanın maddî gelişimini sağlayan bilimsel bilgilere koşut olarak mânevî gelişimini sağlayan farklı birtakım bilgiler vardır ve bu bilgilerin amacı, insanın ahlâkî bakımdan olgunlaşmasını sağlamaktır. Üstelik, maddî bilgilere yüksek bir değer atfedilmesi durumunda insanın yanlış yollara sapması da mümkündür. İslâmiyetle insanın ahlâkî ve sosyal görev ve sorumluluklarının bilincine vararak gerçek bir özgürlük düşüncesine ulaştığını düşünen Paşa, özgürlüğün ancak bu yolla “her istediğini yapmak” şeklinde yanlış değerlendirilmek yerine, “yapması gerekenleri yapmak” şeklinde doğru değerlendirileceğine inanır.

Diğer taraftan, Said Halim Paşa'ya göre pozitivizm, maddeci düşüncenin ulaştığı son noktayı temsil eder; Batı medeniyetinin mâneviyattan uzaklaşmasının son noktasıdır. Pozitivizmle bilim, Batıda dinin yerine konulmak istenmiş; pozitif bilimlerin ahlâk

alanında da insanlığa yol göstereceğine inanılmıştır. Oysa, kaynağını dinden almayan hiçbir idealin olanaklı olmadığını düşünen Paşa, pozitivismde dinin yerine konulmak istenen bilimin de böyle bir ideal sunamayacağını düşünür. Her medeniyet ekonomik, siyasî ve kültürel kurumlarıyla bir bütündür ve bu bütünü ayakta tutan ahlâk, kaynağını esas olarak dinden alır. Bu çerçevede bilim, medeniyeti temellendiren bir unsur olmadığı gibi, ahlâkı temellendirmeye de bir katkı sağlayamaz. İnsanların neye ihtiyaç duyup ne şekilde davranmaları/yaşamaları gerektiğini gösteren ahlâk, bilimsel bilgiyle değil, dinî esaslarla bütünleştiği zaman bağlayıcılık kuvveti kazanır (Öz, 2011).

İmdi, Paşa'ya göre bir toplum, uymakla yükümlü olduğu ahlâkî değerlere verdiği önem ile maddî alanda sergileyeceği başarılar arasında uyum kurduğunda, medeniyet seviyesi bakımından gelişmiş bir toplum olacaktır. Bir toplumdaki ahlâk seviyesinin maddî alanlardaki seviyenin altına düşmesi durumunda, o toplumda ileri bir medeniyet seviyesinden bahsedilemez (Ağırman, 2011). Bununla birlikte, Paşa'ya göre “bir Kant'ın yahut bir Spencer'in ahlâk görüşüne inanan, ayrıca içtimâî hayatta Fransız, siyâsette İngiliz usûlünü kabul eden bir Müslüman, ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 204). Mâneviyattan uzaklaşıldığında insan düşüncesi, kaçınılmaz olarak çelişkilere düşer ve Batı medeniyetinde pozitivism, her türlü çelişkili tutum ve söylemlerin merkezindedir. Öyle ki, pozitivismin kurucusu Comte'un gerek yazılarında, gerekse de yaşamında bu çelişkileri görmek mümkündür.

2.4. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış

Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 228) göre millet, “birbiri ile kaynaşabilen birtakım içtimâî ve siyâsî unsurların birleşmesidir.” Bu unsurlar, tarih içinde gelişir, dille aktarılır, ortak duygu ve düşüncelerin gelişmesine katkı sağlar ve ortak bir sanat ve edebiyat meydana getirir. “Kısacası millet, öteki insan topluluklarından ayrılmalarına sebep olacak ahlâkî ve ruhî bir kültür meydana getirmiş fertler toplumdur” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 228). Bir insan topluluğunun millet hâline gelmesinin bireylerin gelişmesine katkı sağlayacağına inanan Paşa (Tarihsiz: 226-227), milletlerin ilerlemesinin de bireylerin başarılarına bağlı olduğunu düşünür. Ancak millet, bireylerin sayısal toplamından ibâret olmadığı gibi, bireylerin kendi iradeleri sonucu ortaya çıkan bir olgu da değildir.

Bu bakımdan, Said Halim Paşa'ya göre millet kavramı, herhangi bir ırka atfedilemez ve milliyetçilik, ırkçılıkla kesinlikle ilişkilendirilemez. Batı düşüncesinde milliyetçiliğin ırkçı bir nitelik kazanması, bir millete ait başarıların tek bir ırka atfedilmesi sayılına dayanır. Oysa millet, farklı unsurların birleşmesiyle meydana geldiği için, bu başarıları tek bir ırka atfetmeye olanak yoktur. Aynı şekilde, İslâmiyette ırkçılığa yer olmadığı gibi, milleti ırkla özdeşleştirmeyi haklı çıkartan hiçbir neden de yoktur. Bu yönüyle İslâmiyet, milliyetçiliğe bütünüyle karşı çıkmaz; milleti yüceltmek için yapılanların tüm insanlık için faydalı olması durumunda İslâmiyete aykırı olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Nitekim milletler, sürekli bir gelişim süreci içindedir ve bu süreçte onların ilerlemelerine olanak tanıyan başarılar, mutluluklarını temin eder; onları gerileten olgu ve olaylar ise toplumsal felâketlere zemin hazırlar. Bu bağlamda İslâm milleti, İslâmiyetten uzaklaştığı oranda kendi felâketine zemin hazırlamıştır. İslâm milletinin millî ahlâkı olan İslâm ahlâkına millet yaşamında merkezî bir rol vermek yerine bu ahlâk terk edilirse, “milletin saadeti”ni tesis etme olanağı kalmaz (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 229).

“İslâm cemiyeti insanlar arasındaki hürriyet, adalet ve yardımlaşma gibi temel esaslar üzerine kurulmuştur” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 230-231) değerlendirmesiyle İslâm milletinin değerlerinin tüm insanlığın ortak idealleri olduğu inancını dile getiren Said Halim Paşa, bu ideallerin millet hayatında yaşama geçirilmesi çabasını tüm bireylerin sergilemesi gerektiğine inanır. Bu çaba, aynı zamanda da insanın ahlâkî gelişimini ifade eder ve milletin de yükselmesini sağlar. Ayrıca, Paşa'ya (Tarihsiz: 108) göre “milliyet” ve “medeniyet”, aslında aynı şeydir ve kendi milliyetini terk eden bir kimsenin kendi medeniyeti hakkında konuşması da doğru değildir. Bir milletin kendi millî değerlerini yitirmesi, o millet için esaretten başka bir sonuç doğurmaz. Her milletin kendi örf ve âdetleri, gelenek ve görenekleri, vb. üzerinde yaşadıkları topraktan daha güçlü bir “mânevî vatan” meydana getirir ve bir milleti millet hâline getiren de aslında, insan toplulukları değil, bu “mânevî vatan”dır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 111). Her milletin kendine özgü fikir ve duygularının olması, bu milletlerin her birini ve onlara ait medeniyetleri “biricik” yapar. Bu nedenle, “başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin, tamiri imkânsız birtakım hatalara düşmemesi güçtür” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 77).

İmdi, her milletin ancak kendi millî değerleriyle “saadete ulaşacağı”ni düşünen Said Halim Paşa'ya göre “millî değerlerini atarak” başkalarının örf ve âdetlerini, gelenek

ve göreneklerini, vb. alan bir millet, bu değerleri kendi bünyesinde bağdaştıramayacağı için çöküşten kurtulamaz. “Avrupa’lıların kendi esaslarına ve düsturlarına karşı çok büyük bir hürmet ve sevgi göstermeleri de bu sebeptendir. Biz ise cehaletimiz yüzünden, onların bu hislerini, içtimaî esas ve teşkilâtlarının mükemmel oluşuna veririz” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 181). Paşa’ya göre Batılı milletler, kendilerinde birtakım “eksiklikler” gördüklerinde, millî değerlerini “atıp” yerine yeni değerler getirmeye çalışmak yerine, kendi değerlerini somut ihtiyaçlar doğrultusunda ıslah etme yoluna gider. İlerlemeleri de bu nedenle, millî esaslarının genişlemesiyle olur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 181).

Paşa’ya (Tarihsiz: 66) göre Batılı milletlerin siyasî birlikleri ise dil ve mezhep birliğine dayanır. Oysa, İslâm milletinin siyasî birliğinde ırk, dil ya da mezhep birliği yoktur. Osmanlı toplumunun siyasî birliği, milliyet esasına değil, İslâm birliği ve kardeşliğine dayanır. Bu nedenle Paşa, Batılı milletleri “bire bir mütecanis unsurun asırlardır meydana getirdikleri birlik ve beraberliğin neticesi” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 67) olarak değerlendirir ve “bu milletlere ait olan bir anayasa, siyasî birliği, mütecanis olmayan birtakım unsurların beraberliğinden ibaret, bizim gibi bir milletin nasıl olur da işine yarar?” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 67) diye bir soru sorar. Batı kaynaklı milliyetçilik düşüncesine yönelik eleştirileri ise İslâm milletinin ayrışmasına/ayrıştırılmasına yönelik faaliyetlere karşı çıkma amacı taşır. Bununla birlikte Paşa, İslâm medeniyeti içinde her toplumun kendi millî ve mânevî değerlerinin yaşayabileceğine/yaşatılabileceğine inanır; “mânevî vatan”ın korunmasına dönük bir milliyetçilik düşüncesinin İslâmiyete aykırı olmadığı sonucuna varır. Farklı milletlerin millî ve mânevî değerlerini benimseyen İslâm toplumları, kendi değerlerini kaybetme tehlikesiyle karşılaşacakları gibi, “mânevî vatan”larını yitirerek İslâmiyetten uzaklaşma tehlikesiyle de karşı karşıya geleceklerdir. Bu yönüyle, Paşa’nın (Tarihsiz: 222) savunduğu türden milliyetçilik, İslâm milletinin yükselmesi amacına katkı sağlayan “İslâmlaşma” çabasının bir unsuru olarak öne çıkmaktadır.

2.5. Medeniyet Kavramı

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Said Halim Paşa’ya göre “milliyet” ve “medeniyet”, aslında aynı şeydir. Nitekim, bir millette birlik ve beraberliği sağlayan örf ve âdetlerin, gelenek ve göreneklerin, vb. o milletin kimliğini yansıttığına inanan Paşa’ya (Tarihsiz: 89) göre medeniyet kavramı, bir milleti tanımlayan tüm maddî ve mânevî unsurları içine alır.

Bu unsurlardan en önemlisi ise dindir ve her medeniyet, kendi ideallerini dininden alır; çünkü, kendisini tanımlayan maddî ve mânevî unsurların kaynağı dindir.

Milliyet ve medeniyet ilişkisinin bu şekilde ele alınmaması Paşa'ya (Tarihsiz: 112) göre, toplumsal sorunlara zemin hazırlar; kendi milliyetinin ne olduğunu bilmeden/anlamaya çalışmadan kendi medeniyetini terk edip başka bir medeniyet içinde kendisini tanımaya/tanımlamaya çalışan milletler, türlü “buhran”lar içindedir. Zira, İslâm milletiyle ilgili olarak Paşa'nın “buhran” şeklinde nitelendirdiği durumun özü, İslâm milletinin kendi milliyetini ve medeniyetini bir tarafa bırakarak “düşmanı” olan Batı medeniyetini taklit etmesidir; “içinde ümitsizce çırpınıp durduğumuz şu elemli buhranın tek sebebi, batı medeniyetine kayıtsız şartsız girmek ve kendi medeniyetimizi tanımamak isteyişimizdir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 112). Bu durum karşısında Paşa, özellikle de Müslüman aydınların kendi kimliklerini bulmalarını, toplumsal sorunlara İslâmiyete uygun çözümler geliştirmelerini ister; bunun için de geç olmadan, medeniyet ve din arasındaki güçlü bağı görmeleri gerektiğine inanır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 112).

Dünyanın farklı coğrafyalarında farklı milletlerin yaşamakta olduğu tespitinden hareketle Said Halim Paşa (Tarihsiz: 157), farklı medeniyetlerin varlığına dikkat çeker; ancak, Paşa'nın hâkimiyet söylemine göre bu medeniyetler arasında Batı medeniyeti, diğer medeniyetleri hâkimiyet altına almak yönünde bir irade sergilemiştir. Oysa, Batı medeniyetinin mâneviyattan uzak kalması, kendi ideallerini yitirmesine yol açtığı gibi, diğer medeniyetleri kendine benzetmeye çalışması da bu medeniyetlerin kendi ideallerini yitirmesi tehlikesine yol açmaktadır. İnsanlığa her iki dünyada da mutluluk sunma amacıyla olan dinin konumu İslâm milletinde ve medeniyetinde yeniden yüksek bir konuma taşınması gerekirken dine verilmesi gereken önemin Batı medeniyetini taklide verilmesi, Paşa'ya göre kabul edilemez bir durumdur. Kaynağını dinden almayan hiçbir sosyal ilke ve ahlâk düşüncesi, bir medeniyeti ya da milleti asıl anlamıyla ilerleme ve gelişmeye; mânevî olgunlaşmaya götüremez (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 80). Dolayısıyla, “bir milletin gelişmesi onun saadetini temin ettiği gibi felâketine de sebep olabilir. Milletlerimizin İslâm'dan uzaklaşmasına sebep olan gelişme de kendisi için meş'um olmuştur” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 229).

İmdi, Said Halim Paşa'ya göre bir medeniyetin kalıcılığı, değişmez ahlâkî ilkelere verdiği değere bağlıdır ve bu ilkeler, örf ve âdetlerle yaşama yansıtılır. Bir milleti ya da

medeniyeti oluşturan bireylerin sosyal görevleri ise kendi dinlerinin özünde mevcuttur ve “mânevî vatan”ın korunması da en az ülke savunması kadar önemlidir. “Fakat selâmet ve kurtuluşu maddiyatta arayarak dini ve manevîyatı ihmal etmeye başladığımızdan beri bu imkânı kaybettik. Varlığından bile habersiz olduğumuz içtimaî vazifeler de öylece kaldı” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 126). Paşa'nın üstünlük söylemine göre bir medeniyete “üstünlük” kazandıran şey, “kendini bilme”si ve ideallerini aldığı dine bağlı kalması; bu ideallerin de insanlık ideallerine uygun olmasıdır. Böylelikle, Batı medeniyetinin genişleyen “hâkimiyet”i karşısında İslâm medeniyetinin “üstünlük”ü tezini savunan Paşa (Tarihsiz: 59), değişmez ahlâkî ilkelere yeterli önemi vermeyen bir medeniyetin fende başarı göstermesini “üstünlük” olarak görmez. Bu yönüyle, “maddî büyüklük mukayesi” yapmak yerine konuyu, bir “ilkeler meselesi” olarak ele alır.

İslâmiyetin her bakımdan en mükemmel ilkelere sahip olduğunu düşünen Said Halim Paşa'ya (1991: 226) göre İslâm medeniyeti, bu ilkeler etrafında gelişen yüksek bir medeniyettir. Tarih boyunca İslâm medeniyetinde bu ilkeler, tutarlı bir bütün teşkil etmiştir; bu ilkelerin kaynağında “vahdâniyyet”in olması, İslâm medeniyetinin de tutarlı bir gelişim çizgisi izlemesini sağlamıştır. İslâm toplumlarının dünyaya bakış tarzı ve siyasî düşüncelerine yön veren ilkeler, devlet düzenlerini oluşturan kurallar, vb. tamamen bu temelden doğmuş ve bu nedenle, yüzyıllarca ayakta kalmıştır. İslâm medeniyeti karşısında Batı medeniyetinin “üstünlük”üne inanan Müslüman aydınların içine düştüğü sayılılar ise Batı medeniyetinin ortaya çıkarttığı sonuçları bu medeniyetin “ilerlemesi”ni sağlayan unsurlar olarak değerlendirmelerinden kaynaklanmıştır. İslâm milleti ve medeniyeti, kendi diniyle ve yaşam tarzıyla uyumlu bir yönetim şeklini bulup uygulayabilecek zihinsel olgunluğa ve mânevî birikime sahiptir; medeniyeti ve dini bakımından İslâm milleti, “ilerleme ve gelişme” açısından her türlü imkânı kendi değerler sisteminde taşımaktadır.

2.6. İslâm Beynelmilleciliği Görüşü

Said Halim Paşa'nın (Tarihsiz: 227) İslâm beynelmilleciliği (evrenselciliği) görüşü, bir yönüyle sosyalist enternasyonalizmine benzer; ancak, İslâm beynelmilleciliğini Paşa, sosyalist enternasyonalizminin çok daha mükemmel ve son bir şekli olarak değerlendirir. Nitekim, İslâmî hakikatlerin tek bir ırk, millet ya da sınıfa değil, tüm İslâm milletine ait olması, bu milletleri ortak bir ahlâk ve sosyal yapı içinde birleşmeye sevk eder. Tüm İslâm toplumları, kendi millî niteliklerini bu ortak ahlâk ve sosyal yapı içinde sürdürür. İslâmî

hakikatlerin yaşama geçirilmesi ve başarıyla korunması, İslâm toplumları arasında güçlü bir işbirliği kurulmasına bağlıdır; bireylerin gelişiminde ait oldukları milletin nasıl bir önemi varsa, milletlerin gelişiminde de ait oldukları bu tür ortak yapıların aynı derecede önemi vardır. Bu yönüyle İslâm beynelmilelciliği, farklı toplumların kendilerine özgü kültür unsurlarını yok sayıp milliyet ilişkilerini görmezden gelen sosyalist enternasyonalizminden farklı olarak tüm İslâm toplumlarının kendi benliklerini koruyabilecekleri bir yapıdır ve kaynağını doğrudan doğruya İslâmî hakikatlerden aldığı için, diğer birtakım “sapık ve sapkın hareketler”den bütünüyle farklıdır. “Çünkü İslâmî gerçeklerin tek hedefi, insanların hakikati görmelerine mâni olan evham ve zan perdelerini ebediyen yırtmaktır” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 228).

İmdi, Said Halim Paşa'nın (Tarihsiz: 214-215) İslâm beynelmilelciliği görüşü, İslâmiyetin zaman ve mekân üstü bir niteliğinin olması nedeniyle tüm kültürlerin ve toplumların üzerinde olan ve bu yönüyle “evrensel” geçerliliği olan değişmez ilkelerden oluşması nedeniyle, İslâm milletini bir arada tutan ortak zemini ifade eder. Nitekim Paşa, İslâm milleti arasındaki birlik ve beraberliği, Batıdaki çıkar birlikteliklerinden farklı olarak ortak ahlâk ve sosyal yapı üzerine temellendirdiği için İslâm beynelmilelciliği, Batı medeniyeti karşısında İslâm milletinin tek vücut hâlinde örgütlenerek kendi ahlâk ve sosyal yapısı içinde İslâmiyete uygun bir yaşam sürdürmelerini sağlayacak genel bir çatı niteliğindedir. Bu yönüyle İslâm beynelmilelciliği, İslâm toplumlarını Batı karşısında ortak paydada bir araya getireceği gibi, bir İslâm toplumunda ortaya çıkan başarının tüm İslâm toplumları tarafından sahiplenilmesini de mümkün kılacak ve İslâm milletinin ortak ilerleme ve gelişmesini hızlandıracaktır. Dahası İslâm beynelmilelciliği, ırk temeline dayalı Batı tipi milliyetçiliğin İslâm milleti üzerindeki etkisini kıracağı gibi, milliyetçiliğin özüne uygun bir şekilde İslâm milletinin yükselmesini sağlayacak ve milliyetçiliğe asıl anlamını katacaktır (Bostan, 2011b).

İslâm beynelmilelciliğiyle İslâm medeniyetinin Batı medeniyeti karşısında yeniden yükselişe geçeceğini düşünen Said Halim Paşa (Tarihsiz: 215), bunun için en gerekli koşulun eğitim olduğunun altını çizer; “İslâmî terbiye”yle yetişen nesillerin İslâm beynelmilelciliğiyle İslâm medeniyetini ayağa kaldıracığına inanır. Nitekim, Batıdaki eğitimin temel amacının “millî benlik” inşası olduğunu düşünen Paşa, eğitim yoluyla millî benliğini kazanacak genç kuşakların İslâm beynelmilelciliğiyle Batı medeniyeti karşısında aşağılık duygusundan kurtulacaklarına inanır. İslâm milletinin birlik ve beraberliği, Batı

medeniyeti karşısında İslâm dünyasının kurtuluşu demektir. İslâmî terbiyeyi özümsemiş nesiller, bencilliklerinden kurtulup cömertliğe, kin ve rekabetten kurtulup dayanışmaya önem verecekler ve geleceğe karşı umutlu olacaklardır. İslâmiyetin sunduğu ahlâk ilkeleri, İslâm beynelmilelciliğiyle tüm Müslümanlar arasında egemen kılınacak; Batı medeniyetini taklit nedeniyle İslâm dünyasının içine düştüğü sorunlar aşılacaktır.

2.7. Said Halim Paşa'nın Garbiyatçı Söylemi

“Batının medeniyeti, siyasî ve içtimaî müesseseleri bizde pek tabîî olarak bir hayranlık uyandırmıştır. Bu hayranlığın sevki ile Avrupa milletlerinin tecrübelerinden istifade etmeyi şiddetle arzu ediyoruz” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 76) diyen Paşa'nın görüşleri incelendiğinde, bu görüşlerde ekonomik, siyasî ve kültürel garbiyatçılığın iç içe geçtiği görülmektedir. Batı medeniyetine yönelik bu eleştirel anlama çabasının ardında ise en temelde, “düşmanı alt etme” ve İslâm medeniyetini yeniden yükseltme arzusu vardır. Nitekim, Paşa'ya (Tarihsiz: 48) göre Osmanlı aydınları, Batı medeniyetinin temellerini doğru bir şekilde anlama çabasında olmadıkları gibi, bu temelleri doğru bir şekilde değerlendirme şansına da sahip olamamışlardır. Yönetici kadrolar ise Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü çöküş sürecini sona erdirmek adına Batı medeniyetine ilişkin yüzeysel birtakım gözlem ve tespitlerle belirli birtakım ıslahatlara girişmişler; Batı medeniyetini olduğu kadar İslâm medeniyetini de iyi tanımadıkları için bu çabaları, yarardan çok zarar getirmiştir. Yalnızca siyasî birtakım düzenlemelerle toplumsal yapıda karşılaşılan sorunları çözme çabası içinde olan bu çevreler, “toplumun hükûmetin heves ve hislerine tâbî bulunduğu” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 62) yollu yanlış bir inançla hareket etmişlerdir.

Bu çerçevede, Doğunun ve Batının düşünce ve ruh dünyası arasında bâriz birtakım farklılıklar gören Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 77) göre bu farklılıkların yok sayılması ve idrak edilememesi, İslâm medeniyetine ve milletine yönelik “yıkıcı bir tutum” sergilenmesine yol açar. Paşa'nın garbiyatçı söyleminde bu vurgular, Batı medeniyeti eleştirisi üzerinden İslâm medeniyetine yönelik övgü ve yüceltmelerle iç içedir. “Batı dünyası” ve “Doğu dünyası”nı birbirinden tamamen farklı gören Paşa'ya göre bu farklılıklar, kavramların içeriklendirilme şekillerinde açık bir şekilde tespit edilebilir. Bu yönüyle, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa'nın garbiyatçılığı kavram, değer ve ilkelerin ekonomik, siyasî ve kültürel farklılıklara göre farklı birtakım içeriklerinin olabileceği kabulünü yansıtır. “Batı dünyası” ve “Doğu dünyası”nda bu

farklılıklar kavram, değer ve ilkelerin farklı şekillerde içeriklendirilmesine yol açacağı gibi, bunları gerçekleştirmeye dönük faaliyetlerin de mâhiyet farklılığını temellendirmektedir. Dolayısıyla, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa'nın görüşlerinde garbiyatçı bilgi, bu mahiyet farklılığını ortaya koyma ve özellikle de Müslüman aydınları bu konularda bilinçlendirme amacına mâtuftur.

Said Halim Paşa'ya göre örneğin, İslâm toplumlarında eşitlik kavramı, herhangi bir olumsuz etki uyandırmaz. İslâmiyette Allah karşısında herkesin eşit olması, toplum yapısında da inanç ortaklığına dayalı bir eşitlik anlayışı doğurur; bu anlayışa Batı toplumlarında ise rastlanılmaz. İslâm toplumlarında çeşitli sınıflar arasındaki tek fark, ahlâk ve fikir seviyeleri arasındaki farktır. “Fakat eşitlik, adalet ve dayanışma fikirleri bu sınıfların arasındaki münasebetleri tesbit ve tanzim ederek İslâm kardeşliğini kurar ve onları birbirine yaklaştırır” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 192). Öyle ki İslâmiyet, Allah'ın adâleti olarak şeriatın hâkimiyetini kurup insanlık için “gerçek eşitlik” ve “gerçek özgürlük” esaslarını belirlemiş; “gerçek bağımsızlık”, “gerçek yardımlaşma” ve “gerçek dayanışma”yla insanlık için en yüksek ve en hakîki amaç olarak adâleti ortaya çıkartmıştır (Said Halim Paşa, 1991: 229-230). Dolayısıyla, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında bu kavram, değer ve ilkelerin Doğuda ve Batıda farklı şekillerde içeriklendirildiğine dikkat çeken Paşa, ortaya koyduğu garbiyatçı bilgiyle, bu kavram ve değerleri gerçekleştirmek için yapılması gerekenlerin bu “iki farklı dünya”da ne gibi farklılıklar arz ettiğini göstermek ister. Paşa'nın düşüncesinde İslâm milletinin içine düştüğü buhranlardan kurtuluş, aynı zamanda da garbiyatçı bilgiye bağlıdır.

İmdi, “Batı için *“Her yol Roma'ya gider”*se, İslâm dünyası için de *“Her yol Mekke'ye gider”*” (Said Halim Paşa, 1991: 227) diyen Said Halim Paşa'ya göre Batı medeniyeti ve İslâm medeniyeti, başka bir “yol”, başka bir “istikamet” ve başka bir “talih” takip etmiş ve insanlığın genel gelişiminde farklı roller üstlenmişlerdir. Nitekim Batı medeniyeti, kendisine koyduğu amaçlar, savunduğu görüşler, sahip olduğu eğilimler, içinde olduğu ihtiyaçlar ve bunları gidermek için kullandığı araçlar bakımından İslâm medeniyetinden bütünüyle farklıdır. Öyle ki bu fark, Hıristiyanlığın toplum ve ahlâk görüşleri, gelenek ve esasları ile İslâmiyetin toplum ve ahlâk görüşleri, gelenek ve esasları arasındaki farklar kadar büyüktür. Bunun böyle olması, aslında bir yerde kaçınılmazdır da. Tezimizin 2.5. kısmında da serimlediğimiz gibi, Paşa'ya göre “her topluluğun kendine has olan karakteri, mensup olduğu dinden doğmaktadır” (Said Halim Paşa, 1991: 227). Bu

bakımdan Paşa, ortaya koyduğu garbiyatçı bilgiyle tüm bu farklılıkların genel çerçevesini tespit etmek ister.

Tezimizin bu kısmında Paşa'nın garbiyatçı söylemini ekonomik garbiyatçılık, siyasi garbiyatçılık ve kültürel garbiyatçılık başlıkları altında inceleyeceğiz.

2.7.1. Said Halim Paşa'nın Ekonomik Garbiyatçılığı

Said Halim Paşa'nın ekonomik garbiyatçılığı, Batı medeniyetine şekil veren maddeci düşüncenin eleştirisine dayanır ve sömürgecilik eleştirisi üzerinde yoğunlaşır. Ayrıca, Batıda burjuvazinin gelişiminin fikir alanını da etkilediğini düşünen Paşa, Batı tipi demokrasinin gelişmesinde burjuvazinin rolünün altını çizer. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, mânevî değerler karşısında maddî değerlere yüksek bir değer atfedilmesini, burjuvazinin düşünce şeklinin Batı toplumlarına yayılmasına bağlar (Şeyhun, 2003/2010: 176). Batı medeniyetinin sömürgeci bir medeniyet olduğu, rekabeti yüksek bir değer olarak konumlandığı ve bireyciliği/bencilliği güçlendirdiği şeklindeki eleştirilerinin temelinde de yine, maddeci düşünceye yönelik eleştirileri vardır. Bu eleştirileri karşısında ortaya koyduğu dayanışma görüşü de garbiyatçı söyleminde önem arz etmektedir.

Tezimizin bu kısmında Paşa'nın ekonomik garbiyatçılığını, sömürgecilik eleştirisi ve dayanışma görüşü başlıkları altında inceleyeceğiz.

2.7.1.1. Sömürgecilik Eleştirisi

Batı medeniyetinin sömürgeci niteliği, Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 156-157) göre maddeci düşüncenin bir sonucudur. Nitekim sömürgecilik, “Batı dünyası” ve “Doğu dünyası” arasındaki dinî düşmanlıkları azaltmış olsa da yol açtığı yıkımlarla İslâm medeniyetine çok daha büyük zararlar vermiş; “sömürgeciliğin medeniyet söylemi”, İslâm toplumlarının Batı medeniyeti karşısında benlik kaybına yol açtığı için İslâm milletini felâketlere sürüklemiştir. Bu yönüyle sömürgecilikte, “azizler”in yerini “kâşifler”; “şövalyeler”in yerini ise “müstemleke askerleri” almıştır ve Müslümanlar, “medeniyet”(!) adına türlü tecâvüzlerle karşılaşmışlardır. Oysa, sömürgecilerin dinle ilişkilerini kesmiş olmaları, aynı zamanda da medeniyetle bir bağlarının olmadığını gösterir; İslâm

toplumlarında ise sömürgeciliğin etkisiyle din ve medeniyet bağının yanlış kurulması, sömürgeciliğe karşı direnişi güçleştirmektedir. Sömürgecilerin “medeniyet”(!) adına bilimi ve bilimsel düşüncüyü empoze etme çabaları, İslâm toplumlarının kurtuluşunu bilimde ve bilimsel düşüncede arama sayılımasına yol açmış; kendi ideallerini İslâmiyetten alan İslâm medeniyeti, kendi temellerine büsbütün yabancılaşarak sömürgeciliğe teslim olmuştur.

Said Halim Paşa'nın ekonomik garbiyatçılığında sömürgeciliğe yönelik bu eleştirileri, aynı zamanda da bilim ve bilimsel düşüncenin toplumsal kurtuluşu sağlamaktan uzak ve yabancılaşmayı aşmada yetersiz olduğu yönünde bir kabulü yansıtmaktadır. Nitekim, bilimle ya da bilimsel düşünceyle kurtuluş anlayışının merkezine sömürgeciliği yerleştiren bu tutumuyla Paşa, bilim ve bilimsel düşünce karşısında İslâmiyeti ve dinî kurtuluşu yüceltir. Sömürgecilerin dinle ilgisini kesmiş milletler olduğu eleştirisi, aynı zamanda da sömürgecilik konusundaki garbiyatçı bilgiyi dinî bir temele oturttuğunu gösterir. Sömürgecilerin sömürgelerden de aynı şeyi beklediklerine, bunun ise sömürgelerin mahvına yol açacağına dair eleştirisi (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 157) ise garbiyatçı bilginin aynı zamanda da sömürgeci zihniyete ve bilim temelli kurtuluş düşüncesine son vereceği inancını yansıtır.

“Müslümanlar, artık görünüşte dinlerinden dolayı ayıplanıp hakarete uğramıyor, ama Avrupa ihtiraslarının tatmini için gerekli pazarların, lüzumlu mahlûkatı sayılıyor” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 156) diyen Paşa, Batı dışı toplumlarda Batı medeniyetine yönelik öfkenin temel unsurlarından birinin sömürgecilik olduğunun altını çizer (Tarihsiz: 164). Bu yönüyle sömürgecilik, yalnızca İslâm medeniyetinin değil, aynı zamanda diğer medeniyetlerin de sonunu getirme çabasında olduğundan, ortak bir insanlık sorunudur. Nitekim sömürgecilik, yalnızca İslâm toplumlarında değil, tüm insanlık âleminde “şahsiyet”i ortadan kaldırma ve maddeci düşünce temelinde yeni bir insan tipi yaratma çabasıdır. İslâm toplumlarının “İslâmî şahsiyet”i ise bu çabalar karşısında en güçlü direniş noktasıdır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 165-166).

Diğer taraftan, Paşa'ya (Tarihsiz: 48) göre sömürgecilik, Batı dışı toplumların insan gücünü ve doğal kaynaklarını kullanmak için gerektiğinde kaba güç kullanımı dâhil her türlü yonteme başvurur. Nitekim sömürgecilik, hedef ülkedeki birlik ve beraberliği bozmak, toplumsal yapının direnç göstermesini engellemek ve bu toplumların karşı koyma olanaklarını ortadan kaldırmak için, Batı medeniyetine yön veren kavram, değer ve ilkeleri

istismar eder; bunların içini boşaltarak sömürgeci amaçlar doğrultusunda bunları yeniden şekillendirir. Bu noktada, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa'ya göre garbiyatçı bilgi, yalnızca Batı dışı toplumlarda bu kavram, değer ve ilkelerin içeriklerini gösterme amacına mâtuf değildir, aynı zamanda Batı medeniyeti içinde de bunların asıl içeriklerini bulma ve ortaya koyma amacındadır. Dolayısıyla, Paşa'nın düşüncesinde garbiyatçı bilgi, Batı medeniyetine ve bu medeniyeti oluşturan değerler sistemine “tepkisel bir karşı çıkış” ya da “serzeniş” olmak yerine, bu medeniyetin ve değerler sisteminin temellerini eleştirel olarak anlamaya dönük ciddî bir çabanın ürünüdür.

Bununla birlikte, Paşa'nın ortaya koyduğu garbiyatçı bilginin temel amacının bu kavram, değer ve ilkelerin Batı medeniyetindeki anlamını ortaya koymaktan çok İslâm medeniyetinde yol açtığı/açacağı zararlı etkileri ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir. Öyle ki, Paşa'nın Kânun-i Esâsi'ye bakışında ve Batı tipi demokrasi eleştirisinde, Batıda demokrasinin ne demek olduğunu ortaya koymaktan çok, Batı tipi demokrasinin İslâm medeniyetinde bir karşılığının olmadığını; bu tür bir demokrasinin İslâm milletinin birlik ve beraberliğine zarar verdiğini gösterme çabası esastır. Batı tipi demokrasiye geçiş denemelerini Paşa, “sömürge aydınlarının bozuk zihniyeti”ne bağlar ve sömürülenlerin sömürgecileri taklit etmesini, son derece bayağı bir durum olarak değerlendirir. Bu yönüyle garbiyatçı bilgi, Paşa'nın düşüncesinde bu bayağılaşmayı aşma olanağı olarak ortaya çıkar. Zira, Paşa'ya (Tarihsiz: 86) göre sömürgecilik, kendi amaçları doğrultusunda belirli birtakım “yabancı tesirler”, “ırkî rekabet ve nefretler” ortaya çıkartır; toplumu oluşturan değişik unsurlar arasındaki “uyuşma ve dostluk hisleri”ni bozar. Oysa, İslâm medeniyetinde tarih boyunca, millî rekabetler ya da ırkî nefretlere yer olmamış; özgürlük ideali, tüm unsurlara eşit feyz vermiştir.

Öbür taraftan, Paşa'nın ortaya koyduğu bu garbiyatçı bilgi, aynı zamanda da İslâm milletine yönelik birtakım eleştirileri içinde barındırır. Çünkü İslâm milleti, değişmez ahlâkî ilkelere göre değil, Batı medeniyetinin dinî temelden yoksun dünya görüşüne ve yaşam tarzına göre hareket etme sayıltısı içine girmiş; bu ise içine düştüğü buhranların çözümünü engellediği gibi, bu buhranların daha da güçlenmesine ve sömürgeciliğin İslâm coğrafyası üzerinde yayılmasına yol açmıştır. Keza sömürgecilik, İslâm milletine sunduğu ideallerle İslâm milletinin dinden kopmasına yol açtığı gibi, yarattığı tehlikelerle istibdat rejimine de meşrûiyet sağlamıştır. Dolayısıyla, Said Halim Paşa'nın ekonomik garbiyatçılığında sömürgecilik eleştirisi, yalnızca sömürgecilerin ürettiği bilgi ve

kullandıkları kaba gücü değil, aynı zamanda İslâm milletini ve özellikle de yönetici kadrolarının tutum ve yönelimlerini de hedef almaktadır. Bu yönüyle, Paşa'nın ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi, teorik olmaktan çok, pratik amaçlara yönelir; fakat, pratik çerçevede teorik temeli ihmâl etmekten de sakınır.

Bu çerçevede, Said Halim Paşa (1991: 250), İslâm toplumlarının sömürgecilik karşısında zafiyet göstermelerini engelleyebilmeleri için sürekli bir azimle çalışmalarının, doğa araştırmalarına önem vermelerinin, Batıyı bilim ve teknik yönüyle yakından takip ederek bu alanlarda kendilerini geliştirmelerinin önemine dikkat çeker. Müslümanların bu araştırmalardan uzak kalmaları ve dünyayı “Skolastik düşünce”yle kavramaya çalışmaları, bilim ve teknikte geri kalmalarına yol açtığı gibi, sömürgeciliğin tuzaklarına karşı savunmasız hâle gelmelerine de yol açmıştır. İslâm toplumlarının ekonomik ve siyasî mahkûmiyetlerini kendi elleriyle hazırladıklarına inanan Paşa böylelikle, ortaya koyduğu garbiyatçı bilgiyle, bilim ve teknik alanlarında kaydedilecek ilerlemelerin sömürgecilik bağlamında ekonomik ve siyasî sonuçlarına dikkat çeker. Batıdan alınması gereken bilginin yalnızca bilim ve teknikle sınırlı kalması gerektiği konusundaki ikazı da yine garbiyatçı bir nitelik arz etmekte; bilim ve teknikte ortaya konulan bilgilerin dışında Batının ürettiği her bilginin Batı dışı toplumlara zarar vereceği söylemi (Said Halim Paşa, 1991: 255), Paşa'nın düşüncesinde garbiyatçı bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmdi, bilgi ve eylem arasında güçlü bir ilişki gören Paşa (Tarihsiz: 179-180), garbiyatçı bilginin garbiyatçı hedefler doğrultusunda; garbiyatçı hedeflerin de garbiyatçı bilgi doğrultusunda şekilleneceğine inanıyor gibidir. Nitekim sömürgecilik, İslâm milletinin bilim ve teknikte geri kalması ve metafizik alanındaki tartışmalara bağlı olarak ayrışması sonucu İslâm medeniyetini yok etme noktasına gelmiştir ve bu durum karşısında Paşa, ortaya koyduğu garbiyatçı bilgiyle garbiyatçı hedeflerin gerçeklik kazanması mücadelesini bütünleştirir. Bu bağlamda, İslâm toplumlarında sürmekte olan “felsefi münazaralar”la vakit geçirilmesini yadırgar, metafizik alanındaki bitimsiz tartışmaların İslâm milletine hiçbir faydasının olmadığını altını çizer ve Müslümanlar arasındaki kısır çekişmelerin İslâm toplumlarına ne gibi zararlarının olduğunu göstermeye çalışır.

2.7.1.2. Dayanışma Görüşü

Said Halim Paşa'nın dayanışma (tesanüt) görüşü, temel kaynaklarını maddeci düşüncenin eleştirisi dolayımında insan görüşünde bulmaktadır. Nitekim, tezimizin 2.3. kısmında da serimlediğimiz gibi, Paşa'ya (Tarihsiz: 83) göre insan, akıl sahibi bir varlıktır; ancak, yüksek hakikatler söz konusu olduğunda akıl, insana ne yapması gerektiğini göstermekten âcizdir ve bu nedenle insan, "ilahî bir tebliğ"e gereksinim duyar. Dolayısıyla insan, özellikle de mânevî ve fikrî meselelerde kendi aklına sınırsız güvenmek yerine, "ilahî tebliğin gereği olarak" başkalarıyla ortaklaşa hareket etmek durumundadır. Aklı sınırsız yücelten ve bencillikler temelinde çatışmaları körükleyen Batı toplumlarındaki rekabetçilik, aklın sınırlarının bilincinde olan ve bencilliklere izin vermeyen İslâm toplumlarında yerini dayanışmaya bırakır. İnsanın doğası gereği sonlu ve yetersiz olan bilme yetileri ve iradesi, başkalarıyla kuracağı dayanışma içinde her iki dünyada da mutlu olma olanağını insana sunacaktır.

Bununla birlikte, Said Halim Paşa (Tarihsiz: 83-84) düşüncesinde meslekî rekabet ile dayanışma arasında özel bir ilişki vardır. Örneğin bilim adamları, meslekî rekabetle kendilerini geliştirme şansı elde ederler ve kendilerini geliştirdikçe, birbirleriyle olan dayanışmaları sonucu birbirlerinin gelişiminde de pay sahibi olurlar. Fakat, bilim alanında görülen bu durum, siyâset alanında ortaya çıkamamakta; birbirleriyle sürekli bir rekabet içinde olan siyâset adamları, beraberinde tüm topluma da zarar vermektedir. Siyâsetin farklı türden çıkarlar üzerine temellendirilmesi, bilimdekine benzer bir gelişimi bu alanda olanaksızlaştırmaktadır. Bu noktada Paşa'nın eleştirisi, yine maddeci düşüncenin eleştirisine eklenir. Zira Paşa, dayanışma düşüncesinin bilimde olduğu gibi, başta siyâset olmak üzere hemen her alanda etkin bir şekilde yaşama geçirilmesi gerektiğine inanır; bu hakîkatin teslimini ise maddeci düşüncenin eleştirisine bağlar.

Said Halim Paşa'nın (Tarihsiz: 133-134) dayanışma görüşü, aynı zamanda da insanı ahlâkî görev ve sorumlulukları bakımından yeniden tanımlama çabasını içinde barındırır. Dayanışmanın yaşama geçirilebilmesi için insan, bencilce arzu ve isteklerinden, ahlâkî zaaflarından, kıskançlık hislerinden, vb. kurtulmak ve dayanışmayı yaşama geçirmeye hazır bir insan olarak kendi kendisini eğitmek zorundadır. Nitekim bencillik, ahlâkî noksanlığın ifadesidir ve bireysel yaşamda olduğu gibi, toplumsal yaşamda da bencilliğin geçerli olması, toplumsal felaketlere zemin hazırlar. İslâm toplumları, içine düştükleri

ahlâkî noksanlıklardan kurtulup dayanışma yoluyla kendilerine çeki düzen vermelidir. Zira dayanışma, İslâm ahlâkının özgürlük ve eşitlikten sonra üçüncü ayırt edici özelliğidir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 187). İnsan, kendi özgürlüğünü ancak, başkalarının özgürlüğüne saygı göstererek koruyabilir ve karşılıklı saygı, bireyler arasında eşitliği tesis eder ve korur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 209).

Özgürlük ve eşitliğin doğal bir sonucu olarak İslâm ahlâkının telkin ettiği dayanışma Paşa'ya göre “hayra, şerre ve insanlık hasletlerine dair telâkkî tarzındaki açıklık ve olgunluk ile kendini gösterir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 187). Bireysel alanda yüksek bir ahlâkî olgunluk seviyesine ulaşanlar, toplumsal alanda da dayanışmayla bu olgunluk seviyelerini gösterirler. Aynı şekilde, İslâm toplumlarının ahlâkî olgunluğunun seviyesi, tezimizin 2.6. kısmında serimlediğimiz İslâm beynelmilelciliği doğrultusunda aralarındaki dayanışmanın niteliğine göre belirlenebilir. Bu konuda İslâm toplumları, birbirlerinin özgürlüklerine ve geleneklerine saygı gösterme zorunluluğunun bilincine varmış olmalı ve bu saygı içinde birbirlerinin yükselmelerine yardımcı olmalıdır. İslâm toplumları arasında yabancıların egemenliği altına giren coğrafyalarda yeniden Allah'ın adâletinin tesis edilebilmesi için de yine bu tür bir dayanışmaya gereksinim vardır. İslâm toplumlarından birinin özgürlüğünü kaybetmesi, İslâm dayanışması açısından kabul edilemez bir durumdur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 198).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Said Halim Paşa'nın, dayanışma görüşünü ortaya koyarken İslâm toplumlarının kendi aralarında yardımlaşmak sûretiyle ilerleme ve gelişmelerini tamamlamalarını istediği, bu yolla hem İslâmiyetin emir ve yasaklarını eksiksiz bir biçimde uygulama olanağı kazanmalarını, hem de Batı medeniyeti karşısında yeniden “üstün” konuma gelmelerini arzuladığı tespiti yapılabilir. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa'nın garbiyatçı söylemi, İslâm medeniyetinde dayanışmayı yüksek bir değer olarak konumlandırıp bu değerden bahsederken özgürlük, eşitlik ve adâlet değerlerine de sıklıkla atıf yapmakta; bu değerler arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu değerlerle birlikte düşünüldüğünde dayanışma, Paşa'nın söyleminde büyük bir öneme sahiptir. Özgürlük, eşitlik ve adâlete aykırı konularda dayanışmaya gidilmesi, Paşa'nın itibâr etmeyeceği bir durum olarak tespit edilebilir. Bu ise doğal olarak dayanışmanın yöneldiği amacın meşrûiyetini düşünmeyi gerektirir. Paşa'nın garbiyatçı söylemi açısından bu meşrûiyet, hem İslâmiyetin emir ve yasaklarının yaşama geçirilmesi, hem de Batı medeniyeti karşısında yeniden üstünlük elde

edilmesi şeklinde iki temel amaçla ilişkilendirilmektedir ki bunlardan ikincisi, garbiyatçı bir nitelik arz etmektedir.

Paşa'ya göre “insanlar arasında yayılacak olan müsâmaha, adalet ve eşitlik fikirleri, bunlardan doğacak dayanışma âhengi, fertlere bahşedeceği sayısız nimetler ve mânevî hazlar, bu yeni medeniyetin üstünlük sebebini teşkil edeceklerdir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 199). Bu konuda Paşa'nın öncelikli olarak yapılmasını gerekli gördüğü şey, devletin çöküş sürecinin önüne geçilmesi; bunun için alınması gereken önlemlerin dayanışmayla tüm topluma yayılmasıdır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine tanıklık eden ve pek çok kez önemli devlet görevlerinde bulunan Paşa, bu çöküşün önlenememesi durumunda, tezimizin 2.6. kısmında serimlediğimiz İslâm beynelmilelciliğinin de çökeceğinin farkındadır. Bunun önüne geçmek için, tüm Müslümanları dayanışma içinde olmaya çağırır. Ayrıca, Batıcı aydınlara yönelik eleştirileri de bu bağlamda önemlidir. Nitekim Paşa, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, “Batı'yı aynen almak isteyen Batıcı aydınların “Müslümanlar arasında mevcut olan İslâmî sosyal dayanışmayı kaldırarak, yerine Batı'nın sosyal sınıfları arasında hüküm süren kin ve rekabeti” koymak gibi bir yanlışın içine düştüklerini ileri sürer” (Yıldız, 2011).

2.7.2. Said Halim Paşa'nın Siyasî Garbiyatçılığı

Said Halim Paşa'nın siyasî garbiyatçılığı, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisine ve bunların İslâm medeniyetinde bir karşılığının olmadığı kabulüne dayanır. Bu çerçevede Paşa, İslâm medeniyeti ve Batı medeniyetinde siyasî ve idarî örgütlenmenin hangi temellere dayandığını inceler, özgürlük ve eşitlik kavramlarının her iki medeniyette ne gibi farklı anlamlarının olduğunu açıklar ve demokrasi kavramı hakkında bazı eleştiriler/değerlendirmeler yapar. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa'nın garbiyatçı söylemi, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin İslâm medeniyetinde niçin geçerli olamayacağını göstermek ister. Bu konuda ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi, aynı zamanda da İslâm milletinin siyâset tarzının, örgütlenme modelinin ve demokrasi anlayışının Batı medeniyetindeki karşılıklarından üstün olduğunu gösterme amacına mâtuftur. Bu noktada, üstünlük söylemini Paşa, adâlet düşüncesiyle ilgili olarak ortaya koyar; kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında adâlet düşüncesi, Paşa'nın siyasî garbiyatçılığında

İslâm medeniyetine Batı medeniyeti karşısında üstünlük kazandıran temel unsur olarak konumlandırılır.

Tezimizin bu kısmında Paşa'nın siyasî garbiyatçılığını, siyasî ve idarî örgütlenme sorunu, özgürlük ve eşitlik eleştirisi ve demokrasi eleştirisi başlıkları altında inceleyeceğiz.

2.7.2.1. Siyasî ve İdarî Örgütlenme Sorunu

“Kendisini meydana getiren esaslar, bizimkilerden bu derece farklı olan bir toplumda kurulan siyasî teşkilâtlar bizim cemiyetimize nasıl faydalı olabilir?” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 61) sorusunu soran Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 265) göre Batının siyasî ve idarî örgütlenme modelleri; özellikle de “millî irade” ya da “millî egemenlik” düşünceleri, İslâmiyetin ümmet anlayışından gelen ve şeriata dayalı siyasî ve idarî örgütlenme modeline ve egemenlik anlayışına bütünüyle aykırıdır. Batı toplumlarında siyasî rejim, “millî irade” ya da “millî egemenlik” düşüncelerine dayanmakla birlikte, aslında sınıf çatışmalarına dayanır ve Batı meclislerinde bu çatışmalar, açık bir biçimde yansır. Batıda siyasî partileri açığa çıkartan esas neden, eşitsizlik ilişkileri ve keyfi yönetimlerdir. Meşrûtiyet rejiminin temelinde de bu ilişkiler ve yönetimlere duyulan tepkiler vardır; meşrûtiyet rejimi Batıda, bu koşullar içinde anlamlıdır (Bülbül, 2006: 235).

İmdi, Said Halim Paşa'ya (1991: 237) göre İslâm toplumlarında siyasî ve idarî örgütlenmenin esasları şeriata dayanır ve İslâmiyet, diğer toplum düzenlerinden ve örgütlenme modellerinden daha üstündür. Bu çerçevede Paşa, Batı kaynaklı “millî irade” ya da “millî egemenlik” düşüncelerinin eleştirisine büyük bir önem atfetmektedir. Zira Paşa, “millî egemenlik ilkesine karşıydı ve bazı Müslümanların bu ilkeyi şariat ilkelerine tercih etmelerine hayıflanıyordu. Onun kaygısı şariatın içerisindeki ahlaki ve toplumsal ilkelerin hem modern ulus-devlet içerisinde hem de yasal düzende önemsizleştirilecekleriydi” (Şeyhun, 2003/2010: 167). Paşa'ya göre, siyasî ve idarî örgütlenmenin Batıdaki gibi “millî iradenin hâkimiyeti” düşüncesine dayandırılmasında, İslâm toplumlarının yararına olan hiçbir unsur olmadığı gibi, şariatın terk edilmesi durumunda bu toplumların daha büyük zararlar göreceği de açıktır (Şeyhun, 2003/2010: 166).

“Avrupa milletleri, çok farklı istek ve gâyeler taşıyan çeşitli sosyal sınıflardan meydana gelmişlerdir” (Said Halim Paşa, 1991: 265) diyen Paşa, bu sınıflardan her birinin farklı ve çoğu zaman da birbirinin karşıtı isteklerinin olduğuna dikkat çeker ve bu durumun doğal bir sonucu olarak, milleti temsil eden meclis gibi siyasî yapıların birbirine husumet içindeki sınıfların temsilcilerinden oluştuğunu belirtir. Batı toplumlarının siyasî ve idarî örgütlenme modelleri sınıf temeline dayalı çıkar ilişkileriyle şekillendiği için, “Batılı milletlerde gerçek bir sosyal sulh ve anlayış havası” (Said Halim Paşa, 1991: 266) doğmaz. Bu örgütlenme modelleri, Batı toplumlarını bile tatmin etmediği gibi, İslâm toplumlarında bunları uygulamaya çalışmak zaten anlamsızdır. “Sosyal ihtiyaçları, Batılıların ihtiyaçlarının aynı olmayan bir cemiyette, Batı toplumuna has olan bu usûlün tatbiki, felâketle neticelenecektir” (Said Halim Paşa, 1991: 270). Öyle ki, “Said Halim milli egemenliğin geleceğini parlak görmüyordu. Aksine bu siyasi kavramın düşüşe geçeceğini düşünüyordu ve bu kavramı demokrasiyle ilişkilendirmiyordu. Milli egemenliğin içinde çoğunluğun diktatörlüğü tehlikesinin barındığını görüyordu” (Şeyhun, 2003/2010: 168). Fakat Batı toplumları, “tutulduğu sosyal hastalıktan kurtulmak isterse Şeriat’in tebliğ etmiş olduğu ahlâkî ve sosyal kanunları öğrenmek için yüzünü İslâm cemiyetine çevirmelidir” (Said Halim Paşa, 1991: 271).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, İslâm kurumlarının Batı kurumlarıyla aynı olmadığını, İslâmiyetin bütünüyle ayrı bir dünya görüşü içerdiğini düşünen (Bostan, 2011a) Paşa’ya göre İslâm toplumlarında, Batı toplumlarındaki gibi sınıf ve zümre rekabeti yoktur. Bu tür rekabetlerin olmadığı bir toplumda siyasî ve idarî örgütlenme de doğal olarak rekabetlerden uzaktır. Nitekim, İslâm toplumlarında siyasî ve idarî örgütlenme, mensuplarının düşünce yapılarıyla uyumlu olarak tarafsızlık, insaf ve adâlet hislerini gözetir. Bu örgütlenmenin her aşamasında yardımlaşma ve dayanışma gözetildiği için İslâm ahlâkı, tüm toplum içinde gerçekleşme olanağı kazanır; siyasî ve idarî örgütlenme, bireysel gelişimi ya da rekabeti değil, İslâm ahlâkının toplumda korunması ve güçlendirilmesini amaç edinir (Yıldız, 2011).

Said Halim Paşa’ya göre Batı medeniyetinde siyasî ve idarî örgütlenmenin meşrûiyetini tesis eden “millî iradenin hâkimiyeti” düşüncesi, yakın dönemde ortaya çıkmış bir düşünce olmasına rağmen, “yanılmaz” ve “sorumsuz” sayılmaktadır. Oysa, bu düşüncenin başarıyla yaşama geçirildiği hiçbir devlet henüz yoktur. Batıya karşı büyük bir hayranlık içinde olan Müslüman aydınlar, bu düşüncüyü “mucizevî” bir şekilde

karşılımlar ve şeriatın yerine bu düşünceyi koymak gibi yanlış bir tutum içinde olmuşlardır. Nitekim, “Batı’nın bu son çıkan, *“her derde deva”* millî irâde hâkimiyeti prensibi de daha önce yine Batı’da çıkmış, öteki *“her derde deva”* görüşleri kadar yanlıştır” (Said Halim Paşa, 1991: 237). Kaldı ki, Paşa’ya göre millî irade, milletin bütününe temsil etmediği gibi, temsil ettiği topluluğun iradesi konusunda da şüphelidir. Bu irade, bütünüyle sunidir ve kaynağını, milletin her şeyi en iyi ve doğru şekilde bildiği türünden yanlış bir düşünceden alır ki, şeriatla idare olunan İslâm toplumlarında bu tür bir anlayışa yer yoktur (Said Halim Paşa, 1991: 239-240). “Şu durumda millî irâde, Şeriat’in kendisine gösterdiği sosyal ve ahlâkî nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır. Böylece millî irâde, ikinci derecede bir yere yerleşecek ve Şeriat’in hâkimiyeti ilkesi kendisini kabul ettirecektir” (Said Halim Paşa, 1991: 241). Bu nedenle

Said Halim Paşa, İslâm’da siyasal sistemin, *“ancak milleti temsil suretiyle”* kurulabileceğini ve bu temsilin Batı’dakinden tamamen farklı olması gerektiğini vurgular. Milleti, *“meclis”*in temsil edeceğini, meclisin de *“milletin seçkinlerinden meydana geleceğini”* ve burada *“milletin muhtelif sınırlarını samimi bir şekilde birbirine bağlayan birliğe yakışır bir sükûnet ve siyasî âhenk”* bulunacağını, dolayısıyla meclisin görevinin de toplumda mevcut bulunan *“dayanışmayı siyaset sahasında tatbik etmek”* yanında, bir diğer görevinin de hükümeti denetlemektir. Bu meclisin kanun yapma yetkisi bulunmamaktadır (Bostan, 2011b).

İmdi, İslâm toplumlarında meclislerin kânun yapma yetkisinin olmaması gerektiğine inanan Said Halim Paşa, milleti temsil eden bir topluluğa böyle bir yetki verilmesini yanlış bulur. Nitekim, şeriatın özündeki hikmet ve adâletin böyle bir meclis mârifetiyle korunamayacağına inanan Paşa, kânun yapma yetkisine sahip bir meclis düşüncesinin Batının bozuk toplumsal ve siyasî koşullarının bir ürünü olduğuna inanır. Batıdaki eşitsiz güç ilişkileri, kânun yapma yetkisini çoğunluğun iradesine bırakılması gibi bir sonuç doğurmuştur. Oysa, İslâm toplumlarındaki meclisler, eşitsiz güç ilişkilerine dayanmadığı gibi, varolanı değiştirme amacına değil, koruma ve güzelleştirme amacına uygun şekilde hareket eder. Dolayısıyla, Paşa’ya göre “İslâm millet meclisinin hedefi, cemiyete aklı başında, namuslu bir idare temin etmek ve fertler arasında en yüksek adaleti hâkim kılmak suretiyle, devamlı ilerlemesinde millete yardımcı olmaktan ibarettir” (Said Halim Paşa, 1991: 274). Zira, İslâm toplumlarında kânun yapma yetkisi “faziletleriyle, tecrübeleriyle, ilimleriyle milletin hürmet ve itimadını kazanmış mütehassıslar sınıfına” (Said Halim Paşa, 1991: 276) ait olmalıdır; bu yetki “Müslümanların fukahâsından, yani hukuk âlimlerinden meydana gelen bir heyete verilmelidir. Bu âlimler heyeti de millet

meclisi gibi bağımsız olacak ve Şeriat'ın mutlak hâkimiyetini sağlamlaştırmak ve devamlı kılmak olan mukaddes gâyesine doğru yürüyecektir” (Said Halim Paşa, 1991: 276).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, siyasî ve idarî örgütlenme sorunu çerçevesinde Paşa'nın üzerinde en çok durduğu bir diğer konu da “insan ürünü düşünceler” ile “değişmez hakikatler” arasındaki ayrımdır. Paşa (Tarihsiz: 88), İslâm Devleti'nin siyasî ve idarî örgütlenmesinin ancak ve ancak değişmez hakikatlere dayanması durumunda İslâm milletinin kurtuluşunun mümkün olacağına inanır. Nitekim, insan ürünü düşünceler, değişik birtakım ruh hâllerinin yansımalarıdır ve bu farklılıklar, toplumsal alana yansıtıldığında toplumun birliğini bozar. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, bir milletin layık olduğu saadetin derecesini Batıya göre ölçmenin yanlış olduğunu düşünen Paşa'ya (Tarihsiz: 66-67) göre İslâmiyetin siyasî ve idarî teşkilatı, en hakîki temeller üzerine kurulmuş; en alt kademededen en üst kademeye kadar tüm yönetim erki, adâletin bilincinde olmuştur. Oysa, Batı hayranlığının bir sonucu olarak İslâm toplumları, siyasî ve idarî örgütlenmelerini İslâmî temeller üzerine oturtmak yerine, Batı kânunlarına göre şekillendirmektedir ki, bu da iyi ile kötüyü birbirine karıştırdıkları, bunlar arasındaki değer farkını göremedikleri anlamına gelmektedir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 88). Dahası, kendi değerlerini bırakıp yeni değerler benimsemeye çalışmak, bu yeni değerlerin toplumda bir karşılığının görülememesi nedeniyle nihilizme sürükler. Siyasî ve idarî örgütlenmede Batılı modelleri getirme çabasında olan idareci sınıf ve onlara destek veren aydın kesimler, İslâm toplumlarında hızla yayılmakta olan nihilizmi ilk yaşayanlar olmuşlardır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 89). Siyasî ve idarî örgütlenmede Batı taklitçiliği, toplumsal yapıya uygun olmayan değerleri gerçekleştirme çabası bağlamında İslâm milletinin iç huzurunu ve toplumsal düzenini bozmuş; bu ise Batıya, İslâm milleti içinde fitne çıkarma fırsatı sunmuştur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 48).

İmdi, Paşa'nın bu görüş ve değerlendirmelerinin Batı medeniyeti ve İslâm medeniyeti arasında gördüğü şu farklılıklara dayandığı tespit edilebilir. Batı toplumlarında genel kabul gören “tarihî asâlet”, İslâm toplumlarında bilinmez. Batı tipi bir burjuva, İslâm toplumlarında yoktur. Batıda burjuvazinin gerçekleştirdiği devrimlerden hiçbiri, İslâm toplumlarında ortaya çıkmamıştır. Osmanlı Devleti'nde yeniliklerin en önemli temsilcisi, memur zümresi olmuştur; ancak, memur zümresinin devlete tam bir bağlılık içinde olması, “Avrupa'daki asilzade ve burjuva sınıflarının ifa ettikleri vazifeyi yerine getirebilmesi”ni (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 60) engellemiştir. Batı medeniyetinde siyasî birlik, dil ve

mezhep birliğine dayanır; İslâm milletinde ise bu tür birlikler yoktur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 65). İslâm birliği ve kardeşliği düşüncesinin Batı medeniyetinde bir karşılığı yoktur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 66). Dolayısıyla, Batı medeniyeti ve İslâm medeniyeti arasındaki bu farklılıklar, siyasî ve idarî örgütlenmenin her iki medeniyette kendi tarihsel koşulları içinde bâriz birtakım farklılıklar kazanmasını kaçınılmaz hâle getirmektedir. Öyle ki, siyasî ve idarî örgütlenmeyi tanımlayan kavramların anlamlarının bile farklı oluşu, birinden hareketle diğeri hakkında çıkarım yapmayı bütünüyle olanaksızlaştırmaktadır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 162). Her milletin kendine özgü fikir ve ihtiyaçları vardır; siyasî ve idarî örgütlenmelerini hangi temeller üzerine tesis edeceklerini de bu ihtiyaçları belirler. Aralarında farklılıklar olmasaydı, insan sosyolojinin değil, zoolojinin konusu hâline gelirdi (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 76). Hâliyle her millet, kendi sorunlarını kendi deneyimleriyle çözüme yoluna gitmelidir; başka milletleri taklide yönelenler ise kendi görev ve sorumluluklarından kaçma çabası içinde olanlardır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 79).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 53) göre siyasî ve idarî örgütlenmede ıslahat yönündeki en önemli yanlış ise Batı medeniyetinin “ilerleme ve gelişmesi”ni hazırlayan düzenlemelerin Batı dışı toplumlarda da aynı sonucu doğuracağı sayılıdır ve bu sayılı, Batılı hukuk düzenlemelerinin kabulüyle Batı dışı toplumları felakete sürüklemektedir. Bu noktada Paşa, ortaya koyduğu garbiyatçı bilgiyle iki konuya özellikle dikkat çeker. Bunlardan ilki, Batı medeniyetinde “ilerleme ve gelişme”yi hazırlayan unsurların İslâm milleti için değerli olmaması; diğeri ise bu unsurların İslâm milletinin değerler sistemine zararlı etkilerinin olmasıdır.

2.7.2.2. Özgürlük ve Eşitlik Eleştirisi

Said Halim Paşa'ya göre özgürlük (hürriyet), “insanoğlunun hakikati arama ve adaleti gerçekleştirme yolundaki çalışmalarının bir meyvesidir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 75). Her toplum, kendi mânevî ve fikrî ilerlemesi oranında özgürlüğe farklı derecelerde sahiptir. İslâm milletinde ise özgürlük, tüm Müslümanlara eşit feyz verir ve bu nedenle, irkî rekabet ya da nefrete yol açmaz (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 86). Özgürlük eleştirisinde Paşa'nın (Tarihsiz: 135-136) üzerinde durduğu konular arasında “kadın hürriyeti”, özellikle dikkat çekmekte; bu konuda ürettiği garbiyatçı bilginin kapsam ve mâhiyetini daha açık bir şekilde ortaya koyma fırsatı vermektedir. Nitekim, Paşa'nın gözünde “kadın hürriyeti”, Müslüman kadınların Batılı kadınlar gibi yaşamak istemesini;

kendilerini onlarla eşit görmelerini anlatır. Başka deyişle “kadın hürriyeti”, Müslüman kadınların “her istediklerini yapmaları”nı anlatır. Oysa bu durum, özgürlüğün tanımına aykırı olduğu gibi, hem insan fitratına, hem de İslâmiyete bütünüyle aykırıdır. Kadınların gerçekten de bu tarz bir özgürlüğe ihtiyaçları olsaydı, bunu kendilerinin almış olacaklarını; bu amaç doğrultusunda mücadele etmiş olacaklarını düşünen Paşa, “kadın hürriyeti” gibi konularda onlara bir şeyler “vermeye” kalkışmanın doğru olmadığına inanır.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Paşa (Tarihsiz: 137-140), Batıda ortaya çıkan “kadın hürriyeti”ni, Batıda din kurumundan uzaklaşılmasına ve ahlâk alanında belirli birtakım noksanlıkların yaygınlaşmasına bağlar; “kadın hürriyeti”nin Müslüman kadınların olduğu kadar, İslâm toplumlarının da ahlâksızlaşmasına yol açacağına inanır. Nitekim, Paşa’nın düşüncesinde kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizlik, toplum hayatında kadınların ve erkeklerin farklı görevler yerine getirmelerine dayanır; erkeklerin olduğu kadar kadınların da “her istediklerini yapmaları” düşünülemez. Bu çerçevede Paşa, “sosyal özgürlükler” ile “toplumsal eşitsizlikler” arasında güçlü bir ilişki kurar. Sosyal özgürlükler, karşılığı olan toplumsal görevlerin yerine getirilmiş olmasıyla hak edilir; her toplumsal görev, farklı bir sosyal özgürlük doğurur. Kadınlar ve erkeklerin sosyal özgürlükleri arasındaki farkın kaynağı da burasıdır. Sosyal özgürlüklerden farklı olarak “siyasî özgürlükler”de ise “layık olma” durumu geçerli değildir. Nitekim sosyal özgürlükler, ait olunan toplumsal hayat içinde karşılanan toplumsal görevlerin sonucu olduğu için, bunların elde edilmesinde mücadeleye yer yoktur. Oysa siyasî özgürlükler, belirli birtakım mücadeleler sonucunda ortaya çıkmıştır ve bunların tanınması olduğu kadar, uygulanması da yine bu mücadelelerin kazanılmış olmasına bağlıdır. Aksi durumda siyasî özgürlükler, her türlü kötü yönetime ve keyfi idareye zemin hazırlar.

Said Halim Paşa’nın özgürlük konusuna bakış açısına ve özgürlükler arasında yaptığı ayrımın temellerine bakıldığında, bu konuda ürettiği garbiyatçı bilginin kapsam ve mâhiyeti şu şekilde tespit edilebilir. Paşa, Batı toplumlarında ortaya çıkan siyasî özgürlük mücadelelerinin İslâm toplumlarında bir karşılığı olmadığına inanmaktadır. Çünkü İslâm medeniyeti, Batıda mücadeleler sonucu elde edilen siyasî özgürlükleri, adâlet çerçevesinde zaten tesis etmiştir. Nitekim, Paşa’ya göre “insanın bir toplum içerisinde sahip olduğu özgürlük ve eşitliğin boyutunu o toplumun eriştiği toplumsal adalet düzeyi belirler. Bu toplumsal adaleti ise ancak o toplumdaki dayanışma ve istikrar sağlayabilir” (Şeyhun, 2003/2010: 176-177). Ancak, Batı kaynaklı siyasî özgürlük mücadeleleri, İslâm

toplumlarında sosyal özgürlük taleplerinin artmasına yol açmıştır ki, bu da İslâm toplumlarının uyum ve âhengini bozucu bir etki yaratmıştır.

Bu çerçevede Paşa'nın siyasî garbiyatçılığı, Batı toplumları ile İslâm toplumları arasındaki kategorik farklılıkların altını çizen, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, özgürlük konusundaki tarihsel deneyimlerin büsbütün farklı olduğunu vurgulayan bir anlayışa dayanmaktadır. Toplumsal ahlâkın korunması için sosyal özgürlük ve siyasî özgürlük ayırımı, bu ayırımın kavramsal ve tarihsel koşullarını aydınlatmak isteyen Paşa'nın düşüncesine göre Batılı kadınlara özenilmesi, haremin kaldırılması, kadınlar ile erkeklerin “özgürce” münasebet kurmaları, vb. İslâm toplumlarında meşrû temeli olmayan konulardır. Bunların meşrû görülmesi, İslâm toplumlarının kendi değerlerine yabancılaştıklarını gösterir ki, Paşa'nın bu konuda ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi, bu yabancılaşmayı bertaraf etme amacına mâtuftur. Batılı yaşam tarzının İslâm toplumunu ahlâken çürüttüğüne/çökerttiğine inanan Paşa (Tarihsiz: 145), “içtimâî çöküntümüzün başlıca tecellileri”ne (Tarihsiz: 147) dikkat çekerek bu sorunların aşılmasına katkı sağlamak ister.

Diğer taraftan, Paşa'ya (Tarihsiz: 129-130) göre eşitlik söz konusu olduğunda, İslâm medeniyetinde siyâset kurumunda eşitliğin geçerli olmasına rağmen, toplum hayatında eşitsizliğin geçerli olduğunu tespit etmek gerekir. Nitekim, siyâsette eşitliği tesis eden irade, toplum hayatında eşitsizliği gözetmek zorundadır. Aksi durumda, toplumun yükselişini ve “millî satvet”i sağlamak olanaksızlaşır. Dolayısıyla, siyasî garbiyatçılık açısından değerlendirildiğinde, toplum hayatında Batı kaynaklı birtakım eşitlik talepleri, Paşa'ya göre toplumsal sorunlara yol açan nedenlerin başını çeker. Şahsî üstünlüklerin, meziyet farklılıklarının, vb. korunmadığı bir toplum hayatında toplumsal sorunlar kaçınılmazdır. Bu farklılıkları yok sayarak Batı kaynaklı bir toplumsal eşitlik talebinde bulunmanın hiçbir aklî nedeni olmadığı gibi, İslâm milletinde böyle bir talebin meşrû bir nedeni de görünmemektedir; Paşa'ya göre toplumsal eşitlik, “toplumsal bir acziyet”tir.

Bu bakımdan, Said Halim Paşa'nın (Tarihsiz: 130) siyasî eşitlik ve toplumsal eşitsizlik konularında yaptığı değerlendirmelerin, “millî varlığın devamını sağlama ve memleketin güzel iradesi” amacıyla olduğu söylenebilir. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Paşa'nın, Batı toplumlarında ortaya çıkan toplumsal eşitlik taleplerinin gerek kavramsal, gerekse de olgusal olarak İslâm medeniyetinde bir karşılığının olmadığına

inandığı görülmektedir. Nitekim, Paşa'ya göre İslâm medeniyetinde mâneviyatın ve ahlâkın en büyük hâkimi ve koruyucusu hükümdardır ve hükümdara tanınan ayrıcalıklar, diğer kesimlerin hiçbirine tanınmamıştır. Hükümdardan sonra ikinci sırada, ilimle uğraşanlar gelir ve onlar da halktan üstündür. Hükümdarın, âlimlerin ve halkın toplum hayatındaki görevlerinin farklı olması, aralarındaki eşitsizlikleri de kaçınılmaz hâle getirir. Dolayısıyla, bu konuda Paşa'nın ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi, kaynağını İslâm düşüncesinden alan toplum hayatının kendine ait özelliklerinin korunması amacına mâtuftur ve Batı kaynaklı toplumsal eşitlik taleplerinin niçin kabul edilemez olduğunu göstermek ister.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Paşa'ya (Tarihsiz: 207-210) göre insan, hakîkati aramakla mükellef bir varlıktır ve insanın hakîkati arayabilmesi için öncelikle, ahlâkî ve aklî yetilerini özgürce kullanması gerekir; bu da insanın doğal olarak özgür olduğunu gösterir. Bu yönüyle ahlâk, aslında şahsî özgürlük esasına dayanır. İslâm ahlâkı insana, hakîkati araması için özgür olması ödevini yükler. Herkesin özgür olmasının kaçınılmaz sonucu ise eşitliktir. Ancak, özgürlükten neyin anlaşıldığına bağlı olarak farklı özgürlükler arasında ayrımlar yapılması gerektiği gibi, eşitlikten anlaşılması gerekenler de birbirinden farklıdır. Bunlar arasında ayrıma gidilmemesi, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, farklı toplumların deneyimlerini taklit etme sayılısını doğurmaktadır. İslâm medeniyetinde özgürlük ve eşitlik, karşılıklı sevgi ve dayanışmayı doğurur; insanlar arasında adâleti tesis eder. Batı kaynaklı özgürlük ve eşitlik anlayışları ise sınıflar arasında baskı ve tahakküm ilişkilerinin kurumsallaşmasına yol açar.

2.7.2.3. Demokrasi Eleştirisi

Said Halim Paşa'nın siyasî garbiyatçılığında demokrasi eleştirisi, Batıda demokrasiye yüklenen anlam ve atfedilen önemin eleştirisine ve bu tür bir demokrasiyi İslâm toplumlarında gerçekleştirmek için yapılanların eleştirisine dayanır. Nitekim, Paşa'ya göre Batı medeniyetinde, gerçek anlamda özgürlük ve eşitliğe yer yoktur; demokrasi ise iktidar sahiplerinin özgürlük ve eşitlik vaadiyle kitlelerin rızasını kazanmalarında bir araçtır. Batıda bu araç, aristokrasinin gücünün kırılıp burjuvazinin iktidarının inşasında etkin bir şekilde kullanılmıştır. "Toplumu kurtarma" iddiasıyla "demokrasi mücadelesi"ne girişen Batılılar, aristokrasiden daha kötü bir rejimi topluma dayatma yoluna gitmişlerdir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 64-65).

Paşa'ya (1991: 262-263) göre Batı medeniyetinde bireylerin ve sınıfların ayrıcalıkları, siyasî özgürlükler bakımından eşitliği olanaksız hâle getirir ve maddî gücü elinde bulunduranlar, her türlü mânevî ilke ve kuralı çiğnemeyi kendileri için bir hak görerek kendi çıkarlarına uygun bir sistem inşa ederler. Bu durumu özgürlük olarak değerlendirmek mümkün değildir. Batı demokrasilerinde özgürlüğü koruyan birtakım kânunların olması ise Batı toplumlarının gerçekten de özgür olduğu anlamına gelmez. Çünkü, sömürüye dayalı ilişkiler, özgürlüğün yaşama geç(iril)me şansını ortadan kaldırır ve insanları maddenin tutsağı hâline getirir. İslâm toplumlarında ise bu tür “yapay üstünlükler”e yer yoktur; insanlar arasında tam bir eşitlik vardır ve bu yönüyle İslâm toplumları, gerçek anlamda demokratik toplumlardır. İnsanlar arasındaki farklılıklar, yalnızca düşünsel ve ahlâkî farklılıklardır ve İslâm toplumları, bu farklılıkları koruyan ve bunlara saygı gösteren yönüyle aristokratik bir özellik taşır (Bülbül, 2006: 196).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, ekonomik garbiyatçılık ile siyasî garbiyatçılık arasında güçlü bir bağ kuran Said Halim Paşa, Batı medeniyetinin tarih içinde geçirdiği evreleri yine maddeci düşüncenin eleştirisi temelinde değerlendirir. Nitekim, Batıda ekonomik ilişkiler, kralların denetimine geçmeden önce Kilise tarafından kontrol ediliyordu. Kilise'nin gücünün zayıflaması, ekonomik ilişkiler üzerinde kralların hâkimiyet kurmasına zemin hazırladı. Ancak, burjuva sınıfının ortaya çıkması ve kralların iktidarını zorlaması, beraberinde “demokrasi idaresi”ne dayalı yönetim şekillerini de getirdi. Bu ekonomik değişimler, siyasî yapıyı da dolayimsız olarak etkiledi. Burjuva sınıfının hâkimiyetinde bulunan bir toplumsal yapıda bencillik ve mâneviyat eksikliği ise önlenemedi. Bunun sonucunda Batı medeniyetinde “fertlerin para kazanmak ve en sefih bir debdebe içinde yaşamak hırsları son dereceye kadar körüklendi. Kendinden başkasını düşünmemek tabîî sayıldı. Karaborsacılık ve başkalarını ezip sömürmek hırsı tasavvur edilemeyecek derecede insanları kapladı” (Said Halim Paşa, 1991: 258).

Böylelikle, Batı demokrasilerinde burjuva hâkimiyetini Batı toplumlarının ahlâkî noksanlıklarıyla ilişkilendiren Said Halim Paşa (Tarihsiz: 193), Batı tipi demokrasinin İslâm toplumlarını kurtuluşa ulaştırma şansına sahip olmadığı sonucuna varır. Batı toplumlarında mevcut “iç mücadeleler”in Batıda ortaya çıkan devrimlere de damgasını vurduğuna inanan Paşa'ya göre bu mücadelelerle şekillenen devrimlerin ürettiği toplumsal kurumlar, eşitsizlik ilişkilerini güçlendirir. İslâm toplumlarında ise bu tarz iç mücadeleler mevcut olmadığı gibi, bu kurumların alınmasıyla toplumsal sorunları çözmek de mümkün

değildir. Sınıfsal ayrıcalıkların kurumsallaştığı Batı toplumlarından gelen fikir ve ilhamlar, eşitsizlik ilişkilerinin güçlenmesine ve toplumsal hoşnutsuzlukların artmasına yol açar. Nitekim Batı toplumları, maddeci düşüncenin yol açtığı yıkım ve felaketlerden dolayı bu ekonomik ve siyasî düzeni değiştirmek için büyük mücadeleler sarf etmiştir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 63-64). Kardeşliğin esas alındığı İslâm medeniyetinde ise henüz aristokrasi bile ortaya çıkmamıştır; aristokrasiye karşı burjuva sınıfının kendi gereksinmelerine göre düzenlenmiş bir siyasî sisteme özenmenin ise bir anlamı yoktur. Hâliyle, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa'nın garbiyatçı söylemine göre “biz onları taklit etmek iddiasında bulunamayız. Çünkü “aristokrasi” usulünden habersiz olan bir cemiyeti “demokrasi” usulüne uydurmaya çalışmak, doğru düşüncenin işi değildir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 64-65).

Bununla birlikte Paşa, meşrûtiyet rejiminden bütünüyle vazgeçilmesi gerektiğini de savunmaz. Meşrûtiyet sisteminin İslâm toplumlarının kendi değerlerine ve İslâmiyete uygun bir şekilde yeni baştan ele alınması gerektiğini düşünen Paşa (Tarihsiz: 68), geçmişteki uygulamaların tekrarını istemeyi “uğursuz maziye dönüş” şeklinde değerlendirir. İstibdat rejimi deneyiminden sonra meşrûtiyet rejiminin değerinin daha iyi anlaşıldığına; ancak bu rejimin, İslâm toplumlarının kendi değerleriyle ve İslâmiyetle uyumlu hâle getirilmesi gerektiğine inanır. Bunun olanaklı koşulu da “millî usul ve âdetlerimize, içtimâî ve siyasî fikirlerimize uygun bir anayasa olabilir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 68).

Böylelikle, Said Halim Paşa'nın siyasî garbiyatçılığında demokrasi eleştirisi, Batı tipi parlamentarizm eleştirisi üzerine odaklanır. Paşa'ya (Tarihsiz: 80) göre Batı parlamentarizmini İslâm toplumlarında gerçekleştirmeye çalışmak, İslâm toplumlarının birlik ve beraberliğine zarar vereceği gibi, İslâmiyetin özünde mevcut olan gerçek demokratik ilkelerin de değersizleşmesine yol açar. Batı toplumlarında ve İslâm toplumlarında millî birliğin farklı esaslar üzerine bina edilmiş olması, parlamentarizmin uygulamada farklı sonuçlar yaratmasını kaçınılmaz hâle getirir. İslâm milletinin milliyet konusuna bakışının Batı toplumlarından farklı olması; İslâm milletinde farklı dil, din, ırk, mezhep, vb. yapıların bulunması, Batı toplumlarında ise görece olarak homojen millî yapıların bulunması ve bu homojenlik içinde her bir yapının demokratik taleplerinin karşılanması, parlamentarizme bakışın farklı olmasına neden olur. Başka deyişle, garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Paşa'nın garbiyatçı söylemine göre Batı

parlamentarizminin İslâm toplumlarında uygulanması, İslâm toplumlarının ayrışması ve İslâm beynelmileciliğinin yok olması anlamına gelir. Batı parlamentarizminde sorunların çözüm yolu olarak önerilen “özgürlükleri arttırma” yollu söylemler ise İslâm toplumlarında karşılaşılan sorunları azaltmak bir tarafa, giderek arttırır.

Bu çerçevede Said Halim Paşa, demokrasiden anlaşılan tek şeyin Batı parlamentarizmi olmasına karşı çıkar ve konuya ilişkin olarak ortaya koyduğu garbiyatçı bilgide, bir taraftan Batı parlamentarizminin ne gibi “zararlı” sonuçlar meydana getirdiğinin altını çizerek, diğer taraftan da İslâmiyetin özünde olduğuna inandığı demokratik uygulamaları vurgular. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, İslâm toplumlarının demokratlaşması için Batıyı taklit etmek yerine kendi değerlerini yeniden kavramak zorunda olduğuna inanan Paşa’ya göre İslâm toplumlarının demokratlaşması, Batı toplumların demokratlaşmasını örnek alamaz; İslâm toplumları, “aristokrasiye hücum ve seçkin sınıf ile mücadele ederek demokratlaşmaz” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 192). Böyle bir mücadeleye gerek olmadığını düşünen Paşa’ya (Tarihsiz: 192) göre, aynı haklara sahip halkın üst tabakadan isteyeceği bir şey yoktur; bunun yerine, üst tabakada zaten mevcut olan halkçı fikir, duygu ve geleneklerin geliştirilmesi gerekmektedir.

Garbiyatçı bilgi açısından Said Halim Paşa’nın Batı parlamentarizmine yönelik eleştirilerinde dikkat çeken bir diğer konu da fırka farkı ve firkalar arasındaki çatışmalar konusundaki görüş ve değerlendirmeleridir ve bu çerçevede Paşa’nın (Tarihsiz: 81), Batı demokrasilerinin çatışmacı bir nitelik arz ettiğine dair bir söylem geliştirdiği görülmektedir. Bu tür bir firkacılık, Meşrûtiyet’ten sonra Osmanlı coğrafyasında da denenmek istenmiştir. Fakat Paşa, bu tür bir firkacılığın farklı toplumsal kesimler arasında çatışmaları körüklediğine/körükleyeceğine inanır ve bu konuda ortaya koyduğu garbiyatçı bilgiyle, bu çatışmaların önüne geçmek ister. Bu yönüyle, Paşa’nın siyasî garbiyatçılığı, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren demokrasi, parlamentarizm, firkacılık gibi kavram, değer ve ilkelerin eleştirisine dayandığı gibi, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, bunların hangi tarihsel koşulların ürünü olduklarını anlamaksızın ve İslâm toplumlarının kurtuluşuna katkı sağlayıp sağlamadığını doğru değerlendirmeksizin taklitçiliğe düşen yönetici kadrolar ve aydınların eleştirisini de amaçlar.

Batı hayranlığının bir nedeninin Batı tipi demokrasiye geçişi istemekten kaynaklandığını düşünen Said Halim Paşa (Tarihsiz: 90-91), Osmanlı Devleti’nin

temellerinde demokrasinin zaten mevcut olduğunu düşünür; Batıyı taklit etmek yerine Osmanlı tarihinin dikkatle incelenmesi gerektiğine inanır. Dahası, Osmanlı Devleti'ne oranla Batıda demokrasi denemeleri, çok daha yakın bir dönemde ortaya çıkmıştır ve henüz sağlam temeller üzerine oturtulamamıştır. “Osmanlı demokrasisi” ise İslâm toplumlarını derinden etkilemiş ve toplumsal yapıda bir karşılık görmüştür. Batıda her milletin kendi kânunlarını kendisinin yaptığı hâlde İslâm toplumlarının kendi kânunlarını Batıdan çeviriler yapmak sûretiyle oluşturmasından yakınan Paşa (Tarihsiz: 91), İslâm toplumlarında bu tür bir yaklaşımın “mânevî şahsiyet”in yitirilmesi tehlikesine yol açacağını belirtir. Paşa'nın buradaki mânevî şahsiyet vurgusu, aynı zamanda da siyasî garbiyatçılığın yön veren temel saiklerinden biridir. Zira, ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi, aynı zamanda da mânevî şahsiyeti koruma amacına mâtuftur.

2.7.3. Said Halim Paşa'nın Kültürel Garbiyatçılığı

Said Halim Paşa'nın kültürel garbiyatçılığı, her milletin kendine ait bir kültürü olduğu, bu kültürün o milletin kendi değerlerinden oluştuğu, bu değerlerin kendi aralarında sistematik bir birliğinin olduğu kabullerinden hareketle Batılı milletlerin kültürlerini ve değerlerini benimseme çabalarının yanlış olduğu söylemine ve bu kültür ve değerlerin İslâmiyet karşısında yüksek bir değerinin olmadığı değerlendirilmesine dayanır. Nitekim,

Batılı toplumların elde etmiş olduğu gelişme seviyesini yakalamak adına Osmanlı toplumunun dinî ve millî hassasiyetlerini yok sayan her türlü girişime eleştiri yönelten Paşa'nın dirayetli bir kültür savunucusu olduğu söylenebilir. Çünkü eserlerinden ve dile getirdiği endişelerden hareketle İslâm medeniyetinin en önemli temsilcisi ve hâmisisi olan Osmanlı, daha özel anlamda Türk, toplumunun kültürel dokusunun zedelenmesine karşı bir tavır sergilediği görülmektedir (Ağırman, 2011).

Bu çerçevede Paşa, Doğu-Batı farklılıkları konusunda birtakım ayrımlar yapar ve Batı medeniyeti ile İslâm medeniyetini karşı karşıya getirerek İslâm medeniyetinin üstünlüklerini vurgular. Paşa'nın bu çabası, aynı zamanda da şarkiyatçılık eleştirisi mâhiyetindedir. Şarkiyatçı söylemlerde Batı medeniyetinin ve Batı toplumlarının kültürlerinin evrenselliği ve üstünlüğü tezi karşısında Paşa üstünlük söyleminde, İslâm toplumlarındaki kültürel birikimin daha değerli ve daha üstün olduğu görüşünü savunur. Ayrıca, kavram ve değerlerin farklı kültürlerde farklı anlam ve öneme sahip olabileceğine işaret eder. Değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki bağlamında ise her toplumsal

yapının kendine özgü değerlerinin olduğu kabulünü ortaya koyar ve bir toplumsal yapıda karşılığı olmayan bir değeri o toplumsal yapıda gerçekleştirmeye çalışmanın ne gibi sakıncalarının olduğunu tartışır. Bu yönüyle Paşa'nın kültürel garbiyatçılığı, siyasî garbiyatçılığıyla güçlü bir ilişki içindedir; Batıyla kurulacak siyasî ilişkiler, kültürel konulardan bağımsız değildir (Said Halim Paşa, 1991: 228).

Tezimizin bu kısmında Paşa'nın kültürel garbiyatçılığını, Doğu-Batı farkı, şarkiyatçılık eleştirisi, kavram ve değerlerin kültürel göreliliği sorunu ve değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki sorunu başlıkları altında inceleyeceğiz.

2.7.3.1. Doğu-Batı Farkı

Said Halim Paşa'ya göre Doğu-Batı ayrımı, belirli bir coğrafî ayırım olmaktan çok, belirli bir yaşam tarzı ve zihniyet farklılığını yansıtmaktadır. Doğunun ve Batının geçirdiği tarihsel deneyimler ışığında her iki medeniyetin yaşam pratikleri, dilleri, toplum yapıları, vb. arasındaki farklılıklar, bu ayırımın basit bir ayırım olmayıp tarihsel bir derinliğe dayandığını göstermektedir ve Paşa, hemen her çalışmasında bu farklılıkların altını ısrarla çizmiştir. Tezimizin bu kısmında biz de bu ayrımları genel hatlarıyla serimlemeye çalışacağız.

Paşa'ya (Tarihsiz: 110-111) göre Batı medeniyeti, tüm ideallerini Hıristiyanlıktan almıştır; İslâm medeniyeti ise tüm ideallerini İslâmiyetten almıştır ve bu iki din arasındaki farklılıklar, Batı medeniyeti ile İslâm medeniyetini doğal olarak karşı karşıya getirir. Hıristiyanlığın sunduğu idealler, “ilk günahıktan vaftiz yoluyla kurtulma” ve “Kilise'nin emrine girme” ilkesine dayanır. İslâmiyetin sunduğu idealler ise “Allah'ın adâletini tesis etme” ilkesine dayanır. Paşa'nın karşıtlık söylemine göre Hıristiyanlığa karşıt bir biçimde İslâmiyette insan, yalnızca kendi günâhlarından sorumlu tutulur ve Allah ile kul arasında ayrı bir ruhban sınıfına kesinlikle yer yoktur. Ancak Hıristiyanlık, Batı medeniyetine temel ideallerini sunduğu gibi, aynı zamanda da bu ideallerin sonunu hazırlamış ve Batı medeniyetini nihilizme sürüklemiştir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 196-197). Bilime ve bilimsel düşünceye düşman olan Hıristiyanlık, imtiyaz sahibi bir sınıf (ruhban) düşüncesini getirmiş; sınıfsal imtiyazları meşrû gören bir toplum yapısının oluşmasına yol açmıştır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 158).

Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa'nın (1991: 235-236) garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetinde insan, mânevî bilgileri bir tarafa bıraktığı için maddî bilgilerle kendisine ve çevresine büyük zararlar vermiştir. Mânevî bilgiler söz konusu olduğunda İslâmiyet, en doğru bilgileri insana sunmuştur ve insan, maddî bilgileri hangi amaçlar doğrultusunda kullanması gerektiğini de yine İslâmiyetten öğrenmelidir. Batı medeniyetinde ise değişmez ilke ve esaslara değil, “tarihî asâlet”e büyük önem verilir. Oysa Doğuda, “tarihî asâlet” bilinmemektedir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 60). Batı medeniyeti, burjuvazinin tarihsel dönüşümüyle şekillenmiştir; Doğuda ise burjuvazi gelişmediği gibi, burjuvazinin Batıda üstlendiği roller de memur zümre tarafından karşılanmaya çalışılmıştır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 60). Fakat, Paşa'nın gözünde memur zümrenin genel özellikleri kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve sorumluluktan kaçmadır; bunlar ise fedakârlıktan kaçma ve şahsî teşebbüsten mahrum kalmaya yol açar. Batıda burjuvazi ise hareketlerinde serbest ve müstakildir, medenî cesaret sahibidir, şahsî teşebbüse büyük önem verir, yaptığı işi ve üzerine aldığı sorumluluğu sever, fedakârlık hissi taşır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 61).

Öbür taraftan, Paşa'ya göre Batıda sınıflar ve kurumlar arasında iç mücadeleler esastır; Doğuda ise din kurumu, bunlara izin vermez; istibdat rejimi, keyfî ve şahsî bir durumdur. Batıda toplumsal yapı, belirli birtakım dengesizlikler üzerine kuruludur ve bu dengesizlikler, her türlü çatışmaya zemin hazırlar; Doğuda ise denge ve uyum esastır, çatışmanın yerine dayanışma geçmiştir (Şeyhun, 2003/2010: 174). Batıda istibdat, mezhep ve ırk farklılıkları nedeniyle câiz görülür; siyasî eşitsizlikler de aşılmaz sınırlarla mutlak birtakım temellere oturtulur. Doğuda ise siyasî eşitlik esastır ve bu eşitlik, temelini İslâm ahlâkında ve özellikle de dayanışma düşüncesinde bulur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 63).

Bu çerçevede, Paşa'ya göre Batıda anayasalar, görelî olarak homojen unsurların oluşturduğu araçlardır; Doğuda ise millî birlik, mütecânis olmayan unsurlardan oluşur ve bu nedenle Batılı anayasalar, Doğuda istenilen etkiyi yaratmaz. Üstelik, Batılı anayasaların taklit edilmesi, İslâm milleti içinde mütecânis unsurların oluşmasını teşvik eder ve siyasî birliği bozar (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 67). Batıda ruhban ve asillik ayrıcalıkları, her dönemde kabul görmüş ve şekil değiştirerek devam etmiştir; bu yönüyle zulme ve düşmanlıklara zemin hazırlamıştır. Doğuda ise İslâmiyet, keyfî ayrıcalıkları kaldırıp gerçek bir adâlet getirmiştir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 77). Batıda firkalar arasındaki rekabet ve çatışma, temellerini feodalizm döneminde bulmuş ve o dönemden beri eşitsizlikler, keyfî

idarelere dayanak teşkil etmiştir. Doğuda ise İslâmiyet, feodalizmin ortaya çıkmasını önlediği gibi, keyfî idareyi de açıkça yasaklamıştır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 84). Batıda milletvekili ya da temsilî demokrasi usulü, fırkalar sayesinde ortaya çıkmıştır; Doğuda ise milletvekili usulüyle fırkalar kurulması yoluna gidilmiştir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 85). Batıda toplumsal sorunlar eşitsizlikten, Doğuda ise eşitlikten doğar; Batıda bu sorunlar karşısında çözüm yolu halkçılıkta aranırken, Doğuda eşitsizlikleri arttırarak havaslaşmak kaçınılmazdır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 130). Batıda huzur ve barış kânunlarda aranır, Doğuda ise inanç ve hislerde; ahlâkî ve fikrî terbiyede aranır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 193).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Paşa'nın söylemine göre Doğuyu Batıdan ayıran “en görünür fark” ise Batının putperestlikten Hıristiyanlığa geçmesine rağmen, ruhban ve asil sınıfların imtiyazlarının baskısı altında yaşamayı sürdürmüş olmasıdır. Bunun sonucunda ise zulüm ve düşmanlığa dayalı bir toplumsal yaşam ortaya çıkmıştır. Oysa Doğu, “İslâmiyetle şeref bulduktan sonra”, ruhban ve asil sınıfların imtiyazlarına son vererek eşitlik düşüncesini getirmiştir. Öyle ki, Doğuda bütün insanlar, “tabî bir eşitlik ve samimî bir kardeşlik dünyası kurmaktan başka gayesi olmayan bir “adalet ve eşitlik kanunu”na tâbi olmuştur” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 78).

2.7.3.2. Şarkiyatçılık Eleştirisi

Yirminci yüzyılda İslâm toplumlarının Hıristiyan Batının sömürgesi hâline geldiği gerçeği karşısında Said Halim Paşa, İslâm milletinin yeniden yükselebilmesi için Hıristiyan Batı medeniyeti hakkında doğru bilgiye sahip olunması gerektiğine inanır. Paşa'nın bu şekilde târif ettiği bilgi ise aslında, yukarıda da vurguladığımız gibi, garbiyatçı bilgiden başkası değildir. Nitekim, Paşa'ya göre İslâm milletinin geri kalmasının nedenini İslâmiyete bağlamak, Hıristiyanların (şarkiyatçıların) düşünme şeklidir ve Hıristiyanların ürettikleri bilgilerle (şarkiyatçı bilgi) İslâm milletinin tek kurtuluş şansı olan İslâmiyete bağlılığının sağlanmasına olanak yoktur. Zira, Said Halim Paşa'nın “iddiasına göre İslam dünyasına yabancı olan oryantalistler bu dünyanın sorunlarını tam olarak anlayamıyorlardı. Bu nedenle bu kişilerin gözlem gücü İslam ahlakının özünü kavraması mümkün değildi” (Şeyhun, 2003/2010: 178).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Paşa'nın söylemine göre İslâm toplumları, kendi şahsiyetlerini kazanmalarını sağlayan İslâmiyetin sunduğu değişmez ahlâkî ilkelerle sömürgeciliğe karşı en güçlü savaşımları verebilecek toplumlardır; bu özellikleri nedeniyle, Batı medeniyeti açısından kalıcı bir tehdit unsurudur. Bu unsuru ortadan kaldırmak konusunda Batı medeniyeti, ürettiği şarkiyatçı bilgiyle öncelikle Müslüman aydınları, sonra da geniş halk kitlelerini yabancılaştırmaya sürüklemektedir. “Batılıların Doğuya karşı düşmanlıklarının gerçek nedeni ise onların dünyayı “medenîleştirme” politikalarına Doğu'nun engel olmak istemesidir” (Bülbül, 2006: 193). Bu çerçevede, Paşa'ya (Tarihsiz: 172) göre İslâm medeniyetinin geriliğini İslâmiyete bağlamak, tipik bir şarkiyatçı bilgidir ve sömürgeci amaçların gizlenmesine hizmet eder. İslâm milletinde millî unsurlar arasındaki karışıklık, sömürgecilerin ürettikleri bilgilerin (şarkiyatçı bilgi) ve kullandıkları kaba gücün sonucudur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 87).

Bu yönüyle, Paşa'nın ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi, İslâm milletinin birlik ve beraberliğini yeniden tesis etme ve sömürgeci Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin yükselişini sağlama amacındadır. Paşa'ya (Tarihsiz: 116) göre şarkiyatçı bilgi ve kaba güçle sömürgeciler, İslâm milletini parçalanmaya sürüklemiş; bu durum karşısında İslâm milleti, birbiriyle daha da kenetlenmek yerine sömürgecilere boyun eğme yoluna gitmiştir. Bu çerçevede, Paşa'nın kültürel garbiyatçılığı, şarkiyatçı düşüncenin Batı medeniyetinin evrenselliği ve üstünlüğü tezine karşı çıkarken İslâm medeniyetinin evrensel ve üstün olduğu tezini öne sürer. Nitekim aydınlar, üyesi oldukları İslâm toplumunun millî amaçlarına uygun bir şekilde hizmet etmekle, kendilerinden beklenen görevleri yerine getirmiş olacaktırlar. Bu ikiliğin sürmesi ise İslâm medeniyetinin yeniden yükselişini engelleyecektir (Bülbül, 2011).

Paşa'ya (Tarihsiz: 156) göre şarkiyatçı düşünce, “ruhânî ve cismânî reisler”in aktardığı ve yaydığı “yalanlar” doğrultusunda İslâm medeniyetini kavrama yoluna gitmiş; Batı medeniyetinden olmayanları “aşağı ve zararlı” şeklinde değerlendirmiştir. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa'nın kültürel garbiyatçılığı, kavram ve değerlerin kültürel göreliliği konusundaki tespitleriyle, bu “aşağı ve zararlı” nitelmesine dayalı düşünce kalıplarına kesin olarak karşı çıkar ve her medeniyetin değerinin ancak kendi içinden belirlenebileceğinin altını çizer. Nitekim,

Avrupa düşüncesinin yüzyıllar boyunca, hem din adamlarının hem de yöneticilerinin yaygınlaştırdığı yalanlarla karmakarışık hale geldiğini ve bunun neticesinde zihinlerinde Müslümanları, zararlı ve aşağılık bir varlık olarak canlandırdıklarını da açıkça ifade eden Said Halim Paşa'nın hem Batılıların eski atalarından devraldığı Müslümanlara yönelik bir düşmanlığa yakalanmış hallerinin neticesi olan oryantlizmin çarpıtmalarını hem de Batının sömürgeci dünyasını açık biçimde ortaya koyduğu bu eleştirel düşüncelerinden hareketle genel olarak erken *garbiyatçılık* çerçevesinde de değerlendirilmesi mümkündür. Batılı siyasî ve kültürel normların hegemonyasına meydan okuyan bir biçimde siyasal ve toplumsal yaşam konularını ele alan güncel bir muhalefet ve tartışma söylemi geliştiren Said Halim Paşa'nın Batı eleştirilerinin tarihî ve sosyolojik derinliği onun Batı düşüncesini eleştirilerinin, aynı zamanda bir tarih teorisi olarak okunmasını da mümkün kılar (Öz, 2011).

Diğer taraftan, Said Halim Paşa'ya göre şarkiyatçı düşüncenin Müslümanlara isnat ettiği din taassubu, İslâm milletine yapılan zulüm ve haksızlıkların bir sonucudur. İslâm dünyasının geri kalma nedenlerini İslâmiyete bağlamak, şarkiyatçı düşüncenin İslâmiyet hakkındaki bilgisizliğinin bir yansımasıdır. Nitekim, Paşa'ya göre İslâmiyet, yalnızca ibadet alanına hapsedilemeyecek, aynı zamanda da maddî alanda yapılması gerekenlerle belirli bir bütünsellik arz eden bir dindir. İbadetlerin yerine getirilip maddî alanda İslâmiyetin emir ve yasaklarının terk edilmesi, maddî yükseliş için İslâmiyetin terk edilmesi gibi bir sayıltı meydana getirir ve Tanzimat'tan beri şarkiyatçı düşüncenin etkisi altında kalan Batıcı aydınların temel sayıltısı da budur (Yıldız, 2011).

2.7.3.3. Kavram ve Değerlerin Kültürel Göreliliği Sorunu

Said Halim Paşa'ya (Tarihsiz: 176) göre, kavram ve değerlere yüklenen anlam ve atfedilen önem, farklı milletlerde farklı kültürel koşullar tarafından belirlendiği için kaçınılmaz olarak farklıdır. Özellikle de ilerleme, gelişme, adâlet, refah, vb. kavram ve değerler, kültürel yapıdan bağımsız olarak mutlak bir anlama sahip olmadığı gibi, bu kavram ve değerlerin gerçekleştirilmesi için yapılanlar da yine kültürel yapıya görelidir. Bunun içindir ki, Tanzimat'tan beri batılılaşma adına yapılanlar, kendi medeniyetimizin inkârından başka bir şey ifade etmez. Bu konuda Japonların deneyimlerine dikkatle bakılması gerektiğini düşünen Paşa, Japonların kendi değerlerini terk etmeyip Batının bilim ve tekniğiyle nasıl büyük başarılar kaydettiklerinin altını çizer. Oysa, Batıya derin bir hayranlık besleyen Müslüman aydınlar, kendi değerlerini bütünüyle inkâr etme yoluna gitmiş ve Batı kaynaklı kavram ve değerlerin İslâm toplumlarında da aynı anlam ve öneme sahip olduğuna/olacağına inanmak istemişlerdir.

Bir millette dinin kültürel pratiklerle yaşama geçirildiğine; örf ve âdetler, gelenek ve görenekler, vb. kültürel pratiklerin dinin getirdiği emir ve yasakların gerçekleşmesine katkı sağladığına inanan Said Halim Paşa, bu pratiklerde değişimin görüldüğü kadar kolay olmadığını; bunlarda gerçek bir değişim sağlanabilmesi için mânevî ve fikrî bir gelişimin açığa çıkması gerektiğini savunur. Nitekim milletler, maddî ve mânevî yaşamlarını belirli bir sistem içinde sürdürürler ve bu sistemi tesis eden kavram ve değerler, sistemin her unsurunu ortak ilke ve amaçlar doğrultusunda şekillendirir. Kavram ve değerlere yüklenen anlam ve atfedilen önem, bu sistemin devamını ve gelişimini sağlamaya dönüktür. Bu gerçeğin görmezden gelinerek bir kavram ve değere farklı bir anlam yüklenmesi ve önem atfedilmesi, sistemi bütünüyle tehlikeye sokar. Örneğin, tezimizin 2.7.2.3. kısmında da serimlediğimiz gibi, Paşa'nın demokrasiye bakışında bu tespitleri açıkça görmek mümkündür.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Paşa'nın bu görüş ve değerlendirmeleri de Batı medeniyeti ve İslâm medeniyeti arasındaki kategorik farklılıkların yarattığı ayrımlar üzerinde temellenmektedir. Kültürel görelilik konusunda Paşa, bu iki medeniyetin kavram ve değerlere bakışının farklı olduğuna dikkat çeker; ancak, asıl hedef edindiği, Batılı düşünce ve zihniyetlerin İslâm toplumlarında itibâr görmesinin önüne geçmektir. Dolayısıyla, İslâmî bir düşünce çizgisinin Batı medeniyetini içine düştüğü nihilizm ve ahlâkî noksanlıklardan kurtaracağına inanır ve İslâm medeniyetinde kavram ve değerlere yüklenen anlam ve atfedilen önemin, aslında Batı medeniyeti tarafından da benimsenmesi gerektiğine inanır. Dahası, kavram ve değerlerin kültürel yapı içinde tanımlanması, bu kültürel yapıyı şekillendiren başat unsurun da din olması, kavram ve değerleri dinden bağımsız ele almayı olanaksızlaştırır. Dinin bir alanda “gerileme”den sorumlu tutulması ise bu alanı şekillendiren başat unsurun din olması nedeniyle, kendi içinde çelişkili bir kabuldür. Dinin birtakım emir ve yasaklarının yerine getirilip diğer birtakım emir ve yasaklarının terk edilebileceğine inanmak, kavram ve değerlerin doğasına aykırıdır (Said Halim Paşa, 1991: 251).

Bu çerçevede, Paşa'nın ısrarla altını çizdiği konu, Batı medeniyetinin “değersiz” olduğu değil, İslâm medeniyeti karşısında yüksek bir değerinin olmadığı ve Batıcı aydınların bu değer konusunda yanlış bir bilince kapılıp İslâm medeniyetini hakir görmelerinin yanlışlığıdır. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Batı medeniyeti karşısında bu aydınların eziklik içinde olmaları Paşa'ya göre, Batı medeniyetini iyi

tanımamalarından ve gelişme kavramını fenle sınırlamalarından kaynaklanır. “Daha da fenası, Batı hayranı bu aydınlar, sahte ilimleri ile cemiyete verdikleri zararlara son vermezlerse neticede kendileri gibi, bu cemiyeti de, Avrupa cemiyetinin bir asalağı haline düşüreceklerdir” (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 105). İslâmiyetteki adâlet kavramı ise Batı tarzı sınıflara ve sınıfsal ayrıcalıkları meşrû gören siyasî ve idarî tasarruflara izin vermemektedir. Batı medeniyetinde ise farklı sınıflar arasında ekonomik ve siyasî bakımdan “aşılmaz hudutlar”la örülü bir sistem vardır ve adâlet kavramı, her sınıfın bu sınırlar içinde kalması söylemiyle içeriklendirilir. Böyle bir adâlet kavramına ise İslâm toplumlarında yer yoktur (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 62-63).

İmdi, Paşa’ya göre Türk-Osmanlı toplumunun kültürel yapısı, Osmanlı Devleti’ni en ileri medeniyet seviyesine taşımıştır ve bu toplumu tarihin bir döneminde en ileri medeniyet seviyesine taşıyan bir kültürel yapının başka bir dönemde o toplumun gerilemesine yol açtığını düşünmek için haklı bir neden yoktur (Ağırman, 2011). Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Paşa’ya göre burada temel sorun, Türk-Osmanlı toplumunun kültürel yapısını Batı değerleri ve değerlendirme ölçütleri etrafında düşünmekten kaynaklanmaktadır. Oysa, Osmanlı Devleti’nin en güçlü olduğu dönemlerde, böyle bir düşünce tarzına rastlamak mümkün değildir ve Paşa, ortaya koyduğu garbiyatçı bilgiyle, mevcut düşünce tarzının geride bırakılmasını sağlamak ister.

Diğer taraftan, kültürel garbiyatçılık bakımından Said Halim Paşa (1991: 252), eğitim konusu üzerinde de önemle durur. Nitekim, İslâm toplumlarında Batı medeniyetinin zararlı ve yıkıcı etkilerinin yayıldığı temel kurum eğitim kurumudur ve özellikle de Müslüman aydınlar, gerek İslâm toplumlarındaki Batılı eğitim kurumlarından, gerekse de bizzat Batıya giderek Batıdaki eğitim kurumlarından aldıkları bilgi ve edindikleri bakış açısıyla Batılı kavram ve değerleri kendi toplumlarına taşımaktadır. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında bu durum, Paşa’nın hâkimiyet söylemine göre Batı medeniyetinin İslâm milleti üzerinde kurduğu hâkimiyetin düşünsel ve kültürel temellerini tesis edip güçlendirmektedir. Eğitim kurumu mârifetiyle gerçekleştirilen bu yabancılaşmada Paşa, bu kesimlerin kendi din ve medeniyetlerini anlamaktan bile âciz konuma geldiklerini düşünür, kendi kültür ve medeniyetlerine yabancılaşan bu kesimleri ve onları eğiten Batılı kurumları birer “tehdit” olarak nitelendirir (Şeyhun, 2003/2010: 171).

2.7.3.4. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu

Said Halim Paşa'ya göre, değerler ve toplumsal yapı arasında dolaylı bir ilişki vardır; değerler, toplumsal yapının imkân verdiği ölçüde ve zeminde gerçekleşme şansına sahiptir. Her toplumun, kendine özgü birtakım nitelikleri ve bu niteliklerde temelini bulan hissetme, düşünme ve eyleme yolları vardır. Bu farklılıklar, o toplumda değerlere bakışın da mâhiyet farklılığını temellendirir (Şeyhun, 2003/2010: 165). Nitekim, Paşa'nın bu görüşleri, tezimizin 2.1.4. kısmında bahsettiğimiz “mânevî vatan” konusundaki görüşleriyle bütünlük arz etmektedir (Bülbül, 2006: 204). Paşa'ya göre bir değeri gerçekleştirmek isteyen bir toplumun, o değer hakkındaki bilgi birikimi de önemlidir. Toplumsal yapının henüz hazır olmadığı bir değeri o toplumda gerçekleştirmeye çalışmak, pek çok kötülüğü ve kaosu da beraberinde getirir. Nitekim Paşa (Tarihsiz: 46), Kânun-i Esâsi'nin getirmek istediği “özgürlük rejimi”ni, esasen bu bağlamda değerlendirir ve Batı medeniyetine ait değerler sistemini, Batı toplumlarının kendi toplumsal yapıları içinde anlama/anlamlandırma yoluna gider. İslâm milletinin toplumsal yapısına uygun olmadığını düşündüğü bu değerleri İslâm milletine bir lütf gibi sunma çabalarını ise İslâm milletine zararlı bir çaba olarak değerlendirir (Ağırman, 2011).

İmdi, Paşa'nın (Tarihsiz: 54) “her toplumu kendi kültürüne göre değerlendirmek” düşüncesi, kültürel garbiyatçılığının temel unsurlarından biridir. Nitekim, Paşa'ya göre bir toplum için “yapılması gerekli olanlar”, bir başka toplum için “zararlı” olabilmektedir. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, aradaki farka yol açan temel unsur ise her toplumu oluşturan değerlerin farklılık arz etmesi; ortak değerlerin ise kültürel yapıya göreli olmasıdır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 55). Aynı şekilde, “yapılması gerekli olanlar” konusunda yetkili çevrelerin de yine, değerler hakkında doğru bilgi sahibi olması gerekir. Bu bilgi olmaksızın ortaya konulan her çaba ve toplumu “dönüştürmek” yönündeki her faaliyet, “pek bayağı olan iç çekişmeler”den (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 51) başkasına yol açmaz. Bir toplumdaki birlik ve beraberlik esasen, ortak gelenek ve görenekler, örf ve âdetler, vb. ile tesis edilir ve korunur. Bunlar, tarihsel süreç içinde o toplumun kendine özgü niteliğini oluşturur ve bunlardan her biri, somut ihtiyaçların ürünüdür. Başka toplumları bu bağlamda taklide yönelmek, o topluma hiçbir şey kazandırmaz; her toplumda değerler, kendi toplumsal yapıları içinde anlam kazanır ve bu yapılara uygun şekilde yaşama geçirilir (Yıldız, 2011).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Paşa'nın (Tarihsiz: 57) söylemine göre toplumların gelişmesini sağlayan yasaları bilmemek, farklı toplumların değerlerini ve kurumsal özelliklerini taklit kolaycılığı yaratmaktadır. Bu ise toplumun kendine güvenini ve saygısını yok ettiği gibi, başkalarının da o topluma güven ve saygısını sarsar. Bir toplumda sosyal durum ve siyasî haklar arasındaki orantısızlık, toplumun temel ihtiyaçlarının görmezden gelindiğini ve bu ihtiyaçları giderme konusunda o toplumun kendi değerlerine itibâr edilmediğini gösterir. Islahat adına bu sorunları aşmak için yapılanların daha da kötü sonuçlar doğurması, toplum yapısına uygun olmayan çözümlerde inat edilmesinin ürünüdür ve her türlü suiistimale zemin hazırlar, toplumsal ahlâkı bozar (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 59). Nitekim, ayrıcalıklara dayalı bir toplumsal yapıda sağlanan düzen, ayrıcalıksız bir toplumsal yapıda karşılaşılan sorunları çözüme bağlamak için uygun değildir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 64). Bir toplumsal yapıda karşılaşılan sorunları çözmek adına o toplumu belirli birtakım düşünceler doğrultusunda değiştirmeye zorlamak ise mevcut yönetimler arasında en kötü yönetim olan despotizme yol açar. Paşa'ya göre toplumsal “kurumlar yurtdışından kolaylıkla ithal edebilecek metalar değillerdir. Aksine toplumsal kurumlar uzun bir toplumsal evrim sürecinin sonucudur. Her millet ve her halk bu süreçten geçer” (Şeyhun, 2003/2010: 202).

Paşa'nın kültürel garbiyatçılığında bu bağlamda dikkat çeken bir diğer konu ise her toplumun “gelişme”sini “kendi doğal ilerlemesi” içinde anlamlandırmaya çalışmasıdır. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, bu çabanın doğal bir sonucu ise Batı toplumlarının “gelişme”sine yol açan unsurların Batı dışı toplumlarda geçerli olamayacağıdır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 55-56). Toplumsal yapıda karşılığı olmayan bir değeri o toplumda gerçekleştirmek için yapılanlar, Paşa'ya göre “gerçek bir kıymetten ve hakikatlerden uzak”tır (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 56). Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini gerçekleştirmek için Batıda tarih boyunca yapılagelenler, yalnızca Batılılar için değerlilik arz eder (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 56-58). Batı dışı toplumlarda bunlar, değerler konusunda yeterince bilgi ve deneyimi olmayan kesimleri “açgözlülük”e sürükler ve “aşırı iddialar” öne sürmelerine, “hırs ve iştahlarını arttırmalarına” yol açar (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 52). Toplumsal yapıyı gözetmeksizin Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemini İslâm milletine dayatmak, İslâm milletinin kendi değerler sistemine zarar vereceği gibi, İslâm milletinin mevcut sorunlarını daha da karmaşık hâle getirecek; İslâmî ilkelere bağlılık fikri, Batı değerleriyle düşünüldüğünde etkisini yitirecektir (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 57-59).

3. BÖLÜM

MEHMET ÂKİF ERSOY VE GARBİYATÇILIK

3.1. Mehmet Âkif Ersoy

Mehmet Âkif Ersoy, Aralık 1873'te İstanbul Fatih'te doğdu. Dört yaşındayken, Emir Buhari Mahalle Mektebi'ne başladı. Burada iki yıl eğitim gördükten sonra, 1879'da Fatih Muvakkithanesi'nin yanındaki İbtidâî Mektebi'ne devam etti. Bu yıllarda babasından Arapça öğrenmeye başladı. 1885'te Fatih Merkez Rüşdiyesi'ni bitirdi ve Mülkiye Mektebi'nin idâdî kısmına kayıt yaptırdı. Bu dönemde Fatih Camisi'nde, Esad Dede'nin derslerini takip etti. Arapçanın yanı sıra Farsçasını da geliştirdi. 1888'de babasının ölümü ve evlerinin yanması üzerine, Mülkiye Mektebi'ndeki yüksek öğretimini terk ederek Baytar Mektebi'ne girdi ve 1893'te bu okulu birincilikle bitirdi. Bu dönemde şiire olan ilgisi arttı. Bir süre, Ziraat ve Ticaret Nezareti'nde veteriner olarak görev yaptı. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde bulaşıcı hayvan hastalıklarıyla ilgili çalışmalar yapmak üzere pek çok yer gezme fırsatına sahip oldu. Daha sonra gezilerini, Arnavutluk'tan Şam'a kadar geniş bir coğrafyaya taşıdı. Bu gezileri sırasında yerli halkla yakın ilişkiler içinde oldu. İstanbul'da olduğu dönemlerde, memuriyetinin yanı sıra Halkalı Ziraat Mektebi ve Çiftlik Makinist Mektebi'nde kitâbet-i resmîye hocalığı yaptı. II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra, *Sırat-ı Müstakim*'in başyazarlığını üstlendi ve aynı yıl, Darülfünun'da edebiyat-ı umumiye müderrisliğine atandı. Bir süre sonra, Umur-ı Baytariye müdür muavinliği görevine getirildi. Bu görevi kısa bir süre sonra bırakarak yeniden Baytar Mektebi'ne döndü. 1913 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne kayıt yaptırdı. Bir yıl sonra başlayan dünya savaşı sırasında, Teşkilât-ı Mahsusa aracılığıyla Berlin'e gönderildi ve Almanya'daki Müslümanların durumları hakkında incelemeler yaptı. Bu dönemde, İttihat ve Terakki Cemiyeti, Ziya Gökalp'in "kavmiyetçi" görüşleri doğrultusunda hareket ediyordu; Mehmet Âkif ise "İslâmî dünya görüşü"ne sahip olduğu için, cemiyetle görüş ayrılığına düştü ve cemiyetle yollarını ayırdığı gibi, Darülfünun'daki görevinden de istifa etti. Bu sıralarda çıkartmakta olduğu *Sebîlürreşâd* da İttihatçı hükümetler tarafından birkaç kez kapatıldı. Daha sonra, Avrupa'ya ve Arabistan'a çeşitli geziler yaptı. Bu gezileri sırasında, Batı medeniyeti ve İslâm medeniyetinin güncel durumları hakkında ayrıntılı gözlemler yapma fırsatı elde etti. Ayrıca, Şerif Hüseyin isyanı karşısında Osmanlı'ya bağlı

kabilelerin desteğinin alınması için çeşitli faaliyetlerde bulundu. Ardından Lübnan'a geçti. 1918'de İstanbul'a döndükten sonra, Darü'l-Hikmeti'l-İslâmiye başkâtipliğine getirildi. 1919 yılında İzmir'in işgâli üzerine Anadolu'da başlayan halk ayaklanmalarını destekledi ve cami kürsülerinden verdiği vaazlarla, İstanbul Hükümeti'nin tepkisini çekti. Bunun üzerine, başkâtiplik görevinden alındı ve çalışmalarını Anadolu'da yoğunlaştırdı. 1920'de Burdur mebusu olarak meclise girdi. 1921'de ise maarif vekilinin isteği üzerine, İstiklâl Marşı'nın sözlerini yazdı. Ödül olarak kazandığı 500 lirayı, Darü'l-mesâî adlı bir yardım kuruluşuna bağışladı. Sakarya zaferinin kazanılmasının ardından, çok sevdiği İstanbul'a döndü. Ancak, yeni kurulmakta olan Cumhuriyet rejimiyle yaşadığı birtakım sorunlardan dolayı, 1923'te Mısır'a gitti. Aralıklı olarak İstanbul'a gelip gitmeyi sürdürdü. Fakat, laiklik ilkesinin kabulünün ardından ve üzerindeki polis takibine dayanamarak Mısır'a temelli olarak yerleşti. 1926'dan 1936'ya kadar Mısır'da, Türk dili ve edebiyatı dersleri verdi. Bu dönemde *Kuran*'ın Türkçe mealini hazırlama çalışmaları, ezanın Türkçe okunmasının ardından Türkçe namaz konusundaki kaygılarından dolayı sonuçsuz kaldı. Mısır'da kaldığı dönem içinde, büyük geçim sıkıntıları çekti. İslâm dünyasının çeşitli sorunlarını incelediği eserlerinde, Müslümanların Batı medeniyeti karşısında neler yapmaları gerektiği konusu üzerinde yoğunlaştı. 1933 yılında *Safahat*'in son kitabı olarak yayınladığı *Gölgeler*'de ise tasavvufî konular üzerinde görüş ve düşüncelerini ortaya koydu. 1935'te yakalandığı siroz hastalığı nedeniyle ölümünün yaklaştığını anlaması üzerine, 1936'da Türkiye'ye döndü. 27 Aralık'ta İstanbul'da vefat etti (Okay ve Düzdağ, 2008: 432-435).

3.2. Hıristiyanlığa Bakış

Hıristiyanlığı "Allah katında geçerli din" ("hak din") olarak görmeyen Mehmet Âkif Ersoy'a (2011: 351) göre Batı medeniyetine, Hıristiyanlığın ruhu sinmiştir. Bu dinin şekillendirdiği Batı medeniyeti, İslâm medeniyetinin değerler sistemiyle bağdaşmayan bir değerler sistemine sahiptir (Ersoy, 2011: 379). Ancak, Ersoy'a göre bu farklılıklar, "kitaplara aktarılanlar" üzerinden değil, doğrudan doğruya "yaşananlar" üzerinden kavranılabilir. Nitekim Batı medeniyeti, "kâğıt üzerinde" kendisini "Hıristiyanlığın boyunduruğu"ndan kurtarmış gibi görünür. Oysa gerçek, görünenin tam tersidir. "Bu adamların sözleriyle özleri arasında asla münasebet, benzerlik olamayacağını bir türlü düşünemedik" (Ersoy, 2011: 455) diyen Ersoy'a göre "Hıristiyanlığın boyunduruğu" altında Avrupa, gerek kendi içinde, gerekse de başka toplumlara her türlü zulmü reva

görmüştür/görmektedir (Ersoy, 2011: 455). Hıristiyanlığın kurtuluş vaadi ve merhamet ilkesi bu dinin yayılmasında etkin olmuşsa da tarih boyunca Hıristiyanlık, inananlarına İslâmiyet karşısında düşmanlık kazandırmış ve kendi ilkelerini çiğnemiştir (Ersoy, 2011: 453).

Bu çerçevede Ersoy, Batının “sakat anlayışı” ve Müslümanlara yaptığı zulüm karşısında İslâm milletinin birleşmesi gerektiğine inanır ve eserlerinde bu konulara sıklıkla yer verir (Okay, 2005a). Özellikle de *Süleymâniye Kürsüsünde*’den itibaren çalışmalarını, Hıristiyanlık karşısında İslâm toplumlarının kurtuluşu konusu üzerinde yoğunlaştırır (Balık, 2010). Ayrıca, Hıristiyanlığın temellerini İslâmî bir bakış açısıyla sorgulamakla kalmaz, Hıristiyanlığın düşünce ve hayat tarzının İslâm toplumlarında ne gibi sorunlara yol açtığı üzerinde de durur ve özellikle de hutbe ve vaazlarında halk kitlelerini, bu konularda uyarır (Kaplan, 2007: 25-26). Zira, Ersoy’un hâkimiyet söylemine göre İslâmiyetin yara alması ve dünya üzerindeki etkinliğini yitirmesi, Hıristiyanlığın güçlenerek “dünya hâkimiyeti”ni pekiştirmesi anlamına gelir ki, bu da yeryüzünden “tevhid inancı”nın silinmesi olduğu kadar, başta “dinsizlik” (ilhâd) olmak üzere “karanlığın (zulmet) yayılması” ve “aşağılık ruhlar” ile “kötü sözler”in (enfâs-u habîs) yeryüzünü ele geçirmesi” (Ersoy, 2008: 220) anlamına gelir.

Ersoy’a (2011: 453) göre Hıristiyanlar, çıkarları söz konusu olduğunda mezhep farklılıklarını bir tarafa bırakarak güçlü ittifaklar kurmak konusunda büyük başarılar sergilerler. Bu yönüyle, Batı medeniyetinde Hıristiyanlık, dışarıdan görünenin aksine, etkinliğini hâlen sürdürmektedir. *Süleymâniye Kürsüsünde* isimli eserinde “Sanıyorlar ki: “Bugün Avrupa tek mil kâfir. / Mütedeyyin görünürsek, diyecekler, barbar!” (Ersoy, 2008: 204) diyen Ersoy’a göre Avrupa’da Pazar günleri kiliselerin dolup taşması, kiliselere yapılan bağışların yüksek olması, ibadetlere özen gösterilmesi, vb. bu medeniyette Hıristiyanlığın hâlâ ayakta olduğuna ve sanıldığından çok daha güçlü olduğuna canlı kanıtlardır (Ersoy, 2011: 460). Nitekim Avrupalılar, Hıristiyanlığa “kayıtsız” görünseler de gerçekte Hıristiyanlıkla ilgileri fazladır ve “yaradılıştan sahip oldukları iman hissi”ni açığa çıkartmak istemezler; İslâm toplumlarında ise dinin ilerlemeye engel olduğu şeklinde yanlış bir düşünce yayırlar ve Müslüman aydınları etki altına alırlar (Ersoy, 2011: 206).

Bu bakımdan Ersoy, yalnızca Hıristiyanlığın temellerine yönelik eleştirilerde bulunmakla kalmaz, aynı zamanda bu gerçeklerin bilincinde olmayan Müslüman aydınları

da hedef alır. Ayrıca, “aydın gençler” olarak nitelendirdiği bir kısım çevrelerde Hıristiyanlığın taklit edilmesini, eğlence düşkünlüğü olarak değerlendirir; Tanzimat’tan beri başta İstanbul olmak üzere Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde misyoner okullarının açılmasını ve bu okullara Türk öğrencilerinin kayıt yaptırılmalarını da eleştirir (Ersoy, 2011: 209-212). Nitekim bu okullar, ülke içindeki Hıristiyan azınlıklara hizmet etmekten çok, Türklerin kendi din ve medeniyetlerine yabancılaşmalarını sağlamaktadır. Keza, Müslüman çocukların Hıristiyanlar tarafından yetiştirilmeleri, Ersoy’a göre kabul edilemez bir durumdur; çünkü bu çocuklar, kendi din ve medeniyetlerinin idealleri doğrultusunda değil, Hıristiyanlığın ve Batı medeniyetinin idealleri doğrultusunda yaşamlarına yön verme yoluna gitmektedir (Ersoy, 2011: 209-212, 419).

Diğer taraftan, Ersoy (2011: 418-420) önce Yahudilerin, ardından da Hıristiyanların İslâmiyetin tevhid inancını bozduğuna inanır ve İslâm toplumlarındaki yanlış fikir ve hayat tarzlarının temelinde bu bozulmanın olduğunu savunur. Dahası Hıristiyanlar, kendi dinlerini yaymak konusunda sergiledikleri çabaların benzerlerini, İslâm toplumlarını kendi değerlerinden uzaklaştırmak konusunda da başarıyla sergilemişler; kendi değerlerine yabancılaşan İslâm toplumlarında Hıristiyanlaşma yayılmıştır. Bu noktada Ersoy (2011: 421-422), Hıristiyanların kendi dinlerini yaymak konusunda sergiledikleri çabayı, Müslümanların da aynı şekilde göstermesi gerektiğini savunur. Ersoy’a (2011: 453-454) göre Hıristiyan Batı medeniyeti karşısında kesin bir zafer kazanılabilmesi için, güçlü bir İslâm birliğine gereksinim vardır ve bu birliğin yaşama geçirilebilmesi için, Hıristiyanlık hakkında doğru bilgilerin ortaya konulması ve halkla paylaşılması gerekir.

3.3. İnsan Görüşü

Ersoy’un insan görüşü, temel kaynaklarını İslâmiyette bulmaktadır ve özellikle de tefsirlerinde Ersoy, insanın mâhiyeti ve insan türleri arasındaki ayrım ile farklı insan türlerinin birbirleriyle olan ilişkileri üzerinde önemle durur. Nitekim, Ersoy’a göre insan, varlıkların en şerefli olarak yaratılmıştır. Tüm varlık evreni, insan için yaratılmış ve insanın emrine sunulmuştur (Ersoy, 2008: 98). Ancak insan, aynı zamanda da nefis varlığıdır ve nefisini kontrol edemeyen insanlar, kendi arzu ve ihtirasları, heves ve tutkuları, vb. uğruna yaradılış amaçlarından uzaklaşarak insanlıklarını yitirirler. “İnsan ki, onun rûh

ile insanlığı kâim, / Dâim oluyor cisminin amalına hadim;”¹⁰ (Ersoy, 2008: 64) diyen Ersoy’a göre insanın insan olma vasfı, nefsin kontrol altına alınmasını sağlayan mâneviyatla korunur (Ersoy, 2008: 306; 2011: 389).

Ne var ki, Ersoy’a göre insan, çoğu zaman bedeninin isteklerini yerine getirmeye çalışır. Bu yönüyle, nefsini bilmeyen ve onu kontrol edemeyen bir insanda, yaratılışın hikmetini kavrama olanağı yoktur. Hakikat temelinden (din) yoksun bir akılla insan, nefsini bilme olanağından yoksun kalacağı gibi, yaratılışın hikmetini kavrama şansını da kaybeder. Böyle bir insan, hayatının başlangıç noktasını, içinde yaşadığı hayatı ve gideceği yeri bilmeden yaşar (Ersoy, 2008: 99). Hâlbuki, yaratılan her şey, Allah’ın hükmüne tâbidir ve insan, yaratılışın hikmetini anlayıp kulluk görevini yerine getirmekle sorumludur. İnsanın mâhiyeti ve Allah’la ilişkisi konusunu ele aldığı *İnsan* isimli eserinde Ersoy (2008: 100), insanın mâhiyet bakımından meleklerden bile “ulvî” olduğuna dikkat çeker; ancak insan, kendi mâhiyetinden haberdar olmamıştır ve Allah’ı bilmekten de uzak kalmıştır (Ersoy, 2008: 98). *İnsan* isimli bu eseri incelendiğinde, Ersoy düşüncesinde evrenin olduğu kadar, dünya nimetlerinin de yine insan için olduğu ve insanın, çalışmasına bağlı olarak bu nimetlerden hak ettiğini alacağı söylemiyle karşılaşılmaktadır. Ancak, kendi mâhiyetini kavrayamamış insan, dünya nimetlerini de yanlış yorumlar. Bu mâhiyet bilgisini insana sunacak tek kaynak ise İslâmiyettir (Ersoy, 2008: 98). İslâmiyeti bilmeyen ve Allah’ın emir ve yasaklarının gereğini yerine getirmeyen insanlar, “câhil insanlar” olarak her iki dünyada da mutlu olma şanslarını kaybeder (Ersoy, 2008: 222).

Ersoy’a göre insanlar, inanç bakımından “mümin”, “kâfir” ve “münâfık” olmak üzere üçe ayrılır (Kır, 1988: 67). Bunlardan mümin, “inanın insan”dır ve İslâmiyeti bilip gereklerini yerine getirir. Cehâleti aşan bu insanın temel özellikleri, İslâmiyeti kabul etmesinin yanı sıra, Allah’ın varlığı ve birliğine olan inancından gelen ümit, çalışma azmi ve sabırlı olmasıdır; bu insanda kadercilik, yanlış bir tevekkül inancı, tembellik ve miskinlik, ümitsizlik ve karamsarlık yoktur (Ersoy, 2008: 444). Bu nedenle mümin insan, hayatı boyunca karşılaştığı tüm olumsuzlukları memnunlukla karşılar ve ahiretteki mutluluğunu düşünmekle, bu olumsuzluklara katlanması kolaylaşır (Ersoy, 2008: 51). Müminler için “hakkı, hakikati savunanlar, bütün dünya Firavun kesilse, hiç bıkkınlık göstermeyecekler” (Ersoy, 2011: 336) diyen Ersoy’a göre bu insan, yaşamını emek

¹⁰ “Kâim”, duran; “hadim”, hizmet eden.

üzerinde şekillendirir, bilgi birikimini arttırarak aklını etkin bir şekilde kullanır, güçlü bir iradeye sahiptir, taklitten uzak durur ve her türlü haksızlığa karşı çıkar (Ersoy, 2008: 451).

Kâfirler ise Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr eden kimselerdir; hakîkatin üzerini örterler. Kalplerinde Allah inancı olmadığı için, yaşamlarında hiçbir kalıcı amaç da yoktur. Oysa, kalbinde Allah inancı olmadan yaşamak mümkün değildir ve bu nedenle, bu insanların kalplerinde huzur bulmaları da mümkün değildir (Ersoy, 2008: 52, 451). Kâfirleri “boş âleme düşenler” olarak nitelendiren Ersoy, kâfirlerin çevrelerinde gelişen belâ ve musibetlerin çokluğuna dikkat çeker; hakîkat temelinden (din) yoksun kaldıkları için bunlarla gerçekten mücadele etme güçlerini kaybedip türlü günâhlara batacaklarını belirtir (Ersoy, 2008: 52). Diğer taraftan, münâfikları ise “ikiyüzlü” kimseler olarak görür; inanmış göründükleri hâlde gerçekte inanmamış münâfiklar, Ersoy'a göre güvenilmez kimselerdir. Yeryüzünde bozgunculuk yapmak konusunda münâfikları kâfirlerden daha tehlikeli gören Ersoy, İslâm toplumlarındaki münâfikların zararlı etkileri konusunda Müslümanları sıklıkla uyarır (Kır, 1988: 70).

Böylelikle, Ersoy düşüncesinde ahlâk, hem insan yaşamında, hem de toplum yaşamında çok önemli bir yer üstlenir. “Ahlâklı insan”ın aynı zamanda da “dindar insan” olduğunu düşünen Ersoy (2008: 280), ahlâkın kaynağına dini yerleştirir. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, ahlâkı oluşturan değerler, kaynağını dinden alır ve dinî bir temelden yoksun hiçbir değer, insana gerçek bir ahlâklılık sunamaz (Ersoy, 2008: 225). Bu yönüyle, Ersoy'a göre insandaki “ahlâk duygusu”, aynı zamanda da “Allah korkusu”dur ve Ersoy (2008: 306), Batı düşüncesinde ortaya çıkan “laik ahlâk” (vicdan), “hümanist ahlâk” (âdemiyyet hissi), vb. söylemleri doğru bulmaz. Zira insan, Allah tarafından sorumlu tutulmuş ve her iki dünyada nasıl yaşaması gerektiği insana, İslâmiyetle tebliğ edilmiştir. Allah korkusuyla bu tebliğin gereklerini yerine getiren insan, Ersoy'a (2008: 280) göre iyi bir mümin, iyi bir dindar ve güzel ahlâka sahip bir insan olacaktır.

Ersoy'a (2008: 445) göre iyi bir mümin, iyi bir dindar ve güzel ahlâka sahip bir insanın diğer bir özelliği de “her bakımdan özgür” (hürri-i mutlak) olmasıdır ve Ersoy insana, özgür olduğu oranda “insan olma vasfı” yükler. Bu özgürlük ise Allah'tan başkasına kulluk yapmamak ve boyun eğmemektir. İnsan, ahlâklı olduğu ölçüde özgürdür; bu ahlâklılığı ona sunan din ise insana, aynı zamanda da dindarlık vasfı kazandırır. Özgürlük konusunda Ersoy (2008: 445), tek bir insanın çabasını da yeterli bulmaz ve millet

olarak özgürlüğün tesis edilmesinin gereği ve önemine işaret eder. Ayrıca Ersoy (2008: 225), Batı toplumlarındaki bireyciliğin kesinlikle karşısındadır; bireye tek ve ayrı bir gerçeklik atfedilmesini doğru bulmaz. Ersoy'a göre bireyler, toplum içinde ortak amaçlar doğrultusunda faaliyet göstererek hem kendi yaşamlarını sürdürme şansı elde ederler, hem de toplumun devamını sağlarlar. Keza, toplumun işleyişine zarar veren bir unsur ortaya çıktığında, bundan tüm toplum da etkilenir.

Bu bağlamda Ersoy (2011: 374), İslâmiyeti doğru bir şekilde anlamış din adamları ve âlimlerin müminlerin yaşamında ve İslâm toplumlarındaki yeri hakkında önemli değerlendirmeler yapar. Nitekim, Ersoy'a göre insanın akıl sahibi bir varlık olması, dinin sunduğu hakikatleri eksiksiz bir şekilde anlama yeterliliğini ona sunmaz. Yüksek hakikatler söz konusu olduğunda insan, ancak bu alanda uzman ve donanım sahibi kişilerin rehberliğiyle doğru yolu bulabilir ki bu rehberler, din adamları ve âlimlerdir. Onların topluma sunacakları açıklamalar ve geliştirecekleri içtihatlar, İslâm toplumlarında gerek bireysel, gerekse de toplumsal alanda dinin emir ve yasaklarının etkin bir şekilde yaşama geçirilmesini sağlayacağı gibi, İslâm toplumlarında cehaletin son bulması da yine bu yolla mümkün olacaktır. Dolayısıyla, Ersoy'a (2008: 202) göre insan, cehâleti kendi başına yenme olanağına sahip değildir ve topluma rehberlik görevi, özellikle de Batı medeniyetine bakış ve Batı taklitçiliğine yönelik eleştirileri bağlamında son derece önemlidir. Fakat, Ersoy'un akla yönelik bu söylemi, aklın küçümsenmesi anlamına gelmemektedir; Ersoy, insan aklının yalnızca doğru bir kaynaktan hareketle ve iyi bir eğitimle doğru ve etkin bir şekilde kullanılabileceğini düşünür ve bunu, din adamları ile âlimlerin başardığına inanır (Macit, 2006: 130-132).

3.4. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış

Ersoy'a göre millet, “var olmayı hak sayan, çalışmayı vazife telâkki eden, var olmayı çalışma ile elde eden varlıktır” (Kabaklı, 2006: 71). Bu tanımda Ersoy'un yaptığı vurgu, daha çok “çalışma” konusu üzerindedir ve Ersoy (2008: 277), millet olma hakkının çalışmayla sağlanacağını düşünerek millet tanımının sosyolojik veya hukukî yönlerini düşüncesinde merkeze yerleştirmez. Ersoy'un millet görüşü, İslâmiyetin millet kavramına verdiği anlamla da doğrudan ilgilidir ve bu yönüyle Ersoy (2011: 361), Batılı bir millet ya da milliyetçilik düşüncesine karşı çıkar. Ersoy'a (2008: 280) göre milleti meydana getiren temel unsurlar din, vatan ve ortak tarih olarak tespit edilebilir. Bu unsurlardan en önemlisi

dindir; milleti oluşturan bireylerin ortak duygu ve düşünceleri, kaynağını dinden alır ve bu duygu ve düşüncelerle bireyler, birlikte yaşama iradesi sergiler.

Süleymâniye Kürsüsünde isimli eserinde Ersoy, vatani “mukaddes” olarak nitelendirir; bir milletin varolmasının teminatı olan vatan, o milletin tüm değerlerinin gerçeklik koşuludur; vatanını kaybeden bir millet, tüm değerlerini de kaybetmiş olacaktır (Ersoy, 2008: 198). Keza, *Hakkın Sesleri* isimli eserinde “Hani, ey kavm-i esâret-zede, muhtâriyyet? / Korkarım, şimdi nasibin mütemâdi haybet! / Hani, ey unsur-ı bî-râbita, istiklâlin? / Ebediyyen, sanırım, söndü bütün amalin!”¹¹ (Ersoy, 2008: 216) diyen Ersoy’a göre aynı dinden olanlar, aynı vatana bağlanır ve bu vatan içinde ortak bir tarihin parçası olurlar. Bu yönüyle vatan, bir milletin yalnızca hayatını sürdürdüğü toprak parçası değil, o milletin dinini yaşadığı yerdir (Balık, 2010). Bununla birlikte vatan, bir milletin yaşamak için varoluş mücadelesi verdiği ve çalışma yoluyla kalkındırdığı, maddî ve mânevî yapısını şekillendirdiği yerdir (Ersoy, 2008: 177, 278).

Diğer taraftan, Ersoy’a (2008: 224; 2011: 523-529) göre millet oluşumunda ortak tarihin de payı büyüktür. Tarih içinde yaşanan ortak deneyimler, milletin birlik ve beraberliğini güçlendirir. Ortak tarih, aynı zamanda da “ortak ülkü” demektir ve bir milletin geçmişinde yer alan kahramanlık hikâyeleri, destanlar, fedakârlık öyküleri, vb. o milleti geleceğe daha sağlam bir şekilde bağlar. Nitekim, geçmişi parlak zaferlerle dolu bir milletin tarihini küçük görmek, ortaya koyduğu başarıları önemsiz zannetmek, vb. o milletin geleceğe güvenini sarsar. Ortak tarihte yer alan deneyimlerden gerekli dersleri almayan milletler ise ortak acılarını tekrarlamak zorunda kalırlar. Bu yönüyle İslâm milleti, ortak tarihinden gerekli dersleri çıkartamayarak Hıristiyan Batı medeniyeti karşısında zayıf duruma düşmüş ve hattâ varolma hakkı, elinden alınmak istenmiştir.

Hakkın Sesleri isimli eserinin sekizinci manzumesinde Ersoy (2008: 226-227), milleti oluşturan temel değer olarak dinin önemine dikkat çektiği gibi ahlâk, namus, aile, vb. konular üzerinde de durur. Nitekim, Ersoy’a göre din, bu kavramlara meşrû bir temel kazandırır ve milletin geleceğini inşa eder. Bu kavramlardan uzaklaşan milletler, dağılıp yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. *Kuran* âyetlerinin tefsiriyle görüşlerine dinî temeller kazandıran Ersoy, Batının etkisiyle milleti bölmeye çalışan çevrelerin her iki

¹¹ “Kavm-i esâret-zede”, esir millet; “muhtâriyyet”, özerklik; “mütemâdi”, devamlılık; “haybet”, mahrumluk; “unsur-ı bî-râbita”, bağlantısız unsur.

dünyada da lanetlenmiş olduklarını belirtir. Dahası Ersoy (2011: 288-289, 291, 303), milletin varoluşu ile dinin varoluşu arasında dolayimsız bir ilişki görür ve birine yönelik bir saldırının diğerini de yok etmeyi amaçladığını savunur. Bu bağlamda en çok, aile kurumuna yönelik saldırılara dikkat çeker; çünkü bu saldırılar, milletin varoluşunu olduğu kadar, dinin varoluşunu da açıkça tehdit etmektedir (Ersoy, 2011: 416).

Ersoy'un millet görüşü, aynı zamanda da milliyetçiliğe bakışını belirlemektedir. Irk ya da soy ortaklığını millet kavramının temel unsurlarından biri olarak görmeyen Ersoy, ırkçılık temeline dayalı milliyetçilik hareketlerini de doğru bulmaz. Buna karşılık, bir milletin yükselişini sağlamak için yapılanların İslâmiyete uygun olması durumunda, Ersoy'un bunlara bakışı olumlu yöndedir. Ersoy düşüncesinde temel ideallerden biri olan İslâm milletini yeniden yükseltme ideali, bu ideali gerçekleştirmek için kaynağını İslâmiyetten alan faaliyetleri destekleme ve onlara katkı sağlama çabasını gündeme getirir (Ersoy, 2008: 281). Dolayısıyla Ersoy (2008: 225), Batı kaynaklı milliyetçilik hareketlerinin “üstün ırk” söylemine dayanması nedeniyle kesin olarak karşısındadır; millî varlığı şekillendiren İslâmiyet “üstün ırk” söylemine izin vermediği için, İslâm toplumlarında bu tarz milliyetçilikler kabul edilemez.

Bu çerçevede Ersoy, Fransız Devrimi'ne karşı eleştirel bir yaklaşım içindedir. Nitekim, Ersoy'a göre bu devrimin üç sloganı olarak kullanılan “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” kavramları, kısa zaman sonra yerini çıkarılara dayalı bir milliyetçilik düşüncesine bırakmış ve “millî çıkarlar” adına yapılan her şey meşrû görülmüştür. Avrupa'da imparatorluk düzeninin tasfiyesine yol açan bu devrim, ortaya koyduğu idealleri gerçekleştirme noktasında hiçbir başarı kaydedemediği gibi, Fransız emperyalizminin İslâm coğrafyasında yayılmasına katkı sağlamış, “etnik milliyetçilik” düşüncesini gündeme getirmiş, İslâmiyetin millet anlayışını aşındırmış; ortaya çıkan milliyetçilik hareketleriyle İslâm milleti, çeşitli parçalara ayrılmış ve ümmetin birliğini korumak mümkün olamamıştır (Uysal, 2009: 544). Ersoy'a göre gerçek bir özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, ancak İslâmiyetin emir ve yasaklarına uygun bir toplumsal düzende olanaklıdır.

Başka deyişle, Ersoy'a (2008: 471) göre inananların Allah katında eşit olduğu, Allah'tan başkasına kulluğun yasaklandığı ve inananlar arasında kardeşliğin emredildiği İslâmiyet, hem getirdiği ilke ve değerlerle, hem de ibadet alanındaki pratiklerle bu

özgürlük, eşitlik ve kardeşliği yaşamın her alanında tesis etmek ve korumak ister. Nitekim namaz, oruç, hac, zekât, aynı kibleye yönelme, vb. pratiklerle İslâmiyet, bu üç kavramın yaşama geçirilmesini bekler. Fransız Devrimi'nin hiçbir dinî ideale bağının olmaması ise bu kavramların doğru bir şekilde yaşama geçirilmesini engeller ve çıkar çatışmalarını kaçınılmaz hâle getirir (Şengüler, 2000: 264). Bu noktada Ersoy (2008: 456), özellikle de kardeşlik kavramı üzerinde durur; çıkarları için bir araya gelen insanlar arasında gerçek bir kardeşlikten bahsedilemeyeceğine inanır. Dolayısıyla Ersoy (2011: 355), “sömürgeci-emperyalist-ahlâksız” Batılıları da kapsayacak şekilde “tüm insanlar”ın kardeş olduğuna inanmaz ki, bu da Ersoy'un İslâm milletini korumak konusundaki görüş ve değerlendirmelerinin bir yansımasıdır (Şengüler, 2000: 263).

Batı medeniyetinde Fransız Devrimi'yle gelişen millet (nation) kavramının anlamının İslâm milletinde bir karşılığının olmadığına inanan Ersoy'a (2008: 224) göre Batı medeniyeti, millet kavramını kendi içinde “birleştirici” bir unsur olarak kullanma yoluna giderken, İslâm milleti söz konusu olduğunda bu kavramı, “ayrıştırıcı” bir unsur olarak kullanmaktadır. Oysa, Fransız Devrimi'nden bu yana ortaya çıkan tarihsel ve siyasi gelişmeler göstermektedir ki, Batılı bir millet düşüncesi “ayrıştırıcı”; İslâmî bir millet düşüncesi ise “birleştirici”dir. Dahası, Tanzimat'tan beri İslâm milletinin bu kavrama bakışı, Batı medeniyetinin İslâmiyeti değerlendirme tarzının yarattığı şaşkınlık sonucu olumsuz yönde şekillenmiş ve İslâm milletinin birlik ve beraberliği bozulmuştur. Bu ise İslâm milletini bir arada tutan İslâmiyetin bir eksikliği ya da zaafı değil, Batının İslâm coğrafyası üzerindeki “kirli oyunlar”ının bir yansımasıdır. Bu çerçevede Ersoy, millet kavramına yeniden İslâmî anlamının kazandırılması gerektiğini düşünür; “inananlar”ın “bir millet” olduğunu savunur (Çetin, 2009: 665).

Batı kaynaklı milliyetçilik hareketlerinin “en medenî” ya da “en gelişmiş” toplumları bile birbirine düşürdüğüne inanan Ersoy'a (2008: 306; 2011: 55) göre İslâm toplumları, çıkar ilişkileri temelinde kenetlenen Batı toplumlarından farklı olarak “bileşik unsurlar”dan meydana gelir. İslâm toplumlarında özellikle de hilafet makamı, bu unsurlar arasında çatışmaları önler (Ersoy, 2011: 473); “sonunda bu dağınık parçaların bütününden bir gelişmiş bütün meydana gelir ki İslâm Hilafeti ve Osmanlı Saltanatı'nın büyüklüğünün devamına sonsuza kadar hizmet eder durur” (Ersoy, 2011: 56). Nitekim İslâmiyet ırk, dil, çevre, iklim, vb. farklılıklara bakmaksızın yabancı unsurları aynı millet altında bir araya

getiren en önemli bağıdır ve bu milletin yeniden yükselişi için bu bağı “dört elle sarılmak” gerekir (Ersoy, 2011: 295).

Bu yönüyle, Ersoy’un milliyetçi söylemi için “İslâm milliyetçiliği” ifadesini kullanmak mümkündür. Nitekim, üstünlük söyleminde Ersoy (2008: 225; 2011: 361), İslâm milletinin yeniden yükselmesi için, İslâm milletini şekillendiren değerlerin üstünlüğüne, bu değerleri gerçekleştirmek için tarih boyunca yapılagelenlerin faziletine, bu amaçla çekilen sıkıntıların büyüklüğüne, vb. konulara işaret ederek İslâm milletinin Batı medeniyeti karşısındaki esaretine son verilmesini ister. *Âsım* isimli eserinde bu tür bir milliyetçiliği “mârifet” ve “fazilet” temeline oturtan Ersoy’a göre bunlardan mârifet, bir millete maddî olanakları sunar; fazilet ise bu olanakların halk yararına kullanılmasını ifade eder. Mârifetin olmadığı bir millet (İslâm milleti), maddî güçten yoksun düşer ve bu da fazilet eksikliğine yol açar (Şengüler, 2000: 245). Mârifete sahip, fazileti eksik olan milletler (Batılı milletler) ise ellerindeki maddî güçle insanları felakete sürükler. Bu iki unsur dengeli bir şekilde kullanan milletler, tarih içinde önemli konumlara yükselirler. Bu bağlamda İslâm milleti, elindeki maddî gücün “sömürgeci-emperyalist-ahlâksız” Batı medeniyeti tarafından gaspına tanıklık etmiş ve faziletini kaybetme noktasına gelmiştir (Şengüler, 2000: 246).

İmdi, bu söylemde milliyetçilik, dinle koparılamaz bir ilişki içindedir; çünkü milletin kendisi, esasen din bağıyla tanımlanmaktadır. Ersoy’un “İslâm milliyetçiliği” söylemi, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, İslâm milletinin sahip olduğu kendi değerleriyle övünmesi konusunda bir özgüven aşılama, geleceğin İslâm toplumunu bu değerler üzerinden yeniden inşa etme, Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin yeniden hâkim konuma gelmesini sağlama amacındadır. Zira Ersoy (2011: 103-104), Türklerin İslâm öncesi tarihlerini yücelten ve millet oluşumunu din dışı öğelerle açıklayan ya da millet oluşumunda dine gerekli önemi vermeyen söylemleri kabul etmez. Fakat Ersoy, Millî Mücadele öncesinde savunduğu İslâm milletinin birliği ve yükselişi söylemini, Millî Mücadele döneminde ve sonrasında, Türk milletinin birliği ve yükselişi söylemine dönüştürmüştür. Böylelikle, “İslâm milliyetçiliği” söyleminden “Türk milliyetçiliği” söylemine yaklaşmıştır ki, başta *İstiklâl Marşı* olmak üzere çeşitli eserlerinde Türkleri yücelttiği ve hattâ Türklere, “İslâmiyetin kurtarıcısı” gözüyle baktığı görülmektedir (Şengüler, 2000: 242-243). Türklerin yok olması durumunda İslâmiyetin de

“söneceğini” düşünen Ersoy’a (2008: 209) göre Türkiye, İslâmiyetin “en güçlü”, “en ileri” ve “son” kalesidir (Kabaklı, 2006: 69).

3.5. Medeniyet Kavramı

Ersoy düşüncesinde medeniyet kavramı, Batı medeniyetiyle eş anlamlı kullanıldığında olumsuz bir nitelik taşır ve sömürgecilik, emperyalizm, savaş, yok etme, vb. olgu ve olaylarla ilişkilendirilir. Fakat, Batı medeniyetine ya da genel olarak medeniyete bu güç ve olanağı sunan bilim ve teknik ise olumlu bir gözle değerlendirilir; Batının bilim ve tekniği doğrudan hedef alınmaksızın “medeniyet” adına bu bilim ve tekniği insanlık felaketlerine yol açacak şekilde kullananlar eleştirilir. Nitekim Batı medeniyeti, sahip olduğu maddî olanaklarla bilim ve tekniğini geliştirmiş; bu ise diğer medeniyetler karşısında görece bir “ilerilik” vasfını ona kazandırmıştır. Ancak, bu “ilerilik” vasfını insanlık felaketleri yönünde kullananlar, Batı medeniyetinin “vahşi ve acımasız” yönünü temsil etmişler; medeniyet kavramına olumsuz nitelikler yüklenmesinde de büyük bir rol üstlenmişlerdir (Çetin, 2012: 34).

Bu bağlamda, Ersoy’a göre medeniyet kavramı, Batı medeniyeti tarafından bir propaganda unsuru hâline getirilmiş ve İslâm milletine tefrika bulaştırmak için kullanılmıştır. Öyle ki, Batının kalkıştığı her türlü işgâl, “medeniyet götürme” söylemiyle meşrûlaştırılmak istenmiş; bu işgâllere karşı çıkanlar ise “medeniyet düşmanı” ya da “gerici” biçiminde yaftalanmıştır. Batı medeniyetini en yüksek ideal olarak kabul eden Müslüman aydınlar ise Batının savaş yoluyla gerçekleştirmek istediği hedefleri, fikir ve düşünce alanında gerçekleştirmesine katkı sağlamıştır ki bu faaliyetleri, aynı zamanda da İslâm milletinin “millî kurtuluş” konusunda sergilemekte zorlandığı ortak bilincin eksikliğini yansıtmaktadır (Ersoy, 2008: 225). Batı medeniyeti özelinde temsil edilen medeniyet düşüncesi, İslâm milletini Batı medeniyetini taklide ve ona esir olmaya sürüklemektedir (Çetin, 2012: 32-33).

Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin en üstün ilke ve kurumlara sahip olduğuna inanan Ersoy, varolmak için Batı medeniyetinden ya da Batılı kurumlardan “medet umulması”na karşı çıkar. İslâm milletinin varoluş hakkı, Allah’ın emir ve yasaklarına bağlı kaldıkları sürece en doğal hakkıdır. Oysa, Batının “insanlık hissine, medeniyet hissine sığınmaya kalkışırsanız hüsrandan başka bir netice elde edemezsiniz”

(Ersoy, 2011: 441). Nitekim Batı medeniyeti, “kendinden olan” ve “kendinden olmayan” ayrımı çerçevesinde, ürettiği değerleri yalnızca kendisi için geçerli kabul eder ve dünyanın geri kalan kısmının çektiği acılara sessiz kalır (Ersoy, 2008: 332). İslâmiyet ise tüm insanlığın acılarına ortak olmayı emreder ki, bu da Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin “fazilet medeniyeti” olduğunu gösterir (Ersoy, 2008: 181). Bu durum ayrıca, İslâmiyetin getirdiği ilke ve kurumların zaman ya da mekân sınırlandırması olmaksızın geçerli olduğunun, insanlığın kurtuluşunu sağlayacak tek gerçek rehberin İslâmiyet olduğunun ifadesidir (Ersoy, 2008: 203).

Ersoy’a göre Batı medeniyetinin emperyalist niteliğinin yanında, sahip olduğu kültür ve ahlâk da insanı ve toplumu “çürüten” bir niteliktedir ve “hayvanca bir yaşam biçimi”ni ifade eder. Nitekim, Fransızları “fuhuş düşkünü” ve “dinsiz”, Almanları “bira düşkünü” ve “bunak” şeklinde tanımlayan Ersoy (2008: 224), Batı medeniyetinin kendi içinde tarih boyunca süregelen çatışmaları da kendi kültür ve ahlâkının içerdiği zafiyete bağlar ve bu kültür ve ahlâka yüksek bir değer atfedilmemesi konusunda İslâm milletini uyarır. Batı medeniyetinin kültür ve ahlâk alanında kendi üstünlüğü inancı, hiçbir biçimde kabul edilemeyeceği gibi, bu kültür ve ahlâk karşısında en güçlü kalkan da yine İslâmiyettir (Ersoy, 2008: 40). Fakat Ersoy, medeniyet kavramının kullanılmasından büsbütün vazgeçilmesi gerektiğini savunmaz. Eserlerinde medeniyet kavramıyla genel olarak Batı medeniyetinin yol açtığı insanlık felaketlerine gönderme yapan Ersoy, bu kavramın İslâm toplumlarında bu içeriğinden farklı bir şekilde anlaşılması gerektiğine de çeşitli vaaz ve yazılarında dikkat çeker. Ersoy, medeniyet kavramını Batı medeniyetiyle eş anlamlı kullandığında bu kavrama olumsuz nitelikler yüklerken, bu kavramla İslâm medeniyetine gönderme yaptığında ona olumlu nitelikler yükler. Ersoy’un özlemine duyduğu medeniyet, samimi Müslümanlar arasında paylaşılan, dürüst ve ahlâklı müminlerin ortak yaşama kültürüyle şekillenen, İslâmiyetin emir ve yasaklarının başarılı bir şekilde yaşama geçirildiği bir yaşam tarzıdır ve Ersoy düşüncesinde bu bağlamda medeniyet, İslâm medeniyetiyle ve İslâmî bir yaşam tarzıyla eş anlamlıdır (İmamoğlu, 2010). Nitekim Ersoy,

medeniyetin bir sömürgecilik siyasetinin meşrulaştırıcısı olmasına izin vermemektedir. Âkif’in eleştirdiği medeniyet anlayışı, gerçekte İslâm’ın tarif ettiği dürüst ve ahlaki düzenin dışına çıkan yaşam biçimiydi. Aslında Âkif’in medeniyet özelinde Batı’ya yaklaşımı burada gizlidir. O, medeniyeti “İslâm” merkezli olarak sınamakta, medeniyetin gayr-ı ahlâkiliğe referans olmasına karşı çıkarken, onu fen

ve teknoloji içerikleriyle ele alındığında olumlu olmakta ve din ile paralelliğine dikkat çekmektedir (Tekin, 2011: 190).

Ersoy düşüncesinde bu ikinci anlamıyla medeniyet kavramı, başta din olmak üzere kişi yaşamına yön veren temel değerlere gönderme yapar. Bu içeriğiyle “medenî insan”, Ersoy’a göre ahlâklı, dürüst, hoşgörülü, vb. olumlu niteliklere sahiptir. Ayrıca, medenî olmak konusunda Ersoy, çağın gelişmelerini takip etmek; bilimde ve teknikte geri kalmamak temalarına da büyük bir önem verir. Çünkü, bu anlamıyla medeniyet, temel kaynağını İslâmiyetten aldığı gibi, Batının bilim ve tekniğine karşı da değildir ve onları da kendisinin bir parçası olarak görür (Ersoy, 2011: 421). Dahası, böyle bir medeniyet düşüncesinde, dindaşlık bağına dayalı kardeşlik düşüncesi de önemlidir. Ersoy’a göre medeniyet hem bireysel, hem de toplumsal bir çabanın ürünüdür ve millî birlik ve beraberliğin sağlanmasıyla gerçekleştirilir (Ersoy, 2011: 477).

3.6. Mehmet Âkif Ersoy’un Garbiyatçı Söylemi

Mehmet Âkif Ersoy’un eserleri incelendiğinde “Doğu sorunu”nun; “hasta adam” olarak nitelendirilen Osmanlı Devleti özelinde İslâm dünyasının geri kalmışlığı, âtullığı, parçalanmışlığı ve sömürgeleştirilmiş olması sorununun Ersoy düşüncesinde merkezî bir önem teşkil ettiği görülmektedir (Aydın, 2009: 327; Şengüler, 2000: 255-257). Ersoy’un garbiyatçı söyleminin arka planında da bu konular vardır. Nitekim Ersoy, yaşadığı dönem itibâriyle, Osmanlı Devleti’nin; İslâm medeniyetinin asırlarca hamiliğini üstlenen bir devletin çöküşüne; “sömürgeci-empyralist-ahlâksız” Batı medeniyeti tarafından İslâm milletinin parçalanışı ve İslâm medeniyetinin yok edilmek istenmesine tanıklık etmiş ve garbiyatçı söylemini, bu temel üzerine inşa etmiştir.

Bu çerçevede, Ersoy’un eserlerinde Batı medeniyetine yönelik “düşman(lık)” teması, en sık karşılaşılan temalardan biridir ve Ersoy düşüncesinde garbiyatçılık bu itibârla, yaşanan tarihsel birtakım deneyimlerin fikir, düşünce ve sanat alanındaki yansımalarıyla şekillenmiştir. Bununla birlikte, teorik arka planda Said Halim Paşa’nın garbiyatçı söyleminden büyük oranda etkilenen Ersoy, aslında Paşa’nın ekonomi, siyâset ve kültür alanlarında Batı medeniyetine yönelik eleştirilerine yakın eleştirilerini, bu tarz kurumsal bir çözümlemeyle ortaya koymak yerine, eserlerinde ele aldığı insan hikâyeleri üzerinden sanatsal bir formla dile getirmiştir. Bu yönüyle Ersoy’un garbiyatçılığı, Paşa’nın

garbiyatçılığının teorik çerçevesinden farklılık arz etmemekle birlikte, ifade şekli bakımından önemli bir farklılık içindedir ve aynı zamanda da sanatının gücüyle bu eleştiriler, daha geniş halk kitlelerine ulaşma şansı elde etmiştir.

Diğer taraftan, Ersoy'un garbiyatçı söylemi, belirli bir tarihsel arka plan çerçevesinde Batı medeniyeti ve İslâm medeniyetinin çeşitli bakımlardan karşılaştırılması amacını yansıttığı gibi, bu karşılaştırmalarda gerçekte İslâm medeniyeti lehine olan üstünlüğün Batı medeniyeti lehine nasıl çevrildiğine de açıklık getirmeye çalışır. Nitekim, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Ersoy'un garbiyatçı söyleminde İslâm milleti, kendi kurumlarının ve bu kurumları şekillendiren değerlerin değeri konusunda yanlış bir bilinç içinde olmuş; Batılı kurum ve değerlere atfedilen yüksek değer sonucu kendi medeniyetlerini kaybetme noktasına gelmiştir. Bu bakımdan Ersoy'un garbiyatçılığı, Batı medeniyetine yönelik eleştirel bir anlama çabası olarak şekillendiği gibi, aynı zamanda da İslâm dünyasının kendi sorunlarına ve bu sorunların büyüüp gelişmesinde Batı medeniyetinin etkisine bir açıklık getirme; bu sorunların çözümü konusunda da doğru kaynakları ortaya koyma amacındadır (Okay, 2005a). Zira, İslâm dünyasının sahip olduğu özellikle de cehalet ve tembellik, İslâm toplumlarının Batı toplumları karşısında geri kalmasına zemin hazırlamış; bu fırsatı kullanan Batılı güçler, İslâm milleti içinde “tefrikacılık ve kavmiyetçilik hastalığı”nı yayma şansı elde etmişlerdir. Dolayısıyla Ersoy'un garbiyatçılığında, yalnızca Batı medeniyeti değil, aynı zamanda İslâm toplumları da birtakım eleştirilerin konusu hâline gelir. Örneğin, *Hakkın Sesleri* isimli eserindeki şu dizeleri, bu bağlamda önemlidir:

Eyvah! Bu zilletlere sensin yine illet...
 Ey derd-i cehalet, sana düşmekle bu millet,
 Bir hâle getirdin ki, ne din kaldı, ne namus!
 Ey sîne-i İslama çöken kapkara kâbus,
 Ey hasm-ı hakîkî, seni öldürmeli evvel:
 Sensin bize düşmanları üstün çıkaran el (Ersoy, 2008: 223)!

İmdi, İslâm toplumları arasında yeniden güçlü bir birlik ve beraberlik zemininin kurulması gerektiğini düşünen Ersoy'un (2008: 225) bu inancı, aynı zamanda da ortaya koyduğu garbiyatçı bilginin zeminini oluşturur. Batı medeniyetinin ve İslâm milleti üzerindeki oyunlarının “doğru” bir şekilde kavranılması, Ersoy'un üstünlük söylemine göre aslında, İslâm medeniyetinin üstünlüğünün anlaşılmasını da içerir. Böylelikle Ersoy, Batı medeniyetinin farklı görünüşleri arasında ayırım yapar ve bu medeniyetin

şekillenmesinde önemli bir katkısı olan bilim ve tekniği, eleştirilerinin dışında tutar. Nitekim, Ersoy'un garbiyatçılığında Batı medeniyeti, üç farklı görünüme sahiptir (Aydın, 2009: 335). Bunlardan ilki, bilim ve tekniğiyle diğer medeniyetlerin önüne geçen yüzüdür. İkincisi, sahip olduğu maddî güçle dünyanın diğer coğrafyalarını ekonomik ve siyasî bakımdan tahakküm altına alan emperyalist yüzüdür. Üçüncüsü ise büyük bir maddî refah seviyesine ulaşma ve mâneviyatın zayıflaması sonucu ahlâkî yaşamın zayıflamasıdır. Bunlardan ilkinin Ersoy, olumlu bulur ve bu konuyu, garbiyatçı eleştirisinin dışında bırakır. Zira, Batı medeniyetinden bilim ve teknik alanlarında yararlanılabileceğini; Batı bilim ve tekniğinin "alınması" gerektiğini düşünür. Bu noktada, Batı bilim ve tekniğinin "evrensel" olduğu öncülünden hareket eden Ersoy, bu bilim ve tekniğe yabancı kalmanın İslâm milleti için olumsuz sonuçlar doğuracağına inanır. Nitekim, *Safahat*'taki Âsım örneğinde, Türk gençlerinin Batıya giderek (yalnızca) bilim ve tekniği öğrenmeleri gerektiği düşüncesini dile getirir (Çetin, 2012: 23).

Ne var ki, Batı medeniyetinin ikinci yüzü olan emperyalist yüzünü ise Ersoy, pek çok eserinde açık bir şekilde ve zengin bir imge yelpazesi içinde eleştirir; bu yönüyle Batı medeniyetinin, zalim ve katliamcı olduğunun altını ısrarla çizer. Bu bağlamda, Ersoy'a göre Batı emperyalizmi ile Batı medeniyeti ya da yalnızca medeniyet kavramları eş anlamlıdır. Batı medeniyetinin üçüncü yüzü olan kültürel ve ahlâkî yüzü konusunda da Ersoy, Batı medeniyetinde kültür ve ahlâk alanlarına yön veren kavram, değer ve ilkeleri hedef aldığı gibi, bunlara yüksek bir değer atfeden Batıcı Müslüman aydınları da hedef alır (Çetin, 2012: 23; Ersoy, 2011: 477). Nitekim, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Ersoy'a göre Batı medeniyetinde kültür ve ahlâk, tarih içinde kurumsallaşmış olan emperyalist nitelikteki tasarrufların Hıristiyanlıkla sentezinin bir ürünüdür. Bu kültür ve ahlâkî İslâmiyetin düşünce ve yaşam tarzından üstün zannetmek ise büyük bir yanılıdır (Ersoy, 2008: 314).

İmdi, Ersoy'un eserlerinde Batı medeniyeti hakkında kullandığı "çıtıf sillesi", "şeytan üflemesi", "haydut", "sülük benizli sömürgeciler", "eşkîya", "sırtlan kümesi", "alçaklar", "kahpe ve yüzüstü", "maskara mahlûk", "tek dişi kalmış canavar" gibi nitelermeler (Çetin, 2009: 663), Batı medeniyetine yönelik garbiyatçı söylemini oluşturan belli başlı imgeler olarak tespit edilebilir. Bu imgeler etrafında Ersoy'un (2011: 422, 477) ortaya koyduğu garbiyatçı söylem, İslâm milletini hem Batı medeniyetinin bu üç farklı görünümü, hem de kendi medeniyetlerinin değeri hakkında bilgilendirme/bilinçlendirme

amacındadır. Nitekim Ersoy “siyasi, ekonomik ve kültürel anlamda üzerimize emperyalist emellerle çullanan Batılı devletleri çok şiddetli, öfkeli, kızgın duyguları dile getiren kelimelerle tanımlamakta, bazen de ironik olarak onların kendi içlerindeki çelişkileri açığa vuran kelimelerle tanımlama yoluna gitmektedir” (Çetin, 2009: 663).

Tezimizin bu kısmında Ersoy’un garbiyatçı söylemini ekonomik garbiyatçılık, siyâsi garbiyatçılık ve kültürel garbiyatçılık başlıkları altında inceleyeceğiz.

3.6.1. Mehmet Âkif Ersoy’un Ekonomik Garbiyatçılığı

Mehmet Âkif Ersoy’un ekonomik garbiyatçılığı, Batı medeniyetinin maddî ilerleyişinin nedenlerini tespit etmek, bu temellerin sorgulamasını yapmak ve bu sorgulamadan alınması gereken dersleri ortaya koymak amacındadır. Bu çerçevede Ersoy, Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelere yönelik eleştirel bir anlama çabası içine girdiği gibi, aynı zamanda İslâm medeniyetinin maddî alanda geriliğinin nedenlerini de eleştirel olarak anlamak ve ortaya koymak ister. Böylelikle Ersoy, Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kapitalizme ve kapitalist ahlâka ilişkin olarak bir dizi eleştiride bulunur. Ortaya koyduğu çalışma felsefesinde ise İslâm toplumlarının geriliğine yol açan nedenler arasında kadercilik, yanlış bir tevekkül inancı, tembellik ve miskinlik, ümitsizlik ve karamsarlık gibi konuların eleştirisine büyük bir önem verir.

Tezimizin bu kısmında Ersoy’un ekonomik garbiyatçılığını, kapitalizm ve kapitalist ahlâkın eleştirisi ve çalışma felsefesi başlıkları altında inceleyeceğiz.

3.6.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi

Ersoy’un (2008: 280) kapitalizm ve kapitalist ahlâka ilişkin eleştirileri, büyük oranda Berlin deneyimine dayanır. Nitekim Ersoy, Berlin’de bulunduğu süre zarfında, bir taraftan bilim ve teknikte ileri bir medeniyetle karşılaşırken, bir taraftan da bilim ve teknikte ileri bir toplumda maddî gücü elinde bulunduran kesimlerin yoksul kesimleri nasıl ezdiğine, onları nasıl sömürdüğüne ve bu faaliyetlerin ahlâk alanında nasıl meşrû gösterildiğine tanıklık etmiştir. Ersoy’un garbiyatçı söyleminde kapitalist toplum, emeğin karşılığını vermeyen ve bu nedenle, gerçek bir ahlâka; hakikat temeline (din) dayalı bir

ahlâka sahip olmayan bir toplumdur. Kapitalist ahlâk, maddî kazanç sağlamak konusunda yapılan her şeyin yüksek bir değere sahip olduğu sayılımasına dayanır ve bu yönüyle, mâneviyat eksikliğinin bir yansımasıdır. Ersoy’a göre “Batı medeniyeti maddecilikteki ilerleyişini maneviyat sahasında kesinlikle gösteremedi. Aksine o tarafı büsbütün ihmal etti. Hayır, ihmal etmedi; bile bile ayaklar altına aldı. Avrupalıların ne mal olduklarını anlayamayanlar zannedirim ki bu sefer artık gözleriyle görerek hatalarını düzeltmişlerdir” (Ersoy, 2011: 477).

Ersoy’un ekonomik garbiyatçılık bağlamında kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik eleştirilerinde dikkat çeken en önemli konulardan biri, “helâl kazanç” konusudur. Nitekim, Ersoy’un aktardığına göre, bir hadiste şöyle buyrulmuştur: “Amellerin en üstünü helal kazançtır. Çoluk çocuğunu helal ile geçindirmek için uğraşanlar, Allah yolunda cihad edenler gibidir. Nefs temizliği içinde dünyayı talep edenler şehitler derecesindedir” (Ersoy, 2011: 62-63). Bu çerçevede, başta *Geçinme Belâsı* isimli eseri olmak üzere *Küfe* ve *Seyfi Baba* gibi eserlerinde helâl kazancı öven ve özendiren Ersoy, insanın insanca bir yaşam sürdürmesi ve kendisinden beklenen görev ve sorumlulukları karşılayabilmesi için helâl kazancın önemine işaret eder. Ersoy’un (2008: 94-97) gözünde, kendi geçimini sağlamaktan âciz bir kimsenin hiçbir bakımdan itibârı yoktur ve böyle bir kimse, dinin emir ve yasaklarını yerine getirmekten de âcizdir. *Durmayalım!* isimli eserinde Ersoy (2008: 57-58), emek sarf eden ve helâl kazanca gereken önemi veren herkese Allah’ın bu emeklerinin karşılığını vereceğine; tembellik ve miskinlik içinde olup emek sarf etmeden kısa yoldan para kazanıp geçimini helâl kazançla sağlamayanların ise önce maddî bakımdan, sonra da mânevî bakımdan yıkıma uğrayacağına dikkat çeker. Aynı şekilde, Ersoy’un (2008: 355-438) *Âsım* eserine ismini veren Âsım da başkalarının sırtından geçinip onlara minnet duymak yerine, kendi emeğiyle çalışan ve kendi itibârını kendi çalışmasına borçlu olan bir insandır. Özgürlüğü ise bu çalışmasından gelir ve bu eserde Âsım, Ersoy’un garbiyatçı söylemi çerçevesinde hem yüksek bir ahlâkî varlık olarak konumlandırılır, hem de İslâm toplumlarına örnek bir insan modeli olarak sunulur. Âsım’ın bu rol modelliği, tezimizin 3.3. kısmında serimlediğimiz Ersoy’un “iyi bir mümin, iyi bir dindar ve güzel ahlâka sahip bir insan” düşüncesini temsil eder.

Helâl kazancın olmadığı yerde her türlü ahlâksızlıklara kapı aralanacağını düşünen Ersoy’a (2011: 62-63, 65) göre, emeğin olmadığı yerde helâl kazanca yer yoktur. Emeğin karşılığının verilmediği kapitalist toplumlarda helâl kazanca da önem verilmediğini

düşünen Ersoy'un (2011: 67, 306-307) ekonomik garbiyatçılığında temel vurgularından biri de aslında adâlet üzerinedir. Ahlâklı kişilerden oluşmayan bir toplumda adâleti sağlamanın da mümkün olmadığına inanan Ersoy, kapitalizmi ve kapitalist ahlâkı adâletin sağlanmasında engel olarak değerlendirir. Zira adâlet, hâkkaniyet düşüncesine dayandığında ve emeğin karşılığının verilmesi durumunda tesis edilir; Batı medeniyetinde ise hakikat temeline (din) dayalı bir adâlet değil, güçlünün çıkarlarına hizmet eden “yanlış bir adâlet” düşüncesi benimsenmiştir (Ersoy, 2011: 67-68).

Batıda ve Batıcı Müslüman aydınların gözünde İslâm medeniyeti karşısında Batı medeniyetine üstünlük atfedilmesinin en önemli nedeninin Batıda ulaşılan üretim kapasitesi olduğunu düşünen Ersoy (2008: 280), Batı medeniyetinde bu şekilde açığa çıkan “ilerleme”nin mânevî gelişmeyi beraberinde getirmediğine dikkat çeker ve mâneviyat eksikliğinin yol açtığı yıkımları arttırdığını düşünür. Nitekim bu “ilerleme”, helâl kazançla sağlanan bir ilerlemeye değil, emek hırsızlığı ve sömürüye dayanmaktadır; bu iki unsuru gizleme yoluna giden Batı medeniyetinin “üstünlük” iddiası ise bilim ve teknikteki başarılarıyla temellendirilmeye çalışılmaktadır (Ersoy, 2011: 398-399). Fakat, Ersoy'a (2008: 203) göre bilim ve teknikte ortaya çıkan her başarıda, tüm insanlığın katkısı olduğu gibi, bu başarılardan pay alma konusunda da tüm insanlığın eşit oranda hakkı vardır. Batı medeniyeti ise emek hırsızlığı ve sömürüyle maddî ilerlemesini gerçekleştirirken, kendisinden “geri” gördüğü Batı dışı toplumları aşağılama yoluna gitmiştir ki, Ersoy'un bu görüş ve değerlendirmeleri de garbiyatçı söyleminde ve ekonomik garbiyatçılığında önem arz etmektedir.

İmdi, “Avrupa medeniyeti bir fazilet medeniyeti, insanlığın gerçek medeniyeti değil” (Ersoy, 2011: 419) diyen Ersoy'a göre Batı medeniyetinde sanayi devrimi sonrasında ortaya çıkan makineleşme, beraberinde Batılıları da “makineleştirmiş”; “sonsuz maddî ilerleme”yi kapitalist ahlâk çerçevesinde en yüksek ideal olarak benimseyen bir insan modelini getirmiştir. Daha fazla maddî üretim üzerine bina edilen bu sistem, tüketimin de arttırılmasını gerektirmiş; bu ise dünyanın diğer coğrafyalarını sömürmek ve savaşa sürüklemekle sonuçlanmıştır. Nitekim, Ersoy'a göre “makine kesilmiş herifler: Uğraşıyorlar, çabalıyorlar, sonsuz maddî ilerlemeye erişiyorlar. Sonra da gelip bizi eziyorlar, parçalıyorlar” (Ersoy, 2011: 419). Bu bağlamda, *Fâtih Kürsüsünde* isimli eserindeki şu dizeleri, ortaya koyduğu garbiyatçı bilgi açısından önem arz etmektedir:

Bakın mücâhid olan Garb’a şimdi bir kerre:
 Havaya hükmediyor kânî olmuyor da yere.
 Dönün de âtil olan Şark’ı seyredin: Ne geri!
 Yakında kalmayacak yeryüzünde belki yeri (Ersoy, 2008: 260)!

Bununla birlikte Ersoy, Batı medeniyetinde ekonomi kurumunda “göreve bağlılık” ve “fedakârlık” ilkelerinin çok önemli olduğunu düşünür ve İslâm toplumlarının da bu iki ilkeyi benimsemesini ister. Nitekim, göreve bağlılık ve fedakârlık, arzu edilen maddî üretim seviyesinin yakalanmasında esastır ve aynı zamanda İslâm toplumlarının maddî alandaki geriliğine de çözüm olacak iki ilkedir. Ancak Ersoy, garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetinde bu iki ilkenin adâlet temelinde uygulanmadığını; İslâm toplumlarında ise bu temelde ele alınması gerektiğini savunur; Batı medeniyetine yönelik “haksız bir övgü”de bulunmaktan sakınır (Ersoy, 2011: 431). Zira, Ersoy’un ekonomik garbiyatçılığında Batı medeniyeti, ortak çıkarlar doğrultusunda insanları bir araya getirmeyi başarmış ve dünyanın başka coğrafyalarını sömürme fırsatı yakalamış bir medeniyettir. Kapitalizmle ekonomik gücü eline geçiren bu medeniyet, kendisini kuşatan tehlikeleri alt etme konusunda da en geniş olanaklara sahip olmuştur (Ersoy, 2011: 436).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Ersoy’a göre sahip olunan ekonomik güç, beraberinde siyasî gücü de getirir; göreve bağlılık ve fedakârlık ilkelerinin görülmediği İslâm toplumlarında ise ekonomik gücün yanı sıra, siyasî güç de zayıftır. Hâl böyle olunca İslâm toplumları, Batı medeniyetinin doğal hedefi hâline gelmektedir (Ersoy, 2011: 442). Bu noktada Ersoy’un işaret ettiği temel konu, Batı medeniyetinin maddî üstünlüğünün İslâm milletinin gözlerini kesinlikle kamaştırmamasıdır (Ersoy, 2008: 225). Nitekim, bu ilkeler ve siyasî birlik, şeriatın gerçek özünde zaten içerilmiştir ve İslâm milleti, şeriata bağlı kalmakla Batı medeniyeti karşısında mutlak üstünlüğünü yeniden kazanabilir (Ersoy, 2011: 444). Ersoy’a göre (2011: 445) Allah, İslâm milletinin yanındadır ve O’ndan ümidi kesmek, çok büyük bir günâhtır. Ekonomi alanında İslâm toplumlarında alınması gereken önlemler, İslâmiyet çerçevesinde ve adâlette dayalı olarak ekonomik koşulları İslâm milletinin lehine dönüştürecek önlemler olmalıdır (Ersoy, 2008: 472-473) ki, Ersoy’un adâlet konusundaki bu vurguları da garbiyatçı söyleminde önem arz etmektedir.

Başka deyişle Ersoy, tıpkı Said Halim Paşa’nın garbiyatçı söyleminde olduğu gibi temelde, İslâmiyetin adâlete verdiği önemden hareketle kapitalizmi ve kapitalist ahlâkı eleştirir ve ekonomik garbiyatçılığının temelinde adâlet düşüncesi olduğu gibi, bu

eleştirileri karşısında savunduğu görüş de yine dayanışma düşüncesidir (Aydın, 2009: 331; Ersoy, 2011: 306-307). Ersoy'a göre "küffar"a bile emeğinin karşılığını veren Allah, müminler çalışıp kendi sorumluluklarını yerine getirdiğinde, onlara da emeklerinin karşılığını verecek ve İslâm milletinin maddî alandaki yükselişi temin edilecektir. Bu da Allah'ın adâletinin gereğidir. İslâm toplumlarında bu tür bir adâlet düşüncesinin terk edilerek kapitalistleşme yoluna gidilmesi ise hem emeğe ve helâl kazanca gereken önemin verilmediğinin, hem de İslâmiyetin emir ve yasaklarından uzaklaşıldığının göstergesidir (Aydın, 2009: 335).

İmdi, Ersoy'un ekonomik garbiyatçılığında bu görüş ve değerlendirmeleri, aynı zamanda da İslâm milletine yönelik bir eleştiri niteliğindedir. Ersoy'un garbiyatçı söyleminde İslâm milleti, emek sömürüsü ve kazanma hırsıyla hareket eden Batı medeniyeti karşısında tembellik içinde, yanlış dinî algılara sahip, çağın gereklerini ve bilimsel-teknik başarılarını takip etmektен âciz, kendi içinde parçalanmış, eğitim sorunlarını aşamamış, kendi tarih ve kültürüne yabancılaşmış, sanayileşmesini gerçekleştirememiş bir millet olarak görünür. Bu yönüyle, Ersoy'un eserlerinde başta kahvehâneler olmak üzere İslâm milletinin tembelliğini, vb. temsil eden mekânlar, sıklıkla eleştirilerin merkezine yerleştirilir ve Ersoy, insanları tembelliğe sürükleyen koşulların ve bu koşulların ortaya çıkarttığı sonuçların eleştirisine eserlerinde sıklıkla yer verir (Çetin, 2012: 16-17). Zira Ersoy, mevcut durumda İslâm milletinin kapitalist Batı medeniyetine "yem olmak"tan kurtulamayacağını düşünür (Aydın, 2009: 329-330).

3.6.1.2. Çalışma Felsefesi

"Başarıya giden yolun insanın aklını kullanması ve çalışması sonucu açılacağını" belirttikten sonra bu çalışmayla birlikte Allah'a kul olacağını ona yöneleceğini" (İmamoğlu, 2009: 20) düşünen Ersoy'a göre çalışma (sa'y) iş yapmak, emek vermek, madde üzerinde denetim kurmak, maddeye anlam katmak demektir. İnsan, yeryüzünü imar etmek ve bir düzene kavuşturmak için yaratılmış; bu amaçla ona, çalışması ve bilimi kullanması emredilmiştir. Nitekim, "Cenab-ı Peygamber "Dünya için hiç ölmeyecekmiş gibi, ahiret için de yarın ölecekmiş gibi çalışın." diyor" (Ersoy, 2011: 61-62) sözüyle çalışmanın İslâmiyetteki yerini vurgulayan Ersoy'a göre çalışma konusunda halka verilecek doğru mesajlar, İslâmiyetin emir ve yasaklarını mistik-metafizik amaçlar doğrultusunda yorumlayıp insanları tembellik ve miskinliğe sürükleyecek mesajlar değil,

çalışmayı teşvik eden ve böylelikle, bireysel ve toplumsal ahlâkı korumaya katkı sağlayan mesajlar olmalıdır. Zira “İslâm irfanı”, çalışmanın bireysel ve toplumsal yönünü bir bütün sayar (Ersoy, 2011: 62-63).

İmdi, Ersoy’a (2011: 62) göre hem maddî, hem de sosyal gerçekliği şekillendiren çalışma, insan kişiliğinin gelişmesini ve sosyal kurumların temel niteliklerini kazanmasını sağlar. Çalışmanın olmadığı yerde ise kişilik gelişmediği gibi, bu kurumlara da yer yoktur ve mâneviyattan uzaklaşma, en yüksek noktasına ulaşır (Ersoy, 2008: 271). “Bu iman-eylem ilişkisine destek olarak şeriati da dâhil eder. Çalışmaya engel olarak Müslümanlardaki yanlış tevekkül anlayışını yani “kör tevekkül”ü gösterir” (Bolay, 2009b: 749). Aynı şekilde, insan için sınırsız bir özgürlük de yoktur; insan için özgürlük, çalışmasıyla doğru orantılıdır (Ersoy, 2008: 62). Hâliyle, “çalışmak insana itibar kazandırır, izzet/kudret katar” (Bolay, 2009b: 747). Bu çerçevede Ersoy, çalışmayı “bir canlılık, bir değişim, bir dönüşüm, evrensel bir oluşum ve gelişim, bir medeniyet kurma, bir insan olma, canlılık ve dinçlik içinde düzenli yaşama, mesuliyetinin ve insanlık şuurunun sınırlarını zorlama anlamında evrenin düzenine uygun bir faaliyet olarak anlamaktadır” (Bolay, 2009b: 752).

Bu bakımdan, Ersoy’a göre çalışma, yalnızca insanın geçimini sağlamaya dönük üretici etkinliği değil, aynı zamanda da Allah’ın iradesinin dünyada gerçekleşmesini ifade eden “kozmetik” bir etkinliktir (Ersoy, 2011: 411-412). Ersoy, *Fâtih Kürsüsünde* isimli eserinde, tüm evrenin çalışan birtakım mekanizmalar üzerine kurulu olduğuna, hepsinin işleyişinde bir düzen ve uyum olduğuna dikkat çeker (Ersoy, 2008: 251). Ersoy’a göre, her şeyin temelinde çalışmanın olması, varoluşunu sürdürme koşulunun da çalışma olması anlamına gelir ve bu itibarla Ersoy’un çalışma felsefesi, “metafizik” bir yön taşır (Bolay, 2009b: 748). Ancak bu metafizik, insan eylemlerinden kopuk ve soyut bir tartışmanın konusu değil; tam tersine, insan eylemlerine yön verme iddiasında olan ve aynı zamanda da garbiyatçı söyleminde Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetini yeniden yükseltme amacına mâtufl bir metafiziktir (Ersoy, 2008: 445). Zira, bu metafiziğe Ersoy, *Durmamalım!* isimli eserinde “ilerleme” boyutunu da katar; evrendeki tüm varlıklar, ilerleme yolunda sürekli çalışmaktadır ki, hem insan için, hem de Batı medeniyeti karşısında İslâm toplumları için gerçek ilerleme çalışmakla mümkündür (Ersoy, 2008: 58-59).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Ersoy'a göre İslâm Devleti'nin kuruluş yıllarında, açlık ve yoksulluk konusunda diğer toplumlarla karşılaştırılamayacak kadar zor şartlar altında Müslümanlar, çalışmayı kendilerine esas almışlar ve kısa süre içinde Romalıların gücüne ulaşmışlardır. Çalışma felsefesi bağlamında Ersoy, "Müslümanların vaktiyle gösterdikleri harikalar"ın kaynağına çalışmayı yerleştirir ve adâletin önemine işaret eder. Zira, Roma'nın köleci ve haksızlıklara dayalı ekonomik düzeni karşısında İslâm medeniyetinin adâlete dayalı düzeninin üstünlüğüne inanan Ersoy'a göre

İnsan için ne bu dünyada, ne öteki dünyada kendi çalışmasının ürününden, kendi kazancından başka bir şey yok. İnsan ne ekerse onu biçiyor. Ekmeden biçmek olmuyor. İşte bu, fitratın bir kanunu, Allah'ın bir kanunu, hem de Kur'an dili ile tebliğ edilmiş bir kanundur (Ersoy, 2011: 411).

Bu çerçevede, "dört taraftan kuşatıldığımız felakette her ferдин bir sorumluluk payı vardır. Eğer herkes gerek kendi nefesine, gerek Halik'ına, gerek dindaşlarına, vatandaşlarına karşı yerine getirmekle yükümlü bulunduğu vazifeleri ihmal etmiş olmasaydı bu musibetler, bu belâlar mümkün değil başımıza gelmeyecekti" (Ersoy, 2011: 309) diyen Ersoy'a göre Müslümanların büyük günâhlardan biri olan ümitsizliğe düşmeleri, çalışma konusunda onlarda her türlü isteği yok etmekte; maddî alanda geri kalma, aynı zamanda da imandaki zayıflığı ya da hiçliği göstermektedir (Ersoy, 2011: 330-331). Kaldı ki, geçmişte büyük medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan Anadolu coğrafyası, pek çok medeniyetin bıraktığı izlerle doludur ve bu medeniyetlerin ulaştığı maddî refah seviyesi, onları yok olup gitmekten kurtaramamıştır. Çünkü, ilahî emir ve yasaklara yüz çevirerek maddî refahı arttırmak için ortaya konulan üretim veya çalışma, bir medeniyetin sonunu hazırlar ki, bu da maddî üretimin ya da çalışmanın ilahî emir ve yasakları gözetmesi gerektiğinin kanıtıdır (Ersoy, 2011: 288) ve aynı zamanda da Ersoy'un ekonomik garbiyatçılığında çalışma felsefesinin İslâmiyetle olan yakın ilişkisini anlatır (Ersoy, 2008: 444).

Öbür taraftan, Ersoy'un (2008: 57-58) çalışma felsefesinde tevekkül kavramı, "bir konuda gerekenleri yapmak ve çalışmanın karşılığını Allah'tan beklemek" anlamına gelir. İslâm milleti ise çalışma konusunda kendi sorumluluklarını yerine getirmemiş; üstelik, buna bağlı olarak maruz kaldığı felaketlerin tüm sorumluluğunu da Allah'a yüklemiş ve kadercilik inancına bağlanmıştır. Oysa bu yaklaşım, tevekkül hakkında yanlış bilincin ifadesidir. Ersoy'un ekonomik garbiyatçılığına göre bu yanlış tevekkül düşüncesi ve kadercilik inancı, İslâm milletinin Batı medeniyeti karşısında güçsüz ve zavallı şeklinde

algılanmasına neden olmuş; millî bilinçte ya da İslâmiyete bakışta ciddî yanlışlara yol açmıştır. Keza, üzerine düşen sorumluluklarını yerine getirdiği hâlde Allah tarafından cezalandırılan bir İslâm milleti algısı da Ersoy'un garbiyatçı söylemine göre, millî bilince yönelik yanlış bir algıdır ve Ersoy, birçok çalışmasında bu yanlış algıların düzeltilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir (Duran ve Salkın, 2009: 349).

Ersoy'un (2008: 280) çalışma felsefesine göre, *Kuran*'da emeğiyle çalışmanın övüldüğü ve helâl kazancın emredilip haramın yasaklandığı sayısız âyet, İslâm toplumları için birer ibret kaynağı olduğu gibi, aynı zamanda da çalışma konusunda en doğru bilgi kaynağıdır. Bu âyetlerden gerekli dersleri çıkartamayan İslâm toplumlarında çalışma yerine miskinliğin yayılması ise hem dünya üzerinde, hem de ahirette en ağır şekilde cezalandırılacaktır (Ersoy, 2011: 298-299). Bu yönüyle azim ve tevekkül, İslâm toplumlarına yalnızca ekonomi bağlamında dünya işlerinde değil, ahiret işlerinde de mutluluk kapısını aralayacaktır ve bu konuda Ersoy, geleceğin İslâm toplumlarına karşı umudunu korur (Ersoy, 2008: 315).

İmdi, Ersoy'un (2011: 474) ekonomik garbiyatçılığında çalışma felsefesi, İslâm toplumları içinde millî birlik ve beraberliği yeniden tesis ederek maddî kuvveti arttırma, maddî üretim konusundaki geri kalmışlığı sona erdirme; Batı medeniyeti karşısında maddî üstünlüğü yeniden elde etme amaçlarına mâtuftur. Nitekim Ersoy, "Müslümanların yeni bir medeniyet inşa edebilmesi ve Batı'nın karşısına ezilmeden aynı şartlarda çıkabilmesi için yeni bir çalışma felsefesi ortaya koymaya çalışmıştır" (Bolay, 2009b: 751). Garbiyatçı söyleminde çalışma felsefesiyle bu sorunların aşılacağını düşünen Ersoy'a (2011: 341) göre İslâm milleti, hem maddî üretim alanında, hem de ilahî emir ve yasaklar konusunda mevcut durumda içler acısı bir hâldedir ve bu durumdan henüz bir çıkış yolu arama noktasına gelememiştir. Zira İslâm milleti, Batı medeniyeti karşısında eski konumuna yeniden gelebilmek için çalışma alanında doğru bir ekonomik planlamayla hareket etmeli, toplumsal dayanışma ve adâleti yaşama geçirmeli ve dinî hükümlerden ayrılmamalıdır (Ersoy, 2008: 225).

3.6.2. Mehmet Âkif Ersoy'un Siyasî Garbiyatçılığı

Mehmet Âkif Ersoy'un siyasî garbiyatçılığı, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisinden çok, Batı medeniyeti karşısında varlık

savaşımı veren İslâm milleti ve medeniyeti üzerinde Batı medeniyetinin oynamakta olduğu oyunlara işaret eden kavram, değer ve ilkelerin eleştirisine dayanır. Nitekim Ersoy, Said Halim Paşa'nın garbiyatçı söyleminden farklı olarak Batı medeniyetinde siyâset kurumunun işleyişini ve bu kuruma yön veren kavram, değer ve ilkeleri, garbiyatçı söylemine merkezî bir konu olarak dâhil etmez. Bunun yerine, İslâm milleti ve medeniyetinin siyâset kurumu üzerinde Batı medeniyetinin yol açtığı zararlı etkilerin neler olduğunu anlamak, ortaya koymak ve bunların aşılmasına katkı sağlamak ister. Fakat bu tespitimiz, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelere Ersoy'un bütünüyle ilgisiz kaldığı anlamına gelmemelidir. Örneğin, bir vaazında “bugün cihan kuvvetten, servetten başka bir şeye boyun eğmez. Onların nazarında en haklı, en zengindir, en kavidir. Âcizin feryadını kimse dinlemez. Hakkına inanmış değil ki feryadını dinlesin!” (Ersoy, 2011: 419) diyerek Batı medeniyetinde hak, güç ve çıkar ilişkisini hedef almaktadır. Keza, *Fâtih Kürsüsünde* isimli eserindeki şu dizeleri de Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisine bir örnek teşkil etmektedir:

Siyâsetin kanı servet; hayatı, satvettir;
Zebûn-kûş Avrupa bir hak tanır ki: Kuvvettir.
Donanma, ordu yürürken muzafferen ileri,
Üzengi öpmeğe hasretti Garb'ın elçileri!
O ihtişamı elinden niçin bıraktın da,
Bugün yatıp duruyorsun ayaklar altında¹² (Ersoy, 2008: 264)?

Ne var ki, Ersoy'un bu dizelerinde bile Batı medeniyetinden ziyade, İslâm milletine yönelik görüş ve değerlendirmelerin ağır bastığı görülmektedir. Nitekim Ersoy, eserlerinde kimi kez doğrudan doğruya Batı medeniyetinde siyâset kurumunun işleyişini ele almışsa da eserleri incelendiğinde, bu göndermelerin sınırlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Ersoy'un bu eleştirilerinin yoğunlaştığı asıl hedef, gerek Osmanlı coğrafyası içinde, gerekse de bunun dışındaki Müslümanların “kurtuluş”udur (Okay, 2005b). Bu çerçevede Ersoy, İslâm toplumlarında siyâset kurumunun Batı kaynaklı tefrikacılığa ve kavmiyetçiliğe teslim olduğuna dikkat çeker ve siyâset kurumunun İslâm milleti ve medeniyetinin sonunu hazırlamakta olduğu endişesini dile getirir. Zira bu kurum, Batı kaynaklı özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık söylemiyle, İslâm toplumlarının ayrışmasına ve

¹² “Satvet”, ezici kuvvet; “zebûn-kûş”, ezen.

parçalanmasına hizmet etmektedir. Bu durum karşısında Ersoy'un asıl kaygılarını anlamada, *Hakkın Sesleri* isimli eserindeki şu dizeleri önemlidir:

Ezanlar sustu... Canlar¹³ inletip durmakta afâkî.
Yazık. Şark'ın semâsından fiilâl'in geçti işrâkî!
Zaman artık salîbin devr-i istilâsı, ilhakî.
Fakat, yerlerde kalmış hakların ferdâ-yı ihkâkî,
Ne doğmaz günmüş ey âcizlerin kudretli Hallâk'ı¹⁴ (Ersoy, 2008: 209)!

Said Halim Paşa'nın garbiyatçı söyleminde olduğu gibi, Ersoy'a göre de Batı toplumlarında ve İslâm toplumlarında özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık kavram ve değerlerinin anlamları başkadır. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Ersoy'a göre bu farklılıkları gözetmeden siyâset kurumunda bu kavram ve değerleri gerçekleştirmek için yapılanlar, İslâm milletinin mevcut sorunlarını daha da kötü hâle getirir. Bu çerçevede örneğin, *Hâlâ mı Boğuşmak?* isimli eserinde ““Hürriyeti aldık!” dediler, gaybe inandık; / “Eyvah, bu bâziçede bizler yine yandık!” / Cem'iyete bir fırka dedik, tefrika çıktı: / Sapsağlam iken milletin erkânını yıktı”¹⁵ (Ersoy, 2008: 450) diyen Ersoy'un garbiyatçı söyleminde Batı medeniyeti, İslâm yurdunun paylaşılması ve İslâm milleti üzerinde tahakküm kurularak İslâmiyetin sona erdirilmesi için siyâset kurumunda tefrikacılığa ve kavmiyetçiliğe başvurur (Ersoy, 2011: 416).

Diğer taraftan, Ersoy'un (2008: 306) garbiyatçı söyleminde Batının etkisiyle siyâset kurumunun çıkar ilişkileri temelinde şekillenmesi ve çıkarların gerçekleşmesine hizmet eden her şeyin iyi ve meşrû olduğu ilkesinin benimsenmesi, siyâset kurumunda ahlâkî eksikliğin ifadesidir. Bu tür bir çıkarıcılık, Batı toplumlarına bile huzur ve refah getirememiş; onları sürekli birbirleriyle çatışmak zorunda bırakmıştır. Ayrıca, siyâset kurumunda laiklik ilkesini benimseyen Batı toplumlarında çıkar çatışmaları ile din savaşları da iç içe geçmiştir. Buna karşılık, İslâm milleti içinde çıkarıcılığın karşısında millî birlik ve beraberliğin sağlanması düşüncesinde olan Ersoy (2011: 421), siyâset kurumunun dayanması gereken ilkelerin kaynağının ancak İslâmiyet olması durumunda, bu kurumun İslâm milleti ve medeniyetinin kurtuluşuna katkı sağlayacağına inanır (Ersoy, 2008: 225, 281; 2011: 421). Nitekim, Ersoy'a (2011: 315, 370) göre adâlet, hakkâniyet temelinde ele

¹³ Metinde baskı hatası var, doğrusu “Çanlar” olacak.

¹⁴ “İşrâk”, doğuş; “salîb”, Haç; “ilhak”, el koyma; “ferdâ-yı ihkâk”, hakların yerine getirileceği gün; “Hallâk”, Yaradan.

¹⁵ “Bâziçe”, oyuncak.

alındığında, bir anlam taşır ve “hak”, İslâmiyette çok önemli bir kavram ve değerdir. Batı medeniyetinde ise adâlet, hakkâniyet temeline değil, güç temeline dayanır; gücü elinde bulunduran kesimin kendi taleplerini topluma dayatması, adâletin tesis edilmesi şeklinde değerlendirilir. Oysa, İslâm medeniyetinde adâlet, hak karşısında güçlüyü de güçsüzü de eşit sayar; bu da İslâm medeniyetinin Batı medeniyeti karşısındaki üstünlüğünün gerekçelerinden biridir (Ersoy, 2011: 370-371). Garbiyatçı söyleminde Ersoy, Batı medeniyetinin diğer medeniyetlerin yaşama haklarını ellerinden almakla hakkâniyete hiçbir saygısının olmadığını, güçlü olmasının sağladığı olanaklarla diğer medeniyetleri yok etmeye çalışmasının kabul edilemez olduğunu altını sıklıkla çizer (Örneğin bkz. Ersoy, 2011: 321, 353, 370, 441).

Böylelikle Ersoy, yaşama hakları gasp edilen medeniyetlerin Batı medeniyeti karşısında varoluş savaşımının zorunluluğuna dikkat çeker. Nitekim, Millî Mücadele döneminde verdiği hutbe ve vaazlarda, Kurtuluş Savaşı’na ve Türk direnişine bakışının temelinde de yine bu adâlet ve hakkâniyet düşüncesi vardır (Ersoy, 2008: 304). Bu tür bir direniş, aynı zamanda da Allah’ın emridir; yeryüzünde adâletin sağlanması, İslâmiyetin temel ilkelerinden biridir (Ersoy, 2008: 224; 2011: 370-371). Keza, İslâm inancına göre “inanlar bir millettir” ve İslâm milletinin birlik ve beraberliğinin korunmasına yönelik olarak İslâmiyette, çok sayıda âyet ve hadis vardır. İslâm milleti üzerinde tefrikacılık ve kavmiyetçilikle “kirli oyunlar” oynamakta olan Batı medeniyetini bu adâletin gerçekleşmesine engel olarak gören Ersoy, adâlet ve hakkâniyet arasında kurduğu ilişkiyle, Batı medeniyetinin İslâm milleti üzerinde siyasî egemenlik kurma çabasına karşı çıkar (Okay, 2005b). Dolayısıyla, Ersoy’un siyasî garbiyatçılığında tefrikacılık ve kavmiyetçilik eleştirisi, önemli bir konu başlığı teşkil etmektedir. “Batı medeniyetinin rezillikleri” olarak değerlendirdiği bu siyâset tarzları Ersoy’a (2008) göre, İslâm milletinin millî birlik ve beraberliğini bozma amacındadır ve bu uygulamalar karşısında Ersoy, garbiyatçı söyleminde millî birlik ve beraberlik düşüncesi geliştirir. Bu düşüncenin temel amacı ise İslâm milletinin hem kendi içinde, hem de Batı medeniyeti karşısında birlik ve beraberliğinin sağlanmasıdır.

Tezimizin bu kısmında Ersoy’un siyasî garbiyatçılığını, tefrikacılık ve kavmiyetçilik eleştirisi ve millî birlik ve beraberlik düşüncesi başlıkları altında inceleyeceğiz.

3.6.2.1. Tefrikacılık ve Kavmiyetçilik Eleştirisi

Ersoy'a (2011: 295, 452) göre tefrikacılık, bir toplumda fitne ve fesadın yaygınlaşmasına bağlı olarak o toplumun ırk, renk, dil, çevre, iklim, vb. bakımlardan farklı unsurlarının birbirlerinden ayrıştırılmasıdır ve Batı medeniyeti tarafından İslâm milleti üzerinde en sık uygulanan siyâset tarzıdır. Toplumunu oluşturan ve ayakta tutan temel değer din olduğu için, dinden uzaklaşan toplumlarda tefrikacılık, daha kolay gerçekleşir (Ersoy, 2011: 296). İslâm toplumlarında tefrikacılığın yayılmasında, Batı medeniyetinin oyunları olduğu kadar, İslâm milletinin dinden uzaklaşmasının da payı büyüktür. İslâm milleti içinde tefrikacılık konusunda en önemli sorumluluk ise yönetici kadrolar ve aydınlar üzerindedir (Bacaksız, 2008: 69). Nitekim, Ersoy'un (2008: 202) garbiyatçı söyleminde Batı kaynaklı fikir ve ilhamlarla siyâset kurumunda ıslahatlara girişen yönetici kadrolar ve kendi medeniyetlerini Batı medeniyetinden daha değersiz zanneden aydınlar, tefrikacılığın yayılmasına zemin hazırlamaktadır. Böylelikle, kaynağını ve ilkelerini dinden almayan hiçbir kurumun ayakta kalamayacağına inanan Ersoy (2008: 281), tefrikacılık karşısında İslâm milletinin siyâset kurumunun kendini korumaktan âciz hâle düşürüldüğüne dikkat çeker.

İslâm toplumları üzerinde Batı medeniyetinin en güçlü silah olarak tefrikacılığı kullandığını düşünen Ersoy, Batı medeniyeti tarafından tefrikacılığın önce siyasî görüş ayrılıkları çıkartmakta kullanıldığına işaret eder. Bu görüş ayrılıkları, giderek fırkaların/partilerin birbirlerinden uzaklaşmasına ve temsil ettikleri halk kesimlerinin duygusal ve fikrî anlamda ayrışmasına yol açar (Ersoy, 2011: 450). Bu yolla hedef toplum farklı ırk, mezhep ve dil grupları arasındaki ilişkilere bağlı olarak tefrikacılığın en etkin şekilde uygulanacağı türüne/türlerine maruz kalır ki, bu da çoğu zaman ırk temeline dayalı tefrikacılık; yani kavmiyetçilik olur. Diğer taraftan Ersoy, İslâm milleti ve medeniyetinin tefrikacılığı alt etmek konusunda hem tarihsel bilgi ve deneyimlerden yararlanmasının önemine, hem de güncel gelişmeler konusunda farkındalığının yüksek olması gerektiğine işaret eder. Nitekim, *Süleymâniye Kürsüsünde* isimli eserindeki şu dizeleri, bu çerçevede önemlidir:

Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez;
Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez.
Bırakın eski hükümetleri, meydandakiler
Yetişir, şöyle bakıp ibret alan varsa eğer.

İşte Fas, işte Tunus, işte Cezayir, gitti!
İşte İran'ı da taksim ediyorlar şimdi (Ersoy, 2008: 196).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Ersoy'un siyasî garbiyatçılığında İslâm toplumlarında tefrikacılığın yayılması konusunda Batı medeniyetinin gösterdiği “başarılar”ın kaynağına İslâm milletinin eksiklikleri yerleştirilir; “düşman”ı aşırı yüceltmekten sakınıldığı gibi, İslâm milletinin bilinçlenmesi de sağlanmak istenir. Ersoy'un garbiyatçı söyleminde İslâmiyetin emir ve yasaklarından uzaklaşan İslâm milleti, tefrikacılıkla önce ayrışacak, sonra da Batı medeniyeti tarafından yok edilecektir. Nitekim, bu siyâset tarzı, İslâm milletinin kendi siyasî koşullarına zarar verdiği gibi, kendi varlığını da bütünüyle tehdit etmektedir; bunun önüne geçmek için başvurulması gereken tek kaynak ise İslâmiyettir. Zira, Batı medeniyeti hakkında *Hakkın Sesleri* isimli eserinde ““Medeniyyet!” size çoktan beridir diş biliyor; / Evvelâ parçalamak, sonra da yutmak diliyor.” (Ersoy, 2008: 217) diyen Ersoy'a göre

Bizi düşmanlarımızın üstün kuvveti perişan etmedi; belki onların öncüleri başımıza bu felaketi getirdi. O öncüler neydi biliyor musunuz? Ordularından –senelerce– önce sınırlarımızın içine soktukları bölücülüktü. Biz gözümüzü açıp onu tepelemedikten başka tem tersine bütün gücümüzle ona yardımcı olduk. Kendi süngümüzü kendimize çevirdik! Bugün biz kendimizin, kendi kötülüklerimizin mağlubuyuz (Ersoy, 2011: 238).

Ersoy'un garbiyatçı söylemine göre İslâm toplumlarında tefrikacılık, siyâset kurumuna Batı kaynaklı özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık düşüncelerinin aşılmasıyla başlar ve siyâset kurumundaki ilk görüş ayrılıkları, bu kavram ve değerlerin Batı toplumlarında başka, İslâm toplumlarında başka anlamlara geldiğinin görülememesi sonucu ortaya çıkar. Bu noktada Ersoy, Said Halim Paşa'nın garbiyatçı söyleminden oldukça etkilenmiş; kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, bu kavram ve değerlere Batılı bir anlam yüklenmesi durumunda İslâm toplumlarının felakete karşılaşacağını savunmuştur. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Ersoy'a göre Batı tipi siyâset tarzları; özellikle de farklı fırkalar/partiler arasında çıkar çatışmalarına dayalı bir siyâset tarzı, İslâm toplumlarında tefrikacılığın gerçekleşmesinde araç olarak kullanılmaktadır. Ersoy'un garbiyatçı söylemine göre adâlete dayalı bir siyâset kurumunda ise fırkalar/partiler arasında çıkar çatışmalarına yer olmadığı gibi, Batı kaynaklı özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık kavram ve değerlerine de yer yoktur. Bu tür bir siyâset kurumunda, fırkalar/partiler arasında dayanışma esastır ve milletin yükselişini sağlama temel hedefi

doğrultusunda İslâm milletinin birlik ve beraberliği güçlendirilir. Özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık kavram ve değerleri, İslâm toplumlarının birbirleriyle ilişkilerinde tanımlanmaktan çok, diğer toplumlarla ilişkileriyle ve mânevî ilerleyişlerinin sağlanmasıyla tanımlanır (Ersoy, 2011: 237).

Bu çerçevede, Ersoy'un (2008: 312) siyasî garbiyatçılığında tefrikacılık eleştirisi, tefrikacılığın üç temel türünü hedef alır; ırk temeline dayalı tefrikacılık (kavmiyetçilik), mezhep temeline dayalı tefrikacılık ve dil farklılıkları temeline dayalı tefrikacılık. Ersoy'un eserleri incelendiğinde, bunlardan farklı olarak bir toplumda çıkar çatışmalarına bağlı olarak insan grupları arasında farklı ayrışmaların meydana gelebileceğine dair söylemler de görülmektedir. Ancak bunlar, garbiyatçılık bağlamında önem arz etmediği için, tezimize konu edilmeyecektir. Zira, Ersoy'un eserleri incelendiğinde, garbiyatçı söyleminde tefrikacılık türleri arasında en çok ırk temeline dayalı tefrikacılığı; yani kavmiyetçiliği, eleştirilerinin merkezine yerleştirdiği görülmektedir. Ersoy'a göre İslâm toplumları arasında en çok ırk ayrımları, ciddî sorunlara kaynak teşkil etmektedir ki, tezimizde biz de bu konu üzerinde duracağız.

Ersoy'a (2011: 355) göre kavmiyetçilik (ırkçılık), bir kavme (ırka) üstünlük atfederek o kavmin çıkarlarını yüceltmektir ve İslâmiyetin kesin olarak yasakladığı konular arasındadır. Nitekim, bu tür bir üstünlük düşüncesi, İslâmiyette Şeytan'a atfedilir ve kavmiyetçilik yoluna sapanlar, Allah'ın yolundan değil, Şeytan'ın yolundan gitmiş sayılır. İslâmiyet, tüm inananları tek bir milletten (cemaatten) kabul eder ve farklı kavimlerden gelen insan toplulukları arasında eşitlik sağlanmasını ister. Kavmiyetçilik ise bir kavme üstünlük atfedilmesi sonucu bu eşitliği bozar ve İslâm milletinin birlik ve beraberliğine zarar verir (Ersoy, 2008: 340). “İnsanların asıllara, kabilelere ayrılması, neseplerin birbirine karışmaması; her şahsın hüviyetinin bilinmesi içindir; yoksa babalarla, dedelerle övünmek için değildir” (Ersoy, 2011: 357) diyen Ersoy'un *Süleymâniye Kürsüsünde* isimli eserindeki şu dizeleri, Batı medeniyetini nasıl “şeytanlaştırdığını” göstermektedir:

Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?
Fikr-i kavmiyyeti şeytan mı sokan zihninize?
Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,
Aynı milliyetin altında tutan İslamı,
Temelinden yıkacak zelzele, kavmiyettir.
Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir...
Arnavutluk'la, Araplıkla bu millet yürümez...

Son siyasetse bu! Hiç böyle siyâset yürümez!
 Sizi bir aile efradı yaratmış Yaradan;
 Kaldırın ayrılık esbâbını artık aradan.
 Siz bu dâvada iken yoksa, iyâzen billâh,
 Ecnebîler olacak sahibi mülkün nâgâh.
 Diyedursun atalar: “Kal’a içinden alınır.”
 Yok ki hiçbir işiten... Millet-i merhume sağır!
 Bir değil mahvedilen devlet-i İslamiyye...
 Girdiler aynı siyâsetle bütün makbereye¹⁶ (Ersoy, 2008: 195-196).

İmdi, Ersoy’un siyasî garbiyatçılığında Batı medeniyetinin “şeytanlaştırılması”nın düşünsel temelleri, İslâmiyetin kavmiyete bakışı ve Batı medeniyetinin İslâm milletini İslâmiyetin emir ve yasaklarına aykırı davranmaya zorladığına yönelik inancıdır. Dahası, Ersoy’a göre kavmiyetçilik, Hıristiyanlar arasında ortaya çıktığı için, Hıristiyanlıkla da yakından ilişkilidir. Tezimizin 3.2. kısmında da serimlediğimiz üzere, Ersoy düşüncesinde Hıristiyanlık, Batı medeniyetinin İslâmiyete karşı düşmanlık duygusunun temel kaynaklarından biridir ve İslâm milletini yok etme adına yapılan her şeyin Hıristiyanlığın etkisiyle meşrû sayılması, İslâm milleti üzerinde uygulanan baskı ve tahakkümlere zemin hazırlamıştır. Bu amaç doğrultusunda en büyük çabayı gösteren İngilizlerin, İslâm milleti arasında kavmiyetçiliğin yayılmasında sorumluluğu büyüktür (Ersoy, 2008: 340).

Bu bakımdan, İslâm toplumlarının İslâmiyetin emir ve yasakları çerçevesinde “Asr-ı Saadet” dönemi Müslümanlığını yaşama geçirmeleri gerektiğini düşünen Ersoy’un (2008: 314) siyasî garbiyatçılığında kavmiyetçilik, İslâm toplumlarının bu ortak amaç doğrultusunda birleşmelerini engellemek isteyen Batı medeniyetinin siyasî bir tuzağıdır. İslâm milletinin birlik ve beraberliğini bozan kavmiyetçilik, İslâm toplumlarının ayrışmalarına zemin hazırladığı gibi, bu toplumlarda İslâm ahlâkının gerektiği şekilde yaşama geçirilmesine de zarar verir (Ersoy, 2008: 271). Nitekim, kendisine üstünlük atfeden Müslüman bir kavim, bu üstünlük duygusunu kendi üyelerine de aşılır ve bu nedenle, İslâm ahlâkına göre yaşamını düzenleme şansını kaybeder. Aynı şekilde, diğer Müslüman kavimlerle ilişkilerinde de İslâm ahlâkının gerektirdiği şekilde davranma şansını kaybeder. Gerek diğer Müslüman kavimlerden uzaklaşarak, gerekse de kendi içinde İslâm ahlâkından uzaklaşarak yalnızlaşan ve yabancılaşan bu kavim, Batı medeniyetinin doğal bir hedefi hâline gelir.

¹⁶ “Akvam”, kavimler; “ebedî habet”, sonsuz mahrumiyet; “esbâb”, sebepler; “iyâzen billâh”, Allah’a sığınarak; “nâgâh”, birdenbire; “millet-i merhume”, acınası millet; “makbere”, mezar.

Diğer taraftan Ersoy (2008: 442), kavmiyetçilik düşüncesiyle bir Müslüman kavmin başına gelenlerin, gerekli önlemlerin alınmaması sonucu tüm Müslüman kavimlerin de başına geleceğini düşünür ve bu konu da kavmiyetçilik eleştirisinde önem arz etmektedir. Zira, Ersoy'a göre Allah'ın yolundan sapan Müslüman kavimler, diğer Müslüman kavimleri de felakete sürükler. Dolayısıyla, Ersoy'un siyasî garbiyatçılığında bir Müslüman kavim için tehlike arz eden Batı medeniyeti, tüm Müslüman kavimler için de tehlike arz etmektedir. Çünkü, hiçbir Müslüman kavim, bir diğeri olmaksızın yaşayamaz ve bu kavimlerin birbirlerine karşı sorumluluğu düşüncesinin temel kaynağı İslâmiyettir. Böylelikle, Ersoy'un (2011: 420-421) garbiyatçı söyleminde İslâmiyetin emir ve yasakları, Müslümanlar arasında en geniş birlik ve beraberliğin tesis edilmesi amacını önceler ve bunlar, aynı zamanda da Batı medeniyeti karşısında geliştirilmesi gereken "kurtuluş teorisi"nin zemini oluşturur. Zira, *Hakkın Sesleri* isimli eserindeki şu dizeleri, Ersoy'un bu görüş ve değerlendirmelerinin özeti niteliğindedir:

Hani, milliyetin İslam idi... Kavmiyyet ne!
 Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine.
 "Arnavutluk" ne demek, var mı şerfatta yeri?
 Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri!
 Arap'ın Türk'e; Laz'ın Çerkez'e, yahut Kürt'e;
 Acem'in Çinliye rüçhânı mı varmış?
 Nerde! Müslümanlıkta "anâsır" mı olurmuş?
 Ne gezer! Fikr-i kavmiyyeti tel'in ediyor
 Peygamber. En büyük düşmanıdır rûh-ı
 Nebî tefrikanın; Adı batsın onu İslama sokan kaltabanın!
 Şu senin akıbetin bin bu kadar yıl evvel,
 Sana söylenmiş iken doğru mudur şimdi cedel¹⁷ (Ersoy, 2008: 216-217)?

3.6.2.2. Millî Birlik ve Beraberlik Düşüncesi

Ersoy'un (2008: 314; 2011: 400, 404, 527) millî birlik ve beraberlik düşüncesi, yukarıda incelediğimiz tefrikacılık ve kavmiyetçilik eleştirisi çerçevesinde geliştirdiği; temel kaynaklarını ise İslâmiyetin tevhid inancı ve vahdet ilkesinde bulan bir düşüncedir. Ayrıca, tezimizin 3.4. kısmında bahsettiğimiz kardeşlik düşüncesinden de izler barındırmakta; "dindaşlık"tan gelen bir kardeşlikle İslâm milletinin birlikteliğini sağlama ve güçlendirme amacındadır. Nitekim, Ersoy'a (2008: 280) göre tefrikacılık ve kavmiyetçilik, tevhidin ve vahdetin gerçekleşmesini engelleyen, İslâm milleti içinde

¹⁷ "Rüçhân", üstünlük; "anâsır", azınlıklar; "tel'in etmek", lânetlemek; "cedel", kavga.

kardeşlik bağlarını zedeleyen bir siyâset tarzıdır. Tevhid ve vahdet ise Allah'ın birliğinin yanı sıra, İslâm milletinin de birliğini esas alır (Ersoy, 2008: 224). Zira, İslâmiyette namaz ve hac gibi ibadetlerin cemaatle yapılmasının istenmesi, zekât gibi ibadetlerle cemaat içinde dayanışmanın emredilmesi, vb. uygulamaların amaçlarından biri de İslâm milletinin birlik ve beraberliğinin sağlanmasıdır (Ersoy, 2011: 315, 400; Şengüler, 2000: 263). Bunun içindir ki, garbiyatçı söyleminde Ersoy (2011: 321), tefrikacılık ve kavmiyetçilik karşısında en sağlam çözümün İslâmiyete bağlılık olduğuna inanır ve İslâm tarihinden seçtiği çeşitli örneklerle, İslâm Devletlerinin millî birlik ve beraberliklerini kaybederek nasıl yok olduklarına dikkat çeker (Ersoy, 2008: 449-450; 2011: 524-526).

İmdi, Ersoy düşüncesinde tevhid kavramı, yalnızca inanç alanında geçerli bir kavram olmayıp aynı zamanda da tüm inananlar arasında birlik ve beraberliği amaçlayan ve maddî alanda da geçerlilik arz eden bir kavramdır. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Ersoy'a (2008: 449-450) göre Batılı millet ve kavimlerin "ortak çıkarlar" temelinde birlik ve beraberlik içinde hareket ettikleri; İslâm milletinin ise Allah'ın emir ve yasakları temelinde birlik ve beraberlik kurduğu şeklinde bir karşılaştırma dikkat çekmektedir. Maddiyat üzerine hiçbir mâneviyatın kurulamayacağını, mâneviyata dayalı bir maddiyatın ise güçlü bir şekilde yaşama şansı bulacağını düşünen Ersoy (2008: 224, 281), Batılı milletlerden farklı olarak İslâm milletinin millî yaşayışını mâneviyat üzerinden ele alır. Nitekim, Ersoy'a (2008: 445) göre adâlet, maddî çıkarlar için yaşamayı, insanlar arasındaki eşitliğe zarar verecek şekilde kazanç elde etmeyi, vb. yasaklar, insanlar arasında eşitlik ve dayanışmayı esas alır ki bu ilkeler, mâneviyatın korunmasını sağladığı gibi, millî varlığın devamını da sağlar.

Tezimizin 3.4. kısmında da bahsettiğimiz gibi, milleti oluşturan farklı unsurlar arasındaki din bağının millî birlik ve beraberliğin kaynağı olduğunu düşünen Ersoy'a göre dinden sapma işaretleri veren bir millette millî birlik ve beraberliğin zayıflaması ve bu milletin emperyalizmin (Batı medeniyetinin) hedefi hâline gelmesi kaçınılmazdır. Bu yönüyle Ersoy, dinî yalnızca "vicdan konusu" ya da "bireysel irade" kapsamında değerlendirmez, aynı zamanda da dinin millet yaşamındaki önemine işaret eder. Nitekim, kişisel düzlemde imanını kaybeden bir kimse bile, Ersoy'a göre o milletin dinine yakınlığını kaybetmemelidir. "Gebermek istemezsen, yoksa izmihlâl için niyyet, / "Şu vahdet târumâr olsun!" deyip saldırma İslama; / Uzaklaşsan da îmandan, cemâatten uzaklaşma" (Ersoy, 2008: 444) diyen Ersoy'a göre millet yaşamında, aynı değerler

etrafında birleşilmesi ve aynı amaçlar uğruna mücadele edilmesi önemlidir. Ayrıca, milletin varlığına yönelik her tehdit, aynı zamanda da mâneviyatına yönelik bir tehdittir ve kendi varlığını sürdürme hakkını kazanan bir millette, mâneviyat da yüksek olur. Mâneviyata gerekli önemi vermeyen bir milletin ise Batı medeniyeti karşısında bağımsız olması düşünülemez ki, bu da Ersoy'un garbiyatçı söyleminde millî birlik ve beraberlik düşüncesinin mâneviyatla ilişkisini anlatır.

Diğer taraftan, Ersoy'un millî birlik ve beraberliğin sağlanması konusunda aydınlara bakışı da önemlidir; Ersoy'un garbiyatçı söyleminde aydınlara yönelik eleştirileri de bu bağlamda önem arz etmektedir. Nitekim, Ersoy'a (2008: 334) göre aydınlar ile halk arasındaki ikilikleri sonlandıramayan toplumlarda, millî birlik ve beraberliği tesis etme olanağı yoktur; bu ikilikleri sonlandıracak olanlar da yine aydınlardır. Fakat, Batıcı Müslüman aydınların kendi din ve medeniyetlerine olan yaklaşımları, bu ikiliklerin azalması bir tarafa, artmasına yol açmaktadır. Bu aydınlar, Batılı bir millet ve din kavramlarına sahiptir ve bu kavramların İslâm milleti için ne anlama geldiğini anlayamamışlardır (Balık, 2010). Üstelik, iyi olan her şeyi Batı medeniyetine atfedip kötü olan ne varsa bunları da İslâm medeniyetine atfetme yoluna gitmişlerdir (Ersoy, 2008: 203).

Bu çerçevede Ersoy, başta *Fâtih Kürsüsünde* ve *Süleymâniye Kürsüsünde* olmak üzere *Safahat*'ın pek çok bölümde, Batıcı Müslüman aydınların bu tutum ve tavırlarının millî birlik ve beraberliğin sağlanmasını engellediğini ve millî varlığı tehdit ettiğini vurgulamıştır. Örneğin, *Süleymâniye Kürsüsünde* isimli eserindeki şu vurguları önemlidir:

Sizde erbâb-ı tefekkürle avamın arası
Pek açık. İşte budur bence vücûdun yarası.
Milletin beyni sayarsak mütefekkir kısmı,
Bilmemiz lâzım olur halkı da elbet cismi.
Bir cemâat ki dimağında dönen hissiyyât,
Cismin asabına gelmez, durur âheng-i hayat;
Felcin a'râzını göstermeye başlar âza.
Böyle bir bünye için vermeli her hükme rızâ¹⁸ (Ersoy, 2008: 199).

Aynı eserinde Ersoy, vaiz Abdürreşid İbrahim Efendi'nin ağzından Batıcı Müslüman aydınlara yönelik birtakım eleştirilerde bulunur ve bu aydınların "sömürgeci-

¹⁸ "Erbâb", sahipler; "a'râz", hastalık belirtileri; "âza", uzuv.

emperyalist-ahlâksız” Batı medeniyetine nasıl hizmet ettiklerini garbiyatçı bir dille anlatır. Ersoy’a (2008: 199, 201, 203) göre yalnızca Osmanlı’daki Batıcı Müslüman aydınlar değil, Orta Asya’daki Batıcı Müslüman aydınlar da Avrupa’ya gönderdikleri öğrenciler üzerinden tanıştıkları Batı medeniyetini özümseyerek kendi değerlerini kaybetmiş ve İslâm toplumlarına “kurtuluş” yolu olarak İslâmiyete uygun bir düşünce ve yaşam tarzını değil, Batı medeniyetinin düşünce ve yaşam tarzını göstermişlerdir. Eserin başkahramanı olan Abdürreşid İbrahim Efendi ise tüm ömrünü İslâmiyete hizmete ve İslâmiyetin yayılmasına adanmış bir kimse olarak ön plana çıkar. Bu bağlamda Ersoy, garbiyatçı söyleminde Batı medeniyeti karşısında yalnızca Osmanlı toplumunun içine düştüğü bunalımları değil, tüm İslâm milletinin sorunlarını ele alarak İslâm milletinin birlik ve beraberliğinin sağlanması için neler yapılması gerektiği konusundaki bu görüş ve düşüncelerini ortaya koyar.

3.6.3. Mehmet Âkif Ersoy’un Kültürel Garbiyatçılığı

Mehmet Âkif Ersoy’un kültürel garbiyatçılığı, Batılı milletler ile İslâm milletinin farklı kültürel birikimlere ve değerlere sahip olduğu, İslâm medeniyetini oluşturan değerlerin Batı medeniyetinin değerler sisteminden daha üstün olduğu ve bu nedenle, Batı taklitçiliğinin yanlış olduğu kabullerine dayanır. Bu çerçevede Ersoy, Doğu-Batı farklılıkları konusunda birtakım ayrımlar yapar ve Batı medeniyeti ile İslâm medeniyetini karşı karşıya getirerek İslâm medeniyetinin üstünlüklerini vurgular. Said Halim Paşa’nın kültürel garbiyatçılığında da olduğu üzere Ersoy’un bu çabası, aynı zamanda da şarkiyatçılık eleştirisi mâhiyetindedir. Keza, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Ersoy’a göre de millet, adâlet, ilerleme vb. kavram ve değerler, Batı toplumlarında başka, İslâm toplumlarında başka anlamlara gelmektedir. Şarkiyatçı düşünce ise bu farklılıkları hesaba katmadan Batılı kavram ve değerlerin İslâm toplumlarında da geçerliliğini savunmuştur ki bu durum, Ersoy’a göre kabul edilemez (Ersay, 2008: 202).

İmdi, Ersoy’un kültürel garbiyatçılığında millî ahlâk, Batının “düşük ahlâkî yaşamı” karşısında İslâm milletinin gerçek ahlâkî yönelişini ifade eden bir fenomendir (Şeker, 2009: 455). Bu noktada Ersoy’un kültürel garbiyatçılığı, “Âsım’ın nesli” örneğinde yeni bir Müslüman nesil yaratma amacına mâtuftur. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, bu neslin temel özellikleri ise dinî inancına ve millî değerlerine bağlı olması, bu değerlerle geleceğe güvenle bakması, gelecekte son derece umutlu olması, bu umut çerçevesinde emek sarf etmesi ve maddî alanda Batı medeniyetinin hâkimiyetine son

verip mânevî alanda kendi değerlerinin üstünlüğünü Batıya kabul ettirmesidir (Ersoy, 2008: 434-438). Garbiyatçı söyleminde değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki bağlamında Ersoy, Japonya'nın geçirdiği tarihsel deneyimlere büyük önem verir ve İslâm toplumlarının da kendi toplumsal yapıları içinde kendi kültür ve değerlerini koruyarak Batı karşısında yeniden yükselişlerine katkı sağlamak ister.

Tezimizin bu kısmında Ersoy'un kültürel garbiyatçılığını, Doğu-Batı farkı, şarkiyatçılık eleştirisi ve değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki sorunu başlıkları altında inceleyeceğiz.

3.6.3.1. Doğu-Batı Farkı

Ersoy'un eserlerinde “Doğu ve Batı, tabii ki bir yöne değil farklı kültür ve medeniyet dairelerine işaret etmektedir. Dolayısıyla Doğu ile Batı arasındaki farklılık, paradigmal düzeyde imlenmektedir” (Tekin, 2011: 176). Nitekim, Ersoy'a (2011: 202-203) göre Doğu, bilim ve tekniğe uzak kalmış, ekonomik gücünü kaybetmiş, ümitsizliğe kapılmış, eğitimde gerilemiş bir medeniyettir ve “Doğu” derken Ersoy'un üzerinde yoğunlaştığı coğrafya, esasen İslâm coğrafyasıdır. Batının bilim ve tekniğini kullanarak Doğunun yeniden yükselişe geçmesi arzusunu sıklıkla dile getiren Ersoy'a göre Doğu, sahip olduğu değerler sistemi bakımından Batı medeniyetinden üstündür. Ancak, maddî alandaki geri kalmışlığı ve insanların içinde bulunduğu psikolojik durumlar, bu üstünlüğün yaşamda karşılık bulmasını engellemektedir (Tekin, 2011: 176). Dolayısıyla Ersoy, garbiyatçı söylemiyle Doğuya bu üstünlüklerini hatırlatmak istediği gibi, Batı medeniyetinin değerler sisteminin yüksek bir değere sahip olmadığını da göstermek ister.

Fâtiḥ Kürsüsünde isimli eserindeki Doğu-Batı ayrımı incelendiğinde, Ersoy'un Batıyı “çalışkan”, Doğuyu ise “tembel” şeklinde nitelendirdiği görülmektedir; Doğunun maddî bakımdan geriliğinin temel nedeni de tembelliğe bağlanır. Bu tembellik nedeniyle Doğu, yalnızca Batı karşısında değil, dünya üzerinde varolma hakkını da kaybetmek üzeredir ki, bu noktada Ersoy, tezimizin 3.6.1.2. kısmında incelediğimiz çalışma felsefesi çerçevesinde çalışmanın önemine işaret eder. Nitekim, Ersoy'a (2008: 278) göre tembellik, bir medeniyetin dünya üzerinden silinmesine yol açacak kadar önemli bir konu olduğu gibi, Doğunun parlak dönemlerine son vererek Batı karşısındaki yenilgisini tanımlayan temel olgu hâline gelmiştir. Fakat, Ersoy'un garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetinin

sahip olduğu maddî zenginlik, içine düştüğü mânevî boşluk nedeniyle, gerçek bir ilerlemeyi; mânevî ilerlemeyi sağlamamıştır. Bu yönüyle, Ersoy'un kültürel garbiyatçılığında Batının bir diğer karakteristik özelliği de “mânevî gerilik”tir.

Diğer taraftan, Ersoy'a göre Doğu, içine düştüğü maddî geriliğin gerçek nedenlerini arayıp bu konularda gerekli önlemleri almak yerine, bu durumu Allah'ın iradesine bağlayıp kabullenme yoluna gitmiştir. Zira “Kitabı, sünneti, icmâi kaldırıp attık; / Havâssı maskara yaptık, avamı aldattık. / Yıkıp şerîati, bambaşka bir bina kurduk; / Nebi'ye atf ile binlerce herze uydurduk!” (Ersoy, 2008: 271) diyen Ersoy'a göre Doğuyu temsil eden İslâm milleti, kendisini tanımlayan değerlere ve İslâmiyetin temel kaynaklarına yabancılaşmış olduğu için, Batı karşısında rekabet şansı bir tarafa, varolma hakkını bile kaybetme noktasına gelmiştir (Ersoy, 2008: 271). Öyle ki Ersoy, *Şark* isimli eserinde Doğuyu dramatik bir şekilde şöyle betimler:

Harâb iller, serilmiş hânümanlar, başsız ümmetler;
Yıkılmış köprüler, çökmüş kanallar, yolcusuz yollar;
Buruşmuş çehreler, tersiz alınlar, işlemez kollar;
Bükülmüş beller, incelmüş boyunlar; kaynamaz kanlar.
Düşünmez başlar, aldırılmaz yürekler, paslı vicdanlar;
Tegallübler, esaretler, tahakkümler, mezelletler;
Riyalar; türlü iğrenç ibtilâlar, türlü illetler;
Örümcek bağlamış tütmez ocaklar; yanmış ormanlar;
Ekinsiz tarlalar, ot basmış evler, küflü harmanlar;
Cemâatsiz imamlar, kirli yüzler, secdesiz başlar;
“Gaza” nâmiyle dindaş öldüren bîçâre dindaşlar;
İpissiz âşîyanlar, kimsesiz köyler, çökük damlar;
Emek mahrûmu günler, fikr-i ferdâ bilmez akşamlar¹⁹ (Ersoy, 2008: 442)!...

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Ersoy'un bu görüş ve değerlendirmeleri, Doğunun varolma hakkını savunma ve yükselişinin olanaklı koşullarını serimleme amacına mâtuftur. Ersoy'a (2008: 278, 442) göre Doğuya şeref bahşeden İslâmiyet, insanlığın ilerleme ve gelişmesini olanaklı kılan değerlerin kaynağıdır. *Kuran* âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri çerçevesinde İslâm medeniyeti adâlet, eşitlik, çalışma, emek, iş bölümü, dayanışma, vb. kavram ve değerleri esas almış ve bu yolla Batı medeniyeti karşısında asırlarca üstün bir konum elde etmiştir (Ersoy, 2008: 203). Ancak, İslâm toplumlarının kendi değerlerine yabancılaşması ve Batı medeniyetinin maddî alanda

¹⁹ “Hânümanlar”, evler; “tegallübler”, zorbalıklar; “mezelletler”, zulme boyun eğmeler; “ibtilâlar”, iğrenç alışkanlıklar; “âşîyanlar”, evler; “fikr-i ferdâ bilmez”, sabah olmasını düşünmez.

kaydettiği başarılar, üstünlük ilişkisini görünürde tersine çevirmiştir (Ersoy, 2008: 277). Oysa, dinlere ve peygamberlere kaynaklık eden Doğu, tüm insanlık âlemine sunduğu değerlerle, insanlığın gelişiminde en büyük rolü üstlenmiştir. Doğunun çağdaş görünümü ise Ersoy'un garbiyatçı söyleminde en çok tembellik, kadercilik, yanlış bir tevekkül inancı, bilim ve teknikte geri kalma, sanayileşmeyi gerçekleştirememeye, hurafelerin din hâline getirilmesi, tefrikacılığın yayılması; hem duygusal, hem de fikir bakımından İslâm toplumlarının birbirlerinden uzaklaşması, cehâlet ve taklitçilik temalarıyla serimlenir (Ersoy, 2008: 442-443).

Ersoy'un garbiyatçı söyleminde Batı ise özellikle de Berlin deneyiminden hareketle, bilim ve teknikte ileri bir medeniyet olarak konumlandırılır. Nitekim, *Berlin Hatıraları* isimli eserine Ersoy, İstanbul ile Berlin'in fizikî özelliklerini karşılaştırmakla başlar. Doğunun asırlarca her anlamda başkentliğini yapmış İstanbul karşısında Berlin, Ersoy'un gözünde yüksek bir bilim ve teknikle inşa edilmiş, yüksek bir emeğin ürünü olarak gelişmiş bir kenttir. Bu gelişmenin arkasında ise Ersoy (2008: 339), Almanların eğitime verdikleri önemin olduğuna inanır ve millî birlik ve beraberliğini sağlayan bir milletin tüm enerjisini kalkınma için kullanacağına işaret eder. Ancak, Fransız ve İngiliz emperyalizminin yol açtığı insanlık felaketlerinden dolayı Batı, Ersoy'un garbiyatçı söyleminde aynı zamanda da insanlık ideallerinden ve mânevî değerlerden yoksun bir medeniyettir.

Diğer taraftan, Ersoy'un garbiyatçı söylemine göre Batı; özellikle de şarkiyatçı çevreler, medeniyeti kendi tekeline almış ve Doğu üzerinde tahakküm kurmak için "medeniyet götürme" söylemini kullanmış; İslâm toplumlarını kendi kültür ve değerlerine yabancılaşmaya zorlamıştır. Nitekim, tezimizin 3.2. kısmında da serimlediğimiz gibi, Ersoy'a göre Hıristiyanlık, İslâmiyete karşı tarihsel bir düşmanlık içindedir. Bu düşmanlık nedeniyle Batı, Doğuyu önce parçalamaya, sonra da yutmaya çalışmaktadır. Keza Batılı güçler, özellikle de kendilerine yakın gördükleri aydınların zihinlerini kontrol altına alarak Doğunun sömürgeleştirilmesini sağlamaktadır. Bu durumu "medeniyetin vicdanı ele geçirmesi" şeklinde nitelendiren Ersoy, Doğuda "vicdani bir temizlik" yapılması gerektiğini savunur (Ersoy, 2008: 273).

İmdi, Ersoy'un kültürel garbiyatçılığında Müslüman bir aydının kendisinden beklenen görev ve sorumlulukları karşılayıp karşılayamamasının ölçütü, Batı karşısında

takındığı tutumla doğrudan ilgilidir. Müslüman aydınlar ile halk arasında kopukluk olması, bu aydınların yanlış fikir ve heyecanlara kapılmaları, İslâmiyeti yeterince bilmemeleri ve Batı taklitçiliğine yönelmeleri, Ersoy'un garbiyatçı söyleminde Doğunun geri kalma nedenleri arasındadır. Ancak, bu söylemde Batılı aydınlar; özellikle de şarkiyatçılar, kendi medeniyetlerinin üstünlüğüne yürekten inanmış ve bu üstünlüğü büyük bir özgüvenle dile getiren kimseler olarak betimlenir. Bu yönüyle, Ersoy'un Doğulu aydınlar ve Batılı aydınlar arasında yaptığı bu karşılaştırma, garbiyatçı söyleminde Müslüman aydınlara özgüven aşılama ve kendi medeniyetlerini hakir görme sayılımasına son verme amacına mâtuftur (Ersoy, 2008: 335; 2011: 68).

3.6.3.2. Şarkiyatçılık Eleştirisi

Tezimizin 3.2. kısmında da serimlediğimiz gibi, Ersoy'a göre İslâm milleti üzerinde Hıristiyanlığın amaçları, haçlı seferlerinden bu yana hiç değişmemiş; daha önce Kilise'nin öncülük ettiği bu seferler, daha sonra Batı emperyalizmi mârifetiyle gerçekleştirilmek istenmiştir. İslâm milletinin dinî ve millî değerleri, Hıristiyan dünyasının tarih boyunca nasıl yenilgiye uğratıldığının sayısız örnekleriyle doludur ve Hıristiyanlık için her zaman birer "tehdit" olarak algılanmış; bu değerlerin değersiz hâle getirilmesi için Hıristiyanlar ve Müslüman görünümlü Hıristiyan unsurlar tarafından etkin bir mücadele sergilenmiştir. Bu durum karşısında Ersoy, İslâm milletine "uyanması" çağrısında bulunur (Ersoy, 2008: 304); bu noktada hedef aldığı Hıristiyanlar ise aslında şarkiyatçılardır. Nitekim şarkiyatçılar, yaptıkları çalışmalarda İslâm milleti ve Doğu toplumları hakkında küçümseyici bir tutumla hareket etmişler; Doğunun ahlâk ve âdetlerini hakir görmüşler ve üstelik, İslâm toplumları içinde Müslüman aydınları kendilerine hayran bırakarak kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmişlerdir (Ersoy, 2011: 53-54). Hâl böyle olunca, Ersoy'a göre şarkiyatçılara karşı Müslümanların haklarını savunmak, asırlarca nâfile ibadetler yapmaktan daha sevaptır (Ersoy, 2011: 161).

Bir vaazında şarkiyatçıları "maskara" (Ersoy, 2011: 487) şeklinde nitelendiren Ersoy'a göre şarkiyatçıların bu tutumları, aynı zamanda da Hıristiyanlaştırma amacı gütmektedir ve Ersoy'un kültürel garbiyatçılığında "Hıristiyanlaşma" kavramı, Batı medeniyetine teslim olmak demektir. Zira, camilerin yerine operaların geçmesi, haç ve çan sembollerinin halk tarafından benimsenmesi, baloların yaygınlaşması, ibadetlerde Batı usullerinin benimsenmesi ve müzik çalınması, kadın-erkek ilişkilerinde değerlerin

yitirilmesi, vb. temalar, Ersoy'un eserlerinde kültürel garbiyatçılık bağlamında "Hıristiyanlaşma" konusuyla ilgili olarak dikkat çeken temalardır. Fakat, Ersoy'un garbiyatçı söylemine göre "Hıristiyanlaşma"nın Türkler arasında hızla yayılmasına rağmen bu duruma son vermede en güçlü olanaklar da yine Türklerin elindedir (Çetin, 2009: 664-665).

Avrupa gezileri sırasında pek çok şarkiyatçıyı tanıma fırsatı bulduğunu belirten; ancak, bunların neredeyse tamamı için "gözüm tutmadı" ve "ruhum sevmedi" (Ersoy, 2011: 53) değerlendirmesini yapan Ersoy'a göre şarkiyatçılar, Doğu hakkında yüzeysel bilgilere sahiptir ve bu bilgilerle kendi kamuoylarını "en çirkin yalanlar"a inandırıp Doğu halklarının aleyhine yönlendirmek için uğraşırlar (Ersoy, 2011: 53). Bu bağlamda Ersoy, "Batılı seyyahlar Doğuyu da gezerek birer seyahatname yazmışlarsa da onlara ne dereceye kadar güvenilebilir, bilmem." (Ersoy, 2011: 87) der. Çünkü şarkiyatçılar, "dininiz hayırlı bir din olsaydı, haliniz böyle olmazdı" (Ersoy, 2011: 414) şeklinde yanlış bir ilkeye dayanır ve İslâm milletinin maruz kaldığı felaketlerin kaynağına milletin noksanlarını değil, dinde kendilerince gördükleri noksanları yerleştirirler (Ersoy, 2011: 227). Keza, Ersoy'a göre başta Osmanlı toplumu olmak üzere İslâm toplumlarında en basit gerçekleri göstermek için bile kullanılan "Avrupalı böyledir!" sözü, şarkiyatçıların etkisiyle Batı medeniyetine yönelik yanlış bir anlayışın; kendini onlardan daha aşağı görmenin sonucudur (Ersoy, 2011: 92). Ersoy'un kültürel garbiyatçılığına göre İslâm toplumlarının birbirlerini şarkiyatçıların kitapları üzerinden tanıma çabaları, asla kabul edilemez bir durumdur. Bu konuda, "Yazıklar olsun bize ki: birbirimizi tanımak istediğimiz zaman bile yine Frenklere, Frenk kitaplarına başvurmak zorunda kalıyoruz! Bu ne büyük zillettir?" (Ersoy, 2011: 416) ve "Demek Frenklerin himmeti olmasa bir iklimdeki Müslümanlar öbür iklimdeki Müslümanlar için yok hükmünde kalacak!" (Ersoy, 2008: 430) diyen Ersoy, bu kitapların İslâm toplumları hakkında herhangi bir doğru bilgi sunamayacağını düşünür.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, "ne varsa Batı'da vardır iddiasını ileri sürenler yalnız Doğu'yu değil, Batı'yı da tanımıyorlar" (Ersoy, 2011: 226) diyen Ersoy'un, Batı medeniyeti hakkında İslâm milletinde bilinenlerin neredeyse tamamını yüzeysel bulduğu ve bu bilgilerin karşısına Batı medeniyeti hakkında "doğru" bilgiler koymak istediği görülmektedir. Bu yönüyle garbiyatçı bilgi, Ersoy düşüncesinde İslâm medeniyetinin üstünlüklerini ve "Batı medeniyetinin rezillikleri"ni gösteren bilgidir. Nitekim, "eğer bütün kuvvetimizle düşmanlarımızdan daha kuvvetli olmaya çalışmazsak;

eğer memleketimize Batı medeniyetinin rezillikleri yerine fennini, sanatını sokamazsak ne olacağız bilir misiniz?” (Ersoy, 2011: 360) şeklinde bir soru soran Ersoy, bu soruya “milletlerin maskarası, Müslümanlığın yüz karası!” (Ersoy, 2011: 360) cevabını verir. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, burada “Batı medeniyetinin rezillikleri” olarak nitelendirdiği konular, şarkiyatçıların evrensel bir değer ve üstünlük atfettikleri Batılı kültür ve değerlerdir; Ersoy’un bu değerlendirmesi de garbiyatçı bir nitelik arz etmektedir.

İslâmiyetin ilerlemeye engel olduğu ve toplum yaşamından dışlanması gerektiği söylemi (Renan, vd.) çerçevesinde ortaya atılan görüşleri Ersoy, garbiyatçı söylemi çerçevesinde eserlerinde şiddetle eleştirir. Nitekim, Ersoy’a (2008: 203) göre İslâmiyet, her türlü maddî ve mânevî gücü insanın hizmetine sunmuştur. Akla aykırı hiçbir hüküm şeriatta olmadığı için İslâm medeniyeti, doğrudan doğruya akıl ve şeriata dayanır; böyle olduğu için de hiçbir ikilik barındırmaz (Ersoy, 2011: 67-68; 456-457). *Hâtıralar* isimli eserinde “Ne millet kurtulur, zira ne milliyyet, ne istiklâl. / Oyuncak sanmayın! Ahlâk-ı millî, rûh-ı millîdir; / Onun iflâsı en korkunç ölümdür: Mevt-i küllîdir. / Olur cem’iyyet artık çaresiz pâmâl-i istîlâ / Meğer kaldırmış olsun, rûh-ı sâni indirip, Mevlâ”²⁰ (Ersoy, 2008: 305) diyen Ersoy’a göre millî ahlâkı ifade eden İslâmiyet, aynı zamanda da şarkiyatçı söylemlere karşı mücadelede temel hareket noktasıdır.

Diğer taraftan, Ersoy’a göre Batı medeniyetinde “yaşayan kültür” ile “anlatılan kültür”, birbirinden bütünüyle farklıdır ve Ersoy, şarkiyatçıların kendi kültürlerini övmek için ortaya koydukları tezlerin gerçeklikle örtüşmediğinin altını sıklıkla çizer. Batı medeniyetini birçok eserinde “sömürgeci-emperyalist-ahlâksız” şeklinde nitelendiren Ersoy, şarkiyatçıların anlattığı kültür ile özellikle de on dokuzuncu yüzyıldan itibaren İslâm coğrafyasında yaymaya çalıştıkları kültürün aynı olmadığı düşüncesindedir. Üstelik Batı medeniyeti, “hisli vicdan”ını yalnızca kendisi hakkında ve kendisini ilgilendiren konularda devreye sokar; şarkiyatçıların Doğuya bakışında da bütünüyle çıkarıcı bir zihniyet esastır. Kendi dinleri olan Hıristiyanlık, onları diğer dinlere karşı sorumlu tutmaz. Şarkiyatçılar, “kötülükleri destekleyen” ve “Doğu üzerinde yapılan zulümleri reva gören” (Ersoy, 2008: 332) çarpık bir zihniyete sahiptir. Ayrıca şarkiyatçılar, Batı medeniyetinde din kurumunun “din ve vicdan özgürlüğü”ne dayandığını ve laiklik ilkesinin

²⁰ “Mevt-i küllî”, tüm değerlerin değersizleşmesi; “pâmâl-i istîlâ”, saldırıya uğramak; “rûh-ı sâni”, ikinci ruh.

uygulanmasıyla Batı medeniyetinde “mânevî ilerleme”nin sağlandığını savunur. Oysa, Ersoy’un garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti, son derece “mutaassıp”tır ve kendi dinlerinden olmayanları kendileriyle eşit görmezler; “din ve vicdan özgürlüğü”nü, kendileriyle aynı dinde olan ve kendileri gibi olan insanlar için savunurlar (Ersoy, 2011: 455-456).

Ersoy’un şarkiyatçılara yönelik bu eleştirileri, şarkiyatçı düşüncenin etkisi altında kalan Müslüman aydınlara yönelik bir eleştiriyi de içinde barındırır. Nitekim, Ersoy’a göre bu aydınlar, şarkiyatçıların İslâm milleti ve medeniyeti üzerindeki asıl amaçlarını anlamadıkları gibi, kendi din ve medeniyetlerini de doğru anlamadıkları için şarkiyatçı söylemleri benimsemiş ve bu nedenlerle, taklitçiliğe yönelmiş kimselerdir. Zira, İslâm toplumlarını kendi değerlerine yabancılaştıran en önemli unsurlardan birinin taklitçilik olduğunu düşünen Ersoy, taklitçiliği temel olarak iki bağlamda eleştirisine hedef alır. Bunlardan ilki, İslâm toplumlarında halkın her şeyiyle eski kuşakları taklit etmesi; diğeri ise bu aydınların Batıyı taklit etmesidir (Macit, 2006: 48) ki, bunlardan ikincisine yönelik eleştirileri, garbiyatçı bir nitelik arz etmektedir. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Ersoy’un kültürel garbiyatçılığında bu aydınlar, İslâm toplumlarında Batılı yaşam tarzının yaygınlaş(tırıl)masına bağlı olarak ahlâksızlığın, mâneviyat eksikliğinin, değer yitiminin, vb. yaygınlaş(tırıl)masından sorumlu tutulur ve İslâm toplumlarındaki kültürel ve ahlâkî çözümlenin esas sorumluları arasında gösterilir (Ersoy, 2008: 200). Bu yönüyle, Ersoy’un bu görüş ve değerlendirmeleri, tezimizin 3.3. kısmında serimlediğimiz insan görüşüyle tutarlılık arz etmektedir. Aklın kendi başına hakîkati bulmada yetersiz olduğuna inanan Ersoy’a göre insan, cehâleti de kendi başına yenme olanağına sahip değildir (Ersoy, 2008: 202). Aydınların topluma rehberlik görevi, bu noktada büyük önem kazanır ve Batı taklitçiliği bağlamında Ersoy’un garbiyatçı söylemine konu olur.

Diğer taraftan, Ersoy’un kültürel garbiyatçılığına göre, Batıya eğitim amacıyla giden/gönderilen gençler başta olmak üzere bu kültür ve değerleri yeterince tanımadan onlara özenenler de dinî ve millî kimliklerini terk etme yoluna gitmiş; ülkelerine döndüklerinde sanki birer şarkiyatçıymış gibi kendi kültür ve değerlerine “tepeden” bakmışlardır. Ersoy’un garbiyatçı söyleminde bu olgular, yukarıda da bahsettiğimiz “Hıristiyanlaşma”nın birer unsurudur ve Ersoy, bu insanlar için en çok “zübbe” nitelemesini kullanır (Çetin, 2009: 664). Keza, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, bu söyleminde Ersoy, Batı medeniyetinin “kültür ve ahlâk misyonerliği”ne

kalkışan bu insanların karşısına dinî ve millî değerlerine bağlı bir insan tipini (Âsım'ın nesli) koyarak kültürel ve ahlâkî alanlarda Batı medeniyetinin benimsenmesine karşı çıkar.

Ersoy'un (2008: 314) kültürel garbiyatçılığına göre, şarkiyatçılığın etkisiyle Batı medeniyetinin taklit edilmesi, aynı zamanda da Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin gerçek kurtuluş ve ilerleme olanaklarını kendi elinin tersiyle itmesi anlamına gelir. Nitekim, İslâm medeniyeti için gerçek kurtuluş ve ilerleme olanağı, kendi temellerinde mevcuttur ve Ersoy, hiçbir medeniyetin bir başka medeniyeti taklitle ilerlemeyeceğine inanır. Ersoy'a göre bu tür bir taklitçilik, aynı zamanda da Allah'ın emir ve yasaklarına göre yaşamak istememenin bir sonucudur ve bu cürette karşılaşılan sefâlet, Osmanlı toplumunu perişan etmiştir (Ersoy, 2011: 97). Zira, Ersoy'a göre Batı medeniyeti, "Hıristiyanlığa veda ederek" ilerlemiştir; İslâm medeniyeti ise "Müslümanlığa veda ettiği için" geri kalmıştır ki, bu iki medeniyetin dinle ilişkisi, birbirinden bütünüyle farklıdır (Ersoy, 2011: 421). Batıcı Müslüman aydınlar ise şarkiyatçıların yanlış görüş ve değerlendirmelerini kendilerine örnek alarak kendi medeniyetlerini yok oluşturma sürüklemektedir; "milletin fertlerine yol göstermesi gereken, hem de kendilerini o mevkiye gösteren zümre, yani aydın tabaka, sözleriyle, yazılarıyla, hareketleriyle halkı pek yanlış bir yola götürüyorlar!" (Ersoy, 2011: 350). Bu noktada, Ersoy'un tepkisi serttir:

Medeniyet denilen maskara mahlûku görün:
Tükürün maskeli vicdanına asrın, tükürün!
Hele i'lanı zamanında şu mel'un harbin,
"Bize efkâr-ı umûmiyyesi lâzım Garb'ın;
O da Allah'ı bırakmakla olur" herzesini,
Halka îman gibi telkîn ile, dînin sesini
Susturun aptalın idrâkine bol bol tükürün (Ersoy, 2008: 213)!...

3.6.3.3. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu

Said Halim Paşa gibi Ersoy da her toplumun kendi değerlerine sahip olduğunu, bu değerlerle kendisini tanımladığını, toplumun varlığını şekillendiren değerlerin aynı zamanda da o toplumun geleceğini şekillendireceğini düşünür; değerlerin toplumsal yapı içinde anlamlandırılmasını savunur (Ersoy, 2008: 224). Ersoy'a göre İslâm toplumlarının "ruh-ı umûmîsi"ni şekillendiren değerler, İslâmiyetin emir ve yasaklarını gözettiği sürece değerlidir. Bir toplumda dine aykırı bir değer benimsenmesi ise toplumsal yapının çözülmesiyle sonuçlanır. Bu çözülmeye en önemli sorumluluk da aydınlarındır; kendi

dinlerine zarar veren bir değeri benimseyen aydınlar, toplumun “ruh-ı umûmî”sini bozarak toplumu da çözülmeye sürükler. Bu bağlamda, *Süleymâniye Kürsüsünde* isimli eserindeki şu dizeleri önemlidir:

Mütefekkirleriniz anlamıyorlar sanırım.
 Ki, çemenzâr-ı terakkîde atılmış her adım.
 Değişir büsbütün, akvâma, cemâate göre;
 Başka bir kavmin izinden yürümek, çok kerte,
 Adetâ mühlik olur; sonra ne var, her millet.
 Gözetir seyr-i tekâmülde birer ayrı cihet.
 Bir de hatırlamıyorlar ki, umûmîsinden,
 Daîmâ koştığı son maksada yükselmek için;
 Tutacak silsile akvâma değildir hep bir;
 Belki her millet için ancak, o “mâhiyyet”tir,
 Ki kopar kendisinin rûh-ı umûmîsinden,
 Şimdi, bir kavmin içinden mütefekkir geçinen
 Zümre evvelce bu “mâhiyyef”i takdir ederek,
 Sonra kaç safhası mevcûd ise tenvîr ederek,
 Çekecek oldu mu önden, o ilâhî feneri;
 Arkasından da cemâat yürür artık ileri.
 Ruhudur çünkü karanlıkta elinden yedecek,
 Yolcu şaşkın mı ki dursun, mütemâdi gidecek²¹ (Ersoy, 2008: 202).

Ersoy’un kültürel garbiyatçılığında ve değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki sorunu bağlamında Japonlara bakışı da önemlidir. Nitekim Japonlar, Batının bilim ve tekniğini aldıkları hâlde kültür ve değerler konusunda Batıyı taklitten uzak durmuşlar ve kendi değerlerini koruma yoluna gitmişlerdir. Japonların bu tutumu, kendi kimliklerini koruma arzularını yansıttığı gibi, Batı değerlerinin ancak Batıda geçerli olabileceği; Japon toplumunun kendi değerleriyle şekillenen kendi yaşam tarzlarını korumaları gerektiği kabulüne de dayanmaktadır (Ersoy, 2008: 204). Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Ersoy’a göre İslâm toplumları, İslâmiyetin emir ve yasakları çerçevesinde ortak bir değerler sistemine sahiptir. Bu değerlerin nasıl yaşama geçirileceği konusuna yönelik kültürel farklılıklar ise dinin emir ve yasaklarına aykırı olmadıkları sürece birer zenginliktir; dinle çelişmeleri durumunda ise “hurafe” ya da “din hâline getirilen boş inançlar”dır (Ersoy, 2008: 261; 2011: 291). Dinle çelişmeyen kültürel farklılıklar, İslâm toplumlarının yaşayışında hayatlarını renklendiren unsurlardır ve Ersoy, bu unsurların kuşaklar arası ilişkilerde korunmasını ister; Batı taklitçiliği sonucu bu unsurlara gereken önemin verilmemesini de yadırgar (Ersoy, 2008: 271).

²¹ “Çemenzâr”, çimenlik; “akvâm”, kavimler; “ruh-ı umûmî”, toplumun geneli tarafından benimsenen duygu ve düşünceler; “tenvîr”, aydınlatma; “mütemâdi”, devamlı olarak.

Japonya örneği üzerinden Ersoy'un garbiyatçı söyleminde değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki sorunu bağlamında dikkat çektiği bir diğer konu da bir toplumu şekillendiren değerlerin toplumsal yapıda ilerleme ve gelişme üzerindeki etkileridir. Nitekim, Japonya örneğinde Ersoy, kendi değerlerine bağlı toplumlarda mâneviyatın yüksek olduğuna ve bu nedenle, bu toplumlarda maddî gelişmelerin adâlete uygun olarak gerçekleştiğine dikkat çeker; ilerleme ve gelişmenin açığa çıkmasında adâletin önemini vurgular. Zira, mâneviyatın eksik olduğu; kendi değerlerine yabancılaşmış bir toplumda, adâlet düşüncesine saygı da açığa çıkmaz (Ersoy, 2011: 341) ve bu durumda maddî gelişmeler, bunlardan en fazla yararlanan kesimlerin çıkarlarına göre şekillenir (Şengüler, 200: 251). Değerlerin toplumsal yapı içinde gerçekleşecek olması, bir toplumu bir arada tutan temel bağı da din bağı olması, aynı dinden olan farklı toplumların birbirleriyle yakın ilişkiler kurmalarına katkı sağlar ve bu da bu toplumların ilerleme ve gelişmelerini hızlandırır (Ersoy, 2008: 224-225).

Diğer taraftan, Ersoy'a göre Japonlar, Doğuda çalışma konusunda kendi üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getiren ve emeklerinin karşılığını alan tek toplumdur. Ersoy, tezimizin 3.6.1.2. kısmında incelediğimiz çalışma felsefesini dayandırdığı mânevî temelin önemini vurgulamak isterken, aynı zamanda da kendi değerlerine bağlı toplumların nasıl yükselişe geçtiklerini göstermek ister. Nitekim, Ersoy'a göre Japonlar, kendi değerlerine bağlı kalarak dürüst, ahlâklı, yardımsever, haksever, hoşgörülü, merhametli, paylaşımcı, dayanışmacı, tevâzu sahibi, vb. özelliklerini korumuş bir toplumdur ve bu bakımdan, "Japonya'da gerçi İslamlık yoktur ama, İslamın saflığı oradadır" (Şengüler, 2000: 251). Japonlar, Batının bilim ve tekniğiyle ilerlemeyi sağladıklarında, kendi değerlerinden vazgeçmeyi düşünmemişlerdir; İslâm toplumları ise Batının bilim ve tekniğinden uzak kaldıkları gibi, kendi değerlerinden de uzaklaşmış, başlarına gelen felaketler karşısında Batının bilim ve tekniği yerine kültür ve ahlâkını alma yoluna gitmiş; hâl böyle olunca, toplumsal yapılarında çözümlerin önüne geçememişlerdir. Dolayısıyla Ersoy, garbiyatçı söyleminde değerler ve toplumsal yapı arasındaki bu ilişkilerin altını çizerek Batı toplumları karşısında İslâm toplumlarının aleyhine olan tabloyu tersine çevirmek ister (Ersoy, 2011: 99).

Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, hiçbir toplumun bir diğerini taklide yönelmemesi gerektiğini düşünen Ersoy'a göre topluma yön veren temel değer din olduğu için, farklı dinden olanlara ait bir düşünme ya da değerlendirme tarzı, toplumsal

yapıya zarar verir (Şeker, 2009: 456-457). Hangi toplum söz konusu olursa olsun, bu toplumu oluşturan bireyler arasında “hiss-i din” kuvvetlidir. Bu bakımdan “dini taklit, dünyası taklit, âdetleri taklit, kıyafeti taklit, selâmı taklit, kelâmı taklit, kısaca her şeyi taklit olan bir milletin fertleri de insan taklidi demektir ki, mümkün değil, gerçek bir sosyal topluluk meydana getiremez” (Ersoy, 2011: 292). İslâm toplumlarında toplumsal çözümleri engellemenin temel kuralı, şeriata bağlı kalmaktır. “Bütün işlerinde adaleti hareket ilkesi tanımayan milletler için yaşamak ihtimali yoktur” (Ersoy, 2011: 306) diyen Ersoy, gelecekte de oldukça umutludur. Öyle ki, Ersoy’a göre “pek yakın olan âti gelecek, Müslümanlık Avrupa’da Peygamber efendimizin mutlu çağındaki parlaklığını andırır bir parlaklıkla ortaya çıkacaktır” (Ersoy, 2011: 68). Aynı şekilde, Batı medeniyetinin Doğu üzerinde kurmaya çalıştığı hâkimiyetin kısa bir süre sonra yıkılacağını düşünen Ersoy’un şu dizeleri de garbiyatçı söyleminde geleceğe umutla baktığını göstermektedir:

Garb’ın ebedî gayzı ederken seni meyas,
 “İslâm’a göz açtırmayacak, dersen, o kâbus”
 Madam ki Hakk’ın bize va’dettiği hakır,
 Şark’ın ezeli fecri yakındır, doğacaktır.
 ...

Bin parça olan vahdeti bağlarken uhuvvet
 Görersen, ezeli rabita buldu ki kuvvet:
 Saldırda da kırk Ehl-i Sâlipe ordusu, kol kol,
 Dört yüz bu kadar milyon esir olmaz, emîn ol (Ersoy, 2008: 456).

4. BÖLÜM

ZİYA GÖKALP VE GARBİYATÇILIK

4.1. Ziya Gökalp

Ziya Gökalp, 23 Mart 1876'da Diyarbakır'da doğdu. İki ayrı mahalle mektebinde üç yıl okuduktan sonra, Askeri Rüşdiye'ye yazıldı ve 1890'da mezun oldu. Bir yıl sonra, Diyarbakır Mülkî İdâdî'sinin ikinci sınıfına kaydoldu. 1894'te eğitimini İstanbul'da sürdürme düşüncesiyle eğitimine ara verdi. Ailesinin bu durumu kabul etmemesi üzerine intihar girişiminde bulundu. Sağlığına kavuştuktan sonra İstanbul'a giderek Mülkiye Baytar Mekteb-i Âlîsi'ne kayıt yaptırdı. Dördüncü sınıftayken izinsiz cemiyet faaliyetlerine katılmak ve yasak yayınlar okumak suçlamasıyla tutuklandı. Serbest bırakıldıktan sonra, okula devam edemedi ve Diyarbakır'da zorunlu ikamete mahkûm edildi. 1900 yılında Vecihe Hanım'la evlendi ve Askeri Rüşdiye'de Fransızca öğretmenliği yaparak geçimini sürdürdü. Meşrûtiyet'in ilanından sonra, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurdu ve bölge müfettişliğine getirildi. 1909'da Selanik'te toplanan İttihat ve Terakki Kongresi'ne Diyarbakır delegesi olarak katıldı ve merkez heyeti üyeliğine seçildi. Bir yıl sonra, maarif müfettişliğine atandı. 1911'de ailesiyle birlikte Selanik'e yerleşti ve burada yeni açılan İttihat ve Terakki Mekteb-i Sultanisi'nde ilk defa sosyoloji dersleri verdi. Balkan Savaşları'nın başlaması üzerine, İstanbul'a dönmek zorunda kaldı ve 1912'de Meclis-i Mebusan'a Ergani mebusu olarak girdi. Meclisin feshedilmesi üzerine, önce Darü'l-hilafeti'l-aliyye Medresesi'nde, sonra Darü'l-muallimat Medresesi'nde, daha sonra da Darülfünun'da sosyoloji dersleri verdi. İstanbul'un İngilizler tarafından işgâl edilmesi üzerine tutuklandı ve "savaş ve katliam"la itham edilerek önce Limni Adası'na, sonra da Malta'ya sürgün edildi. İki yıllık sürgün hayatı, 1921'de sona erdi ve Türkiye'ye döndü. Bir süre Diyarbakır'da kaldıktan sonra, Ankara Hükümeti tarafından Maarif Vekâleti ilim encümeni üyeliğine getirildi, sonra da telif ve tercüme heyeti reisi seçildi. 1923 yılında Diyarbakır mebusu olarak Büyük Millet Meclisi'ne girdi. Bu sırada sağlık durumunun kötüye gitmesi üzerine İstanbul'daki Fransız Hastahanesi'ne yatırıldı. 25 Ekim 1924'te vefat etti (Okay, 2008: 124-125).

4.2. Hıristiyanlığa Bakış

Gökalp (1981b: 43; 1982b: 24) düşüncesinde din, gerek teolojik ve metafizik bakımdan, gerekse de toplumsal işlevi bakımından son derece önemlidir. Ancak, “onun üzerinde durduğu esas mesele, yeni Türkiye de dinî hayatın nasıl olacağı ve bilhassa İslâmiyetin nasıl bir yer işgal edeceği meselesi idi” (Bolay, 1989: 133). Dahası Gökalp, “din deyince evvelâ islâmı anlamaktadır” (Bolay, 1989: 133). Bununla birlikte, dinin bireysel ve toplumsal açıdan öneminin yüksek olduğuna inandığı için, Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlığın Batı toplumlarında yerine getirdiği işlevlere de kayıtsız kalmamıştır. Nitekim, Gökalp düşüncesinde temel söylemlerden biri olan “Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim” (Gökalp, 2001: 60) söylemi, ister istemez Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasındaki ilişkiyi gündeme getirir. Zira Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy’un garbiyatçı söyleminde kabul edilenin aksine, Batı medeniyetinin “Hıristiyan medeniyeti” şeklinde tanımlanmasına karşı çıkar (Gökalp, 2001: 50).

Gökalp’e göre din hem bireylere, hem de toplumlara kendi şahsiyetini kazandıran temel değerdir ve mâneviyatın da esas dayanağıdır. Bireysel açıdan ele alındığında, insanın mânevî yönü dinî, ahlâkî ve estetik değerlerden oluşur ve insan, bu değerlere bağlı kaldıkça huzur bulur. Fakat akıl, bu değerleri maddeyle ilişkilendirir ve bu nedenle insan, maddî yönü ile mânevî yönü arasında çatışma yaşar. Bu noktada dinin birey yaşamındaki işlevi, insanı maddeye esir olmaktan kurtarıp maddî ve mânevî yönü arasında bir denge kurmaktır (Gökalp, 1982b: 23, 33, 58). Bu yönüyle din, insan şahsiyetinin gelişmesini sağlar ve insanı, kutsal makamlara taşır. Ayrıca, insanın karşılaştığı sorunları çözmek, insanların birbirleriyle dürüst ve samimi ilişkiler kurmalarını sağlamak, onlara mânevî bakımdan kalıcı ve tatmin edici bir ruh hâli kazandırmak da dinin birey yaşamındaki işlevleridir (Gökalp, 1981b: 50-51). Dinin en önemli toplumsal işlevinin ise topluluk oluşturma olduğunu düşünen Gökalp, inananların ortak dinî inanışlar çerçevesinde bir araya gelerek ümmetleri meydana getirdiğini belirtir (Gökalp, 1981b: 43; 1982b: 23; 2010: 62).

Bu çerçevede, Gökalp’e göre farklı dinî inanışlara sahip bir insan topluluğu, ortak dinî bağlardan yoksun olmak bakımından toplum hâline gelemeyen ve millet olarak örgütlenemez. Farklı milletlerden olup da aynı dinî inanışları benimseyen toplumlar ise pek çok alanda işbirliği yapabilir. Gökalp düşüncesinde Hıristiyanlık da esasen, farklı

kavimleri bir araya getiren ve onlara kendi şahsiyetlerini kazandıran bir din olmak bakımından ele alınır ve Hıristiyanlığın getirdiği teşkilatın İslâmiyetin getirdiği teşkilattan farklılıklarının altı özenle çizilir. Nitekim, Gökâlîp de Said Halim Paşa ve Ersoy gibi, Hıristiyanlığı Allah katında geçerli din olarak görmese de Hıristiyanlığın Batı toplumlarında hangi işlevleri yerine getirdiği konusu üzerinde dikkatle durur. Gökâlîp'e göre "her din cemiyet hayatına tesir etmek ve fertleri, cemiyetleri islah ederek mânen yükseltmek gayesi ve iddiasıyla gelmiştir. Bundan dolayı, en ilkel din bile sosyal hayattan tecrit edilemez" (Bolay, 1989: 137).

Gökâlîp'e göre her dinde "ümmeî teşkilatı", birbirinden farklılık arz eder. Öyle ki, bu konuda mezhepler arasında da önemli farklılıklar görülebilir. Nitekim, Katolik Hıristiyanlığın ümmeî teşkilatı, belirli bir hükümet tarzında şekillenmiştir; İslâmiyette ise darülfünun (medrese ya da üniversite) tarzında şekillenmiştir (Gökâlîp, 1982b: 25). Bu iki ümmeî teşkilatı arasındaki mahiyet farklılığı, bu iki dinin yerine getirdikleri işlevler konusunda da önemli bir mâhiyet farklılığını ortaya çıkartmıştır (Duru, 1949: 94-95). Zira, Katolik Hıristiyanlığın ümmeî teşkilatı, Hıristiyan toplumlarda güçlü bir velâyet sisteminin doğmasına ve ruhban sınıfının güçlenmesine yol açmıştır. İslâmiyette ise bu tarz bir sisteme ve sınıfa yer olmadığı gibi, ruhban sınıfına tanınan yetki ve ayrıcalıkların kabulü de söz konusu değildir. "İslâmiyette din, idarî bir velâyete değil, ilmî bir velâyete istinat eder" (Gökâlîp, 1982b: 27) diyen Gökâlîp'e göre darülfünun teşkilatı içinde gelişen İslâm ümmeîtinde, inananlar arasında eşitlik esas alınmış ve bilim kurumları olan medreseler, topluma her anlamda öncülük yapmıştır (Gökâlîp, 1982b: 25-26). Oysa, Katolik Hıristiyanlığın ümmeî teşkilatının belirli bir hükümet tarzında gelişmesi, dinî yetkinin tek bir kişinin elinde toplanmasına ve dinî konularda mutlak söz sahibi bu tek kişinin otoritesini kabule sürüklemiştir (Gökâlîp, 1982b: 26). Ayrıca, bu teşkilatlar arasındaki farklılık, Batı toplumlarında din ve bilim ya da din ve felsefe arasındaki çatışmaları da kaçınılmaz hâle getirmiştir ve bu çatışmalar, Batı medeniyetinde laiklik ilkesinin kurumsallaşmasını sağlamıştır (Balkanlı, 2010: 72; Duru, 1949: 98-99).

İslâmiyetin Arapları çadırdan, Türkleri ise bozkırdan kurtararak "medenî" hâle getirdiğini belirten Gökâlîp (1976: 113), Hıristiyan toplumlarda her türlü gelişmenin temelini bilim olduğuna; Müslüman toplumlarda ise din olduğuna inanır. Dolayısıyla, Doğu medeniyeti karşısında Batı medeniyetinin yükselişe geçmesinin nedeni Hıristiyanlık olmadığı gibi, Doğu medeniyetinin geri kalmasının nedeni de İslâmiyet değildir. Bu

bağlamda Gökalp, Doğu medeniyetinin geri kalmasının nedenlerini, dinin uygulanış şekillerine ve bilimin gerisinde kalmaya bağlar; özellikle de medreselerin islahı üzerinde durur (Gökalp, 1976: 79-82). Doğu medeniyetine Hıristiyanlık karşısında asırlarca üstün bir konum sağlayan ümmet teşkilatı, bu medeniyetin kuruluş ve yükselme dönemlerinde önemli görevler üstlenen medreselerin yanı sıra tekkelerin de artık faydalı olmaktan çıkıp inananları cehalete sürüklemesinden dolayı zararlı hâle gelmiştir.

Gökalp'e göre Hıristiyanlık, aynı zamanda da "inhisarcı" (tekelci) bir dindir ve kendisi dışındaki dinlerin yaşamasına izin vermez; bu dinleri istilâ ederek ortadan kaldırmaya çalışır. "Onun nazarında Hıristiyan ümmetinin haricinde selâmet, necât, hidâyet yoktur. Binaenaleyh, Hıristiyanlığın gayrı olan her din insaniyet için bir şerdir" (Gökalp, 1982b: 148). Öyle ki Hıristiyanlık, insanlığa ait kutsallığı kendi tekelinde toplar ve yalnızca kendi inananlarına kutsallık atfeder (Gökalp, 1982b: 148; 2010: 31). Bu yönüyle Hıristiyanlık, diğer dinlere ve özellikle de İslâmiyete karşı tarih boyunca büyük bir kin beslemiş ve Batı düşüncesinde İslâm karşıtlığına zemin hazırlamıştır. Zira, "Hıristiyanlığın aleyhimizdeki düşmanane siyaseti dinî husumetten ileri geliyor. Ehl-i salıp hücumları ve kapitülasyon imtiyazları bu husumetin bir neticesi"dir (Gökalp, 1982b: 149). Oysa İslâmiyet, diğer semavî dinlere her zaman önem vermiş ve onları "Ehl-i Kitap" olarak tanımlayarak onlara özel bir önem atfetmiş; inançsızlar karşısında onları yüceltmıştır. Aynı şekilde İslâmiyet, farklı dinden olanlara karşı hoşgörüyü emretmiş; özellikle de ibadet özgürlüklerini karşılamak konusunda kesin hükümler getirmiştir (Gökalp, 1982b: 148).

Bu çerçevede Gökalp (2010: 16), Hıristiyan toplumların birbirleri arasındaki ilişkileri düzenlemek için kurdukları ve büyük siyasî sorumluluklar attikileri kurumlara ve kurumsal ilişkilere şüpheyile bakar. Daha önce Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde de karşılaştığımız gibi, Gökalp'e göre de Avrupa devletlerinin "şefkat ve dostluğu", yalnızca birbirlerine karşıdır; aynı dine inanmalarından kaynaklanır. "Avrupa vicdanı"nın aslında "Hıristiyanlık vicdanı" olduğunu düşünen Gökalp'e göre Batıda Hıristiyanlığın ümmet teşkilatına bağlı olarak "resmî din" hâlini kazanması, "Avrupa vicdanı" olarak "Hıristiyanlık vicdanı"nın diğer toplumlara karşı "askıya alınması"na zemin hazırlamıştır. Özellikle de Balkan Savaşları sırasında Avrupa, "Hıristiyanlık vicdanı"nın insanlığın kutsallığı ilkesini değil, kendi dindaşlarının kutsal olduğu ilkesini benimsediğini göstermiştir (Gökalp, 2010: 31). Üstelik, Batı medeniyetine yön veren

düşünce sistemleri içinde Hıristiyanlığın bağlayıcılığı da çok az etkili olmuştur. Papalık kurumunun imparatorlukların üzerinde olması ise Batı medeniyetinde Katolisizmi, yaşayan bir ahlâk sistemi olarak gerçekleştirmeye çalışmaktan çok, “emperyalist” nitelikli politikaları gerçekleştirmenin bir aracı hâline getirmiştir (Gökalp, 2010: 25-36).

4.3. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış

Gökalp’e göre millet, “asırlarca beraber yaşamış, zulüm ve felâkete beraberce göğüs germiş, şan ve şerefi beraber istihşâl etmiş, beraber ağlayarak beraber sevinmiş, âtiyen de gaye-i müştereye vusûl için beraber muzaffer olmağa azmetmiş efrâd-ı müteâvinenin hey’et-i mecmûasıdır” (Gökalp, 1976: 69). Bu yönüyle, millet kavramı soy, kavim, coğrafya, siyâset ya da iradeyle ilgili olmak yerine kültürle ilgilidir ve “dil, din, ahlâk ve estetik bakımından ortak olan, yâni aynı eğitimi almış olan bireyler”e (Gökalp, 2001: 18) gönderme yapar. Dolayısıyla, “millet ne coğrafi, ne ırkî, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, lisanen müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan harsî bir zümredir” (Gökalp, 1982b: 228). “Gökalp, ırk veya sadece din esaslarına dayanan millet târiflerini reddeder. Hiçbir milletin (ırk bakımından) mütecanis olmadığını ispat etmek için birçok ilim adamlarından deliller getirir. Irk, tabiat ilimlerine ait tabirdir; millet, içtimaî ilimlere” (Heyd, 1980: 43).

Gökalp’e göre her millette, üç farklı soydan (uzun başlı kumral, uzun saçlı esmer ve yassı başlı) çeşitli insanlar vardır ve hattâ, aynı ailenin içinde bile bu farklı soylara rastlanılabilmektedir (Gökalp, 2001: 13; 2010: 67). Ancak, farklı anatomik özelliklerin toplumsal karakterler üzerinde hiçbir etkisi yoktur ve soy kavramı, millet kavramıyla ilgili değildir (Gökalp, 2001: 14). Keza, millet kavramının kavimle de bir ilişkisi yoktur; çünkü kavim, aynı anne ve babadan meydana gelmiş “kandaş” bir topluluğu ifade eder ki, böyle bir “homojenlik”, modern toplumda görülmez (Gökalp, 2001: 14). Antropolojiye (beşeriyat) göre aynı vücut yapısına sahip olan insanlar, aynı ırkı meydana getirir; sosyolojiye (içtimaiyat) göre ise aynı medeniyete bağlı milletler, belirli bir milletlerarası topluluğu oluşturur ki Gökalp, buna “beynelmilellik” der (Gökalp, 2001: 16). Ayrıca, Gökalp düşüncesinde millet kavramında, coğrafi birlikteliğin de bir önemi yoktur; İran ve İsviçre gibi ülkelerde aynı coğrafyada farklı milletler, bir arada yaşayabilmektedir. Gökalp’e göre bir millet içinde farklı unsurlar arasında ortak bağları kuran, belirli bir mefkûre etrafında gelişen millî kültürdür (Mermutlu, 2011: 390).

Kavim kavramı Gökalp'e göre, eski toplumlarda büyük bir öneme sahipti; bu toplumlar kendilerini, saf ve “yabancılarla karışmamış” görürlerdi. Bu düşüncenin temel kaynağı ise dinî inançlarıydı; kendi toplumlarını belirli bazı tanrılarla ilişkilendirdikleri için, “tanrı soyundan olma” özelliklerini koruma yoluna giderlerdi. Oysa, toplumsal evrimin bu aşaması için geçerli olan “saflık” düşüncesi, millet oluşum sürecinde terk edilir ve bu nedenle, modern toplumlarda kavmiyetçiliğe yer yoktur. Zira Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy düşüncesinde olanın aksine, millet kavramında esas vurguyu din üzerine değil, kültür üzerine yapar (Gökalp, 2001: 15). Ancak, Gökalp'e göre de millet ve din, birbirini tamamlayan olgulardır (Gökalp, 2010: 16). Gökalp düşüncesinde kavimler, “iptidaî kavimler” (peuples primitifs) ve “milletler” (nations) şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan iptidaî kavimler, Almancada *Naturvolker* denilen sosyal yapılardır ve en önemli özellikleri, aynı anne ve babadan gelen kandaş bir topluluk (clan) olmalarıdır. Bu kavimlerde, en güçlü bağ din bağıdır ve bu kavimlerde insanlar, ortak sorumluluk ve ortak intikam duygularıyla hareket ederler; tüm bireysel ve toplumsal davranışlarını da bu zemin üzerinde şekillendirirler (Gökalp, 1981b: 44). Hâliyle klanlarda henüz, kamu hukuku ve bireysel hukuk arasında bir ayrım görülmez. Klanların birleşmesiyle kabileler, kabilelerin birleşmesiyle aşiretler, aşiretlerin birleşmesinden de müttehidler (confédération) meydana gelir. Fakat, bu yapıların her birinde ailevi bağlar güçlü olduğu için, belirli ölçüde “saflık” görülür (Gökalp, 1977a: 9-10; 1981b: 36-41; 1982b: 226-227).

Diğer taraftan, milletler ise bu yapılardan bütünüyle farklıdır. Nitekim milletlerde, klan ve aşiret tarzı örgütlenmeler, zayıflamış veya bütünüyle ortadan kalkmıştır. Milleti oluşturan bireyler, belirli türden bir çeşitlilik arz eder; millet içinde kamu hukuku ve bireysel hukuk arasında da kesin bir ayrım görülür. Milleti oluşturan bireyler arasındaki sosyal organizasyon, din gibi tek bir kurum mârifetiyle değil dil, sanat, tarih, vb. pek çok kurum etrafında şekillenir; aile bağlılıklarının yerine de millî duygular geçer. Bireyler arasındaki davranışlar ortak kurumlar etrafında şekillendiği için, bu kurumların millet üzerindeki etkisi de daha güçlüdür (Gökalp, 1977a: 11-13). Dolayısıyla millet, “kendine özgü bir kültürü olan bir topluluk demektir” (Gökalp, 2001: 20). Bu kültür ortaklığı çerçevesinde Gökalp'e göre “her milletin kendisine mahsus bir mantığı, kendisine mahsus bir iradesi, kendisine mahsus hedefleri ve mefkûreleri vardır” (Gökalp, 1980: 21). Mefkûre ise “müstesna anlarda yaşanılmış ve yine o anlarda yaşanabilen bir hayat tarzıdır” (Gökalp, 1982b: 44); “milletin hem istikbalini haber veren, hem de istikbaldeki millî harsını yaratan

mefkûredir” (Gökalp, 1982b: 56). Gökalp düşüncesinde mefkûrenin, millet kavramı ve milliyetçiliğe bakışta büyük bir önemi vardır.

Gökalp’e (2001: 78; 2010: 51) göre millî bağımsızlığının kökeni ve dayanağı mefkûredir; bir milletin ilerlemesinin kaynağı da yine odur. Nitekim “imparatorluk içinde, dil ve kültürce ortak bulunan toplanmalar toplumsal bir şekilde birleşerek ortak bilince, ortak ülküye sahip bir milliyet halini alır. Bu milliyet, millî bilince sahip olduktan sonra, artık uzun müddet bağımlılık halinde kalmaz” (Gökalp, 2010: 108). Bir millette büyük bir felâketin yaşandığı sırada bireylerin kendi şahsiyetlerinin yerine “millî bir şahsiyet”in geçtiğini düşünen Gökalp, böylesi dönemlerde bireylerin millî şahsiyeti devam ettirmekten başka bir mefkûrelerinin olmadığına inanır (Gökalp, 2010: 47-48). “Mefkûre (cemiyetin kendini tanıması) mâ’şerî bir vecid halinde doğar. Ferd bu vecdin ateşi içinde eriyerek iştimâî şahsiyete kalbolur, menfaatlerini unuttur ve bütün gücünü cemiyetin menfaatine hasreder” (Heyd, 1980: 36). Mefkûrenin gücü ise çekicilik ve yaptırımcılık olmak üzere iki şekilde açığa çıkar. Bunlardan çekicilik gücü, bireyler üzerindeki etkisiyle onları olağanüstü başarılarla yönlendirmesidir; yaptırıcı gücü ise çekicilik gücünün sonucudur.

Böylelikle mefkûre, “*fertleri aynı maneviyatta birleştirerek hepsini tek cins bir ruh mahiyetine sokar*” (Gökalp, 2010: 51). Fakat Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy düşüncesinde kabul edilenin aksine, millet kavramının dinî cemaatle özdeşleştirilmesine karşı çıkar ve millet kavramı hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken, özellikle de “İslâm milleti” ve “Osmanlı milleti” söylemlerini hedef alır. Çünkü, Gökalp’e göre millet kavramı, bir dinin tüm inananlarını ya da bir imparatorluğun tüm uyruklarını kapsayabilecek bir kavram değildir; böyle bir “karma topluluk” içinde, farklı ve bağımsız kültürleri olan farklı milletler de vardır (Gökalp, 2001: 12). Bu bakımdan, Said Halim Paşa ve Ersoy düşüncesinde kabul edilenin aksine Gökalp, aynı dinî inanışa sahip olup da farklı kültürleri olan kesimleri tek bir millet olarak görmez. Aynı şekilde, Gökalp’e göre tüm Müslümanları içine alan bir millet kavramının da hiçbir geçerliliği yoktur; bu tür bir birlikteliğe, yalnızca *ümme*t adı verilebilir (Gökalp, 2010: 60-61).

Gökalp’e göre “Türk milleti Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine, Avrupa beynelmilleliğine mensup bir cemiyetten ibarettir” (Gökalp, 2010: 17). Keza *Türk*, bir milletin adıdır ve Türk’ün, yalnız bir dili ve kültürü vardır (Gökalp, 2001: 20). Gökalp düşüncesinde ümmet, bir dine bağlı olan bireylerin toplamı; devlet, bir hükümetin idaresi

altında bulunan bireylerin toplamı; millet ise aynı dille konuşan bireylerin toplamıdır (Gökalp, 2010: 60). Bu yönüyle, ümmet ve millet arasındaki ilişki, genel ve özel arasındaki ilişki gibidir (Gökalp, 2010: 62). Ayrıca insan, duyguları aracılığıyla bir millete bağlıdır ve o millet, içinde yaşadığı ve eğitildiği toplumdur. Her birey, içinde yaşadığı milletin duygularını eğitim yoluyla alır ve ona benzer ki, bu da insan mutluluğu açısından o bireyin ait olduğu millet içinde yaşamasını zorunlu hâle getirir (Gökalp, 2001: 17).

Öbür taraftan, Gökalp'e (2001: 13) göre milliyetçilik ise bir milletin yükselişini ifade eder ve bu yönüyle Türkçülük, Türk milletini yükseltmektir. Millet ve milliyetçilik ilişkisinde esas olan milletin varlığıdır ve milliyetçilik, milletin varlığından önce değil, sonra gelir. Nitekim, "Osmanlılık" ya da "Türklük" idealleri (mefkûreleri) doğmadan önce, Osmanlı Devleti ve Türk milleti vardı. Bu yönüyle milliyetçilik, "millî varlığı" bölen ya da parçalayan bir hareket olmadığı gibi, millî varlığı güçlendirmeyi ve yükseltmeyi esas alır. Dolayısıyla, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde milliyetçiliği Batı medeniyetinin İslâm coğrafyası üzerindeki oyunlarıyla ilişkilendirmekten uzak duran bir düşünce çizgisiyle Gökalp'in "milliyetçiliği, ırkçı ve yayılmacı olmayan, eşitlikçi bir milliyetçilikti. Aynı şekilde, İslâmiyet'ten aldıkları da, ortodoks öğretiler değil, tasavvuftan kaynaklanan, siyasal değil ahlâksal yönelimli, ve yine toplumsal dayanışmayı güçlendirici öğelerdi" (Parla, 2001: 56). Bu iki yaklaşım arasındaki esas fark ise millet tanımına ve millî varlığın oluşum sürecine ilişkin bir değerlendirme farklılığına dayanır.

Gökalp'in toplum modelini şekillendiren evrim düşüncesine göre tüm toplumlar kavim, ümmet ve millet aşamasını geçirir ve kendi kimliklerini bulurlar. Kavim aşamasında topluma yön veren ırk bağı, ümmet aşamasında din bağına dönüşür; millet aşamasında ise dil bağı esastır. Dolayısıyla ümmet aşaması, bir toplumda ırk bağının silinmesini sağladığı için "ileri" bir aşamadır; ancak, millî kimliğin şekillenmesini engellediği ya da geciktirdiği için "geri" bir aşamadır da. Milliyetçilik bağlamında millî bilincin ve millî vicdanın güçlendirilmesi konusunda Gökalp, Türk dilinin önemine hemen her çalışmasında dikkat çeker. Zira, "onun millî şuuru uyandırmak için, ümmet devrini aşmak için yaptığı hamle, İslam'dan evvelki Türk medeniyetine, folkloru, eski Türk mitolojisine verdiği ehemmiyet bundan ileri gelir" (Ülken, 2006: xix). Oysa, Said Halim Paşa ve Ersoy düşüncesinde milleti ve millî varlığı tanımlayan esas unsur dindir; Gökalp düşüncesinde ise böyle bir millet tanımı, ümmet kavramına karşılık gelir; millî varlığın şekillenmesi ve milletlerin ortaya çıkması ise ümmet içinde dilsel, siyasî, tarihsel, vb.

farklılaşmalarla gerçekleşir. Bu nedenle Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde yapılanın aksine, milliyetçiliğin tefrikacılık veya kavmiyetçilikle ilişkilendirilmesine karşı çıkar.

Gökalp'e göre her milletin, farklı bir mefkûresi vardır ve bu mefkûreler (ölküler), farklı koşullarda ortaya çıkarak gelişir. Örneğin "Germenlik ölküsü", Prusya'nın Napolyon tarafından işgal edilmesiyle ortaya çıkmış ve tüm Almanları Fransızlar karşısında mücadeleye çağırmıştır. "Japonluk ölküsü" ise Japonya'nın Amerikalılar ve Avrupalılar tarafından işgaliyle ortaya çıkmış ve Japonların bağımsızlığını amaçlamıştır (Gökalp, 2010: 48). Türk milliyetçiliği olarak Türkçülük ise Batı emperyalizmi ve Batı medeniyeti karşısında Türk milletinin yükselişini amaçlar (Gökalp, 1980: 73). Nitekim, "Reval görüşmesiyle başlayarak Sevr antlaşmasıyla ve Anadolu'nun, İstanbul'un ve Trakya'nın işgaliyle tamamıyla meydana çıkan aleyhimizdeki dehşetli Avrupa suikasti, birçok fertlerin uyanmasına sebep oldu" (Gökalp, 2010: 97) diyen Gökalp'e göre Türklerde millet ölküsünün açığa çıkmasında esas katkısı, Batı karşısında gösterilen direniş gerçekleştirmiştir. Gökalp'e göre vicdanlar üzerindeki en etkili kuvvet, milliyet ölküsüdür ve bu ölküyü yok eden toplumlarda devlet, aslî görevlerini yerine getiremez (Gökalp, 2010: 12).

4.4. Kültür ve Medeniyet Kavramları

Gökalp'e göre kültür (hars) ve medeniyet kavramları arasında hem ortak, hem de farklı noktalar vardır. Nitekim, bu kavramların ortak noktası, ikisinin de tüm toplumsal yaşayışları kapsamasıdır; özü itibâriyle her ikisi de "din, ahlâk, hukuk, us, estetik, iktisat, dil ve fenle ilgili yaşayışlar"a (Gökalp, 2001: 25) göndermede bulunur. Hâl böyle olunca, bu yaşayışlara hem *kültür*, hem de *medeniyet* denilebilir. Zira, Fransızca *culture* kelimesini Gökalp, hars (millî kültür) ve tehzip (işleme, yetkinleştirme) şeklinde iki farklı anlamda değerlendirir ve kültürü ya da harsı tehzip etme çabasının önemine sıklıkla işaret eder. Bu ise tehzip bağlamında kültürün medeniyetle nasıl bir ilişkisi olduğu sorusunu gündeme getirir. Ancak, buna geçmeden önce Gökalp, hars ve tehzip arasındaki iki önemli farkın altını çizer. Bunlardan ilki, harsın "demokratik" (halka ait) olmasına karşın tehzibin "aristokratik" olmasıdır. İkincisi ise harsın millî olmasına karşın tehzibin milletlerarası (beynelmilel) olmasıdır (Türkdoğan, 1989: 14). Aynı şekilde, kültür de millîdir; medeniyet ise farklı milletler arasında paylaşılır. Kültürde, bir milletin toplumsal yaşayışlarının

uyumlu bir toplama vardır; medeniyet ise birçok milletin toplumsal yaşayışlarının ortak bir toplamıdır (Gökalp, 2001: 25).

Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, “bir millette halkın dinî, ahlâkî, bedîî duygularının mecmuuna *millî hars* adı verilir” (Gökalp, 1982b: 16) diyen Gökalp’e göre ruhî bir esasa sahip inançlar, ahlâkî görevler, güzel şekiller ve idealler, belirli bir kültür topluluğunun anlayışlarıdır. Nesnel bir temele dayalı bilimsel gerçekler; sağlık, ekonomi ve bayındırlığa ait ilkeler, ziraat ve ticarete ait âletler, matematik ve mantığa ait kavramlar ise belirli bir medeniyet topluluğun anlayışlarıdır (Gökalp, 1982b: 56; 2010: 29). Ayrıca “kültür hâdiseleri”, değerleri değerlendirme ve sınıflandırmakla görevli vicdan yetisini; “medeniyet hâdiseleri” ise akıl yetisini meydana getirir. Dolayısıyla birey, kendi kültürü içinde toplumsal vicdanın isteklerini değerli görüp onların gereğine göre yaşamını düzenlemek; medeniyet içinde de “toplumsal bir aklın mantığına ait çerçeveler dairesinde düşünmek” zorundadır (Gökalp, 2010: 30). Gökalp (2001: 26) düşüncesinde kültür ve medeniyet arasındaki bir diğer ayrım, medeniyetin yöntem aracılığıyla ve bireysel iradeyle oluşan toplumsal olaylardan meydana gelmesine karşın, kültürde bu tür bir yöntem ve iradenin olmamasıdır; kültür içinde oluşan unsurlar, hayat içinde kendiliğinden doğar.

Başka deyişle, Gökalp’e göre bir medeniyetin bilimsel kavramları, teknik âletleri, ekonomik ürünleri, taklit ya da karşılıklı değişirme yoluyla bir millettten diğerine geçer ve bir medeniyet topluluğu zamanla ülkeleri, kıtaları ve insanlığı içine alır. Nitekim insanlık, kendi başına yaşayan bireylerden meydana gelmiş bir medeniyet topluluğu (kozmpolitizm) değildir ve bireyler, farklı birtakım kültür toplulukları içinde yaşamlarını sürdürür (Gökalp, 2001: 95; 2010: 29). Dolayısıyla, “kültür ile uygarlığı birbirinden ayıran, kültürün, özellikle duyguların; uygarlığın, özellikle bilgilerin bileşimi olmasıdır. Kişide duygular yöneme ve istence uymaz. Bir ulus, öbür ulusun dinsel, töresel, estetik duygularını öykünemez” (Gökalp, 2001: 33-34). Bununla birlikte, Gökalp’e göre kültür ve medeniyet arasında, kimi zaman doğal olmayan bir mücadeleye de rastlanılabilir ve aynı kültür içinde farklı zümrelerin vicdanları arasında “zararlı ayrılıklar” da ortaya çıkabilir ki, bu da “millî bağların zayıflaması”na yol açar (Gökalp, 2010: 33). Öyle ki, millî kültüre yabancılaşan ve millî vicdanlarını kaybeden kesimleri Gökalp, “içtimaî dejenerelik” nitelemesiyle tanımlar (Gökalp, 1982b: 13); “millî harsını kaybeden her fert yahut zümre, dejeneredir” (Gökalp, 1980: 60).

Pek çok çalışmasında kültür ve medeniyet kavramlarının içeriklerini ve bu kavramların birbiriyle olan ilişkisini inceleyen Gökâl, *Türk Medeniyet Tarihi* 'nde bu iki kavram arasındaki farklılıkları şu şekilde özetler. Birincileyin kültür millîdir, medeniyet ise beynelmileldir. İkincileyin medeniyet, bir milletten başka bir millete geçebilir; kültür ise millî olduğu için geçemez. Üçüncüleyin bir millet, medeniyetini değiştirebilmesine karşın, kültürünü değiştiremez. Dördüncüleyin medeniyet, akıl ve yöntemle yapılır; kültür ise "ilham ve hads"le yapılır. Beşincileyin medeniyet ekonomik, dinî, hukukî, ahlâkî, vb. fikirler bütünüdür; kültür ise dinî, ahlâkî, estetik duygular bütünüdür (Gökâl, 2007b: 25).

Öbür taraftan, Gökâl'e göre kültür ve din arasındaki ilişki, medeniyet ve din arasında yoktur. Başka deyişle, farklı dinlere mensup milletler de aynı medeniyeti paylaşabilir (Gökâl, 2001: 47). Çünkü, medeniyet "birtakım kurumların, yani düşünüş ve uygulanış biçimlerinin tümüdür" (Gökâl, 2001: 47). Bu yönüyle "kültürleri ve dinleri ayrı olan birçok toplumlar arasındaki ortak kurumların tümüne **uygarlık** adını vermemiz uygun olur. Demek ki kültürce ve dince birbirine yabancı bulunan toplumlar, uygarlıkta ortak olabilirler" (Gökâl, 2001: 47). Dolayısıyla, Said Halim Paşa ve Ersoy düşüncesinde medeniyet ve din arasında kurulan ilişkinin, Gökâl düşüncesinde bir karşılığı yoktur. Zira, Gökâl düşüncesinde "Osmanlı medeniyeti", Said Halim Paşa ve Ersoy'un savduklarının aksine, farklı Müslüman toplumlar arasında ortak bir medeniyet olmak yerine, "yapay bir karışım"dır (Gökâl, 2001: 35-36). Gökâl'e göre Türkler, medeniyet dairelerini tarih içinde iki kere değiştirmiştir; bunlardan ilki, İslâmiyetin kabulüyle olmuş; "Aksâ-yı Şark Medeniyeti Dairesi"nden "Şark Medeniyeti Dairesi"ne girmiştir. İkincisi ise on dokuzuncu yüzyıldan beri hedeflenen "Garp Medeniyeti"dir; bu ise laik bir medeniyettir ve Türkler, her medeniyet dairesi değişikliğiyle ayrı bir hayat tarzını benimsemiştir.

4.5. Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak Kavramları

Gökâl düşüncesinde Türkleşmek, İslâmlaşmak ve muasırlaşmak (çağdaşlaşmak) kavramları, ortak bir amaca hizmet etmek üzere şekillendirilmiştir: "Çağdaş bir İslâm Türklüğü meydana getirmek" (Gökâl, 2010: 17). Nitekim, Tanzimat sonrası Osmanlı aydınları arasında ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük akımları arasındaki görüş ayrılıklarını Gökâl, hassas dengeler kurarak gidermeye ve bu akımları, Türkçülük ideali merkezinde "çağdaş bir İslâm Türklüğü meydana getirmek" hedefiyle yeniden

tanımlamaya çalışır. Kültür ve medeniyet kavramları arasında yaptığı ayrımın dini medeniyetle değil, kültürle ilişkilendirmesi, bu hedefi gerçekleştirme koşullarını Gökalp'e sunar. Gökalp düşüncesinde bu yolla Türkler, hem kendi millî varlıklarının bilincine varacak (Türkleşmek), hem ümmet bağlarını koruyacak (İslâmlaşmak), hem de çağdaşlaşmak (muasırlaşmak) suretiyle Batı medeniyetinin bir parçası olacaklardır.

Gökalp'e (2010: 12) göre milliyet ideali, Müslümanlar arasında en geç Türklerde ortaya çıkmıştır. Nitekim, Osmanlı Devleti'nin dağılma döneminde patlak veren isyanlar sonucunda fikir adamları "Türklük yok, Osmanlılık var" diyerek ayrışmaların önüne geçmeye çalışıyor; bu da Türklük idealinin yayılmasını engelliyordu. Oysa bu durum, Türklerin kendi milliyet ideali için de zararlıydı; "Osmanlı milleti"ni oluşturan unsurlar birer birer ayrışırken, en ağır bedeli ödeyenler de Türkler oluyor; devletin maruz kaldığı yıkımlar karşısında en ağır zararı Türkler görüyordu (Gökalp, 2010: 13). Türkler arasında Türklük idealinin gelişmemesi, ekonominin yanı sıra dil, ahlâk, güzel sanatlar, vb. alanlarda da Türklerin ilerlemesini engelliyordu. Bu sorunlar karşısında başvurulan İslâmlaşmak idealinin ise Türklük idealiyle çatıştığına inanılıyordu. Bu yönüyle, Gökalp'e göre Türkleşmek kavramı, Türkler arasında millî bilinç ve millî vicdanın uyanması sonucu, yönetimde ortaya çıkan eksikliklerin ve yaşanan felâketlerin sorumluluğunun Türkler tarafından üstlenilmesini ifade eder (Gökalp, 2010: 15-16). Türkleşmek ideali, Osmanlı unsurlarını din bağıyla bağlamak gibi temelsiz bir çabaya son vererek millî gururun yükselmesiyle birlikte devletin devamını sağlayacak Türkleri yüceltme çabasıdır ve bu yönüyle ayrıştırıcı değil, birleştirici bir idealdir. Keza, İslâmlaşmak ideali de Türklerin ümmet bağlarını koruyarak bu birliği ümmet ölçeğinde tesis etmelerini sağlayacaktır. Gökalp düşüncesinde İslâmlaşmak, aynı zamanda da Osmanlı coğrafyasında Müslüman halkların birliğinin koşuludur (Gökalp, 2010: 38-40).

İslâmlaşmak idealinde Gökalp, dil sorununa büyük önem verir ve bir yandan dilde sadeleşmeyi ve İstanbul şivesinin yaygınlaşmasını savunurken, bir yandan da terimlerin ümmet dili olan Arapçadan seçilmesini savunur; bu konuda Batı toplumlarının deneyimlerini tarihsel gerekçe olarak öne çıkarır (Ülken, 2006: xx). Nitekim, Batı toplumları da kendi terimlerini, *İncil*'in dili olan Latince'den almıştır. İslâmlaşmak idealini Gökalp, "İslâmlığın ümmet programı" şeklinde beş ilkedeki özetler:

- (1) Bütün İslam kavimleri arasında ortak olan Arap harflerini değiştirmeksizin muhafaza etmek;
- (2) Bütün İslam kavimlerde terimlerin ortak bir hâle getirilmesi için İslam ümmeti arasında terim kongreleri toplamak ve terimleri Türkçeden, Arapçadan ve kısmen de Farsçadan yapmak ...
- (3) Bütün İslam kavimlerde ortak bir terbiyenin kurulması için terbiye kongreleri toplattırmak;
- (4) Bütün İslam kavimlerin müftü teşkilatları arasında daimî bir bağ vücuda getirmek;
- (5) İslam ümmetinin sembolü olan Hilâl'in mukaddesliğini muhafaza etmek (Gökalp, 2010: 41-42).

İmdi, Gökalp'e göre Türkleşmek ideali ile İslâmlaşmak ideali, gerek tarihsel bakımdan, gerekse de olgusal açıdan hep bir arada gelişmiştir. Öyle ki, "Türkçülük aynı zamanda İslamcılıktır. Yalnız Türkçüler İslam ümmetçisi olmak suretiyle kendilerini İslam milliyetçilerinden ayırt ederler" (Gökalp, 2010: 42). Bu noktada, Gökalp'in asıl hedef aldığı isimler ise şüphesiz ki, Said Halim Paşa ve Ersoy'dur. Fakat, çağdaşlaşmak ideali konusunda Gökalp, bu iki isimle ortak bir tutum içindedir. Gökalp düşüncesinde de çağdaşlaşmak ideali Batı medeniyetinin bilim ve tekniğini alıp millî kültür ve değerleri korumak şeklinde tanımlandığı için, Türkleşmek ve İslâmlaşmak idealleriyle çelişen bir ideal değildir (Gökalp, 2010: 17). Ancak, Gökalp'e göre dine dayalı evrenselliklerin yerini, bilime dayalı evrensellikler almaktaydı ve aynı zaman dilimi içinde "çağdaş" olan milletler, o zaman dilimi içinde fen bakımından en yüksek milletlerin yaptıkları ve kullandıkları bütün aletleri yapan ve kullanabilen milletlerdi. Bu bağlamda Gökalp, Türk milletinin çağdaşlaşma yoluyla Batı medeniyeti seviyesine erişebileceğine inanıyordu (Gökalp, 2010: 34). Bu çerçevede Gökalp, Batı medeniyetini Batılı milletlerin kültürlerinden bağımsız olarak bilim ve teknikle ilişkilendirmekte; bu alanlarda ortaya çıkan başarıların din ve milliyetle ilgisi olmadığı gerekçesiyle çağdaşlaşmak adına bunların başka unsurlarla değiştirilmesinde sakınca görmemektedir. Gökalp'e göre örneğin, Rûmî takvim yerine Batı takviminin benimsenmesi ile Rûmî saatin bırakılarak Doğu saatinin benimsenmesi arasında hiçbir fark yoktur. Bu gibi unsurlar, dinden ve milliyetten kaynaklanmadığı için, başka din ve milliyetten olanlar tarafından da benimsenebilir. Ya da Aristotelesçi dedüktif mantığın bırakılarak Baconcu indüktif mantığın benimsenmesinde de yine, din ve milliyet açısından bir sorun yoktur (Gökalp, 2001: 59).

Diğer taraftan, Gökalp'e göre Türkler, medeniyet bakımından Batının oldukça gerisinde olsalar da kültür bakımından Batılı milletlerle aynı seviyede (müsavi) ve hattâ,

üstün (faik) konumdadır; Türklerde çağdaşlaşma sağlandığında ise Batı medeniyeti karşısında da üstünlük elde edebilir (Parla, 2001: 77-78). Bu yönüyle, Gökalp (1977c: 113-114, 2010: 15-16) düşüncesinde Batı medeniyeti, hem Türkler karşısında “ileri” bir konumdadır, hem de Türklerin ilerlemesini/çağdaşlaşmasını sağlayacak donanımlara sahiptir. Ancak, Türkler karşısında bir rakip olma vasfını da sürekli üzerinde taşımaktadır ve Gökalp, Batı medeniyeti karşısında “uyanık” davranılması gerektiğine çalışmalarında sıklıkla işaret eder. Dolayısıyla Gökalp, çağdaşlaşmanın amacının Batıya muhtaç olma durumuna son vermek ve “çağdaş bir İslâm Türklüğü meydana getirerek” Batı karşısında üstün konuma geçmek olduğu şeklindeki değerlendirmesiyle, Batı medeniyeti karşısında garbiyatçı bir tutum içindedir ve Said Halim Paşa ile Ersoy’un üstünlük söylemine farklı bir anlam yükler.

4.6. Ziya Gökalp’in Garbiyatçı Söylemi

Tezimizin 2.7.1.1. ve 3.6. kısımlarında da incelediğimiz gibi, Said Halim Paşa ve Ersoy’un garbiyatçı söyleminde Batı sömürgeciliği ya da emperyalizmi ile Batı medeniyeti, birbirinin yerine kullanılan eş anlamlı kavramlardır. Oysa, Gökalp’e göre bu kavramlar arasında önemli bir farklılık vardır ve Gökalp, garbiyatçı söyleminde Batı emperyalizmini doğrudan hedef alırken, Batı medeniyetine yönelik farklı bir tutum takınır (Gökalp, 1980: 73; 1982b: 147). Nitekim, Gökalp’in garbiyatçı söyleminde ortaya koyduğu eleştiriler, Batı medeniyeti yerine esasen Batı emperyalizmine yöneliktir; Batı medeniyetine bakışının temelinde ise Turan(cılık) idealinin gerçekleşmesine katkı sağlamaya dönük bir yaklaşım vardır. Zira,

din ve yurt tehlikeleri karşısında yalnız bir kurtuluş yolu vardır ki, o da bilimlerde, sanayide, askerlik ve hukuk örgütlerinde Avrupalılar gibi ilerlemektir, yani uygarlıkta onlara eşit olmaktır. Bunun için de tek bir yol vardır: Avrupa uygarlığına tüm olarak girmek (Gökalp, 2001: 56-57).

Bu yaklaşım çerçevesinde Gökalp, Batı emperyalizmi ile Batı medeniyetinin ya da başka deyişle, siyasî Avrupa ile medenî Avrupa’nın birbirine karıştırılmasını “Garp meselesi” (Gökalp, 1982b: 147) olarak tanımlar ve yazılarında bu ayrımın altını özenle çizer. “Avrupalılara karşı daima aldanmamızın başlıca sebebi, medenî Avrupa ile siyasî Avrupa’yı birbirine karıştırmamızdır” (Gökalp, 1982b: 147) diyen Gökalp’e göre Batı emperyalizmi, aşağıda inceleyeceğimiz ekonomik ilişkiler ve mekanizmalar mârifetiyle

başta İslâm coğrafyası olmak üzere Batı dışı toplumları istilaya kalkışan ve bu amaçla dünyayı savaflara sürüklemekte sakınca görmeyen bir yapıdır. Batı medeniyeti ise “Avrupa ve Amerika gelişmişlik düzeyinde, bütün Avrupa’lı uluslar arasında ortak bir” medeniyettir (Gökalp, 2001: 25) ve “medenî Avrupa’ya karşı duyduğumuz hürmet ve itimat hislerini, zinhar siyasî Avrupa’ya karşı duymamalıyız” (Gökalp, 1982b: 148). Zira, “siyasî Avrupa bütün insaniyet için büyük bir felâket menbaidir” (Gökalp, 1982b: 152).

İmdi, “çökertilen bir devletin, her tarafı işgal edilen bir ülkenin, işgalciler tarafından sürgüne gönderilen bir ferdi” (Bıçak, 2011: 331) olarak Gökalp, Batı emperyalizminin en büyük vahşetlerine bizzat tanıklık etmiş; Birinci Dünya Savaşı’nın öncesinde ve sonrasında başta İslâm coğrafyası olmak üzere Batı emperyalizminin dünya genelinde ne gibi yıkım ve felaketleri hazırladığını görmüştür. Özellikle de Millî Mücadele döneminde Anadolu’da Türklüğü bitirmek için işbirliği içinde olan Batılı güçleri Gökalp, birçok eserinde doğrudan hedef almış; Batı emperyalizminin hiçbir ahlâkî sınır tanımadığı şeklindeki eleştirisini garbiyatçı söyleminde sıklıkla dile getirmiştir. Millî Mücadele döneminde olduğu kadar, Malta sürgünü sırasında da başta İngilizler olmak üzere Batılılar hakkında çeşitli gözlemler yapma fırsatı bulmuş ve bu gözlemlerini, eserlerinde garbiyatçı bir tutumla ifade etmiştir. Örneğin, *Türkçülüğün Esasları*’nda İngilizler hakkında yaptığı şu açıklamalar, garbiyatçı bir nitelik arz etmekte ve Batı emperyalizminin “ahlâkî bozukluğu” söylemine gerekçe teşkil etmektedir:

Bırakışmadan (mütareke) sonra İngilizler’i, Fransızlar’ı yakından görmeye, tanımaya başladık. Bunlarda ilk gözümüze çarpan yön, uygar ahlâkın bozukluğudur. Özellikle, yurdumuza gelen ya da Malta’da egemen bulunan İngilizler’in uygar ahlâklarını çok düşük bulduk. Sömürge halkını soymak, yenilgiye uğrayanlara kul, köle gibi davranmak, savaş tutsaklarının ve dahası, barış tutsaklarının parasını, eşyasını çalmak onlarca bütünüyle helâldir (Gökalp, 2001: 79).

Gökalp’e göre Batı emperyalizminden farklı olarak Batı medeniyetini karakterize eden temel özellik ise iş bölümü ve uzmanlaşmadır. Nitekim, Batı medeniyetinde her alanda iş bölümü vardır ve bu iş bölümü, kişilere uzmanlaşma olanağı sağlar. Keza iş bölümü, kişilere olduğu kadar milletlere de yarar sağlar ve her millet, bu iş bölümü içinde belirli alanlarda uzmanlaşma göstererek Batı medeniyetinin ilerlemesini ve gelişmesini sağlar (Gökalp, 2006b: 20). Gökalp, Batı medeniyetinin hem bireysel alanda, hem de milletler arası ilişkilerde bu iş bölümü ve uzmanlaşma sonucu başta İslâm medeniyeti

olmak üzere diğer medeniyetler karşısında üstün konuma geçtiğine inanır. Batı medeniyeti ayrıca, bu iş bölümü ve uzmanlaşma sonucunda mevcut gücünü daha hızlı bir şekilde arttırma olanağı bulmuştur (Gökalp, 2001: 56).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Batı emperyalizmi ve Batı medeniyetini birbirinden ayırarak İslâm toplumlarında Batı emperyalizmine karşı verilen savaşın Batı medeniyetini benimsemeye engel olmadığını savunan Gökalp, Batı medeniyetine yön veren kavram, değer ve ilkeler konusunda Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde olduğu türden bütüncül bir yaklaşımı benimsemez. Başka deyişle, İslâmcıların "sömürgeci-emperyalist-ahlâksız" Batı medeniyeti algısını parçalara ayırarak bu kavram, değer ve ilkelerin emperyalizmle kurulan ilişkisine karşı çıkar. Bu noktada Gökalp, İslâm toplumlarının çağdaşlaşmasının Batının yalnızca bilim ve tekniğinin alınmasıyla ve mânevî alanda kaderciliğe, yanlış bir tevekkül inancına karşı çıkmayla, hurafeleri reddetmeyle, vb. önlemlerle sağlanamayacağına inanır. Bu çerçevede başta sanayileşme ve makineleşme olmak üzere ekonomi, siyâset ve kültür alanlarında alınması gereken önlemler hakkında çok daha kapsamlı çözümler yapan Gökalp, üstünlük söyleminde Batı medeniyeti konusundaki temel vurguyu, Batı medeniyetinden bilim ve tekniği alarak onun karşısında üstünlük kurma düşüncesine yapar. Nitekim, *Esnaf Destanı* isimli şiirindeki şu dizeleri, bu bağlamda büyük önem arz etmektedir:

Yenildik, sebebi: Geride kalmak.
İntikam: Düşmanın ilmini almak.
İşini öğrenmek, fennini çalmak,
Şimdilik bu öce imkânımız var.

Yürekten bir lahza çıkmaz bu acı.
Kuvvetli olmaktır zaafın ilacı.
Uyanık bir kindir azmin kırbacı.
Koşalım, geçecek düşmanımız var.

Geri alınacak şey şanıımızdır.
En kuvvetli silah ümranıımızdır.
Giden yine gelir, vatanıımızdır.
Yeniden almaya meydanıımız var (Gökalp, 2008: 132).

Gökalp'in (1977b: 31) garbiyatçı söyleminde bilim ve siyâset arasında güçlü bir ilişki vardır ve Gökalp, bilimin bir "silah" olarak kullanılabileceğini savunduğu gibi, "bilimsel bilgiler" in de belirli birtakım siyasî hedef ve amaçlar doğrultusunda ortaya

konulmuş olabileceğine dikkat çeker. Gökalp'e göre bilimsel yasalar ile siyâset alanına ilişkin yasalar, aynı pratik gerçekliğe dayanır ve birbirleri arasında sürekli bir karşılıklı etkileşim vardır. Bilim adamı ve siyâset adamı, aynı pratik gerçekliği inceleyerek bu yasalara ulaşmaya çalışır ve ortaya koydukları ürünlerle bu başarılarını yansıtırlar. Dahası, “bilimsel gerçeklik” de aslında, “siyasî gerçeklik”le şekillenir ve her “bilimsel sistem”, belirli bir “siyasî sistem”in ürünüdür. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Gökalp'in bilim ve siyâset arasında kurduğu bu ilişki, Batı emperyalizmi karşısında Batı bilimine de kuşkuyla bakmasına yol açar ve Gökalp, Batı emperyalizmi karşısında tetikte olunmasını isterken, aynı şekilde Batı bilimi karşısında da tetikte olunmasını ister. Gökalp'in bu konuda asıl beklentisi, Batıdan bilim ve tekniği öğrenecek Türk bilim adamlarının Türk kültürüne zarar vermeyecek, Türk siyâsetinin çıkarlarına hâlel düşürmeyecek başarıları gerçekleştirmesidir (Gökalp, 1977b: 31-32).

Batı bilimi karşısında bu garbiyatçı tutumu Gökalp, aynı zamanda değerler alanında da sergiler ve aşağıda kültürel garbiyatçılık bağlamında inceleyeceğimiz üzere, değerlerin her toplumda farklılık arz ettiğinin altını özenle çizer. Zira, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetinin nasıl benimseneceği hakkında ortaya konulan görüş ve değerlendirmeler de “dinden ve milliyetten doğan mânevî ihtiyaçlar” bağlamında açık bir garbiyatçı tutumun ürünüdür. Gökalp'in garbiyatçı söyleminde dikkat çeken konulardan bir diğeri de şüphesiz ki, Batı medeniyeti ile Doğu, İslâm ya da Osmanlı medeniyetleri arasında mutlak bir ayırım olduğu inancıyla bu medeniyetler arasında karşılıklı bir etkileşim olabileceği düşüncesine kesinlikle karşı çıkmasıdır. Nitekim, tezimizin 2.7.3.1. ve 3.5. kısımlarında da incelediğimiz gibi, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde de her medeniyet, kendi içinde bir bütün olarak ve ayrı bir değerler sistemi içinde ele alınmalıdır. Ancak Gökalp, önceki iki isimden farklı olarak Batı medeniyetinin İslâm medeniyeti ve İslâm âlimlerinin katkılarıyla ilerlediği görüşünü kesinlikle kabul etmez. Kaldı ki, “İslâm medeniyeti” ifadesini bile doğru bulmaz; bahse konu olan medeniyet, Gökalp düşüncesinde Doğu medeniyetidir ve bu da esasen Doğu Roma'nın gerisinde Roma'yı temsil eder (Heyd, 1980: 57).

Bu çerçevede Gökalp Doğu, İslâm ya da Osmanlı medeniyetine özgü unsurların takvim, saat, Aristoteles mantığı gibi unsurlar olduğunu; bu itibarla, din ve medeniyet arasında hiçbir ilişki olmadığını; bu unsurların Türklerin din ve milliyetinden doğmadığı için terk edilmelerinde de bir sakınca bulunmadığını düşünerek kendisinden önceki

garbiyatçı söyleme karşı çıkar. Batı medeniyeti içinde Hıristiyanlığın bir katkısının olmadığı iddiasıyla Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde Batı medeniyeti ve Hıristiyanlık arasında kurulan bağı koparır ve Batı medeniyetinin benimsenmesi konusunda "din engeli"ni ortadan kaldırır. Ancak, Batı medeniyetini algılama ve değerlendirme tarzı itibâriyle Gökalp, Müslüman Türk toplumu için "zararsız" bir Batı medeniyeti algısı ve yorumu yaratma çabası itibâriyle de garbiyatçı bir tutum içindedir. Gökalp'in "bugün maddî uygarlık bakımından ve maddî silâhlar dolayısıyla Avrupa'lı uluslardan gerideyiz. Uygarlıkça onlara eşit olduğumuz gün hiç kuşkusuz dünya hegemonyası yine bize geçecektir" (Gökalp, 2001: 166) açıklamasına baktığımızda, garbiyatçı söyleminde temel amacın Batı medeniyetinin benimsenmesi suretiyle "çağdaş bir İslâm Türklüğü meydana getirerek" Türk milletinin yükselişini sağlamak ve dünya hegemonyasını yeniden tesis etmek olduğu görülmektedir.

Tezimizin bu kısmında Gökalp'in garbiyatçı söylemini ekonomik garbiyatçılık, siyasî garbiyatçılık ve kültürel garbiyatçılık başlıkları altında inceleyeceğiz.

4.6.1. Ziya Gökalp'in Ekonomik Garbiyatçılığı

Ziya Gökalp'in ekonomik garbiyatçılığı, Batı emperyalizmi ile Batı medeniyeti arasında yaptığı ayrıma bağlı olarak Batı medeniyetini doğrudan hedef almaksızın Batı emperyalizmini hedef alır ve temel olarak iki konuyu içinde barındırır; kapitalizm ve kapitalist ahlâkın eleştirisi ve dayanışma. Nitekim, "Avrupalıların iktisadî umdesi daima bir sınıfın, diğer sınıfları kendi menfaatine çalıştıracak, servet ve huzuru nefesine hasretmesidir" (Gökalp, 1982b: 149-150) diyen Gökalp'in ekonomik garbiyatçılığında kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik eleştirileri, Said Halim Paşa ve Ersoy'un ekonomik garbiyatçılığına benzer bir içeriktedir. Fakat Gökalp'in eleştirileri, Batı emperyalizmi ve Batı medeniyeti arasında yaptığı ayrımdan dolayı, önemli bir mâhiyet farklılığına sahiptir (Gökalp, 1982b: 150).

Diğer taraftan, Gökalp'in dayanışma görüşü de Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde kabul edildiği üzere İslâmiyetin emir ve yasaklarını yerine getirecek bir toplumsal düzen kurmaktan çok, sınıflar arasında emek hırsızlığına ve sömürüye dayalı çatışmaları (kapitalizm) sona erdirmek, bu çatışmaların milletler arasındaki ilişkilere zarar vermesini (emperyalizm) engellemek (Gökalp, 1982b: 150) ve emek temeline dayalı yeni

bir toplumsal eşitlik ve adâlet kavramlarının gerçekleşmesini sağlamak amaçlarına mâtuftur (Gökalp, 1980: 72-76). Dahası, Türkiye’de millî ekonominin güçlenmesine yönelik çalışmaların getirdiği başarıları *Esnaf Destanı* isimli şiirinde “Kimimiz çulhayız, kimimiz saraç, / Çok zaman Avrupa bizi koydu aç. / Biz, artık değiliz namerde muhtaç. / Malımız satılır, alanımız var.” (Gökalp, 2008: 129) diyerek öven “Gökalp, bu anlamda, devletin nasıl kurtarılabilceği tartışmalarının bir adım önüne geçerek yeni kurulan devletin hangi temeller üzerine inşa edileceğinin yolunu da çizmiştir. Yeni devlet *millî iktisat* politikasıyla Garb medeniyetine intisap edecektir” (Okan, 2011: 285).

Bununla birlikte, “Gökalp iktisatçı değildir. O, iktisadi konularla, sorunlarla yeni bir ulusun, toplum modelinin temel kurumlarından biri olması çerçevesinde ilgilenmiştir. İktisadi açıdan tarihteki gücünü yitirmiş bir toplumun, sistematize ettiği Türkçülük ideolojisi çerçevesinde *millî iktisat* kuramı aracılığıyla gelişebileceğine inanmıştır” (Okan, 2011: 284). Zira, Gökalp’in garbiyatçı söylemi, Batı medeniyeti karşısında İslâmî yaşam ve düşünce tarzının yeniden canlandırılmasını değil, Batı emperyalizmi karşısında çağdaş bir Müslüman Türk yaşam tarzının oluşturulmasını esas alır ve bu konuda, Osmanlı toplumu içinde yaşanan tarihsel deneyimlerden de yararlanır; bu çabanın ekonomik ayağını ise dayanışmacılık oluşturur (Gökalp, 1981b: 86).

Bu çerçevede Gökalp, başta fütüvvet ilkesi ve âhi birlikleri olmak üzere Osmanlı toplumunun geleneksel ekonomik ve toplumsal yapısına yön veren kurumları ve kurumsal ilişkileri özenle inceler; ekonomi alanında merkeziyetçi bir düşünceyle, meslek örgütlerine dayalı yeni bir ekonomik ve toplumsal sistemin olanaklı koşullarını araştırır. Gökalp’in bu çabası, halkçı bir ekonomi programıyla ekonomik üstünlüğü ele geçirme ve bu üstünlüğü siyasî güce dönüştürerek Batı emperyalizmi karşısında Türk milletini yükseltme şeklinde bir hedef ve amaca hizmet eder. Bu konudaki görüş ve değerlendirmeleriyle Gökalp, Said Halim Paşa’nın garbiyatçı söyleminde Batılı bir eşitlik düşüncesine yönelik eleştirileri de reddeder. Nitekim, Gökalp düşüncesinde eşitlik kavramı, gerek ülke içinde, gerekse de milletler arasındaki ilişkilerde geçerli temel kavramlardan biridir. Gökalp, gerek ırklar arasında (Gökalp, 1980: 53-57), gerek milletler arasında (Gökalp, 1980: 58-62), gerek kadın-erkek ilişkilerinde (Gökalp, 1980: 63-66), gerekse de kastlar ya da toplumsal sınıflar arasında (Gökalp, 1980: 67-71) tam bir eşitliğin sağlanması gerektiğine inanır; bu konudaki görüş ve değerlendirmelerini temellendirmek için de İslâmiyet öncesi Türk tarihinden sıklıkla yararlanır.

Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, tezimizin 2.7.2.2. kısmında da incelediğimiz gibi, Said Halim Paşa'nın özgürlük ve eşitlik eleştirisinde toplumsal eşitsizlikler, farklı birtakım sosyal özgürlüklere kaynaklık eder. Toplumsal barışı korumak içinse toplumsal eşitsizlikleri korumak gerekir; Batı kaynaklı bir eşitlik düşüncesiyle sosyal özgürlük talep etmek, Batı toplumlarındaki gibi çatışmalara yol açar. Oysa, Gökalp'in özgürlük ve eşitlik görüşüne göre toplumsal eşitsizlikler, toplumsal çatışmalara yol açar ve Batı toplumlarında verilen eşitlik mücadeleleri, yalnızca siyasî özgürlükler için değil, aynı zamanda sosyal özgürlükler için de geçerlidir; bir toplumda huzur ve barış, ancak her anlamda eşitliğin tesis edilmesiyle olanaklıdır (Parla, 2001: 91-93). Bu düşünce doğrultusunda Gökalp, Said Halim Paşa'nın özgürlük ve eşitlik eleştirisi çerçevesinde bu tür bir eşitsizlik düşüncesinin halk tarafından benimsenmesine karşı çıkar ve halka “medeniyet götürülmesi”ni (Batı medeniyeti) savunur (Gökalp, 2001: 44-45).

Tezimizin bu kısmında Gökalp'in ekonomik garbiyatçılığını, kapitalizm ve kapitalist ahlâkın eleştirisi ve dayanışma görüşü başlıkları altında inceleyeceğiz.

4.6.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi

Gökalp'in ekonomik garbiyatçılığına göre kapitalizm, eşitlik ilkesine aykırı bir sistemdir ve bu sistemin doğal bir sonucu olarak emperyalizm, Batı dışı toplumların bağımsızlığına izin vermez. Kapitalist sistem karşısında millî sermayenin üretim ve rekabet kapasitesinin korunması gerektiğine inanan Gökalp'e göre kapitalizm, kendi içinde barındırdığı emperyalist niteliğiyle milletler arasındaki eşitlik ve adâleti bozan, milletleri birbirleriyle çatışmak zorunda bırakan bir sistemdir. Nitekim, Gökalp'in ekonomik garbiyatçılığında “milletler birbirine tabiaten düşman değildir, bilâkis dostturlar. Milletleri birbirine düşman yapan, muteassıp papazlarla, emperyalist ve kapitalistlerdir. Bunlar ortadan çekilirse, milletler birbirini kardeş gibi seveceklerdir” (Gökalp, 1980: 76).

Tanzimat'dan beri Türkiye'de kapitalistleşme yolunda izlenen ekonomi politikalarını yanlış bulan Gökalp'e göre Türker, tarih boyunca eşitlik değerine bağlı ve bu değeri gerçekten özümsemiş bir millettir; eşitlik ilkesine zarar veren kapitalist sistemi asla benimseyemezler. Özellikle de İngilizlerin etkisiyle gerçekleştirilmeye çalışılan bu sistemde, devletin ekonomide özel teşebbüsün gelişmesi için hukukî zemini sağlamaktan başka hiçbir görevi yoktur. Oysa, Gökalp'e göre “liberalizmin bireyi, piyasa

mekanizmasını ve temsili parlamenter demokrasiyi öne çıkaran klasik teorisi artık eskimişti, anakronikleşmişti” (Parla, 2001: 57). Dahası, Gökalp’in ekonomik garbiyatçılığına göre Türkiye’de, Tanzimat öncesinde devlet öncülüğünde kurulan güçlü bir sanayi vardı ve çinicilik, halıcılık, boyacılık, demircilik, marangozluk, vb. alanlarda büyük başarılar kaydedilmişti. Tanzimat sonrasında kapitalistleşme yönünde benimsenen İngiliz kaynaklı ekonomi politikaları ise hem ticaret teşkilatının, hem de esnaf ve zanaatkârların mahvına yol açtı (Gökalp, 2010: 87).

Bu çerçevede Gökalp, ekonomik garbiyatçılığında kapitalizme yönelik eleştirilerini, İngiltere ve İngiliz ekonomisi hakkındaki eleştirileri üzerinden ortaya koyar (Okan, 2011: 292). Nitekim, Gökalp’e göre İngiltere, bir ziraat ülkesi değildi; tarıma elverişli toprakları sınırlıydı ve bu nedenle, ekonominin başka alanlarına yöneldi. İngilizlerin bol miktarda kömür ve demir rezervlerine sahip olması, ülkede sanayinin gelişmesini olanaklı kıldı ve halk da doğal olarak sanayiye yöneldi. Ayrıca, deniz ticaretinde kazanılan başarılar sonucu İngiliz ekonomisi güçlendi. Başka deyişle, İngiliz millî ekonomisinin gelişebilmesi ve güçlenebilmesi için hükümetin önemli bir katkısına ihtiyaç yoktu; yerli ürünleri yabancı ürünlere karşı vergi politikasıyla koruması yeterliydi. Gökalp’e (1982b: 141) göre İngiliz ekonomi politikalarının kaynağı, İngilizlerin kendi doğal ve toplumsal koşulları ile yaşam şekilleriydi. Bu yönüyle İngilizler, Batı dışı toplumlara ancak bu bağlamda örnek olabiliirdi; her toplum, kendi doğal ve toplumsal koşulları ile yaşam şekillerine uygun ekonomi politikaları geliştirmelidir.

Diğer taraftan, Gökalp’in ekonomik garbiyatçılığında kapitalist ahlâka yönelik eleştirileri de yalnızca kapitalist sistemde ahlâk alanında ortaya çıkan sorunların eleştirisinden ibaret değil, aynı zamanda toplumsal çıkarları esas alan ve bireyin çıkarları karşısında toplumun çıkarlarını savunan ahlâk anlayışlarına ilişkin bir övgüyü de içinde barındırmaktadır (Gökalp, 1982b: 142). Nitekim, Avrupa’da burjuva sınıfının kendi çıkarlarını korumak adına farklı “unvanlar”ı kendisine mâl ettiğini; çıkarları gereği “bireyci” olmaları gerektiğinde “bireyci”, “milliyetçi” olmaları gerektiğinde ise “milliyetçi” olduklarını savunan Gökalp, kapitalist ahlâkın bu gibi yönleriyle iç tutarsızlığına dikkat çeker. Zira kapitalist ahlâk, eşitlik ve adâlete aykırı olarak emeğin sömürsünü esas alan kapitalist sistemin çıkarları neyi gerektiriyorsa onu değerli sayan bir ahlâktır (Gökalp, 1977b: 24). Gökalp’in ekonomik garbiyatçılığında bu ahlâkın en önemli temsilcisi ise yine İngilizlerdir (Gökalp, 1982b: 142).

Gökalp'e göre Avrupa'da burjuva sınıfı ve işçi sınıfı arasındaki çatışmalar, modern dönemde hep sürmüştür; fakat Gökalp, bu çatışmaların aslında, Müslümanlar için bir "fırsat" olduğunu düşünür; Batı emperyalizmi karşısında Müslümanların bu çatışmaların yarattığı kargaşa ortamını fırsat bilerek kendi bağımsızlıklarını kazanabileceklerine inanır. Burjuva sınıfı ve işçi sınıfı arasındaki çıkar çatışmalarının kapitalist ahlâk içinde sonlandırılmayacağına inanan Gökalp, ekonomik garbiyatçılığında bu çatışmaları "fırsat" olarak değerlendirerek Müslümanların sömürge olmaktan kurtuluşunu bu fırsatın başarılı bir şekilde kullanılmasına bağlar. Dahası, kapitalist ahlâkın Avrupa'yı daha da büyük bir "keşmekeş"e sürükleyeceğine inanır ve bu durumu da Müslümanlar için "müjde" ifadesiyle nitelendirir (Gökalp, 1977b: 25).

Bu çerçevede Gökalp, ekonomik garbiyatçılığını şekillendirirken, Türk tarihinde ekonomi kurumunun hangi temellere dayalı olduğunu ve bu temellerin toplumsal yapıda nasıl bir karşılığının olduğunu araştırmıştır. Zira, Türk kültür ve medeniyetini oluşturan değerler sisteminin maddî temellerini sorgulamış, bu temellerin modern Türkiye'de yeniden inşa edilmesiyle Türk kültür ve medeniyetini tanımlayan değerler sisteminin çağdaş bir biçimde savunulabileceğini düşünmüştür. Araştırmalarında, özellikle de Anadolu Selçuklularının son dönemlerinde esas niteliğini kazanmaya başlayan "fütüvvet" ilkesine ve "âhiler tarikatı"na büyük önem atfetmiş; bu ilke ve örgütlenme tarzının modern Türkiye'de çağdaşlaştırılarak uygulanması gerektiğini savunmuştur. Nitekim bu çağdaştırma, bu ilke ve örgütlenme tarzının dinî vasıflarının terk edilerek tarikatlar şeklinde değil, sivil toplum ya da meslek örgütleri şeklinde yeniden inşa edilmesidir (Gökalp, 2001: 137).

İmdi, kapitalist ahlâk karşısında Gökalp'e göre Türklerin millî ahlâkları, kâr düşüncesi ve kazanma hırsını sınırlandıracak mekanizmalara sahiptir. Osmanlı dönemi boyunca toplumsal yaşamda etkin bir rol üstlenen esnaf loncaları ise bu mekanizmaların her anlamda özümsemesini sağlamış; bu yolla paylaşma, adâlet ve kanaat etme ilkeleri, millî ahlâkın en önemli kısımlarını meydana getirmiştir. Bu noktada, Gökalp'in ekonomik garbiyatçılığı, Said Halim Paşa ve Ersoy'un ekonomik garbiyatçılığıyla ortak bir kavrayış zemini paylaşır. Nitekim, Gökalp'e göre de çalışma (sa'y), kişiye kendi hedef ve amaçlarını gerçekleştirebileceği maddî gücü sağladığı gibi, aynı zamanda topluma da kendi ideallerini gerçekleştirme gücü sağlar. Kazancın helâl olması, hem bu hedef ve amaçların, hem de ideallerin en doğru şekilde gerçekleştirilmesini olanaklı kılar; emeğiyle üreten

toplumlar, emeğe de saygı duyar ve eşitlik ile adâleti gerçekleştirirler. Çalışmanın olmadığı ya da helâl kazancın amaçlanmadığı toplumlarda ise eşitlik ve adâlet yoktur (Gökalp, 1976: 39-41).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Gökalp'e göre kapitalizm ve kapitalist ahlâk, toplumsal vicdanın susturulması ve toplumsal ideallerin yerine bireysel çıkarların konularak değer yargılarının fitrata aykırı bir şekilde dönüştürülmesini ifade eder. Ancak, kapitalist toplumlarda ortaya çıkan büyük çelişkiler ve felâketler, aynı zamanda da toplumsal ideallerin yeniden uyanmasını sağlar ki, bu da bu toplumların kendi dinamikleriyle tarihsel dönüşümlerini hızlandırır. Başka deyişle, kapitalist sisteme karşı bir alternatif aramak ya da böyle bir alternatifi kurumsallaştırmaya çalışmak, bir dış etkenle değil, kapitalizm ve kapitalist ahlâkın eleştirisi üzerinden tamamen iç etkenlerle ilgilidir (Gökalp, 1982b: 142). Zira, Gökalp'in ekonomik garbiyatçılığına göre kapitalist ahlâkı özümseyen bireylerin içine düştükleri değersizlik düşüncesi, toplumsal yaşamı bütünüyle etkisi altına aldığı anda, bizzat bu ahlâkı özümseyen kesimler bile kendi teslimiyetlerinin farkına varır ki, bu da onları, maddî değerlerden farklı olarak mânevî değerlere ve toplumsal ideallere yönlendirir (Gökalp, 1977b: 13-15).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, fütüvvet ilkesi ve âhiliğin çağdaştırılmasını Gökalp, kapitalist Batının düştüğü hatalara düşülmesini engelleyen bir araç olarak ve Batı emperyalizmi karşısında zafer kazanmanın koşulu olarak değerlendirir. Öyle ki, âhilik örgütlenmesinin çağdaş bir şekilde yeniden kurulmasıyla oluşacak sivil örgütlenmeleri, garbiyatçı söyleminde birer “ordu” olarak nitelendirir (Gökalp, 2001: 138); Millî Mücadele’de Batı emperyalizmi karşısında zafer kazanan askerî orduların yerini bu “ordu”ların alacağına inanır. Aynı şekilde bu örgütlenmeler, Batıya olan bağımlılığı da azaltacaktır ve Gökalp, yerli kaynaklara ve yerli işgücü ile yerli uzmanların katkısına dayanan bir kalkınma modelini savunur (Gökalp, 2001: 139). Fakat, tezimizin 4.6. kısmında bahsettiğimiz “emperyalist siyâset” ve “emperyalist bilim” konusunda seçici bir tutum sergiler; yabancı sermaye ve yabancı uzmanların millî çıkarlara hizmet ettikleri sürece “zararsız” olduklarına inanır (Gökalp, 2006a: 70-73; 2010: 101). Millî ekonominin gelişmesi ve güçlenmesi için katkı sağlayacak yabancı sermayeye Gökalp'in bakışı olumludur ve Gökalp, bu sermayeyi millî ekonomiye kazandıracak Batılı ülkelerle “ortak vicdan” geliştirilmesi gerektiğinin altını çizer (Gökalp, 2006a: 71).

Başka deyişle Gökalp, bilim ve siyâset arasında güçlü bir ilişki kurar ve Batı emperyalizminin ürettiği bilimin de emperyalist bir niteliğinin olduğunu iddia eder. Bu tutumun izlerini, ekonomik garbiyatçılığında da görmek mümkündür. Nitekim Gökalp'in, bilim ve tekniğin siyâsetten bağımsız olarak “evrensel” olduğunu iddia eden Batılı bilim adamlarına ve teknisyenlerine; Batılı uzman kadrolara duyduğu güvensizlikte bu tutum etkilidir. Ancak Gökalp, Batı medeniyetinin maddî refah seviyesinin yakalanabilmesi için, Batıda ortaya çıkan yeniliklerin ve özellikle de teknik alanda elde edilen başarıların bu uzmanların destek ve katkılarıyla Türkiye’de de gerçekleştirilmesini ister. Bununla birlikte, bu alanlarda devlet tarafından yüksek bir kontrol mekanizmasının kurulmasını ve bu genel çerçevede kapitalist ahlâkın Türkler arasında yayılmasının önüne geçilmesini de ister (Gökalp, 1976: 25).

4.6.1.2. Dayanışma Görüşü

Gökalp'in dayanışma (tesanüt) görüşü, büyük oranda Durkheim'in dayanışma görüşünden izler taşır; ancak Gökalp, Durkheim'dan etkilenmekle birlikte, dayanışma konusunda onun vardığı sonuçlardan oldukça farklı sonuçlara varır ve ekonomik garbiyatçılığında dayanışmayı, Durkheimci anlayıştan yine oldukça farklı bir içerikle konumlandırır. Nitekim, Durkheim'a göre bir toplumda artan iş bölümü ve uzmanlaşma, bireyselleşmeyi beraberinde getirir ve bu bireyselleşme, toplumsal ayrışmalara zemin hazırladığı gibi, ahlâk kurumuna da zarar verir. Zira, “basit bir iş bölümünün olduğu endüstri öncesi toplumlarda “benzerlikten” doğan toplumsal dayanışmanın (mekanik dayanışma) yerini, ekonomik büyüme (endüstrileşme) ve gelişen iş bölümünden doğan bireylerarası bağımlılık ilişkileri (organik dayanışma) alacaktır. Bu sürece paralel olarak yeni ahlaki değerlere de ihtiyaç duyulacaktır” (Tokluoğlu, 2013). Oysa, Gökalp düşüncesinde de mekanik dayanışmanın sanayileşmeyle birlikte organik dayanışmaya evrileceği şeklinde bir kabul olsa da Gökalp, toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın bireyselleşmeyi güçlendirmekten çok, bireyleri daha güçlü bir dayanışma içinde millî bilinç ve millî vicdan çerçevesinde ortak değerler etrafında bir araya getireceğine inanır (Gökalp, 1982b: 56-57).

Gökalp'in garbiyatçı söyleminde dayanışma, sınıflar arasında emek hırsızlığına ve sömürüye dayalı çatışmaları (kapitalizm) sona erdirmek, bu çatışmaların milletler arasındaki ilişkilere zarar vermesini (emperyalizm) engellemek ve emek temeline dayalı

yeni bir toplumsal eşitlik ve adâlet kavramlarının gerçekleşmesini sağlamak şeklinde üç temel amaca mâtuftur (Gökalp, 1980: 72-76). *Ahlâk* isimli şiirinde “Sakın “Hakkım var” deme, / Hak yok, vazife vardır! / Hak milletin, şan onun, / Gövde senin, can onun, / Sen öl ki o yaşasın; / Dökülecek kan, onun...” (Gökalp, 2006b: 12) diyen Gökalp, dayanışmanın gerçekleşmesinin önündeki en önemli engellerden biri olarak gördüğü bireyciliğe şiddetle karşı çıkmış ve pek çok çalışmasında, bireycilik karşısında dayanışmacılığın önemine ve sağladığı olanaklara deyinmiştir (Örneğin bkz. Gökalp, 1980: 20-24, 2001: 157-159).

Gökalp’e göre her millet, kendi toplumsal iş bölümünün gereği olarak belirli bir dayanışma içinde sosyal organizasyonunu gerçekleştirmeli; bireysel çıkarların yerine toplumsal çıkarların konulmasıyla her birey, kendi görev ve sorumluluklarını toplumun çıkarlarını gözeterek yerine getirmeli ve toplumsal refahın yükseltilmesi amaçlanmalıdır. Zira, *Vazife* isimli şiirinde “Benim hakkım, menfaatim, arzum yok. / Vazifem var; başka şeye lüzum yok. / Aklım, gönlüm düşünmezler duyarlar; / Ondan gelen emirlere uyarlar...” (Gökalp, 2006b: 13) diyen Gökalp’e göre farklı meslek grupları arasındaki dayanışmalar, görev ahlâkının dolayımında tüm toplumun çıkarlarının korunmasına hizmet eder ve dayanışma bilincinin gelişmesi, iş bölümünün bir sonucu olduğu gibi, toplumsal bilincin gelişmesi de dayanışma bilincinin bir sonucudur. İş bölümü ve dayanışmayı başarıyla gerçekleştiren toplumlar, bireyci toplumlara göre daha mutludur; aksi durumda ise bireycilik, dayanışma bilincine zarar vereceği gibi, toplumsal bilince de zarar verecektir (Gökalp, 2001: 157-161).

Gökalp’e göre bireycilik, ahlâkî açıdan da sakıncalı bir olgudur. Nitekim, dayanışmanın esas olduğu bir toplumda iş bölümünün başarılı bir şekilde işleyebilmesi için, kişilerin kendi görev ve sorumluluklarının gereğini en iyi şekilde yerine getirmelerini düzenleyen ahlâkî normlar da etkin bir şekilde işlerlik kazanmalıdır (Parla, 2001: 63-64). Bireyci toplumlarda ise bu tür bir ahlâka yer yoktur ve her birey, kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde kendisi için değerli saydığı hedef ve amaçları gerçekleştirmeye dönük yanlış bir ahlâkî tutum içine girer. Ekonomik garbiyatçılığında Batıyı bireycilikle özdeşleştiren Gökalp’e göre Türkler, dayanışmacılık ruhuyla Anadolu’ya henüz yerleşmeden önce bile, maddî refah seviyesi yüksek bir toplum olmuş; elde edilen maddî zenginliğin ise “kamunun olduğu” bilinciyle hareket etmişlerdir. Özel mülkiyet olgusu Türklerde, toplumsal dayanışmanın gelişmesine katkı sağladığı sürece değerli görülmuş; bu olgu ile bireycilik arasında herhangi bir bağ kurulması önlenmiştir. Gökalp’in ekonomik

garbiyatçılığına göre Türklerde özel mülkiyet, Batıdaki gibi bireyin kazanma hırsı ve ahlâkî düşüklüğünün bir ifadesi olarak değil, kendi sorumluluklarının sınırını çizen ve toplumsal dayanışmaya katkı sağlayan bir olgu olarak ortaya çıkmıştır (Gökalp, 2001: 159).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, “bireylerin bu kazançları kendilerinin saymaları yasal değildir” (Gökalp, 2001: 159) değerlendirmesiyle Gökalp, Batı toplumlarında maddî ilerlemenin mânevî ilerlemeyi sağlamadığı düşüncesiyle, Said Halim Paşa ve Ersoy’un garbiyatçı söylemini benimsemektedir. Bu noktada, Batı toplumlarında bireycilik nedeniyle mânevî bunalımların ortaya çıktığı tespitiyle dayanışmacılık düşüncesini, aynı zamanda da Batı toplumlarında gördüğü mânevî bunalımlara çözüm olarak önermektedir. Zira, “Avrupa gittikçe maddîleşiyor; iktisadî hırs her gün bir adım ileri attıkça ahlakî ülküler bir adım geriye çekiliyor. Bu halin son neticesi manevî bir iflâstır” (Gökalp, 2010: 93) diyen Gökalp’in ekonomik garbiyatçılığına göre Batı toplumlarında maddeci düşüncenin yaygınlaşması ve bireycilik nedeniyle yoksul kesimler, her türlü sosyal imkândan mahrum kalmış, toplumun dışına itilmiş, elde edilen kazanımlardan hakça yararlanma fırsatı bulamamışlardır.

Gökalp’e göre insan, ancak bir toplum içinde “insanlaşabilir” ve insanın insanca yaşama olanağının gerçekleşmesi için, toplumsal dayanışmanın yeri ve önemi çok büyüktür. Dolayısıyla, Gökalp’in ekonomik garbiyatçılığına göre Batı toplumlarında bireycilik, insanı sırf kendi çıkarlarını korumak zorunda olan bir varlık gibi konumlandırarak aslında, insanın insan olmaktan çıkmasına neden olmaktadır. Bu noktada Gökalp, Türk milletine garbiyatçı bir başka hedef ve amaç tayin eder; Türk milletinin çağdaşlaşması, aynı zamanda Batı toplumlarındaki bu bozuklukların giderilmesi ve Batı medeniyetinin “mânevî kalkınması” için de gereklidir. Türk milleti, çağdaşlaştığı oranda Batı medeniyetinin “mânevî kalkınması”na katkı sağlayacaktır; Türklerin ahlâkî üstünlükleri, Batı toplumlarının bireyci toplumsal yapısı içinde ortaya çıkan ahlâkî zaafı ve bireyciliğin yol açtığı adâletsizlikleri ortadan kaldırmaya imkân verecek güçtedir (Gökalp, 2001: 160-161).

Bununla birlikte Gökalp, sınıfsal bir temele dayalı ekonomik sistemin tüm toplumun refahını sağlamada önemli olduğunu; kendi çıkarları için çalışan sınıfların aynı zamanda da tüm toplumun refahını tesis etmek için çalışmış olacaklarını düşünür (Gökalp,

2010: 14). Fakat, ekonomik garbiyatçılığında Batı toplumlarındaki sınıf savaşımını şiddetle eleştirirken, sınıflar arasında iş bölümü ve dayanışmanın önemine ilişkin çeşitli değerlendirmeler yapar. Bu yönüyle, Gökalp'in ekonomik garbiyatçılığı, Batı toplumlarında ortaya çıkan bireyciliğe yönelik güçlü eleştiriler getirmekle birlikte, sınıf çıkarları ve bireysel çıkarlar arasında kurduğu ilişkiyle, sınıflar arasında iş bölümü ve dayanışmanın bireyler arasındaki iş bölümü ve dayanışmayı güçlendireceğini savunur. Hâliyle, Gökalp'in sınıflara bakışı da Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminden bâriz bir şekilde farklılık arz eder. Nitekim Gökalp, sınıflar arasındaki çatışmaların önlenemez olduğuna inanmaz (Heyd, 1980: 125) ve ekonomi kurumunda olduğu kadar, siyâset kurumunda da sınıflar arası eşitliğin sağlanması gerektiğine inanır (Gökalp, 2001: 56).

Gökalp'in dayanışma görüşünde temel vurgularından bir diğeri de dayanışmanın merkeziyetçi sistemde tüm topluma yayılması üzerinedir, toplumu oluşturan farklı unsurlar arasında sınırlı kalan bir dayanışma üzerine değil. Nitekim, Gökalp'e göre Osmanlı'da Türkler ve gayrimüslim unsurlar, yalnızca kendi aralarında dayanışma yoluna gitmiş; bu ise gerçek bir birlik ve beraberlik düşüncesinin gelişmesini engellemiştir. Dolayısıyla, Gökalp'in kendi söyleminde dayanışmayı konumlandırış şekli, tezimizin 3.6.2.2. kısmında incelediğimiz Ersoy'un millî birlik ve beraberlik düşüncesinde dayanışmayı konumlandırış şekline esaslı biçimde farklılık arz eder. Gökalp, bir cemaatin kendi mensupları arasındaki dayanışmanın millî birlik ve beraberliği tesis edemeyeceğine inanır. Zira, “dindaşlık” temeline dayalı bir dayanışma anlayışı ile millî birlik ve beraberlik düşüncesi, Osmanlı Devleti'nde ne Müslüman unsurların, ne de gayrimüslim unsurların birlik ve beraberliğini tesis edememiştir (Gökalp, 2001: 83).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Gökalp düşüncesinde dayanışma, Batı emperyalizmi karşısında millî bilincin güçlenmesini sağlar ve millî vicdanı ayakta tutar. Dolayısıyla, millî bilinç ve millî vicdan, Batı emperyalizmine karşı verilmesi gereken mücadelenin kaynağıdır (Gökalp, 2010: 110). Dayanışmanın güçlü olduğu toplumlarda millî bilinç ve millî vicdan da yüksek olacağından, bu toplumların emperyalizmin oyunlarıyla sömürgeleştirilmesi zordur. Gökalp'in garbiyatçı söyleminde dayanışma, başta ekonomik niteliği olmak üzere siyasî boyutuyla da Batı emperyalizmi karşısındaki direnişin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu direnişi güçlendirmek için Gökalp, dayanışma görüşü çerçevesinde millî kültür, dil ve din konularına büyük önem verir.

4.6.2. Ziya Gökalp'in Siyasî Garbiyatçılığı

Ziya Gökalp'in siyasî garbiyatçılığı, ekonomik garbiyatçılığıyla yakın bir ilişki içindedir ve Gökalp, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkeler konusundaki görüşlerini, Batı emperyalizmi ile Batı medeniyeti arasında yaptığı ayırım çerçevesinde farklı zeminler üzerinde temellendirir. Nitekim Gökalp, Batı emperyalizmi karşısında siyasî garbiyatçılığını, “Batı karşıtı” bir zemin üzerinde temellendirir (Gökalp, 1980: 53-62, 72-76). Batı emperyalizminin İslâm coğrafyasına yönelik saldırıları ve Doğu medeniyeti karşısında Batı medeniyetinin üstünlüğü nedeniyle yıkılan Osmanlı Devleti'nin ardından kurulan “Yeni Türkiye'nin mefkûreleri, asrî bir millet ve asrî bir devlet haline geçmektir. Yeni Türkiye'nin hedefleri de hars sahasında türkçülük, siyaset sahasında halkçılıktır” (Gökalp, 1980: 53) değerlendirmesini yapan Gökalp, ekonomik garbiyatçılığında Batı toplumlarındaki bireycilik eleştirisi çerçevesinde sergilediği tutumu, siyasî garbiyatçılığında halkçılık ilkesiyle yeniden üretir. Zira halkçılığı “esareti, reâyalığı, feodalizmi, emperyalizmi, istibdadı, şovenizmi, taassubu, hulâsa hürriyet ve müsavata mugayir ne kadar müesseseler varsa, hepsini ortadan kaldırmağa çalışan bir mefkûre” (Gökalp, 1980: 73) olarak tanımlayan; “halkçılığın en büyük vazifesi, bu sunî müsavatsızlıkları ortadan kaldırmaktır” (Gökalp, 1980: 78) diyen Gökalp'e göre halkçılığın ilk ilkesi, ırkların eşit olmasıdır (Gökalp, 1980: 57). Gökalp'in söyleminde halkçılığın ikinci ilkesi milletlerin eşitliği (Gökalp, 1980: 58), üçüncü ilkesi ise kadın-erkek eşitliğidir (Gökalp, 1980: 66). Bununla birlikte Gökalp, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren ilkelerden laiklik konusunda “Batı yanlısı” bir zeminden hareket eder; siyâset kurumunda savunduğu halkçılık ve laiklik ilkeleri böylelikle Gökalp'i, “halk partisi” düşüncesine sürükler ve laiklik ilkesi, bu partinin demokratik siyasî sistemde faaliyetlerine zemin hazırlar. Bu faaliyetlerin engellenmemesi adına Gökalp'in eserlerinde en sık hedef aldığı kurumlar ise Şeyhülislâmlık, evkaf nezareti ve halifeliktir (Vakkasoğlu, 1984: 167).

Tezimizin 4.6. kısmında da bahsettiğimiz gibi, Gökalp'e göre Batı medeniyetini karakterize eden temel özellik, iş bölümü ve uzmanlaşmadır. Nitekim, Batı medeniyetinde her alanda iş bölümü vardır ve bu iş bölümü, kişilere uzmanlaşma olanağı sağlar. Bu tespitin siyasî garbiyatçılığa yansımaları ise Batı medeniyeti karşısında üstünlük sağlamak için Batı medeniyetine yön vermiş siyasî ve idarî örgütlenmeyi reddetmek şeklinde Said Halim Paşa ve Ersoycu bir yaklaşım değil, bu siyasî ve idarî örgütlenmeyi benimseme

şeklinde karşıt bir yaklaşımdır. Zira, Gökalp'ın siyasî garbiyatçılığına göre Batı medeniyeti karşısında üstünlük kurmak için onun siyasî ve idarî örgütlenmesini kabulden başka bir seçenek yoktur. Batı medeniyetinde siyasî erkler yasama, yürütme ve yargı olarak üçe ayrılmış; siyasî sistemde bu erkler arasında iş bölümü ve uzmanlaşma sağlanmak istenmiştir. Aynı şekilde, Batı medeniyetinde siyâset kurumunun şekillenmesinde ve güçler ayrılığı ilkesinin benimsenmesinde de iş bölümü ve uzmanlaşmanın etkisi büyük olmuştur.

Bu çerçevede Gökalp, tezimizin 2.7.2. kısmında ele aldığımız Said Halim Paşa'nın siyasî garbiyatçılığında güçler ayrılığı ilkesi ile demokrasi ve laikliğe yönelik eleştirilerini benimsemez ve kendi garbiyatçı söyleminde Cumhuriyet rejimine kaynaklık eden milliyetçilik, halkçılık ve laiklik ilkelerine büyük önem atfeder (Gökalp, 1977b: 10-11, 1980: 53-62, 72-76). Bu üç ilkeden özellikle de laiklik konusundaki görüşleriyle Gökalp, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söylemi ile kendi söylemi arasındaki farklılığı kesin biçimde ortaya koyar. Nitekim, milliyetçilik ve halkçılık ilkeleri, değişik içeriklerle de olsa Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söylemini de etkileyen ilkelere ve “İslâm milliyetçiliği” anlayışında bu ilkelere ilk ikisine ekonomi, siyâset ve kültür alanlarında özel bir önem atfedilir. Fakat, tezimizin 2.2. ve 3.6.3. kısımlarında da bahsettiğimiz gibi, laikliğe karşı çıkılır; Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde temel hareket noktası olan İslâmiyetin laiklik ilkesine izin vermediği şeklinde bir gerekçeden hareket edilir. Gökalp'e göre ise laiklik, “medenî yaşam”ın gereğidir. Bununla birlikte Gökalp, laiklik ilkesine aynı zamanda da İslâmî temeller bulma çabası içine girer ve Said Halim Paşa ile Ersoy'un garbiyatçı söyleminde laiklik karşıtı düşünceleri, İslâmî gerekçelerle de çürütmeye çalışır (Gökalp, 2006b: 30).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Batı emperyalizmi karşısında Türkiye'de kesin zafer kazanılması için siyâset kurumunda bu üç ilkenin (milliyetçilik, halkçılık ve laiklik) etkin bir şekilde uygulanması gerektiğine inanan Gökalp, başta İslâm coğrafyası olmak üzere dünyanın diğer coğrafyalarında da bu ilkelerin benimsenmesi durumunda Batı emperyalizmi karşısında kesin zaferin kazanılacağına emindir (Gökalp, 1977b: 12). Bu bağlamda Gökalp, Türk milletine tarihsel bir misyon yükler; Gökalp düşüncesinde Türkler, tüm dünyaya barış ve adâlet değerlerini getirebilecek yüksek bir ahlâka sahip bir millettir ve Gökalp, millî gururun önemine ve bu gururun yükseltilmesi gerektiğine pek çok çalışmasında özenle dikkat çeker. Ayrıca, Gökalp'e göre başta Türk coğrafyası olmak üzere dünyanın diğer coğrafyalarında da Batı emperyalizmine karşı faaliyet gösteren farklı

oluşumların tek merkezden yönetilmesi, özgürlük ve bağımsızlık ideallerinin dünya genelinde gerçekleşmesine katkı sağlayacaktır (Gökalp, 1977b: 13) ki, Gökalp düşüncesinde bu merkez Turan'dır (Gökalp, 2001: 20-24, 166; 2010: 53-63, 93-97). Gökalp'in garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetinde ahlâk, gün geçtikçe zayıflamaktadır ve maddîleşmenin arttığı Batı toplumlarında ekonomik hırslar güçlendikçe, “ahlâkî ülküler”de bir gerileme ortaya çıkmaktadır. Bu durumun kaçınılmaz sonucu ise “mânevî iflâs”tır. Turan(cılık) idealinin gerçekleşmesiyle kurulacak yeni dünya hegemonyası ise Batı toplumlarının da kurtuluşu olacak “mânevî kalkınma”nın öncüsü olacaktır.

Tezimizin bu kısmında Gökalp'in siyasî garbiyatçılığını, millî gurur düşüncesi ve Turan(cılık) ideali başlıkları altında inceleyeceğiz.

4.6.2.1. Millî Gurur Düşüncesi

Gökalp'in eserleri incelendiğinde, millî gurur düşüncesinin pek çok farklı unsuru içinde barındırdığı ve millî gururu yükseltmek konusunda sergilediği çabanın başta sanat/edebiyat ve tarih alanları olmak üzere pek çok alana yayıldığı görülmektedir. Tezimizin bu kısmında biz yalnızca, bu unsurların belli başlı olanlarını garbiyatçı söylemiyle olan bağlantı noktaları içinde tespit etmekle yetineceğiz. Nitekim, *Sanat* isimli şiirinde “İrmağız, her akan sele uymayız, / Şark'tan Garp'tan esen yele uymayız, / El uysun bize, biz ele uymayız, / Biz dilmaç değiliz, yalvacız yalvaç.” (Gökalp, 2006b: 23) diyen Gökalp'in garbiyatçı söyleminde millî gurur düşüncesi, kaynağını Türk tarihinin ve Türk kültürünün gerek İslâmiyet öncesi, gerekse de İslâmiyet sonrası dönemlerinde başta ahlâk olmak üzere Türklerin hemen her alanda benimsediğini düşündüğü yüksek değerlerde bulur.

Türkler için “necip ırk” (Gökalp, 2008: 9) nitelemesini kullanan Gökalp, bu değerlerin benimsenmesini ve gelecek kuşaklara aktarılmasını, hem Batı emperyalizmini sona erdirmede, hem millî egemenliği gerçekleştirmede, hem de Batı medeniyeti karşısında üstünlük kurmada vazgeçilemez önemde görür. Çünkü bu değerler, “necip ırk” olan Türk milletinin millî bilincinin ve millî vicdanının temel unsurlarıdır. “Büyük uluslardan her biri uygarlığın özel bir alanında birinciliği almıştır” (Gökalp, 2001: 132) diyen Gökalp, Eski Yunanlıları güzel sanatlarda, Romalıları hukukta, Fransızları edebiyatta, Anglo-Saksonları

ekonomide, Almanları ise müzik ve felsefede başarılı görürken, garbiyatçı söyleminde bu toplumlara ahlâkî bakımdan herhangi bir üstünlük atfetmez ve Türk milletinin “ahlâkta birincilik” sahibi olduğunu belirtir (Gökalp, 2001: 132). Tezimizin 4.6.1.2. kısmında da bahsettiğimiz gibi, Gökalp’e göre Türk milleti, tarihinin hiçbir döneminde bireyci bir düşünceyi benimsememiş ve bu nedenle Türkler, Batı toplumları karşısında ahlâkî üstünlüklerini tarih boyunca korumuşlardır (Kocakaplan, 2009: 34).

Diğer taraftan, kendilerine sunulan özerklik ve özgürlüğü kapitülasyonlar gibi araçlarla Türkler aleyhine kullanan Batılı devletlere yönelik görüş ve değerlendirmeleri de Gökalp’in siyasî garbiyatçılığında önemli satırbaşlarını teşkil eder. Fakat Gökalp, bu gibi araçların Türklere karşı kullanılmasını, sadece dönemin koşullarına ve ilgili devletlerin yönetiminde bulunan kişilerin kendi takdir veya görüşlerine değil, tezimizin 4.6.1.1. kısmında da bahsettiğimiz üzere, Batı toplumlarında kapitalizmin ve kapitalist ahlâkın benimsenmesine bağlar (Gökalp, 2001: 132). Dolayısıyla, Gökalp’e göre Batı toplumlarına duyulan hayranlık, millî gururun incinmesine yol açacağı gibi, millî bilinç ve millî vicdanı da zedeleyecektir (Tokluoğlu, 2013). Böyle bir toplumda ise dayanışmayı gerçekleştirme şansı olmadığı gibi, Batı emperyalizmine son verme ve Batı medeniyeti karşısında üstünlük kurma olanağı da yoktur (Gökalp, 1980: 58-62).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Gökalp’in, Batı toplumlarının “çağdaş medeniyet” olarak tanımlanmayı hak eden bir ahlâk düzeyine sahip olmadıklarına; Türk milletinin ise “çağdaş medeniyet”e girmek konusunda Batı toplumlarına oranla çok daha üstün bir seviye ve birikime sahip olduğuna inandığı görülmektedir. Zira, Gökalp’in garbiyatçı söylemine göre Batı toplumlarında bireycilik, yalnızca kişiler arasındaki ilişkilerde değil, aynı zamanda milletler arasındaki ilişkilerde de ahlâkî bakımdan yanlış politikaların gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu durum karşısında, Türk milletinin sahip olduğuna inandığı üstün değerlerle aynı zamanda Batı toplumlarına da rehberlik edeceği şeklindeki garbiyatçı değerlendirmesinde Gökalp, millî gururun yükseltilmesiyle bu değerlere bağlılığın sağlanması durumunda Türk milletinin “çağdaş medeniyet”in öncüsü olacağına inanır (Gökalp, 2001: 149).

İmdi, Gökalp’in garbiyatçı söylemine göre “yaradılıştan soylu Türkler”, “kendini tanımamak” ve “millî mesuliyetlerini bilmemek” hatalarından kurtulmalıdır (Gökalp, 2010: 38) ki, bu konular aslında, tezimizin 4.5. kısmında ele aldığımız Türkleşmek

kavramıyla tutarlılık arz etmekte ve Gökalp'in millî gurur düşüncesinin temellerini oluşturmaktadır. Nitekim, Gökalp'e göre her milletin, büyük felaketlere uğradığında daha güçlü bir biçimde duyumsadığı "millî bir şahsiyet"i vardır ve milleti oluşturan tüm bireylerde bu şahsiyet yaşar. Toplumsal kargaşa ve felaket dönemlerinde bireyler, millî bilinç ve millî vicdanlarının gereği olarak kendi çıkarlarını bir tarafa bırakır ve kendi milletlerinin bağımsızlığını temel amaç edinirler (Gökalp, 2010: 47-48). Millî gururunu kaybeden ve "ülküsüz" hâle gelen devletler ise "her an kopacak kıyamet"i beklerler; millî gururu yüksek ve "ülkülü" devletler ise siyasî bakımdan yok olmuş olsalar bile yeniden dirileceklerine inanırlar; millî gurur ve ülkü, onları yeniden siyasî birliğe taşır (Gökalp, 2010: 66). Ülküsüz bireyler ise Batı toplumlarında da görüldüğü üzere, kendi çıkarları peşinden koşan, gelecek karşısında umutsuz ve kötümser, imansız ve korkak kimselerdir. Ancak, Türk milletinin ümitsizliğe sürüklenmesinde ve "medenî kabiliyetler"ini yitirmeye başlamasında Batının da büyük bir sorumluluğu vardır (Gökalp, 2010: 70).

İslam İttihadı isimli şiirinde "Beynelmîlel cihanda yoktur acze merhamet. / Her il, görür kemali nispetinde bir hürmet" (Gökalp, 2006b: 24) diyen Gökalp'e göre Türklerin millî bir görevi üzerlerine almaması, onları birbirlerinden bağımsız hareket eden bireyler topluluğu hâline getirir ki, böyle bir görevin benimsenmemesi, millî gururun eksikliğine işaret eder. Keza, millî gurura sahip olmayan bir millette millî bilinç ve millî vicdan olmayacağı için, millî ülküden bahsedilmesi de mümkün değildir ve böyle bir millet, kendi bağımsızlığı için üzerine düşen görevlerini yerine getirecek şeref ve fedakârlık duygularına sahip olmadığı için millî egemenlikten de yoksundur (Gökalp, 2010: 38-41). Hâliyle, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde Batı emperyalizmine son vermede ve Batı medeniyeti karşısında üstünlük sağlamada millî gurur, vazgeçilemez bir öneme sahiptir.

Öbür taraftan Gökalp, Batı toplumlarında ve Türkler arasında millî gururun dinle ilişkisi hakkında da önemli bir karşılaştırma yapar. Nitekim, Gökalp'in garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetinde Hıristiyanlık, millî gururun bir parçası değildir; Türklerde ise İslâmiyet, millî gururun ayrılmaz bir parçasıdır ve Türkler, tarih boyunca kurdukları devletlerde İslâmiyetin başarılı bir şekilde uygulanmasını sağlayarak hem Batı toplumları karşısında İslâmiyetin en güçlü savunucusu olmuşlar, hem de İslâm ahlâkının yaşayan en büyük ve en güçlü örneğini teşkil etmişlerdir. Ancak Gökalp, millî gurur düşüncesini dinî bir temele oturtmaktan çok, dini de içine alan kültür temeline oturtur; Türk milletine diğer milletler karşısında üstünlük kazandıran temel unsur Türk kültürüdür

(Gökalp, 1977c: 66-69). Türk medeniyeti söz konusu olduğunda ise millî gurur düşüncesi, tezimizin 4.5. kısmında serimlediğimiz çağdaşlaşmanın gerçekleşmesi için Batı medeniyetinden alınması gereken bilim ve tekniğin aktarılmasını engellemek bakımından Batı medeniyeti karşısında olumlamacı bir anlayışla şekillenir.

İmdi, Gökalp'in siyasî garbiyatçılığında “taklide ve keyfi tercihlere dayanan bir Batıcılık yerine Batı'nın olumlayıcı, ama aynı zamanda eleştirel bir değerlendirmesi yapılmış, moda radikallik gösterilerinin yerini ölçülü ve bütünselliğe yönelik bir duyarlılık almıştır” (Parla, 2001: 52). Bilim ve teknikte Batının Türklerden üstünlüğünü kabul eden Gökalp, medeniyette Türk üstünlüğünün tesis edilebilmesi için millî gururun yükseltilmesi gerektiğine inanarak şu değerlendirmeleri yapar:

Türk ırkı diğer ırklar gibi ispirtoyla, sefahatle bozulmamıştır. Türk kanı şanlı muharebelerde çeliklenmiş, gençleşmiştir.

Türk zekâsı başka zekâlar gibi çürümeye başlamamış, Türk hassasiyeti başka hassasiyetler gibi kadınlaşmamış, Türk iradesi başka iradeler gibi zayıflamamıştır. İstikbalin hâkimiyeti Türk direnişine vadedilmiştir.

Alman filozofu *Nietzsche*'nin tahayyül ettiği insanüstü Türklerdir. Türkler her asrın yeni insanlarıdır. Bundan dolayıdır ki, yeni hayat bütün gençliklerin anası olan Türklükten doğacaktır (Gökalp, 2010: 119).

4.6.2.2. Turan(cılık) İdeali

“Turan”ı Türkçülüğün uzak ülküsü olarak gören (Gökalp, 2001: 22) Gökalp'e göre “Vatan ne Türkiye'dir Türklerle, ne Türkistan; / Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan...” (Gökalp, 2008: 9). Keza “Turan, Türklerin bütününe içine alan ve Türklerden başkalarını dışta bırakan ülküsel vatanıdır. *Turan Türklerin oturduğu, Türkçenin konuşulduğu bütün ülkelerin toplamıdır*” (Gökalp, 2010: 57). Nitekim, *Millet* isimli şiirinde “Her ülkede Türk bir devlet yapacak, / Fakat bunlar birleşecek nihayet... / Hep bir dille aynı dine tapacak, / Olacak tek harsa malik bir millet!” (Gökalp, 2006b: 11) diyen Gökalp'e göre *Turan* kelimesi, *Turlar* kelimesinden; yani, *Türkler* kelimesinden gelir ve Türkleri içine alan birliktir (Gökalp, 2001: 22). Gökalp'e göre “nesiller boyu Türkler millî ananelerinden uzaklaşmış ve başka kavimlerin harsını benimsemişlerdir. Türkler, Çinden Bizansa kadar birçok geniş ülkeler fethetmişler ama Arz-ı Mev'ud'ları olarak **Kızıl Elma**'yı bulamamışlardır. Millî ülküyü ve millî harsı ifade eden bir semboldür Kızıl Elma” (Heyd, 1980: 81). Gökalp, bu ülkenin kurulmasını üç aşamalı bir program içinde düşünür;

Türkiyecilik, Oğuzculuk ya da Türkmencilik ve Turancılık. Bu programın ilk ayağı olan Türkiyecilik, Türkiye Cumhuriyeti'yle gerçekleşmiştir; Oğuz boylarının birleşmesinden sonra, Turan da ileride gerçekleşecektir (Gökalp, 2001: 23-24).

Bununla birlikte Gökalp, “İslâm vatanı” ve Turan arasında bir sorun görmez; “İslâm vatanı”, tüm Müslüman milletlerin yurdudur; millî vatan olan Turan ise Türklerin yurdudur. “Türklerin Türk yurdunu veyahut Turan’ı hususi bir aşkla benimsemeleri ne küçük İslam vatanı olan Osmanlı ülkesini, ne de büyük İslam vatanını unutmalarını gerektirmez” (Gökalp, 2010: 63); millet ülküsü, devlet ülküsü ve ümmet ülküsünden her biri, ayrı bir ülküdür ve hepsi de değerlidir. Gökalp’e göre İslâmiyet asabiyeti, “*hakikate karşı boşuna harcanan emek*” (Gökalp, 2010: 75) ifadesiyle çirkin görmüş ve yasaklamıştır; kavmiyeti ise caiz görmüş ve “*Sizi cemaatler ve kabileler halinde yarattık ki, birbirinizle tanışasınız.*” (Gökalp, 2010: 75) âyetiyle kavmî bağların önemine işaret etmiştir. Dolayısıyla milliyet bağları, tüm Müslümanların lehinedir; “çünkü milliyet fikri mahkûm bir kavmin mahkûmiyetten kurtulması için kullanılan bir silahtır” (Gökalp, 2010: 76).

Gökalp’e göre Turan’ın gerçekleşmesi için, öncelikle Türk milletinin yükselişi sağlanmalıdır ve bu yükselişte Batının bilim ve tekniğinin payı büyüktür. *Kızılelma* isimli şiirinde “Türk medeniyeti taklitsiz, safi / Doğmadıkça bu yurt, kalacak hafı...” (Gökalp, 2008: 19) diyen Gökalp, dayanışma ruhu içinde ve Batının bilim ve tekniğini kullanarak gerek bireysel alanda, gerekse de sınıfsal düzlemde gösterecekleri etkin bir mücadeleyle Türk milletinin yükselişinin sağlanacağına inanır (Parla, 2001: 76-77). *Yeni Attila* isimli şiirinde ise “Kaçıyor Sırp, Yunan, Bulgar. / Saldır! Saldır! Durma sakın! / Tuttu Garp’ı öç korkusu. / Yürü! Yürü Türk ordusu!” (Gökalp, 2008: 95) diyerek Batı emperyalizmi karşısında Türk milletinin ilerleyişini öven; yine aynı şiirinde “Ey Avrupa, bu beladan / Sen nereye kaçacaksın? / Bir ikinci Attila’dan / Çok gözyaşı saçacaksın!” (Gökalp, 2008: 97) diyerek Türk milletinin yükselişinin Batı medeniyetine korku verdiğini savunan Gökalp’e göre

Çağın fenlerini ve felsefesini, teknolojisini ve yöntem ilmini millî ve dinî geleneklerimize ... aşilar ve karıştırırsak, çağdaş bir İslam-Türk medeniyeti meydana gelecektir. Ve işte halk ruhunun “Kızıl Elma” diye aradığı bu vadedilmiş vatanına ulaştığımız zamandır ki, gerçek manasıyla kültür ve medeniyetimiz bakımından bağımsız olacağız (Gökalp, 2010: 28).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Gökalp'in Doğu, İslâm ya da Osmanlı medeniyetlerinin Batı medeniyeti karşısında varoluş savaşımında bu medeniyetleri yeniden canlandırmak şeklinde Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminden farklı olarak, Türklerin "dünya hegemonyası"nı yeniden tesis etme şeklinde başka bir hedef ve amacı gözettiği görülmektedir. Nitekim, *Yeni Attila* isimli şiirinde bu dünya hegemonyası için "Dinlen artık! Bütün cihan, / Yine eski Turan oldu! / Padişah'a dendi İlhan, / Yeryüzü bir vatan oldu! / Durmam, dedi öç duygusu. / Yürü! Yürü! Türk ordusu!" (Gökalp, 2008: 97) diyen Gökalp de Batı emperyalizmi karşısında İslâm dünyasının sömürge olmaktan kurtulmasını istemekte ve desteklemekte; ancak, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söylemindeki İslâmcı unsurların Turan(cılık) idealini engelleyeceğini savunmaktadır (Duru, 1949: 11-13).

4.6.3. Ziya Gökalp'in Kültürel Garbiyatçılığı

Ziya Gökalp'in kültürel garbiyatçılığı, tezimizin 4.4. kısmında serimlediğimiz kültür ve medeniyet ayırımına bağlı olarak Batı toplumlarının kültürleri ile Batı medeniyeti arasında yaptığı ayırım çerçevesinde, bu kültürleri "zararlı" görüp bunların benimsenmesine karşı çıkma; Batı medeniyetini ise yine tezimizin 4.5. kısmında serimlediğimiz Türkleşmek, İslâmlaşmak ve muasırlaşmak (çağdaşlaşmak) idealleri çerçevesinde Türk kültürüne "zararsız" bir şekilde "aşılama" çabasına dayanır. Nitekim, Gökalp'e göre "Türkçülüğün görevi, bir yandan yalnız halk arasında kalmış olan Türk kültürünü arayıp bulmak; öbür yandan Batı uygarlığını tam ve canlı bir biçimde alarak ulusal kültüre aşılaktır" (Gökalp, 2001: 38). Bu çaba doğrultusunda Gökalp Doğu, İslâm ve Osmanlı medeniyetleri ile Batı medeniyeti arasında kesin ayrımlar çizer ve Batı medeniyeti karşısında bu medeniyetlerin sona erdiğini savunur. Zira, *Kızılelma* isimli şiirinde Ay Hanım'a "Halk bahçe, biz bahçıvanız; / Ağaçlar gençleşmez aşından yalnız. / Evvela ağacı budamak gerek, / Aşığı sonradan ulamak gerek." (Gökalp, 2008: 14) dedirten Gökalp'e göre Türk milleti için Batı medeniyetini benimsemekten başka seçenek kalmamıştır. Ancak, kültür ve medeniyet kavramları arasında yaptığı ayrımlara rağmen Batı medeniyetinin Batı kültürleriyle ilişkisi ve Batı medeniyetinden alınacak unsurların millî kültürde ne gibi etkiler yaratacağı sorunu, Gökalp'in kültürel garbiyatçılığında en önemli sorunlardır.

Bu sorunları çözmek için Gökalp ilk olarak, daha önce Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde din ve medeniyet arasında kurulan güçlü ilişkiye karşı çıkar ve bir İslâm milleti olarak Türk milletinin de Batı medeniyeti içinde yer alabileceğini savunur. Ancak Gökalp, kendisinden önceki garbiyatçı söylemde kültürel üstünlük düşüncesini paylaşır; Gökalp'in kültürel garbiyatçılığında Türk millî kültürü, Batılı milletlerin kültürlerinden daha üstündür. Gökalp'in söyleminde Türk milleti, millî kültürü korumayı başarmış; aydın kesimler ise Tanzimat'tan itibaren ortaya çıkan kültürel ikilikler nedeniyle kendi kültürlerine büsbütün yabancılaşmıştır. Bu noktada Gökalp, aydın kesimlere millî kültürü arayıp bulma ve Batının bilim ve tekniğiyle bu kültürü yükseltme görevini verir (Gökalp, 1982b: 12-13); bu söylemini, çeşitli çalışmalarında dile getirdiği "Türkçülük programı"nda ifade eder. Dolayısıyla, Gökalp'in kültürel garbiyatçılığında aydınlar, önceki garbiyatçı söylemde kabul edilenin aksine İslâmiyete değil, millî kültüre yabancılaşmış kesimler olarak konumlandırılır; din kültürünün bir parçası olduğu için, Said Halim Paşa ve Ersoy'un dine yükledikleri önem, Gökalp'in kültürel garbiyatçılığında kültüre yüklenir.

Gökalp'e göre Batı toplumları, son beş yüzyıl içinde millî devletlerini kurma sürecini tamamlamış ve artık, Batı dışı toplumlarda da millî benliklerin güçlenmesi oranında millî devletlerin kurulma süreci hızlanmıştır. Batı dışı toplumlar arasında önce Ruslar, sonra da Balkan milletleri, millî bilinç ve millî vicdanlarının yükselmesiyle millî devletlerini kurma yoluna gittikleri gibi, aynı zamanda da Doğu medeniyetini terk ederek Batı medeniyetini benimseme yoluna gitmişler ve bu konuda büyük mesafeler kat etmişlerdir. Keza, Türk milleti de millî bilinç ve millî vicdanının yükselmesi sonucu kendi millî devletini kurmuş; ancak, Tanzimat'tan beri kültür ve medeniyet arasındaki ilişki sıkça tartışılmışsa da çağdaşlaşma ve millî değerler arasındaki ilişki aydınlatılamamış; Türk millî kültürünün nasıl yükseltileceği belirsiz kalmıştır. Gökalp'e göre Tanzimat'tan beri Batı medeniyetine yaklaşımda esas yanlış, bir taraftan Doğu medeniyetinin "korunmak" istenmesi, bir taraftan da "Osmanlı medeniyeti" içinde Doğu ve Batı medeniyeti arasında bir senteze gidilmeye çalışılmasıdır. Böyle bir çaba, Gökalp'in kültürel garbiyatçılığına göre Türk kültürünün üstünlüğünün anlaşılabilmesi anlamına geldiği gibi, aynı zamanda da Türk milletinin kültürel alanda yaşadığı ikiliklerin artmasına yol açmıştır (Gökalp, 2001: 38).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Gökalp'in, "Batı medeniyeti karşısında Batı medeniyetini benimsemekten başka bir yol olmadığı"na inandığı görülmektedir. Gökalp'in kültürel garbiyatçılığında İslâmiyet, Türk kültürünün Batı kültürleriyle olan ilişkisini belirler. Gökalp'e göre İslâmiyetin emir ve yasaklarını gözetmeyen kültürel bir birikim, İslâm toplumlarına zarar verecektir. Ancak Gökalp, bu zararın mahiyeti konusunda dinî bir gerekçe üretmekten çok, toplumsal birtakım gerekçeler üretme yoluna gider ve bu zararları, millî bilinç ve millî vicdanla ilişkisinde ele alır. Böylelikle, ümmet yapısı içinde ve imparatorluk düzeninde din merkezli "eski hayat" ve bu hayatın değerler sisteminin karşısına, millet sistemi içinde ve millî devlet düzeninde kültür merkezli "yeni hayat"ı koyar ve bu hayat tarzının genel özelliklerini ve yöntemini belirler (Gökalp, 2010: 102, 114-118).

İmdi, tezimizin 4.3. kısmında da serimlediğimiz gibi, Gökalp'e göre Türkçülük, Batı emperyalizmine son verme ve Batı medeniyeti karşısında üstün bir konuma geçme şeklindeki millî ülkünün bir gereği olarak millî ve çağdaş bir Türk kültürü yaratma idealindedir. Bu ideal, aynı zamanda da tezimizin 4.6.2.2. kısmında incelediğimiz Turan'ın kurulmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla, Gökalp de kültürel garbiyatçılığında Türk milletinin başka bir kültürü taklit etmekten sakınması gerektiğinin altını çizer. Ancak, millî ve çağdaş bir Türk kültürü yaratma idealini, "İslâm beynelmileliliği" düşüncesi doğrultusunda değil, Türk dünyasının birliğini sağlayacak ve Batı emperyalizmi ile Batı medeniyeti karşısında kesin zaferi ifade edecek Turan(cılık) ideali doğrultusunda ele alır (Gökalp, 2010: 57).

Tezimizin bu kısmında Gökalp'in kültürel garbiyatçılığını, Doğu-Batı farkı ve değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki sorunu başlıkları altında inceleyeceğiz.

4.6.3.1. Doğu-Batı Farkı

Gökalp'in eserleri incelendiğinde Doğu-Batı ayrımı konusunda pek çok noktanın altının çizildiği görülmektedir. Ancak Gökalp, garbiyatçı söyleminde Doğu, İslâm ya da Osmanlı medeniyetlerini tanımlamaya çalışmaktan çok, dikkatini Batı medeniyetine yöneltir; çünkü, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetinin en önemli özelliklerinden biri, maddî bakımdan sahip olduğu üstünlüğü etkin bir şekilde kullanarak Doğu, İslâm ve Osmanlı medeniyetlerini ortadan kaldırma ve bunların yerine geçmesidir

(Gökalp, 2001: 38). Dolayısıyla Gökalp, sona erdiğini düşündüğü medeniyetler üzerine dikkatini yoğunlaştırarak Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde olduğu türden karşılaştırmalar yapmak yerine, Batı medeniyetinin sahip olduğuna inandığı üstünlüğün Türk milletine ne gibi katkılarının olacağı türünden değerlendirmeler yapar. Nitekim, Batı medeniyetinin en önemli özelliklerinden biri olarak değerlendirdiği diğer medeniyetleri ortadan kaldırma ve bunların yerine geçme özelliği, Türk milletinin Tanzimat'tan bu yana yaşadığı ikiliklere son verecek ve "çağdaş bir İslâm Türklüğü"nin inşasını kolaylaştıracaktır ki, bu da Türk milletine yeniden dünya hegemonyası kurma fırsatı verecektir.

Bu çerçevede Gökalp, Batı medeniyetini hem tarihsel evrim süreci içinde, hem de değer sistematiği bakımından kavrama çabası içine girer; kültürel garbiyatçılığını hem tarihsel, hem de değersel bir bağlama oturtur. Nitekim, Gökalp'e göre İlkçağ'da Akdeniz medeniyeti Mısırlılar, Sümerler, Hititler, Asurlular, Fenikeliler, vd. unsurların katkılarıyla şekillenmiştir ve bu medeniyet, en olgun şeklini Yunan medeniyetinde alarak Romalılara geçmiştir. Tarih içinde Roma medeniyeti, Avrupa'nın büyük bir bölümüne ve Afrika ile Asya'nın bir bölümüne kadar yayılmış; Roma İmparatorluğu'nun bölünmesinden sonra ise Doğu Roma ve Batı Roma'nın şekillenmesini sağlayarak Doğu ve Batı kavramlarını ortaya çıkartmıştır. Böylelikle Avrupalılar, Batı Roma'nın mirasçısı ve Batı medeniyetinin temsilcisi olmuşlar; Müslümanlar ise Doğu Roma'yı sona erdirmekle Doğu medeniyetinin mirasçısı ve temsilcisi hâline gelmişlerdir (Gökalp, 2001: 51-52).

Bu bağlamda, Gökalp'e (2001: 52) göre gerek Arap mimarlığı, gerekse de Türk mimarlığı, Doğu Roma mimarlığına dayanır. Arap müziği ve Türk müziğinde pek çok form, Doğu Roma müziğinden gelmektedir. Araplar mantık, felsefe ve doğa bilimlerini Doğu Roma'dan çeviri yoluyla almışlar; dilbilgisi ve estetik gibi alanlarda da yine Doğu Roma'dan etkilenmişlerdir. Nitekim Osmanlılar, Doğu Roma'yla ilişki içinde olan Müslüman Arap ve Acemlerden Doğu medeniyetini almış; fakat, kimi düşünürler bu medeniyeti, "İslâm medeniyeti" şeklinde tanımlama yoluna gitmiştir. Oysa Türk milleti, İslâmiyetle bağıni koparmaksızın Batı medeniyetinin bir üyesi olacaktır (Gökalp, 2001: 38). Bununla birlikte, Gökalp'e göre Batıda Rönesans ahlâkî, dinî, bilimsel ve estetik devrimlerle Ortaçağ'a son vermiştir; İslâm medeniyetinde ise bu tür devrimler ortaya çıkmadığı için, Ortaçağ zihniyeti sürmektedir. "Bu yönden, Avrupa iskolastiğe son verdiği halde, biz daha onun etkisi altındayız" (Gökalp, 2001: 54). Said Halim Paşa ve Ersoy'un

garbiyatçı söyleminden farklı olarak Gökalp'in garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetini "Hıristiyan medeniyeti" olarak tanımlamak doğru değildir; din olgusu, medeniyetlerin oluşumunda değil, kültürlerin oluşumunda ve aynı dinden insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde dayanışma ruhunu güçlendirmesi açısından önemlidir (Türkdoğan, 1989: 16). Gökalp, din ve medeniyet ilişkisi bağlamında Batı medeniyetinin "Hıristiyan medeniyeti" şeklinde tanımlanmasına karşı çıktığı gibi, Doğu medeniyetinin "İslâm medeniyeti" şeklinde tanımlanmasına da karşı çıkar (Gökalp, 2001: 50-51).

Gökalp'in Doğu-Batı ayrımının bir diğer sonucu da aydınlar bakışında görülmektedir. Nitekim, Gökalp'e göre aydınlar, kendi kültürlerine yabancılaşmış ve Osmanlı'nın ikiliklere dayalı medeniyet tasarımını benimsemiş kesimlerdir. Bir taraftan Doğu medeniyetine mensup olduklarını iddia ederken, diğer taraftan da bu medeniyet karşısında Batı medeniyetine girme kararlılığı içinde olan bu kesimler, Gökalp'e göre gerçekleşmesi imkânsız bir çaba içinde olmuşlardır. Gökalp'in karşıtlık söylemine göre Doğu ve Batı medeniyeti arasındaki uzlaşmaz karşıtlıklar, aydınların da zihinlerinde türlü ikilikler meydana getirmiştir (Gökalp, 1982b: 12-13). Oysa, kendisinden önceki garbiyatçı söylemde aydınlar, İslâm medeniyetinin kurumsal ve değersel bakımdan üstünlüğünü görüp bu birikimlerini halkla paylaşması gereken kesimler olarak konumlandırılmıştı; Gökalp'e göre ise aydınların düşünce ufukları, Osmanlı medeniyetinin çelişkilerle dolu medeniyet ufkunun sınırlarını aşamamaktadır. Kaldı ki, kültürün esas kaynağının halk olduğunu görememişler ve yaptıkları çalışmalarda esasen Saray'ın çıkarlarını savunmuşlar; hiçbir kalıcı eser ortaya koyamamışlardır (Vakkasoğlu, 1984: 183-184). Bu noktada, Gökalp'in "halka doğru" söylemi, aydınların yabancılaşmasına son verme amacıyla olduğu gibi, Osmanlı medeniyetinin çelişkili düşünce sistematiğini aşma ve Batı medeniyetini şekilsel bir taklitten uzak kalma amacını da taşır. Gökalp'in kültürel garbiyatçılığında asıl isteği, Batı medeniyetinin millî kültüre aşılansak millî kültürün yükseltilmesidir; Doğu, İslâm ya da Osmanlı medeniyeti içinde kalarak Batı değerlerinin benimsenmesi değil (Gökalp, 1982b: 12-13).

Bu çerçevede Gökalp (1982b: 35; 2010: 80), Doğunun ve Batının fikir hayatına ilişkin önemli bir ayrım yapar. Nitekim, Gökalp'in garbiyatçı söylemine göre başta Osmanlı olmak üzere Doğuda fikir hayatıyla ilgilenenler, temelde memur sınıfıdır ve bu sınıf, ancak resmî görevlerinden fırsat buldukları zaman dilimlerini düşünsel faaliyetlere ayırırlar. Üstelik bu sınıf, fikir hayatında etkin olma amacından çok, "kendilerini süsleme

modası” içinde hareket eder; ortaya koydukları ürünler ise ne topluma nüfuz eder, ne de kalıcı olur. Oysa, Batıda bu kimselere *dilettante* denir ve bu kimselere hoş gözle bakılmaz. Çünkü Batı düşüncesinde, uzmanlaşma esastır ve her konuda sınırlı bir bilgi birikimine sahip kimselere değil, bir konuda uzmanlaşıp kendilerini geliştiren, kalıcı eserler bırakan ve toplumlarına faydalı olan kimselere büyük değer verilir. Bu yönüyle Gökalp, Doğunun fikir hayatını yüzeysel bulur ve garbiyatçı söyleminde Doğu toplumlarını bu noktada eleştirir. Üstelik, Doğu medeniyeti ve Batı medeniyetini “uzlaştırmaya çalışmak, Ortaçağ’ı Yakınçağ’da yaşatmak demektir” (Gökalp, 2001: 58). diyen Gökalp’in kültürel garbiyatçılığında karşıtlık söylemine göre Doğu ve Batı, “iki karşıt medeniyet”tir (Gökalp, 2001: 39).

Gökalp’in kültürel garbiyatçılığında Doğu-Batı ayrımı çerçevesinde dikkat çeken bir diğer konu da bu iki medeniyetin evrimlerinin birbirinden bağımsız olduğuna ilişkin görüş ve değerlendirmeleridir. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Gökalp’in Doğu ve Batı medeniyeti arasında yaptığı ayırım ve karşıtlık söylemi çerçevesinde kurduğu karşıtlık ilişkisinin kaçınılmaz sonucu, bu iki medeniyet arasında bağlantısızlık söyleminin kabulüdür (Gökalp, 2001: 39). Gökalp’e göre bir millet, kendi evrim sürecinin daha yüksek aşamalarında, medeniyetini de değiştirmek zorunda kalır (Gökalp, 2001: 49). Bu açıdan Gökalp, Batı medeniyetine girme çabasını yalnızca Batı medeniyetinin üstünlüğü söylemine değil, aynı zamanda Türk milletinin tarih içindeki evrim sürecine de dayandırır. Ancak Doğu, İslâm ya da Osmanlı medeniyetinin bütünüyle terk edilmesi gerektiği tezi, Batı medeniyetinin diğer medeniyetlerle hiçbir şekilde bağının olmadığı ve kendi evrim süreci içinde başka hiçbir medeniyetle temas içinde olmadığı tezine dayanmak bakımından garbiyatçı bir nitelik arz etmektedir.

Başka deyişle, tezimizin 2.2. kısmında da serimlediğimiz üzere, Said Halim Paşa’nın garbiyatçı söyleminde İslâmiyet, Batı medeniyetinin yükselişinde pay sahibi olarak konumlandırılmıştı; Gökalp’in bağlantısızlık söyleminde ise böyle bir durum geçerli değildir. İki medeniyet arasında bağlantısızlık esastır. Öyle ki, Gökalp’e göre bu iki medeniyet, “dizgeleri birbirine karşıt bulunduğu için ikisi de birbirini bozmak ister” (Gökalp, 2001: 39). Hâliyle, Gökalp’in garbiyatçı söyleminde, Doğu ve Batı arasında karşıtlık ve bağlantısızlık söylemi ağır basar ve uzlaştırmacı bir anlayışın mevcut ikilikleri arttıracığına yönelik pek çok gönderme yapılır. Gökalp’in Doğu-Batı ayrımı çerçevesinde garbiyatçı söyleminde kurguladığı bir diğer karşılaştırma noktası da ilerleme ve gelişme

konusu üzerinedir ve Gökalp, bu noktada da kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerden farklı bir söylemi benimser. Nitekim, Gökalp'in kültürel garbiyatçılığına göre Doğu toplumları ve elbette İslâm toplumları, “gelecek bir saadet”i ümit ederek içinde yaşadıkları toplumda aşağı bir seviyede kalmaya rıza gösterir ve bu rıza, maddî refah seviyesi bakımından Batı toplumlarından geri kalmalarına yol açtığı gibi, Batı medeniyeti karşısında da geri kalmalarına yol açar. Gökalp öncesi garbiyatçı söylemde Batı kaynaklı millet ve milliyetçilik düşüncesi, İslâmiyetin emir ve yasaklarından uzaklaşan İslâm toplumlarının Batı medeniyeti tarafından esir edilmesine katkı sağlar. Oysa, Gökalp'in garbiyatçı söylemine göre bu geri kalmışlığın nedeni, İslâm toplumlarının içinde buldukları koşullara rıza göstermeleridir; bu rıza nedeniyle bu toplumlarda millî bilinç ve millî vicdanın güçlenmesi de oldukça zordur.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Gökalp'in bu Doğu-Batı karşılaştırmasında, Batı toplumlarına yönelik bir övgü ve bu toplumlarda ortaya çıkan bir konunun bizzat Batıya karşı kullanılmasına yönelik bir temenni de dikkat çekmektedir. Nitekim, Gökalp'in garbiyatçı söylemine göre Hıristiyan kavimler, önce dillerini millîleştirdiler, sonra da dil bağımsızlığını siyasî bağımsızlıklarına öncülük yaptılar. Bu konuya ilişkin olarak “*bir kavim millî dilini sevmeye, millî edebiyatını bu millî dil üzerinde kurmaya başladığı anda kurtuluş vaadini almış demektir*” (Gökalp, 2010: 74) değerlendirmesini yapan Gökalp'e göre dilden sonra tarih, din, eğitim ve ekonomi gelir; “*hür, millî bir terbiye her şeyden önce millî bir dil ve tarihe, sonra da iktisadî bağımsızlık esaslarına dayanır. Ve bütün manevî feyizlerini dinden alır*” (Gökalp, 2010: 75). Bu çerçevede Gökalp, garbiyatçı söyleminde Batı medeniyeti karşısında üstünlük kurmak adına bizzat Batı toplumlarında ortaya çıkan bu gelişim sürecinin İslâm toplumlarında da izlenmesi gerektiğine inanır.

4.6.3.2. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu

Gökalp'e göre her toplumun “kutsal”, “iyi” ve “güzel” hakkında farklı yargıları vardır; hattâ, bu değer yargıları, aynı toplum içinde bile zaman ve mekâna bağlı olarak değişiklik arz eder. Zira, nitelikler ve nicelikler, toplumlar ve kişiler arasında değişiklik göstereceği gibi, değer yargılarını da bilme yetileriyle ilişkilendirmek doğru olmaz; bu yargılar, kişilere ait olmaktan çok topluma aittir ve her toplum, kendi değer yargıları etrafında kendi kurumlarını şekillendirir (Gökalp, 1977b: 51). Değer yargılarının kişilere

değil, topluma ait olması ise bu yargıların kişisel özelliklerden soyutlanarak topluma atfedilmesini ve bu yönüyle, nesnel hâle gelmesini ifade eder; her toplum için değer yargıları, kendisi için nesnellik taşır (Gökalp, 1977b: 52).

İmdi, değer yargılarını kişilere değil, topluma atfeden Gökalp, bu yargıların doğruluğunu/geçerliliğini/meşrûiyetini, Said Halim Paşa ve Ersoy'un savunduğu türden dine uygunluk ölçeceğinden değerlendirmek yerine, toplumsal idealler (mefkûre) merkezinde değerlendirir; toplumsal ideallerin gerçekleşmesine katkı sağlayan tüm değer yargılarının doğru/geçerli/meşrû olduğuna inanır (Gökalp, 1982b: 42-43). Gökalp'in bu görüşlerini temellendirdiği değer felsefesine baktığımızda ise Gökalp'in aslında, “geleneksel felsefe”de olgu ve değer arasındaki keskin ayrımı benimsemediği anlaşılmaktadır (Gökalp, 1981b: 34-35; 1982b: 31). Nitekim toplumsal idealler, “içtimai şe'niyet hükmü” (sosyal gerçeklik değeri) olmak bakımından olgu ve değer ayrımını ortadan kaldırır; Gökalp düşüncesinde bu idealler, tıpkı birer olgu gibi incelenir (Ülken, 2006: xxi-xxii).

Gökalp'e göre “eski filozoflar ekseriya mefkûre ile şeniyeti birbirinin zıddı gibi görürlerdi. Bir şey mefkûre ise şeniyet olamaz; şeniyet, mefkûre mahiyetini alamaz sanırlardı” (Gökalp, 2006a: 78). Oysa Gökalp, bir mefkûrenin doğduğu anda canlı bir “gerçeklik” (şeniyet) gibi incelenmesini savunur. Mefkûrenin doğuşuyla bireyler, yaşamlarındaki değişime doğrudan tanık olurlar ve mefkûreyi yaratan sosyal gerçeklik değişmedikçe, mefkûreye bağlılık da güçlü olur (Gökalp, 1982b: 45, 48). Mefkûrenin yaratıcı hamlesi ise “fertleri hakiki kıymetlere karşı, hem en büyük hürmetleri takdime hem de en büyük fedakârlıkları icraya sevk eder” (Gökalp, 2006a: 76). Toplumsal kargaşa ve felaket dönemlerinde “herkes mefkûrelidir. Çünkü mefkûre şeniyet hâlini almıştır” (Gökalp, 2006a: 20). Mefkûrelerini yitirmekte olan milletler ise değerlerinin değersizleştiğine tanıklık eder ve toplumsal yapı da bundan kaçınılmaz olarak etkilenir.

Bu bakımdan örneğin, Osmanlılık idealinin zaman içinde erimesi, Osmanlı'nın değer yargılarının da doğruluğunu yitirmesiyle sonuçlanmıştır (Gökalp, 1977b: 53). Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve Türk millî devletinin kurulması ise Türk milletinin değer yargılarında da bir dönüşüm meydana getirmiştir; çünkü, mefkûrelerin değişmesiyle değer yargılarında da değişim meydana gelmiştir (Gökalp, 1982b: 41). Dolayısıyla, Türkçülük mefkûresine aykırı her değer yargısı, Gökalp'in gözünde değersizdir (Gökalp, 1977b: 39-44, 53-54). Gökalp'in kültürel garbiyatçılığında Batılı milletlerin kültürlerine yönelik

olumsuzlamacı tavrın kaynağında da bu değer yorumu vardır. Dahası Gökalp, Batı emperyalizmi karşısında güçlenebilmenin en önemli koşulunun millî bilinç ve millî vicdanı güçlendirmek olduğuna inandığı için, diğer Müslüman toplumların da dinî idealler etrafında değil, millî idealler ve millî kültürler etrafında bir araya gelmeleri gerektiğine inanır (Gökalp, 1977b: 60).

Gökalp, eserlerinde bu dönüşümden “eski hayat”-“yeni hayat” kavramsallaştırması ve karşılaştırması içinde sıklıkla bahsetmiştir (Örneğin bkz. Gökalp, 2010: 102, 114-117). Nitekim, Gökalp’e göre ümmet yapısı içinde ve imparatorluk düzeninde din merkezli “eski hayat” ve bu hayatın değerler sistemi, millet sistemi içinde ve millî devlet düzeninde kültür merkezli “yeni hayat”la çatışma içindedir. Kaynağını millî kültürden alan yeni değerler yaratarak bu çatışmanın çözülebileceğini düşünen Gökalp, “kıymetlerin değişmesi mefkûrelerin değişmesine tâbidir” (Gökalp, 1982b: 41) öncülünden hareket ederek “eski hayatı değiştirmek, iktisadî, ailevî, bedîî, felsefî, ahlakî, hukukî, siyasi özellikleriyle yeni bir yaşayış yaratmakla kabil olabilir” (Gökalp, 2010: 114) değerlendirmesini yapar. Gökalp’e göre “harsa dayanan bir millet yaratmak için “mevcut hars”ın dışında, yeni bir hars bulmak gerektiği anlaşılmaktadır” (Mermutlu, 2011: 392).

Bununla birlikte, Gökalp’e göre din de kültürün bir parçası olduğu için, din ve kültür arasında bir çatışma yoktur; esas çatışma, ümmet yapısını oluşturan değerler sistemi ile milleti oluşturan değerler sistemi arasındaki çatışmadır. Bu çerçevede, Gökalp’e göre “yeni hayat”, “çağdaş bir İslâm Türklüğü” yaratmak için Batı medeniyeti ve Türk millî kültürü arasında uyumlu bir değerler sistemini ifade eder. Bu konuda “şimdiye kadar yürüdüğümüz muhafazakârlık ve yenileşme yollarının ikisi de çıkmaz imiş. Yeni hayatın bunların ikisinden de sakınması gerek” (Gökalp, 2010: 26) değerlendirmesini yapan Gökalp, bu hayat tarzının yaygınlaşması için yapılması gerekenleri üç noktada özetler. İlk olarak, Türklüğe hoş olan kurumların gelenekleri ve mükemmelleşme tarihleri incelenmelidir. İkinci olarak, İslâmlığa ait kurumların tarihi özenle incelenmeli ve bu kurumların zaman içinde nasıl değiştikleri tespit edilerek gelecekte hangi şekilleri alacakları görülmelidir. Üçüncü olarak da çağın bilimsel ve teknik birikim ve başarılarından yararlanmak için bunların gelişim tarihleri, zamana ve topluluklara uygunlukları incelenmelidir (Gökalp, 2010: 26-27).

Böylelikle, “bu yeni hayatın henüz başlangıcındayız. İş bölümünde ileri gittikçe, yeni hayatta daha zengin olacağız ve gittikçe daha ziyade örgütlü bir cemiyet oldukça, Avrupa milletlerine medeniyetçe de eşit olacağız” (Gökalp, 2010: 102) değerlendirmesini yapan Gökalp’in “yeni hayat” düşüncesinde iki temel amacın öne çıktığı söylenebilir: “1) Dinle devleti ayırmak, yani İslâmiyet’in siyasî ve içtimaî hayat üzerindeki hâkimiyetine son vermek; 2) Dinle Doğu medeniyetini ayırmak ve böylece İslâm’ın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk millî harsını birlikte yaşatmak” (Vakkasoğlu, 1984: 166). Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Gökalp, Batı medeniyetinin benimsenmesi için, Said Halim Paşa ve Ersoy’un garbiyatçı söyleminde dikkat çeken vurguları (“Hıristiyan medeniyeti”, vb.) bir tarafa bırakır. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında ise kendisinden önceki garbiyatçı söylemde dinin merkeze alınıp kültürün ikincil hâle getirildiği değerler hiyerarşisini tersine çevirir. “Dolayısıyla değerlerin yer değiştirmesi tarihselliğin ötesinde ideolojik bir gereklilik olarak görülmektedir. Nihayet, “eski hayat”ın yerine geçecek olan bu “yeni hayat, milli hayattır”” (Mermutlu, 2011: 388).

5. BÖLÜM

HALİDE EDİP ADIVAR VE GARBİYATÇILIK

5.1. Halide Edip Adıvar

Halide Edip Adıvar, 1884'te İstanbul'da doğdu. Küçük yaşta annesini kaybetmesi üzerine, hayatını anneannesinin yanında sürdürmeye başladı. Sonraki eğitimini, Anglo-Sakson usüllerine göre eğitim yapan Üsküdar Amerikan Kız Koleji'nde sürdürdü. Bu dönemde Arapça, Fransızca, Türk edebiyatı, felsefe ve matematik dersleri aldı. 1901 yılında koleji bitirmesinin ardından, ilk evliliğini Salih Zeki Bey'le yaptı ve iki çocuk dünyaya getirdi. 1908'de 31 Mart Olayı'nın ardından, çocuklarıyla birlikte Mısır'a gitti. Aldığı bir davet üzerine, İngiltere'ye geçti ve bir süre sonra yurda döndü. 1909'da Darümuallimat'ta pedagoji hocalığına atandı. Bu dönemde çalışmaları, gelecek neslin yetiştirilmesinde kadının rolü üzerinde yoğunlaştı ve çocukların iyi bir şahsiyet kazanması için, öncelikle kadınlara bu şahsiyetin kazandırılması gerektiğine inandı. Bu dönemde ayrıca, pek çok İngiliz aydınıyla tanıştı. Kadınların toplum yaşamındaki yeri üzerine yaptığı fikir alışverişleri sonucunda, Teali-i Nisyan Cemiyeti'ni kurdu ve kadınların eğitilmesi için çeşitli faaliyetlerde bulundu. 1912 yılında kurulan Türk Ocağı'nda da bu faaliyetler üzerinde yoğunlaştı. Cemal Paşa'nın daveti üzerine Suriye'ye geçti ve çalışmalarını burada sürdürdü. 1917 yılında Suriye'de, ikinci evliliğini Dr. Adnan Bey'le gerçekleştirdi. 1918'de ise Darülfünun'da Batı edebiyatı müderrisi olarak göreve başladı. Balkan Savaşları sırasında Batının vahşi yüzüne tanıklık etmesi üzerine, Batı medeniyetine bakışında önemli birtakım değişiklikler meydana geldi. 1919 yılında İzmir'in işğalinden sonra, Türk Ocağı bünyesinde düzenlenen gösterilerde aktif bir rol üstlendi ve özellikle de Sultanahmet gösterisinde yaptığı konuşmayla tüm dikkatleri üzerine çekti. Millî Mücadele sırasında, eşiyle birlikte Anadolu'ya geçti ve Kurtuluş Savaşı'na önce onbaşı, sonra da başçavuşluk rütbesiyle fiilen katıldı. Görev yaptığı cephelerde Anadolu insanının tüm yurtseverliğini ve bağımsızlık tutkusunu gözlemledi. Hastahane görevlerinin yanı sıra, *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde Millî Mücadele lehine yazılar yayınladı ve başta Yunanlılar olmak üzere İtilaf Devletleri'nin Anadolu'da gerçekleştirdiği yıkımları, geniş halk kitlelerine aktardı. Millî Mücadele'nin başarıyla kazanılmasının ardından, siyâset alanında çalışmalarını yoğunlaştırdı. Ancak, kurucuları arasında Dr. Adnan Bey'in de

bulunduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması ve Mustafa Kemal Paşa'yla aralarında çıkan birtakım görüş ayrılıkları sonucu, 1925 yılında ülkeyi terk etti; eşiyile birlikte önce İngiltere'ye, ardından da Fransa'ya yerleşti. Kısa süreliğine Amerika'da da bulundu ve çeşitli üniversitelerde konferanslar verdi. 1939 yılında Türkiye'ye kesin dönüş yaptı ve bir yıl sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü kurmakla görevlendirildi. 1950 yılına kadar bu görevini sürdürdü, 1950-1954 yılları arasında ise Demokrat Parti listesinden İzmir bağımsız milletvekili olarak meclise girdi. 1954'te siyasetten çekildi ve evine kapandı. 9 Ocak 1964'te İstanbul'da vefat etti (Enginün, 1988: 376-377).

5.2. Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlığa Bakış

Adıvar'a göre Eski Yunan'ın siyasî fikir ve idealleri, “demokrasinin ilk tecellisi” olmuş ve modern “demokrasi” düşüncesine kaynaklık etmiştir (Adıvar, 2009: 35). Platon'un *Cumhuriyet* isimli eseri, “demokrasi mefhumunu istikrarlı bir şekilde plana bağlayan ve bu plana bütün zaman için fikir sahasında kıymet veren” (Adıvar, 2009: 35) bir eserdir. Eski Yunanlıların bireyci bir millet olduğunu düşünen Adıvar'a göre Eski Yunan'da “devlet, ferдин gaye ve haklarına hizmet eden bir müessesedir” (Adıvar, 2009: 35). Platon ise hükümeti ve idareyi elinde tutan sınıf hakkında belirttiği özellikler bakımından, Eski Yunanlıların demokrasi görüşüne eleştirel yaklaşmıştır (Adıvar, 2009: 36). Yine de Eski Yunanlılar, halk oyununa büyük değer vermişler ve halk oyunun zamana ve farklı durumlara göre değişebilir olması durumu, Yunan demokrasisini çeşitli sorunlarla karşı karşıya getirmiştir (Adıvar, 2009: 36).

Eski Yunan geleneklerini Roma'nın takip ettiğini düşünen Adıvar'a göre Roma, daha sağlam bir devlet bünyesine sahipti. Daha geniş coğrafyalara yayılması da bu nedenle mümkün olmuştu. Ancak, Eski Yunanlılardan farklı olarak Roma, devlet yönetiminde başarılı olmalarını sağlayacak tüm unsurlardan yararlanmayı başarmış ve “Eski Yunan'ın ferde verdiği kıymeti, devlete” (Adıvar, 2009: 36) vermişti. Nitekim hangi ırk, kültür, vb. aidiyetlere sahip olursa olsun Roma, tüm yurttaşlarına “Romalı” sıfatını vermiş ve “yurttaşların eşitliği” ilkesini getirmişti (Adıvar, 2009: 36). Adıvar'a göre Batı medeniyeti, devlet ve siyaset geleneğinde Romalıların deneyimlerinden yararlanmış; daha temelde ise Eski Yunan düşüncesindeki bireyciliği merkeze almış ve bu yolla yükseliş olanağı kazanmıştır (Adıvar, 2009: 109).

Diğer taraftan, Adıvar'a göre Hıristiyanlığın özünü oluşturan temel değer barıştır ve kaynağını, Hz. İsa'nın "Sağ yanağına tokat atana sol yanağını çevir!" sözünden alır. Oysa Hıristiyanlar, "güneşin altında sulh içinde yaşayan yanaklara tokat atmak için diyar diyar olaştı durdu" (Adıvar, 2009: 31). Aynı şekilde, Hıristiyanlıktaki "İki gömleğin varsa birini ihtiyaç sahibine ver!" ilkesi de yaşama geçirilmemiştir; "Garplı'nın yarattığı servet sınıfı, bazan Şark hükümdarları kadar halkı istismardan çekinmedi. Belki bundan dolayı, servetle emek arasında mücadele Garp'ta çok erken başladı" (Adıvar, 2009: 32). Adıvar'a göre Hıristiyanlığın dayandığı bu ilkeler itibâriyle Roma paganlığından daha toleranslı olması beklenirken, Kilise şeklinde örgütlenmesi ve resmî din hâline gelmesinden sonra ortaya çıkan zulümler, Roma döneminde yaşanan insanlık trajedilerinden bile daha büyük olmuştur. Nitekim Hıristiyanlık, kendi ilkelerini terk ederek Kilise örgütlenmesi içinde Batı Hıristiyanlığını ortaya çıkartmış ve bu yapılanma, yalnızca başka dinlere karşı değil, kendi dindaşları olan Doğu Hıristiyanlarına da her türlü baskı ve zulmü uygulamıştır (Adıvar, 1935: 6). Zira, haçlı seferleri döneminde Türkler, Hıristiyanların birbirlerine karşı yok etme politikalarına bizzat tanıklık etmişlerdir. Bu yönüyle, Adıvar'a göre "Batının vahşi yüzü", yalnızca din bağlamına oturtulamaz ve Adıvar, Gökalp'in söyleminden farklı olarak "Avrupa vicdanı"nı "Hıristiyanlık vicdanı"yla bir tutmaz (Adıvar, 1930: 18).

Bu çerçevede Adıvar, Hıristiyanlar arasında Türkler hakkında yaygın olan iki önyargıya dikkat çeker. Bunlardan ilki, Türklerin kendi dinlerini başkalarına dayatma yoluna gittikleridir. İkincisi ise Türklerin diğer dinlere karşı "bigâne" kalmalarıdır ki, Batılı tarihçilerin gözünde bu durum, olumsuz bir gözle değerlendirilir (Enginün, 2007: 385). Oysa, din ve vicdan özgürlüğü, İslâmiyetin temel esaslarından biridir ve şeriat, şahsî özgürlük çerçevesinde insan haklarını koruma altına aldığı gibi, toplumsal ilişkilerde adâleti, merhametle birlikte uygular (Adıvar, 1930: 25). Dolayısıyla, Hıristiyan toplumlardan farklı olarak İslâm toplumlarında adâletin korunması, en yüksek ilke olarak benimsenmiş; adâlete aykırı bir hüküm karşısında hükümdarlara bile karşı çıkılabileceği konusu, ilke olarak benimsenmiş ve yeri geldiğinde uygulanmıştır (Adıvar, 1930: 26).

Öbür taraftan, Adıvar'a göre Anadolu'daki Türk hâkimiyeti, Hıristiyan hâkimiyetinden çok daha toleranslı olmuş ve bu da İslâmiyetin yayılmasını hızlandırmıştır (Adıvar, 1930: 14). Keza Doğu Hıristiyanlığı, Batı Hıristiyanlığı tarafından yok edilmek istenirken, yine Türk hâkimiyetine sığınmışlardır (Adıvar, 1930: 17). Batı Hıristiyanları, yalnızca Doğudaki Hıristiyanlara değil, Avrupalı Müslümanlara da büyük zulümler

organize etmiş; din adına gerçekleştirilen insanlık trajedileri, başta Endülüs olmak üzere Avrupa'ya yayılmış ve dinî değerler ile insanî değerler, karşı karşıya getirilmiştir (Adıvar, 1930: 26). Oysa şeriat, dinî ve insanî değerleri bir bütün olarak görür ve bir kişiye dininden ötürü şiddet uygulamayı kesinlikle yasaklar ki, bu da Hıristiyanlık karşısında İslâmiyetin önemli bir özelliğidir (Adıvar, 1930: 24-25).

Adıvar'a göre Batı medeniyetinde Eski Yunan ve Roma'nın ulaştığı fikir düzeyi, Ortaçağ'da maddî dünyayı kontrol etmenin aracı hâline gelen Hıristiyanlıkla kesintiye uğramış; Batı medeniyeti, Rönesans döneminde bu etkiden kurtularak “yeni bir terkiplerle modern devri” (Adıvar, 2009: 64) kurmuştur. Ancak, Rönesans'tan itibâren Aristoteles mantığının yerine tümevarımın geçmesi ve doğa araştırmalarının deney ve gözlem temelinde yeni bir yaklaşımla ele alınması, Kilise'yi korkutmuş ve bilim adamlarına karşı amansız bir savaşa girmeye sürüklemiştir (Adıvar, 2009: 75). Zira “Garp âleminde, maddî kâinatı objektif bir zihniyetle tetkike girişenler, akla sığmaz işkencelere maruz kaldılar” (Adıvar, 2009: 76) diyen Adıvar'a göre maddî olaylara öncelik tanıyan Batı medeniyetinde “mücadele ve hareket, ... hayatın özünü teşkil eder” (Adıvar, 2009: 31). Bunun içindir ki Hıristiyanlık, Batıda mânevî alanda yeterince etki gösterememiştir (Adıvar, 2009: 31).

“Hıristiyan dünyası, asırlarca, dünya işlerini dine karıştırdı” (Adıvar, 2009: 216) diyen Adıvar'a göre Batıda fikir adamları, din ve vicdan özgürlüğünü elde etmek, din kurumu üzerinde her türlü yetkiyi elinde barındıran Papa'nın etkisini sınırlandırmak için tüm gayreti göstermişler ve Reform'la birlikte bu konuda en köklü başarıları elde etmişlerdir (Adıvar, 2009: 217). Batıda bilim ve din arasında yüzyıllarca süren çatışma, Katolik Kilisesi'nin bilimi kabullenmesiyle sonuçlanmış ve Batı üniversitelerinde benimsenen yeni bilimsel yöntemler giderek yayılmıştır. Katolik Kilisesi ise ilahiyat ve metafizik alanında kendi yolunda yürümeyi sürdürmüş ve aydınlar üzerindeki etkisini koruyabilmiştir. Bununla birlikte Hıristiyanlık, Roma'nın yaptığı aksine, Avrupa'yı hiçbir zaman tek bir imparatorluk çatısı altında örgütlemeyi başaramamıştır (Adıvar, 2009: 268).

5.3. Maddeci Düşünce ve Pozitivizme Bakış

Adıvar'ın (2009: 31-32) maddeci düşünce ve pozitivizme bakışı, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde bu konudaki görüş ve değerlendirmelere benzerlik taşır.

Nitekim, Adıvar'a göre maddeci düşünce bir yönüyle, maddî olayları etkilemede insan faktörünün etkisine büyük önem verir ve insan gücünü, baş sıraya yerleştirir. Bu yönüyle maddeci düşünce, insanın madde üzerindeki kontrolünü gösteren bir düşüncedir. Bununla birlikte, görüp dokunabildiği şeyleri diğerlerine daha üstün tutan bir kimse, değerler hiyerarşisinde de maddeyi ilk sıraya yerleştirme yoluna gider ve zamanla maddenin esiri hâline gelir. Zira, maddeci düşüncenin değerler alanındaki yansıması, maddî zenginlik yönünde yapılan her şeyin meşrû görülmesidir ki, bu da maddeci düşünceyi önemli bir sorun hâline getirir. Batı düşüncesinde maddecilik, Kilise tarafından baskı altına alınan bilimsel faaliyetlerin yeniden özgürleşmesini ve maddî gerçekler ile dinî gerçeklerin birbirlerinden ayrılmasını sağlamış ve Kilise'nin dünyevî otoritesine son vermişse de her türlü mânevî ilkenin reddine yol açmış ve bu da insan eylemlerine yön veren değerlilik ölçütlerinin değerden düşmesi sonucunu doğurmuştur (Adıvar, 1935: 41-42). Maddî ve mânevî varlık arasındaki dengenin maddî varlık lehine bozulması ve içine düştüğü "bir örneklik" nedeniyle Batı medeniyetinin "hastalık" geçirmekte ve çökme tehlikesi içinde olduğuna inan Adıvar'a göre, Batıda aydın kesimlerin yanı sıra geniş halk kitleleri de bu durumun farkına varmıştır (Adıvar, 2009: 33).

Böylelikle Adıvar, maddeci düşünceye yönelik eleştirilerini, belirli bir tarihsel ve sosyal çerçeveye oturtur. Nitekim, Batı medeniyetinde maddeyi esas alan değerler hiyerarşisi, toprak yerine değerli madenleri zenginlik kaynağı olarak gören burjuva sınıfının yükselişiyle taçlanmış ve burjuvazinin öncülük ettiği devrimler, maddeci düşüncenin meşrûiyet temelinde gelişmiştir. Bu düşüncenin başta bilim ve felsefe olmak üzere hemen her alanda yaygınlaşması, Avrupa'da artan servet birikimiyle hızlanmıştır (Adıvar, 2009: 32). Bu noktada Adıvar, maddeci düşüncenin savunusu adına ortaya atılan tezlerden "bu zenginliğin insanlığın refah ve saadeti için kullanıldığı tezi"ni kabul etmez. Nitekim, zenginliğin bu amaçla kullanıldığı doğru olmadığı gibi, böyle yapılmış olsa bile kaynağındaki sömürü gerçeği ve maddenin temele yerleştirildiği değerler hiyerarşisinin değeri sorunu görmezden gelinemez (Adıvar, 2009: 32-33). Maddeci düşüncenin benimsenmesi sonucu yalnızca servet ve güce duyulan hayranlık, daha medenî bir durum yaratmaya elverişli değildir. Dolayısıyla, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde de ifade edildiği üzere, Adıvar'a göre de insan ihtiyaçları, yalnızca maddî değildir ve insan, mânevî yönünü ihmal ederek yalnızca maddiyat üzerine yaşayamaz (Adıvar, 2009: 33).

Adıvar'a (2009: 81) göre maddeci düşüncenin Batı medeniyetinde ortaya çıkarttığı bir diğer fenomen ise makineleşmedir ve Batı medeniyeti, makineleşmeyle birlikte üretimde kazandığı başarıları, dünya hâkimiyeti kurmak için kullanmak istemiş; bu da dünya ekonomileri için büyük bir tehlike hâline geldiği gibi, dünya siyâsetini de tehdit etmiştir. Bu yönüyle, Adıvar'ın makineleşme konusuna bakışı, Gökalp'in söyleminden farklı olarak Said Halim Paşa ve Ersoy'un söylemine paralellik arz eder ve maddeci düşüncenin bir sonucu olarak makineleşme, sömürgeci-emperyalist faaliyetlerle doğrudan ilişkilendirilir. Batı medeniyetinin maddeci düşünceyle birlikte maddî ilişkileri merkeze alan ve evreni maddî ilişkiler içinde tanımaya/anlamlandırmaya çalışan bir medeniyet olarak gelişimi Adıvar'a göre, düşünce alanında pozitivizmle zirve noktasına ulaşmıştır. Nitekim, Batı pozitivizminin temeli, dünyayı maddî ilişkiler temelinde kavrama çabasıdır; ancak bu düşünce, madde ve maddî ilişkilerin yüceltilmesi sonucu her türlü mânevî ilkenin değersiz hâle getirilmesiyle dünya savaşlarına yol açmıştır (Adıvar, 1930: 99-100; 2009: 21, 143-145). Öyle ki, Balkan Savaşları ardından Batı düşüncesindeki maddeciliğin yol açtığı yıkımlar anlaşılınca, Batı medeniyetine yönelik kuşkular da artmış; on dokuzuncu yüzyılın Batıcı söylemlerine ve özellikle de pozitivizme karşı büyük bir tepkisellik ortaya çıkmıştır (Adıvar, 1930: 107-108). Bu yönüyle Adıvar, pozitivizmi yalnızca bilimler alanında hedef alıp Batı bilimini insanın mânevî yönüne kayıtsız kalmakla itham etmez, aynı zamanda da maddeci düşünce ve pozitivizmi çok daha geniş bir ekonomik ve siyasî bağlamda ele alır. Zira, bu konudaki görüş ve değerlendirmelerini Adıvar, tarihsel bir bağlama oturtarak kendi sosyal felsefesinde bir tür "medeniyet felsefesi" yapar.

Diğer taraftan, Adıvar'ın (1935: 8) bu "medeniyet felsefesi"nde maddeci düşünce ve pozitivizmin eleştirisi, Türk tarihi içinde devletin inşası, kültür ve sosyal yaşamı da kapsamaktadır. Nitekim, bu üç alandaki görüş ve değerlendirmeleriyle Adıvar, maddeci düşünce ve pozitivizmin yalnızca Batı toplumlarındaki zararlı etkileri üzerinde durmaz, Türk tarihi açısından ne gibi etkilerinin olduğunu da araştırır. Dolayısıyla, Adıvar'ın sosyal felsefesinde bu eleştiriler, Batı medeniyetinin temellerine dönük bir sorgulamanın ürünü olduğu gibi, başta Türkiye olmak üzere Batı dışı toplumlara Batı medeniyetinin ne gibi zararlar verdiğini de anlama çabasıdır (Adıvar, 1935: 8-9). Zira, Adıvar'a göre II. Meşrûtiyet döneminden itibaren Türkiye'de güçlenen maddeci düşünce ve pozitivizm, yeni devletin inşa sürecini de etkilemiş, dinin kültür karşısında ikincil hâle getirilmesine zemin hazırlamış ve böylelikle, sosyal yaşamdan tasfiye edilen din, vicdan alanına hapsedilmiştir (Adıvar, 1935: 72).

Bu bağlamda Adıvar, kendisinden önceki garbiyatçı söylemler içinde özellikle de Gökalp söylemiyle önemli bir hesaplaşma içinde olmuş; Batı medeniyetinin benimsenmesi ya da Batı medeniyetine girmek için özellikle de pozitivistliğe atfedilen önem karşısında mânevîyata daha büyük bir önem atfetmiştir. Nitekim, Adıvar'a göre yirminci yüzyıl başlarına kadar bilimlerde ve felsefede hâkim olan maddeci düşünce ve pozitivism, mânevî alanda insan iradesini denetleyen ve sınırlandıran hiçbir ilke kabul etmemiş; tüm insan eylemlerinin maddî süreçlere indirgenmesi ise maddî çıkarları esas alan bir insan anlayışına zemin hazırlamış ve mekanik modellere dayalı sosyal teoriler inşa edilmiştir (Adıvar, 1930: 42). Ancak, bu teorilerde insanın gerçek özgürlüğü yok edilmiştir. Başka deyişle, maddeci düşünce ve pozitivism, bireyin iradesini maddenin tahakkümüne sokmuş; bireyi de toplum içinde bir “madde” gibi ele almıştır. Zira, Gökalp'in toplum kuramında da olduğu üzere, maddî ilişkiler temelinde mekanik kurallara göre işlediği varsayılan pozitivist bir toplum kuramında birey, bu mekânın bir parçası olduğu oranda kendisine biçilen rolü yerine getirmekle ahlâkî bir varlık olarak değerlendirilir (Adıvar, 1930: 242-243).

5.4. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış

Adıvar düşüncesinde millet kavramı, aynı sınırlar içinde yaşayan bir insan kitlesi arasında “müşterek bir menfaat ve muhabbet”e (Adıvar, 2014b: 43) göndermede bulunur. Bu yönüyle millet kavramı, ortak çıkar ve sevgi bağımlı esas alır. Fakat, millî varlığın şekillenmesi konusunda Adıvar da tıpkı Gökalp gibi, ortak dil ve kültürü ön plana çıkartır; dil ve kültür birliğinin ortak çıkar ve sevgi bağımlı güçlendirdiğine inanır (Adıvar, 2014b: 42-43). Bununla birlikte, Adıvar'ın millet kavramında dinin yeri de önemlidir ve Adıvar, eserlerinde “İslâmî dünya görüşü” ile Türk millî kültürünün iç içeliğini sıklıkla vurgular. Nitekim, başta *Vurun Kahpeye* (Aliye öğretmen), *Sinekli Bakkal* (Rabia) ve *Yeni Turan* (Âsım ve Kaya) olmak üzere pek çok romanında, özellikle de Mevlid'in önemini sıklıkla vurgular. Adıvar düşüncesinde Mevlid, dinî ve millî değerlerin harmanlandığı bir başyapıt olarak değerlendirilir ve her okunduğunda roman kahramanları, dinî ve millî değerleri kendi içlerinde en yoğun şekilde duyumsar.

Diğer taraftan, Adıvar düşüncesinde millî varlığı güçlendiren bağlar arasında ortak çıkarların da payı büyüktür. Nitekim gerek dil, gerekse de kültür bakımından Osmanlı Devleti'ne yabancı unsurların Osmanlı hâkimiyeti altında yaşamayı tercih etmelerini

Adıvar, ortak çıkarlar temelinde ele alır. Aynı şekilde, bir millette dil ve kültür bağının dışında olan unsurlar arasında ortak çıkarların geliştirilmesi de Adıvar düşüncesinde önemli bir konudur (Adıvar, 2014b: 62, 94-95). Bu yönüyle Adıvar, tezimizin 2.7.1.2. ve 3.6.2.2. kısımlarında incelediğimiz Said Halim Paşa ve Ersoy'un cemaat içinde dayanışma düşüncesini, Gökâlçî bir yorumla millî dayanışma düşüncesine dönüştürür. Bu ise milleti oluşturan farklı unsurlar arasındaki ortak çıkar bağına önem vermesindedir. Bununla birlikte, Adıvar düşüncesinde millet kavramı tıpkı Gökâlçî düşüncesinde olduğu gibi devletle birlikte düşünülmüş olsa da Adıvar, millî varlığın güçlendirilmesi konusunda Gökâlçî bir devlet görüşünü benimsemez ve merkezîyetçi bir devlet görüşü karşısında kendi görüşlerini, adem-i merkezîyetçilik temelinde ortaya koyar (Adıvar, 2014b: 41-43).

İmdi, Adıvar düşüncesinde devlet, adem-i merkezî yapı içinde farklı unsurların ortak çıkarlarının gelişmesine katkı sağladığı oranda, millî varlığın korunmasını ve güçlenmesini sağlayacaktır (Adıvar, 2014b: 39). Adıvar düşüncesinde millet kavramıyla ilgili olarak İngilizler hakkında yapılan değerlendirmeler önemlidir. Nitekim Adıvar, İngiliz milletini pek çok çalışmada “örnek millet” olarak değerlendirir ve bu değerlendirmeleriyle, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerden bâriz bir şekilde ayrılır. Zira, Said Halim Paşa, Ersoy ve Gökâlçî'in garbiyatçı söylemlerinde İngilizler ve İngiltere, “sömürgeci-emperyalist-ahlâksız” Batının en önemli temsilcileri olarak konumlandırılmıştı. Oysa, Adıvar düşüncesinde İngilizlere, olumlu özellikler atfedilir ve İngiliz milleti, Adıvar'ın Yeni Turan(cılık) idealine model teşkil eder (Adıvar, 1943a).

Öbür taraftan, Adıvar'ın (1939a) millet kavramına yaklaşımında dikkat çeken bir diğer konu da soyut birtakım fikir ve kavramlar karşısında bireye ve bireysel özgürlüğe atfettiği yüksek değerdir. Nitekim Adıvar, Gökâlçî düşüncesinde millî varlığın şekillenmesinde ve millî birlik ve beraberliğin tesis edilmesinde toplumsal idealler (mefkûre) konusunda ortaya konulan tezleri benimsemez, bireylerin özgür iradeleriyle kendi kararlarını almalarını savunur. Bu yönüyle, Adıvar'ın millet görüşü, kendisinden önceki söylemlerden farklı olarak bireyi ve bireyin haklarını gözeten bir anlayışa dayanır. Adıvar'ın millet görüşünde birey ve millet arasında ya da bireysel çıkarlar ve millî çıkarlar arasında tam bir uyum vardır ve birey, hem millî varlığının, hem de bireysel özgürlüğünün bilinci içinde hareket eden bir varlık olarak konumlandırılır. Dolayısıyla, Adıvar düşüncesinde insan şahsiyetinin korunması esastır ve Gökâlçî söylemlerin insan şahsiyetinin silinmesine sebep olduğu şeklinde eleştiriler vardır.

Adıvar'a göre milliyetçilik ise ortak çıkarlar, dil, kültür gibi unsurlara dayanmak şartıyla, insanlık olduğu sürece var olacaktır; çünkü, her millet için kendi milletinin yükselişi için çalışmak hem maddî, hem de mânevî bir zorunluluktur. Ancak, din ya da ırk temeline dayalı milliyetçilik, ortaya çıktığı toplumu altüst eden tehlikeli bir nitelik arz eder. Nitekim Osmanlı toplumu, İslâmiyetin getirdiği kardeşlik anlayışını özümsemiş bir toplumdu ve bu toplumda kavmiyetçiliğin/ırkçılığın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan hiçbir unsura itibâr edilmemişti (Adıvar, 2009: 95). Devlet yönetiminde ve ülke savunmasında tüm etnik unsurlar, Müslüman olmaları şartıyla eşit değerde görülmüştü. Tanzimat Dönemi'nde ise Hıristiyan unsurlar, Fransız Devrimi'nin ırk temeline yorumladığı milliyetçilik fikrinin etkisinde kaldı ve devlet idaresinin "adâletsiz" olduğuna inandılar. Dönemin aydınları da Saray karşısında bu gayrimüslim unsurlarla hareket etti ve Batının bu unsurları ve aydınları "kullanma"sına zemin hazırlandı (Adıvar, 2009: 92-94).

Milletin yükselişini amaçlayan milliyetçilik kavramı Adıvar'a göre, millet kavramıyla yakından ilişkili olduğu gibi, milletin medeniyetle bağının kurulması açısından da önemlidir. Ancak, herhangi bir üstünlük ya da aşağılık söylemiyle temellendirilecek bir milliyetçilik, yalnızca o millet için değil, tüm insanlık için tehlike kaynağıdır (Enginün, 2007: 409-410). Bu bağlamda Adıvar, milletler arasındaki ilişkilerin düşmanlıkları teşvik edici değil, dostlukları güçlendirici bir nitelik taşıması gerektiğine inanır. Aynı şekilde, Türk milletinin yükselişi adına Osmanlı tarihinin Gökâlçî söylemlerle kötülenmesine; "Türk milleti, beş yüz sene bir sürü hâlinde yaşadı" gibi söylemlere de karşı çıkar (Enginün, 2007: 410). Bu çerçevede Adıvar (2009: 328-329), hangi tip milliyetçiliklere karşı olduğunu tarihsel deneyimler ve olgu bilgileri ışığında ortaya koyar. Nitekim, Adıvar'a göre milliyetçilik fikri, ne üstünlük duygusuna dayanmalıdır, ne de aşağılık duygusuna; bu duyguların her ikisi de zararlıdır. Keza üstünlük duygusu, öteki milletlerin haklarını tanımamaya sevk eder ve milletler arasındaki ilişkileri ve işbirliğini bozar. Aşağılık duygusu ise eleştiriye açık olmama gibi bir durum yaratır ve eleştiriler karşısında toplumsal çatışmaları körükler. Ancak güçlü ve kendine güvenen milletler, kendilerine ve başka milletlere doğru bir gözle bakar ve geleceğini emin bir şekilde inşa eder ki, bu da milliyetçiliğin zararlı etkilerinin ortaya çıkmasını engeller.

5.5. Kùltür ve Medeniyet Kavramları

Adıvar düşünçesinde kùltür (hars) kavramı, Gökâlþ'in kùltür tanımına yakın bir içeriktedir; Adıvar da kùltürü, bir millete ait gelenek göreneklerle, davranış kalıplarıyla, vb. ilişkilendirir ve kùltürün taklit edilemeyeceğini savunur. Keza, Adıvar da Gökâlþ gibi medeniyetin, farklı milletler arasında paylaşılan bilgi birikimini ifade ettiğini düşünür ve Adıvar'a göre de milletler, birbirlerini medeniyet alanında taklit ederler. Örneğin, Rönesans İtalya'sının Avrupa milletleri tarafından taklit edilmesi kùltürün değil, medeniyetin taklit edilebileceğinin açık bir örneğidir (Adıvar, 1945b). Ne var ki Adıvar, Türklerin tarih boyunca farklı milletleri kùltürel yönden taklide yöneldiklerine; önce Çin, sonra Arap ve İran kùltürlerini, daha sonra da Fransız kùltürünü taklit ettiklerine dikkat çeker ve millî kùltürün ancak bu taklitlerin bir tarafa bırakılmasıyla esas niteliğinin görülebileceğini vurgular (Adıvar, 1930: 6-10, 30-32, 70).

Diğer taraftan, kùltürü oluşturan değer ve davranış kalıplarının uzun bir tarihsellik içinde şekillendiğini düşünen Adıvar, bireysel özgürlükler ile kùltür ve kùltürel kurumlar arasında uzlaşmaz karşıtlıklar olduğuna inanmaz. Nitekim kùltür, bireysel özgürlüğün gelişmesine imkân tanıdığı oranda özgürleşir ve özgürleştiği oranda bireysel özgürlüğü geliştirir. Bu yönüyle Adıvar, kùltürel kurum ve değerlerde devamlılıktan yanadır (Adıvar, 1930: 18-19). Başka deyişle Adıvar, kùltür tanımına ilişkin olarak Gökâlþ'le ortak görüşleri paylaşırsa da bireysel özgürlükler ve kùltürel kurumlar arasındaki ilişkide aynı öncüllerden hareket etmez. Zira Adıvar, kùltürün oluşumu konusunda Gökâlþ'in savunduğu tezlerin aksine, bireysel özgürlüklere dikkat çeker. Oysa, tezimizin 4.3. kısmında da serimlediğimiz gibi, Gökâlþ düşünçesinde millî kùltürün millî mefkûre etrafında şekillenmesinde bireysel iradenin bir payının olmadığına dönük bir kabul vardır. Adıvar düşünçesinde ise kùltür oluşumunda millî mefkûrelerin payı da olmakla birlikte, bireysel özgürlüklerin de payı büyüktür.

Bu çerçevede Adıvar'ın eserleri incelendiğinde, kùltür kavramına ilişkin olarak pek çok vurgunun ön plana çıktığı görülmektedir. Tezimiz kapsamında bu vurgulardan biri üzerinde özellikle durmak istiyoruz. Nitekim, Adıvar'ın eserlerinde "arka sokak" teması, kùltürle ilgili olarak büyük bir önem arz etmektedir. Gökâlþ düşünçesindeki "halka doğru" söylemini Adıvar, "arka sokak" teması üzerinden işlemiş ve kùltür kavramını, çok daha geniş bir zeminde ele alarak sosyo-ekonomik ve çevresel faktörlerle ilişkilendirmiştir. Bu

yönüyle Adıvar (2009: 19, 27), kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde kültür kavramına ilişkin olarak çizilen kesin ayrımları esnetmiş ve farklı milletler/toplumlar arasında olduğu gibi, aynı millet/toplum içinde farklı kesimler arasında da kültürel alışverişlerin olabileceğine, kültürel etkileşimin millî kültürde büyük bir payı olduğuna dikkat çekmiştir.

Adıvar'ın bu konudaki görüş ve değerlendirmelerini ortaya koyduğu en önemli yazılarından biri, *Yedigün*'de 29 Aralık 1937'de yayınlanan *Arka Sokak* isimli yazısıdır. Bu yazısında savunduğu görüşlere bakılırsa, Adıvar'a göre insan düşüncesi, sosyo-ekonomik ve çevresel faktörlere; yazısındaki ifadesiyle "sokaklara" göre şekillenir. Bu yazısında Adıvar sokakları "divanyolu", "orta sokak" ve "arka sokak" şeklinde üçe ayırır. Bunlardan divanyolu, yüksek tabakadan olan, güç ve servet sahibi kimselerin yaşadığı yerdir. Burada oturmak isteyen sanatçı ya da âlimler bile güçleri olmasa da servet bakımından komşularının zihniyetine uyum sağlar. Orta sokağı ise Adıvar, orta sınıfin; yani, burjuvazinin yerleştiği mekân olarak değerlendirir. Adıvar'a göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın pek çok bölgesinde bu sınıf erimiştir ve kimisi divanyoluna, kimisi de arka sokağa yerleşmiştir. Nitekim, "makine medeniyeti" hâline gelen Batı medeniyetinde devlet tekeli ve burjuvazinin muhafazakâr özellikleri, orta sokağın erimesine yol açmıştır. Aynı şekilde, Türkiye'de de orta sokak erimiştir (Adıvar, 1937b).

Adıvar'a göre arka sokak ise ekonomik bakımdan iyi olmasa da sefaletten de uzak olan, kendi hâlinde ve mütevazî bir yaşam sürdüren insanlardan oluşur. Orta sınıfin eriyerek bir kısmının divanyoluna, bir kısmının da arka sokağa geçmesi, burjuvazinin temsilcisi olduğu kültürün de her iki tabakaya yayılmasına yol açmıştır. Başka deyişle Adıvar, Gökalp'in "halka doğru" söyleminde durgun/durağan bir "halk" düşüncesine sahip değildir; toplumda gerçekleşen sosyo-ekonomik dönüşümler ve çevresel faktörler, kültürü tekeline tutan bir "halk" düşüncesine izin vermemektedir. Zira, kendi söyleminde kültürel etkileşime büyük önem atfeden Adıvar, burjuvazinin kültüre ve kültürel etkileşime yaptığı vurgularla, kültür kavramına ilişkin olarak kendisinden önce ortaya konulan tezlere bu bağlamda karşı çıkar. Adıvar'a göre arka sokakta gençler eğitilidir, diğer sokakları ve farklı kültürleri iyi bilirler; farklı kesimlerden insanları tanırlar. Türkiye gibi gelişmekte olan toplumlarda aydınların büyük bir bölümü, arka sokakta oturur. Bu yönüyle "arka sokak", millî kültürün yaşandığı çevreyi ifade eder ve yüksek bir kültürel etkileşimin gerçekleştiği yerdir (Adıvar, 1937b).

Öbür taraftan, medeniyet konusunda Adıvar'ın üzerinde en çok durduğu konu ise medeniyetin; özellikle de Batı medeniyetinin insanları “bir örnek” hâline getirme eğilimi ve bu eğilimin yol açtığı sorunlardır. Adıvar'ın medeniyet görüşünde Batı medeniyeti, Avrupa ile Amerika arasında paylaştırılmıştır; ancak, iki dünya savaşının etkisiyle “medeniyet”i temsil etme konusunda Avrupa'ya duyulan tepkiler, Avrupa karşısında Amerika'ya duyulan güçlü bir sempatiyi de beraberinde getirmiş ve Amerika artık, Batı medeniyetinin esas temsilcisi olarak düşünölmeye başlanmıştır. Öyle ki Adıvar (2009: 47), Amerika'yı “yeni Batı” olarak nitelendirir ve Amerika'ya, Batı dışı toplumlar için medeniyet konusunda “rol modelliği” niteliği yükler. Amerika'nın liberal demokratik değerlerinin Batı dışı toplumlar tarafından da benimsenmekte olduğuna inanan Adıvar'a (2009: 200) göre “Amerika'nın kuvveti Anayasa'sının kudsiyetine ve değişmezliğine inanması ve her şeyin üstünde kanunları kontrol eden bir yüksek mahkemenin bulunmasından, ileri gelir” (Enginün, 2007: 407).

Bununla birlikte, Adıvar düşüncesinde Avrupa ve Amerika arasındaki bu karşılaştırmada Avrupa'ya bakışta olduğu kadar, Amerika'ya bakışta da garbiyatçı bir söylem dikkat çekmektedir. Nitekim, Adıvar'a göre Amerika'da dengesiz ve kontrolsüz ekonomik sistem, suç işleme oranlarının artmasına, adâlet sisteminin bozulmasına; kısacası, “mânevî gerilik”e yol açmaktadır. Zira, Amerika'da mevcut güç ilişkileri, adli gücü ve polis teşkilatını iktidardaki siyasî partiye bağlamayı gerektirmiş; bu ise mânevî değerleri korumak yerine maddî çıkarlara öncelik veren bir zihniyeti beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, Adıvar düşüncesinde Batı medeniyeti, gerek Avrupa'da artan “bir örneklik” eğilimi, gerekse de Amerika'nın içine düştüğü çıkarıcı zihniyet sorunu nedeniyle garbiyatçı söyleme konu olur (Adıvar, 1938e).

5.6. Halide Edip Adıvar'ın Garbiyatçı Söylemi

Halide Edip Adıvar'ın garbiyatçı söylemi²², kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerle kimi noktalarda benzer, kimi noktalarda ise farklı özellikler taşımaktadır.

²² Adıvar'ın Batı medeniyeti hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini bizden önce Özlem Ezer (2012), “garbiyatçı” sıfatıyla nitelendirerek incelemiştir. Fakat, Adıvar için bu sıfatı kullanmasının gerekçesini Ezer, şu şekilde ifade eder: “Burada Edib'i garbiyatçı bir yazar olarak ele alacağım. Bu terimi kullanarak onun Batıyı kriter alan ve kendisini de Türkiye'nin doğusunda kalan coğrafyalara kıyasla daha Batılı, dolayısıyla daha üstün konumlandığını göstereceğim” (Ezer, 2012: 80). Ne var ki, bizim tezimizde Adıvar'ın garbiyatçı söylemi Ezer'in yaklaşımından bütünüyle farklı bir yaklaşımla incelenmektedir. Zira Ezer, Adıvar için bu sıfatı kullanırken, Ussama Makdisi'nin Adıvar'a (da) yönelik olarak kullandığı “Osmanlı şarkiyatçısı”

Nitekim, Adıvar da diğer söylemlerdeki gibi bâriz bir Doğu-Batı ayrımını hareket noktası olarak alır ve Batı medeniyeti hakkında eleştirel bir anlama çabası içine girer. Ancak, bu medeniyetlerden birinin yüceltilmesine karşı olduğu gibi, diğerinin hakir görülmesine de karşı çıkar. Bu iki medeniyeti önce kendi değerler sistemi içinde incelemeye/anlamaya çalışan Adıvar, daha sonra bu iki değerler sistemini karşılaştırarak bunların birbiriyle olan ilişkisine bakar ve görüş ve değerlendirmelerini herhangi bir ideolojik öncüle (İslâmcılık ya da Türkçülük) dayandırmaksızın ortaya koyar (Adıvar, 2009: 19, 27).

Adıvar'ın bu karşılıklı etkileşim söylemi, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde karşılaştığımız “mutlak üstünlük” düşüncesinden uzak durmasını sağlar. Çeşitli başlıklar altında Doğu-Batı karşılaştırmaları yapan Adıvar, ele aldığı konuların hangi medeniyette insanî değerler ölçüsünde daha olumlu şekilde değerlendirildiğini tespitiye çalışarak Doğu ve Batı arasında birtakım değerlendirmeler yapar. Başka deyişle, Adıvar'ın garbiyatçı söyleminde Doğu medeniyeti, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söylemindeki gibi kategorik olarak “üstün” veya Gökalp'in söylemindeki gibi kategorik olarak “çökmüş ve terk edilmesi gereken” bir medeniyet değildir. Nitekim, Adıvar'a göre

Bütünüyle ne Doğu kötü, ne de Batı iyidir. Her iki dünyada da bütün zaman içinde aranan müspet kıymetler vardır ve bunlar zannedildiği gibi birbirlerine düşman da değildirler. Doğu kendi eksikliklerini tamamlamak için Batı'ya, Batı kendi noksanlarını kapatmak için Doğu'ya gitmeli, birbirini öldürmeden bir terkip kurabilmelidir (Enginün, 2007: 429).

Bu çerçevede, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nın önsözünde “Türklerin ve düşmanlarının gençliği, gelecekte bunu okudukları zaman, birbirlerinin kanına girdiren düşmanlık perdesini yırtacak, göz göze gelecek, o eski kin ve nefret harabesinin üstünde bir insanlık ve barış dünyası kuracaklardır” (Adıvar, 2011c: 13) diyen Adıvar, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerdeki “düşmanlık” vurgularına ve bu düşmanlığın kalıcı hâle gelmesine yol açacak söylemlere hemen her çalışmasında karşı çıkar. Dolayısıyla, Adıvar'ın garbiyatçı söylemi, herhangi bir “düşmanlık” saikiyle şekillenmediği gibi, Doğu

nitelemesini ve Meltem Ahıska'nın garbiyatçılık kavramı hakkında yaptığı açıklamaları çalışmasında hareket noktası olarak kullanır ve Adıvar'ın Arapları ötekileştirdiğini, kendisini “politik ve kültürel seçkin” olarak düşündüğünü, Batının gözünden baktığını iddia eder (Ezer, 2012: 82). Biz burada herhangi bir polemige girmek için yalnızca, Ezer'in bu görüş ve değerlendirmelerini paylaşmadığımızı ve Adıvar'ın Batı medeniyeti hakkında görüş ve değerlendirmelerinde garbiyatçı unsurları tespit ederken bu unsurlar hakkında kullandığımız “garbiyatçı” sıfatının Ezer'in kullandığı anlamla aynı olmadığını belirtmekle yetinmek istiyoruz.

medeniyeti ve Batı medeniyeti arasında “bir insanlık ve barış dünyası” kurma amacına mâtuftur. Adıvar, Batının Doğu karşısındaki “yükseklik iddiası”na karşı çıktığı gibi, Batı karşısında Doğunun “yükseklik iddiası”nı da savunmaz (Adıvar, 2011c: 44).

İmdi, Adıvar’ın garbiyatçı söylemi, Batı medeniyetinin “eksiklikleri” karşısında Doğu medeniyetini; Doğu medeniyetinin “eksiklikleri” karşısında da Batı medeniyetini “kurtarıcı” olarak konumlandırır. Bu söylemde Adıvar, bu iki medeniyeti “Akdeniz medeniyeti” içinde yeni bir “terkip”le bir araya getirmeye çalışır. Nitekim, böyle bir “terkip”i daha önce Osmanlı’nın da yaptığına ve bu yolla güçlü bir medeniyet inşa ettiğine inanan Adıvar, benzer bir terkinin Türkiye Cumhuriyeti’nde de yapılması gerektiğine inanır. Dolayısıyla, bu söylemde Batı medeniyeti, her açıdan olumsuz niteliklere sahip olmadığı gibi, Batı kültürleri de millî kültür için kategorik bir sorun kaynağı olarak değerlendirilmez (Adıvar, 2009: 20). Bu söylemde Doğu medeniyeti ve Batı medeniyeti, sahip olduğu değerler sistemi bakımından ele alınır ve her iki medeniyetin temel değerlerinin senteziyle yeni bir “Akdeniz medeniyeti”nin olanaklı koşulları araştırılır (Adıvar, 2009: 21).

Diğer taraftan Adıvar, bu bilimsel/nesnel anlayışını uygulamaya geçirmek adına kendi kimliğini reddetme yoluna da kesinlikle gitmez; Türk, Müslüman ve kadın kimlikleri, Adıvar’ın tüm yaşamı boyunca üzerinde taşımaktan onur duyduğu kimlikleridir. Keza Adıvar, tekil kimlikler karşısında çoğul kimliklerin önemine sıklıkla işaret eder ve farklı kimlikler arasında da sentezci bir anlayışın kişileri olduğu kadar, toplumları da zenginleştireceğine; anlam dünyalarına yeni derinlikler kazandırarak birbirlerini ve eşyayı daha iyi tanıyacaklarına inanır. Bu çerçevede Adıvar, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde demokrasi eksikliğini fark etmiş ve kendi garbiyatçı söyleminde demokrasiyi yüceltmıştır (Adıvar, 2011a: 201). Adıvar düşüncesinde demokrasi kavramı, garbiyatçı söyleminde ekonomik, siyasî ve kültürel bakımlardan olumlu göndermelere sahip olduğu kadar, millî varlığın da merkezinde konumlandırılır; Batı medeniyetiyle olan ilişkilerin yanı sıra millî varlığa da her alanda şekil veren bir denge mekanizması olarak yüceltilir. Bu çerçevede Adıvar, Gökalp’in “halka doğru” söyleminin İngiltere ve Amerika’da başarılı bir şekilde uygulandığına ve halkçılık ilkesinin demokrasiyle bütünleştiği için bu toplumlarda gerçek anlamını kazanarak halk egemenliğinin tesis edildiğine inanır.

Öbür taraftan, Adıvar'ın garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti, “beraberlik” ve “bir örneklik” şeklinde “iki başlı bir kudret” olarak ele alınabilir (Adıvar, 2009: 18). Nitekim, “bütün Garp mütefekkirleri, Garp medeniyetinin bir tarafı “beraberlik”, öbür tarafı “bir örneklik” ifade eden bir dönümde olduğunu ve bu yollardan birini seçmek mecburiyeti ile Garp'ın karşılaştığını idrâk etmişlerdir” (Adıvar, 2009: 18). Bunlardan “beraberlik” tutumu “siyasi, ilmi, içtimai nizamı bozmamak şartıyla, ferdin her sahada hürriyetini tanımaktır” (Adıvar, 2009: 19). Adıvar'a göre Batı medeniyeti, “beraberlik” esasına dayanır (Adıvar, 2009: 24) ve bu medeniyeti oluşturan milletlerin ortak katkılarıyla şekillendiği gibi, İslâmiyetten de önemli etkiler taşır (Adıvar, 2009: 19). Ancak Adıvar, garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetinde “beraberlik”in korunamadığını; “bir örneklik” tutumunun ağır basması sonucu Batı medeniyetinin çöküşe sürüklendiğini savunur (Adıvar, 2009: 21). Nitekim, “bir örneklik” tutumu bu söylemde, “ferde hiçbir hürriyet bırakmayan totaliter rejimler”le (Adıvar, 2009: 19) ifade edilir ve Batı medeniyetinin çöküşünün habercisi olarak değerlendirilir.

İmdi, Adıvar'ın garbiyatçı söylemine göre bu rejimler, kendi ideolojilerine bağımlılık ölçüsünde sadık kalmış ve kendilerinden olmayanı yok etme çabasına girerek Batı medeniyetinin çöküşünü hazırlamışlardır (Adıvar, 2009: 33). Batı medeniyetini tanımlama çabalarında Hıristiyanlık ya da kapitalizm-emperyalizm gibi tek bir konunun öne çıkartılması da Batı medeniyetinin içine düştüğü “bir örneklik”in bir yansımasıdır (Adıvar, 2009: 59-60). Kaldı ki, bu söyleme göre hangi medeniyet “bir örnek” insanlar yaratma çabası içine girerse, kendi sonunu hazırlamış olur; Batı medeniyetinin çöküş süreci içinde olmasının temel nedeni de budur; “bir örnek” insanlar yetiştirmek, insan doğasının temel ilkesi olan değişim ve gelişim ilkesine aykırıdır. Oysa, Batı medeniyetinde “bir örneklik”, tezimizin 5.3. kısmında da serimlediğimiz gibi, insan ihtiyaçlarının maddî alan üzerinde temellendirilmesiyle ortaya çıkmış ve insanın maddeye olan bağımlılığı arttıkça, kendi şahsiyetini yitirme süreci hızlanmıştır (Adıvar, 1939f).

İkinci Dünya Savaşı dönemi ve sonrasında kaleme aldığı yazılarında milletler arasında barış ve işbirliğinin geliştirilmesi temalarına ağırlık veren Adıvar, milletlerin daha yakın ilişkiler kurmaları gerektiğine inanır ve Batı medeniyetinin “bir örneklik” eğilimine karşı çıktığı gibi, farklı toplumların birbirlerini “ötekileştirmelerine” de karşı çıkar. Batılı milletlerde maddî refah seviyesinin yükselmesi, mânevî kalkınmayı açığa çıkartmamış, dinin yaşamdan soyutlanarak vicdana hapsedilmesi bencilliğin yükselişini engelleyememiş,

Batı medeniyetinin çöküşüne zemin hazırlayacak şekilde çıkar çatışmaları güçlenmiştir. Fakat Adıvar, kendi garbiyatçı söyleminde Said Halim Paşa ve Ersoy gibi İslâm milletinin ya da ümmetinin kurtuluşunu esas almamış; Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılı devletler gibi eşit ve özgür olmasını savunmuş, Türkiye Cumhuriyeti'nde devlet karşısında bireysel özgürlükleri esas alan ve adem-i merkezîyetçiliği gerçekleştiren bir Yeni Turan(cılık) ideali (mefkûresi) öne sürmüştür.

Tezimizin bu kısmında Adıvar'ın garbiyatçı söylemini ekonomik garbiyatçılık, siyasî garbiyatçılık ve kültürel garbiyatçılık başlıkları altında inceleyeceğiz.

5.6.1. Halide Edip Adıvar'ın Ekonomik Garbiyatçılığı

Halide Edip Adıvar'ın ekonomik garbiyatçılığı, Batı medeniyetine şekil veren maddeci düşüncenin eleştirisine dayanır ve Adıvar, bu temelden hareketle hem kapitalizm ve kapitalist ahlâka, hem de sömürgeciliğe yönelik bir dizi eleştiride bulunur. Dahası, Adıvar'ın bu eleştirileri, başta Hindistan olmak üzere bağımsızlık mücadelesi içinde olan eski sömürgelerde siyasî bağımsızlığın yanında ekonomik bağımsızlığın önemi konusunda da bir esin kaynağı hâline gelir (Adıvar, 2014a: 151). Bu eleştirilerinde Adıvar, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde de olduğu üzere, Batı kapitalizmi ya da emperyalizmi ile Batı medeniyeti arasında ayırım yapar. Ancak, Gökalp'ten farklı olarak Adıvar, garbiyatçı söylemini Batı kapitalizmi ya da emperyalizmiyle sınırlandırmaz, Batı medeniyetine yönelik olarak da garbiyatçı eleştirilerde bulunur.

Tezimizin 5.3. kısmında da serimlediğimiz üzere, Adıvar'a göre Batı medeniyetinde maddeci düşünce, dünyaya bakışı ve insan algısını belirleyen temel düşüncedir. Maddî değerlerin daha yüksek bir değer taşıdığına inanılması ise maddeci düşüncenin gerek insanlar arasında (kapitalizm), gerekse de farklı toplumlar arasında (emperyalizm) türlü çatışmalara zemin hazırlamasına yol açmıştır. Zira, bu düşüncenin etkisiyle “Garp'ın materyalist müstevlileri” (istilacıları), maddeye değer vermeyen Doğu toplumlarını çekinmeden yağmalama çabası içine girmişlerdir (Adıvar, 2009: 29). Bu çerçevede Adıvar'ın ekonomik garbiyatçılığında, Batı emperyalizmi ile Batı medeniyeti arasında güçlü ilişkiyi kuran maddeci düşünce, emperyalizmi bir “medeniyet sorunu” olarak değerlendirmesine yol açar. Zira, “dünya nimetlerine sırt çeviren Doğu” bireyleri için mânevî değerlerin daha değerli olduğunu düşünen; Doğu medeniyetinin değerler

sisteminde mânevî değerlerin üst sıralarda yer aldığını savunan ve Batılıların gözünde Doğu, “ucuz emek ve Garp pazarlarına servet temin eden bir vasıta olmuştu” (Adıvar, 2009: 30) değerlendirmesini yapan Adıvar, Batının kendi medeniyetinin ürettiği birtakım kurumlar ve mekanizmalar mârifetiyle sömürgeci güçleri tarafından Doğunun daima sömürüldüğüne dikkat çeker. Bu yönüyle Adıvar, Gökalp söylemindeki “siyasî Avrupa”-“medenî Avrupa” ayrımını benimsemiş olmakla birlikte, Gökalp öncesi garbiyatçı söylemdeki “sömürgeci-emperyalist-ahlâksız” Batı medeniyeti algısını da belirli ölçülerde korumuştur.

Tezimizin bu kısmında Adıvar’ın ekonomik garbiyatçılığını, kapitalizm ve kapitalist ahlâkın eleştirisi ve sömürgecilik eleştirisi başlıkları altında inceleyeceğiz.

5.6.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi

Tan Gazetesi’nde yayınlanan 24 Mayıs 1938 tarihli *Hindistan’da Menfi ve Müsbet Sırrilik* isimli yazısında “materyalist felsefenin birinci cereyanı olan capitalism dünyaya çok menfaate düşkün fertler verdi” (Adıvar, 1938c) diyen Adıvar, kapitalizmi maddeci düşüncenin ürünü olarak görür ve dünya genelinde “menfaat düşkün fertler”in artmasından kapitalizmi ve onun gerisindeki maddeci düşüncüyü sorumlu tutar. Nitekim, Adıvar’a göre kapitalizm, yalnızca bir ekonomi sistemi olmayıp aynı zamanda da bir değerler sistemidir ve bu sistem içinde insanın “makineleşmesi”, değerler dünyasında da bir “otomat” hâline gelmesine yol açmıştır. Bu durum karşısında kapitalizm aleyhine gelişen akımlar ise ya tüm insanlığa, ya da belirli bir millete yeni bir şekil verme tutumu içinde olmuş; onlar da kendi idealleri doğrultusunda insanları “makineleşme”ye zorlamışlardır (Adıvar, 1938c).

Kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde de ortaya konulduğu üzere, Adıvar’a göre de kapitalizmin temeli “emek hırsızlığı”dır ve artı-değerin kapitalistler elinde toplanması, toplum içinde zenginliklerin dağılımında adâletsizlikleri beraberinde getirir. Kapitalist üretim biçimi, toplumsal adâlete zarar verdiği gibi, insanın doğal varlık yapısında mevcut dengeleri ve sınırlandırıcı kuvvetleri de bozar. Bu yönüyle Adıvar’a göre, kapitalist üretim biçimini benimseyen toplumlarda sabit bir toplumsal yapı mümkün değildir ve kapitalistler ile üretici kesimler arasındaki çatışmalar kaçınılmazdır. Kapitalist üretim biçiminde ortaya çıkan üretim fazlası, iç pazara ek olarak dış pazar arayışlarını da

gündeme getirir ki, bu da kapitalizmin emperyalist bir nitelik taşımasına yol açar. Bundan en fazla etkilenen toplumlar ise Doğu toplumlarıdır. Bu toplumlarda çatışmalardan uzak sabit bir toplumsal yapı vardır ve bu yapı içinde emperyalist güçler, kolaylıkla ilerleme fırsatı bulurlar. (Adivar, 1938b; 1938e).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Adivar'a göre Batıda maddeci düşüncenin yarattığı “makine medeniyeti” servet, maddî refah ve diğer maddî değerleri baş sıraya yerleştiren bir kapitalist ahlâk; belirli bir değerlendirme dizgesi üretmiş ve dünyayı savaflara sürüklemiştir. Gerçi, Batıda da bu ahlâkı sorgulayan birtakım kimseler ortaya çıkmıştır; ancak bu ahlâk, kendisi hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmayı da başarmıştır. Nitekim bu ahlâk, amaç-araç ilişkisine dair yanlış bir değerlendirmenin ürünüdür. Adivar'ın ekonomik garbiyatçılığına göre maddî değerler, kendi başına değerli değildir ve bunlar, medenî ve insanî amaçlara ulaşmak için kullanılması gereken araçlardan ibarettir. Batı medeniyeti ise kapitalist ahlâkı, mânevî değerler karşısında maddî değerleri merkeze alarak kurmuş ve güçlendirmiştir. Ancak, Batı medeniyetinde maddî ilişkilerin ve maddî çıkarların temel amaç hâline getirilmesi, dünyanın ekonomik çıkarlara göre “paylaşılması” ve bir diğerinin “pay”ına göz dikilmesi sonucunu doğurmuştur (Adivar, 2009).

Adivar'a göre kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik bu eleştiriler, Aldous Huxley gibi yazarlar tarafından da dile getirilmiştir. Aynı şekilde, C. E. M. Joad gibi Anglo-Sakson aydınları da bu sorunlara işaret etmiştir. Nitekim, Adivar'ın ekonomik garbiyatçılığında kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik eleştirileri, Joad'ın görüşleriyle büyük bir paralellik arz eder. Zira, Adivar'a göre medenî değerler, insanları hayvanlardan ayırt eden hususiyetlerdir. Oysa, bu değerlere ulaşmayı sağlayan araçlar; yani servet, güç ve sürat, hayvanlar arasında da vardır. Keza, Joad'a göre de servet, kendi başına medenî bir değer değildir; öyle ki, servet sahiplerinin büyük bir bölümü, medenîlik konusunda hiçbir işaret barındırmamaktadır. Aynı şekilde, güç de kendi başına medenî bir değer değildir ve dünyaya hükmetmiş güç sahibi tarihsel şahsiyetler medenî değildir. Sürat de kendi başına medenî bir değer değildir; sürat kullanılmak suretiyle yetiştirilmiş medenî bir nesil yoktur. Oysa servet, güç ve sürat, insanı medenî amaçlara ulaştıracak araçlardır. Kapitalizm ve kapitalist ahlâk karşısında Batı medeniyeti, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra şekillendireceği “yeni nizam”da medenî amaçları bu araçlarla gerçekleştirme yoluna gitmelidir (Adivar, 1944).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında bu durum, Adıvar'ın söyleminde kapitalist ahlâk karşısında yeni bir medenî ahlâkın inşası anlamına gelir. Nitekim, kapitalist ahlâkın amaç hâline getirdiği değerler, “yeni nizam”ı şekillendirecek medenî ahlâkta yalnızca birer araç olacaktır. Ayrıca, Adıvar'a göre kapitalist ahlâkı tanımlayan çalışkanlık ve uysallık gibi özellikler, insandan çok köstebekler için yaygın özelliklerdir. Karıncalar arasındaki uyum ve düzen de pek çok insan toplumundaki uyum ve düzenden çok daha güçlüdür. Dolayısıyla bu araçlar, kendi başına medenî bir değer ihtiva etmez; bir insan toplumunu medenî hâle getiren, medenî bir amaç doğrultusunda bu değerleri doğru ve etkin bir biçimde kullanmasıdır (Adıvar, 1944).

Diğer taraftan, Adıvar'ın *Yedigün*'de yayınlanan 26 Nisan 1938 tarihli *Zengin'in Malı* isimli yazısı, kapitalist ahlâkı özümsemiş kesimlerin eleştirisi bağlamında detaylı tasvirler içermektedir. Bu yazısında Adıvar, kendi emek ve işgücüsüyle servet edinen kesimleri eleştirisinin dışında tutar. Nitekim bu kesimler, emeğin değerini bildikleri için paylaşmanın da değerini bilir ve insanlık adına faydalı hemen tüm gelişmelerin ardında bu kesimlerin bir desteği ya da katkısı vardır. Fakat, kolay yoldan servet edinen, hazıra konan ve emek hırsızlığı yaparak servet edinen kesimler Adıvar'a göre, sahip oldukları kapitalist ahlâk içinde bencil bir yaşam inşa etmiş ve hiçbir zaman hiçbir konuda tatmin olamamış kimselerdir. Tek mutluluk kaynağı olarak maddî ilişkileri esas alan bu kesimler, mânevî mutluluğu bilmedikleri için kalıcı herhangi bir huzur ya da mutluluğa sahip olamazlar, gelip geçici maddî hazlarla yetinmek zorunda kalırlar (Adıvar, 1938b).

Öbür taraftan, Adıvar'ın ekonomik garbiyatçılığında bireycilik (ferdiyetçilik) ve bencillik (hodbinlik ya da ben merkezilik) kavramları arasında önemli bir ayırım da dikkat çekmektedir. Bu ayırım da aslında, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde bireycilik-dayanımcılık kutuplaşmasını eriterek ortadan kaldırma amacı taşımaktadır. Nitekim Adıvar, bireycilik ile bencillik arasında zorunlu bir ilişki görmez; Batı toplumlarında bireyci düşüncenin bencilliği ortaya çıkartması ise maddeci düşüncenin kurduğu değerler hiyerarşisinden kaynaklanmaktadır. Bu hiyerarşinin tersine çevrilmesini ifade eden medenî ahlâkta bireyler, kendi çıkarları için ekonomik faaliyetlerde bulunacakları gibi, aynı zamanda da toplumun ilerleme ve gelişmesi için ortak faaliyetlerde bulunacaklardır. Dolayısıyla, kapitalist ahlâk karşısında Adıvar'ın medenî ahlâk düşüncesi, bireycilik ve dayanımcılığı Gökalp düşüncesindeki gibi karşı karşıya getirip biri karşısında diğerini seçme zorunluluğunu ortadan kaldırıp bu iki anlayış arasında bir sentez yapmaya imkân

verir. Adıvar'ın bu sentezinde bireycilik, toplumsal sorumluluklarının bilincine varmış şahsiyet sahibi bir özne tasarımıdır ki, bu da Adıvar'ın ekonomik garbiyatçılığının kendisinden önceki söylemlerden ayrıştığı en önemli noktalardan biridir (Adıvar, 1945h).

Bu çerçevede Adıvar, özellikle de romanlarındaki şehir ve kalabalıklar tasvirleriyle bencillik üzerine temellendirilen bir yaşam tarzının medenîlik sıfatından nasıl yoksun olduğunu; şahsiyet sahibi karakterlerin ise ki, Adıvar'ın eserlerinde başrolde yer alan kadınların ortak özelliği budur; bu özellikleriyle nasıl bir medeniyet düşüncesine sahip olduklarını gösterir. Nitekim, şahsiyet sahibi kadın karakterler bu eserlerde, ülkenin geleceğinde olduğu kadar medeniyetin geleceği için de büyük bir önemde konumlandırılır. Bu karakterlerin karşısındaki bencil karakterler ise gerek ahlâk bakımından, gerekse de kültürel anlamda bir toplumun yıkımına sebep oldukları yönünde bir söylem içinde bu eserlerde yerlerini alır (Enginün, 2007: 417).

5.6.1.2. Sömürgecilik Eleştirisi

Adıvar'a göre sömürgecilik, Rönesans Avrupa'sının bir olgusudur ve Avrupa, sömürgeler üzerinde kurduğu baskı ve denetimle yirminci yüzyıla kadar ekonomisini güçlendirmeyi başarmıştır. Nitekim, sömürgelerin ekonomilerini kendi çıkarlarına göre şekillendiren Avrupa, sömürgelerdeki ucuz hammadde ve insan gücünün sağladığı olanakları yirminci yüzyılın başlarına kadar etkin bir şekilde kullanmıştır. Bu süreçte sömürgecilik, genel olarak medeniyet kavramı ve “medeniyet götürme” söylemi üzerinden temellendirilmeye çalışılmış; sömürgelerin “medenîleştirilmesi” adına sömürgecilerin tutsağı olması sağlanmıştır (Adıvar, 2014a: 37). Öyle ki, bu kavram ve söylemin kullanılması, yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürmüştür; İzmir'e çıkartma yapan işgâl kuvvetlerinin komutanları ve arkasındaki güçler de yine, medeniyet kavramını ve “Türkleri medenîleştirme” söylemini kullanmıştır (Adıvar, 2011c: 35).

Bununla birlikte Adıvar, sömürgeciliğe karşı sergilenmesi gereken direnişin iki temel ilkeyi gözetmesi gerektiğine inanır ve henüz Balkan Savaşları döneminden itibaren yazdığı pek çok yazıda, bu iki ilkenin önemine sıklıkla vurgu yapar. Nitekim bunlardan ilki, insanlık ve adâlet esaslarına sadık kalmaktır; ikincisi ise şartlar ne olursa olsun, hiçbir güce boyun eğmemektir (Adıvar, 2011c: 42). Hindistan deneyimlerini paylaştığı *Hindistan'a Dair*'de ise Adıvar, bu iki ilkeyi Hindistan'ın sömürgecilik karşısındaki

direnişini ifade eden “iştirak etmeme” (non-cooperation) ve “şiddetsizlik” (non-violence) kavramlarıyla ifade etmiştir (Adıvar, 2014a: 28). Bu bağlamda, Adıvar’ın meşhur Sultanahmet gösterisi sırasında yaptığı konuşmasındaki şu açıklamaları, garbiyatçı söyleminde sömürgeciliğe bakışını ve sömürgecilik karşısında sergilenmesini gerekli gördüğü direniş hakkında hangi konuları vurguladığını göstermesi açısından önem arz etmektedir:

Kardeşler, evlâtlar, size dünyanın verdiği hükmü dinleyiniz: Avrupalı İtilâf Devletleri’nin tecavüz siyaseti bazan hıyanetle ve daima haksız olarak Türkiye’ye çevrilmiştir. ... Bu kararlarına karşı bizi tutacak hiçbir Garplı kuvvet yoktur. Bu meselede bu insanî olmayan karara katılmayanlar da aynı derecede, belki daha da mesuldürler. Onların hepsi, insan haklarını ve millet haklarını müdafaa için bir mahkeme kurmuşlar, fakat orada yenilenlerin parçalanması hükmünü vermişlerdir. Türklere günahkâr diyen bu kimselerin kendileri o kadar günahkârdırlar ki, Okyanus’un suları onları temizleyemez.

Bir gün gelecektir ki, daha büyük bir mahkeme, milletleri tabî haklarından mahrum bırakanları mahkûm edecektir. O mahkeme bugün bizim aleyhimizde olan devletlerin fertlerinden teşekkül edecektir. Çünkü, her ferdin içinde ezeli bir hak duygusu vardır ve milletleri meydana getirenler de fertlerdir.

Kardeşler, evlâtlar, beni dinleyiniz. Sizin iki dostunuz vardır: Müslümanlar ve haklarınız için seslerini bir gün yükseltecek olan medenî milletlerin fertleri. Birincisi, bugün sizlerle beraberdir. İkincilerse bizim şaşmaz olan gayemizin hakkını er geç anlayacak olan fertlerdir. Hükûmetler düşmanımız, milletler dostumuz ve kalbimizdeki haklı isyan kuvvetimizdir. Bütün milletlerin haklarını kazanacağı gün çok uzak değildir (Adıvar, 2011c: 44).

Diğer taraftan, Adıvar’a göre Avrupa, henüz İkinci Dünya Savaşı sırasında, klasik anlamıyla sömürgeciliğe son verip dünya ekonomi ve siyâset sisteminde kendi çıkarlarına hizmet edecek yeni birtakım mekanizmalar geliştirme yoluna gitmiştir. Sömürgeciliğin klasik şeklinde Avrupa, ekonomisi zayıf ülkelerde belirli birtakım çıkar ilişkileri üzerinden ekonomik ve siyasî egemenlik kurma yoluna gitmekteydi ve sömürgeciliğin bu şekli, maliyet ve insan gücü açısından Avrupa için “verimsiz” olmaya başlamıştı (Adıvar, 1943b). Hâl böyle olunca, İkinci Dünya Savaşı henüz sürmekteyken, İngilizlerin öncülüğünde yeni sistemin temelleri atılmaktaydı. Bu sistemde Avrupa, sömürgeler üzerinde doğrudan egemenlik kurmak yerine onların “bağımsızlık”larını tanıyacak; fakat, ekonomik ve siyasî alanlarda bu ülkeleri, kendi politikaları çerçevesinde hareket etmeye zorlayacaktı. Bu zorlamanın temel unsuru ise demokrasi ve özgürlükleri kullanmaktı (Adıvar, 1945c).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Adıvar'a göre sömürgelerde uygulanmaya çalışılan Batı demokrasisi, hükümet ve millet düzeyi olmak üzere iki bağlamda incelenebilir. Bunlardan hükümet düzeyi, Batının ekonomik ve siyasî çıkarlarının korunmasına hizmet eder. Millet düzeyinde ise bu demokrasi, Batının ekonomik ve siyasî çıkarlarını savaş yoluyla değil, “demokrasi ve özgürlük” söylemleri üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. Dolayısıyla, Adıvar'ın ekonomik garbiyatçılığı, sömürgecilik eleştirisinde sömürgeciliğin yalnızca klasik şeklini değil, aynı zamanda henüz İkinci Dünya Savaşı sürmekteyken ortaya çıkan yeni şeklini de hedef alır. Nitekim, Adıvar'a göre yeni sömürgeciliğin “demokrasi ve özgürlük” söylemlerini şekillendiren temel kavramlar “hak”, “adâlet” ve “demokrasi” kavramlarıdır. Bu kavramların kendilerine sunduğu olanakları kullanan Batılı güçler, sömürgeciliği yeni dönemde de kendileri açısından en verimli şekilde tesis etme olanağına kavuşmuştur (Adıvar, 1945d). Bu bağlamda, Adıvar'a göre “serbest rekabet”, “devletin ekonomiden çekilmesi”, “şahsî teşebbüs özgürlüğü”, vb. söylemler, klasik sömürgecilikte Avrupa'nın zor kullanarak gerçekleştirdiği faaliyetlerin yeni dönemde bu toplumların rızasını alarak gerçekleştirmesini ifade eder (Adıvar, 1945a).

Adıvar'ın ekonomik garbiyatçılığında sömürgecilik eleştirisi bağlamında üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de sömürgelerin bağımsızlık mücadeleleri ve bu mücadelelerde Türk milletinin rol modelliğidir (Adıvar, 2014a: 42). Nitekim Adıvar, özellikle de Hindistan'da sömürge sorunlarını incelediği yazılarında, Türk milletinin sömürgeciler karşısında başarıyla sonuçlandığı Millî Mücadele'nin diğer sömürgelere de örnek olması arzusunu sıklıkla dile getirir. Bu bağlamda Adıvar, pek çok yazısında bağımsızlık kavramı ile millî egemenlik kavramının eş anlamlı olmadığına dikkat çeker. Zira, bağımsızlığını kazanan sömürgelerde Batının ekonomik ve siyasî tahakkümünün sürmesi nedeniyle millî egemenlik gerçekleşmemekte, bu egemenliğin gerçekleştirilmesi için eski sömürgelerde ekonomi ve siyâsetin millî çıkarlar temelinde yeniden düzenlenmesi gerekmektedir (Adıvar, 2014a: 43). Ayrıca, millî egemenlik kavramının demokrasi kavramıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğine de Adıvar, sıklıkla işaret etmiştir. Aksi durumda eski sömürgeler, “millî egemenlik” adına despotik birtakım rejimler tarafından yönetilmeye mahkûm edilmiş olacaktır (Adıvar, 2014a: 68-70).

Böylelikle Adıvar, Batının bu yeni sömürgeci yöntem ve kavramları karşısında eski sömürgelerde millî bilincin yüksek olması gerektiğine işaret eder ve başta Hint toplumu

olmak üzere eski sömürgelerde bu bilincin gelişmesini engelleyen, mevcut yapıyı ve güç ilişkilerini kabullenmeye katkı sağlayan her türlü kadercî, tevekkülcü, mistik, metafizik inanç ve görüşleri eleştirir (Adıvar, 2014a: 70-71, 102-103). Ayrıca Adıvar, sömürgeciliğe gerçekten son verecek uluslararası mekanizmaların bir an önce kurulması gerektiğine inanır. Adıvar'ın bu görüş ve önerisi, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde gerek Said Halim Paşa ve Ersoy'un "İslâm beynelmilelciliği", gerekse de Gökalp'in "Birleşmiş Milletler" düşüncesine paralellik arz eder. Ancak Adıvar, ne yalnızca İslâm toplumlarının kurtuluşunu amaçlar, ne de bu tür mekanizmalar mârifetiyle Türklerin dünya hegemonyası kurmasını ister. Adıvar'ın bu söylemi, kaynağını adâlet ve eşitlik ilkesinden alan ve evrensel barışı amaçlayan bir söylemdir (Adıvar, 1945e; 1945g).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Adıvar'ın ekonomik garbiyatçılığında sömürgecilik eleştirisinin esas amacı, sömürgeciliğin klasik şekline olduğu kadar, yeni şekline de son vermek ve sömürgelerin şahsiyet sahibi milletler olarak uluslararası alanda eşit ve bağımsız milletler olarak varlıklarını sürdürmelerine katkı sağlamaktan ibarettir. Aynı şekilde, Batı emperyalizminin sömürgelere en büyük "katkısı"nın millet kavramını kazandırmak olduğunu düşünen Adıvar (2014a: 204), sömürgelerdeki milliyetçi hareketlerin "Batı düşmanlığı"na dönüşmesinden de endişe eder ve sömürgelerde eğitimin modernleştirilmesiyle bu milletlerin de modern dünyada kendi şahsiyetleriyle varlık göstermeleri beklentisini dile getirir (Adıvar, 2014a: 96). Zira, Adıvar'ın garbiyatçı söylemi, milletler arasında her türlü düşmanlık tohumunun kesin olarak karşısında bir söylemdir (Adıvar, 2014a: 84-85).

5.6.2. Halide Edip Adıvar'ın Siyasî Garbiyatçılığı

Halide Edip Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığı, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkeler bağlamında demokrasi ve milliyetçilik konusu üzerinde yoğunlaşır ve Batı emperyalizminin din ve milliyetçilik temelinden hareketle Batı dışı toplumlar üzerinde kurduğu hegemonyanın eleştirisine dayanır (Adıvar, 2014a: 73). Bu hegemonya karşısında Adıvar, Batı dışı toplumlarda millî gururun yükseltilmesi gerektiğine işaret eder. Ayrıca, gerek Türk millî kültüründe, gerekse de İslâmiyette demokrasinin Batıdakinden farklı bir içerikle mevcut olduğunu düşünen Adıvar bu demokrasiyi, Batıda gelişen bireycilikle yeni bir "terkip"le birleştirmek ister. Nitekim, tezimizin 5.2. kısmında da serimlediğimiz üzere, Eski Yunan'ın bireycilik düşüncesinin

aynı zamanda da modern döneme kaynaklık ettiğini düşünen Adıvar, Türkiye'nin bu birikime yabancı kalmamasını savunur. Zira, tarih boyunca Türkler, “Akdeniz medeniyeti”nin bir mensubu olarak Eski Yunan düşüncesine kayıtsız kalmamışlar ve medrese eğitiminde bu düşünceyi öğrenmişlerdir. Bu eğitimle gerek Eski Yunan'ın, gerekse de Roma'nın millî kültüre nüfuz ettiğini düşünen Adıvar, Türklerin Rönesans'a da kültür bakımından yatkın olduğuna ve millî bilinci güçlendiren bu hareketin Türk milletine de olumlu katkılar yapacağına inanır (Adıvar, 2009).

Diğer taraftan, Doğu ve Batı medeniyetleri arasında “amaç farklılığı” gören Adıvar, Doğu medeniyetinde esas amacın “şahsiyeti imha etmek”; Batı medeniyetinde ise “şahsiyeti tekâmül ettirmek” olduğunu düşünür (Enginün, 2007: 382). Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Adıvar'a göre bu amaç farklılığı, bu iki medeniyette siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkeler arasındaki mâhiyet farklılığıyla ilgilidir. Zira, Doğu siyâsetinde şahsiyete önem verilmez ve yöneticinin şahsiyeti, yönetilenlerin şahsiyetinde tezahür eder. Doğunun siyâset kurumunda itaat kavram ve ilkesi esastır; eğitim kurumlarında da itaate büyük bir yer verilir. İtaatin öğretilmesi, aynı zamanda da bireysel şahsiyetin yerine yöneticinin şahsiyetinin geçmesidir. Batı medeniyetinde ise siyâset kurumu, özgürlük kavram ve değerini koruma esasına dayanır ve özgürlüğü genişletip bireysel ve toplumsal özgürlükleri arttırma ilkesi benimsenmiştir. Bu nedenle Batıda eğitim, “şahsiyeti tekâmül ettirmek” esasına dayandığı gibi, başkalarının özgürlüklerine saygı duyma ilkesini de esas alır (Enginün, 2007: 382).

Bu bağlamda, Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığında yer alan önemli vurgulardan bir diğeri de eğitim üzerinedir ve Adıvar, Anglo-Sakson tarzı eğitimin kişinin kendi şahsiyetini geliştirmesine yardımcı olduğuna inanır. Nitekim eğitim, kişilere kendi şahsiyetlerini bulma imkânı kazandırdığı gibi, milletleri de kendi şahsiyetleri üzerine inşa eder. Ancak bu eğitim, yeni nesilleri “bir örnekleştirme” amacına dayalı bir eğitim olmadığı gibi, millî ve mânevî değerlerden kopuk bir eğitim de değildir; bu değerlerin gençlere aşılansak kendi şahsiyetlerini bu değerler etrafında kendilerinin geliştirmesini esas alır. Bununla birlikte, bu eğitimde tarihsel şahsiyetlerin ve kahramanlık hikâyelerinin anlatılmasını da Adıvar, gerekli ve faydalı görür. Zira millî kahramanlar, bir milletin tarihi içinde karşılaştıkları sorunları çözme becerilerini sergilemesi bakımından hem millî varlığı güçlendiren, hem de millî gururu yükselten kimselerdir (Enginün, 2007: 428-429).

Ne var ki, Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığında Batı emperyalizminin din ve milliyetçilik temelinden hareketle Batı dışı toplumlar üzerinde kurduğu hegemonyanın eleştirisi, daha büyük bir önem arz etmektedir (Adıvar, 2009: 82). Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığına göre milliyetçilik, Batı emperyalizmi tarafından başta Osmanlı olmak üzere “Doğunun şahsiyetini imha etmek” amacıyla kullanılmıştır (Adıvar, 2009: 83). On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda Osmanlı yöneticilerinin içine düşmüş olduğu üstünlük duygusu ise Batıda ortaya çıkan tarihsel dönüşümlere uzak kalmalarına yol açmış; on dokuzuncu yüzyılda gelişen milliyetçi hareketleri doğru anlamalarını engellemiştir. Kaldı ki, Balkan Savaşları sırasında yalnızca Müslümanlara değil, aynı zamanda Hıristiyanlara da yine bizzat Hıristiyanlar tarafından zulüm yapılmıştır (Adıvar, 1930: 60-62).

Adıvar'a göre Türkiye'de 1774-1876 arasındaki dönem, Batı etkilerinin yoğunlaştığı dönemdir. Bu dönemde Batı medeniyeti, Osmanlı Devleti üzerindeki nüfuzunu giderek arttırmış ve Fransız Devrimi'yle birlikte Osmanlı'nın bütünlüğünü tehdit eder hâle gelmiştir. Fakat, geleneksel Osmanlı kurumlarında ortaya çıkan hızlı değişimler, köklerinden kopma gibi bir eğilim yaratmamış; Batı kökenli fikir ve kavramların uygulaması, Doğu medeniyetinin ilke ve esaslarına göre gerçekleşmiştir. Devletin ortaya çıktığı dönemdeki gibi Doğu ve Batı arasında kurulan bu hassas denge, bu dönemde devletin ömrünü uzatmıştır (Adıvar, 2009: 96-97). Ne var ki, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, Türkiye'de özellikle de siyâset kurumunda Batıya ve Batı medeniyetinin özünü oluşturan değerler sistemine bakış değişmiştir. Nitekim, Batı medeniyetinin gelişimini “materyalist inkişaf” ve “teknik başarılar”la açıklayan İttihatçılar, Doğunun ve özellikle de Türkiye'nin bu alanda çok geri kaldığına inanmış; bu mesafeyi kapatmak adına aldıkları önlemler ise otoriter bir rejimin kurulmasına zemin hazırlamıştır ki, bu da Türkiye'de siyâset kurumunda Batıya ve Batı değerlerine bakışı olumsuz yönde etkilemiştir (Adıvar, 2009: 153).

Bu çerçevede, Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığının temel unsurlarından biri olan millî gurur düşüncesi, kendi şahsiyetini kazanmış bir milletin özgürlük ve bağımsızlığını kendi eliyle kullanmasını ifade eder ve kaynağını, millî egemenlik ilkesinden alır. Aynı şekilde, Tanzimat aydınlarının Batıya bakışında “sentezci” yaklaşımlarından da izler taşır. Dahası Adıvar, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde Tanzimat aydınlarının “sentezci” yaklaşımları hakkında olduğu gibi, millî gurur ve millî egemenlik ilişkisi hakkında ortaya konulan görüşlerden de farklı görüşler öne sürer. Nitekim, tezimizin 4.6.2.1. kısmında da

incelediğimiz gibi, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde millî gurur düşüncesini temellendiren millî egemenlik, güçlü bir merkezî idareyle ve halkçılık ilkesiyle gerçekleştirilir; bu yapı içinde demokrasi ve bireysel özgürlükler ise eksiktir. Oysa Adıvar, millî gurur düşüncesinin kaynağına Gökalp gibi millî egemenlik ilkesini yerleştirmekle birlikte, bu ilkenin gerçekleşmesi için adem-i merkeziyetçiliği ve bireysel özgürlükleri savunur. Bu görüş ve düşünceleri doğrultusunda Adıvar, Gökalp'in Turan(cılık) idealinin karşısına Yeni Turan(cılık) idealini koyar (Adıvar, 2011a: 221; 2014b: 39-44).

İmdi, Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığına göre hem demokrasi, hem de milliyetçilik, Batı düşüncesinin ürettiği iki temel kavram ve ilkedir; ancak, yalnızca Batıya ait değildir. Demokrasi ve milliyetçiliğin Batıda ortaya çıkan şekilleri ise Batı dışı toplumlarda rastlanılan şekillerinden farklıdır. Öyle ki Türkler, İslâmiyeti kabulle birlikte farklı dil ve ırklara karşı eşitlik ilkesini benimsedikleri için hem adâleti, hem de demokrasiyi uygulama şansına sahip olmuşlardır. Fakat bu demokrasi, Batı tipi demokrasi değildir; serbest seçimlerle ya da parlamenter sistemle açıklanamaz (Adıvar, 1930: 75; 2014b: 39-44). Batı tipi milliyetçilik ise aynı dili konuşan ve aynı ırktan olanların tek bir devlet içinde örgütlenmesini savunur, Adıvar'ın milliyetçiliğe bakışı ise tezimizin 2.4. ve 3.4. kısımlarında serimlediğimiz Said Halim Paşa ve Ersoy'un milliyetçiliğe bakışıyla paraleldir.

Tezimizin bu kısmında Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığını, millî gurur düşüncesi ve Yeni Turan(cılık) ideali başlıkları altında inceleyeceğiz.

5.6.2.1. Millî Gurur Düşüncesi

Adıvar yazınında millî gurur düşüncesi, Balkan Savaşları döneminden Millî Mücadele dönemine kadarki süreçte değişik bağlamlarda değişik göndermelere konu olan bir düşüncedir. Adıvar'ın garbiyatçı söyleminde bu düşüncenin esas yeri ise millet kavramıyla olan ilişkisi ve Batı emperyalizmine karşı direnişte taşıdığı önemdir. Zira, Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığında millet kavramına bakışta ve Batı emperyalizmi hakkındaki görüşlerinde, İngilizlerin sömürgelerde uyguladıkları millet ve milliyetçilik politikalarından dolayı sert eleştiriler dikkat çekmektedir. Nitekim İngilizler, sömürgelerdeki varlıklarını idame ettirebilmek için millî bilincin gelişmesini engelleme yoluna gitmiş ve bu toplumları daha küçük cemaatlara ayırdıkları gibi, bu cemaatler

arasındaki çatışmaları da sürekli körüklemişlerdir. Sömürgelelerin “milletler mozaïği” hâline getirilmesi, bu cemaatlerin birleşerek sömürgecilere karşı direnişe geçmesini geciktirmiştir (Adivar, 2014a: 98-99). Dolayısıyla Adivar, bir milleti oluşturan farklı din, dil, ırk, vb. unsurlar arasında ortak bir millî bilincin gelişebilmesi için tüm unsurlar arasında paylaşılacak bir millî gurur düşüncesine sahiptir ve bu düşüncesi, tezimizin 5.4. kısmında serimlediğimiz “müşterek bir menfaat ve muhabbet” söylemiyle tutarlıdır. Adivar’ın siyasî garbiyatçılığında millî gurur düşüncesi, kendi şahsiyetini kazanmış bir milletin özgürlük ve bağımsızlığını kendi eliyle kullanmasını ifade eder ve kaynağını, millî egemenlik ilkesinden alır.

Adivar’ın bu düşüncesi, değişik roman ve yazılarında değişik göndermelere sahiptir. Tezimizin bu kısmında biz yalnızca, bu göndermelerin belli başlı olanlarını garbiyatçı söylemiyle olan bağlantı noktaları içinde *Vurun Kahpeye* romanını temele alarak tespit etmekle yetineceğiz. Ancak, bu romanı bu bağlamda incelemeye geçmeden önce şunları belirtmek gerekir ki, Adivar’a göre Türkler, kendi kültürleri ve ahlâkî özellikleri bakımından eşsiz bir millettir. Öyle ki, Cengiz Han’ın Anadolu işgâline karşı direnmiş ve özgürlüklerine ne kadar düşkün olduklarını göstermiştir. Bu özgürlük, diğer etnik unsurlara ve Hıristiyanlara da tanınmıştır (Adivar, 1930: 10-18). Tezimizin 5.2. kısmında da serimlediğimiz gibi, Roma’nın baskıcı politikaları karşısında Türklerin sağladığı özgürlük ortamı, Hıristiyanların İslâmiyete geçişine zemin hazırlamıştır. Yönetim konusunda Türkler, kaynağını adâletten alan politikalar uygulayarak adâlete verdikleri değeri de göstermiştir. Türklerin Anadolu’da kurduğu millet sistemi, çeşitli etnik ve dinî unsurlar arasında da birlik ve beraberliği sağlamıştır; etnik unsurları kilise cemaatleri içinde örgütleyerek din temelinde bu unsurların birleşmesini sağlamıştır. Osmanlı Devleti’nin öncülüğünde Doğu medeniyetinin kaydettiği başarılarında Türklüğün de önemli katkılarının olduğunun altını çizen Adivar, maddeci düşünce ve bir örneklik tutumu nedeniyle kendi çöküşünü hazırlayan Batı medeniyeti karşısında Türk milletine tarihsel bir misyon yükler (Adivar, 1930).

Bu çerçevede Adivar, Türk milletinin millî kültür ve değerlerinin şahsiyet sahibi bir millet olarak uluslararası alanda eşit ve bağımsız bir millet olarak varlığını sürdürmesini olanaklı kıldığına inanır ve Balkan Savaşları döneminden Millî Mücadele dönemine kadarki eserlerinde, millî gururun yükseltilmesi için bazı söylemler geliştirir. Nitekim, millî gururun yükseltilmesi, Batı emperyalizmi karşısında Türk direnişinin başarıyla

sonuçlandırılması için kaçınılmazdır. Tezimizin bu kısmında, Adıvar yazınında millî gurur düşüncesinin yukarıda bahsettiğimiz bağlamı içinde en dikkat çekici romanı olan *Vurun Kahpeye* romanını ele almak istiyoruz.

Millî Mücadele döneminin zor şartları altında eğitim hizmeti yapmakta olan Aliye öğretmenin hikâyesini anlatan bu romanda Adıvar, Aliye öğretmeni idealist bir Türk kadını ve eğitimcisi olarak konumlandığı gibi, millî değerleri özümsemiş, Türk milletinin özgürlük ve bağımsızlığa verdiği değeri kendi şahsında toplamış ve millî gururu yüksek çağdaş bir Türk insan olarak konumlandırır (Adıvar, 2012: 42). Buna karşılık, Aliye öğretmene âşık olan Yunan Komutanı Damyanos ise zenginlik ve güç vaadinde bulunan Batı emperyalizmini temsil eder; Damyanos'un Aliye öğretmene evlilik teklifi de Batı emperyalizminin millî varlığı ele geçirme hedefini yansıtır (Adıvar, 2012: 113). Bu amaçla Damyanos, Aliye öğretmenden nişanlısı ve aynı zamanda da Kuva-yı Milliye saflarında görev yapan bir Türk direnişçisi olan Tosun Bey'den vazgeçmesini ister. Adıvar'ın garbiyatçı söyleminde bu durum, Batı emperyalizminin sunduğu vaadlerin gerçekleşmesi için millî varlığın yanı sıra, millî değerlerin de reddini ve millî gururun aşağılanmasını ifade eder.

Diğer taraftan, romanda Yunan askerlerinin köye yaptığı baskın sonucu Damyanos'un teklifini kabul etmek zorunda kalan Aliye öğretmenin bu tavrı, Batı dışı toplumların Batı emperyalizmi karşısındaki çaresizliğini anlatır; Damyanos'un evlilik karşılığı sunduğu “millî kurtuluş vaadi” ise Batı dışı toplumları Batı medeniyetini benimsemeye iten en önemli nedenler arasında başı çeker (Adıvar, 2012: 94-95, 99). Kasaba okulunun işgâl edilmesi üzerine eğitimin yarıda kalması sonucu Aliye öğretmenin Damyanos'tan okulu geri alma çabası, Batının “medeniyet götürme” söylemi karşısında Batı emperyalizmine bir direniş niteliğindedir (Adıvar, 2012: 123). Damyanos'un bu çaba karşısında geri adım atması ise Batı dışı toplumlarda bu direniş konusunda Adıvar yazınında sıklıkla karşılaşılan eğitimin gücü ve önemi söylemine işaret eder. Bu eğitim sırasında çocuklara öğretilen millî marşlar, emperyalizme karşı millî gururun yükseltilmesini sağlar ve millî varlığı güçlendirir ki, Adıvar'a göre eğitimin temel amaçlarından biri de budur (Adıvar, 2012: 42). Dahası, Aliye öğretmen romanda, Batılı metotları kullanarak yeni nesilleri millî idealler doğrultusunda yetiştiren idealist bir Türk kadını/eğitimcisi olarak ön plana çıkar. Bu karakterin karşı-karakteri olarak Hatice Hanım

ise “eski zihniyet”i temsil eden bir karakter olarak Batı emperyalizmi karşısında millî gururun yükseltilmesinin önünde bir engel olarak konumlandırılır (Adıvar, 2012: 30-34).

Öbür taraftan, romanda Yunan işgâline destek veren Hacı Fettah Efendi, kişisel çıkarları için Damyanos’a yardım eden ve Aliye öğretmenin katledilmesine zemin hazırlayan kişi olarak İslâm toplumlarındaki gerici hareketlerin Batıyla olan işbirlikçiliğini temsil eder (Adıvar, 2012: 73-81, 160-165). Bu yönüyle roman, yalnızca Batı emperyalizminin zenginlik ve güç vaadi ile millî kurtuluş vaadini değil, aynı zamanda İslâm toplumlarında kişisel çıkarlarla iç içe geçen dinî önyargıların Batı karşısında zararlı etkilerine de dikkat çeker (Adıvar, 2012: 160-165). Aynı şekilde, Aliye öğretmenin görev yaptığı kasabanın maarif müdürü, romanda “ırz düşmanı papaz zıfatlı” (Adıvar, 2012: 27) bir kişi olarak gösterilir; bu ise devlet kurumları içindeki çürümenin bir temsili olarak Batı emperyalizmi karşısında güçlü bir devlet düzeninin ve sağlam bir ahlâkın önemine işaret eder. Ayrıca, bu çürümenin Hıristiyanlığa ait bir kavramla tanımlanması da Adıvar’ın garbiyatçı söyleminde dikkat çeken bir detaydır.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Adıvar yazınında Millî Mücadele döneminin anlatıldığı romanlar, özellikle de Hindistan’ın bağımsızlık mücadelesinde yerli halkı derinden etkilemiş ve Hint toplumunda millî gururun yükselmesine; İngiliz emperyalizmi karşısında millî bilincin uyanmasına katkı sağlamıştır. Keza, romanlarında başrolde yer alan kadın karakterler, Hint siyâsetinde kadınların daha aktif bir rol üstlenmelerinde motive edici bir unsur olmuştur. Hint siyasî hareketleri içinde yer alan kişilerle yaptığı yazışmalar ve Hindistan’da verdiği konferanslar da Adıvar’ın garbiyatçı söyleminin Hint toplumunda yayılmasına katkı sağlamıştır. Zira Adıvar, Hint toplumunda sınıf ayrıcalıklarının yok edilmesi ve eğitimin tüm topluma yayılması (Adıvar, 2014a: 68-69, 76-77); kadınların toplum dışına itilmesine son verilerek gerek toplum yaşamında, gerekse de siyâsette aktif bir rol üstlenmeleri (Adıvar, 2014a: 58-59) ve ekonomi, siyâset ve kültür alanlarında İngiliz emperyalizminin tüm izlerinin silinmesi (Adıvar, 2014a: 37-43) şeklinde üç temel söylem üzerinden Hindistan’ın bağımsızlık mücadelesinde ve modernleşmesinde pay sahibi olmuş önemli bir tarihsel şahsiyettir. Öyle ki, başta *Vurun Kahpeye* ve *Ateşten Gömlek* isimli romanları olmak üzere Millî Mücadele dönemi romanlarının Hint toplumu üzerindeki etkileri üzerine ayrı birtakım çalışmalar yapılmalıdır.

5.6.2.2. Yeni Turan(cılık) İdeali

Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığında Yeni Turan(cılık) ideali, temel olarak demokrasi, adem-i merkeziyetçilik ve bireycilik kavramları üzerinde şekillenir ve Batı kaynaklı milliyetçilik düşüncesinin eleştirisine olduğu kadar, “yanlış batılılaşma”nın eleştirisine de dayanır (Adıvar, 2011a: 222-223). Bu kavramlar temelinde Adıvar, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminde de olduğu üzere, kavmiyetçilik/ırkçılık temeline dayalı milliyetçi söylemlere karşı çıktığı gibi, Gökalpçi hâkimiyet söylemine de karşı çıkar ve Anadolu coğrafyası içinde Türklerin öncülüğünde kurulacak adem-i merkezî bir idare içinde demokrasinin gerçekleşmesini; bireysel özgürlükleri koruyan bir devlet yapısının inşa edilmesini savunur. Nitekim, Balkan Savaşları'ndan hemen önce yayınladığı *Yeni Turan* isimli romanında Adıvar'ın Yeni Turan(cılık) ideali, bir taraftan Osmanlı Devleti'ni koruma kaygısını yansıttığı gibi, bir taraftan da yükselen Türk milliyetçiliği idealine yeni bir şekil verme kaygısını yansıtır (Adıvar, 2011a: 214-215).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığında Gökalpçi merkeziyetçilik karşısında İngiliz usulü adem-i merkeziyetçilik vurgusu önemlidir. Keza, Gökalp'in Turan(cılık) ideali, Batı medeniyetinin katkısıyla Türk kavmi arasında ortak ve çağdaş yeni bir millî kültür yaratarak Türk milletinin birlikteliğini ve dünya hegemonyasını ifade etmektedir. Oysa, Adıvar'ın Yeni Turan(cılık) idealinde esas hedef, Batı emperyalizmi karşısında zafer kazanmak, “yanlış batılılaşma”ya son vermek, Anadolu coğrafyası içinde Türk milletinin bağımsızlığını sağlamak, bu coğrafyada yaşayan etnik unsurların adem-i merkezî yapı içinde devlete bağlılıklarını olanaklı kılmaktır (Enginün, 2007: 125). Dolayısıyla, Adıvar'ın bu ideali, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerin özgün bir sentezini yansıtmaktadır; Batı emperyalizmi karşısında Anadolu'da Müslüman unsurlar arasında din bağının korunması, gayrimüslim unsurlar arasında vatan bağının korunması, devlet yönetiminde ise Türk egemenliğinin sağlanması söylemleri, Adıvar öncesi garbiyatçı söylemlerden izler taşımaktadır.

Bu söylemlere Adıvar, İngilizler hakkında yaptığı değerlendirmelerden hareketle adem-i merkeziyetçiliği ekler ve kendisinden önceki söylemlerde olmayan demokrasi ve bireycilik konularını merkeze alır (Adıvar, 2011a: 201). Nitekim, Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığında ve Yeni Turan(cılık) idealinde millî egemenlik ilkesi, bu bağlamda önemlidir. Batı kaynaklı bu ilkeyi Adıvar, Said Halim Paşa'nın garbiyatçı söylemindeki

gibi Allah'ın iradesiyle karşı karşıya getirmediği gibi, Gökalp düşüncesindeki gibi merkezîyetçilikle de özdeşleştirmez. Egemenliğin millete ait olması, bu egemenliğin milletin tüm üyeleri tarafından eşit şekilde kullanılmasını gerektirir ki, bu da ancak adem-i merkezî idareyle mümkündür. Bu çerçevede, diğer etnik unsurlarla ilişkilerin ne şekilde düzenleneceği konusunda roman kahramanı Oğuz'un şu konuşması önemlidir:

Zannetmeyiniz ki ben bu yola yalnız Turan'ın çocuklarını, Türk kardeşlerimi çağırıyorum. Hayır, hepsini, Türkiye'nin bütün çocuklarını; bu toprakta, ülkede mazisini, hayatını, ecdadını ve tarihini saklayan bütün Türkiye toprağının çocuklarını; Kürtleri, Arapları, Ermenileri, Rumları, hepsini çağırıyorum. Ve hepsi için bu yolun bugün selamet yolu olduğunu iddia ediyorum. Yalnız diyorum ki, Turan'ın asıl çocuklarının, Türklerin, bu yolda öteki vatandaşlar arasında manen ve maddeten onlar kadar kuvvetli, onları ve bütün memleketi iplikleri kaçmış çorap örgüsü gibi sökülüp dağılmaktan men edebilecek kadar birbirine sıkışmış, müttehit ve muktedir olmaları lazım geleceğini iddia ediyorum ve eğer bütün bu lakırdılarımda daha ziyade mensup olduğum ırka taraftar görünüyorsam biliniz ki – insanlar samimi olsalar itiraf edecekleri gibi– sevgili ırkımı kurtarmak, yaşatmak arzusuna öteki ırkların menfaat ve selametlerini mezc etmiş olmak itikadını da gönlümde ve vicdanımda taşıyorum (Adıvar, 2014b: 34-35).

Yeni Turan(cılık) idealinin gerçekleşmesi için millî gururun yükseltilmesini kaçınılmaz gören ve bu amaçla *Yeni Turan* romanında Oğuz karakterine Türkler için “maddi manevi bütün faziletlerle cidden mücehhezdir” (Adıvar, 2014b: 37) dedirten Adıvar'a göre Türkler, yalnızca kendi coğrafyalarının değil, tüm dünya tarihinin şekillenmesini sağlayan bir kavimdir. Öyle ki, on beşinci yüzyıla kadar gerek bilim ve teknikte, gerekse de yönetim alanında bir dünya gücü olmuşlardır. Cengiz Han'ın pan-Turanist faaliyetleri, tarih içinde kültür birliği için zemin sağlamıştır. Batı karşısında Turancı söylemlerin giderek yayılmaya başladığı yirminci yüzyıl başlarında, Batı karşısında Türk birliğinin kurulması, Batının yeni haçlı seferlerinin önüne geçilmesi, vb. düşünceler de yeniden uyanışa geçmiştir (Adıvar, 1930: 1-4). Dolayısıyla, Adıvar'ın Yeni Turan(cılık) idealinin arka planını bunlar oluşturmakta ve Adıvar, Turan(cılık) idealine yeni bir anlam yüklemektedir. Bu bakımdan, Adıvar'a göre Türklüğe ilişkin tanımlarda ırk konusu, yirminci yüzyılın başlarından itibaren önemini yitirmeye başlamıştır ve Turan(cılık) ideali, farklı ırklar arasında eşitlik idealinin ifadesi olarak yeni bir değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bu yönüyle, Batı emperyalizmi karşısında Millî Mücadele'de kazanılan başarılar, bir ırka atfedilmekten çok, Batının sömürgesi olan Yakın Doğu'nun kurtuluş umudu hâline gelmek için fedakârlık gösterenlere atfedilmelidir (Adıvar, 1930: 10).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, *Yeni Turan*'daki Kaya karakterinin sergilediği duruş, Adıvar'ın savunduğu bireycilik ve bu bireyciliğin toplumsal yansımaları konusunda önemli bir örnektir. Nitekim, Adıvar'ın bireyciliğe bakışında İngilizler, olumlu bir değerlendirmeye konu olmaktadır. Özgürlük ve yasaklar arasında hassas bir denge kurmayı başaran İngilizler, bu denge üzerinden âdil bir hukuk sistemi geliştirmiş; bu hukuk sisteminin sağladığı güvenceyle bireylere maddî ve mânevî bakımdan gelişme olanakları tesis etmişlerdir (Adıvar, 2011a: 202). Bireycilik ve bencillik arasındaki ince çizginin İngiliz modeli içinde adâlet esasına dayalı bir hukuk sistemi ve toplumsal düzende korunacağına inanan Adıvar, bireyciliğin toplumu felaketlere sürüklemesinin önüne geçileceğini düşünür. İngilizcedeki “compromise” (uyuşma, uzlaşma) kavramı, İngilizlerin bireysel ve toplumsal yaşamlarına yön veren temel kavramdır ve hem bireysel çıkarları, hem de toplumsal çıkarları gözetir (Adıvar, 1943a). Bu kavram, Yeni Turan(cılık) idealine de yön verir; Adıvar'ın ideal milletinde ne bireysel çıkarlar ile millî çıkarlar, ne de farklı etnik unsurlar arasında hiçbir çatışma yoktur; bireye ve bireysel haklara saygı duyan bir millette “compromise” esastır.

Öbür taraftan, Adıvar'ın Yeni Turan(cılık) idealinde millî kültür ve millî tarih konusu, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminden izler taşır. Nitekim, Adıvar düşüncesinde de tarihte devamlılık ve karşılıklı etkileşim esastır. Fakat, Adıvar'ın garbiyatçı söylemi, Said Halim Paşa ve Ersoy'dan farklı olarak Gökâlî gibi, Türklerin İslâmiyet öncesi tarihlerini yok sayma ya da küçük görme yollu bir tutum içine girmediği gibi, Gökâlî'ye farklı olarak Said Halim Paşa ve Ersoy gibi, Doğu ve Batı medeniyeti arasındaki karşılıklı etkileşimi görmezden gelme yoluna da gitmez. Zira, *Yeni Turan* romanının baş karakterlerinden Oğuz'un bilinen ilk Türk hakanının adını taşıması ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk başşehrinde yetişmesi, ölümünden sonra yerine geçen şahsın adının da Ertuğrul olması, Adıvar yazınında tarihte devamlılık ve karşılıklı etkileşim konusunda önemli bir sembolik anlatımdır (Enginün, 2007: 151).

Yeni Turan(cılık) ideali çerçevesinde Adıvar, eğitim sorunu üzerinde de özenle durur ve özellikle de kadınların eğitimine büyük bir önem verir. Nitekim, önceki romanlarında kadına bakışı “aşk” ve “aile” temaları üzerinden şekillenirken, bu ideal çerçevesinde kadını, Kaya karakterinin şahsında, bu idealin gerçekleşmesi için her türlü fedakârlığı yapmaya hazır “toplumsal bir özne” olarak konumlandırır. Ayrıca, Yeni Turan(cılık) idealinde kadın-erkek eşitliğini her bakımdan tesis etme düşüncesini ortaya

koyan Adivar, kadınların eğitiminde başarılı olan toplumların sosyal alanlarda da başarılı olacaklarının altını çizer. Bu yönüyle Kaya karakteri, ismiyle müsemma bir karakterdir ve toplumun yerleşik önyargılarına karşı kaya gibi güçlü bir iradeyle mücadele gösteren ideal bir kadın tipini yansıtır. Yeni Turan(cılık) idealinde kadınlar, erkeklerle eşit olmalarının yanı sıra, medeniyetin öncüleri olmakla da taçlandırılmıştır. Adivar'a göre Batı medeniyetinin taklit edilmesine son verip hem demokrasiyi kendi toplumsal yapıları içinde gerçekleştirecek, hem de millî ve mânevî değerlere ve bireycilik esaslarına dayalı bir hayat tarzını yaşama geçirecek olanlar da kadınlardır (Adivar, 2011a: 224-225; 2014b: 18-19).

5.6.3. Halide Edip Adivar'ın Kültürel Garbiyatçılığı

Halide Edip Adivar'ın kültürel garbiyatçılığı, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerdeki Doğu-Batı ayrımını sürdürür; ancak, bu söylemlerden farklı olarak Doğu ve Batı arasında “Akdeniz medeniyeti” görüşü içinde belirli bir sentez kurma düşüncesine dayanır. Bu düşünce doğrultusunda Adivar, eserlerinde en çok “yanlış batılılaşma” düşüncesini hedef alır ve Batı medeniyeti karşısında millî ve mânevî değerlerin korunması kaygısını sürekli gözetir. Nitekim, Adivar yazınında “yanlış batılılaşma”, Batının şekilsel taklididir ve Adivar, bu tür bir taklitçilik karşısında kültürel garbiyatçılığında “millî ve mânevî değerlere dönüş” ilkesini benimser. Bu bağlamda, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlaşmaya başlayan Batılı giyim tarzı, yirminci yüzyılın başlarında moda hâline gelmiş ve Adivar yazınında “millî kültüre yabancılaşma”nın sembollerinden biri olmuştur. Ayrıca, “yanlış batılılaşma”nın en açık biçimde tezahür ettiği yüksek tabakayı taklide yönelen kimselerin yaşadığı olaylar da Adivar yazınında “gülünç durumlar” olarak değerlendirilir.

Adivar'ın kültürel garbiyatçılığına göre Batılı milletlerin kültürel etkinliklerinde kapitalist-emperyalist sistemin kültürel hegemonya çabasına tanıklık etmek de mümkündür ve Adivar, Batı medeniyetinde kültürün bir propaganda aracı hâline gelmesini; Batının kendi hegemonyasını güçlendirmek için kültürü kullanmasını eleştirir. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Adivar'ın kültürel garbiyatçılığına göre Türk milletinin, kendine özgü bir millî kültürü vardır ve Adivar, Batı medeniyetinin kültürel hegemonyası karşısında ve Doğu-Batı sentezi içinde bu kültürün korunması ve geliştirilmesini ister. Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında ise millî kültürü oluşturan değerlerin yerine Batı değerlerinin konulmak istenmesini, hemen her romanında eleştirir. Ayrıca

Adıvar, Batı değerlerinin insanlık ideallerine dayandığı sürece başka medeniyetlerde de içerilmiş olduğuna inanır ve Batı medeniyetinin taklit edilmesine karşı, Batı değerlerinin millî kültürdeki karşılıklarının bulunup açığa çıkartılmasını savunur (Adıvar, 2009: 24).

İmdi, Adıvar'ın kültürel garbiyatçılığı, Gökalp'in kültürel garbiyatçılığıyla ortak bir kavrayış zeminine dayanır; her ikisi de Said Halim Paşa ve Ersoy gibi Batı medeniyetine yönelik bir tepkisellik içinde hareket etmek yerine, Batı değerlerinin millî kültürde karşılıklarının araştırılıp ortaya çıkartılması gerektiğine inanır. Ancak, Batı medeniyetinin değerler sisteminin millî değerlerin yerine geçmesi durumunda toplumsal çatışmaların kaçınılmaz olduğu yollu görüş ve değerlendirmeler, bu dört isimde de ortak bir söylem düzlemini paylaşmaktadır. Diğer taraftan, Adıvar'ın kültürel garbiyatçılığının oluşumunda, yurt dışında kaldığı süre zarfında gerek doğrudan tanışma imkânı bulduğu, gerekse de eserlerini incelediği şarkiyatçıların görüş ve değerlendirmeleri de etkili olmuştur. Nitekim, Londra ve Paris'te geçirdiği süre zarfında çeşitli alanlarda çalışmalarını sürdüren şarkiyatçılarla kurduğu yakın ilişkileri ve bu ilişkiler içinde şarkiyatçılar hakkında yaptığı kişisel gözlemlerini, yurda döndükten sonraki yazılarında sıkça dile getirir. Bu bağlamda Adıvar, şarkiyatçılar arasında önemli bir ayırım yapar ve şarkiyatçıları topyekûn hedef almak yerine, belirli birtakım şarkiyatçıları hedef alır ki, Adıvar'ın bu eleştirileri de kültürel garbiyatçılığında önemli bir satırbaşığını teşkil etmektedir.

Tezimizin bu kısmında Adıvar'ın kültürel garbiyatçılığını, Doğu-Batı farkı, Akdeniz medeniyeti görüşü, şarkiyatçılık eleştirisi ve değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki sorunu başlıkları altında inceleyeceğiz.

5.6.3.1. Doğu-Batı Farkı

Adıvar'a göre Doğu-Batı ayırımı, yalnızca coğrafya bakımından değil, aynı zamanda din, ideoloji, teknik, bilim gibi “insanîyetin içinde kaynaşan bütün tesirleri” (Adıvar, 2009: 26) bakımından da bir realitedir. Bu ayırımı Adıvar, Gökalp gibi “İslâm medeniyeti” kavramını doğru bulmaz ve bir dine medeniyet yüklemeye karşı çıkar. Adıvar'a göre de “İslâm medeniyeti”, esasen Doğu (Bizans) medeniyetidir ve Müslümanlar bilim, felsefe, devlet yönetimi, vb. alanlarda sahip oldukları birikimi Bizans'tan aldıkları için Doğu medeniyetinin temsilcileridir. Aynı şekilde, Türkler de İslâmiyeti benimseyerek Doğu medeniyetinin bir parçası hâline gelmişlerdir.

Müslümanlardan edindikleri bilgileri aynen benimsemeleri, Doğu (Bizans) mirasının sürdürülmesine zemin hazırlamış; ancak, bu birikimin asıl kaynaklarına inemedikleri için Rönesans'ı başlatma ya da takip etme şansına sahip olamamışlardır (Adıvar, 1930: 12-15).

Bununla birlikte, Adıvar'a göre Doğu, aynı zamanda da medeniyetin ilk ortaya çıktığı coğrafyayı tanımlar. Doğuda devletin başında hükümdar vardır; birey ve millet görülmez. Doğu medeniyetinin iki temel ilkesi, istikrar ve azınlığın saadetidir. Ancak Doğuda birey, düşüncesini maddî gerçeklikten uzaklaştırarak dünyayla bağını koparıp şahsiyetini kazanır. Bunun içindir ki Doğuda devlet, kader hâline gelir ve birey, iç dünyasına yöneldikçe mânevî değerleri içselleştirir. Adıvar, Doğunun dinlerin beşiği olmasını da bu içselleştirmeye bağlar (Adıvar, 2009: 27-28). Zira, Doğu medeniyetinin oluşumunda Mısır, Babil ve İran medeniyetlerinin katkılarının olduğunu düşünen Adıvar'a göre bu medeniyetlerde Batının anladığı tarzda "birey" ya da "millet" kavramlarına yer yoktur. Öyle ki, Babil'in asma bahçeleri ya da firavun mezarları gibi eserler dikkatle incelendiğinde, "birkaç kişinin saadeti ve kudret istikrarı"nın (Adıvar, 2009: 27) bu medeniyetlere hâkim olan iki unsur olduğu görülmektedir. Ancak Doğuda insan, bâriz bir şahsiyete sahiptir; "dimağını ve ruhunu maddî realitelerden uzaklaştırmak suretiyle" (Adıvar, 2009: 28) kendi şahsiyetini elde eder. Bu nedenle Adıvar, Doğuda en önemli sorunun maddî ve mânevî varlık arasında bir "ölçü ve âhenk" bulunamaması olduğunu düşünür (Adıvar, 2009: 30).

Diğer taraftan, Adıvar'a göre Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin temeli ise özgürlük, organizasyon ve sosyal işbirliğidir (Enginün, 2007: 397). Nitekim "Garp medeniyeti, Şark medeniyetinden sonra başlamış ve Şark'tan bir hayli esaslar almıştır" (Adıvar, 2009: 30). Batının dini Doğudan, bilimi ve felsefesi Eski Yunandan, hükümet ve idare fikirleri ise Roma'dan gelmiş; bu nedenle Batı, "Avrupa kıtası üstünde orijinal buluşlar" gerçekleştirememiş; bünyesine dâhil ettiği "fikir ve tesirlerle yepyeni bir terkip" meydana getirmiştir (Adıvar, 2009: 30). Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, "Garp'ın insanî ve kudretli tarafları yanında çirkin ve haksız tarafları da olduğu inkâr etmek mümkün değildir" (Adıvar, 2009: 184) diyen Adıvar'a göre Batının "en çirkin" ve "kendisi için bile çirkin" tarafı, "Şark'a karşı her sahada beslediği üstünlük duygusudur. Garp, bilhassa 18. asırdan itibaren Şark'a tepeden bakmış, Şarklılar'ı her bakımdan iptidai telâkki etmiştir" (Adıvar, 2009: 185).

Bu çerçevede, “bir yazısında da açıktan açığa, “ben şahsen Garp medeniyetinin Şark medeniyetine her noktada faik olduğuna kani değilim, hattâ bazı noktalarda bunun aksine inanırım”” (Enginün, 2007: 378) diyen Adıvar, Doğu ve Batı medeniyeti arasındaki farkları, şu şekilde ortaya koyar. Adıvar’a göre Doğu ve Batı arasındaki en büyük fark, kânunlara bakış açılarıdır (Enginün, 2007: 391). Nitekim Doğuda kânun, ya Allah’tan gelir, ya da ilahî bir nitelik taşıyan hükümdarın iradesine bağlı olarak ortaya çıkar. Batıda ise kânunu yapan insandır ve kânunun uygulanması, insanların iznine tâbîdir. Yani Batıda birey, kânunları değişmez ve kendi iradesine aykırı görmez ve bu nedenle, “kendini devlet ve cemiyet içinde hiçbir hissesi ve sözü olmayan bir mahlûk telâkki etmekten kurtulmuş, hükümdar ve hükûmet üzerinde müessir olabilecek, sonu gelmeyen bir mücadeleye girişmiştir” (Adıvar, 2009: 30-31). Batıda bireyin kânunlara bu bakış açısı, onu maddî olaylara yönelik giderek daha güçlü bir ilgi duymaya sürüklemiş ve olayların yönünü etkilemede kendi gücüne inandırmıştır. Doğuda ise kânunların belirlenmesinde ve uygulanmasında kendi gücü ve kontrolünün olmadığına inanan birey, şahsiyetini iç dünyasında ve mânevî yaşamda arama yoluna gitmiştir (Adıvar, 2009: 31).

Öbür taraftan, Adıvar’a göre maddî yaşamı merkeze alan Batı medeniyeti, doğanın gizemini çözme konusunda büyük bir başarı elde etmiş ve bu başarıyı, “insan refahı ve mutluluğunu arttırmak için” kullanma yoluna gitmiştir. Oysa, ruhu merkeze alan Doğuda birey, ruhunu yükseltmek için çaba sergilemiş ve dünya refahını amaç edinmemiştir (Adıvar, 2009: 32). Batının sergilediği bu tutum, tezimizin 5.3. kısmında serimlediğimiz maddeci düşüncenin yükselişiyle birlikte aynı zamanda da dünyanın geri kalanını ele geçirme çabası yaratmıştır (Adıvar, 2009: 32). Ayrıca, Batıda Skolastik düşüncenin merkezinde Aristoteles vardı ve tümdengelimle dayalı mantık sistemi, pozitif bilimlerin gelişmesine imkân vermemiştir. Maddeye öncelik tanıyan ve madde karşısında denetim kurmak için bilime yönelen Batıda Bacon’la birlikte mantık alanında yeni birtakım gelişmeler yaşanırken, Doğuda Aristoteles mantığına bağlı kalınmış; bu da pozitif bilimlerde ilerlemeyi geciktirmiştir (Adıvar, 2009: 74). Batıda pozitif bilimler alanında kilise mensupları, dönemin bilim adamlarıyla rekabet edebilecek bir eğitim almış ve bu ilerlemelere de kayıtsız kalmamıştır. Doğuda ise fikir alanında yeni bilimsel yöntemler ve bakış açıları, eğitim kurumlarına girememiş ve din alanında etkinliğini hızla güçlendiren bağımsızlık, bu gelişmeler karşısında kayıtsız kalınmasına yol açmıştır. Hâlbuki, Hıristiyanlık karşısında İslâmiyet sosyal düzen, ahlâk ve hukuk alanlarında çok daha geniş

hükümler içerir ve bilimi kesinlikle dışlamaz. İslâmiyetin “mistik” tarafı ise Hıristiyanlığa oranla “çok daha basit”tir (Adıvar, 2009: 75).

Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığında Doğu-Batı ayırımına ilişkin olarak dikkat çeken bir diğer konu da Yunan kültürü ve Hint kültürü arasında yaptığı karşılaştırmalardır (Adıvar, 1938c; 1938d; 2014a). Nitekim, Adıvar’a göre Yunan kültüründe insana bakış, maddeci düşünce temelinde insanın somut özellikleri üzerinden şekillenir; Hint kültüründe ise insan, mânevî yönü itibâriyle ele alınır ve masalsı özellikleriyle dikkat çeker. Adıvar’ın bu karşılaştırması, aynı zamanda Doğu ve Batıda kültür ve insan ilişkisi hakkında da ipuçları vermektedir. Zira, Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığına göre insanın maddî yapısını merkeze alan ve maddî mutluluğunu yücelten Batı medeniyetinde insan, mânevî yapısını merkeze alan ve mânevî mutluluğu yücelten Doğu medeniyetinden farklı bir şekilde resmedilmiştir. Bu yönüyle, Yunan mitolojisinde insanın diğer insanlarla ve tanrılarla çatışmaları, en sık işlenen temalardır; Hint mitolojisinde ise doğaüstü güçler, rüyalar, sezgiler, vb. konular etrafında gelişen olaylar merkezdedir. Keza Hint kültürü, Adıvar’a göre insan ruhunun gizli kalmış yönlerine daha fazla ışık tutan bir niteliğe sahiptir ve bu özellik, aynı zamanda da Doğu medeniyetine atfedilebilir. Oysa, Yunan mitolojisi başta olmak üzere Batılı milletlerin kültürlerinde insanın maddî yönü ön plana çıkartıldığı için, başta aşk olmak üzere tüm insanî duygulanımlar bile maddî ilişkiler üzerinden anlamlandırılmaya çalışılır. İnsanın mânevî yönünü ihmal ederek maddî yönünü ön plana çıkartan Batı medeniyetinde insanın “cansız robot” şeklinde resmedilmesini “medeniyet kâbusu” (Adıvar, 2009: 23) olarak nitelendiren Adıvar’ın bu değerlendirmesi de kültürel garbiyatçılığında dikkat çeken bir konudur.

Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, “zamanla değişmeyen ve insanîyete elzem olan kıymetler Garp’ta olduğu kadar Şark’ta da vardır” (Adıvar, 2009: 152) diyen Adıvar, Batı medeniyetini bütüncül bakımdan “iyi” ya da “kötü” olarak değerlendirmez, bu iki medeniyetin hangi bakımlardan birbirlerine göre “ileri” olduğunu tespiti çalışır. Bunu yaparken, “Akdeniz medeniyeti” şeklinde Doğu-Batı sentezinin kurulmasını ve bu medeniyetlerin “ileri” yönlerinin korunmasını savunur. Nitekim, “Halide Edib Doğu’nun hâkim vasfını “ruh”a, Batı medeniyetini ise “madde”ye verdiği önemde bulur ve bunlardan her hangi birinin aşırıya gitmesinin, insanlığı felâkete sürüklediğine inanır. İdeal olarak bunlar arasında dengeli bir sentez vücuda getirilmeli tezini savunur” (Enginün, 2007: 429). Zira, bu medeniyetlerin “olumsuz” yönleri

bağlamında birbirlerine muhtaç olduğunu düşünen Adıvar'a göre Batı medeniyetinin geleceği, Doğunun mâneviyata dayalı ve ruhu merkeze alan değerler hiyerarşisine bağlıdır (Adıvar, 2009: 32-33).

5.6.3.2. Akdeniz Medeniyeti Görüşü

Adıvar'ın kültürel garbiyatçılığında Akdeniz medeniyeti görüşü, Doğu-Batı sentezine dayanır. Geçmişte Osmanlı Devleti'nin böyle bir sentez yaptığını ve bu sentezle diğer devletler karşısında güçlendiğini düşünen Adıvar, böyle bir sentezin Türkiye Cumhuriyeti'nde de olması gerektiğine inanır. Doğu ile Batının sentezi ise temelde Doğunun mâneviyatı ile Batının maddeciliğinin, Doğunun şahsiyeti ile Batının bireyinin sentezidir. Doğuda bedenın esareti karşısında ruh serbesttir. Batıda ise birey, fikir ve inançları için mücadele eder. Bu nedenle Batıda ekonomik, siyasî ve sosyal hoşnutsuzluklara bağlı olarak pek çok hareket ortaya çıkmış ve bunların çözümünü amaçlayan teoriler öne sürülmüştür (Enginün, 2007: 400). Adıvar'ın Akdeniz medeniyeti görüşü, “Batının maddî üstünlüğü” ile “Doğunun mânevî üstünlüğü”nün bir sentezdir. Bu sentezle Batı medeniyeti, maddeci düşüncenin yol açtığı sorunlar ve bir örnekleştirme eğilimi bağlamında başta ırkçılık ve toplumsal ayrıcalıklar olmak üzere birlikte yaşamaya engel olan tüm unsurlardan kurtulacaktır; Doğu medeniyeti ise maddî bakımdan geri kalmışlığını sona erdirecek ve maddî refahın yükselişine tanıklık edecektir (Adıvar, 2009: 266).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Adıvar'a göre Batı medeniyetinin temel kaynaklarını oluşturan siyasî, fikrî ve kültürel ilerlemenin klasik kılavuzları olarak görülen konuların büyük bir bölümü, Türkiye toprakları üzerinde doğmuş ve farklı etkilerle gelişmiştir (Adıvar, 2009: 18). Türkleri diğer Müslüman toplumlardan ayıran temel nokta da budur; Türkler, öteden beri yüzlerini Batıya çevirmişler ve Akdeniz'de kurdukları medeniyetin temelinde, Batı medeniyetinin kaynağı olan unsurları barındırmışlardır. Batı medeniyetinin temelleri, çıkış noktası Akdeniz olan Yunan ve Roma medeniyetidir ve Batı medeniyetine “karışan, yer yer ona şekil veren iki unsur Hristiyanlık ve Müslümanlıktır” (Adıvar, 2009: 19). Kültürel garbiyatçılığında Adıvar, Batı medeniyetinin maddeci yönünü ancak Türklerin “zararsız” hâle getirebileceğine ve Akdeniz medeniyetinin ancak Türkler öncülüğünde kurulabileceğine inanır. Bu yolla Türkler, Doğu ile Batı arasında köprü hâline

geleceği gibi, Batı medeniyetinin bizzat Batılılar için bile zararlı etkilerini de ortadan kaldıracak; Batı medeniyetine mânevîyat ve şahsiyet kazandıracaktır (Adivar, 2009: 259).

İmdi, Adivar'a göre geçmişte böyle bir sentezi başarıyla uygulayan Osmanlı'nın düşünce evreni, diğer Müslüman toplumlardan bâriz biçimde farklıdır. Nitekim, Bizans kanalıyla Eski Yunanlıların fikir ve kültürüyle temas kuran Osmanlı'da şehzadelerin yetiştirilmesinden saray düzenine kadar pek çok Bizans etkisi, Yunan mirasının yansımalarıdır. Saray'da Yunanca ve Latince öğretilmesi, bu dillerde yazılan kitapların toplatılması ve eğitimin bir parçası olarak bu kitapların kullanılması, Osmanlı'nın henüz Bizans'a komşu olduğu dönemde bile Yunan-Latin geleneğine ilgi duyduğunu göstermektedir (Adivar, 2009: 48). Bu temeller üzerinde Osmanlı'nın Doğu ve Batı arasında "âhenkli bir denge" kurduğuna inanan Adivar, devletin uzun ömürlü olmasını da bu dengeye bağlar (Adivar, 2009: 62).

Tezimizin bu kısmında, Adivar'ın kültürel garbiyatçılığında Akdeniz medeniyeti görüşünü detaylandırmak için, Adivar yazınında en çok okunan ve Cumhuriyet Türkiye'sinin Batıya bakışına ilişkin eleştirel bir yaklaşıma dayalı olarak yazıldığı düşünülen *Sinekli Bakkal* romanını kısaca ele almak istiyoruz. Nitekim bu romanda,

daha önceki romanlarında tâli olarak görülen Doğulu bir tip idealize edildiği gibi, reddedilen ve uzaklaşılacak mazi değerleri üzerinde durulur. Bu değerler, din, örf ve âdetler, musiki ve insanların ruhî yapılarında tesiri görülen mekândır. Bu roman bir bakıma Cumhuriyet devrindeki aşırı Batılılaşma karşısında kendi değerlerine yeni bir gözle bakıştır (Enginün, 2007: 424).

Sinekli Bakkal, kurgusu itibâriyle II. Abdülhamid dönemine dayanan bir romandır; ancak, içeriği bakımından çok daha geniş bir zaman dilimine yayılan ve Doğu-Batı ilişkisini geniş bir tarihsel perspektifle inceleyen bir romandır. Bu romanda Doğu medeniyeti, Rabia'nın şahsında temsil edilir; Batı medeniyeti ise Osman olarak ismini değiştirip Rabia'yla evlenen Peregrini'nin şahsında temsil edilir. Romanın pek çok bölümünde Doğu ve Batı arasında tezimizin 5.6.3.1. kısmında serimlediğimiz farklılıklara göndermeler yapılır. Bu çerçevede

Sinekli Bakkal'da Doğu'nun değerleri bir Batılı tarafından beğenilir ve tercih edilir. Doğulu ise kendi değerleri içinde yaşar ve onları değiştirmeyi düşünmez. Bu tiplerin karşısında, Batı'nın ihtilâllerinden, yaşayış şekline kadar her şeyini taklit

eden, ancak gerçekte yüz yüze geldiklerinde ferdî ıstırapı tadan ve kuvvetlenen Hilmi Bey ve arkadaşları, yeni bir grup teşkil ederler (Enginün, 2007: 424).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, “Batı medeniyeti karşısında millî kültürün üstünlüğü” temasının işlendiği bu romanda Adıvar, millî kültür içinde özellikle de din ve müzik konusundaki değerlendirmeleriyle kültürel garbiyatçılığını açık bir şekilde yansıtır. Nitekim, yurt dışında geçirdiği süre zarfında Batı medeniyetini yakından tanıma fırsatı bulan ve aynı zamanda da kendi ülkesine özlem duyan Adıvar, Cumhuriyet rejiminin bu iki alandaki faaliyetlerinden duyduğu hoşnutsuzluğu bu söyleminde ifade eder. Rejimin üstün gördüğü Batı medeniyeti karşısında millî kültür, Adıvar’ın bu romanında kültürel garbiyatçılığında yüksek değerlerin kaynağı olarak konumlandırılır (Adıvar, 2011b: 327-335). Bununla birlikte, Doğu ve Batı medeniyeti arasında Gökâlçî bağlantısızlık söylemi, bu romanda tasvip edilmez ki, bu da Adıvar’ın burada serimlediğimiz Akdeniz medeniyeti görüşüyle tutarlılık arz eder (Adıvar, 2011b: 440-443).

Sinekli Bakkal’da Rabia, dedesi tarafından dinî eğitimle yetiştirilmiş ve sesi güzel bir roman kahramanıdır. Dinî musikinin yanı sıra Batı müziği eğitimi de almış olan Rabia, güzel sesiyle okuduğu Mevlid’le ünlenmiş bir kişidir. Kendisine Batı müziği etiğini veren İtalyan piyanist Peregrini’nin Rabia’ya yönelik ilgisi, romanda Doğu müziğinin Batı tarafından kabul edilen üstünlüğünün temsili olarak ön plana çıkar. Romanda Peregrini de Batı müziği karşısında Doğu müziğinde huzur bulunduğunu; Batı müziğinin şekilsel kalıplarının ruhuna işlemediğini ve Doğu müziğinde kendisini bulunduğunu sıkça belirtir ki, bu da Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığında Doğunun Batı karşısındaki “görelî üstünlük”ünün bir ifadesidir. Bununla birlikte Rabia, Mevlid’i Doğu müziğinin alışılmış kalıpları içinde değil, Batı müziğinin tekniklerini kullanarak okumaktadır ki, bu da Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığında karşılıklı etkileşim söyleminde Doğu ve Batı arasında uzlaşmaz karşıtlıklara yer olmadığı şeklindeki düşüncesinin bir yansımasıdır. Aynı şekilde, Rabia’nın eğitim gördüğü Selim Paşa’nın konağında Doğu ve Batı medeniyetine yönelik farklı tutumlar karşısında Adıvar, Rabia’nın Batı tekniklerinden yararlanarak Mevlid okumasına dönük bir çözüm sunar ki, bu da Gökâlçî bağlantısızlık söyleminin bir kez daha olumsuzlanmasıdır (Adıvar, 2011b: 76-79). Ancak, Rabia’nın Peregrini’den Müslüman olmasını istemesi, bu ilişkinin millî ve mânevî değerler zemininde şekillenmesi gerektiği inancını yansıtmaktadır ki, bu noktada da Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığı, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerle ortak bir zemini paylaşır; Batı medeniyetiyle

kurulacak ilişkide esas ölçüt, millî ve mânevî değerlere uygunluk ölçütüdür (Adivar, 2011b: 468-469).

Bu çerçevede romanda Adivar, gerek Rabia ve babası, gerekse de Peregrini ve arkadaş çevresi arasındaki tartışmalarda, sürekli olarak Doğu-Batı karşılaştırmaları yapar ve bu iki medeniyetin farklı yönlerden birbirinden niçin daha “üstün” olduğunu vurgular (Örneğin bkz. Adivar, 2011b: 61, 63, 83, vd.). Nitekim Rabia'nın babası, maddî alanda “Batı medeniyetinin üstünlüğü”ne inandığı gibi, başta müzik olmak üzere diğer alanlarda da “Batının üstünlüğü”ne inanır. Rabia ise babasının bu düşüncesi karşısında “Doğu medeniyetinin üstünlükleri”ne işaret eder. Romanda Sinekli Bakkal Mahallesi, “Doğu medeniyetinin üstünlükleri”nin yaşatıldığı bir yerleşim birimi olarak ön plana çıkar. Peregrini'nin bu mahalle hakkındaki olumlu değerlendirmeleri ise garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, “Doğu medeniyetinin üstünlükleri”nin Batı medeniyeti tarafından bilinmekte ve takdir edilmekte olduğu yollu bir düşünceyi temsil eder. Zira, insanların maddî değerlere değil, mânevî değerlere önem verdiği, ilişkilerinde dürüst ve samimi oldukları; birbirlerine karşı bencillik duygularıyla değil, dayanışma ve yardımlaşma duygularıyla hareket ettikleri, vb. özelliklerin korunduğu bu mahalleye yönelik olarak Peregrini'nin değerlendirmeleri, Adivar'ın kültürel garbiyatçılığında Doğu medeniyetine yönelik görüşlerinin bir yansımasıdır (Adivar, 2011b: 327-335).

Diğer taraftan, romanda Zâti Bey'in konağı ise Adivar'ın kültürel garbiyatçılığında dikkat çeken en önemli temalardan biri olan “yanlış batılılaşma”nın temsilidir. Her tarafında lüks ve israfın kol gezdiği, her şeyin üst üste ve sıkışık bir şekilde yerleştirilmeye çalışılması nedeniyle hiçbir şeyin yerli yerine oturmadığı, Batı tipi mobilyaların arasında insanların da böyle görüldüğü, vb. özellikleriyle dikkat çeken bu konak, Adivar'ın kültürel garbiyatçılığında, maddiyata önem veren Batı medeniyetinin kötü bir taklidi olarak “yanlış batılılaşma”nın eleştirisi için tasarlanmıştır. Oysa, Rabia ve ismini Osman olarak değiştiren Peregrini'nin evlenmesiyle kurdukları “yeni hayat”, bir yönüyle Doğulu, bir yönüyle de Batılı yaşam tarzını içinde barındırır (Adivar, 2011b: 428-432) ki, bu da aslında, Adivar'ın kültürel garbiyatçılığının Gökalp söyleminden farkını gösterir (Adivar, 2011b: 468-469).

Adivar'ın kültürel garbiyatçılığına göre Doğu ve Batı arasındaki farklılıklar, yirminci yüzyılda yaşanan tarihsel ve toplumsal dönüşüm süreçleri ve özellikle de batılılaşma hareketleriyle erimeye başlamış; bu kavramların kesin sınırlarla birbirinden

ayrılması güçleşmiştir. Bu noktada esas sorun, “yanlış batılılaşma” doğrultusunda Batının şekilsel taklidi ve Batı medeniyetindeki mâneviyat eksikliği ile bir örnekliğin Batı dışı toplumları da türlü sorunlara sürüklemesidir. Oysa, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yaşanan gelişmelere bakıldığında, Doğu ve Batı arasındaki sentez konusunda hızlı ilerlemelerin kaydedildiği görülmektedir. Adıvar’a göre yirminci yüzyıl, Doğu ve Batı arasında değişik kaynaşmaların hız kazanacağı ve yeni bir “dünya medeniyeti”nin inşa edileceği bir zaman dilimi olacaktır ki, bu medeniyeti Adıvar (2009), Doğu-Batı sentezini ifade eden Akdeniz medeniyeti kavramıyla tanımlar.

5.6.3.3. Şarkiyatçılık Eleştirisi

Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığında şarkiyatçılığa yönelik eleştirileri, şarkiyatçılar arasında yaptığı önemli bir ayrıma dayanmaktadır. Nitekim, Adıvar’a göre şarkiyatçıların bir bölümü, bilimsel yöntemleri gözeterek ve hiçbir siyasî saikle hareket etmeksizin, Doğu medeniyetini inceleme/anlama yoluna gitmişlerdir. Bu isimlere örnek olarak Adıvar yazınında Hammer, Gibb, Browne, Gibbon, M. Müller, Lane ve Redhouse gibi şarkiyatçıların isimleri ön plana çıkmaktadır (Adıvar, 1948b: vii-xi). Zira, Adıvar’a göre bu şarkiyatçıların çalışmalarında esas amaç, insanlığın ilerleme ve gelişmesinde Doğu medeniyetinin katkılarını bulmak, medeniyetler tarihi açısından Doğunun ne ifade ettiğini görmek ve bugünkü medeniyetler içinde Doğu medeniyetinin katkılarını tespit etmektir. Adıvar’ın bu şarkiyatçıların çalışmaları hakkındaki değerlendirmelerinin olumlu yönde olması da bu nedenlerledir ve Adıvar, eserlerinde bu isimlerden birçok kez övgüyle bahsetmiştir.

Adıvar’ın bu şarkiyatçılar hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini, E. J. W. Gibb’in *Osmanlı Şiiri Tarihi* çevirisine yazdığı *Ön Söz*’de ana hatlarıyla tespit etmek mümkündür. Nitekim, Adıvar’a göre bu şarkiyatçıların Doğu medeniyetini inceleme/anlama yolunda en büyük katkıları, bilimsellik ölçütlerini kullanarak tarih ve edebiyat başta olmak üzere kültürel alanlarda nesnel ve sistematik ürünler ortaya koymaları ve bu alanlarda daha sonraki araştırmalarda kullanılmak üzere temel metodolojik yaklaşımın genel özelliklerini belirleyerek bunları başarılı bir şekilde kullanmalarındadır. Ayrıca, “ecnebi” bilim adamları olsalar da “fikir namusu” içinde hareket etmeleri ve yerli bilim adamlarının aşinalıktan dolayı gözden kaçırdıkları pek çok konuyu sistematik bir şekilde tartışmaya açmaları da önemlidir (Adıvar, 1943c: vii-viii). Bu

çerçevede Adıvar, şarkiyatçılara yönelik olumlu değerlendirmelerini, ana hatlarıyla şu gerekçelere dayandırmaktadır: Kültürel alanlara ilişkin “ahenkli bir bütün yani, sıkı bir terkip halinde” (Adıvar, 1943c: v) bilgi üretmeleri, bu bilgileri “esaslı ve tenkidî bir terkip” (Adıvar, 1943c: v) hâlinde ortaya koymaları, bu alanlardaki bilgiyi bilimsel faaliyetler için kullanıma hazır hâle getirmeleri (Adıvar, 1943c: v), millî kültürü bir bütün hâlinde görme imkânı sunmaları, inceledikleri alanlara ilişkin olarak farklı dönemler/nesiller arasında çoğu zaman gözden kaçan ya da üzerinde durulmayan güçlü ilişkiler/bağlantılar kurmaları (Adıvar, 1943c: vi, xii), yerli uzmanlardan daha nesnel olma potansiyellerine sahip olmaları (Adıvar, 1943c: viii), farklı medeniyetler arasındaki karşılıklı etkileşimi göstermeleri (Adıvar, 1943c: xiv, xv), bir kültürde kalıplaşmış birtakım yanlışların tekrarını engellemek konusunda uyarıcı birtakım değerlendirmeler yapmaları ve farklı kültürlerin birbirlerini taklit etmelerinin sakıncalarına işaret etmeleri (Adıvar, 1943c: xv, xvi). Böylelikle Adıvar, eserlerinde bu çerçevede hareket eden şarkiyatçılar hakkında “bu ciddi ve objektif havanın doğurduğu orientalistler –aciz fikrime göre– şarkı garba olduğu gibi tanıtmak için büyük hizmetler etmişlerdir” (Adıvar, 1943c: ix) değerlendirmesini yapar.

Ne var ki, Doğuyu ebedî bir sömürge olarak tasvir eden; Doğunun sömürgeleştirilmesinin nedenlerini kapitalist-emperyalist sistemde aramak yerine Doğu insanların yaşam şekillerinde, kültürlerinde, medeniyetlerinde arayan, Batı medeniyeti karşısında Doğu medeniyetini mutlak geri ve aşağı bir seviyede konumlandıran, Batının kültürel hegemonyası karşısında Doğunun kurtuluşunu batılılaşmada gösteren, Doğunun kültür ve sanat yaşamına yerel çapta önem atfedip milletler arası alanda bu kültür ve sanatı “ilkel” bulan, Doğunun dinini her fırsatta küçümseyen ve ilerlemenin önünde bir engel gibi konumlandıran şarkiyatçı söylemler ve isimler ise Adıvar’ın yazılarında eleştiriyle karşılaşmıştır (Adıvar, 1937a). Kaldı ki, Adıvar’a göre bir şarkiyatçının mensup olmadığı bir millete ilişkin çalışmaları, “fikir ve ruh” bakımından daima eksik kalmaya da mahkûmdur; kullanılan yöntem ve eserin içeriği bakımından bu eksiklikler, inceleme alanına bütünlüklü bir hâkimiyetin olanaksız olmasından ve bu alandaki incelemelerin daima bir “yabancı” gözüyle değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır (Adıvar, 1943c: vii-viii). Öyle ki “bir ecnebi, kendinin olamayan bir edebiyata ekseriyetle şu iki cepheden bakar: mizacına uymazsa, onu kara bir gözlükle tetkik eder, hoşuna giderse, yeniliğinden dolayı büyük bir heyecana kapılır” (Adıvar, 1943c: viii). Fakat, bu sorunlara ek olarak çeşitli çıkar çevrelerinin beklentilerine hizmet edecek şekilde üretilen şarkiyatçı bilgi ise

Batı emperyalizmine hizmet eden bilgidir ve Adıvar'ın pek çok köşe yazısında, bu bilgiye ve bunu üreten şarkiyatçı kesimlere yönelik eleştiriler görülmektedir. Adıvar'a göre bu şarkiyatçıların çalışmalarında “yabancı bir şeye karşı bir Avrupalı hayranlığı, yahut yukardan bakıp hüküm veren bir Avrupalı gururu” (Adıvar, 1943c: xii) egemendir.

Diğer taraftan, Adıvar'ın bu eleştirilerinde din konusu da önemlidir. Nitekim, Adıvar'a göre Hıristiyanlığın Kilise kurumu içinde örgütlenmesi, Kilise'nin çıkarlarının Hıristiyanlığın önüne geçmesine yol açmış ve böylelikle Hıristiyanlık, temel değerlerinden uzaklaşarak siyasî çıkarlara alet edilmiştir. Doğu medeniyetine de bu pencereden bakan şarkiyatçıların bu medeniyeti yanlış anlamasının esas nedenlerinden biri de budur; Batıda Hıristiyanlığın geçirdiği tarihsel evreler, Doğuda İslâmiyetin geçirdiği tarihsel evrelerle çakışmamaktadır. Bu nedenle, Batıda Hıristiyanlığın üstlendiği işlevlerin genelleştirilerek din kurumuna yüklenmesi ve bunların aynı zamanda da İslâmiyete atfedilmesi kabul edilemez (Adıvar, 1930: 22). Adıvar'a göre bu işe kalkışan şarkiyatçılar, Türk ve İslâm devletlerinin adâlete dayalı uygulamalarının kaynağının din olduğuna inanmakta güçlük çekmiş; kendi din ve toplumsal yapılarından hareketle Doğu toplumlarını anlama yoluna gittikleri için yanlış görüşler öne sürmüşlerdir. Bu şarkiyatçıların Türklere isnat ettiği “barbar” yakıştırmalarını ise Adıvar, bizzat Hıristiyan kaynaklarına başvurarak çürütme yoluna gider ve Avrupa tarihinde yaşanan büyük trajedilere dikkat çekerek bu uygulamalar karşısında Türklerin ne denli hoşgörülü ve âdil bir yönetim kurduklarını göstermeye çalışır. Bunu yaparken de başta Hammer ve Gibbon olmak üzere olumlu özellikler atfettiği şarkiyatçıların eserlerine dayanır (Adıvar, 1930; 1935) ki, Adıvar'ın bu eleştirileri de kültürel garbiyatçılığında önem arz etmektedir.

Öbür taraftan, Adıvar'ın şarkiyatçılık eleştirisinde Hindistan üzerine yaptığı gözlem ve değerlendirmelerin de payı büyüktür. Nitekim, Adıvar'a göre başta Hindistan olmak üzere Doğunun şarkiyatçıları tarafından “egzotikleştirilmesi”, bu toplumları doğru bir şekilde tanımanın önündeki en önemli engellerden biridir (Adak, 2014a: 207). Doğu toplumlarını egzotikleştiren şarkiyatçılar, başta felsefe olmak üzere kültürel alanlarda ürettikleri bilgileri bu toplumlarla ilişkilendirerek şarkiyatçı bilgi üzerinde farklı anlam katmanları inşa ederler. Hâl böyle olunca, Doğu toplumlarını tanımaya yönelik olarak Batı kamuoyunda en sık karşılaşılan tutum, bu anlam katmanları içinde boğulup Doğu toplumlarını tanımaya çalışmaktan vazgeçmektir. Üstelik, bu egzotikleştirme karşısında farklı bir bilme metodolojisi içine giren araştırmacıların da yine bizzat şarkiyatçılar

tarafından bilimsel olmamakla itham edilmesi de Adıvar'a göre kabul edilemez bir durumdur (Adıvar, 2014a).

Bu çerçevede Adıvar, Doğu toplumları hakkında gerçek, aslına uygun ve bilimsel bir sistematığe dayalı bilgi birikiminin önemine Hindistan hakkında kaleme aldığı çalışmalarında sıklıkla temas etmiştir. Ayrıca, şarkiyatçılar tarafından Doğu toplumlarında kadınların “kapalı”, “ev hapsinde”, “sessiz”, “pasif”, “apolitik”, vb. niteliklemlerle değerlendirilmesi de Adıvar yazınında sıklıkla eleştirilir (Adak, 2014a: 208). Başta romanları olmak üzere hemen tüm yazılarında kadınların eğitimi ve toplumsal bir özne olarak kendi kendilerini inşa etmelerinin önemine işaret eden Adıvar, Doğu toplumlarında “Batılı kadın” imajına uygun kadınların da varlığına dikkat çeker. Bu bağlamda Adıvar, şarkiyatçıların Doğulu kadınlar hakkında “bir örnekleştirici” yorumlarını da eleştirir ki, Adıvar’ın bu göndermeleri de kültürel garbiyatçılığında şarkiyatçılık eleştirisi bağlamında Doğunun egzotikleştirilmesine ve kadınların yanlış temsiline ilişkin önemli satırbaşları olarak tespit edilebilir.

5.6.3.4. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu

Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığında değerler ve toplumsal yapı arasında kurduğu ilişki, millî ve mânevî değerlerin toplumsal yapıyla ve insanî/medenî değerlerle uyumuna dayanır ve Adıvar, farklı toplumlar arasında da ortak kültürel bağların kurulabileceğine inanır. Nitekim, Gökalp’in “hars” konusundaki değerlendirmeleri ve bireyi ait olduğu hars içinde tanımlaması/sınırlandırması, Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığında bir karşılık bulmaz. Bu bağlamda, Adıvar da Said Halim Paşa ve Ersoy gibi, farklı İslâm toplumları arasında ortak bir “İslâm kültürü”nü olduğuna inanır; ancak, bu isimlerden farklı olarak Gökalpçi etkiyle, bu kültürün Batı medeniyetinin sağlayacağı olanaklarla işlenip geliştirilmesini savunur ki, bu da Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığında Gökalpçi “tehzip” kavramının bir yansımasıdır.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Said Halim Paşa ve Ersoy’dan farklı olarak Gökalpçi etkiyle, İslâm toplumları arasındaki ortak kültürel bağların bu toplumlar arasında siyasî birlikteliklere zemin hazırladığını düşünmeyen Adıvar, Gökalp’e karşı olarak, İslâm toplumları ile Batı toplumları arasında da ortak kültürel bağların kurulabileceğine/kurulması gerektiğine inanır. Zira, Adıvar’ın kültürel garbiyatçılığında

toplumsal yapı içinde tanımlanan millî ve mânevî değerler, insanî/medenî değerlerle uyumludur; bunlardan birine aykırı olanın diğeri de aykırı olacağına inanan Adıvar, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde kültürün konumlandırılış şeklini yeniden tartışmaya açar ve kültürün hem millî olduğuna, hem de insanî/medenî değerleri taşıdığına inanır. Adıvar'ın kültürel garbiyatçılığında kültür ve değer felsefesi bağlamında kendisinden önceki söylemlere göre ortaya koyduğu yenilik de esasen budur. Adıvar'ın “millî ve mânevî değerler” olarak konumlandığı değerler, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde ifade edilenlerin aksine, kaynağını yalnızca belirli bir dinden ya da cemaat/toplum yaşamından alan değerler değildir (Adıvar, 2009: 272-318).

Adıvar'a göre insanları hayvanlardan ayırt eden üç temel özellik vardır; muhakeme yeteneği, iyiyi kötünden ayırt etme ve güzellik yaratma. Nitekim bu özellikler, aynı zamanda da insanî değerlerin temelini oluşturur ve medenî bir toplum bu özellikler/değerler üzerinde yükseleceğinden bunlar, aynı zamanda da medenî değerleri ifade eder. Bu özelliklerin/değerlerin gerçekleştirilmesi, insan özgürlüğüne bağlıdır. Zira muhakeme yeteneği, insanı hakîkate götüren bir özelliktir ve bu konuda insan özgür bırakılmalıdır. İyiyi kötünden ayırt etme konusunda da insan, yine özgür olmalıdır ve bu ediminde gelenek ve göreneklere bağlı şekilde karar alması, onu değerli bir eyleme sevk etmiş olmaz; insan için fazilet ve ahlâk, kendi özgür iradesiyle iyiyi kötünden ayırt etmesiyle mümkündür. Güzellik yaratma konusunda da insan, ancak özgür olduğunda başarı elde edebilir. Adıvar'a göre insanî/medenî değerleri gerçekleştiren toplumlarda insan özgürlüğü vardır ve bu değerler söz konusu olduğunda Doğu medeniyeti ile Batı medeniyetinin birbirine “karşı” olması değil, birbirine “destek” olması esastır (Adıvar, 1944).

Bununla birlikte, Adıvar'a göre Batı, insan haklarını yalnızca kendi içinde olsa bile, maddî ve mânevî alanlarda olabildiğince yükseltmiş ve kânunlara bağlamıştır ki, devlet kurumunun işleyişinde toplumsal adâleti benimseyen Batı, “bu bakımdan Şark'tan üstündür” (Adıvar, 2009: 185). Batı toplumlarında demokrasinin ve demokratik değerlerin gelişmesi, insan haklarına duyulan saygının ürünüdür. Ayrıca, bu toplumlarda ortaya çıkan “isyan ve mücadeleler” de bu değerleri gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Özellikle de sanayi devriminden sonra ekonomik üretim merkezinin evden fabrikaya kayması ve kadın emeğine duyulan ihtiyaç, Batı toplumlarında kadınları da insan hakları konusunda daha “talepkâr” kılmış ve mücadeleye sürüklemiştir. Türkiye'de ise Tanzimat'tan bu yana insan

hakları ve kadın hakları konusunda kaydedilen gelişmeler, bu tür mücadelelere dayanmamış; “Türkiye’nin selâmeti ve medenî durumun iyileştirilmesi” adına belli başlı reformlara girişilmiştir ki, bu da haklar alanında önemli zihniyet farklılıklarını gündeme getirmiştir (Adıvar, 2009: 252-253).

Öbür taraftan Adıvar, değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki bağlamında, Türk milletinin göçebe yaşam tarzının bir yansıması olarak bir taraftan otoriterliğe ve disipline, bir taraftan da bireysel sorumluluğa önem verdiğine inanır; bunun doğal bir sentezi ise Türklerde demokrasi ve otokrasiye aynı zamanda eğilim duyulmasıdır. Nitekim, Adıvar’a göre Türk devletlerinin askerî örgütlenme tarzı, otokratik değerlere daha uygundur ve İranlılar ile Bizanslılardan edindikleri deneyimler, bu örgütlenme tarzını Türkler için en ideal şekle sokmuştur. Türklerde halkın da yönetime katılması, kadın ve erkeklerin her anlamda eşit olması, vb. konular ise demokrasinin de Türkler tarafından benimsendiğini gösterir. Bu alanlarda gerilemelerin ortaya çıkmasının esas kaynağı ise İran ve Bizans etkilerinin yanı sıra, birtakım “İslâmî” etkilerdir de.

Adıvar’a göre İslâmiyet, esasında kadın ve erkeği bir tutar ve kadına yönelik olumsuz bakışların temeli İslâmiyetten çok, Arap kültürüdür. Adıvar’ın garbiyatçı söylemine göre Türkler arasında Batıya yönelik ilgi, Arap kültürünün bu gibi handikaplarının geride bırakılmasına katkı sağlayarak İslâmiyetin emir ve yasaklarının yaşama geçirilmesini ve özellikle de kadın-erkek eşitliğinin tesis edilmesini olanaklı kılacaktır (Adıvar, 1930: 3-7). Bu noktada, Adıvar’ın eşitlik vurgusu, aynı zamanda da tezimizin 2.7.2.2. kısmında incelediğimiz Said Halim Paşa’nın özgürlük ve eşitlik konusundaki görüş ve değerlendirmelerinin ve toplumsal eşitsizlikleri meşrû görüp bunları İslâmiyete atfeden söylemlerinin eleştirisi niteliğindedir. Bu vurgu ayrıca, Adıvar’ın bireycilik konusundaki görüş ve değerlendirmelerinden de izler taşır.

Bu çerçevede, Adıvar’ın garbiyatçı söyleminde Batı taklitçiliğine yönelik eleştirileri, Gökalp’in garbiyatçı söyleminde konuyla ilgili eleştirileriyle paraleldir. Nitekim, tezimizin 4.5. ve 4.6.3. kısımlarında da bahsettiğimiz üzere, Gökalp’e göre Batıda dinden ve milliyetten doğan mânevî ihtiyaçları almak ya da taklit etmek, çağdaşlaşmak anlamına gelmez. Keza Gökalp, millî kültürü şekillendiren dil ve din korunduğu sürece Türk milletinin Batı medeniyeti içinde kendisini tanımlamasında bir sakınca görmez. Fakat Gökalp, Batılı kültürlerin millî kültüre zarar vereceği endişesi içindedir. Millî kültürün

temel unsurlarından birinin din olması nedeniyle, farklı dinleri içeren kültürlerin millî kültüre zarar vereceğine inanan Gökalp, aynı zamanda da dine “millîlik” niteliği yükler. Oysa, Adıvar’ın garbiyatçı söyleminde böyle bir kaygı yoktur ve insanî/medenî değerlere bağlılığın korunması durumunda Batı değerleri ile millî değerlerin bir arada yaşayabileceğine inanılır.

Diğer taraftan, Adıvar da Gökalp gibi, din ve medeniyet arasında zorunlu bir ilişki görmez ve “İslâm medeniyeti” ifadesini doğru bulmadığı gibi, Batı medeniyetinin “Hıristiyan medeniyeti” olarak değerlendirilmesine de karşı çıkar. Ayrıca, Adıvar’a göre dini ve dinî değerleri merkeze alan bir toplumsal yapı zemininde geliştirilecek bir medeniyet görüşü, içine düşeceği bir örneklik nedeniyle kendi sonunu hazırlar. Zira Batı medeniyeti, Ortaçağ’da din kurumunun baskısı nedeniyle bu yola girmiş ve Rönesans ile Reform Hareketleri sırasında bu eğilimi aşmıştı. Oysa, sanayi devrimi ve kapitalizmle birlikte yeniden yükselişe geçen maddeci düşünce, Batı medeniyetini tekrar bir örneklığe sürüklemiş ve bu medeniyetin sonunu hazırlamıştır. Başka deyişle, Said Halim Paşa ve Ersoy’un garbiyatçı söyleminde Batı medeniyeti, en güçlü noktasına ulaştığı ve İslâm/Doğu medeniyetini en güçlü şekilde tehdit ettiği için “ötekileştirilmişti”; Adıvar’ın garbiyatçı söyleminde ise bu güç tespiti yapılmakla birlikte, bu gücün esasen Batı medeniyetinin kendi sonunu hazırladığına yönelik vurgular dikkat çekmektedir. Ayrıca, Akdeniz medeniyeti görüşü içinde farklı toplumların/kültürlerin birbirlerini “ötekileştirme” eğilimlerine de karşı çıkılır.

6. BÖLÜM

NURETTİN TOPÇU VE GARBİYATÇILIK

6.1. Nurettin Topçu

Nurettin Topçu, 7 Kasım 1909'da İstanbul'da doğdu. 1922 yılında Reşid Paşa Numune Mektebi'ni bitirdi. Henüz küçük yaşlardan itibaren, Mehmet Âkif Ersoy'un şiirlerine büyük bir merak duydu. Orta öğrenimini Vefa İdâdîsi'nde, lise öğrenimini ise İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamladı. Bu dönemde felsefeye merak sardı. Yüksek öğrenimini Avrupa'da yapmak için girdiği sınavı kazanması üzerine Fransa'ya gitti ve Fransızca öğrendi. Sonraki çalışmalarında “hareket felsefesi”nde görüşlerinden etkileneceği Maurice Blondel'i bu dönemde tanıdı. 1930-1933 arası dönemde psikoloji, felsefe ve mantık, sanat tarihi, sosyoloji ve arkeoloji gibi alanlarda eğitimini tamamladı. Aynı zamanda da tasavvufa yönelik güçlü bir ilgi duydu ve ahlâk alanında önemli tasavvufçuların görüşlerinden etkilendi. 1934'te Türkiye'ye döndü, Galatasaray Lisesi'nde felsefe ve sosyoloji hocalığı yaptı. Bu dönemde fikir ve siyasî faaliyetlerini çeşitli dernek ve vakıflar bünyesinde sürdürdü. Bir süre sonra, İzmir Lisesi'ne tayini çıktı. 1937'de askerliğini tamamladı ve 1939'da *Hareket* dergisini yayınlamaya başladı. Bir yazısından dolayı yargılandı ve İstanbul Vefa Lisesi'ne nakledildi. Çok geçmeden, Denizli'ye sürgün edildi. 1944'te İstanbul Erkek Lisesi'ne tayin edildi ve emekliliğine kadar on sekiz yıl burada görev yaptı. Bergson üzerine yazdığı tezle doçent unvanını aldıysa da İstanbul Üniversitesi'nde kadroya tayin edilmedi. 1946-1961 yılları arasında pek çok okulda felsefe, sosyoloji, psikoloji, dinler tarihi dersleri verdi. 27 Mayıs'ın ardından, birtakım siyasî faaliyetlerde bulundu. 1974'te ise yaş haddinden emekli oldu ve 10 Temmuz 1975'te vefat etti (Kara, 2012: 248-249).

6.2. Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlığa Bakış

Topçu'ya (2012c: 93) göre Eski Yunan düşüncesinde ilk olarak Sokrates'le birlikte Sofistlerin şüpheciliği aşılmış ve “hakikat imanı” ortaya çıkmıştır. Bu iman, hakikati aramak konusunda Platon felsefesinde de etkin olmuş; fakat, zamanla Yunan düşüncesi, Sokrates'in hakikat imanından ve insanı merkeze alan düşünce tarzından uzaklaşarak

“insan dışındaki kâinat esrarına dalmakla zevâlini hazırlamıştır”. Bu “zevâl”in Skolastik felsefeyle tırmanışa geçtiğini düşünen, bu değişimi “hakîkatin kaybedilmesi” ve “maddeye gömülme” şeklinde değerlendiren Topçu’ya göre Eski Yunan’da Sokrates’le birlikte insan, düşüncenin merkezi hâline geldiği gibi, insanı ele alırken gerek maddî, gerekse de mânevî yönü bir bütün hâlinde incelenmekteydi. Oysa, henüz Aristoteles’ten itibâren Eski Yunan düşüncesi, “ruhu bir tarafa bırakıp onun dışındaki kâinat”la ilgilenmeye başlamıştır. Aristoteles sonrası dönemde Eski Yunan’da Aristippos ve Epikuros, bedene ve maddeye dayalı hazrı yaşamın amacı hâline getirmiş ve hazıcılığın temellerini atmışlardır (Topçu, 2010: 74; 2012a: 79). Skolastik dönemde ise Batı düşüncesi, hakîkati kaybederek maddeye gömülmüştür (Topçu, 2012c: 93).

Diğer taraftan, Topçu’ya (2012b: 161) göre Roma’da, Patrisyen ve Pleb şeklinde ikili bir sınıfsal yapı vardı. Bunlardan Patrisyenler, Roma’yı kuran vatandaşlardı; Plebler ise Roma’nın üç kıtada fethettiği sitelerin halkıydı. Erken Roma’da devleti yönetme yetkisi, yalnızca Patrisyenlere aitti ve bu sınıfın yüksek imtiyazları vardı. İmparatorluk Roma’sında devlet, Patrisyenlerin kurduğu Senato’yla yönetiliyordu. Orta Roma’da Pleblerin baskısıyla ayrı bir Pleb meclisi de kurulmuşsa da bu meclisin idarî bir görevi yoktu. Geç Roma’da ise Pleb meclisi, yetkilerini arttırdı ve Senato karşısında etkin bir konuma geldi. Ayrıca, İlliryalı ve Afrikalı yabancı unsurlar, devletin başına geçti ve bu unsurlar, Roma’nın “içinden çürümesi”ne yol açtılar. Keza, dışarıdan gelen saldırılar karşısında Roma’nın direnç gösterememesinin nedeni de “demokrasi” adına bu yabancı unsurların yönetimde yarattıkları zafiyettir. Bu çerçevede Topçu, “hakîkat imanı” ve ahlâka verdiği önem bağlamında Eski Yunan’da Sokrates’in konumundan övgüyle bahsettiği gibi, bir devlette “demokrasi”yi gerçekleştirme adına yapılanların ortaya çıkarttığı iç çürümenin nasıl yıkımla sonuçlandığı konusunda Roma’nın deneyimlerine de dikkat çeker.

Hıristiyanlık ise Topçu’ya göre, Batı medeniyetine “aşk”ı getirmiş ve Aristoteles’le başlayan bu düşünce tarzının karşısında ruhu esas alarak hakîkat imanını yeniden canlandırmak istemiştir. Sokrates sonrası felsefede Platon, varlığı ancak aklın idrak edebileceği görüşünü savunarak bu aşkın habercisi olmuş; Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından sonra ise Augustinus, bu aşkı Hıristiyanlara aşılamaaya çalışmıştır (Topçu, 2012d: 35). Keza Platon, “hayır idesi”ni tüm idelerin üzerine koymuş ve Hıristiyanlığa giden yolu açmış; Hıristiyanlık ise ahlâk idealine aşkı ve ebedîliği getirmiştir (Topçu,

2011c: 88). Sonraki süreçte Augustinus, bu aşkla kazanılan aydınlığın tüm ruhlara sindirilmesini amaçlamış ve Hıristiyan değerlerine dayalı yeni bir hayat tarzını savunmuştur.

Ne var ki, Hıristiyanlığın getirdiği ruh iklimini terk eden Batı medeniyeti, maddenin tahakkümüne girerek millet kin ve rekabetleri içinde buhranlar ve kâbuslarla karşılaşmıştır. Bu yönüyle Topçu, “ulûhiyet”le temasın öncelikle dinle sağlandığını ve “iç dünyamız”ın değerini “ulûhiyet”in diliyle öğretmenin de din olduğunu düşünür. Dolayısıyla dinî bilgi, “en vasıtasız bilgi”dir; felsefî bilgi ise “iç dünyamız” hakkında ikincil bir bilgidir. Zamanla “aklını kendisi kullanan” Batı insanı, pek çok ihtirasa kapılarak bu aşktan ve hayat tarzından uzaklaşmıştır. Öyle ki, “sanayi medeniyeti” içinde Batılılar bile kendi ihtiraslarından bunalmış ve yorgun düşmüşlerdir. Batı medeniyetinin Hıristiyanlıktan uzaklaşması, maddeci düşüncenin güçlenmesini sağlamış; sanayi devrimi sonunda ise Batı medeniyeti, hakîkatin kaybedilmesi ve maddeye gömülme sonucu kendi sonunu hazırlar bir konuma gelmiştir. Batı medeniyetinde Hıristiyanlığın ruhu esas alan değerler sisteminin karşısında “sanayi medeniyeti”, insanın makineleşmesine ve makineye esir olmasına yol açmıştır (Topçu, 2011c: 15; 2012a: 221-222). Bireyci/çıkarıcı bir insan tipinin Batı medeniyetinde yaygınlaşmasının esas nedeni, Hıristiyanlığın etkisini kaybetmesi ve ahlâkî alanda ortaya çıkarttığı boşluktur. Hıristiyanlık, Ortaçağ’da İsa’nın “ruh kuvveti” olmaktan çıkıp Kilise’nin “otorite ve tedip kuvveti” hâline geldiğinde yıkılmıştır (Topçu, 2012d: 31).

6.3. Maddeci Düşünce ve Pozitivizme Bakış

Topçu’ya göre Batı medeniyetinde Aristoteles’ten itibaren yükselişe geçen maddeci düşünce, insan varlığını maddeye indirger ve varoluşu madde içinde anlamlandırma yoluna gider. İnsanı bir tür “makine” olarak değerlendiren bu düşünce, mâneviyattan uzaklaştığı oranda insanın biricikliğini yok eder. Bu düşüncede insan, bir tür “makine” gibi değişik unsurlar arasındaki zorunlu ilişkilere dair ilkelere hareketle kavranılmak istenir. Maddeci düşüncenin ortaya çıkarttığı insan tipi, maddeye hapsolmuşluğu içinde haza engel olduğunu düşündüğü her şeyi bir “tehdit” olarak değerlendirir ve bu “tehdit”i ortadan kaldırmak yönünde tüm olanaklarını seferber eder. Bu yönüyle maddeci düşünce, aynı zamanda da maddî gücü esas alan ve hak karşısında güçlüyü yücelten bir düşüncedir; güçlünün zayıfı ezmesini hak olarak görür. Bu insan tipinde zekânın yaratıcı etkinliğini harekete geçiren maddeci düşünce, insanı hazlar peşinde her istediğini yapmaya sürükler.

İsteklerini karşılamanın eşliğinde artan haz, bu düşüncenin yarattığı gurur sonucu sahici olmayan bir mutluluk meydana getirir (Topçu, 2012a: 221-222).

Maddeci düşüncenin zirvesi olarak pozitivismi gören Topçu'ya göre Batı medeniyetinde maddeci düşüncenin etkisiyle mâneviyatın zayıflamasına paralel olarak mânevî alanlarda da pozitivismin etkisi hissedilmiştir. Nitekim, Batı medeniyetinde “ruhî olaylara bakış”ın zayıflaması, buna bağlı olarak sanat, ahlâk, bilim gibi toplum hayatına yön veren ve kültürü şekillendiren kurumların maddeye teslim edilmesi, maddeci düşünce ve pozitivismin yansımalarıdır (Topçu, 2011e: 163). Zira, maddeci düşünce ve pozitivismle yaygınlaşan “homo economicus” (ekonomik canlı) tipi, her türlü mânevî ilke ve değeri maddeye indirgeyen ve maddî ilişkiler üzerinden anlamlandırmaya çalışan bir insan tipidir ve bu tip, değerler hiyerarşisinde en yüksek basamağa hakîkati değil, hazzı koyar. Bu insan tipinin ürettiği teknik, yalnızca doğa üzerinde hâkimiyet kurmanın değil, aynı zamanda insan doğası üzerinde kurulan hâkimiyetin de aracıdır. Tekniğin ön plana geçerek kültürün ve mâneviyatın gerilemesi ise insanı da maddenin esiri hâline getirir.

İmdi, Topçu'ya göre on dokuzuncu yüzyılda Batı medeniyetinde maddeci düşünce ve pozitivismle “hakimiyet, eşyanın eline geç”miştir (Topçu, 2012d: 23). Dahası maddeci düşünce, batılılaşma faaliyetleri çerçevesinde Meşrûtiyet'ten Cumhuriyet'e kadar Türk eğitim sisteminde de aşama aşama güçlenmiş, her türlü metafizik görüş mâneviyatı güçlendireceği kaygısıyla değersizleştirilmiş, daha önce ayrı bir ders olarak okutulan ahlâk dersi bile felsefenin içinde eritilmiştir. Hâl böyle olunca, Türk insanının ruh terbiyesinde istenilen başarı elde edilememiş ve toplumda mâneviyat eksikliği artmıştır (Topçu, 2012b: 139). Maddeci ve pozitivist terbiye, toplumun her alanına yayılmakta ve mâneviyatı tehdit etmektedir (Topçu, 2012b: 33). Nitekim, insanın maddeye tutsaklığı, kültürü oluşturan değer yargılarının da değerini azaltmış ve bir zaman sonra bu yargılar, “tutsaklığın araçları” hâline gelmiştir (Topçu, 2012d: 23).

Topçu'ya göre maddeci düşünce temelinde dört yüzyıldan beri Batı medeniyetine yön vermiş fikirler, artık “toplumsal hareketlerin mayası” olmaktan çıkmış ve birer tortuya dönüşmüştür. Bunun nedeni ise “asrımızın sefaleti” olarak gördüğü “maddeye bağlanan teknik kuvvetin fikir kuvvetini yenmiş olması”nda gizlidir (Topçu, 2012d: 30). Topçu'nun maddeci düşünceye yönelik bu görüş ve değerlendirmeleri, Batı felsefesinde yirminci yüzyılda bu düşünceye tepki olarak “spritüalist” bir anlayışla gelişen hareket felsefesine

yönelmesini sağlamıştır. Nitekim, Fransa’da tanıma fırsatı bulduğu Maurice Blondel’in hareket felsefesinden etkilenen Topçu, kendi “isyan ahlâkı”nı aynı “spritüalist” zeminde geliştirir (Kök, 2010: 20-21). Bu ahlâkın ekonomik, siyasî ve kültürel alanlardaki yansımaları ise Topçu’yu, Batı medeniyeti karşısında garbiyatçı bir söylem geliştirmeye iter (Topçu, 2010: 39).

Bu bağlamda, Topçu’ya göre maddeci düşünce, Batı medeniyetinin insandan en uzak, insana en yabancı insanlık hareketlerini ortaya çıkartarak vicdanları ele geçirmiştir (Topçu, 2011c: 39-40; 2012c: 81). Zira, ne insan bedeni, ne de insan ruhu, maddeci düşünce ve pozitivismle açıklanamaz. İnsan iradesi, maddî kuvvetlerin güdümünde kalmaktan kurtulduğu oranda mânevî ilkelere dayanarak şekillenir ve bu ilkeler insana, sonsuz bir özgürlük dünyasının kapısını açar. Keza, maddeci düşüncenin egemenliğinden kurtulan insanın önünde sonsuz bir mânevî alan açılır ve insan için özgürlüğün aranacağı esas alan burasıdır. Mânevî dünyada insan, Allah’a yaklaştığı oranda kendi benliğinden sıyrılır ve başkalarının haklarına saygı duyması gerektiğinin bilincine varır. Maddî alandakinden farklı olarak mânevî alanda özgürlük, insanın alarak değil, vererek mutlu olmasını sağlar. Allah’a yaklaştığı oranda iradesinin artan gücüyle insan, madde karşısındaki tüm bağlarını koparır, sonsuza açılır, kendisindeki yaratıcı gücün farkına varır (Topçu, 2010: 37-38).

6.4. İrade, Hareket ve İsyân Kavramları

Topçu’ya (2012a: 58) göre irade, bilinmeyen bir kaynaktan gelerek bilinmeyen bir ideale doğru insanı sürükleyen varlık hareketidir. Nitekim insan, dış dünyadan belirli birtakım etkiler aldıktan sonra bilinci aracılığıyla bu etkilere tepkilerde bulunur ve insanın gerçekleştirdiği hareket, kaynağını içindeki bu hareketten alır. Başka deyişle insan, dışarıdan aldığı etkiyle düşüncesini oluşturur ve bu düşüncüyü gerçekleştirmeye çalışır. İradenin düşünceyle ilişkisi, seçme ve yapmayla olan ilişkisidir. Düşüncenin çizdiği sınırlar içinde belirli türden bir seçme ve yapma özelliğine sahip olan iradeyi şekillendiren seçme hareketi, düşüncenin belirli bir sebebe dayanmasıdır ve irade, dışarıdan gelen etki (“baskılayıcı kuvvet” ya da “dış kuvvet”) ile insanın içinden gelen tepkinin (“itici kuvvet” ya da “iç kuvvet”) dengelenmesini sağlar. Zira, baskılayıcı kuvvet ya da dış kuvvet, nefsin arzuları karşısında iradeyi sınırlandıran her türlü emir ve yasaklardır; itici kuvvet ya da iç kuvvet ise insana zevk veren veya nefsin hoşuna giden hazlardır (Topçu, 2012a: 57-59).

Bu yönüyle irade kavramı, kişinin dış dünyadan aldığı etkiler ve kendi şahsiyetinin gereğini yerine getirmek üzere hareket şeklinde açığa çıkan kuvvete göndermede bulunur (Topçu, 2010: 204). Topçu'ya göre irade, dört basamaktan geçerek ortaya çıkar; bunlardan ilki amacın tasarlanması, ikincisi düşünüp taşınma, üçüncüsü karar ve dördüncüsü de yapmadır. Nitekim, iradenin oluşumunda öncelikle bir amaç, sonra bu amaca ulaştıracak araçlar ve yapılacak iş tasarlanır. Bu adımdan sonra, bu işi yapıp yapmamanın sebepleri düşünülür. Ortaya konan düşünce, karar olarak açığa çıkar ve eylemi yapıp yapmamaya karar verilir. Yapma aşamasında ise karar, belirli bir plan çerçevesinde eyleme dökülür (Topçu, 2012a: 57). İradenin esas hareketi ise Allah'a yükselmektir (Kök, 2010: 20). İnsanın aynı zamanda da maddî bir varlık olması, iradesinin bu varlık yapısı içinde sürekli bir çatışma yaşaması anlamına gelir ve bu çatışmalar, başta acı olmak üzere sıkıntı, şüphe, merak, vb. ruh hâlleri içinde açığa çıkar.

Topçu'ya göre hareket ise iradenin açığa çıkmasıdır ve iradenin ürünü olan hareket, özgürlüğün gerçekleşmesini sağladığı gibi, kişinin daha mükemmele; sonsuza, Allah'a ulaşmasını sağlar (Kök, 2010: 23). Bu yönüyle hareket, “kendiliğinden” oluşan ve açığa çıkan bir şey değil, insanı tanımlayan ve Allah'ın iradesinin varlıkta açığa çıkmasını ifade eden kavramdır. Nitekim insan, en küçük hareketinden en büyük hareketine kadar tüm hareketlerinde kuvvetlerin birleştiğine ve kendisini olduğu kadar eşyayı da değiştirdiğine tanıklık eder (Topçu, 2010: 31-32). Topçu, her türlü düşüncenin ve bilginin hareketle ortaya çıktığını ve her hareketin daha yüksek bir başka hareketi hazırladığını savunur. Bu bağlamda, felsefenin temel kavramlarını da “hareket felsefesi” içinde anlamlandırma yoluna gider ve geleneksel felsefedeki ayrımları ortadan kaldırmak ister. “Hareket felsefesi” içinde bilgiyi de inancı da hareket kavramıyla açıklayan Topçu (2010: 32), bu ikisi arasındaki geleneksel ayrımı ortadan kaldırır.

İmdi, Topçu'ya (2010: 70) göre hareket, insanın maddî varlık yapısı üzerinde denetim kurmasını sağlayan şahsiyetiyle birlikte mânevî alanda yükselişini ifade eder. Ahlâkî eylemleriyle şahsiyetini geliştiren bir kimse, bu eylemleriyle Allah'ın iradesini yaşama yansıttığı oranda, kendi “yaratıcı tekamül”ünü sağlamış olur. Bu yönüyle Topçu, düşüncesinde hareketi pek çok kez, Blondel'den aldığı “insanla Allah'ın bir terkididir” sözüyle tanımlama yoluna gider. Zira, Topçu'ya göre insan, Allah'ın iradesiyle kazandığı ve geliştirdiği şahsiyetiyle kendisini olduğu kadar eşyayı da değiştirir ve bu yönüyle hareket, aynı zamanda da Allah'ın iradesinin eşyaya uygulanmasını ifade eder. Ayrıca

hareket, varlığın özündeki iyinin insanda ve eşyada açığa çıkmasıdır da (Topçu, 2012a: 126-127).

Böylelikle, Topçu'ya göre hareket kavramı, yalnızca insanla ilişkili değildir, aynı zamanda evreni de açıklama iddiasında olan çok daha geniş göndermelere sahip olan bir kavramdır. Nitekim evreni varlık, düşünce ve hareket kavramlarıyla düşüncesine konu edinen Topçu, evrendeki hareketin uyum ve dengeye dayandığını ve aynı zamanda da insan hareketine ilham olduğunu düşünür ki, Topçu'nun bu düşüncesi, tezimizin 3.6.1.2. kısmında incelediğimiz Ersoy'un çalışma felsefesiyle ortak bir kavrayış zeminine dayanmaktadır. Ayrıca, Topçu'ya göre evren, “bilinçsiz” bir şekilde bu uyum ve dengeyi korur; insan ise bilinci sayesinde hareketinde uyum ve dengeyi açığa çıkartır ki, bu da evrene oranla insana daha yüksek bir değer verilmesini gerektirir. Fakat, insanın maddî ve mânevî olmak üzere ikili bir varlık yapısı vardır ve insan, mânevî yönünü ihmal edip maddî yönüne ağırlık verdiğinde bu uyum ve dengeyi bozar. İnsanın mânevî yönü ise maddî yönünü dengeleyip bu uyum ve dengeyi yeniden sağlar ki, bu da insandaki mânevî yönü maddî yöne üstün hâle getirir. İnsanı Allah'a bağlayan da mânevî yönüdür (Topçu, 2010: 204-205).

Diğer taraftan, Topçu'ya göre isyan kavramı, kişinin bencilce arzu ve isteklerinden arınıp kendi şahsiyetini kazanmasını, üzerinde baskı kuran unsurlardan kurtulmasını, kendi şahsiyetiyle mânevî gelişimini sürdürmesini, Allah'a yönelmesini ve kendisini O'na adanmasını ifade eder. Nitekim “ahlâk ideali, kendisine sahip olan fertte bütün bir irade haline gelince isyan olmaktadır” (Karaman, 2013: 92). İsyân için “Allah'ın bizdeki hareketi” tanımını yapan Topçu, insanlar tarafından konmuş her türlü ahlâk ilkesinin karşısında, yalnızca Allah'ın emir ve yasaklarında kaynağını bulan ahlâk ilkelerini merkeze alır ve bu ilkelere mutlak itaati savunurken, diğerlerine karşı isyan temasını işler. “Hareket felsefesi”nde isyan kavramının anarşizmden ayrıldığı temel nokta, Topçu'nun hiçbir “otorite” kabul etmemesi değil, Allah'ın iradesinden yüksek bir “otorite” kabul etmemesidir.

Bu bağlamda Topçu (2011d: 93), benlik adına başkalarına karşı gelmeye ya da saldırmaya veya dünya nimetlerinin mümkünse tümünü ele geçirme çabasına, kuvvetlinin hakkı ele geçirmesine, vb. vicdana aykırı hareketlere “isyan” gözüyle bakmaz. Nitekim Topçu, “hareket felsefesi”nde bu “hareket”leri “iradenin intiharı” olarak değerlendirir.

Topçu'ya göre "Allahsız isyan" menfaat, kin, kibir, vb. kavramlar üzerine şekillenir; Topçu'nun hareket felsefesindeki isyanda ise bu kavramlar, "Allah'ın bizdeki hareketi"yle eriyip yok olur; "bu isyan, imanın eseridir, mesuliyet imanının eseri" (Topçu, 2011d: 95). Öyle ki, "bu isyana ulaşanlar ilâhî merhametle bütün âlemi birlikte kucaklayan aşkın iradesine sahip olan insanlardır" (Topçu, 2011d: 94).

6.5. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış

Topçu'ya (2012b: 160; 2013: 72-74) göre millet hem geçmiş, hem bugün, hem de geleceğe ait bir birliktir. Milleti kuran unsurlar, "maddî" ve "ruhî" olmak üzere iki türdür. Bunlardan maddî unsurlar soy (ırk), toprak (vatan ve coğrafya) ve emek (ekonomi) birlikleridir. Ruhî unsurları ise dil, din ve dilek birliği oluşturur. Topçu'ya göre soy birliği, bir milleti oluşturan bireylerin aynı soydan gelmelerini ifade eder. Ancak Topçu, soy birliğini milleti kuran maddî unsurlar arasında "zorunlu" bir unsur olarak saymaz, milletin oluşumunda etkin olan bir unsur olarak kabul eder. Nitekim, bir milletin içinde farklı soydan insanlar olabileceği gibi, aynı soydan insanlar da farklı milletleri meydana getirebilir. Toprak birliği ise bir milletin yaşadığı vatan ve coğrafyanın yekpâre; yani, bölünmemiş olmasını ifade eder. Vatan topraklarının "yeknesak" olması, millî birliğin sağlanmasında önemlidir (Topçu, 2013: 74). Emek birliği ise bir millette iş bölümünü ve bu iş bölümünün millî çıkarlar gözetilerek gerçekleştirilmesini ifade eder. Milleti oluşturan bireylerin çoğunluğunun yaptığı iş, o milletin ekonomik karakterini oluşturur (Topçu, 2013: 75).

Bu çerçevede, Topçu'ya göre "milliyet, bir milletten olma, bir millet topluluğuna bağlanma iradesidir. Milliyetçilik, bu iradenin ideal olarak yaşatılmasıdır" (Topçu, 2013: 78). Başka deyişle milliyet, tarih ve toprak bilincini ifade eder. Millî tarih, millî ruh yapısını meydana getirir; bu bağlamda millet, tarih içindeki olaylarla yoğrulan bir varlıktır. Bireyler, maddî bakımdan kaç yaşında olurlarsa olsunlar, mânevî bakımdan milletleriyle aynı yaşadadır (Topçu, 2011d: 43-48). Milliyetçiliğin iki temel unsuru olduğunu düşünen Topçu'ya göre bunlardan ilki, bireyin ruh yapısını şekillendiren tarih, mazi, mefâhir, ecdad duygusudur. Diğeri ise milliyetçinin "hareket" kazanmasıyla bir "isyan" hâline gelmesidir. Bu iki unsur çerçevesinde Topçu, milliyetçiliği muhafazakârlıkla ilişkilendirir. Topçu'ya göre milliyetçilik, millî varlığın yalnızca maddî yönüyle değil, aynı zamanda da mânevî yönüyle ilişkilidir ve millî varlığın temelleri, milleti oluşturan değerlerin korunmasına

bağlıdır; millî varlık vatan, tarih, dil ve dinin üzerinde şekillenen değerlerin korunmasıyla hayat bulur. Dolayısıyla milliyetçilik, yalnızca milletini sevmek ve milletin yükselişi için çalışmak değil, “milleti sevmeyi bilmek”dir de. Bu ise ailede, okulda, bilimde ve ahlâkta, devlette ve sanatta millî idealleri yaşatmak ve yabancılardan korumaktır. Buna karşılık “batılılaşmak, milliyetçiliğe veda etmektir. Biz batıyı şekil ve ruhuyla bütün halinde taklide çalıştık. Son yüzyıllarda yaptığımız ise kendi varlığımızı inkâr ile batının şekillerini almak oldu. Ruhsuz bir şekil bizi boşlukta bıraktı” (Topçu, 2014a: 91).

Topçu'nun milliyetçiliğe bakışı, kendisinden önce milliyetçilikle ilgili olarak savunulan görüşlere kimi noktalarda benzer, kimi noktalarda farklı özellikler taşımaktadır. Nitekim Topçu, Gökalp'in Turan(cılık) idealine karşı olduğu gibi, Said Halim Paşa ve Ersoy'un İslâm beynelmilelciliğine de karşı çıkmış, Adıvar'ın milliyetçiliğine benzer bir milliyetçilik görüşü geliştirmiştir. Zira, Topçu'nun milliyetçiliğinde Batı medeniyetine katılma ya da Batı medeniyetinden olma diye bir unsur yoktur ve milliyetçiliği Topçu, İslâmiyetin emir ve yasaklarına uygun bir millî kültür zemininden hareketle savunmuştur. Bu bağlamda Topçu'nun milliyetçiliği, Ersoy'un “Âsım'ın nesli” söylemi ile bir yönüyle Adıvar'ın Yeni Turan(cılık) idealinin sentezi niteliğindedir ve Gökalp'in “yeni hayat” söylemini reddeder. Topçu'nun milliyetçiliği, Ersoy'un milliyetçiliğindeki realizm ve vatan sevgisinin yanı sıra İslâmî referanslar ile Anadolu coğrafyasındaki halkların Türkler öncülüğünde kurtuluşu şeklindeki Adıvar milliyetçiliğini birleştirir (Topçu, 2011d: 45).

İmdi, Topçu'ya göre İslâmcılar, insan iradesini ve dolayısıyla, hareketin kaynağını göremeyip Anadolu insanına odaklanamamışlar, genel bir millet kavramıyla düşünmüşler, soyut birtakım fikirler öne sürmüşlerdir. Nitekim, emek ve toprağın hakkını inkar eden İslâmcılar, soyut bir ahlâk düşüncesinden hareketle “vatan aşkı”, “hürriyet aşkı” gibi söylemlerde kimleri kast ettiklerini belirtmemişler, kimler için adâlet istediklerini açıkça ortaya koyamamışlardır. Millî tarih ve millî coğrafyanın önemini unutan İslâmcılar, Anadolu insanının emek ve hareketine; iradesine yabancılaşmış; bunun sonucunda ise “kimliksiz” hâle gelmişlerdir. Ayrıca, ümmet döneminden millet dönemine geçildiğini de idrak edememişlerdir (Birgül, 2013: 250). Türkçüler ise soy ile millet kavramlarını birbirine karıştırmış, henüz millet dahi olmayı başaramamış soydaşlarımızla birleşmeyi ve aynı soyun adını taşıyanlardan bir millet meydana getirmeyi istemişlerdir. Hâl böyle olunca, hareket ettikleri temel, “çürük” bir temel olarak kalmıştır (Birgül, 2013: 252).

Bununla birlikte Topçu, Ersoy'un etkisiyle “dinî irade” ile “millî irade”nin bütünleşmesi gerektiğine inanır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Topçu'nun hareket felsefesinde irade, tek ve bütün hâldedir, hiçbir bölünme kabul etmez. Keza, Türklüğü ve milliyetçiliği İslâmiyetle bütünleştiren Topçu, Adıvar'ın Akdeniz medeniyeti görüşünden farklı olarak Ersoy'un görüşlerinden hareketle, Türk-İslâm medeniyeti görüşüne sahiptir ve “Âsım'ın nesli” söylemini, Adıvar'ın siyasî garbiyatçılığında bir “tehdit” olarak konumlandırılan din ve milliyet ekseninde ele alır (Topçu, 2011d: 46). Bu tutumu ise Gökalkpçı “yeni hayat” söylemine tepki niteliğindedir; Topçu'ya göre “Âsım'ın nesli”, “Ziya Gökalkp'ın ruhu tekmeleyen, Anadolu'nun gerçeklerinden gafil, cemiyeti tanrılaştıran ve kaderimizin ilâhi mertebesine yükselten, ferdî şahsiyeti yıkmış milliyetçilik dâvasının karşısına Allah'ın eli halinde çıkmıştır” (Topçu, 2011d: 46). Öyle ki, “Topçu'ya göre Âkif'in “Asım” isimli romanı milliyetçiliğimizin şiirle dile gelmiş muhteşem bir romanıdır. Âkif bu eserinde dini irade ile milli iradeyi, daha önce hiçbir kitapta görülmemiş bir şekilde, birleştirmiştir” (Karaman, 2013: 83).

Topçu'ya göre Gökalkp, “maddeci temellerden hareketle ütöpik bir milliyetçi söylem” içinde Turan(cılık) ideali geliştirmiş ve hareket ettiği öncüller, Cumhuriyet rejimi tarafından “(kaba) maddeci düşünce” doğrultusunda realist milliyetçiliğın geliştirilmesinde kullanılmıştır. Ayrıca Topçu, Türk milliyetçiliğının gelişimini Gökalkp'ten farklı olarak II. Meşrûtiyet döneminden başlatmayıp Türklerin Anadolu'ya kitlesel olarak yerleşmeye başladıkları Malazgirt Savaşı'ndan başlatır ve Türk milliyetçiliğini, dört dönem içinde tasnif eder; Osmanlılık, İslâmcılık, Turancılık ve Türkiyecilik (Anadoluculuk) (Topçu, 2013: 82-83). Türklerin Anadolu'daki varlığı, Orta Asya'dan gelen Türkmenlerin İslâmî örf ve âdetleriyle yoğrulmuş ve Osmanlılık, belirli bir ırk çerçevesinde kalmayıp farklı unsurları da millet bağının içinde toplamıştır. Bu dönemde, millet ideali ile din ideali, iç içe geçmiştir. Bu iki ideal etrafında toplanan unsurların çoğalması ise milliyet mefkûresinin zayıflamasına yol açmış ve Turancı döneme gelinmiştir. Soyda ve dilde Türkçülük idealini savunan bu akım, zamanla “ırk asabiyesi”ne dayalı söylemleri terk ederek realist milliyetçiliği ortaya çıkartmıştır. Dolayısıyla, Topçu'nun milliyetçilik görüşüne göre Gökalkp, kendisinden önceki iki aşamaya göre ileri; kendisinden sonraki aşamaya göre ise geri bir milliyetçi söylem geliştirmiştir.

6.6. Kültür ve Medeniyet Kavramları

Topçu'ya göre kültür, “bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür” (Topçu, 2013: 191). Medeniyet ise “insanlığın muayyen tarihî devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerine ve yaşayış şekillerinin bütününe denilmektedir” (Topçu, 2013: 191). Bu çerçevede Topçu, kültür ve medeniyet kavramları arasındaki farkları dört noktada ele alır. Bunlardan ilki, medeniyetin belirli bir tarihsel dönemde yaşayan ve birbirleriyle ilişkide bulunan bir zümre cemiyet arasında ortak olmasına karşın, kültürün her toplumda kendine göre olmasıdır. İkincisi, medeniyetin teknik ve yaşayış şekilleri bağlamında maddî alanla ilgili olmasına karşın, kültürün değer yargıları bağlamında mânevî alanla ilgili olması; bilim, sanat ve felsefe eserleriyle yaşamasıdır. Üçüncüsü, bir medeniyet içinde bireylerin aynı hayat tarzı içinde ve bu hayat tarzının gereklerine göre yaşamasına karşın, kültürün bir toplumda her birey tarafından aynı şekilde yaşanmaması; bir toplumda farklı kültür seviyelerinden bireylerin olmasıdır. Dördüncüsü ise medeniyetin farklı toplumlar arasında paylaşılması, alınıp verilmesine karşın, kültürün başka toplumlar arasında paylaşılmasının, alınıp verilmesinin olanaksız olmasıdır (Topçu, 2013: 192).

İmdi, Topçu'ya göre kültür, her milletin kendi tarihinin ürünüdür ve her milletin kendine özgü bir kültürü vardır. Kendi tarihi içinde ortaya çıkan değişimler, milletlerin kültürlerine de yansır ve her kültür, ait olduğu milleti geleceğe taşır (Topçu, 2011e: 165). Ayrıca kültür, Gökalp'in savunduğunun aksine, bireylerin; âlimlerin, sanatkârların, filozofların, vb. kendi çalışmalarıyla meydana gelir. Kültür ve ahlâk ilişkisinde ise Topçu, Gökalp gibi düşünür; milletlerin ahlâk anlayışları birbirinden farklıdır ve her kültür, kendine özgü bir ahlâk anlayışına sahiptir. Bununla birlikte, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Topçu'ya göre benzer yaşam koşulları ve insan ilişkileri, ahlâk anlayışlarında da benzerlikler meydana getirir. Nitekim, Batı düşüncesinde ortaya çıkan “realist ahlâk”, Batılı milletlerin benzer yaşam koşulları bağlamında, Batının ahlâk anlayışını yansıtmaktadır. Bu ahlâka göre “menfaate dayanan” her şey iyi, “menfaatlere aykırı” her şey ise kötüdür. Oysa, bu anlayışta olanlar, maddeci düşüncenin güdümünde maddenin esiri olmuş ve kendi ahlâklarının genel/evrensel olduğunu iddia etmişlerdir (Topçu, 2010: 33).

Topçu'ya (2012d: 13) göre son bir buçuk asırdır Türkiye'nin en önemli sorunu medeniyet sorunudur. Daha önce Said Halim Paşa'nın da dikkat çektiği üzere, Türk milletinin içine düştüğü "buhran", Batı medeniyetinin yirminci yüzyılda geldiği noktayı taklide mecbur bırakılmasından kaynaklanmaktadır ve Batı medeniyetini taklit ederek oluşturulan tüm kurumlar, bu "buhran"ın büyümesine yol açmaktadır (Topçu, 2012c: 82). Batı düşüncesinin ürettiği "evrensel medeniyet" kavramı ise gücünü Batı bilim ve tekniğinden alan "kapitalist kültür"dür. Topçu'nun hâkimiyet söylemine göre bu kültürde hakkın yerine kuvvetin hâkimiyeti konur ve sömürü, her alanda meşrûlaştırılır. Bunun sonucu ise insanın ve doğanın tahribidir. "Evrensel medeniyet"te kapitalist yayılmanın "ilerleme" olarak değerlendirilmesi, insanî açıdan ele alındığında "ilerleme" değil, insanın ve doğanın daha büyük yıkımlara sürüklenmesidir (Topçu, 2012b; 2012c).

6.7. Nurettin Topçu'nun Garbiyatçı Söylemi

Nurettin Topçu, Batı medeniyetinin temellerini ve gelişim sürecini, "birbirine düşman iki kuvvet" in bazen "çarşışarak", bazen de "anlaşarak" hareket etmesiyle açıklar. Nitekim, bunlardan ilki "ruh cephesi"; diğeri ise "maddî kuvvetler"dir. Topçu'ya göre "ruh cephesi", Batı medeniyetinde Hıristiyan ruhçuluğu olan spritualizmi açığa çıkartmıştır. Maddî kuvvetler ise kaynağını sömürgecilikten alan sanayi devrimini açığa çıkartmıştır (Topçu, 2013: 80). Topçu'nun garbiyatçı söylemine göre bu iki kuvvet arasındaki ilişkide bazen birinin, bazen de diğerrinin ön plana geçmesi, Batı medeniyetinin farklı tarihsel kesitlerde farklı görünümeler taşımasına neden olmakta; Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin mâhiyetini etkilemektedir. Dolayısıyla Topçu, garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetini tek bir olgu ya da sabit bir değerler sistemi içinde değil, bu iki kuvvetin hareketiyle tarihsel planda inceler ve garbiyatçı söylemine bu tarihselliği yansıtır.

Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Batı medeniyetinde "ruh cephesinin zaferleri"ni Rönesans, bilimlerin ilerleyişi ve Reform ile Fransız Devrimi ve romantizmle ifade eden Topçu'ya (2013: 80) göre bu "zaferler", yalnızca tarihsel birer fenomen olmayıp ait oldukları dönemlerde Batı medeniyetine yön veren kavram, değer ve ilkeleri ortaya çıkartmıştır. Zira Rönesans, Batı medeniyetinde yalnızca tarihsel bir fenomen olmayıp aynı zamanda da dinî tahakküme karşı gelen ve millî varlığı merkeze alan bir değer görüşünü/değerler sistemini ifade eder. Keza, Kilise'nin insanlık ideali karşısında Rönesans, millî varlık temelinde insana yaklaşan ve millî kahramanları yücelten

bir değer sistematiği geliştirmiştir. Ayrıca, tezimizin 6.2. kısmında bahsettiğimiz hakikat imanı konusunda da Rönesans, Skolastik düşünceden kurtuluşu ifade eder ve aklın ışığında hakikati arama konusunda açtığı çığır, kısa zamanda sanattan felsefeye kadar pek çok alana yayılmıştır (Topçu, 2013: 80-81).

Topçu'ya göre Reform da Batı medeniyetinde yalnızca tarihsel bir fenomen olmayıp aynı zamanda da ümmet dininden millet dinine doğru geçişi ifade eden bir değer görüşünü/değerler sistemini ifade eder. Nitekim Reform, dinî değerler ile millî değerler arasında Kilise'nin değerler hiyerarşisini tersine çevirmiş; *İncil*'in Almancaya tercüme edilmesinden sonra millî değerleri dinî değerlerin önüne koyan bir değer sistematiği getirmiştir. Rönesans ve Reform'un milleti ve millî değerleri merkeze alan değer sistematiği, Fransız Devrimi'ni hazırlamış; bu devrimle birlikte millî hâkimiyet ilkesinin benimsenmesiyle bu değer sistematiği geliştirilmiştir. Bu sistematikte ayrıca, millet ve millî değerlerin yanı sıra tüm bireyler arasında eşitlik ilkesine yüksek bir değer atfedilmiş, kaynağını dinden ve ekonomik güçten alan her türlü ayrımcı düşünceye karşı çıkmış; bu tür ayrımcılıklara dayalı bir değerler hiyerarşisi karşısında yurttaşların eşitliğini esas alan bir değerler hiyerarşisi benimsenmiştir. Fransız Devrimi de Batı medeniyetinde yalnızca tarihsel bir fenomen olmayıp aynı zamanda da belirli bir değerler sistemini ifade eder. Aynı şekilde, bu devrimin arkasından gelen romantizm de bu değerler sisteminin tamamlanmasını ifade eder. Zira, bu gelişmelerin sonucu olarak romantizm, "kozmpolit" bir insan görüşü karşısında millî bilinci esas alan ve millî değerleri güçlendirmeyi ilke olarak benimseyen bir değer sistematiğini ifade eder ve bu sistematik, başta sanat/edebiyat olmak üzere hemen her alanda Batı düşüncesine yön verir (Topçu, 2013: 80-81).

Diğer taraftan, Topçu'ya göre Batı medeniyetinin şekillenmesinde pay sahibi olan maddî kuvvetler ise on beşinci yüzyıldan itibaren coğrafi keşifleri, sömürgeci ihtirasları, büyük sanayinin doğmasını, kapitalist-emperyalist sistemde çıkar çatışmalarını ve millî ekonomileri açığa çıkartmıştır ki, bunlar da Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi içinde "madde cephesi"nin yerini ifade eder (Topçu, 2013: 81). Nitekim sömürgeciler, dünyanın değişik coğrafyalarından ele geçirdiklerini Avrupa'ya taşıyarak Avrupa'da sermaye birikimini sağlamış ve ucuz hammadde teminini gerçekleştirmişlerdir. Bu hammaddelerin işlenmesi için kurulan fabrikalarda artan emek ihtiyacı, işçi sınıfını ortaya çıkartmış ve bu sınıfın öncülük ettiği ayaklanmalar, belirli birtakım devrimleri beraberinde getirmiştir (Topçu, 2013: 81).

Topçu'ya (2012a: 94-96) göre Batı medeniyetinde “madde cephesi”nin yarattığı bir sonuç olarak Ortaçağ derebeylik rejiminde, sınıfsal ayrıcalıklara dayalı bir toplumsal düzen ve değerler sistemi vardı. Halkın toprağa olan bağımlılığı, şövalyelere olan bağımlılığını doğurmuş ve şövalyeler, toprak üzerinde ne varsa her şeyin “sahibi” olduğu gibi, insanları da “alıp satabilmiş”; bu değerler sisteminde insan, insana esir olmuştu. Bu duruma tepki olarak “ruh cephesi”nin yarattığı bir sonuç olarak insan iradesine saygı düşüncesi ortaya çıkınca, bu esaretin kaldırılması yoluna gidildi. Ancak, Yeniçağ'la birlikte bu esaret ilişkisi, “madde cephesi”nin yarattığı bir sonuç olarak asiller ve halk arasında yeniden kuruldu ve halk, yeniden esarete maruz kaldı. Fransız Devrimi'yle gelen eşitlik düşüncesi ise “ruh cephesi”nin yarattığı bir sonuç olarak bu esareti kaldırma yoluna gitmişse de sanayi devrimiyle birlikte bu sefer de kapitalistler ile işçiler arasında yeni bir esaret ilişkisi, “madde cephesi”nin yarattığı bir sonuç olarak ortaya çıktı.

İmdi, Topçu'nun garbiyatçı söylemi, burada ana hatlarıyla serimlediğimiz bu ayrıma ve Batı medeniyetinde “madde cephesi”nin getirdiği değerler sisteminin eleştirisine dayanır. Bununla birlikte Topçu, Batı medeniyetiyle kurulan ilişkide bu değerler sisteminin yüceltilmesine karşı çıkar, millî ve mânevî değerleri merkeze alan bir değerler sistemini Anadolu coğrafyasında kurumsallaştırmak ister; “Müslüman Anadolu sosyalizmi” söylemini geliştirir. Topçu'nun garbiyatçılığında Batı medeniyetinde “madde cephesi”nin yol açtığı sorunlar, kapitalizm ve kapitalist ahlâkın eleştirisi temelinde ele alınır ve Topçu da kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde olduğu üzere, kapitalizmi yalnızca bir ekonomi sistemi olarak değil, aynı zamanda da belirli bir değerler sistemi olarak görür. Garbiyatçı söyleminde bu sistemin gerek iç çelişkileri, gerekse de yol açtığı sorunlar karşısında Topçu, millî ve mânevî değerleri merkeze alan bir değerler sisteminin savunusunu yapar. Garbiyatçı söyleminde siyasî bağlamda ise Batı medeniyeti karşısında millî gururun yükseltilmesinin önemine pek çok çalışmasında dikkat çeker ve Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren temel kavram, değer ve ilkeleri hedef alır. Bu görüş ve değerlendirmelerini Topçu, kültürel alanda da sürdürür; ancak, bu söylemleri şekillendiren ideallere (İslâm beynelmilelciliği, Turan(cılık) ve Yeni Turan(cılık)) de eleştirel yaklaşır.

Topçu'nun garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti, “madde cephesi”nin zaferi olarak teknik yönden en ileri medeniyettir. Bunun nedeni ise Avrupa'da hammadelerin bolluğudur. Ancak bu bolluk, Asya ve Afrika gibi Batı dışı coğrafyaların sömürülmesiyle

elde edilmiştir. Nitekim teknik, bilimlerin uygulamasıdır ve Batı medeniyetinde teknik, bilimsel bilgiler ışığında “dünyayı makineleştirme”ye (Topçu, 2012d: 19) yol açmıştır. Oysa teknik, bedene benzer; kültür ise ruha; beden ruha hizmet etmesinde olduğu gibi, Batı medeniyetinde de teknik, kültüre hizmet etseydi, mânevî gelişme mümkün olurdu; fakat, Batı medeniyetinde teknik, “ruh cephesi”nin yenilgisi ve “madde cephesi”nin hâkimiyetiyle sonuçlanmış ve Batı medeniyetini mânevî krizlere sürüklemiştir (Topçu, 2012d: 22-23). Topçu’ya göre ruh, bu dünyaya beden penceresinden bakar ve ruhun asıl amacı, aslında bedensiz olmaktır. Batı medeniyetinde “madde cephesi” ise ruhu bedene bağlamış ve “yapıcı insan” olan *homo faber*’i meydana getirmiştir. Zira, Batı medeniyetinde “düşünen insan” olarak tanımlanan *homo sapiens*, tezimizin 6.3. kısmında serimlediğimiz maddeci düşüncenin yükselişiyle maddeye ve bedene daha da bağlanarak *homo economicus*’u yaratmıştır. Dolayısıyla, Batı medeniyetinde ruh, öz yapısından ayrılmış ve *homo economicus*, kendi hırs ve ihtiraslarının tutsağı hâline gelmiştir.

İmdi, Topçu’ya (2011c: 60) göre yapıcı insan (*homo faber*), kendi yaptığı âletlerden faydalanır ve onlarla kendi evrimini gerçekleştirir; bütün medeniyeti de “yapıcı ellerin eseri” olarak görür. Düşünen insan (*homo sapiens*) ise hayatın anlam ve amacını merak eder ve ulaştığı sonuçlar doğrultusunda yaşamına şekil verir; kendisini ileriye taşıyacak planlar hazırlar. Bu insanın sorduğu “İnsanın değeri nedir?”, “İnsanın asıl amacı nedir?”, vb. sorulara Batı medeniyetinde verilen cevapların “madde cephesi”nin etkisiyle şekillendiğini düşünen Topçu’ya göre Batı medeniyetinde *homo faber* ve *homo economicus* tipi, hayatını maddeye esareti içinde sürdürür, maddenin arkasındakileri göremez. Buna karşılık, *homo sapiens* tipi ise hayatın üstünde yükselmeyi akıl yoluyla başarma olanağına sahiptir; bunu başaracak olan da ruh kuvvetidir. Fakat Batı medeniyeti, “madde cephesi”nin hâkimiyeti sonucu bu insan tipinin mânevî yükselişini engeller.

Bu çerçevede, Topçu’ya göre yirminci yüzyılda Batı insanı, maddeci düşünce ve pozitivismle birlikte düşünen insan olma vasfını hızla yitirerek yapıcı insan vasfına bürünmüş; bu insan tipinin ürettiği “makine medeniyeti”, insanı da “makine insan” hâline getirmiştir (Topçu, 2012a: 221). Oysa, tekniğin kültürü esir ettiği yerde insan, “madde âleminin boşluğu”na düşer ve “zavallı” hâle gelir ki, Batı medeniyetinin içinde bulunduğu acziyetin nedenleri de bunlardır (Topçu, 2012d: 215). Nitekim, Batı medeniyetinde bu insan tipi karşısına Topçu, “büyük adam tipi”ni koyar; Fatih Sultan Mehmet, Hacı Bayram Veli, Akşemseddin, vd. “büyük adamlar”, Batı medeniyetinde “madde cephesi”nin ürettiği

insan tipi karşısında, “ruh cephesi”nin mânevî önderleri olarak Batının maddî ve mânevî saldırıları karşısında Türk milletini koruyacaktır (Topçu, 2014a: 18).

Bununla birlikte, garbiyatçı söyleminde Topçu, Batı medeniyetinin “kaleyi içeriden fetih” konusunda büyük başarılar kaydettiğine ve Türk milleti üzerinde hâkimiyet kurduğuna inanır (Topçu, 2014a: 26). Nitekim, Topçu’ya göre Batı medeniyetinin hazırladığı plan, “ruhumuzu çürütme planıdır” (Topçu, 2014a: 27). Zira Batı medeniyeti, “dışarıdan” yaptığı saldırılarla Türk yurdunu ele geçirmeyi başaramamış ve bu nedenle, “kaleyi içeriden fetih” için Türk insanının kendi değerlerine yabancılaşmasını sağlamıştır. Batının bilim ve ahlâkı ise Batı dışı toplumlarda ve özellikle de Türkiye’de yanlış anlaşılmış; Batının bilimi alınmak istenirken ahlâkından uzak kalınmaya çalışılsa da bilim ve ahlâkın aslında aynı kökten geldiği görülememiştir. Bu durum karşısında “kurtuluşumuzun bütün sırlarını mukaddesatımızda bulacağız. Ruhu katlederek, madde alanında kurtuluşun bir hezeyandan ibaret olduğuna inanıyoruz” (Topçu, 2012b: 137) değerlendirmesini yapan Topçu, “Batı’nın bozuk ahlâkı”nın zirvesinde Amerika’yı görür ve pek çok yazısında, Amerikan yaşam tarzını ve bu yaşam tarzının dayandığı felsefe olarak gördüğü pragmatizmi hedef alır.

Topçu’nun garbiyatçı söyleminde Amerika’ya yönelik görüş ve değerlendirmelerinde dikkat çeken bir diğer nokta da Amerika’nın demokrasiyi kullanarak hedef ülkelerde istediği rejimi inşa etmesi; özellikle de eşitlik ve adâlet kavramlarıyla iktidar değişikliklerinin altyapısını hazırlamasına yönelik eleştirileridir. Bu süreçlerde katkısı olan yerli çevreleri de eleştirisine dâhil eden Topçu, başta demokrasi olmak üzere çıkar ilişkilerine dayalı bu tür söylemleri “maddeci düşüncenin mâneviyatı kirletmesi” (Topçu, 2012b: 238-239) olarak değerlendirir. Fakat Topçu (2012b: 324), komünizm karşısında İslâm ve Hıristiyan dünyasının birlikte hareket etmesi gerektiğine inanır; bu birliktelik, “düşman”ların (komünizm) ortak olmasından kaynaklanan zorunlu bir birlikteliktir. Bu bağlamda Topçu, kapitalist sistemin çarpıklıklarına karşı çıkarken, aynı zamanda özgürlük ve şahsiyete zarar verdiği gerekçesiyle komünizme de karşı çıkar ve kendi “Müslüman Anadolu sosyalizmi”nde isyan ahlâkı temelinden hareketle özgürlük ve şahsiyet vurgularını sıkça yapar. Nitekim, Topçu’ya göre eşitlik, komünistlerin iddialarının aksine, madde temelinde değil, ruh temelinde kavranmaya çalışılmalı ve kişinin mânevî yükselişine paralel bir şekilde sosyal yapıda aşama aşama gerçekleştirilmelidir (Topçu, 2012b: 35).

Tezimizin bu kısmında Topçu'nun garbiyatçı söylemini ekonomik garbiyatçılık, siyasî garbiyatçılık ve kültürel garbiyatçılık başlıkları altında inceleyeceğiz.

6.7.1. Nurettin Topçu'nun Ekonomik Garbiyatçılığı

Nurettin Topçu'nun ekonomik garbiyatçılığı, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde de olduğu üzere, Batı medeniyetine şekil veren maddeci düşüncenin eleştirisine dayanır ve Topçu da kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik eleştirilerde bulunur. Bu bağlamda Topçu, ekonomi kurumuna yön veren ilke ve ilişki tarzlarını çeşitli çalışmalarında detaylı bir şekilde inceler ve kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerdeki ekonomik garbiyatçılık türlerine oranla daha kapsamlı çözümleme ve değerlendirmeler yapar. Nitekim, Topçu'ya (2013: 75-76) göre ekonomik ilişkiler, bir milletin ruh yapısı ve ahlâkî özelliklerinin oluşmasında etkindir. Örneğin, çiftçi milletlerin çalışmalarında süreklilik, değişmezlik ve sonuçlardan eminlik vardır ve bu özellikler, aynı zamanda karakterlerine de yansır. Bu milletlerde, bireyler de değişmez karakterli, emniyet edilir, dostluklara bağlı, fedakâr insanlardır. Oysa, tüccar milletlerde bütünüyle farklı özellikler görülür ve bu milletlerin bireylerinde de farklı karakter özellikleri vardır. Tüccar milletlerin değişken karakterli, güvenilmez, dost iken düşman olabilen, vefasız özelliklerine sahip olduğunu düşünen Topçu, bu özellikleri aynı zamanda da bu milletlerin bireylerine atfeder.

Topçu'nun ekonomik garbiyatçılığına göre Batılı milletler, tüccar milletlerdir ve tüccar milletlerin karakter özelliklerine sahiplerdir. Maddeci düşüncenin gelişimi ve “madde cephesi”nin zaferiyle on dokuzuncu yüzyıldan sonra Batı medeniyetinde ortaya çıkan “hilekâr istismar kuvvetleri”, Hıristiyanlığın ortaya koymuş olduğu “insanın yüksek değeri” hakkındaki inancı sarsmış ve her alanda “göz boyama” yeteneğine sahip siyâsetçiler, tüm Batılı milletlerde iktidara gelmiştir ki, bu bağlamda Topçu'nun ekonomik garbiyatçılığı ile siyasî garbiyatçılığı arasında yakın bir ilişki vardır (Topçu, 2012c: 43). Ayrıca, Topçu da kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde yapıldığı üzere ekonomik garbiyatçılığında Batı medeniyetinin maddeci düşünce üzerine kurduğu değerler hiyerarşisini hedef alır. Nitekim bu hiyerarşi, Topçu'ya göre de maddî zenginlik uğruna yapılan her şeyi meşrû kılmıştır (Topçu, 2012a: 221-222).

Topçu'nun ekonomik garbiyatçılığında dikkat çeken bir diğer nokta da iş bölümü ve mülkiyet konusunda yaptığı değerlendirmelerdir. Nitekim, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde bu iki konu, Batı medeniyetinin maddî üstünlüğünün temelinde yerleştirilmiş ve Batı dışı toplumlarda da maddî ilerleme ve gelişmenin sağlanması için bu iki konuya olumlu bir değer atfedilmişti. Oysa, Topçu'nun ekonomik garbiyatçılığında iş bölümü ve mülkiyet, doğrudan doğruya sömürüyle ilişkilendirilir ve bunlara olumlu bir değer atfedilmez. “İlkel toplumlar”dan en “gelişmiş toplumlar”a kadar iş bölümü, her işe harcanan emek farklılıklarını büyütmüş ve sınıfsal çelişkileri arttırmıştır. Bu çelişkilerin artması ise insanları birbirlerinden ayırmış ve çatışmalara sürüklemiştir. Batı kapitalizminde mülkiyetin tek elde toplanması, sermaye sınıfının dışında kalan halk kesimlerini sisteme karşı birlikte mücadeleye sürüklemiş, ekonomik eşitsizlikler temelinde dayalı toplumsal eşitsizlikleri geniş halk kitlelerine benimsetmiştir (Topçu, 2012b: 39-40).

Tezimizin bu kısmında Topçu'nun ekonomik garbiyatçılığını, kapitalizm ve kapitalist ahlâkın eleştirisi, Müslüman Anadolu sosyalizmi görüşü ve isyan ahlâkı görüşü başlıkları altında inceleyeceğiz.

6.7.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi

Topçu'nun (2013: 151-152) ekonomik garbiyatçılığına göre kapitalizm, beş temel ilke ile özetlenebilir. Bunlardan ilki, kapitalizmin özel mülkiyete, özel sermayeye, bireyciliğe ve kazanç arzusuna dayanmasıdır. İkincisi, kapitalizmde gerek yerli, gerekse de yabancı piyasalarda kazancın ve ticaretin serbest olmasıdır. Üçüncüsü, kapitalizmde üretim ile tüketimin birbirinden ayrılması; üreticiler ile tüketicilerin uzakta olabilirdir; sistemin üretim temelinde oturması, tüketimle ilgilenmemesidir. Dördüncüsü, kapitalizmde emek ve sermayenin kesin olarak ayrılması; sermayenin kapitalistte toplanması, emeğin ise işçilere ait olmasıdır. Beşincisi ise miras haklarının tanınmasıdır.

Topçu'ya (2012a; 2013) göre kapitalizmde, üretim ve tüketim arasında dengesizlik vardır ve bu durum, piyasa içinde zincirleme birtakım sonuçlar doğurur; stokçuluk, fiyat istikrarının bozulması, işsizlik artışı ve piyasa anarşizmi, bu sorunların belli başlı olanlarıdır. Bu sonuçlar etrafında savunulan liberal görüşler ise sorunların çözümüne katkı sağlamaktan çok, büyümesine zemin hazırlar; ekonomik alanı düzenleyen mutlak yasalar olmadığı gibi, “ekonomik özgürlükler” adına bu alandan devletin çekilmesi de ezilen

kesimleri çaresizliğe sevk eder. Bu durum karşısında ekonomi üzerinde devletin etkinliğini “devlet kapitalizmi” şeklinde değerlendirmek ise doğru değildir; ekonomi kurumunda devletin görev ve sorumluluğu, bir piyasa oyuncusu gibi ekonomik ilişkilere katılmak değil, denetleyici ve düzenleyici bir mekanizma olarak toplumsal adâleti sağlamaktır. Bu noktada, kapitalist sermayeyi “Allah’sız kazanç” (Topçu, 2012b: 203) olarak nitelendiren Topçu’ya göre kâr artışı amacıyla yapılan her eylemin meşrû görüldüğü bu sistemde sosyal refah da yine bu kâr artışına bağlanır ki bunun anlamı, insan mutluluğunun madde içinde anlamlandırılmasıdır. Nitekim, kâr artışının önündeki her gerekçeyi insan mutluluğu ve sosyal refah önünde bir engel olarak değerlendiren bu sistemde devletin “zayıf”ı koruması, ekonomik yasalara karşı gelinmesi olarak düşünülür ve sosyal refaha zararlı olduğu gerekçesiyle eleştirilir (Topçu, 2013: 89).

Diğer taraftan, Topçu’ya (2013: 90-91) göre kapitalizmde serbest rekabet, güçlüye gücünü arttırma fırsatı tanır; zayıfı ise piyasadan siler. Kapitalizmin evrim sürecinde tekelleşmelerin ortaya çıkması, serbest rekabeti de ortadan kaldırır. Piyasada çeşitliliğin görülmesi ve bu çeşitlilik içinde rekabet, hizmet kalitesini arttırırsa da tekelleşmelere yol açtığı oranda ahlâkî alanda da sorunları beraberinde getirir. Bu sistemdeki ekonomik çarpıklıklar, en az emekle en çok servet birikiminin sağlanmasına yol açar ve bu da ekonomi alanının kendine özgü yasaları olduğu kabulünü geçersiz kılar. Nitekim insan, yalnızca maddî bir yöne değil, aynı zamanda da mânevî bir yöne sahiptir ve sosyal bir varlık olması, insan eylemlerini her türlü maddî anlamlandırma süreçlerine hapsedmeyi engeller.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Topçu, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerden Gökalp ve Adıvar söylemlerine oranla daha radikal bir tutumla kapitalizmi bütünüyle reddettiği gibi, makineleşmeyi de bütünüyle reddeder. Nitekim, Topçu’ya göre makineleşme, yalnızca işçi sınıfının değil, beraberinde tüm toplumun da makineleşmesini ifade eden bir olgudur. Kapitalist sistemde gelir dağılımındaki çarpıklıklar, makineleşme sürecinde ortaya çıkan arz-talep dengesizliklerinin sonucudur. Sosyal refahın artan üretim miktarına bağlanması, tüketime dayalı gerçek dışı bir mutluluk düşüncesi yaratır. Lüks tüketimin özendirilmesi, israf, çevre sorunları, vb. olgular, “makine medeniyeti”nin yol açtığı yıkımlardır; kapitalist devletler arasındaki çıkar çatışmaları ise dünyanın sonunu hazırlamaktadır. Kapitalizm, yirminci yüzyılda en güçlü noktasına ulaştığı gibi, dünya üzerinde gerçekleştirdiği sömürü itibâriyle en yıkıcı noktasına da ulaşmıştır. Kapitalizmin bu aşamasında emek-sermaye çelişkisi, yalnızca sermaye sahipleri ile üretici kesimler

arasında değil, aynı zamanda da zengin milletler ile mazlum milletler arasındadır. Dolayısıyla, ekonomik garbiyatçılığında Topçu, kapitalist ahlâk içinde hem kitlelerin, hem de mazlum milletlerin “hareketsiz”, “iradesiz” bir biçimde “isyan”dan uzaklaşmasına karşı çıkarak “isyan ahlâkı” içinde hareket etmeleri gerektiğine inanmıştır. Topçu’nun Türk milleti için “çözüm” önerisi ise Müslüman Anadolu sosyalizmidir.

6.7.1.2. Müslüman Anadolu Sosyalizmi Görüşü

Topçu’ya (2013: 91-92) göre sosyalizm, bireyci ve liberal ekonomi sistemi olan kapitalizme bir tepki olarak doğmuştur ve sermaye sahipleri ile işçiler arasındaki eşitsizliği, servet ve refah farklılıklarını ortadan kaldırmak ister. Sosyalizmin esas niteliğini kazanması ise on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiştir. Nitekim, bu tarihten önce sosyalizm, yalnızca toprağın eşit paylaşımını merkeze alan bir söylemken, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sınıfsal çelişkileri giderme iddiası taşıyan bir “hareket” hâline gelmiştir. Saint-Simon, Louis Blanc, Fourier, Proudhon gibi isimlerle bu hareket, farklı görünüm kazanmış ve “idealist” ya da “hayalci” çizgilere sapmıştır. Marks’la birlikte ise “maddeci” ve “devrimci” bir görünüm kazanmıştır. Gerek idealist, gerek maddeci, gerek reformcu, gerekse de ruhçu türleri arasında sosyalizmde ortak amaç ise toplum içinde sınıf farklılıklarını ortadan kaldırarak çalışan kesimleri hâkim kılmaktır ve sosyalizm, emek sahiplerinin haklarını onlara vermeyi hedefler (Topçu, 2013: 92).

Topçu’ya göre Müslüman Anadolu sosyalizmi ise “İslâm’ın ruh ve ahlâkına sahip olacak Anadolu’nun insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdi menfaatlarla ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilâhi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altına, millet selâmeti yolunda toplulukla seferber etmek demektir” (Topçu, 2012b: 27). Müslüman Anadolu sosyalizmi çerçevesinde Topçu, emeğin esaretine son vermek, Türk-İslâm medeniyetini yeniden canlandırmak, üniversiteleri “millet üniversitesi” hâline getirmek, Müslüman Türk’ü yabancı ideolojilerden korumak, dinin ticarete ve siyâsete âlet edilmesine son vermek, millî kurumlar üzerindeki tahakkümü kaldırmak, gelir dağılımındaki adâletsizlikleri sonlandırmak, başta siyâset olmak üzere her kurumda ahlâkî değerlere bağlılığı tesis etmek, sömürüyü tüm kurumlarda ortadan kaldırmak, toplumu ahlâkî çürümeye iten ve emeğe dayanmayan kazanç türlerinin hepsine son vermek, devlette israfi önlemek ve devlet kaynaklarının etkin kullanımını sağlamak, helâl kazancı özendirmek ve haram kazanca son vermek, lüks tüketimi sona erdirmek, aşırı üretimi

sınırlamak ve gereksiz tüketimi sonlandırmak, üretim ve tüketimde millî değerlere uygun bir düzenlemeyi gerçekleştirmek, ekonomik ilişkileri kişisel çıkarlardan uzak bir şekilde ahlâkî değerler temeline oturtmak, ekonomide yabancıların kurduğu baskı ve denetime son vermek ve millî ekonomiyi güçlendirmek, işsizliğe ve geçim sıkıntısına son verip Müslüman Türk'ün her bakımdan kendisini yetiştirmesini sağlamak, eğitimde millî ve mânevî değerleri esas alan yeni bir yaklaşımı getirmek, madde karşısında ruhî kuvvetleri her alanda etkin kılmak ister (Topçu, 2012b: 182-186).

Diğer taraftan, Topçu'ya (2012b: 178-180) göre kapitalist sistemde ekonomik yaşamın temel ilkesi çalışma değildir. Çünkü, pek çok kez tanık olunduğu üzere, hiçbir emek sarf etmeden çalışmalardan en fazla payı alan işsizler mevcuttur ve “patron” denilen “20. yüzyıl imparatorları”, bu çarpıklık nedeniyle türemiştir. Nitekim, bu sistemde ekonomik yaşamın temel ilkesi çalışma olmadığı için, ekonomideki tüm işleyişler, bu kurumu bir “kumar sahnesi” hâline getirir; en az emekle en çok zenginlik elde etmek için “halkın içgüdülerinin avcılığı”na kalkışılır. Bu sistemde halk, yalnız bırakılmış ve sistemin ürettiği ahlâkî sorunlar karşısında çaresizliğe terk edilmiştir. Bu sisteme tepki olarak ortaya atılan halkçılık söylemleri ise çalışan kesimleri düşük ücretlerle yaşamaya razı etme amacındadır; gelir dağılımındaki adâletsizlikleri ortadan kaldırmak yerine, sürdürülebilir hâle getirmeye çalışır.

Bununla birlikte, Topçu'nun bu eleştirileri karşısında savunduğu ekonomi modeli ve devlet düşüncesi, millî ekonomi ilkesine dayanmakla birlikte, Gökalpçi devletçilik düşüncesinden uzaktır. Nitekim Topçu, devlet fikrinde devletçiliğin de ister istemez içerilmiş olduğunu belirtmekle birlikte, Gökalpçi devletçilik düşüncesinin kaynağının maddeci düşünce ve ütopyacı milliyetçilik olması nedeniyle Gökalp'i eleştirdiği gibi, Gökalp'in devletçiliği üzerinden devletçilik ilkesine yönelik eleştirilerde de bulunur. Nitekim, ekonomi ve bunun dolayımında sosyal düzen konusunda Topçu'nun devlete yüklediği görevler, “ahlâk nizamı”nı her anlamda egemen kılmaktır ve madde karşısında ruhu; maddî değerler karşısında ruhî değerleri esas alır. Topçu düşüncesinde devlet, kapitalizme öncülük yapacak ya da denetleyici/düzenleyici bir rol üstlenecek bir kurum değildir, kapitalizmi ortadan kaldıracak ve bunun yerine eşitliği (sosyalizmi) esas alan bir ahlâk düzenini; Türk-İslâm ahlâkını tesis edecek otoritedir (Topçu, 2012b: 49).

Bu çerçevede Topçu, tezimizin 6.6. kısmında da bahsettiğimiz üzere, kültür ve ahlâkı ilk ve en önemli sorun olarak değerlendirir ve tüm öğretim işlerinde, din ve sanat çalışmalarında, vb. alanlarda bu sorunun önemine işaret eder. Ardından, adâlet sorununa deyindir ve bireyler arasında her türlü sözleşme serbestisini, mülkiyet ilişkisini; maaş, miras ve diğer kazanç türlerini ahlâkî bir temelden hareketle ele alarak “yarınki nizam” düşüncesini geliştirir (Topçu, 2012b: 52-54). Nitekim, Topçu’nun ekonomik garbiyatçılığında Müslüman Anadolu sosyalizmine göre Batı medeniyetinin kapitalist-empyralist sistemi karşısında Türk milletinin kurtuluşu, ahlâkî değerlerin yükselişindedir. Tezimizin 6.4. kısmında da bahsettiğimiz üzere, bu yükselişi temellendirdiği hareket felsefesine göre insan eylemleri aile, toplum, devlet ve insanlık basamaklarından geçerek sonsuza; Allah’ın varlığına kadar yükselir. Bu yükselişte Batının maddeci düşüncesine yer olmadığı gibi, pozitivist bilimsellik ölçütlerine; deneysellik, olgusalılık ve sınıranabilirlik gibi ölçütlere de yer yoktur. Topçu ayrıca, Batı felsefesindeki bilme ve inanma, akıl ve iman gibi geleneksel ayrımları da ortadan kaldırmak ister (Topçu, 2010: 208-209).

6.7.1.3. İsyân Ahlâkı Görüşü

Topçu’ya (2010: 34-36) göre ahlâk sistemleri, genel olarak ele alındığında akılcı (rasyonalist), deneyci (emprist) ve sosyal dayanışmacı (sosyolojist) olmak üzere üç temel kategoride incelenebilir. Bunlardan akılcı sistemlerde “fazilet” ve “bilgi”, bir ve aynı kabul edilir. Örneğin Sokrates, bilgi ve mutluluğu aynılaştırır; kötülüğü ise bilgisizlikle ilişkilendirir. Ancak, Platon ve Aristoteles’in de savunduğu bu görüş, ahlâkî ideal ile ahlâkî olayın bilgisini birbirine karıştırır ve gerçeklik alanından uzaklaşır (Karaman, 2013: 30). İlkçağ’dan Yeniçağ’a kadar savunulan bu anlayışa göre bilgi ve akıl, ahlâk için yeterlidir. Oysa bilgi, ahlâkî hareket sonucunda ortaya çıkan bir şeydir; bu anlayışta ise sonuçlar üzerinde durulmamaktadır (Kök, 2010: 22). Deneyci sistemlere göre ise bilgi, hareketin nedeni değil, yalnızca sonucudur ve ahlâk, insanda iyinin değeri hakkında tam bir kanaatin oluşmasıyla gerçekleşir. Bu kanaatte yalnızca düşünmeden hareket edilmez, deneyime de gereksinim vardır. Bu sistemlerde ahlâkî hareket, bilginin üstündedir (Topçu, 2010: 35). Fakat, ahlâkî hakikatlerin değer hakikatleri olduğu unutulur ve deneysel bir unsurdan hareket edilir. Hareketi oluşturan iradenin incelenmesi yerine hareketin sonucunda açığa çıkan ve deneye konu olan haz ve mutluluk incelenir (Karaman, 2013: 31).

Sosyal dayanışmacı sistemlerde ise mutluluk ve fayda, sosyal dayanışmaya bağlanır ve deney akılla, iyi de görevle uzlaştırılarak melez bir ilkeye ulaşılır. Oysa, insan hayatında bu unsurlardan hangisinin ağır basacağına ve hangi ideale daha yüksek bir değer verilmesi gerektiğine açıklık getiremeyen bu sistemlerde “iyilik”, “faydacılık”la ilişkilendirilir. Eylemde “iyilik” baskın çıkarsa, “faydacılık”ın hatasına düşülür; “görev” yönünde tercihte bulunulsa bile sonuçta belirsiz ve soyut bir durum ortaya çıkmaktadır (Topçu, 2010: 36). Bu sistemlerde ahlâkî idealin toplum istekleriyle sınırlanması, bu isteklere uymanın “görev” hâline getirilmesi, kişinin bilincini ve vicdanını körleştiren bir “uysallık” düşüncesi açığa çıkartır ve “sosyal konformizm” baş gösterir. Kaldı ki dayanışma, “iyilik” için olduğu kadar, “kötülük” için de olabilir (Karaman, 2013: 30-31).

Kendi isyan ahlâkını ortaya koymak için Topçu, isyan kavramına açıklık getirmek ister. Nitekim, Topçu’ya göre iki tür isyan vardır. Bunlardan ilki, “Allahsız ferdiyetçilik” anlamında Stirner’in anarşizmi, Rousseau’nun toplum kaynaklı her şeyi inkâr eden “hasta ferdiyetçiliği” ve Schopenhauer’in nihilizminde son bulan “kötümser iradeciliği”dir (Topçu, 2010: 179). Topçu’ya göre Stirner, hiçbir sınır tanımayan bir isyan düşüncesindedir. “Benlik”in dışında yüceltmeye değer hiçbir şey olmadığına inanan Stirner, başta devlet ve toplum olmak üzere her şeye isyan ederken insan için yalnızca benliği esas alarak anarşizme kapı aralar. Rousseau ise yalnızca sosyal hayatın ortaya çıkarttığı kurumlara isyan eder, kurtuluşu ise somut ve yaşanmış deneyimlerde arar; üstelik, “insanlık”tan vazgeçerek doğaya sığınmayı tercih eder. Böylelikle, insanın tüm “insanlık” vasfı, toplum hayatının dışında aranır ve benlik, toplumdaki bağımsız olarak doğanın içinde yüceltilir. Schopenhauer ise varoluşu hedef alan bir kötümserlik içindedir. Topçu’ya göre Schopenhauer için varolmak, kötülüğü istemekle eşdeğerdir ve Schopenhauer’in isyanı, hayata çevrilmiştir; hayatın sunacağı her şeyden uzaklaştırıcı niteliktedir. Sunduğu kurtuluş vaadi ise kötülüğün kaynağı olan yaşama iradesinin reddidir (Karaman, 2013: 32-34). İkinci tür isyanda ise bireysel irade, kendi eksikliklerini tamamlamak için ilahî iradeye katılır ve Allah’ın insandaki hareketi tamamlanır. Kaynağını hareket felsefesinden alan bu isyan, merhametle başlayıp ümit ve imanla beslenir ve bu isyanda her türlü çıkar, kin, kibir, vb. geride bırakılır (Karaman, 2013: 33).

İmdi, “Topçu’nun düşünce sisteminde “isyan”, insanın kendisini özgürleştirilmesi, adım adım kendisini gerçekleştirilmesi, daha yüksek bir iradeye dönüştürmesi ve daima daha üstün nizamlar yarata yarata Allah’a doğru ilerleme hareketidir” (Karaman, 2013:

37). Topçu'ya göre duygu ve düşünce dünyasına yön veren kavramları toplumdan öğrenen birey, kendi ahlâkî konumunu da yine toplumdan edindikleri doğrultusunda tayin eder. Toplum hâlinde yaşama (sociabilité) içgüdüsüne sahip olan bireyde bu içgüdü, yaradılışsal olarak mevcuttur. Bu içgüdü, çevresel birtakım unsurların da katkısıyla bireyi, toplum içinde yaşamaya ve toplumun kurallarına uyum göstermeye sürükler. “Kapitalizmin maddeyi tanrılaştıran değerleri ile inhisarcı iktidarını büyük insanlığa karşı koyan ilerleyişi bir an evvel durdurulmalıdır” (Topçu, 2012b: 29) diyen Topçu'ya göre “devrimiz makina gıcirtısının ahlâk ilâhilerini susturduğu devirdir. Aptal makina hayranlarının, ahlâkın vakti geçmiş şeylerden olduğu iddiaları ve hasta ruhların ümitsizlik telkinleri ile ahlâkımız ve bütün mânevî yapımız bugün hayat seferberliğinin dışında kalmıştır” (Topçu, 2012b: 31). Bu tür bir bozulma karşısında Topçu, isyan ahlâkı içinde kişinin kendi iradesini Allah'ın iradesiyle birleştirmesini savunur. Nitekim, Topçu'ya göre irade, tek ve bölünemezdir. Bu nedenle Topçu, kişinin kendi iradesini sınırlayan unsurlardan kurtulduğu takdirde Allah'ın iradesini duyumsayacağına inanır. Kendi yükseliş süreci içinde iradesinin kuvveti arttığı oranda kişi, yaratıcı etkinliğinde de artış olacağını görecektir (Topçu, 2010: 70).

İsyan ahlâkını “iradenin dâvası” olarak değerlendiren Topçu'ya göre irade, bireyden başlayıp Allah'a ulaştıran iradedir ve isyan ahlâkında birey, kendi duygu ve düşüncelerini Allah'ın iradesi doğrultusunda şekillendirerek ortaya koyar; her türlü taklitçilikten ve/veya şablonculuktan uzak durur (Topçu, 2012a: 127). İradenin ortaya çıkarttığı isyan ise daha mükemmele doğru bir harekettir. İnsanın kendini tanıması ve iradesini gerçekleştirmesi de bu hareket içinde mümkündür (Topçu, 2010: 178). Başka deyişle, Topçu'nun isyan ahlâkında hareket, kapitalist ahlâkın getirdiği her türlü esaret karşısında iradenin gerçek özgürlüğü; Allah'ın iradesini gerçekleştirmektir. Bu amacın dışında hareket eden irade, maddenin ve maddeci düşüncenin esareti altında kendisini yok eder ve bu yok oluşun “özgürlük” getirdiğini zanneder (Topçu, 2012a: 100).

İnsan için ilahî varlıkla bütünleşmenin olanaklı tek yolu olan isyan, Topçu'nun (2012b: 176) ekonomik garbiyatçılığında Müslüman Anadolu sosyalizminde kişiyi her türlü bencillikten uzaklaştırıp Allah'ın iradesine teslim ettiği gibi, Allah'ın varlıkta ortaya çıkması da bu isyanla gerçekleşir. Anadolu'nun “kurtuluş çaresi” ise üç aşamalı bir plana dayanır. Bu planın ilk aşaması, Anadolu'da sosyalist bir toplum düzeninin kurulmasıdır. İkinci aşamada, halka sistemli ve inanılmış bir “medenî terbiye aşısı” yapılacaktır. Üçüncü aşamada ise İslâm ahlâkı, kaynaklara inilmek suretiyle ve gerçek bir din anlayışıyla

canlandırılacaktır. Bu “kurtuluş çaresi”nde sosyalizme olan gereksinimi ise Topçu sefalet, işsizlik, haksızlık ve kudretsizliğe dayandırır; kurtuluşu getirecek otorite yoksunluğunun altını çizer (Topçu, 2012b: 176). Zira, Müslüman Anadolu sosyalizmi görüşü içinde Topçu, ekonomik hayatın serbest teşebbüse bırakılmasına, ahlâkın “âvare hevesler”e terk edilmesine, eğitim kurumlarının ticarethane hâline getirilmesine, üniversitelerin özerkliğine, milletin dinine saldırılmasına karşı çıkar.

Diğer taraftan, Topçu’nun isyan ahlâkında bu eleştirileri onu, bir tür “şahsiyetçilik” düşüncesini savunmaya götürür ve Topçu, insanın kendi iradesini sahip olduğu sorumluluklarla toplum içinde korumasını ister (Kök, 2010: 24). Ayrıca Topçu, sosyal hayatın kurallarını inkâr etmediği gibi, ekonomik faaliyetlerin kendine özgü kurallarını da inkâr etmez. Evrenin işleyişinde bir düzen olduğu gibi, sosyal hayatın yanı sıra ekonomik faaliyetlerde de bir düzen vardır ve bu düzene aykırı her türlü faaliyet, başarısız sonuçlanmaya mahkûmdur. Fakat sosyal hayat, yalnızca maddî ilişkiler temelinde kavranılamayacağı gibi, yalnızca bu ilişkilerin değişmesiyle sosyal hayatta iyileşme sağlanabileceğini düşünmek de doğru değildir. Sosyal hayata yön veren ruhî ve ahlâkî ihtiyaçlar, kaynağını maddî ilişkilerden almadığı gibi, bu ilişkilerin oluşmasında onların payı da yüksektir. Topçu’nun Müslüman Anadolu sosyalizminde, sosyal hayatı düzenleyen ilkelerin yanı sıra ekonomik faaliyetleri düzenleyen ilkeler de kaynağını, İslâmiyetten ve Anadolu insanının yaşam şekillerinden alır; adâleti her anlamda tesis eder.

6.7.2. Nurettin Topçu’nun Siyasî Garbiyatçılığı

Nurettin Topçu’nun (2014a: 16) siyasî garbiyatçılığı, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisi bağlamında Türk-İslâm devletlerinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin üstünlüğü görüşüne dayanır. Topçu’nun üstünlük söylemine göre Türk-İslâm devletleri merkeziyetçilik, otoritelilik ve hür bir totalitarizmi başarıyla uyguladıkları için Batılı devletlerden üstün hâle gelmişlerdir. Bunlardan merkeziyetçilik, farklı kıtalara yayılan bir siyasî gücün merkeze bağlılığını ifade eder. Ancak, tezimizin 6.2. kısmında da serimlediğimiz üzere, Batı medeniyetinde devlet kurumuna yön veren siyasî geleneklerin kaynağı olan Roma’dan farklı olarak bu merkeziyetçilik, imparatorun/hükümdarın şahsiyetine bağlılığı değil, adâlet ve sorumluluk ilkelerine bağlı bir hukuk ve ahlâk düzenini esas alan bir merkeziyetçiliktir ve bu nedenle, Roma’dan üstün bir merkeziyetçiliktir. Topçu’nun merkeziyetçilik

konusundaki bu görüş ve değerlendirmeleri, aynı zamanda da hâkimiyet konusundaki görüş ve değerlendirmelerine yansır.

Topçu'nun siyasî garbiyatçılığında Batılı devletler ile Türk-İslâm devletleri arasındaki farklılıklar/üstünlükler bağlamında yaptığı tespitlerden biri olarak merkeziyetçilik konusundaki bu farklılık/üstünlük, beraberinde diğer iki unsurun da farklı/üstün sonuçlar doğurmasına kaynaklık eder. Nitekim, Topçu'ya göre Osmanlı Devleti, bu tür bir merkeziyetçiliğin görülmediği Orta Asya Türk devletlerinden daha uzun süre ayakta kalmış; devletin son dönemlerinde ortaya çıkan adem-i merkezî idare beklentileri ise “inhitat devrinin zaruretlerini ihtar edici hatâlı bir görüş” (Topçu, 2014a: 16) olmanın ötesine geçememiştir. Dolayısıyla Topçu, kendisinden önceki garbiyatçı söylemler arasında Adıvar'ın garbiyatçı söyleminden bu noktada ayrılır; Adıvar'ın kendi söyleminde İngiliz modeline dayalı adem-i merkezî idareye atfettiği yüksek değeri Topçu, Said Halim Paşa, Ersoy ve Gökalp gibi merkezî idareye atfeder; bu merkeziyetçilik içinde esas vurguyu ise İslâmiyetin adâlet ve sorumluluk düşüncesinden alan bir hukuk ve ahlâk düzenine yapar (Topçu, 2014a: 93).

Diğer taraftan, Topçu'ya göre otoritelilik konusu da Batıda ve Türk-İslâm devletlerinde bütünüyle farklı/üstün bir nitelik arz etmektedir. Nitekim, Batı medeniyetinde otorite ya da tam iktidar, kralın ya da Papa'nın keyif ve idaresine tabidir. Türk-İslâm devletlerinde ise bu tür bir otorite düşüncesi yoktur ve hükümdar, Allah'a hesap borcunu sürekli akılda tutarak “halkın dimağını teşkil eden ilmiye sınıfına yâni münevverlere” (Topçu, 2014a: 16) büyük önem verir. Zira, Türk-İslâm devletlerinde bu hesap borcu, yalnızca âhirete bırakılmamış ve devlet, hükümdarın kişisel iradesine terk edilmemiştir. Bu bağlamda, “devletin asıl ahlâkî ödevi, millet içinde yüksek ve evrensel değerlerin, ferdî değerlere zaferini sağlamaktır; millî menfaatleri her zaman ferdî menfaatlere üstün tutmaktır” (Topçu, 2012a: 214-215) diyen Topçu'ya göre Türk-İslâm devletlerinde “otorite, halkın isteği ile hakkın iradesinin birleştiği yerde cihad yapıcı kudretti” (Topçu, 2014a: 17). Otoritenin temelindeki iradenin “düşüş devirleri” ise milletlerin yıkılış dönemleridir ve irade iflas ettiğinde, insan da iflas eder; yeryüzünü zulüm ve yalan kaplar (Topçu, 2014a: 85).

Topçu'ya göre hür bir totalitarizm ise Türk-İslâm devletlerinin halkın tüm ihtiyaçlarına uzanmasını ve bu ihtiyaçları karşılmasını ifade eder. Buna göre devlet, halk

hizmetlerinde özgürlüğe zarar vermeden bunların bir kısmını vakıflara bırakır. Bu teşkilatın temeli halkın, idaresi ise devletindir. Sosyal teşkilat, devlet bünyesinde gelişir; halkın iradesi ile devletin iradesi bütünleşir. Oysa, Batı tipi demokrasilerde iktidar, halktan devlete doğru yükselir ve kaynağını somut olgulardan alır. Türk-İslâm devletlerinde ise devletten halka inen bir anlaşma ve yürütme gücünü tanımlayan iktidar, kaynağını somut olgulardan değil, aklî gerçeklerden ve dinî hükümlerden alır (Topçu, 2014a: 17-18). Başka deyişle, Batı medeniyetinden farklı/üstün olarak Türk-İslâm devletlerinde idarî mekanizmalar, her alanda adâleti merkeze alan ve İslâm hukukunu gözetten örgütlenme tarzına dayanır; bu örgütlenme tarzıyla bu devletler, Batılı devletlere göre Türk-İslâm devletlerinin yüksek bir medeniyet seviyesine ulaşmasını sağlamışlardır (Topçu, 2014a: 18). Batı medeniyeti için “siyâset”in anlamı, “olduğu gibi görünmemek” ve “muhiye uyarak muhitini yok etmek”tir (Topçu, 2012c: 97). Nitekim bunlar, Batı medeniyetinde “madde cephesi”nin yarattığı bir sonuç olarak mâneviyat eksikliğinin yansımalarıdır ve Batı medeniyeti, bu konuda çok “zengin”dir (Topçu, 2012c: 97). Keza, “makine medeniyeti” hâline gelen Batı medeniyetinde ekonomik, siyasî ve toplumsal olayların temelinde sınıf çatışmalarının olması, “madde cephesi”nin yarattığı bir sonuç olarak bu siyâset tarzının benimsenmesindedir. Topçu’ya göre insanlık için asıl kurtuluş, Batı medeniyetinin ürettiği değerleri benimsemek değil, insan hayatının değerini ve hikmetini görmektir (Topçu, 2012d: 179).

İmdi, bu görüş ve değerlendirmeler doğrultusunda Topçu merkezîyetçilik, otoritelilik ve hür bir totalitarizm konusunda en başarılı örnekleri bulduğu Türk-İslâm devletlerinin tarihine büyük bir değer atfeder ve bu çerçevede belirli bir millî gurur düşüncesi geliştirerek siyasî garbiyatçılığında bu gururun yeniden yükseltilmesini amaçlar. Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Topçu, Batı medeniyeti karşısında Türk-İslâm medeniyetini yaratan millî ruhu güçlendirmek ister ve her türlü Batı taklitçiliğine karşı çıkar. Ayrıca, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerden özellikle de Said Halim Paşa ve Ersoy’un söylemine benzer öncüllerden hareketle, siyasî garbiyatçılığında Batı medeniyetinde ve Türk-İslâm devletlerinin tarihinde demokrasi, özgürlük ve eşitlik kavramlarının farklı içerikler taşıdığına altını çizer, Batı tipi demokrasiye yönelik bir dizi eleştiride bulunur.

Tezimizin bu kısmında Topçu’nun siyasî garbiyatçılığını, millî gurur düşüncesi ve demokrasi, özgürlük ve eşitlik eleştirisi başlıkları altında inceleyeceğiz.

6.7.2.1. Millî Gurur Düşüncesi

Topçu'ya göre millî gurur, kaynağını Türk milletinin millî ve mânevî değerlerini şekillendiren İslâmiyetten ve Türk tarihinin eşsiz başarılarından alır, millî ruhu güçlendirir. Nitekim, millî ruhun temeli millî ahlâktır; millî ruhu yaşatan iki kaynaktan biri millî birlik, diğeri ise millî tarihtir (Topçu, 2012a: 205). Bunlardan millî birlik, tezimizin 6.5. kısmında serimlediğimiz üzere, milleti oluşturan maddî ve mânevî unsurların birliğidir. Millî tarih ise “milletin şahsiyetini, bölünmez ve canlı bir varlık halinde ortaya koyar” (Topçu, 2012a: 206) ve milletin tarihsel deneyimleri ışığında geleceğini şekillendirir. Topçu'ya göre Türkler, “yaşama kudreti” güçlü bir millettir. Çin sınırından Bizans sınırına kadar yayılan coğrafyada asırlarca hâkimiyet kurmayı başaran Türkler, İslâmiyetle birlikte kendilerini ebediyete taşıyan iman gücünü bulmuş ve dünya tarihine yön vermişlerdir (Topçu, 2012b: 156). Bu bağlamda, üstünlük söyleminde Türk-İslâm medeniyetini “iman hârikası” olarak nitelendiren Topçu (2012b: 154), “akıl ve hikmetin hârikası” olarak tanımladığı Yunan felsefesi karşısında bu medeniyetin üstün olduğuna inanır. Keza Türkler, siyasî faziletlerinin yanı sıra iman ruhları, toplumsal düzene bağlılıkları, hukuka saygıları, yüksek zekâları, dinî alanlardaki bilgi birikimleri, ahlâk ve fazilette üstün erdemleri, ilahî aşkla dolu olmaları, devlet idealleri, cihada olan ilgileri, Allah uğruna savaşta hep ön saflarda yer almaları gibi özellikleriyle dinî kimlikleri ile millî kimliklerini bütünleştirmiş ve her iki alanda da sahip oldukları üstün özellikleriyle pek çok milleti asırlarca yönetmeyi başarmıştır (Topçu, 2012b: 154-155).

Topçu'ya göre Batının siyasî ve idarî alanlarda taklidi ise Meşrûtiyet'le hemen her alana yayılmış ve millî benliğin kaybı gerçekleşmiştir. Öyle ki, Meşrûtiyet'ten önce bir “ilim meselesi”, “felsefe meselesi”, “din meselesi” ve “sanat meselesi” vardı; ancak, “ahlâk terbiyesi meselesi” yoktu. Çünkü, bu dönemde millî benlik, henüz çok güçlüydü ve Batı değerleri tarafından değersizleştirilmemişti. Oysa, Meşrûtiyet'ten itibâren batılılaşma faaliyetleri, “millî benliğimizi tabaka tabaka soy”muştur (Topçu, 2014b: 181) ve millî benlik kaybı, her alana yayılmıştır. Türk milletinin kurtuluşu adına Batı medeniyetinden yardım bekleyen kesimleri eleştiren Topçu bu durumu, garbiyatçı söyleminde “düşman ruhlarına sığınma” (Topçu, 2014a: 88) olarak değerlendirir. Zira, bu kimselerin batılılaşma çabaları, Batı dillerinde eğitim talepleri, Batı sanayisine ve eğitimine yönelik övgüleri, Topçu'nun garbiyatçı söyleminde önemli eleştiri konularıdır. Türkiye'de batılılaşma faaliyetleri, Batının bilim ve tekniğinden yararlanma düşüncesinden zamanla farklılaşarak

Batılı milletlerin kültürlerini alma çabası şekline girmiş ve Batı taklitçiliği, millî ruhun kaybıyla sonuçlanmıştır. Bu yönüyle, Topçu'nun Batı taklitçiliği eleştirisi, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerle ortak bir kavrayış düzlemini paylaşır. Zira, Topçu'ya göre de ancak millî gururu yüksek ve millî ruhunu koruyan milletlerin ortak bir medeniyeti olabilir ve Türk milletinin millî ruhu, Batılı milletlerin millî ruhlarından daha değersiz olmadığı gibi, millî gururun zedelenmesi, millî ruha zarar verir.

Öbür taraftan, Batı medeniyetine iki çeşit milletin dâhil edilebileceğini düşünen Topçu'ya göre bunlardan ilki, millî ruhunu koruyarak “kendi kültürünü kendisi yaratmış şerefli milletler”dir ve millî gururu yüksek bu milletler, “ev sahibi” konumundadır. Diğerleri ise “parazit misafirler”dir (Topçu, 2011e: 166) ve bu milletler, millî ruhlarını kaybettikleri için Batının daimi sömürgesi olmaya mahkûmdur. Ancak bir millet, tarih içinde kendi kültürünü kendisi yaparken, başka milletlerin kültürlerine kayıtsız kalamaz/kalmamalıdır da. Çünkü insanlık, “insan ruhu taşıyanların müşterek hazinesi”dir (Topçu, 2011e: 167) ve bu “hazine”de tüm milletlerin bir katkısı olduğu gibi, ondan alabilecekleri paylar da mevcuttur. Keza, insanlık tarihinde büyük eserler bırakan tüm önemli şahsiyetlerde, bu tür alışverişlere rastlanır; örneğin, Mimar Sinan ile Michelangelo, İsmail Dede ile Chopin, Yunus ile Jean Delacroix arasında “ruh beraberlikleri” vardır.

İmdi, Topçu'nun (2010: 208-209; 2012c: 73) siyasî garbiyatçılığına göre “İslâmiyetin ilk yıllarındaki mistik hareketlerin canlandırılması”, millî gururu yeniden yükseltip millî ruhu her alanda egemen kılmak için gereklidir ve Topçu bunu, “millî benlikte yeni bir Rönesans” olarak değerlendirir. Bu “Rönesans”ın esas amacı ise Türk-İslâm devletlerini Batılı devletlerden üstün hâle getiren merkezîyetçilik, otoritelilik ve hür bir totalitarizmi yeniden uygulamaya sokmaktır. Böylelikle Türkler, Batı karşısında kendi benliklerinde millî gururun yükselişine tanıklık edecek ve millî ruhla bütünleşecek; “cemaatin mesuliyeti”ni üzerlerinde taşıyacak ve sorumluluk sahibi toplumsal özne konumuna yükseleceklerdir.

6.7.2.2. Demokrasi, Özgürlük ve Eşitlik Eleştirisi

“Demokrasi bugün âdeta bir din haline gelmiş gibidir. Lâkin genel olarak, en iyi hükûmet şekli diye muayyen bir şekil tayinine çalışmak doğru değildir” (Topçu, 2013: 104) diyen Topçu'ya göre demokrasi, iki temel ilkeye dayanır; özgürlük (hürriyet) ve

eşitlik. Bu ilkelerden özgürlük, başkalarına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmeyi ifade eder; eşitlik ise başkalarının da aynı haklara sahip olmasını ifade eder. Nitekim özgürlük, “içten veya dıştan, iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın, iradenin, kendi seçimi ile yine kendisini belli bir harekete zorlayabilmesidir” (Topçu, 2012a: 72). Hareketlerimizde özgür olduğumuzu bilmek, istediğimiz şekilde davranma gücüne sahip olduğumuzu gösterir. Yaşadığımız ruhsal olaylar da içsel bir çabayla meydana gelir ve bu çaba için kendimizi zorlamamız, sahip olduğumuz bir kuvveti kullanmakta olduğumuz anlamına gelir. İnsan bilincinin yaratıcı niteliği de yine insan özgürlüğüne kanıttır. Dolayısıyla Topçu, özgürlüğü iradeyle açıklar. Dışarıdan gelen etkilerin zorlayıcı gücü karşısında kişi, kendi içinde oluşan zorunlu tepkileri iradesiyle ortaya koyar; kişinin kendi iradesini gerçekleştirmesi, onun özgürlüğünü ifade eder (Topçu, 2012a: 72-73).

Topçu’ya göre özgürlüğü tek bir kavram, ilke ya da olguyla açıklamak mümkün olmadığı gibi, insanın yaşama iradesiyle ilişkilendirildiğinde, başkalarının varlığından bağımsız olarak ele almak da mümkün değildir. Nitekim, kişinin kendi yaratıcı hareketi içinde Allah’a yükselişinde özgürlük kavramı, başkalarıyla ilişkisinde şekillenen şahsiyetiyle yakın bir ilişki içindedir. Bireyden başlayan özgürlük, giderek topluma yayılır; beden arzu ve isteklerinden sıyrılıp bedeni tükettiği oranda da kişiye şahsiyet kazandırır ve toplumun mâneviyatının yükselmesini sağlar. Başka deyişle, topluma özgürlük ve şahsiyet kazandıran da yine kişinin özgürlüğüdür. Bu özgürlük içinde kişi belirli bir “ıstırap” duysa da bu “ıstırap”, Allah’a yükselişin ifadesi olmak bakımından kişinin kurtuluşudur (Topçu, 2010: 208-209). Toplum içinde özgürlük söz konusu olduğunda insan, tüm hareketlerinde özgür değildir. Bir kişinin özgürlüğü, başka kişilerin özgürlüklerinin başladığı yere kadardır (Topçu, 2012a: 75).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Topçu’ya göre demokrasi, haklar ve ödevler ilişkisi temelinde anlamlıdır. Sahip olunan özgürlük, başkalarıyla eşit haklara sahip olma yükümlülüğünü de doğurur; demokraside her hak, aynı zamanda da ödevdir ve hakları ödev hâline getirmek, vatandaşlık bilincinin gereği olduğu gibi, aynı zamanda da millî birlik ve beraberliği sağlar. Oysa, bu birlik ve beraberlikten ve ahlâkî olgunluktan yoksun kimselerin elinde demokrasi, belirli birtakım çevrelerin çıkarlarını gözetken ve “aşağı tabaka”nın düşünce ve iradesini hâkim kılan bir rejim hâline gelir ki, demokrasinin uygulamadaki karşılığı da esasen budur (Topçu, 2013: 104-105). Bu eleştirisinde Topçu’nun esas vurgularından biri, “fert hürriyetinin hiçbir hükümet şeklinde, hatta

demokraside bile korunamayacağıdır. Demokrasiye, “halk hükümeti” denilmiştir. Fakat bu adlandırma doğru değildir. Hükümet daima, kendi iradesini kullanan bir kişinin veya bir grubun hâkimiyetine dayanır” (Topçu, 2010: 87).

Topçu’ya (2013: 106-107) göre demokrasinin geniş halk kitleleri tarafından benimsenmesinin esas nedeni, zorba rejimler altında yaşayan insanların maruz kaldığı sorunlardır, demokrasinin kendine özgü nitelikleri değil. Bu çerçevede Topçu, demokrasi eleştirisini yalnızca uygulamada karşılaşılan sorunlarla sınırlandırmaz, aynı zamanda da konuyu ilkeler bağlamında ele alır. Nitekim, demokrasilerde her bireyin idare işlerinde aynı oya sahip olması, eşitlik ilkesinin gereğidir; ancak, insanlar arasında düşünce, anlayış derecesi ve kültür seviyesi bakımından varolan eşitsizlikler, eşit oy hakkı konusunu büyük bir sorun hâline getirir. Zira, bu tür bir eşitlik düşüncesinde “bilenler” ve “bilmeyenler” bir tutulur; “bilmeyenler”in çoğunluk teşkil etmesi durumunda ise “bilenler”in fikirleri reddedilir. “Bilenler”in “irşad” görevleri, bu sorunu gidermeye yetmez; çünkü “irşad”, her zaman yeterli gelmez. Dolayısıyla demokrasi, “halk idaresi” diye tanımlanmakla birlikte, aslında çoğunluğun iradesidir ve bu nedenle azınlığın iradesi, çoğunluğun iradesini kabule zorlanır (Topçu, 2013: 107).

İmdi, Topçu’ya göre demokraside kendi çıkarlarını halkın çıkarları gibi gösteren kişi ya da gruplar, iktidarı ellerine geçirdiklerinde her türlü denetimden uzak bir şekilde rejimin tüm olanaklarından yararlanırlar (Topçu, 2012b: 23). Siyasî garbiyatçılığında Topçu, demokrasiye yönelik eleştirilerini iktidarın kaynağından çok, iktidarı elinde tutanların yönetim şekli üzerinde yoğunlaştırır ve demokrasilerde sorumluluk iradesinin kaynağının Allah olması gerektiğine inanır. Ancak, sorumluluk iradesinin kaynağının Allah olması, “dinî devlet” anlamına gelmez; çünkü, Topçu’ya göre dinin kurumsallaşması, belirli bir ferdin eline geçmesi demektir; Topçu’nun demokrasi eleştirisinde asıl istediği “devlet kurucusunun, kendi iradesini Allah’a teslim etmek dâvasıdır” (Topçu, 2012b: 25).

Bu bağlamda, “bütün kâinatın gerçek sahip ve mesulü bir olan Allah’tır. Devlet idaresi de, onunla bizim aramızda birlik halinde gözükken bir irtibat iradesidir” (Topçu, 2012b: 25) değerlendirmesini yapan Topçu, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerden Said Halim Paşa’nın garbiyatçı söyleminden bu noktada ayrılır. Nitekim Topçu, Batıdaki gibi yasa yapma yetkisinin halk tarafından kullanılması anlamına gelmek üzere

demokrasiden vazgeçilmesi gerektiğine inanmaz, demokrasinin gerçekleşme şeklinde; uygulamada, iktidar gücünü ellerinde bulunduranların kaynağını Allah'ın iradesinden alan sorumluluk iradesiyle hareket etmelerini ister. Ayrıca, daha önce Gökalp'in savunduğu merkeziyetçilik düşüncesi de Topçu üzerinde etkin olmuştur ve bu bağlamda Topçu, İngiliz modeline dayalı olarak Adıvar'ın savunduğu türden adem-i merkezî idareye karşı çıkar.

Diğer taraftan, Topçu'nun (2012b: 44-45) siyasî garbiyatçılığına göre Batı toplumlarında bireyci ve liberal görüşler, insana sundukları özgürlük vaadini yaşama geçirmekten uzaktır ve toplum içinde anarşi doğurur. Gerçekte özgürlük, aklın çizdiği düzen içinde kişinin kendi sorumluluklarını yerine getirme gücünü tanımlar ve insana, iradesini gerçekleştirme cesareti sunar; içgüdü ve eğilimlerini kontrol altında tutar. Bireyci ve liberal görüşlerde ise insan, kendi içgüdü ve eğilimlerine terk edilir ve bu terk ediş, özgürlük olarak değerlendirilir. Oysa, insan için gerçek özgürlük, anarşinin olduğu yerde değil, ortadan kalktığı yerdedir; insan özgürlüğü, belirli bir toplum düzenini gerekser ki, bu düzenin kaynağı da ahlâktır. Buna karşılık, herkesin “kendi” iradesini istediği yerde, bu iradeler arasında çatışmalar kaçınılmazdır ve sosyal düzeni sağlama olanağı yoktur.

Bu bakımdan özgürlük, aynı zamanda da bir eğitim sorunudur; neyin istenilmeye değer olduğu konusunda eğitim, kişinin “kendi” iradesini şekillendirmesini sağlayacak; bu eğitim, aynı zamanda da kaynağını ahlâktan alacağı için kişiyi ahlâkî bakımdan geliştirecek ve demokrasilerdeki “irade çatışmaları”nı ortadan kaldıracaktır (Topçu, 2012b: 49). Oysa, “demokrasi” adına herkesin “kendi” iradesini gerçekleştirmek için çaba sarf ettiği ortamlarda irade çatışmaları, kurumların iflasına yol açacaktır ki, bu bağlamda Topçu'nun üzerinde durduğu temel kurumlardan biri aile kurumudur. Zira, Topçu'ya göre ailede babanın şahsında toplanan otoritenin “demokrasi” adına aile üyeleri arasında paylaşılması, aile kurumunda “buhran” meydana getirmektedir (Topçu, 2012b: 132). Keza, bir toplumda ya da kurumda otoritenin kaynağındaki iradenin iflasını ilan etmek, “Batı'nın hayranı boynu bükük bir cemaat”ın (Topçu, 2012b: 133) yaptığı bir iştir.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Topçu'ya göre Batıdan gelen her fikirde olduğu gibi demokrasi fikri de halka adeta “âmentü” gibi ezberletilmiş; hiçbir eleştiri veya tartışmaya konu olmaksızın benimsenmiş, Türk milletinin millî benliğine uygun olup olmadığı üzerinde düşünülmemiştir. Aynı şekilde, bu fikrin hukuk ve ahlâk yönünden

eleştirisi de yapılmamış ve değeri hakkında itirazlar dile getirilmemiş, bunlara hiçbir cevap da aranmamıştır. Fakat, tam da bu nedenlerle demokrasi fikri Türkiye’de, Rousseau’nun ifadesiyle “ilahlar rejimi” ortaya çıkartmıştır (Topçu, 2012c: 124). Oysa Batı medeniyeti, ortaya koyduğu fikirler ve ürettiği değerler bakımından içinde bulunduğu tehlikelerin farkına varmış ve kurtuluş yolları aramaya başlamıştır (Topçu, 2012d: 30). Batı medeniyetinde aydınların toplumsal görevlerini yerine getirmelerinin ve iletişim kanallarının özgür olmasının, demokrasinin bu gibi sakıncalarının azaltılmasında etkin olduğunu düşünen Topçu’ya (2012c: 126) göre Doğu demokrasilerinde ise “aşağı halk sınıfları” ve “münevver tabakalar”, birbirleriyle mutlak eşit bir konuma getirilir ve “münevver tabakalar”ın “irşad” görevi, layıkıyla yerine getirilemez. Bu ise Doğu demokrasilerinin “sadra şifa vermeyen bir kontrol rejimi” (Topçu, 2012c: 126) olarak kalmasına yol açar.

Topçu, Sokrates’i yetiştiren kültürün Atina demokrasisi olmadığını düşünür; tam tersine, Atina demokrasisi aslında, Sokrates’in idamına karar veren demokrasidir. Keza, halkın “bayağı ihtiraslar”ın güdümünde olması, tarih içinde bu gibi pek çok kötü olaya neden olmuştur. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber’in devlet yönetiminde istişare rejimi, “halkın oyu”na başvuran bir “demokrasi” olarak görülemez (Topçu, 2012c: 136). Hz. Peygamber’in başında bulunduğu devlet mekanizmasında, halkın idareye katılımı söz konusu değildi ve Hz. Peygamber, bir konu hakkında karar alırken, yalnızca o konunun “uzman”larına danışır, bu “uzman”ların görüşlerine göre karar verirdi. Atina demokrasisi, Batı medeniyetinde “demokrasi”nin en güzel örneği olmaktan çok, Yunan devletinin yıkımına zemin hazırlayan bir demokrasi olmuştur ve Romalıların saldırılarına karşı kendisini koruyamamıştır. Böylelikle Topçu, demokrasinin “insanın büyük ve ilahî tarafını budadığı”nı iddia eder; demokrasi, “hırs ve menfaat emelleri”ni meşrûlaştırır ve tüm toplumsal kurumlara bulaştırır. Oysa bilim, sanat, ahlâk ve din kurumları, insan ruhunu mükemmelleştirerek Allah’a taşıyan araçlardır ve bu kurumlar, demokratik rejimlerde yıkıma maruz kalır. Bu kurumlar, ancak “münevver tabakalar” ve onları koruyan “üstün zümreler”in katkılarıyla amacına uygun bir biçimde etkinlik gösterir (Topçu, 2012c: 136-137). Örneğin, Eski Yunan sanatı, kendisini koruyan Perikles rejiminin bir başarısıdır, Atina demokrasisinin değil. Hâlbuki Atina demokrasisi, Perikles gibi bir otoriteyi türlü nedenlerle itham etmekten geri durmamıştır.

6.7.3. Nurettin Topçu'nun Kültürel Garbiyatçılığı

Nurettin Topçu'nun kültürel garbiyatçılığı, Batı medeniyetinin maddeci düşünce temeline dayalı değerleri karşısında millî ve mânevî değerlerin üstünlüğü kabulüne dayanır ve bu üstünlük söylemi çerçevesinde Topçu, Anadoluçuluk idealini geliştirir. Kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde de görüldüğü üzere, Topçu da Batı taklitçiliğine karşı çıkar ve değerler ve toplumsal yapı arasında kurduğu ilişkiler çerçevesinde millî ve mânevî değerlerin üstünlüğünün toplumsal yapıda yeniden tanınması ister. Nitekim, Topçu'ya göre her milletin kendi millî ve mânevî değerleri vardır ve bu değerler, o milletin tüm ilişki biçimlerini şekillendiren mânevî unsurlardır. Oysa, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi, millî ve mânevî değerlerin aşınmasına ve milletin esaretine yol açmaktadır ki, Topçu'nun kültürel garbiyatçılığının genel çerçevesi budur. Ancak Topçu, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerin aksine, kesin sınırlarıyla tanımlı bir Doğu-Batı ayrımı yapmaya kalkışmaz ve yazılarında şarkiyatçıları doğrudan hedef almaz. Topçu'nun kültürel garbiyatçılığı, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında doğrudan doğruya millî ve mânevî değerler üzerinde yoğunlaşır ve bu değerlerin Türk toplumunda yeniden yükselişini amaçlayan Anadoluçuluk ideali, Batı medeniyetinin hegemonyasına son verme amacı taşır. Başka deyişle Topçu, Müslüman Anadolu sosyalizmiyle Batının maddî üstünlüğü karşısında Türk milletinin tam bağımsızlığını savunduğu gibi, Anadoluçuluk idealiyle mânevî alanda da tam bağımsızlığını savunur ve bu bağımsızlığın temellerinin millî ve mânevî değerlere dayanması gerektiğine inanır.

Topçu'nun kültürel garbiyatçılığının kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerden ayrıştığı bir diğer nokta da “millî değerler” ile “dinî değerler” arasında herhangi bir hiyerarşi kurmaya çalışmamasıdır. Nitekim, Gökalp öncesi değerler hiyerarşisinde dinî değerler, millî değerlerin üzerinde konumlandırılmış; Gökalp ise millî değerleri dinî değerlerin üzerinde konumlandırmıştı. Her iki konumlandırmada da dinî ve millî değerler, Batı değerlerinden üstün tutulmuş ve “sömürgeci-emperyalist-ahlâksız” Batı medeniyeti karşısında bağımsızlık ve üstünlük elde etmenin temel unsurları olarak değerlendirilmişti. Adıvar ise millî ve mânevî değerler ile Batı değerleri arasında bir sentez çabası içinde olmuş; bu tür bir “üstünlük” düşüncesine karşı çıkararak “beraberlik” düşüncesini savunmuştu. Oysa Topçu, dinî ve millî değerlerin kaynağının aynı Türk-İslâm medeniyeti olduğuna ve bu değerlerin Batı değerleri karşısında üstün olduğuna inanır; bu inancına gerekçe olarak da kaynağını Türk-İslâm medeniyet tarihinin ruh ikliminden alan başarıları

gösterir. Ancak, bu değerler arasında hiyerarşi kurmaya da kalmaz; bu değerler, aynı kaynaktan geldiği için aynı derecede değerlidir.

Bu bağlamda, Topçu'nun kültürel garbiyatçılığı, Gökalp'in kültürel garbiyatçılığıyla önemli bir karşıtlık ilişkisi içindedir. Nitekim Gökalp, Türk kültür ve medeniyetini oluşturan değerlerin mutlak üstünlüğüne inandığı gibi, dinî değerleri de bu sistem içinde anlamlandırma yoluna gitmiş; dinî değer, kurum ve ilişkilerin çağdaşlaşma süreci içinde yeniden anlamlandırılmasını isteyerek dini bireysel vicdan alanına çekmiş ve kültürel çerçevede esas vurguyu dile yapmıştı. Topçu düşüncesinde ise millî kültür, dinden daha ön planda değildir ve millî değerlere bağlılık, Allah'ın iradesine bağlılıktan daha yüksek bir değer taşımaz. Nitekim, çağdaşlaşma adına “millet hayatının destekleri olan mukaddesat”ın zayıflaması ya da ortadan kalkması, “millette iradenin sefaleti” demektir. Bir milletin mukaddesatına yabancı unsurların “nüfuz etmesi”, bu mukaddesatın “çürüme”sine yol açar ve milletle iradenin sefaletini getirir. Bu çürüme aynı şekilde, millî değerlere karşı halkta “istihfaf” (hor görme, küçümseme) uyandırır; Gökalpçi “yeni hayat vaadleri”yle “mukaddesat” mahvedilir.

İmdi, Topçu'nun kültürel garbiyatçılığına göre milletin “iç hayatı”, “tarih ve mukaddesat”ını ifade eder. Kendi benliğini kendi tarih ve mukaddesatında aramayan bir millet ise başka milletleri taklide çalışır ve Türk milletinin yaşadığı “buhran”, “Garp mukallitliği”nden kaynaklanmaktadır (Topçu, 2011c: 38). Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Topçu'ya göre Batı medeniyeti, kendi değer ve ahlâk anlayışını “millî mukaddesat”a aşılıyarak millî benliğin kaybına yol açar. Kaldı ki, Batı medeniyetinin bu değer ve ahlâk sistemi, yalnızca kendisi dışındaki toplumları değil, aynı zamanda Batı toplumlarını da tehdit etmekte ve yok oluşa sürüklemektedir ki, bu da aslında, Batı medeniyetinin maddeye teslim olmasıyla “zevk”in/“haz”zın her alanda yüceltilmesinin sonucudur (Topçu, 2012d: 29).

Tezimizin bu kısmında Topçu'nun kültürel garbiyatçılığını, Anadoluçuluk ideali ve değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki sorunu başlıkları altında inceleyeceğiz.

6.7.3.1. Anadoluçuluk İdeali

Tezimizin 6.5. kısmında da serimlediğimiz gibi, Topçu'ya göre Türk milliyetçiliği, Türklerin Anadolu'ya gelişiyle başlamış ve Selçuklular döneminde Anadolu'da ekilen milliyetçi tohumlar, Osmanlılarda meyvesini vermiştir. Osmanlı döneminde güçlü bir merkezîyetçiliğin sağladığı olanaklarla İslâmiyetin ruhuna uygun bir millî devlet kurulmuştur. Bu devletin millî birliği, Anadolu'daki beyliklerin sonlandırılmasıyla sağlanmış ve yabancı unsurlara uygulanan Türkleştirme ve İslâmlaştırma siyâsetiyle milliyetçiliğin bünyesi sağlamlaştırılmıştır. Ancak Osmanlılar, yalnızca “millet dâvası” gütmemişler, aynı zamanda da “insanlık dâvası” gütmüşler ve Türk-İslâm medeniyetini zirveye taşımışlardır. Zamanla millî bünyenin zayıflaması ve yabancı unsurların da desteğiyle Türk milliyetçiliği, Turancı bir nitelik kazanmış; bu anlayışın en önemli temsilcisi de Gökâlp olmuştur. Keza, Gökâlp için Turancılık, ümmetçilikten milliyetçiliğe geçiş anlamına gelse de Topçu'ya göre aslında, “ruhçu milliyetçilik”ten “maddeci milliyetçilik”e geçtiği ve Anadolu'da millî ruhun kendi kendisini inkârıyla sonuçlandı. Cumhuriyet döneminde de bu inkâr devam etmiş ve bu dönemde gerçekleştirilen devrimler, millî ruhu Batı değerlerinin içinde eritmiştir (Topçu, 2012b: 166-168).

Bu tarihsel gelişmeler karşısında Topçu, Türk milliyetçiliğinin bundan sonraki aşamasının Anadoluçuluk (Türkiyecilik) olduğu değerlendirmesini yapar. Nitekim, Topçu'ya göre bu dönemde geçmişten ilham alan ve millî ruha bağlı kesimler, İslâmiyetin millî ruhtan koparılmak istenmesine ve millî ruhun Batı değerleri içinde eritilmesine karşı çıkmışlar, milliyetçiliğin merkezine yeniden İslâmiyeti koyarak “ruhçu milliyetçilik” çerçevesinde Anadoluçuluk idealini geliştirmişlerdir. Topçu'nun Anadoluçuluk ideali ise en temelde, millî ruh üzerinde Batı medeniyetinin yarattığı tahribatı sona erdirmek ve Anadolu insanını yeniden ahlâklı bir toplum hâline getirmektir. Bu ideali aynı zamanda da “yarınki Türkiye” söylemiyle ifade eden Topçu, Batı medeniyetinin bilim ve felsefesine yön veren akılcılığın Türk-İslâm medeniyetinin “hikmet”i içinde özümsemesini ve kaynağını İslâmiyetten alan Anadolu dervişlik ruhunun yeniden canlandırılmasını ister (Topçu, 2014a: 29).

Böylelikle, Topçu'nun kültürel garbiyatçılığında Anadoluçuluk ideali, “gerçekçi ve ruhçu milliyetçilik” olarak tanımlanır, “maddeci ve ütöplast milliyetçilik” dediği Turancılıktan kesin olarak ayrılır (Topçu, 2012b: 170). Dahası, Anadoluçuluk ideali

çerçevesinde Topçu, herhangi bir hegemonya projesi içine de girmez ve milliyetçiliğin bir “itham vesikası” veya “zafer silahı” olmayıp bir “insan felsefesi” ve bir “dünya nizamı” olduğunun altını çizer (Topçu, 2012b: 170). Nitekim, Topçu’nun Anadoluçuluk ideali, Türk insanının maddî bağımsızlığına paralel bir şekilde mânevî bağımsızlığını da tesis etme ve Türk-İslâm medeniyetini yeniden güçlendirme amacındadır. Topçu’nun millî ruh hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri üzerinde etkisi olan isimse şüphesiz ki Ersoy’dur; çünkü, Topçu’ya göre Ersoy, “milletimizi boğmak isteyen Haçlı ruhunun karşısında Süleymaniye’ye nazire olan *Safahat*’ını ortaya koydu. Böylelikle millî ruh, İslâm’dan ayrılmayacağını anladı” (Topçu, 2012b: 172-173).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Topçu’ya göre Batı medeniyeti, kendi ekonomik sistemini ve sosyal değerlerini Türkiye’ye ihraç ederek tüm ekonomik ve sosyal alanlarda maruz kalınan ahlâkî çöküş ve yabancılaşmanın esas sorumlusudur. Nitekim, fabrikalarla birlikte Türk insanının topraktan uzaklaşması, makinenin tüm yaşam alanlarını işgâl etmesi, maddî değerlerin mânevî değerlere üstün tutulması, vicdanın sesinin susturulması ve mânevî değerlerin çiğnenmesi, insan ilişkilerinde saygının azalması, vd. sorunların esas sorumlusu Batı medeniyetidir (Topçu, 2012b: 130). Keza, “asrımızın parıl parıl parıldayan teknik ışıkları karşısında duyulan aşağılık duygusu gözlerde maddeyi putlaştırdı” (Topçu, 2012b: 131) diyen Topçu’ya göre “asrın başından beri Batı rüzgarlarının memlekete doldurduğu konfor ve lüks iptilâsına kapılar ardına kadar açıldı. Kalpleri zehirleyen bir medeniyetin hayranlığı beşikteki ninnilerle başlıyor” (Topçu, 2012b: 131).

Topçu’ya (2012b: 120) göre Meşrûtiyet’ten beri Türk milletinin bir “ahlâk meselesi” vardır; Batının kültür ve medeniyeti, millî ve mânevî değerleri değersizleştirmektedir. Nitekim, Meşrûtiyet’ten bu yana Türkiye’de yapılan reformlar, millî hayatın dönüştürülmesine yol açmış ve “milletin mukadderatı” feda edilmiştir. Zira, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, millî ahlâkı sarsıntıya uğratan Batı değerleri, millî ve mânevî değerlerin içini boşaltarak maddeyi ve maddî değerleri yücelten bir değerler sistemini getirmiştir. Batı değerlerinin millî ahlâka aktarılması; yani, maddeci düşüncenin sosyal kurumlarda hâkim kılınması dini, aileyi, ahlâkı, vb. olumsuz yönde etkilemiştir. Keza, maddeci düşüncenin maddî değerlere yüksek değer atfetmesi, insana verilen değeri azaltmış ve toplum içinde sorumluluk sahibi bir insan tipini ortadan kaldırmıştır. Bu “mânevî değersizleşme” ortamı içinde sorumluluktan anlaşılan şey ise

kişiyeye yüklenen görevlerin yerine getirilmesi olmuş; bu görevlerin millî ve mânevî değerlerle nasıl bir ilişkisi olduğu araştırılmamıştır (Topçu, 2012b: 121).

Bu çerçevede, Topçu'ya göre Batı taklitçilerinin bilinçaltlarındaki asıl “kompleks”leri, millî benliklerinden sıyrılmak isteyişleridir. Oysa, olduğundan başka türlü olmak, “evlâdını boğan bir ana” gibi kendi şahsiyetini boğmak ve bir yabancıya sığınmak demektir ki, bu durumu Topçu, “irade hastalığı” olarak değerlendirir; bu hastalık, “şahsiyetsizliği basamak yapan aşağılık duygusunun, yıkılmış bir cemaatin ruhunu sarmasıdır” (Topçu, 2014a: 25). Böyle bir durum karşısında millî ruhu yeniden egemen kılabacak Anadoluçuluğun esaslarını ise Topçu, şu şekilde ifade eder:

1. Büyük vatan, Anadolu'nun toprağıdır.
2. Soyumuz, Oğuz çocuklarının, Anadolu'nun dokuzyüz yıllık tarihi içinde bu topraklardaki kaynaşmalarıyla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur.
3. Dilimiz, bu ülkede yüzyıllardan beri devam edegelen tarihi olgunlaşma içinde varlık kazanan müşahhas ve zengin Türk dilidir. Ferdi dileklerin icadı olan mücerred ve hayasız dil, milli dil olamaz.
4. Devlet, büyük çoğunluğu, köylü ve çiftçi olan kütlenin iradesini yaşatan otoriteli devlettir.
5. İktisadi sistemimiz, halkın bütün içtimai ihtiyaçlarını karşılayan ve her ferdi iş ahlâkıyla seferber eden ruhçu sosyalist sistemdir.
6. Millet dini, onun ahlâkını, örflerini ve kalbini yoğurmuş olan İslâm dinidir (Topçu, 2012b: 310).

6.7.3.2. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu

Topçu'nun (2013: 204-206) kültürel garbiyatçılığına ve genel olarak garbiyatçı söylemine yön veren kültür ve değer felsefesine bakıldığında, tüm insan eylemlerinin şu üç temel amaçtan birine ulaşmak için yapıldığını düşündüğü görülmektedir; ya bir gerçeği tanımak, ya bir hakîkati araştırmak, ya da bir değeri ortaya koymak. Bu yönüyle, Topçu'ya göre insan eylemleri gerçekler (réalité), hakîkatler (vérité) ve değerler (valeur) etrafında toplanır. Bunlardan *gerçek*, onu düşünen insanlardan bağımsız olarak eşyanın kendisidir. *Hakîkat*, düşüncenin konusuna uygunluğudur. *Değer* ise sosyal tasavvurların birtakım eşyaya bağlanmasıdır (Topçu, 2013: 207). Nitekim Topçu, değerleri beş temel başlık altında tasnif eder; dinî değerler, hukukî değerler, ekonomik değerler, estetik değerler ve ahlâkî değerler. Bunlardan dinî değerler, ilk(el) toplumlarda tüm insan eylemlerini idare eden ve toplumu birleştiren değerlerdir. Toplumların gelişmesi, değerlerin de dinden ayrılması sonucunu doğurmuş ve ilk olarak hukukî değerler, dinî değerlerden ayrılmıştır.

Hukukî değerlerin ardından, ekonomik değerler de dinden ayrılmış ve sanayi devrimiyle birlikte tüm hayat alanında hâkim bir kuvvet kazanmıştır. Estetik değerlerin dinden ayrılması ise Rönesans'la başlamıştır. Rönesans sanatında dine aykırı değerler, sanatçıyı dine bağlı kalmaya zorlamamıştır. Ahlâkî değerler de dine bağlı kalmakla birlikte, aynı zamanda aklın eleştirisine konu olabilmektedir. Fakat tüm değerler, bir “itikad”a bağlanmak zorundadır; bu “itikad” dinde kutsallık, hukukta hak ve adâlet, ekonomide genel fayda, sanatta güzellik ve ahlâkta iyilik ideallerine dayanır (Topçu, 2013: 208-209).

İmdi, kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Topçu'ya göre tüm değerler, kaynağını dinden alır ve dinin getirdiği idealleri gerçekleştirmeye çalışır (Topçu, 2012d: 20). Topçu, bu değerleri yaşatan etkinlikleri bilim, felsefe, sanat ve din şeklinde sıralar. Nitekim her millet, bu etkinliklerle kendi kimliğini bulur ve bu kimliği korur (Topçu, 2012d: 20). Bunlar arasında dinin yeri ise daha önemlidir; çünkü din, “milletin malı” olmasa bile, milletin kuruluşunda temel kaynağı teşkil eder. Öyle ki büyük dinler, milletlerin oluşumundan önce ortaya çıkmış ve milletleşme süreçlerinin merkezinde yer almışlardır (Topçu, 2012d: 22). Topçu'ya göre Türk kültürü, kendine özgü örfleri, folkloru, edebiyatı güzel sanatları, tasavvufu ve tarikatlarının felsefesiyle, İslâmî ahlâkıyla bir bütündür ve Anadolu'nun bin yıllık tarihi içinde şekillenmiştir (Topçu, 2012d: 14). Ancak Türk kültürü, kendi tekniğini üretememiş, Batı medeniyetinden tekniği alma yoluna gitmiştir (Topçu, 2012d: 23). Oysa, bu yolla tekniğin önemini anlamak mümkün olmadığı gibi, tekniği etkin bir şekilde kullanmak da mümkün değildir ve Batı tekniği, millî kültürü olumsuz yönde etkilemiştir (Topçu, 2012d: 24). Batı medeniyetinde ise “ruh cephesi”nin bir başarısı olarak millî kültürler oluşurken edebiyat fakülteleri, “kültürün müjdecileri” hâline gelmiş ve bunların ardından teknik fakülteleri kurulmuştur. “Madde cephesi”nin etkin hâle gelmesi ise Batı medeniyetinde de millî kültürleri olumsuz yönde etkilemiş ve millî değerlerin yerine maddeci düşünce geçmiştir (Topçu, 2012d: 25).

Diğer taraftan, Topçu'ya göre her milletin kendine özgü bir kültürü olduğu gibi, toplumsal kurumlarının örgütlenmesi ve devlet mekanizmalarının işleyişi de yine kendi değerler sistemini ifade eden kültürlerine göredir. Bu örgütlenme ve işleyişin “inkılâplar” yoluyla sık sık değiştirilmesi ve dönüştürülmesi, kültürün kabul etmediği veya karşı olduğu ilke ve fikirlerin benimsenmesi, devletin güçsüz düşmesine yol açar (Topçu, 2012c: 161). Batı medeniyeti karşısında Türk milletinin ve devletinin varlığı, ancak kendi değerler sistemine ve kültürüne bağlı kalmakla mümkündür. Kendi kültürünü küçümseyip kendi

değerler sistemini terk ederek başka milletlerin kültürünü taklit eden milletler ise kendilerini var eden koşulları görmezden gelip kendilerini inkâr etmiş olurlar ve “büyük millet” olma şanslarını kaybederler (Topçu, 2011e: 65).

İmdi, Topçu’ya göre millî varlığın temelinde, dinin dayandığı sonsuzluğun iradesi vardır; iradenin hiçbir zaman tükenmemesi, hep kendi kendisini aşması, kaynağını dinde bulur (Topçu, 2012c: 27). Oysa, Meşrûtiyet’ten beri Türk milleti, kendi değerler sisteminin yerine Batı değerlerini koymaya çalışmış; maddeci düşüncenin benimsenmesi sonucu önce Avrupa değerleri, daha sonra da Amerikan değerleri, millî değerleri değersiz hâle getirerek toplumsal yapıyı bozmuştur. Zira, yirminci yüzyılda Amerika’nın temsil ettiği “medeniyet” düşüncesi çerçevesinde Topçu, Amerika’da en üst gelişim noktasına ulaşan kapitalist sistemin Türkiye’de de sınıf farklılıklarını ve sınıfsal çelişkileri arttırdığına, sınıf çatışmalarını genişletip tüm kurumlarda kökleştirdiğine, kazanç düşüncesinin toplumdaki tüm mâneviyatı tükettiğine, insanlar arasında hırs ve insafsızlıkları arttırdığına, dostluk ilişkilerini bozduğuna, rekabetin düşmanlık doğurduğuna, hakkı sahibine verecek otoritenin kaybına yol açtığına, devleti sermayenin emri altında hareket etmeye zorladığına, millî varlığı temellerinden sarstığına, millî ruhu eriterek zulüm sistemi içinde millî birlik ve beraberliği yok ettiğine dikkat çeker (Topçu, 2012b: 134-135).

7. BÖLÜM

CEMİL MERİÇ VE GARBİYATÇILIK

7.1. Cemil Meriç

Cemil Meriç, 12 Aralık 1916'da Hatay'ın Reyhaniye ilçesinde doğdu. Ailesi, Balkan Savaşları sırasında Dimetoka'dan Antakya'ya göç etmişti. Babasının görevi nedeniyle, yedi yaşına kadar Hatay'da kaldı. Reyhaniye Rüşdiyesi'nde başladığı eğitimine 1928'de Antakya Sultanisi'nde devam etti. Bu dönemde, Hatay'da çıkan *Yeni Gün* gazetesinde yazılar yayınladı. Ayrıca, *Karagöz*'de de yazı ve şiirleri yayımlandı. 1935'te liseden mezun olması gerekirken, Fransız mandasına giren Hatay'da liselerin eğitim süresinin uzaması üzerine mezun olamadı. Lise eğitimi sırasında hocalarına yönelttiği eleştirilerden dolayı, bitirme sınavlarına kısa bir süre kala okulu terk etti ve 1936'da İstanbul'a gitti; eğitimini Pertevniyal Lisesi'nde sürdürdü. İstanbul'da, geniş bir aydın kadrosuyla tanışma fırsatı buldu. Çok geçmeden, geçim sıkıntısı nedeniyle Hatay'a döndü ve lise eğitimini Antakya Sultanisi'nde tamamladı. Bir süreliğine köy öğretmenliği yaptı ve daha sonra, İskenderun Tercüme Bürosu'nda başkan yardımcılığına yükseldi. Bu dönemde, değişik alanlarda devlet memurluğu görevlerini sürdürdü. 1939 yılında ise "Hatay hükümetini devirmeye çalışmak"la itham edilerek idam talebiyle yargılandı. 1940 yılında beraat etmesi üzerine, yeniden İstanbul'a giderek iki yıl boyunca dil eğitimi aldı. Yazı ve şiirleri de İstanbul'daki değişik yayın organlarında yayınlanmaktaydı. Ayrıca, Fransızcadan yaptığı tercüme ve Fransız edebiyatı hakkındaki incelemeleri de *Yurt ve Dünya*, *Yücel*, *Gün*, *Amaç* gibi dergilerde yayınlanmaktaydı. 1942 yılında, Elazığ Lisesi'ne Fransızca öğretmeni olarak atandı. Fakat, ailevî nedenlerden dolayı 1945'te İstanbul'a dönmek durumunda kaldı. Bir yıl sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne Fransızca okutmanı olarak atandı ve 1974'te emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü. Bu süre zarfında, Edebiyat Fakültesi'nde felsefe alanında doktora çalışması yaptı. Ayrıca, Işık Lisesi'nde Fransızca öğretmenliği yaptı ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde dersler verdi. Zaman içinde artan görme sorunları nedeniyle, 1954'te başarısız geçen birkaç göz ameliyatı oldu. Bir yıl sonra Paris'te geçirdiği bir dizi ameliyatın da başarısız sonuçlanması üzerine, görme duyusunu tümüyle kaybetti. Yazı ve çalışma hayatı, ailesinin ve sevenlerinin yardımlarıyla sürdü. 1955 yılında günlük tutmaya başlamışsa da devam

ettiremedi, 1963 yılında tekrar başlayarak yirmi yıl boyunca yazmayı sürdürdü. 1960-1964 yılları arasında, Hint edebiyatı üzerindeki çalışmalarını yoğunlaştırdı ve ara verdiği yazı ve çevirilerine 1965'ten sonra tekrar başladı. 1974'te emekli olması üzerine, kitap çalışmalarına ağırlık verdi; çok sayıda yayın organında görüş ve düşüncelerini paylaşmayı da sürdürdü. Ayrıca, fikir ve inceleme dallarında pek çok ödüle lâyık görüldü. 1984'te beyin kanaması ve ardından felç geçirdi, 13 Haziran 1987'de ise İstanbul'da vefat etti (Armağan, 2004: 190-191).

7.2. Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlığa Bakış

Meriç'e göre "Batı'yı Batı yapan: Asya. Asya'yı Asya yapan: Hind. Yunan bir başlangıç değil. Hind, bir başlangıç. İnsanlığın düşünce sarayına Hind kapısından girilir. Sonra Yunan kapısı" (Armağan ve Coşkun, 2011: 20)... Öyle ki, Eski Yunan'da bugünkü gibi bir "demokrasi", aslında hiç var olmamıştır. "Kölecî" bir devlet düzenine sahip olan Eski Yunan'da, yalnızca seçkinler grubu (élite) için ve sınırlı bir "demokrasi" söz konusuydu. Dahası, ünlü şarkiyatçı Ernest Renan'ın "Yunan mucizesi" kavramı, aslında bir "palavra"dır (Meriç, 1995: 25), "masal"dır (Meriç, 1998: 157); Eski Yunanlılar, kendilerinden önceki medeniyetleri taklit ederek ve kendi şartlarına uydurarak kendi medeniyetlerini inşa etmişler; bu medeniyetin sırf kendilerine ait olduğunu iddia etmekle ise açık bir "propaganda" yapmışlardır (Meriç, 1995: 25). Eski Yunanlıların medeniyet alanındaki asıl katkısı, "bilim için bilim" düşüncesini getirmiş olmalarıdır. Ancak Eski Yunanlılar, vatan kavramından yoksundu ve İskender'le birlikte Yunan düşüncesi, farklı kültürel birikimlerle kaynaştı. Roma döneminde ise Hıristiyanlıkla yeni bir şekil aldı ki, tüm bu değişim ve dönüşümler, Batı medeniyetinin şekillenmesinde aynı derecede etkindir (Meriç, 1998: 158).

Bununla birlikte, Meriç'e (1998: 167) göre Batı medeniyetine "üstünlük" düşüncesini kazandıran en önemli kaynak da Eski Yunanlılardır; kendilerini "barbarlar"dan üstün gören Eski Yunanlılar, Yunanca bilmeyen kavimlerin doğru düşünme yeteneğinden bile yoksun olduğuna inanmışlardır. Aynı şekilde, Batı medeniyeti de "kendisinden olmayanlar" karşısında "üstünlük" düşüncesine kapılmış ve onlara "medeniyet götürme"yi kendisine görev edinmiştir. Oysa her medeniyet, belirli birtakım "kültür çizgileri"nin ("trait") yığılmasıyla değil, bunlar arasında seçtiği unsurlarla ortaya koyduğu "yapılar"la ("structure") tanımlanır. Eski Yunanlıların üstünlük tezi, Batı

medeniyetini oluşturan diğer kavimlerin “icat kabiliyeti”yle birleştiğinde, diğer medeniyetler ve “kültür çizgileri” üzerinde hâkimiyet kurmayı kendisi için doğal bir hak olarak görme sayılışı yaratmıştır. Diğer kavimlerin Batı medeniyetini üstün görmesinin/üstünlük tezine içtenlikle inanmalarının nedenlerinden biri de budur; Batının “icat kabiliyeti”, diğer kavimlerin hayranlığını toplamıştır (Meriç, 1998: 167).

Öbür taraftan, Meriç’e (1995: 55) göre Hıristiyanlığı “evrensel” bir din hâline getiren temel unsur, Greko-Latin medeniyetidir. Öyle ki *İncil*’i “besleyen”, aslında yeni-Platonculuktur ve hattâ Sokrates, Platon ve Stoacılar, “Hıristiyanlığın ilk peygamberleri”dir; Eski Yunanlılar, Hıristiyanlığı bir “dünya dini” hâline getirmiştir (Meriç, 1995: 66). Nitekim, Persler karşısında yenilgilerinden sonra felsefe, “öte dünyacı” bir nitelik kazanmaya başlamış ve Eski Yunan düşüncesinde “dünya nimetleri”ni hor gören söylemler geliştirilmiştir. Yaşadıkları felaketlerin etkisiyle Eski Yunanlılar, mutluluğu artık bu dünyada değil, “öte dünya”da aramaya başlamış; bu dünyayı hor görmüşlerdir. Zenon, Antisthenes, Diogenes ve diğer filozoflarıyla Eski Yunanlılar, “öte dünyacılık”ın temellerini atmışlar ve Hıristiyanlığa zemin hazırlamışlardır (Meriç, 1995: 117-118). Hıristiyanlığın başlangıçta bir “köleler dini” olduğunu düşünen Meriç (1995: 119), bu dini halka dönük bir “Platonculuk” olarak değerlendirir.

Bununla birlikte, Meriç’e göre Ortaçağ’da Batıya hâkim olan tek düşünce mekanizması olarak Hıristiyanlık, ezilen halk tabakalarına aynı zamanda da teselli kaynağı oluyor ve din etrafında gelişen toplumsal düzen, din adamlarının otoritelerini korumalarına hizmet ediyordu (Taş, 2007: 72). Ortaçağ’da din adamlarının etkileri ise yalnızca din ve siyâsetle sınırlı olmayıp edebiyat, eğitim, sanat, vd. alanlarda da hissediliyordu. Eğitim ve öğretimi tekelinde toplayan din adamları, kendi otoritelerinin devamına hizmet eden bir toplumsal yapıyı bu bütünlükle kuruyor ve ayakta tutuyordu (Taş, 2007: 73). Fakat, Rönesans’la birlikte bu değerler hiyerarşisi, etkinliğini yitirdi ve bu dünyada da “eşit” olmak isteyen burjuvazinin tarih sahnesine çıkması, Kilise’nin ve savunduğu dünya görüşünün gücünü dizginledi. O güne kadar baskı altına alınan “özgür düşünce”, artık Avrupa’nın temel değeri hâline gelmeye başlıyor ve liberalizme zemin hazırlıyordu (Meriç, 1995: 119).

İmdi, Meriç’e göre Greko-Latin medeniyetinin etkisiyle Hıristiyanlık, Avrupa coğrafyasına ortak bir değerler sistemi sunmuş ve bu sistem, ortak amaçlar doğrultusunda

geniş halk kitlelerini bir araya toplamayı başarmıştır. Bu dönemde, henüz “birey” yoktur, “toplum” vardır. Ancak, on altıncı yüzyıldan sonra gelişme gösteren pozitif bilimlerin indirdiği darbeler sonucu Hıristiyanlık öğretisi derin bir yara alınca, Avrupa’da bu ortak değerler sistemi de sorgulanmaya başlanmış ve din karşısında akıl, yeni ve daha güçlü bir otorite hâlini almaya başlamıştır ki, bunun ilk örneği de Descartes düşüncesidir. Dolayısıyla Descartes, Batı bireyciliğinin ve Batı endüstrisinin düşünce geleneğinin ilk temsilcisi olmuştur (Meriç, 1995: 81). Bundan sonraki Avrupa medeniyeti için Meriç, kimi zaman “burjuva medeniyeti”, kimi zaman da “Prometheen medeniyet” kavramını kullanır (Meriç, 1995: 111).

7.3. Maddeci Düşünce ve Pozitivizme Bakış

Lise yıllarında Meriç, maddeci düşünceye ilgi duymuş ve bu dönemde sahip olduğu “inançsızlık”ta bu düşünce etkin olmuştur. Nitekim, maddeci düşünceyle L. Buchner’in *Madde ve Kuvvet (Kraft und Stoff)* isimli eseriyle tanışan Meriç, bu eserde maddenin mekanik olaylarla açıklanması ve kuvvetin de maddenin bir özelliği olarak konumlandırılmasından etkilenir. Zira, Buchner’e göre evren, madde ve kuvvetten ibarettir; bunların dışında ruh ya da Tanrı gibi hiçbir aşkın varlık yoktur (Meriç, 1995). Maddeci düşünceye yönelik olarak Meriç’in (1995: 140-143) ilgisi, Buchner’den sonra Marks ve Engels üzerinde yoğunlaşır ve Meriç, Marksist literatürün temel eserlerini inceler. Fakat çok geçmeden, maddeci düşünceye ilgisini yitirir ve materyalizm de dâhil olmak üzere her türlü “izm”e şüpheyile yaklaşıma başlar.

Meriç’e göre materyalizm kavramı, günlük dilde ve felsefede farklı içeriklere sahiptir. “Materyalist” denildiğinde akla gelen ilk şeyin “mukaddesi olmayan”, “bir fikir uğruna fedakârlık yapma zevkini tatmayan” kişiler olduğuna inanan Meriç, felsefede ise materyalizmin, ruhu ve kuvveti maddeye indirgeyen öğretisi olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda materyalizmi Meriç, iki farklı başlık altında inceler; mekanik materyalizm ve diyalektik materyalizm. Tarihî maddeciliği ise “tarihî hümanizm” olarak değerlendirir (Meriç, 2011b: 266-267). Meriç’e göre Marks, tarihin itici kuvveti olan ve maddî ilişkiler üzerinde yükselen sınıf çatışmalarının sona erdiği yeni bir toplumsal düzenin ortaya çıkacağına ve bu düzende insanın insanla çatışmasının sona erip insanın doğayla mücadelesinde yeni bir sentez ortaya çıkacağına inanır.

Meriç'e (1995: 140) göre maddeci düşüncenin kökenleri, Eski Yunan düşüncesine kadar gider. Ancak, modern dönemde materyalizmin bu iki şekli de aslında, idealizmin mistik tarafını törpülemek ister. Zira idealizm, varoluşu ruhsal bir temele oturtur; materyalizm ise varlığı madde temelinden kavramak ister. Batı düşüncesinde Hobbes ve Newton gibi isimler, evrendeki her şeyi mekanik bir süreç içinde kavramak istemişler ve maddeci düşünce, nedensellik ilkesiyle birlikte gelişmiştir. Keza, evrendeki her şeyin maddeye indirgenmesi, niteliğe dayalı bir bilim anlayışından niceliğe dayalı yeni bir bilim anlayışına geçiş sağlamış ve matematik, tüm bilimlerin temeline yerleştirilmiştir. Öyle ki, Descartes gibi filozoflar, madde ve ruhu iki ayrı gerçeklik olarak görmüşlerse de dışdünyanın varlığı söz konusu olduğunda mekanik nedensellikten ayrılmamışlardır. Bu yönüyle modern fizik, nedensellik ilkesine dayalı olarak tanrı-merkezci düşünceyi bilimlerin alanının dışına çıkartmış; modern fizikte yaşanan gelişmelere öncülük eden maddeci düşünce, kısa zamanda diğer bilimlere de yayılarak onların da gelişmesini sağlamıştır.

Meriç'e (1995) göre modern dönemde maddeci düşüncenin ön plana çıkmasının bir diğer nedeni de Fransız Devrimi sonrasında yapılan tartışmalarda bu düşüncenin bir "kavga silahı" olarak kullanılmasıdır. Nitekim, bu dönemde maddeci düşünce, yalnızca bilimlerin alanında kalmayıp topluma yön verme çabalarında da merkezî bir önem kazanmıştır. Zira, Sait-Simon'la birlikte maddeci düşünce, toplumun üretim şekli ve sosyal organizasyonunu düzenlemede merkezî bir önem kazanmıştır. Daha sonraki süreçte Marks ve Engels'in Hegel diyalektiğini ters yüz etmeleri de maddeci düşünceyi yeniden popüler hâle getirmiştir. Fakat, maddeci düşüncenin bu şekli, çeşitli isimler tarafından eleştirilmiş ve insan bilincinin mekanik modellere dayalı bir şekilde ve nedensel etkileşimlerle açıklanamayacağı düşüncesi gündeme gelmiştir. Keza, Marksizm'de tüm sosyal hayat ekonomiye bağlanmış olmasa da esas belirleyici unsurun maddî ilişkiler olması, Batı düşüncesinde "homo economicus"un ağırlığını göstermektedir. Bu durumu "materyalizasyon" olarak nitelendiren Meriç, Batıda bu dönemde insanın bir tür "makine" ya da "makinenin bir parçası" olarak algılandığına pek çok yazısında dikkat çeker.

Diğer taraftan Meriç, maddeci düşüncenin Batı medeniyetinde aynı zamanda da değerler alanında önemli birtakım değişimleri meydana getirdiğini savunur ve bu düşüncenin ürettiği ateizme yönelik bazı değerlendirmeler yapar. Nitekim, Meriç'e göre Batıda maddeci düşüncenin yaygınlaşması ve insan ruhunun maddenin tahakkümü altına girmesi, değerler hiyerarşisinde maddî değerleri baş sıraya yerleştirmiş ve insan,

mâneviyatla bağını yitirmiştir. Zira, “Batı madde medeniyetinin ve sapıklıkların kaynağıdır” (Meriç, 1995: 302) diyen Meriç’e göre Batı medeniyeti maddeyi fethederken, aslında kendisini unutmıştır. Üstelik, Batıda yaşanan bu değişim, yalnızca kendisi için değil, aynı zamanda Batı dışı toplumlar için de zararlı sonuçlar doğurmuş ve bu toplumlarda da mâneviyat eksikliğine zemin hazırlamıştır. Ayrıca, başta Hint toplumu olmak üzere Batı dışı toplumlarda Batının etkisiyle yükselen maddeci düşüncenin zararlarına Meriç, pek çok kez işaret etmiş ve bu toplumlardaki mâneviyat eksilmesinden Batıyı sorumlu tutmuştur.

Meriç’e göre Ortaçağ boyunca Batıda Hıristiyanlık, yerine göre bir “teselli”, yerine göre bir “ümit” kaynağı, yerine göre de bir “jandarma” görevi üstlenmiş; burjuvazinin yükselişiyle birlikte dine artık “gerek kalmayınca” dinin bu görevlerine de “gerek kalmadığına” inanılmıştır. Böylelikle, aydın kesimler tarafından maddeci düşünce, “insan bilincine vurulan zinciri parçalama gücü”ne sahip görülmüş; ancak burjuvazi, maddeci düşünce temelinde gelişen yeni değerler sistemi içinde kendi çıkarları için yaptıklarını, tüm insanlık adına yapıyormuş gibi gösterme yoluna gitmiştir (Meriç, 1995: 122). Diğer taraftan, özellikle de Fransa’da Kilise’nin çöküşüyle birlikte akıldışılık, en ileri seviyeye ulaşmıştır. Hâl böyle olunca, bu akıldışılıklara bir tepki olarak pozitivizmin anavatanının Fransa olması, kaçınılmaz hâle gelmiştir (Meriç, 1995: 80). Devrim sonrası Fransa’ında Comte, teolojik inançların yıkılmasıyla Avrupa’nın nasıl bir anarşiye sürüklenmekte olduğunu görmüştür. Nitekim Comte, feodalizm Avrupa’ında Kilise’nin üstlendiği rolün artık tamamen sona erdiğini düşünmüş, Kilise’nin tahtına bilim ve endüstrinin geçmesi gerektiğine inanmıştır (Meriç, 1996: 81).

7.4. Fransız Devrimi’ne Bakış

Meriç’e göre Fransız Devrimi, yalnızca Fransa ya da Avrupa tarihi açısından değil, aynı zamanda Osmanlı açısından da önemli sonuçları olmuş; ekonomik, siyasî ve kültürel alanlarda çeşitli değişim ve dönüşümleri ortaya çıkartmış tarihsel bir olgudur. Fransız Devrimi’nin etkisiyle on sekizinci yüzyılda Batı medeniyeti, Hıristiyanlığı esas alan ve o güne kadar benimsediği değerler hiyerarşisinde köklü değişiklikler yaşamış ve büyük bir “kimlik bunalımı”na düşmüştür. “Kilise baskısı”nın yerine “hoşgörü”nün geçtiği bu dönemde Avrupa, ilahî hukuk yerine doğal hukuku benimsemeye başlamış ve bir “aydınlıklar çağı” içine girmiştir. Zira, din ile akıl arasında bir “tercih” yapma

zorunluluğunu devrimle birlikte en yüksek seviyede duyumsayan Avrupa, tercihini akıldan yana kullanmaya başlamıştır. Böylelikle akıl, gerek insan yaşamında, gerekse de toplumsal yaşamda temel belirleyici hâline gelmiş; her türlü düşünce, meşrûiyet koşullarını akılda aramıştır (Taş, 2007: 77).

Bu çerçevede, Meriç'e göre Fransız Devrimi, Batıda burjuvazinin aristokrasi ve Kilise karşısındaki zaferidir ve akla verilen merkezî önem, Batı medeniyetini “burjuva medeniyeti” hâline getiren tarihsel dönüşümün en önemli kilometre taşıdır. Nitekim, devrim sonrasında kaleme alınan *İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannâmesi*, burjuvazinin fetihlerini yazıya geçirmiş ve burjuvazinin kendi gereksinimlerini akıl aracılığıyla kânunlaştırma çabasında belirli bir meşrûiyet zemini yaratmıştır. Batıda daha sonra ortaya çıkan anayasacı gelenekler de yine, bu beyannâmenin yarattığı zeminde hareket etmiş ve burjuvazi hukuk yoluyla, kendi çıkarlarını koruma altına almıştır. Meriç'e göre Batılı anayasalar bu yönüyle, akli merkeze alıp akla dayalı temellendirmelerle şekillenmiş olsalar da aslında, “ideolojik” bir nitelik taşır; hâkim sınıfın çıkarlarına göre inşâ edilen bir sistemi koruma çabasını yansıtır. Bu nedenle Meriç, “en büyük ideoloji anayasadır” (Meriç, 1995: 208) değerlendirmesini yapar.

Meriç'e göre Fransız Devrimi'nin öncülüğünü üstlenen burjuvazi, devrim öncesinde demokrasinin öncülüğünü yapmıştı; ancak, devrim sonrasında yeni bir aristokrasi ortaya çıkmış ve burjuvazinin kazanma hırsını daha da ileri boyutlara taşımıştır. Nitekim, feodalizmin yıkılmasıyla birlikte millî birlik düşüncesini getiren bu devrim, Fransa'da kapitalizmin gelişmesine zemin hazırlamış; Fransızların kapitalizmi kurumsallaştırmak adına sergilediği çabalar, emperyalist mücadeleleri daha da kızıştırmıştır (Meriç, 1996: 38-41). Geniş halk kitleleri ise devrim öncesinde sunulan vaadlerin yerine getirilmediğine tanık olduğu gibi, devrim sonrasında daha da kötü yaşam koşullarına maruz kalmış; kapitalistleşme süreci içinde burjuvazinin ve yeni aristokrasinin artan hırsları, diğer kesimlerin daha da sömürülmesine yol açmıştır (Meriç, 1996: 42-43). Aynı şekilde, halkı siyâsete sokmamak, oy hakkını kısıtlamak, işçi sınıfının demokratik hak ve özgürlüklerini sınırlandırmak, vb. uygulamalar da iktidar çevrelerinin üzerinde uzlaştığı konular olmuştur (Meriç, 1996: 42).

Bu çerçevede, Meriç'e göre Fransız Devrimi, liberalizm içinde bölünemeyeceği düşünülen “ekonomik liberalizm” ile “siyasî liberalizm”in ayrışmasını sağlamıştır.

Gerçekte “liberalizmi belirleyen, her iktisadî faaliyete eklenen serbest sıfatıdır. Serbest bir iktisadî faaliyet, mesleğini serbestçe seçmek, serbestçe alışveriş yapmak gibi” (Meriç, 2011b: 343) diyen Meriç’e göre ekonomik liberalizm, servet ve mülkiyete dayandırılmış ve Fransa’da başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Siyasî liberalizm ise “her türlü düşünce ve inanca saygı gösterilmesi” olarak tanımlanmış olsa da devrim sonrası Fransa’sında tüm halk kesimleri için uygulanma şansını yitirmiştir. Ekonomik liberalizmde devleti sistemin dışına iterek ekonomik gücü kendi elinde toplayan burjuvazi, siyasî liberalizmi yalnızca kendisi için ve kendisiyle hareket eden kesimler için istemiş; diğer halk kesimlerinin hak ve özgürlüklerini sınırladığıdır (Meriç, 1996: 43).

Diğer taraftan, Fransız Devrimi’nin Osmanlı’nın devlet ve millet anlayışına zarar verdiğine ve özellikle de gayrimüslim unsurların “işine yaradı”ğına (Meriç, 1995: 178) inanan Meriç, Fransız Devrimi’ni aynı zamanda da Tanzimat düşüncesini şekillendiren ve kapitalizmle birlikte Batı medeniyeti karşısında Osmanlı’nın varolma şansını ortadan kaldıran tarihsel bir olgu olarak değerlendirir (Meriç, 1995: 222). Dahası, Tanzimat aydınlarının Fransız Devrimi’ne yönelik hayranlıklarını ve “76 Anayasası” hakkındaki görüşlerini “komedi” (Meriç, 1998: 300) şeklinde nitelendiren Meriç, bu “komedi”de “küffar” kandırılmak istenirken, aslında Osmanlı’nın kendi kendisini kandırdığını düşünür. Zira, bu dönemde gerçek bir anayasa düşüncesi, henüz ne devlet yöneticilerinde, ne de aydınlarında gelişmemiş; anayasa ilânıyla elde edilmek istenen şey, “Avrupa’nın desteğini almak”la sınırlı kalmıştır. Bu yönüyle Fransız Devrimi, Osmanlı’nın Batıya aşama aşama teslim olma sürecini başlatmış ve “ihtiyar Şarkın ölüm çanı” (Meriç, 1995: 364) hâline gelmiştir.

7.5. Millet Kavramı ve Milliyetçiliğe Bakış

İlk gençlik yıllarından itibaren farklı düşünsel uğrakları kateden ve bu bağlamda, hayatının bir döneminde kendisini “milliyetçi” olarak nitelendiren Meriç’in millet kavramına ve milliyetçiliğe bakışında, diğer pek çok konuda olduğu gibi, büyük bir tutarlılık görülmektedir. Nitekim Meriç, Hatay’da geçen ilk gençlik yılları boyunca millet realitesini en yoğun şekilde yaşamış ve millet kavramını şekillendiren unsurlar ile milleti bir arada tutan unsurlar hakkındaki görüş ve değerlendirmelerini, sonraki yıllarda “milliyetçi”, “sosyalist” ve “Osmanlıcı” kimlikleri içinde tutarlı bir şekilde hep savunmuştur. Zira, Meriç’in siyasî garbiyatçılığına şekil veren millî gururunun yüksek

oluşu, farklı dönemlerde ele aldığı sorunları “millî bakış açısı” içinde değerlendirmesini mümkün kıldığı gibi, kendi görüş ve değerlendirmelerine tutarlılık zemini de sağlamış; hiçbir dönemde hiçbir akım ya da ideolojiyi taklide ya da şekilsel tekrara izin vermeyen millî gururu, Batı karşısında “meydan okuyan” tavrının da beslendiği esas kaynaklardan biri olmuştur.

Meriç’e göre millet kavramı, farklı biçimlerde içeriklendirilmektedir. Bu kavramın hukukî ve felsefî bakımdan bir sorun olarak ortaya çıkması ise Almanların Alsace-Lorraine işgâlinde sonra gerçekleşmiş ve bu kavram, Alman ideologlar ile Fransız ideologlar arasında türlü tartışmalara konu olmuştur. Bu ideologların vardığı ve Meriç’in de kabul ettiği ortak tanıma göre millet, “mazide ortak zaferleri olan, aynı şeylere inanan, aynı şeyleri isteyen, menfaatleri müşterek, istikbalde aynı çatı altında, aynı bayrak altında yaşamak isteyen insan topluluğu”dur (Armağan ve Coşkun, 2011: 89). Ancak, Meriç’e göre milleti millet yapan temel unsur, birlikte yaşama arzusudur ve bu arzunun kaynağı, tarih ve ortak inanışlardır. Diğer tüm unsurlar, bu arzuyu güçlendiren unsurlardır ve biyolojik kökenlidir; bunların aslında önemi de yoktur. İnsanın “bütün hayatını belli bir istikamete sürükleyen imanıdır; o halde haddizatında milliyeti yapan en kuvvetli faktör imandır, inançtır” (Armağan ve Coşkun, 2011: 89).

“Millet mefhumu doğrudan doğruya Batı’dan ithal edilen bir mefhumdur” (Armağan ve Coşkun, 2011: 86) diyen Meriç’e göre millet, belirli bir sosyal birliktir de. Bu birlik, Batı Avrupa’da Ortaçağ’a kadar hâkim olan feodal sistemin zamanla çözülmesiyle on sekizinci yüzyılda Fransız Devrimi’yle ortaya çıkmıştır. Nitekim, feodal birlikler (fief), kendi kendine yeten kapalı ekonomilerdi ve her birlikte kendi ihtiyacını karşılayabilecek üretim miktarlarına ulaşılmaktaydı. Teknik gelişmelerle artan üretim, pazar ihtiyaçlarını da beraberinde getirdi ve bu da feodal duvarların yıkılmasına yol açtı. Mübadelelerin artması ve geniş coğrafyalara yayılması, coğrafi iş bölümünü kaçınılmaz hâle getirdi ve farklı coğrafyalar, üretim ilişkileri itibâriyle birbirine bağlandı. Ortak pazarlarda bir araya gelen insanlar, aynı dil üzerinde anlaştılar ve karşılıklı çıkarlar ile ortak dilin katkısıyla, belirli bir kültür meydana getirdiler, “vatandaşlık zihniyeti” çerçevesinde millî bilince ulaştılar (Meriç, 2011b: 97).

İmdi, Meriç’e göre Fransız Devrimi’nin en önemli sonuçlarından biri olarak millet düşüncesi, Avrupa’da tüm ekonomik, siyasî ve kültürel yapıyı etkilemiş; bu düşüncenin

gelişimiyle, sınıf mücadelelerinin yerini, milletler arasındaki mücadeleler almıştır. Avrupa’da milletler arasında artan rekabetler sonucu yaşanan büyük felaketler ise Avrupa milletlerinin ortak çıkarlar etrafında birleşerek diğer coğrafyalar üzerinde ekonomik, siyasî ve kültürel hegemonya kurma çabalarını beraberinde getirmiştir. Kilise kurumu ve Hıristiyanlığın bu dönemde zayıflayan gücü, millî birlik ve beraberliğin temeline çıkar bağlarının konulmasını ve Avrupa milletleri arasında ortak çıkarlar üzerine tanımlı bir “Avrupalılık” kimliğinin açığa çıkmasını sağlamıştır. Bu kimliğin temel unsurları ise rasyonalizm, liberalizm ve hümanizm olmuş; bu üç değer “evrensel” bir değer olarak konumlandırılmasıyla “Avrupalılık” kimliği, Avrupalı milletlerin millî kimliklerinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş; Avrupa’da ortaya çıkan millî devletler, millî kimliklerini bu “evrensel değerler” üzerinden tanımlamaya başlamışlardır (Meriç, 1995; 2011b).

Buna karşılık, Meriç’e göre İslâmiyet, tüm insanlığı kapsar ve kıtaları Darü’l-Harb ile Darü’l-İman şeklinde ikiye böler. Nitekim Darü’l-İman, İslâmiyeti kabul edenlerin ülkesidir ve İslâmiyete göre bu insanlar arasında hiçbir fark yoktur. Osmanlı yönetimi boyunca, Darü’l-İman’da vahdet sağlanmıştır. Darü’l-Harb’ta ise Hıristiyanlık, ciddi bir vahdet unsuru olamamıştır. İnsanları bir araya getiren kavmiyet bağı, dil ve soy birliğine dayanmış ve ortak düşmanları İslâmiyete karşı birlikte çarpışmışlardır. Tarihsel deneyimler, Osmanlı millet sistemini de etkilemiş ve bu sistem geride kalmıştır. Osmanlı’nın himaye ettiği milletlere karşı Türk milletinin aynı dinden olmaktan dolayı belirli birtakım sorumlulukları olsa da güncel koşullarda milliyetçi olunmasını gerektiren zorunluluklar, öncelikli olarak Türk milletinin çıkarlarını savunmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda Meriç, bir “dayanışma unsuru” olduğu sürece kavmiyetin müdafaasından yanadır; ancak kavmiyeti, din karşısında ikincil konumda değerlendirir. Bununla birlikte, Meriç’e göre milliyetçilik, aynı zamanda da Osmanlı’nın parçalanmasına zemin hazırlamış; kavmiyetçilikle yanlış bir şekilde ilişkilendirildiği her yerde isyanları ve ayrılıkçı faaliyetleri beraberinde getirmiştir. Osmanlı’da Batılı bir millet kavramı ve millet sisteminin olmaması, Batılı bir milliyet fikrinin İslâmiyet içinde erimiş olması; inananlar arasındaki birlik ve beraberliğin ise çıkarlar üzerinden değil, değerler üzerinden tanımlanması, söz konusu farklılıklar arasında en dikkat çekenleridir (Armağan ve Coşkun, 2011: 93).

Meriç'e göre Osmanlı Devleti'nin millet sisteminde dinî inançlar ile millî kimlikler, iç içe geçmiştir. Osmanlı'da millet hayatının temel unsurlarının dine dayandığını düşünen Meriç, Osmanlı'nın insana verdiği değerlerin kaynağının “Batılı (ya da “evrensel”) değerler” değil, doğrudan doğruya İslâmiyet olduğunu çeşitli yazılarında vurgular. Meriç'e göre her medeniyetin, her milletin, her sınıfın farklı “ideoloji”leri vardır ve bu farklılıklar gözetilmeksizin başka bir medeniyet, millet ya da sınıfın “ideolojisi”ni “almak” ya da “taklit etmek”, bu işe kalkışan kesimlerin olduğu kadar tüm medeniyetin, milletin ve sınıfın da zararına sonuçlar doğurur. Nitekim millî kültür, bir milletin hafızasıdır; duygu ve düşüncelerinin, değer yargılarının, hayata ve insanlara bakış açılarının yansımasıdır. Türk milleti, “düşmanlar”ı karşısında kendisini korumak durumundadır ve bunun için de belli bir bayrak altında ve belirli ilkeler etrafında birleşmek zorundadır. Dahası, “biz”den ayrılmış ülkelere karşı da kendi menfaatlerini korumak durumundadır. Keza Meriç, “milliyetçi olmak gerektiği”ni, Hıristiyan dünyası ile İslâm dünyası arasındaki tarihsel deneyimlerle de temellendirme yoluna gider (Açıkgöz, 2013: 111-112).

7.6. Kültür, İrfan, Medeniyet ve Umran Kavramları

Meriç'e (2011a: 193) göre kültür kavramı “kaypaklık”, “müphemlik” ve “seyyalıyeti” bakımından Avrupa'yı yansıtır; Avrupa'da farklı dönemlerde farklı milletler için farklı anlamlar kazanan bir kavramdır. Öyle ki, kültür kavramı için “Batı'nın düşünce sefaletini belgeleyen kelimelerden biri” (Meriç, 2013: 31) nitelemesini kullanan Meriç, bu kavramın tarımdan idmana, balıkçılıktan medeniyete kadar sayısız bağlamda pek çok anlama gelebildiğine işaret eder. Fransızca sözlüklerde ve denemelerde kültür kavramının “insanı insan yapan bilgilerin bütünü” şeklinde içeriklendirildiğini belirten Meriç, Almanca ve İngilizce eserlerde ise “sosyal yaşayış” şeklinde içeriklendirildiğine dikkat çeker (Meriç, 2013: 36). Dahası, Batı literatüründe kültür ve medeniyet kavramlarını eş anlamlı kullanan antropologlar ve sosyologlar da mevcuttur (Meriç, 2013: 37).

Bu bakımdan, Meriç'e göre kültür kavramının pek çok farklı tanımı vardır ve bu kavram kim tarafından, nerede ve hangi amaçla ele alındığına bağlı olarak değişik şekillerde içeriklendirilmektedir. Yine de farklı dillerde ve farklı kullanıcılar tarafından bu kavrama yüklenen anlamlar incelendiğinde, bu kavramın en genel şekliyle “bir milleti millet yapan her şey” (Meriç, 1995: 306) biçiminde tanımlanması mümkündür. Zira, Meriç'e göre kültür kavramının, “başlıca iki mânâsı var: Birinci mânâda kütüphane, bilgi

demektir. İkinci mânâsı antropolojik, folkloriktir: İnsan topluluklarının bütün yaptıkları; maşa, kap kakak, çadır, eşyadır” (Açıkgöz, 2013: 21). Buna karşılık, irfan kavramı ise düşüncenin tüm kutuplarını kucaklar ve anlama yetisini yalnızca maddeyle sınırlamaz. Bu yönüyle bu kavram, zekâyı en üst noktasına çıkartır ve aynı zamanda da nefis terbiyesi bağlamında kişiyi ilahî bir kutsiyete taşır. İrfan kavramında dinî ve dünyevî konular ayrılmak bir tarafa, birleştirilir; irfana açılan kapı ise “amelle taçlanan ilim”dir (Meriç, 2011a: 175).

Meriç’e (2012f; 2013) göre her milletin farklı dönemlerde farklı idealleri, farklı estetik yorumları, farklı zevkleri, vb. vardır ve insan, irfanını arttırmak için bu çeşitliliğe gözlerini kapamamalıdır. Nitekim irfan, tüm insanları ortak duygu ve düşüncelerde birleştirir; milletlere ilişkin bu farklılıklar, irfanın aydınlığı içinde tüm insanları aynı güzelliklerde birleştirme gücüne sahiptir. Dolayısıyla, Meriç’e göre farklı toplumların millî kültürlerini tanımak ya da beğenmek, millî bilinçte bir azalma ya da sarsılma meydana getirmez. İrfan kavramıyla Meriç, Gökalp’in hars-tehzip ayrımıyla kurduğu ilişkide dile getirdiği endişeleri de benimsemez. Zira, Meriç’in eserleri incelendiğinde, Batılı milletlerin kültürlerini millî kültür için potansiyel bir tehdit unsuru olarak değerlendirmedeği görülmektedir.

Diğer taraftan, Meriç’e (2012f: 100) göre medeniyet kavramı ise “ölen bir kültür”ü ifade eder ve bu yönüyle medeniyet, belirli türden bir “sonuç”tur; her kültür, belirli bir zaman sonra medeniyete dönüşür. Bu noktada, “çağdaş medeniyet” ifadesini doğru bulmayan Meriç, çağdaş olmayan hiçbir şeyin medenî olamayacağını; medenî olmayan hiçbir şeyin de çağdaş olamayacağını düşünür ki, bu da çağdaş ve medeniyet kavramlarını birlikte kullanmanın anlamsızlığına işaret eder (Meriç, 1995: 337). Kaldı ki, kültürü tanımlayan unsurların belirli bir zaman sonra “olmuş hâle gelmesi”ni ifade eden medeniyet kavramı, her toplumun kendi değerlerini gerçekleştirerek başka toplumlara doğru “yayılan”, onlar tarafından da “benimsenen” değerleri ifade eder (Çetin, 2007: 65). Dolayısıyla medeniyet kavramı, farklı toplumlar arasında ortak değerleri tanımlayan bir kavramdır (Meriç, 1995: 237).

Başka deyişle, Meriç’e göre medeniyet kavramı, ister Batı için, isterse de Doğu için aslında, ortak bir düşünme ve değerlendirme tarzına göndermede bulunur; “insan haysiyeti”ni yaşamın merkezi hâline getirmek anlamına gelir. Bu “yayıma” ya da

“benimseme”, yalnızca ne fetihlerle, ne teknolojik başarılarla, ne de madde üzerindeki hâkimiyetle açıklanabilir. Zira medeniyetler, toplumların kendilerini belirleme ve biçimlendirme olanaklarının artması, değerlerinin mânevileşmesi, tekniklerinin gelişmesiyle doğar ve büyür. Bu yönüyle medeniyet, toplumun gelişme şekline göre sürekli gelişir ve farklı öğeler arasındaki organik bütünlüğünü daha da artırır (Çetin, 2007: 66). Bununla birlikte, Almancada kültür ve medeniyet kavramları arasında bir ayrım yapılmadığını pek çok yazısında vurgulayan Meriç, bu ayrımsızlığın Amerikan literatüründe de yaygın olduğunu belirtir. Meriç’e (2012f: 81-84) göre Batı dillerinde “zarafet”i, “çelebilik”i; yani “medenîlik”i ifade eden kavram, aslında “police” kavramıydı; on yedinci yüzyıldan itibaren ise “police” kavramı, “zaptiye” anlamında kullanılmaya başlandı. Aydınlanma’yla birlikte ise “police” kavramının yerine, “civilization” kavramı kullanılmaya başlandı ve “civilization”, Aydınlanma’nın ilerleme inancını içinde barındıran temel kavramlardan biri hâline geldi; Avrupa’ya da medeniyet konusunda kılavuzluk görevi kazandırdı.

7.7. Cemil Meriç’in Garbiyatçı Söylemi

Meriç’in (1995: 290) garbiyatçı söylemi, Batı medeniyeti karşısında Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin üstünlüğü söylemine dayanır. Meriç’e göre bu üstünlük, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti ile Batı medeniyetini kaçınılmaz olarak karşı karşıya getirir. Zira, Meriç’e göre Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti, bin yıllık bir zaman dilimi içinde şekillenmiş ve tüm medeniyetler arasında “en insanî”, “en birleştirici” medeniyet olmuştur. Türkleri “İslâmın kılıcı” olarak gören Meriç, tarih boyunca ve farklı coğrafyalarda Türklerin kaydettiği başarıları, İslâmiyetin hak ve adâlet inancının üstünlüğüyle açıklar. Ancak, Gökalp’in garbiyatçı söyleminde kabul edilen aksine, Meriç’e göre Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında tarih boyunca sürekli bir etkileşim gerçekleşmiştir.

Adivar gibi Meriç de Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında bağlantısızlık söylemine karşı çıkar. Ayrıca, Meriç de kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerdeki gibi, her medeniyetin kendi değerler sistemi itibâriyle belirli bir bütünlüğünün olduğuna ve farklı bir değer bu bütüne “aşılması” durumunda bu bütünlüğün zarar göreceğine inanır. Bu bağlamda, “Batı’nın meyvelerini kendi ağacımıza asarsak, efendisinin ilaçlarını yutan uşak gibi oluruz” (Meriç, 1995: 284) değerlendirmesini

yapan Meriç'e göre "bir milleti yoketmenin en kestirme yolu inançlarını yoketmektir" (Meriç, 1995: 279). Batı medeniyetine yönelik sergilenmesi gereken tavrın faydacılık söylemine indirgenmesine de karşı çıkan Meriç, daha önce Adıvar ve Topçu'nun garbiyatçı söylemlerinde de karşılaştığı üzere, Batı medeniyetinin ekonomik, siyasî ve kültürel hegemonyası karşısında bir Türk hegemonyasına da karşı çıkar. Adıvar ve Topçu'nun garbiyatçı söylemlerinde "Batı medeniyetinin çöküşü" konusunda yaptığı açıklamalara benzer açıklamaları kendi garbiyatçı söyleminde yeniden üreten Meriç, Batı değerleri karşısında millî değerlerin üstünlüğüne inanır ve millî gururun yeniden yükseltilmesiyle Türk milletinin kendi değerlerinin yaşatılması gerektiğine inanır (Meriç, 1995: 293).

Bu bağlamda Meriç, Adıvarcı bir "sentez" düşüncesine karşı çıkar. Meriç'in irfan ve umran kavramları, farklı milletlerin ortak kazanımlarını tüm insanlığa atfeder; değerler sistemini ise millî hayatla ilişkilendirir. İnsanlığın ortak kazanımları ve bir arada yaşayabilirlik bağlamında Adıvarcı bir "sentez", Meriç'e göre Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinde maddî hayatta zaten içerilmiştir; değerler alanı söz konusu olduğunda ise Meriç, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sisteminin kaynağına İslâmiyeti yerleştirdiği için bu tür bir sentezin bu değerler sistemini bozacağını düşünür. Zira, Meriç'e göre

Sentezde mütakabiliyet vardır. Senden beş, ondan beş birleşecek. Sentez olamaz Batı ile. Malzeme vardır. Tohum alıp ekeceksin, o kadar. Senin toprağında belki her şey yetişebilir. İki ağacın yarısı birleştirilince ağaç olmaz.

Batı medeniyeti Yunan ve Lâtin medeniyetlerinin sentezidir fikri yanlış. O, Lâtin ve Yunan tohumunun Galya toprağında yeşermesidir.

Türk-İslâm sentezi de böyle olunca yanlış. İslâm ruhunun Türk toprağında ve Türk ruhunda yeşermesi, Osmanlı medeniyeti olmuş (Açıkgöz, 2013: 294).

Meriç'e göre Meşrûtiyet'ten beri denenmeye çalışılan bu tür "sentezler", millî benliğin kaybına yol açtığı gibi, millî ahlâkın zayıflamasını da beraberinde getirmiştir. Öyle ki, Meriç'e göre "Batı sadece kendini değil, dünyayı da tehlikeye sürüklüyor. "Kirlenen deniz kısırlaşan toprak, zehirlenen hava, çatlayan içtimai nesic, ezilen kabile medeniyetleri" hep Batının eseri" (Şahin, 1994: 48). Hâliyle Meriç, Batı medeniyetiyle yapılacak herhangi bir "sentez" in diğer medeniyetlere de zarar vereceğine inanır. Oysa Tanzimat aydınları, Batı medeniyetinin ışığında kendi kurumlarımızın gözden geçirilmesini savunmuşlar ve şeriatın sadık koruyucuları olarak kalmışlardır; yalnızca tüm insanlık için faydalı ve tüm insanlığa ait olan bilimsel hakikatlerin benimsenmesini

savunmuşlardır. Bu yönüyle, Tunuslu Hayrettin Paşa ve Namık Kemal, bu aydın tipinin iki önemli örneğidir (Armağan ve Coşkun, 2011: 25).

Diğer taraftan, Meriç'in (1995: 309) garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti, aslında çöküş dönemine girmiştir ve Türkiye gibi “azgelişmiş toplumlar”da Batı medeniyeti, aslında yalnızca bir “hayal”dir; aydın kesimlerin kendi zihinlerinde yarattıkları bir “hayal”dir. Nitekim, Batı medeniyetinde “ilahî”nin yerine önce “beşerî”nin; “beşerî”nin yerine de “maddî”nin geçmesi, bu medeniyeti “mânevî”den uzaklaştığı oranda kendi çöküşünü hazırlamıştır. Öyle ki, Batı medeniyetinde bu uzaklaşma ekonomi, siyâset ve kültür alanlarında doğrudan hissedilmiş; alınmaya çalışılan önlemler ise “mâneviyat” eksikliğinden dolayı bu çöküşe çare olamadığı gibi, mevcut kurum ve değerlerle girdikleri çatışmalardan dolayı bu çöküşü hızlandırmıştır. Batı medeniyetinde sanayi devriminin “insanı makineleştirdiği”ni düşünen ve hakîki değerler dünyasıyla; Tanrı’yla bağını kopardığına inanan Meriç (2011a; 2011b), bu devrimle birlikte toplumun da “maddî” açıdan kurgulandığını; basit bir “eşya” olarak algılandığını savunur; ahlâkî bakımdan kendi kendisini tüketmenin mantığının da bu olduğuna inanır.

Meriç'in garbiyatçı söylemi, aynı zamanda da Batı medeniyetini bir “hayal”in ötesinde kavramaktan uzak Osmanlı-Türk aydınlarının tezleri karşısında millî gururu yükseltme amacı taşır. Keza, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetine tarih içinde sahip olduğu önemi ve hak ettiği değeri yeniden kazandırma saikiyle Meriç, Batı medeniyeti hakkında Türk insanının doğru bir bilinç sahibi olmasının önemine işaret eder. “Önce yapılacak olan Batıyı bütün yönleriyle tanımak, Batıyı oluşturan unsurları anlamaktır” (Şahin, 1994: 34) düşüncesinde olan Meriç'e göre “kendini bilmek”, aynı zamanda da “Rabb’ini bilmektir” ve bilgi, insanlığın ortak ürünü olmakla birlikte, öncelikle “kendimiz”den başlar; “kendi kıymetlerimizi bilmek, cemiyeti tek uzviyet halinde yaşatan, tarihî bir musikî haline getiren ecdadımızı bilmek gerek” (Meriç, 1995: 301). Nitekim, garbiyatçı söyleminde Meriç, millî gurur konusunda yaptığı vurgularıyla aslında, Topçu'nun garbiyatçı söylemindeki gibi “kabuğumuza çekilmek” ya da “kendimizle yetinmek” gerektiği görüşünü değil, “kendimize dönmek” ve “kendimizi savunmak” gerektiği görüşünü savunur.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'e göre Türk milleti, tarih boyunca Batının “dışında kalmış”tır. Nitekim Osmanlı, duraklama dönemine kadar “küffar”

karşısında zaferden zafere koşarken, hiçbir Batı değerini benimseme yoluna gitmemişti; çöküş döneminde ise kendi değerleri karşısında Batı değerlerini üstün görmeye başlamış; bu da onun yeniden yükselmesine değil, tarih sahnesinden silinmesine yol açmıştır. Dahası, Meriç'in (1995: 108) garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyeti, Osmanlı Devleti'ni sona erdirdiği gibi, Cumhuriyet neslinin de kendi medeniyetine yabancılaşmasına yol açmıştır. Cumhuriyet'in aydın kadroları, Müslüman ve Doğulu olmaktan utanan kimselerden oluşmuştur. Örneğin Mermi Uygur, Ortaçağ felsefesini anlatırken, İbn Rüşd'ün ismini bile anmaz veya Berke'nin edebiyat tarihinde Endülüs şiirine yer verilmez. Kaldı ki, on sekizinci yüzyıldan beri Türk kültürü, ağır bir tahribatla karşı karşıyadır ve Türk milleti, millî benliğini artık kaybetmiştir (Meriç, 1995: 280).

Öbür taraftan, Meriç'in (2012e: 226) garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetine yön veren düşünceler, üç temel başlık altında toplanabilir; Hıristiyan dünya görüşü, burjuva dünya görüşü ve sosyalist dünya görüşü. Bunlardan Hıristiyanlığı Meriç, tezimizin 7.2. kısmında da serimlediğimiz gibi, “kölelerin isyan çılgılığı” olarak değerlendirir. Nitekim, *Hıristiyan dünya görüşü*, adâlet talep eden insanların çılgılığı olmuştur. Ancak, ilk ortaya çıktığında ezilenlerin sesi hâline gelen Kilise, zamanla iktidarın emrine girmiş ve “yığınları uyuşturmak”, “ayaklanmaları önlemek”, “imtiyazları meşrûlaştırmak” gibi amaçlara hizmet etmiştir. Aynı şekilde, Batı medeniyetinde Ortaçağ boyunca Kilise, sınırlı sayıda derebeyinin “fetvacısı” konumunu üstlenmiş ve “miskin bir ideoloji” hâline gelmiştir. Bu dönemde Hıristiyanlık, tüm varlığı ve amelleri, değerleri, biçimleri ve kişileri, “değişmez bir mertebeler dizisi” içinde dondurma yoluna gitmiş ve bu dizinin zirvesine Tanrı'yı yerleştirmiş, ardından hükümdarı, sonra da Kilise'yi koymuştur. Hâliyle, bu dönemde bilimlerin tarihi, zekâ ile Kilise'nin çatışmasının tarihi olarak şekillenmiştir.

Meriç'e göre *burjuva dünya görüşü* ise eski kölelerin zamanla toprak kölesi, sonra da “üçüncü sınıf” hâline geldiği Avrupa'da çalışan, vergi veren, yine de adsız ve haysiyetsiz kalan geniş kalabalığın dünya görüşüdür. Sınıfsal bakımdan karışık olan bu kitle, tezimizin 7.4. kısmında da serimlediğimiz üzere, Fransız Devrimi'yle birlikte “cihanşümûl adâlet”in sözcüsü hâline gelir ve şatoyu karşısına aldığı gibi, Kilise'yi de karşısına alır. Keza Rönesans, Reform ve Aydınlanma, bu mücadelenin belli başlı duraklarıdır. Sınıfsal çatışmaları milletler arasına taşıyan Fransız Devrimi, Batı medeniyetine “insanlık” ve “evrensellik” düşüncelerini kazandırır. Bu dönemde “liberalizm” veya “ferdiyetçilik”, üç temel ilkeyi gözeterek Batı medeniyetinde burjuva

dünya görüşünü tamamlar; özgürlük (hürriyet), akıl ve birey (fert). Ne var ki, devrimden sonra “üçüncü sınıf”, içinde bulunduğu ekonomik, siyasî ve sosyal sorunlardan dolayı parçalanır ve burjuvazi, devrime kadar birlikte hareket ettiği kesimler karşısında üstünlük kurma çabası sergiler. Keza, serveti ve bilgiyi kendi elinde toplamak isteyen burjuvazinin gözünde eşitlik, yalnızca kânun karşısında eşitlik hâline gelir; kânun yapma yetkisini ise kimseyle paylaşmak istemez. Batı medeniyetinde bu dünya görüşüyle sınıf ayrımlarının ortadan kaldırıldığı ve “evrensel dünya vatandaşlığı”nın benimsendiği görüntüsü verilse de aslında, soyluların yerini burjuvazi; burjuvazinin yerini de proletarya alır ve insanın insanla mücadelesinde yıkım, daha da artar.

Meriç’e göre *sosyalist dünya görüşü* ise Fransız Devrimi’yle sağlanan “siyasî eşitlik”ten sonra “ekonomik eşitlik”i gerçekleştirme amacındadır. Nitekim, sosyalizm hakkında “bencil ve maddeci bir dünyada, bir ızdırap çılgılığı, bir fetih rüyası.. Adaletsizlikler ortadan kalkacak, eşek arılarının yerini bal arıları alacaktır” (Meriç, 2012e: 227) değerlendirmesini yapan Meriç, aslında her üç dünya görüşünün de esas amacının toplumsal çelişkileri gösterip bunları ortadan kaldıracaklarını iddia etmek olduğunu belirtir. Dolayısıyla, garbiyatçı söyleminde bu üç dünya görüşü arasında bir “kopuş” olmadığını ve her üçünün de Batı medeniyetine yön verdiğini düşünen Meriç, Batıda her yeni sınıfın eski hâkim sınıfın ideolojisinden yararlandığını ve eski hâkim sınıfın imtiyazlarını ortadan kaldırmak için mücadele ettiğini vurgular (Meriç, 2012e: 227).

Tezimizin bu kısmında Meriç’in garbiyatçı söylemini ekonomik garbiyatçılık, siyasî garbiyatçılık ve kültürel garbiyatçılık başlıkları altında inceleyeceğiz.

7.7.1. Cemil Meriç’in Ekonomik Garbiyatçılığı

Cemil Meriç’in ekonomik garbiyatçılığı, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde de olduğu üzere, Batı medeniyetine şekil veren maddeci düşüncenin eleştirisine dayanır ve Meriç de bu temelden hareketle, kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik eleştirilerde bulunur. Meriç’in bu eleştirileri, sömürgecilik konusundaki eleştirilerini de şekillendirir ve Meriç, Batı medeniyetinde sömürgeciliğin temellerini sorgular. Meriç’in bu sorgulaması, aynı zamanda da ekonomi kurumu ve insan arasındaki ilişkilerin sorgulanmasıdır ve bu bağlamda Meriç, Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisi üzerinden kendi ekonomik garbiyatçılığını inşa eder.

Meriç'e (1995) göre ekonomi kurumunda esas belirleyici insandır ve insanın karmaşık bir varlık olması, ekonomi kurumunun işleyişini de karmaşık hâle getirir. Keza, insanın zekâ sahibi bir varlık olması, karşılaştığı sorunlar karşısında engelleri aşma olanağını ona sunar ve insan, sorunlara çözüm ürettiği oranda kendi düşünsel yeteneklerinin geliştiğine tanıklık eder. Ancak, bu çözümler konusunda tek tip ve genel birtakım kavramlar oluşturulmak istendiğinde insan düşüncesi, farklı birtakım engellerle karşılaşır; bu kavramların herkes tarafından kabul edilebilir bir içeriğini ortaya koymak ve zaman-mekân unsurlarından bağımsız olarak bunların nesnelliğini iddia etmek güçtür. Öyle ki feodalizm, burjuvazi, sosyalizm, sınıf, vb. kavramlar, belirli birtakım tarihsel koşulların ürünüdür; Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin içerikleri de yalnızca Avrupa'da ortaya çıkan bu tarihsel gelişmelerin ürünüdür.

Diğer taraftan, Meriç'e göre Batıda ortaya çıkan kapitalizm ve dünya üzerinde hızla yaygınlaşmaya başlayan kapitalist ahlâk, diğer medeniyetleri ve kültürleri tehdit eder noktaya gelmiştir. Nitekim, sanayi devriminin yalnızca Avrupa tarihinin şekillenmesinde büyük bir önemi olan ekonomik bir olgu değil, aynı zamanda dünya tarihini de etkileyen ve Batı dışı toplumların gerek kendilerine, gerekse de Batı medeniyetine bakışlarını şekillendiren çok daha büyük ve önemli bir olgu olduğunu düşünen Meriç, bir medeniyeti değerlendirme ölçütü olarak “insana verdiği değer”e bakmak yerine üretim miktarlarına, pazar payına, işgücü kapasitesine, vb. bakmayı doğru bulmaz. Oysa Batı medeniyeti, sanayi devriminden sonra değişen değerler hiyerarşisinde mâneviyatı değil, maddiyatı esas almış; “değer”den anlaşılan şeyin yalnızca ekonomik değerle sınırlandırılması, sanayi devrimi sonrasında Batı medeniyetinde ve onu taklide yönelen diğer medeniyetlerde ortaya çıkan bozulmaların esas nedenlerinden biri hâline gelmiştir.

Meriç'in (2012f, 2013) ekonomik garbiyatçılığına göre Batı medeniyetinde değerlendirme ölçütü olarak “ilerleme ve gelişme”nin esas alınması, dünyanın diğer coğrafyalarını “gelişmemiş” ya da “azgelişmiş toplumlar” şeklinde bölerek kendi değerlerini onlara benimsetme çabalarına meşrûiyet sağlamış; hâl böyle olunca, Batı medeniyetinin diğer medeniyetlerden üstün olduğu tezi benimsenmeye başlanmıştır. Fakat, Batı dışı toplumlarda sanayi devrimine bağlı olarak bu tür bir değerler hiyerarşisi ve değerlendirme ölçütü gelişmediği gibi, bir medeniyeti “ilerleme ve gelişme” ya da üretim miktarı, maddî refah seviyesi, vb. ölçütlerle değerlendirmek de doğru değildir. Oysa Batı medeniyeti, sanayi devrimiyle birlikte “dünyanın patronluğu”na soyunmaya başlamış;

kapitalizmin güçlenmesi için gerekli ucuz hammadde ve işgücünün temini için sömürgeciliği meşrû görmüş; dünyanın uzak coğrafyalarındaki insanların ekonomik faaliyetlerini ve yaşam tarzlarını kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde konumlandırmaya başlamış ve bunu, kendisi için bir “hak” olarak görmüştür.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç’e göre Batı medeniyetinde on yedinci yüzyıl rasyonalizmi ve on sekizinci yüzyıl bilimciliği, sanayi devrimiyle birlikte gerek Batıda, gerekse de Batı dışı coğrafyalarda insana ve dünyaya bakışı değiştirmiştir. Serbest ticaret ve rekabetin iki yüksek değer olarak konumlandırılmasıyla insan, Tanrı karşısında değil, sermaye karşısında sorumlu tutulmuştur. İnsana ilişkin olarak değişen bu “sorumluluk bilinci”, aynı zamanda da “homo economicus” denilen yeni bir insan tipinin habercisi olmuş; her türlü otorite karşısında kendi çıkarları peşinde koşan ve bu nedenle, değerli sayılan bu insan tipi, burjuvazinin ideal insan modelini teşkil etmiştir. Ancak bu insan, Tanrı’yla tüm bağlarını koparmış; cennet ile cehennemi de bu dünyanın sınırları içinde görmüştür; yeryüzü cenneti kurmaya çalışırken de tüm dünyayı cehenneme sürüklemiştir. Bu noktada Meriç, sanayileşmeye karşı çıkmak yerine, sanayileşmenin şekline karşı çıkar ve “sanayileşmeden önce insanlaşmak zorundayız; insanlaşmak, yani birbirimizi sevmek” (Armağan ve Coşkun, 2011: 28) değerlendirmesini yapar. Keza, Meriç’e göre “Türk’üz, İslam’ız, Asyalıyız. Bu vasıflarımızla sanayileşeceğiz. İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar. Ama belli bir mirasa uyarak. Bu inşânın malzemelerini tarih verir. Tarih reddedilemez” (Armağan ve Coşkun, 2011: 28).

Böylelikle, Meriç’in ekonomik garbiyatçılığına göre sanayi devrimi, tüm dünya ekonomisini şekillendiren yeni bir olgu olduğu gibi, aynı zamanda da Batıda insan düşüncesini şekillendiren bir ilkeler manzumesi olarak gelişmiştir. Toplum yararını/ çıkarlarını gözetmek yerine bireyin kendi çıkarlarını savunan bu ilkeler manzumesi, bireycilikle birlikte kişileri yabancılaştırmaya sürüklemiş; ortaya çıkan mânevî boşluk karşısında ise hiçbir yeni değer üretilmemiştir. Üstelik bu gelişmeler, yalnızca Batı medeniyetinde değil, “medeniyet götürülen” Batı dışı toplumlarda da zararlı sonuçlar doğurmuştur. Öyle ki, “beyaz ırkın hâkimiyeti” söylemiyle dünya ekonomileri Batı ekonomisine bağımlı hâle geldikçe, bu hâkimiyet düşüncesine karşı başka birtakım ırkçı söylemlere de meşrûiyet sağlanmış ve dünya savaşları ortaya çıkmıştır.

Tezimizin bu kısmında Meriç'in ekonomik garbiyatçılığını, kapitalizm ve kapitalist ahlâkın eleştirisi ve sömürgecilik eleştirisi başlıkları altında inceleyeceğiz.

7.7.1.1. Kapitalizm ve Kapitalist Ahlâkın Eleştirisi

Meriç'e (1995: 214) göre Batının ekonomik alt-yapısı kapitalizmdir ve Batıda burjuvazinin güçlenmesinden sonra kapitalizm, üst-yapıyı da kendi gereksinimlerine göre düzenleyerek Batı medeniyetini "burjuva medeniyeti" hâline getirmiştir. Bu bağlamda Meriç, Marks'ın ısrarlı bir şekilde "Batı medeniyeti" yerine "kapitalizm" kavramını kullanmasına dikkat çeker. Kapitalizm, aynı zamanda da "amoraldir"; kapitalist sömürünün doğası, onu "amoral"; ahlâka karşı "kayıtsız" kalmaya iter (Meriç, 1995: 228). Meriç'e göre kapitalizmin, iki temel özelliği vardır; "evrensel" (universal) olması ve "plansız" (anarchy) olması. Bunlardan evrensellik, ucuz hammadde ve insan gücü ihtiyacını ifade eder; bir ülkede geliştirilmek istenen kapitalizm, kendi doğası gereği dünyanın başka coğrafyalarına "uzanmak"; bu coğrafyaları "sömürmek" ister (Meriç, 1995: 207). Plansız olması ise piyasa hareketlerinin doğal bir sonucudur; kapitalizmde piyasayı tek bir merkezden kontrol etme olanağı yoktur. Sermaye hareketleri, daha yüksek kâr esasına göre serbestçe hareket eder. Kapitalizmde tek amacın para olması, çalışan kesimlerin emeğinin sömürülmesi sonucunu doğurur; ancak, bu sömürüyü yapanlar bile piyasa üzerinde hâkimiyet kurup piyasayı kontrol edemez. Piyasada artan rekabet, insanlar arasındaki ilişkileri de bozar ve insanı tecrit eder. Kapitalizmde insan, "müşteri" olarak tanımlanır ve her türlü bencilliğin, insanlığın çıkarlarına olduğu iddia edilir. Bu sistemin ürettiği kapitalist ahlâk, daha yüksek kâr için yapılanları meşrû gören bir değerlendirme ölçütüne sahiptir ve tüm insanlığın "ortak çıkarlarına hizmet ettiği" söylense de aslında, insanlığın yıkımına zemin hazırlar (Meriç, 1995: 207).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'in ekonomik garbiyatçılığında kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik eleştirileri, Batıda maddeci düşünce temelinde oluşan değerler sisteminin eleştirisini ifade eder ve bu sistemin insanı yabancılaşmaya sürüklediğini ortaya koyar. Meriç'e (1995: 23) göre Batıda burjuvazi, dünyayı kendisi için bir pazar olarak görmüş, Asya ve Afrika'yı sömürgeleştirmiştir. Ortaçağ Avrupa'sının derebeylik düzenini ve bu düzenin ürettiği değerleri burjuvazi, Rönesans'tan itibaren yıkmaya başlamış ve Batı medeniyetinde yeni bir düşünme biçiminin gelişmesini sağlamıştır. O güne kadarki Avrupa, Kilise tarafından organize edilmiş, tek bir devlet gibi

hareket etmiş; tek tek milletlerin değil, yalnızca Hıristiyanların olduğu düşünülmüştü (Meriç, 1995: 114). Bu dönemde Batıda insan, kendisi için Tanrı tarafından belirlenen bir “kader”i yaşamak zorunda bırakılmıştı (Meriç, 1995: 116). Keza, ekonomide din adamlarının sahip olduğu güç ve yetki, Kilise’nin sermaye birikimini sağlamış ve işgücü üzerinde denetim kurmasını mümkün kılmıştı; böylelikle, Kilise hem talebi, hem de arzı kendi denetimine almış; “tek efendi” konumuna yükselmişti (Taş, 2007: 74).

Ne var ki, Rönesans’tan sonra kaydedilen maddî ilerleme ve gelişme, üst-yapıda da önemli dönüşümleri meydana getirdi ve belirli birtakım zihniyet değişikliklerini ortaya çıkarttı (Meriç, 1995: 24). Nitekim, Batı medeniyetinde on dördüncü yüzyılda, “inanç birliği” yerine “kavim birliği” düşüncesine önem verilmeye başlandı ve “Hıristiyan medeniyeti” içinde kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden ruhban sınıfının yerini, kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden burjuvazi almaya başladı. Öyle ki, Kilise’nin esas çöküş nedeni, dünyevî bir güç hâline gelmesi ve bu gücün el değiştirmesiydi; topluma şekil verme işlevi, artık burjuvazinin elindeydi (Taş, 2007: 76). Bununla birlikte, Meriç’e göre on ikinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar Avrupa’da aristokrasi ile ruhban sınıfı, gücünü korumayı bir şekilde sürdürdü ve geride kalan diğer tüm kesimler, “tiers état” (üçüncü sınıf) olarak kaldı. Fransız Devrimi’nden sonra ise burjuvazi, gerek ekonomi alanında, gerekse de siyâsette gücünü arttırdı ve yönetimde kontrolü ele geçirdi (Meriç, 1995: 78).

Meriç’e göre kapitalizm, burjuvazinin gelişmesiyle aynı zamanda da düşünce alanında önemli etkide bulundu ve aydınları da büyük etki altına aldı. Kapitalizm fikir alanında aydınları Kilise’nin otoritesi karşısında özgürleştirmişse de burjuvazinin fikir alanındaki hâkimiyeti, aydınları da etkiledi ve farklı dünya görüşlerine sahip aydınlar, kendi çıkarları çerçevesinde farklı burjuva kesimlerinin desteğini arkalarında hep buldu (Meriç, 2012e: 42-43). Ancak, kapitalizm içinde eğitim seviyesi yükselirken, “mesleği olmayan aydın” tipi de yaygınlaştı. Bu kesimleri “gayrı memnunlar ordusu” (Meriç, 2012e: 44) olarak nitelendiren Meriç, bu memnuniyetsizliklerin kin doğurduğuna ve muhalif aydınları sistem karşısında daha radikal söylemler geliştirmeye sürüklediğine işaret eder. Aynı şekilde, kapitalist sistemin sömürsü karşısında ezilen kesimlerin direnç göstermesi ve sömürgeciliğin tasfiyesiyle millî devletlerin kurulmasına giden yolda milliyetçiliğin gelişiminde de aydınların önemli bir payı oldu (Meriç, 2012e: 46).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'in ekonomik garbiyatçılığına göre burjuvazinin ekonomik üstünlüğü, aynı zamanda da fikir alanına yansdı ve “burjuvazi, kafası ve koluyla kuvvetlendikten sonra kılavuzluk rolünü benimse”di (Meriç, 1995: 113). Oysa bu “kılavuzluk”, yalnızca Batı dışı toplumlar için değil, aynı zamanda Avrupa için bile tehlikeliydi. Zira, Meriç'e göre kapitalizm, ekonomik ilişkilerin karşılıklı fayda üzerine değil, egemen sınıfın çıkarlarına göre düzenlenmesini ifade eder. Kaldı ki, burjuvazinin “kılavuzluk”u içinde Batı kapitalizmi, kendisi dışındaki toplumlarda kapitalizmin gelişmesini bilinçli bir şekilde engeller. Öyle ki kapitalizm, yalnızca ekonomiyi değil, aynı zamanda sosyal hayatı da şekillendiren bir olgu ve değerler sistemidir; kapitalizmde alt gelir gruplarına “kadercilik”, eski sömürgelere ise “gerilik” düşüncesi sistematik bir şekilde aşılanır (Meriç, 1995: 193).

Meriç'e göre Batı, hedef ülkeyi ele geçirmeden önce, bu ülkenin aydınlarının zihinlerine liberalizm adına kendi çıkarlarına hizmet eden fikirleri aşılır ve onları, başta kapitalizmin desteklenmesi olmak üzere kendi çıkarlarına hizmet eden konularda kullanır. Geniş halk kitlelerine yerli aydınlar üzerinden benimsettirilen liberal görüşler, bir taraftan liberalizmin “mâsumiyet”ini gölgeler, bir taraftan da aydınları millî bilinçten uzaklaştırır. Başka deyişle aydınların “yabancılaşması”, millî varlıktan kendilerini soyutlayarak “kapitalist ahlâk”a göre yeni bir düşünme ve yaşam şeklini benimsemeleri demektir. Özellikle de Türkiye gibi “azgelişmiş toplumlar”da kapitalist ahlâk, en güçlü biçimde bu aydın kesimlerde görülür ve Tanzimat'tan bu yana Türk aydını, kapitalist ahlâkı benimsediği oranda millî varlıkla bağını koparmıştır (Meriç, 2012e: 229).

Diğer taraftan, ekonomik garbiyatçılığında Meriç'e göre İslâmiyet ise gerek ekonomi alanında, gerekse de ahlâk bakımından kapitalizme yabancı olduğu gibi, ona karşıdır da. Nitekim kapitalizm, dünyayı istila etmek için hareket eden bir tahakküm aracıdır ve kapitalist ülkeler, bu amacı gerçekleştirmişlerdir. İslâmiyette ise maddenin ve çıkarlarının esiri olan böyle bir insan tipine yer yoktur; İslâmiyete göre dünyayı kendi hazları için bir araç hâline getiren insan tipi gerek toplumun, gerekse de insanlığın sonunu hazırlar. Oysa, kapitalizm ve kapitalist ahlâk, ilk ortaya çıktığı günden beri toplumsal sömürüyü en uç noktada gerçekleştirmiş; kadın ve çocukların bile emek gücünü sömürerek kazandığı birikimi, dünyanın diğer coğrafyalarını da sömürmek için acımasızca kullanmıştır. Keza bu sistem, “insan insanın kurdudur” anlayışını doğurmuş ve her türlü mâneviyata düşman gözüyle bakılmıştır (Meriç, 1995: 366-367).

Meriç'e göre Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti, "istismar için" değil, "imar için" fetih yoluna gitmiş ve fethettiği her yerde adâleti tesis etmiştir. Öyle ki, adâletin tesisi için sergilenen mücadeleler, "sosyalist ütopyalar"ı bile aşan bir "cennet" görüşünü ortaya çıkartmış; Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti, "yeryüzü cenneti" fikrini tarih boyunca fiilî olarak gerçekleştirmiştir. Keza, bu medeniyette "kapitalizmin yamyamlığı"na kesinlikle yer yoktur; kapitalizmin yüksek kâr düşüncesinin bu medeniyette bir karşılığı yoktur (Taş, 2007: 136). Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'in bu eleştirileri, aynı zamanda da ekonomi kurumu ve yansımaları bağlamında Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetine yönelik birtakım övgüleri de içinde barındırmaktadır. Nitekim, Meriç'e göre Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkeler, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerden bütünüyle farklı olduğu gibi, aynı zamanda da Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin ekonomi ve diğer alanlarda Batı medeniyeti karşısında sahip olduğu üstünlüğün maddî-ekonomik gerekçeleridir. Meriç'in ekonomik garbiyatçılığına göre Batı medeniyetinin kapitalist-empyralist sistem içinde kendi çıkarlarını korumak için gerektiğinde savaş dâhil her türlü şiddete başvurması, bunu kendisi için bir "hak" olarak görmesi, sanayi devrimi sonrasında gelişen bireyciliğin ve yeni değerler sisteminin bir sonucu olarak bunları meşrû görmesi, "üstünlük" düşüncesini haklı çıkartmaya izin vermemektedir.

7.7.1.2. Sömürgecilik Eleştirisi

Meriç'in sömürgecilik eleştirisinde, Hatay'da geçen ilk gençlik yıllarının önemli bir yeri olmuş; henüz lise öğrencisiyken yayınladığı yazılarında Fransız sömürgeciliği aleyhine bir duruş sergilemiş ve bu tavrından dolayı sıkıntılı bir eğitim süreci yaşamıştır. Meriç'e göre "Batı" denildiğinde akla gelen ilk şeylerden biri sömürgeciliktir; ancak Türk toplumu, "sömürgecilik" tabirine yabancıdır. Çünkü, Türk tarihinde sömürgecilik diye bir olguya yer olmamış; Türkler ne sömüren, ne de sömürülen olmamıştır. Tarih boyunca Türklerde toplumsal çatışmalar ya da sınıf çatışmalarının olmayışı ve her türlü sömürü ilişkisinin yasaklanmış olması, sömürgecilik konusunda Türkleri diğer milletlerden farklı kılmıştır. Oysa Batı, her gittiği yerde "Avrupalılaştırma" adı altında sömürgeci faaliyetlerde bulunmuştur ki, Batı dışı coğrafyalarda "Batı" ile "sömürgecilik" kavramlarının birlikte kullanılmasının nedeni budur (Şahin, 1994: 32-33).

Meriç'in sömürgecilik eleştirisinde Avrupa'nın yayılması, "korkunç" olarak nitelendirilir. Afrika, Okyanusya ve Güney Asya'yı ele geçiren Fransa, İngiltere, Hollanda, Belçika ve Almanya'nın sömürgelerinin uçsuz bucaksız görüldüğüne dikkat çeken ve "sömürgeleştirme, Avrupalılaştırma dâvasının bir başka yönüdür" (Meriç, 2011b: 81) diyen Meriç'e göre sömürgecilik, kimi zaman kanlı ve karanlık, kimi zaman da sinsi ve barışçıl bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Nitekim Avrupa, etkisi altına aldığı ülkeleri ilk başta "Avrupalılaştırma" düşüncesinde değildi. Mağlup olmuş kavimlerde aydın kesimler ise sömürgecilerin medeniyetlerini özümseme yoluna gitmiş ve galipleri taklide başlamışlardı. Avrupa hâkimiyetinin "cihanşümûl" bir nitelik kazanması, sömürgecileri "Avrupalılaştırma" kavramını kullanmak zorunda bırakmıştır. Zira bu kavram, ekonomi alanında kapitalizmin, siyasî alanda temsilî hükümetin, eğitim alanında ise Avrupa kültürünün üstünlüğünü ifade eder ve sömürgelerde Avrupa'nın çıkarlarına hizmet eden bir yapının inşasını amaçlar (Armağan ve Coşkun, 2011: 22).

Meriç'e göre Avrupa ekonomisi, asırlarca sömürgelerden gelen ekonomik güçle ayakta durmuş ve Avrupa'da sanayinin gelişimi de yine sömürgeler üzerinden finanse edilmiştir. Avrupa'da sanayileşmenin hızlanması, aynı zamanda da sömürgeler üzerindeki millî rekabetleri arttırmış ve "dünyanın paylaşılması"ni gerektirmiştir. Sanayileşme süreçlerinde geç kalmış ve bu paylaşımından rahatsız olan Avrupa devletleri ise sömürgeler üzerindeki mücadeleleri geniş coğrafyalara taşıyarak çatışmaları şiddetlendirmişlerdir. Bu çerçevede, Meriç'e göre kapitalizmin tarihindeki üç dönem, aynı zamanda sömürgeciliğin de üç dönemde incelenmesini kaçınılmaz hâle getirmiştir. Bunlardan ilki olan *sermaye birikimi döneminde* sömürgelerde daha zayıf kavimlerin altın ve değerli madenlerine el koyulmuş ve belirli birtakım egzotik ürünler, sömürgelerden temin edilmiştir. Bu işlerin gerçekleştirilmesi için, sömürgelerde ticarethânelerin kurulması yeterli olmuştur. *Rekabet döneminde* ise esas amaç, en zengin Avrupalı ülkelerin ihtiyaç duyduğu maddeleri sömürgelerden temin etmek, ellerindeki üretim fazlası ürünler için sömürgeleri pazar hâline getirmek ve kendi nüfus fazlalarını dengelemek üzere sömürgelerde yerleşim alanları kurmak olmuş; sömürgelerde artan nüfus gücünden sanayi için gerekli hammadde kaynaklarının sağlanması amacıyla yararlanılmıştır. *Tekelci kapitalizm döneminde* ise Avrupa'da biriken sermaye için ihraç alanları sağlanmak istenmiş ve bu sermayenin sömürgelerde işletilmesiyle yüksek kârlar elde edilme yoluna gidilmiştir. Böylelikle, sömürgelerde işgâl süreci tamamlanmıştır (Meriç, 2011b: 92-93).

Sömürgeciliğin sona ermesini ise Meriç, büyük oranda “iç faktörler”le açıklar. Nitekim bu faktörler, sömürgelerdeki imalatçıların çıkarları ile metropol üreticilerinin çıkarlarının birbiriyle çatışması, sömürgelere yerleşenlerin anavatanla bağlarının gevşemesi, sömürgelerde doğan nesillerin yerli halkla kaynaşması, metropolde sömürgelerin isteklerinin soğuk karşılanması ve bozulan bu ilişkilerin sömürge halklarında yeni bir vatanperverlik düşüncesi doğurmasıdır (Meriç, 2011b: 94). Ayrıca sömürgelerde halklar, geniş bir çeşitlilik içindedir ve aralarında dil ve zihniyet birliği sağlamak güçtür; üretim modelleri ise kapalı ekonomi modelidir. Metropol çıkarlarının sömürgelerde kurumsallaşabilmesi için yalnızca köylü nüfusa değil, aynı zamanda yerli bir burjuvaziye de gereksinim olduğunu düşünen Meriç’e göre sömürgeciler, yerli burjuvazinin güçlenmesini sömürge çıkarları ve özellikle de yönetim sorunlarının aşılması için kaçınılmaz görür. Fakat, yerli burjuvazinin zamanla güçlenerek metropol çıkarlarından bağımsız olarak kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesi, sömürgelerde pek çok toplumsal ve düşünsel dönüşümü de beraberinde getirir (Meriç, 2011b: 96).

Diğer taraftan, Meriç’e göre sömürgeciliğin çöküşünde etkin olan dış faktörler ise Rus devrimi ve bu devrimin dayandığı sosyalist doktrindir. Nitekim sosyalizm, kapitalizme karşı savaşında sömürge halklarını da yanına katmıştır ve kendi kaderini tayin hakkı konusunda sömürge halklarının bilinçlenmesini sağlamıştır. Üstelik, İkinci Dünya Savaşı’nda sömürgecilerin aldıkları mağlubiyet ve sömürge imparatorluklarının zayıflaması da bağımsızlık hareketlerini güçlendirmiş ve sömürgeciliğin çöküşünü hızlandırmıştır. Bu dönemde milliyetçilik ve sosyalizm, “sömürgeciliğin mezar kazıcısı” (Meriç, 2011b: 98) olarak el ele vermişlerdir. Sömürgecilik, aynı zamanda da antropolojinin doğuşunu hazırlamış; sömürgelerin belirli birtakım tarihî şartlar içinde anlaşılması amacıyla etkinlik göstermiştir. Hem sömürgecilikte, hem de antropolojide on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren asıl amaç, sömürgeler üzerindeki tasarrufları meşrûlaştırmaktır ve bu amaçla, “evrimci antropoloji” geliştirilmiştir. Bu antropolojiyi bir “bilim” olarak görmek yerine “Batı’nın çıkarlarını maskeleyen bir ideoloji” (Meriç, 2013: 80) şeklinde nitelendiren Meriç, bu “ideoloji”nin taraftarlarının Batı medeniyetinin her bakımdan üstünlüğüne inandığına ve Batı dışı toplumlara bu medeniyeti benimsetmek istediklerine dikkat çeker. Keza antropolojide “ilkel”, “geleneksel”, “yabani”, “arkaik” şeklinde nitelendirilen toplumların ortak özelliği, sömürgeleşmiş olmaktır ve bu şekilde nitelendirilmelerinin esas nedeni, sömürge olmaya elverişli olmalarıdır (Meriç, 2013: 79-80).

Meriç'e (2013) göre bu zihniyet, gerçek ahlâkî normlardan; insana hedef ve amaçlarını sunan aşkın ideallerden yoksun bir şekilde, kazanma hırsını ve çıkarıcılığı egemen kılmış; sömürgelerde ortaya çıkan her türlü insanlık suçunu görmezden gelmek gibi tarihsel bir suça zemin hazırlamıştır. Sömürgeciliğe Batılı aydınların verdiği destek ise Batı düşüncesinde Avrupa-merkezciliğin açık bir yansımasıdır ve sömürgelerde gerçekleştirilen faaliyetlerin “ilerleme”, “çağdaşlaşma”, “medeniyete ulaştırma”, vb. şekillerde değerlendirilmesi, sömürgeler üzerinde Batının oyunlarını gizlemeye katkı sağlar. Öyle ki, Meriç'in yazılarında sömürgelerdeki “Batıcı aydın” tipini tanımlamak için kullandığı “müstağrip” kavramı, bu aydınların söylemlerini üzerine kurdukları ideallerin (“Batılılaşma”, “Avrupalılaşma”, “modernleşme”, “çağdaşlaşma”) birer “yalan” olması nedeniyle iğneleyici bir nitelik taşımaktadır.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'e göre müstağriplerin kullandığı Batılılaşma, Avrupalılaşma, modernleşme ve çağdaşlaşma kavramları, sömürgelerde Batı çıkarlarını savunmayı ifade eden kavramlardır. Kaldı ki, dünya milletlerini “az gelişmiş” ve “gelişmiş” kategorileri içinde ikiye bölmek hiçbir haklı gerekçesi olamaz; hangi milletin nede, nasıl ve neye göre “geliştiği”ni ya da “geri kaldığı”ni tespit edebilecek nesnel bir ölçüt bulunmamaktadır. Bu noktada Meriç, içeriğini “kaypak” bulduğu bu kavramlar karşısında “sanayileşme” kavramını önerir ve bu kavramın diğerlerinden farklı olarak hiçbir değer yargısı barındırmadığına dikkat çeker. Sanayileşmenin ise iki modeli vardır; bunlardan ilki, kapitalizmin ve liberal dünyanın izlediği yoldur; diğeri ise sosyalistlerin izlediği yoldur. Meriç, “sınırsız kâr elde etme saikiyle hareket eden kapitalizm” (Meriç, 2011b: 283) karşısında ikincisini tercih eder; ancak, sosyalizmin tek türünün olmadığına da dikkat çeker. Ayrıca, sanayileşmeyi gerçekleştirecek olanın insan olduğuna, insanı kendi tarih ve medeniyetinden koparmanın olanaksız olduğuna, “mukaddesleri olmayan bir insan topluluğu”nda sanayileşmenin sömürgecilik kadar zararlı sonuçlara yol açacağına işaret eder (Armağan ve Coşkun, 2011: 27-28).

7.7.2. Cemil Meriç'in Siyasî Garbiyatçılığı

Cemil Meriç'in siyasî garbiyatçılığı, Batı medeniyeti karşısında üstün bir değerler sistemine sahip olduğuna inandığı Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin yeniden yükselişini sağlamak üzere millî gururu yükseltme amacına ve Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkeler bağlamında demokrasi, özgürlük ve eşitlik

eleştirisine dayanır. Meriç'e göre her toplumun, kendi tarihsel koşullarına göre farklı yönetim anlayışları ve kendilerince değerli saydıkları farklı değer ve ilkeleri vardır. Batı medeniyetinde siyâset kurumu, demokrasi üzerinde şekillenmiştir ve liberal demokrasi, Batı medeniyetinin kendi koşulları içinde anlam ve değer kazanır. Öyle ki, yine Batı kaynaklı sosyalizm, anarşizm, faşizm gibi ideolojilerin belirli bir dönem halk tarafından benimsenmesine karşın bu rejimlerin Batıda uzun ömürlü olmayışının kaynağı da yine Batı medeniyetinin kendine özgü koşullarıdır. Batıda ortaya çıkan tarihsel koşullar, liberal demokrasiden başka bir rejimi uzun süre ayakta tutmaya imkân vermemektedir. Ancak, bu demokrasiyi Batı dışı toplumlarda uygulama olanağı olmadığı gibi, bu demokrasinin Batı dışı toplumlara dayatılması da doğru değildir (Meriç, 1995: 157-161).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'e (1998: 381) göre Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkeler, kendi tarihsel koşullarının ürünüdür ve gerek bunların içeriklerini incelerken, gerekse de bunları değersel bakımdan sorgularken, bu koşulları dikkate almak kaçınılmazdır. Bu bağlamda özgürlük, Batı medeniyetinde sınıf savaşımının sonucunda ortaya çıkan ve bu savaşımlara bağlı olarak hep daha fazla çatışma doğuran bir değerdir. Fakat, Batı dışı toplumlarda Batılı bir sınıfsal yapı olmadığı gibi, bu tarz "özgürlük mücadeleleri" de yoktur. Hâliyle, Meriç bu kavram, değer ve ilkelere yönelik garbiyatçı eleştirisini, bu temele oturtur ve Batı dışı toplumlarda bu kavram, değer ve ilkelere atfedilen yüksek değeri, bu tarihsel koşullar hakkındaki bilgilerin eksik olmasına bağlar (Çetin, 2007: 8).

Diğer taraftan, Meriç'in siyasî garbiyatçılığına göre her ideoloji, öncelikle bir "kelime"yle ifade edilir ve o kelime, belirli bir sınıfın çıkarlarına hizmet edecek şekilde kavramsallaştırılır. Nitekim Batı medeniyetinde, sınıfların birbirleriyle çıkar çatışmaları esastır ve bu çatışmalarda ideolojiler, birer "ok ve mızrak" (Meriç, 1995: 320) olarak kullanılır. Her sınıf, kendi çıkarlarını savunmak ve kitlenin desteğini almak için ideolojilere muhtaçtır. Batıda on yedinci yüzyıldan sonra Latince kullanımının azalması ve yerli dillerin ön plana geçmesi, ideolojileri tanımlayan dillerin gelişmesiyle birlikte, Batı dillerine sınıfsal aidiyetleri ifade eden kavramlar geliştirme şansı sunmuştur. Aynı durum, yalnızca siyâsette değil, sanat ve edebiyat alanlarında da görülmeye başlanmış ve sınıfsal nitelikleri olan, belirli birtakım ideolojilerin kitleselleşmesini sağlayan eserler üretilmiştir (Meriç, 1995: 312).

Meriç'e göre Batı medeniyeti "karanlık" bir çağ içinde Kilise'nin güdümüne hapsolmuşken, Müslüman Doğuda ve Endülüs'te "muazzam bir medeniyet" kurulmuştu (Meriç, 1995: 23). Fakat, matbaa ve pusulanın icadı, kâğıdın Avrupa'ya gelmesi ve coğrafi keşiflerle Avrupa, tarih sahnesinde ipleri eline geçirme şansı yakalamıştır (Meriç, 1995: 71). Nitekim, Descartes'ın *Usûl Hakkındaki Risâle*'si, Batıda "liberal demokrasinin ilk manifestosu"dur (Meriç, 1995: 72). Descartes'ın bu çalışmasında Fransız burjuvazisi, adeta "kendisini bulmuş"tur. Sonraki süreçte Descartes, Batıda insan bilincinde Kilise ve dinî otoritelerin kurduğu "zincir"i parçalamış ve pozitif Batı düşüncesine ilk büyük "çılgılık" olmuştur (Meriç, 1995: 77). On sekizinci yüzyıla kadar bu durum, Batı düşüncesinde sürmüştür; burjuvazinin güçlenmesi ve iktidarı ele almasından sonra ise Kilise, daha güçlü bir şekilde hedef alınmıştır; "birey, özgürlük ve akıl", on sekizinci yüzyıldan itibaren liberal demokrasinin temel ilkeleri hâline gelmiştir (Meriç, 1995: 202).

Ne var ki, Meriç'e göre özgürlük, "insanın istediği gibi hareket etmesi"dir ve insan aslında, bunu yapmaktan uzaktır. Nitekim insan eylemleri, "yalnızca kendisi tarafından" yönetilmez; insan, kendisini tek başına şekillendiren bir varlık değildir. Meriç'in siyasî garbiyatçılığına göre liberalizmin özgürlük vaadinin insan doğasında bir karşılığı yoktur. Öyle ki özgürlük, başka birtakım sosyal idealler gibi bir "hayal"dir. Henüz doğduğu anda insan, kendi çevresinin kuşatımı altındadır ve iradesini, çevresinde olup bitenlere göre şekillendirir. Liberalizmin özgürlük vaadi, insandaki bağımsızlık isteğinin ifadesidir; insan, özgür olmak isteyen bir varlıktır (Meriç, 1998: 45). Kaldı ki, liberalizm kavramı da aslında, "kaypak" bir kavramdır ve Avrupa'da her ülkede farklı bir biçimde içeriklendirilme yoluna gidilmiştir. On dokuzuncu yüzyılda ise ekonomik liberalizm, siyasî liberalizm ve fikrî liberalizm olmak üzere üç farklı anlam kazanmıştır. Bunlardan ekonomik liberalizm, ekonomide devlet müdahalesini reddeden anlayıştır; ekonomik faaliyetlerin kendilerine özgü kurallarının olduğunu öne sürer. Başlıca temsilcileri ise Fizyokratlar ve Manchester Okulu'dur. Siyasî liberalizm ise parlamenter sistemi savunur ve genel oy ilkesini getirerek biçimsel demokrasi fikrini benimser. Fikrî liberalizm ise her türlü düşünceye saygı gösterilmesi gerektiği anlayışını benimser ve daha çok aydınlar arasında yaygındır (Meriç, 1995: 105).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'e göre ekonomik liberalizm, ilk ortaya çıktığında Batı için bir zorunluluktan ve kendi bağlamı içinde "namuslu"ydu; fakat zamanla, Batının ekonomik sistemi için bir "istismar doktrini" hâline geldi. Nitekim Batı

medeniyeti, Meriç'in hâkimiyet söylemine göre dünyanın diğer coğrafyaları üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayacak tüm yöntemleri liberalizm potası içinde eritme ve Batı dışı toplumlara dayatma yoluna gitmiştir; dünyayı da büyük savaflara sürüklemiştir (Meriç, 1995: 179). Fakat Meriç, siyâset kurumunda demokrasiden vazgeçilmesi gerektiğine inanmaz; Meriç'e göre önemli olan, Batıyı taklit etme çabasına son vermek ve kendi değerler sistemimize uygun bir demokrasinin gelişebilmesi için halkı eğitmektir (Meriç, 1995: 267). Batıyı Batı yapan fikrî temeller, insanlığın ve İslâmiyetin ortak hazinesine aittir ve Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti için esas yapılması gereken şey, “kaybettiğimiz hazinelere sahip çıkmaktan ibarettir” (Meriç, 2013: 481). Fakat, bunun gerçekleşebilmesi için, Türk insanının ve özellikle de Türk aydınlarının millî gururunun yükseltilmesi; kendi değerlerine yabancılaşmasına son verilmesi gerekmektedir. Öyle ki, bu kesimler tarafından Batının övülmesi sonucunu doğuran esas kaynaklar, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinde içerilmiştir; bunların Batıya atfedilerek Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin hakir görülmesi, millî gururunu kaybeden kesimlerin kendi değerlerine yabancılaşmasının açık bir yansımasıdır.

Tezimizin bu kısmında Meriç'in siyasî garbiyatçılığını, millî gurur düşüncesi ve demokrasi, özgürlük ve eşitlik eleştirisi başlıkları altında inceleyeceğiz.

7.7.2.1. Millî Gurur Düşüncesi

Meriç'e göre “kendini küçük görme psikozu”, “tarihin ölüme mahkûm ettiği kavimler”de ortak bir özelliktir. Nitekim, millî gururunu kaybeden bir millet, kendini küçük görmeye; kendini küçük görenleri ise yüceltmeye başlar. Öyle ki, Tanzimat sonrası Türk aydınlarının düşünce dünyasına yön vermiş olan “Avrupa cennet, Asya cehennem” algısı, bu tür bir “psikoz”u yansıtmaktadır. Aynı şekilde “şarklı gericedir, garplı ilerici” algısında da yine, millî gururu çiğneyen bir tutum görülmektedir. Zira, millî gururun bu şekilde çiğnenerek batılılaşmak istenmesi Meriç'e göre, aslında Türk insanının “şahsiyetsizleşmesi” demektir ve Batıyı taklit etmenin bize kazandıracak hiçbir şeyi olmadığı gibi, bizden götürecekleri de büyüktür (Meriç, 1998: 163).

Meriç'in garbiyatçı söyleminde millî gurur düşüncesinin en önemli dayanağını, tarih ve millî varlık bilinci oluşturur. Nitekim, millî gurur düşüncesi, tarih bilgisi eşliğinde, Batı medeniyetinin üstünlüğü tezinin millî bilinçte yarattığı derin sarsıntıların giderilmesi,

millî varlığın yeniden güçlendirilmesi ve millî benliğin yeniden kendi tarihsel bağlamı içine oturtulması amaçlarına mâtuftur. Bu konuda, “dünyanın en büyük medeniyetini kurmuş bir ülkenin çocuklarıyız. Karşımızda bir cihan-ı husumet vardır. Tanımamak suretiyle kurtulamayız Batı’dan: onun hakikatini idrâk zorundayız” (Meriç, 1995: 293) açıklamasını yapan Meriç, “zavallı Türk aydını... Batılı dostları alınmasınlar diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra unuttur hazineleri olduğunu. Düşmanın putlarını takdis eder, hayranlıklarını benimser. Dev, papağanlaşır” (Meriç, 2012f: 9) der.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, “köklü bir medeniyetin iktibasları şuurulu olmak, aklın ve tecrübenin süzgecinden geçmek ve içtimaî bünyeye uymak şartıyla faydalıdır. Biz Batı’nın, bize teklif ettiği müesseseleri değil, kendi ihtiyacımız olan unsurları iktibas etmeliydik” (Meriç, 2013: 481) diyen Meriç, farklı medeniyetler arasında kurulacak ilişkide toplumsal ihtiyaçların belirleyici rolüne işaret ettiği gibi, aynı zamanda akla ve deneyimlere de işaret ederek millî gururun herhangi bir şovenist söyleme âlet edilmesine karşı çıkar. Keza, Batı medeniyetiyle kurulacak en doğru ilişki, Türk milletinin önce kendi medeniyetini; Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini tanıması, kendi medeniyetinin kaynaklarına inerek kendi değerlerini özümsemesiyle mümkündür. Ayrıca, Batı medeniyetinin de temel kaynaklarına inilmeli ve yüzeysellikten uzak araştırmalar yapılmalıdır (Meriç, 2013: 483). Batı medeniyetinin bu şekilde “nesneleştirilmesi”, millî gurura zarar vermeyecektir.

Millî gururunu yitiren Türk aydınının “durgunluk” ve “içe kapanma” nedenlerini “taassup” ve “zekâyı belirli sınırlar içine hapsetme gayretkeşliği”ne bağlayan Meriç, her çağın kendine göre bir aydın tipinin olduğuna dikkat çeker. “Mazinin ihtişamı” karşısında yeni nesil Türk aydınlarının gözlerinin kamaşmaması; tarih bilinci ışığında millî gururlarının yüksek olması ve her iki medeniyeti de çok iyi incelemeleri, Meriç’e göre yeni aydın nesillerin en önemli sorumluluğudur. Nitekim, “maziden alınacak güç”le millî gururlarını yeniden yükseltecek ve Batı medeniyeti karşısında her türlü “psikoz”u geride bırakacak bu aydınlar, irfanla özgür ve özgün bir anlayış gücü kazanıp insan düşüncesini bütünüyle fethetmeyecektir. Bu fetihde esas amaç ise Ersoy’un ifadeleriyle, “*asrın idrâkine söyletmeliyiz Kur’an’ı*” (Meriç, 2013: 486). Bu yolla Türk aydını, bir düşünce geleneğinden mahrum olma sorununu çözecek ve özgüveninin yükselmesiyle, içine düştüğü bilinçsizliği aşacaktır (Meriç, 2013: 489).

Meriç'e göre millî varlığın önündeki tehlikeler, yalnızca siyasî değildir ve başta Türk aydını olmak üzere Türk milletinin millî gururunu yitirmesi, yalnızca siyasî gelişmelerle açıklanamaz. Siyâseti bir "zarf"a benzeten Meriç (2013: 482), bu gerçeğin anlaşılamadığına dikkat çeker. Zira, devlet idaresinin belirli birtakım kavramlarla nitelendirilmesi ve bu kavramlar merkezinde rejim değişikliğine gidilmesi, "kendini aldatmak"dan başka bir sonuç doğurmamakta; üstelik, millî gururun incinmesine ve millî varlığın tehlikeye düşmesine yol açmaktadır. Millî gururunu yitirerek kendi değerlerine yabancılaşan kesimler, Batının her türlü tecavüzüne karşı koyma ve direnme güçlerini kaybeder (Meriç, 2013: 482).

7.7.2.2. Demokrasi, Özgürlük ve Eşitlik Eleştirisi

Meriç'e (2011a: 171) göre demokrasinin tek bir tanımını yapmak güçtür; çünkü, her dönemde demokrasi kavramı, farklı amaçlarla içeriklendirilmiş ve farklı beklentileri dile getirmiştir. Örneğin Voltaire, "katıksız demokrasi ayak takımının despotizmidir" demiş; Montesquieu ise "demokrasinin temeli fazilettir" demiştir. De Maistre, demokrasinin temeline "hırs"ı koymuş; Vacherot ise "adâlet"i koymuştur. Proudhon, demokrasiyi "ruhanî ve cismanî bütün iktidarların sona ermesi" şeklinde tanımlamış; Thierry ise demokratik cumhuriyetlerin sonunu ahlâkî bir alçalış şeklinde değerlendirmiştir. Meriç'e göre demokrasinin ön koşulu ise halkın eğitilmesidir ve Meriç, buna "demopedi" der. Nitekim, eğitim seviyesinin düşük olduğu bir toplumda, demokrasinin tutunma şansı yoktur. Halk ile aydınların arasının kopuk olduğu ve aydınların kendilerine ve toplumlarına yabancılaştığı bir ortamda da demokrasi varlık gösteremez. Eğitim unsurunu gözetmeksizin demokrasinin uygulanabileceğine inanmak, yanlış ve hastalıklı fikirlerin yayılmasına yol açar ki, bu tür toplumlarda demokrasiye verilen değer, bu fikirlerin gelişmesini sağlayan iklimden kaynaklanır. Eğitim seviyesi düşük insanlar ya da toplumların demokrasiye olan yakınlığı ise demokrasiye dayalı bir rejimin diğer rejimlerden daha değerli olduğu anlamına gelmez, halkın kendi istek ve beklentilerini karşılamasına daha elverişli olduğu anlamına gelir. Ancak, bu istek ve beklentilerin değerine bakılmaksızın "halk böyle istiyor" diye bu yola sapmak, diğer rejimlerin yol açtığı yıkımlar kadar zararlı sonuçlar doğurur (Meriç, 1998: 354-355).

Meriç'e (1995: 51-53) göre demokrasi, dünya genelinde ve tarih boyunca üç biçimde ortaya çıkmıştır; liberal demokrasi (Batı demokrasisi), halk demokrasisi (Marksist

demokrasi) ve millî demokrasi (Üçüncü Dünya Ülkeleri'ndeki demokrasiler). Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'e göre liberal demokrasinin temel ilkesi, genel oydur ve bu sistemin en başarılı uygulaması, İngiltere'de ortaya konulmuştur. Ne var ki, liberal demokrasinin başarıyla uygulanabileceği tek yer de ancak endüstrileşen Batı ülkeleridir. Endüstri ise Asya ve Afrika ile Güney Amerika'nın sömürülmesiyle başlar ve Batı burjuvazisi, dünyanın diğer bölgelerini sömürdükçe, kendi toplumlarındaki işçi sınıfını sömürmekten vazgeçip onların yaşam koşullarına ilişkin olarak demokratik siyâsette birtakım iyileştirmeler yaparak sistemin devamını sağlar.

Siyasî garbiyatçılığında Meriç'e göre liberal demokrasinin ürettiği değer yargıları, henüz endüstrileşme sürecini tamamlayamamış Batı dışı toplumlarda aynı değer ve öneme sahip olmadığı gibi, bu toplumlar üzerinde kurulan Batı hegemonyasının da gizlenmesine yarar. Nitekim, liberal demokrasinin tarihsel zeminini inşâ eden sömürgecilik, Batı medeniyetinin insanlığa karşı işlediği suçların bir ifadesidir. Meriç'e göre liberalizmin temeli, "ticaret hürriyeti" ve "serbest rekabet"tir; bu ise "kapitalizmin zaferi"dir (Meriç, 1995: 129). Batıdaki gibi çıkar çatışmaları üzerine kurulu bir ekonomik sistem ve sınıf çıkarlarını korumak temelinde hareket eden siyâset kurumu, toplumsal çatışmaları önleyemediği gibi, sorunları çözmek için "ihtilâller"den başka bir seçenek de bırakmaz. Keza, Batıda ortaya çıkan farklı siyâset teorileri de aslında, bu tarihsel zorunlulukları gözetir ve taraftarlarına, ancak "şiddet"e dayalı çözümler sunar (Meriç, 1995: 225-227).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'e (1995: 235) göre Batı medeniyetinde siyâset kurumuna esas rengini veren liberal demokrasi, belirli bir sınıflaşma olgusuna işaret eder ve Batı medeniyeti, bu sınıfsal yapı içinde iktidar mücadelelerine sahne olur. Türkiye gibi endüstrileşememiş toplumlarda ise sınıflaşma olgusu ortaya çıkmadığı gibi, liberal demokrasilerdeki gibi iktidar mücadeleleri de yoktur. Ayrıca, Batılı ülkelerde anayasalar, hâkim sınıfın çıkarlarına göre devlet aygıtı üzerindeki denetimlerini koruma altına alır; Batı dışı toplumlarda ise anayasalar, devleti toplum çıkarlarına göre inşa eden kurucu belgelerdir; sınıf savaşlarıyla ilgileri yoktur. Bu bağlamda Meriç, liberal demokrasi için Türkiye'de gerekli koşullar oluşmadığına; bu koşullar oluşmadan liberal demokrasiyi uygulama çabalarının Türkiye'deki demokrasi uygulamalarına zarar verdiğine; toplumsal sorunların gerçek nedenlerini görmeye çalışmak yerine bunların temellerine Batılı sınıf savaşmaları şablonlarını oturtma çabalarının yanlışlığına dikkat çeker. Zira, Batı medeniyeti ile Türkiye, birbirinden bütünüyle farklı tarihsel deneyimler

içinde demokrasiye geçme denemelerinde bulunmuşlar; siyâset kurumunun ve devlet aygıtının dayandığı kavram, değer ve ilkelerin genel çerçevesini çizen anayasaya yükledikleri işlevler de bütünüyle farklı olmuştur. Kaldı ki, Osmanlı Devleti’nde Meşrûtiyet ve Fransız Devrimi’nden çok önce de bir “anayasa” vardır.

Meriç’e göre İslâmiyet ve demokrasi ilişkisinde en önemli fark, İslâmiyetin temelini eşitlik olması ve bunu bir amaç değil, bir hak olarak kabul etmesidir. Nitekim İslâmiyette özgürlük, eşitliğin bir diğer adı veya görünüşüdür ve İslâmiyette hiçbir sınıf ya da imtiyaz kabul edilmediği için, bir kesimin bir başka kesime karşı eşitlik ya da özgürlük talebi de söz konusu değildir. Bu nedenle, Türkiye’de ve “Şark-İslâm toplumları”nda liberal demokrasi ya da halk demokrasini uygulama olanağı yoktur. İslâmiyetin emir ve yasaklarına göre inşa edilen siyasî rejimi “nomokrasi” olarak tanımlayan Meriç, bu sistemin aynı zamanda da Üçüncü Dünya tipi millî demokrasilerden ayrıldığını düşünür ve kaynağını İslâmiyetten alması nedeniyle bu sisteme, her üç demokrasi türü karşısında üstünlük atfeder (Meriç, 2011a: 173-174).

Meriç’e göre İslâmiyette insanlar, kullukta ve fanilikte doğuştan eşittirler. Daha sonra, iman sayesinde yeni bir eşitlik kazanıp “kardeş” olurlar (Meriç, 2011a: 172). Bu yönüyle İslâmiyette kul, tüm haysiyetini mümin oluşunda bulur ve kulluğu ona, hukukî bir hüviyet kazandırır. Meriç’in siyasî garbiyatçılığına göre İslâmiyette özgürlük felsefi değil, hukukî bir kavramdır ve temelinde, müminlerin haklar bakımından eşitliği inancı vardır. Hükmeden Allah, hâkimiyetini kimseye devretmez, kimseyle paylaşmaz. “Emre itaat”, Allah’ın âletidir; İslâmiyetin emir ve yasaklarına aykırı her türlü uygulama ise “keyfilik” olarak değerlendirilir. İslâmiyette hiçbir kast sistemi yoktur; tüm insanlığa hitap eden İslâmiyet, sosyal sınıflar arasında hiyerarşi kabul etmez. Dolayısıyla, İslâm devletlerinde vatandaşlığın temeli, kan bağı ya da toprak değil, inançtır. Öyle ki, “ümme” kelimesinin Batı dillerinde karşılığı bile yoktur ve ümmeti bir arada tutan siyasî ve dinî bağların kaynağı, tüm inananları Allah katında eşit gören ve üstünlüğü yalnızca takvayla sınırlandıran *Kuran*’dır (Meriç, 2011a: 172-173).

7.7.3. Cemil Meriç’in Kültürel Garbiyatçılığı

Cemil Meriç’in kültürel garbiyatçılığı, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerdeki Doğu-Batı ayırımına yönelik eleştirel bir tutum takınır ve “Doğu” ile “Batı” kavramlarının

aslında bir “kurgu” olduğunu, Doğu ile Batı arasında ontolojik bir ayrıma gidilmesinin doğru olmadığını savunur. Fakat Meriç, Batı medeniyeti ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti arasında değerler sistemi itibâriyle bâriz farklar görür ve bu iki medeniyet sisteminin kendi değerleri içinden anlaşılmaya çalışılması gerektiğine inanır. Ayrıca, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetine zarar verdiğini savunur ve bu bağlamda, Batı dışı toplumlarda Batı medeniyetinin değerler sistemine atfedilen yüksek değeri bilgisizlik, toplumsal bellek kaybı ve aşağılık kompleksi gibi nedenlere dayandırır. Dahası Meriç, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde dile getirilen “çöküş” düşüncesini paylaşır ve “Doğu-Batı sentezi” söylemine karşı çıkar.

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç’e göre Batı medeniyetinin değerler sistemi ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sistemi, farklı temellere dayanır ve bu medeniyetler arasında Adıvarcı bir sentez düşüncesi olanaksızdır. Fakat bunun anlamı, farklı medeniyetlerin birbirleriyle kültürel alışverişine karşı çıkmak değildir. Meriç’e göre bir medeniyetten, ancak “malzeme” alınabilir ve bu “malzeme”nin bir başka medeniyetin “toprağına ekilmesi”yle ortaya çıkacak ürün, herhangi bir “sentez” içermeyeceği gibi, bu malzemeyi alan medeniyetin “kendi” ürünü hâline gelecektir. Bu noktada, Meriç de kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerdeki (yanlış) batılılaşma düşüncesine karşı çıkar. Nitekim, Meriç’e göre bir milletin kendi benliğinde yaşadığı bilgiler, inançlar ve estetik görüşleri ifade eden kültür, tarih sahnesinde uzunca bir süre tutunarak kendi “mefkûre”lerini gerçekleştirdikten sonra medeniyet olarak anılmaya başlarlar. Türkler, Selçuklu ve Osmanlı’ya kadar değişik “kültür merhaleleri” içinde yaşamışlar; Osmanlı’yla birlikte ise kendi medeniyetlerini bulmuşlardır (Meriç, 1995: 308). Meriç, bu medeniyetin kendi değerler sisteminin Batı medeniyeti karşısında korunması gerektiğine inanır; bu sistemin Batı değerleri tarafından bozulmasına ve buna gönüllü katkıda bulunan müstağriplerin görüş ve değerlendirmelerine karşı çıkar.

Bu bağlamda, Meriç’in kültürel garbiyatçılığında en dikkat çeken konulardan bir diğeri de din kurumuna atfettiği önemdir. Meriç’e göre “insanın insanlaşması”, her şeyden önce, “kutsal”a inanmasıyla başlar; “insan dindar hayvandır” (Un animal religieux). Nitekim insan, “kutsal”a olan yönelimi içinde fedakârlık bilincine ulaşır ve insan olma bilincini kazanır. Din kurumu, insanı din dışı sahte “kutsal”lardan kurtarmak ve insan eylemlerine belirli bir amaç kazandırmak bakımından insanı özgürleştirir; insanı “mağara”ından kurtaran ve onu gerçek “kutsal”a taşıyan dindir. Bu “kutsal” yerine “sahte

kutsallar”la şekillenen insan düşüncesi ise tehlikeli ve zararlıdır (Meriç, 1995: 196). İnsanın insan olması, insan düşüncesinin bu unsurlarla şekillenmesine ve insanın “insan kalma”sına bağlıdır. Batı medeniyeti ise din kurumunun sunduğu gerçek “kutsal”ı bırakarak maddî ilişkilerin ve ekonomik çıkarların kutsallaştırılmasına bağlı olarak kendi çöküş sürecini kendisi hazırlamıştır ki, Batı dışı toplumlar tarafından bu medeniyetin değerler sisteminin benimsenmesi, onların da çöküşünü kaçınılmaz hâle getirecektir (Meriç, 1995: 195-196).

Böylelikle Meriç, batılılaşma düşüncesinin dolayımında her türlü Avrupalılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme düşüncesinin “medeniyetin kaybı” sonucunu doğuracağına inanır ve Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin Meşrûtiyet’ten beri kendi dilini konuşmaktan bile âciz duruma düşürülmesine karşı çıkar (Meriç, 1995: 345). Kültürel garbiyatçılığında Meriç, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin doğru bir şekilde anlaşılmasını ve ardından, Batı medeniyetinin de yine doğru bir şekilde anlaşılmasını şart koşar. Buna karşılık, Meriç’e göre müstağripler ise Batı medeniyetini yeterince tanımadıkları gibi, İslâmiyeti de yeterince tanımıyorlardı ve Batıda Hıristiyanlık karşısında Voltaire gibi Aydınlanmacıların ortaya koydukları tezleri İslâmiyet için de savunmuşlardı. Batının böyle yüzeysel bir taklidi, Batı karşısında “diz çökme” şeklindeki tutumlarını meşrûlaştırmış; Batı medeniyetine artan özentiler sonucu özellikle de gençlik, kendi tarih ve medeniyetlerine yabancılaşmıştı (Meriç, 1998: 126-127).

Bu çerçevede, Meriç’in kültürel garbiyatçılığı, Said Halim Paşa, Ersoy ve Topçu’nun kültürel garbiyatçılığıyla ortak bir kavrayış zeminini paylaşmaktadır ve Batı medeniyeti ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti arasında “sentez” düşüncesine karşı çıkar. Gökalp’in garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetine atfedilen üstünlük, Meriç’in garbiyatçı söyleminde Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetine atfedilir ve bu medeniyetin çöktüğü/sona erdiği düşüncesine karşı çıkıldığı gibi, diğer söylemlerdeki çöküş/sona eriş düşüncesi de Batı medeniyetine atfedilir. Nitekim, Meriç’e göre Batı medeniyeti, maddeci düşüncenin zaferiyle içine düştüğü mânevî bunalımlar sonucu çöküş sürecine girmiştir. Ancak Meriç, bu çöküş sürecinden kurtulmak için Batı medeniyetinin “Doğu Rönesansı” bağlamında on dokuzuncu yüzyılda şarkiyatçılar öncülüğünde yeni bir hamle yaptığını düşünür. Zira, şarkiyatçı düşünce esasen, sanayi devrimi sonrasında Batının Doğuya bakışında ortaya çıkan zihniyet değişikliğinin bir yansımasıyla Doğunun “geri” görülmesi ve ona “medeniyet götürülmesi”ni ifade eder ve bu düşünce, Doğuda kendi medeniyetinden

utan bir insan tipinin doğmasına ve yaygınlaşmasına neden olmuş; bu insan tipinin Batı karşısında pasif bir alıcı ve taklitçi konumuna düşmesine yol açmıştır. Fakat Meriç, şarkiyatçılara yönelik eleştirilerini bu bağlamda sömürgecilik eleştirisi temeline oturturken, Doğu Rönesansı'nda katkısı bulunan şarkiyatçıları eleştirilerinden muaf tutar. Keza, Meriç'in kültürel garbiyatçılığına göre Batı medeniyeti, Doğu Rönesansı'yla birlikte Hint kaynaklarını inceleyerek kendi çöküş sürecini sonlandırma çabası içinde olmuş; kendi değerler sisteminin yol açtığı çatışmaları, Hint düşüncesinden hareketle mâneviyatın güçlendirilmesiyle gidermeye çalışmıştır. Bu noktada Meriç, şarkiyatçılık eleştirisinde Edward Said'e yönelik olarak da bazı eleştirilerde bulunur ve Batı medeniyetinin bu dönüşüm süreci içinde Said'in Doğu Rönesansı konusunda şarkiyatçıların önemini görmezden geldiğini savunur.

Tezimizin bu kısmında Meriç'in kültürel garbiyatçılığını, Doğu-Batı farkı, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti görüşü, şarkiyatçılık eleştirisi ve değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişki sorunu başlıkları altında inceleyeceğiz.

7.7.3.1. Doğu-Batı Farkı

Doğu-Batı ayrımını “çok yersiz bir tasnif” (Meriç, 1995: 23) olarak gören Meriç'e göre bu ayrım, aslında Batı düşüncesinin ürettiği bir ayrımdır ve aşırı birtakım genellemelere dayanır. Nitekim, bu ayrımın tarihsel köklerinin haçlı seferlerinden derin izler taşıdığını düşünen Meriç, Batının Doğuyu aslında kendi çıkarlarına uygun bir şekilde algıladığına inanır. Genel olarak bakıldığında, “Doğu”dan anlaşılan şey Asya ve Mısır ile Avrupa'nın bir kısmı olsa da Akdeniz'e sınırları olan ülkelere daha çok “Levant” denir. Şarkiyatçılar ise Afrika ile Okyanusya'yı da inceleme konusu hâline getirip hepsine birden “Orient” demişlerdir (Meriç, 2013: 86). Oysa, bu kelimenin anlamı, son derece belirsizdir ve tarih boyunca bu kelime, Rusya'dan İspanya'ya kadar pek çok coğrafya için kullanılmıştır (Meriç, 1995: 172).

Diğer taraftan, Meriç'e göre haçlı seferlerinden beri “Doğu” ve “Batı” arasında süregelen düşmanca tutumlar, Avrupa'nın Asya'ya karşı düşmanca bakışını ve değerlendirme tarzlarını şekillendirmiştir (Meriç, 1995: 108). Oysa, Batı medeniyetinin biçimlenmesinde etkin bir rol üstlenen Hıristiyanlık bile Doğudan gelmiştir ve Doğunun etkilerini taşır. Hâliyle, Meriç'e göre Doğu-Batı ayrımı, mutlak bir ayrım olmadığı gibi, bu

ayrımın içinde yer alan unsurların tek bir medeniyete mâl edilmesi de olanaksızdır (Meriç, 1995: 24). Bu nedenle Meriç, “Batı ile Doğu’yu ayrı dünyalar gibi göstermeye kalkışanlar büyük bir gaflet içindedirler. Batı ile Doğu ancak haritada bir realite” (Meriç, 1998: 54) değerlendirmesini yapar. Buna karşılık, Meriç’in garbiyatçı söylemine göre “Batı ise pencerelerini kendi dışındaki bütün değerlere kapar” (Meriç, 1995: 177).

Meriç’e göre “medeniyet”, aslında tüm insanlığın ürünüdür ve şu ya da bu topluma mâl edilemez (Meriç, 1995: 241). Kültürel garbiyatçılığında Meriç, Batı medeniyetinin ürettiği Doğu-Batı ayrımını, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde yapılanın aksine, belirli bir ontolojik zemine yerleştirmeye çalışmak yerine, bu ayrımın düşünce alanındaki yansımalarını inceler. Böylelikle Meriç, Batı medeniyetinin kendisini ne şekilde tanımladığının yanı sıra, Batı dışı toplumlarda Batı medeniyetinin ne şekilde tanımlanabileceğine ve aynı zamanda da Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin ne şekilde tanımlanabileceğine açıklık getirmek ister. Meriç’e göre “Doğu” ve “Batı” kavramları, “bilimsel” bir gerekçeye dayanmasa da özellikle de sosyal bilimler alanında sıklıkla kullanılmaktadır. “Batı” kavramı, coğrafi açıdan ele alındığında, Avrupa ve Amerika’ya ifade eder; Doğu ise Asya’dır. Bu şekliyle Batı, “maddenin vatani”dir ve “homo faber” (âlet yapan insan), ilk olarak Batıda ortaya çıkmıştır. Asya ise “ruhun vatani”dir ve “homo sapiens” ile “homo moralis” (ruhu olan ve ahlâkı olan insan), ilk olarak Doğuda ortaya çıkmıştır (Meriç, 1995: 180).

Ne var ki, Meriç’e göre “hür düşünce”, “bilim”, “özgürlük” gibi kavramların “vatani”, kimi zaman Doğu, kimi zaman da Batı olmuştur ve bunları tek bir medeniyete mâl etmenin imkânı yoktur (Meriç, 1995: 23). Greko-Latin medeniyetinin “çöküş”ünden sonra insanlık düşüncesi Batıda, bir tür “güneş tutulması”na maruz kalmış ve İskenderiye’de ortaya çıkan Helenistik kültür, Doğuda insanlık düşüncesini uyandırmıştır (Meriç, 1995: 67). Fakat, zaman içinde Doğu “gönlün”, “aşkın”, “hayalin” vatani hâline gelmiştir; Batı ise “aklın”, “teknğin” ve “realitenin” (Meriç, 1995: 74). Bu üç özellik bakımından Batı medeniyeti Meriç’e göre, aynı zamanda da “burjuva medeniyeti”dir ve Avrupa, sanki “tek bir insan gibi”dir; dili, düşüncesi ve yaşama bakışı birdir (Meriç, 1995: 222). Batı medeniyetinin ayırıcı vasfı ise rasyonalizmdir. Müslüman Doğuda belirli dönemlerde akla iltifat edilmişse de bu toplumlarda esas olan akıl değil, irfandır. Bu bağlamda Meriç, Batı medeniyetinin diğer medeniyetler karşısında hızlı yükselişini, “Batı olayı” (Meriç, 2011b: 120) şeklinde nitelendirir ve bu yükselişin “üstün ırk” söylemleriyle

açıklanmasına, Greko-Latin medeniyetinin uzantısı olmasına bağlanmasına, Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesine ya da Asya ve diğer medeniyetlerin çöküşüne atfedilmesine karşı çıkar. Meriç'e göre "Batı olayı", Batı medeniyetinin temelindeki rasyonalizm ve bilimin üç yüz yıl "kuluçka" evresi geçirmesinden sonra on dokuzuncu yüzyılda patlayıvermesidir ve Batı medeniyetine diğer medeniyetler karşısında üstün konum kazandıran temel özelliği de bu olmuştur (Meriç, 2011b: 120).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'e göre Türkiye'de Doğu-Batı ayrımı üzerinde tanımlanan ve Cumhuriyet döneminde en üst seviyeye çıkan batılılaşma hareketleri, "sadece bir aldatmacadır"; zihinlerde kurgulanan böyle bir "Batı", gerçekte olmadığı gibi, "Batı" denilen coğrafyalar incelendiğinde Batının aslında, "talihin kendisine gülümsediği bir sonradan görmeler ülkesi" (Meriç, 1995: 26) olduğu anlaşılmaktadır. Dahası, Meriç'e göre Türk milleti, haclı seferlerinden beri "düşman bir dünya"da yaşamış ve gerek kendi içinden, gerekse de Batı tarafından "hançerlenmiştir". Batı medeniyetinin değerler sistemi, yalnızca kendi ekonomik, siyasî ve kültürel koşullarının ürünüdür ve bu koşulların ortaya çıkmadığı ("Doğulu") toplumlarda bu değerler, yüksek bir değer taşıdığı düşüncesiyle benimsenemez. Batının çeşitli türden saldırıları karşısında Türkiye gibi Batı dışı toplumlarda bu değerlere tutunulmak istenmesi, "düşmanın ipiyle kurtulmak istenmesi"nden başka bir şey değildir (Meriç, 1995: 139).

7.7.3.2. Türk-İslâm (Osmanlı) Medeniyeti Görüşü

"Bütün *Kur'an*'ları yaksak, bütün câmileri yaksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslâm Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın!" (Meriç, 2012f: 9) diyen Meriç'e göre Türkler, İslâmiyeti kabul ettikten sonra "medenîleşmiş"lerdir ve Osmanlı öncesindeki Türk tarihi, bir tür "çocukluk ve delikanlılık" (Meriç, 1995: 309) dönemidir. Meriç'in garbiyatçı söyleminde Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti, kendi değerler sistemine sahip ve kendi tarihsel koşullarının ürünü olan bir medeniyettir ve bu medeniyet, Adivarcı sentez anlayışıyla değerlendirilemez. Nitekim Meriç, Doğu-Batı ayrımının ontolojik bir karşılığının olmadığını ve insanlığın tüm kültürel birikimlerinin "irfan" ve "umran"la bir araya getirildiğini, böyle bir kavrayış düzlemi içinde önceliğin insana verilmesi gerektiğini düşünür. Dolayısıyla, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti ile Greko-Latin medeniyeti arasındaki ilişki hakkında Meriç'in garbiyatçı söylemi ile Adivar'ın garbiyatçı söylemi arasında bâriz bir fark vardır; Eski Yunan felsefesi ile "Doğu

medeniyeti” arasında İslâm (Osmanlı) düşüncesinin sentez yaptığını savunan Adıvar’ın görüşlerini kabul etmeyen Meriç’e göre

İslâmiyet, Eski Yunan’ın mirasını titiz bir tahlile tâbi tutmuş, değerli bulduğu bilgileri irfan hazinesine katıp, posayı Avrupa’ya terk etmişti. Osmanlı aydını için, sular altında kalan bir kıtaydı Eski Yunan. Olemp Tanrılarının ahlâk dışı maceralarıyla, Pelopones haydutlarının düzme menkıbeleri ne alâkadar ederdii onu (Meriç, 2012f: 10)?

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç’e göre “tarihin en büyük medeniyeti”, Osmanlı medeniyetidir (Meriç, 1995: 364) ve medeniyet konusunda bir “mucize”den bahsedilmek isteniyorsa, esas olarak “Osmanlı mucizesi”nden bahsedilmelidir. Nitekim Osmanlılar, Türklük ve İslâmiyet arasında gerçekleştirdikleri özgün bir sentezle, İslâm ruhunun Türk toprağında ve Türk ruhunda yerleşmesini sağlamış; insanlığın “yüz akı” bir medeniyet inşa ederek “tarihin en şerefli sayfası”na imzalarını atmışlar; “dünyanın tek içtimaî mucizesi”ni gerçekleştirmişlerdir (Taş, 2007: 110). Zira bu medeniyet, fedakârlığa dayalı ve yobazlığa karşı bir medeniyettir. Öyle ki, kendi dini dışındakileri bile koruması altına almıştır. Toprak mülkiyetine yer vermemesi ise “mülk Allah’ındır” anlayışı doğrultusunda gerçekleşmiş ve bu da medeniyeti, sınıf savaşmalarının yıkıcı etkisinden ve ideolojik savaşlardan korumuştur. İslâmiyetin ümmet anlayışı, Osmanlı’da bireyciliğin gelişmesini engellemiş ve bu yolla “âdil idare” sağlanmış; toplumsal karışıklıkların önüne geçilerek huzur ortamı tesis edilmiştir (Taş, 2007: 112) ki, Meriç’e göre bunlar, “Osmanlı mucizesi”ni ifade eder.

Öbür taraftan, Meriç’e göre “Osmanlı medeniyeti, bir kelime medeniyeti değildir” (Meriç, 2013: 472). Nitekim, Osmanlı’da ortak bilinç, İslâmiyete dayanmaktaydı ve “vahye dayanan hakikatler bütünü”, binlerce duygu ve düşünce insanını ortak paydada birleştirmiş; hakîkatin bir olması, sınıf farklılıkları ve çatışmalarına imkân vermemişti (Meriç, 2012e: 228). Keza bu medeniyet, “kelimeler” üzerinden değil, “eylemler” üzerinden hareket eder ve bu yönüyle, “aksiyon medeniyeti”dir. Osmanlı’da kelimeler ve dil, siyâsette bir ayırıştırma aracı olmamış; sınıfların oluşmaması nedeniyle ideolojilere ve ideolojik nitelikli sanatsal faaliyetlere rastlanılmamış; dilin ve kelimelerin gelişmesi, şiirle sınırlı kalmış ve bu konudaki en önemli katkılar, edebiyattan öteye geçememiş; siyâsete hiçbir katkı sunmamıştır (Meriç, 1995: 320).

Meriç'e göre Tanzimat döneminde Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti, henüz "haysiyet"ini kaybetmemiştir; "diyâr-ı küfür"e bakışı, her şeye rağmen "zirveden" bir bakıştır. Bu dönemde Avrupa "madde"yi, Osmanlı ise "mânâ"yı temsil etmektedir. Ancak, Osmanlı'nın henüz yeterince tanımadığı bu medeniyete bakışındaki şüphe, yerini zamanla "hayret"e, sonra da "hayranlık"a bırakır; bunun ardından da "teslimiyet" ve "taklit" gelir ki, bu da kendi sonunu getirir. Nitekim Meriç, Batı medeniyeti karşısında Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin maddî alandaki yenilgisinin aynı zamanda kültür ve medeniyet alanına da uzandığına ve üstelik Batılı aydınların, hiçbir "askerî" yöntem kullanmaksızın Türk aydınlarını "emireri" hâline getirdiğine inanır. Yazılarında en çok, Tanzimat sonrası aydınlarının özellikle de Fransız aydınlarına nasıl "aracılık" (Meriç, 1995: 220) ettiğine dikkat çeker.

7.7.3.3. Şarkiyatçılık Eleştirisi

Meriç'e göre Batı düşüncesinde Doğuya yönelik ilgi, "ilk kapitalist ülke" olan Hollanda'da başlamış ve bu ilgi, kapitalizm tarafından sürekli olarak canlı tutulmuştur. Doğu hakkında ilk olarak Hollandalı Herbélot, Avrupa kamuoyunun dikkatini çeken çalışmalar yapmış; "Doğu kütüphânesi"yle Batı, Doğu hakkında belirli bir algı üretmeye başlamıştır (Meriç, 1995: 331). Nitekim, Batı üniversitelerinde Doğu dillerini araştıran bölümlerin açılması, Doğunun temel kültür kaynaklarının Batı dillerine çevrilmesi, Doğuya yolculuk yapan seyyahların yazdıkları eserlerin uyandırdığı ilgi ve merak, Batıda şarkiyatçılığın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Zira, Baron d'Argence'ın *Çin Mektupları*, Montesquieu'nun *Acem Mektupları* gibi eserlerle Batı dünyası, Doğuyu tanıma çabası içinde olmuştur. Fransa'da kurulan Ecole des Langues Orientales ise ancak on sekizinci yüzyılın sonlarında kurulmuş ve Silvestre de Sacy öncülüğünde bu okul, Arapça üzerine yaptıkları araştırmalarla şarkiyatçı çalışmalara "bilimsel" bir nitelik kazandırmaya başlamıştır (Meriç, 1995: 172-173). Bu dönemde Hammer'in çıkarttığı *Fundilen der Orients* dergisi de şarkiyatçılığın gelişiminde önemli bir rol üstlenmiştir. On dokuzuncu yüzyılın başlarında ise Doğuyla ilgili olarak kurulan çok sayıda dernek, şarkiyatçılığın Avrupa'da yayılmasına katkı sağlamıştır (Meriç, 2013: 87). Ayrıca, Anquetil-Duperron ve William Jones gibi şarkiyatçılar, Hindistan'a yaptıkları yolculuklarla Hint düşüncesini yakından incelemişler ve Avrupa'yı derinden etkileyen fikir dönüşümlerinin öncülüğünü üstlenmişlerdir. Bu döneme kadar kendi kültürel temellerini Eski Yunan'la ilişkilendiren

Avrupa, artık Doğuya yönelmeye başlamış ve “Doğu Rönesansı”yla birlikte dikkatini Doğu üzerine çevirerek yeni bir döneme girmiştir (Meriç, 2012a: 25).

Meriç’e göre bu süreçte, Schlegel kardeşlerin de büyük katkıları olmuş; Sanskritçeden yaptıkları çevirilerle Batıda Hint kültürünün yakından öğrenilmesini sağlamışlardır. Üstelik, Asya ile Almanya’nın “akraba” olduğu görüşünü savunan F. Schlegel, bütün inanç ve düşüncelerin kökeninin Hint olduğunu öne sürmüş ve Batı düşüncesindeki Yunan hâkimiyetini sarsmıştır. İlerleyen süreçte, Batı üniversitelerinde Sanskritçe bölümleri açılmış ve özellikle de dinler tarihi alanında önemli çalışmalara imza atılmıştır (Meriç, 2012a: 60-61). Bu dönem ayrıca, Avrupa bilincinde ortaya çıkan bir “buhran”, bir “kendini bulma” ve “arayış” dönemidir; Avrupa bilincinde değer yargılarının altüst oluşunu, Kilise’nin baskıları karşısında hoşgörünün ön plana çıktığı bir dönemi ifade eder (Meriç, 2013: 97).

“Avrupa 18. yüzyılda orientalizmle bütün manevî iştihasıyla Doğu’ya saldırdı” (Meriç, 1995: 331) diyen Meriç, bu yüzyıldan önce Avrupa’nın Asya’yı, Asya’nın da Avrupa’yı tanımadığını düşünür. Batının Doğuya olan bu ilgisi ise aslında, kaynağında kapitalizmin doğal gereksinimi olan ucuz hammadde ve işgücü talebi nedeniyle, maddî çıkarları gerçekleştirmeye dönüktü. Nitekim Batı burjuvazisi, fethetmek istediği ülkeleri öncelikle “tanıma” yoluna gitmiş; bu ülkelerin dil, tarih ve kültürleri hakkında gerekli bilgilere ulaşmayı amaçlamıştı. Anquetil Duperron gibi “tarafsız” bilim insanları da zaman içinde aralarından sıyrılmış olsa da şarkiyatçı incelemeler, genel olarak bakıldığında “Doğuyu talan etme” amacına hizmet etmiştir (Meriç, 1995: 173). Yine de Meriç, “yamyam Avrupa” ve “düşünen Avrupa” arasında bir ayırım yapar ve tüm şarkiyatçıları aynı kefeye koymadığını belirtir; şarkiyatçı incelemeler hakkındaki eleştirilerinin de Batı emperyalizmine hizmet eden şarkiyatçılarla sınırlı olduğunu vurgular (Meriç, 1995: 346). Meriç’e göre bu şarkiyatçıların çalışmaları incelendiğinde, “Batı için Doğu bir ilkeller ülkesidir. Vicdanını rahat ettirmek için fethettiği ülke ne kadar büyük bir medeniyete sahip olursa olsun Avrupa, onun insanının sevgi ve saygıya lâyık olmadığına ferman çıkarır” (Meriç, 1995: 174). Bu yönüyle, “oryantalizm emperyalizmin keşif koludur. Orient (Doğu) kavramı Avrupa’nın uydurmasıdır. Oryantalizm Avrupa’nın sefil menfaatlarına giydirilmiş tül den bir elbisedir” (Meriç, 1995: 346). Şarkiyatçılığı bu yönüyle “sömürgeciliğin keşif kolu” (Meriç, 2013: 85) olarak nitelendiren Meriç, şarkiyatçılığın yalnızca bu nitelemeye

sığdırlamayacağının da farkındadır ve bu nitelermeyi yalnızca sömürgecilikle şarkiyatçılık ilişkisini ifade etmek üzere kullandığını birçok kez belirtmiştir.

Diğer taraftan, Meriç de kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde olduğu üzere, İslâmiyetin ilerleme ve gelişmeye engel olduğu tezini öne süren şarkiyatçılara yönelik pek çok eleştiride bulunur ve bu bağlamda, Volney veya Baron de Tott gibi şarkiyatçıları “İslam düşmanı” (Meriç, 2013: 479) şeklinde nitelendirir. Meriç’e göre bu şarkiyatçıların “başlıca hedefleri bizi tarihimizden, irfanımızdan, bir kelimeyle İslâmiyetten koparmaktı. Bu bedbaht telkinler önce birçok dürüst Türk münevverini de büyüler gibi oldu. Sonra meselenin vehametini kavramakta gecikmediler” (Meriç, 2013: 479). Bu çerçevede Meriç, Namık Kemal’in “Avrupa Şark’ı tanımaz” sözünü “tashih” ederek Avrupa’nın; özellikle de on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sının Şarkı tanıdığını; Avrupa’nın aslında İslâm dünyasını tanımadığını, İslâm medeniyetini yok etmek için elinden geleni yaptığını, bu medeniyeti her fırsatta karaladığını, “İslâmiyet” kelimesini dahi kullanmaktan çekindiğini belirtir (Meriç, 2011b: 187). Dahası, bu şarkiyatçıların Avrupa-merkezci tarih yazımları da Meriç’in şarkiyatçılık eleştirisinde bir diğer önemli satırbaşıdır. Zira, Meriç’e göre bu şarkiyatçılar, tarihsel olayları ve dönemselleştirmeleri, Avrupa’yı merkeze alarak açıklamışlar; bu olayların ve dönemlerin Batı dışı toplumlar için de eşdeğer anlam ve öneme sahip olduğuna inanmışlardır (Meriç, 2011a: 197).

Meriç’in şarkiyatçılığa yönelik eleştirilerinde “Doğu despotizmi”ne bakışı ve Montesquieu hakkındaki değerlendirmeleri de önemlidir. Nitekim Montesquieu, “Doğu despotizmi” söylemiyle pek çok şarkiyatçıyı derinden etkilemiş ve başta Türkler olmak üzere Doğulu toplumların kültürlerinden yaşam şekillerine kadar her alanda hakir görölmelerinde ciddî pay sahibi olmuş bir isimdir. Zira Meriç, Montesquieu’nun İngiltere ve Fransa’da soyluların zulümlerini, “isim hanesi açık tevkif emirnâmeleri”ni, vb. görmezden gelerek Doğu toplumlarını “despotizm”le ilişkilendirmesine karşı çıkar. Montesquieu’nun Türkler hakkındaki “dünyanın en çirkin insanları”, “karıları da kendileri gibi kaknem”, “Rum kadınlarını gördüklerinde akıllarını kaybederler”, “ezelden beri haydutturlar”, “Türkler öbür tarafta eşek olup Yahudileri cehenneme taşıyacaklar”, vb. söylemlerini Meriç, “terbiyesizlik” olarak değerlendirir (Meriç, 2011a: 195).

İmdi, Meriç’e göre bu şarkiyatçı söylemler, İslâmiyetin dünya görüşünün yekpareliğini kaybetmesi, Avrupa’nın maddî fetihleri, çöküş dönemi ulemasının içinde

bulunduğu koşullar gibi farklı nedenlere dayanmakla birlikte, “Avrupa’nın imal ettiği yeni bir insan tipi” olarak müstağrip tipini yaygınlaştırmıştır. Bu insan tipi Meriç’e göre, kendi geçmişinden bütünüyle kopmuş ve ne Asyalı, ne de Avrupalı olmuştur. Kaldı ki, Doğuyu da Batıyı da bilmediği gibi, kendi kültür ve medeniyet kaynaklarını anlamaktan da âcizdir (Meriç, 2012e: 228-229). Bu bakımdan, Meriç’in şarkiyatçılığa yönelik eleştirileri, Batılı şarkiyatçılarla sınırlı değildir, aynı zamanda müstağriplere de yöneliktir. Nitekim, “Tanzimat sonrası Türk aydınına en çok yakışan sıfat müstağrip” (Meriç, 2011a: 139) diyen Meriç, batılılaşma konusunda lehte ya da aleyhte görüş bildiren Türk aydınlarının Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini yeterince tanımadıklarına dikkat çeker. Zira, “Türk düşünce tarihi, ülkesiyle göbek bağı koparan bir intelijansiyanın dramı” (Meriç, 2011a: 141) değerlendirmesini yapan Meriç, Meşrûtiyet dönemi Türk aydınlarının esas probleminin istibdat rejiminden kurtulmak olduğunu, Batı medeniyetine yaklaşım tarzının esasen bu rejimin gücünü sınırlandırmak olduğunu düşünür; Batı hakkında bilinenlerin ise basit birtakım genellemelerle sınırlı olduğuna işaret eder (Meriç, 2011a: 143).

Ne var ki, Meriç’e göre Batı medeniyeti, on dokuzuncu yüzyılda bir kısım şarkiyatçıların öncülüğünde Hint eserlerinden yapılan tercüme sonucunda yeni bir “Rönesans” geçirmiş; müstağripler ise henüz birincisini anlayamadıkları gibi, ikincisini de anlayamamışlardır. Nitekim Batı medeniyeti, on dokuzuncu yüzyılda maddeci düşünce ve pozitivizmin yükselişine bağlı olarak mânevî boşluğa düşmüş ve bu boşluk, Hint kaynaklarından yapılan tercümelemlerle doldurulmaya; mânevî temellere dayalı yeni bir Avrupa inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu gelişmelerden habersiz olan müstağripler ise Batı medeniyeti hakkında ezbere dayalı aşırı genellemelerle kendi toplumlarına yabancılaşan bir aydın görüntüsü çizmişlerdir (Meriç, 1998: 149-150). Bu noktada Meriç, Batı medeniyetinin Doğu Rönesansı bağlamında yaşadığı bu dönüşümü, Batı medeniyetinin sahip olduğu değerler sisteminin doğal bir sonucu olarak görüp bu süreçte gözünü yeniden Doğuya çevirmek zorunda kalmış olduğunu iddia eder (Meriç, 1998: 150).

“Müstağrip Avrupa fikriyatını bir ilmiyal gibi ezberlemeye kalkar. Bütünü kucaklayamaz, kucaklayamazdı da” (Meriç, 2012e: 229) diyen Meriç, şarkiyatçılığın etkisiyle Cumhuriyet döneminde Batı taklitçiliğinin yükselişini ve Batıcılığın her alanda yayılmasını, bu insan tipinin yükselişine bağlar. Nitekim gerek sağ, gerekse de sol düşüncede olan ve ne Batıyı, ne de Doğuyu yeterince tanımayıp kendi değerlerine yabancılaşan müstağripler, kendilerini Batılı zannetmekle Batılı olduklarına inanmış, Batı

değerlerine sadık kalmaya çalışmışlardı. Oysa gerçekte, millette kendini hor görme duygusu uyandırmakta ve milletin kendi tarihinden kopuşuna katkı sağlamaktaydılar (Meriç, 2012e: 230).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında, Meriç'in şarkiyatçılık eleştirisinde "içselleştirilmiş şarkiyatçılık"ı yansıtan müstağriplerin eleştirisi, bu bağlamlar içinde önem arz etmektedir. Nitekim, Meriç'in bu eleştirileri, yalnızca fikir alanıyla sınırlı değildir ve başta edebiyat olmak üzere tarih ve ilahiyat gibi değişik alanları da kapsamaktadır. Bu çerçevede Meriç, Türk edebiyatında "Yunanperestlik"ın Yahya Kemal ve Yakup Kadri'yle başladığını düşünür ve Türk edebiyatında bu müstağriplerin sahip olduğu eğilimler hakkında "ummanı ırmağa bağlamak" (Meriç, 2011a: 145) nitelemesini kullanır. Meriç'e göre "içselleştirilmiş şarkiyatçılık" bağlamında Yunanpereslik daha sonra, Salih Zeki'yle devam eder ve artık, gerçeklikle bağları yitirerek "muhteşem bir dünyaya kaçış" (Meriç, 2011a: 145) hâlini alır. Keza Meriç, Servet-i Fünûn edebiyatına yönelik eleştirilerini de bu temele oturtur (Meriç, 2011a: 148).

Öbür taraftan Meriç, "içselleştirilmiş şarkiyatçılık"ın ve müstağrip tipinin Batıya yönelik hayranlığının aynı zamanda da Doğuya yönelik gizli bir düşmanlığı içinde barındırdığını ve Batıya yönelik övgülerin yapıldığı yerde Doğunun küçümsendiğini; esas amaçlarından birinin de İslâmiyeti unutturmak olduğunu vurgular (Meriç, 2011a: 149-150). Meriç'e göre Batı dışı toplumlarda hemen tüm düşünce alanlarında bu anlayış, Batı karşısında tam bir teslimiyet düşüncesi doğurur. Oysa Batı, medeniyetin kendi tekelinde olmadığını, Doğu Rönesansı sürecinde Hint kaynaklarını inceleyen şarkiyatçılardan öğrenmiştir. Nitekim, her insan topluluğunun kendine göre bir "medeniyet"inin olabileceği, Batıda bu şarkiyatçıların çalışmalarıyla anlaşılmıştır. Keza, milletlerin üstünlük iddiasının "zavallı bir vehim" ve bir tür "kendini beğenmişlik" olduğu da yine bu çalışmalarla ortaya çıkmıştır (Meriç, 2012f: 82). Dolayısıyla, Meriç'in şarkiyatçılığa yaklaşımı, şarkiyatçıların "konumsal üstünlük" düşüncesiyle hareket etmelerinin yanı sıra, Batı aydınlarının "konumsal üstünlük"lerine yönelik inançlarının temellerinin çürük olduğunu göstermeleri bağlamında, Edward Said'e göre daha "olumlu" bir yaklaşımdır.

Meriç'in şarkiyatçılık eleştirisinde bu bağlamda dikkat çeken bir diğer konu da Edward Said'e bakışıdır. Nitekim, Said hakkında "zalim" (Meriç, 2013: 89) ve "insafsız" (Meriç, 2013: 96) nitelemelerini kullanan Meriç'e göre Said için şarkiyatçılık, "bir

felaketler kumkumasıdır” (Meriç, 2013: 89). Said’in inceleme alanının geniş olması da çalışmalarını doğru bir şekilde değerlendirmeyi zorlaştırmaktadır (Meriç, 2013: 90-91). Said’in çalışmalarının esas önemi ise “dokunulmaz birer hakikat diye yutturulan, hain ve sinsî yalanları bir bir devir”mesidir (Meriç, 2013: 92). Bu yönüyle Meriç, Said’in çalışmalarını “aydınlık” ve “öğretici” (Meriç, 2013: 92) şeklinde nitelendirir. Ancak Meriç, “Said’in kitabı tartışılmaz bir hakikatler mecellesi değil, sisleri dağıtan bir projektördür” (Meriç, 2013: 93) değerlendirmesini yapar ve “Said, yalnız Oryantalizm denilen bitmez tükenmez okyanusu taramakla kalmamış, bu işi yaparken boğulmamak için nasıl bir usule başvurmak gerektiğini de hocalarına yani Avrupa’ya sormuş” (Meriç, 2013: 95) der. Keza, Meriç’e göre Said’in eleştirisinde kullandığı yöntem, kaynağını Batı düşüncesinden alır ve değerlendirmelerinde Said, Hıristiyan hümanizmini yansıtır. Üstelik, Said’in incelediği kaynakların pek çoğunu kendisinin de incelemiş olduğunu belirten Meriç, Said’i kendisine göre “daha az Doğulu” (Meriç, 2013: 96) olarak nitelendirir ve Said’in çalışmalarının dikkatle incelenip yorumlanması gerektiğine işaret eder.

Bu bakımdan, Meriç’in Said ile Rodinson arasında yaptığı karşılaştırmalar da dikkat çekicidir. Nitekim, Meriç’e göre Said, “oryantalizmin bütününe düşmandır. Oryantalizmlerin kepazeliklerini bir edebiyat hocası olarak uzun uzadıya sergiler” (Armağan ve Coşkun, 2011: 201). Rodinson ise hem İslâmiyatçı, hem de sosyologtur ve Said’e göre daha “soğukkanlı” davranır. Said’in Filistin kökenli olması, Amerika’da İngiliz edebiyatı hocalığı yapması, “canı yanmış bir milletin çocuğu” (Armağan ve Coşkun, 2011: 201) olarak onu bir çeşit “intikam meleği” (Armağan ve Coşkun, 2011: 201) hâline getirmiştir. Rodinson ise tarafsız kalmaya çalışan ve bunu belirli ölçüde başaran bir bilim insanıdır. Zira, Meriç’e göre şarkiyatçılıkta Doğu hakkında belirli birtakım önyargılardan hareket edilmesi ne kadar yanlışsa, şarkiyatçılık eleştirisinde şarkiyatçılara karşı herhangi bir önyargıyla hareket edilmesi de aynı şekilde yanlıştır (Armağan ve Coşkun, 2011: 201).

7.7.3.4. Değerler ve Toplumsal Yapı Arasındaki İlişki Sorunu

Kültürel garbiyatçılığında Meriç’in değerler ve toplumsal yapı arasında kurduğu ilişkilere bakıldığında, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde dile getirilen görüşlere büyük oranda benzer görüşlerle karşılaşılmaktadır. Bu görüşlerden farklı olarak Meriç, dünya görüşleri ve ideolojilere yönelik belirli birtakım eleştirilerde bulunur; değerler ve toplumsal yapı arasındaki ilişkinin herhangi bir dünya görüşü ya da ideoloji temelinden

hareketle ele alınmasına karşı çıkar. Meriç'e göre dünya görüşleri ve ideolojiler, olgu ve olaylara vahiyle değil, akılla yön vermeye çalışır; bu nedenle, vahye dayalı bir dünyaya hitap etmez, "Tanrı'yı saf dışı bırakan toplumlar"da geçerlilik iddia ederler. Tanzimat'tan beri Türkiye'de etkisini hissettiren dünya görüşleri ve ideolojiler, aynı zamanda da Türk toplumunun vahiyden uzaklaşmakta olduğunu kanıtıdır. Türk insanının zihin dünyasını ele geçiren Batı kaynaklı dünya görüşleri ve ideolojiler, Batı medeniyetindeki dinden uzaklaşma sürecini Türkiye'de de kurumsallaştırma amacındadır. Kaldı ki, bu dünya görüşleri ve ideolojilere zemin teşkil eden toplumsal koşulların Türkiye'de oluşmamış olması, bu dünya görüşleri ve ideolojilerin henüz yeterince anlaşılabilmesini dahi olanaksızlaştırmaktadır. Belirli birtakım sloganlar etrafında şekillenen "mefhum anarşisi", Türk insanını ve özellikle de müstağripleri olumsuz yönde etkilemektedir (Meriç, 2013: 479).

Kültür ve değer felsefesi bağlamında ele alındığında, Meriç'e göre her medeniyet, kendine özgü bir değerler sistemine sahiptir ve bir medeniyetin değerler sisteminin bir başka medeniyete mensup kişiler tarafından "alınması" ya da "taklit edilmesi", kabul edilemez bir durumdur. Nitekim değerler, ait oldukları medeniyet içinde toplumsal yapıyı şekillendirme olanağına sahiptir ve yabancı bir medeniyete ait bir değer bir başka medeniyete mensup kişiler tarafından kendi toplumsal yapılarına "aşılacak" istenmesi, o toplum içinde çatışmaları da beraberinde getirir. Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi, Batı dışı toplumlarda uygulanma şansına sahip olmadığı gibi, bu toplumlarda yeterince tanınmamakta ve kendilerine empoze edilen birtakım dünya görüşleri ve ideolojiler tarafından bu değerler sistemi kurumsallaştırılmaya çalışılmaktadır. Adına "batılılaşma", "Avrupalılaşma", "çağdaşlaşma" veya "modernleşme" denilen hareketleri sömürgelerin efendilerine benzeme çabası olarak değerlendiren Meriç, Batı medeniyeti ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sistemi arasındaki farklılıklara pek çok yazısında işaret ederek kültürel garbiyatçılığında hem müstağriplerin bilgisizliğine, hem de yeni kuşakların kendi kültür ve medeniyetlerine duydukları "tiksinme" duygusuna yönelik eleştirilerde bulunmuştur (Şahin, 1994: 39).

Garbiyatçı bilgi açısından ele alındığında Meriç, Batı medeniyetinin değerler sistemi ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sistemi arasında "ezelî bir savaş" olduğuna inanmaz, asıl savaşın "Avrupalının ruhunda" olduğunu iddia eder. Nitekim, Meriç'in garbiyatçı söylemine göre Batı medeniyetinde sınıflar arası savaş, milletler arası

savaş, toplumsal düzenin bir türlü kurulamamasından dolayı tedirgin ruhsal yapı, vd. olgular, Batı medeniyetinin geleceğini tehlikeye düşürmektedir (Armağan ve Coşkun, 2011: 21). Bu noktada Meriç, Batı medeniyetinin yok olmasını ya da Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin Batı medeniyetini ele geçirmesini istemez; Meriç'in asıl istediği "iki kıtanın, daha doğrusu kıtaların cihanşümül bir teavün içinde el ele" (Meriç, 2011b: 44) vermesidir. Zira her medeniyet, kendi değerler sisteminin esas kaynağını dinine borçludur ve Batı medeniyetinin değerler sistemi, maddeci düşüncenin zaferi ve mâneviyat eksikliğinin yarattığı tehlikelere rağmen, Hıristiyanlıkla hâlâ iç içedir. Keza, bu iki din arasında tarihsel bakımdan belirli bir devamlılık olsa da inananları arasında haçlı seferlerinden gelen düşmanlıkların sürmesi, İslâm dünyası ile Hıristiyan dünyasını doğal olarak karşı karşıya getirmektedir. Din kurumunun temelinde olan ahlâk normları, her iki dünyada farklı anlam ve içerikler kazanarak farklı değerler sistemlerini temellendirmektedir. Bu farklılıklar nedeniyle Batı medeniyetinin değerler sisteminin Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sistemi içinde benimsenmesine olanak yoktur (Meriç, 1995: 170).

"İslamiyet bir nomokrasi idi. Nomokrasi şu veya bu ferdin, şu veya bu zümrenin değil, Hakkın, yani şeriatın, mutlak ve ilâhi hakikatlerin –çağdaş bir tabirle– kanunun hakimiyeti demektir" (Armağan ve Coşkun, 2011: 24) diyen Meriç'in garbiyatçı söylemine göre "hürriyet ve sosyal adaleti Arupa gerçekleştirememiştir. Batı teknolojiye, günlük huzura yöneliktir. İslâm hürriyet ve sosyal adalete" (Meriç, 1995: 285). Nitekim, Müslüman toplumlarda "din bir kurtuluştur, hayatın kendisidir, medeniyettir" (Meriç, 1995: 289). Oysa, Batı medeniyetinde din kurumu, insanları sürekli olarak birbirinden ayırır ve felâketlere sürükler. Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sisteminin özünün vahdet, sevgi ve adâlet olduğunun altını pek çok yazısında çizen Meriç'e göre İslâmiyette tüm insanlar, doğuştan aynı değerdedir (müsavi). İslâmiyetin kabulüyle birlikte bu, gerçek bir eşitlik şekline girer ve bu eşitlik, Batı düşüncesinde yeri olmayan bir eşitliktir. Başka deyişle, doğuştan gelen "musavaat", kaynağını adâlette bulur ve özgürlüğe gereksinim duymaz; "hürriyet" kelimesi bile, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinde çok sonraları ortaya çıkmıştır; "çünkü Türk-İslâm hürdür" (Meriç, 1995: 299) ve böyle olduğu için özgürlüğü tanımlama, kavramsallaştırma gereği bile duymamıştır.

Meriç'e göre Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti, "kendi dilini konuşamaz" hâle gelmiş/getirilmiş; kendi değerlerinin karşısında Batı medeniyetinin değerlerini daha üstün

tutma yoluna gitmiştir. Bunun temel nedeni, Batı medeniyetinin değerler sisteminin Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin değerler sisteminden daha üstün olması değil, Türk milletinin kendi tarih ve medeniyetiyle bağlarını yitirmesi sonucu kendini anlamaktan ve tanımlamaktan bile âciz duruma gelmesi/getirilmesidir. Keza Meriç, Türk milletinin bu tutumunu, doğru bir değerlendirme ölçütüne sahip olamamakla açıklar. Kendi toplumsal yapısına uygun olmadığı gibi, bu yapı içinde çatışmaları da beraberinde getiren Batı medeniyetinin üstünlüğüne olan inanç Meriç'e göre, Batı medeniyetinin diğer medeniyetleri yok etmeye dönük çabalarından devşirilen değerlendirme ölçütlerinden beslenir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılık konulu bu çalışmamızda, Said Halim Paşa'dan Meriç'e kadar Türk düşüncesinde garbiyatçı söylemleriyle dikkat çeken isimlerin bu söylemlerini inceledik, kültür ve değer felsefesi bakımından bu söylemlerin hangi öncüllere dayandığını karşılaştırmalı olarak tespit ve tasnif ettik. Bu tespit ve tasnifimizi, temel olarak *ekonomik garbiyatçılık*, *siyasî garbiyatçılık* ve *kültürel garbiyatçılık* başlıkları altında ortaya koyduk. Böylelikle, Türk düşüncesinde bu söylemleri, altı farklı alt-söylem içinde tespit ve tasnif ettik; *üstünlük söylemi*, *karşıtlık söylemi*, *karşılıklı etkileşim söylemi*, *bağlantısızlık söylemi*, *faydacılık söylemi* ve *hâkimiyet söylemi*. Tezimizin sonuç ve değerlendirme kısmında, yaptığımız incelemelerden edindiğimiz sonuçları ana hatlarıyla şu şekilde serimleyeceğiz.

Tezimiz kapsamında ele aldığımız isimlerin *ekonomik garbiyatçılığı* incelendiğinde, hem kapitalizme ve emperyalizme, hem de kapitalist ahlâka yönelik eleştirilerinin büyük oranda liberalizm eleştirisine dayandığı ve bu eleştiriler karşısında savunulan görüşlerin sosyalist düşünceyle “benzer” ya da “ortak” bir kavrayış düzlemini paylaştığı görülmektedir. Ne var ki ekonomik garbiyatçılık, sosyalist düşünceyi de Batı medeniyetinde eşitsizlikler üzerinde şekillenen ekonomik ve toplumsal yapının bir sonucu olarak değerlendirip Batı tipi sosyalist düşünce karşısında “millî” bir modelin geliştirilmesini savunmaktadır. Öyle ki bu durum, tezimizin 6.7.1. ve 7.7.1. kısımlarında incelediğimiz üzere, Topçu ve Meriç'in ekonomik garbiyatçılığında sabittir. Zira Topçu, “Müslüman Anadolu sosyalizmi” kavramıyla ekonomik garbiyatçılığında bu “millî model”in önemini vurgular (Topçu, 2012b: 35-37). Meriç de “kapitalist kalkınma” karşısında “sosyalist kalkınma”yı savunur ve ekonomi kurumunda kültür ve medeniyetin etkisi üzerinde özellikle durur (Meriç, 2011b: 283). Ancak, Marksist düşünceden farklı olarak ekonomik ilişkileri, yalnızca maddî ilişkiler ya da sınıf çatışmaları üzerinden değil, kültür ve medeniyet boyutu üzerinden de ele alır (Armağan ve Coşkun, 2011: 27-28).

Garbiyatçı söylemlerde yer alan ekonomik garbiyatçılık, aynı zamanda da Batı medeniyetine şekil verdiği düşünülen maddeci düşüncenin eleştirisine dayanır ve bunlara ek olarak sömürgecilik eleştirisini içerir. Örneğin, Adivar'a göre kapitalist üretim biçiminde ortaya çıkan üretim fazlası, dış pazar arayışlarını da gündeme getirir ve bundan

en fazla etkilenen toplumlar Doğu toplumlarıdır. Bu toplumlarda çatışmalardan uzak sabit bir toplumsal yapı vardır ve bu yapı içinde emperyalist güçler, kolaylıkla ilerleme fırsatı bulurlar (Adıvar, 1938b; 1938e). Fakat sömürgeci faaliyetler, aynı zamanda da sömürgelerde millet oluşum sürecini hızlandırmış ve bağımsızlık hareketlerine dolaylı bir etkide bulunmuştur (Adıvar, 2014a: 204). Adıvar ve Meriç'in ekonomik garbiyatçılığındaki sömürgecilik eleştirisinde sömürgelerde millet oluşumuna yönelik vurgular önemlidir. Ancak, Meriç'ten farklı olarak Adıvar, sömürgelerin bağımsızlık mücadelelerinin aynı zamanda da modernleşme faaliyetleriyle birlikte ilerlemesi gerektiğine inanır (Adıvar, 2014a: 96). Meriç (2011b) ise “modernleşme”nin yanı sıra her türlü “Avrupalılaşma”, “batılılaşma” ya da “çağdaşlaşma” faaliyetlerinin sömürgeciliğe hizmet ettiğine inanır ve bağımsızlık mücadelelerinde bu tür bir yönelime karşı çıkarak Adıvar'ın sömürgecilik eleştirisinden bu noktada ayrılır.

Ekonomik garbiyatçılıkta ayrıca, Batıda burjuvazinin gelişiminin fikir alanını da etkilediği iddia edilir ve Batı tipi demokrasinin gelişmesinde burjuvazinin rolünün altı çizilir. Başka deyişle, Batı medeniyetinde mânevî değerler karşısında maddî değerlere yüksek bir değer atfedilmesi, burjuvazinin düşünce şeklinin Batı toplumlarına yayılmasına bağlanır ki, bu konudaki görüş ve değerlendirmeler, Said Halim Paşa'dan Meriç'in ekonomik garbiyatçılığına kadar tüm garbiyatçı söylemlerde ortaktır. Aynı şekilde, ekonomik garbiyatçılıkta Batı medeniyetinin sömürgeci bir medeniyet olduğu, rekabeti yüksek bir değer olarak konumlandığı ve bireyciliği/bencilliği güçlendirdiği şeklindeki eleştirilerinin temelinde de yine, maddeci düşünceye yönelik eleştiriler vardır. Bu eleştiriler çerçevesinde ekonomik garbiyatçılık, Batı medeniyetinin maddî ilerleyişinin nedenlerini tespit etmek, bu temellerin sorgulamasını yapmak ve bu sorgulamadan alınması gereken dersleri ortaya koymak amacındadır; ekonomik garbiyatçılıkta bu konuların Said Halim Paşa'dan Meriç'e kadar dikkatle ele alındığı görülmektedir.

Bununla birlikte, Gökalp'in (1980: 23) ekonomik garbiyatçılığında bireycilik ve bencillik, bir ve aynı kabul edilir ve dayanışma, her ikisi karşısında yüksek bir değer olarak konumlandırılır. Adıvar'ın (1945h) ekonomik garbiyatçılığında ise bireycilik ve bencillik arasında önemli bir ayrıma gidilir. Bu ayrımla Adıvar, Gökalp'in söyleminde bireycilik ve bencillik ile dayanışmacılık arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak ister. Bireycilik ve bencillik arasında zorunlu bir ilişki görmeyen Adıvar, Batı toplumlarında bireyci düşüncenin bencilliği ortaya çıkartmasını maddeci düşüncenin kurduğu değerler

hıyerarşisine bağlar. Oysa, bu hıyerarşinin tersine çevrilmesiyle bireyler, kendi çıkarları için ekonomik faaliyetlerde bulunacakları gibi, aynı zamanda da toplumun ilerleme ve gelişmesi için ortak faaliyetlerde bulunacaklardır.

Ekonomik garbiyatçılığın bir diğere özelliğı ise şüphesiz ki, Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değere ve ilkelere yönelik eleştirel bir anlama çabasının, aynı zamanda da İslâm medeniyetinin maddî alanda geriliğinin nedenlerini eleştirel olarak anlamak çabasını içermesi ve çeşitli çözüm önerileri sunmasıdır. Nitekim, Said Halim Paşa'dan Meriç'e kadar tüm garbiyatçı söylemler, İslâm medeniyetinin maddî alandaki geriliğinin nedenlerini bir taraftan Batı medeniyetinin sömürgeci faaliyetlerine bağlarken, bir taraftan da İslâm toplumlarında maddî üretime gereken önemin verilmemesine ve ekonomik faaliyetlerde etkinliğini yitiren ahlâkî değerlere bağlamaktadır. Zira, tezimizin 2.7.1.2. ve 4.6.1.2. kısımlarında incelediğimiz üzere, Said Halim Paşa ve Gökâlpe'in dayanışma görüşleri ve 3.6.1.2. kısımda incelediğimiz Ersoy'un çalışma felsefesi, Türk toplumunda değerler alanında ortaya çıkan sorunların aşılması durumunda maddî ilerlemenin de sağlanacağını iddia eder ve bu tür bir ilerlemenin sağlanabilmesi adına Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren maddeci düşüncenin ya da bireyciliğın Türk toplumunda benimsenmesine karşı çıkar. Fakat, Said Halim Paşa ve Ersoy'dan farklı olarak Gökâlpe, yalnızca "cemaat içi" dayanışmayı değil, tüm toplumun dayanışmasını esas alır; dayanışma konusunda Said Halim Paşa ve Ersoy'un dinî vurgularını bir tarafa bırakarak, millî ekonomi modelinde farklı bir "millî" dayanışma düşüncesini benimser (Gökâlpe, 1980: 72-76).

Diğere taraftan, Adıvar'ın (1938b; 1938e) ekonomik garbiyatçılığına göre de kapitalizm, "emek hırsızlığı"na dayanır ve artı-değere kapitalistler elinde toplanması, adâletsizlikleri de beraberinde getirir. Toplumsal adâlete zarar veren kapitalizm, insanın doğal varlık yapısında mevcut dengeleri ve sınırlandırıcı kuvvetleri de bozar. Bu yönüyle kapitalist üretim, sabit bir toplumsal yapıya izin vermez ve kapitalistler ile üretici kesimler arasındaki çatışmaları kaçınılmaz hâle getirir. Ersoy'un (2008: 444) çalışma felsefesinde ise emeğe ve helâl kazanca bu bağlamda yüksek bir değere atfedilirken, İslâm toplumlarının geriliğine yol açan nedenler arasında kadercilik, yanlış bir tevekkül inancı, tembellik ve miskinlik, ümitsizlik ve karamsarlık gibi konuların eleştirisine de büyük bir önem verilir. Keza, Ersoy'a göre İslâm milleti, emek sömürüsü ve kazanma hırsıyla hareket eden Batı medeniyeti karşısında tembellik içinde, yanlış dinsel algılara sahip, çağın gereklerini ve

bilimsel-teknik başarılarını takip etmekten âciz, kendi içinde parçalanmış, eğitim sorunlarını aşamamış, kendi tarih ve kültürüne yabancılaşmış, sanayileşmesini gerçekleştirememiş bir millet olarak görünür ve eserlerinde Ersoy, İslâm milletinin tembelliğine yol açan bu unsurları sıklıkla eleştirir (Çetin, 2012: 16-17).

Bununla birlikte ekonomik garbiyatçılıkta, Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisi karşısında, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelere yönelik övgüler de dikkat çekmektedir ve bu övgüler, garbiyatçı söylemlerde en sık karşılaştığımız alt-söylem öbeklerinden üstünlük söylemine dayanmaktadır. Nitekim, bu övgülerin en açık örneklerini, Meriç'in ekonomik garbiyatçılığında tespit etmek mümkündür. Meriç'e göre bu iki kavram, değer ve ilkeler manzumesi, birbirinden bütünüyle farklı olduğu gibi, aynı zamanda da Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin ekonomi ve diğer alanlarda Batı medeniyeti karşısında sahip olduğu üstünlüğün maddî-ekonomik gerekçeleridir. Zira, "Mülk Allah'ındır" anlayışı doğrultusunda Türk-İslâm devletlerinde Batılı toprak mülkiyetinin olmaması, sınıfsal oluşumların ortaya çıkması engellenmiş, insanı "mukaddes" sayan bir ekonomi sistemi inşâ edilerek sömürünün önüne geçilmiş, "iman ve amel birliği" sağlanarak tüm dünyaya adâlet getirilmek istenmiştir. Oysa Batı medeniyeti, kendi çıkarlarını korumak için gerektiğinde savaş dâhil her türlü şiddete başvurur ve bunu, kendisi için bir "hak" olarak görür ki, bu da "üstünlük" düşüncesini haklı çıkartmaya izin vermemektedir (Taş, 2007: 112-115).

Buna karşılık, Gökalp'in (1982b: 147) ekonomik garbiyatçılığı, Batı emperyalizmi ile Batı medeniyeti arasında yaptığı ayrıma bağlı olarak Batı medeniyetini doğrudan hedef almaksızın Batı emperyalizmini hedef alır. Gökalp'e göre kapitalizm, eşitlik ilkesine aykırı bir sistemdir ve bu sistemin doğal bir sonucu olarak emperyalizm, Batı dışı toplumların bağımsızlığına izin vermez. Kapitalist sistem karşısında millî sermayenin üretim ve rekabet kapasitesinin korunması gerektiğine inanan Gökalp için kapitalizm, emperyalist niteliğiyle milletler arasındaki eşitlik ve adâleti bozan, milletleri birbirleriyle çatışmak zorunda bırakan emperyalist bir sistemdir (Gökalp, 1980: 76). Bu çerçevede, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söyleminden farklı olarak Gökalp'ten Meriç'e kadarki ekonomik garbiyatçılık, İslâm toplumlarının maddî ilerleyişini mümkün kılacak yolları araştırmaktan çok, Türkiye'de millî ekonominin güçlendirilmesi için neler yapılması gerektiği sorunu üzerinde odaklanır. Keza, bu söylemlerdeki ekonomik garbiyatçılık, maddeci düşünce

temeline dayalı Batı değerleri karşısında İslâmiyetin emir ve yasaklarını gözeten mânevî değerleri koruyarak maddî ilerlemenin nasıl mümkün olduğu sorununa çözüm getirmeyi amaçlar.

Bu çözüm önerileri kapsamında Gökalp (1980), millî ekonominin güçlendirilmesini sağlayacak bir merkeziyetçilik düşüncesi geliştirir. Topçu (2012b) ise bu tür bir merkeziyetçiliğin ya da diğer ifadesiyle devletçiliğin hızlı bir kapitalistleşmeye; “devlet kapitalizmi”ne hizmet edeceğini düşünür ve eşitlik temeline dayalı farklı bir ekonomi modeli geliştirir. Aynı şekilde, Meriç (2011b) de “devlet kapitalizmi” karşısında eşitliği esas alan bir ekonomi modelini benimsemek bakımından Topçu’yla ortak bir kavrayış düzlemini paylaşır. Bu üç isimden farklı olarak Adıvar ise ekonomik garbiyatçılığında kapitalist-emperyalist sistem karşısında alternatif bir model önermekten çok, bu sistemin eleştirisine ve sömürgecilik karşısında neler yapılması gerektiğine odaklanır. Bu eleştirilerinde Adıvar (2009), Gökalp’in garbiyatçı söyleminde de olduğu üzere, Batı kapitalizmi ya da emperyalizmi ile Batı medeniyeti arasında ayırım yapar. Ancak, Gökalp’ten farklı olarak Adıvar, garbiyatçı söylemini Batı kapitalizmi ya da emperyalizmiyle sınırlandırmaz.

Adıvar’ın ekonomik garbiyatçılığına benzer bir şekilde, Meriç’in (2011b) ekonomik garbiyatçılığında da sömürgecilik eleştirisi önemlidir ve Meriç de eleştirilerini tıpkı Adıvar gibi, yalnızca Batı emperyalizmiyle sınırlandırmaz, doğrudan doğruya Batı medeniyetini de hedef alır. Ayrıca hem Adıvar, hem de Meriç, sömürgelerin bağımsızlık mücadelelerini desteklemişlerdir. Bu isimlerden farklı olarak Topçu ise ekonomik garbiyatçılığında sömürgecilik sorunu üzerinde durmaz. Oysa Gökalp, kapitalist-emperyalist sistemin iç çelişkilerinden dolayı ortaya çıkan sorunların sömürgelerde bağımsızlık hareketlerini güçlendireceğine inanır ve bu durumu bir “fırsat” olarak değerlendirir (Gökalp, 1977b: 25). Said Halim Paşa (Tarihsiz) ve Ersoy (2008) ise kapitalist-emperyalist sistem tarafından sömürge hâline getirilen İslâm toplumlarının kurtuluşu için İslâm toplumlarının birlikte hareket etme zorunluluğuna temas ederler.

Bununla birlikte, garbiyatçı söylemleri içinde ekonomik garbiyatçılıklarını incelediğimiz bu isimlerden hiçbiri, “meslekten iktisatçı” değildir ve söylemlerinde kapitalist-emperyalist sistem karşısında farklı bir alternatif aramaya çalışmaktan çok, Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisine

odaklanmışlardır. Millî ekonomi konusundaki görüş ve değerlendirmeleri, büyük oranda kapitalist-emperyalist sistemin eleştirisine dayandığı gibi, aynı zamanda da reel ekonomik deneyim ve beklentiler üzerinden şekillenmiş; Tanzimat döneminde girişilen ve Cumhuriyet döneminde de sürdürülen kapitalistleşme sürecine karşı çıkmış; millî ekonominin güçlendirilmesi adına maddeci düşünce ve pozitivizme yüksek bir değer atfedilmesi eleştirilmiştir. Nitekim, ekonomik garbiyatçılık bağlamında bu isimlerin ortak özelliklerinden bir diğeri de Türk toplumunda Tanzimat sonrası ortaya çıkan “mâneviyat boşluğu”ndan kapitalist-emperyalist sistemi sorumlu tutmalarının yanı sıra, maddeci düşünce ve pozitivizmi kurumsallaştırma çabası içinde olan yönetici kadroları ve aydın kesimleri de sorumlu tutmalarıdır. Bu bağlamda, Said Halim Paşa’dan Meriç’e kadar incelediğimiz bu garbiyatçı söylemler, Batı medeniyetinde kapitalist-emperyalist sistemin eleştirisinin yanı sıra, Türk-İslâm medeniyetinde bu sistemi kurumsallaştırmaya çalışan yönetici kadroların ve aydın kesimlerin de eleştirisini içinde barındırmaktadır. Bu noktada Said Halim Paşa, Ersoy ve Meriç’in bu kesimlere yönelik kullandıkları sıfatlardaki eleştiri dozunun epeyce yüksek olduğu söylenebilir. Bunun nedeni ise şüphesiz ki, garbiyatçı söylemlerde en sık karşılaştığımız alt-söylem öbeklerinden üstünlük söylemine daha yüksek bir değer atfetmiş olmalarıdır.

Ekonomik garbiyatçılık bağlamında dikkat çeken bir diğeri konu da Batı medeniyetindeki kapitalist-emperyalist sistem karşısında geleneksel üretim ilişkilerinin ve değerlerin savunusu ve övgüsüdür. Özellikle de Gökalp’in (2001) ekonomik garbiyatçılığında fütüvvet ilkesi ve âhi birliklerine yönelik vurgular, kapitalist-emperyalist sistemin alternatiflerini millî ve mânevî değerler üzerinden şekillendirme çabası içerdiği bakımından önemlidir. Nitekim, Gökalp’e göre Türker, tarih boyunca eşitlik değerine bağlı ve bu değeri gerçekten özümsemiş bir millettir ve eşitlik ilkesine zarar veren kapitalist sistemi asla benimseyemezler. Zira, ekonomik garbiyatçılığında Batı kaynaklı bir ekonomi modeline (liberal ekonomi ya da kapitalizm) yine Batı kaynaklı bir ekonomi modeliyle (millî ekonomi modeli) alternatif arayışında olan Gökalp, bu modelin başarılı bir şekilde uygulanması için geleneksel üretim ilişkilerinin ve değerlerin bu modelde korunması gerektiğine inanır. Gökalp’in ekonomik garbiyatçılığına göre Avrupa’da on dört ve on beşinci yüzyıllarda kapitalizm büyük bir hızla gelişme gösterirken, Osmanlı Devleti’nde fütüvvet ilkesi ise bu ekonomi ve ahlâk sisteminin bütünüyle karşısında bir eylem ve düşünce dünyasını şekillendirmekteydi. Bu yönüyle Gökalp, ekonomik garbiyatçılığında fütüvvet ilkesi ve âhi birliklerinin “çağdaştırılmasını”; içerdiği dinî öğelerin bir tarafa

bırakılarak bu yapıların sivil toplum örgütleri şeklinde yeniden etkin hâle getirilmesini; meslek örgütleri temeline dayanan bir ekonomik örgütlenmeyle millî ekonominin güçlendirilmesini savunmuştur (Gökalp, 2001: 137-138).

İmdi, Gökalp örneğinde ekonomik garbiyatçılık, Batı kaynaklı bir ekonomi modeline yine Batı kaynaklı bir başka ekonomi modeliyle karşı çıkmaktan çok, kaynağı ne olursa olsun millî ve mânevî değerlere uygun bir ekonomi modelini kapitalist-emperyalist sisteme karşı bir alternatif olarak konumlandırma çabasını yansıtmaktadır. Başka deyişle, “Batıdan gelen her şey”e yönelik kategorik bir tepki içinde olmayan ekonomik garbiyatçılık, millî ve mânevî değerlere uygun bir millî ekonomi modelini, kaynağı Batı olsa bile yine de benimser. Buna benzer bir tutum, Topçu ve Meriç’in sosyalizme yönelik olumlu bakışlarında da mevcuttur. Bu iki isim de garbiyatçı söylemlerinde “sosyalist” unsurlara yer verirken, kendi söylemlerinde benimsedikleri sosyalizmin Batı kaynaklı olmasını sosyalizm konusunda olumsuz bir durum olarak değerlendirmez; millî ve mânevî değerleri gözetilen bir sosyalist düşüncüyü kendi söylemleri içinde yeniden üretirler.

Ekonomik garbiyatçılıkta kapitalizmin yanı sıra, kapitalist ahlâka yönelik eleştiriler de büyük önem arz etmektedir. Nitekim ekonomik garbiyatçılık, Batı medeniyetinde ekonomi kurumunu tanımlayan kapitalist-emperyalist sistemin yanı sıra, Batı medeniyetinin maddeci düşünce üzerine kurduğu değerler hiyerarşisi de hedef alır. Örneğin Ersoy (2011: 62-65, 477), kapitalizmi ve kapitalist ahlâkı adâletin sağlanmasında engel olarak değerlendirir. Ersoy’a (2011: 315, 370) göre adâlet, hâkkanîyet düşüncesine dayandığında ve emeğin karşılığının verilmesi durumunda tesis edilir; Batı medeniyetinde ise hakikat temeline (din) dayalı bir adâlet değil, güçlünün çıkarlarına hizmet eden “yanlış bir adâlet” düşüncesi benimsenmiştir (Ersoy, 2011: 67-68). Zira, ekonomik garbiyatçılık bağlamında tezimiz kapsamında görüş ve değerlendirmelerini incelediğimiz isimlere göre Batı medeniyetindeki değerler hiyerarşisi, maddî zenginlik uğruna yapılan her şeyi meşrû kılmıştır. Batı medeniyetinin maddî ilerleyişi, “helâl kazanç”la sağlanan bir ilerlemeye değil, emek hırsızlığı ve sömürüye dayanmaktadır; bu iki unsuru gizleme yoluna giden Batı medeniyetinin “üstünlük” iddiası ise bilim ve teknikteki başarılarıyla temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu “üstünlük” iddiası karşısında ekonomik garbiyatçılık, farklı bir üstünlük söylemi geliştirerek kapitalist ahlâk karşısında İslâm ahlâkının övgüsünü yapar.

Tezimize konu olan isimlerin ekonomik garbiyatçılığına göre sanayi devrimiyle başlayan süreçte makineleşmenin etkisine giren Batı medeniyeti, mânevî değerlerle ilişkisini kestiği oranda mânevî boşluğa düşmüş; bu boşluğun kaçınılmaz sonucu ise çıkar çatışmaları olmuş ve Batı medeniyeti, kendi geleceğini kendi elleriyle tehlikeye atmıştır. Bu bağlamda örneğin Adıvar (2009: 81), Batı medeniyetinde kapitalist sistemin insanı da “makineleştirdiği”ni iddia eder ve maddeci düşüncenin güdümünde mâneviyatını yitiren insan için en yüksek değer ölçütünün maddiyat ya da maddî çıkarlar olmasını eleştirir. Fakat Adıvar, kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik eleştirilerinde, aynı zamanda da kapitalizm ve kapitalist ahlâka yönelik eleştirileri de eleştirel bir gözle yeniden tartışmaya açar. Böylelikle, kapitalizm ve kapitalist ahlâka karşı emeği ve bireysel özgürlükleri savunurken, insan ve topluma belirli birtakım amaçlar doğrultusunda şekil verme çabalarının yanlış olduğuna da dikkat çeker (Adıvar, 1938c).

Diğer taraftan, Gökalp’in (2006b: 12) ekonomik garbiyatçılığında kapitalist ahlâka yönelik eleştirileri de yalnızca kapitalist sistemde ahlâk alanında ortaya çıkan sorunların eleştirisinden ibaret değil, aynı zamanda toplumsal çıkarları esas alan ve bireyin çıkarları karşısında toplumun çıkarlarını savunan ahlâk anlayışlarına ilişkin bir övgüyü de içinde barındırmaktadır. Aynı şekilde, Meriç’in (2012f) ekonomik garbiyatçılığına göre sanayi devrimi, yalnızca Avrupa tarihinin şekillenmesinde büyük bir önemi olan ekonomik bir olgu değil, aynı zamanda dünya tarihini de etkileyen ve Batı dışı toplumların gerek kendilerine, gerekse de Batı medeniyetine bakışlarını şekillendiren çok daha büyük ve önemli bir olgudur. Bir medeniyeti değerlendirme ölçütü olarak “insana verdiği değer”e bakmak yerine üretim miktarlarına, pazar payına, işgücü kapasitesine, vb. bakmayı doğru bulmayan Meriç’e göre Batı medeniyeti, sanayi devriminden sonra değişen değerler hiyerarşisinde mâneviyatı değil, maddiyatı esas almış; “değer”den anlaşılan şeyin yalnızca ekonomik değerle sınırlandırılması, sanayi devrimi sonrasında Batı medeniyetinde ve onu taklide yönelen diğer medeniyetlerde ortaya çıkan bozulmaların esas nedenlerinden biri hâline gelmiştir. Batı medeniyetine yön veren ekonomik birtakım olgular, bu medeniyetin değerler sistemini de dolaylı olarak etkilemiş ve Batı medeniyetini mânevî boşluğa sürükleyerek kendi çöküşünü hazırlamıştır.

Ne var ki, diğer isimlerden farklı olarak Gökalp (2001: 166), Batı medeniyetine yönelik çöküş düşüncesini paylaşmaz, Batı medeniyetine girmek suretiyle Türk milletinin yeni bir dünya hegemonyası kurması beklentisi içine girer. Gerçi, Gökalp de olgunun

değeri şekillendirdiğini düşünür; ancak, Batı medeniyetine yönelik olarak faydacı bir tutum içindedir ve üstelik, Batı medeniyetinin diğer medeniyetleri yok etme özelliğini, kendi hegemonya düşüncesinin gerçekleşmesi için bir fırsat olarak görür. Diğer isimlerse (Adivar hâriç) kendi üstünlük söylemleri içinde, İslâm medeniyetinin çöktüğüne inanmadıkları gibi, Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin daha üstün olduğuna; yüksek değerler söz konusu olduğunda bu değerlerin kaynağının İslâmiyet olduğuna, Türk-İslâm devletlerinin bu değerleri korumak suretiyle asırlarca Batılı devletlerden üstün hâle geldiklerine inanırlar. Bu yönüyle, ekonomik garbiyatçılıkta üretim ilişkileri ile toplum türleri ve toplumsal ahlâk arasında kurulan ilişkiler önemlidir. Zira, olgu ve değer arasında kurdukları ilişkiler sonucu bir toplum türünde üretim ilişkilerinin aynı zamanda da o toplumun genel yapısını ve ahlâkını şekillendirdiğini savunan bu isimler, toplumsal ahlâkın korunması için bu ahlâka uygun bir üretim ilişkisinin kurumsallaştırılması gerektiğine inanırlar; Batı medeniyetinde olgunun değer hâline getirilmesi karşısında, değer olguyu belirleme gücüne öncelik tanılar. Ancak, bu kurumsallaştırmanın şekli bakımından Adivar (2014b), garbiyatçı söyleminde demokrasi ve adem-i merkezîyetçilik vurgularıyla diğer isimlerden ayrılır. Merkezîyetçilik konusundaki vurgularıyla dikkat çeken Gökalp'e oranla Topçu (2014a: 16) ise daha güçlü bir otoritelilikten yanadır ve Gökalp'e oranla daha totaliter bir devlet modeli tasarlar.

Bununla birlikte, Topçu'nun ekonomik garbiyatçılığı, kendisinden önceki ekonomik garbiyatçılıktan daha radikal bir görüntü çizer. Nitekim, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde iş bölümü ve mülkiyete, maddî ilerleme sağlama noktasında olumlu özellikler atfedilmiş; ancak, Türk toplumunda bu iki konunun millî ve mânevî değerleri gözetmesi vurgusu yapılmıştır. Oysa, Topçu'nun (2012b: 39-40) ekonomik garbiyatçılığında iş bölümü ve mülkiyet, doğrudan doğruya sömürüyle ilişkilendirilir ve bunlara olumlu bir değer atfedilmez. Topçu'ya göre "ilkel toplumlar"dan en "gelişmiş toplumlar"a kadar iş bölümü, her işe harcanan emek farklılıklarını büyütmüş ve sınıfsal çelişkileri arttırmıştır. Bu çelişkilerin artması ise insanları birbirlerinden ayırmış ve çatışmalara sürüklemiştir. Batı kapitalizminde mülkiyetin tek elde toplanması, sermaye sınıfının dışında kalan halk kesimlerini sisteme karşı birlikte mücadeleye sürüklemiş, ekonomik eşitsizlikler temeline dayalı toplumsal eşitsizlikleri geniş halk kitlelerine benimsetmiştir. Bu yönüyle, Topçu'nun iş bölümü ve mülkiyete bakışı, ekonomik garbiyatçılık bağlamında diğer isimlerin görüş ve değerlendirmelerinden farklı olarak daha radikaldir.

Öbür taraftan, ekonomik garbiyatçılık kapsamında bu isimlerin bir diğer ortak özelliği de Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin içeriklerinin belirlenmesi konusunda tarihsel bakış açısına atfettikleri yüksek değerdir. Nitekim, bu isimlere göre ekonomide temel belirleyici unsur insandır; ancak, insanın tarihsel bir varlık olması ve ekonomi kurumunun işleyişindeki karmaşıklık bu kavram, değer ve ilkelerin de zaman ve mekândan bağımsız olarak her zaman için ve tüm toplum türlerinde geçerli bir içeriğinin olmasını engellemektedir. Bu konudaki en açık görüş ve değerlendirmeler, Meriç'in (1995) ekonomik garbiyatçılığında ifadesini bulmuştur. Zira, Meriç'e göre feodalizm, burjuvazi, sosyalizm, sınıf, vb. kavramlar, belirli birtakım tarihsel koşulların ürünüdür; Batı medeniyetinde ekonomi kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin içerikleri de yalnızca Avrupa'da ortaya çıkan bu tarihsel gelişmelerin ürünüdür. Dolayısıyla, diğer garbiyatçı söylemlerde de olduğu üzere, Meriç'in ekonomik garbiyatçılığı bu kavram, değer ve ilkelerin “evrensel” ya da “nesnel” içeriklerinin olmadığı kabulünden hareketle bunların kullanımlarının Batı medeniyetiyle sınırlandırılması gerektiğini iddia eder; bu yönüyle ekonomik garbiyatçılık, kültürel görelilik düşüncesiyle ortak bir kavrayış düzlemini paylaşmaktadır.

Bu bağlamda, ekonomik garbiyatçılıkta dikkat çeken bir diğer konu da “ilerleme ve gelişme” konusunda ortaya konulan görüş ve değerlendirmelerdir. Nitekim, tezimiz kapsamında eserlerini incelediğimiz isimlere göre Batı medeniyetinde “ilerleme ve gelişme” konusunda esas alınan tek ölçütün maddiyatla ilgili olması, mânevî değerlerin yitirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu durum karşısında bu isimler, “mânevî kalkınma” düşüncesini benzer kaygı ve gerekçelerle benimsemişler; “ilerleme ve gelişme” konusunda maddiyatı değil, mâneviyatı esas alan farklı bir ölçütle hareket edilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu noktada, ekonomik garbiyatçılıkta “homo economicus” tipine yönelik eleştiriler ve toplumların “gelişmemiş” ya da “azgelişmiş toplumlar” şeklinde ikiye ayrılmasına yönelik karşı çıkışlar dikkat çekicidir. Bu isimlere göre Batı dışı toplumlarda sanayi devrimine bağlı olarak bu tür bir değerler hiyerarşisi ve değerlendirme ölçütü gelişmediği gibi, bir medeniyeti “ilerleme ve gelişme” ya da üretim miktarı, maddî refah seviyesi, vb. ölçütlerle değerlendirmek de doğru değildir.

Tezimiz kapsamında ele aldığımız isimlerin *siyasî garbiyatçılığı* incelendiğinde, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin İslâm medeniyetinde aynı içeriklere sahip olmadığı kabulünden hareket edildiği görülmektedir.

Said Halim Paşa'dan Meriç'e kadar siyasî garbiyatçılık, Batı medeniyetinde siyâset kurumunun hangi temellere dayandığını inceler ve bu temeller hakkında eleştirel bir tutum takınır. Üstelik bu tutuma, (Gökalp'i hâriç tuttuğumuzda) Batı medeniyeti karşısında farklı bağlamlarda İslâm medeniyetindeki adâlet, özgürlük, eşitlik ve egemenlik uygulamalarına atfedilen üstünlük söylemi de eşlik eder ve (Adıvar'ı hâriç tuttuğumuzda) bu farklı içerikler, karşıtlık söylemi içinde birbirleriyle karşı karşıya getirilir. Bu noktada, özellikle de Said Halim Paşa'nın siyasî garbiyatçılığının, kendisinden sonraki siyasî garbiyatçılıkta büyük etkilerinin olduğu tespiti yapılabilir. Nitekim, "İslâm milleti"nin siyâset tarzının, örgütlenme modelinin ve demokrasi anlayışının yanı sıra egemenlik düşüncesinin de Batı medeniyetindeki karşılıklarından farklı/üstün olduğunu göstermek isteyen Said Halim Paşa (Tarihsiz), bu üstünlük söylemini İslâmiyetin adâlet düşüncesiyle temellendirir. Batı medeniyetinde ise demokrasi, özgürlük, eşitlik, laiklik, millet, milliyetçilik, millî egemenlik, millî çıkarlara hizmet eden her eylemi meşrû ve değerli sayma kavram, değer ve ilkeleri, adâletsizlikler üzerine şekillenen toplumsal yapılarının ürünüdür ve bu nedenle, sürekli çatışmalara yol açar. Siyasî garbiyatçılıkta Paşa'nın bu görüş ve değerlendirmeleri, Gökalp ve Adıvar üzerinde daha sınırlı olmak üzere, diğer isimler tarafından da benzer gerekçe ve kaygılarla savunulmuştur. Fakat, diğer isimlerden farklı olarak Topçu, bu farklılığı/üstünlüğü yalnızca İslâmiyetle açıklamaz, aynı zamanda da merkeziyetçilik, otoritelilik ve hür bir totalitarizm ilkelerini bu üstünlüğe gerekçe olarak konumlandırır (Topçu, 2014a: 16-18).

Bununla birlikte, Ersoy'un siyasî garbiyatçılığı, Batı medeniyetinde siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkelerin eleştirisinden çok, İslâm milleti ve medeniyeti üzerinde Batı medeniyetinin oynamakta olduğu oyunlara işaret eden kavram, değer ve ilkelerin eleştirisine dayanır ve bu yönüyle, hâkimiyet söylemini siyasî garbiyatçılığın merkezinde konumlandırır. Başka deyişle Ersoy, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin Batı dışı toplumlar üzerinde Batı hâkimiyetini tesis etme amacıyla kullanıldığı temel iddiası çerçevesinde, İslâm milleti ve medeniyetinin siyâset kurumu üzerinde Batı medeniyetinin yol açtığı zararlı etkilerin neler olduğunu anlamak, ortaya koymak ve bunların aşılmasına katkı sağlamak ister. Bu yönüyle, Ersoy'un siyasî garbiyatçılığında hâkimiyet söylemi çerçevesinde esas amaç, İslâm milletinin birlik ve beraberliğine zarar veren unsurların eleştirisidir ve Ersoy, siyâset kurumunda İslâm milletinin birlik ve beraberliğine zarar veren tefrikacılık ve kavmiyetçilik eleştirisi üzerinde yoğunlaşır (Okay, 2005b).

Siyasî garbiyatçılığa göre Batı medeniyetinde siyâset kurumunun sınıf savaşımı ya da çıkarlar üzerinde şekillenmesi, bu kurumdaki “ahlâk eksikliği”nin ifadesidir. Nitekim, bu temellere dayalı bir siyâset kurumu, Batı toplumlarına bile huzur ve refah getirememiş; onları sürekli birbirleriyle çatışmak zorunda bırakmıştır. Bu durum karşısında siyasî garbiyatçılık, siyâset kurumunda ahlâkın önemine dair vurgularla sınıf çatışmalarının ve çıkarıcılığın önüne geçmek ister; bunun için başvurduğu temel kaynak da yine İslâmiyettir. Fakat, siyâset kurumunu düzenleyecek temel kaynağın İslâmiyet olması, laikliği de ister istemez tartışma konusu hâline getirir. Zira, Said Halim Paşa (Tarihsiz) ve Ersoy’un (2008) siyasî garbiyatçılığı, laikliği İslâm milleti için doğru bulmaz ve siyâset kurumunun dayanması gereken ilkelerin kaynağının ancak İslâmiyet olması durumunda, bu kurumun İslâm milleti ve medeniyetinin kurtuluşuna katkı sağlayacağına inanır. Keza, Said Halim Paşa ve Ersoy’a göre hak ve adâlet kavramları, İslâmiyette çok önemlidir. Batı medeniyetinde ise adâlet, hakkâniyet temeline değil, güç temeline dayanır; gücü elinde bulunduran kesimin kendi taleplerini topluma dayatması, adâletin tesis edilmesi şeklinde değerlendirilir. Bu noktada laiklik, “din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması”ndan çok, kânun yapma yetkisini ele geçiren sınıfın kendi çıkarlarını topluma dayatmasını ifade eder. İslâm milletinde ise egemenlik, Allah’a aittir ve kânun yapma yetkisi, özel birtakım kural ve sınırlamalara tâbî olan “teknik” bir konudur. Adâlet ise hak karşısında güçlüyü de güçsüzü de eşit sayar ve bu da İslâm medeniyetinin Batı medeniyeti karşısındaki üstünlüğünün gerekçelerinden biridir. Siyasî garbiyatçılıktaki üstünlük ve karşıtlık söyleminin genel çerçevesi de budur.

Ne var ki, Gökalp’in siyasî garbiyatçılığında laikliğe olumlu bir değer atfedildiği görülmektedir ve Gökalp’in eserlerinde en sık hedef aldığı kurumlar Şeyhülislâmlık, evkaf nezareti ve halifeliktir (Vakkasoğlu, 1984: 167). Nitekim, Gökalp’e göre Batı medeniyetinin temeli iş bölümü ve uzmanlaşmadır ve Batı medeniyeti karşısında üstünlük sağlamak için, Batı medeniyetine yön vermiş siyasî ve idarî örgütlenmeyi reddetmek şeklinde Said Halim Paşa ve Ersoy’cu bir garbiyatçı söylem değil, bu siyasî ve idarî örgütlenmeyi benimseme şeklinde karşıt bir garbiyatçı söylem esastır ki, bu da Gökalp’in siyasî garbiyatçılığında laiklik konusunda faydacılık söylemini ifade etmektedir. Zira, Batı medeniyetinde siyasî erkler yasama, yürütme ve yargı olarak üçe ayrılmış; siyasî sistemde bu erkler arasında iş bölümü ve uzmanlaşma sağlanmak istenmiştir (Gökalp, 2006b: 25). Said Halim Paşa ve Ersoy’un siyasî garbiyatçılığında maddî alan ve mânevî alanın bütünlüğü söylemine karşı çıkan Gökalp, maddî alanın “medenî yaşam” ve “modern

devlet”; mânevî alanın ise din tarafından şekillendirildiğini düşünür ve dinî değerler karşısında millî değerlere, din karşısında kültüre daha yüksek bir değer atfeder (Gökalp, 2006b: 25).

Diğer taraftan, Adıvar’ın (2014a: 73) siyasî garbiyatçılığı ise demokrasi ve milliyetçilik konusu üzerinde yoğunlaşır, Batı emperyalizminin din ve milliyetçilik temelinden hareketle Batı dışı toplumlar üzerinde kurduğu hegemonyanın eleştirisine dayanır. Bu yönüyle, Adıvar’ın siyasî garbiyatçılığı da hâkimiyet söylemine dayanır. Said Halim Paşa, Ersoy ve Gökalp gibi Adıvar da gerek Türk millî kültüründe, gerekse de İslâmiyette “demokrasi”nin mevcut olduğunu; ancak, Batıdakinden farklı bir içerik kazandığını düşünür. Fakat, bu isimlerden farklı olarak bu demokrasiyi, Batıda gelişen bireycilikle yeni bir “terkip”le birleştirmek ister. Dahası, Adıvar’a göre Doğu medeniyetinde esas amaç, “şahsiyeti imha etmek”; Batı medeniyetinde ise “şahsiyeti tekâmül ettirmek”tir (Enginün, 2007: 382) ve bu amaç farklılığı, bu iki medeniyette siyâset kurumuna yön veren kavram, değer ve ilkeler arasındaki mâhiyet farklılığıyla ilgilidir. Doğu siyâsetinde şahsiyete önem verilmediğini düşünen Adıvar, Doğuda yöneticinin şahsiyetinin yönetilenlerin şahsiyetinde tezahür ettiğini düşünür. Keza, Doğunun siyâset kurumunda itaat kavram ve ilkesi esastır; eğitim kurumlarında da itaate büyük bir yer verilir. İtaatin öğretilmesi, aynı zamanda da bireysel şahsiyetin yerine yöneticinin şahsiyetinin geçmesidir. Batı medeniyetinde ise siyâset kurumu, özgürlük kavram ve değerini koruma esasına dayanır ve özgürlüğü genişletip bireysel ve toplumsal özgürlükleri arttırma ilkesi benimsenmiştir (Enginün, 2007: 382). Ayrıca, Adıvar’ın (2009: 83) siyasî garbiyatçılığına göre milliyetçilik, Batı emperyalizmi tarafından başta Osmanlı olmak üzere “Doğunun şahsiyetini imha etmek” amacıyla kullanılmıştır. Osmanlı yöneticileri ise din bağıını güçlendirme yolunu seçmiş; bu ise gayrimüslim unsurların devlete bağlı kalmasını sağlayamadığı gibi, Müslüman unsurları bile ayrışmalardan koruyamamıştır (Adıvar, 1930: 60-62).

Öbür taraftan, Adıvar’ın siyasî garbiyatçılığına göre Türkiye’de siyâset kurumunda Batı değerleri konusunda Tanzimat’ta izlenen yol, bu değerleri “imkân dâhilinde” Türkiye’de uygulamaya çalışmaktır (Adıvar, 2009: 152). Oysa Meşrûtiyet döneminde, Batıya ve Batı medeniyetinin özünü oluşturan değerler sistemine bakış değişmiştir. Aynı şekilde, Meriç’e (2013: 475) göre de Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin siyâset gelenekleri ve yönetim anlayışları, Batı tipi demokrasi geleneklerinden bütünüyle farklıdır

ve bu farklılıkları hesaba katmaksızın Türkiye’de geliştirilecek demokrasi, özgürlük ve eşitlik söylemleri, uygulanma şansına hiçbir zaman sahip olmayacaktır. Meşrûtiyet’ten beri Batının her anlamda taklit edilmeye çalışılması, siyâset kurumunun yanı sıra her alanda büyük sorunları beraberinde getirmiştir. Her toplumun kendi siyâset gelenekleri, yönetim anlayışları ve kendi değerlerinin olduğunu düşünen Meriç, Batı medeniyetinde siyâset kurumunun demokrasi üzerinde şekillendiğini; bu demokrasinin liberal demokrasi olduğunu düşünür ve liberal demokrasinin yalnızca Batıda geçerli olabileceğini savunur (Meriç, 1995: 157-161). Dolayısıyla, siyasî garbiyatçılıkta da olgu ve değer ilişkisi, değer olguyu belirleme gücünden ziyade, olgunun değer hâline getirilmesi şeklindedir. Batı medeniyetine yön veren siyasî birtakım olgular, bu medeniyetin değerler sistemini de dolaylı olarak etkilemiş ve Batı medeniyetini, diğer medeniyetleri hâkimiyet altına alacak bir güce ulaştırmıştır ki, siyasî garbiyatçılıkta üstünlük, karşıtlık ve hâkimiyet söylemleri, bunların eleştirisini ifade eder.

Meriç’in siyasî garbiyatçılığına göre liberal demokrasinin ürettiği değer yargıları, henüz endüstrileşme sürecini tamamlayamamış Batı dışı toplumlarda aynı değer ve öneme sahip değildir. Batıda ortaya çıkan farklı siyâset teorileri de aslında, sorunlara ancak “şiddet”e dayalı çözümler sunar (Meriç, 1995: 225-227). Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti ise “kelime medeniyeti” değil, “iman ve aksiyon medeniyeti”dir ve bu medeniyette siyâset gelenekleri ve yönetim anlayışlarının kaynağı, sınıf çıkarları değil, İslâmiyetin emir ve yasaklarıdır. Ancak, Meriç kendi üstünlük, karşıtlık ve hâkimiyet söylemleri içinde siyâset kurumunda demokrasiden vazgeçilmesi gerektiğine de inanmaz; Meriç’e göre önemli olan, Batıyı taklit etme çabasına son vermek ve kendi değerler sistemimize uygun bir demokrasinin gelişebilmesi için halkı eğitmektir (Meriç, 1995: 267). Üstelik, Meriç’e (2011a: 171) göre demokrasinin tek bir tanımını yapmak güçtür; çünkü, her dönemde demokrasi kavramı, farklı amaçlarla içeriklendirilmiş ve farklı beklentileri dile getirmiştir.

Siyasî garbiyatçılıkta demokrasi eleştirisi bağlamında dikkat çeken bir diğer konu da Eski Yunanlılara bakıştır. Nitekim, Adıvar’ın (2009: 35) siyasî garbiyatçılığında Eski Yunanlılar, demokrasinin ilk uygulamalarını ortaya koymuş oldukları iddiasıyla övülür. Topçu (2012c: 136) ise Sokrates’i yetiştiren kültürün Atina demokrasisi olmadığını düşünür; tam tersine, Atina demokrasisi aslında, Sokrates’in idamına karar veren demokrasidir. Adıvar’ın savunduğunun aksine, Topçu’ya göre halkın “bayağı ihtiraslar”ın güdümünde olması, tarih içinde bu gibi pek çok kötü olaya neden olmuştur. Üstelik Atina

demokrasisi, Batı medeniyetinde “demokrasi”nin en güzel örneği olmaktan çok, Yunan devletinin yıkımına zemin hazırlayan bir demokrasi olmuştur ve Romalıların saldırılarına karşı kendisini koruyamamıştır. Topçu’nun bu görüş ve değerlendirmeleri, siyasî garbiyatçılığında üstünlük, karşıtlık ve hâkimiyet söylemlerine ilişkin önemli satırbaşlarıdır. Topçu ayrıca, olgunun değer hâline getirilmesine de karşı çıkar ve İslâmiyetin emir ve yasaklarını özümsemiş bir lider tarafından gerçekleştirilecek bir demokrasiyi, Batı tipi demokrasilerden daha üstün tutar.

Siyasî garbiyatçılığın üzerinde yoğunlaştığı en önemli sorunlardan biri de şüphesiz ki, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile Türk-İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasındaki farklılıkların siyâset kurumuna yansımalarıdır. Nitekim, Said Halim Paşa’dan Meriç’e kadar siyasî garbiyatçılık, bu soruna çözüm üretmek ister. Siyasî garbiyatçılıkta Batının siyâset gelenekleri ve yönetim anlayışlarının Batı dışı toplumlarda taklit edilmesine karşı çıktığı gibi, her toplumda kendi siyâset gelenekleri ve yönetim anlayışları doğrultusunda kendileri için en uygun düzenlemelerin yapılması savunulur. Ancak, Said Halim Paşa’nın siyasî garbiyatçılığında, Batı değerlerine ve kurumsal ilişkilere bütünlüklü bir karşı çıkış vardır. Paşa, siyasî garbiyatçılığında tek değerlendirme ölçütü olarak İslâmiyeti ve şeriati benimser. Oysa, siyasî garbiyatçılıkta Meriç’e kadar olan gelişim süreci incelendiğinde, bu tutumda belirli birtakım farklılaşmaların ortaya çıktığı; siyâset kurumunu din temelinde şekillendirmeksizin Batı değerlerine yönelik birtakım eleştirilerin yapıldığı görülmektedir. Bu yönüyle, Adıvar’ın (2009: 21) sentez düşüncesi, siyasî garbiyatçılıktaki bu tutum değişikliğinin açık örneklerinden biridir. Ancak, Gökalp’in (2001: 38-39) garbiyatçı söyleminde Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi ile İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemi arasında her türlü senteze karşı çıkılır; Gökalp’e göre İslâm medeniyeti sona ermiştir. Meriç’in siyasî garbiyatçılığında da bu tür bir senteze karşı çıkılır; fakat, bu karşı çıkışın gerekçesi ise Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetini oluşturan değerler sistemine zarar verecek olması endişesidir.

Bu bakımdan, siyasî garbiyatçılıkta Said Halim Paşa’dan Meriç’e kadar geçen sürede “millî irade” ve “millî egemenlik”e bakışta önemli bir değişiklik görülmektedir. Nitekim, Said Halim Paşa’nın siyasî garbiyatçılığında millî irade ile Allah’ın iradesi arasında aşılmaz bir uçurum vardır ve Paşa için esas olan, millî irade değil, Allah’ın iradesidir. Oysa, Ersoy’dan itibâren siyasî garbiyatçılıkta bu uçurumun kapatılmaya

çalışıldığını ve millî irade konusunda esas vurgunun din kurumu üzerine değil, eğitim kurumu üzerine yapıldığı görülmektedir. Bu yönüyle Adıvar (2009; 2014b: 37, 96), Topçu (2012b: 37, 139, 182-186) ve Meriç'in (1995: 51-53; 1998: 354-355) eğitim üzerindeki vurguları önemlidir. Nitekim, dinî değerleri maddî alanda değil, mânevî alanda geçerli gören ve siyâset kurumunda mutlak bir laiklikten yana olan Gökalp'ten farklı olarak bu üç isim, dinî değerlerin maddî alanda da etkin olduğuna inanır ve bu değerleri özümseyen bir toplumda millî irade ile Allah'ın iradesi arasında Said Halim Paşa'nın gördüğü türden bir uçurum görmezler. Keza bu isimler, kânun yapma yetkisine sahip bir meclise değil, meclisin kânun yapma yetkisinin millî ve mânevî değerlere aykırı bir şekilde kullanılmasına karşı çıkarlar ve Gökalp'in "katı laikçi" tutumunu benimsemeyiz. Fakat Paşa'nın, Batı medeniyetinde millî iradeye atfedilen yüksek değerlerin kaynağının sınıf çatışmaları olduğu, iktidara gelen sınıfın millî irade adına kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye çalıştığı şeklindeki eleştirileri, diğer beş isim tarafından da benimsenmiştir.

Siyasî garbiyatçılıkta demokrasinin yanı sıra, özgürlük ve eşitlik konularına bakış da önemlidir. Nitekim, Said Halim Paşa'dan Meriç'e kadar siyasî garbiyatçılıkta üstünlük, karşıtlık ve hâkimiyet söylemleri çerçevesinde özgürlük ve eşitliğin Batı medeniyetinde ve İslâm medeniyetinde farklı anlamlara geldiği; bu farklılığın siyâset kurumunun işleyişini de farklı hâle getirdiği savunulmaktadır. Zira, her toplumun kendi mânevî ve fikrî ilerlemesi oranında özgürlüğe farklı derecelerde sahip olduğunu düşünen Paşa, İslâm milletinde özgürlüğün tüm Müslümanlara eşit feyz verdiğini ve bu nedenle, ırkî rekabet ya da nefrete yol açmadığını düşünür (Said Halim Paşa, Tarihsiz: 86). Batı medeniyetinde bireylerin ve sınıfların ayrıcalıkları, eşitliği olanaksız hâle getirir ve maddî gücü elinde bulunduranlar, her türlü mânevî ilke ve kuralı çiğnemeyi kendileri için bir hak görerak kendi çıkarlarına uygun bir sistem inşa ederler (Said Halim Paşa, 1991: 262-263). İslâm toplumlarında ise bu tür "yapay üstünlükler"e yer yoktur; insanlar arasında tam bir eşitlik vardır ve bu yönüyle İslâm toplumları, gerçek anlamda demokratik toplumlardır.

Aynı şekilde, diğer isimlerin siyasî garbiyatçılığında da İslâm toplumlarındaki özgürlük ve eşitliğin bu tür çatışmalara imkân vermediğine inanıldığı görülmektedir. Bu söylemlerde İslâmiyet, yüksek değerlerin kaynağıdır. Fakat, Gökalp'in siyasî garbiyatçılığında diğer isimlerin dine atfettiği değer, millî kültüre atfedilir ve yüksek değerlerin kaynağı olarak değerlendirilen millî kültür, Batılı kültürler karşısında savunulur.

Gökalp sonrası siyasî garbiyatçılıkta, millî ve mânevî değerler arasında bu tür bir hiyerarşi kurulmak istenmez ve özellikle de Topçu'yla birlikte, millî ve mânevî değerler arasında tam bir uyum tesis edilir. Batı medeniyetinde bu gibi değerlerin çatışmalara yol açtığına dair eleştiriler, Gökalp'in siyasî garbiyatçılığında da mevcuttur; ancak Gökalp, bu çatışmaların esas nedeninin sınıf çıkarları olduğunu düşünür ve kendi söyleminde millî kültüre yaptığı vurgularla bu çatışmaların önüne geçmek ister. Topçu'nun siyasî garbiyatçılığında özgürlük, aklın çizdiği düzen içinde kişinin kendi sorumluluklarını yerine getirme gücünü tanımlar ve insana, iradesini gerçekleştirme cesareti sunar; içgüdü ve eğilimlerini kontrol altında tutar. Batı toplumlarında bireyci ve liberal görüşler ise insana sundukları özgürlük vaadini yaşama geçirmekten uzaktır ve toplum içinde anarşi doğurur (Topçu, 2012b: 44-45). Bu konuda benzer görüş ve değerlendirmeler, Meriç'in (1995: 157-161; 1996: 50-51, 81) siyasî garbiyatçılığında da görülmektedir.

İmdi, siyasî garbiyatçılıkta ortaya konulan bu görüş ve değerlendirmeler, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında İslâm medeniyetini oluşturan değerler sisteminin üstünlüğü kabulüne dayanır. Ancak, Said Halim Paşa'dan Meriç'e kadar bu isimlere göre Batı medeniyetinin kendi tarihsel koşullarından bağımsız olarak Batı değerlerine atfedilen yüksek değer, millî gururun incinmesine yol açtığı gibi, bu değerlere ilişkin her türlü taklit çabası da Batı dışı toplumlarda siyâset kurumunu iş yapamaz hâle getirmektedir. Bu durum karşısında siyasî garbiyatçılık, millî gururun yükseltilmesini amaç edinir ve bu bağlamda, garbiyatçı söylemlerde Türk milletine değişik birtakım "misyonlar" yüklenmesi yoluna gidilir. Kaldı ki, Gökalp sonrası siyasî garbiyatçılıkta, İslâmiyetin millet kavramına yüklediği anlam değişir ve din birliği, milleti tanımlayan esas unsur olmaktan çıkarak milleti bir arada tutan unsurlardan biri ve en güçlüsü hâline gelir. Bu "misyonlar" bağlamında, Said Halim Paşa (Tarihsiz) ve Ersoy'un (2008) garbiyatçı söyleminde Osmanlı Türkleri, İslâm medeniyetinin "kurtarıcılar"ı olarak konumlandırılır. Gökalp'in (1977b: 13) garbiyatçı söyleminde ise Türkler, tüm dünyaya barış ve adâlet değerlerini getirebilecek yüksek bir ahlâka sahip bir millettir ve başta Türk coğrafyası olmak üzere dünyanın diğer coğrafyalarında da Batı emperyalizmine karşı faaliyet gösteren farklı oluşumların tek merkezden yönetilmesi, özgürlük ve bağımsızlık ideallerinin dünya genelinde gerçekleşmesine katkı sağlayacaktır. Kendi garbiyatçı söyleminde hâkimiyet söylemini tersine çevirerek Batı karşısında yeniden üreten Gökalp, Türkler için "necip ırk" (Gökalp, 2008: 9) nitelemesini kullanır ve millî değerlerin benimsenmesini ve gelecek kuşaklara aktarılmasını, Batı karşısında hâkimiyet kurmada vazgeçilemez önemde görür.

Adıvar'ın (2014b) garbiyatçı söyleminde ise Türkler, Anadolu coğrafyasında kurulacak adem-i merkezî bir idare içinde demokrasinin gerçekleşmesini; bireysel özgürlükleri koruyan bir devlet yapısının inşa edilmesini üstlenen “lider” unsurlardır. Bir milleti oluşturan farklı din, dil, ırk, vb. unsurlar arasında ortak bir millî bilincin gelişebilmesi için tüm unsurlar arasında paylaşılacak bir millî gurur düşüncesine sahip olan Adıvar'a göre millî gurur, kendi şahsiyetini kazanmış bir milletin özgürlük ve bağımsızlığını kendi eliyle kullanmasını ifade eder ve kaynağını, millî egemenlik ilkesinden alır. Fakat Adıvar, millî gurur düşüncesinin kaynağına Gökalp gibi millî egemenlik ilkesini yerleştirmekle birlikte, bu ilkenin gerçekleşmesi için adem-i merkeziyetçiliği ve bireysel özgürlükleri savunur. Bu görüş ve düşünceleri doğrultusunda Adıvar, Gökalp'in Turan(cılık) idealinin karşısına Yeni Turan(cılık) idealini koyar (Adıvar, 2011a: 221; 2014b: 39-44).

Benzer şekilde, Topçu'ya göre Türkler, “yaşama kudreti” güçlü bir millettir ve siyasî faziletlerinin yanı sıra iman ruhları, toplumsal düzene bağlılıkları, hukuka saygıları, yüksek zekâları, dinî alanlardaki bilgi birikimleri, ahlâk ve fazilette üstün erdemleri, vd. nitelikleriyle dinî kimlikleri ile millî kimliklerini bütünleştirmiş ve pek çok milleti asırlarca yönetmeyi başarmıştır (Topçu, 2012b: 154-155) ki, Tanzimat sonrasında zedelenecek millî gururun yeniden yükseltilmesi, Türk milletine Anadolu'da maddî ve mânevî bakımdan yeniden yükseliş olanağı sunacaktır. Bu noktada Topçu merkeziyetçilik, otoritelilik ve hür bir totalitarizm konusunda en başarılı örnekleri bulduğu Türk-İslâm devletlerinin tarihine büyük bir değer atfeder. Nitekim, Topçu'ya göre millî gururun kaynağı, Türk milletinin millî ve mânevî değerlerini şekillendiren İslâmiyet ve Türk tarihinin eşsiz başarılarıdır (Topçu, 2012a: 205).

Bu bakımdan, Buruma ve Margalit'in (2004/2009: 12) garbiyatçılığa ilişkin olarak millî gurur konusundaki görüş ve değerlendirmeleri, yalnızca Japon garbiyatçılığı için geçerli değildir, aynı zamanda da garbiyatçılığın kendisinde olan bir konuyu dile getirmektedir ve bu görüş ve değerlendirmeler, aynı zamanda Türk garbiyatçılığı için de geçerlidir. Nitekim, Doğudan bakıldığında Batı, “sömürgecilik”le neredeyse eş anlamlıdır ve on dokuzuncu yüzyıldan beri Batı medeniyetine yönelik tepkiler, milliyetçi söylemlerle iç içe geçmiş; sömürgeciliğin hedefindeki ülkelerde Batı medeniyeti karşısında varoluşun ancak “millî uyanış”la, “millî değerlere bağlılık”la mümkün olduğu; millî gururu yükseltmenin Batı karşısında zafer kazanmanın temel şartı olduğu savunulmuştur. Zira,

Batı medeniyetine yönelik garbiyatçı söylemler, bu medeniyeti oluşturan kültürleri “sığ”, “köksüz”, “yıkıcı”, vb. şekillerde nitelendirdiği gibi, aynı zamanda da millî kültürü “derin”, “uhrevî”, “yüce”, vb. şekillerde nitelendirilerek millî gururu yükseltmeyi amaçlar. Garbiyatçı söylemlerin ileride toplumlar arasındaki savaşların “batılılaşma”-“millîleşme” ekseninde şekilleneceğine dair vurguları bile, millî gurur düşüncesinin hem bir “tepki”, hem de bir “savunma” şekli olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Üstelik, bu gibi söylemlere Batı dışı toplumların hemen tüm aydınlarında; ister liberal kökenli olsun, isterse Marksist kökenli olsun, tüm bu aydınlar da bir şekilde rastlanılabilmektedir. Keza, millî gururun batılılaşma hareketleriyle zedelendiği Batı dışı toplumlarda düşünce hayatı, millî gururu değişik açılardan yükseltme ve bu “tepki” ya da “savunma” biçimine farklı yönlerden katkı sağlama amacına uygun olarak şekillenmiştir. Tezimiz kapsamında bu durum, eserlerinde millî gurur düşüncesini tespit ettiğimiz isimlerin görüş ve değerlendirmelerinde açıkça ortaya konulmuştur.

Kültürel garbiyatçılığa göre her kültürde değerlere, bu değerleri dile getiren kavramlara ve bunlardan türetilen ilkelere yüklenen anlam ve atfedilen önem farklıdır. Nitekim ilerleme, gelişme, adâlet, özgürlük, eşitlik, demokrasi, egemenlik gibi kavram, değer ve ilkeler, kültürel yapıdan bağımsız olarak mutlak bir anlama sahip olmadığı gibi, bunların gerçekleştirilmesi için yapılanlar da yine kültürel yapıya görelidir. Bu noktada kültürel garbiyatçılık, Tanzimat’tan beri Türkiye’de sürdürülmekte olunan batılılaşma hareketlerine karşı eleştirel bir tutum takınır. Said Halim Paşa’dan Meriç’e kadar garbiyatçı söylemlerin kültürel garbiyatçılık bakımından ortak özelliği, batılılaşmanın “kendi medeniyetini inkâr” etmek olduğunu savunmalarıdır. Böylelikle, Batılı düşünce ve zihniyetlerin Batı dışı toplumlarda itibâr görmesinin önüne geçilmek istenir ve bu düşünce ve zihniyetlerin benimsenmesi sonucu Batı dışı toplumlarda da bir tür “nihilizm” ortaya çıkacağı endişesi dile getirilir. Ancak, kültürel garbiyatçılıktaki üstünlük söylemi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin “değersiz” olduğunu iddia etmez, İslâm medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında yüksek bir değerinin olmadığını iddia eder ve “Batıcı yerli aydınlar”ın (Meriç, bunlara “müstağrip” der) bu değer konusunda yanlış bir bilince kapılıp İslâm medeniyetini hakir görmelerinin yanlış olduğuna dikkat çeker. Bu noktada kültürel garbiyatçılık, bir medeniyetin bir başka medeniyete göre daha değerli/değersiz olduğunun neye göre ve nasıl tespit edilebileceği sorununa açıklık getirmek ister ve bu konuda temel değerlendirme ölçütü olarak mânevî değerleri esas alır.

İmdi, Said Halim Paşa, Ersoy, Adıvar, Topçu ve Meriç'in kültürel garbiyatçılığına göre mânevî değerler karşısında maddî değerleri esas alan Batı medeniyeti, mânevî değerleri esas alan İslâm medeniyetinden daha üstün değildir. Keza, bu isimlerin garbiyatçı söylemlerine göre maddî değerleri esas alan Batı medeniyetinin içine düştüğü çöküş sürecinden kurtulması da yine ancak mânevî değerlere yönelmesiyle mümkündür. Bu konudaki en açık vurgular, Adıvar ve Meriç'in kültürel garbiyatçılığında ortaya konulmuştur. Ancak, diğer isimlere göre Adıvar'ın "üstünlük" konusuna bakışı, farklı bir nitelik arz etmektedir. Nitekim, Adıvar'ın garbiyatçı söylemine göre bu üstünlük duygusu, yalnızca Doğuyu değil, aynı zamanda Batıyı da tehdit etmektedir (Adıvar, 1944). Adıvar'ın garbiyatçı söylemi ile Gökalp'in garbiyatçı söyleminin ayrıştığı en önemli noktalardan biri de budur. Adıvar'a göre Batı medeniyeti, maddeci düşünceyi merkeze alan değerler hiyerarşisini değiştirmedığı sürece, yok olmaya mahkûmdur (Adıvar, 2009: 32-33). Gökalp'in garbiyatçı söyleminde ise Batı medeniyeti, diğer medeniyetler karşısında mutlak üstünlük kazanmış ve en güçlü aşamasına ulaşmıştır; kendisinin dışında başka bir medeniyetin benimsenmesine imkân tanımayan Batı medeniyeti karşısında yapılabilecek tek şey ise bu medeniyeti benimsemektir.

Diğer taraftan kültürel garbiyatçılıkta, İslâmiyetin ilerlemeye engel olduğu ve toplum yaşamından dışlanması gerektiği şeklindeki şarkiyatçı iddialar çürütülmeye çalışılır, İslâmiyetin tüm insanlığın ilerlemesini ve gelişmesini sağlayan bir din olduğu gösterilmek istenir ve İslâm toplumlarının, maddî alanda Batıdan geri kalmış olsalar da mânevî alanda kendi değerlerini koruyarak Batı karşısında kurtuluş ve ilerleme olanaklarını gerçekleştirecekleri savunulur. İslâm toplumlarında Batının kültür ve değerlerinin benimsenmesi ise "İslâmiyetten uzaklaşma" olarak değerlendirilir. Batının "düşük ahlâkî yaşamı" karşısında millî ahlâk ise İslâm toplumlarının ahlâkî bakımdan yüksek niteliklerinin kaynağı olarak konumlandırılır ve modernleşme, çağdaşlaşma, Avrupalılaşma ya da batılılaşma adına bu ahlâkın zedelenmesine karşı çıkılır. Bu karşı çıkışlar, garbiyatçı söylemlerde alt-söylem öbeklerinden üstünlük ve karşıtlık söylemi çerçevesinde ortaya konur. Zira, Said Halim Paşa'ya göre İslâm milletinin geri kalmasının nedenini İslâmiyete bağlamak, Hıristiyanların (şarkiyatçıların) düşünme şeklidir ve Hıristiyanların ürettikleri bilgilerle (şarkiyatçı bilgi) İslâm milletinin tek kurtuluş şansı olan İslâmiyete bağlılığının sağlanmasına olanak yoktur. Aynı şekilde, Ersoy'a (2008: 278, 442) göre de adâlet, eşitlik, çalışma, emek, iş bölümü, dayanışma, vb. esas alan İslâm medeniyeti, Batı medeniyeti karşısında bu yolla asırlarca üstün bir konum elde etmiştir

(Ersoy, 2008: 203). İslâm toplumlarının kendi değerlerine yabancılaşması ve Batı medeniyetinin maddî alanda kaydettiği başarılar ise üstünlük ilişkisini görünürde tersine çevirmiştir (Ersoy, 2008: 277). Üstelik Batı, medeniyeti kendi tekeline almış ve Doğu üzerinde tahakküm kurmak için “medeniyet götürme” söylemini kullanmış; İslâm toplumlarını kendi kültür ve değerlerine yabancılaşmaya zorlamıştır.

Bu noktada, Ersoy’un kültürel garbiyatçılığı, “Âsım’ın nesli” örneğinde yeni bir Müslüman nesil yaratma amacına mâtuftur (Ersoy, 2008: 434-438) ve bu neslin temel özelliklerinden biri, Batılı milletlerin kültürleri karşısında millî kültürün yanı sıra, mânevî değerleri de korumaktır. Fakat, Gökalp’in kültürel garbiyatçılığında “yeni hayat”, millî kültürün koşulsuz olarak korunmasından ziyade, Batı medeniyetinin millî kültüre aşılmasıyla yeni bir millî kültür yaratma amacına mâtuftur ve bu yönüyle, Gökalp’in kültürel garbiyatçılığı, üstünlük iddiasını İslâm medeniyetine değil, millî kültüre atfeder ve Batı değerlerinin millî değerlere zarar vermemesi endişesi üzerine şekillenir. Keza, Gökalp’in kültürel garbiyatçılığı, kültür ve medeniyet ayrımına bağlı olarak Batı toplumlarının kültürleri ile Batı medeniyeti arasında yaptığı ayırım çerçevesinde, bu kültürleri “zararlı” görüp bunların benimsenmesine karşı çıkma; Batı medeniyetini ise Türkleşmek, İslâmlaşmak ve muasırlaşmak (çağdaşlaşmak) idealleri çerçevesinde Türk kültürüne “zararsız” bir şekilde “aşılama” çabasına dayanır. Batı medeniyetinin Batı kültürleriyle ilişkisi ve Batı medeniyetinden alınacak unsurların millî kültürde ne gibi etkiler yaratacağı sorunu, Gökalp’in kültürel garbiyatçılığında en önemli sorunlardır.

Buna karşılık, Adıvar’ın (2009: 24) kültürel garbiyatçılığı, Doğu medeniyeti ile Batı medeniyeti arasında belirli bir sentez kurma düşüncesini yansıtır ve Adıvar, eserlerinde en çok “yanlış batılılaşma” düşüncesini hedef alır. Adıvar yazınında “yanlış batılılaşma”, Batının şekilsel taklididir ve Adıvar, bu tür bir taklitçilik karşısında kültürel garbiyatçılığında “millî ve mânevî değerlere dönüş” ilkesini benimser. Türk milletinin kendine özgü bir millî kültürü olduğunu düşünen Adıvar, Doğu-Batı sentezi içinde bu kültürün korunması ve geliştirilmesini ister. Ancak Adıvar, Batı değerlerinin insanlık ideallerine dayandığı sürece başka medeniyetlerde de içerilmiş olduğuna inanır ve Batı değerlerinin millî kültürdeki karşılıklarının bulunup açığa çıkartılmasını savunur. Adıvar (2009) da kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde olduğu gibi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin millî değerlerin yerine geçmesi durumunda toplumsal çatışmaların kaçınılmaz olduğunu düşünür. Aynı şekilde, Topçu (2012c: 36) da Batı

medeniyetinin maddeci düşünce temeline dayalı değerleri karşısında millî ve mânevî değerlerin üstünlüğünü savunur. Fakat, Gökalp ve Adıvar'ın savunduğunun aksine, Topçu'ya göre Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti de Batı medeniyetinden üstündür.

Kültürel garbiyatçılıkta Topçu da Batı taklitçiliğine karşı çıkar, değerler ve toplumsal yapı arasında kurduğu ilişkiler çerçevesinde millî ve mânevî değerlerin üstünlüğünün toplumsal yapıda yeniden tanınması ister. Fakat Topçu, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerin aksine, kesin sınırlarıyla tanımlı bir Doğu-Batı ayrımı yapmaya kalkışmaz ve yazılarında şarkiyatçıları doğrudan hedef almaz. Topçu'nun kültürel garbiyatçılığı, Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemi karşısında doğrudan doğruya millî ve mânevî değerler üzerinde yoğunlaşır. Ayrıca Topçu, din ve kültür arasında Said Halim Paşa ve Ersoy ile Gökalp'in kurduğu türden bir hiyerarşi kurmaz; mânevî değerler kapsamında değerler konusunda daha farklı bir tutum sergiler. Daha önce Adıvar ise kültürel garbiyatçılığında, millî ve mânevî değerler ile Batı değerleri arasında bir sentez çabası içinde olmuş; Said Halim Paşa, Ersoy ve Gökalpçi söylemlerden farklı olarak millî ve mânevî değerler ile Batı değerlerinin “beraberlik”ini esas almıştır. Oysa, Topçu'nun kültürel garbiyatçılığına göre milletin “iç hayatı”, “tarih ve mukaddesat”ını ifade eder. Kendi benliğini kendi tarih ve mukaddesatında aramayan bir millet ise başka milletleri taklide çalışır (Topçu, 2011c: 38).

Bu çerçevede, Meriç'in (1995: 308) kültürel garbiyatçılığı, Adıvar'ın kültürel garbiyatçılığından farklı olarak Topçu'nun kültürel garbiyatçılığıyla ortak bir kavrayış düzlemini paylaşmaktadır. Nitekim, Meriç'in kültürel garbiyatçılığına göre Batı değerleri ile İslâmî değerler, farklı temellere dayanır ve bu medeniyetler arasında Adıvarcı bir sentez düşüncesi olanaksızdır. Fakat, Said Halim Paşa, Ersoy ve Gökalp'in aksine Meriç, garbiyatçı söyleminde Adıvar gibi karşılıklı etkileşim söylemini benimser, bağlantısızlık söylemini doğru bulmaz; farklı medeniyetler arasında herhangi bir kültürel alışverişe karşı çıkmaz. Meriç'e göre bir medeniyetten, ancak “malzeme” alınabilir ve bu “malzeme”nin bir başka medeniyetin “toprağına ekilmesi”yle ortaya çıkacak ürün, herhangi bir “sentez” içermez. Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin kendi değerler sisteminin Batı medeniyeti karşısında korunması gerektiğine inanan Meriç, herhangi bir “sentez” düşüncesiyle Batı değerleri tarafından bu sistemin bozulmasına ve buna gönüllü katkıda bulunan aydınlara karşı oldukça sert eleştirilerde bulunur.

Kültürel garbiyatçılıkta Doğu-Batı karşılaştırmaları, Batılı milletler ile İslâm toplumlarının farklı kültürel birikimlere ve değerlere sahip olduğunu ve İslâm medeniyetini oluşturan değerler sisteminin Batı medeniyetinin değerler sisteminden niçin üstün olduğunu ortaya koymak ister. Nitekim, kültürel garbiyatçılıkta Doğu-Batı ayrımı, belirli bir coğrafi ayrım olmaktan çok, belirli bir yaşam tarzı ve zihniyet farklılığını yansıtmaktadır. Zira, Said Halim Paşa'dan Meriç'e kadar garbiyatçı söylemlerde Doğunun ve Batının geçirdiği tarihsel deneyimler ışığında her iki medeniyetin yaşam pratikleri, dilleri, toplumsal yapıları, vb. arasındaki farklılıklar, bu ayrımın hangi unsurları kapsadığını ve nasıl bir tarihsel bir derinliğe dayandığını göstermektedir. Keza, kültürel garbiyatçılıkta (Gökalp ve Adivar'ı hâriç tutarsak) Doğu, sahip olduğu değerler sistemi bakımından Batı medeniyetinden üstün bir konumda değerlendirilir; maddî alandaki geri kalmışlığı ve insanların içinde bulunduğu psikolojik durumların ise bu üstünlüğün yaşamda karşılık bulmasını engellediği öne sürülür.

Başka deyişle kültürel garbiyatçılık (yine Gökalp ve Adivar'ı hâriç tutarsak), Batı medeniyetinin değerler sisteminin yüksek bir değere sahip olmadığını göstermenin yanı sıra, Doğuya bu üstünlüklerini hatırlatmak ister. Fakat, kültürel garbiyatçılıkta Doğu-Batı ayrımı konusunda Meriç'in görüş ve değerlendirmeleri, bu ayrıma dair kendisinden önceki garbiyatçı söylemlere yönelik eleştirel bir nitelik taşır. Nitekim Meriç, “Doğu” ile “Batı” kavramlarının aslında bir “kurgu” olduğunu savunur ve bu ayrımın içinde yer alan unsurların tek bir medeniyete mâl edilmesinin olanaksız olduğuna inanır (Meriç, 1995: 24) ki, bu yönüyle Meriç'in garbiyatçı söylemi, kültürel garbiyatçılıkta karşılıklı etkileşim söyleminin en ileri noktasını ifade eder. Bununla birlikte Meriç, Batı medeniyeti ile Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti arasında değerler sistemi itibâriyle bâriz farklar görür ve kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde de dile getirildiği gibi, Batı medeniyetini oluşturan değerler sisteminin Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetine zarar verdiğini savunur. Dolayısıyla Batı medeniyetine, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde yapılanın aksine, herhangi bir “kurtarıcılık” atfetmez ve Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin yeniden güçlendirilmesini savunurken, Gökalpçi bir hegemonya düşüncesinden veya Türkçülük ideolojisinden hareket etmez.

Kültürel garbiyatçılığında Meriç, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinin doğru bir şekilde anlaşılmasını ve ardından, Batı medeniyetinin de yine doğru bir şekilde anlaşılmasını şart koşar. Fakat Meriç, Doğu-Batı ayrımının bir “kurgu” olmasını, bu ayrımı

bir tarafa bırakmak için gerekli ve yeterli görmez; bu ayrımı, o da farklı medeniyetlerin değerler sistemleri ifade etmek üzere kullanır. Meriç'in kültürel garbiyatçılığında Doğu medeniyeti ve Batı medeniyeti, farklı değerler sistemine sahip olmakla birlikte, birbirlerinden bağımsız bir gelişim süreci sergilemez. Keza, kültürel garbiyatçılıkta Gökalp hariç diğer isimler, farklı medeniyetler arasında bağlantısızlık söylemine karşı çıkarlar ve Batı medeniyetinin ilerleme ve gelişmesinde İslâm medeniyetinin katkılarını teslim ederler. Nitekim, tezimizin 2.2. kısmında serimlediğimiz üzere, Said Halim Paşa'nın garbiyatçı söyleminde İslâmiyet, Batı medeniyetinin yükselişinde pay sahibi olarak konumlandırılır. Gökalp'in garbiyatçı söyleminde ise böyle bir durum geçerli değildir.

Gökalp'in kültürel garbiyatçılığında, sentezci ya da uzlaştırmacı bir anlayışın mevcut ikilikleri/çelişkileri arttıracakı iddia edilir. Gökalp'e (2001: 38) göre Batı medeniyetinin en önemli özelliklerinden biri, kendi iç gelişiminin bir sonucu olarak elde ettiği maddî üstünlükle diğer medeniyetleri ortadan kaldırma ve bunların yerine geçmesidir ki bu durum, Gökalp'in garbiyatçı söyleminde hâkimiyet söylemiyle ifadesini bulur. Bu noktada Gökalp, sona erdiğini düşündüğü medeniyetler üzerine dikkatini yoğunlaştırmak yerine, Batı medeniyetinin sahip olduğuna inandığı üstünlüğün/hâkimiyetin Türk milletine ne gibi katkılarının olacağı üzerinde yoğunlaşır ve kendi faydacılık söylemini geliştirir. Gökalp sonrası kültürel garbiyatçılık ise Batı medeniyetinin çöküş süreci içinde olduğunu iddia eder ve bu çöküşten kurtulması için mâneviyata önem vermesi gerektiğine inanır. Bu söylemlerde tersine çevrilmiş bir hâkimiyet söylemi olmadığı gibi, faydacılık söylemi de iki taraflı düşünülür. Ancak, Said Halim Paşa ve Ersoy'un garbiyatçı söylemlerinden farklı olarak faydacılık söyleminde esas vurgu, Doğu medeniyeti ya da Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti üzerine değil, Batı medeniyeti üzerine yapılır; bu medeniyetlerle kuracağı ilişkilerin Batı medeniyeti için daha faydalı olacağı ifade edilir.

Kültürel garbiyatçılıkta Meriç'in (2012a: 25) yeri ve önemi hakkında vurgulanması gereken bir diğer nokta ise şüphesiz ki, "Doğu Rönesansı" konusunda Meriç'in görüş ve değerlendirmeleridir. Nitekim Meriç, Batı medeniyetinin içine düştüğü çöküş sürecinden kurtulmak için "Doğu Rönesansı" bağlamında on dokuzuncu yüzyılda şarkiyatçılar öncülüğünde yeni bir hamle yaptığını düşünür ve şarkiyatçılık eleştirisinde bu isimleri, eleştirilerinden muaf tutar. Böylelikle Meriç, şarkiyatçılık eleştirisini Doğunun sömürgeleştirilmesine hizmet eden şarkiyatçılarla sınırlar ve özellikle de "İslâm düşmanı" olarak nitelendirdiği şarkiyatçıları ve bu şarkiyatçıların etkisinde kalan Batıcı yerli

aydınları doğrudan hedef alır. Meriç'in kültürel garbiyatçılığına göre Batı medeniyeti, Doğu Rönesansı'yla birlikte Hint kaynaklarını inceleyerek kendi çöküş sürecini sonlandırma çabası içinde olmuş; kendi değerler sisteminin yol açtığı çatışmaları, Hint düşüncesinden hareketle mâneviyatın güçlendirilmesiyle gidermeye çalışmıştır. Zira, Doğru Rönesansı konusundaki yaklaşımıyla Meriç, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlere farklı bir bakış açısı kazandırır. Üstelik, şarkiyatçılık eleştirisinde Edward Said'e yönelik olarak da bazı eleştirilerde bulunur ve Batı medeniyetinin bu dönüşüm sürecinde Said'in Doğu Rönesansı konusunda şarkiyatçıların önemini görmezden geldiğini savunur. Dolayısıyla, Doğu Rönesansı bağlamında şarkiyatçılara yaklaşımı olumlu yönde seyreden Meriç'e göre şarkiyatçılıkta Doğu hakkında belirli birtakım önyargılardan hareket edilmesi ne kadar yanlışsa, şarkiyatçılık eleştirisinde şarkiyatçılara karşı herhangi bir önyargıyla hareket edilmesi de aynı şekilde yanlıştır (Armağan ve Coşkun, 2011: 201).

Kültürel garbiyatçılıkta şarkiyatçılık eleştirisi bağlamında dikkat çeken bir diğer isimse şüphesiz ki Adıvar'dır. Nitekim, Adıvar'ın bu konudaki esas önemi ise tıpkı Meriç'in de yapacak olduğu gibi, kendisinden önceki garbiyatçı söylemlerde şarkiyatçılara yönelik genelleştirici yorumları reddedip şarkiyatçılar arasında ayrıma gitmesi ve şarkiyatçılığı sömürgecilik bağlamında hedef alırken şarkiyatçıların bilimsel başarılarını takdir edecek bir nesnellik zemini içinde hareket etmesidir. Zira, Adıvar'a göre şarkiyatçıların Doğu medeniyetini inceleme/anlama yolunda en büyük katkıları, bilimsellik ölçütlerini kullanarak tarih ve edebiyat başta olmak üzere kültürel alanlarda nesnel ve sistematik ürünler ortaya koymaları ve bu alanlarda daha sonraki araştırmalarda kullanılmak üzere temel metodolojik yaklaşımın genel özelliklerini belirleyerek bunları başarılı bir şekilde kullanmalarındır (Adıvar, 1943c).

Sonuç olarak, tezimiz kapsamında eserlerini incelediğimiz isimlerin garbiyatçı söylemlerinden hareketle şunu söyleyebiliriz ki, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılık, bir bilim ya da bir ideoloji olarak değil, bir söylem olarak açığa çıkmıştır. Bu söylemlerde, Batı medeniyeti ve Doğu medeniyeti ya da Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyeti ekonomik, siyasî ve kültürel alanlarda farklı birtakım değerlendirmelere konu olmuş ve bu değerlendirmeler çerçevesinde üstünlük söylemi, karşıtlık söylemi, karşılıklı etkileşim söylemi, bağlantısızlık söylemi, faydacılık söylemi ve hâkimiyet söylemi geliştirilmiştir. Bu alt-söylem öbeklerinde kimi zaman “düşman(lık)” teması da işlenmiştir; ancak bu tema, Balkan Savaşları ile Millî Mücadele dönemi arasındaki garbiyatçı söylemlerin bir unsuru

olarak öne çıkmış; Gökalp sonrası Türk garbiyatçılığında Batı medeniyetini bir “düşman” olarak görmek ve onun üzerinde hâkimiyet kurmak yerine, Türk-İslâm (Osmanlı) medeniyetinden farkı bir değerler sistemine sahip bir medeniyet olarak görme yoluna gidilmiştir.

İmdi, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinde garbiyatçılık, Batı kavramını bir “kurgu” olarak ekonomik, siyasî ve kültürel alanlarda belirli birtakım olgu ve değerlerden bağımsız olarak üretmemiş; bu olgu ve değerler içinde Batı kavramının ya da Batı medeniyetinin ne ifade ettiğini eleştirel bir gözle anlama/tanımlama çabası içinde olmuştur. Oysa, günümüzde epistemoloji ve ontoloji sorunları üzerinde yoğunlaşan gerek şarkiyatçılık, gerekse de garbiyatçılık incelemelerinde Doğu ve Batı kavramların giderek bir “kurgu”ya indirgenmesi, bu medeniyetler arasındaki farklılıkların görmezden gelinmesini ve tüm medeniyetlerin bir ve aynı değerde görülmesini ifade etmektedir. Bizden sonraki garbiyatçılık incelemelerinde garbiyatçılığın felsefî bir temelden hareketle; kültür ve değer felsefesi sorunlarından hareketle yeni bir gözle inceleyeceği umudumuzu koruyarak bu çalışmamızı, insanlar ve toplumlar arasındaki her türlü sömürünün son bulmasıyla farklı medeniyetler arasında kendi kültür ve değerlerinin korunduğu ve en geniş kültürel alışverişlerin gerçekleşmesine zemin hazırlayacak yeni bir medeniyet felsefesinin inşası idealimizle tamamlamak istiyoruz.

KAYNAKLAR

- Açıkgöz, H. (2013). *Cemil Meriç ile Sohbetler*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 383.
- Adak, H. (2014). İkinci Dünya Savaşı Esnasında Hint Bağımsızlık Hareketi: Hindistan'a Dair'in Sessizlikleri... *Hindistan'a Dair*. H. E. Adıvar. (Birinci Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 205-210.
- Adıvar, H. E. (1928). *The Turkish Ordeal: Being the further memoirs of Halide Edib*. (First Edition). New York / London: The Century Co., 317.
- Adıvar, H. E. (1930). *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*. (First Edition). New Haven: Yale University Press, 273.
- Adıvar, H. E. (1935). *Conflict of East and West in Turkey*. (First Edition). Delhi: Maktaba Jamia Millia İslamia Press, 248.
- Adıvar, H. E. (1937a, 11 Ağustos). Sergi. *Yedigün*, No: 231.
- Adıvar, H. E. (1937b, 29 Aralık). Arka Sokak. *Yedigün*, No: 251.
- Adıvar, H. E. (1938a, 5 Ocak). Arka Sokaktan Görüş: Yuvarlak Masa Şövalyeleri. *Yedigün*, No:252.
- Adıvar, H. E. (1938b, 26 Nisan). Zengin Malı. *Yedigün*, No: 268.
- Adıvar, H. E. (1938c, 24 Mayıs). Hindistan'da Menfi ve Müsbet Sırrilik. *Tan*, No: 1101.
- Adıvar, H. E. (1938d, 29 Mayıs). Hindistan'ı Yollarda ve Şehirlerde Görüş. *Tan*, No: 1106.
- Adıvar, H. E. (1938e, 20 Aralık). Bayrak İnsan. *Yedigün*, No: 302.
- Adıvar, H. E. (1939a, 10 Haziran). İngiltere ve İngilizler: Manş Denizini Geçerken. *Akşam*, No: 7411.
- Adıvar, H. E. (1939b, 14 Haziran). İngiltere ve İngilizler 2: Aristokrat ve Anglo-İndia. *Akşam*, No: 7415.
- Adıvar, H. E. (1939c, 17 Haziran). İngiltere ve İngilizler 3: Sokaklar ve İçindekiler. *Akşam*, No: 7418.
- Adıvar, H. E. (1939d, 22 Haziran). İngiltere ve İngilizler 4: Victoria'ya İsyan. *Akşam*, No: 7423.
- Adıvar, H. E. (1939e, 27 Haziran). İngiltere ve İngilizler 5: İnsan ve Zihniyet Portresi. *Akşam*, No: 7428.
- Adıvar, H. E. (1939f, 1 Temmuz). Din ve İdeoloji. *Yedigün*, No:332.
- Adıvar, H. E. (1939g, 4 Temmuz). İngiltere ve İngilizler 6: Bir Hafta Sonu. *Akşam*, No: 7435.
- Adıvar, H. E. (1939h, 7 Temmuz). İngiltere ve İngilizler 7: Oxford. *Akşam*, No: 7438.
- Adıvar, H. E. (1939ı, 20 Temmuz). İngiltere ve İngilizler 8: Bir Âlim ve Bazı Cereyanlar. *Akşam*, No: 7451.
- Adıvar, H. E. (1939i, 26 Temmuz). İngiltere ve İngilizler 9: Parlamentolar Anası. *Akşam*, No: 7457.
- Adıvar, H. E. (1939j, 1 Ağustos). Niç Nam Filozofun Fikirlerine Dair. *Yedigün*, No: 334.
- Adıvar, H. E. (1939k, 3 Ağustos). İngiltere ve İngilizler 10: Parlamento ve Azaları. *Akşam*, No: 7465.
- Adıvar, H. E. (1939l, 9 Ağustos). İngiltere ve İngilizler 11: Partiler. *Akşam*, No: 7471.
- Adıvar, H. E. (1939m, 15 Ağustos). İngiltere ve İngilizler 12: İngilizce Göre Kanun. *Akşam*, No: 7477.
- Adıvar, H. E. (1939n, 24 Ağustos). İngiltere ve İngilizler 13: Köyde Ev ve Komşular. *Akşam*, No: 7486.

- Adıvar, H. E. (1939o, 28 Ağustos). İngiltere ve İngilizler 14: Orsa Boca. *Akşam*, No: 7490.
- Adıvar, H. E. (1939ö, 8 Eylül). İngiltere ve İngilizler 15: Ayranları Niçin Kabardı? *Akşam*, No: 7501.
- Adıvar, H. E. (1939p, 4 Ekim). Neye Karşı ve Niçin? *Akşam*, No: 7527.
- Adıvar, H. E. (1939r, 8 Kasım). Hars ve Kitaplar. *Akşam*, No: 7562.
- Adıvar, H. E. (1939s, 11 Kasım). A. Huxley ve İki Kitap. *Akşam*, No: 7565.
- Adıvar, H. E. (1943a, 10 Haziran). Bir İngiliz Profesörünün Dedikleri. *Akşam*, No: 8849.
- Adıvar, H. E. (1943b, 19 Ağustos). İsimler ve Hâtıralar. *Akşam*, No: 8920.
- Adıvar, H. E. (1943c). Ön Söz. *Osmanlı Şiiri Tarihi*. Cilt:1, Kitap:1. E. J. W. Gibb. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, v-xxi.
- Adıvar, H. E. (1944, 2 Şubat). Medeniyet ve Hürriyet. *Akşam*, No: 9082.
- Adıvar, H. E. (1945a, 15 Ağustos). Atom Devrine Girerken: Hürriyete Dair 1. *Akşam*, No: 9637.
- Adıvar, H. E. (1945b, 16 Ağustos). Atom Devrine Girerken: Hürriyete Dair 2. *Akşam*, No: 9638.
- Adıvar, H. E. (1945c, 18 Ağustos). Atom Devrine Girerken: Hürriyete Dair 3. *Akşam*, No: 9640.
- Adıvar, H. E. (1945d, 19 Eylül). Halkın Dilindeki Gibi. *Akşam*, No: 9670.
- Adıvar, H. E. (1945e, 29 Eylül). Verilecek Bir Oyuna Dair Karyolanus. *Akşam*, No: 9680.
- Adıvar, H. E. (1945f, 20 Ekim). Savaşın Sonra Sükûn. *Akşam*, No: 9701.
- Adıvar, H. E. (1945g, 27 Ekim). Hafta Sonu Düşünceleri: Bir Neslin Fikir ve Zevkleri. *Akşam*, No: 9708.
- Adıvar, H. E. (1945h, 3 Kasım). Sulh Değil, Mütareke. *Akşam*, No: 9715.
- Adıvar, H. E. (1991). *Kenan Çobanları, Maske ve Ruh*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: Atlas Kitabevi, 127.
- Adıvar, H. E. (2008). *Ateşten Gömlek*. (Beşinci Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 223.
- Adıvar, H. E. (2009). *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. (Birinci Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 352.
- Adıvar, H. E. (2011a). *Mor Salkımlı Ev*. (Dokuzuncu Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 341.
- Adıvar, H. E. (2011b). *Sinekli Bakkal*. (Onuncu Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 476.
- Adıvar, H. E. (2011c). *Türk'ün Ateşle İmtihanı İstiklâl Savaşı Hatıraları*. (Altıncı Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 335.
- Adıvar, H. E. (2012). *Vurun Kahpeye*. (Yedinci Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 213.
- Adıvar, H. E. (2014a). *Hindistan'a Dair*. (Birinci Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 215.
- Adıvar, H. E. (2014b). *Yeni Turan*. (Birinci Baskı). İstanbul: Can Yayınları, 160.
- Ağırman, F. (2011). İslâmcı Bir Düşünür Olarak Said Halim Paşa'da Milliyetçi Yaklaşımlar. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3), 27-43.
- Ahıska, M. (2003). Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2-3), 351-379.
- Ahıska, M. (2005). *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*. (Birinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları, 374.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (Yedinci Baskı). İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 247.
- Arlı, A. (2009). *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. (İkinci Baskı). İstanbul: Küre Yayınları, vi, 225.

- Armağan, M. (2004). Cemil Meriç. *İslâm Ansiklopedisi*. (Birinci Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29, 190-191.
- (Haz.) Armağan, M. ve Coşkun, S. (2011). *Bulutları Delen Kartal Cemil Meriç ile Konuşmalar*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları, 318.
- Aydın, H. (2009). Mehmet Âkif Ersoy'un Şiirsel Söyleminde Doğu'nun Geri Kalmışlığının Felsefi Çözümlemesi. G. Yıldız, M. Z. Yıldırım ve diğerleri. (Editörler). *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (Birinci Baskı). Burdur: T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu, 327-336.
- Aydın, M. (2006). Doğu-Batı Rekabeti ve Oksidentalizmin Yükselişi. *Marife*, 6(3), 367-372.
- Bacaksız, H. (2008). *Mehmet Âkif Ersoy'da Aile, Toplum ve İnsan*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 124.
- Balcı, K. (2003, 17 Mart). Oksidentalizm ve Irak Savaşı, *Zaman*. (Erişim). <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/04/07/yazarlar/kerimbalcı.htm>, 02.05.2015.
- Balık, M. (2010). Mehmet Âkif'te İttihâd Fikri. *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, 11(121), 107-113.
- Balkanlı, N. (2010). *Cumhuriyet Dönemi'nde Milliyetçi Düşüncede Dini Dönüşümler: Ziya Gökalp ve Erol Güngör Ekseninde Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 177.
- Bıçak, A. (2011). Ziya Gökalp'in Felsefe Anlayışı. K. Tuna ve İ. Coşkun. (Editörler). *Ziya Gökalp*. (Birinci Baskı). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 331-357.
- Bilgrami, A. (2006). Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment. *Critical Inquiry*, 8(32), 381-411.
- Birgül, M. F. (2013). *İrade Hareket İsyân Nurettin Topçu'nun Entelektüel Biyografisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 451.
- Bolay, S. H. (1987). Düşünür Olarak Mehmet Âkif. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi Mehmet Akif Ersoy Özel Sayısı*, Ankara, 5(1), 1-5.
- Bolay, S. H. (1989). Ziya Gökalp'in Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi. *Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri (23 Mart 1986)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınları, 13-18.
- Bolay, S. H. (2009a). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. (Onuncu Baskı). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 415.
- Bolay, S. H. (2009b). Mehmet Akif'te Sa'y (İş/Çalışma) Felsefesi. G. Yıldız, M. Z. Yıldırım ve diğerleri. (Editörler). *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (Birinci Baskı). Burdur: T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu, 747-752.
- Bolay, S. H. (2011). *Osmanlı Düşünce Dünyası*. (İkinci Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları, 320.

- Bostan, M. H. (2008). Said Halim Paşa. *İslâm Ansiklopedisi*. (Birinci Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 35, 557-560.
- Bostan, M. H. (2011a). Sadrazam Said Halim Paşa. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3), 11-26.
- Bostan, M. H. (2011b). Said Halim Paşa'da "İslâmlaşmak" Düşüncesi. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3), 81-99.
- Buruma, I. (2004). Oksidentalizmin Kökenleri. (Çev. A. Kaftan). *Cogito*, 40, 278-285.
- Buruma, I. ve Margalit, A. (2009). *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*. (Birinci Baskı). (Çev. G. Turan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Eserin orijinali 2004'te yayımlandı),121.
- Bülbül, K. (2006). *Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa*. (Birinci Baskı). Ankara: Kadim Yayınları, xiv, 282.
- Bülbül, K. (2011). Said Halim Paşa'yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3), 125-140.
- Carrier, J. G. (1992). Occidentalism: The World Turned Upside-Down. *American Ethnologist*, 19(2), 195-212.
- Chen, X. (1995). *Occidentalism: A Theory of Counter-discourse in Post-Mao China*. (Second Edition). New York: Oxford University Press, 225.
- Coronil, F. (1996). Beyond Occidentalism: Toward Non-Imperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*, 11(1), 51-87.
- Coşkun, İ. (2007). Öteki ile Karşılaşmalar Gezi Edebiyatı ve Şarkiyatçılık. L. Sunar ve diğerleri. (Editörler). *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu: 9-10 Aralık 2006*. (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 159-168.
- Çırakman, A. (2002). Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi. *Doğu-Batı*, 5(20-1), 189-205.
- Çırakman, A. (2007). Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem. L. Sunar ve diğerleri. (Editörler). *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu: 9-10 Aralık 2006*. (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 105-118.
- Çetin, G. (2007). *Sağ ve Sol Karşısında Cemil Meriç*. (Birinci Baskı). İstanbul: Artus Kitap, 211.
- Çetin, N. (2009). Mehmet Âkif'te Batı Emperyalizmine Karşı Tavrı Alış. G. Yıldız, M. Z. Yıldırım ve diğerleri. (Editörler). *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (Birinci Baskı). Burdur: T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu, 661-669.
- Çetin, N. (2012). *Emperyalizme Direnen Türk: Mehmet Âkif Ersoy*. (Birinci Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları, 238.
- Çopur, Y. (2010). *Halide Edip Adıvar'ın Akşam Gazetesinde Çıkan Yazıları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 321.

- Doğan, Ö. (2012) *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 278.
- Duran, H. ve Salkın, M. E. (2009). Mehmet Âkif Ersoy'da İslamcılık ve Milliyetçilik Düşüncesi. G. Yıldız, M. Z. Yıldırım ve diğerleri. (Editörler). *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (Birinci Baskı). Burdur: T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu, 345-353.
- Durant, W. (2007). *Medeniyetin Temelleri*. (Çev. N. Muallimoğlu). (Birinci Baskı). İstanbul: Erguvan Yayınları. (Eserin orijinali 1935'te yayımlandı), 149.
- Duru, K. N. (1949). *Ziya Gökalp*. (Birinci Baskı). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 289.
- Düzdağ, M. E. (2000). *Mehmet Âkif Hakkında Araştırmalar, Cilt: I ve II*. (Birinci Baskı). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 248.
- Enginün, İ. (2007). *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 520.
- Ergün, E. (2011). Buhranlarımız ve Son Eserleri. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3), 223-227.
- Ersal, A. (2012). *Türkiye'de Ulus-Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör*. (Birinci Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat, 541.
- Ersoy, M. Â. (2008). *Safahat*. (Haz. H. E. Yıldız). (İkinci Baskı). Konya: Tablet Yayınları, 511.
- Ersoy, M. Â. (2011). *Düzyazılar, Makaleler, Tefsirler, Vaazlar*. (Haz. A. V. Akbaş). (İkinci Baskı). İstanbul: Beyan Yayınları, 542.
- Ezer, Ö. (2012). *Üç Kadın Seyyahımızın Kaleminden Doğu, Batı ve Kadın 1913-1930*. (Birinci Baskı). İstanbul: Kitap Yayınevi, 162.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (Çev. V. Urhan). (Birinci Baskı). İstanbul: Birey Yayınları. (Eserin orijinali 1969'da yayımlandı), 270.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. (Çev. M. A. Kılıçbay). (İkinci Baskı). Ankara: İmge Kitabevi. (Eserin orijinali 1966'da yayımlandı), 539.
- Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü*. (Çev. I. Ergüden). (Birinci Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Eserin orijinali 1994'te yayımlandı), 304.
- Gökalp, Z. (1976). *Makaleler I*. (Haz. Ş. Beysanoğlu). (Birinci Baskı). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 149.
- Gökalp, Z. (1977a). *Makaleler III*. (Haz. M. O. Durusoy). (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 123.
- Gökalp, Z. (1977b). *Makaleler IV*. (Haz. F. R. Tuncor). (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 104.
- Gökalp, Z. (1977c). *Malta Konferansları*. (Haz. F. Kırzioğlu). (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 116.
- Gökalp, Z. (1980). *Makaleler IX*. (Haz. Ş. Beysanoğlu). (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 294.

- Gökalp, Z. (1981a). *Makaleler V.* (Haz. R. Kardaş). (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 174.
- Gökalp, Z. (1981b). *Makaleler VIII.* (Haz. F. R. Tuncor). (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 209.
- Gökalp, Z. (1982a). *Makaleler II.* (Haz. S. H. Bolay). (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 144.
- Gökalp, Z. (1982b). *Makaleler VII.* (Haz. M. A. Çay). (Birinci Baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 327.
- Gökalp, Z. (1989). *Limni ve Malta Mektupları.* (Haz. F. A. Tansel). (Birinci Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu, lxii, 624.
- Gökalp, Z. (2000). *Yeni Türkiye'nin Hedefleri.* (Haz. Y. Toker). (Birinci Baskı). İstanbul: Toker Yayınları, 144.
- Gökalp, Z. (2001). *Türkçülüğün Esasları.* (Haz. M. Ünlü ve Y. Çotuksöken). (Altıncı Baskı). İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 205.
- Gökalp, Z. (2006a). *Çınaraltı Konuşmaları.* (Birinci Baskı). Ankara: Elips Kitap, 117.
- Gökalp, Z. (2006b). *Yeni Hayat, Doğru Yol.* (Birinci Baskı). Ankara: Elips Kitap, 64.
- Gökalp, Z. (2007a). *Hars ve Medeniyet.* (Birinci Baskı). Ankara: Elips Kitap, 100.
- Gökalp, Z. (2007b). *Türk Medeniyet Tarihi.* (Birinci Baskı). Ankara: Elips Kitap, 298.
- Gökalp, Z. (2008). *Kızıl Elma.* (Haz. Hikmet Tanyu). (Birinci Baskı). Ankara: Elips Kitap, 224.
- Gökalp, Z. (2010). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak.* (Haz. O. Karatay). (İkinci Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları, 119.
- Gökalp, Z. (2012). *Türk Ahlakı.* (Haz. Y. Toker). (Dördüncü Baskı). İstanbul: Toker Yayınları, 175.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe Tarihi.* (Onuncu Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi, 437.
- Güler, İ. (1994). Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi –Tanım ve Değerlendirme–, *İslâmî Araştırmalar*, 7(2), 149-170.
- Hanefi, H. (1993). İslam Köktencilerinin Konumuna Dair Bir Söyleşi. (Çev. M. Esen). *İslami Araştırmalar*, 7(1), 83-88.
- Hanefi, H. (1997). Geleneksel İslam Düşüncesindeki Otoriteriyenliğin Epistemolojik, Ontolojik, Ahlaki, Siyasi ve Tarihi Kökenleri Üzerine. (Çev. İ. Güler). *İslamiyat*, 2, 25-37.
- Hanefi, H. (2004a). İslamcılık ve Laiklik. (Çev. R. Yıldırım). *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 109-128.
- Hanefi, H. (2004b). İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu? (Çev. A. Kaftan). *Cogito*, 40, 269-277.
- Hanefi, H. (2005). Hasan Hanefi ile İslam Dünyası Üzerine. *Bilge Adamlar*, 12. (Erişim). <http://bilgeadamlar.net/main.php?p=yazi&id=7>, 03.05.2015.
- Hanefi, H. (2007). Oryantalizmden Oksidentalizme. (Çev. H. Çopur). L. Sunar ve diğerleri. (Editörler). *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu: 9-10 Aralık 2006.* (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 79-90.
- Hanefi, H. (2008). Liberalizm İslam Dünyasında Başarılı Olamadı, *Söz ve Adalet*, 1(2), 124-127.
- Hanefi, H. ve Cabiri, M. A. (2011a). *Doğu Batı Tartışmaları.* (Çev. M. Coşkun). (Birinci Baskı). İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 151.
- Hanefi, H. (2011b). İslâm'ın Batı Tarzı Laikliğe İhtiyacı Yoktur. *Umran*, 11, 26-29.

- Hanefi, H. (2011c). Söyleşi. *Medeniyet Mektebi*. (Erişim). http://www.medeniyetmektebi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=41709, 03.05.2015.
- Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*. (Çev. C. Meriç). (Birinci Baskı). İstanbul: Sebil Yayınevi. (Eserin orijinali 1950'de yayımlandı), 134.
- Heyd, U. (2001). *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*. (Çev. A. Yalçın). (Birinci Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları. (Eserin orijinali 1950'de yayımlandı), 208.
- Hür, A. (2006, 22 Haziran). Eleştiriden Düşmanlığa. *Radikal*. (Erişim). http://www.radikal.com.tr/yorum/elestiriden_dusmanliga-772466, 02.05.2015.
- Hür, A. (2011, 8 Mayıs). Garbiyatçılık: Frenkistan'ın Frankeştayn'ı, *Taraf*. (Erişim). <http://arsiv.taraf.com.tr/yazilar/ayse-hur/garbiyatcilik-frenkistan-in-frankestayn-i/16136/>, 02.05.2015.
- İmamoğlu, A. (2009). Mehmet Âkif Ersoy'un İnsan İrade ve Hürriyetine Bakışı. G. Yıldız, M. Z. Yıldırım ve diğerleri. (Editörler). *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (Birinci Baskı). Burdur: T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu, 15-21.
- İmamoğlu, A. (2010). Mehmet Akif'te Medeniyet Kavramı. *İslâmi Araştırmalar*, 21(3), 165-171.
- Kabaklı, A. (2006). *Mehmet Âkif*. (Dokuzuncu Baskı). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 189.
- Kaplan, R. (2007). Safahat'ta Medeniyet Tasavvuru. *Mehmet Âkif, Türkiye'de Modernleşme ve Gençlik*. (Birinci Baskı). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği, 24-31.
- Kaplan, Y. (2006a, 3 Mart). Geçiniz Oksidentalizmi, *Yeni Şafak*. (Erişim). <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2006/mart/03/ykaplan.html>, 02.05.2015.
- Kaplan, Y. (2006b, 7 Mart). Geçiniz oksidentalizmi, Kendiniz/e geliniz, *Yeni Şafak*. (Erişim). <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2006/mart/07/ykaplan.html>, 02.05.2015.
- Kara, İ. (2012). Nurettin Topçu. *İslâm Ansiklopedisi*. (Birinci Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 41, 248-253.
- Karadağ, Y. (2006). *Doğu'nun Batıcı Üretimi: Ziya Gökalp'te Şarkiyatçılık*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla, 162.
- Karaman, H. (2013). *Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyası*. (Birinci Baskı). Rize: STS Kitap Kırtasiye, 132.
- Keyman, F. (1999). Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkilerde Öteki Sorunu. F. Keyman, M. Mutman ve diğerleri. (Editörler). *Oryandalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. (Birinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 71-107.
- Keyman, F. (2002). Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu: 11 Eylül Sonrası Dünya ve Adalet. *Doğu-Batı*, 5(20-2), 11-32.
- Keyman, F. (2007). Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm. L. Sunar ve diğerleri. (Editörler). *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu: 9-10 Aralık 2006*.

- (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 119-130.
- Kılıç, M. (2002). İslam Hukukunun Doğasına Klasik Oryantalist Bir Bakış: N. J. Coulson Örneği. *Marife*, 2(3), 123-134.
- Kılıç, M. (2006). Zihinsel Bir Patoloji: Medeniyet Algımız Açısından Oksidantalist Söylemin İmkânsızlığı/Köksüzlüğü. *Marife*, 6(3), 123-134.
- Kır, İ. (1988). Mehmet Akif Ersoy'un Görüşlerinin Sosyolojik Analizi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 258.
- Kocakaptan, İ. (2009). *Ziya Gökalp*. (İkinci Baskı). Türk Edebiyatı Vakfı, 224.
- Kök, M. (1995). *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 95.
- Kök, M. (2010). Önsöz. *İsyân Ahlâkı*. N. Topçu. (Beşinci Baskı). (Çev. M. Kök ve M. Doğan). İstanbul: Dergâh Yayınları, 15-28.
- Lary, D. (2006). Edward Said: Orientalism and Occidentalism. *Journal of the CHA*, 17(3), 3-15.
- Macit, M. (2006). *Mehmet Akif Ersoy'un Geleneksel Dini Anlayışı Eleştirisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 159.
- Makdisi, U. (2007). Osmanlı Oryantalizmi, *Oryantalizm Tartışma Metinleri*. (Haz. A. Yıldız). Ankara: Doğu Batı Yayınları, 271-315.
- Manzoor, S. P. (2007). "Dünyevilik" ya da Sekülerleşme: Edward Said'in Düşüncesinde Hümanizm ve Tarih. (Çev. H. Çopur). L. Sunar ve diğerleri. (Editörler). *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu: 9-10 Aralık 2006*. (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 91-104.
- Meriç, C. (1995). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. (Haz. Ü. Meriç Yazan). (Üçüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 411.
- Meriç, C. (1996). *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*. (İkinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 159.
- Meriç, C. (1998). *Jurnal, Cilt I: 1955-1965*. (Sekizinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 400.
- Meriç, C. (2011a). *Bu Ülke*. (Otuzaltıncı Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 341.
- Meriç, C. (2011b). *Kırk Ambar Cilt: 2 Lehçe-t-ül Hakayık*. (Haz. M. A. Meriç). (Dördüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 546.
- Meriç, C. (2012a). *Bir Dünyanın Eşiğinde*. (Haz. M. A. Meriç). (Ondördüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 461.
- Meriç, C. (2012b). *Işık Doğudan Gelir*. (Beşinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 279.
- Meriç, C. (2012c). *Jurnal, Cilt II: 1966-1983*. (Onsekizinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 352.
- Meriç, C. (2012d). *Kırk Ambar Cilt: 1 Rümuz-ül Edeb*. (Ondördüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 463.

- Meriç, C. (2012e). *Mağaradakiler*. (Yirmibirinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 287.
- Meriç, C. (2012f). *Umrandan Uygarlığa*. (Haz. M. A. Meriç). (Ondokuzuncu Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 349.
- Meriç, C. (2013). *Kültürden İrfana*. (Birinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 493.
- Mermutlu, B. (2011). Ziya Gökalp ve Mehmed Akif ya da Türkçülük-İslamcılık Gerilimi. K. Tuna ve İ. Coşkun. (Editörler). *Ziya Gökalp*. (Birinci Baskı). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 384-397.
- Metin, A. (2011). *Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidentalizm*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 168.
- Okan, O. (2011). İktisat-Milli İktisat-Ziya Gökalp. K. Tuna ve İ. Coşkun. (Editörler). *Ziya Gökalp*. (Birinci Baskı). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 283-297.
- Okay, M. O. (2005a). *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. (Birinci Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 270.
- Okay, M. O. (2005b). *Mehmet Akif: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*. (Üçüncü Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları, 143.
- Okay, M. O. (2008). Ziya Gökalp. *İslâm Ansiklopedisi*. (Birinci Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 14, 124-128.
- Okay, M. O. ve Düzdağ, M. E. (2008). Mehmed Âkif Ersoy. *İslâm Ansiklopedisi*. (Birinci Baskı). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 28, 432-439.
- Önder, A. S. (2007). *Arap ve İran Entelektüellerinin Oksidentalizm Bağlamında Batıyı Ötekileştirmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 142.
- Öner, N. (1995). *Felsefe Yolunda Düşünceler*. (Birinci Baskı). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 227.
- Öz, A. (2011). Fark Düşünürü ve İslâmîlik Üzerine Dolaylı Açılımlar. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3), 151-174.
- Özarpınar, Y. (2007). *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*. (İkinci Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat, 251.
- Parla, J. (2012). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. (Beşinci Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 120.
- Parla, T. (2001). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. (Haz. F. Üstel ve S. Yücesoy). (Dördüncü Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları, 232.
- Polat, A. F. (2006). Hanefî'nin Oksidentalizmi, Temaşaya Değmez Bir Tulûat mıdır?. *Marife*, 6(3), 71-106.
- Said, Edward W. (1984). *Haberlerin Ağında İslâm*. (Çev. A. Alatlı). (Birinci Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları. (Eserin orijinali 1981'de yayımlandı), 204.

- Said, Edward W. (1998). *Kültür ve Emperyalizm*. (Çev. N. Alpay). (Birinci Baskı). İstanbul: Hil Yayınları. (Eserin orijinali 1993'te yayımlandı), 540.
- Said, Edward W. (2005). *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*. (Çev. O. Akınhay). (Birinci Baskı). İstanbul: Agora Kitaplığı. (Eserin orijinali 2003'te yayımlandı), xvi, 188.
- Said, Edward W. (2006a). *Kış Ruhu*. (Der. ve Çev. T. Birkan). (İkinci Baskı). İstanbul: Metis Yayınları. (Eserin orijinali 1984'te yayımlandı), 242.
- Said, Edward W. (2006b). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. (Çev. B. Ünler). (Altıncı Baskı). İstanbul: Metis Yayınları. (Eserin orijinali 1978'de yayımlandı), 412.
- Said, Edward W. (2009). *Entelektüel*. (Çev. T. Birkan). (Üçüncü Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Eserin orijinali 1994'te yayımlandı), 118.
- Said Halim Paşa. (Tarihsiz). *Buhranlarımız*. (Haz. M. E. Düzdağ). (Birinci Baskı). Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul: Tercüman, 284.
- Said Halim Paşa. (1991). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (Haz. M. E. Düzdağ). (Birinci Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık, xlviii, 336.
- Salvatore, A. (2001). Çağdaş Arap Düşüncesinde Geleneğin Rasyonel Otantisitesi Muhammed Cabiri ve Hasan Hanefi, (Çev. M. Kayacan). *Tezkire*, 10(20), 39-60.
- Saygın, A. (2013). *Kant Etiğine Giriş*. (Birinci Baskı). Bursa: Sertan Yayınları, 61.
- Spengler, O. (1978). *Batının Çöküşü I*. (Çev. G. Scognamillo). (Birinci Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, (Eserin orijinali 1917'de yayımlandı), 340.
- Sunar, L. (2007). Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız? L. Sunar ve diğerleri. (Editörler). *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu: 9-10 Aralık 2006*. (Birinci Baskı). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, 27-53.
- Şahin, D. (1994). *Peyami Safa, Cemil Meriç ve Atilla İlhan'ın Eserlerinde Batı*. (Birinci Baskı). Ankara: İlgı Yayınları, 94.
- Şahin, Ş. (2008). *Halide Edip Adıvar'ın Yedigün Dergisi ve Tan Gazetesinde Çıkan Yazıları (1936-1944) İnceleme-Metin*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 354.
- Şahin, V. (2013). Halide Edip Adıvar'ın 'Yeni Turan' Romanını Yeniden Anlam(landırm)a. *Erdem Dergisi*, 64, 103-122.
- Şeker, K. (2009). Mehmet Âkif'te Doğu-Batı Düşüncesi. G. Yıldız, M. Z. Yıldırım ve diğerleri. (Editörler). *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (Birinci Baskı). Burdur: T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu, 451-458.
- Şengüler, İ. H. (2000). *Mehmed Âkif Külliyyatı. Cilt: X (Hayatı, Seciyesi, İdeali, Sanatı ve Eserleri)*. (Yedinci Baskı). İstanbul: Hak Yayıncılık, 500.
- Şeyhun, A. (2010). *Said Halim Paşa Osmanlı Devlet Adamı ve İslamcı Düşünür (1865-1921)*. (Çev. D. Göçer). (Birinci Baskı). İstanbul: Everest Yayınları. (Eserin orijinali 2003'te yayımlandı), 244.

- Taş, K. (2007). *Din ve Toplum Karşısında Cemil Meriç*. (Birinci Baskı). İstanbul: Artus Kitap, 203.
- Tekin, M. (2011). Mehmet Âkif'in Doğu ve Batı Algısı. M. Bayyigit. (Editör). *Hakikat Adamı Mehmet Âkif'e Armağan*. (Birinci Baskı). Konya: Erman Ofset. 172-195.
- Tokluoğlu, C. (2013). Ziya Gökalp ve Türkçülük. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(3), 113-139.
- Topçu, N. (2010). *İsyân Ahlâkı*. (Beşinci Baskı). (Çev. M. Kök ve M. Doğan). İstanbul: Dergâh Yayınları. (Eserin orijinali 1934'te yayımlandı), 228.
- Topçu, N. (2011a). *Amerikan Mektupları, Düşünen Adam Aranızda*. (İkinci Baskı). (Haz. E. Erverdi ve İ. Kara). İstanbul: Dergâh Yayınları, 101.
- Topçu, N. (2011b). *Felsefe*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 132.
- Topçu, N. (2011c). *İslâm ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf*. (Altıncı Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 219.
- Topçu, N. (2011d). *Mehmet Âkif*. (Haz. E. Elverdi ve İ. Kara). (Altıncı Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 107.
- Topçu, N. (2011e). *Yarıncı Türkiye*. (Sekizinci Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 344.
- Topçu, N. (2012a). *Ahlâk*. (Üçüncü Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 222.
- Topçu, N. (2012b). *Ahlâk Nizâmı*. (Altıncı Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 333.
- Topçu, N. (2012c). *İradenin Dâvası, Devlet ve Demokrasi*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 240.
- Topçu, N. (2012d). *Kültür ve Medeniyet*. (Altıncı Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları, 224.
- Topçu, N. (2013). *Sosyoloji*. (Dördüncü Baskı). (Haz. E. Erverdi ve İ. Kara). İstanbul: Dergâh Yayınları, 121.
- Topçu, N. (2014a). *Büyük Fetih*. (Dokuzuncu Baskı). (Haz. E. Erverdi ve İ. Kara). İstanbul: Dergâh Yayınları, 110.
- Topçu, N. (2014b). *Türkiye'nin Maarif Dâvası*. (Onuncu Baskı). (Haz. E. Erverdi ve İ. Kara). İstanbul: Dergâh Yayınları, 203.
- Turner, B. S. (1994). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. (Çev. İ. Kapaklıkaya). (Birinci Baskı). İstanbul: Anka Yayınları. (Eserin orijinali 1994'te yayımlandı), 344.
- Türkdoğan, O. (1989). Ziya Gökalp ve "İki Kültür" Nazariyesi. *Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri (23 Mart 1986)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınları, 13-18.
- Uysal, M. (2009). Mehmet Âkif'in Berlin Hatıraları'nda Batı(lı) İmgesi. G. Yıldız, M. Z. Yıldırım ve diğerleri. (Editörler). *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. (Birinci Baskı). Burdur: T.C. Başbakanlık Tanıtma Fonu, 539-546.
- Ülken, H. Z. (2001). *Bilgi ve Değer*. (İkinci Baskı). İstanbul: Ülken Yayınları, 398.
- Ülken, H. Z. (2006). *Ziya Gökalp: Seçme Eserleri I*. (Haz. Y. Koç). (Birinci Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 92.
- Vakkasoğlu, V. (1984). *Tarih Aynasında Ziya Gökalp*. (Birinci Baskı). İstanbul: Cihan Yayınları, 207.
- Yavuz, Ş. (2006a). İslâm'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya "Ontolojik Öteki"den "Vasıfsal Öteki"ne İntikalin Macerası. *Marife*, 6(3), 135-156.

- Yavuz, Ş. (2006b). Takdirden Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidantalizmi Yeniden Düşünmek. *Marife*, 6(3), 107-122.
- Yıldız, M. C. (2011). Said Halim Paşa'da Üç Tarz-ı Siyâset: Batılılaşma, İslâmcılık ve Milliyetçilik. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3), 45-65.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Saygın, Alkım
 Uyuğu : T.C.
 Doğum tarihi ve yeri : 29/11/1982, Trabzon
 Medeni hâli : Bekâr
 e-posta : alkimsaygin@mynet.com



Eğitim Derecesi	Okul / Program	Mezuniyet Yılı
Doktora	Gazi Üniversitesi / Felsefe Bölümü	2015
Yüksek Lisans	Ankara Üniversitesi / Felsefe Bölümü	2010
Lisans	Hacettepe Üniversitesi / Felsefe Bölümü	2005

Yabancı Dili

İngilizce

Yayınlar

1. Saygın, A. (2004). *Gün Dönümü*. Trabzon: Son Haber Yayıncılık.
2. Saygın, A. (2009). *21. Yüzyılda Üçüncü Dünyâcılık, Kemalizm ve Millî Demokratik Devrim Üzerine Tezler*. Ankara: Adımlar Yayınevi.
3. Saygın, A. (2013a). *Kant Etiğine Giriş*. Bursa: Sertan Yayınları.
4. Saygın, A. (2013b). *Levinas Etiğine Giriş*. Bursa: Sertan Yayınları.
5. Saygın, A. (2013c). *Nietzsche'nin Felsefesine Giriş*. Bursa: Sertan Yayınları.

Hobiler

Müzik, tiyatro ve doğa sporları.



GAZİ GELECEKTİR..

