

TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi



Türkiye Yazarlar Birliği

TYB AKADEMİ

DIŞ İKTİSADİ VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Yıl:3 Sayı: 7 Ocak 2013
**Küreselleşme, İslamcılık, Reel Sosyalizmin Çöküşü, Milliyetçilik
Güncel Düşünce Dünyası**

İmtiyaz Sahibi

TYB Vakfı İktisadi İşletmesi adına
D. Mehmet Doğan

Genel Yayın Yönetmeni

Öner Buçukcu

Yazı İşleri Müdürü

Mustafa Ekici

Yayın Kurulu

Hamdi Akyol, Osman Oğuz Demir, İskender Gümüş, Mehmet Koçyiğit, Mehmet Kurtuluş,
Atilla Mülayim, Asım Öz, Ercan Yıldırım

Redaksiyon

Muhsin Mete

Danışma Kurulu

İbrahim Ulvi Yavuz, Muhsin Mete, Nazif Öztürk
Ahmet Fidan, Celil Güngör

Tashih

Zeynep Özmaldar

Yönetim Yeri

Millî Müdafaa Cad. 10/13 Kızılay-Ankara
0.312 417 34 72 - 417 45 70 - 232 05 71
www.tybakademi.com
tybakademi@gmail.com

Tasarım

mtr medya

Baskı

Özel Matbaası

ISSN: 2146-1759

Fiyatı

15 TL

Abone Bedeli

40 TL

Kurumlar için 75 TL

Hesap No

Vakıfbank Başkent Şb.

IBAN: TR34 0001 5001 5800 7297 391004

Ziraat Bankası Başkent Şb.

IBAN: TR23 0001 0016 8350 1199 485001

*TYB AKADEMİ hakemli bir dergidir. Dört ayda bir yayınlanır.
Dergide yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve
elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp, yayımlanmamasından
yayın kurulu sorumludur.*

HAKEM HEYETİ

Board of Referees

- Abdulcelil, Tark (Yrd. Doç. Dr. Ain Shams University)
Acar, Mustafa (Prof. Dr. Aksaray Üniversitesi)
Acar, Rahim (Doç. Dr. Marmara Üniversitesi)
Açıkgöç, Alparslan (Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi)
Açıkgöz, Ömer (Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi)
Akbar, Jamel (Prof. Dr. University of Dammam)
Akgün, Birol (Prof.Dr. Konya Üniversitesi)
Akın, Mahmut H. (Yrd. Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Aktay, Yasin (Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Al-Lahham, Abeer Hussam Ed-din (Prof. Dr. University of Dammam)
Atan, Murat (Doç. Dr. Gazi Üniversitesi)
Ayдын, Mustafa (Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Bayartan, Mehmet (Yrd. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi)
Baybal, Mustafa Sami (Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi)
Bayraklı, Bayraktar (Prof. Dr. Marmara Üniversitesi)
Bektaş, Ekrem (Doç. Dr. Harran Üniversitesi)
Bilgi, Levent, (Yrd. Doç. Dr. Harran Üniversitesi)
Bircan, Ufuk (Doç. Dr. Dicle Üniversitesi)
Birgöl, Mehmet Fatih (Yrd. Doç. Dr. Muş Alpaslan Üniversitesi)
Bostancı, Naci (Prof. Dr.)
Bulut, Mehmet (Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Canım, Rıdvan (Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi)
Cebeci, Suat (Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi)
Ceyhan, Nesime (Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Ceylan, Yasin (Prof. Dr. ODTÜ)
Çalış, Şaban (Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Çelik, Yakup (Prof. Dr. Başkent Üniversitesi)
Çelik, Yakup (Yrd.Doç. Dr. Kırklareli Üniversitesi)
Çemrek, Murat (Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi)
Dalpour, Waleck (Prof. Dr. University of Maine)
Dearden, Brad (Prof. Dr. University of Maine)
Dilaver, Hasan Hüseyin (Prof. Dr. Ahi Evran Üniversitesi)
Duralı, Teoman (Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi)
Düzgün, Şaban Ali (Prof. Dr. Ankara Üniversitesi)
Efe, Adem (Doç.Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi)
Ekinci, Abdullah (Prof. Dr. Harran Üniversitesi)
Elmas, Nazım (Yrd. Doç. Dr. Giresun Üniversitesi)
Emiroğlu, İbrahim (Prof. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi)
Eravcı, H. Mustafa (Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Fidan, Mehmet Âkif (Yrd. Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Hammam, Sabry Tefik (Doç. Dr. Sohac University)
Gencer, Bedri (Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi)
Gündoğan, Ali Osman (Prof. Dr. Muğla Üniversitesi)
Karatepe, Şükrü (Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Keleş, Hamza (Prof. Dr. Gazi Üniversitesi)
Kemikli, Bilal (Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi)
Kırlangıç, Hicabi (Prof. Dr. Ankara Üniversitesi)
Koç, Turan (Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi)
Ocak, Ahmet Yaşar (Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi)
Okay, M.Orhan (Prof. Dr.)
Okumuş, Ejder (Prof. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi)
Orçan, Mustafa (Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi)
Öcal, Şamil (Yrd. Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Örs, Derya (Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Özkarıcı, Mehmet (Prof. Dr. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Özsoy, İsmail (Prof. Dr. Fatih Üniversitesi)
Özsoy, Osman (Prof. Dr. Fatih Üniversitesi)
Öztürk, Nazif (Dr.)
Pamuk, Bilgehan (Doç.Dr. Gaziantep Üniversitesi)
Perşembe, Erkan (Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Poyraz, Hakan (Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi)
Saatçi, Suphi (Prof. Dr. Mimar Sinan Güz. San. Ün.v.)
Sarıoğlu, Hüseyin (Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi)
Subaşı, Necdet (Prof. Dr. Osman Gazi Üniversitesi)
Tekin, Mustafa (Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Topakkaya, Arslan (Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi)
Törenek, Mehmet (Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi)
Turinay, Necmeddin (Dr.)
Yelken, Ramazan (Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Yıldırım, Ergün (Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi)
Yıldız, Alim (Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi)
Yıldız, İlhan (Prof. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi)

İçindekiler

Sunuş: Üçüncü Yıla Başlangıç: Yaşayan Düşünce Adamları / 7
D. Mehmet Doğan

Müslüman ve İslamcı Bir Aydın: Ali Bulaç/ 9
Seven Erdoğan

Kurtuluş Hoca'dan Türk İnsanı/Toplumunu, Sosyolojisini,
Aydınını ve Siyasî Hayatını Yeniden Okumak / 21
Yıldız Akpolat

Pozitivizme Hasım, Post-Pozitivizme Hısım: Entelektüel Bir Mütercim Olarak
Hüsamettin Arslan Hakkında Bazı Tespitler / 41
Asım Öz

Hayatı ve Eserleriyle Ömer Faruk Akün'ün Edebiyat Tarihçiliği / 75
Yakup Öztürk

Geleneğin Diriliş'i: Bir Fikir Adamı Olarak Sezai Karakoç /111
Murat Erol

Düşünmek ve Bir Başka Yere Gitmek: İsmet Özel'in Dairesel Tekâmülü / 133
Abdulkadir Hacıaraboğlu

Tartışma/ Kitabiyat /157
Yasin Aktay

Editörün Notu /171
Öner Buçukcu

Özgeçmişler / 179

Sunuş

Üçüncü Yıla Başlangıç: Yaşayan Düşünce Adamları

TYB Akademi iki yılı geride bıraktı...

İlk sayının sunuşunda Türkiye Yazarlar Birliği için bu derginin gecikmiş bir başlangıç olduğunu ifade etmiştik. Türkiye Yazarlar Birliği, kültürel alanda sürekliliğin sonuç verdiğini kalıcı faaliyetleriyle göstermiş bir kuruluş olarak sürdürülebilir bir akademik yayıncılık için iki sene önce yola çıktı.

İlk altı sayımız hep konu ağırlıklı tasarlandı.

İlk sayımız, İslâm ilim ve düşünce tarihinin gerçek mânasıyla önemli bir şahsiyetinin 900. Yılına tahsis edilmişti.

1111 yılında vefat eden ve “İmam” sıfatı yanında, “hüccetül İslâm” (İslâmın delili) ve “zeynüddin” (dinin süsü) olarak da anılan büyük ilim ve fikir adamı Ebu Hamid Muhammed el-Gazâlî'nin akademik çerçevede hatırlanması yönünde bu çabamızın güzel bir başlangıç olduğu kanaatindeyiz.

İkinci sayımız, dilimizin, edebiyatımızın “Evliya”sı muhteşem seyyahımız Evliya Çelebi'ye ayrılmıştı. Ardından, 1921'de Ermeni komitacılar tarafından katledilen büyük fikir adamı, Osmanlı'nın son sadrazamlarından Said Halim Paşa'yı 90 yıl sonra yâd eden 3. sayımızı yayınladık.

4. Sayımız, 2012 Ocağında İslâm dünyasının “Arap baharı” ile dalgalandığı bir dönemde “Çağdaş İslâm düşüncesi” özel sayısı olarak çıktı.

Beşinci sayımızda vefatının 50. Yılında Ahmet Hamdi Tanpınar edebî ve fikrî yönleri ile ele alındı.

2012'nin son sayısı “Balkan Savaşının 100. Yılında Büyük Göç ve Muhaceret Edebiyatı” başlıklı idi. Balkan savaşının bugünkü Türkiye'nin oluşumundaki belirleyici rolünü dikkatten uzak tutmamak gerekiyor. Bu sayının sunuşunda sordüğümüz sorunun cevabını da vermek zorundayız: “Yüz yıl önce dörtbaşı mamur bir katliam, soykırım yaşandı, fakat neden bunun davasını kimse gütmemedi? ‘Ermeni tehciri’nden daha hafif bir hadise ile mi karşı karşıyayız yoksa?”

2015 yaklaşıyor ve dışarıda, içeride belli çevreler organlarını yağlıyor, palarlarını kilağılıyor, giyotinlerini bileyor!

Bu sayımız ise “Yaşayan düşünce adamları”na ayrıldı. Zor bir işe giriştik. Bizde akademi geçmişle meşgul olmayı esas alır. Günümüze gelmekte zorlanır. Bu edebiyatta da böyledir, fikirde de.

Günümüzü yazmak zordur. Henüz hüküm verilmemiş bir dönem yaşanmaktadır. Öne çıkanların gelecekte önemli sayılacağı belirsiz olduğu gibi, dikkatten uzak kalanların mühim sayılma ihtimali de her zaman mümkündür. Bazıları için yazma macerası devam ettiği için verilen hükümler erken sayılabilir, bazıları için de günün aktüalitesinden ötürü aceleye getirilmiş bulunabilir.

Bütün bunlara rağmen, bu sayıyı yayınıyoruz. Dedik ya “başlangıç yapmak zordur”!

Düşünce dünyamızın bugününe dikkat çekmek için yola çıktık, zoru başarmak için çabalyoruz demektir bu.

Türkiye’de düşünmek, düşündüğünü ifade etmek bir sürü zorluklar yanında, dil ve kültürle ilgili “devrim” olarak adlandırılan uygulamalardan ötürü de adeta imkânsızlaştırılmak istenmiştir.

20. Yüzyılda bin küsur yıllık yazılı geçmişi olan bir dilin alfabesi değiştirilmiştir. Bu bin küsur yıllık bir kütüphaneyi kullanılmaz kılmak değildir sadece; gelişmiş bir zihin dünyasının yok sayılmasıdır aynı zamanda. Dil devrimi ile bu süreç, düşüncemizin kelimeleri yok sayılarak aynı yönde daha keskin bir hamleye dönüştürülmüştür.

Kelimelerle düşünülür...Kelimeler yoksa veya değiştirilmiş hatta yasaklanmışsa ne yapılır?

Eski kelimeleri atayım, yenilerini alayım!

Bu eski düşünceleri atıp yerine yenisini koymak anlamına gelmez! Düşünce alfabe değiştirilerek, dil tahrib edilerek güçlenmez. Yeni düşünceler de mevcut dilin imkânları kullanılarak en güçlü şekilde ifade edilebilir.

Yeniliğin fikirde değil, şekilde olduğunun anlaşılmasında için yapılmıştır belki de bütün bunlar!

Türk düşüncesinin 1930’lu yıllarda içine düşürüldüğü durum üzerine düşünmek; bunu devrimlerin iyiliği, yararlılığı, her alanda sıçramalara, büyük hamlelere yol açtığı resmi propagandasının gölgesinde yapmak zorunluluğundan bugüne kadar gerçek anlamda mümkün olamamıştır.

Türkiye’nin düşünce kısırlığını bu açıdan ele almamak düşüncemizin önündeki en temel engeli görmemek demektir.

Bu sayının yazılarında, düşünce dünyamızın birçok ismi arasından sadece bazıları ele alınıyor. Gelecek sayılarımızda, başka fikir adamlarımızla ilgili yazılara da yer vereceğiz. Sadece dünü aktaran değil, bugünü de yansıtan bir tutum içinde olacağız.

D. Mehmet Doğan

Müslüman ve İslamcı Bir Aydın: Ali Bulaç

Seven Erdoğan

Öğretim Görevlisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

Müslüman ve İslamcı Bir Aydın Portresi: Ali Bulaç¹

I. Ali Bulaç Hakkında

Arap kökenli bir ailenin çocuğu olarak 1951 yılında Mardin’de dünyaya gelen Ali Bulaç; yüzünü Batıya çevirerek daha az dindar bireylerden oluşan bir ulus devlet yaratma pratiğine sahip bir ülkede, 1980 sonrası dönemde fikirleri ve eserleri ile etkili olan Müslüman ve İslamcı bir aydındır. Türkiye’deki İslamcıları tarihsel olarak üç gruba ayıran Bulaç, kendini 1950–2000 yılları arasındaki dönemde etkili olan ikinci gruba dahil etmektedir². Dinî inanç olarak İslam’ı benimsemesinden ötürü Müslüman, İslam’a dayalı ve modernitenin alternatifi yeni bir sistemin ortaya çıkmasını istemesinden ve bu uğurda çaba sarf etmesinden ötürü de İslamcı bir aydın olarak Bulaç’ı nitelendirmenin uygun olacağı kanısına varılmıştır.

Bulaç yükseköğretime kadarki öğrenimini Mardin’de tamamlamıştır. Sıklıkla dindar aileler tarafından tercih edilen İmam Hatip okulunda öğrenim gören Bulaç, bir yandan da yedi sene boyunca İslamî bilimler alanında sıkı bir eğitim sunan medreseye devam etmiştir. Sonrasında geldiği İstanbul’da hem İslamî ilimler, hem de sosyoloji alanında eğitim almıştır. Eğitimini görmüş olduğu iki disiplini kendine özgü bir tarzla kaynaştırdığı

1 Bu çalışma, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler Anabilim dalında, 2010 yılında Seven Erdoğan tarafından yazılan ve yayınlanmamış “Müslümanların Batı Sorunsalına Cevabı: Ali Bulaç’ın Katkısı” isimli yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

2 Ali Bulaç, “On Islamism: Its Roots, Development and Future”, Insight Turkey, Cilt: 14, Sayı: 4, 2012, s.67.

çağdaş İslam dünyası, düşünce sorunları, toplumsal değişim, modernleşme gibi konularda yaptığı araştırma ve incelemeleriyle tanınan Bulaç; gazete, dergi, kitap ve televizyon kanalı yayınları aracılığıyla görüşlerini kendisini takip eden kitlelerle paylaşmaktadır.

1970'lerin sonlarından itibaren Milli Gazete, Zaman, Yeni Şafak gibi gazetelerde; Düşünce, İlim ve Sanat, Bilgi ve Hikmet, Birikim, Hareket, Sur, Tohum gibi dergilerde yazıları yayınlanmıştır. Kitap ve Endülüs yayınlarında editör olarak görev yapmıştır. 1988 yılında, İnsanın Özgürlük Arayışı isimli eseri ile Türkiye Yazarlar Birliği tarafından Fikir Ödülü'ne layık görülmüştür. Georgetown Üniversitesi ve Jordan Stratejik Araştırmalar Merkezi tarafından 2009 yılında dünyadaki en etkili 500 Müslüman arasında gösterilmiştir. Günlük olarak yayınlanan Zaman ve Today's Zaman gazetelerinde Türkçe ve İngilizce yazıları yayınlanmaktadır. Özel televizyon kanalları, Mehtap TV ve Hilal TV'de haftalık tartışma programları yapmaktadır. Bulaç tarafından kaleme alınan bir Kuran mealî de mevcuttur.

II. Yükselen Batı ve İslam Dünyasının Batı Sorunu

Hz. Muhammed'e gelen kutsal tebliğ ile yaklaşık 1400 yıl önce dünya üzerinde varlık bulan İslam dini, sonrasında dünyaya yayılmıştır. Tüm zamanlar ve yerler için geçerli olmak üzere vahiy yoluyla iletilen İslam dini, Allah'ın mesajı yaratılanlara ulaşıncaya kadar da yayılmaya devam edecektir. Hıristiyanlık'tan sonra dünyada en fazla mensubu olan din olarak İslamiyet'e inananların sayısının, günümüzde 1,6 milyar civarında olduğu tahmin edilmektedir³.

Yayılmacı karakteri dolayısıyla İslam, dünya üzerinde ortaya çıktığı tarihten itibaren bugünkü Batı dünyasının selefleriyle ilişki içinde olmuştur. Hz. Muhammed'in M.S. 628 yılında Roma İmparatoru Heraclius'a onu ve boyunduruğu altındakileri İslam dinine davet eden bir mektup iletilmesiyle İslam dünyası ve Batı arasındaki ilk anlamlı ilişki kurulmuştur.⁴ Sonrasında İslam dünyası ve Batının sürekli etkileşim halinde olduğu noktasından hareketle İslam-Batı ilişkisinin yaklaşık olarak 1400 yıldır süregeldiği sonucuna varılabilir.

Batı'ya kıyasla daha avantajlı konumunu yüzyıllarca koruyan İslam dünyası, özellikle son iki yüzyılda Batı dünyası karşısında güç kaybına uğramış ve Batı'nın kendi isteklerine uygun bir İslam dünyası yaratmak için yaptığı baskılara sömürgecilik, modernleşme ve demokratikleşme gibi süreçler yoluyla maruz kalmıştır. Geçtiğimiz iki asırda, Batı artan siyasî, ekonomik, askerî ve söylemsel gücüyle İslam dünyası üzerindeki baskısını

3 <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/16864158.asp> Erişim Tarihi: 24 Ekim 2012.

4 Khurshid Ahmad, "Islam and the West: Confrontation or Cooperation?", The Muslim World, Cilt:LXXXV, Sayı: 12, 1995, s.. 63

iyiden iyiye arttırmıştır. Bunun sonucunda, İslam dünyası ve Batı arasında Batı'nın üstünlüğüne dayanan yeni bir güç dengesi ortaya çıkmıştır. İslam dünyası ve Batı ilişkisinde yeni bir döneme girilmesiyle birlikte, Batı karşısında yüzyıllarca koruduğu üstünlüğünü kaybeden İslam dünyasında derin bir üzüntü, öfke ve huzursuzluk vuku bulmuştur.⁵ Kaçınılmaz olarak Batı, İslam dünyasında çözülmesi zor bir sorun olarak algılanmaya başlanmıştır. Bulaç'a göre İslam'ın yenilgisi entelektüel ya da dinî bir yenilgi olmayıp yalnızca askerî bir yenilgidir.⁶

Bu dönemde çatışma/mücadele İslam dünyası-Batı ilişkisinin hâkim unsuru haline gelmiş ve Müslümanlar karşı karşıya oldukları Batı sorununa⁷ uygun bir çözüm aramaya koyulmuştur. Batı sorunu, Batı ile İslam dünyası ilişkilerindeki çatışma geçerliliğini halen korumaktadır. Batı, öteki olarak modern İslamî kimliğinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır ve Batı karşıtlığı birçok modern İslamî hareketin temelinde yer almıştır.⁸ Tek bir İslamî kimlikten söz etmek mümkün olmadığı gibi, Müslümanların Batı sorununa karşı ortak bir tepki geliştirdiğinden de söz etmek mümkün değildir. Bu kapsamda ortaya çıkan pek çok İslamî akım ve hareket söz konusudur.

1960'larla birlikte Türkiye'de yaşama alanı bulan İslamî hareketler içerisinde, 1980 sonrası Türkiye'sinin artan demokrasi ve özgürlükler ortamında yeşeren yeni bir İslamî gelenek baş göstermiştir: Müslüman aydınlar. Müslüman aydınları daha öncüllerinden farklı kılan en önemli özellik, hem geleneksel, hem de modern bilgiye vâkıf olmaları ve bu sayede hem modern, hem de geleneksel olana eleştirel bir tavırla yaklaşabilmeleridir. Ali Bulaç da fikirleri ve eserleriyle Müslümanların yaklaşık 200 yıldır Batı ile devam eden mücadelesine son dönemde ışık tutan 1980 sonrası Türkiye'sinin en önde gelen Müslüman aydınlarından biridir. Bulaç, 1980 sonrası Türkiye'sinde Müslümanların, özellikle gençlerin fikir dünyalarının şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Hiç şüphesiz İslam dünyasının gündemindeki siyasî, ekonomik, sosyal konular ve problemlere olan ilgisi ve Kur'an, Sünnet alanındaki derin bilgisi, Bulaç'ın bu dönemde etkili bir Müslüman aydın figürü olarak ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır.

5 Francis Robinson, "Islam and the West: Clash of Cizilizations?", *Asian Affairs*, Cilt:33, Sayı:3, 2002, s. 310-312.

6 Ali Bulaç, 2012, s. 81.

7 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünü kaybederek dağılma evresine girmesiyle, Batılı güçler bu süreçle nasıl başa çıkacaklarını belirlemekte güçlük çekmiştir. Süreçten kazançlı çıkmayı hedefleyen Batılı güçler, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu durumu, kendileri açısından Doğu Sorunu olarak tanımlamıştır. Bu noktadan hareketle, Doğu Sorunu ile uğraşan Batının, İslam dünyası açısından yeni konumlanışı literatürde Batı Sorunu olarak da adlandırılmıştır. Örneğin, bakınız: A. Nuri Yurdusev, "From the Eastern Question to the Western Question: Rethinking the Contribution of Toynbee", *Critical Middle Eastern Studies*, Cilt:14, Sayı:3, 2005, s. 323-324.

8 İhsan D. Dağı, *Batılılaşma Korkusu: Avrupa Birliği, Demokrasi, İnsan Hakları, Liberte Yayınları*, Ankara, 2003, s. 164.

Bulaç'da aşırı bir Batı karşıtlığının olduğunu söylemek oldukça güçtür. Batı'nın kesinlikle yok olmasını istemez, ancak Batının, Batı'da kalması gerektiğini savunur. Bulaç'ın Batı karşıtlığının altında, Batı'nın İslam dünyasına müdahaleciliği yatmaktadır. Çünkü Batı'nın müdahaleciliği ile dayattığı sistemi benimsemek zorunda kalan Müslümanlar, İslam'ın çizgisinden uzaklaşmışlardır. Bundan dolayı da Müslümanların kendilerini, İslam'ı ve İslam dünyasının içinde bulunduğu koşulları anlaması noktasında rehberliğe ihtiyacı vardır. Çünkü, ancak bu şekilde Müslümanlar Batı tarafından kendilerine dayatılan siyasi, ekonomik, sosyal modelleri reddederek kendilerine özgü İslamî bir alternatif inşa edebilir.

Özetle, İslam dünyası- Batı ilişkisi devresel bir seyir izlemektedir. Bir taraf yükselmeye başladıkça, diğer taraf onu zayıflatmak ve onun yerini alacak daha iyi bir alternatif üretmek üzere çaba sarf etmektedir. Güç ilişkisinin üstün tarafı, kendi üstünlüğünün devamını sağlamaya çalışırken bir yandan da üstünlüğünü elinden almaya çalışan tarafın faaliyetlerine engel olmaya çalışmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, İslam dünyası-Batı ilişkisi daha kolay anlamlandırılabilir. İslam dünyasının sorunlarına ve gündemine dair konulara karşı duyarlı bir Müslüman ve İslamcı bir aydın olan Ali Bulaç da, söz konusu devresel ilişkide İslam dünyasının üstünlüğüne dayanan yeni bir dengenin ortaya çıkmasını sağlamak üzere Müslümanlara rehberlik etmektedir.

III. İslam Dünyası ve Modern Dünya

Modern dünyada kişi kendini ve kendi isteklerini merkeze koyarak dünyayı anlamlandırmaktadır. Bu da kendisi, çevresi ve en önemlisi onu yaratanla sürekli bir kavga içine girmesine neden olmaktadır. Yani modern insan hayatından Allah'ı çıkarmıştır. Bu durum, Bulaç tarafından modern insanın mutsuzluğunun ve tutsaklığının arkasında yatan temel neden olarak görülmektedir. Yeniden özgür ve mutlu olmak isteyen insan kaybettiği hikmeti arayıp bulmalıdır. Bunun için de kişinin her şeyi kendi aklının ürünü olarak görmesine neden olan modernitenin engellerinden kurtulması gerekmektedir. Ancak insan sınırlıdır ve doğru bilgiye sadece Allah'ın ve Peygamberin yol göstericiliği sayesinde erişebilir.⁹ Başka bir ifadeyle modern dünya, insanı Allah'ın yolundan uzaklaştırmakta, doğuştan iyi ve kötüye yatkın olan doğasında kötü olan tarafın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Modernite 19. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında da etkili olmaya devam etmekte ve Müslüman toplumlarda gelenek- modernite arasındaki gerginlik kaynaklı kimlik bunalımı yaşanmasına neden olmaktadır.¹⁰

9 Ali Bulaç, İnsanın Özgürlük Arayışı, Beyan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 10-11.

10 Ali Bulaç, Tarih, Toplum ve Gelenek, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 266.

Bulaç, modernite de dahil olmak üzere günümüz dünyasında doğal olarak karşılanan birçok pratiği eleştirel bir yaklaşımla ele alarak sorunsallaştırmaktadır. Modernite ve onun ürünleri demokrasi, bilim, ulus, ulus devlet, sanat, teknoloji, sekülerizm vb. bir sürü pratik onun tarafından sorgulanmaktadır. Bulaç'ın modernite ve onun bazı türevlerine yaklaşımını bilmek onu anlamak açısından önemlidir:

- Modernite gerçekliği ikiye ayırır. Dine ve mantığa özgü iki alan yaratarak, hayatın bir kısmından -bilim de dahil olmak üzere- dini dışlamaktadır. İslam ise hayatı bir bütün olarak görmekte ve hayatın tüm unsurlarına dair inananlarına yol göstermektedir.¹¹ Bu nedenle modernite İslam dünyasına uygun değildir.
- Bilgi ancak Kur'an ve Sünnet kaynak alınarak üretildiğinde değerlidir. Günümüzde insanın sınırlı mantığının ürünü olan bilgi ve teknoloji ise dünya üzerinde Batı'nın hem hâkimiyet, hem kontrol kurmasına hizmet eden bir araçtır. Kısaca, Batı'da üretilen bilgi İslam dünyası açısından kabul edilebilir olamaz.¹²
- Sekülerizm Batı'da dini kendi tekelinde gören kiliseye karşı verilen mücadele sonucunda ortaya çıkmıştır. İslam dünyasında ise kilise gibi, kişinin dinini istediği gibi yaşamasına engel olan yapılar söz konusu değildir. Bu nedenle de sekülerizme ihtiyaç yoktur.¹³
- Ulus- devlet dünya üzerinde moderniteyi mümkün kılan siyasî örgütlenme biçimidir. İnsanı Allah'a yönelten bir araç olmaktan çok uzaktır. Buna ilaveten, Müslümanların bölünmesine neden olmuştur.¹⁴
- Soğuk Savaş döneminde İslam dünyasında, halklarına karşı kaba kuvvet kullanmaktan çekinmeyen diktatörlere Batı yanlısı politikalar takip ettikleri sürece müsamaha gösterildi. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile birlikte Batı, Müslüman ülkelere demokratikleşmeleri yönünde baskı uygulamaya başladı.¹⁵ Ancak bu tepeden inme yaklaşım, Müslümanlar sokaklara dökülüp demokrasiyi kendileri talep edinceye kadar sonuç vermedi. Bulaç'a göre ise, Müslümanlar demokrasi sayesinde değil, ancak İslam sayesinde özgür olabilirler. Çünkü İslam'da herkesin Kur'an ve Sünneti yorumlayarak kendi İslam'ına erişme ve ona uygun olarak hayatına yön verme hakkı vardır. Bulaç'ın modernite ve demokrasiye yaklaşımı arasında önemli bir fark vardır. Ona göre modernite, İslam dünyasından tamamen ortadan kalkarak yeni bir alternatifle aşı-

11 Ali Bulaç, *Din, Devlet, Demokrasi*, Zaman Kitap, İstanbul, 2001, s. 49-50.

12 Ali Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir?*, Bakış Yayınları, İstanbul, 2003, s. 73.

13 Ali Bulaç, *Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 156.

14 a.g.e., s. 20.

15 Ali Bulaç, *Gündemdeki Konular*, Akabe Yayınları, İstanbul, 1988, s. 16.

malyken, demokrasi, Batı'da olduğundan farklı olarak İslam temelinde geliştirilerek benimsendiği sürece herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Bu düşüncesinin arkasında -her ne kadar demokrasi olarak adlandırılmasa da- İslam'daki şura, biat, meşveret gibi mekanizmaların demokrasiyle paralellik göstermesi yer alabilir.

Özetle, modernite ve türevleri Allah'ın hikmeti temelinde oluşturulmadıkları, kişiyi Allah'tan uzaklaştırdıkları ve modernitenin korunmasına hizmet eden araçlar oldukları için Bulaç tarafından eleştirilmektedir. İnsanın Allah'tan uzaklaşması ise tehlikelidir. Çünkü bu durum savaşlar, terör, psikolojik hastalıklar, ailelerin parçalanması, alkol ve madde bağımlılığı gibi anomalilerin yaygın olarak gözleendiği bir dünyanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁶

IV. Kurtuluş İslam'da

İslam insanların tüm ihtiyaçlarını ve isteklerini karşılayabilir. Çünkü İslam, tarih boyunca Allah'ın insanlara peygamberler yoluyla defalarca iletildiği mesajının tamamı ve sonucusudur. Geldiği günden bu yana da değişmeden korunabilmiştir. Bu nedenle de ancak kaynağını İslam'dan alan bir sistem Müslümanlar açısından en makul sistemdir.¹⁷ Müslümanlar modern dünyaya eleştirel bir şekilde yaklaştıkları gibi, İslam'a karşı da eleştirel yaklaşarak İslam'ın değişmeyen özünü bulmalıdır. Çünkü ancak bu sayede İslam, tüm zaman ve mekânlara hitap eden Allah'ın son mesajı olma özelliğini koruyabilir.¹⁸ Bu yüzden, hem çağın ihtiyaçlarına cevap verebilen, hem de geleceğe ışık tutacak yeni ve dinamik bir İslam'a ihtiyaç vardır.

Ali Bulaç da son iki yüzyıldır tüm dünyada hâkimiyetini ilan eden Batı medeniyetinin yerine aday ve kaynağını İslam'dan alan daha iyi bir alternatifin mevcudiyetine inanmaktadır. Müslümanlar günlük hayattan siyasete, ekonomiye kadar tüm yaşamlarını İslamî ilkelere uygun olarak tanzim etmelidir. İslam'ın bir din olmasının yanı sıra bir medeniyet olması, sunduğu inanç sisteminden hareketle yeni bir alternatif modelin inşasını mümkün kılmaktadır. Bulaç, neredeyse tüm eserlerinde Müslüman bireyde meydana gelecek değişim sonucunda, gerçek İslam temelinde yeni bir alternatif sistemin ortaya çıkması noktasındaki temennisini ortaya koymaktadır.

Bulaç'a göre, İslam'a dayanan bahse konu olan alternatif, ancak ve ancak mevcut duruma kıyasla Müslüman toplumlar için daha ideal bir alternatifin olduğunun farkına varan Müslümanların sayısının artması ve söz konusu alternatifi inşa etmek üzere harekete geçmeleri halinde söz konusu

16 Ali Bulaç, Ortadoğu'dan İslam Dünyasına, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 308.

17 Ali Bulaç, İslam'ın Anlaşılması Üzerine, Zafer Matbaası, İstanbul, 1980, s. 224.

18 Ali Bulaç, 2006, s. 121.

olabilir. Bulaç da yazılı ve görsel medyanın imkânlarını kullanmak suretiyle, söz konusu farkındalığın oluşmasını mümkün kılacak bilişsel dönüşümün, İslam dünyasında gerçekleşmesi için çaba sarf etmektedir. Yani, içinde yaşadığı koşulları sorgulayan ve daha iyisini gerçek İslam'a dayalı bir paradigma temelinde inşa etmek için istekli, yeni bir Müslüman birey ortaya çıkmalıdır. Bu dönüşüm Müslümanların yalnızca Batı sorununa cevap vermelerini sağlamakla kalmayacak; aynı zamanda gerçek İslam'a uygun yaşama imkânına kavuşmalarını sağlayacaktır. Müslümanlar kaybettikleri hikmeti yeniden bulduklarında yalnızca kendi kurtuluşlarını sağlamayacak, aynı zamanda İslam'ın evrensel mesajıyla tüm insanlığı kurtuluşu erdirecektir.¹⁹

Müslümanlar Batı sorunu ile Batı'dan ihraç ettikleri araçlarla mücadele edemezler. Müslümanlar Batı'nın sunduğu paradigmlar çerçevesinde dünyayı algılamaya devam ettikleri sürece gerçek mutluluğa erişemezler. Müslümanlar Batı sorunu ile ancak kendi kültür ve tarihleri ile uyumlu bir yol benimsemeleri halinde başa çıkabilirler. Bulaç'ı birçok fikir adamından ayıran en önemli özelliklerinden birisi de Batı'ya karşı çıkarken, nefret dolu bir söylem benimseyerek onun tümüyle dünya üzerinden yok olmasını istemeyişidir. Onun için Batı, Müslüman toplumları etkilediği ve onları İslam ve Kur'an'ın yolundan uzaklaştırdığı sürece sorun teşkil eder. Batı ve İslam birbirinin alternatifi olarak algılanamaz. Batı, Batılı toplumlara özgü kalmaya devam ettikçe sorun teşkil etmez ve saygı duyulması gereken bir medeniyettir. İlâveten Müslümanların İslam temelinde oluşturacakları yeni alternatif medeniyet, Batı'nın ötesinde olacağı için ortada Batı sorunu kalmayacak ve Batı bir kez daha Müslüman- Doğu sorunu ile karşı karşıya olacaktır. Başka bir ifadeyle, taraflar arasında güç dağılımının devresel olarak değiştiği İslam-Batı ilişkisinde, İslam dünyasının üstünlüğüne dayanan yeni bir döneme girilecektir.

Soğuk Savaş'ın bitmesi ile ortaya çıkan yeni uluslararası konjonktürde, İslam dünyasının artık Batının eski emperyal ilişkileri yeniden türetmesine imkân sağlayan kapitalizm veya sosyalizm arasında zorunlu bir tercih yapma baskısı altında olmaması da İslam temelinde yeni bir sistemin Müslümanlarca geliştirilmesi için uygun bir ortam sunmaktadır. Bulaç'a göre uluslararası sistemde yeni bir denge oluşmasına ihtiyaç vardır ve İslam da bu dengenin oluşumunda rol oynayarak uluslararası sistemi şekillendirme potansiyelini doğası gereği taşımaktadır.²⁰

Sonuç olarak, Bulaç'ın en önemli hedefi Müslüman bireyde İslamî ilkelere uygun ideal bir toplum yaratma farkındalığının ortaya çıkmasına katkıda bulunmaktır. Müslümanlar gerekli bilişsel dönüşümü gerçekle-

19 Ali Bulaç, 2006, s. 171.

20 a.g.e., s. 19.

tirdiklerinde karşı karşıya buldukları birçok problem otomatik olarak çözüme kavuşacaktır. Buna karşın, modern dünyada ve modern koşullarda yaşayan bir birey olarak Ali Bulaç'ın modern dünyadan etkilenmediği ileri sürülemez. Zaten, İslamcılığı da modernliğe cevap ve meydan okuma niteliği taşıyan modern bir akım olarak görür.²¹

V. İslamcılık Tartışması

İslamcılığın herkesin hemfikir olduğu bir tanımının olmadığını kabul eden Bulaç, İslamcılığı entelektüel, siyasî, sosyal, ahlâkî, ekonomik meselelere İslamî bir bakış açısı ile yaklaşmak ve yeni bir birey, toplum, siyaset ve devlet tanımından hareketle yeni bir siyasî kurum ya da evrensel İslam birliğine ulaşma ideali olarak tanımlamaktadır. Ona göre her Müslüman bu tanımdan hareketle doğuştan İslamcıdır.²² Yani, Bulaç'ın hayatın tüm alanlarını kapsayan bütünlüyci bir İslamcılık anlayışı vardır.

Bulaç, Türkiye'deki İslamcıları üç nesle ayırır. İlk neslin hedefi İslam'ın özüne dönerek Osmanlı Devleti'ni yıkılmaktan kurtarmaktı (1850–1924); ikinci neslinki yeni bir İslamî devlet ve toplum kurmaktı (1950–2000); üçüncü nesil İslamcılar (özellikle AK Parti) ise İslam'ı referans olarak devleti dönüştürmeyi hedefleyerek yola çıktı ancak devlet tarafından dönüştürüldü (20. yüzyılın sonu). Son nesil İslamcılar, miadını dolduran devletin yerine İslam kaynaklı yeni bir siyasî oluşumun öncesi olamayıp devleti İslamlaştırmakla yetindiler.²³

İlk neslin 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıktığını ifade eden Bulaç, daha önceki dönemlerde İslamcılığa gerek olmadığını, çünkü tüm eksiklerine rağmen İslam temelinde organize olmuş bir İslam devletinin var olduğunu savunur.²⁴ Sonraki dönemde Osmanlı Devleti'nde temelini İslam yerine Batı medeniyetinden alan köklü bir reform süreci başlamış ve İslam yalnızca din olarak yaşanmaya devam etmiştir. İlâveten, her ne kadar İslamcılık bağlamsal olarak üç nesle ayrılrsa da devamlılık gösterir. Başka bir deyişle, Bulaç üç neslin referans noktası ve hedefleri arasında fark olmadığını iddia eder.²⁵ Yani, Kur'an ve Sünnet temelinde İslamî bir sistemi dünya üzerinde mümkün kılma hedefi tüm İslamcılıkların ortak noktasıdır.

Bulaç son dönemde Prof. Dr. Mümtaz'er Türköne ile İslamcılık üzerine bir tartışmanın içerisine girmiştir. Türköne, İslamcılığın Türkiye'de 2000'li yılların başında demokrasinin araçlarını kullanarak iktidarda yok olduğunu savunurken, Bulaç İslamcılığın bitmediğini, aksine en güçlü dö-

21 Ali Bulaç, İslamcılık Nedir?, Zaman, 21 Temmuz 2012.

22 Ali Bulaç, 2012, s. 67-68.

23 Ali Bulaç, Eleştiri Adil Değil, Zaman, 2 Ağustos 2012.

24 Ali Bulaç, 2012, s. 68.

25 a.g.e., s. 71.

nemlerinden birini yaşadığını ileri sürmektedir. Bulaç'ı İslamcılık hakkında böyle düşünmeye sevk eden en büyük faktör ise Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki Müslüman toplumların, ülkelerindeki zorba rejimleri ortadan kaldırmak üzere harekete geçmeleri neticesinde ortaya çıkan gelişmelerdir. Bulaç'a göre, bu hareketlerin arkasında İslamcılık bulunmaktadır. İlaveten, İslamcılık 19. yüzyılda modernite ve onun türevleri karşısında ortaya çıkmıştır ve bu türevler var olmaya devam ettiği sürece de İslamcılığa ihtiyaç vardır.²⁶ Nitekim bugün Türkiye'nin gündemindeki Alevi meselesi, Kürt sorunu, gayrimüslimler, ahlâkî çözümler gibi ciddi sorunlar da ancak ve ancak İslamcılık temelinde İslamî bir bakış açısı ile aşılabılır.²⁷ Türköne tarafından sorgulanan konulardan biri de Müslümanların neden sadece Müslüman olmakla yetinmeyip, aynı zamanda İslamcı olmayı da istedikleridir. Bulaç'a göre ise İslamcı olmak bu dünyada İslamî bir alternatifini mümkün kılmak için gereklidir.²⁸ Çalışmada daha önce de belirtildiği üzere insanın kurtuluşa ermesi açısından söz konusu alternatifin ortaya çıkması önem arz eder.

VI. Sonuç

İslam dünyası ve Batı arasındaki güç dengesi yaklaşık olarak iki asır önce Müslümanların aleyhine değişmiştir. Batı, İslam dünyası karşısındaki avantajlı konumunu halen korumaktadır. Yani, Batı halen bir sorun olarak İslam dünyasının gündeminde. Bulaç'ın eserlerinin temel çıkış noktası da İslam dünyasının Batı karşısındaki bu geri kalışıdır. Bulaç bu geri kalışın er ya da geç biteceği noktasında oldukça iyimserdir. Onu iyimser olmaya iten en önemli faktör de Müslümanların içine düştükleri durumdan silkinerek kurtulmak için gereken potansiyel ve kaynağa sahip olmasıdır. Yeter ki, Bulaç gibi bu yolda kendilerine yol gösterenlerin sesine kulak vererek Kur'an ve Sünnete yönelsinler.

26 a.g.e., s. 84.

27 <http://www.edebistan.com/index.php/emeti-saruhan/ali-bulacla-soylesi/2012/08/> Erişim Tarihi: 25 Ekim 2012.

28 Ali Bulaç, 2012, s. 78.

Kaynakça

- KHURSHİD, Ahmad (1995), “*Islam and the West: Confrontation or Cooperation?*”, The Muslim World, Cilt:LXXXV, Sayı: 12, s. 63-81.
- BULAÇ, Ali (1980), İslamın Anlaşılması Üzerine, Zafer Matbaası, İstanbul.
- (1988) Gündemdeki Konular, Akabe Yayınları, İstanbul.
- (1993) İnsanın Özgürlük Arayışı, Beyan Yayınları, İstanbul.
- (1995) Tarih, Toplum ve Gelenek, İz Yayıncılık, İstanbul.
- (1995) Ortadoğu'dan İslam Dünyasına, İz Yayıncılık, İstanbul.
- (2001) Din, Devlet, Demokrasi, Zaman Kitap, İstanbul.
- (2003) Bilgi Neyi Bilmektir?, Bakış Yayınları, İstanbul.
- (2006) Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul.
- “*İslamcılık Nedir?*”, Zaman, 21 Temmuz 2012.
- “*Eleştiri Adil Değil*”, Zaman, 2 Ağustos 2012.
- , (2012), “*On Islamism: Its Roots, Development and Future*”, Insight Turkey, Cilt: 14, Sayı: 4, s. 67-85.
- DAĞI, İhsan D., (2003), Batılılaşma Korkusu: Avrupa Birliği, Demokrasi, İnsan Hakları, Liberte Yayınları, Ankara.
- SEVEN, Erdoğan, (2010), “*Müslümanların Batı Sorunsalına Cevabı: Ali Bulaç'ın Katkısı*”, ODTÜ, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ROBINSON, Francis, (2002), “*Islam and the West: Clash of Cizilizations?*”, Asian Affairs, Cilt:33, Sayı:3, s. 307-320.
- <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/16864158.asp> Erişim Tarihi: 24 Ekim 2012.

A Muslim and Islamic Intellectual: Ali Bulaç

Seven Erdoğan

Abstract

Ali Bulaç is undoubtedly one of the leading figures among the Muslim and Islamic intellectuals in post-1980 Turkey. This study will be built on his ideas in a certain systematic manner. The study composes of five parts: a brief biography of Ali Bulaç will be provided in the first part; the emergence of the problems in Islamic world will be analysed within the framework of Islamic world-West relations in its historicity; current situation/problems of Islamic world will be put forth in the third part; the fourth part aims to show how Islam can be a cure for the situation/problems of Islamic world; the last part will be concentrated on Islamism and a newly debate on Islamism.

Key Words: Ali Bulaç, İslam, İslamic world, Islamism, Intellectual.

Müslüman ve İslamcı Bir Aydın: Ali Bulaç

Seven Erdoğan

Özet

Hiç şüphesiz Ali Bulaç 1980 sonrası Türkiye'sinde fikirleri ve eserleriyle en etkili olan Müslüman ve İslamcı aydınlardan birisidir. Bu çalışmada belirli bir sistematik temelde Bulaç'ın fikirleri ele alınmaktadır. Çalışma beş bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde Ali Bulaç'ın kısa bir biyografisi sunulmakta, ikinci bölümde İslam dünyası ve Batı ilişkisi temelinde İslam dünyasının sorunları ve bu sorunların ortaya çıkışına tarihsel bir perspektifle bakılmakta, üçüncü bölümde İslam dünyasının mevcut durumu ve sorunları ortaya konmakta, dördüncü bölümde söz konusu durum ve sorunlardan kurtuluşun İslam'la nasıl mümkün olacağı, son bölümde ise İslamcılık ve yakın dönemde ortaya çıkan İslamcılık tartışması üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ali Bulaç, İslâm, İslam dünyası, İslamcılık, Aydın.

Kurtuluş Hoca'dan Türk İnsanı/ Toplumunu, Sosyolojisini, Aydınını ve Siyasî Hayatını Yeniden Okumak...

Yıldız Akpolat

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

(Hocaya dört dörtlük hayat yoldaşlığı yaparak entelektüel üretimleri için ona fırsat veren Nazire Hanım'a minnetle...)

Giriş

Bu çalışmayı hazırlarken gene hocadan feyz aldım. İstanbul Sosyoloji'nin çalışma biçimini benimsedim. Teorik yaklaşım değil, verinin kendisinden yola çıkarak “anlamacı” bir şekilde emiprik olanı ele aldım. Yaptığım sadece veriyi kategorilendirip sınıflandırmak, hocanın yazdıklarından yola çıkarak onun perspektifinden Türk düşüncesini yeniden okumak ve verinin bana sunduğunu yorumlamak. Belki de sosyolojinin kavramlarına tercüme etmek. Bir düşün insanını çalışmak öncelikle onun kaygılarını anlamakla mümkün, bu yüzden hocanın temel kaygılarını belirlemeye çalıştım. Bu kaygılar temelde “özgünlük “ arayışı şeklinde tezahür etmektedir. Bu itibarla Kemal Tahir'e ve rahmetli Baykan Sezer hocama ayrı bir yer verdiği görülmektedir. Özellikle Baykan Sezer'in Türk sosyolojisinde getirmeye çalıştığı özgül açılıma karşı duyarlıdır (Kayalı, 2002a; 9-23) ve her ikisi arasındaki fikirsel bağı ifadelendirerek (Kayalı; 2003a, 9-12) Türk sosyolojisindeki yeni açılımı olumlamaktadır. Hoca batılı düşünce kalıpları ile düşünmeyen, güncel siyasetin ayartmalarından uzak kalabilen ve Türk somutundan yola çıkarak soyutlamalar yapanların yanında, bu özellikleri taşımayanların karşısında ise oldukça eleştireldir.

Hocanın yayınlanmış çalışmaları içinde –benim ele aldığım konu itibarıyla- en bütünlüklü ve sistemli eseri olan doktora çalışması, onun ontolo-

jik, epistemolojik ve metodolojik yönelimini açıkça ifşa ettiği eseri olarak dikkat çekmektedir. Bu eser, hocanın Türk düşün ve siyasî tarihi içinde vazgeçilmez konusu olan askerî müdahaleler ile ilgilidir. Konu ile ilgili sair yazılarını ise beş farklı kitapta toplamıştır, gerisi de eminim yoldadır. Hoca belirli bir konu hakkında bütünlüklü çalışma yapmaktan ziyade, kendi hassasiyetleri itibarıyla olumlu ya da olumsuz önem attığı isimler ve eserlere yönelik kısa çalışmalar yapmayı tercih etmiştir. Bu nedenle pek çok yazısı, pek çok dergide ve kitapta yer almıştır. Hoca bize bir iyilik yaparak bu yazılarını ara ara kitaplaştırmaktadır.

Çalışmada hocanın bilimsel yaklaşımını ele aldıktan sonra Türk toplumu, Türk sosyolojisi/sosyal bilimleri, Türk düşüncesi, Türk aydını hakkındaki görüşleri sınıflandırılarak yorumlanmaya gayret edilmiştir. Hocanın eleştirileri ve önerileri birlikte ele alınmıştır. Ne diyelim “Allah mahcup etmemiştir.” umarım.

Kurtuluş Kayalı Hoca'nın Bilim Anlayışı

Hocanın bilimsel yaklaşımı derken kastedilen öncelikle gerçeği tanımlama biçimidir. Buna bağlı olarak bilgi ile özne arasındaki süreç ve bilginin elde edilme süreçleridir. Hocanın üslûbu da ayrıca dikkat çekmektedir. Bir yanda sosyal bilimlerin en temel tartışmaları içinde ilerlerken, bir yandan da konu- isim- eser seçimleri kendi kafasındaki soyutlamaların somut örnekleri babındadır. Hoca sanki kendi söylemek istediklerini söyleyenleri konuşturmaktadır.

Hoca; öznellik-nesnellik, somut-soyut, kavram-veri, etik- emik bakış, pozitivizm-anlamacılık, holistik-aksiyonel tartışma çiftleri arasında salınırken her iki uç yaklaşımların ortasını aramaktadır. Her iki uç yaklaşımların avantaj ve dezavantajlarının farkındalığında bilimsel tutumunu belirlemenin kaygısındadır bir bilim insanı olarak. Handikaplara düşmeme-ye çalışarak, ama bir şekilde de söz söylemek gereğinin bilincinde olarak “bitaraf olan bertaraf olur” gibi 60’lı 70’li yılların oldukça zıtlarıcı siyasî ortamının belirleyiciliğinden kendini kaçırmak telaşı ile hocanın düşüncesini ve yaklaşımını oluşturmanın gayretini bazen dervişçe, bazen hırçın ya da alaycı bir biçimde izlemek, hasbi bir insanı görmek benim için her daim büyük bir tecrübe olmuştur.

Hocanın metinlerinde ilk dikkati çeken hümaniter-anlamacı-emik bir bilimsel yaklaşımın bariz olduğudur. Hegel, Kant yazılarında dile gelmektedir. Örneğin, 60 müdahalesi ile ilgili aynı dönemde yapılan çalışmaların dönemin hâkim görüşü altında yazılması noktasındaki serzenişi (Kayalı; 1994; 9) Hegel’in “Minerva’nın kuşu gece uçar.” ifadesi ile belirttiği, bir olayın o ânın “dünya görüşü” ile doğru bir şekilde değerlendirilemeyeceği, olayın üzerinden belirli bir zaman geçmesi gerektiği düşüncesi ile paralellik arz etmektedir. Batılı kavramlardan yola çıkarak somut gerçeği onun içine zorla sığdırmanın sakıncalarından bahsederken, güncel somut siya-

sete takılı kalmanın kısırlığından söz ederken, teoriziz ve verisiz tarih yapılamayacağını söylerken (Kayalı, 1994; 17), Kant'ın kavram-veri tamamlayıcılığını görmemek neredeyse imkânsız bir hâl almakta ya da evrensel akıl gibi bir kavramın gerçekliğini onaylamak gerekmektedir. Belirli kaygıları taşıyanlar neticede, zamansal farklılıkla, aynı fikirleri üretmektedir. Ayrıca hocanın tekrarladığı “gerçekçi” değerlendirmeler onun tümevarımcı akıl yürütme tarzından yana bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Hoca batılı kavramlarla Türkiye gerçeğinin kavranamayacağını söylerken veya bu kaygıyı dillendirirken kendi gerçekliğimize uygun soyutlamaların geliştirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Kendi özgün gerçekliğimizi açıklayan teoriler bu gerçeğe uygun olmalıdır. Bu anlamda o, içkin olarak “evrensel” toplum teorilerinin olamayacağını da altını çizmektedir. Hoca, sosyal bilimde matematiksel kesinliği reddederken (1994; 20), tarihselliği, kültürü ve özgünlüğü vurgularken, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında ayırım yapmayan pozitivist epistemolojiden ziyade, anlamacı epistemolojiye, daha doğrusu Almanların, Fransa'nın modernlik yolunda ilerlerken, evrensellik bayrağını taşıırken, kendi “özgünlükleri” ile var olma mücadelelerini bilimsel alana taşımalarının getirisi olan bir bilim anlayışına sarılmaktadır. Geç modernleşmenin psikolojisi ve düşünme biçimi bu yoldaki tüm ülkelerin aydınlarında benzeri kaygıları doğurmaktadır: Güçlü olanın elinde nesneleşmeme, kendi farklılığını vurgulama. İşte bu psikoloji evrenselliğin alt yapısından (ekonomi ve teknoloji), farklılığın üst yapısına (tarih ve kültür) gözleri çevirmektedir. Bu noktada batı-dışı bir Marksist gibi (Lukacs) düşünerek, az gelişmiş ülkelerde üst yapının belirleyiciliğinden söz etmektedir (1994; 20). Nitekim hoca, sınıfsal değil toplumsal “değer” alanının araştırılması gerektiğini, bildirmektedir. Bu ondaki “kültür” yönelimini verir.

Hocanın önerdiği Türk sosyal bilim anlayışı “yerel sosyal teoriler” ile mümkündür. Ona göre, tercümanlığa düşmeden, her yeni durum için yeni tavır ve yeni yöntem geliştirmelidir ki bu yol, teoriyi “yerelleştirecek”tir (1994a; 35). Ona göre evrensellik- yerellik tartışması, doğu- batı çatışması tartışmaları ile anlamlıdır. Bu tartışmadan ve kültür sorunlarından uzaklaşmak bizi batıya karşı teslimiyetçi kılacaktır (2005; 71-73).

Her yeni durum için yeni tavır ve yeni yöntem anlayışı, Yunan kaynaklı batılı bilimin evrensel olanı yakalama temayülüne uygun değildir. Böyle bir “değişken” bilim anlayışı, ancak bizim gibi İslam kültürü ile tanışık bir zihniyet için geçerli olabilir. Nitekim İslam'a göre bu dünyada her şey fanidir. Buna ek olarak bir de Türk kültürüne has “Bu da geçer. “ zihniyeti böylesi bir bilim anlayışının sanırım kültürel zeminini desteklemektedir. Hoca kendisinin de bastığı toprağın farkındadır. Ona göre, İbn Haldun'un tarih anlayışı belirleyicidir. Yeni baştan başlamak çöküşten sonra Türk aydını için yeni bir heves olmaktadır (2005; 100).

Bununla birlikte teori ve veri tuzağına düşmeyen ideal düşünür tipini Kemal Tahir'de örneklendirir. Sistematik düşünmek, belgelerin sınırlılığını bilmek ve kavramsal aktarımları tabulaştırmamak ideal Türk sosyal bilimcinin tavrı olmalıdır.

Hocanın anlamacı epistemoloji ile paralel aksiyonel ontolojik yaklaşım kayması da tutarlılık arz etmektedir. Ona göre, toplumsal gelişmelerde bireyin rolü, tahlil süreçlerine dâhil edilmelidir (1994; 21). Bununla birlikte bir düşün adamını anlamak gerek çevresel, gerek kişisel özellikleri ile de ilgilidir. Toplumsal gerçeklikte bireyin rolünü tanımak ontolojik olarak aksiyonelliğe kapı açtığı için paralel olarak da bu gerçeği incelerken bireyin kişiselliğine ya da psikolojik hâllerine yer vermek kaçınılmaz olmaktadır. Ona göre, subjektif niyetlerin nesnel sonuçlarına dikkat edilmelidir (1994; 169-170). Bu söylem açıklıkla Weber'in sosyal bilim anlayışını çağrıştırmaktadır. İncelediğimiz eserlerde hocanın sıklıkla anı kitaplarına başvurması hümaniter bilim anlayışı paralelinde bir içe bakış tekniğini kullandığını göstermektedir. Bu haseple hocanın bir ayağı aksiyonel-hümaniter-anlamacı-emik sosyal bilim anlayışına basmaktadır. Hocanın diyalektik mantık içinde çalışmalarını ürettiğine dair veri, onun sürekli zıtlıklar içinde tartışmasının yanı sıra açık ifşalara da kapı açmaktadır. Ona göre sorunlar bütünleşme ve çatışma içinde ele alınmalıdır (1994, 22). Hoca pozitivist bilime olan mesafesini Tanpınar ile dile getirir. Tanpınar'a göre, insana ve canlı hayata bir kalp adamı olarak yaklaşmak gerekmektedir. Bunca Alman bilimi etkisi kaçınılmaz biçimde idealist yaklaşıma da kapı açmaktadır. Nitekim Kayalı'ya göre tarih, düşünen insanın zihniyetini anlayarak anlaşılabilir (1994a; 99). Yani, tarih düşüncenin ürünüdür, diyebiliriz ki bu bizi idealizme götürür. Hatta Türkiye'nin tarihi "düşüncenin tarihi" olarak görülebilir (1994a; 99). Cemil Meriç'ten alıntılanarak hoca, bir insanın ancak düşünceleri ve duyguları ile bilinebileceğini, maddî olayların ancak kronoloji için bilgi olabileceğini söyler.

Türkiye'de belirli bir dönem genellikle kullanılan Marksist ve yapısal-işlevselci teorilerin tarih dışı olduğunu belirten Kayalı, bu teorilerin tüm toplumlar için batı toplumunu örnek aldığından yanlış olduğunu ifade eder (1994; 17-18). Toplumların kendi çözümlerinin kendi içinden çıkacağını söyler. Sosyal bilimlerin toplumların sorunları ile ilgili olduğuna, bu sorunlara çözüm üreteceğine ve bu anlamda bilimin siyaset içre olduğuna gönderme yapmaktadır, ancak bu siyaset asla "güncel" siyaset değildir.

"Hayali gerçekler gerçeğin bir bölümüdür." sözünü hocanın aktarması, onun yeni bir açılım olan perspektivizm yönelimli olduğuna işaret etmektedir (1994; 21). Eğer bu hayali gerçekler, gerçek hakkında üretilen teorilerse, o gerçeğin inşasında da pay sahibi olmaları gerekir ki, biz bu açıklama şemalarını üretebiliyoruz. Hoca da benzeri şekilde bu "hayali gerçekler"ın toplumsal temellerinin araştırılması gerektiğini vurgulamaktadır (1994; 22).

Tüm bu bilimsel yaklaşımlar neticede özgün olanın, özgün tekniklerle araştırılması gereğini bildiren metodolojik yargı ile tutarlı bir cümle haline gelmektedir. Ona göre, batılı yöntemlerle yerli gerçekler araştırılmaz (1994; 23). Hoca kendi doktora çalışmasının; batıcı ve tarih-dışı dediği sosyalist, İslamcı, pozitivist çalışmalardan farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Sorunu özgüllük ve yerlilik çerçevesinde ele aldığını, belirtir (1994; 23). Bu açıklama hocanın somut-reel gerçekten yola çıkarak soyutlamalar yapma yani tümevarımcı teoriler üretme tarzından kaynaklıdır ki, bu tarz daha gerçekçidir. Hocada bir “sahicilik” duygusu ağır basmaktadır. Bu duygu, çoğu zaman “hasbi” olarak nitelediği kişilerin de sıfatıdır. Bu sahicilik duygusu batı dışı aydınının “modern-yapay” değerler sistemine bir eleştirisi, bir tepkisi olarak belirmektedir.

Türk Siyaseti, Toplumunu, İnsanı, Resmî Aydınını

Hocanın Türkiye üzerine yazdıklarını bir somutta, bir de düşünsel boyutta olmakta üzere iki kısımda ele almak mümkün. Bu kısımda, Türkiye'nin somut boyutu hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Türk siyaseti hakkında görüşü, kendi yetiştiği okulun (Mülkiye) hocası Bahri Savcı'nın oldukça gelişkin bir siyaset sosyolojisi makalesindeki tespitini (bkz. Savcı, 1958) tekrarlamaktadır: Türk siyaseti halktan kopuk aydınların iktidar mücadelesidir (1994; 25).

Hoca batılı kuramlar bizi açıklayamaz derken, özellikle modernleşme kuramlarına göndermede bulunur. Modernleşme, kurumsal olarak farklılaşmaya yol açarken, Osmanlı modernleşmesi ile toplumsal kurumlarda fonksiyonel farklılaşma olmamıştır, ordu siyaset kurumuna müdahil olmuştur. Kayalı, Türk toplumuna teorik gözlüklerle bakılmasının toplumu yanlış değerlendirmeye götürdüğüne işaret etmektedir. Buna göre Türkiye'nin kentli toplum olarak kabul edilmesi Türk düşüncesinde iktisat ve siyaset kurumlarını öne çıkaran çalışmalara neden olmuştur (2000; 117). Kendimizi yanlış tanımlarsak çözümlerimizi yanlış yerlerde arayabiliriz.

Kayalı'ya göre aydınının iktidar çatışmasında kendine taban yaratma çabası, halkı siyasete dâhil etmiştir (1994; 29). Coğrafyanın geleneği üzere siyasetten uzak halk, aydınının çabası ile siyasete girince, Türk halkı ülkeyi çeşitli çıkmazlardan sağduyusu ile kurtarmıştır (1994; 29). Kayalı'nın Kemal Tahir'den geçme “Türk halkına” yönelik olumlu düşünceleri vardır. Özellikle Kemal Tahir'in Yol Ayrımı adlı romanından alıntılar hocanın doktora tezinde dikkat çekmektedir. Hoca'nın bilim anlayışı gereği Türk toplumu ile ilgili çalışmalarda romana referans vermek kültürel boyutu ifşa ettiğinden oldukça önemlidir. Kayalı'nın Türk toplumuna ilişkin olumlu tavrı, siyasetin aydınının elinde oldukça toplumsal dönüşümün sağlanamayacağı, İdris Küçükömer'in deyimi ile “aydının halkın önünü kapadığı” şeklindeki

anlayışın bir devamı niteliğindedir. “Yapısal dönüşümün” önündeki engeller Türk aydını ve ordusudur. Burada yapısal dönüşüm, toplumsal değişime işaret etmektedir, ancak bu değişim batı hedefli olmaması itibarıyla ona “modernleşme” denilmemektedir. Hocanın ilgisi somut olarak değişim sürecini kavramlaştırmak değil, bu türlü kavramlaştırmalara dönük meta-analizler yapmaktır (2001; 133-143).

Kayalı için Türk toplumu ve insanına ilişkin değişiklikler yapılmak isteniyorsa öncelikle bu yapıların tarihsel ve kültürel özellikleri açığa çıkarılmalıdır (1994a; 24). Bu anlayış pozitivist sosyolojinin Fransa’da zuhurundaki temel kaygı ile paraleldir: Pozitivist- toplumsal mühendislik, aydınlamacı- dışarıdan toplumsal müdahale değil. Benzeri bir eğilimi Mümtaz Turhan’da da izlemek mümkündür.

Hoca’nın Türk toplumunu, düşüncesini ya da değişimini anlarken modernleşmeci tarzda bir kopuş algısına karşı çıktığını, değişimin ötesinde sürekliliklerin varlığının da görülmesi gerektiğini bildirmesi (1994; 31), onun yapısal bir yaklaşıma dahil olduğuna işaret etmektedir. Kayalı, Osmanlı modernleşmesi konusunda bürokrasinin başlattığı, burjuvanın gelişememesi vb. konularda ortak görüşleri tekrarlamaktadır. Kayalı’nın bürokrasi ve ordunun “ittihatçılık” geleneğine bağlı olduğunu ve bunun ise bir tür tutuculukla belirdiğini söylemesi, klasik-statükocu söylemin ötesinde olduğunu göstermektedir.

Kayalı’nın Türk toplumunu ve siyasetini dolayısı ile ele aldığı askerî-müdahaleyi değerlendiriş biçimi batılı kuramların açıklama şemalarından farklı olarak, içkin-geleneksel tutumlardan referanslardır. Ona göre hem modernleşmeci, hem de sosyalist yorumlar sığdır. Kendi gerçeğimizi kendimizden yola çıkararak açıklamalıyız. Hocanın Türk siyasetinin temel taraflarını ele alış biçimi İdris Küçükömer’in, Düzenin Yabancılaşması adlı eserinden kaynaklıdır. Bu itibarla ilk Mecliste ikinci grup daha demokrat, birinci grup ise daha despotiktir (1994; 41). Kayalı’nın “ittihatçı geleneği” (siyaseten otoriter, ekonomide devletçi) Türk aydınının özgürlüğü kendisi ile sınırlama edimi ile biçimlenmektedir (1994; 45). Hocanın en fazla eleştirdiği cenah ise özellikle sol kesimdeki aydındır (1994; 78). Kayalı’ya göre, batılılaşmayı Ortodoks bir biçimde anlayan sol kesim Marksizm’i anlayamadı. Buna göre Batı’da Marksizm, teorinin somutlaştırılması ile geliştirildi ve altyapı-üstyapı arasındaki nispi otonomi hep kabul edildi. Ancak Türk solu bunu kavrayamadı (1994a; 39).

Kayalı’ya göre, Türk toplumunun sosyo-ekonomik yapısı Batılı kalıplara sığamayacak denli karmaşık ve tarihsel birikimi zengindir (1994; 93). Böylesi bir “karmaşık” yapı algısı, verinin zenginliğini teorinin tek düzeliğine indirgemek istemeyen Almanların anlamacı –tarihselci bilim anlayışına paraleldir. Ontonun zenginliğini kurama hasretmeye bir direniştir.

Bu direniş siyasal bir yaklaşımın bilime yansısı olarak kabul edilebilir. Batılı kuramlar ile Batılı emperyalizm arasında bağ kuran “yerli sosyalizm” söyleminin bu bilim anlayışına temel oluşturduğu söylenebilir. Hocaya göre, Türk aydınının (bürokrat ve ordu) belirleyiciliği toplumsal yapının kendinden kaynaklıdır ve bu önemli bir ipucudur (1994; 94). Bu yapısal müsaitliğin tarihsel kökleri Baykan Sezer'in çalışmalarında temellenmektedir. Türk aydını toplumsal temeli olmayan bir tür kapıkulu olarak devletin sınırladığı bir algıya sahiptir (1994; 97). Böylesi bir aydın tanımı Gramsci'nin “organik aydın” tanımını çağrıştırmaktadır. Ama bu aydın, devletin organik aydınıdır, sınıfların değil. Bununla birlikte devlet ile aydın arasındaki ilişki pragmatiktir. Devlet, aydın için araç niteliğindedir, aydın ise bir fikrin neferi gibidir (1994a; 19). Güncel sorunlara çözüm üreten bir aydın tipi söz konusudur.

Kayalı'nın Türk aydınına bakışı menfidir. Zira bu aydın resmî aydındır. Hocanın yazılarında düşünsel üretim veren düşün adamları entelektüel olarak nitelendirilir. Bununla birlikte eleştirel yaklaştığı kesimlere karşı da aydın lafzını kullanır ki, “aydın “ kavramı hoca için olumsuz çağrışımlar içeriyor. Ona göre, bu “Türk aydını” geniş çerçeveli düşünemez, güncel siyasete takılı kalır, kalıpcı ve aktarmacıdır, soyut düşünmeyi beceremeyendir (1994; 176-179).

Türk halkı özgürlükçü, bağımsızlıkçı, değerlerine bağlı bir biçimde tanımlanmaktadır. Bu algı sol-statüokocu geleneğin gelişmelerin önünde engel gibi gösterdiği Türk halkı tanımına karşı Mümtaz Turhan'da dillenen söylemin uzantısıdır. Türk düşün hayatında kategorilendirmeler çok kolay yapıldığından hocayı yalınkat okumak, onu “sağ” yollu bir söylemin temsilciliğine getirebilir.

Kurtuluş Kayalı'nın referans verdiği, kendine tercüman kıldığı isimlerden biri olan Şerif Mardin'in toplum hakkındaki yorumu oldukça aydınlatıcıdır. Buna göre pozitivist bilimin mutlak doğruluk amaçladığı şeklindeki algılama bu toplumun “nas” temelli olmasıyla belirlenmektedir. Bilimin bile, toplumsal-kültürel arka bahçeye göre biçimlendiğine yönelik referans hocanın Türk düşüncesinin sosyolojisini yapma çabası ile anlamlıdır. Ancak hocaya göre, düşüncenin evrensel ve mutlak sayılması bilgi sosyolojisi yapmanın önündeki engeldir (2000; 103). Oysa gerçeklik ve düşünceler zaman-mekân ile sınırlıdır.

Türk Düşüncesi ve Bu Düşünceyi Üretenler

Türk düşün tarihinden öte Kayalı'nın üzerinde durduğu mesele ya da hikâye; Türk toplumunu açıklama biçimlerine eleştirel bir üst bakış sunmaktır ve bunun ardından örnek isimler etrafında Türk düşüncesinin nasıl olması gerektiği hususunda önerilerde bulunmaktır. Türk düşün hayatının en büyük handikapı “içtimâî eyleme aşırı bağlı” olmasıdır (Ülken, 1994a;

15). Onun bütün derdi ülkenin “düşünsel topografyasının” çıkartılmasıdır. Burada kullandığı “topografya” kavramı hocadaki yapısalcı analiz anlayışının bir uzantısı olarak görülebilir. Sosyal bilimlerde yapısalcı ve tarihselci analiz biçimleri sürekli tartışma halindedir, ancak hocada bu iki analiz biçimi sentezlenmeye çalışılmaktadır; tarihsel değişimlere rağmen değişmeyen bulmak, değişimlerdeki sürekliliği görmek ve aynı olanın nasıl farklı biçimlerde yeniden ortaya çıktığına dikkatleri çekmek.

Kayalı, Türk düşün adamlarının siyasal eğilimleri itibariyle değerlendirilmelerine karşıdır. Siyasî eğilimi hoş giden adamların eserlerinin ön plana çıkarılması ve soyutlama düzeyi yüksek eserlere iltifat edilmemesi neticesinde siyaset ağırlıklı bir düşün tarihine yol açılmaktadır (1994a; 11). Diğer taraftan ise, zaman ve mekândan soyut bir düşün tarihi ortaya çıkmaktadır. Hocanın “soyutlama” anlayışı daha önce de belirtildiği üzere tümevarım akıl yürütme tarzıdır. Bu ülkenin tarihine dayalı somut gerçeklikten türeyen soyutlamalar yapılmalı, yoksa Batılı kuramlara tarihsel veri sıkıştırılıp bize yabancı, bizi açıklamaktan aciz, “tumdengelimci” soyutlamalar yapılmamalıdır. Kayalı’ya göre Türk düşün hayatını ekonominin aşırı abartılması ve siyasetin vurgulanması belirlemektedir (1994a; 23). Geçmiş bugünden bakılmakta, geçmiş kendi anlam dünyası içinde değerlendirilmemektedir ve üstelik geçmiş bakış sathidir. Anlaşılacağı üzere hocada derin bir tarihselcilik vardır.

Türk düşün tarihi ile ilgilenen sosyologların iki temel özelliği vardır; kurama ilgisizlik ve güncel siyasete uzak olmak. İşte bu güncele uzak olmak, Kayalı’ya göre bu insanları düşün tarihine yöneltmektedir (1994a; 220).

Türk düşün tarihini üreten entelektüelleri Kayalı ikiye ayırmaktadır; biri Türkiye’yi dışa kapayanlar, diğeri, ülkeyi dünyanın, en azından Orta Doğu’nun bütünü içinde inceleyenler (1994a; 13). Bu entelektüellerden ilki teorik konulara kapalıdır, diğeri ise, Türkiye’nin somutundan uzaktır. Kayalı temel epistemolojik ikiciliklerin sentezlenmesini, en uygun ele alışı biçimi olarak görmektedir ve bu sentezin gerçekleşmemesi halinde somutun yeterli bir biçimde açıklanamayacağını düşünmektedir. Genellikle sol aydın evrensele açıktır, teori bilmektedir, sağ aydın ise, buna kapalı, ancak ülkenin somut şartlarına bağlıdır. İşte hoca Türk düşün geleneği için Ülken’in arzu ettiği “sentezci” bakış açısının epistemolojik alanda da tecelli etmesini ummaktadır. Türk aydını yaşadığı coğrafyanın gereği olarak “sentezci” ve “uzlaşımçı” olanın daha “gerçekçi” olduğuna kanidir sanki. Ülke gerçeğini bilmek için teori ve veri birlikte ele alınmalıdır. Hocanın bu uğurda en ideal olarak gördüğü düşün adamının İdris Küçükömer olduğu anlaşılmaktadır (Kayalı, 2002; 119-133). Küçükömer’in bunu başarabilmesinin sosyal koşulları da vardır. O, halkın içinden yetişmiş ve bu ülkeye yabancılaştıran okullarda okumamış olandır. Küçükömer, hocanın istediği tarzda tümevarımla soyutlama yapabilen nadir düşün adamıdır. Gene Sait Halim Paşa da hocanın kafasındaki ideal aydın tipine uygundur.

Çünkü, yurtdışı eğitimi alması onun memleketteki güncel siyasetten uzak durmasına vesile olmuştur. Böylece olayları mesafeli bir şekilde değerlendirebilmiştir. Görüldüğü üzere hoca bir düşünürü değerlendirirken emik bakışa önem verdiği gibi, sosyal olayların etik bir bakış açısı ile dışarıdan değerlendirilmesi gereğinin de altını çizmektedir.

Kayalı, Türk düşün insanlarının Batılı kuramları kendi kültür kodları ile tercüme ettiğini ya da seçici davrandığını da ifade etmektedir (2000; 133). Ataç'ın tercüme yorumunu da hoca bu yüzden anmaktadır. Ataç'a göre tercüme bir kelimenin mekanik aktarılması değil, aynı kavramın bir başka kültürde yeniden düşünülmesidir (Kayalı, 2002; 69) ki, tercüme neticede bir yorumlama edimidir, bu itibarla iki kültürün karşılaşmasıdır. Kendi kaderi ellerinden alınmış bir toplumun düşün adamları, yapabilecekleri en iyiyi yapmaya çalışmaktadırlar. Batının özneleştirdiği bir zamanda en azından bilinçli ya da bilinçdışı bir şekilde nesneleşmemeye gayret etmektedirler. Özellikle kültür ve tarihsel geçmiş bunda belirleyicidir.

Kayalı'nın önemli bulduğu diğer düşün insanları ise; Ahmet Hamdi Tanpınar, Adnan Adıvar, Hilmi Ziya Ülken, Behice Boran, Niyazi Berkes, Mümtaz Turhan, Cemil Meriç, Kemal Tahir, Şerif Mardin ve Baykan Sezer'dir. Bu isimlerden sıkça alıntı yaparak kendi düşüncesine tercüman kılmaktadır. Behice Boran müstesna, bu isimlerin kültür ve tarihi yani üst yapıyı öne çıkaran yorumlarda bulunmaları, hocanın bu isimlere önem vermesine vesile olmuştur. Örneğin, Cemil Meriç bu ülkenin düşün eğilimlerini "gerçekçi" bir biçimde ortaya koyarken, Berkes "kültürün özerkliğine" vurgu yapmaktadır (1994a; 13-14).

Neticede Türk düşün hayatı birbirinden kopuk adacıklardan oluşmaktadır ve bu adacıklar birbirine kapalıdır (1994a; 229). Kayalı, kendinden menkul sosyal bilimcilerin ne geçmişlerini, ne birbirlerini, ne ülkeyi, ne de Batı'yı biliyor olmalarından ötürü oldukça öfkelidir. Türk düşün tarihi çalışmaları ise genellikle sorusuz, sorunsuz ve belge yığındır. Ele alınan isimler çağdaşları ile ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmemektedir (1994a; 255-257). Kayalı bu eksiklikleri gideren çalışmaları ile Türk düşün tarihine katkıda bulunmaktadır. Ayrıca Türk düşün tarihine katkı yapacak insanların kendi hayatlarında dram yaşayanlar olduğunu belirtir (2000; 116). Arife tarif ne gerek. Bu insanlar gündelik hayattan kaçarken tarihe bir liman gibi sığınmaktadırlar (2000; 156).

Türkiye'de Sosyolojinin/ Sosyal Bilimlerin Genel ve Kronolojik Özellikleri

Sanırım özellikle batılı ülkelerde düşün tarihi denilince felsefe tarihi, bizde ise, sosyoloji tarihi akla gelmektedir. Bunun nedeni Ülken'in deyiimi ile sosyal eyleme aşırı bağlı bir düşünsel geleneğimizin olmasıdır. Bu yüzden üretilenler sosyal olan ile sınırlıdır ve sosyal olana siyasî çözümlerin üretilmesi de düşün tarihini, Kayalı'nın ifade ettiği gibi, siyasî, düşünceler tari-

hine çevirmektedir. Bunlara ek olarak belki batılı insanın da kendi sosyal sorunlarına çareler üretmek için düşünce geliştirmesine rağmen, üretilenlerin evrensel düzeyde çıkarımlarla yapılması onlarda “felsefeye”, bizim ise etnosantrik bir çerçeve ile sadece kendimizle sınırlı görüşler geliştirmemiz “sosyolojiye “ neden olmaktadır. Bu itibarla Kayalı’da, Türk düşün tarihi ibaresi ile Türk sosyoloji tarihi çakışmaktadır. Nitekim ona göre entelektüel tarih içinde Türk sosyolojisinin gelişimi anlaşılabilir (1994a; 55).

Kayalı’ya göre Türkiye’de sosyoloji yapmak iki anlama gelmektedir. Türkiye’de sosyoloji yapmak, (dünyada) sosyoloji yapmaktan farklı değildir ya da Türkiye’de sosyoloji yapmak çevrede sosyoloji yapmaktır ((2005; 21). Dünyadaki işbölümü gereği, Türk sosyologlarına düşen görev ikincil mahiyette metinler yazmaktır, ancak bu metinler de yabancı dilde yazılmıdır. Kayalı, Türk sosyologlarının gittikçe dünya sosyolojisine dair evrensel üretim çabasından vazgeçtiğine dikkat çekmektedir. Türkiye’de sosyolojiyi belirleyen benzerliğin sosyolojinin, farklılığın ise tarihin konusu olduğunu söyleyen Behice Boran’dır (2005; 23). Özgünlüğün peşinde olan Kayalı için bu anlayış oldukça sıkıntılıdır. Bu durumda Türk sosyolojisi inşa edilemez duruma getirilmiştir.

Kayalı’nın Türk sosyolojisi ile ilgili genel nitelermeleri şöyledir;

1- Sadece sosyoloji ile ilgilenen sosyologların sayısı azdır, özellikle ilk dönemlerde (40’lar) sosyologların ilgi alanları genişken, zamanla daralmıştır.

2- Toplumun gündelik sorunları ile ilgilenmek iki sorunu beraberinde getirmiştir: Teorik metinlerin azlığı ve sosyologların fildişi kulelerde yaşamamaları(1994a; 57). Hoca bilimsel üretim için toplumun gündelik siyasî hayatına mesafeli olunması gereğini sıkça dile getirir. Aslında bu (bilimsel üretim süreci) bir denge meselesidir: Türk sosyologu/entelektüeli Türk somutuna (tarih ve kültürüne) yabancı olmayacak, ancak gündelik siyasetin tuzağına da düşmeyecektir. Tıpkı toplumsal sorunlara din ile çözüm üreten peygamberlerin inzivaya çekilmelerine benzer şekilde bir tutum içinde olunmalıdır.

3- 30’larda çeviriler ağırlıktadır, 40’larda ülke sorunlarına ilişkin teorik kaygısı olan çalışmalar yapılmıştır (Berkes ve Boran’ın çalışmaları) , 50’lerde İstanbul sosyolojinin hocaları veluttur, 60’larda köy monografi-leri artmıştır, 60’lardan sonra verinin ön planda tutulduğu, teorinin ihmal edildiği belgesel tarihçilik ve uygulamalı sosyolojik çalışmalar ağırlık kazanmıştır (1994a; 58).

4- Türk sosyolojisinin temel sıkıntısı teorik yapıtların yokluğudur (1994a; 59). Hocanın burada kast ettiği elbette tercüme teori kitaplar değildir. Türk sosyolojisinin kendini tartıştığı, bu toplumu anlamak için geliştirilen teorilerin olduğu eserlerdir.

5-Türkiye'de sosyal bilimlerin bir diğer handikabı gündelik siyasetle meşbu olmasıdır.

6-Türkiye'de sosyal bilimci ve sosyologların güncele takılı kalmaları geçmiş önemsemelerine ve ampirik çalışmalar yapmalarına neden olmaktadır.

7-Türkiye'de sosyologları ikiye ayırmak mümkündür: Modernist ve Muhafazakâr. İkinciler geçmişe önem verenlerdir (1994a; 63). Modernistler Kıray'dan, muhafazakârlar Turhan'dan etkilenirler. Kayalı, sol-modernist aydın kadar muhafazakâr aydına da mesafeli ve eleştireldir. Ona göre, sağ-muhafazakâr aydın Batı'yı başka bir Batı'dan yola çıkarak eleştirmektedir (2000; 100).

8- Son dönem sosyologlar (80 ve 90 sonrası) teoriyi önemsemiyorlar ve yakın döneme ilgi gösteriyorlar. 80 sonrası, Cumhuriyet öncesine ilgi artmaktadır ve toplumsal yapının özgünlüğü vurgulanır. Bu itibarla bu dönemde Berkes, Boran'dan daha fazla etkilidir. Özellikle Mardin, Sezer ve Ergun'da teorik kaygılar vardır. Bu üç sosyolog tıpkı Erol Güngör gibi dini siyasallaştırmadan ele almakta (1994a; 67), olayları Doğu-Batı ekseninde işlemektedirler.

9- Birey sorunu yeterince irdelenmemiştir. Tanpınar'ın dediği gibi birey irdelenmediği için Türk romanından bahsetmek imkânsızdır.

10- 70'lerde artık Cumhuriyetin ideali olan bireyi kalıba dökme işinin gerçekleşmediği kabul edilmiştir.

11-Türkiye'de sosyoloji ve tarih, sosyoloji ve kültür barışmamıştır. Bunun müstesna örneği Mustafa Akdağ'dır. Onun çalışmalarında sosyoloji ve tarih iç içe geçmiştir (2000; 80).

12-Düşünce, tarih ve kültür sorunları değil, ekonomik ve siyasal sorunlar tartışılmıştır (1994a; 84). Hocanın işaret ettiği gibi Türkiye'de sivil toplumun bilimi olması gereken sosyoloji; iktisadî, siyasî yaklaşım ve konuların içine batmıştır. Sosyal olaylara değinilmemiştir. Esas sıkıntımız da budur.

13- Türk sosyolojisinde yöneme karşı genel bir ilgisizlik vardır, Emre Kongar buna bir örnektir (1994a; 222).

14-Teori kaygısı olmayan Türk sosyolojisi çalışmalarına örnek ise Mübeccel Kıray'ın çalışmalarıdır (1994a; 222). Kayalı Batılı kuramların ve yöntemlerin kalıp şeklinde kullanılmasına karşı olmakla beraber, teori, yöntem bilgisi ve tartışmalarının öneminin, eksikliğinin farkındadır.

15-Türkiye'de sosyoloji çalışmalarının genel özelliği; bir yanda (modernist) hayatın gerçeğini ortaya çıkaracak bol miktarda ampirik çalışma, "hafif Marksizm kokan", ama yapısal-fonksiyonalizm ile bezeli "sığ bir teorik

çerçeve”, Atatürk’ün “sosyolojik dehasını” aktaran sözler ve Ziya Gökalp ilgisi, diğer yanda ise (muhafazakâr) Türkiye’nin kendine benzediğini gösteren ampirik bulgu, anti-Marksist, “sığ bir teorik çerçeve” söz konusudur (1994a; 187). Görüldüğü üzere, hoca Türk sosyolojisinin iki ana yakası için de eleştirel bir bakışa sahiptir.

16- Türk sosyolojisinin en önemli niteliği gelenek yokluğudur. Bunun belli başlı sebepleri arasında tercümenin telif eserin yerine geçmesi -ki nitekim telif eserler bile tercüme kokmaktadır (Ülken’den alıntıyla)-, geçmiş birikimin önemsenmemesi, çok kolay, sürü halinde düşünce değiştirme ve aşırı uzmanlaşma sayılabilir (2005; 56-59). Türk sosyolojisinin sıkıntısı, güncele aşırı bağımlı olmak ve batılı kavramlarla düşünme alışkanlığıdır (2005; 68).

Kayalı, Türk düşün tarihini, Türk sosyoloji tarihini ya da Türk sosyal bilimlerini 1940’lar, 1960’lar ve son dönem dediği özellikle 1990 sonrasını dönemleyerek ele almakta ve kıyaslamaktadır.

1940’larda sosyal bilimciler genellikle tarihle ilgili değildir. Ancak 1960’larda ülkenin acil sorunlarını çözmek isteyenler tarih ile ilgilenmeye başladılar. Ülken’in deyimi ile, 1940’lı yılların sosyal bilimcisi Batı’yı boş bir kalıp gibi algılamamaktadır. En geniş mânada insana gitmenin kendimize gitmek olduğu benimsenmiştir (1994a; 111). Burada Ülken’den alıntıyla hocanın vurguladığı husus, evrenselden yerele gidilebileceğine dair erken Cumhuriyet dönemi zihniyetinin ifşa edilmesidir.

İstanbul ve Ankara’yı bu dönemde ayrı değerlendiren Kayalı’ya göre, tarih ilgisi İstanbul Sosyoloji’de vardır. Bunun nedeni Ülken’in Alman hocaların etkisinde kalmasıdır. Bu hocalar da üç akımın etkisindedir: Alman idealizmi, Marksizm ve tarihselcilik (2002; 49). Ülken’i oldukça beğenen Kayalı için de, dolaylı bir etkiden bahsetmek sanırım yanlış olmayacaktır. Darülfünun muhafazakâr ve tarihe bağlı, Ankara ise bu dönemde yenilikçi ve modernisttir.

Kayalı, Ülken’de sanki kendini tanımlamaktadır, o; muhalif olan, entelektüel ve siyasî iktidardan uzak -bu yüzden de eleştirel olabilen-, düşünürleri kendi dili ile değil, onların dilleri ile aktarandır, (ki Kayalı’nın bir tür içe bakış tekniği de budur) (2002; 58). Hasan Ali Yücel de benzeri bir konuma sahip ve hocanın bu coğrafyanın ürünü olarak idealize ettiği aydın tipidir. Nitekim o, hem Mevlânâ’yı hem de Goethe’yi bilendir (2002; 62). İdeal Türk aydını, Anadolu gibi olandır. Hem Doğu, hem Batı, belki de orijinal olamamızın, kendimiz olamamızın nedeni budur. Zenginlik gibi gösterdiğimiz belki de handikabımızdır.

Kayalı kendi yazın hayatında sürekli muhalif olup, iktidardan uzak kalmanın bedelini yazılarının “üstünün çizilmesi” ile ödemiş görünmektedir (2003; 15). Özellikle üniversitede yükselme sorunlarını yaşamış olan

hoca, Hüseyin Batuhan örneğinden yola çıkarak, onun söyledikleri ile hem bu toplumu, hem de bu toplumun bir parçası olan üniversitelerin krizini dillendirmektedir. Hüseyin Batuhan'a göre, üniversitede insanlar başkalarına tahakküm etmek için yükselmek istiyor. Tıpkı üniversite dışındaki toplum gibi. Bu itibarla iş hayatında bir çeşit "derebeylik kapitalizmi" sürmektedir (akt. Kayalı, 2003; 79). Weberyen bir terminoloji ile buna "patrimonyalizm" demek de mümkündür.

DTCF'den 1947 yılında atılan dört hocasının Türk sosyoloji tarihinde önemli bir yeri vardır. Bu itibarla hoca bu isimlere çalışmalarında yer verir. Kayalı'ya göre, Berkes ve Boratav kendi alanlarında Türkiye'nin birikimini ortaya çıkarırken, Boran ve Başoğlu somut sorunların teorik ve somut tahlillerini yapmışlardır (1994a; 115). Bu dört hocanın katkıları maalesef siyasî tartışmalar ile manipüle edilmiştir. Kayalı'ya göre, bu dört hoca Türk düşün ve siyasî hayatına 1940'larda milliyet ve din gibi unsurların yeniden girmesine uyum sağlayamadıkları için sorunlar yaşamışlardır. Bu hocaların bilim anlayışları ise pozitivisttir (1994a; 163).

40'ların Türk sosyolojisine mirası ise şöyledir; bilimin evrenselliği, ırkçılıkla mücadele, ülkenin somut sorunlarına duyarlılık, sorunlara bütünsel bakma ve toplum sorunlarına nesnel yaklaşmak. (1994a; 165-166).

1960'larda iki eser belirleyici olmuştur; Doğan Avcıoğlu'nun Türkiye'nin Düzeni ve Erol Güngör'ün Türk Kültürü ve Milliyetçilik. Her iki düşünürün aydın üzerinde etkili olmasının nedeni, onların eserlerinin direkt olarak okunması değil, siyasî gazetelerde yazı yazmalarındadır (1994a; 21). Kayalı böylece aydınının çok da kitap okumadığına işaret etmektedir. Zaten onun aydınlara en büyük eleştirisi ,özellikle akademidekilerin bastıkları topraktan bihaber olmalarındadır; bu toprak gerek somut ve tarihsel, gerekse soyut ve düşünseldir. Bu düşünürlerin dayandıkları Türk düşünürleri vardır; Erol Güngör, Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'dan, Avcıoğlu ise Berkes'ten etkilenmiştir.

Kayalı'nın en çok sevdiği şeyin düşünsel iz sürmek olduğu görülmektedir. Herkesin babasını reddettiği, hatta farkında olmadığı düşün hayatımızda Kayalı bir "dedektif" gibi çalışmaktadır. Turhan ve Berkes'in temel eserlerinin ana noktası Cumhuriyet öncesine önem vermeleridir. Kayalı'nın bu iki ismi öne çıkarması, onun en çok nefret ettiği modernist bir anlayış ile Cumhuriyet'in bir kopuş ve 60'ların bir Rönesans kabul edilerek bu zaman dilimlerinden önceye iltifat edilmemesidir. Bu haseple, Berkes ve Turhan yazar için oldukça önemlidir. Bununla beraber her iki düşünür de Batı uygarlığının bilimsel temellerine gönderme yapmakta, Batı uygarlığının yeterince anlaşılmadığını söylemekte, aydınının bizde devlete pragmatik yaklaştığını belirtmekte ve kültüre öncelik vermektedir (1994a; 23). Kayalı ile öne çıkardığı düşünürler arasında diyalektik bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Kayalı hem bu düşünürlerden beslenmekte, hem de kafasındakileri onlarda okuyunca, onların dilini kendi düşüncesi için bir medyum kılmaktadır.

Kayalı'ya göre, 1960'ların bilim adamları olağanüstü "sığ"dır (1994a; 133). Hocanın 60'lara ilişkin olumsuz tavrının nedeni, bu yılların sol-iktisat eksenli sosyal bilim yaklaşımının toplumsal farklılık ve özgünlükten tamamen vazgeçmesidir. Bu itibarla bu dönemde toplum gerçekliğini matematiksel kesinlikle belirleme (2005; 70), yani pozitif bilim anlayışı hâkim olmuştur. Oysa hocaya göre, kültür alanında matematiksel kesinlik mümkün değildir (2005; 75). Almanların anlamacı bilim anlayışının temelinde gerçeğin ontolojik ayırımına binaen bilimsel farklılıktan söz etmesi ile Kayalı'nın bilim anlayışı arasında paralellik vardır. Doğa alanında kesinlik olur, ancak kültür alanında değil.

1960'lar Türk sosyolojisinde köycülük çalışmaları yükselmesine rağmen, 1970'lerde artık toplum kentli olarak tanımlandıkça kent çalışmaları artmıştır (2000; 118). Kendimizi dönem dönem hangi yaklaşımın ışığında görüyorsak bu tanımlamalar ekseninde çalışmalar üremektedir. Ancak hocanın da dertlendiği gibi hep "moda" olan yaklaşımlarla kendimize bakıyoruz ya da Peyami Safa'nın dediği gibi; batının boy aynasından kendimizi görüyoruz. Batılı toplum geçmişi ve geleceği ile örnek alınınca sosyal bilimcilerin de batılı kuramlar eşliğinde bize bakması kendi içinde tutarlı bir durumdur.

Hoca için her dönemin zihniyet haritasını çıkarmak elzemdir. Buna göre 60'ların zihniyet haritasının kilit kavramları; sosyal demokrasi, sosyalizm, Kemalizm, CHP ve Maurice Duverger'in yaklaşımlarıdır (2000; 175). Aynı zamanda bu dönemde Kemalizm sosyalistleştirilmiş ve Türk sosyalizmi diye bir anlayış da peyda olmuştur. Bu dönemde Duverger'den yapılan çeviriler etkilidir. Duverger'in hoş gitmesinin nedeni de, kendi kültürel kodlarımız ve eğilimlerimiz ile ilgilidir. Onun Politikaya Giriş adlı eserinde; Sovyetlerin ekonomik sorunlarını halletmiş olmasına rağmen siyasal liberalleşmemeyi gerçekleştiremediğini söylemesi sosyal demokratların hoşuna gitmiştir. Gene Anasaya Giriş adlı eserinde Batı dışı demokrasi sorununda özgürleşmeden değil "özgürleştirmeden" bahsetmesi de dikkat çekmiştir. Kayalı'ya göre, Duverger Batı dışına en karamsar yaklaşımdır (2000;189). Az gelişmiş ülkelerde askerî darbelere olumlu bakandır. İttihatçı bir otoriter geleneğe sahip sol aydının neden Duverger'i bu dönemde olumladığı açıktır. Kendini bu toplumun "çobanı" sayan bir zihniyet, kendi elinde tüm siyasal gücün toplanmasını ve halka rüştüz bakılmasını elbette olumlu bulacaktır. Duverger'in yaklaşımı Türk entelektüelinin bilinçaltında yaşamaktadır (2000; 195).

Türkiye'de sosyal bilim anlayışını doğru değerlendirmek için 40'ları ve 60'ları doğru değerlendirmek gerekir. Buna göre iki dönemin ortak yönleri:

- a- Doğu kültür birikimin önemsenmesi,
- b- Cumhuriyet değişiklerinin laiklik temelinde savunulması,
- c-Ampirik çalışmaların öneminin abartılması'dır.

Farklılıkları ise şunlardır;

a-İlk dönem Türk aydını dışa açıktır; ikinci dönem ise dışa kapalıdır.

b-Sosyal bilimciler ilk dönemde siyasete uzaktır; ikinci dönemde ise bilime siyaset yol göstermektedir.

c-İlk dönemde disiplinler arası çalışmak esas iken, ikinci dönem uzmanlaşma başlamıştır.

d-İlk dönem kuramlar tartışılırken, ikinci dönem batılı kuramlar tartışılmadan kabul edilmeye başlanmıştır.

e-İlk dönemde dünya çapında eserler verme çabası varken, sonra bu çabadan vazgeçilmiştir.

f-İlk dönem düşün adamları tarihle, ikinci dönem bilim adamları siyasetle ilgilidirler (1994a; 105-108).

Son dönem (1980 sonrası), Kayalı'nın Türkiye'de sosyal bilim çalışmalarına ilişkin görüşleri gittikçe menfileşmektedir. Buna göre, son dönem sosyoloji çalışmalarında veriler zorla soyut/batılı kuramların içine yerleştirilmeye çalışılmaktadır (1994a; 143). Türk sosyolojisi ve sosyologları "geleneksizleşmektedir". Artık sosyologlar kendi bilim alanlarındaki geçmiş çalışmalara iyice yabancılaşmaktadır. Birikim ve gelenek oluşmasının önündeki en büyük engellerden biri, zaptiye görevi yapan akademisyenler ve üniversitedeki düşünce korkusudur (1994a; 192).

Kayalı'ya göre Türk sosyolojisinin ve aydınının iki temel özelliği sabittir; batılı düşüncenin belirleyiciliği ve sürü halinde düşünmek. Türk sosyolojisinde kültüre ve farklılığa önem verilmesinin nedeni, bu dönemde post-modern düşüncenin etkileyiciliğinden kaynaklıdır (2000; 137 ve 2002; 153-159). Paradoksal bir biçimde "farklılaşma", böylesi bir komut verildiği için "toptan" gerçekleştirilmektedir. Toptan herkes artık farklıdır, "sürü halinde bireyselleşilmekte"dir. (2003; Önsöz'den)

80 sonrası dönemde öne çıkarılan sosyal bilimciler kültüre önem verenlerdir: Şerif Mardin, Cemil Meriç, İdris Küçükömer ve Sabri F. Ülgener gibi (2000, 156). Kayalı'nın vurguladığı husus, Batı'dan belirli bir yaklaşım ışığında kendimizi değerlendirdiğimiz gibi, düşünürlerimizi de aynı şekilde öne çıkarıp / yok sayabilmekteyiz. Bu itibarla iktisat ve siyasetin başat olduğu sıralarda önemsenmeyenler, kültürün başat olduğu zamanlarda birden önemsenmektedirler. Bunda da karar verici maalesef biz değiliz, Batı'dır.

Kayalı'nın 80'lerde önem verdiği üç isim vardır; Şerif Mardin, Baykan Sezer ve Doğan Ergun. Doğan Ergun teorisini rafine hâle getirmekte, Sezer toplumsal yapı tartışmalarının tarihsel arka planını tamamlamakta (Kayalı, 2004; 81), Mardin ise kültür boyutu ile bütünsel değerlendirmeler yapmaktadır (2000; 165). Hoca'ya göre, Türkiye hakkında bilgilenme ve merak 1960'lardan sonra azalmıştır, hatta 2000'lerde sadece tercüme metinler okunur olmuştur. Hatta Türkiye hakkında da yabancıların metinleri başat olmuştur (2002; 155). Kendimizi hep yabancılardan okumak kendimizi anlamak için bir engeldir. Kayalı için Berkes gibi dışarıdan Türkiye'ye bakan bir Türk bizi daha iyi anlar. İçeriden ve dışarıdan bakışın ideal sentezi Berkes'te somutlanır: İçerden biridir, ama ülkesine bir müddet dışarıdan bakınca güncelden uzak, daha doğru, "gerçekçi genellemeler" yapabilmıştır (2002; 142).

80 ve 90'ların aydın karşılaştırması da bize kendimizi yeniden okumak için bir fırsat tanımaktadır. Kayalı'ya göre, 60'larda; Osmanlı feodal diyen, Türk toplumu Batı'ya benzer diye Cumhuriyet'i kutsayan, Osmanlı'yı incelemeyi gereksiz bulan bir aydın tipi vardır. 90'larda ise bu yaklaşımlar toptan reddedilir. Mikro çalışma alanları öne çıkar. Hatta 2000'lerde bütünlüklü bakış açısı ve çalışmalardan artık tamamen uzaklaşmıştır (2002; 155-156).

90'ların sosyolojisinin temel özellikleri şöyledir: Üniversiteler apolitikleştirildiğinden sosyolojik yargı belirten eserler verilmemekte, sadece durum tespiti yapılmaktadır. Türkiye'de genel anlamda sosyolojik çalışmalar iktisadî, siyasî ve kültürel etkilerle biçimlenmektedir.

Eğitimlerini yurtdışında yapanların kavramsal değerlendirmeleri farklıdır. Ancak bu akademisyenlerin teorik açıklamaları somutla karşılaştırıldığında "garip" kaçabiliyor. Teori ile ilgilenenler teoriyi derinlemesine bilmeden, veriyi teorinin içinde değerlendirmenin telaşındalar. Muhafazakârlar ise, sadece tarihsel veriyi sıralayabiliyor. Aslında bu tarz çalışma, teori ile beslense Türk sosyolojisini belirleyebilecektir (2003; 113).

Hoca, gittikçe Türk sosyolojisinden umudunu keser gibidir. Türkiye'de sosyal bilimciler artık bu ülkeden soyut, bilim yapmaktadırlar (Kayalı, 2006; 29). Türkçe metinlere atıf yapmak nerdeyse ayıp sayılmaktadır. Sosyal bilimler tamamen batının güdümüne girmiştir (2005; 87). Ancak hoca Doğu-Batı çatışması temelinde geliştirilen Türk sosyolojisi anlayışından umutludur (2005a; 575-579).

Hoca'ya göre iki özellik ise hiç değişmiyor; kitle halinde düşünme ve geçmiş birikimi önemsememe (2009; 181). Türkiye'de sosyoloji hem dünyadaki teorik gelişmelere, hem de Türk düşünsel birikimine kapalıdır (2003; 114). Son dönem sosyal bilimciler Türkiye'ye Amerika'dan bakıyor derken hoca, Türk sosyolojisi üzerindeki küreselleşme ile gelen Anglo-Sakson etkiye dikkat çekmektedir (2010, 30).

Kayalı'nın önerisi özellikle batılı kuramların Türkiye'de nasıl algılandığının araştırılması yönündedir (2003; 159). Bu tür bir çalışma önerisi Türk aydınının, kendi kültürü ile algılama biçimini nasıl belirlediğini gösterebilecektir. Nitekim hoca çalışmalarında bunu hep vurgulamıştır. Üniversitelerde dersin hocalarının kitapları değil de, yabancı ve yerli isimlerin ilk elden eserlerinin okutulması üniversiteleri belirli bir kısırlıktan kurtarabilecektir (2003; 165).

Sonuç

Türkiye'de sosyal bilimlerin üretimlerini, düşün hayatını, özellikle Cumhuriyet sonrasında, derin ve geniş bir bilgi birikimi, eleştirel bir bakış açısı ile okuyan Kurtuluş Kayalı'nın yazılarının ele alındığı bu kısa çalışmada, hocayı yeni okumaya ve dinlemeye başlayan insanlara belli ölçüde rehber olunmaya çalışılmıştır. İçinde bulunduğumuz, ama dillendirmekte zorlandığımız pek çok sıkıntıyı dile getiren hoca, sosyal bilimler alanının "kral çıplak" diyebilenidir. Edward Said'in idealize ettiği aydın tipine hoca çok uygundur. Hiç bir yere biat etmediği için her tarafa mesafeli bir şekilde eleştirel olabilmektedir. Bunun Türkçe ifadesi "Araf'ta" olmaktır. Hoca belki de bu yüzden Araf'takilere karşı olağanüstü olumludur (2000a, 45-61). Soğuk savaş yıllarının Türk düşüncesi bakiyesi olan zahiri kutuplaşmayı aşabilenlere ve onlara çektirilen siyasî, iktisadî, akademik acılara karşı son derece duyarlıdır: Çeken Bilir!!!

Kaynakça

- ERTÜRK, Recep (1998) "*Kurtuluş Kayalı'nın Dört Kitabı Üzerine*", Sosyoloji Yıllığı 2, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, s. 53-59.
- KAYALI, Kurtuluş (1994) *Ordu ve Siyaset* (27 Mayıs-12 Mart), İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1994a) *Türk Düşünce Dünyası I*, Ankara, Ayyıldız Yayınları.
- (2000) *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı (Görüntüdeki Dinamizmin Gölgelediği Tıkanıklık)*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- (2000a) "*Kemal Tahir Gibi Yerli Bir Entelektüeli Doğru Anlamın Yolu Düşünsel Konumunun Farklılığını kavramaktan Geçer*", *Doğu Batı*, yıl. 3, Sayı: 11, s. 45-61.

- (2001) “*XIX. Yüzyıl Batı Egemenliğini Pekiştirme ve Meşrulaştırma Süreci Olarak Okuma Eğiliminin Kendiliğinden Şekillenışı*”, Sosyoloji Yıllığı 8, İstanbul, Kardeşler Matbaası, s. 133-143.
- (2002) Türk Kültür Dünyasından Portreler, İstanbul, İletişim Yayınları.
- (2002a) “*Baykan Sezer’in Metinlerini Doğru Okumaya Yönelmek Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Gelişimini Daha Gerçekçi Bir Biçimde Kavramayı Sağlar*”, Sosyoloji Yıllığı 9, İstanbul, Öncü Basım Yayın, s. 9-23.
- (2003) Üstü Çizilen Yazılar, Ankara, Ürün Yayınları.
- (2003a) “*Kemal Tahir’i Anma Denemesi*”, Sosyoloji Yıllığı 10, İstanbul, Kızılelma Yayınları, s. 9-12.
- (2004) “*Bir Entelektüel Olarak Baykan Sezer*”, Sosyoloji Yıllığı 11, İstanbul, Kızılelma Yayınları, s. 79-86.
- (2005) Düşüncenin Coğrafyası I (Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyelleri), Ankara, Deniz Kitabevi.
- (2005a) “*Ashnda Hepimiz İstanbul Sosyoloji Öğrencileriyiz*”, Sosyoloji Yıllığı 12, İstanbul, Kızılelma Yayınları, s. 575-579.
- (2006) “*Futbol Adamı Bilim Adamından Daha Çok Bu Coğrafyanın Adamı*”, Sosyoloji Yıllığı 15, İstanbul, Kızılelma Yayınları, s. 29-30.
- (2009) “*Sosyoloji Yapmak, Türkiye’de Sosyoloji Yapmak ya da Türk Sosyolojisinin Yapı Taşlarını Oluşturmak*”, Sosyoloji Yıllığı 18, Cilt: II, İstanbul, Kitabevi Yayınları, s.183-200.
- (2010) “*Türkiye’nin Son Seksen Yıllık Tarihini Biyografi ve Otobiyografi İle Okumaya Çalışmak*”, Sosyoloji Yıllığı 20, Cilt: I, İstanbul, Kitabevi Yayınları, s. 24-30.

Re-reading the Turkish People/Society, Turkish Sociology, Intellectual and Political Life Through the Lens of KurtuluşHoca

Yıldız Akpolat

Abstract

It is a hard task to write about, to read, and to understand the “old-time” professors (or men of culture) who are quite prolific and have a wide range of interests such as KurtuluşKayalı. Nevertheless, as Ertürk (1998; 58) also states, KurtuluşHoca makes a sociological assessment of every subject he deals with, which makes him all the more interesting for us. I limited this study to those fields of KurtuluşHoca that are related to my own fields of study such as Turkish sociology, thinking, intellectual and society as well as his works in which he compiled his writings between 1975-2010 and the book chapters he wrote for the Sociology Annuals.

Key Words: Turkish Sociology, Turkish thinking, Turkish society, Intellectual

Kurtuluş Hoca'dan Türk İnsanı/ Toplumunu, Sosyolojisini, Aydınını, Siyasî Hayatını Yeniden Okumak

Yıldız Akpolat

Özet

Kurtuluş Kayalı gibi oldukça velut ve geniş bir ilgi alanına sahip “eski zaman” hocalarını (ya da kültür adamlarını) yazabilmek, okuyabilmek, anlayabilmek zor iş. Bununla birlikte Ertürk'ün de belirttiği gibi, hocanın ele aldığı her konuyu sosyolojik bir değerlendirmesi, onu bize daha yakın kılmaktadır (Ertürk; 1998; 58). Hocanın geniş okuma ve yazma alanı içinden kendi alanıma ilişkin olanlar –Türk sosyolojisi, düşünüşü, aydını, toplumu- ve 1975-2010 arası yazdığı yazılarını topladığı eserleri ve İstanbul Sosyoloji Yıllıklarına yazdığı kitap bölümleri ile çalışmayı sınırladım.

Anahtar Kelimeler: Türk Sosyolojisi, Türk düşüncesi, Türk toplumu, Aydın

Pozitivizme Hasım, Post-Pozitivizme Hısım: Entelektüel Bir Mütercim Olarak Hüsamettin Arslan Hakkında Bazı Tespitler

Asım Öz

“Düşünce adamı, toplumuna mahkûmdur; toplumunun dünya görüşüne, değerlerine, kültürüne bel bağlarken de mahkûmdur, bunlara karşı çıkar-ken de mahkûmdur.”

“Çeviriye önem verilmeyen bir ülkede entelektüel gelişmeden söz edilemez; ‘düşünmeden’ hiç söz edilemez. Entelektüel sefaletimizin temel nedenlerin-den biri bu. Bu yüzden Türkiye bir entelektüel çöl.”

“Tek taraflı düşünemeyiz. Tek taraflı düşünmek ‘düşünmek’ değildir.”

Hüsamettin Arslan¹

“İnanmadığım şey açık ve kesindir; inandığım şey kompleks, karışık ve te-oriktir.”

Jacques Ellul

I

Düşünür olmanın anlamının bir hayli değiştiği, hatta aşındığı zamanlar-da bir düşünürü sadece telif metinlerinden değil, aynı zamanda tercü-me ettiği metinlerden/kitaplardan da anlamaya çalışmanın son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Neden böyle düşündüğümü açıklama sürecinde, yazmayı temelde bir *iktidar sorunsalı* olarak gören, kimi za-mansa *çılgınlık* şeklinde telakki eden, çelişkiye düşmek pahasına *aforiz-*

¹ Hüsamettin Arslan'ın metinlerinden yapılan alıntılarda genel olarak yazarın yazım ve imla tarzını yansıtan kullanımlar aynen muhafaza edilmiştir.

matik bir üslûba başvuran Hüsamet'in Arslan'ı gündemime almayı gerekli buldum.²Günümüz düşünce dünyası hakkında konuşma veya söz alma sürecinde bu adın incelenmesinin önemli bir düşünsel görev olduğunu, fakat bu görevin ifasının hemen kolaylıkla yapılamayacağını da farkında olduğumu belirtmem lâzım. Bir kere Arslan entelektüel olmanın anlamını düşündüğü gibi; yazmayı düşündüğü yazıların ve kitapların başka düşünürler tarafından yazıldığından kaynaklanan bir alçak gönüllülükle ağırlıklı olarak ve hassaten entelektüel bir faaliyet olarak *tercümede ikamet* etmeyi öncelendiği hususu, onu tanıyanların bildiği özelliklerinin başında gelir³.

Hâlen devam eden "libero" mahiyetindeki bu ikamet edişin bir başka vechesi entelektüel ortamda çoğu zaman ihmal edilen entelektüel dürüstlükten dolayı başkalarından farklılaşır. Yazmakla ve tercüme etmek arasındaki uçurumu gidermek için yanlış anlamaları onarma mahiyetinde yazılar kaleme almış ve tercüme her daim yüceltmıştır. Hatta sadece bu tarafla bir "tercüme teorisi" ortaya koymuştur denilse mübalağa edilmiş olmaz; yani, *teori* kelimesinin Yunanca etimolojisi uyarınca, *şeylere çevrilmiş bir bakışın* neticesidir bu mukimlik; tarzınca ve kendi araçlarıyla, düşünce faaliyetlerini kapsamaya/nüfuz etmeye yeltenen hem yaratıcı, hem de yorumlayıcı bir bakış⁴. Onun bu kaale alış; başka dillerde yazılmış olanları konuştuğu ve düşündüğü dile kazandırmayı önemli bir entelektüel uğraş olarak görmesini beraberinde getiriyor.

Hâliyle tercümeğe yoğunlaşmak onun yazı verimini son derece azaltıyor, çok fazla yazmasını engelliyor. Bu ise bir yanıyla onu eksik değerlendiriyor.

2 Hüsamet'in Arslan'ın 2009'da "Meçhul Okurla Söyleşiler"(Meçhul kelimesi nedense Cemil Meriç'i hatırlattı bana) alt başlığıyla yayımlanan *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar* kitabının başında yer alan biyografisi şöyle: "Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi. 1956 Ordu-Mesudiye doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü mezunu. Yakın Çağ Türkiye Tarihi Alanındaki yüksek lisans tezini aynı bölümde yaptı. Daha sonra alan değiştirdi ve doktorasını İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Genel Sosyoloji ve Metodoloji alanında, "bilgi sosyolojisi" ve yeni sosyoloji disiplini "bilim sosyolojisi" alanında yaptı. Yegâne entelektüel hobisi "felsefe" okumak. Hobilerin görevlerden daha kalıcı olduğuna inanıyor. Ona göre "tarih" ve "felsefe"yle birlikte okutulmadığında, "sosyoloji" "teknoloji"den başka bir şey değil; bu yüzden sosyolojiyi "toplum hakkında felsefe" olarak tanımlıyor; sosyoloji "sosyal felsefe'dir. Bu yüzden herhangi bir sosyolojinin değil, ya da "Ortodoks" sosyoloji anlayışının değil, "felsefi" sosyolojinin savunuculuğunu yapıyor. Arslan'ın elinizdeki metin dışında "kitap" olarak yayımlanmış tek metni, doktora tezi olan *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (Paradigma Yayınevi, İkinci Baskı, 2007). Elinizdeki metin ikinci kitabı. Ayrıca çeşitli dergilerde yayınlanmış makaleleri ve henüz yayınlanmamış yazılan çalışmaları var. "Çeviri"ye çok büyük bir önem atfediyor ve bu amaçla İngilizce'den çeviriler yapıyor. 10'un üzerinde felsefe ve sosyoloji içerikli kitabın çevirisini yaptı."

3 Başka nedenler yanında "üşengeçlik"te bunda etkilidir diye düşünüyorum.

4 1989'da yayımlanan bir yazısında Türkiye'de yapılan tercümelerin bilimcilikle malul olduğunu ifade ettikten sonra şöyle devam etmişti: "Sesin göstergesi olan harflerin, kelimelerin, deyimlerin, cümlelerin ve kavramların, her bilimsel disiplin ve bilimin kendisinin belirli bir kozmolojik evren içinde harf, kavram, cümle, önerme, formül ve bilim olduğu konusunda kafa patlatılmaz. Türkiye'de söz konusu tercüme faaliyetinin mümkün olup olmadığı konusunda kafa yorulmaz." (Hüsamet'in Arslan, "Neojöntürkler," *Türkiye Günlüğü*, 1989, sayı 6, ss: 42)

dirmeyi, bir yanıyla ve bununla bağlantılı olarak da Türkiye gerçekliğinden kopuklukla nitelendirilmesini gündeme getiriyor. Arslan'ı kitaplar ve metinler düzleminde sadece telif düşüncenin düşünürü olarak anlamaya kalkışmak haklı olarak doğru olmaz. Dolayısıyla onun çabasını anlamayı denemek, sadece telif eserlerindeki düşüncüyü bulmak değil, aynı zamanda -belki daha fazla- tercüme aracılığıyla aktarılanların, buraya taşınanların ortaya koyduğu düşüncenin birliğini açığa çıkarmayı da içerdiğinden, anlama sürecinin uğrak noktaları arasında mutlaka tercüme de yer almak zorundadır. Fakat bu ikisi yani telif ile tercüme kesinlikle birbirinin alternatifini değil; günümüz entelektüel jargonunun geçerli akçelerine nüfuzu esas kabul eden temel uğraklardır. Keza onun tercümelerinin muktedirliği fark edilse, düşünce dünyasında “cakasından” geçilmeyen nice adın onun tercüme aracılığıyla, bu eserlere dayanarak söz söylediği fark edilecektir. Bu yönüyle tercüme yayımlandığı zamandan itibaren düşünce dünyasındaki önemli metinler haline gelmiştir. Genelde kitle iletişim araçlarının şamatacı ve yüzeysel ortamlarından uzak olmayı tercih ettiği bu etkileme ve yönlendirme durumunun arka planda kalışındaki rolünü de mutlaka hatırlatmak lâzım.

Kimseler değilse bile önemli bir kesim bilmiyor, dikkatle okumuyor onu. Üstadı Cemil Meriç gibi ortamın genel eğilimiyle uyumlu olamamaktan kaynaklanan bir haleti ruhiye ile tercüme intisap etmiştir⁵. Türkiye’de düşünce bakımından en ileri noktada olduğunu ima ettiği de bir yanıyla Meriç’i hatırlatır. İki, hatta üç ayrı düzlemde hitap ediyor Arslan okurlarına. Tercüme, düşünce ve siyasî yazılar olarak çerçeveslenebilir bu hitap tarzı. Kendisi hepsini önemsiyor fakat okur yazarlar nedense daha çok ilkinin önemseyip burada buldukları mücevherat ile meşgul olmayı seviyorlar. Ben bu yazıda okuduğum/okumakta olduğum bir düşünürü ve mütercimi kendi zaviyemden, bazı metinlerini, tercihlerini öne çıkararak anlamaya gayret edeceğim⁶.

5 Cemil Meriç’le 1986 yılında bir söyleşi yapan Hüsamettin Arslan, ona “Üstadım” diye hitap eder. Bu söyleşide yoğun olarak Batılı müelliflere atfı yapması da onun entelektüel güzergâhının başlangıç yılları hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. (Hüsamettin Arslan “Nesillerin Mirası” (*TYB Türkiye Kültür ve Sanat Yılı*), Ankara, 1986, ss.586-594)

6 Gayret edeceğim diyorum. Çünkü onun dilini anlamaya nereden kim/ler/e konuştuğunu seçmeye çalışıyorum. Bu ise bir anlama, ama aynı zamanda çeviri faaliyeti olması bakımından üstelik sadece metinlere; kimi zaman da *metaforik*, *ironik* ve *aforizmatik* metinlere yani, pasajlara dayalı sınırlı bir çeviri/anlama olmasından dolayı bazı zanları da gündeme getirmektedir. Metinlerinde dile getirdiği bazı hususlara dikkat, anlam yada değer verip vermeme hâlim metinlerini birtakım koşullar içinde ve birtakım koşullarla okumama fazlasıyla bağlıdır. İslamcılık konusunda serdettiği değersizleştirici kanaatlerini bu bağlamda anmam gerekir: Örnekleylim: “Radikal İslamcılık, müslüman geleneğin dışıdır, içi değil. Gelenek mutedil, ılımlı, hayatla uyumlu, radikalizm hayata saldırdır. Şeriat “kurallar” ya da “normlar” demek; aslında politik, kültürel, ekonomik ve gündelik hayatı ister dinî, ister seküler “normlara” göre düzenlemek isteyen her “rejim” şeriatıdır. Dinî ya da seküler olmasının hiçbir önemi yoktur. Rutin gündelik hayata kendi “şeriatını” dayatan her rejim “şeriatıdır” ve totaliterdir; çünkü hayatın yüzde doksan dokuzu rutin hayattır.” (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*,

II

Hüsamettin Arslan, Jacques Ellul'ün düşünsel konumlanışının tasviri babında şunları söylemişti yıllar evvel: “Genel bir kategori altına yerleştirmek gerekirse Jacques Ellul, hem teolog ve sosyolog, hem de filozof olarak Kıta Avrupa’sı Geleneği içinde yer alır. Anglo-Sakson Geleneği’nin yada Analitik Geleneğin aksine, bu düşünce geleneğine mensup düşünürlerin temel özelliği, metinlerinde kendi çağlarının ve toplumun sorunlarını doğrudan ele almalarıdır ve bunu Ellul’ün metinlerinde de görmek mümkündür” Ellul için söylenen bu sözlerin tamamının olmasa da önemlice bir kısmının Arslan için de söylenebileceğini düşünüyorum. Onun çalışmalarında teolojik bir bakış baskın olmasa da, sosyolojik ve felsefi bakışın anlam odaklı boyutu baskındır. En azından yayımlanan ve benim okuma imkânı bulduğum yazılarında fark ettiğim husus budur. Alman geleneğine uygun biçimde sürekli epistemoloji meselesiyle alâkadar oluşu onun kendisini epistemolojiye vakfeden bir düşünür olduğunu düşünmemize imkân tanır. *Epistemik cemaat* kavramını Türkçede telaffuz edişinden beri gerek kurumsal düzenlemelerde, gerekse tercüme sürecinde karşımıza çıkan modern pozitivist muhafazakârlığın nötrlüğü varsayımını sorgulama kararlılığı ve sürekliliği onun bütün yazılarına sirayet etmiştir. Bundan dolayı içinde bulunduğu akademik kurumun yani üniversitenin nötr olduğu şeklinde ifade edilen kerameti kendinden menkul yaklaşımı eleştirir ve özünde bu kurumun politik olduğunu hiç çekinmeden ifade eder. Bunları ifade sürecinde kendisinin sürekli olarak içli dışlı olduğu metinlerden mümkün mertebe faydalanmayı da ihmal etmez⁷. Dolayısıyla onu anlamayı denerken tercüme ve telif arasında yapılan ve kendisinin de sürekli olarak cebelleşmek durumunda kaldığı büyük ayırım anlamını yitirir.

Kendi eylemini sahip olduğu teorik bilgiden hareketle kuran Hüsamettin Arslan’ın yazı ve tercüme seyrinin ayrıntılı bir kronolojisini çıkararak bu yazıyı kaleme almak daha isabetli olabilirdi. Ancak bunu yapmak için zaman kısıtlamalarım var. O yüzden sadece birkaç yazısını veya onun da dâhil olduğu metinleri hatırlatarak devam edeceğim: “Nesillerin Mirası” (TYB Türkiye Kültür ve Sanat Yılı, Ankara, 1986, ss.586-594.), “Feyerabend ve Yönteme Karşı Anarşizm”, *Türkiye Günlüğü*, ss. 70-72,

Paradigma Yayınları, İstanbul; 2012, ss.44) Kalbinin “İyilikte iyilik göremeyecek kadar karar-madığım” düşündüğüm Arslan’ın, ruhu pragmatist liberal Amerikan filozofu Richard Rorty’nin şu harikulade ifadesini bu mesele özelinde tekrar tefekkür etmesini dilerim: “Nasıl daha az zalim olabiliriz?” Öte yandan Arslan’ın şu sözleri beni bazı noktalarda mazur kılacaktır sanırım: “Her durumda ancak kısmen anlarız. Her anlama aslında kısmen anlama, eksik anlamadır.” (Hüsamettin Arslan: “Türkiye Bir Entelektüel Çöl”, *Ayraç*, 2010, sayı:10, ss: 56)

7 Hüsamettin Arslan’ın *Türklük Araştırmaları* dergisinin 13-14. sayısında 2003’te yayımlanan “Aydınlanmış Devlet Himâyesinde Bilim: 1933 Üniversite Devrimi ve Sürgün Alman Bilim Adamları” başlıklı yazısı bu mânada çok önemli katkılar sağlayabilir. Yazının son kısmı ise onun doktora tezi sürecinden başlamak üzere kafa yordduğu meselelerin aynı ekseninde devam ettiğini gösterir.

1988, “Neojöntürkler” *Türkiye Günlüğü*, sayı 6, ss. 40-44, 1989, “Üç Cemil Meriç” *Dergâh*, sayı 29, s.12, 1992, “Boşluk Yoktur” *Polemik*, sayı 11, ss. 23-25, 1994, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım” *İlim ve Sanat*, sayı 18, ss. 10-18, 1988, “Akademi ve İktidar” *Doğu/Batı*, yıl 2, sayı 7, ss. 55-79, 1999, “Her şey Mümkündür” *Cumhuriyet/Kitap*, s.12, 23 Ocak 1992, “Bilim/Feyerabend ve Popperiyen Mabedin Eşik Bekçileri” *Cumhuriyet/Bilim Teknik*, s. 16, 29 Şubat 1992, “Pozitivizm/ Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi,” *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, ed. Sebahattin Şen, Bağlam Yay., ss. 541-583, İstanbul, 1995, “Postmodernite, Postmodernizm ve Türkiye,” *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

Yine bu bağlamda “yeni bir çeviri geleneği icat eden” tercüme ve derlemelerinden bir kısmını hatırlamamız lâzım. Bir kere bu çeviriler başka bir dikkatle ilerler ve gelişir. Bilinçli bir eleştirelliğin imkânlarını Türkçede misafir eder. Âdeta bu çeviriler yayınevini adının da terennüm ettiği üzere başka bir dünyanın yoklandığını işaret etmektedir. Günümüzde egemen felsefe yapma tarzının Batı felsefesi biçiminde felsefe yapmak olduğu için yapılan tercümelemlerden beslenen felsefenin tabiatı icabı “*mukallit bir felsefe*” hatta *Epistemik Cemaat* kitabında yer alan bir kavramsallaştırmadan hareketle söylersek ‘uydu felsefe’ olduğunu, “yerlilik” diskuruna sığınmadan ifade ettiği şu satırlar onun mütercimlik vasfını ve bununla amaçladığı şeyin mahiyetini bütün açıklığıyla özetlemektedir:

“Günümüzde geçerli felsefe yapma tarzı, Batı orijinli bir felsefe yapma tarzı. Başka toplumların entelektüelleri Batı felsefesinin öğrencileri. Bu bir ‘yaratma’ süreci değil, ‘taklit süreci. Hepimiz Batılı felsefe yapma tarzının taklitçileriyiz. İbn-i Rüşd kendi Platon’unu, Aristoteles’ini yaratmıştı; biz bugün bunun çok uzağındayız. Hıristiyan bir Sokrates var; Modern Batı felsefesinin bir Sokrates’i, Platon’u, Aristoteles’i var; bizim yok; Japonların ve Çinlilerin de yok. Yapmamız gereken şey Batı felsefesini iyi öğrenmek. Bunun sağlam yollarından biri, reddedilemeyecek kadar açık: çeviri; sağlam ve güvenilir çeviri.”⁸

Hemen her konuya uzanan bu eserler arasında Alan Chalmers, *Bilim Dedikleri/Bilimin Doğası, Statüsü ve Yöntemleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme*, (Vadi Yay., Ankara, 1990), Barry Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, (Vadi Yay., Ankara, 1990), Imre Lakatos-Alan Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, (Paradigma Yay., İstanbul, 1992), *Sözün Düşüşü*, (Paradigma Yay., İstanbul, 1998), Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (Paradigma Yay., İstanbul, 1999), John W. Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, (Paradigma Yay., İstanbul, 2000, Jacques Ellul, , Steve Woolgar, *Bilim/Bilim İdesi Üzerine*

8 Hüsamettin Arslan: “Türkiye Bir Entelektüel Çöl”, *Ayraç*, 2010, sayı:10, ss: 58.

Sosyolojik Bir Deneme, (Paradigma Yay., İstanbul, 2000), Christopher Falcon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, (Paradigma Yay., İstanbul, 2001), Stephen Toulmin, *Kozmopolis/Modernitenin Gizli Gündemi*, (Paradigma Yay., İstanbul, 2002), *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek ve Yorum*, (Paradigma Yay., İstanbul, 2002), *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler/Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, (Paradigma Yay., İstanbul, 2002), *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler/İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, (Paradigma Yay., İstanbul, 2002), Barry Barnes, *T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler* (Paradigma Yay., İstanbul, 2008), Richard Kearney, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler* (Paradigma Yay., İstanbul, 2010), Michael E. Zimmerman, *Heidegger, Moderniteyle Hesaplaşma* (Paradigma Yay., İstanbul, 2011), Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*⁹ (Paradigma Yay., İstanbul, 2011), Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı* (Paradigma Yay., İstanbul, 2012), Richard Wolin, *Heidegger'in Çocukları*, (Paradigma Yay., İstanbul, 2012), Iain D. Thomson, *Heidegger Ontoteoloji*, (Paradigma Yay., İstanbul, 2012). Görüldüğü üzere tercümelerinin büyük bir kısmı doktora tezinin temel sorunsalıyla -hatta bir kısmı tezin yazım sürecinde keşfedilmesiyle- yakından alakalıdır. Yani onun tercüme faaliyeti veya tercüme edilmesini sağladığı eserler yazma ve düşünme faaliyetinin en önemli ayağını oluşturmaktadır.

III

Hüsamettin Arslan yazdığı hemen her yazıda, kitaplarla ilişkisini hayat memmat üzerinden kuran bir *bakış* veya bir “*duruş*” düşüncesi geliştirmeye çalışıyor¹⁰. Onun adını ilk ne zaman duyduğumu hatırlamaya çalıştığımda aklıma seksenli yılların önemli, fakat *soyu kesik* dergilerinden *Kitap*

9 Türkiye’de felsefe mütercimlerinin kendilerine bile itiraf edemedikleri Türkçü ve milliyetçi olarak anılabilecek bir tercüme siyasetlerinin olduğunu düşünen Arslan, başka konulara gelince evrenselci olan mütercimlerin mesele tercümeyle gelince oldukça ‘ırkçı’ bir tutum geliştirdiklerini söylüyor. Bu metinde çevirmeden olduğu gibi aktardığı *dekonstrüksiyon*, *logos*, *geist* kelimeleri bahsinde bu durumu açıklama sadedinde şöyle diyor: “Her dilin her şeyi karşılayacak kelimeleri ve kavramları olduğunu sanıyorlar. Türkçede neden ‘dekonstrüksiyon’ kelimesinin karşılığı olması gereksin; ‘dekonstrüksiyon’ kelimesinin dilimizde karşılığı olmadığı için neden ‘aşağılık kompleksine’ kapılabım. ‘Logos’un, *geist*’in Türkçede karşılığı olmaması Türkçenin eksikliği midir? Kültürlerin, dinlerin, dünya görüşlerinin temel kavramlarına saygı göstermeliyiz. ‘Allah’ kelimesini Türkçeleştirerek Müslüman olamazdık, aynen aldık. Eğer modern felsefeyi kendimize mal etmek istiyorsak, eğer modern anlamda ‘felsefece’ düşünmek istiyorsak, öncelikle modern felsefenin sözünü ettiğim temel kavramlarını içselleştirmeliyiz. ‘Dekonstrüksiyon’u çeviremezsiniz; tıpkı ‘ofsayt’ı çeviremediğiniz gibi. Dekonstrüksiyonu çevirerek Derrida’yı anlayamazsınız.” (Hüsamettin Arslan, “Türkiye Bir Entelektüel Çöl”, *Ayraç*, 2010, sayı: 10, ss: 58)

10 Son kitabının ithafında yer alan şu satırlar onun siyasî konumunu oldukça iyi özetler: “Uluslararası kapitalizm çağında, bir anlamı var mı emin değilim: “Bana patronunu söyle sana kim olduğunu söyleyeyim.” Bütün bir entelektüel yetişme sürecimde, hiçbir yabancı vakıftan burs almadım, hiçbir uluslararası burs kullanmadım; bu yüzden kitabımı ailemin ikinci babası, “velinimetimiz” mühendis-ışadamaı sevgili kardeşim Muammer Arslan’a ithaf ediyorum; bu ithafı hiç kimse ondan daha fazla hak etmiyor.” (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012)

Dergisi geliyor. Arslan burada Cemil Meriç'in ölümü üzerine önemli bir yazı yayımlamıştı. "Türk Düşünce Hayatındaki Epistemolojik Bunalım ve Cemil Meriç" adını taşıyan bu yazının düşünce dünyasını ele alırken karşımıza çıkan zaaflı değerlendirme yazılarına eleştiri ile başlamış olmasının -ait olduğum epistemik cemaatin bana sunduğu imkânlardan dolayı rezerv koyduklarım bir yana- önemişiyorum:

"Ebediyete intikal eden düşünür için okunacak fatiha, onun düşünceleri üzerine yazılmış aklı başında bir eleştiridir. Eleştiri bir dölleme-dölleme işlemidir ve bu işlem düşünürü varisleri için anlamlı kılacak biricik tavır alıştır.

Ülkemizde ölen büyüklerin hatıralarını yad etmek için yapılan şey eleştiri değildir; düşünürün hatırasını canlı tutmak için yapılan anlamsız övgülerle dolu yazılar yazmaktır. Eleştirmeyi düşünen kalem sahipleri de vardır elbette. Ama bu kalem sahiplerinin birçoğu entellektüel korkaklık denilen illete müptela olduklarından, eleştirme işine kalkışmaya cesaret edememektedirler. Çünkü, bu ülkede eleştirmeye kalkışanlar bir kaşık suda boğulur. Eleştirilen şey söz konusu eleştiriye hak etse bile, yerleşik kanaat ve düşüncelere karşı işlenmiş bir günah sayılır. Yazı ishaline tutulmuş bir kısım kalemsörler, anma yazısı kabilinden, içleri boş tumturaklı yazılar yazarlar. Böylece düşünce göz göre göre kısırlaştırılır. Ölüme, ölen kişiye ve düşünceye ihanetin somutlaşmasıdır bu. Kalemsör, düşünceyle uğraşmadığından, anma yazısından çok sözünü ettiği düşünürün şahsında kendini pazarlar."¹¹

Aynı yazının devamında birkaç düşünür özelinde -elbette Cemil Meriç vesilesiyle- daha temel meselelere değinen Arslan, modernleşme seyrinin başlangıç yıllarının düşünce hayatına armağanının farklı kurumlarda üretilen bilgilerin farklılığından kaynaklanan çelişkiler dolayısıyla da bunun neticesinde ortaya çıkan epistemolojik bunalımın Türkiye'deki düşünce dünyasını karakterize eden biricik olgu olduğunda ısrarcıdır. Peki, bu kadar büyük önem atfedilen bu bunalım nedir, hangi süreçte belirginlik kazanır? Arslan bu olguyu şu şekilde ele almaktan yazar:

"Epistemolojik bunalım, düşünürün bilginin kaynağı, nitelikleri, geçerliliği, pratik hayata uygunluğu konusunda düştüğü şüphe ve çelişkiler arasında yeşeren şeydir. Bu bakımdan yalnızca ciddi düşünce adamları yaşarlar. Şüphe ve çelişki bu bunalımın özüdür. Epistemolojik bunalımı, düşünür kendi toplumunun geleneksel düşünme biçimleriyle, sonradan edinilmiş modern düşünce biçimlerini; modern düşünce biçimleriyle kendi toplumumuzda yaşanan pratik hayatı uzlaştıramadığında doğar. Daha veciz bir ifadeyle epistemolojik bunalım, bütün bu sebeplerden dolayı,

11 Hüsamettin Arslan, "Türk Düşünce Hayatındaki Epistemolojik Bunalım ve Cemil Meriç", *Kıtap Dergisi*, Temmuz- Ağustos 1987/2.Dönem, sayı: 5/6, s. 3.

düşünce adamının beyninin düşünce bazında parçalanışdır. İlâveten epistemolojik bunalım, toplumun parçalanmışlığının düşünürün kafasına yansımastır.

Bununla birlikte epistemolojik bunalım konusunda söylenebileceklerin tamamı bunlar değildir. Düşünür, düşünce geleneğinin olmadığı yerde epistemolojik bunalımın içinde yuvarlanır. Elbette, bunalımın bu türü, modern Batı'daki düşünürler tarafından da yaşanmaktadır; ancak Türkiye'deki bunalımın nedeni düşünce geleneğinin bulunmayışı olduğu halde, epistemolojik bunalımın nedeni Batı'da geleneğe bir tür başkaldırmadır. Batılı bilim adamı, geçirdiği bu bunalımla kimlik bunalımına sürüklenmediği halde, Türkiye'de epistemolojik bunalım düşünürün kişiliğinde kimlik bunalımı şeklinde belirir. Kimlik bunalımı epistemolojik bunalımın somutlaşmış biçimidir.¹²

Düşünürleri farklı bir zaviyeden değerlendirmeye çağrı mahiyetindeki bu pasajların modern aklın sınırlarına varamayan Erol Güngör'ü eleştirerek devam etmesi Arslan'ın düşünce dünyasını değerlendirme şeklinde seksenli yıllardan bu yana bir sürekliliğin olduğunu düşündürmektedir. Arslan'ın bu yazısında daha sonraki yıllarda yapmış olduğu siyasî değerlendirmeleri açısından merkezî kavramlardan biri olduğunu düşündüğüm *yerlilik* dolayısıyla Türkiye'nin farklılığına vurgu yapma hâline işaret edilmiş olması da oldukça manidardır. Hatta onun konumunu *sui generis* kılan bir hususiyettir. Nurettin Topçu, Ahmet Hamdi Tanpınar, Erol Güngör ve Cemil Meriç'i ciddi olarak düşünceyle hemhal olmuş "bircik düşünürler"¹³ olarak anmayı uygun bulan Arslan, Türk düşünce dünyasının daha *yerli kafalar* yetiştirme yönünde ilerlediği kanaatini ifade etmekte ve bu süreçte Meriç'i diğer isimlerden farklı bir yerde konumlandırmaktadır¹⁴.

12 age, s. 4

13 *İlim ve Sanat*'ta yayımlanan yazısında bu düşünürlere Sabri F. Ülgener'i de dâhil eden Arslan, her iki yazısında da "düşünür" kavramını daha çok bunalımı yaşayanları ifade etmek için kullanmıştır. Bu konuda yani düşünür olma hâli ile bunalım meselesini açıklama sürecinde şunları dile getirir: "Bir kişinin büyük düşünür olmasıyla, bunalımda ya da bunalımının farkında olması arasında neden-sonuç ilişkisi bakımından elbette zorunlu bir bağ yoktur. Bununla birlikte, düşünce hayatımızın zirvelerinin, bu bunalımı yaşayanlar ve onu yaşadığının farkında olanlar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü insanın, düşünce konusundaki zorluklarının, çıkmazlarının farkında olması bir düşünce derinliği ve zenginliği belirtisidir. Yazıdaki eleştirel tutumum birçok kişiyi rahatsız edebilir; bunun da bir açıklaması var elbette. Yalnızca, orijinal düşünceler, toplum için bir anlamı ve önemi olan düşünceler eleştirilmeye hak kazanırlar. Eleştirel tutum, düşünencinin ve düşünmenin onsuz edemeyeceği şeydir." (Hüsamettin Arslan, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım," *İlim ve Sanat*, 1988, sayı: 18, ss:18)

14 Seksenli yıllarda Türkiye'de düşünencinin olduğunu düşünen Arslan'ın son yıllarda içinde yaşadığımız ortamı "entelektüel çöl" olarak anması onun iyimserlikten uzaklaştığını düşündürmektedir. "Türkiye'nin beyazları" olarak değerlendirdiği epistemik cemaat mensuplarının ekonomide, eğitimde, uluslararası ilişkilerde, Türkçülük'te, İslamcılık'ta,... çağdaş dünyanın diğer beyazlarıyla mukayese edildiğinde büyük başarısızlık içinde yüzdüklerini ve arkasından "biz adam olmayız" şeklindeki ifadeye sığındıklarını belirtir. (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012, s. 27)

Ona göre Meriç, kendisinden önce yaşamış birçok düşünürden daha yerli bir kafaya sahiptir. Hemen bir sonraki paragrafta gündeme getirdiği şu hususlar onun yerlilik telakkisinin *avuntu içerikli nostalji*den ibaret olmadığını ortaya koyduğu kadar tercüme seyrini yani düşünce ufkunun dünyaya; elbette belirli bir dünyaya açıklığını anlamlandırmak açısından da son derece önemlidir:

“İlaveten belirtmeliyiz ki, modern düşünceyle yüz yüze gelmek cesaretini ya da şansını bulamadıkları için sözünü ettiğim bunalımı yaşamayan meşhurlarımızı ‘düşünür’ kategorisi içerisinde saymıyorum. Çünkü, modern düşünceye sırtını dönmüş bir adamın, düşünce üretebileceğine de, düşünür olabileceğine de inanmıyorum.”¹⁵

Bir parantez açarak devam edeyim: Bu yazının bazı bölümleri ile farklı bir dergide; farklı bir başlıkla karşılaşmanın beni tuhaflik karşısında şaşırarak bir kişi haline getirdiğini de söylemeliyim. Yazarın, *İlim ve Sanat* dergisinde 1988 yılında yayımlanan metnin başlığının “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım” adını taşıdığını belirtmekle yetineceğim şimdilik¹⁶. Ki bu metin doktora tezinde atıf yaptığı metinleri arasında yer alırken ilk yazı yer almaz. Türkiye’deki entelektüel hayatı izah etme sürecindeki kilit kavramlardan biri olarak tasarlanan bu kavram dolayımında *epistemik bunalım* meselesinin bir araştırma nesnesi olarak belirlenmesi son derece önemlidir. Düşünce dünyasının temel meselelerinin bilgi üzerinden ele alınması gerektiğine vurgu yapan yazının şu bölümü dikkat çekici:

“Modern eğitim görmüş olan azınlıklara mensup bulunan ve modern bilgi türüne kayıtsız- şartsız inanmayı tercih eden bir kısım akademisyen, aydın ve entelektüeller, toplumdaki üstün konumlarını muhafaza etmede modern bilgi türünün fanatıklığını yaparlarken, yine eğitim görmüş azınlıklara mensup ikinci bir grup, geleneksel bilgilerimiz ve İslâmiyetle modern bilimler arasında hiçbir çelişki bulunmadığına inanırlar. Milliyet, din, toplum farklarını seve seve kabul eden insanların, söz dönüp dolaşır modern

15 Hüsamettin Arslan, “Türk Düşünce Hayatındaki Epistemolojik Bunalım ve Cemil Meriç”, *Kitap Dergisi*, Temmuz- Ağustos 1987/2. Dönem, sayı: 5/6, s. 5.

16 *Kitap Dergisi*’nde yayımlanan yazıda sözü edilen düşünce dünyamıza fizyonomisini veren hâkim çizgi olarak tasvir edilen “epistemolojik bunalım” *İlim ve Sanat*’ta yer alan yazıda şöyle açıklanıyor: “Ülkemizde modern düşünceyle yüz yüze geldiğimiz tarihten bu yana, geldikleri toplumsal konum itibarıyla eğitilmiş azınlıklar olan aydın, akademisyen entelektüellerimizin şahsında epistemolojik (bilgisel bir bunalım) yaşanmaktadır.(...)”

Bilgi bunalımı düşünen bireylerin, bilginin kaynağı, nitelikleri, doğruluğu ve geçerliliği, doğruluk ve geçerlilik ölçütleri, pratik hayata uygunluğu konusunda düştüğü güçlükler arasında varlık kazanan şeydir. Bütün bunalımların olduğu gibi, bilgi bunalımının temel özelliği de istikrarsızlık ve çelişkidir.(...)

Bunalım istikrarsızlıktır. İstikrar düşünce söz konusu olduğunda düşünce geleneğini var eden şeydir. Gelenek statüodur; düşüncenin ürettiği atelyedir; üretimi güçlü kılan ve arıtan şeydir. Hiçbir aklı başında insan, Türkiye’de düşünce geleneğinin varlığından söz edemez. Bunalım bu noktada gündeme gelmektedir. Geleneğin oluşmasını engelleyen şeydir bunalım; düşünce adamlarının üç aşağı beş yukarı üzerinde anlaşabilecekleri ilkelerin oluşmasını engeller ve istikrara köstek olur.” (Hüsamettin Arslan, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım,” *İlim ve Sanat*, 1988, sayı: 18, ss:12-13)

bilgi türüne geldiğinde ‘evrenselliği’ nasıl bir ‘mit’ haline dönüştürdüklerini anlamak oldukça zordur. Bunlar, modern bilimleri inandıkları dinin ve ona bağlı kültürel değerlerin doğruluklarını tescil eden bir kurum olarak görürler; bu inanışın gerisinde modern bilgi türüne atfedilmiş kesin bir zımnî üstünlük vardır. Laboratuvarları, asistanları ve profesörleriyle ‘modern bilimler orkestrası’ sanki elbirliği etmişcesine ve biteviye, birincilerin toplumumuzdaki zoraki statükolarına hizmet ederken, ikincilerin inançlarını doğrulamak için çalışmaktadır. Daha da açıkçası, bu bağlamda, modern bilimler ‘batıcı’, ‘sosyalist’, ‘liberal’, ‘milliyetçi’ ve ‘müslüman’dırlar. Gerekçeler hazırdir: ‘Modern bilimler öyle buyurduğu için, sosyalistim, liberalim, milliyetçiyim, müslümanım’ vs... Bu tavır alış ‘Peygamber de ticaretle uğraşıyordu, o halde Peygamber de kapitalistti’ demekten işlem olarak hiçbir farklılık taşımamaktadır.”¹⁷

Düşünce dünyasında belli dönemlerde ifade edilmesi abes olan bazı yaklaşımların aradan geçen yıllar içinde düşünce ortamının magazinleşmesinin de etkisiyle abes olarak görülmemesinin bir örneği olarak okunabilir yukarıdaki alıntının son cümlesi. Çünkü, bu ifadeler modern bilime ve onun hakikat telakkisine ilişkin sorgulamaların sönümlenmesinin ardından iki binli yıllarda kapitalizme ilişkin sorgulamaların da iptal edilmesi sürecinde başvurulan bir önerme oldu. Farklı kontektlerin neticesi olan durumları uzlaştırma girişimi siyasî felsefe başta olmak üzere pek çok alanda yoğun olarak devam etmektedir. Bu devamlılık aynı zamanda Arslan’ın Türkiye’deki düşünce ortamını teorize etmek bakımından son derece önemli olan epistemolojik bunalımın kabuk değiştirerek devam ettiğini ve varlığını koruduğunu ifade etmemizi mümkün kılmaktadır. Yine burada belirtmem gereken şeylerden biri, Arslan’ın on dokuzuncu yüzyıldan başlamak üzere Türkiye’deki entelektüel faaliyetleri anlamak için düşünce dünyamıza armağan ettiği epistemolojik bunalım/epistemik kirlenme veya “entelektüel mürtedlik” varsayımı ile doktora tezi sürecinde yazdığı birkaç metin dışında düşünürler üzerinden şimdiye kadar ele al(a)mamış olması düşünce tarihi irdelemeleri bakımından büyük bir kayıp olmuştur¹⁸.

17 Hüsamettin Arslan, “Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım,” *İlim ve Sanat*, 1988, sayı: 18, ss: 11.

18 Epistemik Cemaat kitabının ilk önsözünde yazar epistemik cemaat olgusunun epistemik bunalımı öncelediği üzerinde durmaktadır: “Eğer Türkiye’de on dokuzuncu yüzyılın başından bu yana bir epistemik bunalım yaşandığı yolundaki tezim doğru ise, bu bunalımı anlamının biricik şartının ona ‘epistemik cemaat’ kavramıyla bakmak olduğu da doğru demektir. Epistemik bunalımları anlamak için epistemik cemaatlere bakılmalıdır. Elinizdeki çalışma, ‘epistemik cemaat’ dikkate alınmadığında içi boş bir sözler yığına dönüşür.(...) Önce epistemik cemaat, sonra epistemik bunalım. Yine de, “epistemik bunalım” konusu bu çalışmada, ilerde ele alınmak üzere tespit edilmiş varsayımlar halindedir ve bu durum çalışmanın eksik kalan boyutudur. Onu tamamlayamadım; çünkü bu işi gerçekleştirmemi sağlayacak zamandan ve lojistik destekten yoksundum.” *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (Paradigma Yayınevi, İkinci Baskı, 2007, s. XXVIII)

IV

Türkiye'deki düşünce ortamına dâhil olan ilk Batılı ideolojinin o yıllarda Batı'da hakikaten biricik kaynağı olarak baş tacı edilen pozitivism olduğunu belirten Arslan, bu konuda söz almaksızın entelektüel tarihin ve bu tarihte görüşleriyle etkili olan *entelektüel cedlerin* anlaşılacağı kanaatindedir. Ciltler dolusu yazıya konu edilen bu ideoloji dolayımında biçimlenen bunamları eleştiri konusu yapmakla yetinmeyip farklı bir bakış açısı ve farklı bir çift gözlük kullanarak düşünce ortamını biçimlendiren bu düşünsel ideolojiyi anlamlandırmayı dener. Ona göre Türkiye'de önce materyalist, sosyalist, milliyetçi, İslamcı olunmaz. Tam tersine modern eğitim kurumlarına dâhil olmaktan dolayı insanlar önce pozitivist ideolojiyi benimser ardından diğer ideolojileri benimser. Klasik epistemik cemaatten kopuşu sağlayan ve modern epistemik cemaate intisabı mümkün kılan kurum okuldur. Bu kopuşu kolaylaştıran ideoloji ise pozitivismdir¹⁹. Pozitivism yani düşüncenin yegâne kaynağının ve otoritesinin modern bilim olduğu şeklindeki yaklaşım/mit, geçmiş işe yaramaz bir çöplük olarak görülür. Pozitivizmin bu mütekebbir bakış açısı okuryazarlar sınıfının Türkiye'deki klasik epistemik cemaatle yabancılaşmalarının da temelini oluşturur. Arslan, bu entelektüel problemi keşfetmiş ve pozitivist ideolojiye hasım olduğunu; buna karşın bunun ötesini yoklayan düşünce akımlarına ve düşünörlere hısım olduğunu sıkça ifade etmiştir; bu nedenle onun entelektüel faaliyetini anlamlı kılan esas husus budur denilse abartılmış olmaz. Fakat o cevap arayışında bile devralınan bu koşulun kolaylıkla aşılamayacak bir husus olduğunun da farkındadır. Zor bir dengede hasımlık ve hısımlık siyaseti izlediğini her fırsatta vurgulamasa da okura hissettirir. Pozitivizmi eleştiren şu satırlar bunun harika bir örneğidir:

“Ben anti-pozitivistim. Şu ayırım entelektüel tutumumun doğru anlaşılmasını kolaylaştırabilir: Pozitivism, non-pozitivism, anti-pozitivism ve post-pozitivism. Non-pozitivist konumu benimseyerek, onu ve katkılarını yok saymıyorum; aksine anti-pozitivist konumu benimseyerek, varlığını ve önemini zimnen kabul ediyorum. Nihayet anti-pozitivism de bir tür pozitivism, eninde sonunda anti-pozitivist de bir tür pozitivisttir.”²⁰

19 Ne var ki, bu konudaki güçlü eleştirilerine karşın şu cümleler pozitivismin Türkiye'ye giriş seyrini hesaba katmadan suçlanmasını doğru bulmadığını düşündürür: “Ülkemiz entelektüellerinin birçoğu, genellikle pozitivismi, ölkemize giriş kontekstini görmezlikten gelerek toplumumuzun bugünkü problemlerinin biricik nedeni olarak görme eğilimindedir. Çizdikleri pozitivism resmi bir günah keçisidir. Bu tutum, bir tür 'toptancılık'tır ve hatalıdır. Hiçbir şey toptan yanlış değildir ve bu nedenle toptan reddedilemez. Açıık görünen şey, dönemin tarihsel şartlarına bakılırsa, Osmanlı elitlerinin başka tercihlerinin bulunmadığıdır.” Kabul ve ret veya olumsuzlukla zorunluluk arasında salınan bu ikircikli bakışı yakalamak için bu alıntıyı yapmayı uygun buldum. (“Pozitivism/Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi,” *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Ed. Sebahattin Şen, Bağlam Yayınları, ss. 541-583, İstanbul, 1995)

20 “Pozitivism/Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi,” *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Ed. Sebahattin Şen, Bağlam Yay., ss. 541-583, İstanbul, 1995. Doktora tezinin önsözünde de benzer vurgular vardır: “Bu çalışma konvansiyonalist bir söylem savunduğu için bir pozitivism eleştirisidir. Ben bir anti-

Pozitivizmin Türkiye'deki düşünce ortamı üzerindeki kurucu rolünün her zaman göz ardı edilmemesi gereken bir alan olduğunu düşünmekle beraber; Türkiye'de modern bilimin iktidar olma sürecini tarihsel pratik açısından yorumlayan Arslan, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren düşünce hayatında yer bulan din-bilim kavgasının batının "sofra artığı" yaklaşımlarından aktarılmış bir düşünce olduğunu, eğitim kurumlarının yaygınlaşması ile aktarılan bu inancın dogma haline getirildiğini varsayar. Türk toplumu ile Batıdan aktarıcılık işlevi yapan entelektüeller arasında temel bir ayrım yapan Arslan'ın bu konudaki yaklaşımı bir yönüyle otantiklik söylemine güç kazandırmakta, bir yönüyle "yerlilik" düşünce-sine katkı sunmaktadır.

Türkiye'deki mücadeleyi değerlendirirken *toplumsal sınıf* kavramı yerine *toplumsal tabaka* kavramını kullanmayı tercih etmesi de bu farka yüklediği anlamdan kaynaklanır²¹. Toplumsal hayatta modern bilimler karşısında gösterilen katıksız benimseme halinin dolaylı; ikincil ve yenilgi psikolojisinin belirtilerini taşıdığını ifade ederken modernleşme sürecinde ortaya çıkan bütün aracı tabakaların -velev ki toplumsalın olmazsa olmaz unsurlarına aidiyet iddiasında bulunsunlar- azınlık olduğu kanaatini dillendiren Arslan'ın bu azınlıkları tasnif ederken kullanmış olduğu tanımlamalar dikkat çekici bir farklılık taşır ve onun otantik halk vurgusundan beslenir:

"Bu aracı modern toplumsal tabakalar homojen görünüm sergilemez; ama yine de toplumun bütünü açısından bakıldığında 'azınlık'lılar. Bu azınlıklar kimlerden oluşmaktadır? Çeşitli şekillerde sınıflandırılabilirler. Bir sınıflandırmaya göre Jöntürkler ve İttihatçılar'dır. Tarihsel gelişimimizin daha sonraki bir merhalesinde onlar 'Türkçüler', 'Batıcı liberaller', 'Milliyetçiler', 'İslâmcılar' (özellikle/modernistler) ve 'sosyalistler'dir; daha genel bir sınıflandırmaya göre onlar 'sağcılar' ve 'solcular'dır. Yani, ülkemizde 'sağcı' azınlıklar ve 'solcu' azınlıklar vardır. Bu azınlıkların düşünceleri nihayet halka rağmen 'Türkçülük', halka rağmen 'sosyalizm', halka rağmen, 'liberalizm', 'islâmcılık', 'milliyetçilik' vs.'dir.

Günümüzdeki dekor, geçmiştekinin doğal sonucu olduğundan geçmiştekiyle büyük benzerlikler gösterir. Kim ne derse desin, biz 'neoitihatçılar' ve 'neojöntürkleriz!' Çünkü toplumumuzun bütünü açısından, yani halk açısından baktığımızda 'Jöntürklerle' 'neojöntürkler', 'İttihatçılar'la, 'neoitihatçılar' arasında hiçbir önemli fark yoktur. Başka birçok şeyin öncüleri

pozitivistim.(...) Bu çalışma antipozitivist bir entelektüel tutumu yansıtır ve bu ülkemiz ve toplumumuz açısından önemlidir."(*Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (Paradigma Yayınevi, İkinci Baskı, 2007, s. XXXII)

21 "Türkiye'nin tarihsel pratiğinde "sınıf" mücadelesi yok, "ırk" mücadelesi yok; fakat iktidar mücadelesi vardır.(...) Türkiye'nin yakın tarihi, halka "bilinç" aşlamak isteyen elitlerin acıklı hikâyeleriyle doludur. "Sınıf bilinci" nasıl yoksa, ırk bilinci de o şekilde yok!" (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012, s. 149-150)

oldukları gibi, ‘modern bilim’in de öncüleri onlardır. Türkiye’deki bilim, bu azınlıkların bilimidir ve hiç kimse olması gereken bilimin onların sergiledikleri bilim olması gerektiğini öne süremez.”²²

Kavramsallaştırma konusunda kimi zaman Türkçenin mantığını yerle bir eden icatlar yapması bir yönüyle *put kırıcılıktan*, bir yönüyle yanlış olan fakat süreklilik arz eden filli duruma *yanlış bir ad* vererek dikkat çekme isteğinden kaynaklanır. 1989 yılında *Türkiye Günlüğü* dergisinde kullandığı “Neojöntürk” kavramını açıklarken söyledikleri bu çerçevede anlamlı:

“Neojöntürkler kavramına gelince, Türkçenin mantığını yerle bir eden bir kelime. Ama yine de derdimi anlatıyor. Hepimiz jöntürkleriz; yıkıcıyız. Hiçbir şey yapamadan yıkmak. Yıkmanın yapmaktan da zor olacağını kabul ediyorum. Fakat eğer yıkıcı bir tutum benimsenecekse, en iyi şey yıkarken veya yıkarak yapmak değil midir? Bunu yapamadığımız için jöntürkleriz hepimiz.”²³

Sanırım şunu da düşünmek mümkün olabilir: Dönemleri içinde jöntürkler de put kırıcı olmuşlar ve tortulaşmış bazı gelenekleri sorgulamışlar, bunun neticesinde bazı yapılar yıkılmıştı. Bu açıdan postmodernlerin put kırıcılığına yakın durmak, fakat metaforik biçimde bile olsa; jöntürklerin siyasî yıkıcılığını bütünüyle olumsuzlamak büyük bir trajedi gibi geliyor bana.

V

Modern ideolojilerin veya Türkiye’deki siyaset tarzlarının *genel fizyonomilerini* veren baskın unsurun modern bilimi şüphe duymaksızın kabul-
lenişin adı olan bilimcilik olduğunu ve bu konuda farklı dünya görüşlerini savunduklarını iddia eden bütün siyaset tarzlarının mütereddit olmadıklarını belirten Arslan, halkı bu *düşünce azınlıklarından* farklı duyuşa/düşünüşe sahip olmasından dolayı masumlaştırır, yüceltir hatta ona dönmek ister. Dönemin postmodern bakış açısının bütün hakikatleri görelileştiren görece hakikat telakkisinin de bu vulgarizasyon sürecinde etkili olduğu ise dikkatlerden kaçmamaktadır²⁴. Arslan’ın halka bir hakikat taşıma iddiasında olan ideolojilere bakışını şu satırlar gayet özlü bir biçimde yansıtmaktadır:

22 Hüsamettin Arslan, “Neojöntürkler,” *Türkiye Günlüğü*, 1989, sayı: 6, ss: 41-42.

23 Hüsamettin Arslan: “Türkiye Bir Entelektüel Çöl”, *Ayraç*, 2010, sayı: 10, ss: 56.

24 Arslan doksanlı yıllarda pozitivismi yerinden etmek için entelektüel ortama katıksız rölativist stratejiler tavsiye eder. *Epistemik Cemaat*’in giriş ve sonuç bölümlerinde rölativizme/ göreciliğe yapılan vurgusunu 2007’de aşırı bulduğunu belirtse de bilgi konusunda hâlâ rölativist bakış açısını savunmaktadır. Aynı savunma biçimi etik rölativizm konusunda söz konusu değildir. Bu bakımdan Hüsamettin Arslan’ın rölativizmi savunmasıyla, Abdurrahman Arslan’ın rölativizm eleştirisi karşılaştırılabilir. Yine doksanlı yıllarda İslâmcı, muhafazakâr ve gelenekçi entelektüellerin rölativizmi genel olarak sahiplenmelerinin altında yatan pozitivism ideolojisi karşısındaki eziklikten kurtulabilme umududur.

“Eğitim görmüş azınlıklara fizyonomilerini veren egemen çizgi ‘scientism’ (bilime inanma/bilimcilik)’dir²⁵. Aralarında çeşitli farklar bulunmasına rağmen, her nasılsa hepsi de bu konuda uzlaşmaktadırlar. Halk ise, içinden çekilip çıkarılamaz biçimde boğazına kadar ‘geleneksel islâmî hayat formları’ içinde yaşamaktadır. Eğitim görmüş azınlıklara göre halk, artık kendi ideolojileri konumuna yerleşen ‘modern bilim’ çerçevesi içinde dönüştürülmelidir; bu ideoloji çerçevesi içinde yaşamalıdır; çünkü gerçek ve ‘doğru’ yaşama biçimi budur. Tek hakikat vardır, o da modern bilimlerin öne sürdüğü hakikattir; hakikat modern bilimlerin kendisidir; halkın kendi gerçekliği değil. Halk bu yeni gerçekliğe göre açıklanır veya yargılanır: halk ‘paranoyaktır’; ‘şizofren’dir; halk ‘feodaldır’; evrimini tamamlayamamış ‘burjuva’dır; gerçek islâm’ı bilmeyen ve bu nedenle gerçek islâm’ı yaşamayan ‘taklitçiler sürüsü’dür; halk ‘Türkçü ve milliyetçi’dir; halk, modern bilimin aydınlığına sırtını dönmüş bir ‘gericiler’ yığındır. ‘Münafık’, ‘kâfir’, ‘günahkâr’, ‘zındık’ gibi geleneksel kozmolojiyi yansıtan açıklayıcı sıfatların ve etkilerin yerini modern biliminkiler almıştır²⁶”

Arslan’ın modern bilimler ve modern bilimlere dayalı genel sorgulaması neticesinde halkın geleneksel kalıplar içinde Müslümanlığını sürdürdüğüne ilişkin kanaati²⁷, egemen bilimcilikten farklı bir bilim anlayışının geliştirilmesinin gerekliliği ve bu hususta en şanslı ülkenin Türkiye toplumu olduğu konusunda yapmış olduğu vurgu bir yanıyla 1960 sonrasında sosyal bilim alanında yaşanan teorik tartışmalara, bir yanıyla seksenli yılların ikinci yarısından itibaren bu konudaki teorik tartışmaların Türkiye’de düşünce dünyasına dahil olmasıyla yakından ilişkilidir. T. S. Kuhn, Feyarebend, Seyyid Hüseyin Nasr, Karl Popper, Jürgen Habermas, Barry Barnes vb. isimlerin kavramsal ve sosyolojik tahlilleri bu tartışmaların kavramsal sınırlarını oluşturmaktadır. Esasen bu minvaldeki bilim tartışmaları seksenlerin ortasından itibaren yaklaşık on yıllık bir zaman zarfında epey ses getirmiş, doksanlı yılların ortalarından itibaren düşünce

25 Bazı yazarlar scientizm kavramını sadece bilimcilik ile karşılamayı tercih ederler. Arslan ise bu terimin *bilimizm* kavramının yükünü taşıyamadığını düşündüğü için bunun yerine *bilimizm/bilimist* terimlerini önerir ve yazılarında kullanır. Esasında bunun yerine *bilimperest* kavramının daha kullanışlı olduğunu düşünmektedir. Fakat bunun yerine *bilimizm* kavramını önermekle, Türkçe bir kökü (*bilim*) yabancı bir ekle (*izm*) birleştirerek bir yanlış bir yanlış adlandırma ile karşılamayı tercih etmektedir. (Hüsametin Arslan, “Akademi ve İktidar”, *Doğu/Batı*, sayı: 7, ss. 57-58, dördüncü dipnot, 1999). Günümüz düşünce dünyasının geçerli kavramının *ideoloji* değil *söylem* olduğunu ve bunun daha tutarlı bir kavram oluşuna yaptığı vurgu da bu bağlamda hatırlanabilir. Bir söylemin iktidarının ancak bir başka söylemin iktidar oluşu ile aşılabileceğini ifade ettiği buradan kaynaklanır. Postmodernlerin *meta-anlatılar* olarak karşıladığı kavramı *meta-tahkiyeler* olarak karşılayan tek kişinin Arslan olduğunu esaslı bir fark olarak belirtmemiz lazımdır. Dil konusundaki bu hassasiyetin kaynakları arasında muhakkak gönül verdiği Cemil Meriç’in mühim bir katkısı vardır.

26 Hüsametin Arslan, “Neoöntürkler,” *Türkiye Günlüğü*, 1989, sayı: 6, ss: 42.

27 Hayatla düşüncenin irtibatı arasındaki kopukluk veya entelektüellerin “amelle” olan kadim sorunu bakımından şu tespitler ne kadar önemli: “Bir düşüncüyü öğrenmek aynı zamanda bir yaşama biçimini öğrenmektir. Doğru. Ancak o yaşama biçimini icra etmek değil. Pratik hayatta kendilerini yaşayabilme imkânını sağlamıyor bize okuduklarımız.” (Hüsametin Arslan “Nesillerin Mirası” (*TYB Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı*, Ankara, 1986, ss.586-594)

dünyasının gündeminden düşmüştür. Nitekim bu yıllarda bilim tartışmaları/bilim felsefesi ile uğraşan isimler daha sonra ya yakın tarih konusuna yoğunlaşmışlar ya da İslam felsefesi alanında çalışma yapmaya devam etmişlerdir. Arslan gibi bu meseleler üzerinde söz alan isimlerin yaklaşımlarının kuruluş sürecinin düşünsel bağlamını ve bunun tercüme faaliyetleriyle ilişkisini, daha geniş düzlemde düşünsel kontekstini ayrıntılı bir biçimde hesaba katmak gerekir. O sebeple, bu minvaldeki tartışmaların akıbetinin ne olduğu hususu bilgiyi ve düşünceyi bir düşünce nesnesi olarak ele alacak bir çalışma kapsamında irdelenmesi gereken bir meseledir.

Benim için Arslan'ın, Cemil Meriç hakkındaki yazılarını hatırlanmaya değer kılan hususlardan biri, onun *entelektüel güzergâh*ında Cemil Meriç'in, dolayısıyla dilinin/üslûbunun önemli bir yerinin olduğunu düşünmemdir. Seksenlerin sonundan itibaren kaleme aldığı yazılarda Cemil Meriç ana eksen olarak önemsedığı ve onun entelektüel gelişimi/kopuşları üzerinde epistemik cemaat kavramından hareket ederek ciddiyetle düşündüğü dikkat çekmektedir. Arslan'ın Meriç'e yaklaşım tarzı ve onda önemsedığı hususun başkaları tarafından ifade edilmeyen bir zihinsellik olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat bu yorumun hem ilk dönemlerin heyecanlı Meriç değerlendirmelerinde, hem de sonraki daha soluk bakışlarda sadece bibliyografya malzemesi olmanın ötesinde nedense dikkate alınmadığını da ifade etmemiz lâzım. *Araf etiği* veya *entelektüel tereddüt* gibi varoluş tarzları sözkonusu olduğunda sadece -belki de ağırlıklı olarak- Ahmet Hamdi Tanpınar adının hatırlanıyor oluşu bu yorumların kenarda kalma hâlini ebedileştirmiştir. Ancak Cemil Meriç'ten kalkarak yapılacak tahliller Arslan'ı tanımanın yolarını açmaya devam edecektir.

Bu meseleyi bir parça daha ileri bir noktaya taşımak anlamlı olabilir. Anlaşılan o ki, Arslan'ın düşünce dünyasının teşekkül etmeye başladığı yıllardan itibaren Cemil Meriç figürü onun nazarında ciddi bir etki kaynağıdır. Cemil Meriç'teki *edebî üslûp* onda *felsefi bir üslûba* dönüşmüştür. Aslında bu mesele derinlikli olarak incelenirse bu *ilişkisellik* daha derinlikli ve bütünlüklü bir şekilde anlaşılacaktır. Cemil Meriç'in ideolojilere ilişkin değerlendirmesini hatırlamak bu ilişkiselliği takip etmek bakımından önemli bir uğrak olabilir²⁸.

28 Kelimelerle oynamayı seven bir yanı var Arslan'ın. Fakat o bu konuda oyun kavramını değil; müzikal bulduğu için Alman geleneğinin "ironi" kavramını tercih eder. İdeoloji konusunda temas ettiği satırlar şöyle: "İdeoloji konulu dersimde hemen her yıl öğrencilerimle aramda şöyle bir diyalog geçer: "Ben anti-ideologum." Bir öğrenci itiraz eder: "Fakat anti-ideoloji de bir ideoloji değil midir?" "Evet, öyledir, fakat anti-ideoloji, trans-ideolojidir, meta-ideolojidir." Sonra eklerim: "İdeolojilerle birlikte yaşamak kaderimizdir. İdeolojilerle flört ederim, fakat onlarla aynı yatağa girmem. İdeolojilerle flört etmek, ideolojilere, düşünceye açık olmak; ideolojilerle aynı yatağa girmek ideolojilerin 'kapatması, yosması' olmaktadır. Eğer entelektüel oyunda bir rolüm olacaksa bu rol, 'libero'nun rolü olsun isterim." Ve tartışma böyle devam eder..." (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012)

Tarihin hem süreklilik, hem kopuş olduğunu ifade eden Arslan, modernlik ve postmodernlik hakkındaki kanaatlerini açıklarken önce konu hakkındaki yorumları aktarır. Modern-postmodern ayrımının sadece Batı için geçerli olduğunu, üstelik bu ayrımın günümüzün Batısındaki entelektüeller tarafından tartışmasız bir biçimde kabul edilen/ittifak edilen bir olgu da olmadığını ve bu ikili ayrımın Batı entelektüel tarihinin şimdiki zamanlarını ifade etmek için yapılmış yegâne ayrım olmadığını belirtir. Batı entelektüelleri arasında postmodernite olarak ifade edilen olgunun “post-endüstriyel toplum” veya “refleksif modernite” şeklinde adlandırıldığını hatırlatır. Entelektüel tarihi anlama/yorumlama çabasının muhtelif kavramları devreye sokmasından tabii bir şey olamaz. Son tahlilde bunların tamamı zihni inşayı gerekli kılar ve galip olan/güçlü olan kendi kavramını yerleştirir. Entelektüel tarihin dönemselleştirilmesi konusunda Arslan’ı Cemil Meriç’le akraba kılan veya benim bu şekilde düşünmeme vesile olan husus şu: Bilindiği üzere Arslan, Meriç’i ‘arafta’ olmasından ötürü baş tacı ediyor ve onun konumunu izâh ederken pozitivism bağlamında “post” ekine müracaat ediyordu. Batı entelektüel tarihinin şimdisini yorumlarken de bu eki yoğun olarak kullanır. Burada karşımıza çıkan düşünce bakımından üretici olamamanın getirdiği sıkıntılı süreçlere vurgunun Meriç’te de karşımıza çıkması önemlidir. Şöyle diyor Arslan:

“Ben ‘modernite’yi ‘izmler’ çağı olarak görme eğilimindeyim. Post-modernizm çağında değil, ‘post-izmler’ ve ‘post-eleştiri’ çağındayız. Post-metafizik, post-marksizm, post-yapısalcılık, post-hegelcilik, post-rasyonalizm, post-liberalizm, post-feminizm vb. Burada kendimize bir ikazda bulunmak durumundayız; bu etiketler yine de Batı-dışı toplumların tarihsel, sosyal ve kültürel gerçekliğine tekabül etmiyor. Bizim toplum olarak kaderimiz bu ‘izmlere’ ve ‘post-izmlere’ yakalanmak ve maruz kalmaktır. Üretmek, yaratmak, bir sürecin aktörü ya da faili olmakla, ona maruz kalmak aynı şeyler değil.”²⁹

Modernliğin ideolojik doğasına mesafeli olan Arslan, postmodernliğin ideoloji sonrası bir *kültürel dönemeç* olmasına vurgu yaparken Türkiye’deki egemen entelektüel çevreleri suçlamaktan geri durmaz. Ona göre entelektüel çevreler postmodernizmi kabul etmek bir yana, bihakkın öğrenmek konusunda bile istekli davranmamakta, *entelektüel muhafazakârlık/gericilik* sergilemekte ve modern olanı sorgusuz sualsiz korumayı birinci vazifeleri olarak görme eğilimini sürdürmektedirler. Buna karşın modernliğin put kırıcıları olan postmodernler Türkiye’deki düşünce ortamında aşağılanmakta ve küçültülmektedirler. Onun burada eleştirdiği çevreler genelde sol düşünce içerisinde yer almaktadır. Eleştiride ortaya konulan üslûp Meriç’i anımsatmaktadır. Onun nazarında farklı kumaşlardan yapılmış olmasından ötürü kendi içinde tutarsız ve insicamsız olan postmodernizm en geniş anlamda *entelektüel solu* temsil ettiği için bili-

29 Hüsamettin Arslan: “Türkiye Bir Entelektüel Çöl”, *Ayraç*, 2010, sayı: 10, ss: 55.

nen/yerleşik/statükocu sol postmodernlik karşısında sağcılığı temsil ediyor. Derrida, Foucault, Lytoard, Baudrillard gibi çağdaş entelektüellerin kitaplarında sergiledikleri düşüncelere kulaklarımızı tıkayarak devam etmenin mümkün olmadığını düşünen Arslan, bu isimleri okuyarak anlamaya çalışmakla postmodern olmanın farklı bir şey olduğuna da değinirken burada yapmayı hedeflediği şeyin postmodernlerin modernlik eleştirisinden yani onların put kırıcılıklarından istifade ederek sürdürmekte olduğu eleştiriyi bereketli kılmak olduğu düşünülebilir ki, bu bir yanıyla seksenlerin sonundan beri devam eden bir düşünsel stratejidir. Kulak kabartmakla iktifa etmeyip aynı zamanda tercüme ederek yapılan bu bezeme/yararlanma sürecinde ifade edilen düşüncelerdeki üslup bütünüyle Cemil Meriç'le aynı olmasa da önemli oranda benzerlik taşımaktadır. Zaten yıllar önce *Kitap Dergisi*'ndeki yazısında "*Ben Cemil Meriç'i filozof yanıyla sevdim*" diyecektir. Kanaatimce, Arslan'ın düşünsel, özellikle de duygu dünyasındaki mecrası "*epistemolojik bunalımı derin bir biçimde yaşayan*" Cemil Meriç'ten pek farklı değil. Bana göre, düşünceyle hemhal olan Arslan'ın yayınlarının ve yazılarının dilinin bu çerçevede ele alınıp anlamlandırılması gerekir. Kısmen gerçekleşen bu yazı üslûbuna tutkuyla bağlılığın göstergesi olan şu fevkalâde kederli pasaj bu bağlantıyı oldukça iyi özetler:

"Edebî metin tadı veren 'bilimsel metinler yazmak isterdim. Fakat akademi, akademik yazılarda 'sıfat' kullanmak, mecaza, kinayeye, teşbihe başvurmak neredeyse yasaktır; akademik yazı, retorik araçlar kullanmamalıdır. Üslup, entelektüel günahların en büyüğüdür. Çünkü sıfatsız, üslupsuz yazı, dil figürlerini (mecaz gibi) kullanmayan yazı, aksi durumdaki yazıdan daha 'objektif'tir (daha bilimseldir demeliydim). Bu anlayış bize retoriğe karşı retorik, üsluba karşı bir üslup buyurur. Akademik olsun ya da olmasın, eğer bir yazıda yazarın kendisini bulamıyorsanız; o yazı okunmaya değer bir yazı değildir. Objektif bir yazı olabilir, çünkü içinde yazar yoktur, yazarın kendi tezi ve fikri, kendi kafa gerilimleri ve problemleri, kendi entelektüel duruşu, çok daha önemlisi kalbi yoktur ve o yazı bu yüzden içeriksizdir. Üslubu üslupsuzluktur. Fakat, üslubumuz başkalarından farklılığımız, üslubumuz kişiliğimizdir. Ben hep bir tarzım, bir üslubum olsun düşü gördüm ve çekiç kullanmayı hayal ettim; ve kötülüğün kol gezdiği o güçler arenasında fırça kullanmanın lüks olabileceğini düşündüm. Kalem çekiç olarak kullanmak istedim; akademik büyüklerimiz, bu isteğimi ve rüyamı, düşündüğüm şeyi yapmayı tasarlayan başka herkesin rüyası gibi, kuşkuyla, düşmanlıkla karşıladılar. Yazılarımız, kişiliğimizden izler taşımamalıydı."³⁰

Onun bu tarz sunuşları o kadar çoktur ki, artık biz onlara aşına olduğumuzdan bizde tuhaflık hissi oluşturmaz. Zaten bu yazıların bir biçimde yazarın uzun zamandır içinde tuttuğu/bildiği, hatta bastırmış olduğu hissiyatın ortaya çıkıverdiği metinler olarak okunması yazılara sirayet eden hissiyatın her daim tazeliğini koruduğunu da gösterir.

30 Hüsamettin Arslan, "Mütercimin Önsözü", *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

VI

Türkiye'deki düşünce ortamını anlama sürecinde son derece yararlı olan ve düşünce tarihinin anlamlandırılmasında bir milat niteliği taşıyan *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (1992) Hüsamettin Arslan tarafından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde 3 Ekim 1991 tarihinde Prof. Dr. Baykan Sezer, Doç. Dr. Ümit Meriç Yazan ve Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Doç. Dr. Ömer Naci Soykan'dan oluşan doktora jürisine sunulan ve kitap olarak yayımlanırken sadece önsözü değiştirilen doktora tezidir. Tezin yapıldığı üniversitenin sosyoloji bölümünün genel yaklaşımları Arslan'ın düşünce dünyasında da karşılık bulmuştur³¹. Yayımlandığı yıldan itibaren gerek

31 İstanbul Cemal Reşit Rey Konser salonunda 14 Nisan 2007'de düzenlenen "Arzın Merkezinde Buluşmalar" programında Terry Eagleton ve Hüsamettin Arslan bir araya geldi. Bu programın değerlendirmesini yapan Hakan Koçak "Sözler Sosyalistlerde Kürsüler Onlarda" başlıklı yazısında postmodern İslamcı olarak telakki ettiği Hüsamettin Arslan hakkında şu hususlara dikkat çekiyordu: "Postmodern fikriyatın ipliğini pazara çıkaran kitaplarıyla tanınan Marksist yazar Terry Eagleton'ı, bu fikriyatı Türkiye'de İslami renklerle savunan sosyolog Hüsamettin Arslan'la birlikte "arzın merkezinde buluşturan" konferans, içeriğinin ötesinde kurgusu ve atmosferiyle de ilgiye değerdi. (...)

Hüsamettin Arslan'ın son derece iddialı, Türkiye yakın tarihinin düşünsel iklimine yönelik, adını ısrarla böyle telaffuz etmekten kaçındığı anti-kemalist eleştirilerine, tespitlerine ve solu da içine katıveren yargılarına karşılık, Terry Eagleton kitaplarından tanıdığımız son derece zeki ve esprili diliyle -fonda genel bir postmodernizm ve kapitalizm eleştirisini tutarak- entelektüelin ve kültürün çağımızdaki dönüşümünü, ideolojinin anlamını ve işlevini anlattı.

Arslan'ın doğu-batı ayrılığı, kimlik çatışmaları bağlamında geliştirdiği tartışmasına karşılık Eagleton kapitalizmin sıkışmasından ve asıl çatışma konusunun medeniyetler olmadığından söz etti. (...)

Arslan "bilimizm" adını verdiği herkese, her fikre sirayet etmiş genel bir ideolojik toprağın varlığından, bunun özellikle de geç modernleşen bizim tarihimizdeki etkisinden söz etti. Ona göre "bilimizm/bilimperestlik"le dinin, kültürün yerine bilim ikame edilmişti ve muhalif görünen sol da bu ideolojiyle maluldü.

Yine Arslan'a göre, Türkiye'nin temel meselesi bir ideolojik tercih değildi, zaten batıdan farklı olarak Türkiye'de sınıflar ve sınıf mücadelesi de yoktu esasen, dünyadaki hiyerarşi içinde daha yükseklere çıkmamızı sağlayacak her neyse ona tutunmamız gerekiyordu.

Arslan bir yandan adımı koymaktan ısrarla kaçınarak İslamcı düşüncenin standart Kemalizm eleştirisini (ama ısrarla solu da buna dahil ederek) geliştiriyor, bir yandan da dünya hiyerarşisi içinde hep birlikte yükselme fikriyle ulusal temelli bir gelişme yolunu gösteriyordu. Onun giderek propagandif bir tarza bürünen bu ve benzer yaklaşımları izleyicilerce homurtulu tepkiler almaya başladı." <http://bianet.org/bianet/bianet/94677-sozler-sosyalistlerde-kursuler-onlarda>.

Arslan ise sol hakkındaki düşüncelerini şu şekilde bir söyleşisinde açıklar: "Kapitalizme ve liberalizme en güçlü muhalefet sosyalizmin değil, Kıta Avrupası'nın muhafazakârlığının muhalefeti. Sosyalizm kapitalizmin alternatifi değil; hem kapitalizmin, hem de sosyalizmin İngiliz faydacılığından doğduğunu ve faydacı ideolojiler olduklarını unutmamak gerekir. Batı'da moderniteye, dolayısıyla kapitalizme, liberalizme ve sosyalizme muhalefetin adı Katolisizmdir. Batı'da tek gerçek muhalefet vardır; o da Katolik Kilisesinin ve Katolik entelektüellerin muhalefeti. (Hüsamettin Arslan, "Türkiye Bir Entelektüel Çöl", *Ayraç*, 2010, sayı: 10, ss: 56). Burada dile getirilen sınırlı ihlal edici düşünceler başka yazılarındaki kavramlarla aynı silsile etrafında örülür. Her ne kadar sol eleştirmenlerce postmodern İslamcı düşünür olarak kategorize edilse de onun yeri tam anlamıyla muhafazakârlıktır.

Günümüzde Batı'da sosyalizm anti-küreselci hareketler ve ideolojiler olarak karşımıza çıkıyor. Benim fikrim 'sosyalizm' eğer yaşamaya devam edecekse, 'etik sosyalizm' olmaktan başka hiçbir çıkar yolu yok; sosyalizm yalnız etik sosyalizm formatında yaşayabilir." (Hüsamettin Arslan, "Türkiye Bir Entelektüel Çöl", *Ayraç*, 2010, sayı: 10, ss: 56).

akademik, gerekse akademi dışı mahfillerde büyük bir ses getiren bu kitap göz ardı edilmek bir yana, tezli tezler kategorisi adı altında değerlendirilmeyi hak etmektedir. Düşünce dünyasında çok az kişinin mesele edindiği tezli tez meselesi Arslan'ın da düşündüğü/düşünmekte olduğu konulardan biridir. Yıllar sonra 2007'de kitabın yeni basımı vesilesiyle kaleme aldığı "İkinci Baskıya Önsöz Yerine Işık Neredeyse Gölge Oradadır" başlıklı yazısının hemen girişinde bu meseleye değinmiş olması kızgınlık duygularını dışarıda bırakan sosyolojik bir analizdir ki, bu satırlar aynı zamanda mevcut akademik dünyayı irdelemek için kılavuz mahiyetindedir. Yazdığı tez vesilesi ile de olsa tez sahibi olmanın yazı aracılığıyla yüceltilişi vardır bu metinde. Tezli olarak yazmak/yazabilmek belli konuları derinlemesine işlemenin bir yoludur. Fakat bu yol akademiye fazla yürünen bir yol da değildir:

"Tez' olarak yazılmış metinler değiştirilmemelidir. Sosyal bilimlerde klasik fikirler ve kitaplar dışında, fikirlerin ve kitapların ömrü çok kısadır. Türkiye'nin şartlarını, 'Türkiye'de bilimi,' metnin içerdiği tezi ve fikirleri dikkate alarak, ikinci baskıyı hak ettiğini düşünüyorum. *Epistemik Cemaat* bence gündemini koruyor; çünkü atıfta bulunduğu kontekst değişmedi. Ayrıca, biraz 'ukalaca'da olsa, belirtmeliyim, ülkemizde üniversitelerde yapılmış ve kaleme alınmış doktora tezleri dikkate alınarak 'tezli tezler' kategorisine rahatlıkla yerleştirilebilir.

Üniversitemizde revaçta olan şey 'tezsiz tezler' yazmaktır. Eğer bir tezi yazanın içinde kendisi yoksa o tez 'tezsiz tez'dir; beş para etmez. Araştırmacının tezinde kendisi yoksa 'tezi' de yoktur. Bir tezde tezi yazanın kendisi yer almıyorsa, bahis konusu tez hangi anlamda o kişinin tezi olabilir! Tezler problemlerin formülasyonlarıdır ve bir problemi formüle ederek teze dönüştürmek gerçekten zordur. Eğer bir tezin satır aralarında, birikimi, önyargıları, dünya görüşü, değerleri, gelecek projeksiyonları, kendi disiplinine yönelik kabulleriyle birlikte yazarının kendisini göremiyorsanız, o tez 'tez' değildir. Fakat Türkiye'de akademik hayat 'objektivizm' mitinden muzdariptir ve herkes sizden 'objektif' bir tez yazmanızı bekler. Objektif tez içinde yazarın yer olmadığı tezdür; eğer yazar metninde yer alıyorsa, dogma böyle işler, tez 'sübjektif' olacak ve 'bilimsel' hiçbir değeri olmayacaktır. Elinizdeki metnin sahiden varsa, erdemi, yazarının metnin içinde yer alıyor olmasıdır ya da elinizdeki metnin erdemlerinden biri budur."³²

Nereden bakılırsa bakılsın "epistemik cemaat" kavramı modern dönem düşünce hayatı üzerine acımasız bir sorgulama girişimidir. Arslan'ın Cemil Meriç üzerine düşünme çabası sadece buradaki yazıyla sınırlı kalmamış, *Dergâh* dergisinde yayımlanan "Üç Cemil Meriç" yazısıyla daha çok belirginleşmiş ve içinde bulunduğumuz kültürel ortamda şekillenen düşünce

32 Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007, XI-XII

dünyasını anlama ve yorumla hususunda oldukça anlamlı olan bazı kavramları da inşa etmiştir. Bu yazıda aynı zamanda onun doktora tezinin kurucu kavramı olan “epistemik cemaat”ın yoğun bir şekilde kullanıldığı da görülmektedir. Seksenli yıllarda biçimlenmeye başlayan entelektüel ortamın tarihini, gelişimini doğru yorumlamak için bu yazıda ifade ettiği bazı hususları mutlaka gündeme almak gerekmektedir:

“Cemil Meriç Türk entelektüel hayatında post-pozitivizm döneminin mimarlarının en büyüklerinden biridir. Post-pozitivizm diye adlandırdığımız dönem, Türk entelektüel hayatında ‘araf’ dönemidir; kendisinin de açıkça belirttiği üzere Cemil Meriç araftadır. Arafta olmak, kendi toplumuyla Batı arasında, ebeveyni ile çağdaşları arasında sıkışıp kalmaktır; araf bir tür mekânsızlıktır; mekânsızlık ayak basılabilecek sabit bir noktası olmamaktır. Araf ne cennettir, ne cehennem; araf kadere dönüşmüş yalnızlıktır. Arafta olan yalnızca Cemil Meriç değildir; filen hepimiz araftayız. Arafta olmak öylesine derin ve kapsamlı bir toplumsal olgudur, öylesine derin ve kapsamlı bir toplumsal olgudur ki; başka hiçbir kavram Türkiye’de entelektüellerin konumunu ondan daha iyi anlatamaz. Topyekün araftayız.”³³

Bu tespit üzerinde kafa yorarak “Araflığın yalnızlık etiğine”, ki bu etiği sahiplenmek veya mesafeli olmak, nazarımca, düşünce tartışmalarına hükmeden ana sorunsal yakalamak demektir³⁴. Tabir caizse Arslan, bir yazar ve üslûpçu olarak Cemil Meriç karşısında büyülenmiştir. Zira onun düşünce tarihinin yaşadığı kopuşlara sezgisiyle vâkıf olduğunu düşünür. Onun düşüncelerini, hüznlerini, coşkularını üslûplu bir biçimde ifade etme kabiliyetine hayranlık beslemekle kalmaz, bunu kendi metinlerinde yeniden inşa eder.

VII

Hüsamettin Arslan bir yönüyle doksanlı yıllardan itibaren yaygınlaşan derleme kitap türünün seçkin örneklerini de sunmuştur entelektüel ortama. Onun derleme anlayışının ve tabii tercüme anlayışının önemli yanlarından biri de yazmış olduğu önsözlerdir. Önsözlere Metin Erksan kadar önem verdiğini söylemek abartılı bir değerlendirme olmasa gerek. *Önsöz olmayan önsöz* geleneğinden çıkış için de önemlidir bu metinler. Önsözleri yazarken aslında tercüme yaptığı ortamın başat özelliklerini de yazmaktadır. Sadece teoriyle debelendiğini sananlara aslında bugünün kıvrımları içinde felsefe

33 Hüsamettin Arslan, “Üç Cemil Meriç” *Dergâh*, sayı: 29, 1992 .s. 12,

34 Cemil Meriç’le yapmış olduğu söyleşinin sorularından biri; Cemil Meriç külliyatının genişliğine odaklanana bu konuda ufuk açıcı ifadeler barındırmaktadır: “Bence zorlu ve çetin bir yürüyüş bu. Eklektik bir düşünür, kendini patlamış, çatlamış aynalarda seyreden ve bunun verdiği acıyla kıvranan bir aydın diyebilir miyiz sizin için?” Bu sorunun Arslan için de sorulması gereken sorulardan biri olduğunu ifade etmeliyim. (Hüsamettin Arslan “Nesillerin Mirası” (*TYB Türkiye Kültür ve Sanat Yılı*), Ankara, 1986, ss.586-594)

yaptığını söylemektedir buradaki eleştiriler. Tercüme ettiği metinlere yazmış olduğu düşünsel açıklamalar, metinleri “denize bırakılan birer damla” halinden de çıkarmaktadır³⁵. Tercümelerin başına yazılan sunuşların bizi tercüme metinle karşılaşmaya hazırlamaktan öte; metnin kıyılarından dışarı doğru; mütercimin dünyasına doğru çeken o korsan hâlini görmezden gelmek gibi bir niyetimin olmadığını belirtmeliyim. Bu “korsanlık” hâlinin bize sunduğu dünya mütercimin dünyasıdır. Yorumlayıcı bakışın ipuçları bazı tercümelerin başında yer alan sunuşlarda/önsözlerde daha yoğun olarak hissedilir. Bu sunuşların veya önsözlerin uzunluk açısından değil de ciddiyet ve tekrarlar³⁶ açısından irdelenmesi gerekmektedir. Ne var ki, bunu her tercümesi için yapmamış olması sorunsallaştırılması gereken bir tercihle karşı karşıya olduğumuzu da hissettirir. Arslan’ın derleme ve çevirilerine yazdığı önsözlerden ikisine değinmek bu konuyu daha da anlaşılır kılacaktır. Paradigma Yayınlarının otuz ikinci kitabı olarak 2002’de neşredilen *İnsan Bilimlerine Prolegomena*’nın önsözü kadar ithafı da dikkat çekicidir:

“Bu derleme ve tercüme 18 Aralık 1914-10 Ocak 1915 tarihleri arasında yaşadığımız ve seksen bin küsur insanımızın donarak ölmesiyle sonuçlanan Sarıkamış felaketinden sonra karşılaştığımız en büyük felaket olan 17 Ağustos 1999 depreminde hayatını kaybedenler, bu felaketin acısını yaşayanlar adına, aynı felaketin göbeğinde bir gece vakti “Kurtar beni amca!” diye çığlıklar atan Bahar’a ve onu kurtaramadığı için çaresizlik içinde kıvrılarak ağlayan genç adama ithaf ediyorum.”³⁷

Arslan “Mütercimin Önsözü” başlıklı yazısında önce derlediği kitaba verdiği adı tartışır. Kitaba verdiği adla vermek istediği ad arasında yaşadığı kararsızlık *Epistemik Cemaat* kitabından bugüne uzanan bir düşünsel tartışmayı hülasa eder. Arslan kitaba *İnsan Bilimlerine Prolegomena* yerine Anlam Bilimlerine Prolegomena koymak ister. Fakat, anlamı bilimden dışlamayı en yüksek değer olarak benimsemiş olan objektivizm veya nesnelcilik anlayışının egemen olduğu memlekette bu adlandırmanın muhatabını bulamayacağı, hatta gülünç bulunabileceği düşüncesi/kaygısı/endişesi onun anlam kelimesini kullanmasını engeller. Alttan alta etkili olan bu endişeye rağmen o “insan bilimleri”, “kültür bilimleri”, “sosyal bilimler”, “kültür bilimleri” yerine *anlam bilimleri* teriminin kullanılmasını daha

35 Kurtuluş Kayalı, Mehmet Küçük’ü anlamayı denediği “Türkiye’de Sosyal Bilimin Haşarı Çocuğu Olma Yolundaki Bir Cevval Adamı Anlamayı Denemek” başlıklı yazısında derlemelerin başında yer alan “benim de söyleyecek lafım var” türünden düşünsel müdahalelerin önemine değinir. (*Mehmet Küçük’e*, Hazırlayan: Doğan Özlem, Editör: Şahabettin Yalçın, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2003, 48)

36 Arslan son kitabının önsözünde vurguları konusuna temas eder: “Yazıda çekiç darbeleri “vurgular”dır; okumak metnin yazarının “vurgularını” okumaktır; yazar müstakbel muhataplarını “ikna” etmek için vurgular.” (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012)

37 Hüsamettin Arslan, *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

doğru bulduğunu söylemekten de geri durmaz³⁸. Muhtemelen bu tercih kuruluğa sürüklenen sosyal bilim pratiğinden çıkış için bir imkân arayışının neticesidir. Sağlam düşünceye ulaşmanın yolunun sağlam terimlerden geçtiğinin de işaretidir aynı zamanda. Bu önsöz Arslan'ın entelektüel beslenme kaynakları karşısındaki konumunu da aşikâr kılar. İlk dipnottaki şu ifadeler düşünce dünyasının trajedisini oldukça iyi özetler:

“İnsanlar gibi kitapların da kaderleri vardır. Elinizdeki kitabın da bir kaderi var. Öncelikle belirtmeliyim ki, o ‘yöntem’ fikrini tartışan, yöntemi ya da yöntemleri anlatan değil ve henüz bitiremediğim bir metnin hazırlık sürecinde üzerinde kafa yorduğum bir literatürden seçerek tercüme ettiğim metinlerden oluşuyor. Kendi metnimi yazarken yararlandığım literatürün çok küçük bir kısmını da olsa yayınlamayı, öncelikle kendime karşı dürüstlük saydım. Kitaplarını yazarken, kendi metinlerine temel teşkil eden metinleri, ana dilinin mensuplarından saklayan yazarları sevmiyorum. Çünkü bu tutum yazara, daha önce söylenmemiş önemli fikirleri söylediği izlenimini bırakma fırsatı yaratır.”³⁹

Tercüme deneyiminin zalimliğine işaret eden bu satırlar bir bakıma yazarın düşünce ortamındaki pürüzlere vâkıf olduğunu, ama bunu pek açıklamak istemediğini, ancak ima yoluyla setrederek gösterme yolunu tutmayı öncelediğinin de kanıtı şeklinde yorumlanabilir. Elbette düşüncelerin taşınmasına vesile olan tercüme deneyimin, bu veçhesi, onu muhteşem bir giriş olmaktan uzaklaştırır. Dahiyâne oldukları var sayılan nice saygınlığın yerle bir edilişine de kapı açısıyla bizi kendisine borçlandırır.

Çoğu yerde önsözden uzaklaştığı izlenimi bıraksa da, bu metnin önemli bir bölümü Arslan'ın tercüme faaliyetine yüklediği anlamı ortaya koyar. Arslan'ın durmaksızın veya durarak (malum Alain “durmak düşünmektir” demiş) etrafında dönüp durduğu sorunlar olarak anabileceğimiz; dil, gelenek, akademi, küresel turist entelektüel, pop problemler üzerinde çalışmanın fetişleştirilmesi gibi temel meselelere de temas eder. Derlemenin dil hakkındaki metinlerden oluştuğunu belirten Arslan, insanı nasıl anladığını ortaya koyar. Bu bakımdan şu açıklamaları çok yerinde buluyorum:

“İnsan öncelikle rasyonel bir varlık ya da akıl sahibi bir varlık değildir; insan homo hermenia'dır. İnsan öncelikle anlayan ve yorumlayan varlık-

38 Seksenlerin sonunda yazdığı yazılarda bağlam kelimesini kullanan Arslan, Ayraç dergisinde yayımlanan söyleşisinde *context*'te metin olduğunu, fakat bu kelimenin karşılığı olarak önerilen ve tercümelemlerde yoğun bir biçimde kullanılan *bağlam* kelimesinde metin olmadığını belirterek bu kelimenin Türkçeleştirilmesine itiraz eder: “Bağlam kavramından nefret ediyorum. Bir lingüistik ne idiği belirsiz ‘context’ kavramını sözüm ona ‘Türkçe’ karşılığı olsun diye uydurmuş. Ben bu kavramın Türkçede aynen kullanılmasından yanayım: kontekst. Kontekst'te ‘text’ yani ‘metin’ var, ‘bağlam’ kelimesinde ‘metin var mı? Bağ-lam. ‘Bağ’ bağıdır, metin değil. ‘Lam’ ekine de ne oluyor? Bağlam bir zırvadan başka bir şey değil.” (Hüsamettin Arslan: “Türkiye Bir Entelektüel Çöl”, *Ayraç*, 2010, sayı: 10, ss: 57)

39 Hüsamettin Arslan, “Mütercimim Önsözü”, ilk dipnot. *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

tır. Heidegger’le Gadamer’in ısrarla belirttikleri üzere, “anlam” denilen şeye yalnızca insan sahip olabilir ve anlaşılabilir şey dildir. Anlam dildedir. İnsan öncelikle, “dili” olan ve “konuşan” dolayısıyla dinleyebilen varlıktır. Boşluğa değil, dile doğarız. İnsan atalarımızın durumunda olduğu gibi ve henüz doğmamış çocuklarımızın durumunda olacağı gibi, bizim durumumuzda da dil biz doğmadan önce vardır. Dil anne rahmi, dil yuva, dil memlektir. Çünkü anlam oradadır. Lebenswelt dildir; praksis dildir ve akıl, deney ve gözlem, bilim ve bilim dışı dilde ikamet ederler. Yine de bu, insan ve toplum hayatındaki her şeyi tek bir faktöre, tek bir kaynağa indirmek değildir, başka bir söyleyişle bir monizm türü değildir; çünkü dil daima belirsizdir ve bu belirsizlik başta düşünme özgürlüğümüz olmak üzere, bütün özgürlüklerimizin beslendiği bir uçurumdur (aporia).⁴⁰

VIII

Yukarıda ifade ettiğim gibi tercüme pratiği Hüsamettin Arslan’ı anlamak için durulup düşünülmesi icap eden ana uğrakların başında gelir. Zaten bir kitaba yazılan kısa giriş yazısının önemli bir bölümünün mütercimin yazıyla ilişkisini açıklamak için ayrılmış olması bunu doğrulamaktadır. Onun nazarında bir dünya yaratan ve yer tesis eden bir faaliyet olarak tercüme konusunu mesele edinmek aynı zamanda tercümede tehlike arzettiği düşünülen tek yönlülüğü aşma gayretidir. Denilebilir ki, onun tercümelerini sadece önsözlerde varlık kazanan ifadelerden yola çıkarak anlamak ve yorumlama gayretine girmek bile başlı başına önem arz eder. Özellikle tercüme hakkında konuşmayı seçtiği son derece manidardır. Sosyal bilimler kavramı gibi çeviri/çevirmen kavramına da itirazı vardır yazarın. Fakat bu itirazını açıklamak için ilave cümleler kurmaz, sadece hatırlatır geçer. Tercümenin özgünlükle ilişkisini, yazmanın olmakla ünsiyetini yetkin bir şekilde hülasa eden bu satırları tekrar okumak düşünce dünyasının son derece magazinleştiği bir vasatta daha da anlamlı geliyor bana. Düşünce dünyasının “sınırlarını ihlal eden” bu önsöz kendi usulünü pekiştirerek şöyle devam eder:

“Benim gibi ‘tercüme yapmayı’ kendisine ciddi bir meşgale olarak görenlere, akademik ve entelektüel dünyamızda sık sık yapılan suçlamalardan biri, onların ‘özgün’ metinler yazamadıkları, ‘özgün’ fikirler yaratamadıkları için ‘tercüme’ yaptıklarıdır. ‘Tercüme’yi hafife alan bu anlayışı, entelektüel hayatımız için çok büyük bir tehlike olarak görüyorum; bu suçlamayı yapanlar, düşüncenin ve düşünmenin ülkemizdeki ‘bilinçsiz’ düşmanlarıdır. Çünkü insan tercümeyle, başka dünyalara açılır. Tercüme ötekiyle, farklı olanla, bize benzemeyenle diyalogtur. Büyük tarihsel entelektüel dönüşüm süreçlerinin arka bahçesinde büyük tercüme hareketleri vardır. İslam düşün-

40 Hüsamettin Arslan, “Mütercimin Önsözü”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

cesinin sekiz ve on birinci yüzyıllar arasındaki çiçeklenişini ve Rönesans'ı düşünün. Tercüme bizi nisbeten homojen kendi entelektüel dünyamızdan kurtarır ve düşüncede kozmopoliteye açar. Kozmopoliteye açılmak, farklı düşüncelere ve bakış açılarına ve söylemeye bile gerek yoktur ki, başka dillere ve dünya görüşlerine açılmaktadır. Düşünce ve düşünür yalnızca kozmopolit düşünce iklimlerinde doğabilir. Düşüncenin gübresi farklılıktır; homojenite değil. Doğru, yazmadım; yazamadım, fakat tercüme yaptığım için değil, başka nedenlerle yazamadım. Birincileyin, insanın kelimenin derin anlamıyla 'yazabilmesi' için, 'yazma geleneği' olan bir toplumun ürünü olması gerekir. Ben böyle bir geleneğin ürünü değilim. Yazmayı öğrenmemiz ve bunu yapabilmek için çok çaba harcamamız gerekiyor. Yazmayı öğrenmek 'olmak'tır ve 'olmak' dünyanın en zor işlerinden biridir. Yazma cüretinde bulundum; beceremedim. Tercümenin iyi bir yazmayı öğrenme okulu olabileceğini -tercümenin biricik yararı bu değildir elbette- düşündüm. İkincileyin ve birincisi kadar önemlisi, insan hayatındaki başka birçok şey gibi yazmak, iyi bir yazar olmak, kayda değer düşünceler üretmek de baht ve kismet işidir. Bahtın ve kismetin temel özelliği, size ne zaman güleceğini bilemeyeceğiniz şeyler olmalarıdır. Düşünceyi, düşünmeyi, okumayı ve yazmayı, virgüllü, soru işaretini, harfi ve kelimeyi seven başka her insan gibi, ben de önemli düşüncelere imzasını atmış büyük bir yazar olmak istedim. Her çömez fizikçi adayının ütopyası Einstein olmaktır! Nietzsche gibi yazmak isterdim. 'Yazmak kelimelerle danstır!' Ben bu dansı henüz öğrenemedim. Yazmak kalemin kâğıt üzerindeki mucizevi dansıdır. Pist hazır; fakat dans edecek kalem yok!"⁴¹

Hemen bu satırların ardından anadilde düşünme ve yazma konusuna düşünce üretme bakımından verdiği değeri açıklayan Arslan küresel entelektüel piyasa içinde varlık kazanamayan ikincil düşünürleri isim vermesizin eleştirir. Sınırları ihlal eden Arslan, aynı zamanda günümüzde düşünce dünyasında esas meseleler olarak takdim edilen konu ve temaların özünde bir iktidarın söyleminin yaygınlaşması olduğunu düşünür. Başka dillerde yazı yazan bu isimler ona göre yazar ve akademisyen değil; yazar ve akademisyen karikatürleridir. Çünkü yazdıklarının içleri boş veya tekrarin tekrarı olmaktan başka bir anlamı yoktur bu metinlerin. Fakat uluslar arası piyasa ile araları iyi olduğu; kalemle dansı değil *sanal dansı* öncelikli için el üstünde tutulurlar. Yerlilik zemininden hareketle, fakat bununla sınırlı olmayan bir bakışın eşlik ettiği eleştirilerin muhatabı olan bu akademisyen tipinin eleştirisi o kadar yoğun ve imalıdır ki; bu tipin dışında çok az akademisyen kahr. Bu tasvirin istisnasının çok az olduğunu, dolayısıyla kaideyi bozmayacağını düşünen Arslan'ın yargıları şöyle:

“Onlar uluslararasıdır; kütüphaneleri yoktur, yalnızca bilgisayarları ve internetleri vardır. Kalemle dansı değil, sanal dansı bilirler. Sanal entelektüeller muhabbetlere bayırlar ve buradan sanal bir düşünce topluluğu doğar. Değişmeyen amaçları yeni ülkeler, yeni insanlar tanımak, yeni

41 Hüsamettin Arslan, “Mütercimın Önsözü”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek ve Yorum*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

kongre ve iş bağlantıları kurmak, yeni ve özgür ilişkilere girmektir. Ülkeleri sıkıcıdır; kaçmak isterler ve bu yüzden ülkelerinin olmamasını tercih ederler; her yere aittirler ve bu yüzden hiçbir yere ait değillerdir. En azından böyle bir vehimle yaşarlar. Yabancılar medenî ve iyidirler; hemşehriler az gelişmiş ve cüzamlıdır. Kendi komüniteleri içinde yaşanılmaz bir ortamdır ve gerçekte arayışları entelektüel bir arayış değildir; yeni ve farklı bir komünite (cemaat mi demeliydim?) arayışdır. Kendi kültürlerinin toplumsal yaptırımlar rejimi acımasızdır; tek kurtuluş ve 'özgürlüğün' cennetine giden yol, dışarı çıkmaktır.(...) Akademisyen oldukları için gezmezler; gezdikleri için akademisyendirler. Onlar akademisyen turistler değil, turist akademisyenlerdir.(...) Onlar sanal akademik dünyanın sanal aktörleridir ve ürettikleri ürünler de sanaldır. Onlar katıldıkları atelye çalışmalarında meslektaşlarıyla diyaloga ve tartışmaya girdiklerinde, akademik faaliyetin temel şartlarından birini yerine getirdiklerini düşünürler; entelektüel faaliyetin temel şartlarından bir diğeri akıllarına gelmez; bu entelektüelin geçmiş ve gelenekle girdiği diyalogdur ve bu da turist akademisyenin asla beceremeyeceği için antipatiyle baktığı bir şeydir.

'Mafya' teriminin yalnızca sıradan insanların dünyalarındaki oluşumlar için kullanılıyor olması, terimin talihsizliğidir. İnsan ve toplum hayatında 'mafya' teriminin görev yapamayacağı hiçbir alan yoktur. Entelektüel hayatın da, diğer hayat alanlarının olduğu gibi mafyaları vardır. Sanal akademisyenler ve entelektüeller, daha yerinde ve uygun bir söyleyişle tele-entelektüeller akademik ve entelektüel mafyalara (bunlar yerli de olabilir, yabancı da) girdiklerinde önlerinde, aksi durumda asla sahip olamayacakları imkânlar açılır; kongrelere ve sempozyumlara kabul edilirler; yeni iş imkânları doğar; burslar elde ederler; yazıları yayınlanır; yazılarına atıf yapılır; modern dünyanın kutsal mekânlarında 'turist akademisyenler' olarak yaşama fırsatları öne çıkar.

Onlar entelektüel problemlerini kendileri keşfetmezler; çünkü problem keşfetme yeteneğinden yoksundurlar. Onlar uluslar arası entelektüel pazarda bu pazarın egemenlerince popüler hâle getirilmiş 'pop' problemler üzerinde çalışmayı ve yazmayı severler; çünkü bunu yapmadıklarında, uluslar arası kurumlara, kongrelere ve sempozyumlara, dergilere ve kitaplara kabul edilmeyeceklerini iyi bilirler. Çünkü egemen entelektüel oyunun kuralları, bu kuralları koyan egemen yapılarca belirlenmiştir; inisiyatif her durumda bu egemenlerdedir. Fakat onlar için bunun hiçbir önemi yoktur ve yine de onlar her yerde insanlığın kesiminin (mini etnisitelerinin, erkek tahakkümünün kölelere çevirdiği kadınların vb.) kurtarıcıları olduklarını söylerler. Memlekete ve kendi kültürlerine küftedikleri her yerde kabul görme şansları vardır. Müthiş bir acıma duyguları vardır ve bu duygunun yalnızca kendilerini tatmine yaradığı akıllarına bile gelmez."⁴²

42 Hüsamettin Arslan, "Mütercimin Önsözü", *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek ve*

Akademik entelektüelin hâli sadece burada yapılan eleştirilerle sınırlı değildir. Bilim, bilimsel bilgi ve iktidarın *hakikat düzenleri* veya rejimleri çerçevesinde analiz edildiği ve sorgulandığı bir başka yazısında Türkiye'deki bilimsel hiyerarşinin küre ölçeğindeki bilimsel hakikat düzeni hiyerarşisindeki yeri sorunsallaştırılırken benzer yargıların farklı kelimelerle tekrar edildiği görülecektir:

“Türkiye’de genelde entelektüel, özel olarak akademik entelektüel, içinde yer aldığı kurumlarla birlikte, global ölçülerde bir hakikat rejiminin periferisinde ya da global bir entelektüel güç/iktidar hiyerarşisinin alt basamaklarındadır. Burası, kelimenin tam anlamıyla bir entelektüel taşradır. Entelektüellerimizin ayırt edici özellikleri bu taşrada ikamet etmeleri ve taşralılıklarıdır. Eğer yaratıcı değillerse, bu onların yeteneklerinin eksikliğinin değil, taşralılıklarının sonucudur. Çünkü yaratıcılık, entelektüel merkezde yer almanın fonksiyonudur. Ekonomik terimlerle konuşmak gerekirse, Türkiye’de entelektüel, global bir entelektüel düzenin proleteryasıdır. Son olarak, bilimi ve bilimsel bilgiyi güçle/iktidarla derin ve koparılamaz ilişkileri çerçevesinde anlamayı beceremezsek, ne entelektüel taşralılığımızdan ne de entelektüel proletaryalığımızdan kurtulma şansımız olabilir. Başka bir söyleyişle, eğer bilimi, bilimsel bilgi ve iktidar ilişkileri çerçevesinde anlamayı beceremezsek, bilimi icra etme ve bilimsel dünya hiyerarşisinde bir basamak daha yukarı çıkmaya şansımız olmayacak demektir.”⁴³

IX

Bir yönüyle Hüsamettin Arslan, yarım yamalak bir yazar olmaktan veya *radikal münfaiğe* demir atmaktansa tercümeleri ile bazı tarihsel anlarda sorumluluk yüklenmiş toplumu bir kötülüğün farkındalığına davet etme yükümlülüğünü taşır. Dil hakkında bir kitap olan ve Hüsamettin Arslan’ın ölçülerine göre yeni ufuklar açmasından ve varolan sınırları zorlamasından ötürü muhteşem bir kitap olan *Sözün Düşüşü*’nün tercümesi bu bağlamda ele alınabilir:

“*Sözün Düşüşü*’nü tercüme etmeseydim entelektüellerimiz eseri yıllarca görmeyebilirlerdi. Hatta, farkına vardıkları durumlarda bile, genellikle olageldiği üzere, görmezlikten gelebilirlerdi. *Sözün Düşüşü* yalnızca dilden

Yorum, Paradigma Yay., İstanbul, 2002. Bu konuyu son kitabında daha da somutlaştırır: “Beyaz elitler başka ülkelerin beyaz elitlerinden farklı olarak Türkiye’de kendi halklarıyla birlikte yaşamak istemezler; bazı aşırı örneklerde Türkiyeli olmaktan utanç dahi duyarlar. En büyük idealleri Türkiye’yi ve Türkiye’ye ait her şeyi terk etmektir. Kendilerini “dünya vatandaşları” olarak görmeye can atarlar. Bir tek yemeklerimizi sever ve başka hiçbir şeyimizi sevmezler: Boğazınızda kalsın!” (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012, s. 27)

değil, teolojiden de söz ediyordu ve bu özelliği dolayısıyla tercüme eserler yayınlayan yayınevlerinin ‘teoloji nefretinin kurbanı olabiliirdi.’⁴⁴

Sıkı bir Cemil Meriç okuru olan Arslan tercümenin, orijinal metnin tahrifi olduğunun farkındadır. O tercümenin bu boyutundaki tahrifi normal görür, bunun üzerinde ayrıntılı olarak durulması gerekmez. Fakat genelde Batı dışı toplumlarda, özelde ise Türkiye’de tercüme aynı zamanda varolan kültürel otantikliğin tahrifine de zemin hazırlar. Tercümenin Batı düşünce dünyası ile irtibatı konusunda özetle şunları ifade eder Arslan: “Türkiye’nin modernleşme sürecinde öncü rolü bulunan entelektüellerin tercümelemleri ilişkisi bilinmektedir. Entelektüellerin tercüme ile uğraşmaları veya bunu ciddi bir meşgale olarak görenleri Batı toplumu ile Türkiye arasında düşünce transferi noktasında kilit bir konuma yerleşmelerini sağlamıştır. Batı dillerini bilmelerinden kaynaklanan aracılıkları çoğu zaman düşünce ile içli dışlı olmadığından Batı düşüncesinin Türkiye’ye aktarımında ciddi sıkıntılar meydana gelmiş ve bu hâl elan da devam etmektedir. Sorun Batı’dan tercüme yapılması değil, Batı’nın takdimi sürecindeki tek boyutluluktur. Türkiye’de belli yeri olan Batılı düşünürler panteonuna belli isimlerin ve eserlerin dâhil edilmemesinden kaynaklanan başka bir sorun vardır.” Arslan’ın *çoğul* olan düşünce yapısının *tekillik yanılması* oluşturacak şekilde takdim edilmesine isyan edişi onun tercüme faaliyetlerinin belli bir düşünsel siyasallığa tekabül ettiğinin de işaretidir. “Mütercim sıfatıyla mütercim” olan isim ve çevrelerin oluşturduğu tahrifat konusunda dile getirdikleri son derece anlamlıdır:

“Onlar bu tahrif işleminde toplumlarına Batı’yı ve modern uygarlığı bütün renkleriyle birlikte sunmazlar, kendi ‘ilgi ve çıkarlarına’ uygun düşen Batı’yı ve modern uygarlığı, kendi Batı’larını ve modern uygarlıklarını sunarlar. Bu anlayışa göre tek Batı ve modernite, tek ‘batılılaşma’ ve ‘modernleşme’ biçimi vardır. Bu ‘takdim’ işleminin hâkim çizgisi, ‘misyonerce’ yapılıyor olmasıdır. Türkiye’deki ‘intelijansiya’ kendi Batısının misyonerliğini yaparken dogmatik, militan ve sofudur. Bu faaliyete muhatap olan ‘yerli’ okuyucular sınıfına ‘plep’ muamelesi yapar. Yerli plepler entelektüel evrim merdiveninin dibindedirler ve bu merdiveni tırmanmanın biricik yolu, gemileri yakmak, ‘otantik kültürü’ reddetmek, en yumuşak ve ılımlı formunda ‘terk etmek’tir.’⁴⁵

Elbette her tercüme girişiminin ilgilerle alâkalı olduğu düşünülmelidir. Sadece ilgiden yola çıkarsak yukarıdaki satırların bir kısmını Arslan’ın tercüme edimi için de kullanmamız mümkün olur. Yeni kaydedilen hatanın yerine bir başkasının ikame edilmek istendiği çıkarılabilir onun argümanlarından. Yani düşünürün tavsiye ettiği hakikat, otantiklik ve gelenek söz

44 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, Türkçesi: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, 2004, İstanbul.

45 age

konusu olduğunda da benzer yaklaşımlar tartışmaya dahil edilebilir. Ne kadar güçlü görünürse görünsün bu argümanların da bozguna uğratılabileceği akılda tutulmalıdır. Önsözde Batı'yı bütün renkleri ile tanımanın gerekliliğine yapmış olduğu vurgu biraz da sarılaşarak şöyle devam etmektedir:

“Aslında toplumumuz açısından sorun, zannedildiği gibi, modern düşüncüyü alıp-almama sorunu değildir; sorun modern düşüncenin ‘nasıl’ alındığı, nasıl alınacağıdır. Türkiye’de Batı dillerini bilen aydınlar (modernleşme tarihimiz açısından bakıldığında, özellikle de Fransızca bilenler) tercüme faaliyetlerinde, tercümesini yaptıkları düşünürleri ve onların düşüncelerini, kendi otantik kültürlerine açtıkları ‘seküler’ Haçlı seferinde bir entelektüel silah olarak kullanmışlardır. Batı kültürü onlar için lojistik destek sağlayan tükenmez kaynaktır. Katolik Batı’ya, Batı’ya muhalif Batı’ya, intelijansiyanızın kendi toplumundaki ayrıcalıklı konumunu sarsacak muhalif Batı’ya, muhafazakâr Batı’ya ait metinler tercüme edilmelidir. Son zamanlarda, Türkiye’de entelektüeller arasında bir çeşitlenme ve farklılaşma ortaya çıktığı, bu farklılaşmanın tercüme sürecine de yansdığı açıktır; ancak bu farklılaşmanın yeterli olmadığı ve henüz cılız olduğu tartışma götürmez. ‘Batı’yı bütün renkleriyle birlikte anlamalıyız; aksi takdirde ‘anlamış’ olmayız. Her mono anlama indirgemecidir ve mümkün yanlış anlamaların en yanlış olanıdır.”⁴⁶

X

Seksenli yılların sonunda kaleme aldığı “Neojöntürkler” başlıklı yazısı onun düşünce ile siyasetin kesiştiği alanlar üzerine yoğunlaştığını gösterir. Bu kavramsallaştırmadan yola çıkarak son yıllarda kaleme aldığı bazı metinleri içeren *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar* kitabına değinmemek olmaz. Metinler nasıl okunursa okunursa onun dünya görüşünü ve memleket meselelerine nasıl baktığını son yılların hararetli tartışmalarını da içerecek mahiyette anlamayı sağlayacak hususlar içermektedir. Yüksek ve sofistike aforizmatik düşünce ile aktüel meselelerin bir arada yorumlandığı bu eser, Türkiye’deki Hüsamettin Arslan’ı daha yakından tanımamıza imkân tanıdığı kadar, ilk eseri *Epistemik Cemaat* ile tematik süreklilikleri olan *siyasî* bir eserdir. Soyut bir teori değil, canlı tecrübeye dair hatırlatmalar, eleştiriler ve çıkış yolu önerisi olmasından dolayı güncelliğin etkilerini ve yönelimlerini yansıtır. Şöyle düşünüldüğünde daha belirgin bir yorum hattı kurulabilecektir: Batılı düşünürlerle olan teması noktasında Süleyman Seyfi Öğün, Erol Göka gibi isimlerle karşılaştırılabilecek özellikleri bulunan Arslan’ın Türkiye gerçeklerini ele alıp incelerken Batılı yaklaşımlarla hesaplaşması bu iki isim kadar yoğun değil ve belirli bir ihtiyat çemberinden uzak, fazlasıyla aforizmatik, hatta biraz “demonik”tir. Yani andığım iki ismin ağırbaşlı yazıları/yorumları karşısında son derece “çılğın” metinlerdir, insanlara şok terapisi uygulama niyetindedir.

Kitap, Arslan'ın düşüncesinin ana ekseninin muhafazakârlık olduğuna bedihi bir şekilde vâkıf olmayı mümkün kılmakta ve bu düşünce üslûbunun kıta Avrupa'sı felsefesinin bazı kategorileri çerçevesinde Türkiye'nin kronik sorunlarını anlama ve anlamlandırma denemesi olması bakımından son dönemin en önemli metinler toplamıdır. Onun "kültür ve irfan hazinesi" olarak yöneldiği teorik metinlerle uğraşması Türkiye'nin sorunlarıyla ilgilenmesini engellememiştir. Belki de sadece bu yönü bile onu farklı kılan hususlardan biri olarak gündeme getirilebilir. Düşüncede postmodernizmi takdis ederken Türkiye'nin can alıcı sorunlarına yaklaşımı konusundaki düşüncelerini gür bir sesle ve jakobenleri anımsatan sertlikle beyan ediyor oluşu ise, siyasî yorumları konusunda bazı tereddütleri beraberinde getirmektedir⁴⁷. Epistemik cemaatlerin siyasal azınlıkları veya beyazları dışında bir entelektüel olarak kendini tanımlaması ve üstelik bunu "sivri" bir dille yapmasını doğru anlamaya çalışmak gerekir. Bu görüşlerin iki binli yılların ilk on yılının sonlarında AKP'ye yakın bir gazetede siyasal krizin baskın olduğu bir zaman diliminde ifade edilmiş olması metinlerdeki üslûbu yoğun bir duygusallığa yaslanmasını sağlamıştır. Bu yönüyle tekil bir ses olmaktan öte bu yıllarda yükseltelen bir çığlık haline tercüman olduğu mutlaka ifade edilmelidir. Aslında Arslan'ın siyasete dair yazdıkları genel anlamda Türkiye'nin yakın ve uzak geçmişinin değerlendirmesi ve eleştirisidir. Bu kitabında yer alan yazılarındaki düşüncelerin bütünü dikkate alındığında muhafazakârlık zemininden güçlü bir AKP takdiri kadar eleştirisi de sunulmaktadır. Takdiri bir yana, onun yaptığı eleştirilerin mahiyeti magazinél ortamın sessizliği içinde yalnızlığa mahkûm edilmek yerine doğru düzgün anlaşılmalı olsa bazı konularda ileri geri konuşmak bir miktar azalabileceği gibi ciddi bir eleştirel zemin de oluşabilirdi. Genel okur yazar komünitesinde *Epistemik Cemaat* kitabıyla değil kavramıyla tanınan bir düşünürün siyasî tahlilleriyle bütünlüklü olarak kavranamaması büyük bir talihsizlik olmuştur. Pozitivizm, bilimperestlik konularındaki yaklaşımlarının hiç değişmemesi bu konularda sağlam bir değerlendirmesinin olduğuna yorumlanabilir.

Tekraren ifade etmeliyim ki, *eleştirel tefekkür*e maruz kalmasını beklediğim bu esere ilişkin herhangi bir kritiğin yapılamamış olması düşünce dünyasının dar patikasının dramatik iç yazgısını gösterir. "Kontekstler" der, Hüsmattin Arslan "niyetleri belirler ve onlara mührünü vurur". Bu kitabın yayınlandığı tarihsel dönem dikkate alındığında yazar bir yönüyle memleketin geçmişten bugüne devam eden ve yenilerinin de dâhil olduğu "üç tarz-ı siyasetine" dair erken ve hararetlî bir metin kaleme almıştır. Müstakbel ideolojiler tarihimiz muhakkak bunun böyle olduğunu gösterecektir.

47 Tam bu noktada Arslan'ın çok önemseydiği Levinas'ın Filistin meselesini ele alma biçimiyle, kendisinin Kürt milliyetçiliği babında söylediklerinin benzerliği hatırlanmalıdır.

Arslan, memleketin kritik mevzularından Kürt meselesi hakkında söz alırken otantiklik vurgusunu yinelemekte ve bu jargona yaslanarak Kürt milliyetçiliği başta olmak üzere diğer ideolojileri gayri otantiklikle nitelemektedir. İktidar kavramını Friedrich Nietzsche ve Michel Foucault'ya dayalı olarak ele alan Arslan'ın, Kemalizm ile radikal Kemalizm veya Atatürk ile Atatürkçülük, Türkçülük ile Türkler, İslâmî ile Müslüman⁴⁸, Alevî ile Alicî, otantik Kürtler ile Etnik Kürtler, Kürt ile Kürtçülük arasında yaptığı ayrımı, yani “çeşitli versiyonlarıyla beyaz elitler” tasvirini büyük ölçüde yirminci yüzyılın en önemli ve en büyük felsefi akımı olarak gördüğü Heidegger fenomenolojisinden yola çıkarak yapar⁴⁹. Yani onun bu metinde öne çıkardığı “otantisite”⁵⁰ kavramının arkasında Heidegger vardır. Ne var ki, bu meseleyi gündeme getirirken niyeti ne olursa olsun, esasında var saydığı otantisite de tıpkı halkçılık, milliyetçilikler, sosyalizm ve İslamcılık⁵¹

48 Arslan'ın rivayetine göre, “Bir şeyin başka bir şeye benzer olduğu da, fakat aynı zamanda ondan farklı olduğu da apaçık bir hakikattir” demiş dâhi filozof Ludwig Wittgenstein. Fakat ne yazık ki, Arslan'ın İslâm ile İslâmîlik arasında yaptığı ayrım, günümüzde savunulabilir bir ayrım değildir. Burada “İslâm” ve “İslâmîlik” tartışmasına giremem; yalnızca pragmatik, politik nedenlerle bile İslâmîliği savunmanın, toplumumuz için “cinayet” değil, “erdem” olabileceğini söylemekle yetinmeliyim. Esasında burada yapılan İslâmîlik eleştirilerinin AKP'ye dair İslâmîci cihetten yapılan eleştirileri “püskürtmeye” dönük olup olmadığını da düşünmeden edemedim. Kendi zaviyem açısından İslâmîliği kötüleyen şu satırları oldukça manidar bulduğumu ifade etmeliyim: “İslam ‘modern’ değildir, fakat ‘İslamcılık’ moderndir. Etik olarak İslam kendisini iktidar ilişkilerinin dışında konumlandırmak ister; etik olarak İslam'ın ‘devlet’ olma talebi yoktur; fakat ‘İslamcılık’ iktidar ilişkilerinin içindedir; iktidar olmak ister, Allah'ın sesi olmak, Allah'ın iradesi olmak, Hizbullah (Allah'ın hizbi, partisi) olmak ister. Buradan yalnızca ‘din adına’ diktatörlük ve cinayet doğabilir ve başka hiçbir şey doğamaz. Müslümanın erdemi ‘müslüman’ olmak istemesidir. Müslümanın bir tek meşru amacı olabilir, o da ‘olmak’ır; müslüman olmak: ‘ya ol ya da öl!’ Dinin politik iktidar talebi, dinin ölümlü fermanıdır.” “İslamcılar ‘Kemalizm’den nefret ederler, hatta İslamcılık Türkiye’de bir anlamda Kemalizmden nefretin adıdır; (...) İslamcılığa bakın; ‘içerik’ olarak Kemalizmden farklı, fakat ‘form’ ya da ‘biçim’ olarak, ‘duruş’ olarak Kemalizmle neredeyse aynı.” (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012, s. 55,162) Bütün İslâmîcileri bir örnekmiş gibi aynı sepete dolduran bu ele alış karşısında ne diyelim? En iyisi biz bir şey demeyelim Arslan'ın bizzat kendisi konuşsun: “Tipik muhafazakâr böyle düşünür; gerisi boştur.”

49 Buradan hareketle şunu söylemek mümkün hâle gelir: Arslan'ın düşünce dünyası Alman düşünce ya da felsefe geleneğine çok şey borçludur. Anglo-Sakson geleneğinin ondaki yegâne mirası “refleksivite” kavramıdır.

50 Bu kavramı ve hâli şöyle tanımlar Arslan: “Otantik olmak ne ise, o olmaktadır; alâmet-i farikası kan bağı değildir. Kan bağı Türkiye’de “ırk” bağı değil, “kabile” ve “aşiret” bağıdır. Coğrafya/çevre ile, komşu halklar ile ilişkilere göre şekillenmiş teamüller, gelenekler ve tarihsel praksis. Otantik, sunî, sahte, taklit, iradeyle ve planlanarak oluşturulmamış olmak, kendiliğinden kendisi olmak demek.

“Ne isem oyum.” Otantik olmak, “modern” olanla kirlenmemiş olmak demek. Otantik ontolojik, “numenal;” “etnik” fenomenaldır; otantik “batını,” etnik “zahiridir;” otantik gelenek, etnik rasyoneldir ve dolayısıyla politiktir. Otantik halk esnek; etnisist radikal ve keskindir. Otantik halklar “otantik” hayatlarını yaşarlar.” (Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012, s. 117-118)

51 Arslan, bazı metinlerinde İslâmîliği bağımsız bir düşünce akımı olarak görmez. Onu muhafazakârlık çerçevesinde anlamlandırmayı tercih eder: “Türkiye’de dine İslamın “siyasallaşması” açınsından da bakılabilir. İslamın siyasallaşmasına çok daha genelde Türkiye’de muhafazakâr politik ideolojinin ya da muhafazakârlığın doğuşu ve gelişmesi çerçevesinde bir şey olarak bakılabilir.”, “İslamîci radikalizm Türkiye’de müslüman cemaatin daima periferisinde varola-

gibi “epistemik cemaat”tir. Fakat o bunu mümkün merteye ince bir biçimde ifade etmekte, epistemik cemaat/ler ötesi bir konuma yerleşmeyi ve bu yerin avantajlarından sonuna kadar yararlanmayı arzulamaktadır. Yani onun belli boyutları ile eleştirdiği meta-tahkiyelerin radikal reddinin sonrasının ne olduğu hususu çok belirgin değildir. Otantiklik olarak var sayılan konumun/varoluşun dışındaki siyasal konumlanma biçimlerini ve arzularını aşığılama, utandırma, küçük düşürme ve tahkir etme olarak nitelenebileceğimiz bir yaklaşımla ele alır; ki bu tavır metnin hararetini arttıran bir boyuttur. Onun bu otantisite vurgusu Kürt sorununu tartışırken daha da belirgin hale gelir ki; bu bana çok inandırıcı gelmiyor. Hem şu da var; Arslan, otantikliğin bir ütopya, bir imkânsızlık olduğunu fark edecek kadar büyük bir entelektüeldir. Otantikliğin var olan, mevcut bir şey değil, olması gereken, kabul edilmesi, inanılması gereken bir şey olduğunu, bir ütopya olduğunu, bir değer olduğunu biliyor sanırım. Arslan’ın felsefe yapma tarzından yol alırsak; otantiklik önemlidir, çünkü yoktur. Dünyadayız, cennette değil, bu yüzden otantikliği aşırı vurguladığımızda tıpkı öteki vurgular gibi tehlikelidir. Tarihin belli bir döneminde varlık kazanmış olsa bile ideoloji öncesi, saf otantikliğe dönüşün artık mümkün olmadığına inanıyorum. Söylemek istediğim otantisite vurgusundan ziyade, gerçekliğe; yani fiili duruma dönmemiz ve kavrama çabasını buradan sürdürmenin gerekli olduğudur.

“Anlamın buharlaşmasını hakikatin buharlaşması” olarak gören mütercimin hermeneutik geleneğin önemli filozoflarını veya bunlar üzerine yapılan çalışmaları Türkçeye kazandırmak suretiyle pek çok esere ve yazara mütercimlik ettiğini, fakat bunun mahiyetinin şimdilik belirginleşmediğini söylemek mümkün. Memnun olalım veya olmayalım Arslan’ın düşüncesi tercümenin reddi değildir, tercümelerin tek boyutluluğunun eleştirisidir. Tercüme deneyimini mücessem kılan Paradigma Yayınları ile modern kültürün en görkemli ve etkili eleştiri metinlerini Türkçeye taşır. Bugün bu yayın faaliyeti Türkçedeki en önemli birkaç felsefe/sosyalbilim yayınları arasındadır. Çağımızda felsefe ile uğraşanlar mutlaka buradan çıkan yayınların sesine kulak kabartmak durumundadır. Başka bir deyişle, Paradigma Yayınları çağdaş felsefe ve düşünüşün vazgeçilmez durağıdır. Fakat onun bu çabasının kendisinin önemsedığı veya onunla aynı epistemik cemaate mensup olanlar tarafından bile hakkıyla takip edildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Türkiye’nin en sahici ve sahih muhafazakâr entelektüel muhafazakârlığın sadece teknokratlıkla eş anlamlı olduğu günlerde “cema-

gelmiştir. Türkiye’de halkta politik karşılığı olan akım “İslamcılık” değil, muhafazakârlıktır.” Türkiye’de devletin İslâm’ı radikalleştirmek için elinden gelen her şeyi yaptığını ifade ettikten sonra Milli Görüş hareketini anar ve şunları söyler: “Türkiye’de devlet müsamahası olmaksızın hiçbir radikal ideolojinin ayakta kalması mümkün değildir.” Hüsamettin Arslan, *Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakârlar*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012, s. 45-47). Öte yandan onun İslâmcılık hakkında birkaç yıl evvel *Star* gazetesinde yapmış olduğu eleştirilerin hiç hatırlanmaması düşünce dünyasındaki tartışmaların bir geleneğinin oluşmadığını ispat etmiştir.

atsiz” kalmaya mahkûm olmuştur. Ki böyle olmasaydı muhafazakârlık sadece köşe yazarları tarafından yerilen veya savunulan bir düşünce olmazdı. Belki de müritlerin olmasını insanların kendisini izlemelerini istemiyor da denilebilir. Öyle olsa bu kadar entelektüel çaba gerekmezdi belki.

Kıscası Hüsamettin Arslan siyasî meselelerde söz aldığı zamanki tedirgin ediciliği(günahları mı demeliydim!) bir yana; seksenli yılların sonundan itibaren düşünce dünyasını *epistemik cemaat* kavramı ile anlamlandırarak kalmayıp aynı zamanda dünya dillerinden yaptığı/yaptırıldığı tercümelemlerle besleyen ve yorum cemaatlerini zenginleştiren *haberdar ediciliği* ile (sevapları mı demeliydim!) kendi tarzını *inşa etmeye* devam etmektedir. Onun entelektüel sevapları ve günahları üzerine başka zaviyelerden farklı tespitler de yapılabilir. Fakat şu muhakkak karşımıza çıkacak bir husus olacaktır. Onun zihni ütüye direnen dantel gibi kıvrımlı olduğundan kolaylıkla hülâsa edilemeyecektir. Belki bir gün- ki varsa- entelektüel günlükleri yayımlanırsa, ancak o zaman daha derli toplu bir yorum yapma imkânına kavuşmuş olacağız.

Bir entelektüel; mütercim bir entelektüel olarak fikirlerinden ve ufuk açıcı tercümelerinden, ama aynı zamanda siyasî yorumlarına sirayet eden “günahlarından” çok şey öğrendiğimiz Hüsamettin Arslan’dan yola çıktığımız bu yazıya onun etik ütopya vurgusu ile bir nokta koymanın gerekli olduğunu düşünüyorum: “Muhafazakârlar “geçmiş” (tarihi), liberaller “şimdiyi” (realiteyi), sosyalistler “geleceği” (ütopyayı) vurgularlar. Geçmiş istesek de istemesek de daima oradadır, fakat sadece geçmişle yaşanamaz; realite, tamam, fakat dünyada kan gövdeyi götürüyor, realite büyük balıkların küçük balıkları yutmasıdır; ütopya, tamam, fakat modernitenin tarihi ütopyalar adına gerçekleştirilmiş büyük katliamların tarihidir. Doğrusu şu: uğruna mücadele verilecek yegâne insanî ütopya “etik” ütopya olabilir. “Etik ütopyalarını” iktidar kurumlarına/aygıtlarına dönüştürenler kendi etiklerine, duruşlarına, pozisyonlarına ve kendilerine ihanet edenlerdir. Tarihimizden/geçmişimizden ve şimdimizden kurtulma lüksümüz yok; tarihimiz ve şimdimiz kaderimizdir, fakat kendimize daha insanca yaşanabilir bir “gelecek” kurmak da hakkımızdır. Geçmiş ve şimdiyi reddederek, yok sayarak değil, onlarla birlikte bir gelecek. Aksi takdirde, depremlerde doğanın, “mülkünü” geri alarak kendisini tahrip edenlerden intikam alması gibi, tarih ve şimdi de bizden intikam alacaktır.”⁵²

A foe of positivism, a kinsman of post-positivism: As an intellectual and an interpreter, Hüsamettin Arslan

Asım Öz

Abstract

In this paper, Hüsamettin Arslan, one of the less emphasized “libero” names of the thinking world, is tried to be dealt with specific to the issues he set forth/expressed in his writings, books and translated texts. Arslan, offering remarkable findings on thinking environment in Turkey and epistemological crisis, is utterly important in terms of his opinions about ideologies emerged in the modern period beside the worlds of thought he named as epistemic community or review communities. In the meantime, in the paper, the points and concepts he-the thinker constructing his world of thinking with the concept of epistemic community, and feeding this construction with the translations he made/ or made somebody translate, and continuing constructing his own style with he being informative enriching review communities- set forth in his approach to issues about the country are problematized. Focusing on translation with a mood stemming from not being compatible with the general tendencies of the environment like his master Cemil Meriç, the opinions of the writer about positivism, post-positivism, intellectual environment and academic world, being horizon broadening in terms of the analysis of the historical, actual, and ethical issues of the world of thinking, suggests that he has a different position.

Key Words: Epistemological crisis, world of thinking, epistemic community, purgatory ethics, authenticity

Pozitivizme Hasım, Post-pozitivizme Hısım: Bir Entelektüel ve Bir Mütercim Olarak Hüsamettin Arslan

Asım Öz

Özet

Bu metinde düşünce dünyasının üzerinde durulmayan “libero” isimlerinden Hüsamettin Arslan yazıları, kitapları ve tercüme metinlerinde ortaya koyduğu/dillendirdiği meseleler özelinde ele alınmaya çalışılmıştır. Türkiye’deki düşünce ortamına ve var olan epistemolojik bunalıma dair kayda değer tespitler sunan Arslan, epistemik cemaat yahut yorum cemaatleri adını verdiği düşünce dünyaları yanında modern dönemde ortaya çıkan ideolojiler üzerine ifade ettiği kanaatleri bakımından son derece önemlidir. Yazıda, ayrıca seksenli yıllardan bu yana düşünce dünyasını epistemik cemaat kavramı ile inşa eden ve bu inşasını dünya dillerinden yaptığı/yaptırıldığı tercümelemlerle besleyen ve yorum cemaatlerini zenginleştiren haberdar ediciliği ile kendi tarzını inşa etmeye devam eden düşünürün memleket meselelerine yaklaşımında öne çıkardığı hususlar ve kavramlar sorunsallaştırılmaktadır. Üstadı Cemil Meriç gibi ortamın genel eğilimiyle uyumlu olamamaktan kaynaklanan bir haleti ruhiye ile tercümeğe yoğunlaşan yazarın pozitivizm, post-pozitivizm, entelektüel ortam ve akademik dünyanın farklı boyutları üzerine sarfettiği kanaatleri düşünce dünyasının tarihsel, aktüel ve etik meselelerinin irdelemesi açısından ufuk açıcı olması bakımından onun farklı bir konumunun olduğunu düşündürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Epistemolojik bunalım, düşünce dünyası, epistemik cemaat, araf etiği, otan-tisite.

Hayatı ve Eserleriyle Ömer Faruk Akün'ün Edebiyat Tarihçiliği

Yakup Öztürk

Doktora Öğrencisi, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Giriş

Türk Dili ve Edebiyatı, diğer adıyla Türkoloji bölümlerinde Türkiye'de ve dünyada pek çok saygın ilim adamı yetişmiş, onların talebeleri bir silsile hâlinde çeşitli üniversitelere dağılarak bir ekol meydana getirmişlerdir. Kimi zaman bir hoca etrafında, kimi zaman bir bölüm çevresinde anılan bu ekoller günümüzde çeşitlilik arz etse de, Cumhûriyet sonrası getirilen modern yüksek öğretim anlayışına bağlı olarak, o devir için bugünkü çeşitliliğin aksine çok dar bir çerçevede ilim adamı bulmak mümkündür. Darülfünun'un bir devamı sayılabilecek İstanbul Üniversitesi'nde -M. Fuad Köprülü'nün başkanlığında- Türkoloji bölümünün kurulması bir asrı bulmaz. 1933 yılında Üniversite Reformu'yla kurulan bölümde, Tanzîmat'ın 100. yılı anısına 1939'da Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü açılmıştır. Buraya da Ahmet Hamdi Tanpınar başkan olarak atanmıştır. Bölümün inkişafıyla birlikte bir elin parmaklarını geçmeyen, ancak bugünden geriye dönüp baktığımızda ortaya koydukları eserlerle Türkoloji'nin mimarları kabul edebileceğimiz M. Fuad Köprülü, Reşit Rahmeti Arat, Ahmet Caferoğlu, İsmail Hikmet Ertaylan, Ali Nihat Tarlan gibi isimlerin arasından bugün bu isimler gibi muteber bir ilim adamı yetişmiştir: Ömer Faruk Akün. Yetiştirdiği bölümde 1990-1993 yılları arasında bölüm başkanlığı da yapan Akün, bu makâlede hayatı, edebiyat tarihçiliği anlayışı ve eserleri kapsamında anlatılacak; bilhassa genç edebiyat araştırmacılarına üslûp ve araştırma disiplinine sahip olmanın önemi gösterilmeye çalışılacaktır.

Yetiştirdiği muhit doğrultusunda edebiyata modern bilim anlayışının aksine bir bütün olarak bakan Akün, bugün Yeni Türk Edebiyatı hocası olarak bilinmesine rağmen, doktorası Halk Edebiyatı üzerinedir. Dil ve Klasik Türk Edebiyatı'na dâir yazdığı makâleler ve ansiklopedi maddeleri de bu-

lanmaktadır. Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Divan Edebiyatı" maddesinin referans kabul edilmesi Akün'ün dar bir sahada değerlendirilmesine mani olmaktadır. Ancak, bir makâle kapsamını hayli aşacağından burada sadece Akün'ün Yeni Türk Edebiyatı'nı ihtiva eden eserleri üzerinde durulacaktır. Klasik Türk Edebiyatı'nı ele almak ayrı bir makâle konusu olacak kadar kapsamlıdır.

Bu makâle doğrultusunda Hoca'nın eserleri ele alınmaya, bir teklif ya da eleştiri sunmaktan öte eserler hakkında kuşatıcı bilgiler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Hoca'nın 3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat'la birlikte anılan ve günümüze kadar getirilen Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı'nın¹ çalışma sahasına giren her eseri burada söz konusu edilecek, kimi yerde bu eserleri hakkında ayrıntılı mâlûmat verilecek, kimi zaman okuyucunun haberdar olmasını sağlayacak kadar kısa notlar aktarılacaktır. Kitap hâlinde yayımlanmış eserlerinden söz edilecek, ancak bu eserlerden ziyade yazdığı makâleler ve ansiklopedi maddelerinin Hoca'nın ilmî hayatında daha büyük öneme sahip olmasından dolayı kitapları üzerinde tafsilâta gidilmeyecektir. Bildirileri de bu kısımda ele alınacaktır.

Ömer Faruk Akün'ün hayatı hakkında kapsamlı bir makâle² yayımlayan Erol Ülgen'in yazdıkları doğrultusunda, ansiklopedi maddeleri, Hoca'nın röportajları ve kendisi hakkında yapılan saygı günlerinin kayıtlarına da başvurulmuş biyografisi makâlede ilk olarak ele alınacaktır. Ancak, Hoca'nın doktora öğrencisi olan, bizzat yakınında bulunan Erol Ülgen'in makâlesi Hoca hakkında yazılmış en zengin biyografidir. Bizim burada sunacaklarımız bir tekrardan öteye geçmeyeceği için sadece Akün'ün hayatında temel noktalara temas eden hususlar üzerinde durulacaktır.

Makâlenin bir diğer önemli başlığı olan Akün Hoca'nın edebiyat tarihçiliği ve edebiyat tarihçiliğine bakışı röportajlarından, makâlelerinin satır aralarından ve dostlarının kendisi hakkındaki değerlendirmelerinden hareketle kaleme alınacaktır. Prof. Dr. Orhan Okay'ın Köprülü geleneğinin son temsilcisi olarak gördüğü Ömer Faruk Akün'ün edebiyat tarihçiliği bugün gerçekten de karşılaşılmaması imkânsız bir hüviyet kazanmıştır. Yeni nesil edebiyat araştırmacılarının batı akım ve teorilerinden hareketle metni merkeze alan çalışmalarının cazibesi, edebiyat tarihinin karanlık bir noktaya yönelme ihtiyacını köreltmıştır. Teori ve tarihçiliği bir arada ilerletme çabaları da çoğu zaman ortaya sakil bir görüntü çıkarmaktadır. Böylesi bir ortamda edebiyatın arkeolojisine yönelmek, hangi kaynağa ne ölçüde

1 Prof. Dr. Orhan Okay *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı* adlı eserinde Yeni Türk Edebiyatı'nın başlangıç tarihini Tanzimat'ın ilanını yirmi yıl sonrası olarak göstermektedir. Siyasi Tanzimat'la Edebiyat'ta Batılılaşma kavramlarını kullanmakta, bunların farklı tarihlere tesadüf ettiğini söylemektedir. Orhan Okay, "Edebiyat'ta Batılılaşmanın Başlangıcı", *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, Nisan, 2010, s. 49

2 Erol Ülgen, "Türklük Bilimi ve Türk Edebiyatı Tarihine Adanan Bir Ömür", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, 2006, s. 11-73

başvuruda bulunmak gerektiği konusu, kaynakların verimli kullanılması, yeniden bir biyografi ortaya koymak vs. Akün gibi ilim adamlarının çalışmalarını ve bilhassa yazdıklarının sonunda yer alan bibliyografyayı dikkatli okumak ve çalışma disiplinine bakmakla mümkün olmaktadır.

Ömer Faruk Akün'le ilgili aktarılan şu anekdot bilgisine sahip olmamız nasıl bir Edebiyat tarihçisiyle karşılaşacağımızın habercisi olacaktır sanıyorum. Akün, *Nâmuk Kemâl'in Mektupları*'nı neşre hazırladığı sıralarda, yazarın Akdeniz adalarından gönderdiği mektupları incelerken; o devrin gemi sefer saatlerini Şirket-i Hayriye'den alışı "akıl almaz bir araştırmacı titizliğidir."³ Akün Hoca'yı akranlarından ayıran bir diğer önemli hususiyeti ise güçlü bir hafızaya sahip olmasıdır. Orhan Okay –ki kendisi Akün'ün talebesi olmuştur- Hoca'nın hafızasına vurgu yapmaktadır: "Her hocamın kendime göre ideal bulduğum meziyetlerine sahip olmaya gayret ettiğimi, ama Faruk Bey'in o kadar güçlü ve zinde olan hafızasını nasıl koruyabildiğini bir türlü öğrenemediğimi itiraf etmeliyim."⁴

I. Hayatı

Ömer Faruk Akün'ün hayatı hakkında mâlumât ansiklopedilerden ve talebesi Erol Ülgen'in yazdıklarından derlenmiştir. Yukarıda da vurgulandığı üzere Erol Ülgen'in kaleme aldığı geniş biyografisinden azamî ölçüde istifade edilmiştir ancak metnin tamamına ulaşmak mümkün olduğu için aynı mâlumâtın tekrar kullanılmasından kaçınılmıştır. Ülgen, çalışmasıyla ilgili olarak Akün tarafından kaleme alınan ve yayımlanmamış bir hâl tercümesinden bahsetmektedir. "Hazırladığımız geniş biyografide bu kaynaklara ve bunlardan daha fazla da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 42 yıl görev yapan Akün'ün özlük dosyasındaki bilgilere, kendisinin bizzat kaleme aldığı 11 Nisan 2005 tarihli 'Bir Hâl Tercümesi' başlıklı yayımlanmamış yazısına ve kendisiyle 17, 18, 19 Kasım 2005 tarihlerinde bizzat yaptığım ve kayıt altına aldığım saatler süren görüşmemizdeki anlattıklarına dayandırılmıştır."⁵ demektedir. Bu metinden ve diğer kaynaklardan hareketle burada Akün Hoca'nın hayatındaki önemli ânlarla temas edilmiştir.

Ömer Faruk Akün, Fatma İrfan Hanım ile memur Mehmed Ziyaeddin'in oğlu olarak 5 Ocak 1926'da İstanbul Beşiktaş'ta doğmuştur.⁶ İlköğrenimine

3 Ertuğrul Aydın, "Ömer Faruk Akün'ün Hatırlattıkları ve Kayda Geçmeyen Bazı Hatıraları" *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, 2006, s. 94

4 Orhan Okay, "Köprülü Mektebinin Son Temsilcisi", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, 2006, s. 75

5 E. Ülgen, 2006, s. 13

6 Erol Ülgen, 17 Kasım 2005 tarihinde Akün'le yaptığı görüşmede, Akün'ün doğum tarihiyle ilgili şu bilgileri verdiğini nakletmektedir: "Benim doğum tarihimde bir ikilik vardır. Nüfus kaydında 5 Nisan 1926 yazıyor, ama ailenin diğer bireyleri 5 Ocak 1926 olduğunu söylüyorlar. Hatta bir yazılı kayıt varmış, ama benim elime geçmedi. Benim tercihim sorulursa ben 5 Ocak 1926'yı tercih ederim. Bunu babama da, anneme de sordum. O zamanlar bilhassa ileri bir tarihe yazılmış, askere geç gitsin diye." A.g.m., s. 13

Beşiktaş 38. İlkokulu'nda başlamış, Bursa'da devam etmiştir. Bursa'daki bir senelik ikâmetin ardından aile İstanbul'da Sultanahmet-Akbıyık'a yerleşmiştir. Burada 44. İlkokul'da öğrenimine devam eden Akün, aynı semtte "İlim hayatımda pusulam" dediği M. Fuad Köprülü ile komşu olmuştur. Çocuk yaşta Köprülü'nün kütüphanesini görmüş, Bâbîâlî'yle tanışmıştır. Öğrenme hırs ve gayretiyle eski harfleri yedinci sınıftayken sökerek okumaya başlayan Akün, daha sonra Türk dilbilgisine ilgi duymuştur. Cevdet Paşa'nın meşhur *Kavâid-i Osmaniyye*'sini bu yaşlarda okumuştur. Bilhassa o zamanlar yaygın olan tarih kitaplarına yönelmiştir.

Muhitle temas kurmanın anlamını erken yaşlarda idrak eden Akün, bu yıllarda babasının Sahaf Raif Yelkenci'den alarak kendisine hediye ettiği *Lügat-i Nâcî*'yle tanışmıştır. Aile muhtelif sebeplerle Beylerbeyi'ne taşınmış, Beylerbeyi Küplüce Caddesi'nde iki katlı, küçük, "konak yavrusu" bir ahşap ev satın alınmıştır: "Bu şahnişinli evin arkasında gayet geniş bir bahçe vardır." Akün, ilkokulu Beylerbeyi'nde deniz kenarındaki Beylerbeyi 27. İlkokulu'nda tamamlamıştır. Ortaöğretimine Galatasaray Lisesi'nde devam etme gündemi de bu yıllarda belirmiştir. Ülgen'in aktardıklarına göre Galatasaray'da okuması maddî imkânsızlıklar dolayısıyla gerçekleşmemiştir. Akün, Galatasaray Lisesi'ne kayıt olmaya gidişleri ile ilgili hatıralıklarından şöyle söz etmektedir:

"Kimin tavsiyesiyle Galatasaray'a gidildiğini bilemiyorum. O zaman Galatasaray Lisesi'nin çok meşhur bir müdürü vardı. Adı Fethi İsfendiyaroğlu idi. Daha sonra *Galatasaray Tarihi* diye bir kitap da yazdı. Çok efendi, kültürü ile tanınmış birisiydi. Babam çalıştığı için bizi kayda annem götürdü. Bizim her şeyimizle annem ilgilenirdi. Annem çok dirayetli bir kadındı. Bu ev değiştirmelerle filan hep o ilgilenirdi. Ailemizin bir serveti de yoktu. Fethi Beyin karşısına çıktık. Ve ön kaydımız yapıldı. Hatta benim ve ağabeyim Rauf'un Galatasaray Lisesi'nin üniformasıyla çekilmiş bir resmimiz vardır. Hani Galatasaray Lisesi'nin lacivert ceket ve gümüşü pantolonu vardı. Göğsünde de GS arması işlenmişti. Ancak hesaplar yapıldı. Ailenin iki kardeşi Galatasaray'a gönderecek malî gücünün olmadığı anlaşıldı. Aile sadece kardeşimi gönderebildi. Kardeşim Galatasaray'da okudu. Bir de orada kardeşimi beşinci sınıfa gitmesi gerekirken üçüncü sınıftan başlattılar. Fransızca dolayısıyla. Orada çok mükemmel Fransızca öğrendi. Edebiyat hocaları da İsmail Habib idi. Yani ben Galatasaray Lisesi'ne gidemedim."⁷

Daha sonra tahsilini sürdürdüğü Kabataş Lisesi'nden 1943'te mezun olmuştur. Kabataş Lisesi'nde öğretmenleri Nihad Sami Banarlı ve Zeki Ömer Defne'nin tesiri altında kaldığını ifade etmektedir. Akün'ün lisede en çok sevdiği dersin Askerlik olması ise dikkat çekicidir. Ondaki çalışma azmi ve disiplininin ne derecelerde olduğunu görmek açısından önemli bir misal-

7 E. Ülgen, 2006, s. 16

dir bu: “Lisede benim en sevdiğim derslerden birisi de Askerlik dersi idi. Askerlik dersi hocaları üniformalı gelirlerdi. Onları böyle görmekten zevk duyardım.”⁸ Akün'ün Türk tarihi ve Türk kültürü ile ilgili duygu ve düşünce dünyası lise yıllarına doğru şekil almıştır. Türk milliyetçiliği fikrini benimsemiş, milliyetçi yayınları takip eder hâle gelmiştir. Meselâ Hüseyin Nihal Atsız'ın yayımladığı *Bozkurt*, *Orhun* ve *Kürşat* gibi mecmuaları dikkatle takip etmektedir. Tarih duygusundan yoksun birisinin zaten milliyetçi olmayacağını söylemektedir. Bu konudaki düşüncesini Ülgen'den iktibasla göstermek istiyoruz: “Bir kanaatim de şu; tek başına felsefi Türk milliyetçiliği düşünemiyorum. Tarih duygusu olmayan bir milliyetçi duygu mücerrettir. Bence bir Türk münevverinin, münevver olduğunu hissedebilmesi veya bu fonksiyonu yürütebilmesi ancak tarih duygusu ve tarih kültürü ile olur. Bir insan teknikte, edebiyatta, felsefede isterse dünyanın en modern bilgisine sahip olsun, tarih kültürü ve tarih duygusu yoksa, o bana göre eksik münevverdir. Böylece tavrımı da ifade etmiş olayım.”

Onda lise yıllarında neşet eden milliyetçi uyanış, daha sonraları, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü ikinci sınıf öğrencisi iken vakit buldukça Nihal Atsız, Zeki Velidi Togan, Orhan Şaik Gökyay, Alpaslan Türkeş, Reha Oğuz Türkkan, İsmet Rasin Tümtürk ve Hüseyin Nâmık Orkun'un yargılandığı Tophane'de devam eden Türkçüler ve Turancılar davasını yakından takip edip duruşmaları izlemesiyle daha aktif bir hâl almıştır.

1943 yılında girdiği İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü 27 Haziran 1947'de *Dede Korkut Hikâyelerinde Kompozisyon ve Tasvir* başlıklı teziyle bitirmiştir. Mezuniyet tez çalışmasını Edebiyat tarihçisi İsmail Hikmet Ertaylan'a bağlı olarak yapmıştır. Tez savunmasında Kaplan Hoca da bulunmuştur. Ömer Faruk Akün mezuniyetini müteakip, Ekim 1947'de doktora yapmak üzere yine İsmail Hikmet Ertaylan'a bağlı olarak “Dede Korkut Hikâyeleri” üzerinde çalışmaya başlamıştır. Orhan Okay, Akün'ün Türkiye'de üçüncü edebiyat doktoru olduğunu hatırlatmaktadır. Doktora tezini Halk Edebiyatı sahasında ortaya koymasından dolayı da Türkiye'nin ilk Halk Edebiyatı doktoru olduğunu belirtmektedir: “İlk edebiyat doktorumuz Ali Nihat Bey'i bir tarafa bırakırsak yeni Türk edebiyatı hocaları arasında hatırladığım kadarıyla Mehmet Kaplan ve Ankara Üniversitesi'nden Gündüz Akıncı'dan sonra üçüncü doktora Faruk Akün'e aittir.” (...) Ancak Akün'ün doktorası “Anadolu Halk Şiirinde Tabiat Motifleri” konusunda yapılmış bir Halk Edebiyatı doktorasıdır. Böylece İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde halk edebiyatı konusunda yapılmış ilk doktora çalışması olma özelliğini de taşımaktadır.”⁹

Fakülte'deki öğrencilik yıllarında Akün, özellikle Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi ve Millet Kütüphanesi'nin yanı sıra Beyazıt İnkılâp

8 A.g.m., s. 23

9 O. Okay, 2006, s. 76

Kütüphanesi'nin de devamlı okuyucusu olmuştur. Üniversite öğrencisi olarak daha ortaokul ikinci sınıfta iken öğrendiği eski yazının da verdiği kolaylıkla araştırmalarını orijinal kaynaklara giderek sürdürmüş, lise yıllarında çalışmaya başladığı Fransızca'yı fakültede daha da ilerletmiştir. Sadece bunlarla uğraşmamış, ilmi hayatına bir yol tayin edecek vazifelerde de bulunmuştur. 1940 yılında hazırlık safhasını tamamlayan İslâm Ansiklopedisi Türkiyat Enstitüsü'nde faaliyetlerini sürdürmüştür. Fakültede öğrenci olan Akün, Türkiyat Enstitüsü kütüphane görevlisi Tevfik Yaliner vasıtasıyla Adnan Adıvar ile tanışmış; Adıvar, kendisinden bazı eserlerin taranmasını ve eserlerdeki has isimleri, coğrafi isimleri, eser, şahıs, müessese vs. isimlerini fişlemesini istemiştir. Bu, Akün için bulunmaz bir imkândır. Memnuniyetle kabul eden Akün'ün taradığı eserler arasında Ülgen'in aktarımıyla *Tacüt-Tevarih* ve Şeyhî Mehmed Efendi'nin *Vekâyî-i Fuzelâ'sı* olduğunu bilmekteyiz. Bunları geniş bir taramadan geçiren Akün, ilk telif ücretini de Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*'ının ilk matbû ciltlerini tarayarak almıştır. Bir ilim adamı yavaş yavaş yetişmektedir.

Osmanlı Türkçesi'yle ilk gençlik yıllarında kurduğu ünsiyet ona bütün akademik hayatı boyunca büyük imkânlar sağlamıştır. Çalışmalarında eski kültüre ve yazıya olan hâkimiyeti Akün'e orijinal yayınlara ulaşma yolunu açmıştır. Alman Filolojisinden de aynı zaman zarfında bir sertifika alan Akün, hemen o yıl askerlik görevine sevk edilmiş, 29 Ekim 1948'de terhis olmuştur.

Askerlik sonrası Vatan gazetesinde muhabir olarak çalışmaya başlamıştır. Ancak iş yoğunluğunun doktora çalışmalarına mani olacağını fark ederek bu işinden ayrılmak zorunda kalmıştır. *Türk Halk Şiirinde Tabiat Motifi* başlığı doktora tezi olarak tayin edilmiştir. Kumkapı PTT Meslek Okulu'nda öğretmen yardımcılığına başlamıştır. 1951'de İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilimdalı Yeni Türk Edebiyatı Kürsüsü'nde okutman olarak görevlendirilmiştir. Türk Edebiyatı dergisinin merhum Mehmet Kaplan'ın vefatının ardından hazırladığı sayıda röportajı bulunan Akün, dergideki "Kürsü başkanı olarak Hamdi Beyin odası, orada asistan olarak benim bulunduğum küçük oda ve onun yanında da Kaplan Beyin odası..." sözleriyle tarif ettiği bir çalışma ortamı olduğundan bahsetmektedir. 1953'te doktora tezini tamamlamasının ardından 1954 yılı başlarında aynı kürsüye asistan olmuştur. 1954'ün Ekim ayında iki aylığına Fransa'ya gitmiş, Fransa'da dil öğreniminin yanında Sorbonne Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Edebiyat derslerini takip etmiştir.

1953'te evlenen Ömer Faruk Akün, Kasım 1959'da tamamladığı *Abdülhak Hâmid'de Makber'den Önce Ölüm Temi* başlıklı çalışmasıyla doçent, 1971'de de profesör olmuştur. Bu zaman aralığında 1963'te Türkiyat Enstitüsü'nde müdür yardımcılığı yapmış, 1969'da tekrar yurtdışına gitmiştir. 1977'de Çapa Yüksek Öğretmen Okulu'nda dersler de vermiş

olan Hoca, 1981'de yeniden Fransa'ya gitmiş ve dört ay orada çalışmalarında bulunmuştur. 1983'te Türk Dil Kurumu Bilim Kurulu üyeliğine seçilmiştir. Bir yıl sonra Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanı olan Akün aynı yılın Mart ayında enfarktüs geçirmiştir. 1989'da Atatürk Dil Tarih Yüksek Kurumu'na bağlı olarak kurulan Evliya Çelebi Komisyonu'na üye seçilmiştir. Türkiye Diyânet Vakfı'nın yayımladığı İslâm Ansiklopedisi'nin hazırlanmasında görev alması da aynı devre tesadüf etmektedir. 1990 Ağustos'unda Türk Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanlığı'na getirilen Akün, 5 Nisan 1993'te yaş haddinden emekliye ayrılmıştır.

İyi bir ansiklopedist olan Ömer Faruk Akün, M. Fuad Köprülü'nün muakibidir. Almanca, İngilizce, Fransızca ve Rusça bilmektedir. 23 yaşında Kowalski'nin "Kuzeydoğu Bulgaristan Türkleri ve Türk Dili" adlı makâlesini tercüme ederek İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi'nde yayımlamıştır. Bu onun ilk neşridir. Kitap hâlinde yayımlanmış en önemli çalışması, Fevziye Abdullah Tansel'in neşrettiği *Nâmık Kemâl'in Husûsi Mektupları* isimli eserine, eserin kendisinden daha kalın olan tenkid kitabıdır. Türk Edebiyatı'na büyük hizmetlerde bulunmuş merhum Fevziye Abdullah Tansel, Akün'ün sıkı tenkitlerine sıkça maruz kalmıştır.

İlmî münakaşadan hiçbir zaman kaçınmayan Ömer Faruk Akün, bil-hassa haksızlıkla ithâm edildiği ya da eserlerine yersiz yöneltilen ithamlarla karşılaştığı durumlarda tavrını ortaya koymaktan çekinmemiştir. Onun "Dâvetiyesi Çıkarılmış Bir Açıklama" başlığını taşıyan metni buna bir emsal olarak gösterilmektedir. Türk Edebiyatı dergisinin Kasım 1990 tarihli sayısında Yüksek Dil Kurultayı sebebiyle "Geç Kalmış Bir Kurultay Sonrasında Erken Söylenen Sözler" başlıklı bir yazı yayımlanmıştır. Bu yazıda Akün'ün "şahsına dokunan" bazı satırların yer alması dolayısıyla Akün Hoca "Dâvetiyesi Çıkarılmış Bir Açıklama" başlığıyla bir yazı yazmıştır. Yukarıda adı geçen yazının kim tarafından yazıldığı ifade edilmez, ama Akün'ün yazdıklarından anlaşılan odur ki bu yazı asılsız pek çok iddia barındırmaktadır. Akün, yedi maddede iddiaları cevaplar. Mizacı hakkında bize en açık mâlumâtı veren yazılardandır bu. Haksızlığa gelemeyen, mücadeleden asla kaçınmayan ilim adamı portresi sunmaktadır bize.

Ömer Faruk Akün'ün dil formasyonu da üzerinde durulması gereken önemli bir mevzudur. Bir ilim adamının yetişmesinde dile vâkıf olmanın önemini en bârız bir biçimde gösteren isimlerin başında gelmektedir Akün. İlmî hayatında birtakım noktaların karanlıkta kalmaması için hem doğu, hem batı dillerine hâkim olma arzusu güden Akün'ün dil öğrenme serüvenini uzun uzadıya buraya almak hem Akün'ü daha yakından tanımamıza imkân sağlayacak, hem de onunla yapılmış bir nehir söyleşi kitabı olmamasının ne büyük bir eksiklik olduğunu gösterecektir. Akün; Rusça, İngilizce, Arapça ve Farsça öğrenmesi ile ilgili şu bilgileri vermektedir:

“Rusçayı tam öğrendim demiyeyim. Temas kurma demeliyim. Öğrendim ifadesi çok iddialı olur. Fakülteye girdiğimden beri Rusça'nın eksikliği ni hep hissederdim. Bazen Türkiyat Enstitüsünde Katanof'un kitaplarını karıştırırdım. Hani bazen içinde eski harfli kısımlar, parçalar da olurdu. Rusçaya büyük bir ihtiyaç duyardım. Yıllar geçtikçe bu ihtiyaç daha da çok arttı. Baktım Rusçasız olmayacak. Rusça öğrenmeye başladım. Benim Fransa'dan beri bir yabancı dil öğrenme usûlüm vardır. O zaman Rusça için Türkçe kitap da yok. Tâ Abdülhamid zamanında basılmış bir Rusça kitap var. Fransa'da iken bir iki Rusça öğreten kitap, bilhassa *Assimil* bugün de çok meşhurdur. O kitaptan ve bir iki ufak kitaptan kendime göre önce fiilleri öğrenmeye çalıştım. Çünkü o olmazsa cümleyi kurmak ve anlamak mümkün değil. Sonra yavaş yavaş basit metinlerden başladım. Acele de etmedim. Tercümesi olan, meselâ Radloff'un Türkoloji ile ilgili metinlerini asıllarıyla karşılaştırarak okuyordum. Bütün mesele inatla üzerine gitmekte. Çünkü Rusça'daki kelimelerin yüzde doksan dokuzu hiç âşinâ olmadığımız kelimeler. Meselâ Almanca ile Fransızca arasında yahut da bilhassa Almanca ile İngilizce arasında kelimeler bakımından çok benzerlikler vardır. Rusça'yı öğrenmek için kelimeleri ufak ufak fişlere yazar, devamlı tekrarlardım. Bilhassa Edirne-Enez'e tatile gittiğimizde veya başka yolculuklarda ikide bir tekrarlardım. Bilgilerimi tazelerdim. Tekrarlamazsan unutulur.”¹⁰

Ömer Faruk Akün, Türkiye'de yabancı dil olarak Fransızcanın muteber kabul edildiği nesilendir. İngilizcenin ise Türkiye'deki yaygın kullanıma kavuşması yakın bir tarihe tesadüf etmektedir. Aydınlarımızdan belli bir yaşın üstündekilerin İngilizceyi öğrenme ve kullanma ihtiyacı hissetmemeleri Fransızcanın yeterli görülmesindedir. Fakat Akün, bu istatistikî duruma itibâr etmeyip İngilizceyi de çeviri yapacak seviyede öğrenmiştir. Telâffuz edemediğini, ama çeviri yapabildiğini dile getirmektedir. Bu da Akün'ün İngilizce metinlerle ünsiyet kurabilmesini sağlamaktadır.

“İngilizce ile temasım da fakültede iken oldu. Baktım sadece Almanca ile olacak gibi değil. Almanca da çok lâzım, ama İngilizce de önemli. Fakültede İngiliz profesörü Humphreys'nin hazırladığı *Polish Your English* adlı kitaptan kendi metodumla öğrenmeye başladım. İngilizlerin kendi kategorilerine göre dizileri vardı. Meselâ ilk kitap yüz kelimelik. ‘Faucett’ sistemi dedikleri küçük İngilizce masal kitaplarından başladım. Cümleler gayet basit. Öyle girift şeyler yok. Sonra yüz kelimelik bir kitaptan iki yüz kelimelik bir kitaba geçiyorsun. Yani önce öğrendiğin yüz kelimeye bir yüz kelime daha ilâve oluyor. Bu yolla İngilizcemî geliştirdim. Meselâ ben İngilizcenin telâffuzunu bilmem. Benim öğrendiğim ve bildiğim İngilizce gözlemdir, kitabîdir. Hatta bir ara bir İngiliz Profesörü Lascelles Abercrombie'nin yazdığı *Edebiyat Nedir?* adlı eserini tercüme etmiştim. Hâlâ müsveddeleri durur.

¹⁰ E. Ülgen, 2006, s. 31

İngilizceyi tercüme yapabilecek noktaya getirdim. Israrla üstüne düştüm. Hatta öyle ki, profesörlük imtihanına İngilizceden girdim. Bunlar genişlemek ve büyüme için gereklidi.”¹¹

Arapça ve Farsça mâlumâtı hakkında da şunları dile getirmektedir:

“Fakülteye girdiğimde Arapça veya Farsça sertifika almak mecburiyeti vardı. İstersen ikisini de alabiliyorsun. Ama birisinden imtihana giriyorsun. Ben önce hem Arapça, hem de Farsça derslerini aldım. İmtihanı da ikinci sınıfta idi. Birinci sınıfta Arapça dersimizin hocası Kilisli Rifat idi. Onun yaşlı ve yorgun olduğu seneydi. Ertesi sene emekli oldu. Sonra onun yerine Arapça dersine rahmetli İhsan Örucü geldi. O da Arapçaya çok vâkıftı. Zaten Suriye’de doğmuş, tahsilini orada yapmış birisiydi. Çok efendi bir adamdı. Arapçaya böyle başladım ama yarım kaldı. Yani o dersin imtihanını vermedim. Resmen de Farsçaya devam ettim. O zaman da Farsça dersine Cambridge veya Oxford’da Avrupaî eğitim ve terbiye görmüş, Afgan kral ailesine mensup, çok efendi, çok seçkin ve prens unvanı da olan Abdülvahap Tarzî geliyordu. Aynı zamanda ders kitabı da vardı. Meselâ Arapçanın ders kitabı yoktu. Tarzî, Ahmet Ateş ile birlikte Farsça gramer kitabı da neşretti. Biz aynı zamanda Şarkiyat Enstitüsünde Alman müsteşiriki Ord. Prof. Helmuth Ritter’in dersine de giderdik. Yalnız Ritter, gayet aksi bir adamdı. Bağırır çağırır azarlardı. Ondan da imtihan olduk. İmtihanı da çok hiddetli, şiddetli idi. Biz Farsçayı baş eser olan *Gülistan*’dan öğrendik. O eserin anlaşılır, duru dili vardı. Ondan sonra Nizâmî’nin *Hamsesini* okuduk. Ritter imtihanlarda heyet başkanı olurdu. Hep zor metinleri seçer, sorardı. *Gülistan*’dan soru sormazdı. Bilhassa Nizâmî’nin mesnevilerinden *Heft-Peyker*’den sorardı. O metin imtihanda birisinin önüne gelince heyecanlanırdı. Eyvah ne yapacağım derdi. Yani ben de Ritter’den Farsça imtihanına girdim ve geçtim.

Arapçadan imtihana girmedim. Arapçadan da şunu söyleyeyim; yani itiraf edeyim ki, korktum. Farsça bana zevk verdi. Bizim Divan Edebiyatını destekleyen bir ders idi. Benim alışkanlıklarım arasında sık sık Farsça tarihî metinleri okumak vardır. *Tarih-i Cüveynî*’yi okurdum. Bunlar Türkiyat Enstitüsü’nde vardı. Bir de meslekî bakımdan ilerlememe faydası olan yerlerden birisi Şarkiyat Enstitüsü’nün kütüphanesidir. Ben bu kütüphânedan talebeliğim sırasında başlayarak geniş bir surette istifâde ettim. Yani orası olmasaydı belki birçok yerler güdük kalabilirdi.”¹²

Yabancı dilin öğrenilmesini, kültür ihtiyaçlarını karşılamak ifadesi ile bir arada kullanan Ömer Faruk Akün’ün akademik çalışmalarında dilin önemini gösteren şu sözlerine burada dikkat çekilmesi yerinde olacaktır: “Bugün memleketimizin şartları içinde kültür kapıları açan vâsitaların ba-

11 A.g.m., s. 31

12 A.g.m., s. 32

şında bir yabancı dilin öğrenilmesi geliyor. Batı dillerinden birini öğrenmedikçe, memleketimizdeki neşriyatla kültür ihtiyaçlarını tam mânasıyla karşılamak, düşünce ufkunu genişletmek mümkün olamaz.”¹³

Farklı kurumlar tarafından yakın zamanda Ömer Faruk Akün anısına programlar düzenlenmiştir. En son olarak Fatih Üniversitesi’nde 21 Mayıs 2012 tarihinde Türkoloji’ye Adanmış Bir Ömür ‘Prof. Dr. Ömer Faruk AKÜN’ Anma Programı düzenlenmiş; biz de bu toplantıda hazır bulunmuştuk.¹⁴ Bu makâle boyunca söz konusu edilenlerin bizzat tecrübe edildiği bu toplantıda ilerlemiş yaşına rağmen diri bir hafızaya sahip olan Akün’ün hâlâ kendisi hakkında konuşmalar yapan öğrencilerinin (Şeyma Güngör, Abdullah Uçman, Erol Ülgen...) yeni yayınları için görüşler belirtmesi çalışma azminin hiç sönmediğini göstermektedir. O günün kısaca ihtiva eden ama bir gazete yayını olduğu için tabiatıyla ilgi çekici noktaların öne çıkarıldığı bir haber yapılmıştır.¹⁵

1997 yılının Şubat ve Mart ayları arasında Hac farızasını yerine getiren Ömer Faruk Akün’e Türk Kültürüne Hizmet Vakfı yöneticileri tarafından vakfın kuruluşunun 20. yıldönümü olan 2005 yılında, Türk edebiyatı ve Türk kültürüne yaptığı hizmet ve katkılardan dolayı “Türk Kültürü Şükran Ödülü” verilmiştir. Kendisi gibi akademisyen, hukukçu bir kızı olan Ömer Faruk Akün uzun zamandır bir yayın faaliyeti göstermemiştir.

II. Edebiyat Tarihçiliği Anlayışı

Makâlenin girişinde de ifade edildiği üzere günümüzde edebiyat akademileri, edebiyat tarihçiliğini arkada bırakarak -buna göz ardı ederek de diyebiliriz- metni merkeze alan, edebiyat tarihçiliğinden başka edebiyat eleştirmenliğinin yapıldığı bir seyri takip etmektedirler. Klasik tedristen geçmiş akademisyenlerin ısrarla üzerinde durdukları edebiyat tarihçiliği, genç nesil akademisyenler tarafından çok da itibar görmemekte, yabancı dil bilgisinin imkânlarından faydalanılarak Batı temelli edebiyat teorileri çalışmalarda kullanılmaktadır. Bu da çift kutuplu bir ilim anlayışını meydana getirmektedir. Topyekün klasik çalışma üslûbunu reddetmekle, külliyen yeni eleştiri merkezli araştırmalar yapmak ya da bunun zıddı bir yol takip etmek edebiyatı temel meselelerinden uzaklaştırıp yersiz bir tavra dönüştürmektedir. Osmanlı Türkçesi’nin her geçen gün edebiyat araştırmalarından çekilmesi sağlıksız neticelere varan ürünlerin ortaya çıkmasına, monografi eserlerinin yazılamamasına sebep olmaktadır. Günümüzde Cumhuriyet öncesi yazılmış bir eserin orijinal nüshasına atıfta bulunulması bir yana ciddiyetten yoksun, kısaltılmış, sadeleştirilmiş metinler yayımlayan yayı-

13 “Profesör Ömer Faruk Akün İle Konuşma”, Millî Gençlik Dergisi, Sayı: 12, Mart 1976, s.11-23.

14 O günün bütün ayrıntıları anma gününe katılan konuşmacıların onayına sunulduktan sonra tarafımızdan bir yayına dönüştürülecektir.

15 Gülizar Baki, “Halide Edip’ten hepimiz korkardık”, Zaman Gazetesi, 23 Mayıs 2012

nevlerinden çıkan eserler dipnot olarak gösterilebilmektedir. Böylesi bir ortamda Ömer Faruk Akün gibi edebiyat tarihçiliğinde büyük boşlukları doldurmuş, önemli meseleleri tespit edip araştırmacıların dikkatine sunmuş ilim adamlarının varlığı daha da değer kazanmaktadır. Bugün genç nesil araştırmacıların monografi yazmaktan kaçınmalarının başlıca sebepleri yeterli bir Osmanlı Türkçesi hâkimiyetine sahip olmamalarından, klasik dönem kaynaklarını nasıl tespit ve temin edeceklerini bilmemelerinden gelmektedir. Akün'ün ansiklopedi maddelerine bakanlar hangi kaynakları nasıl bir sistem içerisinde kullandığını göreceklerdir. Pek tabii ki bu okuma serüveni içerisinde edebiyat tarihlerinin kıymeti ve edebiyat tarihçiliğinin önemi hakkında dikkatlerini bir noktaya devşirebileceklerdir.

Bu bölüm dâhilinde Ömer Faruk Akün'ün edebiyat tarihlerine yüklediği anlam ve edebiyat tarihçiliğine bakışı söz konusu edilecektir. Uzun yıllardır hatta 1976'da Millî Gençlik dergisinde Akün'ün bir Edebiyat tarihi üzerinde çalıştığı ifade edilmektedir: "Geniş bir Türk Edebiyatı tarihi hazırlamaktadır."¹⁶ Bu tarihe kavuşabilecek miyiz? Makâlenin bu kısmında Akün'ün bu soruya doğrudan olmasa da dolaylı olarak cevap verdiğini görmemiz mümkün olacaktır. Belli ki Akün'ün titiz çalışması edebiyatı böylesine önemli bir eserden mahrum bırakacağı için eleştirilere maruz kalmıştır. Onun söyleşileri başta olmak üzere, yakın dostları ve talebelerinin söyledikleri bize bu bölümde aydınlatıcı belgeler sunmaktadır. Fatih Üniversitesi'ndeki söz konusu ettiğimiz programda da kendisinden duyduğumuz sözler onun edebiyat tarihçiliği anlayışını sarıh bir biçimde göstermektedir. Yazdığı makâlelerin bir kitapta toplanması gerektiği düşüncesi üzerine Hoca'nın; o makâlelerin ihtiva ettiği konular üzerine onlarca yayın yapıldığını, bu yayınları görmeden eski yazmış olduklarını bir kitaba almasının eskimiş bilgileri okura sunmak anlamına geleceğini ifade etmesi bugün pek çok genç araştırmacının düşünmeyeceği bir durumdur.

Ömer Faruk Akün, edebiyat tarihi yazımında monografi ihtiyacına sıklıkla vurgu yapmaktadır. *Edebî Mülâkatlar*'da muhtaç olunan monografik çalışmaların meydana getirilmemiş olmasından dolayı ortaya bir edebiyat tarihi çıkarılmadığını söylemektedir. Buna ilave olarak ise terkip kurma yetersizliğini saymaktadır. Kütüphânelerdeki yazmaların dahi eksiksiz bir kataloğuna sahip olmadığını ifade etmektedir. Basılı eserlerimizin baskı tarihlerinin doğru tayin edilemediğini, bir eserin Hicrî mi yoksa Rumî tarihli mi olduğunun tespitinin yapılamadığını söylemektedir. Kitaplarımızın kronolojik bir tespitinin yapılmaktan uzak olduğu bir ortamda edebiyat tarihi yazmanın zor olduğuna dikkati çekmektedir. "Kitapları bir tarafa bırakalım, edebiyatımızın en başta gelen malzemesini veren, içinde saklayan gazete ve mecmua koleksiyonlarında yer alan edebî vesikalar görülmeden, araştırılmadan son asırlar Türk Edebiyatı tarihini tam ve doğru olarak tet-

16 "Profesör Ömer Faruk Akün İle Konuşma", Millî Gençlik Sayı: 12, Mart 1976, s.11

kik etmek mümkün değildir.”¹⁷ demektedir. Bu koleksiyonların edebiyat tarihi malzemesi bibliyografyasının yapılmadığını vurgulamaktadır.

Akün’e göre edebiyat araştırmacı tetkike başlamadan önce geniş bir bibliyografya çalışması yapmak zorundadır. Araştırmacı ya bu uğurda uzunca bir vakit harcayacak ya da “külfete” katlanmadan “harcâlem” eser ve kaynaklara başvurmak yolunu seçecektir. Monografi eksikliğini batı edebiyatlarından misaller vererek daha güçlü bir biçimde ifade etmektedir. Batıda monografik eserlerin geniş ölçüde ortaya konulmasından dolayı edebiyat tarihçisinin bizim sahamızla kıyas edilemeyecek imkânlarla sahip olduğunu belirtmektedir.

Aynı söyleşide en meşhur şairlerimiz ve edebî şahsiyetlerimiz hakkında dahi “dört başı mamur” monografilerin ortaya konulmadığını söylemekte, Nâmık Kemâl, Abdülhak Hamid, Ahmed Haşim, Faruk Nafiz Çamlıbel gibi sanatkârların isimlerini de vermektedir. Ancak Akün’ün çalıştırdığı doktora tezleri arasında Mehmed Celâl gibi edebî bakımdan çok güçlü olmayan yazarlar hakkında monografiler vardır. Akün, şahsiyetler kadar eserler, edebî hareketler ve cereyanlar çevresinde de ciddi çalışmaların olmadığını düşünmektedir.

Akün’e göre bir edebiyat tarihçisi hayatının mühim bir kısmını kütüphanelerde, koleksiyonlar arasında geçirmek zorundadır. Uzun yıllardır bir edebiyat tarihi üzerinde çalışan Akün, Japonya’dan Amerika’ya dünyanın çok farklı yerlerinde Türkoloji çalışmaları yapılmakta olduğunu hatırlattıktan sonra bunlara ulaşmanın zorluğunu dile getirmektedir. Son neşriyatı görmeden yazılacak bir edebiyat tarihinin daha yazıldığı gün eskiyeceğini düşünmesi onun edebiyat tarihçiliği anlayışını ve neden bu kadar az yayın yaptığını gösterir mahiyettedir.

Edebiyat tarihi yazılamamasının tek sebebinin monografi ya da nitelikli biyografi eksikliği olmadığını da dile getirmektedir. “Türk Edebiyatı’nın kendi mahiyetinden gelen bir güçlük”ten bahsetmektedir. Akün’e göre diğer mesele geniş Türk coğrafyasıdır. Diğer milletlerin edebiyatlarının belirli bir coğrafyada teşekkül ettiğini vurgulamakta, Türk Edebiyatı’nın ise çok geniş bir coğrafi sahaya ve çok çeşitli lehçelere yayılmış olduğunu dile getirmektedir. “Türk Edebiyatı tarihini kuşatmak için Çin sınırlarından başlayıp bütün Orta Asya, Kafkaslar, Anadolu, Irak, Mısır, Şimâlî Afrika ve bütün Balkanlar ile Adriyatik kıyılarından daha yukarıda Karadeniz’in şimalini, Kıpçak sahasını da alarak Macaristan’a kadar yayılan bir coğrafyada vücut bulmuş bir edebiyatı ve onun tarihini takip ve araştırma mecburiyeti” olduğunu söylemektedir. “... bizde edebiyat tarihi metot bilgisinin literatürü ve efkâr-ı umûmîyesi dahi yok gibidir.”¹⁸ sözü ve kıymetli

17 Mehmet Nuri Yardım, *Edebî Mülakatlar*, Hzl. Etem Çalık, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1997

18 “Prof. Dr. Ömer Faruk Akün’le Orta Sayfa Sohbeti: Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün

addettiği Lanson'un kitabının yeni baskısının eksikliğinin hissedilmiyor olmasını tenkit etmektedir.

Edebiyat tarihlerine kaynaklık edebilecek eserleri her fırsatta dile getiren Akün bu söyleşide de Şakayık ve Zeyilleri, müderris, âlim ve meşâyihin hayatlarını ele alan umumî eserleri; Şer'îye Sicilleri, İn'am Defteri, Tarik Defteri'ni ve tertip edilmiş şiir defterlerini anmaktadır. Şuarâ tezkirelerinin ve nazîre mecmuâlarının büyük bir kısmının basılmamış olmasını "esefle" ifade etmektedir. Tezkirelerin edebiyat tarihimiz için "hiçbir zaman kaybolmayan bir ehemmiyet" ifade ettiğini dile getirmektedir. Tezkireleri küçümsemek yerine "ustaca" bir bakışla değerlendirmek, bilmek gerekir düşüncesine sahip olan Akün "Bir tezkire dikkatli bir şekilde tahlilden geçirildiğinde edebiyat tarihçisinin ondan daima kazanacağı bir bilgi mevcuttur." demektedir.¹⁹

Ömer Faruk Akün, muhtelif edebiyat tarihleri hakkındaki görüşlerini de söyleşilerde beyân etmiştir. Abdülhalim Memduh'un 1888'de basılan *Tarih-i Edebiyât-ı Osmanîye*'si ile Fâik Reşad'ın *Tarih-i Edebiyât-ı Osmanîye*'sini "... tezkirelerdeki basit malûmatın tekrarından, şahıslar ve eserler üzerinde yetersiz ve indî bazı görüşlerin naklinden, isabetsiz sınıflandırmalardan öteye geçemeyen eserler"²⁰ olarak değerlendirdiği bilinmektedir. Nihad Sami Banarlı'nın *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* hakkında "Eserin akademik olmak gibi bir gayesi ve iddiası yoktur. Buna mukabil ona gelinceye kadar hiçbir eser, Türk Edebiyatı tarihi üzerinde onun derecesinde toplu ve güzel dikkatlerin süzgecinden geçmiş, her sınıf münevvere hitap edebilme kabiliyetine sahip bir örnek verememiştir."²¹ demekte, Tanpınar'ın edebiyat tarihçiliği hakkında ise "Tanpınar, bu çağın Türk Edebiyatı'na bir estetik gözüyle bakmasını başarabilmiştir." ifadesini kullanmaktadır. Akün'e göre okur Tanpınar'da, fikrî uyanışların yanında zengin bir estetik çerçevenin zevkini de yaşamaktadır. Bundan sonra ne kadar, edebiyat tarihi yazılırsa yazılısın Akün, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'ni bir benzeri meydana getirilemeyecek, müstesnâ bir eser olarak değerlendirmektedir: "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi'ne ayrı bir yer tanımak gerekiyor."²² Yeri gelmişken ifade edebiliriz ki Akün sadece Tanpınar'ın edebiyat tarihçiliğini ön plana çıkarmamakta, Tanpınar'a külliyyen bir değer atfetmektedir: "Tanpınar eserlerindedir. Eserlerinin dışında onları nakzeden, onlarla bağdaşamaz bir fikrî tutumu yoktu. (...) Onda da Yahyâ Kemâl'deki gibi bir Rönesans, bir doğu-batı

müdür?", *Dergâh*, c. 1, nr. 1, İstanbul, Mart 1990, s. 12- 13; 18-19.

19 M. Nuri Yardım, 1997, s. 208-222

20 "Prof. Dr. Ömer Faruk Akün'le Orta Sayfa Sohbeti: Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün müdür?", *Dergâh*, c. 1, nr. 1, İstanbul, Mart 1990, s. 12- 13; 18-19.

21 Yardım, s. 208-222

22 "Prof. Dr. Ömer Faruk Akün'le Orta Sayfa Sohbeti: Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün müdür?", *Dergâh*, c. 1, nr. 1, İstanbul, Mart 1990, s. 12- 13; 18-19.

terkibi özleyişi vardı. Manevî hayatımızda iki medeniyetin karşılaşması ve getirdiği problemler üzerinde ‘Doğu ve Batı’ ismi ile bir eser yazmayı istiyordu. Buna başlayacaktı. Beklenmedik ölümü ile bu mevzû artık bir Tanpınar dikkatinden mahrum kalmıştır. O, yalnız bize değil, Avrupa fikir dünyasına da hitap edebilmeğe namzet bir eser olacaktı.”²³ Tanpınar’ın edebiyat tarihi hakkında, talebesi Ertuğrul Aydın’ın Akün’den hatıraları naklettiği makâlesinde de birtakım görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerle beraber Akün’ün edebiyatımızda bazı devirlerin aydınlatılmamış olması hakkındaki düşünceleri de ortaya çıkmaktadır:

“Edebiyatımızın bazı devirleri aydınlanmamıştır. Bunun sebebi de bazı vesikaların bize gelmemiş olmasıdır. Bu eserler çeşitli sebeplerle kaybolmuştur. Bu eserlere bir örnek olarak *Oğuznâme*’yi gösterebiliriz. *Oğuznâme* hakkında pek çok bilgiyi Çin, İran ve Arap kaynaklarından alıyoruz. Anadolu’da Uygur harfleriyle yazılmış nüshalarına da rastlanmıştır. Edebiyatımızda ikinci eksiklik eserlerin tetkik edilmemiş olmasıdır.” Daha sonra, bu açıklamaların devamını şöyle sürdürmüştü: ‘Fuad Köprülü, edebiyat tarihimizi 13. asra kadar getirmiş, ancak bundan sonra bu sahada tam eserler yazılmamıştır. A. Hamdi Tanpınar, 19. asır edebiyatını incelemiş, ancak 13.-19. asırlar arasında edebiyat tarihimizi inceleyen eser olmamıştır. Tanpınar’ın kitabı büyük bir boşluk atlamayla gelmiştir. Tanpınar, eserinin ancak ilk cildini tamamlayabilmiştir. Bu kitapta edebiyatımızda genişleşme devrinin ilk safhaları yer alır. Yenileşme devrinden başlayarak Muallim Naci’ye kadar gelir. Ondan sonra edebiyatımız yine tarihsiz kalmaktadır.”²⁴

Tanpınar’ın sanatkâr hususiyetlerini ilmî disiplin içerisinde tükettiğine inananların, onun yoksa daha çok eser verebileceğini iddia etmeleri üzerine: “Asıl ölçü eserin sayısı mıdır? (...) ‘Huzur’daki kesâfet ve yüklülük kaç esere bedeldir. ‘Beş Şehir’ önünde bütün sayı meseleleri iflas eder. Tek başına bu eseri, edebiyatımızın ve millî kültürümüzün rakipsiz bir âbidesidir.”²⁵ demektedir.

Ömer Faruk Akün’ün edebiyat tarihçiliği daima M. Fuad Köprülü’yle birlikte anılmıştır. Orhan Okay, onun sadece bir disipline mahkûm olmadığını vurgulamaktadır. Bu vesileyle onun Köprülü’den de ileride bir ilim adamı olduğunu ifade etmesi dikkat çekmektedir: “Faruk Bey’in yazıları sadece resmî uzmanı olduğu yeni Türk Edebiyatı alanına münhasır değildir. Makâle ve ansiklopedi maddeleri arasında Eski Türk Edebiyatı, Halk Edebiyatı ve Osmanlı tarihi alanında da ancak o alanların uzmanı sıfatıyla meydana konulabilecek çalışmaları vardır. Bu bakımdan ona Fuad Köprülü mektebinin günümüzdeki son temsilcisi gözüyle bakabiliriz. Ama

23 “Profesör Ömer Faruk Akün İle Konuşma”, Millî Gençlik, Sayı: 12, Mart 1976, s.11

24 E. Aydın, 2006, s. 89

25 Millî Gençlik, 1976

kılı kırk yarma ve sonuçta hata yapmama gayreti, bu yüzden olağanüstü titiz çalışması ve zor yazmasıyla galiba Köprülü'den de ileridedir.”²⁶ Orhan Okay'ın ifadesiyle Köprülü Mektebi'nin son temsilcisi olan Ömer Faruk Akün, sıklıkla Köprülü'den söz açmaktadır. *Edebî Mülâkatlar*'da, “Fuad Köprülü'den evvel ve sonra araştırmacılarımız, onun kadar Türk Edebiyatı üzerinde kesif ve devamlı bir şekilde durmak azmini göstermediler.” demektedir. “Fuad Köprülü tam bir akademik metotla hareket etmektedir. Edebiyat tarihinden usûlün, bilhassa Lanson'un üzerinde durduğu, ön plâna çıkardığı şartların hepsini yerine getirmeğe dikkat ederek, muazzam bir çalışma sahasının içine girmiştir.” Akün, Köprülü'yü Türk ilminde müstesnâ bir şahsiyet olarak görmemekte, daha geniş ifadesiyle müstesna bir hâdis olarak değerlendirmektedir. Köprülü'yü Türk Edebiyatı tarihinde muhteşem bir yıldız olarak tavsif etmektedir. Akün'e göre “Bizde gerçek mânâsı ile edebiyat tarihi fikrinin ilk şuurulu temsilcisi Köprülü'dür.”²⁷

Edebiyat tarihi üzerinde çalıştığını ifade ettiğimiz Akün, büyük bir inançla Türk Edebiyatı tarihinin bir kişi tarafından yazılabileceğini ifade etmekte, diğer yandan bu çalışmanın önündeki zorluklardan dolayı edebiyat tarihi ortaya konmasının ne derecede zor olduğunu vurgulamaktadır. Bir milletin edebiyat tarihinin tek bir kişi tarafından yazılması mümkün müdür? Bu soru karşısında değildir diye hüküm vermenin yersiz olduğunu söylemesi Akün'ün kendisine bakışını gösteren önemli bir misaldir. Ona göre asıl, bir edebiyat tarihi tek müellif tarafından yazılmalıdır. “Çünkü edebiyat tarihi bir terkip, husûsiyetleri görme, zaman içinde vâkialara ve edebiyatın umûmî gidişâtına nüfûz etme işidir. (...) Edebiyat tarihçisinin mezîyetlerinden olan sezi, terki bî görüş ve erüdisyon (tebahhur), taksim kabul etmez.”²⁸ Bu konuda Fuad Köprülü'yü emsal göstermektedir: “Fuad Köprülü misâli ortada dururken ‘Türk Edebiyatı tarihi bir müellif tarafından yazılamaz, bu ancak heyetlerin işidir.’ diye hükümde bulunmak doğru olmayacaktır.” Bu noktada edebiyat ansiklopedisi ile tarihini birbirine karıştırmamak gerektiğini vurgulamaktadır. Ansiklopediler bir bütün tesis etme meselesi etrafında toplanmak zorunda değildir düşüncesine sahiptir.

Objektiflik, gerçeğe uygunluk ve sadakat edebiyat tarihinde her şeyden evvel gelir görüşüne sahip olan Akün Hoca, son zamanlarda edebiyat tarihi adı altında birtakım ideolojilerin öne sürüldüğünü, hakikatlerin tahrip edildiğini düşünmektedir.

Edebiyat tarihlerine kaynak olarak gösterilen antolojiler hakkında da; “Bizim antolojilerimizde tesadüflük hâkimdir. Geniş malzeme içinden vu-

26 O. Okay, s. 79

27 “Prof. Dr. Ömer Faruk Akün’le Orta Sayfa Sohbeti: Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün müdür?”, *Dergâh*, c. 1, nr. 1, İstanbul, Mart 1990, s. 12- 13; 18-19.

28 M. Nuri, Yardım, 1997

kuflla seçilmiş, ayrılmış, îtinâ ile süzme bir zevk ile elenmiş örneklere kolay kolay rastlayamayız.” demektedir. Günümüzde de antoloji ve yıllıklar aynı değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır.

Ömer Faruk Akün’ün edebiyat tarihçiliği fikrinden parçalar taşımasının yanında edebiyat kamuoyuna ve yeni gelişmelere bakışını göstermesi açısından Millî Gençlik dergisinde yer alan söyleşiden geniş istifade edeceğiz. Buna geçmeden önce mezkûr söyleşide Akün’ün edebiyat tarihçiliği hakkındaki sözlerine yer vermemiz yerinde olacaktır:

“Edebiyat tarihi bir milletin edebî geçmişine toptan bir bakıştır. Parça parça metinlerden meydana gelme eserlerle bu bütün ne gösterilebilir, ne de kavranabilir. Sırf metinler etrafında edebiyat tarihini tesis etmek her babayığının harcı değildir. Devirleri, zevk değişmelerini, estetik idealleri, bir kültür ve dünya görüşünü temsil eden eser ve metinleri seçmek, ayırmak bir salâhiyet ve büyük bir ilmi tecrübe işidir. Müellifinden terkibi zihniyet ve ehliyet ister. Edebiyat tarihi, mahiyetini anlamayan, onu hâlâ basit bir planda gören kafalarca lüzumsuz gösterilip kaldırılmakla Türk Edebiyatı dersleri büyük bir rahne almıştır. Mekteplerde edebiyat tarihini lüzumsuz görenler Avrupa mekteplerindeki edebiyat öğretiminden dahi habersizdirler. Oralarda, milletin kendi edebiyatı sadece antolojiye tenzil edilmemiş, talebenin eline edebiyâtın tarihi de verilmiştir. Bir seçilmiş metinler kitabı ancak, edebiyat tarihinin kılavuzluğunda faydalı olabilir, kendisinden beklenen vazifeyi yerine getirebilir.” (...) “Edebiyat tarihini bir isimler listesi, eser hülâsaları ve biyografi kütüğü haline getirmiş, lüzumsuz yağma bilgilerle doldurmuş kitaplar yerine, Türk medeniyeti görüşünden hareket ederek terkibi zihniyetle ele alan eserlerin ortaya konulması zamanı çoktan gelmiştir. Böyle bir görüşle yazılmış bir edebiyat tarihinde, 600 yıllık Dîvan Edebiyatı da, artık kısırlaşmış, kemikleşmiş görüşlerin dışına çıkarak fonksiyonuna ve tarihî realitesine uygun yepyeni değerlendirmelerle değişik bir mânâ ve müsbet bir hüviyet kazanacaktır.”²⁹

“... ne var ki bir edebiyatın zenginliği ve kuvveti istatistik ile ölçülemez. Kalabalıklık, çokluk ile zenginlik aynı şeyler değildir.”³⁰ diyen Akün, Türk Edebiyatı’nda bir dönem Köy Enstitüleri’nden yetişen yazarların ortaya çıkardığı köy romanı hakkında da “Büyük bir varlık olarak gösterilmeye çalışılan köy romanı hemen hemen her yazarda basit ve belirli bir şemanın tekrarından başka bir şey değildir.” ifadelerini kullanmaktadır. 1970’lerin edebiyatını sayı bolluğu içinde bir darlık olarak görmektedir. Edebiyatımızda bir “sığlık” olduğunu düşünmekte bunun sebebi de “... sanata gereken haysiyeti verme zihniyetinden uzaklaşmış olmaktır. Sanatta kolaya gitmek, başarıyı onun dışındaki yollarda aramak, sanat eserinin

29 “Profesör Ömer Faruk Akün İle Konuşma”, Millî Gençlik sayı: 12, Mart 1976, s.11

30 Millî Gençlik, 1976, sayı: 12

istediği çetin çalışmadan kaçınmak bugünkü manzarayı doğurmuştur.”³¹ sözleriyle göstermektedir. İdeolojilerin toplumun her kesimini baskısı altına aldığı dönemde edebiyatın da ideolojiden kuvvet alarak, kendi olarak bir varlık gösteremediğini vurgulamaktadır: “Artık edebiyat nâmına ortaya çıkarılan eserler kuvvetlerini kendilerinden değil, dayandıkları ideolojik çevrenin destek ve propagandasından almaktadır.”

İdeolojiden âzâde bir zihnin üretebildiği edebiyata itibar etmektedir: “Edebiyat çok çalışma, çok yönlü bir mânevî beslenme işidir. Kültürü dar çemberler içinde kalmış bir edebiyatçı kafaca kısırdır. Bir edebiyat adamı kültürünün zenginliği nispetinde hürdür, yaratıcıdır.”

Maziden beslenmeyen, temellerinden yoksun bir kültür hayatının sürekliliği sağlayamayacağı düşüncesine sahip olan Akün Hoca, günün edebiyatçısının tek görüşe mahkûm olmasını tenkit etmektedir. Bu tenkitleri vasıtasıyla Akün'ün düşünce dünyasına nüfuz edebilmek mümkündür: “Günün edebiyatçısı hep tek bir görüş sahasının kitaplarını okuyor. Okuduklarının sayısı ne olursa olsun, temas ettiği saha çok dar ve çok mahdud kalıyor. Onun okumalarında mâziden gelen irfan mirasına bir açılış yoktur. Ancak bir ideoloji vehmi ile Halk Edebiyatı'na ve folklorla bunda biraz yer verilmiştir. Fakat bu alâka, onda millîyi, Türklüğü yapan değerleri arama istikametinde bir sevgi değil, ideolojiye bir pay çıkarma fikriyledir.”³²

Söyleşi verdiği derginin Millî Gençlik olması Akün'ün gençlik, millî değerler, irfan ve gelenek hakkındaki düşüncelerini ortaya koyma kapısını açmıştır. Onun “Türk medeniyeti mirasına uzak kalış, bugünkü edebiyatımızda üst üste bütün nesillerin kültür anatomisinde müşterek bir ârazdır. Kendi millî medeniyet varlığını zaman içindeki çeşitli tecellileri ile görememek, onlarla temas kuramamak bu nesillerin ufkunu daraltmış, yabancılaştırmıştır.” sözü, hemen ardından ifade ettiği “Geniş görüşten yoksunluk, bazılarını millîyi köyde buldukları vehminin darlığına sevketmiştir. Selçuk'tan bu yana bu topraklarda, köyün de içinde bir parça olduğu terakibi, bütünü yapan büyük oluşa, onun mânâ ve gerçeklerine yabancı nesiller yetişmiştir.” ifadeleri yukarıda portresini çizmeye çalıştığımız Akün'ün dünyasını daha sarıh bir biçimde göstermektedir.

“Bu topraklar üstünde kendine mahsus bir medeniyet kuran, yepyeni, bambaşka bir tarih safhası açan 900 yıllık bir Türk çağına sadece yabancı değil, düşman yetiştirilmiş nesiller mâziden gelen mirası aramak, ondan istifade etmek ihtiyacını hissetmemişlerdir. Bilakis bu nesillerin edebiyatçıları, millî mâzi sevgisinden kopmuş, bazı daha yaşlı edebiyat başlarının kılavuzluğunda 900 yıllık Türklüğü atlayıp Bizans öncesi gayr-ı Türk ka-

31 A.g.d., sayı: 12

32 Millî Gençlik, 1976, sayı: 12

vimlerin medeniyet miraslarına tâlip olmuşlar, toprağımızda Türk asırlarından önceki insanları ve medeniyetleri terennüm etme sarhoşluğu içine düşmüşlerdir. Öyle bir noktaya gelinmiştir ki, toprak altından bir Bizans mermerinin ucu gözüktüğünde sevinç çılgınlıkları koparanların, bir Hitit taşı ortaya çıktığında heyecandan bayılacak hâle gelenlerin, dökülen bir Selçuk minâresi, göçmüş bir kubbe, yere kapaklanmış bir çeşme kitâbesi, tarih sahifesi, bir mezar taşının parçalanmış işlemeleri ve yazıları karşısında, -hepsi bizim olduğu, bizi anlattıkları için- yüreklerinde ne bir burkulma geçer, ne de içlerinde bir sızı kıpırdar. Bu öyle bir hümanizma terbiyesidir ki, onda Türklükten gayri her millet, her medeniyet yer alır, yalnız Türk ve onun medeniyet değerleri yoktur. Öyle bir hümanizma terbiyesi ki, toprağımızda Türk'ü değil, Türk olmayanı arar. Türk'te Türk'ü değil, Türk olmayanı bulmağa çalışır. Bu bir hümanizmadır ki, Türk olana, Türk'ten gelene bütün sevgi kapılarını kapamıştır.”³³

Mâziden koparılmış nesilleri “Türk'ü Türk yapan cevher ve değerlere yabancı yetişmiş, mâzi mirasının gâfil ve câhili kalmış” sözleriyle ifade eden Akün, böyle bir neslin edebiyâtının “tabîidir ki bir takım illetlerle mâlûl” olacağını söylemektedir. Akün'e göre “Gördüğümüz ufuk darlığı bundandır.”³⁴

Günümüzde de aktüalitesini koruyan dil meselesi üzerine Akün, sol dünya görüşüne mensup aydınların dili temel hedef olarak gördüklerini ifade etmektedir. Dünyada sol düşünceyle Türk solunu kıyaslayan Akün, Türkiye'de dile kastedildiğini düşünmektedir. “... solun gittikçe büyüyen bir hırs ve taassupla yüklendiği bir temel hedef hâline gelmiştir. Dili değiştirmek bütün solun ana maddesi olmuştur. Halk nâmına halkın anlamadığı, yaşamadığı bir aydın dili, yani bir kast dili yaratmak bura solunun düşüncesidir.” Tanzîmat devrinde başlayan dilde sadeleşme hareketlerinin 1928 Dil Devrimi'yle tamamen zafere ulaştığı bilinmektedir. Her ne kadar Batılılaşma çabalarımızın resmî tarihi Tanzîmat'a ayarlı olsa da Akün Tanzîmat'ı kastederek: “Gerçekten en mükemmel bir şekilde istifade olunabilecek bir merhaleye gelinmişken, kültür mirasımızdan birdenbire koptuk.”³⁵ demektedir.

III. Eserleri³⁶

Ömer Faruk Akün'ün kitap hâlinde yayımlanan eserlerinden ziyade ansiklopedi maddesi ve hakemli dergilerde yazdığı makâlelerinin daha çok söz

33 A.g.d., 1976

34 A.g.d., 1976

35 A.g.d., s.

36 Bu kısımda ele alınan bütün başlıkların kaynakçası makâlenin Kaynakça kısmında verilecektir.

konusu edildiği bilinmektedir.³⁷ Akün'ün *Nâmık Kemâl'in Mektupları*³⁸ ve *Türk Dili Karşısında Türk Münevveri*³⁹ adlı iki eseri bulunmaktadır. Bu kısımda Hoca'nın ansiklopedi maddeleri, bildirileri ve mülâkatları üzerinde durulacaktır. Giriş kısmında da belirttiğimiz üzere sadece Yeni Türk Edebiyatı sahasına hitap eden metinler söz konusu edilecektir.⁴⁰ Bunun öncesinde Akün'ün ansiklopedi maddesi yazmada neler düşündüğünü kendi ifadelerinden istifade ederek okumakta fayda var:

“Önceden bir hazırlığım varsa iyi yazabileceğimi biliyorsam, o maddenin sağlam çıkacağına emniyetim varsa, o maddeyi yazmak üzere üzerime alırım. Ama aldığım da aynen bir kitap yazar gibi bütün inceliğiyle, bütün teferruatıyla yazırım. Yalnız bunda benim bir talihsizliğim yahut da bir usul bakımından durumum var. Gerek Millî Eğitim'in, gerekse Diyânet Vakfı'nın Ansiklopedisi'nde bir ölçü meselesi ortaya çıkıyor. Yazıyı fazla hacimli buldular mı, burada bir tazyik başlıyor. Bunu kısaltın ya da biz kısaltırız diyorlar. O kadar emek verilmiş olan maddenin istikbâli bakımından bunlardan birisine razı oluyorsunuz. İstersen çekebilirsin, ancak bütün emeğin boşa gidebilir. Bir de bu devirde fotokopisini çekme imkânı olduğu için bir başkası sizin alın terinizin, emeğinizin üzerine gayet rahatça bugünkü şartlarda oturabiliyor. Günümüzde böyle örnekler rastlanmaktadır.”⁴¹

Diğer taraftan İbnülemin Mahmud Kemâl İnal hakkında yazdıkları kendisinin de yola çıkış gerekçesini işaret etmesi bakımından önemlidir. Maddenin “Biyografi ve Tarih Yazıcılığı” başlıklı kısmında Akün şunları söylemektedir: “Devrinin ve çevresinin insanların bir bir hayattan çekilmekte oluşu, müesseselerde ve cemiyet yaşayışında şahidi olduğu büyük ve hızlı değişme, geçmiş zamana, tanınmış simalara duyduğu merak, İbnülemin'in ilgisini biyografi ve ona bağlı olarak tarih sahasına yöneltmiştir.”⁴² Akün bu satırlarda kendi edebiyat tarihçiliği anlayışını da yansıtmaktadır...

Maddeler tek tek başlıklarıyla verilmiş, karşılıklarına metinler hakkında ba-

37 Orhan Okay: “Faruk Akün'ün kitap halinde basılı en önemli eseri, Nâmık Kemâl'in mektuplarının ilk cildinin yayınlanması üzerine yaptığı tenkit çalışmasıdır. Birçok çevrede, Hoca'nın herkesçe bilinen ilmi birikimine kıyasla kitap halinde basılı eserlerinin yetersizliği üzerinde durulmuştur. Bu değer yargısına katılmamak mümkün değildir. Bununla beraber Hoca'nın makâleleri, örneği nadir görülebilecek yoğunlukta ve her birinin arkasında bir kitap hacmini aşacak bilgi ve kültür birikimini açıkça belirten çalışmalardır. Bu makâlelerin de çoğu akademik dergiler ve ansiklopediler gibi kalıcı kaynaklara girmiştir.” O. Okay, 2006, s. 77

38 Akün, Ömer Faruk, 1972, *Nâmık Kemâl'in Mektupları*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 1669

39 Akün, Ömer Faruk, 1982, *Türk Dili Karşısında Türk Münevveri*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul

40 Akün'ün tam bibliyografyası için bkz. Erol Ülgen, “Türklük Bilimi ve Türk Edebiyatı Tarihine Adanan Bir Ömür: Prof. Dr. Ömer Faruk Akün, 2006, *Türklük Bilimi Araştırmaları* dergisi, Niğde

41 E. Ülgen, 2006, s. 61

42 Ömer Faruk Akün, 2000, “İbnülemin Mahmud Kemâl”, Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 21, İstanbul

zen uzun mâlumât, bazen de birkaç satır sunulmuştur. Söz gelimi Ahmed Vefik Paşa hakkında kısa bir cümleyle iktifâ edilmiştir. Bu, maddenin pek çok önemli noktası olmasından dolayı tek tek bahis konusu yapılmasının makâlemizin hacmini zorlamasından ileri gelmektedir. Maddeyi, ansiklopediden okuyanlar da bunu teslim edeceklerdir ki, Ahmed Vefik Paşa hakkında yazılanlar bir kitap kıymetindedir.

3.1. Biyografi Maddeleri

3.1.1. Şinâsi

Biyografi yazıcılığında önemli bir kaynak olan *Sicill-i Osmanî*'nin Şinâsi hakkında verdiği mâlumâtın hemen hepsini hatalı bulmaktadır. *Maârif-i Umûmiye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcraâtı* da *Sicill-i Osmanî*'den hareketle Şinâsi'nin Bitlisli olduğunu yazmakta, asıl adını da Ali diye göstermektedir. Akün bu bilgilerin yanlış olduğunu ifade etmektedir. Şinâsi'nin cenazesine on bir kişi katılmış, Ayaspaşa'da annesinin yanına defnedilmiştir. Akün'ün tabiriyle büyük apartmanların yapıldığı sırada kabri yok olmuştur. Yeni Türk Edebiyatı'nın mimarlarından biri Şinâsi. Onun dahi mezarının bugün olmaması yapılan çalışmaların *say ve gayretine* ket vurmaktadır.

Ömer Faruk Akün edebiyata tarihçilik penceresinden yaklaşmasının yanında tahlil ve fikir ortaya koymaktan da uzak durmamıştır. Hoca'nın Şinâsi maddesinde, şairin fikir dünyası hakkındaki tespitleri Şinâsi'nin dünyasına girecek olanların her zaman üzerinde talim yapacakları meselelerdendir. Akün'e göre Şinâsi, devri için serbest görünecek bazı dinî ve felsefî görüşler ortaya koymuştur. "Münacât"ta Tanrı'yı naklî yönden değil, aklî yoldan idrâke çalışması "şer'i düşüncenin dışına çıkan serbest düşüncelerdir." Şinâsi'nin deist bir düşünceye sahip olduğunu ifade eden Ömer Faruk Akün, şairin naklin yerine aklın dünyasına ait olduğunu belirtmektedir. "Fahr-i cihân", "vakt-i saâdet" gibi sadece Hz. Peygamber için kullanılan tâbirleri Mustafa Reşid Paşa'yı vasfederken kullandığına dikkati çekmektedir. Şinâsi'nin Paşa için "medeniyet resûlü" ifadesini kullanmasını devri için oldukça "cesur" bulan Akün'ün *Hâtimet'ül Eş'âr*'ın Şinâsi baskısına yeni teşebbüslerin bir neticesi olarak edebiyat âlemimize yeni bilgiler ve hâl tercemeleri kazandırdığını görmekteyiz. Bu metin ileride ayrıntılı olarak söz konusu edilecektir.

3.1.2.1. Nâmık Kemâl

Ömer Faruk Akün; ilki İslâm Ansiklopedisi, ikincisi Türkiye Diyânet Vakfı tarafından çıkarılan İslâm Ansiklopedisi olmak üzere iki Nâmık Kemâl maddesi yazmıştır. Tabiatıyla ikinci makâle ilkinde yer almayan birtakım tarih ve eserlerin, eksiklerin tamamlanması üzerine kuruludur. Akün'ün ansiklopedi maddeleri de edebiyat tarihçiliği anlayışında gördüğümüz

üzere biyografi ve eser kaynakçası etrafında teşekkül etmektedir. Mevzu olunan şair ya da nâsirin eserlerinin edebî kıymetinin ötesinde yayın serüvenleri ve edebî kaynakları dikkate alınmaktadır.

3.1.2.2. *Diyanet İslam Ansiklopedisi Nâmık Kemâl*

Akün Hoca, Nâmık Kemâl'in Şinâsi'nin "Münacât"ı ve arkasından Şinâsi'yle olan tanışmasını anlattığı tarihe dahi müdahale etmektedir. "... bu hâdisenin tarihini 1278 Ramazanı olarak vermesi yanlıştır; çünkü Tasvîr-i Efkâr 1278 senesinin son günü çıkmaya başlamıştır. Şinâsi'yi ziyaret ettiği gün tercüme edip gazeteye verdiğini söylediği "Zencî" fıkrasından Tasvîr-i Efkâr'a girdiği tarih tespit edilmektedir. Bu fıkra, gazetenin 35. nüshasında (3 Cemâziyelevvel 1279/27 Ekim 1862) neşredildiğine göre gazeteye girişi Tasvîr-i Efkâr'ın yayımlanmaya başlamasından dört ay sonradır." Bu makâlede Marksistlerin kültür dünyasında Nâmık Kemâl'e olumsuz görüşler beslemelerinden de söz açılmaktadır. Bu durum Köprülü maddesinde de söz konusu edilmiştir. İki sayfalık bibliyografya ile sona eren Nâmık Kemâl maddesi bir kitap hacmine yakın olmasa da kitaplar değerinde mâlumâtı hâvî olmasından dolayı daha uzun yıllar konuşulacak, araştırmalara kaynaklık edecektir.

3.1.3. *Kilisli Rifat Bilge*

Önemli kitabiyât uzmanlarından biri olan Kilisli Rifat Bilge hakkında kalem alınan bu ansiklopedi maddesinde kitabın refâhı ve selâmeti için ömrünü fedâ etmiş bir araştırmacının hayatı ve çalışmaları merkeze alınmaktadır. "Mevkice kayda değer" bir hayat yaşamamış olan Kilisli'nin, Akün'ün ifadesiyle, hâl tercümesini zenginleştiren taraf; Türk dili, kültürü ve tarihinin nâdir eserlerini ilim dünyasına kazandırma yolunda gerçekleştirdiği çalışmalar olmuştur. Bilge; Vakıf kütüphanelerinin asırlardır biriktirdiği kitapları teker teker elden geçirme, adları unutulmuş müellifleri yeniden kültür dünyasına kazandırma yolunda yarım asırdan fazla zamanını harcamıştır. Mûteber isimlerin zengin kütüphanelerinin yabancı ellere gitmesini önleyerek devlet kütüphanelerine kazandırması en önemli hizmetleri arasında sayılmaktadır. Sadece *Dîvân-ı Lügati't-Türk* gibi bir "âbideyi" ortaya koyabilmiş olması bile tek başına adını yaşatmaya yetecek kadar önemlidir.

3.1.4. *İbnü'lemin*

Hakkında madde yazdığı kişinin kaleminden çıkan hâl tercümesini dahi aşma arzusu Hoca'nın şu satırlarında kendisini göstermektedir: "Maddede, kendi kaleminden çıkmış hâl tercümesi dâhil hakkındaki yazıların hiçbirinde bulunmayan bilgiler, devrin basınından ve özellikle onun basılmamış eserleri ve müsveddelerinden elde edilmiştir."

3.1.5. Süreyyâ

Son asrın tanınmış en önemli teracim mütehasası olan Mehmed Süreyyâ'nın, Akün'ün kaleminden yazılması tesâdüfî değildir. Edebiyat tarihleri için de müteber kaynaklardan biri olan *Sicill-i Osmânî*'nin müellifi olması, Akün'ün de bu alanda eserler ve araştırmalar ortaya koymasından dolayı belki bir vefâ borcu diyebileceğimiz maddeyi kaleme almıştır. Akün: “Mehmed Süreyyâ, bütün hayatını tarihe, bilhassa Osmanlı sahasında yetişmiş şahsiyetlerin hâl tercümelerini toplamağa hasretmiş bir müelliftir.” demektedir. Eserin bütün kıymetine rağmen Akün Hoca, *Sicill-i Osmânî*'nin birinci derecede meşhur şahsiyetlere dair verdiği bilgilerin kifâyetsiz olduğunu ifade etmekte, ancak üçüncü ve dördüncü derecedeki şahıslar hakkında mâlumâtın bu eserde bulunabileceğini belirtmektedir. Bu madde ve diğer yazdıklarında geçen eserlerin bugün pek çoğu ne yazık ki genç akademisyenler tarafından bilinmemektedir. Hoca'nın yazdıklarını bu amaçla taramak, karşımıza çok kıymetli terâcim kitapları çıkaracaktır.

3.1.6. Şemseddin Sâmi

Ömer Faruk Akün'ün rastgele ansiklopedi maddesi yazmadığını, yazdıklarının “eserler” kısmını okurken fark ediyoruz. Çok çalışkan, velut isimler Hoca'nın makâlelerine konu olmaktadır. Şemseddin Sâmi de bu isimlerin başında gelmektedir.

3.1.7. Mehmed Fuad Köprülü

Edebiyat tarihçiliği yolunda Köprülü'nün izinden gittiğini yukarıda dile getirmiştik. Bu maddede Akün, Köprülü'ye bakışını kendi satırlarından takip etmek imkânı sunduğu için ayrıca bir ilgiyi hak etmektedir. Makâlede ilk öne çıkan husus Köprülü'nün nesebi konusunda Ali Emîrî Efendi'nin “yakıştırmaları” olmuştur: “Ali Emîrî Efendi, Fuad Köprülü'nün Köprülüler'den değil, Paşanın Kaynı Kibleli Mustafa Paşa'nın soyundan geldiğini ileri sürmüş ve üzerindeki Köprülülük sıfatını kaldırmak amacıyla kendine göre bir de şecere düzenleyerek bu iddiâsını ısrarla tekrarlamıştır.” Akün, Emîrî Efendi'nin bu ısrarını yazdıktan sonra bunun neden doğru olamayacağını ifade etmektedir. Bu isnadın Fevziye Abdullah Tansel'i kastederek “ciddî” müelliflerce de benimsenmediğini hatırlatmaktadır. Köprülü'nün “Türk Edebiyatı'nda Usul” ile başlayan çıkışından da bilhassa söz açmaktadır. Fuad Köprülü'nün edebiyatta uzmanlaşmaya gitmeyi bir tarafa bırakarak bütünlüklü fikir ortaya koyma arzusu Akün için de geçerlidir. Akün'ün Yeni Türk Edebiyatı'na vukûfiyeti kadar, Eski Türk ve halk edebiyatlarından da ehliyet sahibi bir akademisyen olduğu bu alanın saygın isimleri tarafından sıkça dile getirilmektedir. Halk Edebiyatı doktorasının yanı sıra “Divan Edebiyatı” maddesi ve klasik şiirimizin önemli şairleri hakkında yazdığı makâleler bunu göstermektedir.

Maddede Akün'ün Köprülü'den farkını tespit edebileceğimiz ifadeler de bulunmaktadır. Edebiyat tarihi içerisinde meseleler ve olaylarla ilgilenmeyi daha ön plana alan Köprülü'yle Akün Hoca'nın farkı Köprülü'nün biyografi ve monografiye fazla "heves" göstermemesinden gelmektedir. "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'da ele aldığı Yûnus Emre ve Ahmed Yesevî'nin hâl tercümeleri bir istisnâ gibi görünse de bunlarda asıl mesele, onların hayatlarından ziyâde mensup oldukları fikrî cereyan ve temsil etmekte oldukları Orta Asya ve Küçük Asya arasındaki kültür birliğidir."

Ömer Faruk Akün'ün, Köprülü'ye muâırız olanlardan, bilhassa "Marksist hücum"dan bahsetmesi onun da düşünce dünyası hakkında bilgi vermektedir. Yine aynı maddede Köprülü'yü tenkit edenlere muhalif olduğunu göstermektedir. "Sağlam bir tarih ve Türkoloji formasyonuna sahip olmadan", "amatörce" Köprülü'nün tarihçiliğinin sorgulama konusu yapıldığını ifade etmektedir. Köprülü maddesinde Hoca, yine ilk defa ortaya çıkarılan bilgilere kendisinin yer verdiğini söylemektedir. Hakkında yazılan pek çok yazının yanlış, eksik, hatalı olduğunu tespit eden Hoca, makâlesinde bunlara yer vermediğini dile getirmektedir.

3.1.8. Ahmed Hamdi Tanpınar

Tanpınar'ın ölümünün hemen ardından Türk Dili ve Edebiyatı dergisinin Tanpınar anısına çıkan sayısında neşredilmiştir. Yazıda, Tanpınar'ın hâl tercemesi ve "geniş" bir bibliyografyası verilmektedir. Hâl tercemesinde şahsî münâsebetlerin sağladığı mâlumat ile Tanpınar'dan ve Tanpınar'ın kardeşlerinden öğrenilenlere atf yapılması makâleyi özgün kılmaktadır.

3.1.9. Hüseyin Nihal Atsız

Atsız, Türk milliyetçiliği söz konusu olduğunda akla gelen isimlerden biridir. Akün'ün ansiklopedi maddesini yazarken kime ve neye, neden yöneldiğini anlamamız açısından Atsız hakkında yazması dikkate değer bir husustur. Atsız'ın bir milliyetçi kadar Türkolog olması ve çalışmalarında bu noktaya da temas etmesi Akün'ün seçiciliğinde önemli bir noktadır.

3.1.10. Ahmed Vefik Paşa

Maddenin kaynakça kısmı bugün Yeni Türk Edebiyatı sahasında araştırma yapacaklara kaynak bulma konusunda büyük imkânlar sağlamaktadır.

3.1.11. Jean Deny

Fransız **Türkologun** hayatına ve eserlerine yönelen dikkate değer bir maddedir. Akün, Deny'nin hayatını kaleme alırken Fransız kaynaklarını da kullanmakla ilk elden bilgiye ulaşma ilkesini terk etmediğini göstermektedir.

3.1.12. Hayrullah Efendi

1818-1866 yılları arasında yaşamış reisül-etibba, edib, devlet adamı ve tarihçi Hayrullah Efendi hakkında en şümüllü biyografi Akün tarafından kaleme alınmıştır. Kısa, ancak bilinmeyen mâlumatlarla çevrili madde Akün'ün hayat inşâ etme üslûbu görülmektedir. Türk Edebiyatı'nda tiyatro metinlerinin ilklerinden olan *Hikâye-i İbrâhim Paşa be İbrâhim Gülşenî*'nin müellifi olması dolayısıyla Hayrullah Efendi, Yeni Türk Edebiyatı sınırları içerisinde de mütalâa edilmektedir.

3.1.13 Gülnar Hanım

Edebiyat tarihimizde pek söz konusu edilmeyen Gülnar Hanım, geçmiş devirlerin tedrisinde bulunan Türkologlar tarafından daha sıklıkla anılmaktaydı. Bunu, muhtelif makâle ve hâtıralarda görmemiz mümkündür. Aslen Rus olan ve Müslümanlığa karşı hürmet besleyen Gülnar Hanım, önemli bir **Türkologdur**. Hakkında nitelikli bir araştırma yapılmadığını dile getiren Akün, devrin matbuâtından yaptığı sıkı araştırma neticesinde Gülnar Hanım hakkında kayda değer bir madde hazırlamıştır.

3.1.14. Fatim Efendi

Tezkiresinden dolayı iki makâlede uzun uzadıya söz açtığı tezkireci Fatim Efendi hakkındadır.

3.1.15. İsmâil Hikmet Ertaylan

Üniversitede hocası da olan, edebiyat tarihçisi Ertaylan hakkında kaleme alınmıştır.

3.1.16. Bursalı Mehmed Tâhir

Osmanlı Müellifleri adlı meşhur eserin müellifi Bursalı Mehmed Tâhir'in hayâtı ve eserlerini merkeze alan madde, *Osmanlı Müellifleri*'nin Edebiyat tarihimizdeki yerini tayin eden önemli bir metindir.

3.2. Yeni Türk Edebiyatı Meseleleri, Bildiriler, Mekânlar ve Edebî Eserler

Bu başlık altında Ömer Faruk Akün'ün Yeni Türk Edebiyatı sahasında yer alan eser, yazar ve şairlerin edebî, siyasî hayatlarını ve külliyatlarını ele aldığı makâleleri kısaca söz konusu edilecektir.

3.2.1. Osmanlı Târihi Karşısında Yahyâ Kemâl'in Şiiri

Türk şiiri söz konusu olduğunda üzerinde en çok fikir yürütülen şairlerin başında gelmiştir Yahyâ Kemâl. Modern Türk şiirini anlamak için derinlemesine tahlili her dönemde hak eden bir isimdir. Onun, tarih ve Türk coğ-

rafyası hakkındaki düşünceleri de şiiri kadar kıymeti hâizdir. Osmanlı tarihi karşısında Yahyâ Kemâl'e dair onlarca metin neşredilmiştir. Ömer Faruk Akün, bu neşirlerin yetersizliğini ifade ederek tarih ve Yahyâ Kemâl şiiri merkezli bu makâlesini kaleme almıştır. Hemen makâlenin girişinde "... Yahyâ Kemâl'in belki üzerinde en fazla söz sarf edilmiş, buna mukâbil zannedildiğinin aksine, lâıyığı ile görülememiş bir yanından bahsetmek [yerinde] olacaktır. Yahyâ Kemâl'in şiirinde Osmanlı târihi mes'alesi, birbirinin tekrârı olmaktan ileri geçemeyen birtakım umûmî hükümlerden ibâret sığ hayranlıklar veya seviyesiz hücum ve inkârlarla eskitilmiş, çok çiğnenmiş bir mevzûdur." Akün, bu sığılı ve çiğnenmişliği aşmak için Yahyâ Kemâl'e bütün ayrıntıları dikkate alarak bakmıştır. Bu makâle, Akün'ün metni merkeze alan edebiyat tarihçiliğine örnek teşkil eden makâlelerindedir. Ancak makâlede matematik-fotoğraf dikkati diyebileceğimiz bir tablonun yer alması Akün'ün somut doğruyu ortaya koymak husûsundaki gayretinden geri durmadığını göstermektedir. Yahyâ Kemâl'in şiirinde geçen vak'a, devrin hükümdârı, anılan hükümdar, şiirde geçen diğer insanlar ve şiirin adı tablo hâlinde gösterilmiştir. Makâlede ilk olarak Yahyâ Kemâl'in şiirinde Osmanlı tarihi "repertuarı nedir", ona bakılmaktadır. Akün'ün tablo yorumu da ilgi uyandırmaktadır: "Bu tablo çarpıcı bir katiyetle göz önüne sermektedir ki, 600 yıllık bütün bir Osmanlı târihinden Yahyâ Kemâl'in şiirinde ismi geçmiş, kendisinden bahsettirebilmiş topu topu dört hükümdar vardır. Bunlar üzerinde yalnız Yavuz Sultan Selim üzerinde geniş durulmuş, II. Selim'in ele alınışı bir gazel çerçevesi içinde kalmış, Yıldırım Bâyezid beyitlik zikirlerden öteye geçememiş, III. Ahmed'in ismi ise tek bir mısırâda yer bulabilmiştir." Akün Hoca bu tabloyu yorumlarken Yahyâ Kemâl'in ne Fihrist-i Şâhân-ı Âl-i Osman, ne de vak'a vak'a nakleden bir Şehnâme-i Osmanî olduğunu söylemektedir. Şiirlerinden birkaçı hariç hiçbirisinin herhangi bir hükümdarı veya ona bağlı olarak bir devri terennüm etmek için kaleme alınmadığını ifade etmektedir.

Akün'e göre Osmanlı tarihi, Yahyâ Kemâl'in şiirinde olaylar ve geçmiş zaman insanları kronolojinin dışında tutularak "kolektif bir değer ölçüsü" içerisinde ele alınmıştır. Yahyâ Kemâl'in zihnini yarım asırdır meşgul etmiş olan, mûcize diye tanımladığı "fetih" hâdisesi ve mimârî şâheser olarak gördüğü Süleymâniye Câmii üzerinde durmanın Yahyâ Kemâl'in şiirindeki kilit noktalardan birini bir kere daha görmeyi sağlayacağı düşüncesindedir. Yahyâ Kemâl'in şiirinde Osmanlı tarihinin hükümdarlar etrafında dönen bir mevzû olmadığını defâatle vurgulayan bu makâle "Yahyâ Kemâl'in şiir sanatında tarih, Malazgirt'den süratle geldiği, Osmanlı asırları içinde Türklüğün araniş ve değerlendirilmesidir." ifadesi ile sona ermektedir.

3.2.2. Nâmık Kemâl'in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri

78 sayfalık bu makâlenin başında "Tanzimat'tan sonraki Türk Edebiyatı tarihinin ilk planda ele alınması gerektiği halde başından beri ihmâl edilmiş

meselelerinden biri, Cumhûriyet'e kadar eski harflerle basılmış eserlerimizin gerçek neşir tarihlerinin tespiti işidir." diyen Ömer Faruk Akün, bu başlık benzeri, farklı isimlerin eserleri hakkında makâleler kaleme almıştır. Bazen bir araştırmacının, bir yazısında verdiği tarihin diğer bir yazısında daha başka şekilde gösterildiği ortamda, eserlerin neşir tarihlerinin doğru tespit edilmesinin önemine ısrarla işaret etmektedir. Ömer Faruk Akün, orijinal baskı ve orijinal eserler dışında hiçbir esere atıfta bulunmamaktadır. Kimi zaman eserlerin ebatlarına kadar mâlumât vermektedir.

3.2.3. Abdülhak Hâmid'in Basılı Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler

Pek çok dikkat çekici hatanın düzeltilmesi yoluna gidilmiştir bu makâlede. Basılmış olduğu hâlde basılmamış olarak gösterilen *Cünûn-i Aşk* adlı tiyatro eserinden söz açan Akün "Hâmid'in son tiyatro eserlerinden biri vardır ki, neşredilmiş olduğu halde en yeni ve aynı zamanda akademik müesseselere âit tetkiklerde de hiç basılmamış olduğu, müsvedde hâlinde kaldığı söylenir. Hiç basılmadığı söylenen bu eser: 'Cünûn-i Aşk' basılmıştır ve gazetede tefrika sûretiyle neşri yapılmıştır."

Akademik câmiâda "hiç bilinmeyen eserin bulunması" başlığı etrafında yayınların yapıldığı görülmektedir. Akün, gazete ve mecmuâ koleksiyonlarının geniş ve sürekli bir araştırması yapılmadan böyle iddiâların ortaya atılmasını doğru bulmamaktadır. Koleksiyonların taranması bir yana, söz konusu müellifin kendi yazdıkları dahi tetkik edilmeden bu türden görüşler ileri sürülmektedir. *Cünûn-i Aşk*'ın başkalarından önce Hâmid'in bizzat kendisinin basıldığını haber vermesi, hatta neşrolunduğu yeri söylemesi buna bir misaldir. Takvim okumalarının yanlışlığından dolayı Hamid'in eserlerinin neşir tarihleri hakkında farklı tarihlerin ortaya atılmasına bir örnek olarak Hâmid'in ve Nâmık Kemâl'in mektuplarını hatırlatır. Bu mektuplarda neşir tarihlerinin "kolayca" tespit edileceğini, bunun dahi yapılmadığını söylemektedir.

Takvimlerin Rûmî mi, Celâlî mi, Hicrî mi olduğunu anlamadan, eserin neşir tarihinin bir iki sene önce ya da sonra gösterilmesinin edebiyat tarihinde bazı tesirlerin yanlış bir istikâmete sürüklenmesine yol açacağını söylemesi neşir tarihi tespitinin önemini göstermektedir: "Tesiri yapan bir eser, tesire mâruz kalmış bir eser şekline girmek durumuna düşer."

Tarih söz konusu olduğunda büyük bir dikkatle çalışmasına yoğunlaşan Akün, Hâmid'in verdiği tarihleri de kimi zaman hatalı bulmaktadır. "Bir eserin neşir zamanını ayına varıncaya kadar bulmanın -bazı hâllerde- bize öğreteceği çok şey vardır. Bu yapıldığı takdirde hiç fark edilmemiş bazı noktalar görülmeğe başlar, ortaya yepyeni durumlar çıkar."

Bu makâlenin muhtevâsını şu başlıklar teşkil etmektedir: 1. Abdülhak Hâmid'in basılı eserleri ile ilgili bütün "meçhul" kalmış noktalar ve bugüne

kadar devam eden hatalar ortaya konulmuştur. 2. İlk eserlerinin edebiyat âleminde nasıl karşılandığı 3. Devrin başka müelliflerinin bu eserler hakkındaki kanaatleri tespit edilmiştir. Ayrıca eserlerin orijinal baskılarıyla taklit baskıları arasındaki farkları da makâle ortaya sermektedir. Akün, ihtimal çevresinde konuşmamakta, eserlerin neşir tarihlerini “tam ve kesin” olarak vermektedir.

3.2.4. Şinâsi'nin Bugüne Kadar Ele Geçmeyen Fatin Tezkiresi

Şinâsi'nin neşrettiği fakat dönemin önemli kitap koleksiyoncuları ve meşhur araştırmacıları (Ali Emiri Efendi, İbnülemin Mahmud Kemâl, Muallim Naci) tarafından söz konusu edilmeyen Fatin tezkiresi hakkında kaleme alınan makâle, Akün'ün akademik kimliğine nüfûz etmek için büyük önem taşımaktadır. Şinâsi'nin 1863 yılında başladığını ilan ettiği söz konusu baskı Akün Hoca tarafından bir asır sonra bir terekeden alınan muhtelif kitap ve risale arasında -bir kısmı eksik olarak- bulunmuştur. 1271 baskısıyla arasındaki farklılıkları mukâyese eden Akün, baskının tamamlanmamış olduğu konusunda “emin” olduğunu ifade etmektedir. Eksik kısımların bir şahsın elinde olabileceğine dair inancını koruyan Akün, bu kısımların “döküntü” bir kitap telakkî edilerek değerinin anlaşılmadığından dolayı kayıp olduğunu düşünmektedir. Şinâsi'nin dil anlayışını görmek bakımından tezkireyi neşir sırasında tâkip ettiği dil siyâseti dikkat çekicidir. Süslü, kalabalık ifadeleri metnin dışında tutan Şinâsi'nin daha Tanzîmat'ın başlarında dilde sade söyleyişe verdiği önemi göstermektedir.

3.2.5. Abdülhak Hâmid'in “Merkad-i Fâtih'i Ziyâret” Manzûmesi

Ömer Faruk Akün'ün “Merkad-i Fâtih'i Ziyâret” manzûmesini yorumlar-ken *Tâcü't-Tevârih* ve Kur'an-ı Kerim'e göndermeler yaparak metinlerarasılığa başvurduğu görülmektedir.

3.2.6. “La Marseillaise”ın Türkçede En Eski Manzum Tercümesi

Fransız millî marşı olan La Marseillaise hakkında kaleme alınan ve Akün'ün çalışma sınırını gösteren uç bir misaldir. “Türkçeye çevrilen ilk yabancı millî neşîde” olarak târif edilen marşın Türkçedeki serüvenine kaynaklık eden eserlerin devrin yabancı gazeteleri olması önemlidir. Makâlede, marşın tarihi, Türkiye'de tanınması üzerinde durulmaktadır.

3.2.7. Edebiyat Fakültesi

Ömrünün uzunca bir devrini geçirdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin tarihini Akün, bu maddede anlatmıştır. Edebiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi'ne bağlı fakültelerin en eskisidir.

3.2.8. Boğaziçi Mehtapları

Abdülhak Şinâsi Hisar'ın *Boğaziçi Mehtapları* hakkında yazılmış olan bu madde Akün'ün edebî eser üzerine yazdığı nadir görülen metinlerdendir. Aynı şekilde Akün, *Fahim Bey ve Biz* hakkında da bir madde yazmıştır. Ertuğrul Aydın'ın aktardıklarına kulak verdiğimizde Hoca'nın az sayıda metne odaklı makâlesinin bulunmasının onun edebî eser ve sanatçı üzerine düşünmeyi hafife aldığı anlamına gelmediğini görmekteyiz. 25.02.1992 tarihli bir dersinde Yahyâ Kemâl hakkında konuşmaktadır:

“Bir derste (25. 02. 1992), ‘Yahyâ Kemâl’i niçin seçiyoruz?’ diye başlayan cümlesinden sonra, Tazimat’tan sonra yetişen birçok sanatçının varlığına temas ederek; ‘bu tercih herhangi bir samimiyete mi, bir hatıra mı, yoksa objektif bir düşünceye mi dayanıyor?’ diye sormuştu. Seçme tercihinin dayandığı noktayı iyi hesaplamak gerektiğinin altını çizen bu düşünceyi, ‘daima niçin diye sormalıyız, olayları körü körüne kabul etmemeliyiz’ diye daha da açarak sorgulamanın önemine işaret etmişti. Bir yazar üzerinde her detayın sanatkâr duruşa tesirini, Yahyâ Kemâl konulu derslerde iyice farkına vardık. Bütünleştirici yan kaynaklara bizi sevk eden bir analitik sistemle konunun derinliklerine inmemizi istediğini anlağımızda görüldü ki, anlatılanlar arasında özel bir yeri olan Yahyâ Kemâl mevzuu en kolay konulardan biriydi. Bu analitik çerçevenin daha sonra yüksek lisans derslerine sağladığı kolaylık inanılmazdı aslında. Yine sonradan gördüm ki bir yazar, doğumundan ölümüne, çevresinden iş ve meslek hayatına bu denli kapsamlı bir boyutla ancak batı Avrupa’daki bazı üniversitelerde ele alınıyordu.”⁴³

Bu güçlü bir misal olarak önümüzde olmasına rağmen Akün, merhum Mehmet Kaplan'ın ardından Türk Edebiyatı dergisine verdiği mülâkatta Kaplan için “Edebiyatı, edebiyat olarak değerlendirmektense doğrudan doğruya estetik çerçevede değerlendirmeyi mizâcına daha uygun buldu. Edebiyat tarihinin edebî eserini örttüğünü, araya birtakım perdeler getirdiğini düşünürdü. Bu şekilde mütalâa ederdi. Eserlerin içine girmeğe, eserle doğrudan doğruya temâs etmeğe âdetâ edebiyat tarihi sistemleri engel oluyor. O bakımdan bir atlama, bir sıçrama yapmak istedi. Doğrudan doğruya onun için ehemmiyetli olan eserin kendisi idi. Eserle araya köprüler kurmadan doğrudan doğruya temas etme şeklini seçti. Bundan dolayı onun fikrî hayatı kendi sahasından edebî tahlil istikâmetine doğru yol aldı. Ve bu istikâmet gittikçe ağırlık kazandı. Onun edebiyat tarihinde yolu metin tahlilciliği oldu. Bunun üzerinde ısrarla durdu.”⁴⁴ demektedir. Bu da Akün’le Kaplan’ın farkını mukâyese eden özel bir paragraftır. Akün, her şeyden önce bir metin tahlilcisi değil, edebiyat tarihçisidir.

43 E.Aydın, 2006, s. 90

44 “Prof. Dr. Ömer Faruk Aktin İle Mehmet Kaplan Üzerine Konuşma”, Konuşan: Mehdi Ergüzel-İsa Kocakaplan, Türk Edebiyatı, Sayı: 149, Mart 1986

3.2.9. “Tanzîmat Edebiyatı” Sözü Ne Dereceye Kadar Doğrudur?

Bu makâle kuşkusuz Akün Hoca'nın en popüler makâlelerindedir. Tanzîmat Edebiyatı tabirinin eksik ve hatalı olduğunu düşünmekte, bunu da devrin sosyal ve siyasî şartlarından hareketle, kavramın anlam seviyesine bakarak değerlendirmektedir. Tanzîmat Edebiyatı terkihi yerine farklı isimlerin teklif edilebileceğini tek tek misallerle gösteren Akün, bu isimlerin tamamının yine eksik olacağı kanaatini taşımaktadır.

3.2.10. Lehçe-i Osmânî

Önemli devlet adamlarından Ahmed Vefik Paşa'nın görevinden azledildikten sonra 1873-1876 yılları arasında hazırladığı bu eserin ilk baskısında hiçbir ayırım yapılmadan Türkçe, Arapça ve Farsça kelimeler birlikte ele alınmış, ikinci baskıda ilk cilde Türkçe kelimelerle Türkçeleşmiş kabul edilen Arapça ve Farsça kelimeler de ilâve edilmiştir. Akün Hoca makâlenin devamında *Lehçe-i Osmânî*'nin asıl sözlük bölümüne getirdiklerini dört maddede sıralamaktadır.

3.2.11. Ahmed Midhat Efendi'de Çalışma Fikri

Akün Hoca, doktora öğrencisi Erol Ülgen'in çalışması olan *Ahmed Midhat Efendi'de Çalışma Fikri*'ne **önsöz** yazmıştır. Bu, bir öğrenci için lütuf olduğu kadar Akün'ün tevâzusunu ve öğrencileriyle olan münâsebetinin ne denli güçlü olduğunu da göstermektedir. Bu önsözde Midhat Efendi için söylediği “Ahmed Midhat bir tekrarlar söyleyeyim teoride kalmamış, düşüncelerini nefsinde aksiyona geçirmiş, devrinin iş hayatı ve ekonomisi meselelerine kendi hayat tecrübesi içinden bir yaklaşımla bakabilmiştir. Batılı kaynaklardan gelme yeni bir iktisat bilgi ve düşüncesini popülerize ederek kitlelere yaymağa çalışmış, serbest teşebbüsü destekleyen bir görüşle, memleketin iş ve sanayi hayatında Türk unsurunun gereken yeri alması yolunda zihinleri açmak gayesini, teorik plandakilerden romanlarına kadar eserlerinde her vesile ile işlemiş, telkin etmiştir.” sözlerini bu çalışmada tekrar kayıt altına almak Akün'ü tanımak için bize yardımcı olacaktır.

3.2.12. XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler

XV. ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler adlı bildiriler kitabında da imzasına rastladığımız Akün'ün Yeni Türk Edebiyatı çalışmaları dışında da olsa kendisini tanımak ve düşünce yapısını tespit etmek için bu, dikkate değer bir metindir. Yabancı kaynaklarda Türk övgülerinin tespiti üzerine sunulan bildiri de Hoca'nın yerli kaynaklara olduğu kadar yabancı kaynaklara da hâkimiyetini görmek mümkündür.

3.2.13. Ahmed Cevdet Paşa Semineri

Cevdet Paşa okuyucusu olmak üzerine yoğunlaşan seminer bildirisinde *Tarih-i Cevdet* okumamanın, devri içinde münevverler tarafından ayıp ve eksiklik sayıldığından bahsetmektedir.

3.2.14. II. Abdülhamid ve Dönemi

II. Abdülhamid ve dönemi üzerine gerçekleştirilen programda “II. Abdülhamid’in Kültür Faaliyetleri Üzerine Bazı Dikkatler” başlıklı irticalî bir konuşmanın metnidir. Konuşma, metodolojik olmaktan ziyâde “televizyon kamerası gibi” bazı dikkatten kaçmış noktalara temas etmek üzerine kurulmuştur. Bu konuşmada dikkat çeken hususlar ise şunlardır: “... Bu otuz üç yıla ilgili ilk söylenebilecek şey, Türk maârifinin, öncesine nisbetle ancak bu devirde planlı ve şuurlu bir şekilde ele alındığıdır. Bu devirden önce yapılanlar, daha ziyade dağınık kalmış, münferit bir takım teşebbüslerdi. Abdülhamid zamanında ise çok daha şuurlu ve planlı bir maârif siyaseti güdülmeye başlanıyor.” Akün, okulların müfredatlarındaki düzenlemelerden de söz açmakta, liselerde gerçekleştirilen müfredatın bugün bile hayranlıkla karşılanacak bir muhtevaya sahip olduğunun altını çizmektedir. “Devrin müfredat programı gözden geçirildiğinde nazari bilgilerin yanında, hayata hitâp eden derslerin de okutulduğunu görüyoruz.” diyen Akün Hoca, bu müfredat programında neler olduğuna sözü getirmektedir. Kitâbet ve inşâ derslerinin edebiyat kavramı içerisinde yerini aldığını vurgulamaktadır. *Tâlim-i Edebiyat, Edebiyât-ı Osmanîye* bu derslerin temel metinleridir. Akün bunu “... Türkçenin ve Türkçe belâgatinin, ulûm-ı Arabîye, Türk Edebiyatı ile pek irtibâtı olmayan ulûm-ı edebîye anlayışını arkada bırakarak öne çıkması” olarak değerlendirmektedir. Bu devirde batı dillerinin ortaöğretimde mecburî ders olarak okutulmasını büyük kazanç olarak görmektedir. Meslekî dil mecburiyeti de bu devirde yerleştirilmiştir. Harbiye Mektebi’nde Rusça, Bahriye Mektebi’nde İngilizce okutulmaktadır. Akün, II. Abdülhamid devrinde yapılan eserlerin neden millî bir mimarıyla inşâ edilmediğini de açıklamaktadır. Sultanın, eleman yetersizliğinden ve o devirde mimarînin yabancı unsurlarla çevrelenmesinden dolayı Fransız üslûbunun kullanıldığını ifade etmektedir. Bu devirde yine “ciddi” bir kütüphâne siyaseti takip edilmiş, saray kütüphânesi yeniden teşkilatlandırılmıştır. Daha sonra bu zengin kütüphâne İstanbul Üniversitesi “emrine” verilmiştir.

Akün, II. Abdülhamid’in kültür projesinden de bu konuşmada söz açmıştır. Yıldız Sarayı’ndaki albümde (Akün, bu albümden kamunun yeni yeni haberdar olduğunu söylemektedir.) yer alan bu projeye göre Sultan, Sultanahmet Meydanı’na “muhteşem” bir kültür şehri kurmayı hedeflemektedir. Bu proje için Fransa’dan uzmanlar dahi getirtmiştir.

Yine II. Abdülhamid devrinde baskı tekniği ve mecmûacılığımızın Avrupaî bir seviyeye geldiğini ifade etmektedir. Akün, Sultan'ın takdir ettiği iki mecmûadan birinin Servet-i Fünûn olduğunu söylemekte, bu derginin kalitesini artırmak amacıyla bütün masrafları Ceb-i Hümayun'dan karşılayarak Fransa'dan Naiper adında bir ressam ve klişeci getirttiğini belirtmektedir. Aynı şekilde Sultan, Malûmat mecmûasını da maddî bakımdan desteklemiştir.

Ömer Faruk Akün, II. Abdülhamid devrinin hoş görülemeyecek tarafları olduğunu da düşünmektedir. Buna rağmen bu devri “devamlılık ve açtığı çığır bakımından” faydalı görmektedir. Akün, devrin yeniden ele alınması gerektiğini hatırlatmakta, bildirinin son sözlerini şu şekilde dile getirmektedir: “Bizim yapmamız gereken şey, İttihad ve Terakki görüşüyle bir itham bulutu altında kalmış bu devri, üzerindeki Jön Türk damgasından kurtarmak ve belgelere dayanarak aydınlatmaktır.”

3.2.15. Nâmık Kemâl Sempozyumu Bildirileri

“Kıbrıs Basamağında Nâmık Kemâl” başlıklı bildiri Gazi Magosa'da, Akün'ün ifadesiyle Nâmık Kemâl'in Nâmık Kemâllüğünü bulduğu şehirde yapılan sempozyumun irticalî bildirisi. Bildiride “zindan edebiyatı” diye bir kavramın Nâmık Kemâl'e isnât edilmesinin yanlışlığından söz açan Akün Hoca, şairin zindanda sadece üç gün kaldığını söylemektedir. Edebiyatla olan bağı bu sürgünde koparmayan, bilakis bir “baş kumandan” vazifesi gören Nâmık Kemâl vardır karşımızda. “İstanbul edebiyatını Nâmık Kemâl, Kıbrıs'taki o basit odasından, hücrelerinden, bir başkumandan gibi idâre etmeye başlamıştır. Abdülhak Hâmid, Nâmık Kemâl'in Kıbrıs'ta uzaktan kumandası hâlinindedir.” Nâmık Kemâl'in Kıbrıs'a sürülmüş olmasını bir imkân olarak değerlendiren Akün, bu sürgün gerçekleşmemiş olsa idi bugün Nâmık Kemâl bildiğimiz eserleri, hatta imajı ile var olabilir miydi sorusunu sormaktadır. Kıbrıs'ta on altı eserin “başına oturan” Nâmık Kemâl, kendisi Kıbrıs'ta iken eserlerini İstanbul'da bastırabilmiştir. Akün, Nâmık Kemâl'in edebî bakımdan en zengin çağını Kıbrıs yılları olarak görmektedir. Bundan dolayı Kıbrıs'a zindan edebiyatı diye tanıtılan bir yer olarak bakmadığını, burayı “en feyizli” bir edebî nokta olarak gördüğünü dile getirmektedir. Nâmık Kemâl'in Kıbrıs'ta “başı öne eğilmiş bir mücrim” olmadığını, kendisini böyle hissetmediğini, siyâsete dâir dikkatlerini diri tuttuğunu söylemesi ayrıca önemlidir.

3.2.16. Hazîne-i Evrâk

1881-1886 yılları arasında çeşitli aralıklarla İstanbul'da yayımlanan Hazîne-i Evrâk, yeni yetişmekte olan kadın yazar ve şairlere sayfalarını açmakla edebiyatımıza “en önemli” hizmetlerden birini yapmış bir dergidir.

3.2.17. Hayrullah Efendi Tarihi

Hayrullah Efendi'nin bu eseri "Osmanlı tarih yazıcılığında bir çığır açmak yolunda kaleme aldığı Osmanlı tarihi" diye tarif edilmektedir.

3.2.18. Türk Dili Karşısında Türk Münevveri

Ömer Faruk Akün'ün dil hassâsiyetini gösteren önemli metinlerinden biridir. Bu metnin kıymetine ilâve olarak Akün'ün derslerdeki tutumunu talebesi Aydın'ın aktardıklarına bakarak görebiliriz:

"Mezuniyet yıllığına, 'Türkoloji-92' imzasıyla bir önsöz kaleme almaya çalışmıştım. Yazıda kullandığım iki iktibastan biri Yahyâ Kemâl'in 'Mektepten Memlekete' sözü, biri de ismini metinde belirtmediğim yaşayan bir şairin, 'anılar demirden alçısızdır zamanın' mısraı idi. Akün hocamız yazıyı incelediğinde, bu iktibaslardan ikincisindeki 'anı' kelimesine takılır. Karşısındaki konuşurken veya soru sorarken kelime seçimlerine dikkat eden hocanın 'düzyazı mı dediniz?' gibi incitmeyen, ama bu durumun karşıdaki kişi tarafından tekrarını önleyen ikazını bildiğimiz için, yıllık konusunda görevli asistana, 'bu anı da burada hiç iyi durmuyor' demesi anlamlıydı. Bu yüzden, Türk Dili Karşısında Türk Münevveri'ni yazan hocayı bu titizliğini anlamak ve örnek almak, bu küçük risâlede anlatılanları şiar edinmek vazgeçilmez görev olmalı."⁴⁵

3.2.19. Şinâsi'nin Fatim Tezkeresi Hakkında Yeni Biyografik Bilgiler

Makâlede, daha önce Fatim tezkeresiyle ilgili uzunca bir metin neşreden Akün Hoca'nın bu tezkere hakkında yeni ulaştığı bilgileri kaleme aldığını görmekteyiz. Bu vesîleyle edebiyat tarihine kaynaklık eden *Sicill-i Osmânî*, *Kâmusü'l Âlâm*, *Osmanlı Müellifleri*, *Son Asır Türk Şâirleri* gibi eserlerin kullanımını noktasında bir yol tayin ettiğini belirtmemiz mümkündür. *Hâtimet'ül-eş'âr* adındaki bu tezkerenin Şinâsi baskısında, "[E]vvelkinde mevcut olmayan yeni hâl tercemesi maddeleri ile eski hâl tercemelerinde muhtelif ilâve ve tashihler, değişik manzûme örnekleri yer almış bulunmaktadır."

"Şinâsi neşrinde 1271 baskısındaki hâl tercemelerinde düşülmüş olan muhtelif malûmat hatalarının düzeltilmesi, Fatim tezkeresinden 'Sicill-i Osmânî', 'Kâmusü'l-Âlâm', 'Osmanlı Müellifleri', 'Son Asır Türk Şâirleri' gibi çeşitli biyografi eserlerine geçmiş olan birtakım yanlış ve noksan bilgilerin tashih ve tadili imkânını da vermektedir."

Bu makâlede Akün Hoca ise şunu yapmaktadır: "Bu durumda bugün, diğer biyografik eserlerde kaydedilen bazı tarihleri buradaki yeni ve tashih

45 E. Aydın, 2006, s. 94

görmüş, aynı zamanda ilk elden gelmiş olmak itibarıyla daha emin bir vasıf arz eden bu tarihlere göre gözden geçirip kontrol ve tenkide tâbi tutmak icap etmektedir.”

Akün, bu makâlede yeni hâl tercemeleri eklemesinin yanında adı geçen şairlerin gazellerinden örnekler de sunmuştur. Edhem Efendi, Mehmed Âsaf Paşa, Bahâeddin Efendi, Mehmed Tevfik Efendi, Mehmed Celâl Bey, Abdullah Celâleddin Bey, Edhem Cemal Bey, Hâlet Bey yeni hâl tercemelerine yer verilen isimlerdir. Makâlenin ilerleyen kısımlarında ilâveler ve düzeltmeler de bulunmaktadır. Bu isimler ise Mollacık-zâde İshak Efendi, Mustafa Eşref Bey, Elhac Hasan Tahsin Bey, Hasan Tahsin Efendi, Şeyh Hakkı Efendi-zâde Ahmed, Tevhid Efendi, Mehmed Câzım Efendi, Mehmed Sa'dullah Cemîlî Bey, Ahmed Cevdet Efendi, Hâfız Mehmed Ağa. Küçük ilâve ve düzeltmeler başlığı altında ise Ahmed Es'ad Efendi, Hüseyin Es'ad Efendi, Mehmed Eşref Efendi, Eşref Efendi, Mehmed Besim Efendi, Hasan Basri Efendi, Mehmed Behcet Efendi, Ahmed Tevfik Bey, Mehmed Tevfik Efendi, Süleyman Sâkıb Efendi, Hasan Servet Efendi, Ahmed Câmî Efendi, Cevdet Bey, Abdüşşekûr Hâkim Efendi isimleri verilmektedir. Makâlede son olarak değişik şiirler başlığı ile Mehmed Emin Belîğ, Mustafa Behcet, Mustafa Sâkıb isimlerine tesâdüf edilmektedir.

Kaynakça

- AKM** Komisyon (2002): "Akün, Ömer Faruk (1926-)", Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını: 214, Ankara, s. 292-293.
- Akün**, Ömer Faruk, (1956) "Abdülhak Hâmid'in Merkad-i Fatih'i Ziyaret Manzumesi ve İçindeki Görüşler", Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c. VII, nr. 1-2, İstanbul, 15. 02. 1956, s. 61-104.
- Akün**, Ömer Faruk, (1960) "Nâmık Kemâl (1840-1888)", *İA*, c. IX, İstanbul, s. 54-72.
- Akün**, Ömer Faruk, (1961) "Şinâsi'nin Bugüne Kadar Ele Geçmeyen Fatin Tezkiresi Baskısı", *TDED*, c. XI, İstanbul, s. 67-98.
- Akün**, Ömer Faruk, (1962) "Ahmet Hamdi Tanpınar", *TDE D*, c. XII, İstanbul, s. 1-17.
- Akün**, Ömer Faruk, (1964) "Şinâsi'nin Fatin Tezkiresi Baskısındaki Yeni Biyografik Bilgiler", *Türkiyat Mecmuası*, c. XIV, İstanbul, s. 277-336.
- Akün**, Ömer Faruk, (1967) "Abdülhak Hâmid'in Basılı Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XV, İstanbul, s. 107-159.
- Akün**, Ömer Faruk, (1970) "Süreyyâ (1845-1909)", *İA*, c. XI, İstanbul, s. 247-249.
- Akün**, Ömer Faruk, (1970) "Şemseddin Sâmî (1850-1904)", *İA*, c. XI, İstanbul 1970, s. 411-422.
- Akün**, Ömer Faruk, (1975) "Nâmık Kemâl'in Kitap Halindeki Eserlerinin İlk Neşirleri", *Türkiyat Mecmuası*, c. XVIII, İstanbul, s. 1-78.
- Akün**, Ömer Faruk, (1974-76) "La Marseillaise'in Türkçede En Eski Manzum Tercümesi", *TDED*, c. XXII, İstanbul, s. 121-141.
- Akün**, Ömer Faruk, (1976) "Osmanlı Tarihi Karşısında Yahyâ Kemâl'in Şiiri", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 5, sayı: 2, s. 13-34.
- Akün**, Ömer Faruk, (1977) "Tanzîmat Edebiyatı' Sözü Ne Dereceye Kadar Doğrudur? I", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 6, sayı: 2, Nisan, s. 15-37.
- Akün**, Ömer Faruk, (1977) "Tanzîmat Edebiyatı' Sözü Ne Dereceye Kadar Doğrudur? II", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 6, sayı: 3, Temmuz, s. 22-39.
- Akün**, Ömer Faruk, (1981) *Türk Dili Karşısında Türk Münevveri*, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 10, sayı: 2, s. 15-39.
- Akün**, Ömer Faruk, (1986) "Değerlendirme", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985) Bildiriler*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, s. 226-228.
- Akün**, Ömer Faruk, (1989) "Ahmed Vefik Paşa", *TDV İA*, c. 2, İstanbul, s. 143-157.
- Akün**, Ömer Faruk, (1990) "Dâvetiyesi Çıkarılmış Bir Açıklama", *Türk Edebiyatı*, sayı: 206, Aralık, s. 13-14.
- Akün**, Ömer Faruk, (1991) "Atsız, Hüseyin Nihal (1905-1975)", *TDV İA*, c. 4, İstanbul, s. 87-90.
- Akün**, Ömer Faruk, (1992) "Boğaziçi Mehtapları", *TDV İA*, c. 6, İstanbul, s. 262-265.
- Akün**, Ömer Faruk, (1992) "II. Abdülhamid'in Kültür Faaliyetleri Üzerine Bazı Dikkatler", *İlim Kültür ve Sanat Vakfı Tarih Enstitüsü II. Abdülhamid ve Dönemi Sempozyum Bildirileri*, Seha Neşriyat: 98, İstanbul, s. 75-84.
- Akün**, Ömer Faruk, (1994) "Sunuş", s. V-VII., Dr. Erol Ülgen, *Ahmed Midhat Efendi'de Çalışma Fikri*, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları Nu: 2, İstanbul.
- Akün**, Ömer Faruk, (1994) "Deny, Jean (1879-1963)", *TDV İA*, c. 9, İstanbul, s. 159-161.
- Akün**, Ömer Faruk, (1994) "Edebiyat Fakültesi", (M. Taner Tarhan ile Birlikte), *TDV İA*, c. 10, İstanbul, s. 399-403.
- Akün**, Ömer Faruk, (1995) "Ertaylan, İsmail Hikmet (1889-1967)", *TDV İA*, c. 11, İstanbul, s. 309-312.
- Akün**, Ömer Faruk, (1995) "Fahim Bey ve Biz", *TDV İA*, c. 12, İstanbul, s. 74-78.
- Akün**, Ömer Faruk, (1995) "Fatin Efendi (1814-1866)", *TDV İA*, c. 12, İstanbul, s. 256-260.
- Akün**, Ömer Faruk, (1996) "Gülнар Hanım", *TDV İA*, c. 14, İstanbul, s. 243-248.
- Akün**, Ömer Faruk, (1998) "Hayrullah Efendi (1818-1866)", *TDV İA*, c. 17, İstanbul, s. 67-75.

- Akün.** Ömer Faruk, (1998) "Hayrullah Efendi Târihi", TDV İA, c. 17, İstanbul, s. 76-79.
- Akün.** Ömer Faruk, (1998) "Hazine-i Evrâk", TDV İA, c. 17, İstanbul, s. 133-135.
- Akün.** Ömer Faruk, (1998) "Kıbrıs Basamağında Nâmîk Kemâl", *Nâmuk Kemâl Sempozyumu Bildirileri (27-28 Nisan 1998-Gazimağusa)*, Gazimağusa, s. 11-24.
- Akün.** Ömer Faruk, (1999) "XV. Ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan İnsani Değerler", *XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler*, (İkinci Baskıya Hazırlayan Doç. Dr. Mahir Aydın), Ensar Neşriyat, İstanbul, s. 47-55.
- Akün.** Ömer Faruk, (2000) "İbnülemin Mahmud Kemâl (1871-1957)", TDV İA, c. 21, İstanbul, s. 249-262.
- Akün.** Ömer Faruk, (2002) "Kilisli Rifat Bilge (1874-1953)", TDV İA, c. 26, Ankara, s. 18-22.
- Akün.** Ömer Faruk, (2003) "Lehce-i Osmânî", TDV İA, c. 27, Ankara, s. 127-128.
- Akün.** Ömer Faruk, (2003) "Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966)", TDV İA, c. 28, Ankara, s. 471-486.
- Aydın.** Ertuğrul, (2006) "Ömer Faruk Akün'ün Hatırlattıkları ve Kayda Geçmeyen Bazı Hatıraları" *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, s. 94.
- Baki.** Gülizar, (2012) "Halide Edip'ten hepimiz korkardık", *Zaman Gazetesi*, 23 Mayıs 2012.
- Çalık.** Etem, (1997) *Edebi Mülâkatlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 208-22.
- Ergüzel.** Mehdi-Kocakaplan, İsa (1986), "Prof. Dr. Faruk Akün ile Mehmet Kaplan Üzerine Konuşma", *Türk Edebiyatı*, sayı: 149, Mart, s. 9-16.
- Ergüzel.** Mehdi-Kocakaplan, İsa (1986) "Prof. Dr. Faruk Akün ile Mehmet Kaplan Üzerine Konuşma", *Türk Edebiyatı*, sayı: 151, Mayıs, s. 41-45.
- Işık.** İhsan (2004), "Akün, Ömer Faruk", *Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi*, c. 1, 3. bs., Ankara, s. 118.
- Kowalski.** (1949) "Kuzey-Doğu Bulgaristan Türkleri ve Türk Dili", *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Mecmuası*, c. III, nr. 3-4, s. 477-500. (Tercüme)
- Okay.** Orhan, (2010) "Edebiyatta Batılılaşmanın Başlangıcı", *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, Nisan, 2010, s. 49.
- Okay.** Orhan, (2006) "Köprülü Mektebinin Son Temsilcisi", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, s. 75.
- "Profesör Ömer Faruk Akün İle Konuşma"**, (1976) Millî Gençlik dergisi, sayı: 12, Mart, s.11-23.
- "Prof. Dr. Ömer Faruk Akün'le Orta Sayfa Sohbeti: Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün müdür?"**, (1990) Dergâh, c. 1, nr. 1, İstanbul, Mart, s. 12- 13; 18-19.
- TDEA** (1977): "Akün, Ömer Faruk", *Devirler/ İsimler/ Eserler/ Terimler*, c. 1, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 98.
- TBEA** (2001): "Akün, Ömer Faruk", *Tanzîmattan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, c. 1, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 65.
- Tekin.** Arslan (1995): "Akün, Ömer Faruk (1926-)", *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, İstanbul 1995, s. 34.
- Ülgen.** Erol, (2006) "Türklük Bilimi ve Türk Edebiyatı Tarihine Adanan Bir Ömür", *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 19, 2006, s. 11-73.

Ömer Faruk Akün's Literary Historiography with His Life and Works

Yakup Öztürk

Abstract

Ömer Faruk Akün, one of the most important and eminent living literary historians, has been evaluated as a distinguished person who follows the tradition of M. Fuad Köprülü, prominent Turkolog, historian and politician. Ömer Faruk Akün is a respectable man of letters who can see literature entirely. He determined understanding of researching in the field of New Turkish Literature with the articles he created over 40 years in his academic life and thereafter and even though he has written not much, the articles and encyclopedia sections he wrote could not be surpassed by academia.

In this article; the articles, encyclopedia sections and notifications Akün wrote about New Turkish Literature will be reviewed and compiling information will be represented about his understanding about literary history and his life. Today, in the literature academies, theory centric studies are being made. In this era in which literary historiography has been understated and undervalued; Akün's working style, use of the sources, and rigorously and patiently constructed studies, gain more importance.

This article, by providing the source texts which lots of academicians do not bother to use, and even do not know about them, will open new doors, especially to young researchers, who want to head towards literary archeology.

Key Words: Writing Literary Historiography, Writing Turkish Literary Historiography, criticism, M. Fuad Köprülü School, New Turkish Literature matters.

Hayatı ve Eserleriyle Ömer Faruk Akün'ün Edebiyat Tarihçiliği

Yakup Öztürk

Özet

Yaşayan en önemli edebiyat tarihçilerinin başında gelen Ömer Faruk Akün, meşhur Türkolog, tarihçi ve siyaset adamı M. Fuad Köprülü'nün geleneğini takip eden mümtaz şahsiyetlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Kırk yılı aşkın akademik hayatı ve sonrasında ortaya koyduğu makâlelerle Yeni Türk Edebiyatı sahasında araştırmacılık anlayışını tayin eden, az yazmasına rağmen yazdığı pek çok makâle ve ansiklopedi maddesi henüz aşılamamış olan Ömer Faruk Akün, edebiyâta bir bütün olarak bakabilen saygın bir ilim adamıdır. Bu makâlede, Akün'ün Yeni Türk Edebiyatı'na dair yazdığı makâleler, ansiklopedi maddeleri, sunduğu bildirimler üzerinde durulacak, edebiyat tarihi anlayışı, hayatı hakkında derleyici bilgiler sunulacaktır. Günümüzde edebiyat akademilerinde teori merkezli araştırmalar yapılmaktadır. Edebiyat tarihçiliğinin nicelik bakımından geri planda kaldığı bu devirde Akün'ün çalışma üslubu, kaynakları kullanımı, titiz ve sabırla inşa edilen çalışmalarını daha da değer kazanmaktadır. Makâlede de görüleceği üzere bugün pek çok edebiyat akademisyeninin kullanma ihtiyacı hissetmediği, hatta habersiz olduğu kaynak metinler, edebiyat arkeolojisine yönelmek isteyen bilhassa genç araştırmacılara yeni kapılar açacaktır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat tarihi yazıcılığı, Türk Edebiyatı tarihi yazmak, tenkit, M. Fuad Köprülü ekolü, Yeni Türk Edebiyatı meseleleri

Geleneğin Diriliş'i: Bir Fikir Adamı Olarak Sezai Karakoç

Murat Erol

Giriş: Türkiye'deki İslâmî Düşüncenin Gelişimi

Türkiye'deki İslâmî düşüncenin modern anlamda farklı damarlardan, farklı yöntemlerle ilerlemeye başlamasının üzerinden geçen süre bir buçuk asra yaklaşmaktadır. Müslüman bir toplumda, İslâm diniyle bağları hâlâ kuvvetli bir idarenin altında İslâm dini neden ve nasıl bir harekete geçiş sağlayacaktır? Osmanlılarda doğal bir hâlde bulunan din, yaşamın her alanında etkindir. Modernleşme süreciyle dinin yaşamın, yönetimin ve fikretmenin belli alanlarından geri çekildiği görülmüştür. Modernleşme süreci dinin sınırlarının daraltıldığı, yeniden çizilmek istendiği bir dönem olmuştur ve hâlen de olmaktadır. Osmanlı'da halkın hukuku *şer'î* bir hukuka dayanırken, yönetenler hem *şer'î*, hem de *örfi* hukûka bağlıydılar. Halkın tâbi olduğu hukukun sekülerleşmeye başlaması yanında örf ve din kaynaklı hukuk da yönetenler katında geri çekilmiş, modern felsefenin ürünü seküler bir hukuk inşâsının yolu açılmıştır.

İslâm'ın modern bir ideolojiye kaynaklık etmesinin kökenlerinde devletin düştüğü *âcizlik* hâli temel sâiktir. Tanzîmat Fermanı'ndan sonraki süreçte artan bir şekilde yurt dışına eğitim amaçlı öğrenci gönderilmiştir. Bu öğrencilerin modern Batı akli karşısında, yeniden bir durum değerlendirmesi yaptıkları, sonraki süreçte yaşananlarla netlik kazanmaktadır. Osmanlı aklının bu kısmı, Batı'da kendi kurtuluş reçetesini üretebilmek yollarını düşünürken, iki durum doğmuştur: Bu öğrenciler Batılı gibi düşünmeye başlamışlar veya modern bir akla sahip olma yoluna girmişlerdir. İkincisi üzerinden Osmanlı'ya ideolojilerin girdiğini, yine ülkede ideolojilerin doğduğunu söylemek mümkündür. Böylece Tanzîmat'tan I. Dünya Savaşı'na kadar geçen 75 yılda çok büyük bir birikim doğmuştur. Bu birikim, ideolojiler ve fikirler bağlamında olduğu gibi, idarî teşkilât, anayasa, eğitim gibi ciddi bir şekilde modernleşen alanlarda da görülmektedir. Osmanlı'nın kendini sabitlemesi, dondurması, *mühürlemesi* sonrasında sosyal anlamda ilk defa bu donmayı, sabitlenmeyi ve *mühürlenmeyi* aşmak için bir çabaya girişilmiştir. Osmanlı'nın Batı ile ilk karşılaşmasının

ardından 19. yüzyılda yeni bir karşılaşma yoğun olarak yaşanmıştır. Ancak rollerin tarihsel süreç içerisinde değişmesi, bu karşılaşmada Batı aklının Osmanlı'ya sirâyetini getirmiştir. Osmanlı'nın kendi iradesi ve çabasıyla gerçekleştirilen bu modernleşme çabalarının öncekilerden farkı, askerî alanın dışına taşıp sosyal hayatı kuşatan ve yeniden dizayn eden bir boyut taşınmasıdır. Bu anlamda sebep sonuç çerçevesinden belli durumların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Geleneksel bir yaşantıdan ve düşünme biçiminden modernliğe geçiş sürecinde, toplum hayatında da din kaynaklı davranış ve yaşayış biçimleri -gündelik hayatın içinde yer alma durumlarında- farklılık göstermeye başlamıştır (Meriç, 2004, s.8).

19. Yüz yılın ikinci yarısı farklı fikir akımlarının doğuşuna sahne olmuştur. Burada ideolojiler arası sınırların çok esnek ve geçişli olması dikkati çekmektedir. *Nâmık Kemâl* örneğinde olduğu gibi kimi zaman İslâmcı, kimi zaman Osmanlıcı, kimi zaman ise modernleşmeci-Batıcı bir söylemle öne çıkanlar dikkati çeker. Bu bakımdan *Nâmık Kemâl* bünyesinde dönemin Osmanlı'sının ideolojilerini cem etmiş bir isimdir. Fikir hareketlerinden olan Osmanlıcılık, temel tezleri itibarıyla, Tanzimat döneminin resmî ideolojisidir (Türköne, 1995, s.80). Zaten bir "Osmanlı milleti yaratma" siyaseti de ciddî olarak *II. Mahmud* döneminde doğmuştur (Akçura, 2005, s.36).

Osmanlı'daki üç önemli fikir akımı olan *İslâmcılık*, *Batıcılık* ve *Türkçülük* imparatorluğu yeniden *ihyâ* için ideolojik temelleri tanımlama çabasına girişmiştir. Bu reformcu akımlar *ilerleme* fikrinden yana olup, merkezlerinde bir şekilde Batı modeli (gelişmiş, kalkınmış, müreffeh bir ülke hayali) vardır. İslâmcı hareketlerin de köktenci bir biçimde modernleşme ve ilerlemenin karşısında olduklarını söylemek zordur. Önemli olan mesele, Batılılaşma hareketlerinin nereye kadar İslâm kültürüyle bağdaşıp bağdaşmayacağı meselesiydi (Göle, 2001, s.57). Modernleşen, sekülerleşen ve hatta giderek laikleşen bir dünyada İslâm'ın değişen rolü konusu- tartışması -19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı entelektüellerinin gündemindeydi; onlara göre önemli olan İslâm'ı modern toplum hayatıyla uyumlu olacak şekilde yorumlamaktı (Özdalga, 1998, s.28-32). İslâm'ın çağdaş bir şekilde yorumlanması, çağa uygun yöntemlerle hayata geçirilmesi, asra konuşturulması çabası *Nâmık Kemâl*'lerle başlayıp *Mehmed Âkîfe* kadar uzanmıştır.

Bir tür İslâmcı politika gütmeye çabasında olan, halifeliği yeni durumlar karşısında yeniden etkinleştirmeye çalışan *II. Abdülhamid*'in muhalifleri arasında İslâmcılar da vardı. Bunların başında *Elmalılı Hamdî*, *Saîd Nursî*, *Mehmed Âkîfe* gelmekteydi. Padişahın tahtan indirilmesinde İslâmcı aydınların da katkısı vardı kuşkusuz.

İslâmcılığın asıl atılımı II. Meşrutiyet'le olmuştur. Bu dönemde İslâmcılar belli başlı üç grup olarak dikkati çekerler: Yayın organı *Volkan* olan *İttihâd-ı Muhammedî* çevresi, başında *Derviş Vahdetî* bulunuyordu. Eski Şeyhül-İslâm *Musa Kâzım* ve *Mustafa Sabrî*'nin başında bulunduğu ve yayın organı *Beyânül-Hak* olan çevre. *Saîd Halîm Paşa*, *Mehmed Âkif*, *Aksekili Ahmet Hamdi* gibi isimlerin başını çektiği yayın organı *Sırât-ı Müstakîm/ Sebîlü'r-Reşât* dergilerinin oluşturduğu çevre. Adı geçen yayın organlarından *Sırât-ı Müstakîm*, İslâmcı entelektüellerin dergisi olarak 1908 yılında yayınına başlamıştır. 1908-1925 arasında haftalık yayınlanan derginin sahibi *Eşref Edîp*'tir. *Dergide yazan isimler Mehmed Âkif*, *Tâhirül Mevlevî*, *Babanzâde Ahmed Nâim*, *Bereketzâde İsmâil Hakkı*, *Ferit Kam*, *Mehmed Fahrettin*, *İzmirli İsmâil Hakkı*, *Aksekili Ahmet Hamdi*, *M. Şemseddin*, *Manastırlı İsmail Hakkı*, *Bursalı Mehmed Tahir*, *Akçuraoğlu Yusuf*, *Ahmet Ağaoğlu* ve *Muhammed Abduh* (*Dergide*, vefatı 1905 olan *Abduh*'un yazılarının tekrarı yayınlanmıştır.) vardır. Bu isimlere baktığımızda modern yaklaşımlar taşıyan isimler kadar, gelenekçilerin de olduğu görülmektedir. Derginin ana gündemi ve nihaî hedefi *İslâm Birliği*'dir. *Sırât-ı Müstakîm*, çok partili döneme geçişten itibaren de *Sebîlü'r-Reşâd* adıyla 1966 yılına kadar yayınına sürdürmüştür. Savaş yıllarında *Eşref Edîb*, *Saîd Nursî*, *Şeyh Ahmed Senûsî* ve *Mehmed Âkif* İslâm Şûrâsı'nı toplamak gayesiyle fikir teatisinde de bulunmuşlardır.

Sonraki yıllarda tekke ve zaviyelerin kapatılması ve harf devrimi, İslâmî düşüncede büyük kırılmalara, zihinsel kopmalara neden olmuştur. Entelektüel alanda adı geçen aydınlardan kimisi Diyânet bünyesinde görev alırken, kimi de Mehmed Âkif gibi olan bitenin dışında kalmış (ve Mısır'a gitmiş)tir. Tekkeler artık cami cemaati görünümü almaya başlamış, bir anlamda formel dünya artık informel bir dünya olmaya zorlanmıştır. Ancak halk katmanında dinin etkisinin sürmesi dar çerçevede de olsa gayriresmî tekkelerin büyük katkısı ile mümkün olmuştur. Bu dönemde yapılanlara örnek olarak Nakşî şeyhi *Abdülhakîm Arvâsî* ile *Necip Fâzıl* bağı gösterilebilir. Bir diğer Nakşî şeyhi *Erbillî Es'ad Efendi* Menemen olayları gerekçe gösterilerek idam edilmiştir. Yine başka bir Nakşî şeyhi olan *Hasib Efendi* (*Hasib Yardımcı*) ise o dönemin en güçlü dergâhı konumundaki *Gümüşhaneli* Dergâhı'nın başında, 1925 yılından vefatına (1949) kadar bulunmuştur. Bu dönemde üniversite öğrencileri ile olan bağlarla sonraki dönemlerde *Millî Görüş*'ün kurulması, Türk siyaset ve fikir hayatında bir İslâmî çizginin oluşması sonucunu getirmiştir. Bir anlamda İslâmî düşünce veya hareket, tek parti döneminde kesintiye uğrayıp yerinde saymış denebilir, ancak yerinde saymayıp çalışmalarını sürdüren tasavvufî gruplar, özellikle de Nakşîbendî cemaatler olmuştur. Var olan İslâm algısını belirleyen, bugünkü İslâmcılık algısını karmaşıklaştıran biraz da bu dönemdeki yeni durumla ilgilidir. İslâmcılığın Osmanlı'nın modernleşmesine paralel şekilde süren *modernleşmeci*, *kalkınmacı*, *ilerlemeci* söylemi bu süreçte

kesintiye uğradı; ancak alanı daraltılsa da kesinti yaşamayan tekkeler; söylemi, eylemi, hâfızayı önce koruma, sonra yeniden üretme misyonunu farkında olmadan yüklediler. İslâmî düşüncenin entelektüelleri çok partili dönemi beklerken, tekkeler farklı bir kamusalılıkta yeni bir dil, yeni bir çevre oluşturmaya başladılar. *Necip Fâzıl*, *Nurettin Topçu* gibi örnekler yanında Millî Görüş çevresinin çekirdek kadrosu, sonradan İmam-Hatipleri kuran isimler, İlim Yayma çevresi bu süreçte palazlanan yeni Müslüman yüzler oldular. Nurettin Topçu hariç, diğer çevrelerin ve şahısların belli bir eleştireliliğe rağmen büyük oranda, yine (maddî-mânevî) *kalkınma*, *teknoloji*, *ilerleme* gibi konularda istekli ve gayretli olduklarını hatırlatmakta yarar var.

Tek parti döneminin ardından İslâmî yayıncılık da kendini net bir şekilde göstermeye başlamıştır. 1945'ten sonra İslâmî içerikte yapılan yayınlar arasında *Sebîlür-Reşat*, *Fetih*, *İslâm-Selâmet*, *İslâm Dünyası*, *İslâm'ın Nûru*, *Ehl-i Sünnet*, *Büyük Doğu* ve 1939 yılında yayınına başlayan *Hareket* dergisi bulunmaktadır. Demokrat Parti döneminde *Büyük Doğu* dergisinin etkisinin arttığı görülmektedir. Büyük Doğu'nun hemen peşi sıra Sezai Karakoç'un *Diriliş'i*, Nuri Pakdil'in *Edebiyat'ı* yayınlanmıştır. 1960'lı yıllarda ise ciddi ayrışmalar yaşanmaya başlamıştır. En başta milliyetçi ve mukaddesatçılar ayrılmıştır. Mukaddesatçılar da 1960 yılından itibaren yükselen tercüme faaliyetleri etkisiyle yine ayrışmalar yaşamıştır. Bu noktada Türköne'nin bir tespitinin de eleştirilmesi gerekiyor. Türköne'ye göre 1960'lı yıllara kadar, edebî türlere sığınan İslâmcı düşünce, 60'lardan itibaren tercüme eserlerle kazandığı bir canlanmayı yaşamıştır (Türköne, 2003, s.275). Bu, kısmî doğruluk içeren bir yargıdır. Zîrâ bir canlanma vardır, ancak bu bir ayrışma sonrası parçalardan birisinde yaşanan durumdur. Bir yandan tercümelemlerin diğer kesimleri etkilemediğini söylemek de zor. Diğer yandan İslâmcı düşünce edebî türlere sığınmış da değildir. Sadece temsilcilerini üretememiştir. Necip Fâzıl'ın şahsından hareket ederek böyle bir tespitte bulunmak genellemeci bir yaklaşım olacaktır. Başka bir konu ise, 1950'lerde belirginleşmeye başlayan dindar bürokratlardır. Bunlar, biraz evvel belirtildiği gibi, tek parti döneminin kapalı ortamının neticeleriydi. 1960 ile başlayan süreç, İslâmî düşünceye I. Dünya Savaşı ve tek parti döneminin yaşanmamışlıklarını, hesaplaşmalarını, sorgulamalarını, nihayetinde ayrışmalarını da getirmiştir. Bu durum bir anlamda ertelenen, ötelenen durumun mukadder olması hâlidir. 1960'larda artık gelenek ve modernlik ayrımları iyice belirginleşmeye başlamış, *Ehl-i Sünnet/Sünnî* düşüncesine karşı kendilerini *Selefi*, *Tevhîdî Müslüman* olarak adlandıran gruplar ve kişiler daha da görünür olmuştur. Tam da bu noktada *Sezai Karakoç* gelenekten gelen birikimi reddetmeden, hatta tam tersine bunları diriltme ve güncelleme gayretiyle yazmaya buna karşılık ideolojik bir duruş ile modern imkânları da kullanmaya başlamıştır.

Gelenekçi ve modernist yaklaşım kimi durumda bir şahsın fikirlerinde bir araya gelmiş, kendi içinde karşılaşmıştır; kimi durumda da dergilerin (örneğin Sırât-ı Müstakim) veya yayınların yazar kadrosunda benzer durumlar yaşanmıştır. Tek parti, modernleşmecilerin ve modernleşmenin önünü kesmiş, modernistlerin dahi hayal edemeyeceği bir reformist yöntem izlemiştir. Geleneksel yapılar bu ortamda değindiğimiz gibi varlıklarını form değiştirmek suretiyle sürdürmüşlerdir. Modernist değişimci çizgi ise, evvelindeki küçük hareketlenmeleri saymazsak 60'lı yıllardaki çeviri hareketine kadar bir kopukluk içerisinde olmuştur. Entelektüel modernist damar bir anlamda Türkiye'de bitmiştir, ancak aradan geçen 30-40 yıldan sonra farklı bir aşılama ile modernist çizgi yeniden varlık bulmuş, fikrî anlamda bir mecrâ oluşturmuştur. Burada belirtilmesi gereken nokta şudur; devlet eliyle veya Diyânet yoluyla sürdürülen modernleştirme çalışmalarını bu çerçevede değerlendirmiyoruz. Yoksa doğrudur; modernist İslâm düşünce çizgisi devletin uhdesinde yol almaya devam etmiştir. Aradaki bağlantı şurada kurulabilir, devletçi modernist çizginin hazırladığı zemin, şartlar ve durum çeviri modernleşmecileri için de uygun bir zemin olmuş, var olan bir yolu farklı bir şekilde sürdürme çabası sergilenmiştir. Devlet eliyle sürdürülen dinde modernleşme hareketinde, birçok konuda yeni uygulamalar zoraki de olsa hayata geçirilmiştir. Ezanın Türkçe okunması, Kur'an-ı Kerim'in Türkçeleştirilmesi ve namazın Türkçe kılınması çabaları yanına dönem olarak sorunlu bir yapı taşıyan tekkelerin kapanması da reformist bir anlayışla icra edildi. Çeviri modernleşmecileri ise tarihsel olanı, İslâm'ın hem Anadolu'daki, hem de başka yerlerdeki tecrübelerini reddiyeye girişmiş, bunu da Devletin reformlarını yaparken gösterdiği gerekçelere sığınarak yapmıştır. İnsan ile Allah arasına kullar giremez, eski ve köhne kurumlar ve uygulamalar atılarak yeniden Kur'an'a dönüş gerekiyor, Hadisler konusunda bir netlik bulunmamaktadır vb gerekçeler üzerinde devlet modernleşmecileri ile çeviri modernleşmecileri buluşmuştur. Paradoksal bir şekilde aynı gerekçelerle ve aynı yöntemle hareket eden iki çevre birbirine *düşman* olagelmıştır.

Türkiye'de II. Meşrutiyet sonrası başlayan, ancak savaşla farklı bir mecrâya giren modernleşmeci Osmanlı İslâmcıları, tekâmüllerini fikrî planda sürdüremediler. Tekâmüllerini tamamlamaya fırsat kalmadan yeni bir din ve kültür politikası ile karşılaştılar. Daha evvel de belirtildiği gibi Diyânet bünyesine, devlete ve CHF (Cumhuriyet Halk Fırkası) kadrolarına dâhil olanların yanında Mehmed Âkif gibi 'hicret'i seçenler de oldu. Belki de bir tek Saîd Nursî çabasını sürdürdü. Saîd Nursî uzun yıllar sürecek bir mücadeleye girişti, kendi dilini kurmaya çalıştı. Bu anlamda Elmalılı'nın yaptıkları da, özellikle Tefsir'i çok önemli bir çalışmadır. Benzer örnekleri çoğaltmak mümkün, ama hiç birisi Saîd Nursî'nin başardığını başaramadı. Saîd Nursî medrese kökenli bir aydın olarak, Cumhuriyet ile başlayan yeni sürece âdeta *pasif bir direniş* göstermiş, şiddete ve silaha başvurmadan

sözün ve giderek yazının gücüne doğru evrilen bir yöntem geliştirmiştir. Takipçileri bu entelektüel nitelikleri hâiz olmasa da Saîd Nursî kendi dilini kurmuş, kendi yöntemini geliştirmiş bir entelektüel olarak manevî bir atılımın öncüsü olmuştur. Son dönem Osmanlı İslâmcıları içinde bir tek Saîd Nursî tekâmülünü tamamlayıp “kemâl” boyutuna varmıştır. Elmalılı'nın durumu bir entelektüel olarak kesintiye uğrayan bir zihnî geri çekilmedir. Mehmed Âkif de Mısır'a gitmekle tekâmül evresini yarım bırakmış, yenilgiyi kabullenmiştir. Oradaki ilişkileri ve oluşturduğu fikirleri üzerinde uzun uzun durmak mümkün, bu farklı bir çalışmanın konusu olacak çaptadır. Ancak oradaki yaşamı da, Âkif'in samimiyetinin, dürüstlüğünün hânesine yazılmıştır. Âkif ile ilgili tartışmalı konuların başında onun teknik ve teknoloji karşısındaki tutumu gelir. Konuyu İslâmcılığın genel gidişatı ve çerçevesinde ele almamız gerekiyor. Mehmed Âkif de, Nâmık Kemâl'den sonraki tüm İslâmcı aydınlar dahil olmak üzere Osmanlı aydınlarında çok net bir şekilde var olan kalkınmacı söylemi dillendirmiştir. Benzer bir yaklaşımı belli oranda Sezai Karakoç'ta da görmekteyiz. Çin ve Japonya örnekleri üzerinden Batı'ya karşı nasıl yeni bir model çıkarılabileceğini kaydeden Karakoç, bunun ideolojide ve toplumsal yapıda yerli, millî, kendi kültüründen kaynaklanan çözümlerle olduğunu ifade etmiştir (Karakoç, 2010, s.15). Başka bir yerde de kalkınma ve ilerlemenin temelinde madî unsurlar kadar manevî unsurlar olduğunu yazmıştır (Karakoç, 1986e, s. 84). Başka bir yazısında da “*sanayicilik ve çok particilik Anadolu'nun ruhunun derinliklerini olmasa da, görünümünü dalgalandırmıştır*” diyerek sanayileşmeyi eleştirmektedir (Karakoç, 2008, s. 33). Sezai Karakoç'un Mehmed Âkif'ten en temel farkı -aşağıda da değinileceği gibi- medeniyet yaklaşımıdır. Mehmed Âkif dönemdaşı Ziya Gökalp gibi medeniyeti teknik ve teknoloji olarak algılamıştır. Karakoç ise medeniyeti; bilimi, tekniği, sanatı, edebiyatı... üreten bir ortam olarak görmüştür.

Altını çizerek yeniden belirtmek gerekirse, 60 sonrası gelişen çeviri hareketi Türkiye'deki İslâmî düşünceye eklenmiştir. Var olan devletçi modernleştirici zemin ise, bunun geleneksel yapılarla savaşının dinamosu olmuştur. Türkiye'deki mevcut İslâmî birikim ile temel ilkeler başta olmak üzere, yöntem ve kaynaklar konusunda çatışma yaşanmıştır. Türkiye'de bu çevrelerin –özellikle son dönemde yoğunlaşan bir şekilde- Mehmed Âkif üzerinden ciddi bir meşrûiyet arayışına girdikleri, Mehmed Âkif üzerinden Muhammed Abduh'u yeniden ortaya çıkarma çabasında oldukları dikkati çekmektedir. Âkif'in bir entelektüel olarak eleştirilebilir olması, onun diğer özelliklerine halel getirmemektedir. Enteresandır, Âkif'i fikir adamı olarak eleştirme konusunda modernist İslâmcılar ve devlet yine aynı refleksi vermektedir. Temel sorun şu ki, Âkif'in bugün bu toplumda bir karşılığı vardır, peki bu karşılığın kaynağı nedir? Belli bir dönemde sahip olduğu Abduh ve Efgânî damarı mı millîci damarı mı, “devlet/ millet şâiri” olması mı; Âkif'i hem bir şair, hem bir duruş adamı, hem de bir entelektüel olarak gündemi-

mize taşımaktadır? Mehmed Âkif'in millî bir yan taşınması ve devlet/millet şairi olması ona bir karşılık kazandırmaktadır. Yıllarca *İstiklâl Marşı şairi* olmak dışında herhangi bir özelliği öne çıkarılmayan şairin, öne çıkarılacak yönleri arasında sanıyoruz Abduh-Efgânî çizgisi son sıralarda gelir. Üstelik Abduh-Efgânî münasebeti, biraz evvel belirttiğimiz gibi fikrî olarak tekâmülünü tamamlamamış, bir yere vardırılamamış bir münasebet gibi görünmektedir. Sezai Karakoç da Mehmed Âkif üzerine yazdığı kitapta (*Mehmed Âkif*, Diriliş Yayınları, 8. Baskı, 1999.) bu konu üzerinde durur. Karakoç, o dönemde çağdaş İslâm düşüncesini Mısır ve Hint ekolünün temsil ettiğini belirtmektedir (Karakoç, 1999, s. 19). Mısır'ın diğer İslâm ülkelerinden önce Batılılaşması Mısır'a bir *çerçeve* kazandırmıştır. Türk ekolü, bunların yanında zayıftı. Bunun telafisi için II. Meşrûtiyet döneminde bu ülkelerde yazılanlar incelenmiştir, hatta Mehmed Âkif çeviriler yapmıştır (Karakoç, 1999, s.20). Karakoç, İslâm devletinin Türkiye'de zaten var olduğunu, İslâm'ın düşünce sistemi (ideolojiyi kastediyor) olmaktan çok davranış ve kuruluşlarda yaşadığını ifâde etmektedir. Ona göre bu düşünürlerin etkisinden çok Mehmed Âkif'te sokağın, klasik kültürün, toplumun etkisinden söz edilebilir (Karakoç, 1999, s.20). Âkif'in Abduh münasebeti üzerinden, Mehmed Âkif'in fikirlerini değil de Abduh'un fikirlerini öne çıkarmak hem şairin hayatının bir kesitini, hayatının tamamına teşmil etmek hem de onun hayatı üzerinden topluma bir fikrî illüzyon sergilemek olacaktır. Bunların ardından denilebilir ki, Âkif bir entelektüel ve şair olarak tüm eleştirilebilirliğine rağmen, ne Abduh'la özdeşleştirilebilir, ne de milletçi söylemle. Bu konu üzerinden yazılanların modernist çizgiye bir gelenek uydurma, bir meşrûtiyet kazandırma telaşında olduğu kuşku götürmemektedir.

Sezai Karakoç bu noktada fikir adamı kimliği ile kritik bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Necip Fâzıl ise alanı daralan tekkelerin elinde küçüklükten itibaren yetiştirilmiş birisi değildir. Buralara sonradan şahsiyeti oturmuş olarak gelen bir isimdir. Necip Fâzıl'ın Nakşîlik ve Sünnî inançlar ile bağının sonradan kurulması, bunlarla ilgili bir şüpheye neden olacak önemde değildir. Necip Fâzıl, bahsedilen son dönem entelektüel Osmanlı aydınları ile bir münasebet içinde de değildi. Onların geri çekildiği ortamda yeni yüzler, yeni söylemler üreten tekke kültürüne ait bir isimdi. Her ne kadar yöntemsiz olarak kendine özgü bir takım özellikler taşıyor olsa da, fikrî planda tekke kültürünün entelektüel alana sirayetidir Necip Fâzıl. Âkif ise, kesintiye uğrayan bir yaklaşımın öncü ismidir. Tüm yakınlığına rağmen Karakoç, Necip Fâzıl'dan çok bütün bunlar çerçevesinde Mehmed Âkif ile paralellik taşır. Âkif'in fikrî tekâmülü sonuna kadar sürmüş ve tamamlanmış, gelenek kurumları ve düşünceleri ile meselesini halletmiş, kemâl bulmuş hâlidir Sezâi Karakoç. Bu anlamda o, II. Meşrûtiyet ile başlayıp savaş yıllarında enerjisini düşmana karşı kullanan, Cumhûriyet'le kesilen ve kopan entelektüel halkanın bir devamıdır. Karakoç'un belki bu isimler-

den en bâriz farkı Necip Fâzıl'ı çıkararak kültüre de âşına olması, âşinalıktan öte bu kültürün önemini bilip bunu vurgulamasıdır. Yani bir anlamda gelenek ve modernlik (kurumsal ve yöntemsel anlamda) çatışması Sezai Karakoç'ta bitirilmiş ve sonuçlandırılmıştır. Bazı yazılarında tarihin kopuk kopuk olamayacağını net olarak vurgulamış bu boşlukların doldurulması, kopuklukların tamir edilmesi yönünde fikirler de ileri sürmüştür.

1960'lı yıllarda İslâmî düşünceye iki yeni durum veya söylem dahil olmuştur. Çevirilerle doğan *devrimci Selefî* söylem, ki bu kopan fikrî silsileye, zincire dışarıdan bir eklemlemedir; diğeri de kopan zinciri birleştirme çabası, kesintisiz bir hâfıza taşıyan Sezai Karakoç ve Diriliş düşüncesidir. Yine 1969 yılında *Millî Nizam Partisi*'nin kurulması çoğu kez tekkelerin etkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Karakoç, yöntem açısından bir sınır çizerek fikren bu düşüncelerle arasına mesafesini de koymuştur. Örneğin *"Dinde reform yapılamaz. Eğer, bir din, hakikat ifadesi ise, siz onda nasıl reform yapabilirsiniz."* (Karakoç, 2011, s. 27) diyerek gelenek refleksi göstermiştir. Yine devrimci düşünce eleştirileri de dikkat çekicidir. Ancak ağırlıklı olarak devrimci düşünce olarak Marksistleri hedef almasına rağmen buradaki yöntem vurgusu yargının genişletilmesine de imkân vermektedir. *"Bir devrim gerekli. Ülkemiz için ve tüm dünya için. Bir düşünce devrimi. Bir ahlâk devrimi. Bir ruh devrimi. Kanser, ihtilâlsiz, alışılmış anlamda devrimsiz bir devrim."* (Karakoç, 2011, s.69) düşünceleri Karakoç'un devrimci düşünce ile yöntemsel ayrılığının temelinde olduğunu da göstermektedir. Ancak bütün bunlara rağmen farklı İslâm coğrafyalarındaki İslâmî uyanış ve hareketlenmeleri önemsedğini de belirtmek gerekiyor. Karakoç *"Pakistan'da Mevdûdî Hareketi, Mısır'da Müslüman Kardeşlerin davranışı, Türkiye'de Nurculuk ve Büyük Doğuculuk, İslâm dirilişinin ilk düşünce, inanç ve aksiyon akımlarıdır."* (Karakoç, 2012, s.22) diyerek, İslâm dirilişinin, farklı coğrafyalardaki hareketlenmelerinin bir bütün olduğunu da ifade etmektedir. Yine bu konudaki bir başka tespiti de *"İslâm düşüncesinin hareketlenmesi 2. Dünya Savaşı'nın sonrasında başlamıştır. Belli süreçlerden geçerek ideolojik bir hâl almıştır. Çünkü çağ bir ideoloji çağıdır. Türkiye'de Necip Fâzıl Kısakürek, Mısır'da Seyyid Kutup, Pakistan'da Mevdûdî, Afrika'da Mâlik bin Nebi çağın ikinci İslâm düşüncesi akımını farklı yerlerde ortaya çıkarmışlardır."* (Karakoç, 2012, s.34-35) şeklinde olmuştur. Buna göre Karakoç yöntemsel ve belli yaklaşımlar konusunda farklılık taşımakla birlikte, farklı coğrafyalardaki İslâmî düşünce ve hareket örneklerini önemsemektedir.

Sezai Karakoç ve Genel Olarak Diriliş Düşüncesi

Sezai Karakoç (d.1933) Necip Fâzıl'dan sonra İslâmî câmia üzerinde en fazla etkisi olan isimlerden birisidir. Bugün edebiyat alanındaki etkisi kadar, Türk fikir ve siyaset hayatında da Sezai Karakoç etkisinin net bir şekilde görüldüğünü ifade etmek gerekmektedir. Müllkiye'den arkadaşı şair

Cemal Süreya'nın ifâdesiyle; bulgucu adam, belki de ülkemizde tek bulgucu (Süreya, 2010, s. 308). Edebî anlamda çıkışı 1950'li yıllara dayanırken, 1960 yılında yayınlamaya başladığı *Diriliş* dergisi ile fikir adamı olarak düşünce dünyamızda yerini almıştır. Sezai Karakoç için "*Düşünce yazıları da yazmış bir şair*" şeklinde bir değerlendirme eksik bir tanımlama olacaktır (Alver, 2003). Yine benzer edebiyatçı fikir adamları gibi (Necip Fâzıl, İsmet Özel vb.), onun da şiiriyle fikrini farklı bir şekilde kaleme aldığı, şiirinin de Karakoç'un fikir dünyasının bütünselliğinde bir parça olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu yazı çerçevesinde şiirlerine herhangi bir atfı yapmayacağız. Ancak belli noktaların da belirtilmesi gerekmektedir. Sezai Karakoç'un belleği Yunus Emre'ye de açıktır, Şeyh Gâlib'e de. Mevlânâ'yı da bilmektedir, Rimbaud'yu da. Bu nedenle kendine özgü bir şiir kurmayı başarmış ve kendisinden sonraki şiir kuşaklarını etkilemiş bir isimdir. Sezai Karakoç'un şiiri bir inancın ve fikrin şiiridir, bir inancı ve fikri taşıdığı kadar sanatı ve estetiği de bünyesinde taşır. Kâmil Eşfak Berki'nin yerinde tespitiyle Sezai Karakoç şiiri; bir ülküsü olan, dava güden şiirler neslinden bir şiirdir bu toplumda (Berki, 1986). Yahya Kemâl'le Mehmed Âkif arasında bir yeredir şiiri. Çıkışı itibarıyla II. Yeni Şiiri ile dönemdaştır. Ancak Karakoç'u II. Yeni içerisinde değerlendirmek zordur. Şiirleriyle bir inancın medeniyet düzeyinden dillendirilmesi çabasında olduğu dikkati çekmektedir. Şiir, deneme, hikâye, oyun, çeviri, günlük yazılar, inceleme gibi türler yanında düşünce alanında da çok sayıda esere imza atmıştır.

Sezai Karakoç yazmaya 1950'li yıllarda başlamıştır. Bu yıllar Demokrat Parti (DP) dönemidir. Karakoç, Necip Fâzıl Kısakürek'in Büyük Doğu mecmuâsını merkez kabul etmektedir. Diriliş fikri ise, 1960'lı yıllarda artık Büyük Doğu'dan bağımsız, ama bir anlamda onun farklı bir versiyonu olarak belirginleşmeye başlamıştır. Karakoç, kendinden önceki kuşaklarla bağ kurma konusunda oldukça rahat davranmış, birikimi yüklenerek Diriliş adıyla dönüştürüp yeni bir söyleme, yeni bir ideolojiye çevirmiştir. Mehmed Âkif'i de önemsemektedir, kişisel diyalogunu sürdürdüğü Necip Fâzıl'ı da. Mevlânâ ve Yunus Emre üzerine kitap yazacak kadar, bu isimleri önemsemiştir. Ancak bilinmektedir ki, Mevlânâ'nın yöntemi ve dili ile Yunus'un yöntemi ve dili oldukça farklıdır. Bu farklılığa rağmen Karakoç bu birikimi yüklenmiştir.

27 Mayıs Darbesi olmuş, 1961 Anayasası ile ülke farklı bir havaya girmiştir. Başbakan Menderes ve iki bakanı asılmış, bu arada Büyük Doğu'nun yayını aksamış, Necip Fâzıl da Yassıada'daki yargılamalarda şahit olarak dinlenmiştir. 1960'lı yıllarla birlikte komünizm 'tehdi' kendisine yönelmiş, Soğuk Savaş'ta arada kalan bir Türkiye vardır. Bu durum 70'li yıllarda da sürerken, Karakoç'un zaman zaman kendini 'sağ'da ifade ettiği de görülmektedir (Karakoç, 2012, s.36). Ancak sağ komünizmin karşısında bir Müslüman duruşu olarak konumlandırmıştır. 1980 sonrası konjonktürde yaşanan hızlı liberalleşme karşısında Karakoç bunlara karşı da bir duruş

sergilemiş, Diriliş Partisi çevresinde yürüttüğü çalışmalarda yerli ve millî fikirler öne sürerken kapitalizm ve merkez sağ eleştirilerini de net bir şekilde ifade etmiştir (Karakoç, 2011, s.15).

Karakoç kendine özgü bir çizgi oluşturmuş, burada fikir adamları ve akımları ile çatışmadan ilerlemiştir. Belki şiir dolayısıyla söylenen bir tespiti burada hatırlamakta fayda var. Şâkir Diclehan; Karakoç'u, "*gelenekçi bir anlayış ve işlev bakımından*" T.S. Eliot'a, "*kültür verileri ve algılama biçimi bakımından*" ise Ezra Pound'a benzetir (Aktaran: Akkanat, 2002, s.103). Cemal Süreya da "*çok daha yetenekli*" bir Mehmed Âkif ile '*dürüst*' bir Necip Fâzıl görüntüsünü iç içe geçirdiğimizde yaklaşık bir Sezai Karakoç fotoğrafı elde edilebileceğini ifade etmiştir (Süreya, 2010, s. 308). Buna benzer bir benzetme daha yapılabilir: Gelenek damarı baskın, tasavvufî dünya ile sıkı bağlar taşıyan, fikrî yönü ve muhakemesi daha güçlü, güncelin biraz daha üzerinde fikirler öne süren bir Mehmed Âkif resmi bize Sezai Karakoç'u anlama yolunda önemli bir katkı sağlayacaktır. Sezai Karakoç'un fikrinin ve şiirinin ana merkezi, ilk kalkış noktası İslâm dini ve İslâm medeniyetidir. Turan Karataş'a göre de Sezai Karakoç'un Diriliş çerçevesinde ileri sürdüğü düşüncelerinin kaynağı İslâm'dır (Karataş, 1998, s. 127). Diriliş, bu çağda ve bu zamanın insanlarına sunulan bir İslâm yorumudur. Sezai Karakoç'un yarım asırlık Diriliş fikir hareketinin belli amaçlarını tespit etmek mümkündür. Buna göre; İslâm medeniyetini çağa yansıtmak, çağı ona ayarlamak, kültür ve medeniyeti yaşatmak, doğurganlıklarını sağlamak, geçmiş kültürümüzü bütünüyle bugüne taşıyıp genç nesillere ulaştırmak, edebiyatımızın bütün gücünü geliştirmek, tarihimizin tam gerçeklerini, büyük bir ciddiyetle gözler önüne sermek, inanç, düşünce, bilgi, edebiyat ve sanat, aksiyon alanında yeni bir canlanışa ve dirilişe varmak, (Karataş, 1998, s. 125) olarak sayılabilir.

Medeniyet ve Kültür Düşüncesi

Sezai Karakoç'un fikirlerindeki medeniyet vurgusu ilk dikkat çeken konudur. Medeniyet tartışmalarına en özgün yaklaşımlardan birini Sezai Karakoç ortaya koymuştur. Bu medeniyet yaklaşımı bir yönüyle yenilikler içerir, bir yönüyle başka yaklaşımlar için tashih niteliği taşır, bir yönüyle de kavramı aslı anlamına döndürme çabası sergiler. Karakoç'a göre medeniyet, bir milletin tarih ve kültürünün tümüdür (Can, 2003). Bu anlamda din, kültür ve medeniyeti birbirinden ayrılmaz olarak görür. Batı kültürüne tam da burada bir karşı duruş sergiler. Karakoç, medeniyet olmaksızın milletin, kültür olmaksızın da medeniyetin teşekkül etmesinin mümkün olmadığını ifade eder (Karakoç, 2003, s.19). Diğer yandan ise milletin medeniyet temeline dayanması gerçekliği kadar, medeniyet yapısının kurucusunun da millet olduğu gerçeğini kaydeder. Bu karşılıklı ilişki nedeniyle büyük medeniyetlerin büyük milletlerce kurulduğunun ifade edilebileceğini yazar (Peker, 2010, s. 70). Burada Karakoç'un *millet* kavramına yakla-

şımının farklı olduğunu belirtmek gerekiyor. Karakoç'un millet kavramına yaklaşımında belirleyici olan dindir. Ona göre bütün Müslümanlar bir millettir (Karakoç, 1986A, s.111). Bundan hareketle medeniyetin ırkla açıklanamayacağını, bunun nedeninin ise medeniyetin tanımı itibarıyla bütün insanlığa hitap eden tarih olgusu olmasını gösterir (Karakoç, 1986B, s.7).

Karakoç'a göre medeniyet temelde tektir ve medeniyet meşalesi ilk insandan bugüne elden ele taşınarak gelmiştir (Karakoç, 1986B, s.17). Karakoç'un sık sık vurgu yaptığı tespiti ise, medeniyetin kaynağının da tek olmasıdır; İlahî kaynak. Bu yüzden medeniyetimizin bir adı Hakikat Medeniyeti, diğer adı ise Vahiy Medeniyeti'dir (Karakoç, 1986B, s.10-16). Karakoç medeniyeti dinlerin birikimi olarak görmektedir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem medeniyetin ilk temsilcisidir, İslâm üzeredir. Ondan sonra Peygamber Efendimiz'e kadar gelen tüm peygamberler İslâm üzeredir ve medeniyetin farklı bir yönünü ortaya koymuşlardır. Bu nedenle tek medeniyetin var olduğunu, onun da İslâm medeniyeti olduğunu sık sık vurgulamaktadır. Karakoç İslâm Medeniyeti ile diğer medeniyetlerin ayrılması gerektiğini vurgulamıştır. Medeniyetin, bir kavram ve terminoloji karmaşasına düştüğünü ifade ederek, iki medeniyet kavramının da olduğunu belirtir. Bu göre biri tüm insanlığa hitap eden, diğeri ise tarih terimi olan ve tarihte somut olarak adlandırılmış medeniyetlerdir (Karakoç, 1986, s. 237). Karakoç bu iki ayrımı yeni bir kavram üretmek yerine benzetmelerle aşmaya çalışmıştır. *Tuba medeniyeti ile zakkum medeniyeti; bal ve zehir, inci ve kara taş, sülün ile yılan, kartal ile karga, altınböceği ile akrep* gibi ayrımları, farklı ama net ve somut olarak isimler, şeyler üzerinden ikili medeniyet ayrımı yapar (Karakoç, 1986D, s. 59). Bu tespitleriyle Sezai Karakoç kendisinden önce bu konuda yazarlardan farklı olarak medeniyetin kaynağı konusuna da girmiştir. Karakoç İslâm medeniyetinin kendini ilk insandan itibaren başlamış kabul etmek, peygamberleri en yüce makamda görmek ve o güne kadar temelde vahiy medeniyetinden geçme nice düşünce ve sanat verimini yeniden gözden geçirip kendi özüyle yoğurmak sûretiyle hakikatin ve tüm insanlığın medeniyeti hâlinde vazedip etmediğini sorar (Karakoç, 1986, s.57). Diğer yandan İslâm medeniyetinin büyük açılımları olarak da Osmanlı, Maveraünnehir, Hint, Endülüs, Abbasi ve ilk dönemlerin görülebileceğini kaydeder (Karakoç, 1986E, s. 215).

Karakoç Türk düşünce hayatında yanlış bir şekilde kategorilendirilen kültür ve medeniyet kavramlarını kendi alanlarına yerleştirir. Karakoç'a göre kültür medeniyeti değil, medeniyet kültürü içerir (Karakoç, 1986B, s.9). Hareket noktası ise medeniyetin tüm insanlığın ortak değeri olduğu, kültürün ise milletlerin ve ülkelerin kendilerine özel bir değer olduğu düşüncesidir. *Burada Nâmık Kemâl, Ziya Gökalp* gibi isimlerin düştükleri yanlış düzeltme çabası dikkati çekmektedir. Karakoç, Gökalp'in görüşlerini net olarak reddedip tashih etmiştir: "*Ziya Gökalp'in medeniyet ve kültür tanımlarından ayrılıyoruz. O, kültürü millî, medeniyeti milletlerarası*

kabul ediyor. Medeniyet ona göre bir grup ulusun ortaya koyduğu ortak eserlerdir. Oysa bizim görüşümüze göre her medeniyete bir de onun kültürü tekabül eder. İslâm medeniyeti diyorsak bir de İslâm kültürü dememiz gerekir. İslâm kültürü, İslâm medeniyetinin bir unsurudur; belki öbür birçok unsurun da kaynağı olan bir unsurdur. Irkların gerek kültüre ve gerek medeniyete katkısı mîzaç katkısıdır.” (Karakoç, 1986B, s.9). Sezai Karakoç’ın medeniyet anlayışının temelinde *din* vardır. Bu sebeple diğerlerinden ayırmak için de kullandığı adlandırma, medeniyet anlayışının kaynağını da ortaya koyacaktır. *Vahiy medeniyeti* ve *hakikat medeniyeti* kavramları İslâm Medeniyetinin ortaya konulmasından başka bir çaba olarak görülmemelidir.

Karakoç medeniyetlerin ve kültürlerin karşılaşmalarının bir zenginlik olduğunu ifade ederek, tam tersi durumların bir büzüşme getireceği tespitinde bulunmaktadır. Ona göre her kültür ve medeniyetin dışıyla temasında bir takım sınırlar vardır. Bu sınırlar çerçevesinde, kültürel alışveriş normaldir, hatta zarûridir. Bundan dolayı kültür kendi içine büzülüp kalmamalıdır. Kapalılığın bir risk olduğunu ifade ederken, bunun tam tersinin de bir felâket olduğunu ifade eder (Karakoç, 2010, s.155-156). Burada tarihsel gerçekliklerden hareket ederek bu cümlelerin kurulduğu anlaşılmaktadır. Tarih medeniyetlerin karşılaşması ve birbirini beslemesinin örnekleri ile doludur.

Millet Yaklaşımı

Millet kavramı da Sezai Karakoç’ta modern terminolojinin dışında bir anlam kazanmaktadır. Karakoç *Millet*’i kavim, ırk, etnisite vb. anlamlarında kullanmayıp farklı bir yaklaşım sergiler. Millet in sadece bir ırkın topluluğu olmadığını, bir ırkın topluluğu olmasının zaten mümkün olamayacağını, çünkü ırkların birbirine karıştığını, tarihte ırk esasına dayalı milletlerin varlığının çok yeni bir olay olduğunu, bunlardan dolayı millet kavramının medeniyet kavramına bitiştirilmesi gerektiğini yazar. Karakoç son ve vurucu tanımlamayı yapar, “*bir medeniyetin toplumuna millet denir.*” (Karakoç, 2007, s.17). Sezâi Karakoç’un millet kavramına yaklaşımı inanç merkezlidir. Din belirleyicidir. Ona göre zaten “*Bütün müslümanlar bir millettir.*” (Karakoç, 1986A, s.111). Karakoç’a göre, dilleri, mezhepleri, âdetleri farklı da olsa, ruhları ve kalpleri aynı dili konuşan, aynı heyecanla coşan, aynı sevinç ve kederlerle kaynayan tek bir millet vardır (Karakoç, 2010, s.67). İnsan için ise asıl olan fikir ailesine ait olmaktır. Çünkü insanlar aynı ırktan olur, ama ruhça bağdaşmayabilir, insanı insana yaklaştıran inanç birliği, amaç birliği, düşünce ve görüş birliğidir (Karakoç, 1986E, s. 104).

Anadolu’nun ve Orta Doğu’nun tarihi günümüz için büyük tecrübeler taşımaktadır, zira geçmişi bilmeden geleceği kurmak zor. Toplumlar hâfizalarının gelişmişliği kadar büyüye bilmektedir. Karakoç’ta Anadolu’nun

Müslümanlaşması önemli bir hâfıza noktası ve belirleyenicidir. Osmanlı'nın pratikleri ile bir şekilde İslâm'ı uyguladığı, hayata geçirdiği düşüncesi Karakoç'ta da vardır. Ona göre Osmanlı Devleti, Orta Doğu'nun, *İslâm Milleti'nin devletidir* (Karakoç, 2007, s.11). Anadolu'nun İslâmlaşması yeni bir diriliş anlamında yorumlanır. Horasan'dan gelen erenlerin Anadolu'da önemli bir toplumsal düzen kurduğu, iktisadî anlamda özgün bir yapı inşâ ettiği bilinmektedir. Farklı etnik yapılar bir araya gelerek bir milleti oluşturmuşlardır. Karakoç Horasan erenlerini de, Selçuk'un, Osmanlı'nın, 1.Dünya Savaşı ve İstiklâl Savaşı şehitlerinin yanına destanı olanlar diye yerleştirir (Karakoç, 2008, s. 29). Hatta bir adım öteye giderek enteresan bir benzetme ile yöntemsel bir durumu da işaret eder. Karakoç, "artık Horasan'dan beklenecek eren yok", o halde, "içimizi Horasanlaştırmak ve Horasan erenlerini içimizden çıkarmak zorunda" (Karakoç, 1986D, s. 25) olduğumuzu ifade eder. Yeniden bir İslâmlaşma, Müslümanlaşma önermektedir. Hem yeniden Müslümanlaşma, hem de yeniden Müslümanlaştırma. Horasan'dan gelenler Müslümanlaştırırken, gelenlerin muhatap oldukları insanlar ise Müslümanlaşmıştır. Erenler, Anadolu'ya gelerek Batı'ya karşı son çağların büyük seddini oluşturmuştur (Karakoç, 2008, s.28). Sezai Karakoç'un millet yaklaşımı, tarihsel bir bakış taşırken, bunun yanında kültür ve medeniyetten bağımsız okunamaz. Farklı bir millet yaklaşımı koyarken, din bütün önermelerinin üstündeki çatı konumundadır. Müslümanların bir millet olduğunu ifade ederken, Anadolu'da ırk boyutunu aşmış farklı unsurların Müslümanlık ile nasıl bir arada olduğunu, nasıl bir millet olduğunu sık sık ifade eder.

Sezai Karakoç'ta Yerlilik ve Yerli Bakış

Bugün yerlilik dolayısıyla farklı fikirler öne sürülmektedir. Bu tartışmalar çerçevesinde yerlilikle ilgili veya ilgisiz çok cümle kurulmaktadır. Çoğu kez ezberden konuşulurken, ezberlerin ise zaman zaman yanlışlara sürüklediği görülmektedir. Yerliliğin açık ve net olarak İslâm'ın bir yorumu olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bu toprakların İslâmlaşması, burada yaşayanların milletleşmesi, bu milletin devletleşmesi, bu devletin de kendine özgü bir yapı sunmuş olmasının bugün güncel anlamda bir yerlilik önermesine dönüşmesine karşı duruşun nedenlerinden birisi, küresel sistem içerisinde kolay entegre olunabilir bir yapı istenmesidir. Giderek yayılcı, iktidarların değişimine kolay senkronize olabilen ve bunları *evrenselcilik* olarak sunan bir anlayışa karşılık, yerlilik; sınırları belirsizleşen dünyaya, yeniden somut bir teklifte bulunmaktadır. Somutluk konusunun örneklendirilmesinde ise zengin bir tarih alanı var.

Sezai Karakoç'un fikirlerinde milliyetçilik, sağcılık, muhafazakârlık vardır, demek sadece bir anlamamışlığın da açıklanması demek olacaktır. Yazılarında Anadolu, coğrafya, toprak kavramları üzerinde duruyor olsa da yerliliği toprak merkezli bir yerlilik değildir. "Yerli kültürden yeniden

evrensel boyutta bir sistem üretmek” (Karakoç, 2010, s.32) amacıyla bir fikir taşır. Karakoç, mekânların, coğrafyanın kendine özgü şartları kadar, toplumların kendi tecrübesini ve karakterini de önemsemektedir. “*Arab’ın mizâcı bilim ve düşünceye yatkınsa, İslâm medeniyetinin bilim ve düşünce yönünü geliştirmiş. Acem mizacı, sanat ve edebiyat yönünü, Türk mizacı da yönetim, örgütlenme ve sosyal yapı cephesini açmaya yaramıştır.*” (Karakoç, 1986B, s.11). Milletlerin karakterlerini vurgulamanın dışında *İslâm’ın Yerliliği* başlıklı yazısında önemli tespitler yapmaktadır. Yazısında İslâm’ın Arap kültürüne ait olduğu iddiasıyla yabancı kılınmak istendiğini, halbuki İslâm’ın yüzde yüz yerli olduğunu, hatta tek yerli kültürümüzün İslâm olduğunu, öbür kültürlerin ancak onunla uyuşabildikleri oranda maddî ve manevî kültürümüze katıldıklarını net olarak ifade etmektedir (Karakoç, 1988, s.339). Karakoç, İslâm’a yönelen eleştirilerde İslâm dininin Araplara özgülmesi konusunun kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Buradaki temel argümanı da İslâm medeniyet ve kültürünün temelini *vahiy* olmasıdır. “*Yani İslâm kültürü ilâhî kaynaklı bir kültür olarak insanlığın kültürüdür.(...) Birinci derecede insanlığa ait olan İslâm kültürü, ikincil olarak Orta Doğu’nun orijinal kültürüdür. Yerli bir kültür olarak yabancı kültürleri kovmuştur.*” Bir diğer tezi de, farklı ırklardan olan Müslümanların ortak bir kültür mirası meydana getirmeleridir. Böylece *Hint İslâm Medeniyeti, Türk İslâm Medeniyeti* gibi aynı medeniyetin dalları gibi ayrımlar doğmuştur (Karakoç, 1988, s. 340, 1986A, s.120). Karakoç’a göre meseleye sadece Anadolu açısından baksak bile durum değişmemektedir, zirâ İslâm bin yıldır Anadolu’nun rakipsiz kültürü olarak toplumun her kurumuna ruh vermiştir (Karakoç, 1988, s. 341).

Yerli kültüre karşı yönelen ‘tehdit’lere değinmektedir. Bu tehditlerin dönem dönem değiştiği söylenebilir. Bir dönem ‘komünizm’ üzerinden yürütülen yıkım çalışmalarına değişen konjonktürle beraber kapitalizm eklenmiştir. Dönemsel çatışma durumlarında çatışmanın niteliğine göre bir tepki ve yöntem doğurduğu ise bir gerçek. Her ne kadar temel ilke ve duruş yerinde, aynı şekilde kalsa da, bu duruş durumlara göre de tavır üretebilmektedir. Karakoç’un özellikle 60 ve 70’li yıllarda sol, Marksist çevrelere yoğun eleştirisi olmuştur. Marksistlerin yerli kültürle hesaplaşma zamanının geldiğini belirterek (Karakoç, 1988, s.166) yerli kültürün yeni atılımının komünizme karşı bir panzehir olacağına dikkati çeker (Karakoç, 1988, s.87). Marksizm dışında yerli kültüre kendi topraklarından bir rakip çıkarılması tehlikesine de işaret eder ki, bu ilginç bir tespiti de getirir. Turist çekmek için yer altı medeniyetlere karşı bir yönelim oluştuğunu, bu yolla kültürün yerliliği iddiasının çürütülebileceğini ifade ederek, farklı bir tartışmanın da kapısını aralar. Ona göre yerli kültüre bizzat kendi ülkesinden bir rakip çıkarılmaktadır. Yerli kültür toprak altı medeniyetlerin silahıyla arkadan vurulmak istenmektedir. Bir anlamda Batı kültürünün karşısında direnmek için sıkı sıkı toprağa basmak isteyen yerli kültürün ayak-

larının altından bizzat o toprağın çekilmesi denenmektedir. Yerli kültüre karşı bu savaşta kendi yurdunda bir cephe daha açılmaktadır (Karakoç, 1988, s. 182-183). Normal şartlarda Batılılaşmaya karşı ya da dışarıdan yerli kültüre doğru yönelen bir akıma doğal bir refleks verilmektedir. Ancak dışarıdan değil, tam tersine toprağın derinliklerinde bulunan bir ölü kültür veya medeniyet, burada yaşayan halka köken manasında bir bağ olarak sunulabilmiştir. Bu tür araştırmalar milliyetçi çevrelerce olmasa da, dar marjinal çevrelerce cezbedici bulunmuştur. Yani Cumhuriyet sonrası karşılaşılan iki durumdan birisi köklerin reddi olurken, diğeri ise yanlış bir köke bağlanma çabası olmuştur. Karakoç'un Batı karşıtlığının temel parametreleri yaklaşık bu çerçevede oluşmuştur. Karakoç bu bağlamda Batılılaşmanın başlangıcı olarak Tanzimat Fermanı'nı eleştirir (Karakoç, 1986E, s.189). Ona göre Tanzimat bizim aslı durumlarımıza inmiş bir darbedir. "*Var olmak bir mesajı olmaktır. Tanzimat'tan bu yana mesajsızız.*" (Karakoç, 1986C, s.9-11) Karakoç, Tanzimat'tan bu yana içine girdiğimiz tek taraflı Batılılaşmanın, ruhumuzun, medeniyetimizin, kültürümüzün en büyük yıkıma, âdeta kırıma uğradığı, manevî bir katliam olduğunu da kaydeder. Ona göre bir halk, ancak kendi kültür ve medeniyetinin bir atılımı sonucunda başka bir medeniyet çevresiyle ilişkiye girebilir (Karakoç, 2010, s.37). Bununla birlikte tarihsel bir durum üzerinden örneklendirmeye girişmektedir Karakoç. İslâm kültürüyle uyuşmayan Batı kültür değerleri kabullenilmemiş, uyuşanlar alınmıştır. Uyuşmayan durumlarda devlet eliyle, kanun yoluyla zorla kabul ettirilmek istenmiştir (Karakoç, 1988, s 340).

Kökleşmiş kurumlarıyla *gelenek kültürünün* (Karakoç, 1988, s.87) önemi üzerinden hareket etmiştir. Karakoç'un, çağını yargımlarken kullandığı dil, sûfilerin herkesçe bilinmesi gerekmeyen, hatta bazen büyük tehlikeleri davet eden bilgileri gizlemek için geliştirdikleri sembolik dil gibi ke-limelerin benzer ameliyelerden geçirildiği hususî bir gizli dil niteliği taşır (Ayvazoğlu, 1996, s. 209). Bu ona sağlam, saf bir yerliliğe doğru atılım ve açılım imkânı vermektedir. Yararlandığı tasavvuf kaynakları onun hem Anadolu'daki İslâm'a karşı yüksek bir dikkat geliştirmesini sağlamış, hem de farklı coğrafyalarda İslâmî çalışmalar için kuşatıcı bir bakış edinmesini sağlamıştır. Bu dünyanın kurucu, inşâ edici rolünden olsa gerek sık sık yeni bir nesil vurgusu üzerinde durur. Mevlânâ, Yunus, Fuzulî, Şeyh Gâlip, İtrî, Dede Efendi, İmam Gazâlî, Muhyiddin-i Arabî gibi isimlerin "yeni nesli"nin geleceği umudunu sık sık belirtir (Karakoç, 1988, s.538, 1986E, s.162). Net olarak ifâde edilen şu cümleler Karakoç'un dünyaya bakışının, Diriliş düşüncesinin köklerini vermektedir: "*Mevlânâ'dan, Mesnevi'den çıkış noktasını alan bir edebiyât. Eski İran Edebiyatı gücüne ermeyi hedef bilen bir edebiyattır. Gazâlî'den, Muhyiddin-i Arabî'den yola çıkan bir düşünce ve ilim. Büyük mutasavvıf ve velilerden yola çıkan ruh hayatı. İşte bu diriliş olmadıkça İslâm âlemi dirilemez.*" (Karakoç, 1986A, s.13)

Dinamik Hâfıza: Yürüyen Tarih

Sezai Karakoç'un tarihe bakışında tarih etkin, dinamik ve canlıdır; dünden bugüne gelişini sürdürmüş, kurumları ve düşünceleri ile bugün içerisinde. Karakoç'a göre tarih yürümektedir (Karakoç, 1988, s.112). Dolayısıyla tarih geçmişte kalan, geçmişte donan bir durum değildir. Kendini bugüne, şimdiki zamana doğru uzatan, kendi içindeki süreçleri yaşayan etkin bir durumdur. Tarihin bugünü anlama ve geleceği kurma noktasında hem etkin bir rol alabileceği, hem de çıkarılacak dersler taşıdığı düşüncesindedir. Nitekim *"Ne kadar inkâr edilirse edilsin, zaman kimi zaman balyoz gibi iner olayların tepesine."* (Karakoç, 1986e, s. 16) diyerek tarihin bugün içerisinde canlılığına dikkati çeker. Yine ona göre kim geçmişini unutmuşsa, geleceğini de unutmalıdır; kim geçmişini değerlendiren anlamlandıramıyorsa, geleceği de fark edemeyecektir (Karakoç, 2010, s.153). İnsanların geçmiş ile ilgili durumlarına anı diyoruz. Karakoç'a göre toplumların hatıralarını ise tarih oluşturur. Bundan dolayıdır ki, toplum çağ ile tarihini *altın bir dozda* birleştirmek, uyumlu hâle getirmek zorundadır. Hatırlamak, insan için olduğu kadar toplum için de bir sulh hazinesi, bir harp hazinesi değerindedir, toplum hâfızasıdır. Karakoç'ta tarih bilincinin yüksekliğine rağmen, tarihi mutlaklaştırma veya kutsallaştırma eğilimi görülmez. Roma'nın tarihi putlaştırdığını ifade ederek bunu eleştirir (Karakoç, 2010, s.116-152-116). Hatta daha da ileride *"Hakikat dirilişinin savaşçıları, tarihî şartlanışların mahkûmu olmaz. Onlar, şartları yine tarih çerçevesinde değer hükümüne bağlar. Tarih, diriliş erleri için, büyük bir tecrübe alanı, bilgi kaynağıdır. Ama onlar, tarihî oluşum ve bağlanışların esiri olmazlar. Onlar, tarihi yeniden yoğuracaklardır, onu yeniden hakikat yürüncesine oturtmaya çalışacaklardır."* (Karakoç, 1986A, s.28) diyerek tarih konusunda net cümleler kurmayı sürdürür. Bir farkındalık oluşturma çabasıdır. Tarih önemlidir, ancak kutsal değildir. Tarihin getirdiği bir takım bağlayıcı ve olumsuz şartlara bağımlı olmak gerekmez. Bu nedenle Karakoç tarihin farkındalığının, onun mahkûmu olmak anlamına gelmeyeceğini ifade ederek, *"İslâm dünyasının içine girip, birkaç yüzyıldır bir türlü çıkmadığı bunalımın kökünde zamanla olan ilişkiyi ayarlama melekelerini kaybetmemiz de yatmaktadır."* (Karakoç, 1986, s.17) tespitinde bulunur. Vakti saatlerden, araçlardan değil, kendi kutsalının bilgisi ve ibadetle idrak eden bir milletin zamanla ilgili sorunlarını çözmesi hem tarih anlamında, hem de insanın bireysel hayatı anlamında büyük bir önem taşır.

Sezai Karakoç'a göre bir milletin tarihi devamlılık arz eder (Karakoç, 1988, s. 91). Hâfızanın yani tarihin kesildiği, unutulmaya başlandığı yerde sorunlar tekrarlanıp durmaktadır. Bu bakımdan büyük ülkelerin arşivciliği, hâfızasının kuvveti dikkati çekmektedir. Bu nedenle toplumumuzda yaşanan hâfıza kesikliği, yani tarihin akışındaki kopmalar ve kırılmalar sorunları unutturmamakla yok etmiş olmamakta, tam tersine sorunlar giderek

büyümektedir. Sezai Karakoç için de “toplum hayatı için en kötü yaşantı kesik kesik yaşantıdır. Kopukluklar, şuur altında karanlık birikintilere neden olur. Beklenmeyen patlamalar bu tür şuuraltı birikimlerinin sonucudur. Toplum, sıkıştığı bir anda, geri dönüp düşünebilse, geçmişteki yaşantı ve deneyimlerinden nice çözümler çıkarabilir.” (Karakoç, 2008, s. 35). Kopmaların insandaki ve toplum üzerindeki etkileri benzer etkilerdir. Toplumlar için geri dönüşler, yani deneyimlerin bilgisini canlı tutmak önemli bir kazanımdır. Hâfızanın zayıflığı durumunda, yani milletlerin tarihçe zayıf oldukları dönemlerde Karakoç’a göre kitleyi zaman zaman bir hezeyan basar (Karakoç, 1988, s.415). Tarihin kopması, dondurulması, gerçekliğinin bir hayale, somutluğunun ise efsanelerle bezenmiş bir soyutluğa evrilmesi ile sağlıklı bir yapı kurmak bir tarafa, hem toplumsal, hem bireysel, hem de devlet olarak krizlere girilir. Karakoç Müslümanlar’ın son bir iki yüzyıldır ki, tarihle olan sağlıklı ilişkilerini yitirdiklerini ifade eder. Buna göre kimileri sanki geçmişte yaşıyor gibidir. Bundan daha kötüsü ise, başı sonu olmayan, sanal bir zaman parçasında yaşar oldu Müslümanlar (Karakoç, 2010, s.118).

Karakoç’un tarihe bakışında Osmanlı geniş yer tutar. Biraz evvel belirttiğimiz gibi Osmanlı Devletini Ortadoğu’nun İslâm Milleti’nin devleti olarak görür (Karakoç, 2007, s.11). Osmanlı Devleti’nin İslâm’la irtibatı farklı boyutlar içermektedir. Osmanlı İslâm’ın bir yorumunu hayata geçirmiş, İslâm’ı köklere sirayet edecek derecede hayatın ve devlet işleyişinin içerisinde taşımıştır. Karakoç’a göre “Osmanlı Devleti dönemi, İslâm’ın bir gerçekleştirimi olarak bir idea dönemiydi. Hakikat medeniyetinin bir tür bir gerçekleştirimi olarak maddede ve manâda âdeta Süleyman Peygamber dönemini diriltmişti.” (Karakoç, 1986A, s.74). Osmanlı Devleti önemli bir pratik ortaya koyarken, çok ciddi birikim oluşturmuş ve bu birikim çökme döneminde dahi devleti güçlü kılmış ve yine kurtuluş reçetelerini kendi bünyesindeki insanlar eliyle aramıştır. Büyük bir birikim ve tecrübenin en zengin biçimleri doğmuştur Osmanlı’dan sonra gelen insanlar için. Cumhûriyet dönemiyle başlayan yeni tarih algısı ne yazık ki, her bir icraatı ile hâfızaya bir darbe vurmuş ve ne yazık ki, bütün bunlardan yararlanamaz duruma gelinmiştir. Karakoç’a göre artık Osmanlı’nın geri gelmesi, yeniden diriltilmesi imkânsızdır. “Ancak, Osmanlı Devleti gelecekte oluşacak İslâm Devletleri için sonsuzca faydalı olabilecek bir kaynaktır. Bir hazinedir Osmanlı tecrübesi.” (Karakoç, 2010, s.67) Yine başka bir yerde tarihe yaklaşım konusunda önemli bir açılım sergiler. Karakoç artık eskiye (“70-80 yıl öncesine”) dönüşün mümkün olmadığını, ama yine de bu aradaki kopuklukların yaşandığı dönem ile bu dönemden önceki bin yıllık ve daha büyük bir zamanla olan çelişkinin giderilmesi gerektiğini kaydederek (Karakoç, 2010, s.129) zamansal tutarlılığın, zamansal istikrarın ve son olarak zamansal devamlılığın sağlanması yolunda önemli bir tespitte bulunur. Geçmişin sürekli olarak reddi ve giderek refleksi

halini alan unutuş, sorunları bitirmemiştir. Yeni bir devlet kurulmuştur, eski devletin devamı olmadığını ifade eden devletin karşılaştığı sorunlar yine eski devlet döneminin sonunda yaşanan sorunlardır. Karakoç'a göre "Osmanlı Devleti'nin devamı olduğumuzu kabul edip ona göre geçmişten kalan meseleleri teker teker çözüme yolunu tutmuş olsaydık, bu yıkılışı en az zararla kapamış olurduk" (Karakoç, 2011, s.7). Gelineen süreçte Karakoç II. Abdülhamid'in İslâm Birliği çabasının önem taşıdığını (Karakoç, 1988, s.109), coğrafyanın, tarihin, kültürün, din ve ekonominin oluşturduğu şartların zaten İslâm ülkelerini birliğe çağırdığını (Karakoç, 1988, s.106), Türkiye'nin güvenliğinin de buna bağlı olduğunu (Karakoç, 2010, s.38), bunu ütopya sananlar, sanıp aldananlar olmasına (Karakoç, 1986D, s.92) rağmen bu birliğin realitede olduğunu (Karakoç, 1988, s.107) ifade eder. Osmanlı'nın bunu büyük oranda sağlamış olması Karakoç'un Osmanlı tecrübesine verdiği önemi daha da artırmaktadır. "İslâm Birliği idealini bir hayal, bir Orta Doğu'nun yerli devletini yalnız Müslümanlar kurmuştur ve ancak yine Müslümanlık ideali etrafında toplananlar kurabilir. Çünkü Orta Doğu'nun bütün ırklarının ortak dini, kültür ve hatırası İslâm'dır." (Karakoç, 1988, s. 388)

Coğrafya Bilinci, Anadolu Duyarlığı

Sezai Karakoç'un en dikkat çeken yanlarından birisi, kulağını Anadolu'ya ve diğer İslâm ülkelerine veya bölgelerine veriyor olmasıdır. Anadolu coğrafi konum olarak olduğu kadar, tarihsel açıdan da önem taşır. Anadolu'nun İslâmlaşması ile Anadolu'da özgün bir pratik de görülmüştür. Karakoç'un Anadolu'ya bakışına dikkat edildiğinde, Anadolu'yu 'diriliş'e bir mekân olarak görmesinden dolayı önemseddiği anlaşılır. Karakoç, Anadolu'nun bu kaynak olma hâlini, coğrafya ve tarih olmak üzere iki temel unsura dayandırmakta ve bu iki unsur üzerinden medeniyet meselesini dile getirmektedir. Onda coğrafya ile tarih birleşmekte ve medeniyet şeklinde bir görünüm kazanmaktadır (Coşkun, 2010).

Karakoç'a göre Anadolu'nun bir kaderi vardır; o da Doğu ile Batı'nın karşılaştığı yer olmaktır. "Bu kader ki, birden coğrafyayı tarih, tarihi medeniyet karşılaşması, onu da iki düşüncenin, iki mizâcın, iki ana dünya görüşünün, realizm ile hayalciliğin, idealizm ile oportünizmin karşı karşıya geldiği, çatıştığı, kimi zaman da barışıp kaynaştığı, umulmadık uzlaşmalarla birleştiği bir savaş toprağı yapıyor." (Karakoç, 2008, s.27). Böyle bir önem taşıyan Anadolu kendi kaderine uyumlu oldukça yükselişin, bu uyumu kaybettikçe acının vatani olmuştur. Anadolu'nun kendine özgü bir iktisat modeli var. Karakoç komünizme karşı fikirler öne sürdüğü kadar kapitalizme karşı da bir duruş sergilemiştir. Kapitalizmin Anadolu ruhuna yabancı olduğunu ifade eder (Karakoç, 2008, s.33). "Anadolu'yu dinlemek, tabiatüstüne çıkmaktır." şeklindeki değerlendirmeden, Sezai

Coşkun'a göre, şairin coğrafi unsuru metafizik düşünceye dayalı bir medeniyet tasavvurunu ortaya koymak için araç olarak kullandığı anlaşılmaktadır (Coşkun, 2010).

Sezai Karakoç, Anadolu'ya ilişkin dile getirdiği bütün bu 'zenginlikleri' Anadolu'nun taşıdığı 'diriliş' potansiyelinin büyüklüğünü vurgulamak maksadıyla söz konusu eder (Coşkun, 2010). "*Anadolu ruhu, kendi benliğini yeniden bulacak, özeleştirisini yapacak ve maddî ve manevî cepheleriyle Yeni Yapı'yu kuracaktır. Anadolu ruhu, eskiyle yeni arasındaki köprüyü yeniden doğu ve batı yakası ayaklarına kavuşturacaktır*" (Karakoç, 2011, s.140). *Anadolu'yu Dinlemek* başlıklı yazı (Karakoç, 1986C, s.7) ile kulağımızı Anadolu toprağına dayama teklifinde bulunur; bu toprağın derinliklerinde hangi sesin olduğunu sorar? Anadolu'yu dinlemek tabiatüstüne çıkmaktır. Çünkü tarih planında Anadolu, maddecilik teorilerinin iflasına en iyi örnek olarak ekonomik gücünün Anadolu'su değildir. Anadolu'nun kendine özgü bir modele ev sahipliği yaptığının bilgisi ve inancı vardır Karakoç'ta. Bundan dolayı Anadolu modeli üzerinden kapitalizme karşı durduğu gibi maddeciliğe de karşı durur. Karakoç, düşünce anlamında Anadolu'nun yeniden dirilmesi üzerinde durarak Anadolu büyük düşünceler çıkardığı halde, devletin çökmeye başlaması ile kendi içine kapandığını ifade eder (Karakoç, 1988, s. 194). Anadolu'nun geçmişte büyük düşünceler, önemli uygulamalar çıkarmış olması, bunun güncel planda neden olmayacağı sorusunu da getirecektir. Diriliş fikrinin bir anlamda buna dönük bir çaba olduğunu da belirtmek gerekiyor.

Sonuç

Sezai Karakoç, 1960 yılından başlayan ve 21. yüzyılın başlarında hâlâ dirilişini koruyan bir fikir hareketinin öncü ismidir. Kendisinden önceki fikir adamları ile bağ kurup birikimi yüklenme becerisi gösterirken, Anadolu'nun ve Anadolu'daki tarihimizin önemi üzerinden hareket ederek bir anlamda modernliği kendi içinde bir çözüme kavuşturur. Sezai Karakoç kendisinden önceki dönemlerde bir anlamda gelenek ve modernlik ayrışmasını, çatışmasını çözmüş, geleneğin gücünü ve modernleşmenin tekâmülünü tamamlamış hâli olan Batı-dışı modernlikle de sorun yaşamamıştır. Tarih konusu üzerinde durması, muhafazakâr jargonun "ibret alalım tarihten" sloganı çerçevesini çok aşan bir boyuttadır. Tarihin güncellenmesinin, yürümesinin ve bugüne gelmesinin gerekliliği üzerinde durur.

Karakoç'un medeniyet, kültür, millet, tarih, yerlilik vb kavramlar ve yaklaşımlar çerçevesinde öne sürdüğü fikirlerin kendine özgü olduğuna kuşku yoktur. Bu fikirlerin iki defa siyasî parti üzerinden de anlatıldığı düşünüldüğünde Karakoç'un dergi, gazete ve siyasî parti gibi araçlarla Diriliş'i anlatma çabasına girdiği görülecektir. Karakoç'un medeniyet, millet, tarih, devlet vb. konularda öne sürdüğü fikirler en yakın dönem olarak

II. Meşrutiyet dönemi İslâmcıları ile paralellikler taşır. Ancak –belirtildiği gibi- o dönem İslâmcılarındaki ciddî arayış, ideolojileşen din algısı hem büyük tartışmalara, hem de kırılmalara neden olmuştu. Geleneksel kurumların egemen olduğu bir dünyaya modern (tam anlamıyla modernist değil) bir önerme sunulması kabullenilmesi kolay olmayan bir durum doğurdu. Her ne kadar bu ideolojileşme süreci ülkenin düşman işgaline uğramaması, Osmanlı'nın birliğinin korunması, devletin yine bir şekilde bekâsı amacı da taşımaktaydı. Dolayısıyla sancılı bir fikrî süreç yaşanmış, bu fikrî süreç I. Dünya Savaşı ile kesintiye uğramıştır. Millî Mücadele döneminde ise enerjisini memleketin düşman işgalinden kurtulmasına harcamıştır. Fikrî olarak 1950'li yıllara kadar neredeyse varlık emaresi göstermeyen bu entelektüel çizgi Sezai Karakoç'un şahsında, süreçlerini tamamlamış, sorunlarını çözmüş, çatışmalarını aşmış ve gelenekle barışmış olarak yeniden fikir hayatımızda yerini almıştır. Bu bakımdan Sezai Karakoç, bugünkü İslâmîdüşüncede fikrî geleneğe sahip, fikrî bir silsilenin içinde değerlendirilebilecek birkaç fikir adamından birisidir.

Kaynakça

- AYVAZOĞLU, Beşir (1996) Geleneğin Direnişi, Ötügen Neşriyat.
- Cemal SÜREYA, (2010) 99 Yüz, Yapı Kredi Yayınları.
- AKKANAT, Cevat (2002) Gelenek ve İkinci Yeni, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÖZDALGA, Elisabeth (1998) Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu / Resmi Laiklik ve Popüler İslâm, Çev.: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınları.
- CAN, Hamit (2003) "Siyasal Bir Tasarım Olarak Diriliş Partisi", Hece Dergisi (Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş-Özel Sayı), Sayı: 73, Ocak.
- BERKİ, Kâmil Eşfâk (1986) "Zamana Adanmış Sözler'de Şiir Beni'nin Boyutları", İlim ve Sanat dergisi, Sayı: 5, Ocak- Şubat.
- ALVER, Köksal (2003) "İnsan ve Toplum Gerçekliğini Heceleme -Sezâi Karakoç'un Düşünce Yazıları", Hece Dergisi (Bir Uygarlık Tasarımı Olarak Diriliş-Özel Sayı), Sayı: 73, Ocak.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er (1995) Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri, Yeni Şafak Yayınları.
- ----- (2003) *Türk Modernleşmesi*, Lotus Yayınları.
- MERİÇ, Nevin (2004) *Fetva Sorunlarında Değişen Kadın Yaşamı*, Elest Yayınları.
- GÖLE, Nilüfer (2001) *Modern Mahrem*, Metis Yayınları.
- COŞKUN, Sezai (2010) "Sezai Karakoç'un Şiirleri Üzerinde Edebiyat -Medeniyet -Coğrafya İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Bölüm 5/1 Kış.
- KARAKOÇ, Sezai (1986a) Çağ ve İlham II, Diriliş Yayınları, 4. Baskı.
- ----- (1986b) Düşünceler I, Diriliş Yayınları.
- ----- (1986c) Günlük Yazılar I, Diriliş Yayınları, 4. Baskı.
- ----- (1986d) Günlük Yazılar III, Diriliş Yayınları, 3. Baskı.
- ----- (1986e) Günlük Yazılar IV- Gün Saati, Diriliş Yayınları.
- ----- (1988) Günlük Yazılar II- Sütun, Diriliş Yayınları, 4. Baskı.
- ----- (1999) Mehmed Âkif, Diriliş Yayınları, 8. Baskı.
- ----- (2003) Çıkış Yolu III, Diriliş Yayınları.
- ----- (2007) Tarihin Yol Ağzında, Diriliş Yayınları, 3. Baskı.
- ----- (2008) Unutuş ve Hatırlayış, Diriliş Yayınları, 3. Baskı.
- ----- (2010) Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı I, Diriliş Yayınları, 3. Baskı.
- ----- (2011) Yapı Taşları ve Kaderimizin Çağrısı II, Diriliş Yayınları.
- ----- (2012) İslâm'ın Dirilişi, Diriliş Yayınları, 11. Baskı.
- KARATAŞ, Turan (1998) Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezâi Karakoç, Kaknüs Yayınları.
- AKÇURA, Yusuf (2005) Üç Tarz-ı Siyaset, Lotus Yayınları.
- PEKER, Yüksel (2010) Öncü Bir Düşünür Olarak Sezâi Karakoç, Ed.: Mehmed Çelik-Yakup Çelik, Sezai Karakoç, Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Geleneğin Diriliş'i: Bir Fikir Adamı Olarak Sezai Karakoç

Murat Erol

Abstract

Sezâi Karakoç is a name taken his place in intellectual lineage of Islamic thought since the Ottomans to present. It is possible to mention the influences of Necip Fazıl and Mehmed Âkif in an ideological sense. The magazine Diriliş which he started to publish in 1960 has become the name of his ideas in general. Being one of the most important poets of Turkey, Karakoç's poems are a continuum and a projection of his ideas. Sezâi Karakoç, both in his poems and proses, often focused on the concept of civilization and he interpreted the civilization form the perspective of religion. In his approach to the concept of the nation, again religion is effective. According to Karakoç, a nation is the one who live on the same civilization. He also has important ideas about history. These ideas are possible to be assessed in the context of indigenoussness. Ottomans, according to Karakoç, proved one of the most important practises of İslam. The ideal and political influence of Sezâi Karakoç continues increasingly and deepeningly today. In 1960s and 70s he mostly had displayed a critical stance against communism, however, after 1980, in the changing conjuncture, he displayed a solid stance against capitalism and Western imperialism.

Key Words: Sezai Karakoç, Diriliş, civilization, nation, indigenoussness

Geleneğin Diriliş'i: Bir Fikir Adamı Olarak Sezai Karakoç

Murat Erol

Özet

Sezâi Karakoç, Osmanlı'dan günümüze gelen İslâmî düşüncenin, fikrî silsilenin içerisinde yer alan bir isimdir. Kendisinde Necip Fâzıl ve ideolojik anlamda Mehmed Âkif etkilerinden söz etmek mümkündür. 1960 yılında çıkarmaya başladığı Diriliş dergisi genel olarak fikriyatının da adı olmuştur. Türkiye'nin en önemli şâirlerinden olan Karakoç'un şiirleri de düşüncelerinin bir devamı ve izdüşümüdür. Sezâi Karakoç gerek şiirlerinde gerek nesirlerinde medeniyet kavramı üzerinde sıkça durmuş, medeniyeti din üzerinden yorumlamıştır. Onun millet kavramına yaklaşımında da yine din etkindir. Karakoç'a göre aynı medeniyetin üzerinde yaşayanlara millet denir. Tarih da konusunda önemli fikirleri vardır. Bu fikirlerin yerlilik bağlamında değerlendirilmesi mümkündür. Osmanlı, Karakoç'a göre İslâm'ın en önemli pratiklerinden birini ortaya koymuştur. Sezâi Karakoç'un fikrî ve siyasî anlamda etkisi günümüzde artarak ve derinleşerek sürmektedir. 1960 ve 70'li yıllarda ağırlıklı olarak komünizme karşı bir eleştirel duruş sergilerken, 1980 sonrasında gelişen konjonktürde kapitalizme ve Batı emperyalizmine karşı sert bir duruş takınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sezai Karakoç, Diriliş, medeniyet, millet, yerlilik.

Düşünmek ve Bir Başka Yere Gitmek: İsmet Özel'in Dairesel Tekâmülü

Abdulkadir Hacıaraboğlu

“Her zaman nereye gittiğimiz kim olduğumuzu ifşâ eder.”¹

Giriş ve Yöntem Üzerine

Tek işçinin bile elini sıkmamışken, 1939'da çıkarıldığı mahkeme salonunda hâkimin yüzüne Marksist olduğunu haykırdığını yazar Cemil Meriç. Düşüncesi, Avrupa'nın ufuklarında dolaşırken ayaklarını bastığı topraklarda karşılaştığı bir gencin “*Sen bizden değilsin!*” demesi üzerine zihnî bir sorgulamaya girdiğinden bahseder. Türk düşüncesinde kendiliğin tahkikiyle, irfanla en çok meşgul olmuş bir münevver olmasında bu sorgunun keskin izlerini görmek mümkündür Meriç, “*Sen bizden değilsin!*” uyarısıyla birlikte bir uçurum kenarında uyanmıştır: “*Onlar kim, ben kimim?*” soruları kafasında dolaşır. Avrupa'yı tanıma diğerleri gibi kendisini de ülkesinden koparmış; Tanzimat'tan beri bir alınyazısına dönüşen aldatmak ve aldatmak ikilemi Türk aydınını bir lânet çemberine hapsedmiştir. Meriç, “*Yığın Avrupalılaştırken aydınlar Türkleşmeli.*” düşüncesiyle çalışmaya başlar. Henüz geç de değildir: “*Spinoza kırk dört yaşında ölmüş. Nietzsche kırk dört yaşında delirmiş. Ben yolumu kırk dört yaşından sonra buldum.*” diye yazar (Meriç, 2002: 282).

Takriben on yıl sonra *Cuma Mektupları*'nın ilk cildini yayımlayan İsmet Özel, *Mağaradakiler*'in kaleme alındığı dönem (1978) üzerine düşünürken aynı noktaya temas eder. Rektörün karşısında komünistliğini dile getirdiği için birkaç gününü nezarete geçiren Özel, 1970'lerin sonun-

1 **Özel**, İsmet (2011a) Henry Sen Neden Buradasın- I,11.Baskı, Şule Yayınları; İstanbul, s.102.

daki sahte çatışmaları, sloganları, ideolojik kamplaşmaları; gerçek siyasî mekanizmaların dışında bir yerde konumlandırırken “*düşünce dünyamıza getirilen kontrol mekanizmaları*”ndan söz eder. Müşterek bir aldanış olmaksızın ayakta duramayacak ideolojilerin kuru gürlüğü çıkarmaları, bunun toplumun büyük çoğunluğu nazarında hiçbir ağırlığının olmaması, tartışılmasına ihtiyaç duyulan konuların tartışılmaması ve ne çatışmaların, ne de sloganların ülkedeki yaraya merhem olmaması, söz konusu mekanizmanın işlerlik biçimidir. Batı'nın yalanlarına inanmamıza imkân tanıyan ufuksuzluk yahut onların ufkunu kendi ufukumuz sanmamızla, toplumun kendi sorunlarına kendince bir cevap üretme imkânının bulunmaması, birbirinin alternatifiymiş gibi sunulan şablonlar arasında seçim bocalamasından öteye gidilmesine de engeldir. (Özel, 1989: 22)

Cemil Meriç'in düşünce dünyamız üzerindeki genişletici, ferahlatıcı tesirinin bir benzerini bulduğumuz İsmet Özel düşüncesi de belirli bir noktaya kadar bu şablonlar içinde okunabileceği gibi, esas gücünü bunların dışında var olma imkânı ile kazanmıştır denilebilir. Tanzimat'la birlikte Avrupa'ya teslim olunarak bu şartlarda yaşanmaya başlandığını vurgulayan İsmet Özel, bu gerçekliği reddederek Türkiye'de düşüncenin kendini aramasında, bulmasında ve kendisi olarak kalmasında bir değer görür. Orijinal gibi sunulan tercüme fikriyatın aksine Özel, bu fikirlerdeki yenilik vurgusundan ötede asıldan, hakikî olandan ve üzerine bastığı topraklardan fıskıran bir gerçekten yola çıkmıştır. Hava gibi solunup su gibi içilen bu ham gerçekliğin algılanış, değerlendiriliş ve yeniden üretiliş biçimleri arasındaki farklılıklar; onun ortaya koyduklarına tâlip olanlarca tekâmül kanunları gereği çoğu zaman tam algılanamamıştır. Bu yüzden bazen “*yüz seksen derece dönmekle*” (Özel, 1984: 55) itham edilirken, bazen de “*ben ömrümüm hiçbir döneminde 'solcu' olmadım.*” (Özel, 2012) demek gereği hissettiği durumlar ortaya çıkmıştır.

Bu yazıda, İsmet Özel düşüncesinin iki farklı konumlandırılabilirliği üzerinden giderek dünü yorumlama, bugünü değerlendirme ve yarına hazırlanma çerçevesinde onunla açığa çıkan fikrî tabanı görebildiğimiz kadarıyla ele almaya, böylece müsbet ve menfi temalara ulaşabilmeye gayret edeceğiz. Bu tabana ilişkin olarak iki farklı yaklaşımla Özel'in fikrî düzende niceliğin eleştirisi ve niteliğin kavranmasını arayacağız.

Niceliksel olarak sosyalistlik, İslâmcılık ve Türklük gibi üç farklı dönemselliğe bağlı olarak okunabilen İsmet Özel düşüncesi, bu yönden bir gereklilik odağında tartışılabilecektir. Gereklilikten kasıt şudur: Yaşadığı devir itibarıyla Türkiye'nin içinde bulunduğu şartlar bazı toplumsal duruşlara ihtiyaç duyabilmekte ve yurtseverce mevzilendirilmiş düşünce de bu ihtiyaçlar temelinde her defasında tazelenerek yeniden biçimlendirilebilmektedir. Bu yönden onun, “*neyin söylenmesi gerekiyorsa onu söyleyen adam*” olarak anlamlandırıldığı bir “ibn'ül-vakt” diliyle konuştuğu

düşünülebilir. Öyleyse sosyalistliğine dair temelde şunlar dile getirilebilir: Özellikle DP iktidarından itibaren sağ düşüncenin dünya sistemine paralel olarak gelişmesi onda bir tepki yaratmıştır. Buna bağlı olarak sağcı kesimi herhangi bir düşünceleri olduğu için değil, düşünmekten korktukları için mevzilenmiş görmektedir (Özel, 2011b: 72). 27 Mayıs 1960'dan itibaren solun, verilen söz hakkıyla birlikte oluşturmaya başladığı söylemin aldığı biçim de bir başka tepki doğurmuştur. Nihayet, tüm gelişmelerin aynı paralelde devam ederek ulaştığı neticelerin tarihsel köklerini net bir şekilde okuyabilmesi de bugüne ve yarına ilişkin tutumunda onu mevziin *kalmılaştırılmasına* götürmüştür. Bu perspektif Özel'e daha hareketli, güncele ilişkin ve sathî bir bakış getirmektedir.

Fakat ikinci bir yönden bakıldığında Özel; şeklen farklı araçlar, değişik söylemler kullansa da bütüncül bir bakışla tek bir merkezin etrafında konumlandırılabilir. Bu merkezi biz nitel bir baz olarak değerlendireceğiz. “1963'te Türkiye için ne düşünüyorsam, hâlâ aynı şeyi düşünüyorum. Yani Türkiye'nin gâvurların sultanından kurtarılması için mücadele ediyorum.” derken bunu yüzeysel ve genelgeçer bir okumanın ötesinde, ferdî ve millî bütünlüğüne ilişkin “varoluşsal güvenlik” odağında ele almak imkânı da mevcuttur. Böyle bir imkân, siyasî ve toplumsal olanı tarihsel bir varoluş-yokoluş şartı içinde okuyabilmemize olanak sağlayacaktır. Bunun yanı sıra salt siyasi değil; onun hayatî ve felsefi kıymetlendirmelerinin kapsamını da aralayabilecektir.

Bu ikili eleştiriden geçirilerek özgün bir yoruma ulaşılabilecektir: Özel düşüncesi bu sayede, şahsiyetinden de ilham alan ve gerekliliklerin zorlamasında biçimlenmişliğinin eksikliği gösterilerek, farklılıklara odaklanmış bir değişim çizgisinde değil; tutarlılıklar ekseninde, bir merkeze bağlı dairesel tekâmül geçişinde ele alınacaktır.

1. Bir Gereklilik Olarak Sosyalist Tavır

İsmet Özel'in kendi düşünsel seyri için kullandığı “etkenler”e ait işaretlemler, onun fikirlerini oluştururken bazı dışsal tesirlere açık olduğunun izlerini taşımaktadır. Neden toplum içinde ülkücü veya şeriatçı olarak anılan gruplara değil de, sosyalist olanlara yanaştığını ifade ederken ilk gençlik günlerinde mezkûr etkilere ne kadar açık olduğundan söz eder (Özel, 2011b: 71). Bu dışsal etkenlerin, karakterinde ortaya çıkmış ya da çıkmamış bazı niteliklerle birleşmesiyle bir yola sürüklendiği düşünülebilir. Daha doğru ifadeyle Özel'in düşüncesine giriş için ihtiyaç duyulan yaklaşımı, kendini içinde bulduğu yaşama alanında birçok tesirin altında oluşan bir gereklilikler zinciri ile anlayabiliriz. “Beni sosyalist olmaya iten etkenler Müslüman olmaya da itti. Ben aynı yol üstünde yürüyüp Müslüman oldum.” (Kalkan, 2010: 169) diyen İsmet Özel'in “sosyalizm”i benimseme gereklerine eğildiğimizde ve bunu kişisel ve toplumsal boyut-

ları içinde ele aldığımızda; ilk olarak tabiatında keşfettiği bir itaatsizlikle büyüdüğünü söyleyen (Özel, 2011b: 19), doğumunu dahi “*müttefik kuvvetlerinin Almanya sınırlarını aştığı günler*”le mimleyen şairin bu karakteristik özelliğinin de tesiriyle henüz lisedeyken kendisini sosyalist olarak tanımladığı belirtilmelidir (Kalkan, 2010: 61). “*Gücünü üzerimde denemeye yeltenen resmî ve gayri resmî her türden otorite açıktan düşmanım oldu.*” (Özel, 2012b: 61) derken, bu konuda en büyük desteği şiirden aldığını, yazar. İtaatsizliğinin kadirşinas olarak vafettiği insanlardan çok, toplumsal kurumlara yönelmesi ve zararının dokunmasını istemediği “iyilerin” savunulmasına aday oluşu, henüz kendini Marksist olarak görmediği bu dönemde, onu, devrimci bir tutuma sevk ettiği anlamına gelebilir. Genç yaşta böyle bir tanımlama ile kendini bulması; 1944 doğumlu düşünürün “burun sürtülmesi” olarak nitelediği pozitivist eğitimin etkisi ile 1960’lı yıllarda yaygınlaşan toplumcu tavırların doğurduğu olağan bir sonuçtur. (Özel, 2011b: 44). Bununla birlikte üniversiteye başladığı dönemde CHP cumhuriyetçiliği ve aşırı sol olarak tanımlanan uçlara meylettğini de kendisi yazar. Yol arkadaşı da kendisinden önce solcu ve partili olan şair Ataol Behramoğlu’dur.

Bu temayülde ağabeyinin, *Yön* dergisinin ve sosyalist gençliği CHP’nin dışında yeniden bütünlemeye çalışan Doğan Avcıoğlu okumalarının da tesiri söz konusudur. Ki kendisi de bu dönem için “*bir gencin sosyalizan düşüncelere meyletmesi kadar olağan bir şey düşünülemezdi.*” diye yazar (a.g.e.: 44). Yine aynı dönemde sosyalist ve komünist yazarların doğru bildiklerini söylemeleri karşılığında bedel ödemeleri de Özel’in gençlik damarı üzerinde bir tesire sahiptir. Bu tesir, mutlu azınlığın tam karşısında bir başka azınlığın içinde olma arzusunu tahrik etmiştir. Kişiliğindeki müsbet zemine uygun olarak çevresel faktörler de muhtemelen onun kimliğinin oluşmasına katkı sağlamıştır. “*Türkiye’de yaşayan bizler için hiçbir beşerî vâkıa[nın] başımızdan geçen siyasî değişmeler kadar belirleyici*” olmadığını yazan Özel’in on altı yaşındayken karşılaştığı 27 Mayıs darbesinde tüm toplumla beraber “kırıldığı” da açıktır. Bu dönemi daha sonraları bir “kapitalizme giriş” olarak okuyacaktır, ancak o günlerde diplomahılar arasında rağbet gören sol siyaset, devletin de varlığında bir sakınca bulmamasıyla gelişmektedir. Ülke çapında bir meşruiyet savaşı vermekte olan TİP’ne “*bir yüke omuz verme gayretiyle*- üye olarak sosyalistliğini de 1963’te deklare eder (a.g.e: 47). O günlerle ilgili olarak “*Hangi sebeplerle sosyalist oldunuz?*” sorusuna verdiği cevap kâfi derecede açıklayıcıdır: “*Bu benim ülkemle, yaşadığım insanlarla en verimli, en üretken ilişkiyi kurma ihtiyakıyla alâkalı bir şey. Ben sosyalist iken herkesin vazifesi sosyalist olmaktı*” (TGRT, 13 Ocak 2005). Kendisini komünizm yönünden asıl etkileyenin, “*bu yolla daha bilgili, daha geniş ufuklu, zevki daha gelişmiş ve hatta daha ahlâklı bir insan olabileceğinin*” işaretlerini komünizmde görmesi olduğunu da yazmıştır. Bu yönden belli bir program üzere değildir eğilimi; ihtiyaç, özlem ve iradedden ibarettir (Özel, 2011b: 71-73).

Verilen bilgilerden hareket ederek, sosyalist olmanın 1960 sonrasında “görünen” anlamını keşfe çıktığımızda anti-emperyalizm kavramının ağırlığıyla karşılaşmaktayız. Nitekim NATO’ya dahil olmakla başlayıp, Tanzimat’tan beri süregelen tepeden inme Batılılaşmanın bir uzantısı olarak hazırlanan 1961 Anayasası ile olgunlaşan bu dönemin, doğumunu hızlandırdığı öğrenci hareketlerindeki memleketçi, yurtsever ve milliyetçi tutum da anti-emperyalizmin bir çıktısıdır. Deniz Gezmiş’in 1971’de mahkemede yaptığı savunmasında yazdığı gibi “*Dünyanın ve Ortadoğu’nun en eski devletlerinden biri olan Türkiye, (...) yarı bağımlı*” (Behram,1998:35) bir hâle gelmiştir, bu durumla tebâruz eden düzen fikri, ülke içerisinde geniş bir skalada, geniş bir cephede fikirleri ve eylemleri tetiklemektedir. Aynı partinin çatısı altında bulunmalarına rağmen Gezmiş ve arkadaşlarıyla aynı şekilde düşünmeyen ve hareket etmeyen Özel’in, ülkesi ve insanlarıyla arasında kurmak istediği bağın iktisadî ve ideolojik tutumdan ötede, sosyal ve varoluşsal irtibatı da bu milliyetçiliğin geniş çeşitliliğine dahildir denilebilir. Zira etnik bir milliyetçilik sayılamayacak olan yaklaşımını hiçbir zaman da kaybetmemiştir: Toprağı ve insanıyla ülkesini benimseten yurtseverliği, sosyalist bir dönüşüme inandırmıştır onu.(Özel, 2011b: 80). Ki *Halkın Dostları* dergisinin çıkış aşamasında derginin amaçlarından birisi olarak “*emperyalizm ve gericiliğe karşı bir kültür cephesi*” aradığına değindikten sonra, “*Halklarımızın değerlerini yaşatmak, yaymak, ileri götürmek, yüceltmek dileğindedir.*” der (Kalkan, 2010: 116).

Tüm bunlar dönem içerisinde dünyanın ve Türkiye’nin gereklilikleri karşısında tavır almak isteyen genç bir şairin düşüncelerinin oluşumunda başlangıç için itici bir kuvvet, harekete geçirici birer unsur olarak değerlendirilebilir. Ancak gereklilik üzerine inşâ edilen bu yaklaşımın, Özel’in bundan sonradaki fikrî seyahatini aynı tutarlılıkla açıklaması pek mümkün değildir. Nihayetinde 27 Mayıs’ın rüzgârına kapılarak ve solun açılımdan güç alarak, içinde yaşadığı toplumun var olma şartlarının peşine düşerken, kendinde bulduğu itaatsizliği devrimci bir tutuma dönüştürebileceği söylenen İsmet Özel’in daha ağır şartlar altına girildiği bir dönemde var oluşunun bir gereği olarak çizgisini kuvvetlendirmesi beklenecektir. Örneğin Amerikan çıkarları gereği haşhaş ekiminin yasaklanması yönünde Türkiye’ye sarâhaten uygulanan baskı, ancak muhtırayı müteakiben bir karşılık bulabilmiştir. 12 Mart balyozunun gölgesi altında yurtseverlikle karşı koymak istediği emperyalizmin bıçağı kemiğe daha da yaklaştırdığı kesindir. Nitekim bu dönemde illegalite güçlenmiş ve aynı kuşakta yer alan birçok sosyalist öğrenci âdeta silahlanmanın kaçınılmaz olduğunda hemfikir hâle gelmiştir. 12 Mart’ın hemen evvelinde farklı gruplarda Deniz Gezmiş, Mahir Çayan, Sinan Cemgil ve arkadaşları silahlı eylem başlatarak öncü olmak da istemişler, halkın da sonrasında kendilerine katılacağını düşünerek bir devrim harekâtına girişmişlerdir. Bu gençler, Özel’e göre karmakarışık düşünceler ve ilişkiler içinde kendilerini harcamaktadırlar.

TİP'e üye olan fakat onun aksine silahlanmak isteyen Gezmiş, daha 1969'da "halk savaşı başlatmak" amacıyla hareket etmeye başlamıştır (Feyizoğlu, 1998: 258).

"Özellikle 1967-68'den sonra giderek yaygınlaşan toplumsal, ekonomik ve siyasal huzursuzluk, 12 Mart'la birlikte, tek tarafı olarak, bu kez sıkıyönetim uygulamalarıyla sürdürülmeye" (Behram, 1998: 19) başladığında İsmet Özel hiç de içinden geldiği sol hareketin tavrına sahip olmayacaktır. Hatta bu yönden onu tahrik edebilecek unsurların varlığını bile kabul etmemektedir: Üzerinde hissettiği bir şiddet ve yıldırma operasyonunun olmadığından, şâyet bunlar olsaydı gururuna yenik düşerek yolundan sapabileceğinden söz eder (Özel, 2011b:94). Her ne kadar "suskun ve kederli" olsa da ömrü boyunca siyasî tavrını, üstelik hiçbir uzlaşma kabul etmeyen taraflarıyla birlikte ortaya koymaktan çekinmemiş olan Özel'in o günlerde kabuğuna çekildiği ya da sindiği de söylenemeyecektir. Ayrıca *Âmentü* şiiri yayımlanana kadar (1974) herhangi bir fikrî değişimin ilânına da başvuramaması sebebiyle, onun bu dönemi bir tahkik, keşif ve bulduklarının demlenmesi ile geçirdiği düşünülebilir.

Kendi söylemine başvurulduğunda Özel'in sosyalistliğiyle Müslümanlığı aynı gereklilik içinde gördüğü bilinmektedir. Bunu siyasî bir şablon içinde okuduğumuz zaman onun, iktidar değişimi ve oluşumunda sağ-sol gibi iki kampa ayrılmış görünümüne rağmen Türkiye'deki gerçek bölünmenin dünya sistemi karşısında takınılan tavır olması kıstasının üstü örtülecektir. Özel'e göre dünya sistemi ve onun işleyişi söz konusuken Müslümanlık ve gayr-i Müslimlik tek belirleyici unsur olmamaktadır. Bu yönden siyaset bağlamında sosyalistlik ve Müslümanlık aynı hat üzerinde hareket edilecektir (Özel, 1989:173). Buna rağmen mezkûr gerekliliğin salt siyasî bir okumaya hapsedilmesi, bakışımızın daralmasına, yanlışlığa düşmemize sebep olacaktır. İsmet Özel'i hem sosyalist, hem de Müslüman olmaya zorlayan gereklilik, bize göre bir arayışın karşılığını bulması anlamındadır. Bu durum, örneğin emperyalizme karşı takındığı tavır gibi sosyal/düşünsel duruşuyla doğrudan ilişkili değildir. İsmet Özel, İslâm'a yönelişinin bireysel bir tecrübe yahut içsel bir aydınlanma ile olmadığını da kendisi yazar, düşünmenin kendini zorladığı bazı imkânları keşfetmesiyle alâkalıdır. Burada olan onun, esasen bir gereklilik görünümünde tezâhür etmiş arayışıyla ilgilidir. Ki ihtidâsından önce bu arayış dışsal olarak onu itaate mecbur etmeyecek bir özgürlük arayışıyken, İslâm'la birlikte varlığını hissettiği bir güvenlik arayışının farkına varmıştır, denilebilir. Yani bulduktan sonra *securite ontologique* olarak tanımladığı olguya dair arayışı, aslında özgürlük arayışını da ihâta eder. İsmet Özel'in yurtseverlikle ve itaatsizlikle tezâhür eden özgürlük anlayışına dünyasında en yakın bir görüş olarak sosyalizme yönelmiş olması, onun içtimaî bir gereklilik icabı sosyalist olması izâhından bizce daha makûl ve açıklayıcıdır. Yukarıda andığımız öğrenci hareketlerindeki milliyetçi karakterin de, bu perspektifte el alındığında –modernlikle bezeli bir sosyalistlik adı altında- 68 kuşağının sarıl-

dığı milliyetçilikten daha ötede ontolojik bir sahiplenmeyle alâkasını kurmak daha tutarlıdır. Nitekim Özel, kültürel bir dolayımın değil, doğrunun kaynağı olabilecek ahlâkın araştırılmasıyla İslâm'a vâsıl olduğunu anlatır (Özel, 2011b: 92-105).

Milliyetçi karakterini soldan bağımsız olarak keskinleştirdiği dönemlerde solu yeniden tahlil ederken çok farklı detayları ele alma gereği duyması da bize göre bu tutumuyla ilgilidir. Bu tahlillerde sola iki farklı noktadan baktığı söylenebilir. Birincisi, belki kendisini de ilk gençlik döneminde etkilemiş bulunan bir vicdan muhasebesidir ki, ona göre Türkiye'de sosyalizan tezler ve sol düşünceler; iki yüz yıllık batılılaşmanın vicdan azabı olarak yayılıyordu (Özel, 2011b: 43). Tıpkı Avrupa'da ve dünyanın öteki yerlerinde solun yükselmesinin, Aydınlanma düşüncesinin neticeleri karşısında duyulan bir vicdan azabına karşılık gelmesi gibi. Avrupa solu –özellikle Frankfurt Okulu ile anılan neo-Marksizm- yaklaşımı altında; yüz yüze gelinen makineleşme, yabancılaştırma, totalitarizm ve toplumun “gösterge değerini” öne çıkaran bir tüketim kitlesine dönüşmesine yönelik eleştirileri ile Aydınlanma'yı, pozitivizmi ve Marksizm'i sorgulamayı merkeze alarak ve psikanalizi de kullanarak gelişir. Bu gelişim içinde “*Ortodoks Marksizm'in aşırı bilimselci ve objektivistik eğilimlerine karşı koymak, burjuva bilim ve felsefesinin başat formlarındaki yetersizliklere karşılık olarak disiplinler ötesi, 'materyalist sosyal teoriyi' ve eş deyişle 'disiplinler ötesi materyalizm' anlayışı*” (Kızılçelik, 2000: 243) öne çıkarırken Türkiye'de henüz Marksist dahi olmayan bir sol mevcuttur. 27 Mayıs'ın getirdiği söylenen serbestiyetten kuşku duyduğunu belirten Özel, darbe sayesinde açıldığı söylenen kapının; güdük bir kalkınma ideolojisinin yedeğinde, hiçbir tarihi birikimi esas almamış, Batı aydınlanmasından nasiplenmemiş bir sol olduğunu yazar (Özel, 2011b: 42). “*Türkiye'de bazı insanlar proletarya diktatörlüğü denilince kahkaha atacaklarına fişek attılar.*” (Özel, 2011a: 23) diyerek hafiflediği bu solu; sosyalist olsun ya da olmasın temelsiz ve ideolojik zavallılığından ötürü ciddiye almadığını da beyân eder (Özel, 1989b: 91).

Sola bakışındaki ikinci nokta ise; Eleştirel Teori'nin kültür üstüne çalışmalarını ile bir sorgulama ortaya koyması gibi Özel'in de, Behramoğlu ile kurduğu *Halkın Dostları* dergisini yurtseverlik bilincine paralel olarak bir kültürel koruma anlayışı, halka güven ve halk kültürüne sahip çıkma çabasına tevcih etmesidir. 1969'da *Ant* dergisine verdikleri mülâkatta *Halkın Dostları* dergisinin amacını “*halkımızın değerlerini yaşatmak, yaymak, ileri götürmek, yüceltmek*” olarak beyân eder (Kalkan, 2010: 116). O dönem içerisinde psikanaliz de okuyan Özel'in halkın değerlerini merkeze alan eleştirel yorumu, yurtseverlikle gelişmiş Marksist olmayan sol içinde belki dikkat çekmemiş bir uzaklaşmanın da kaynağı gibi durmaktadır. Bu yaklaşımı ile Özel'in ihtidâsı arasında bir geçişkenlik olması muhtemeldir.

2. Açılan Bir Yaprak: İslâmcılık

Bununla birlikte, bir vurgun düzenine hapsedilen ülkesini direnişle savunmanın gereksinimine bağlı bu arayış, *öncesiyle* aynı mertebede karşılık bulmayacaktır. Sosyalist dünya görüşü ile Müslüman olmanın neticesinde beliren dünya görüşü; nicel yönden bir ortak paydada birleşebilirlerse de nitelik yönünden birbirleriyle bağdaşamayacak uçlarda yer alacaklardır. Onları birleştirebilecek olan nicelik; birisinin dışsal “özgürlük”, diğerrinin içsel “güvenlik” temin etmeye matûf oluşlarıdır. Fiilen bir inzivâya girmese de, düşüncesini bulandıracak veya kesintiye uğratacak ilişkiler kendiliğinden kesilmişken İslâm’a yönelişinde belirgin bir etken yoktur. 12 Mart’ın ikliminde düşüncelerini düzenlemek ve bir noktaya yerleştirmek için gerekli olan bir döneme girdikten sonra yöneldiği İslâm’ın kendisini özgürleştirdiğini de, güvenlik sorununu da, yalnızlık sorununu da ortadan kaldırdığını yine kendisinden öğreniyoruz (Özel, 2011b: 96). Bu iki pence-
renin nicel birleşmesi de modern bir konumlanış sahası olan ideoloji kavramı çerçevesinde mümkündür. Ne var ki, bu nokta İsmet Özel’in kendini içinde gördüğü bir yer değildir. “*Bir dünya cenneti tasarısından sıyrılıp, farklı bir dünya cenneti tasarısına sığınmaya hiç niyetim yoktu.*” (a.g.e.: 108) derken de bu vâkıya işaret etmektedir. Karşısına çıkan bilginin, -ilk başta yeni bir ufuk gibi görünürken- sonradan belirli kanallara sevk ederek bir diktatörlüğe dönüştüğünü düşünür. Oysa kendisi için mühim olan bir dünya görüşünün bayrağının yükseltilmesi değil, bütün insanlığa iyileştirme getirecek bilgilere ulaşmak ve bunları geçerli kılacak düşünme yollarını açık tutabilmektir. Müslüman olmasındaki birincil etmen olarak insan-dünya ilişkisini gördüğünü yazarken de insanın önemine inandığı için, bunu değersizleştirecek bir noktada duramayacağını belirtir (Özel, 2011b: 87, 108). Özel, insana muayyen bir değer atfetmektedir ki, *Âmentü* şiirinin başında sözler içinde bir yeri olduğunu yazdığı, “insan eşref-i mahlûkattır” sözüne tüm ideolojilerden uzak bir şekilde yaklaşmaktadır. İnsan, kadim kozmolojide ve doğa filozoflarında parçalanmış bir şekilde evreni var kılan elementler olan ve hayatı kaim kılan anâsır-ı erbaa eklenerek, Özel’in deyişiyile “*zerk edilerek*” tanımlanır. Bu tanımlanma/tamamlanma/var olma da; şairin bilek damarlarını kesmek fiili ile imlediği bir tecrübeyle yahut ölmeden önce tadılan bir ölüm deneyimiyle, Yaraticının inâyeti olarak mümkündür. Aşk, ölümü ve hayatı kâim kılan dört elementin yeniden yorumlanmasıyla eşref-i mahlûku, yani insanı bilebilmenin yolunun açıldığını görür. Bir hakikat arayıcısı olarak insanı merkeze alır. Özel için insan, bir ilâhiyat düşmanlığı ve insanı fiilî konumundan kopuk bir tarzda anlamaya meyyal hümanizmin dışında irdelenebilecek yüksek bir değerdir (Özel, 1989b: 107) ki; onun yüceliği, şartların gereğini yerine getirebilmesinde değil, şartlar ne olursa olsun temel doğrularının gereğince tercih yapabilmesinde görülmektedir. Buna iman edışı, onu başıboş bırakılmış in-

sana götüren *deus otiosus*² inancından arınmasına da imkân vermektedir (Özel, 2011b: 114,93). Tercihlerinin ya da kaderin hükmü düzleminde her insanı insanlık tarihinin bir temsili ve biricikliği yönünden ele alır. İnsanda mündemiç insanlık, birbirine cevaben üretilmiş bir sonsuz hâller biçiminde uzar gider. Bu sebeple insanı insanın kurdu olarak değil, ümidi olarak ele almak gerekmektedir (Özel, 2011a: 53).

İslâm'ı benimsemiş olduktan sonra da aynı insan-merkezli yaklaşımdan ötürü medeniyet kavramını kendi perspektifinden değerlendirmiş, eleştirmiştir. Onun ümidi olarak insanlık kavrayışının, “*kul hakkı yenilen düzen*” şeklinde nitelediği medeniyet ile bağdaşımını olanaksız kılacağı sarihdir. Özel'in bir anlam yüklediğini belirterek “medeniyet” olarak andığı, ancak “uygarlık” nitelemesinin daha uygun düşeceğinin değerlendirildiği düzen³; insanı daha iyi bir insan olarak yeniden üretme imkânları tükendiğinde doğan bir sistemdir. Özel, medeniyetin ne olduğu sorusuna farklı yerlerde farklı cevaplar vermiş ve doğrudan bir tanım yapmak yerine ona işaret eden tenkitlerle hareket etmiştir. Örneğin bir yerde şöyle der: “*Benim kişisel olarak kabul ettiğim medeniyet tanımı, Oswald Spengler'den ödünç aldığım tanımdır ki, o da özetle şöyle ifade edilebilir: 'Bir medeniyet, yani bir 'civilisation' bir kültürün donmuş hâlidir*” (Özel, 2010: 21-22). Buna göre esas alınacak unsur kültürdür (Özel, 1986: 71). Belirli bir toplumsallık içinde ortaya çıkan bir yaşam şekli, dinamik kaldığı müddetçe kültürel bir varoluş sergiler; ne var ki bu kültür artık belirli formlar içinde sadece kendini üretecek bir durumda subûta ererse, o artık medeniyet hâlini almıştır. Bu kültürel donukluk, artık etkin bir şekilde yeni alanlara açılmayacak, etkinliğinin sabitlenmesi sebebiyle edilginliği, yeni olanı alması ve yeniden üretmesi söz konusu olmayacaktır. Doğal olarak Özel, bugün bu vasıflar altında tanımlanabilecek tek bir medeniyetin bulunduğunu belirtir: Batı medeniyeti.

İslâm'ın bir medeniyet çerçevesinde kavranmasını, Batı tarzı düşünmenin bir neticesi olarak gördüğü için reddeden İsmet Özel, medeniyet olgusunu bir tepkime, Batı'ya karşı alınan bir tavır olarak değerlendirmektedir. XVI. asırda Avrupa'da “*yalnızca toplumun tarihî görünümünü hesaba katarak değil, aynı zamanda iyimser bir yorumla insanların kafaca ve yürekçe yetkinleşmesinin (mükemmelleşmesinin) tavır ve geleneklerde incelenin işareti*” olarak belirginleşmeye başlar medeniyet (civilisation). Müslümanlar kendi tanımlarına sahip çıkmalıdır ve bunu yaptıkları takdirde sadece Allah'ın göstermiş olduğu yolu izleyeceklerdir. O vakit medeniyet gibi tarihî ve toplumsal şartlar içinde anlaşılabilir bir kavram belirleyici olamayacaktır ki, zaten esas belirleyici ve Müslüman'ı

2 Durağan Tanrı; yarattığı dünyadan elini çekmiş, karışmayan, insanı kendi haline bırakmış olan Tanrı/ (Eliade,2003). Mekke'de İslâm'dan önce kabul edilen tanrısal inanç.

3 Medeniyet ve uygarlık kavramlarına dair ayırım için bknz; **Bergen**, 2010:51-55.

motive edecek olan şey; emir ve nehiylerdir (Özel,2012c:99). Bu sebeple İsmet Özel, *Üç Mesele*'de medeniyet kavramına değinirken, medeniyetin kendisinden ziyâde bu kavramın gereksizliğinden bahseder: “*Medeniyet kavramı eğer insanların kendi geliştirdikleri kurumların yaşayışlarına yön verecek dolayımolar olarak kabûlüne yol açıyorsa, Müslümanlar tarafından reddedilmesi gerekir. (...) Yok eğer, medenî yaşayış demekle İslâm'ın eksiksiz ve fazlasız yaşanılmasını ifade ediyorsak dilimize medeniyet kelimesini dolamakla gereksiz ve faydasız bir işe girişmiş oluyoruz*” (a.g.e.: 114). Özel, İbn Haldun'dan yola çıktığını kaydederek medeniyetin bazı özelliklerini sıralarken aslında medeniyete neden karşı olduğunun maddî ipuçlarını da vermektedir. Medeniyet; sınıflaşmayı, insanın insanı sömürmesini, insanların madde karşısında zâfiyete düşmesini ve maddî gelişmeye mahkûmiyetlerini gerektirdiğinden kurduğu toplumsal yapı nedeniyle Kur'ân'a muhaliftir (a.g.e.:108-110). Bu sebeple asıl önemli olan Rasûlullâh (s.a.v.)'in sünnetinin ihyâsıdır ki, bu asla medeniyet inşâsı olarak anlaşılabilir (Özel, 2010: 36). Özetle, İsmet Özel için medeniyet; İslâm'dan uzaklaşmış/ İslâm'la bağdaşmayan, maddî ve kula kulluğu gerektiren bir düzendir.

Onun Kur'ân ve Sünnet ile anlam kazanan toplumsal yapıyı medenî olanın dışında görmesi de bununla izah edilebilir. Özel, Batı'ya karşı bir tepki temelinde ele aldığı medeniyet kavramlaştırmasını kulan kula kulluğu bağlamında yapar. Medeniyet istememesi, bir anarşi talebi de değildir. Sadece Kur'ân ve Sünnet ile sağlıklı bir yaşam kurulabileceğini ve bunun yeterli olacağını öne alır. “*(Müslüman'ın) kendi düsturlarını esas alıp çağın şartlarını bu düsturlar doğrultusunda yeniden biçimlendirmeye memur*” olduğunu vurgulayarak, zaten İslâmî esaslarda mevcut bir düzenin –adına medeniyet demese de– özlemine çekmektedir (Özel, 2012c: 63, 115). Bilimden kozmolojiye, sosyal düsturlardan tarihe kadar Müslümanca bir düşüncenin inşâsı peşindedir. Bu düşünce yeni bir yaşama düzeni, yeni bir hayat tarzı önerir. Yoluysa Müslümanların böyle bir talep etrafında birleşmeleri ve hareket etmeleridir. Yani etkin olarak İslâmca yaşanabilecektir. Bu etkinlik, geçmişte var olmuş olan uygarlık ve kültürlerin kirli kalıntılarının ayklanmasını da içerecektir (a.g.e.:89). Batı'nın medeniyet diye andığı uygarlık, bir tahakküm aracından ibarettir: “*The West against rest.*” Batı, sömürgeleştirdiği toplumlara gayri-medenîlikle niteleyip bugün dahi devam eden bir uygarlık aktarımını sürdürmektedir. Bu süreçte Avrupa, uygarlaşmada ölçü olarak Hıristiyanlığı benimsediğinde, barbarlık; Hıristiyan olmamak şeklinde nitelenmekteyken, daha sonra demokrat olmamak barbarlık sayılmıştır (Özel, 1989b: 75-76). Felsefî antropologların ilk primat ve insan türünü *Homo Faber* (alet yapan insan) olarak adlandırmalarını sağlayan kabulleri, tek hatlı evrimci bilim anlayışının insan olmayı aletle/teknikle başlatması demektir. Bu da kendini uygar, ötekileri vahşi-barbar olarak gören Avrupa-merkezci bilim anlayışının en mühim çı-

karımıdır. Aynı çizgide XIX. asırda sosyal bilimlerdeki etnosantrik bakışın ürünü olan “ilkel insan” nitelemesine de bir zemin hazırlanmıştır. İnsan öncelikle primatlardan ayrılıyor, sonrasında da illiklikten modernliğe doğru evrimci çizgi devam ettiriliyordu. Sosyal Darwinizm’in bir vetiresi olarak uygarlaşma; ilkel adamın, az gelişmiş toplumların Batılılaşmasından fazla bir anlama karşılık gelmiyor. Bu yönden uygarlaştırma vasıtası olarak kapitalizm ve modernleşme etkin bir dil olarak kullanılmaktadır.

İslâm medeniyeti Özel’e göre, Abbâsiler döneminde ve Kanunî’den Lale Devri’ne kadar olan dönemde mevcut olabilmıştır sadece. Diğer görüngüler İslâmî kültürün ürünlerinden ibarettir. Bu sebeple onun için önemli olan medeniyet değil, kültürdür. Canlandırılacaksa da kültür canlandırılmalıdır (Özel, 2010: 27-37). Bu çerçevede bir fundamentalizm de önerilebilir: Üç parmakla, sünnete uygun olarak yemek yemek ile Müslümanlar gerçek anlamda bir sonuç alabileceklerdir. Böylece diğer toplumlar üzerinde bir câzibe oluşturmalarıdır ki, kültür de bu câzibe ile canlanabilecektir. Müslümanların hayat tarzı ve fikrî çalışmalarının istikameti için öncelikle Batılı değerlerle çarpışmaları gerekir. Kültür hegemonyasına direniş, Batı’ya bir direniştir (Özel, 1989b: 30-51, 64). Bugünkü câzibe merkezi olan Batı medeniyeti, külliye reddedilmelidir. Fundamentalizm önerisi bu noktada somutlaşır: Tekniğe de temelde buradan yaklaşan Özel, Müslümanların kullandığı araçların onları nereye götüreceği konusunda hassas bir noktaya temas eder; bu araçların kullanımıyla Müslümanlıktan çıkılıyorsa, Allah’ın dininin yerine savaşa tapan bir dinin benimsenmiş olacağına altını çizer (a.g.e.:35). Kuşlara yem vermek üzere vakıf kurmuş bulunan Osmanlı toplumu için uygarlaşma, tabiatın ıstımarı ile şekillenecektir. Batı uygarlığı, insanı geleneksel anlayıştaki yerinden uzaklaştırmış ve farklı bir kafa yapısıyla âdeta yeniden var etmiştir. Bu anlaşılmadığı için matbaanın, hattat ve ciltçilere; demir kaşığın, tahta kaşık üreticilerine darbe vurmasını da örnek olarak alıp Batı uygarlığından açığa çıkan tekniğin sosyal bozgunculuğunu vurgular. Bu fesadın altındaki zihniyeti sürekli kılan Batı felsefesi, bilimi Prometeci bir ateş hırsızlığı olarak görür ki, bu tanrılaşmak iddiasını besler. Hatırlamayı ihmal eden insan, keyfi kurallarını bu suretle mutlaklaştırır ve bâtil bir itikâda yol açar. Bu yönden türbeye çaput bağlamakla çağdaş bilimden bir şey beklemek arasında büyük bir fark yoktur (Özel, 1986: 35). Tanrılaşmak iddiasıyla beslenen Batı dünyasında insanın insana kulluğu tarih boyunca hiç değişmemiştir: Tabiata egemen olma süreci ile tahrik olmuş olan teknik arayışı; insanın insana, sınıfın sınıfa, milletin millete egemen olmasını da içselleştirmiştir. “Az gelişmiş ülke aydınlarının görev sahasında olan” uygarlaştırma, modernleştirme hamleleri gibi bugün doruk noktasına ulaşan küreselleştirme hamlesi de aynı sürecin bir devamı olarak dünyayı zincirlemektedir (Özel, 2012c: 133-145). Tekniğin sosyal rolü üstüne gitmesinde hareket noktası bilgi ile kurulan ilişkidir. Özel’e göre, Batı uygarlığının temelini Katolik inancın-

daki ruh-beden ve varlık-bilinç ayrımı oluşturur. Modern dönemde anlam bulan diyalektik algı ve Marksist altyapı-üstyapı ayrımları da bu teolojinin birer uzantısıdır. Ne var ki, bu yapının altında antik dönemde bilginin hâkim sınıfın baskı aracı olması yer almaktadır. *Epistemic şiddet* de ortaya çıktığı modern zamanlar boyunca da bilgiyle halk buluşturulur gibi gösterilmişse de, halk bu fırsatı bir kez bile kullanamamıştır (Özel, 2011a: 60-62). Batı uygarlığının karakteristiği, teknolojik esaslı olmaktan ziyâde bir hegemonya altında gelişme imkânı bulan Batı bilgisinin hümanist biçimlenişinden kaynaklanmaktadır. İnsanı her şeyin ölçüsü olarak gören Batı, bilime ilâhî düzene isyankâr bir içerik yükleyerek evrende mutlak bir iktidar arayışına yönelmiştir. Bilime karşı gelişen bu bakışı, Özel'in tekniği sorunsallaştırmasının asıl boyutunu teşkil eder. Teknik, her hâlükârda bir medeniyet dairesinin içinde ve bu medeniyetin dünyayı kavrayış tarzına bağlı olarak gelişen bilimselliğin bir ürünüdür. Nitekim bilimsel kuramların çok çabuk bir şekilde uygulanması, insanların zihninde bilim ve tekniği aynı şeymiş gibi canlandırmaktadır. Tabiata işkence ederek ondan bilgi alan zihniyet, insanın tabiat ile kurduğu ilişkilerde bir tahakküm oluşturma gayesine hizmet eden tekniği üretmiş, uygarlaşmanın yolunu açmıştır.

Özel'in, Batı bilimine ve tekniğine karşı bir tavır geliştirmesinin sebeplerinden birisi, bunların ahlâkî değişimin de yolunu açacak olmasıdır. Kendi uygar anlayışları dahilinde zorlayıcı, zarar verici, sömürücü ve hatta yok edici olduğu sarıh olan Batı tekniği ve buna kaynaklık eden bilimsel verileri alırken, her ikisine de zemin teşkil eden zihniyetten bağımsız kalmak söz konusu olamayacaktır. Bu zihniyetle bütünleşmek durumunda uygarlığı mümkün kılan değerlerin tecessüm ettirilmesi, ruhunun bedenleşmesi kapsamında inkişaf eden sosyal nizam ve ahlâkı reddetmek mümkün olmayacaktır (Özel, 1986: 45). Buna bağlı olarak Özel, teknik sebebiyle beliren sorunları, reddetmekle çözümler: Mevcut hâliyle kulluk haddinin aşılması olarak gördüğü Batı tekniğinin, İslâmî yaşayışın örgüsüne dahil edilemeyeceğini vurgular. Maddî güce kaynaklık eden tekniği alıp ahlâkî ve fikrî değerlerini reddetme tasarısının bir avuntu ve meseleyi anlamamak olduğunun altını çizerek, Batı'nın bilimi, tekniği, inancı ve felsefesiyle bir bütün olmasından dolayı, çözüm olarak Müslümanca bir yaşam tarzından doğacak teknolojiyi beklemeyi tavsiye eder. *"Batı düşüncesiyle entegrasyona uzanan süreçte, metafizik kaynaklı hâdiselere tutamak arayan bir takım çevreler için sibernetik, biyonik, nükleer fizik araştırmalarının; ferahlık, rahatlık getiren araştırmaları 'bilim' destekli olarak önemli kabul gördüğü hâlde, asıl desteğin doğrudan doğruya Kur'ân'dan gelebileceğini ve buradan kuvvet alınması gerektiğini ısrarla söylemekten vazgeçmez"* (Kalkan, 2010: 333). İslâmî hükümleri, en yüksek düzeyden en süflî ayrıntılara kadar bir bütün hâlinde ve tümünden gelerek icra edebilmek, bugünkü uygarlık krizinin temel problemlerinden olan tekniğin de karşılığını doğuracak ve Müslümanca bir teknolojinin gelişmesinin kapısını aralayacaktır.

Bu değerlendirmeye birlikte Özel'in *Üç Mesele*'yi kaleme alırken Kur'an'ın tecrid safhası olarak adlandırdığı düzeyde okuması ve meselelere bu safhada açık ilkeler ışığında bakması (Özel, 2012c: 10-11) göz ardı edilmeksizin düşünüldüğünde onun, Nuh (a.s.)'un teknolojisinden de, Süleyman (a.s.)'ın tekniğinden de bîhaber olduğu söylenemeyecektir. Neticede Kur'an'da, Nuh (a.s.)'un içine birçok canlıyı alacak bir gemi tasarlayacak teknolojiye vahiy ile sahip olduğu (Hud, 37-40; Mu'minun, 27) açık bir dille yazılıdır. Süleyman (a.s.)'ın da fırtınaya boğun eğdirşi (Enbiya,81), kuş dilini bilmesi ve çeşitli doğal güçlere hükmeden bir teknikle tabiatı dönüştürüp yönettiği (Neml, 16-17; Se'be, 12) ve mabetler, heykeller, geniş ve çok büyük havuzlar inşa edebilecek bir donanıma sahip olduğu (Se'be, 13) da müminler için aşikârdır. Bu sebeple Özel'e göre Müslüman âlime düşen de Musa (a.s.)'nın Firavun önünde gösterdiği mucizeyi göz önünden ayırmadan işe girişmektir. "*Yaratıcıya teslimiyetin heyecanıyla tavır takınmak mutlaka ip, değnek vesair alet-edevatı yutacaktır*" (Özel, 2012c: 126-127).

Uygarlık içinde insanın ürettiği maddî ve manevî kurumlar dahilinde insan kendi üretimi olan eşya ve mekânda silikleşmiştir. Varoluşundaki sırrı bilmeyen insanlık, teknolojik uygarlık içinde bir nesne olmuş, şeyleşmiştir (Özel, 1986: 51). Bu şeyleşme sürecinin Batı'nın sosyal ve iktisadî nizamından kaynaklandığı da açıktır. Çünkü "*Yabancılaşma kuramı, hümanizm ve tanrıtanımazlık birbirine bağlı, birbirlerini tamamlayıcı görüşler ve düşünce sistemleri olarak karşımıza çıkar*" (Özel, 2012c: 73). Batı uygarlığının en başından itibaren varlığı parçalayarak okuması, yabancılaşma kavramının Batı'da vücut bulmasını kâfi derecede izâh eder: Marx'ın, tarihi sınıf çatışması olarak okuması ya da Heidegger'in, insanın dünyaya bırakılmışlığı fikri ve nihayet post-modern düşüncenin bilinci parçalayıcı tavrı, yabancılaşmaya da gebe olan zihin yapısının kodlarını açık eder. Ne var ki onun yabancılaşmayı Marksist perspektifin bir sorunsalı olarak Batı'da ve diğer sanayileşme bölgelerinde değerlendirmesi, düşüncesinin sonuna kadar gitmediği izlenimi vermektedir. Özel'in burada reddetmekten ötede bir çözüm arayışına girmediği görülmektedir. Yabancılaşma olgusu salt modern toplumsal yönüyle kavrandığı takdirde bugünkü şartlar dahilinde tartışılır, fakat geçmişte ortaya çıkmaması yönünden bir sorgulama yapılmamaktadır. Bu yönden sadece modern öncesi dönemde yabancılaşmanın bulunmadığını belirtmekle yetinir. Marx'ın anlayışında doğrudan teknikle ortaya çıkan yabancılaşma, insanın insan olmasının bir koşulu olarak ele alınırken; tekniğin doğanın istismarı dışında değerlendirilmemesi gibi Özel de modern toplumsal hayatın ortaya çıkardığı yabancılaşmayı tarihsel bir zeminde değil, bugünün öznel şartları içinde ele alır. Oysa kendisinin de tesbit ettiği ve gayr-i medenî gördüğü dönemlerde –örneğin devr-i sadette, dört halife dönemi ve Osmanlı'nın ilk iki yüz yılında- bireysel ve toplumsal anlamda yabancılaşmayı gerektirmeyecek durum ve gelişmeleri öne çıkarmaması ve bu olguyu sadece gayr-i İslâmî olarak nitelemekle yetinmesi salt eleştirel bir yaklaşım olarak durmaktadır.

3. İslâmcılık Eleştirisi

İsmet Özel sadece medeniyet konusunda değil, bir bütün olarak teori ve pratik yönünden hayatın biçimlendirilmesine doğrudan İslâm üzerinden bakmayı gereksinir. Nitekim dünya görüşünde Kur’ân ve Hadis’i öncelikli olarak anlayıp yaşamının arayışındadır. Buna rağmen Özel’in yaygın kabul gören anlayışa göre bir İslâmcı olmadığını da söyleyebiliriz. Her ne kadar kendisi “*Elhamdülillah İslâmcıyım.*” dese de burada kastının siyasal İslâm olmadığı açıktır. İsmet Özel, modern bir şey olduğunu belirttiği İslâmcılığı şöyle tanımlar: “*Yeni Çağ’ın doğmasıyla birlikte toplum hayatında nelerin nasıl olduğu konusunda hem anlayışı, hem de uygulayışı İslâm’la anlamaya, bağlamaya İslâmcılık denir*” (Özel, 2001: 12). Yeni Çağ; Batı merkezli yorumlamada “Amerika’nın yağmalanması” (1492) ile başlarken, Müslüman düşünürler “İstanbul’un Fethi”ni başlangıç sayarlar. Her iki durumda da Yeni Çağ, Müslümanların tesiri altındaki Avrupa’nın merkeze alınmasını gerektiren bir bakış üretir. Kapitalizme doğru uzanacak bir kolonyalizmle sermaye birikimi, önce Avrupa’yı, müteakiben bu birikimin tetikleyeceği ve Yakın Çağ’ın başlangıcı olan Fransız İhtilâli ile nihâî şeklini alacağı feodalizmin çözülüşünü sağlayacaktır. Özel’in İslâmcılığı bu noktadan başlatması muhtemelen Batı taarruzlarının karşısında geçmişten gelen konformizmini yitiren İslâm dünyasının, kendini yeniden biçimlendirmeye başlamasıyla ilgilidir.

Özel, “*Benim çevrem*” diyebileceği bir çevreyi bulamadığı İslâmcı kesim içinde sağdan bağımsız ve çizgisi belli bir İslâmî tutumla da karşılaşmaması nedeniyle bir yalnızlığa mahkûm olmuştur (Özel, 2011b: 107). Bu yargının temelinde onun İslâmî hareketi önleyici gördüğü ve bu hâliyle gayr-i Müslim dünyanın talimatlarıyla tesis edildiğini düşündüğü siyasal İslâm düşüncesi ile olan mesafeli duruşu mevcuttur. Özel’e göre *Türk toplumuna Müslümanlığı hatırlatmaya matuf olmayan* siyasal İslâm (Özel, 2002: 120), 1973 genel seçimlerinde devreye sokulmuştur: “*Devreye girdiği günden itibaren siyasal İslâm, dünya sisteminin isterlerine cevap verme yükünü taşıyarak mesafe kat et[miştir]*” (Özel, 2012b: 146). Bir dönem için İslâmî eğilimlerin önünün açıldığını ve sonra da bunun bittiğini değerlendirmektedir. 1973’te açılan bu kapı 1997’de kapatılmıştır. Bu yönden de Özel 28 Şubat’a farklı bir noktadan bakarak onun neticelerine ilişkin ipuçlarını dönemin sebepleriyle birleştirir: Özel’e göre “*28 Şubat sürecinin burada hiçbir önemi ve orijinalitesi yoktur. 28 Şubat, 28 Şubat’a karşı çıkararak şöhret ve para sahibi olanların öne çıkardıkları bir şeydir sadece.*” (Kalkan, 2010: 254). İslâmcılık tartışmalarının hâsılınca, İslâmcılığın modernist düşüncenin bir türevi, yeşile boyanmış bir dalı olduğu sonucuyla birlikte; “*İslâmcılığın liberalizm, sosyalizm, Marksizm gibi bir ideoloji*” (Türküne, 2012) olduğu neticesini yanımıza aldığımızda bunlar bize İsmet Özel’in varoluşsal bir yönelişle girdiği İslâm ile birlikte, toplumsal tavrını belirlemede, kendini bir akıntıya bırakmayıp arayışını,

artık demirlediği limanı bilmenin güveniyle sürdürdüğünü göstermektedir. Muhakkak ki iman, insana verilmiş bilginin kaynağında olan varoluşsal güveni de ikrâr edebilir (Özel, 1986: 43). Ne var ki, bu yol onu içsel yalnızlığından kurtarmışsa da fikrî yalnızlığı devam etmiştir. Müslüman olmasıyla birlikte yönelecek birini bulamadığından söz etmesinden sonraki dönemlerde de hep aynı yalnızlıktan bahis açmıştır.

Bu yalnızlıkla “*çevrem yok*” diyen Özel’in bir yere bağlandığını düşünmek hata olacaktır. Çünkü onda bağlanmak da başlı başına bir problemdir. Bağlanmak, kendisinin dahi göremediği bir merkezle alâkasını kurmakla sınırlıdır. Şiirle ilişkisinde olduğu gibi politikayla ilişkisinde de tezâhür eden gerçeklikle çok alâkalı olmadan, güncel, genelgeçer olanla değil, daha derin ve uzak olanla bir irtibat sağlamaktadır. Bununla ilgili olarak “*Tuhaf gerçekten*” der, “*bağlanma var, bağlanılan yer yok*” (Özel, 2011b: 67). Nitekim sosyalist olduğu dönemde şiirini güncellikten sakındırmasının da, Behramoğlu’nun TİP’e davetine ilk etapta sıcak bakmamasının da aynı sebepten kaynaklandığını değerlendiriyoruz. Özel, tezâhür etmiş olan gerçekliğin yüzeysel doğasıyla meşgul olmak yerine, daha esaslı olanın peşindedir. Onun değişiminin dinamiği olarak “aynı gereklilikten” bahsedişine bağlamak; Müslüman olmasının sebebini siyasî şartlara bağlamak gibi bir abese sürükleyecektir. Yine de bunda ortak paydalar bulunamaz değildir: Her iki dünya algısı ve görüşü arasında görünebilen bir irtibat vardır ki, bu “Batı”yı karşısına alan tavrın birer devamı olmaları yönündedir. Bu sebeple, kurtulunması gereken bir gâvur tasallutundan söz eder.

4. Bir Duvarın İki Yanı: Batı ve Türklük

Batı’ya karşı tavrı Özel’e göre; Nâmık Kemal’den başlayıp Tevfik Fikret ile olgunluk kazanan, Mehmed Âkif ile gelişen ve Nâzım Hikmet ile devam eden *ethos* ağırlıklı şiirde kendini belli etmektedir. Bu şiir bir hedef gözetmiş, bir meseleye yönelmiştir (Özel, 2002b: 58). Bu yönden Nâzım Hikmet’in *Duvar* şiiri üzerinden onu, Âkif’in “*Garbın âfâkını sarmışsa çelik zırhlı duvar*” mısraı ile Attila İlhan’ın ilk şiir kitabı olan *Duvar*’a bağlar ve bunu bir “geçişme” olarak sunar. “*İzmir’den Akdeniz’e dökülen ve yakında Bombay’dan Hint Denizi’ne dökülecek olan emperyalizmin, Şark’ı saran duvarı hakkında yazılmış*” olan *Duvar* ile *İstiklâl Marşı* arasında önemli ve ciddi farkların bulunduğunu ve fakat örtüşme ve benzerliklerin de olduğunu vurgulayan Özel’e göre zaman içinde beliren ideolojik kaymalar sebebiyle bu konu anlaşılammıştır (TRT-2, Şiir Türkün İklimi, 2006). Oysa bu duvar yeni örülmemiştir. Bu duvar başlı başına modernliğin ortaya çıkmasıdır ki, sebebi Türk’ün varlığıdır. Nitekim bu yaklaşımın bir neticesi olarak Anadolu’ya atfettiği tarihî sahne olma rolüne uygun bir tarzda ileri sürdüğü Türklük tanımı, tüm gayretlerine rağmen düzeyli bir karşılık bulamamış ve bir kavram buhranının içine hapsedilmiştir. Çeşitli mecralarda, Anadolu insanına müracaat edildiği takdirde “Türk-gâvur” ikilemiy-

le karşılaşılacağını vurgulayan İsmet Özel'in Türklük olarak ifade ettiği görüşlerinin halk nazarındaki karşılığı ve kaynağı ilk elden budur. Öyle ki "duvar" imgesi ardında onun bu fikri için bir anlam derinliği yatmaktadır. Duvar, Türk ile gâvuru birbirinden ayıran bir remizdir. Duvarın örülmesi de Türklük karşısında hamlede bulunan modernitenin mücitlerine ait bir eylemdir.

Özel'in İslâmcı kesimle irtibatını koparmasında Türklük vurgusuna bu kesimde istediği karşılığı bulamamasının yanı sıra, bu topraklarla bağıni koparmış bir düzlemde tepkiler de almasının etkisi vardır. "*Aktivist ve entelektüel İslâmcılığın bence en büyük zaafî enternasyonalizm ve ümmetçilik üzerinden Türkiye'yi, ayak bastığı zemini unutmaya, önemsememesidir.*" diyen İsmail Kara'nın bir zihni savrulma ve merkezini kaybetme noktasında gördüğü İslâmcı kesimin (Kara, 2012) aksine Özel, inancını bu topraklar üzerinde biçimlendirmeyi bir öncelik kabul etmiştir. Bu sebeple İslâmî hareketin nasıl olması gerektiğini değerlendirmesi onu, "yurt" kelimesi üstünde düşünmeye iter. "*İslâmî hareket üzerinde yaşadığımız toprakların niçin 'yurt' olduğunu izah edebilme gücüne sahip yegâne hareket*" iken ülke dışından bir müttefik de bulunamayacaktır (Özel, 1989: 114-115).

"*Türkiye niçin vatan?*" sorusuna İsmet Özel'in "*Türkiye dârü'l-İslâm olduğu için vatan.*" cevabını verdiğini yazan Murat Erol; Özel'in "*Türkiye'ye önem vermenin basit bir yerlilik olayının ötesinde bazı dayanak noktaları*" olduğunu beyân etmesini tartışırken, resmî sınırlar içinde korunmuş bir vatandan söz ettiğini belirtir. Kara'nın İslâmcıları yönelmiş bulduğu enternasyonalist tutumu Murat Erol, Özel'in "soyut vatan" isimlendirmesiyle öne çıkarır: "*Soyut vatanın insanların son yüzyıldaki propaganda yöntemleriyle zihinlerine dolan "ideolojik" vatanlar olduğunu belirten Özel, insanların düşüncelerinin sınırlarını çizdiği bir ülkede yaşamayı fiilen içinde buldukları şartların huzur bozucu atmosferinden daha güven verici bulabileceklerine dikkati çeker. Somut vatan sahibi insanlar ise şartları kavrayan; üzerinde yaşadıkları toprağı ve bu toprağın insanını kabul etmiş olduklarından, herhangi bir insanla olan beraberlikleri görünüşte değil, esâsta olanlardır. Burada ayakları yere basan bir düşünce sadır olmaktadır*" (Erol, 2012: 46-47). Zira İslâmî hareket adına Türkiye'de yapılabilecekler, dünyanın diğer yerlerinde yapılabileceklerden daha önemlidir (Özel, 2010: 367-42). Türkiye'de gerek devlet için, gerekse de millet için Müslümanlık asgarî varlık şartıdır. "*Müslümanlık yoksa Türkiyelik de yok*"tur. Toplum var eden, dindir. İstiklâl Marşı da toplumu dinî temele dayandıran bir ülkenin benimseyebileceği bir metindir. Bu sebeple dinin devletten ayrılamayacağı oranda, devlet de milleti temsil etmektedir. Modern dünyanın biçimlenmesinde devletle millet arasında boşluk yaratılmasına paralel olarak; Türkiye'de bu varlık şartı kullanılmış, Müslümanlar hak istemeyen ama vazife yapan insanlar olarak bırakılmıştır. Bu yönden Türkiye'nin Cumhuriyet sonrası yapılandırılmasında başat

fikriyat Kemalizm'den ziyâde Ziya Gökalpçı'dır (Özel, 1989b: 63). Çünkü Kemalizm tasdik etmese de Gökalp, İslâm kültürünü vazgeçilemez bir umde olarak kabul etmiştir. Kaldırılan hilâfet de mecliste mündemiç olmak üzere kaldırılmıştır ki, nihayetinde bu topraklar üzerinde bir devletin bulunmasının tek izahâtı Müslümanlar dolayımında yapılabilecektir. Bu anlayışı iki yönelişin zenginleştirdiğini belirten Özel, bunların “Kur’ân ve Türkiye” olduğunu yazar: “*Birincisi vahyin bize ne mânâ ifade ettiği hususunu bulandranları defetme yönelişimizdir. İkincisi ise Türk topraklarının ümmet hayatının teminâtı olduğuna dikkat çekmeye yönelişimizdir*” (Özel, 2012b: 10). Erol’un da vurguladığı gibi dünya sistemi için bir engel olmayıp, aksine kolaylaştırıcı bir rol üstlenen Türkiye’nin müstemlekeleştirilememiş olmasından kaynaklanan nisbî bağımsızlığı ciddi bir potansiyeldir. Bu potansiyele dayanarak Türklük fikri üstünde çalışan Özel, Millî Gazete’den ayrılırken yazdığı son yazısında “*Türklüğüme müşteri bulamadım*” diye yakınır (Özel, 2003). Sonrasında “*Türk milletine mensup olmanın zarurî ihtiyaç hâline geldiği*”ni beyân ederek 2007 yılında İstiklâl Marşı Derneği’ni kurar.

5. Bir İdeoloji Olarak İstiklâl Marşı

Özel, ideoloji kelimesini “tarihsellik” bağlamında ele aldığı için bireysel bir karşılığı olamayacağını vurgulayarak İstiklâl Marşı’nı bu kapsamda benimsemektedir. Millî bir deklarasyon ve millî bir varoluş tanımlaması olan İstiklâl Marşı; “*üzerinde yaşadığımız toprakların, 780 bin kilometre karenin, Türkiye olarak adlandırılmasına giden yolu açmakla kalmadı; Türk milletinin eline vasıl olacağı ‘yer’ Mekke ve Medine’nin yeniden vatan toprağı hâline getirilmesiyle fark edilecek yolculuğa çıkabilmenin biletini*” de vermiştir (Özel, 2012b: 57). İstiklâl Marşı’nın ortaya koyduğu çerçeve, bizi tarihin bir yerine yerleştirmektedir. Peki, “biz” kimiz ve tarihin neresindeyiz? Derneğin bu yönden çalışma alanı olarak “*her şey elden gittikten sonra dahi Türk kalan insanlara*” bir hitâbî söz konusudur. “Derme-çatma” olarak nitelediği bugünkü yapı dağıldığında bir karşılığı kalmayacak olan “bizlik” meselesi, “*Sen şehit oğlusun incitme yazaktır atanı*” mısraında vücut bulan şehit oğlu ile ilgilidir. Dışarıdaki birilerinin bu toplumu tarih içinde bir yere yerleştirmesi önemli değildir. Bunun asıl belirleyicisi olan, İstiklâl Marşı’nın “*Türkiye’yi kendi toprağı olarak bilen insanların senedi*”dir. Varlığının da, yokluğunun da anlamının kalmadığı bugünkü Türkiye’nin, Türklerin üstünlüğünün fark edilebilir bir ülke hâline gelmesi mevcut çatışmanın temelini teşkil etmektedir (Özel, 2012).

1453’te Türklerin kendilerine mahsus bir yaşam alanı temin etmelerine karşılık ortaya çıkarılan modernite, Özel’e göre; kapitalist-emperyalist işleyiş dediği dünya sistemini ihdâs eden, Hıristiyanlığa karşı Avrupa’da bir güç olarak doğan ve “*Avrupa kültürüyle Hıristiyanlık arasına giren bir şey*”dir. Moderniteyi bu bağlamda, icat edildiği Yeni Çağ’da

birbirinden ayrılmış iki hayâtiyet arayışının var ettiğini yazan Özel; diğer insanları kendi ümitlerinin eşgüdümçüsü olarak gören bir kültür ile verimliliğini karşısındakiyle girdiği rekabet ile oluşturduğu “öteki”den ayırarak ortaya çıkararak bir başka kültürden söz eder. Kabaca, son uygarlığın köklendiği Akdeniz havzasında doğan bu ayrışma Asya despotluğuyla feodal hükümlanlık arasındaki uzlaşmazlığın yanı sıra kapitalizm ile piyasasız iktisat arasındaki çatışmada da görülebilecektir (Özel, 2011a: 45-77). Yeni Çağ başlatan İstanbul’un Fethi’nin Avrupalı tâcirleri Anadolu’nun kullanılmayacağı bir güzergâh arayışına itmesi ile Amerika’nın keşfi, Rönesans ve reform hareketleri; Lütfi Bergen’in de vurguladığı gibi Avrupa’nın İslâm’a bir cevap verme gereğidir: “*Batı, Müslümanlarla çatıştığı her tarihsel dönemde ekonomik modelini değiştirmek ve dönüşüme uğramak zorunda kal[mıştır]*” (Bergen, 2011: 136). Avrupa, feodalizmden kolonyalizme yönelirken sadece iktisâdî düzenini değil, tüm toplumsal yapılanmasını yeni şartlar altında düzenlemek zorunda kalır. Yeni Çağ içinde ortaya çıkan bu gelişmelerin Özel’e göre neden Türklüğe karşı bir varoluş tesis ettiğinin de izlerine bu yoldan ulaşırız: Türklerin ilerlemesi Batı’nın yaşam alanını ortadan kaldırmış ve onları yeni bir üretim tarzına sevk etmiştir. Özel, bilimi de bu çerçevede Türklere karşı, üstünlük sağlamak umuduyla üretilmiş bir şey olarak görür.

Modernleşme ile Türklük vâkiası arasındaki ilişkiyi koparmanın mümkün olmadığı, Modern çağın da Türklerin gölgesi altında ortaya çıktığı bilincinin, şiir ve halk kültürü üzerinden aktarımında ideolojik olmayan bir geçişme de söz konusudur ki, yukarıda zikredilen “duvar” imgesi bu geçişmeye bir örnektir. Nitekim sahicilik arayışlarına destek olan şiir ve siyaseti kendisine verilen bir tekinlik olarak gören ve “*Türkiye’nin hâli Türk şiirinin hâlinden ötürüdür.*” (Özel, 2012b: 131) diyen Özel, bu geçişkenliğe bağlı bir biçimde Türklük kavramının özgün bir tanımını yapmaktadır. Kendini “*Türkçü değil Türk*” olarak tanımlayan Özel’e göre Türklük; “*Kâfirle çatışmayı göze alan Müslüman*”ın bir sıfatıdır, isim değildir. Bu tanımla Türklüğün etnik bir anlama sokulmadığını belirten Özel, tarihsellikle alâkalı bir İslâm yorumuna başvurmaktadır. “*Şimdi ben ‘Türk’ dediğim zaman bunun irki, kavmi, hatta kültürel bir anlamı olmadığını, bunun mutlak bir şekilde tarihî bir rol olarak anlaşılması gerektiğini söylüyorum. O yüzden ‘Türkiye’de sadece Türkler yaşıyor’ demek ırkçı, kavmiyetçi bir cümle değildir, kültürel bir cümle dahi değildir. Bu tarihi yorumlamanın bir yoludur*” (Özel, 2005). Bu ifadelerde kültürü dahi bir kenara iten bu yaklaşımın sebepleri üstüne düşündüğümüzde üzerinde yaşadığımız topraklarda bir kargaşanın hüküm sürdüğünü de dikkate almak icap etmektedir. Bu yönden Özel’in düşüncesini yine, mevcut şartların doğurduğu bir gereklilik içinde ileri sürdüğü değerlendirilebilir.

Dünya sisteminin II. Dünya Savaşı sonrasında millet düşüncesini minimize ederek küreselleşmeye bağlı bloklar oluşturmaya karşı Özel’in Türk

vurgusunu öne aldığına değinen Kalkan, Özel'in küreselleşme ve kapitalizme karşı millî, fakat beynelmilel bir cephe amacında olduğunu yazar. Millî olma gerekçesi, İslâm'ın etkinliğini kaybettiği bu topraklarda tekrar kazanabileceği fikrine, beynelmilel oluşuysa İslâm'a odaklanması hasbiyledir (Kalkan, 2010: 255). TCK 301'nci maddenin kaldırılması veya değiştirilmesi tartışmalarının en sert yürüdüğü bir dönemde Türklük üzerine vurgu yapması Özel'in derdini bir miktar izhâr etmektedir: Özel, bugün, Anadolu üzerinde "*kapitalist dünyadan kaçırılarak kurulmuş olan*" Türkiye Cumhuriyeti içerisindeki karışıklıklarla, XIII. asırda Anadolu'nun içinde bulunduğu karışıklıklar arasında bir analogi kurmakta ve meselenin nasıl çözüleceğine dâir soruya bir cevap olarak Türklük'ten bahsetmektedir. "*İnsan-insan, insan-tabiat, insan-Allah*" ilişkilerinde müşterek değer sahibi bir topluluğu millet olarak tanımlayan Özel'in Türklüğü anlamlandırırken "kültürel" dahi olmadığını vurgulaması bizce kritik bir önemi hâizdir. Kültür olgusu, Batıcılar tarafından mutlak olamayacak bir İslâm kültürü ifadesinin istismarı olarak kullanılmıştır hep. Yani bir İslâm kültürü yoktur; Türk-Kürt-Arap-Acem kültürleri vardır mesajı ile donatılmıştır. Teorik olarak doğru gibi duran bu yaklaşım, mezkûr kültürleri biçimlendiren bir medeniyetin, bizâtihi İslâm'ın; dinî, törel, ahlaki, içtimai ve iktisadî çerçevesi içinde bu kültürlerin bir anlam kazanmış olmaları ve bu anlam ile bütünleşmeleri yönünü kapalı tutmaktadır. Ki bu bütünlük millet olma gerçeğini tersyüz ederek, İslâm'ı benimsemiş toplumlar arasında kültürel bir çatışma ortaya koymak niyetinin de belirtisidir. Fransız İhtilâli ile yükselen bölünen bir İslâm imparatorluğu noktasına bugün aynı yerden yine dönülmesinin kapısını aralamanın önüne geçer Türklük vurgusu. Öyle ki, bu vurgunun da dayandırılabilceği bir kültür aranırsa bu da tektir: İslâm kültürü. Bu yönden Özel'in XIII. asrı anmasının sebebi de buraya dayanmaktadır: Türkiye dediğimiz bu toprakların "Dâr'ül İslâm" olduğu için vatan olmasında yurt-millet bağdaşımı tarihsel bir bütünlük içinde inkişaf etmektedir. Bu bütünlüğün Türklük tanımındaki XIII. asırdan sonra en önemli yeri İstiklâl Harbi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu teşkil etmektedir. İstiklâl Harbi ile tüm İslâm ülkelerinin müstemlekeleşmelerine direniş sadece Türkiye'de vücut bulmuş olup, bu direnişe diğerleri sadece katkı sağlayabilmişlerdir. Bu yönden Türkiye, dünyayı karşısına alma cesareti gösterebilmiştir (Özel, 2012b: 118-136).

6. Değerlendirme:

Dairesel Tekâmül İçinde Müslüman Bir Düşünür Olarak İsmet Özel

"Onlar akıllarının erdiği aralıkta dursunlar. Hep orada kalsınlar."⁴

4 Özel, İsmet (2012b); Desem Öldürürler Demesem Öldüm, TİYO Yayınları: İstanbul, s.108.

Türk insanını, Türk insanından ayıran bütün *duvarları* yıkmak istediğini söyleyen Cemil Meriç (Meriç, 2002: 284), Türkiye’de sosyalizm ve İslâm’a düşmanlık edildiğine değinir. Özel ikisine de bağlanmıştır. Bugün de tuhaf bir biçimde “Türk” kelimesinin Osmanlı içindeki anlamı ön plana çıkarılıp kabul edilirken ve kendimizi evrensel yurttaşlık beyanlarına göre hizâyâ sokarken Özel Türklük’ten bahsetme gereği duymaktadır. Osmanlı’nın kuruluşunu müteakip geçen iki yüzyıldan sonra Osmanlı olması, yani Özel’in deyişiyle medenîleşmesinden beri, Türklüğün gâzâ ruhu bir kenara bırakılarak iktisâdî bir gerekliliğe yönelinmiştir. Bu yöneliş, bir üstünlük iddiasına dayansa da bir tür uzlaşî siyaseti doğurmuştur ki, neticesi Batılaşmadır: Yani kadim düşmana dönüşmek iradesi.

Türkiye’nin bir yere gelmesinde iktidarın sosyalistlere ve Müslümanlara yaptıklarını gören Özel, sıkça aynı çizgi üstünden ilerlediğini ve Hoca Nasreddin’in bağlama çalışı gibi hep aynı yere vurduğunu söyler. Bu yer; farklı tanımlamalar, isimlendirmeler, kavramsallaştırmalar içerse de özünde aynı samimiyyetin koordinatlarını ihtiva eder. Başladığı yere döner ve oradan yükselerek yeniden harekete geçer. Şekli ve zamansallığa bağlı tezâhür etmiş bir gerçeklik çerçevesinde anlaşılacak olan ve etrafında dolaştığı bu öz, onun kavrayış gücüyle birlikte sürekli yükselen bir yörünge üzerinde hareket etmesine imkân tanımıştır. Zamanı ve mekânı bir arada değerlendirerek şiirlerine ve meselesine eğildikçe onu bağlayan tek bir gücün etki çemberinde olduğunu, dilinin özgünlüğünün ve dehasının da bu dairenin merkeziyle kurduğu ilişki ile biçimlendiğini söylememiz icâp eder. Daireyi var kılan hudutların köşe taşları olan çağ ve yer, Özel’in dünyasında kendini tanımlayabilmenin olanaklarını temin etmiştir. İçinde bulunduğu devir, bu devri doğuran zamanın bağlamları, yaşadığı topraklar ve bu yüzeyin derinlerinde tarihin dölediği anlam haritası; kendini bağlı gördüğü merkezin etrafında ne gerekiyorsa onu söylemesini gerektirmiştir.

Özel bu gerektirmenin içinde söylemini inşâ ederken mi kendini tanımlamıştır, yoksa kendini tanımlaması onu bir söyleme mi yöneltmiştir? Bu soru, Özel’i anlamak için sorulması gereken temel bir soruyken genelde sorulmamış, bunun yerine “İsmet Özel kimdir?” türünden bir soruyla onun diğer insanlara yansıyan imgesi etrafındaki hâle dönüştürülerek resmin solukluğu giderilebilir diye düşünülmüştür. Bir insanı anlamak için analiz etmek, o insanı herkese indirgemek demektir; bu, insanın biricikliğini gölgelemektir. Oysa bu soru hakkıyla değerlendirilmeksizin, onun bazen bir anarşist, bazen fundamentalist, bazen egzistansiyalist, bazen de faşist gibi tanımlarla basitleştirilmesine neden olunmuştur. Bunların her birine aynı yöntemle şiirlerden, kitaplardan iktibaslar yapılarak birer yanıt verilebilir ki, yazı boyunca da bu amaç göz ardı edilmeden fikirlerine değinilmiştir. Onun birbiriyle çelişir gibi görünen yaklaşımlarının da herkesin sahip olduğu fikrî değişimden nasip almasının yanı sıra, zamanın ruhuna ilişkin ağırlık merkezini arayışıyla da birlikte değerlendirilmelidir. Bu yapıldığı

takdirde Özel'in bambaşka tarzlarda sürekli tekrar ettiği bir gerçek vardır ki, bizce onun esas meselesi de budur: Türkiye'nin gâvur sultanından kurtarılması. Ne yazdıysa, ne söylediysen bu söylemi ile bir şekilde alâkası kurulabilecek bir hakikate çevirmiştir veçhini. Var oluşunu da bu söylemin inşâsı sırasında anlamlandırabileceği varlıksal bütünlük içine sokabilmiştir. Bugün söyledikleriyle 1963'te söylediklerinin aynı çerçevede kalması da bu bütünlüğün, burada ve şimdi oluşmasıyla zamansal ve mekânsal bir akış içinde sürekli yenilenmesinden başka bir anlama gelmemektedir. Kendisinin de belirttiği üzere sanatın imarı süresince sanatkar da mâmur olmaktadır. Sanatçıyı ele vermek gibi bir görevi olmayan san'atın, sanatçının bir olma/oluş istikametine yönelişiyle bir alâkası vardır (Özel, 2011b: 24). Bu yöneliş süresince kendini tedirgin hissetmesi ve bir güvenlik endişesinden söz etmesi ile İslâm sayesinde yalnızlıktan ve güven probleminin kurtulması, Özel'i anlama imkânları sunacaktır. Onun sadece şahsî değil, millî özelliği de bulunan güvenlik arayışı, san'atını ve fikriyatını tâyin etmiştir denilebilir. Bugünden geçmişe uzanıldığında bu endişelerden kaynaklanan bir tavır da alışı onu, varlığın tüm olma hâlleri içinde, en aşığıdan en yükseğe kadar bütüncül bir ruhla boyamaktadır.

Hülâsa edersek İsmet Özel, adını içinde yaşadığı toplumun hizasına taşıdığı günden beri gerek şiirlerinde, gerekse de düşünce yazılarında sosyal, siyasî, sanatsal çözümlenmeleriyle örülü söylemini; basit bir gerektirmeden yola çıkarak değil, varlığın tüm sahalarında beliren bir var olma şartından azâde olamayacak bir zorunluluktan hareket ederek kurmuştur. Bu zorunluluk, düşüncece ondan bağımsız olamayacağı gibi, şiirde de aynı ölçüde ve aynı özenle, varoluşun merkezine dönük bir sadakatle izhâr olmuştur. "*İnsanların korku ve tedirginlik içinde olmayacakları*" bir yer veya bir hâli; sadece sanatın mücerred ikliminde değil, yaşamsal olan her şeyin tabiatı içinde, bir alelâdelikle görebilmenin olanaklarını yoklamıştır. Bu yoklamaların bir yerinde, 1968 yılının Ağustos ayında Rusların Çekoslavakya'yı işgal etmeleri hayat ve dünya arasındaki ilişkinin sadece şahit olmakla sınırlı olmadığını görmesini sağlamıştır. Böylece İsmet Özel, gerçeğe tanıklık etmenin yanında doğru olana da, hakikati ihtiva edene de tanıklık etmesi gerektiğini kavramıştır. Bu kavrayışının semeresi olarak ona ulaşmak, yaradılış ahlâkına ait bir aydınlanmadır ki, bugün üzerinde yaşadığı toprakları da bununla aydınlatmaya devam etmektedir.

- BEHRAM**, Nihat (1998) Darağacında Üç Fidan, 5.Baskı, Gendaş Yayınları: İstanbul.
- BERGEN**, Lütfi (2010) *İşyandan Dirliğe: Anadolu'da Yerli Olmak*, Hece Dergisi Yıllık Özel Sayısı, sayı:162-163-164, sayfa:51-69, Ankara.
- BERGEN**, Lütfi (2011) İşyandan Dirliğe: Anadolu'da Yerli Olmak, Ebabil Yayınları: Ankara.
- EROL**, Murat (2010) “*Yerlilik İçin Kavramsal ve Anlamsal Bir Çerçeve*”, Hece Dergisi Yıllık Özel Sayısı, sayı:162-163-164, sayfa:33-50, Ankara.
- ELİADE**, Mircea (2003) Dinler Tarihine Giriş, Tercüme: L.Arslan, Kabalcı Yayınları: İstanbul.
- FEYİZOĞLU**, Turhan (1998) Bizim Deniz, Doruk Yayınları: Ankara.
- KALKAN**, R. Güngör (2010) Ben İsmet Özel Şair -Bir Portre Denemesi-, Okur Kitaplığı Yayınları: İstanbul, s.169.
- KARA**, İsmail (2012) “*Her Müslüman İslamcıdır İfadesi Biraz Teşvik Kokuyor*”, Star, 12.08.2012, İstanbul.
- KIZILÇELİK**, Sezgin (2000) Frankfurt Okulu-Eleştirel Teori, Anı Yayınları: Ankara.
- MERİÇ**, Cemil (2002) Mağaradakiler, 7.Baskı, İletişim Yayınları: İstanbul.
- ÖZEL, İsmet** (1986) Faydasız Yazılar, Risale Yayınları, 2.Baskı, İstanbul.
- (1989) Cuma Mektupları-I, Çıdam Yayınları: İstanbul, s.22.
- (1989b) Cuma Mektupları-II, Çıdam Yayınları: İstanbul.
- (2001) Yansıma Dergisi, Eylül 2001, S:1, s.12.
- (2002) Cuma mektupları-8, Şule Yayınları: İstanbul, s. 58.
- (2002b) Şiir Okuma Kılavuzu, Şule Yayınları: İstanbul.
- (2003) “*Bir zamanlar Bir İsmet Özel Vardı*”, Milli Gazete, 4.8.2003
- (2005) “*İsmet Özel'e Neler Oldu*”, Akşam, 20.3.2005, İst.
- (2010) Kalın Türk, 4.Baskı, Şule Yayınları: İstanbul.
- (2011a) Henry Sen Neden Buradasın-I, 11.Baskı, Şule Yayınları: İstanbul.
- (2011b) Waldo Sen Neden Burada Değilsin?, 14.Basım, Şule Yayınları: İstanbul.
- (2012b) Desem Öldürürler Demesem Öldüm, TİYO Yayınları: İstanbul.
- (2012c) Üç Mesele, Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma, 17.Baskı, TİYO Yayınları: İstanbul.
- TÜRKÖNE**, Mümtaz'er (2012) “*İslamcılığa Ne Oldu?*”, Zaman, 24.07.2012, İstanbul.
- <http://www.istiklalmarsidernegi.org.tr/Yazi.aspx?YID=684&KID=48&PGID=0> Erişim Tarihi:24.11.2012

To think and to go to somewhere else: Circular evolvement of İsmetÖzel

Abdulkadir Hacıaraboğlu

Abstract

One of our living thinkers, who contribute to shaping of our intellectual World, İsmetÖzel, has always been subjected to comments, criticisms, attacks and intricacies. In addition to his uncompromising image which stems from his personality, his having no concern to be in a parallel discourse with the İslamist community he seems to be in, and with the effect of his poetry, he makes a distinct and distant thinker. This state of his, instead of being seen as a peculiarity of great thinkers interpreting the world in a new way, is exposed to continuous criticisms. The reason for this is İsmetÖzel's devotion to a high metaphysical centre annotating his genius seen in his poems. For this reason, it is necessary to follow the thinker on an axis of circular evolvement rather than a line of change.

Düşünmek ve Bir Başka Yere Gitmek: İsmet Özel'in Dairesel Tekâmülü

Abdulkadir Hacıaraboğlu

Özet

Düşünce dünyamızın şekillenmesine katkıları devam eden yaşayan düşünürlerimizden olan İsmet Özel; fikirlerini dile getirişi ve farklı noktalarda konumlanmasıyla daima yorumların, eleştirilerin, saldırıların ve anlaşılmazlıkların hedefi olagelmıştır. Kişiliğinden yansıyan uzlaşmaz imajının yanı sıra içinde görüldüğü İslamcı camianın söylemiyle paralel kalmak gibi bir derdinin olmaması, Özel'i şairliğinin de etkisiyle ayrık ve uzak bir düşünür yapmakta ve onun bu hali, dünyayı yeniden yorumlayan büyük düşünürlerin bir vasfı sayılmak yerine biteviye tenkide maruz bırakılmaktadır. Bunun sebebi İsmet Özel düşüncesinin, şiirinde tebarüz eden dehasını açımlayan yüksek bir metafizik merkeze bağlılığıdır. Bu sebeple düşünürü bir değişim çizgisi üzerinde değil, sürekli yükselen bir dairesel tekâmül ekseninde takip etmek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İsmet Özel, İslamcılık, Sosyalizm, Dairesel Tekâmül, Varoluşsal Güvenlik.

Tartışma / Kitabiyat

Yasin Aktay

Entelektüel ve Cemaat

Yasin Aktay

Prof. Dr., Stratejik Düşünce Enstitüsü Başkanı

Entelektüelin ne anlama geldiği ile ilgili bütün tartışmalar bir tür otantisite jargonuna sığınmak durumunda kalıyor. Gerçek entelektüelin kim olduğu, nereden bakılıyorsa, nasıl bir tutum bekleniyorsa ona dair yapılan bütün talepleri içeren bir kahraman tipini resmetmeye yöneliyor. Entelektüelin kurtarıcı, kahraman vasfına dair yapılan bütün göndermelerse bugünün sıradan entelektüelini tamamen analiz dışı bırakan, meşruiyetini bütünüyle yok eden söylemsel bir baskı üretiyor. Bu baskının inceliği, derinliği ve kasveti oranında, insanların ahlâkla ilgili özlem ve beklentilerinin de arttığına, entelektüelden beklenen her ne ise ona dair güçlü bir olumlama ve özenti olduğuna hükmedilebilir. Bu hüküm gereği de modernleşmenin ilerleyen safhalarında iyice yoğunlaşan erozyonu, ahlâkî çöküntü ve genel olarak toplumsal çözülmenin yine de insanlarda bir arayışı hâla harekete geçirebilecek kadar ümit ışıklarını yanık bırakmış olduğuna dair bir teselli üretebilir. Peki, bu gerçekten de bir teselli olur muydu?

Bugün entelektüeli veya başka herhangi bir figürü bir mesih olarak, bir kahraman olarak kuran ideolojinin kendisi zaten yeterince sorunlu değil midir? Bir gün entelektüel veya herhangi bir kahraman figürü hayatımıza sükün ettiğinde düzelecek olan nedir? İnsanlar bütün sahilik şartlarını yerine getirmiş bir kahramanı -veya buradaki örneğimizde entelektüeli-gördüklerinde onu çocuklarını tanırlar gibi tanırlar mı? Bir entelektüel veya kahraman ideallerine yükledikleri özlemleri karşılayacak özellikleri içerdiğine göre onunla buluşmanın gerektirebileceği bedelleri ödemeye hazır mıdır? Tarih, entelektüel ile cemaati arasındaki buluşmanın her zaman öyle kaçınılmaz bir karşılıklı çekim şeklinde gerçekleşmediğini gösterir.

Entelektüel dediysek ve onun tarihteki örneklerini andıysak, bununla münhasıran günümüzde entelektüel denilen ve sayısı artık iyiden iyiye çoğalan sosyolojik bir tabakayı kastetmiyoruz. Çağdaş bir tabaka olarak entelektüele dair söylenenler, alışıldığı üzere bir tarih turu atmadan tamamlanamaz. Burada entelektüelin cemaati ile ilişkisini irdelemek istiyorsak, entelektüelin bir cemaatin parçası olduğu, bir cemaat içinde yaşadığı, bir cemaatin sorumluluğunu taşıdığı, bir cemaate önderlik ettiği geleneksel zamanlara bir göz atmak durumundayız. Tarihin derinliklerinde bu konu-

da bir çok figür bizim için yol gösterici olabilir. Peygamber, âlim, filozof, bilge insanlar, ozanların tarihte oynadığı roller bugün entelektüelle ilgili beklentilere, entelektüelin fiilen oynamakta olduğu rollere uyabilir. Burada kesişen vasıflarından dolayı yer yer diğerlerine değinsek de, entelektüel rolünün muhtevasına görece daha uygun bulduğumuzdan, filozof figürünü bir baz olarak ele alacağız.

Platonik Entelektüel ve Cemaat

Eski Yunan'da ortaya çıkan ve onun toplumdaki rolü en iyi Platon'da formüleştiren filozofun toplumla, cemaatle olan ilişkisi, adı üzerinde Platoniktir. Doğrudan siyasetle ilgili olması ahlâkî bir zorunluluk olan filozof, halk için neyin iyi, neyin doğru, neyin kötü, neyin yanlış olacağını bilebilecek pozisyona çok daha yakın olduğu için yönetme işini devralmakla yükümlüdür. Devlet işi sıradan insanların taleplerine bırakılmayacak kadar ciddi ve insanın sadece bu dünyadaki hazlarını ve geçici ihtiyaçlarını karşılayan bir iş konusudur. Sıradan insanlar genellikle geçici dünyanın hazlarını talep ettiği için, bu talepler, hakikatini sadece filozofun fark edebileceği zararlar ve yanlışlar doğurur. Sıradan halk sadece hayvanî isteklerin karşılanması peşinde koştuğu için devletin yüksek çıkarlarını ve ilgilerini hep aşağıya çekmeye teşnedir. O yüzden yönetim ile halkın talepleri arasında bir tür "halka rağmen halk için" seçkinliğinin Platonik bir gerekçesi vardır.

Açıktır ki bu tarz bir yaklaşım, demokratik bir siyasal yapının aleyhinde olacaktır. Çünkü demokrasi, sayı itibariyle zaten çoğunluğu oluşturan sıradan insanların özünde bayağı ve aşağılık olan arzu ve taleplerini, hayat tarzlarını topluma hâkim kılan, dolayısıyla insanın bu dünyadaki ve öte dünyadaki mutluluğunu imkânsız kılan bir sistemdir. Burada filozofun doğası itibariyle siyasal teolojik bir temele oturtulan vasi konumu, tarih boyunca entelektüelin toplumsal işlevine dair yürütülen tartışmaların hareket noktası olmuştur. Cemaatin kendi aydınını, azizini, âlimini, velisini çıkardığı bir durumda, entelektüel ile cemaat arasında ciddi bir gerilim ortaya çıkmaz. Bütün bu figürlerden belli belirsiz, şöyle veya böyle Platonik bir rol oynamaları beklenir. Ancak buradaki Platonik işlevin sorunsuz olarak ve düz çizgili olarak işlediği zannedilmesin. Toplumların kendi Platonlarını çıkardıkları sürüp gitmekte olan hayatlarının rutinini onaylayan ve kutsayan bir işlevle de yükledikleri durumlar genellikle başlarına sökün eden ve rutinlerini bozan yeni bir hakikatin ilanı veya unutulmuş, rutinleşmiş eski bir hakikatin yeniden canlandırılması davetine aynı olumlulukla karşılık verdikleri anlamına gelmiyor. Daha açık bir deyimle cemaatler rutin hayatları içerisinde kategorik olarak kendi bilginlerini üretirler.

Yunan felsefe geleneği içerisinde bilgiyle ilişkisini profesyonelce kuran, hakikat arayışı veya varoluşsal, etik bir temele oturma kaygısı taşıma-

yan, bilgiye salt bir meta gözüyle bakan bir kategori olarak sofistler, tam da entelektüelin tarihsel tipoloji çeşitlemesi içerisinde hiçbir zaman eksik olmayan bir figürdür. Sofistleri bir entelektüel tipolojisi olarak düşündüğümüzde, bir yanı cemaatin ontolojik zemininin altını sürekli olarak oyan rolünden dersler çıkarmamak mümkün değil. Bilgiyle kurduğu ilişkinin profesyonel, metacı ve sair ahlâkî zaaf boyutlarından dolayı, bilgiye ve entelektüele olan güveni derinden sarsmanın dolaysız başka bir sonucu da şudur: Bir meslek ve bir performans gösterisi olarak sergilenen entelektüellik, her şeyi kuşkunun çemberine soktuğu ölçüde, insanların ortak hakikat algısını, insanları cemaat yapan ortak algıyı, insanlarda aynı dünyada yaşadıklarına dair bir kozmik bilinç yaratan algıyı, her şeyden önce psikolojik bir algıyla yerle bir eder.

Sokrates'in bilgi ile ahlâklı olma arasında kurduğu olumlu ilişkiyi tek başına sofistlerin boşa çıkardığı düşünülmüştür hep. Öyle ya bilgi sahibi olmak eğer ahlâklı olmayı gerektirseydi, bizzat sofistler, bilgi sahibi olmakla kalmamış, bilginin dayandığı bütün zeminleri yerle bir edecek kadar bilgiye malik olmuşlardır. Ancak, belki de tam da bilgiyle bu tarz ilişkilerinden dolayı, bilgiyi temellük edilen ve üzerinde tasarruf edilebilen bir meta olarak gördüklerinden dolayı, ahlâkı kaybetmişlerdir. Oysa Sokrates'in ahlâkî davranışı kendiliğinden gerektirdiğini söylediği bilgi, belli ki ham enformasyon anlamında bilgi değildir. Bu bilgi, her şeyden önce bir kendilik bilgisidir. Kendilik bilgisi dünyadaki yerini, diğer başka varlıkların yeriyile birlikte ve tabii ki varlığın kendisinin mahiyetiyle birlikte bilmektir. Zaten birini yakaladığında diğerinin de geleceğine dair bir önerme vardır burada. Kendini bilen Rabbini de bilecektir gibi. Ayrıca bilgiyi sadece bir araç olarak görmeden bilgiyle sadece bir sevgi ilişkisi kurabilmektir buradaki ayırt edici fark. Bu fark da söylendiği kadar basit bir şey değildir. Bilme aşkı, bilme cesareti, bilgiye varoluşunun davet ettiği türlü sınama yollarına iştirakle icabet etme sorumluluğu, bilgiye apayrı bir kişilik kazandırır. Bilgi sahip olunan bir şey olarak görülmez. Bilginin insanı seçeceğine inanılır. Bilgi kimi seçer? Tabii ki bu aşkı hissedeni, bu aşkı yaşayanı, aşk ile bu bilgiye talip olanı. Bu anlamıyla bilgi, adamını tanır, hisseder ve ona yönelir. Bilgiyi sadece hasımlarını yenmenin bir aracından, geçimini sağlamanın mümkün birçok yolundan, bir ekmek kapısından, bir iktidar kurma edavatından ibaret olarak görenler de görünüşte bir felsefecinin malûmat birikimine sahip olabilirler. Ancak bu birikim bir entelektüelin gerektirdiği sahilik şartına şöyle veya böyle çarpmak durumundadır.

Sokrates, Atina'da ortak bir yanılısamayı paylaşmaya dayalı bir cemaat hayatına, o yanılısamaya dikkat çekerek, o yanılısamaya dair kuşkuyu harekete geçirerek bir tehdit oluşturdu. Onun uyarılarının, şüphelerinin, sorularının statükoyu hareketlendiren felsefe yolunun, kategorik olarak cemaat fikrinin kendisine karşı olması söz konusu değildi, ama onun gi-

bilerin genellikle müesses bir cemaate karşı kışkırtıcı, oyun bozucu, büyü bozucu bir rol üstlenmesi neredeyse kaçınılmaz bir kaderdir. Buna mukabil müesses hâkim cemaate karşı Sokrates'in kendi fikirlerini paylaşanlarla alternatif bir cemaat oluşturduğu tarihi bir gerçektir. Onun Atina'daki toplumsal bütünlüğü bozmakla ve kendine bağlı bir topluluk oluşturmakla suçlanmış olması, ayrıca kendisinden sonra fikirlerini farklı yorumlarla da olsa aktaran Platon, Megaralılar, Kynikler ve Kyreneliler gibi entelektüel cemaatlerin oluşumu, cemaat düşüncesine karşı olmadığını, mutlak bireyci bir düstur peşinde olmadığını yeterince açık gösteriyor.

Marjinallik Bir Kader mi Tercih mi?

Entelektüelin temsil ettiği düşüncenin toplumdaki genel kabullerle hep çatışması gerektiği, bundan dolayı hep yalnız olması gerektiği yönünde bir yandan entelektüel rolü hakkında bir beklenti oluşturan varsayım, entelektüel-cemaat ilişkisini ilginç bir hâle getiriyor. Entelektüelin toplum içinde hep sürgün, hep marjinal olması bu yüzden modern toplumda neredeyse bir norm haline gelmiştir. Ancak bu norm aynı zamanda topluma karşı tamamen sorumsuz, kayıtsız, kültürel değerlerine tamamen yabancı bir tutumun istismar alanı hâline kolayca gelmiştir.

Oysa marjinallik veya tecrit entelektüelin kendisinin talip olduğu ve olmazsa olmaz koşulu değildir. Ayrıca marjinallik toplumun genel seyrine karşı bir itiraz ve bu itiraza toplumun verdiği bir refleks sonucu ortaya çıkabilen bir şeydir ve bunun genellikle sorumsuzluktan kaynaklanan marjinallikle bir ilişkisi yoktur. Yine de modern zamanlarda yaygın marjinal vasfının ortaya çıkmasının bir çok nedeni olabiliyor. Topluma karşı aydınlanmacı bir kibrin ürettiği bir tür züppelik, aydınlanma adına toplumu aşağıladıkça sevimsizleşen ve toplumun temel değerleriyle hiçbir zaman barışık olamayan bir marjinalliği temsil etmiştir. Hakikate gerçekten de daha duyarlı alıcılara sahip olmaktan kaynaklanan bir üstünlüğe sahip olmadığı halde, belli yaftaların (sembolik veya küresel sermayedeki paylar, eğitim veya sosyetik aidiyetler gibi) kendinden menkul payelerle kendine toplumun üstünde imtiyazlar üreten bir pozisyon. Bu pozisyon çok daha fazla sayıda insan tarafından paylaşıldıkça değerden düşebilen cinstendir. O yüzden bu pozisyondan tanık olunan hakikatin, daha doğrusu üretilip paylaşılan bilginin başkasına aktarılması gibi bir misyon yoktur. Sadece bu tutum, entelektüelliğin, marjinalliğin birçok durumda bir hakikat iddiasının otantikliğine değil, bir sembolik, kültürel ve hatta ekonomik kârın maksimize edilme kaygısına işaret ettiğini gösterir.

Yine de fark edilen, tanık olunan, duyumsanan hakikat insanlara aktarıldığı halde genel bir kabul görmeyebilir, toplumda bir antipati uyandırabilir ve bu aktaran kişiyi büyük zahmetlere sokabilir, hakikat iddiasında yalnız bırakabilir. Büyük meşakkatleri celp edebilir. Entelektüel, kendi top-

lumunun veya kendi cemaatinin her dediğini onaylamak, yapıp ettiği şeye uygun bir teori, gerekçe veya düşünce üretmek gibi bir misyona sahip değildir. (bu misyona soyunan entelektüelle ilgili olarak kökenini sağduyudan alan bir otantiklik jargonunun kendiliğinden devreye girmesi yeterince ilginç değil midir? Yoksa sahici entelektüelle ilgili hangi kesin evrensel ölçütten bahsedebiliyoruz?) Buna mukabil toplum genellikle entelektüelinden kendi geleneğine uygun, en azından bununla keskin bir biçimde çatışmayan, bir fikir ya da pratik bekler. Çoğu kez kendi toplumunun geleneği içinden yetişmiş, kendi geleneğinin yeniden üreticisi misyonuyla yüklü bir entelektüelin geleneği güncellemeyle ilgili işleri bile çok sancılı olabiliyor. Burada konforuna düşkün cemaat entelektüellerinin buldukları her şeyi, bilseler bile yerinde bırakan tutumu ile herkesin konforuna mal olsa da gerekli tadilatlarla girişmekten çekinmeyenler arasında tarihsel bir fark ortaya çıkar. Tam da bu farkla, genellikle yaşadıkları dönemlerde entelektüellerin, Edward Said'in tiplmesiyle, gerçekten de marjinal, sürgün ve yabancı kalması söz konusu olabiliyor. Üstelik entelektüelin yaygın olan, tekerrür eden trajedisi, genellikle ölümünden sonra, anlaşıldığı veya takdir edildiği zamanlarda, onun söyledikleri ile ilgili bağlamın yitip gitmiş olmasıdır. Kuşkusuz yaşadığı dönemde takdir edilmiş, ne kadar değişimci olursa olsun, ne kadar konfor bozucu olursa olsun, sözlerine kulak verilmiş, cemaatini bulmuş, bir cemaat oluşturmuş entelektüeller de yok değildir. Bu durumda entelektüelin bir marjinal, bir sürgün ve bir yabancı olarak tipolojisinin münhasır olmadığını görmemiz gerekiyor.

Günümüzde entelektüelin bu tür bir marjinallikle ve sürgünle resmedilişinin her zaman hakikat lehine sayılamayacak nedenleri olmaktadır. Entelektüelin her zaman kitlelerin hilafına düşünmek zorunda olması gerektiğine dair düşünce, entelektüelin liderlik misyonuna hiçbir yer ayırmadığı gibi, sonuçta entelektüelin kitleleri aşağılayan seçkinci kibirini daha da besleyen niteliğiyle zaten böyle bir misyona hiçbir ihtimal bırakmayan bir etkide bulunmaktadır. Bu yolla entelektüellik giderek, akılla, düşünceyle veya siyasal tutumla ilgili hakikate daha da yaklaştığı için kitlelerin ucuzcu ilgilerinden uzaklaşan bir yükseliş olmaktan çıkıp, salt kitlelerden uzaklaşmayı destekleyen ve sürdüren bir seçkinci kültüre dönüşür. Bu seçkinci kültürün Bourdieu'cu anlamıyla toplumdaki toplam kültürel sermayeye, ekonomik ve siyasal pozisyonlar sayesinde daha fazla malik olması dolayısıyla bu yabancılaşma giderek toplum üzerinde kasvetten başka bir şey üretmeyen bir sistematik aşağılamanın aracı olur. Ayrıca yine bu kültürel sermayenin doğası gereği, temellük edilme ve yeniden üretilme biçimi belli bir sınıfsal aidiyet gerektiren zümreleşmeyi de doğurur. Bu yönüyle bile entelektüelliğin yalnızlığı kültürel bir kodlamayla, başka bir cemaat bağına işaret etmeye başlıyor.

İngiliz entelektüel hayatının oluşumunda ideoloji ve ütopyanın ek-

sik veya fazlasının ne tür etkiler yaptığına dair nefis değerlendirmesinde, Bryan S. Turner'in, "yalnız ve yabancı entelektüel" resminin oluşumunun kökenine dair tespitleri bu cemaat bağıyla ilgili ilginç örneklerle dikkat çekiyor. Özellikle entelektüelin ilericiliğinin bir koşusu olarak sunulduğunda, Turner'e göre "ya entelektüellerin belirli bir toplumsal grup veya sınıfa bağlı olmadıkları için soyut ve evrensel düşüncüyü ürettiklerini savunabiliriz veya entelektüellerin toplumun dışında durdukları için özel bir toplumsal çıkarlar kümesine hizmet etmedikleri için ilerici olduklarını söyleyebiliriz" (Turner, 199:149). Otantik bir entelektüelin koşulu ilericilik olarak sunulduğunda bunu sağlamanın tek yolu toplumla olan kopukluk olarak konulmuş oluyor. Oysa tam bu noktada Turner, bu tür bir entelektüel tipinin, yani "serbest-gezen" entelektüel tipinin, aslında Georg Simmel'in "yabancı" tiplemesinin bir versiyonu olduğunu kaydediyor. Simmel'in serbest gezen yabancı tiplemesi ise açıkça kentli yahudiyi temsil eder. Turner devamla, Edward Shils'e referansla (1980:1), çağdaş entelektüelliğin en önemli yoğunlaşma alanları veya ürünleri olarak sosyoloji ve sosyalizmin ortaya çıkmasında neredeyse Yahudilere indirgenebilecek belirleyici role, üstelik hemen herkesin görebileceği bir gerçek olarak, dikkat çekiyor:

Marx'dan Durkheim'a, Manheim'dan Frankfurt Okulu'na, günümüzde de sözüm ona New York entelektüellerine, Budapeşte çevresi ve Norbert Elias'a kadar sosyoloji ve Sosyalizm nerdeyse tamamen Yahudiler tarafından üretilmiştir. Bu entelektüellerin çok çeşitli kurumsal zeminleri ve himaye kaynakları vardı. Bir Harvard profesörü olarak Daniel Bell ile bir banker olarak Alfred Schutz arasındaki karşıtlılar sert ve açıktır, ama Yahudiliklerinin tek başına onların *gentile*¹ olan topluma yabancılaşmalarını ve uzaklıklarını açıklaması mümkün değil midir? Buradaki düşünce, uzaklığın (ister serbest-dolaşan, ister dışarıdaki uzaklığın) radikal ve/ya evrenselci düşüncüyü ortaya çıkaran sosyolojik koşulları ürettiğidir. Ayrılığın kendisi, çoğu kez 'sosyolojik gözlemin platformu' olarak görülür (Turner, 1994: 149).

Yahudiliğin, sürgün, marjinal ve yabancı entelektüel imajının oluşumuna bu katkısı her şeyden önce entelektüelin cemaatle olan sıkı ilişkisini ortaya koyuyor. Tabii ki Yahudiliğin bu katkısı ile katkı sayesinde genel geçer bir kabule dönüşen bu entelektüel imajı arasındaki ilişki görüldüğünden daha karmaşıktır. Bu karmaşıklığı giderebilmek için bazı karşılaştırmalara gitmek zorundayız. Yahudi'nin doğası gereği diaspora şartlarında yaşamak zorunda olduğu bir yalnızlık vardır. Hatta diaspora düşüncesinin kendisi bu yalnızlığı teolojik bir farza dönüştürür. Ancak bunun da birbirine bağlı olsa da ayırt edilmesi gereken iki

1 *Gentile*: Yahudi olmayan, olmadığı için de sıradan sayılan insanların Yahudi terminolojisindeki karşılığı. Bu kategorileştirmenin kendisi, toplumdaki yabancılaşmayı, uzaklığı ve marjinalliği bir tercihe dönüştürmekte ve bu tercihi teolojik bir ödülle karşılamaktadır.

yanı vardır: Bir yandan hiçbir zaman giderilemeyecek teolojik olarak tayin edilmiş bir aşağılığa sahip *gentile* olanlarla yaşamanın kendiliğinden sıkıcılığı var: Sıradan insanlarla yaşanmaz, onlara en iyi ihtimalle katlanılır. Sıradanlık giderilemeyen bir kategori olduğu ölçüde, hakikatin yüksek temsilcisinin onlarla nihai bağlar kurması zaten imkânsızdır. Onlar kendileri için neyin metafizik sınırlandırma, başkalarının acılarına, hissiyatına gerçek bir diğerkâmlık üretir mi? Hiçbir zaman tanımlanamayacak bir yoksunluğa veya özsel niteliklere sahip insanlara "gerçek" insanların "tek geçerli" tarihlerinde ancak figüran rolleri uygun görülebilir. Doğrusu entelektüelin yabancılığı ve marjinalliği başkalarını *gentile* olarak gören seçkin bir cemaatin üyesi olmaktan kaynaklanan bir şey olabilir. Bu durumda hem tercih edilen bir şey olmaya devam eder, hem de nihai olarak başkalarıyla paylaştıkça artmayan, aksine azalan, kısır bir hakikat nosyonunu, kendinden menkul geçerliliği olan bir mesafeyi üretir durur. Entelektüel, farkında olduğu veya temsil ettiği hakikatin başkaları tarafından kabul edilmemesi dolayısıyla yanlılaşmaz. Aksine başkalarını zaten bu hakikate lâyük görmediği için kendine sakladığından dolayı yabancılaşır. Yabancılık bir imtiyazdır, genellikle kültürel sermayenin belli paylaşımlar düzeylerinde bolca ödüllenen cimri bir imtiyaz.

Gentile insanların teolojik temellerde, metafizik bir sabiteyle üretilen bu ötekileştirmesinin diğer yanında Yahudi'nin nereye giderse gitsin peşini bırakmayan mutlak "ötekileştirmesi" var. Ünlü Yahudi, entelektüellerinden biri olan Isaiah Berlin bir mülâkatında, bir Yahudi olmanın özel anlamlarına ve tecrübelerine dair duygularını ifade ederken, bu mutlak ötekiliğin entelektüel sonuçları üzerine ilginç tespitlerde bulunuyor:

Erken yaşlarımdan itibaren Yahudilerin her yerde bir azınlık olduklarını fark ettim. Dünyanın hiçbir yerinde kendini sosyal bakımdan, az veya çok huzursuz hissetmeyen hiçbir Yahudi'nin olmadığını gördüm. Kendilerine iyi davranıldığı yerde bile, hatta çok iyi bütünleşmiş ve iyi arkadaşlıklar edinmişlerse bile Yahudiler huzursuz hissederek kendilerini. Her zaman bir miktar toplumsal huzursuzluk kalır. Yahudilerin kendilerini tamamen güvende hissettikleri, kendi kendilerine "başkalarına nasıl görünüyorum?", "benim hakkımda ne düşünüyorlar?" diye sormayan Yahudilerin bulunduğu bir yer olduğunu sanmıyorum. Oysa Türkler İranlıların kendilerine nasıl baktıklarıyla ilgilenmezler. Çinliler de Hintlilerin kendileri hakkında ne düşündüklerini umursamazlar. Goethe büyük bir alman şairiydi. Hayat, aşk, keder, şiir, bilim ve düşünceler hakkında yazdı. Bir Alman olduğu için büyük bir şairdi. Oysa Heine de bir Alman şairiydi, ama onun yazılarının çoğu bir Alman olmanın anlamı konusuna tahsis edilmişti. Çünkü Heine Almanlar tarafından tamamen kabul edilmediği için bir Yahudi olmaktan dolayı kendisini rahat hissetmiyordu (Berlin & Ramin Jahanbegloo, 1991:85).

Heine aslında Hristiyan da olmuştur, ancak onun din değiştirmesi ona daha fazla güvenilmesini, bundan dolayı kendisini Almanlar arasında daha rahat hissetmesini getirmemiştir. Aksine bu hareketi, din değiştirenlere yapılandırılan ve kökenini hep bir bozuk sicil gibi tepesinde sallandıran o kuşkuyu da, bizdeki "dönme" yaftası gibi Yahudi kimliğine ilave etmiştir. Demek ki, entelektüel yaratıcılığı kıskırtan önemli bir etken de yine cemaat arayışıyla veya kayıp cemaatin bulunma çabasıyla ilgilidir. Arayış açıkça bir kompleksten kaynaklanır. Kompleksin bir entelektüelin marjinalliğinin en tipik motiflerinden biri olması tesadüf değildir.

Kuşkusuz, entelektüelin marjinalliği ve yalnızlığı her zaman Isiah Berlin'in veya Georg Simmel'in Yahudi tipinde resmettiği özellikleri gerektirmek zorunda değildir. Örneğin, Filistinli entelektüel Edward Said'in sayımıyla marjinal, yabancı ve sürgün olarak resmedilen entelektüel, bu özelliklerine bir itilip kakılmanın sonucu olarak maruz kalmıştır. Genellikle kendi seçimi olmayan koşullara karşı takındığı tutarlı tavrın sonucudur onda bu özellikler. Marjinalliği aşmak, gerekirse bütün insanlarla ortak olan özelliklerine dönmek, ortak acıları paylaşmak, sevinçlerden payını almak gibi bir isteği ve arzusu da vardır üstelik. Onun marjinalleşmesi çoğu kez fark edip de başkalarıyla paylaşmaya çalıştığı hakikatin rahatsız ediciliği, konfor-bozuculuğu ve itirazının aldığı tepkilerin toplam sonucudur. Hakikatin ifadesi çoğu kez konforu bozar; düşünce konforunu, inanç konforunu veya sosyal konforu, hiç fark etmez. Bunu bile bile hakikati ifade etmekten geri durmayan entelektüelin öncelikli hedefi bir konfor düşmanlığı değildir elbet. Bunun sonucunda topluma yabancı olmak, toplum tarafından sürgün edilmek, marjinalleşmek gibi bir talebi yoktur, olamaz. Hatta öncelikli amaç toplumla bir irtibat kurabilmek, toplumla tanıklığını yaptığı hakikati paylaşmak ve herkesi ortak bir kadere davet etmektir. Bu açıdan hakikati paylaştıkça artan, güçlenen bir geleneğe katılır; hakikati başkalarıyla paylaşmaktan başka, hakikatin ifadesinden bir çıkar elde etmeyen, bir çıkar beklemeyen bir geleneğe. Ayrıca kendi toplumuna karşı görevi milliyetçi bir şovenizm değildir. Bu vesileyle biz de bir otantiklik ölçütüne işaret edeceksek, entelektüelin en önemli vasfının halkına, cemaatine kendi özel değerlerinin ötesindeki evrensel değerleri işaret etme ve hiçbir dünyevî karşılık beklemezsin bu değerlerle buluşturma yönündeki samimi ve ısrarlı çabası olduğunu söyleyebiliriz.

Filistinli bir entelektüel olarak, halkının maruz kaldığı acılara duyarlı kalmamak, dünyadaki genel ideolojik söylemin akışına karşı bu acıları haykırmaya çalışmak belli çevrelerde bir yalnızlaşmayı, bir yabancılığı getirirse de sonuçta bir toplumu, topluluğu veya cemaati temsil etmek üzere konuşur. Bütün yapmaya çalıştığı bu yalnızlığı, bu yaban-

cılığı aşmaya çalışmaktır. Ancak belli bir zulme, sürgüne, baskıya maruz kaldığı durumlarda kendi cemaatine karşı ödemesi gereken borcu ifa etme sorumluluğu entelektüelin cemaatiyle olan tek ilişki biçimi olmadığı gibi, otantik bir entelektüelliğin tek şartı da değildir.

Yeri gelmişken Edward Said'in de entelektüellik için belirlediği sahilik şartlarının bu tipin bir yerden sonra nasıl bir tarihsel heroizme tekabül ettiğini en iyi şekilde gösterdiğini kaydetmeden geçmeyelim. Edward Said'in cemaatlara, dinsel veya siyasal bağlılıklara dair koruması gereken mesafeler konusunda belli bir tasarımı olduğu açıkça görülüyor. Onun gerçek entelektüel dediği bir tip vardır ve örneğin bu tip laik bir varlıktır (Said, 1995:109). Kendisinin marjinallik, yabancılık ve sürgünlük koşullarının bizzat kendisini oluşturan bağlılığına rağmen entelektüel için çizdiği bu resim, kuşkusuz entelektüelin cemaatiyle olan ilişkisini daha bir çetrefilleştirmektedir. Entelektüel kendi halkının siyasî sorumluluğunu taşıırken, evrensel değerlerle cemaat mensubiyetinin taleplerini nasıl bir dengede tutacaktır? Bir halkın veya siyasî grubun entelektüeli olmak, her halükârda o topluluğun milliyetçisi veya etnosentristi olmayı gerektirir mi? Kendi topluluğu hangi noktada bulunursa bulunsun, evrensel ahlâkî erdemler konusunda öncülüğünü yapamaz mı entelektüel? Marjinalliği ve yabancılığı her halükârda entelektüelliğin olmazsa olmaz koşulu olarak koymak mı zorundadır? Siyasetin tükenmek bilmeyen imkânları arasında pratik bir yol bulmak ve halkını aşağıya çekilebilecek istemlerine karşı onu yukarılara davet eden bir yol tutturmanın yollarını bulmak mümkün değil mi? Bu soruların cevabını bulduğumuz tip bir entelektüel midir, yoksa siyasî lider veya peygamber midir? Biz bu soruyu tam olarak sormayı da ihmal etmiştik. Belki de ihmal değildi; entelektüeli konu edinen her konuşmanın bir yerinde tekrar tekrar ortaya çıkan bir sorudur bu. Herkes kendi entelektüelini hayal eder. Herkes kendi kahramanına entelektüel der.

Cemaatini Kuran Modern Entelektüel

Yine de entelektüelin cemaatiyle olan ilişkisinde, modern dünyada ortaya çıkan entelektüel tipinin sosyolojisi açısından kaydedilmesi gereken önemli farklar da vardır. Kuşkusuz bu ilişki cihetinden hiçbir şeyin değişmemiş olduğunu söyleyemeyiz. Bu değişimin bir kısmı doğrudan cemaatin doğasındaki değişim veya dönüşümle ilgilidir, cemaatten topluma yaşanmış olan ve nerdeyse bir asırlık sosyoloji literatürünün yörüngesini belirlemiş, toplumsal değişimin sonunda varıp dayandığı yeni toplumsallaşma bir tür cemaate yeniden dönüş izlenimi veriyordu. Ramazan Yelken bu süreci anlattığı kitabına bir tür "dönüşüm" ile "cemaate dönüş" arasında ortaya çıkan bocalamayı adlandırmak üzere *Cemaatin Dönüşü(mü)* başlığını veriyor (Yelken, 1998). Cemaatin yapısında ortaya çıkan bu dönüşüm kendine özgü entelektüelini de ortaya çıkarmıştır. Burada entelektüelin ismiyle müsemma tipinin de modern dönemlerin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Onun öncesinde cema-

atlerin kendi liderleri, önde gelenleri, uleması veya düşünürlerinden bahsedebiliriz. Her bir tipin tarihteki değişik tezahürlerinden devletle, toplumla, kendi cemaatiyle, ortodoksiyle olan ilişkileri sayısız örnek ortaya çıkarmıştır. Doğrusu hangisinin gerçek entelektüel olduğuna, baştan itibaren dediğimiz gibi, entelektüel hakkında kendimize özgü bir sahilik ölçütünden bağımsız karar veremeyiz.

Kategorik olarak entelektüel sayılan insanların her zaman toplumlarının hayrına sonuçlar veren düşüncelerle ortaya çıkmamış oldukları da ayrı bir gerçektir. Bir tür maceracılık her zaman bu tür bir entelektüel tipinin görüntüsüne karışmıştır. Bu görüntü içerisinde gerçekten de toplumunu daha evrensel değerlere davet edenin, toplumunun nihai maddî veya manevî çıkarını daha iyi temsil edenin hangisi olduğunu ayırt etmek için ne tür bir kıstas lâzım gelir? Bu kıstası, her türlü doğruyu- yanlış ayırma konusunda göreceliğin cenderesine iyice sapanmış modern hayat içinde kim tayin edebilir? Entelektüellik ölçümlerinin hiçbirinde bilgi seviyesinin siyasî tutumu önüne konulmadığı, buna rağmen entelektüelin siyasetle ilişkisine dair genellikle son derece apolitik bir söylemin daha fazla tedavül imkânı bulabildiği çelişkisi, belki bu sorunun üstesinden gelmek için en iyi başlangıç noktasıdır.

Gadamer'in sanatçının geleneksel toplumdaki cemaatle olan ilişkisi ve cemaat içindeki işlevi hakkında söylediklerini modern dünyada entelektüelin serencamına dair aynen uygulamak yanlış olmaz. Sanatçı bir cemaatin insanıdır. Bir cemaate mensuptur. Bir cemaatin ana-akım itikadını zedelemeyecek şekilde, bu kolektif itikadı sürdürmekten başka bir gaye taşımaksızın çalışır. Modern hayat sanatçının cemaatiyle olan organik bağlantısını büyük ölçüde çözmüştür. Çünkü cemaatin kendisi eski organik niteliğini kaybetmiş, bireyciliğin ve çoğulcu toplum yapısının gelişmesiyle sanatçı da yapayalnız kalmıştır. Sanatçının ve entelektüelin modern toplumdaki işlevi kendine bağlı cemaatler yaratmasıdır. Bugün ne kadar bireysel çıkışlar sergilerse sergilesin en uçuk sanatçının bile bir fanatik takipçi kitlesi oluşabiliyor.

Sanat meşru bir yer kapladığı ölçüde bir yandan cemaat, toplum ve kilise arasındaki bütünleşmeyi, diğer yandan da yaratıcı sanatçının kendini anlamasını açıkça yerine getirebiliyordu. Bununla birlikte sorumuz bu apaçık bütünleşme ve buna eşlik eden, sanatçının rolü hakkındaki evrensel olarak paylaşılan anlayışın artık mevcut olmayışıdır- aslında 19. asırda bile bu artık yoktu. Hegel'in tezinde ifade edilen gerçek budur. Büyük sanatçılar kendilerini daha o zaman gittikçe sanayileşen ve ticarileşen bir toplumda az veya çok yerlerinden edilmiş olarak görmeye başladılar. Öyle ki, modern sanatçı eski zamanların gezgin sanatçısının eski itibarının kendi bohem yazgısınca onaylandığını fark etti. 19. yüzyılda her sanatçı, kendisiyle, yaşadığı ve eserlerini kendileri için yarattığı insanlar arasında artık eskisi gibi sorunsuz bir iletişimin bulunmadığı bilinci içerisinde yaşıyordu. 19. yüzyılın sanatçısı bir cemaat içerisinde yaşamaz, aksine kendi kendisi için bir cemaat yaratır, çünkü

kendi çoğulcu koşullarına bu daha uygun düşer. Yaratıcı ifadenin kendine has biçiminin tek doğru biçim, kendi sanatsal mesajının tek doğru mesaj olduğu iddiasıyla birleşmiş olarak açıkça kabu edilmiş rekabet, zorunlu olarak yüksek beklentilere yol açıyordu (Gadamer, 1995: 7).

Gadamer'e göre bu beklenti, açıkça 19.yüzyıl sanatçısının, yani kendisini bir tür yeni kurtarıcı olarak görmekte olan sanatçının mesihi bilinci ile ilgiliydi. Bu bilinçle sanatçı bilerek veya bilmeyerek bir tür üstünlük taslıyordu. Halkın genel zevklerinden, isteklerinden ve dünyasından kopuk bir sanatı bir yolunu bularak halka sunabilmektedir. Sanatın cemaatle olan bu kopukluğu, buna rağmen sanata yüklenen mesihi misyon onun modern ulus devletlerinde, muhayyel cemaatler çağında özel bir istihdamına yol açtı. Halkla yaşanan iletişimsizliğine rağmen, yine de sanatçı yüksek hakikatin taşıyıcılığı iddiasından uzaklaştırılmaz. Bu iddiayı temellük etmiştir bir bakıma. Türkiye'de senfoni orkestralarının Anadolu'da, Anadolu halkıyla yaşadığı karşılaşmalarla ilgili o meşhur ironik anekdotları hatırlamak yeridir. "Sivas Sivas olalı" diye ifade edilen bu iletişimsizliğin bir yanında anlaşılmayan, zevkine uymayan bir dil üzerinden halk üzerinde kurulan tahrif edilmiş bir Mesihçi iddia ayırt edilebilir. Sorun, kurtarılmayı bekleyen halkın hangi düşmanın, hangi canavarın elinden niçin kurtarılması gerektiğini bir türlü anlayamayışıdır. Kurtarılanın böylesi bir eziyet gerektirmesinin ise iki sonucu oluyor: Ya kendisinden halas edilmesi gereken şey gerçekten de çok kötü bir şeydir ki, kurtuluş prosedürü bile bu kadar eziyetli olmaktadır veya bizzat bu kurtuluş sürecinin kendisi, kendisinden azat olunması gereken bir esaret yaratmaktadır.

Entelektüel Cemaatler veya Cemaat Entelektüelleri

Yukarıda, özellikle sosyolojinin veya sosyalizmin oluşumunda Yahudi cemaatinin belirleyici rolünü ve bu rolü oynama tarzını konu edinen mülâhazalara yer verdik. Eski zamanlarda entelektüel ile cemaati arasında zaten organik bir ilişki vardır. İster alim, ister din adamı, ister filozof, ister veli, ister sanatçı, isterse de siyasi- karizmatik lider şeklinde ortaya çıksın, entelektüel, toplumsal sorumluluğu, bağlantıları veya tarihiyle cemaatinin bir üyesidir. En yalnız ve uçuk görünenin bile uzağına düştüğü bir cemaatle bağına bir şekilde düşüncesine yansıttığını görüyoruz. Değilsen bile, düşünceleriyle kendilerine bir cemaat oluşturan entelektüeller, modern dünyanın bir gerçeğiysen de, eski zamanlarda da örneği görülmeyen bir tür değildir. Entelektüelliğin bir meslek olarak üniversitelere, özel sektördeki bir çok istihdam alanındaki güvenli ve konforlu işlere devredildiği günümüzde, kuşkusuz bu toplumsal tabakanın sosyolojisine dair söylenecek çok fazla şey oluşmuştur. Tümüyle profesyonelleşmeye ve teknik uzmanlaşmaya zorlanan bir tabakanın

durumunu ifade eden entelektüelliğin belki artık bir cemaat mensubiyeti gerektirmediği söylenebilir. Günümüz toplum yapısı içerisinde değişik dayanışma ağları, networkları veya yeni toplumsallaşma biçimleri ortaya çıkmaktadır. Entelektüel bu networklar içinde kendine değişik alanlar açma şansına sahiptir. Yine de bu alanın gereklerini salt profesyonel sınırlar içinde yerine getiren, özellikle sosyal bilimlerde, sosyal bilimlere alabildiğine depolitize eden pozitivist bir icra olarak karşılıyan entelektüellerin hiçbir kalıcı eser bırakmadıkları bir gerçek. Bu, dünyanın her tarafında da böyledir.

Tam da bu nokta, aslında bu yazının yazılmasına gerekçe oluşturan konuya değinmemizin yeridir. Türkiye’de entelektüelin özellikle entelektüel cemaat çevreleriyle olan ilişkisi, bir entelektüelin yetişmesinde çevrelerin etkisi ve bunun örnekleri üzerinde durulabilir. Bu örneklerin oluşum imkânını doğrudan siyaset ile sosyolojinin eklemelenme ihtimalinde gördüğüm için bu konuda daha önce yazmış olduğum bir yazıda söylediklerimi (Aktay, 2002) tekrarlamak değil, belki açmak adına, birkaç noktaya değinmek gerekiyor. Yukarıda Batı’daki entelektüel geleneklerin oluşumunda fikir çevrelerinin, okullaşmanın ve bunun arkasındaki, özellikle Yahudilik başta olmak üzere, dinsel motivasyonun öneminden söz ettik. Frankfurt Okulu, Annales Tarih Okulu, Viyana Çevresi, Fransız Komünist Partisi, İtalyan Komünist Partisi, Yeni Fransız Düşüncesi ve bunun gibi sayısız çevreler, Avrupa’da kalıcı izler bırakmış düşüncelerin ve düşünürlerin ortaya çıkması için zengin bir kaynaklık oluşturmuştur.

Denilebilir ki, entelektüel çevrelerin ve cemaatlerin dışında, boşlukta ortaya çıkmış ve kalıcı bir iz bırakmış bir entelektüel olmamıştır. Ancak bu noktada genellikle bir cemaat bağlamında ortaya çıkmış olan entelektüellerin kayda değer bir iz bırakmasıyla ilgili bir gerçeğe de işaret edilmelidir: Bir entelektüelin temayüz etmesinde çoğu kez bir topluluğun kendi entelektüeline sahip çıkması, destek olması ve düşüncelerini değerli kılmasının önemli bir payı da vardır. Nice düşünce, sadece onları izleyenlerin sürekli yeniden üretme konusundaki ısrarlı çabaları sayesinde konvansiyonel bir değer kazanmaktadır. Belki bu şekilde takip edilen düşüncelerin artık tekrarlanan bir ezbere, bir itikada dönüşmesi dolayısıyla düşünce olma niteliğini kaybettiğini söyleyebiliriz. Ortak kabuller paylaşıldıkça ideolojik yanılsamalar haline gelirler. Bir düşünürün ortaya koyduğu düşüncenin izinden giderek gerçekliğin tasavvurunda ısrar etmek, o düşüncenin sınırları içinde sunulmuş paket kavramlarla “olağan düşünce”ye abone olmak... Bir çok meşhur düşünürün tek talihi kendilerini izleyen cemaatlerin atfettikleri anlam ve değerden başkası değildir. Bu anlam ve değer bazen düşünülere bağlılıkta ortaya konulan, bazen daha kaliteli, bazen daha kalitesiz yeni, ağıdalı ve sürekli yorumlar, yeniden-yorumlar ve anma

seremonileriyle pekiştirilir. Düşünürlerle sahip çıkma güdüsü genellikle dinsel, etik ve sair cemaat bağlılıklarından kaynaklanır. Birçok düşünür sadece bu mensubiyetten dolayı sahasında önemli bir iltifata tabi olmuştur. Dünyadaki düşünce çevrelerinde rahatlıkla sayısız örneğine rastlanabilecek bu tür kayırmalar, Türk entelektüel hayatında da sıkça görülür. Sahiplenilmiş veya paylaşılmış düşünürlerin, bir grup için çok anlam ifade ettiği halde başka bir çokları için hiçbir anlam ifade etmemesi bunu yeterince açık gösteriyor. Mehmet Âkif, Necip Fazıl, Cahit Zarifoğlu, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil sağ veya İslamcı kesim için sanatları yüksek, düşünceleri derin ve güçlü tiplerdir. Oysa aynı isimler sol kesim için hiçbir anlam ifade etmezler. Aynı şey solun temellük ettiği, yüceltiği ve fikirlerinde yüksek bir seviye bulduğu Sabahattin Ali, Nazım Hikmet, Orhan Kemal, Ataol Behramoğlu gibilerin sağ ve İslamcı kesimdeki algısı için de söz konusudur.

Entelektüel üretiminde cemaatin bu tür bir rolü olsa da, diğer yandan, aynı cemaat ilişkilerinin bir entelektüelin ihtiyaç duyduğu siyasî bilinci, dünyayı anlama ve değiştirme istemini ve buna yönelik ilgiyi de sağladığı bir gerçektir. Bu çevrelerin oluşturduğu zemin Türkiye'de bir entelektüelin yetişmesinin en önemli koşullarını da sağlamıştır. Özellikle İslamcı veya Milliyetçi kesimde bir üstadın etrafında şekillenen cemaat yapısı genellikle ekolleşecek bir dergiyle de ifade yolunu bulmuştur. Dergiler, entelektüel cemaatlerin, yoğun olarak şifahi kültürde de sürdürülen ilişkileri için önemli bir medya oluşturmuştur. Bu dergiler aynı zamanda modern dünyanın ve kentin ruhuna da uygun bir sembolik bütünleşme ve mensubiyet bağı oluşturucu bir işlevi de yerine getirmiştir. Necip Fazıl ve *Büyük Doğu* Dergisi, Nurettin Topçu ve *Hareket* dergisi, Sezai Karakoç ve *Diriliş* dergisi, Nuri Pakdil ve *Edebiyat* dergisi, Ercüment Özkan ve *İktibas* dergisi ve genellikle bir şekilde bu dergilere olan mensubiyetleriyle başlayan entelektüel hayatlarıyla diğer birçok oluşum, entelektüel cemaatler için güçlü kanallar oluşturmuşlardır. Halen yayımına devam etmekte olan bir çok dergi hem bu işlevi yerine getirmekte, hem de bu görece dergi-üstat çevreleriyle bir devamlılığı temin ederek cemaat için bir tür gelenek de oluşturmaktadırlar. Sol çevre içinde Nazım Hikmet, Kemal Tahir, Hikmet Kıvılcımlı, Halkın Dostları, İdris Küçükömer, Mihri Belli gibi isimlerin aidiyet biçimleri izlendiğinde, İslamcı çevrelerinkinden kuşkusuz bir ölçüde ve bir çok bakımdan farklı olsa da burada da benzer bir cemaat örüntüsünün verimliliğinin temel koşulu olduğunu görebiliriz.

Bu yazı Kenan Çağan'ın editörlüğünü yaptığı Entelektüel ve İktidar isimli kitapta yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş hâlidir.

Editörün Notu

Öner Buçukcu

“Türk Düşüncesi”nin Problemlili Dünyası

Öner Buçukcu

Editör

Cumhuriyet döneminde üretilen düşünsel metinlerin çok büyük bir bölümü, bir tarih önerisinden yola çıkarak bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde ulus inşasına yöneldi. Diğer ekollerle birlikte Türkiye’de, ilk dönem metinleri de dahil olmak üzere, islamcılık da bir tarih ve bununla bağlantılı biçimde siyasal pratik anlamında bir ulus inşa süreci önerdi. Bütün islâm dünyasına veya bütün islamî hareketlere teşmil etmek belki sürecin sağlıklı analiz edilmesi açısından sakıncalar doğurabilir ancak genel olarak da değerlendirdiğimizde örneğin Seyyid Kutub’un metinlerinin siyasal pratik anlamında bir ulus-inşa süreci önerdiği iddia edilebilir ve bu bağlamda islamcılığın da bir biçimde “ulusçuluk” olarak şekillendiği tespitinde bulunulabilir. İslâm düşüncesi açısından bir başka geleneğin temsilcisi olarak değerlendirebileceğimiz İmam Humeyni’nin İran’da kurduğu sistemin de bir ulus inşa süreci ile sonuçlandığı ve bugün İran’da yaşanan gelişmelerin bu inşa sürecinin bir takım komplikasyonları şeklinde belirdiğinin hatırlanması ufuk açıcı olabilir.

İslamcılığa ilişkin bu değerlendirmeler hatırdı tutulmak kaydıyla ifade edilmesi gereken bir nokta var: İslamcılık batının kültürel ve siyasal hegemonyasına bir tepki biçiminde gelişti. Kültürel hegemonyaya tepkinin müşahhaslaştığı alan “hukuk” talebi, siyasal hegemonyaya verilen tepkinin müşahhaslaştığı alan güçlü bir devlet talebi oldu. Usule dair farklı önermeler var olmakla birlikte islamcılık en temelde “sekülerleşme”nin kamusal görünümünün artmasına verilen bir tepki olarak şekillenmeye başladı. Diğer bir ifadeyle islamcılık, siyasal ve kültürel retoriğinin yanısıra bir yönüyle de “hukuk talebi”dir ve bu talep hiç de önemsiz değildir.

2012 yılı içerisinde yazar Ali Bulaç’la akademisyen Mümtaz’er Türköne arasında İslamcılık üzerine ilginç bir tartışma yaşandı. İlk önce iki isim arasında başlayan tartışma daha sonra sınırlarını genişletti, “düşünce dünyası”nın çok çeşitli kesimlerinden kimseler tartışmaya katkı sağlama-ya çalıştılar. Süreç içerisinde tartışmaya diğer katkı sağlayanlarla birlikte belirginleşmeye başlayan husus islamcılıktan herkesin anladığının çok farklı olduğuydu. Bununla birlikte islamcılık tartışması ana eksen olarak

“İslamcılığın bir proje olarak bittiği ya da bitmediği” üzerinden yürüdü. Sürecin ritmini kaybetmesinden sonra Türköne'nin “Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık”¹ başlığıyla yayımladığı kitap Türköne'nin İslamcılığa ilişkin kanaatlerinin derli toplu bir ifadesiydi. Türköne AKP ile sürecin sonuçlandığını, İslamcılığın öldüğünü ve tarih dışı olduğunu ilân ederken; Zaman Gazetesi'nde Ahmet Selim'in “2012 Yılındayız”² başlıklı makalesinde İslamcılarının 1970'lerin “sığ dünyası”nda kaldıklarını önerirken aslında anlatmaya çalıştıkları şey İslamcılığın “hukuk talebi”nin 2012 yılında anlamsızlaştığıydı. Bu aslında “pratikte Müslümanlar istedikleri gibi ibadet ediyorlar, kimlikleri onlar için bir bühtan teşkil etmiyor, dolayısıyla din bir vicdan meselesi olarak kendi köşesine çekilmelidir” görüşüyle aynı minvalde bir yaklaşımdır ve aslında bütün “modernleşme” tecrübemizin yapmaya çalıştığı şey de galiba budur ve İslamcılık diye tavsif edilen düşünme biçimi tam da bu noktadan “türemiştir.”

Konuyu batıda siyasal düşünceler tarihine ait bir kavramsallaştırmayla ayrıntılandırmayı denersek İslamcılığın öldüğüne ya da ölmediğine karar verebilmek için İslâm'ın bir “dünyevi iktidar talebi” olup olmadığını belirlemek zorundayız.

İslâm devleti tabiri modernizmin etkisinin yayılmasından sonra Müslümanların gündemine girmiş bir tabirdir ve İslam devleti tabirini ilk kullanan müellif Osmanlı hilafetini değişik gerekçelerle reddettiği için “İslamî Devlet” tabirini ön plana çıkaran M. Reşid Rıza'dır. İslâm devleti ile tartışma konusu edilen şey esasen “hukukun kaynağının ne olacağı” sorusunun cevap bulmasıdır.

İslâm âlimleri kaleme aldıkları eserlerde siyasî iktidarı ifade için “halife, emirü'l-mü'minin, sultan ve imamet-i kübra gibi kavramları kullanmışlar; devlet kelimesini tercih etmemişlerdir. Arapça'da devlet terimi siyasî iktidarı değil insanlar arasında dönüp dolaşan nimetleri ifade için kullanılmaktadır.³ Diğer taraftan İslâm âlimleri tüzel kişiliği olan “modern devlet” benzeri bir yapı üzerinde hiç durmamışlardır.

Bununla birlikte İslâm hukukçuları bir takım kuralları uygulamak üzere siyasî bir otoritenin varlığını zarurî görmüşlerdir. İslâm dini, inananları öyle bir takım şeylerle yükümlü kılmıştır ki bu hususların gerçekleştirilebilmesi bir devletin, belki daha doğru bir ifadeyle örgütlenmiş bir siyasî erkin varlığını gerektirmektedir. Şah Veliyullah Dehlevî'nin ifadesiyle “*farzı ger-*

1 Mümtez'er Türköne, Doğum ile Ölüm Arasında İslamcılık, Kapı Yayınları, İstanbul, 2012.

2 Ahmet Selim, 2012 Yılındayız http://www.zaman.com.tr/columnistDetail_getNewsById.action?newsId=1331987 (Son Erişim: 02.01.2013)

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Kerimoğlu, *Devlet ve Siyaset Üzerine Notlar*, Misak Yayınları, Ankara, 2008, s. 109 ve Süleyman Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri*, Dergâh yayınları, İstanbul, 2008, 35.

çerçeleştirmek için varlığı zarurî olan şey de farz olur"⁴. Diğer bir deyişle Müslüman bir toplumun bir devlete sahip olması öncelikli bir farzdır. Bu çerçevede Müslüman âlimler imamlık / devlet yöneticiliği meselesini, bugünkü anlamda bir "Anayasa hukuku" problemi olarak değerlendirmişler ve fakat bu mevzuu eserlerinin akaide ilişkin kısmında ele almışlardır. Örneğin İmam Şafii bu konuyu *Kitabu's-Salat* adlı eserinin namaz imamlığı bahsinde tartışmıştır.⁵

Kamu alanını düzenleyen ahkâmın tatbik edilebilmesi için halifeye ihtiyaç vardır. İmam Ebu Muin en-Nesefi "üzerimizde İslâm devlet başkanı olan imamı görmeden bir gün geçmesi caiz değildir. İmamet hak olduğunu kabul etmeyen kimse kâfir olur. Çünkü dinî hükümlerden bir kısmının edası imamın varlığına bağlıdır. Cum'a namazı, bayram namazları, yetimleri evlendirmek vb. sorumlulukların yerine getirilebilmesi ancak imamın varlığına bağlıdır. İmamı inkâr eden kimse farzları inkâr etmiş olur, farzları inkâr eden de kâfir olur" diyerek Sünnî ekolde halifenin önemini ortaya koymuştur. İmam Sadrüttin Taftazanî eserinde "şer'i vazife ve vecibelerin pekçoğunun yerine getirilmesi halifeye bağlı olduğu için müellif Ömer Nesefî buna işaret ederek dedi ki: Müslümanlar için bir imama mutlak surette ihtiyaç vardır. Müslüman halkla ilgili dinî hükümlerin yerine getirilmesi, cezaların tatbiki, düşmanlara karşı ülke sınırlarının savunulması, Müslümanlardan bir ordu teşkil edilmesi, sadakaların yani vergilerin toplanması, zorbaların, soyguncuların ve eşkiyaların zabt-u rabt altına alınması, Cum'a ve bayram namazlarının eda edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların kaldırılması, hukuk üzerine kaim olan şahidliklerin kabulü, velileri bulunmayan küçük yaştaki oğlan ve kızların evlendirilmesi, malların taksimi gibi önemli hususlar imam sayesinde icra edilir" cümleleriyle Sünnî ekolün bir diğer önemli ismi olan Ömer Nesefî'nin hilafet konusundaki fikirlerini aktarmıştır.⁶

Bütün bu çerçevede dikkate alındığında İslâm'ın kamusal alanı düzenleyen bir hukuk ve bu hukuku cari hale getirmesi beklenen bir siyasal otorite talebi olduğu rahatlıkla söylenebilir. İslamcılık sadece bir adlandırma, bir kavramsallaştırma ise; hukuk talebi haricinde değerlendirilebiliyorsa ölmüş olması ya da olmaması birşey ifade etmez ancak eğer islamcılık modern dönemde Müslümanların "hukuk taleplerinin" pratikteki yansıması ise o halde islamcılığın öldüğünü iddia etmek teoride de pratikte de Müslümanlar açısından çok tehlikeli bir noktaya işaret etmektedir.

Yerliliğin küreselleşmesi

İslamcılık tartışmasının da arka planında genişçe bir yer işgal eden küresel-

4 Uludağ, A.g.e., s.36.

5 Muhammed Hamidullah, İslamda Devlet İdaresi, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 86.

6 Kerimoğlu, A.g.e., s. 20-22 ve 107-108 ve Uludağ, A.g.e., s. 98.

leşme adı verilen süreç son birkaç on yılın en önemli tartışma konularından birisi olarak tebarüz etti. Günlük kullanımda ve entelektüel tartışmalarda ilk başlarda iktisadî bir takım pratiklerin, örneğin ticaretin, sermaye transferlerinin gerçekleşmesinin dünya geneline yayılması, bir anlamda ekonomik entegrasyon anlamında kullanılmaya başlanan küreselleşme kavramı 1990'ların ortalarından itibaren günlük pratiklerin standardizasyonunu da ifade eden bir içerik kazanmaya başladı. Bu durumu McDonalds kültürünün yayılmasına atıfla Benjamin Barber *The Atlantic*'te yayınladığı bir makalede, ki ardından aynı isimle kitaplaştırdı, McWorld olarak ifade etti.⁷

Diğer taraftan Barber'ın yaklaşımı homojenleştirilen McWorld'e karşı cihadın meydan okumasından ve dolayısıyla istikrarsızlıktan, kendi niteliğiyle "Lebanisation" yani bir Lübnanlaştırma sürecinden bahsediyordu. Sadece Barber değil daha birçok kimse küreselleşmenin diyalektik bir süreç olduğu fikrinde hemfikir gözüküyor. Barber'dan muhteva yönünden ayrılan fakat üslup yönünden benzeşen yaklaşımlardan birisi de küreselleşme denilen sürecin yerellikleri ezen bir içerikte işliyor olduğudur.

Bahsedilen ikinci yaklaşım dünyada sınırların kalkmasını savunan ve "kültürel bir homojenizasyon" süreci vaad eden küreselleşmeye sürecinin bölgesel ya da etnik milliyetçilikler tarzında beliren ve çok geniş bir skalada yer alan yerelliklerin ortaya çıkmasıyla neticelendiğini iddia etmektedir. Bu çerçevede parçaya, tikele, yerele / yerliye işaret eden süreçler ve unsurlar küreselleşmeye alternatif, cevap ya da tepki olarak kodlanma eğilimindedir.⁸ Fakat bu yaklaşım aslında yerliliklerin / yerelliklerin büyük bir kısmının üretiminin yerelden yukarda, yani küreselde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu çerçevede yerli ile küresel arasındaki ilişkinin bir diyalektten ziyade birbirini besleyen ve güçlendiren süreçler şeklinde algılanması daha doğru bir yaklaşım gibi gözüküyor. Bu çerçevede ufuk açıcı bir çalışma kaleme alan Greenfield da küreselleşmeyle birlikte yaygınlık gösteren ulusçulukların ve ulusal kimliklerin küreselleşme süreçlerinin değil uluslararası ilişkiler sisteminin yaşadığı dönüşümlerin bir parçası olarak belirdiğini iddia etmektedir.⁹

Küreselleşme kendi içerisinde bir anlamda vatan, topluluk, kültür, ge-

7 Benjamin R. Barber, Jihad vs. McWorld, <http://www.theatlantic.com/magazine/archives/1992/03/jihad-vs-mcworld/303882/> (Son Erişim: 02.01.2013)

8 Örneğin çeşitli mahfillerde unsurları tam belirlemeyen geçişken bir "yerlilik" kavramsallaştırmasından bahseden Lütfi Bergen kendisiyle gerçekleştirilen bir mülakatta yerliliğin küreselleşmeye cevap üretip üretmediği ile alakalı bir soruya ilginç bir yerlilik "kavramsal çerçevesi" çizdikten sonra bahsettiği yerlilik "zincirin(in) küreselleşme denilen dünya kapitalizmine ve dünya modernliğine cevap ürettiği(nin) açık" olduğunu iddia etmiştir. Bu yaklaşım Afrika'da, Güney Asya'da ve Latin Amerika'da üretilen yerlilik/yerellik tezlerinin çıkış noktasıyla aynıdır.

9 Loah Greenfield, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, The Oxford University Press, 1992, s. 8-14)

lenek, yerlilik / yerellik gibi kavramların yeniden üretilmesini ve tanımlanmasını içeriyor. Bu sürecin neticesinde Moore'un isabetle işaret ettiği gibi kültürel çoğulculuk fikrinin yanısıra coğrafi çoğulculuk fikri de yaygınlık kazanmaya başlıyor.¹⁰ Örneğin Erken Cumhuriyet döneminde izlenen kültür politikalarının neticesinde bir dönem düşünsel yelpazenin farklı noktalarındaki kimseler tarafından "düşünebilmenin" mütemmim cüzü olarak ele alınan "Anadolu'nun fetişleştirilmesi süreci" küreselleşme sürecinin ardından yeniden tanımlanmış biçimde kendisini gösteriyor. Aynı yaklaşımlara kara Afrika'da veya Güney Asya'da da rastlamak mümkün. Gideens'ın küreselleşme döneminde sonsuz sayıda özel bir alana yönelmiş tarih anlatısı oluşturulabileceğinden bahsetmesi¹¹ bu çerçevede daha anlamlı hale geliyor.

Küreselleşmeyi farklılıkları yok eden bir homojenleştirme süreci olarak değerlendirmek, bilinçli ya da bilinçsiz biçimde yerliliği / yerliliği çöken ya da çöktüğü iddia edilen büyük anlatıların yerine bir mikro ideoloji ya da düşünme biçimi olarak ikame etme arayışını beraberinde getirdi. Hâlbuki küreselleşme ilginç bir "yerelliklerin / yerliliklerin / tikelliklerin birbirine bağlanması süreci" olarak işledi. Bu durumu ifade eden Hannerz'e göre kozmopolitan aynı zamanda geniş ölçekte diğer insanların kendi kültürlerinden taşıdıkları özelliklere bağlıdır. Dolayısıyla yerellikler olmaksızın kozmopolitanın olması imkânsızdır.¹²

Post-modern düşüncenin ve küreselleşme sürecinin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek yerlilik fikri Giddens'in isabetle işaret ettiği üzere kendisini bir tarih anlatısı üzerine temellendirmeye çalışıyor gibi görünüyor. Bu da müntesiplerini bir tür "cennetin krallığı" fikrine götürüyor. Bu bağlamıyla küresel süreçlerin bir devamı olan yerlilik "marjinal" bir düşünce biçimi olmaktan ziyade benzerlerine çeşitli coğrafyalarda da rastlanan romantik bir tarih anlatısı olarak değerlendirilebilir. Klasik historisizme eleştiri getiren kimseler, kurgusalılığına işaret edebilmek amacıyla onu genellikle "edebiyatın bir türü" olarak değerlendirme eğilimi içerisinde olmuşlardır. Yerliliği ulusalılıktan, islamcılıktan ayırıştırma gayreti içerisine girip teritoryal bir bağlam da katarak güçlü bir tarih vurgusuyla ideolojileştirme gayreti içerisinde olanların tarih metodolojisi üzerine tartışmalarla biraz daha yoğun bir biçimde ilgilenmesi ve örneğin subaltern çalışmalar gibi daha farklı perspektifleri de anlatılarını oluştururken dikkate almaları zihinlerin biraz daha netleşmesi açısından faydalı olacaktır.

10 Daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Sally Falk Moore, *The Production of Cultural Pluralism as a Process*, *Public Culture Dergisi*, 1:2, 1989, s. 26-48.

11 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990, s. 6.

12 Mike Featherstone (Ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity: A Theory Culture and Society Special Issue* içinde Ulf Hannerz, *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, London, Sage Publications, 1990, s. 250.

Diğer taraftan, islamcılığın “büyük anlatıları parçalanmış” dünyada özellikle 1980’lerde ve 1990’lı yılların ilk yarısında, kamusal görünümünün artmasının da post-modern süreçlerin ve küreselleşme pratiğinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Modern dünyanın aydınlanmacı ve reformatör bakışına bir anlamda meydan okuma niteliğindeki İran İslâm Devrimi 1980li yıllarda bazı araştırmacılar/düşünürler tarafından 20.yydaki üçüncü büyük devrim olarak değerlendirilmişti. İran İslâm Devrimi “siyasal İslâm”¹³a aksiyon kazandırmış, İslâmî hareketlerin söylemlerine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Başkaldırıcı bir iktidara karşı kaotik bir biçimde ayaklanma devrimi ise bu kaotik ayaklanmanın üzerine binen yük olarak tanımlayan Foucault’nun İran İslâm Devrimi üzerine heyecanlı yazıları bu gelişmenin dünya tarihi açısından önemine de işaret edebilme amacı taşımaktadır. Zira tam bu esnada Nikaragua’da İran’daki molla rejimi yerine kendilerine “özgürlük ilahiyatçıları” adını veren ruhban sınıfın kaotik başkaldırıcı desteklemesi siyasal formlar öneren ideolojilerin parçalandığı bir süreçte aydınlanma ve modern düşüncenin ötelediği dinin siyasal formlar önermesi bakımından dikkat çekicidir. Diğer bir ifadeyle tümel olarak büyük anlatılar parçalanma eğilimi gösterirken ironik bir biçimde bu parçalanmadan aydınlanmaya meydan okuyan dinî retoriklerin tümel sistem önerilerinin yükselişte olduğu bir süreç yaşanmaya başlamıştır.

Fakat Türkiye’de islamcılık üzerine kopan tartışmanın esas zayıflığı meseleyi politik pratiği islamcılığa mal etmekten kaynaklanıyor gibi görünüyor. AKP’yi Türkiye’deki islamcılığın güncel halkası olarak değerlendirme yanlısı islamcılığın öldüğü ya da şekil değiştirdiği şeklindeki analizlere sebep oluyor. Islamcılık üzerine bir tanım karmaşası olduğu vakia hatta bir adlandırma sorunu olduğu bile söylenebilir. Ancak Türkiye’deki islamcılık tartışması düşünsel bir tartışma olmaktan ziyade bir güncel siyaset tartışmasıdır. Dolayısıyla kendisini “muhafazakar demokrat” olarak tanımlayan bir siyasal hareketi ısrarla islamcılığın bir uzantısı olarak değerlendirmek çok ciddi bir yanlıyı da beraberinde getirecektir. Diğer taraftan bir bütün içerisinde değerlendirildiğinde de islamcılığın öldüğünü söylemek için henüz çok çok erken...

Yalçın Küçük’ün “Türk aydını çeviri odasında doğdu” tespiti, eğer varsa, Türk düşüncesi diye tavsif edilen ekolün en büyük handikabına işaret ediyor aslında. Bugün metin üreten çok sayıda kimsenin düşünsel referansları batı düşüncesi diye tavsif edebileceğimiz ekolün “critical” metinlerinden besleniyor. Örneğin Necip Fazıl, Sezai Karakoç hatta Nurettin Topçu Bergson’dan sitayişle söz ediyorlar. İsmet Özel’in Üç Mesele’si düşünsel arka planında Frankfurt Okulu olmasaydı bütün İslâm dünyasında

13 Siyasal İslâm tabiri burada genel bir algı ortalamasını yakalayabilmek için kullanılmıştır. Zira metnin yazarı “siyasal İslâm” kavramsallaştırmasına mesafeli yaklaşmaktadır. Siyasal İslâm tabiri kendi içinde bir de “siyasal olmayan İslâm” önermesinde bulunmaktadır ki bu durum dini metne tarihselci bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir.

bir kırılma yaratabilirdi... Bu isimler sadece bir mahalleden birkaç örnek ve tespitler kesinlikle çabaları önemsizleştirmek olarak algılanmamalı. Sorun kendi kelime ve kavram bavlumuzdan değil biryerlerde üretilen kelime ve kavram bavlundan besleniyor oluşumuzda.

TYB Akademi'nin bu sayısı güncel düşünce dünyasını portreler üzerinden, burada kısaca temas edebildiğimiz sorunlar çerçevesinde değerlendirmek amacıyla hazırlandı. Aslında edebiyattan akademiye çok geniş spektrumlu bir fotoğraf çekmeyi, edebiyat tarihçiliği-edebiyat eleştirmenliğinden ütopyalara, kimlik taleplerinden kurtuluşu geleneğin kurtarıcılığında arayanlara, islamcılık tartışmasına, reel sosyalizmin çöküşünün "solda" ve "sağda" yarattığı dalgalanmalara ya da kırılmalara bir bakış geliştirmeyi amaçlıyorduk. İstedığımızı tam manasıyla elde ettiğimizi söylemek güç. Bunun iki sebebi var. Birincisi bize ulaşan makalelerin bir kısmının ciddi yetersizlikleridir. Maddi hatalar, düşünce adı altında masumlaştırılmış biriken bir sürü malzemenin sistemsiz ve plansız bir biçimde metin haline getirilmesi, oluşturulan metinlerin kendi içerisinde tutarlılıktan yoksun met-hiyeler şeklinde tasarlanması ve daha burada ayrıntısına gerek olmayan bir sürü sebep dolayısıyla bir çok makale ya hakemlere gönderilmedi ya da hakemler tarafından reddedildi. Bu durum bu konunun üzerine gitmekten vazgeçtiğimiz şekilde algılanmamalı. Okuyucuya çok bir düşünce sayısı borçlanmış bulunuyoruz.

Önümüzdeki sayı Türkiye'de tarih yazımı ve yaşayan tarihçilere ayrıldı. Metinlerden bazıları ulaşmaya başladı bile... Mayıs'ta çok daha iyi bir TYB Akademi ile buluşmak ümidiyle...

Özgeçmişler

Akpolat, Yıldız (Doç. Dr.)

1969 doğumludur. Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun olduktan sonra Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde, yüksek lisans; Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü'nde doktora çalışmalarını tamamladı. Halen Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Aktay, Yasin (Prof. Dr.)

1966 Siirt doğumlu. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde 1990'da lisans; 1993'te yüksek lisans; 1997'de de doktorasını bitirdi. 1999 yılında Uygulamalı Sosyoloji Anabilim dalında doçent, 2005 yılında da Kurumlar sosyolojisi Anabilim dalında profesör oldu. 1992 Eylül'ünde araştırma görevlisi olarak girdiği Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde 2012 Eylül'üne kadar öğretim üyesi olarak çalıştı. Eylül 2012 tarihinde Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaya başladı. Yurt içi ve yurt dışında birçok dergide makaleleri yayınlanan ve birçok araştırma projesinde yer alan Aktay halen Yeni Şafak Gazetesinde de köşe yazısı yazmakta, aynı zamanda Ankara'da bulunan Stratejik Düşünce Enstitüsü'nün de başkanlığını yürütmektedir.

Alper GÜRKAN

1980'de Niğde'de doğdu. Roman, deneme, eleştiri ve tahlil yazıları ile toplumsal dönüşüme dair makaleleri Hece, Ayraç, Düşünen Siyaset ve Opus dergilerinde yayımlandı.

Erdoğan, Seven

Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünden 2007 yılında mezun olmuştur. Yüksek lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalında tamamlamıştır. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrupa Birliği ve Uluslararası Ekonomik İlişkiler Ana Bilim Dalı altındaki Uluslararası İlişkiler Bilim Dalındaki doktora eğitimine tez aşamasında

devam etmektedir. Erdoğan, halen Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim görevlisidir.

Erol, Murat

1978 Yılında (Yerköy) Yozgat'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimi memleketinde tamamladı. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun oldu. Vadi Yayınları, Semerkand Dergisi, Anadolu Gençlik Dergisi, Elvan Yayınları (Türkiye Yazarlar ve Düşünce Ansiklopedisi) gibi yerlerde redaktör, yayın sorumlusu vb görevlerde çalıştı. Sağduyu gazetesinde ilk çalışmaları yayınlandı (1998-99). Mağara (1999), Kırklar (1999-2005), Edebi Pankart (2000), Vivo (2002), Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim (2005), Anadolu Gençlik (2006), İdeal Kent (2008), Hece (2004-...), Hece Öykü (2004-...), İtibar (2011-...) dergileri ile Milli Gazete'de (2005-2006) edebiyat üzerine deneme ve eleştiriler ile siyaset bilimi yazıları yayınlandı. Türkiye Yazarlar Birliği Yıllığı için 2010 ve 2011 Türk Basını bölümlerini yazdı. Halen bir kamu kurumunda çalışmaktadır.

ÖZ, Asım

1976 Denizli doğumlu. Yazar, editör. Eleştiri, değini, inceleme ve söyleşileri Umran, Haksöz, Tasfiye, Hece, Hece Öykü, Virgül, Radikal Kitap gibi süreli yayınlarda yayımlandı. Çağdaş yazarların ve düşünürlerin yazılarından ve söyleşilerinden oluşan pek çok kitabın yayımlanma sürecine katkıda bulundu. Ayrıca Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet, Haritada Kan Lekesi adıyla iki derleme kitap hazırladı. Saatçi Musa adlı bir nehir söyleşi hazırladı.

ÖZTÜRK, Yakup

1985 Üsküdar doğumlu. Çengelköy'de yaşıyor. Nevzat Ayaz Anadolu Lisesi'nden (İstanbul) 2006'da mezun olduktan sonra eğitimine Fatih Üniversitesi'nde devam etti. Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2012 Şubat'ında yüksek lisansını tamamladı. Aynı enstitüde Karşılaştırmalı Edebiyat doktora öğrencisi. Yeni Türk Edebiyatı üzerine okumalar, İstanbul ve Sermet Muhtar Alus üzerine araştırmalar yapıyor. Düzenli olarak Mostar dergisinde Türk edebiyatı, farklı kitap eklerinde kitap tanıtım yazıları yazıyor.