

Sömürgeci Tahakküme Karşı Entelektüel Bir Tepki: Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak

An Intellectual Response to Colonial Hegemony: Turkification, Islamization and Contemporization

Ercüment TOPUZ*

Özet

Bu çalışma, Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda sömürgeci tahakküm karşısında geliştirdiği entelektüel direniş stratejilerini, Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" teorisi ekseninde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Batıcılık, Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi yaklaşımların sömürgecilik karşısındaki yetersizliklerini ele alan çalışma, Gökalp'in "Türkleşmek" tasavvurunu merkeze yerleştirerek, teknolojik ilerleme ile teo-kültürel diyalektik sentezini savunan özgün bir direniş modelini inceler. Nitel araştırma yöntemiyle, Gökalp'in eserlerindeki temel argümanlar ve dönemin tarihsel verileri karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş; sömürgeci epistemolojinin dayattığı ontolojik yok oluşa karşı "üç tarz-ı siyaset" in imkânları sorgulanmıştır. Çalışma, Gökalp'in "Türkleşme", "İslamlaşma" ve "Muasırlaşma" projelerinin, Batı'nın fiziksel, yapısal ve söylemsel sömürgeci tahakkümlerini nasıl aştığını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sömürgecilik, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak

Abstract

This study analyzes the intellectual resistance strategies developed by the late Ottoman Empire against nineteenth-century colonial domination, with a particular focus on Ziya Gökalp's theory of "Turkification, Islamization, and Modernization". By highlighting the limitations of Westernism, Ottomanism, and Islamism in confronting colonial pressures, the article centers on Gökalp's vision of *Turkification* as a distinctive model of resistance—one that promotes a dialectical synthesis between technological advancement and Theo-Cultural identity. Employing qualitative research methods, the study undertakes a comparative evaluation of Gökalp's key arguments alongside historical data from the period, interrogating the potential of his "Three Policies" (*Üç Tarz-ı Siyaset*) to challenge the ontological erasures imposed by colonial epistemology. Ultimately, the research argues that Gökalp's projects of *Turkification*, *Islamization*, and *Modernization* sought to transcend the physical, structural, and discursive forms of Western colonial domination.

Keywords: Colonialism, Turkification, Islamization, Modernization, Ziya Gökalp

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ercumenttopuz@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9458-1384

Giriş

Sömürgecilik; tahakkümün tarihiyle yaşıt bir eylemdir. İktidarın ihtişamına duyulan hayranlığın tezahürü olan tahakküm, sömürgeciliğin pratiği olarak tarihin karanlık bir sabitesidir. İfrat ve tefrit arasındaki bir salınım tekabül eden tahakküm ve bunun bir tezahürü olan sömürgecilik, vasatın terkidir. Bu patolojik halin parametreleri de “fiziksel”, “yapısal” ve “söyleme” istinad eden şiddetlere dayandırılmıştır. Fiziksel şiddete dayalı eylemde, askeri gücün getirdiği üstünlükle sadece yerlilerin yerleri sömürülmemiş aynı zamanda bunların soylarına da son verilmiştir. Amerikalı yerlilerin maruz kaldığı âkıbet, bahse konu tespitin bir temsilidir. Kıtanın, Tanrı tarafından Avrupalı Protestan Hristiyanlarına vaad edilmiş bir toprak parçası olarak görülmesinden kaynaklı bu katliamlar, “açık kader” (Manifest Destiny) kavramıyla meşrulaştırılmıştır (Stephanson, 1995: 42).¹ XIX. yüzyılın ikinci yarısında dile getirilen bu doktrin, XVI. yüzyıldan itibaren başlayan sömürü sürecini sergilemesi ve soykırımı meşrulaştırması açısından önemlidir. Şiddete dayalı sömürü, Kuzey Amerikalı kurbanların 1830’larda kadim coğrafyalarından sürgünüyle -Gözyaşı Yolu (Trail of Tears)- son bulmuştur (Stannard, 1992:123). Dolayısıyla şiddete dayalı sömürde sömürgeciler, yer altındaki zenginliklerin yeni sahipleri ve yer üstünde var olan beşerî gücün de efendileri olmuşlardır.

Fiziksel şiddet daha ziyade maceraperest soyguncu korsanların eylemi, yapısal şiddet ise ilahi mesajı kendi tekellerinde gören din bezirganlarının tavrı olmuştur. Yapısal şiddete dayalı sömürde sömürgeci, kendi değerlerini evrensel bir gerçeklik olarak takdim ederek kendini aşkın, muhatabın kültürel arkeolojisini bir enkaz olarak nitelendirerek aşağılamıştır. Ontik ve epistemik bir tahakkümün ön planda olduğu bu sömürde yerliler ilk/ellikle itham edilerek varlıkları inkâr edilmiş ve ontolojik hiyerarşide insan ile hayvan arasında bir ara form olarak nitelendirilerek köleleştirilmeleri meşrulaştırılmıştır. “Valadolid tezi” bu ara formun kamusallaştırılmasına (Hobson, 2015: 172-173), “Kayıp kuşak” projesi medenileştirme projesine (Moses, 2012: 16-17) ve “apartheid” gibi ayrımcı uygulamalar (Fanon, 2007: 57-58) ise mezkûr sömürgeci anlayışın kamusallaştırmasına birer örnektirler. Bu tür ayrımcı ve yok saymaya dayalı sömürü sistemleriyle işgalciler, kültürel bir soykırımı soyunmuşlardır.

¹ Milyonlarca vatandaşımızın özgürce gelişmesi için tanrının bize bahsettiği bu kıtaya yayılma açık kaderimizdir.

Fiziksel ve yapısal şiddetlere dayalı sömürgecilik anlayışlarından elde ettiği zenginliklerle kadim dünyanın renkliliğini ortadan kaldıran Avrupa, XIX. yüzyılda kendini söylem üzerinden tek gerçeklik olarak takdim etmiştir. Söylem gücünü, entelektüel arkeolojinin en önemli simalarından biri olan Aristoles'ten (doğulular köleliğe- Yunan ise özgürlüğe adanmış ruhlardır) devşirmiş, Rönesans'ın hümanizmasıyla, Reform'un protestanlaştırmasıyla ve Aydınlanmanın akladığı rasyonalizmle pekiştirmiştir. Erasmus'un sapkınlarıyla Luther'in şeytanlarının Müslümanlar olması, Montesqu'nun siyasi tasnifinde doğuyu despotizmle eşleştirmesi, Herder'in insan doğası ayrımında kendi dünyasını ayrıcalıklı görmesi, A. Smith'in üreten akla ilişkin tanımlarda vurgunun sadece Avrupalı insana yöneltilmesi... (Goody, 2018: 11-13). F. Hegel, böyle bir ayrıcalığın haberini asrın başında "Artık yeni bir çağa giriyoruz. Bu, bütün eski çağlardan farklı bir çağ olacak ve biz bunu başaran insan grubu olarak bir anlamda insanlığın geleceğini temsil edeceğiz" (Görgün, 2020: 40) ifadesiyle duyurmuştur. Duyuru, ihtilal (Fransız) ve inkılabın (Sanayi) özellikle siyasi ve iktisadi mezelletlerini perdeleyip meziyetlerini, "medeniyet" söylemi altında pazarlanmasıyla kamusallaştırılmıştır. Hakikati tekelleştiren Avrupalının bu söyleminden pay almanın, payidar olmakla eş görüldüğü bir aralıkta sömürülenler ya ihtilalin memuru-inkılabın müşterisi ya da ihtilalin mahkûmu-inkılabın mevalisi olmakla baş başa bırakılmışlardır.

Hakikati inhisarına alan bu tavrı eleştiren F. Nietzsche, XIX. asrı "çözülme ve çürüme yüzyılını daha bir güçlendirmekten ve zorba-laştırmaktan başka bir şey yapabilmiş midir?" (Nietzsche, 2020: 159) sualiyle kayıtlandırmış ancak soru, muhatapların dikkatini bile çekmemiştir. Bu ilgisizlik, "geç kalınmış" olmanın kronolojik uyumsuzluktan ziyade şiddete dayalı sömürünün yarattığı yabancılaşmadan kaynaklanmıştır. Yabancılaşmanın bir diğer ifadeyle ontolojik bölünmenin epistemik belirsizliği beslediği bu çağda fiziksel ve yapısal şiddete dayalı sömürülerden ziyade tarihi, medeniyet söylemi üzerinden okuyan bu sömürü sistemi, siyaseten milliyetçiliği iktisadi olarak da liberalizmi ön plana çıkarmıştır. Çok çeşitli unsurlara ev sahipliği yapan ve ülke sınırlarının genişliğiyle hem hammadde açısından hem de pazar noktasında bereketli olan Osmanlı Devleti mezkûr sömürü anlayışının en fazla sarstığı devletlerden biri olmuştur.

Sömürgeleştirilmeye Karşı Bir Direniş: Osmanlı'da Üç Tarz-ı Siyaset

Kadim değerlerin öğütüldüğü en önemli coğrafyalardan biri hiç şüphesiz Akdeniz dünyasıdır. Tarihte yaşanan üç büyük değişimin (tarımsal, endüstriyel ve yapay zekâ) ikisini gerçekleştiren bu dünya, üçüncüsüne de azımsanmayacak bir katkı sunmuştur. Tarım devrimi Akdeniz'in doğusunda bulunan Anadolu'da, endüstri devrimi ise kuzeyini teşkil eden Avrupa'da gerçekleşmiştir. Toprağa dayalı üretim tarzı imparatorluklara, maddeyi külfetten arındıran endüstriyel devrim de ulus devletlere ev sahipliği yapmıştır.

Akdeniz dünyasında tarım devriminin yarattığı artıkları arındırarak imparatorluklarını kuran Osmanlılar, endüstriyel devrimin bir muhatabı olarak da (yenileşme çabalarının neticesinde) yerlerini uluslaşmış milletlerinin devletlerine bırakmışlardır. Tarıma dayalı bir yapı olarak ortaya çıkan ve sanayileşme çabaları içinde tarihten çekilen devletin en önemli hususiyeti, mekânın imkanına ve zamanın ihtarına uygun bir şekilde insanın ihtiyaçlarına cevap vermeye çalışmış olmasıdır. Bu hususiyet, değişimi ünsiyet haline getirmiş esnek, kompleksiz ve pragmatist bir anlayışa sahip imparatorluk tarihi ortaya çıkarmıştır. XIX. yüzyılda devletin yenileşme çabaları mezkûr tarihin son merhalésidir. Ancak bu çabalar, geçmiş asırlardaki kurucu/kurtarıcı değişim deneyimlerinden farklı olarak koşullara uyum sağlamaktan ibaret kalmıştır. Böyle bir kayıt, devleti değişimin öznesi değil nesnesi konumuna itmiştir.

Çağın öznesini, tabiatı ve toplumu fiziksel ve yapısal şiddetlere dayalı sömürüleriyle kendilerine tabi kılan ve tarihi de söylemleriyle kendi tekellerine almaya çalışan “düvel-i mütegalibe” yani Avrupa'nın sömürgeci güçleri teşkil etmiştir. Tabiatı empirisizmle “teknîge”, toplumu da rasyonalizmle “kitleye” dönüştürmüşler, böylece daha sömürülebilir bir dünya için varlığın iki ana kategorisini ölçülebilir ve sayılabilir hale getirmişlerdir. Kontrol ve koordine edilebilir bir dünyada sömürünün sürdürülebilirliği için de söylemin gücüne başvurmuşlar ve bu bağlamda “tarihi” yani insanlık tecrübesini tekelleştirmişlerdir. F. Hegel'in “Geisti”, A. Comte'un “Üç hal yasası”, K. Marx'ın “Tarihsel Materyalizmi” vb. “vigist kuramlar”, insanlık tecrübesini çizgisel ve sürekli ilerleyen bir süreç olarak okumuşlar, Avrupa'nın elde ettiği pozisyonu verecek şekilde organize etmişlerdir. Fransız İhtilali ile Sanayi

İnkılabın getirileriyle de mezkûr pozisyonlarını kamusallaştırılmış ve kurumsal bir zemine taşınmışlardır.

Tarihi tecrübeyi yedeğine alarak Avrupa merkezli deneyimi evrensel bir ölçüt haline getirerek epistemolojik tekel oluşturan bu tür vigist yaklaşımlar, sömürülebilir dünyanın sınırlarını genişletmek için de kendi deneyimi dışındakileri meşruiyet dışına itmişler özellikle “İbrahimi mirası” gayri-meşru ilan etmişlerdir. Bu durumda mezkûr mirasın müntesibi olan Osmanlı dünyası yeni çağın nesnesi haline gelmiştir. Böylece, eşitlik, kardeşlik ve özgürlük gibi sloganlarını söyleme dayalı sömürgecilik pratikleriyle pazarlayan Avrupa’nın yeni sömürü alanını, üç kıtaya yayılan sınırlarıyla çok çeşitli kültürel kimliklere ev sahipliği yapan Osmanlı dünyası oluşturmuştur. Böyle bir karşılaşma kolektif kimliklerini büyük ölçüde İbrahim’i miras üzerinden tanımlayan Osmanlı dünyasında derin kimlik krizlerine kapı aralamıştır. Ortodoks ve Gregoryan cemaatler başta olmak üzere, Müslüman reyanın belli bir bölümü bu sürecin tedricen parçası haline gelmiştir. Yüzyılın ilk yarısında Balkanlarda başlayıp Yunanlıların bağımsızlığıyla devam eden ve aynı yıl Cezayir’in sömürgeleştirilmesiyle sonuçlanan ilk karşılaşma, sürecin giderek daha da şiddetleneyeceğinin ipuçlarını vermiştir. Osmanlı Devleti, tehlikenin büyüklüğüyle mütenasip değişimleri gündemine almış, bu bağlamda ilk olarak Tanzimat Fermanı’nı (Gülhane Hatt-ı Humayun) ilan etmiştir. Bıçimsel açıdan geleneksel Osmanlı siyasi söylemiyle uyumlu olan Tanzimat Fermanı (1839), aynı zamanda XIX. yüzyılın sonlarına doğru belirginleşecek olan üç temel siyasi akımın (Osmanlıcılık, İslamcılık ve Batıcılık) tohumlarını içinde barındırmıştır. Yüzyılın ikinci yarısında hayata geçirilen yenileşmeler, bu fermanın referans alındığı bir çerçevede ilerlemiştir. İlk kez Hüseyinzade Ali Bey tarafından dile getirilen ve Gökaltı tarafından teorileştirilen “üç tarz-ı siyaset” (Georgon, 1986:154) mezkûr yenileşmenin uygulamadaki yansımaları haline gelmiştir. Bu siyasi stratejiler, Avrupa’nın hem fiziksel ve yapısal hem de söyleme dayalı sömürgeci şiddetine karşı geliştirilmişlerdir. Her biri, Batı’nın hegemonik söylemlerine farklı bir cevap vermiş ve Osmanlı Devleti’nin varlığını sürdürme mücadelesinde alternatif yollar sunmuşlardır:

- Eşitlik retoriğine karşı değişimi esas alan “Osmanlıcılık”
- Kardeşlik söylemine karşı dönüşümü esas “İslamcılık”
- Özgürlük sloganına karşı başkalaşımı esas “Batıcılık”

Değişimi (tahavvül) esas alan Osmanlıcılık, nesnesi olduğu bir dünyanın “eşitlik” söylemlerinden sadır olan saldırılarına karşı hikmet-i hükümet anlayışı çerçevesinde Osmanlı siyasi aklının geliştirdiği resmi bir savunma politikasıdır. Zımni hukuka istinad eden toplumsal gerçekliğini paranteze alan devlet, farklılıkları tabiiyet sınırları içinde eşitlemeyi hedeflemiş, böylece birlik ve beraberliğini tesis etmeye çalışmıştır (Akçura, 1976:19). Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayun) ve uygulamaları bu tercihin birer tercümeleridir. Fermanan alanan cesaretle yürürlüğe konulan uygulamalar, cemaat kaynaklı mesuliyetlerle mütenasip mükafattan ziyade, ferdiyetten neş’et eden mükellefiyetlerle doğru orantılı mücazat sistemini ortaya çıkarmıştır. Önceden dini aidiyetlere istinad eden yargı, vergi, askerî vb. uygulamaların belirtilen fermanla birlikte sadece “tabiiyet” yükümlülüğüne indirilmesi ve bununla sınırlandırılmaya çalışılması bahse konu tercihin birer temsilidir. “Eşitlik” söylemine dayalı sömürgeci jargonun tehdidini tenkil etme kaygısında kaynaklı böyle bir hal değişikliği, yaşanan çağı anlamak (tefsir) ve kendini bu bağlamda yeniden yorumlamak (tevil) mecburiyetinden ileri gelmiştir. Gökalp’in ifadesiyle “Osmanlı ittiḥadı, bir tahassüs-i vicdâî değil, bir içtiḥad-ı mantıkîdir” (Gökalp, 1976c: 62). “Eski hal muhal ya yeni hal ya da izmihlal” anlayışının bir tezahürü olan bu tercihin, devletin yıkılışına kadar dönem dönem yoğunluğu artırılmış veya azaltılmış ancak beklentileri karşılamaktan uzak kalmıştır.

Sömürü tehdidi karşısında kendi toplumsal gerçekliğini “Osmanlıcılık” gibi sosyo-politik savunma mekanizmalarıyla manipüle etmek zorunda kalan merkezi otoriteye ilk muhalefet, “millet-i hakîme” olarak nitelenen Müslümanlardan gelmiştir. Başlangıçta merkezi otoritenin Gayrimüslimlere tanıdığı genişletilmiş hakları (Islahat Fermanı) hedef alan bu muhalefet, kısa bir süre içinde özellikle Avrupalı büyük güçlerin (düvel-i mütegalibe) konsolosluklarına yönelmiş ve şiddet eylemlerine dönüşmüştür. Bu eylemler Sanayi İnkılabının şekillendirdiği küresel piyasa düzeninde Çin, Hint ve Amerika kıtasında yaşanan siyasi ve askeri krizler nedeniyle alternatif arayışındaki Avrupalı güçlere, Osmanlı coğrafyası üzerindeki ekonomik ve siyasi nüfuzlarını pekiştirmesine ve fiilen sömürgeleştirmesine bahane oluşturmıştır. Ancak Avrupalı güçlerin bu yayılmacılığı, merkezi otoritenin Müslümanlar nezdindeki meşruiyet krizini aşmasına ve toplumsal muhalefeti kardeşlik hukukuna istinad eden siyasi bir

harekete dönüştürerek kendi lehinde konsolide etmesine de fırsat tanımıştır. “Servet-i eslafa (kardeşlik hukuku), servet-i ahlafl (siyasi hareket) zamm eyleyen bu dönüşüm (tebeddül), “İslamcılık” olarak adlandırılan teo-politik bir kalkana evrilmiştir. Sultan II. Abdülhamit dönemi ile özdeşleşen bu hareket, iki temel işleve sahip olmuştur. Birincisi kardeşlik retoriği üzerinden iç siyasette parçalanma eğilimlerini bertaraf ederek “ümmet bilincini” canlandırmayı ve Müslüman teba’nın sadakatini sağlamayı hedeflemiş, ikincisi daha kritik olanı ise Avrupa sömürgeciliğinin meşruiyetini teolojik ve tarihi düzlemde sorgulayarak dış politikada düvel-i mütegalibe karşısında diplomatik bir direniş hattı oluşturmayı amaç edinmiştir (Akçura, 1976: 21-22). Böylece hem içerdeki muhalefet teskin edilmeye çalışılmış hem de emperyalist tehdidin tenkili hedeflenerek çift yönlü bir siyaset beklentisi oluşturulmuştur. Ne var ki I. Dünya Savaşı’nın sonuçları, tıpkı Osmanlılık politikasında olduğu gibi, bu stratejinin de beklenen sonuçları vermediğini açıkça göstermiştir.

Osmanlı İmparatorluğu’nda sömürgeci tahakküme karşı geliştirilen direniş stratejileri, Osmanlılık ve İslamcılık gibi geleneksel söylemler etrafında şekillenmiş olsalar da yöntem ve üslup bakımından modern Batılı paradigmalardan etkilenmişlerdir. Çünkü modern dünyanın yol açtığı sorunlara, geleneksel dünyanın çözüm önerileriyle karşılık vermenin yersizliği ve yetersizliği batılı kavramsal ve kuramsal çerçeveyi zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla Osmanlılık ve İslamcılık gibi direniş stratejileri söylem düzeyinde Osmanlı geleneğine atıfta bulunsalar da aslında yöntem ve üslup bakımından tamamen çağdaş (Batılı) bir karakter taşımışlardır. Batıcılık, başlangıçta bu direniş hatlarının kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturan araçsal bir rol üstlenirken, zamanla bu işlevini aşarak kendi başına bir dünya görüşüne dönüşmüştür. Batıcılığın sömürgeci tahakküme karşı pragmatik bir gereklilik olmaktan çıkıp ideolojik bir hayranlığa evrilmesine yol açan sebep, çağdaş dünyadan kaynaklı sorunlara çözüm üretme noktasında her iki stratejinin yetersiz kalması olmuştur. Bu süreçte, kitlesel haberleşme araçlarından olan gazeteciliğin ulus bilincini ve edebi türlerden romanın bireyselliği beslemesi Batı merkezli bir ontolojik ve epistemik paradigmanın yerleşmesine katkıda bulunmuş ve bazı çevrelerin Batıcılık anlayışını tek çözüm önerisi olarak ön plana çıkarmalarına ortam hazırlamıştır.

Avrupa merkezli ontik ve epistemik paradigmayı mutlak hakikat olarak benimseyen bu çevreler, Doğu-Batı ikiliğini kültürel bir hiyerarşiye indirgemiş ve bu hiyerarşiyi mevcut konjonktür üzerinden meşrulaştırmışlardır. Başlangıçta direniş politikaların payandası olan batıcılık, zamanla sömürgeci tahakküm karşısında teslimiyeti meşrulaştıran bir söyleme dönüşmüştür. Batı'yı "özne", Doğu'yu ise "nesne" konumuna indirgeyen bu ikilik, sömürü ilişkisi biçimlerini yeniden üretilmesine zemin hazırlamıştır. Böylece Batıcılık, Osmanlı varoluş mücadelesinin çelişkilerini yansıtan bir paradigmaya evrilerek, gelecekteki direniş söylemlerinin temsil kabiliyetini zayıflatmış ve kolonyal tahakkümün sürekliliğine katkıda bulunmuştur.

Sömürgeci Tahakküme Karşı Kültürel Bir Direniş: Osmanlılaşmak Yerine Türkleşmek

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti, sömürgeci güçlerin artan baskılarına karşı varlığını sürdürebilmek için "ferdi tabiiyeti" esas alan Osmanlılık fikrini sosyo-politik bir savunma stratejisi olarak benimsemiştir (Gökalp, 1976b: 3). Söz konusu stratejiyle dahilde azınlıkların taleplerini yatıştırmak hariçte ise Avrupalı sömürgeci güçlerin müdahale gerekçelerini ortadan kaldırmak amaçlanmıştır. Böyle bir tercih geleneksel meşruiyet kaynaklarını aşındırarak devletin kurucu unsurlarına kendilerini tanıma fırsatını da vermiş ancak son kerte de toplumsal tesanüte değil tefrikaya ortam hazırlamış ve paradoksal bir etki yaratmıştır (Gökalp, 1976b: 48). Bu çerçevede Osmanlılık hem bir "çözüm stratejisi" hem de "çözülme mekanizması" olarak okunabilecek çift başlıklı tarihsel bir dilemma niteliği taşımıştır.

Osmanlılık politikasının kurumsallaşma sürecinin başlangıç noktasını Tanzimat Fermanı (1839) oluşturmuştur. Bu süreç, Islahat Fermanı'nın (1856) bidatçı söylemleri, Kanun-i Esasi'nin (1876) anayasal güvenceleri ve Meclis-i Mebusanın kamusal temsil vurgusuyla somutluk kazanmıştır. Söz konusu kurumsal düzenlemeler, Fransız İhtilali'nin yaydığı sömürgeci söylemlere karşı geliştirilen bir dizi "çözüm stratejileri" niteliğinde olmuştur. Ziya Gökalp'in "medeni ahlak" (Gökalp, 1976a: 84-85) kavramsallaştırmasının tezahürleri olan bu kurumsallaşmanın temel amacı, Gayrimüslim tebaayı Osmanlılık adı altında devletin mukadderatına ortak yapmak ve Avrupalı güçlerin Osmanlı'nın çok-kültürlü yapısını kendi çıkarları doğrultusunda

manipüle etme girişimlerini önlemektir. Ancak bu kurumsal çerçeve, yine Gökalp'in "vatani ahlak" (Gökalp, 1976a:82-96) olarak tanımladığı kolektif bir milli bilinçten yoksun toplumsal zeminde uygulanmak zorunda kalmıştır.

1877-78 Osmanlı-Rus Harbi ve savaş sonrasında imza edilen Berlin Antlaşması, yaklaşık yarım asırlık Osmanlılık siyasetinin test edildiği bir aralık oluşturmuştur. Hem savaş esnasında Mebusan Meclisinin verdiği sınav hem de barış görüşmeleri esnasında başta Ermeni tebaasının temsilcileriyle diğer Gayrimüslim unsurların tavırları, siyasi birlikten ziyade bölünmenin kapısını aralamıştır. Sultan II. Abdülhamid'in siyasi inisiyatifleriyle askıya alınan süreç teo-politik bir içeriğe sahip siyasi manevralarla önlenmeye çalışılmıştır. Ancak çok çeşitli unsurların aidiyetlerini paranteze alıp bunları Osmanlılık gibi üst bir kimlikte eşitleme teşebbüslerinin beklentileri karşılamayacağı ve bu stratejinin söz konusu anasır arasında zaten var olan veya dışarıdan körüklenen milliyetçi eğilimleri besleyeceği 1860'lı yıllarda ortaya çıkan Yeni Osmanlılar Cemiyetinin bazı mensuplarınca önceden fark edilmiştir. Özellikle Girit İsyanı (1866-1869) sırasında adadaki Rumların Müslüman tebaaya yönelik etnik temizlik girişimleri, bu mensuplar arasında derin bir tepki uyandırmıştır. Cemiyet üyeleri, Müslüman dayanışmasını öne çıkaran yardım kampanyaları düzenlemiş; dönemin etkili kamuoyu araçları olan gazeteler ile bu vahşeti geniş biçimde haberleştirerek kamusal bilincin belirginleşmesine yol açmışlardır. Bu trajik olaylar, aydınlar arasında belli sosyo-politik yaklaşımların gündeme getirilmesine neden olmuştur. Bu yaklaşımlardan biri de vatani ahlakın temelini teşkil eden kolektif milli bir bilince dayalı Türkçülüktür. Uzak ve yakın geçmişe dair hatıraları gündelik dilin imkanları ile tarih kılıp, dini ve medeni aidiyet üzerinden oluşturulan birlik bilinciyle (Türkçülük), ittifak-ı anasır (Osmanlılık)² fikrini terbiye etmek amaçlanmıştır.

Gökalp'e göre sürecin milat noktasında iki öncü şahsiyet vardır. Bir tarafta 1864 tarihinde Ebul'l-Gazi Bahadır Han'ın "Şecere-i Türk"

² Osmanlılık fikri, tarihsel olarak *ittihad-ı anasır* (unsurların birliği) kavramıyla tanımlanmıştır. Ancak *ittihad* kelimesi, öзде aynı, sözde farklı unsurların organik bir bütün haline geldiği homojen bir birlik çağrışımı yapar. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nun etnik, dini ve kültürel açıdan çok çeşitli yapısı düşünüldüğünde, bu unsurların "bir" olmaktan ziyade, ancak bir arada var olabilen parçalar olduğu görülür. Bu nedenle, Osmanlılık projesi, farklı toplulukları ortak bir üst kimlik altında kaynaştırmak yerine, onları siyasi bir çatıda uzlaştırmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla, *ittihad-ı anasır* (unsurların birliği) yerine *ittifak-ı anasır* (unsurların ittifakı) kavramı, Osmanlılığın pratikteki işlevini daha doğru yansıtır. Zira burada söz konusu olan, parçaların birliği değil, çoğulcu siyasi bir uzlaş, bütünleşmedir.

adlı eserini Anadolu lehçesine tercüme ederek (Tansel, 1964, 137) hem uzak geçmişe hem de coğrafya atfı yapan A. Vefik Paşa diğer tarafta ise Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin 35. hücre reisi sıfatıyla (Beydilli, 2010: 89) erken dönem Türkçülük hareketinin önemli temsilcilerinden biri olan Süleyman Hüsnü Paşa. Paşa, batılı kaynaklardan da yararlanarak kaleme aldığı "Tarih-i Alem" adlı eserinde "Tavaif-i Türk" başlığı altında Osmanlı öncesi Türk tarihine yüz elli sayfa ayırarak, uzak geçmişi tafsilatlı bir şekilde gündeme taşımıştır. Bu yaklaşım, dönemin tarih yazımına alışılmışın dışında bir perspektif sunmuş, "Türk" terimi hem ilmi hem de kamusal dilde bilinçli bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Paşa'nın Türklük bilincinin oluşumundaki katkıları yalnızca tarih yazımıyla sınırlı kalmamıştır. Dil alanındaki Türkçe hassasiyeti, müfredata yönelik hazırladığı eserler ve dönemin aydınlarına yönelik uyarı mahiyetindeki mektuplarda da kendini göstermiştir. Bu bağlamda, Recaizade Mahmut Ekrem Bey'in "Talim-i Edebiyat-ı Osmaniye" adlı eseri vesilesiyle kaleme aldığı mektup özellikle önem arz etmektedir. Söz konusu mektubunda Paşa, şunları söylemiştir: "Osmanlı edebiyatı demek doğru değildir. Nasıl ki lisanımıza Osmanlı lisanı ve milletimize Osmanlı milleti demek de yanlıştır. Çünkü; (Osmanlı) tabiri yalnız devletimizin adıdır. Milletimizin unvanı ise yalnız Türk'tür. Binaenaleyh, lisanımız da Türk lisanıdır, edebiyatımız da Türk edebiyatıdır" (Gökalp, 1976a: 4).

Milli bilincin ayaklarını teşkil eden tarih ve lisana ilişkin bu hassasiyetler, gündelik dilin imkanlarıyla iş gören gazete ve dergi faaliyetleriyle kamusal alana taşınmıştır (Gökalp, 1976b:2). Özellikle XIX. yüzyılın son çeyreğinde yaygınlaşan basın faaliyetleri, Ahmed Cevdet'in İktidam gazetesi örneğinde olduğu gibi, milli bir bilincin yayılmasında kilit rol oynamıştır. Emrullah Efendi, Veled Çelebi ve Necip Asım gibi aydınlar, gazeteleri aracılığıyla dil ve tarih bilincini topluma taşıyarak erken dönem Türkçülük hareketinin öncüleri olmuşlardır (Gökalp, 1976b: 6). Milli bilinci kamusal alana taşıyan basın ve yayım faaliyetleri aynı zamanda kurucu zihniyetin kurmaylarını da yetiştiren mekteplilerin (Tıbbiyeli, Harbiyeli ve Mülkiyeliler) mesuliyetlerini canlı tutarak gizli cemiyetler kurmalarına (İttihat ve Terakki Cemiyeti), devletin ve toplumun yarınlarına ipotek koyan dahili ve harici tehditleri tanımlarına, ne zaman, nerede, nasıl ve kimlerle hareket edeceklerine ilişkin bir ajanda oluşturmuştur.

Söz konusu mektep mensuplarını adeta kurtarıcı bir misyon yükleyen dergi ve gazetelerin, II. Meşrutiyet'in ilan sürecindeki katkıları malumun ilamıdır. Makedonya dağlarında eşkıya takibiyle meşgul olan subayların siyasi süreçlerden kopmalarını engellemek ve meşrutiyet iştihaklarını diri tutmak görevini yine aynı yayın organları üstlenmiştir. Kurtarmakla mükellef subayların heyecanlarını canlı tutan süreli yayınlar, yeni dünyalar kurmakla mesul mütefekkirlerle de fikirlerini kamusallaştıracak imkanları kendilerine tahsis ederek kültürel direnişi örgütlemelerine ortam hazırlamıştır. Genç Kalem ve Türk Yurdu dergilerinde Ömer Seyfettin, Ali Canip, Yusuf Akçura, Ali Hüseyinzade vd. üstlendikleri roller bu tespitin birer temsilleri ve temsilcileridir.

Ziya Gökalp, böyle bir mutfakta yaklaşık 17-18 yıllık sosyolojik ve psikolojik gözlemlerinden elde ettiği verileri sistematik bir şekilde sunma fırsatını bulmuştur. Mekânın imkânı, zamanın ihtarı ve her iki entite içre hayat süren Türk milletinin uzak ve yakın geçmiş tecrübelerini dikkate alarak milletin, ümmetinin ve medeniyetinin sorunlarına çözüm üretmeye çalışmıştır. Bunu sadece basım ve yayın organları ve mektepler vasıtasıyla değil aynı zamanda İttihat ve Terakki Cemiyetinin merkezi umumisinin bir memuru olarak hem kurucu hem de kurtarıcı roller üstlenerek, fikri ve siyasi kimlikleriyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Birincil etkisi, sömürgeci tahakküm karşısında kolektif milli bir direniş bilincinin inşasına zemin hazırlayarak iktisadi, içtimai ve siyasi arenada anti-emperyalist söylemin kurumsallaşmasını sağlamak olmuştur. İkincil ve en az birincil kadar kritik olan diğer işlevi ise, iç siyaset arenasında monarşik mutlakiyetçiliği sürdürme çabasındaki iktidara karşı anayasal yönetim (meşrutiyet) idealini savunan entelektüel ve askeri kadroların niceliksel ve niteliksel kapasitesini güçlendirmesidir. Gökalp, bütün bu katkılarını milli bir bilincin temel taşlarından biri olarak gördüğü “ahlak nazariyesi” üzerine kurmuştur. “Vatani ahlak” kavramı çerçevesinde ulusal bilincin normatif temellerini atmış, “medenî ahlak” perspektifiyle sömürgeciliğin “medenileştirme misyonu”nu tersyüz ederek gerçek medeniyetin sömürü değil, karşılıksız iyilik ve mukavelelere sadakat olduğunu vurgulamıştır (Gökalp, 1976a; 165). Son olarak işbölümüne dayalı profesyonel kimliklerin oluşumuna zemin hazırlayan “mesleki ahlak” idealiyle sömürgeci tahakkümün ekonomik sömürüsüne, kültürel hegemonyasına ve siyasi bağımlılık mekanizmalarına karşı örgütlü bir toplumsal direniş modelini sunmuştur (Gökalp, 1980:145-149).

Gökalp, normatif ideallerin (Vatani, Medeni ve Mesleki Ahlak) kurumsal zemine aktarılması görevini ise mekteplere vermiştir. Mektepler, süreli yayınlar tarafından zımnen telkin edilen bu üçlü ahlak sistemini somut uygulama alanına taşıyarak, sürdürülebilir bir milli bilincin ihdasında katalizör görevi görmüşlerdir. Kültürel direnişin kalesi olarak çok katmanlı bir işlev gören mekteplerin “câmia lisanı”nın (seçkinlerin yapay dili) yerine “cemiyet lisanı”nı (halkın konuştuğu saf Türkçe) geçirerek, milliyet fikrinin gündelik hayata nüfuz etmesini sağlamışlar (Gökalp, 1976a:71), böylece vatani ahlakın ihyasıyla epistemik manada sömürgeci dilinin içselleştirilmesini önlemişlerdir. Vatani ahlakla kuşanmış Tıbbiyeli, Harbiyeli ve Mülkiyeli mekteplilerin yüzyılın son çeyreğinden itibaren medeni ahlakın bir gereği olarak sömürgeci tahakküm karşısında insan onuru için cepheden cepheye koşmuşlar askeri işgale, ekonomik sömürüye ve kültürel şiddete “adalet” ve “şefkat” ilkeleri üzerinden cevap vermişlerdir. Savaş dönemindeki aktif direnişlerini, mağlubiyet sonrasında kurucu roller üstlenerek sürdüren bu kadrolar, meslekî ahlakın gerektirdiği işbölümü anlayışı çerçevesinde yeni devletin bürokratik ve askerî yapılanmasını şekillendirmişlerdir. Dolayısıyla mektepler sadece epistemik manada bir duruşu muhataplarına telkin etmemişler aynı zamanda ontik anlamda da sömürgeciler karşısında direniş ruhunu diri tutmuşlar ve bağımsızlık sonrasında mesleki ahlakın bir gereği olarak yeni devletin kurumsal çerçevesini oluşturmuşlardır.

Gökalp, Türkçülük hareketinin kültürel direniş merkezi olarak mektepleri ve bu mücadelenin öncüleri olarak da mekteplileri görmüştür. Yazılarında açıkça belirttiği üzere, bu müesseselere ve mensuplarına olan vurgusunu, pozitif bir perspektifle sistemli bir şekilde temellendirerek meşru bir zemine oturtmuştur. Birinci safha, şifahi kültürün kümülatif unsurlarınca belirlendiği kavmi devlet dönemi, ikinci aşama ümmet anlayışıyla oluşturulan sultani devlet devri ve son olarak içinde yaşanan çağ da milliyet bilinciyle belirlenen milli devlet dönemi olarak tasnif ve taksim etmiştir (Gökalp, 1976a:49-50). Kavmi devletin kumbarasını masallar-destanlar, sultani devletin mevzisini medreseler ve milli devletin müessesesini ise mektepler oluşturmuştur. Masallar ve destanlar “Akse-yı Şark”ın, medreseler “Şark”ın ve mektepler ise “Garp Medeniyeti”nin temel taşları olduğunu (Gökalp, 1976a, 61-63) ilk iki dönemi (kavim ve sultanî devlet) yaşamış olanların, artık üçüncü dönem olan millî devlet çağında aynı şekilde

varlıklarını sürdürmelerinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Eğer sömürülmeden bağımsız bir hayat sürmek istiyorlarsa, millî bilinci benimsemeli ve mektepleri merkeze alarak kendilerini bu bağlamda düzenlemeleri gerektiği ileri sürmüştür. İddiasını ise müşahedeleriyle şu içerikle vaz' etmiş: "Halbuki millî vicdanı uyanmış bir ülkeye kocaman ordular gönderilse bile, orada en küçük bir nüfuz kazanmak mümkün değildir, İngilizlerin Trakya ile İzmir'i Yunanlıların, Adana ve havalisini Fransızların, Antalya'yı İtalyanların mandası altına vermesi, İstanbul'u kendi eline geçirmek içindi. Bütün bu devletler, Anadolu millî vicdanının uyandığını, Yunan ordularının millî kıyam karşısında buz gibi eridiğini görünce bu ham sevdalardan vazgeçmeğe başladılar. Amerika'nın ne Ermenistan'da ne de Türkiye'de manda kabulüne yanaşmaması da buralardaki millî vicdanın şiddetini görmesinden dolayıdır. Halbuki, İngilizlerle Fransızlar Arabistan'ı aralarında taksim etmekte hiçbir mahzur görmediler. Çünkü, bütün aşiretleri cemîa hayatı yaşayan, şehirleri henüz cemiyet devresine gelmemiş olan Arabistan'da millî vicdanın henüz uyanmamış olduğunu biliyorlardı" (Gökalp, 1977a:60).

Sömürgeci tahakkümün yalnızca askeri şiddete ve ekonomik köleleştirmeye dayalı kaba tarumar ve talan sistemi olmadığını tam aksine bilinçli siyasi tercihler ve kültürel okumalar üzerine kurulmuş hegemonik stratejiler üzerine inşa edildiğini müşahedeleriyle paylaşan Gökalp, saha araştırmalarından elde ettiği empirik verilerle de bu tespitini teyit etmiştir. Milli bilincin yokluğundan cesaret alan sömürgeci tahakkümün bu tür hegemonik stratejilerinin "tarih" "dil" ve "eğitim" gibi alanlarda yürütülen kültürel direniş pratikleriyle tenkil edileceğini bu eylemlerin aynı zamanda ulusal bir birlikteliğin teşekkülüne zemin hazırlayarak alternatif bir siyasi varoluşun temellerini atacağını da söylemiştir.

Netice itibarıyla Gökalp'in Osmanlıcılık akımının yarattığı kayıpları telafi etmek için öne sürdüğü "Türkleşmek" projesi, sömürgeci tahakkümün çok katmanlı yapısına karşı kapsamlı bir direniş stratejisi sunmuştur: Fiziksel şiddete karşı "vatani ahlak" ile milli birliği sağlayarak askeri direnci örgütlemiş (Anadolu'daki Millî Mücadele), yapısal şiddete karşı "medenî ahlak" ile Batı'nın medenileştirme söylemini tersyüz ederek "adalet ve "şefkat" özelinde özne-nesne eşitliğini savunmuş, epistemik şiddete karşı ise diğer iki ahlak nazariyeleriyle

birlikte “mesleki ahlakı” devreye sokmuş böylece sömürgeci bilgi rejimlerinin içselleştirilmesini engellemiştir. Gökalp, mezkûr ahlak nazariyelerini basım yayın faaliyetleriyle kamusallaştırarak, mektepler vasıtasıyla kurumsal düzeye taşıyarak hem kolektif bilinci inşa etmiş hem de mandacılık gibi hegemonik projeleri bertaraf edebileceğini göstermiştir.

Sömürgeci Tahakküme Karşı Teo-Politik Bir Direnişten Teo-Kültür Bir Duruşa: İslamcılıktan İslamlaşmaya

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Sanayi İnkılabının tetiklediği küresel ekonomik dönüşüm, sömürgeci devletleri yeni hammadde kaynakları ve pazar arayışına sevk etmiştir. Bu süreçte, 1840’lardaki Çin’de Afyon Savaşları, 1850’lerde Hindistan’daki isyanlar ve 1860’larda Amerikan İç Savaşı gibi olaylar, sömürgeci güçlerin kaynak ihtiyacını daha da acil hale getirmiştir. Tarihsel olarak güç kaybetmekte olan Osmanlı İmparatorluğu ise, jeostratejik konumu ve kültürel hinterlandıyla bu bağlamda dikkat çekici bir odak noktası olarak belirmiştir. Tarımsal üretim ve maden yatakları açısından zengin bir hinterlanda sahip olması ve Avrupa-Asya-Afrika ticaret koridorlarının kavşak noktasında bulunması Osmanlı topraklarını sömürgeci rekabetin kaçınılmaz bir merkezi haline getirmiş, özellikle İngiltere, Fransa ve Rusya’nın bölgedeki nüfuz mücadelesini şiddetlendirmiştir.

Askeri ve ekonomik gücü giderek zayıflayan Osmanlı Devleti, bu tehdit karşısında 1870’lerden itibaren İslamcılık gibi çok boyutlu bir savunma stratejisi geliştirmiştir. Bu politikanın salt ideolojik bir söylem olmaktan çıkarak hem içeride meşruiyet sağlayan hem de dış politikada “teo-politik bir kalkan” işlevi kazanması, İngiltere’nin 1878 Berlin Kongresi’yle Osmanlı’ya yönelik politikasını radikal biçimde değiştirerek Kıbrıs’ı koruması altına alması (1878) ve Mısır’ı fiili olarak kontrol (1882) etmesi sonrasındadır. Bu gelişmeler karşısında Sultan II. Abdülhamid’in hilafet kurumunu teo-politik bir enstrüman olarak yeniden yorumlaması, iktisadi ve askeri güçten mahrum devletin siyaseten elini güçlendirmiş bu bağlamda Almanya ile yakınlaşmasına kapı aralamıştır. “Din diline dayalı diplomasi” yaklaşımından kaynaklı böyle bir yakınlaşmadan elde edilen avantaja rağmen İslamcılığın, içeride “meşruiyet simgesi”, dış politikada ise “sembolik bir güç projesiyonu” olarak muhataplar nezdindeki etkisi sınırlı kalmıştır. Yusuf

Akçura'nın tespitiyle bu durum, İslamcılık siyasetinin askerî-ekonomik altyapıdan yoksun oluşundan neş'et etmiş (Akçura, 1976: 21-23), ve onu "jeopolitik plasebo" statüsüne indirgemıştır.

Teo-politik bir kalkan olarak özellikle dış politikada caydırıcı bir söylem ürettiğine inanılan İslamcılığın teorik çerçevesinin ne zaman oluşturulduğuna ilişkin farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Gökalp, bu temayülün teorik çerçevesini inkılaptan sonra (Gökalp, 1976b:1), Şerif Mardin, 1870'lerde payitaht İstanbul'da "Yeni Osmanlılar" ile (Mardin, 2002:9), Tarık Zafer Tunaya ise bu hareketi II. Meşrutiyet dönemiyle başlatmış ve Cemaleddin Afgani'yi kurucu figür olarak görmüştür (Tunaya, 1962:19). Ancak İslamcılık üzerine çalışan Mümtaz'er Türköne, Afgani'nin orijinal katkısını sorgulayarak Yeni Osmanlıların (özellikle Namık Kemal'in) İslamcı siyasi talepleri daha erken dönemde formüle ettiğini ve demokrasi, şûra, İslam birliği gibi kavramları ilk kez sistematik şekilde işlediğini iddia ederek sürecin başlangıcını Ş. Mardin gibi I. Meşrutiyet öncesine tarihlendirmiş tir (Türköne,1991:102). Ancak İslamcılık Gökalp'in de belirttiği üzere asıl olgunluğuna II. Meşrutiyet döneminde ulaşmış, *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* gibi yayınlar etrafında Mehmed Akif, Said Halim Paşa ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi hem geleneksel ilimlere vakıf hem de çağdaş düşünceye açık aydınların katkılarıyla şekillenmiştir (Çağan, 2006:39-40).

İslam'ın çağdaş dönemdeki siyasi, iktisadi ve sosyal sorunlara çözüm sunabilecek potansiyele sahip olduğunu savunan İslamcılığın temel argümanı ise Müslüman toplumların gerilemesinin sebebinin İslam'dan uzaklaşılması ve kurtuluşun gerçek İslam'a dönüşle mümkün olacağı üzerine kurulmuştur. İddianın ilkelerini, ihya (yeniden diriliş), içtihad kapısının açılması ve ümmetin birliği (İttihad-ı İslam) gibi kavramlar teşkil etmiştir. İslamcılar, geleneksel İslam anlayışını eleştirerek, dinin yalnızca inanç ve ibadetle sınırlı kalmaması gerektiğini; hukuk, siyaset ve ekonomi dahil tüm alanları düzenleyici bir sistem olduğunu savunmuşlardır. Özellikle şura ve meşveret gibi kavramları çağdaş yönetim anlayışlarıyla bağdaştırarak, İslam'ın rasyonel ve ilerlemeye açık yönünü vurgulamışlardır. Ancak bu yaklaşımlarında, Batı'nın bilimsel terakkisi takdir edilirken beşerî tekâmül seyri reddedilmiştir.

Batı karşısında "seçici bir çağdaşlaşma" öneren İslamcılık, özellikle milliyetçilik gibi Batı kaynaklı fikirleri, ümmet bilincini ve hilafet

kurumunu aşındıracağından kesinlikle reddetmiş, hatta bununla mücadele edilmesi gerektiğini savunmuştur.

II. Meşrutiyet döneminde *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* gibi yayınlarla sistematik hale gelen bu tercih, Babanzade Ahmed Naim ve Mustafa Sabri gibi isimlerin katkılarıyla fikri bir programa dönüşmüştür. Gökalp, milliyet çağında İslamcılık düşüncesinin “teo-politik bir kalkan olarak kullanımının dahili siyasette teokrasiye ve “kalizme haricte ise müstemleke haline gelinebileceğini şu tespitleriyle vaz’ etmiştir. “Bir zamanlar, “İttihad-ı İslâm” mefkûresi Müslüman kavimlerin istiklâlâ nâil olmasını, ülkelerinin müstemleke halinden kurtulmasını temin eder zannolunuyordu. Halbuki amelî tecrübeler gösterdi ki İslâm ittihadı bir taraftan teokrasi ve klerikalizm gibi irticaî cereyanları doğurduğundan, diğer cihetten de İslâm âleminde milliyet mefkûrelerinin ve millî vicdanların uyanmasına aleyhdar bulunduğu Müslüman kavimlerin terakkisine mâni olduğu gibi, istiklâline de hâildir. Çünkü, İslâm âleminde millî vicdanın inkişafına hâil olmak, Müslüman milletlerin istiklâline mâni olmak demektir. Teokrasi ve klerikalizm cereyanları ise, cemiyetlerin geride kalmasına, hatta git-tikçe gerilemesine en büyük bir sebeptir” (Gökalp, 1976a:81). Tarih ve toplum üzerine gözlemlerinden elde ettiği verilerle Müslüman toplumların sorunlarının çözümünde “İslamcılık” yerine “İslamlaşma” kavramını önerecek olan Gökalp, bunu “teo-kültürel” bir projeye dönüştürmüştür. Sömürgeci tahakkümün Müslüman toplumlar üzerindeki menfaatlerini, “İslamlaşma” yani İslam’ın izin verdiği ölçüde yenilenme (ihya) ve yorum (içtihat) hareketleriyle tenkil edileceğini, dinin siyasi bir ideoloji değil, kültürel bir güç olarak yeniden canlandırılmasını savunmuştur.

Tarihsel ve toplumsal müşahedelerine dayanarak Müslüman toplumların sorunlarını çözmek için “İslamcılık” yerine “İslamlaşma” fikrini önerecek olan Gökalp, sömürgeci baskıların etkisini kırmak için İslam’ın kültürel bir güç olarak dahilinde “millî”, haricte ise “ümmeççi” olarak yeniden canlandırılması gerektiğini iddia etmiştir. İddiasını, İslam’ın Hristiyan, Yahudilik vd. dinler gibi mutaassıp olmadığı tam aksine “demokratik” olduğu tespiti üzerine kurmuştur (Gökalp, 1977b:61-70). İslamcılık yerine önerdiği “İslamlaşma” kavramını teo-politik kisvesinden arındırarak teo-kültürel boyutta ele alan Gökalp, önerisini içe dönük (millî) ve dışa dönük (ümmeççi) şeklinde iki ana

başlık altında değerlendirmiştir (Çalen, 2011:295). İçer dönük (millî) boyutta, İslâm'ın Türk milletinin kültürel ve ahlaki temelini oluşturan bir unsur olduğunu vurgulamış, dinin toplumsal kimliğin şekillenmesindeki rolüne dikkat çekmiştir. Dışa dönük (ümmeî) boyutta ise, İslâm dünyasının ortak değerler etrafında birleşmesini hedeflemiştir. Ancak bu birleşmekte siyasi bir hedef değil Müslüman toplumlar arasında kültürel ve manevi bağların güçlendirilmesini amaçlamıştır. Gökalp, Müslüman milletlerin siyasi birliği fikrini uzak bir gelecekte teorik olarak reddetmese de içinde yaşanan çağı dikkate alarak milli bir bilinci önceleyen bir ümmet anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışıyla geleneksel "İttihad-ı İslâm" projesinden farklı bir çerçeve sunmuş ve çok uluslu İslâm dünyasında kültürel ve ahlaki birlikteliği vurgulamıştır. Vurgusunda Arap harflerinin korunması, ortak ilmî terminoloji, eğitim standartları ve hilafetin sembolik birliği gibi pratik adımları öne çıkarmıştır. Gökalp, bu iki boyut arasında bir çelişki görmemiş; milliyetçilik ile ümmetçiliği, Türk-İslâm kimliği çerçevesinde uzlaştırmaya çalışmıştır. Özellikle dil birliğinin dinî ve kültürel aidiyeti şekillendirdiğini vurgusu üzerinden Türklerin tarihsel olarak İslâm'ı benimsemesini "tabii bir eğilim" olarak yorumlamış ve bu süreci, Yakutlar gibi Hristiyanlaşan Türk topluluklarının kimlik kaybı tehlikesiyle karşılaşarak meşrulaştırmıştır. Böylece Gökalp, Türklüğün ve Müslüman toplumların milli kimliklerinin korunmasının ön koşulu olarak İslâm'ı görmüştür.

Milli bilincin muhafızı olarak teorize ettiği "İslamlaşma" teklifiyle Gökalp, Avrupalı sömürgeci tahakküme karşı kültürel ve manevi temelli bir direniş stratejisi sunmuştur. Yukarıda da ifade edildiği üzere geleneksel İslamcılığın siyasi birlik vurgusunu uzak bir tasavvur olduğunu ileri sürerek (Gökalp, 1976b:98-99) dini, bir kimlik ve teo-kültür unsuru olarak yeniden tanımlayan Gökalp, Batı'nın medenileştirme söylemine karşı Müslüman toplumların kültürel sürekliliğini savunmuştur. Böylece içer dönük boyutta Türk milli kimliğini İslâm'la bütünleştirirken, dışa dönük yaklaşımında da ortak dil, eğitim ve semboller (Arap harfleri, hilafet gibi) üzerinden ümmet bilincini canlandırmış, yapısal sömürgecilik olarak nitelenebilecek mezkûr medenileştirme söylemini tenkil etmeyi hedeflemiştir (Gökalp, 1976b:16-19, 53-54). Gökalp'in İslamcılığın geleneksel siyasi hedeflerini terk ederek, kültürel birlik fikrini öne çıkarması, Batı'nın "böl ve yönet" politikalarına karşı alternatif bir dayanışma modeli kaygısından ileri gelmiştir.

Pratik önerileriyle (ortak eğitim, ilmî terminoloji birliği vb.) sömürgecilerin epistemik şiddete dayalı bilgi rejimlerine karşı Müslüman toplumların bağımlılığını kırmayı amaçlamıştır. Gökalp, tüm bunları millî kimliği koruyan, Müslümanlar arası dayanışmayı artıran “kültürel bir İslamlaşma” çerçevesinde sunmuştur. Netice itibariyle İslamlaşmaya ilişkin bu yaklaşımlarıyla Gökalp, fiziksel ve yapısal sömürgeciliğin yarattığı siyasal ve kültürel parçalanmaya karşı, yerel değerler etrafında örgütlenmiş bir “teo-kültürel direniş” biçimi önermiş, bunu da dil-din ilişkisi üzerine kurmuştur. Sömürünün istikrarını temin eden batının bilgi hegemonyasına kırmak için de “içtihat ve ihya” hareketlerini ön plana çıkarmıştır. Bu direniş önerilerini diğer Müslüman toplumlarına örnek olacak bir şekilde “Muasır İslam Türklüğü” ifadesiyle somutlaştırmıştır (Gökalp, 1976b:53).

Taklitten Tahlile: Sömürgeci Tahakküme Karşı Batıcılıktan Muasırlaşmaya

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılda sömürgeci tahakküm karşısında varlığını sürdürebilmek için farklı fikri ve siyasi stratejiler geliştirmiştir. Başta askeri sistem olmak üzere devletin temel kurumları mezkûr stratejiler paralelinde köklü yenileşme hareketlerine tabi kılınmıştır. Bu çabalar, dönem aydınları ve halefleri tarafından “batılılaşma” (A. Cevdet, 2008:188-197), “modernleşme” (Lewis, 2004:2-4) “çağdaşlaşma” (Berkes, 2023:17-23) vb. kavramlarla nitelendirilmiştir. Geleneksel direniş stratejileri arasında yer alan Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi akımlar da aslında bu temayüllerin farklı tezahürleri olarak birer plan çerçevesinde yürürlüğe konulmuşlar ancak fiziksel, yapısal ve söyleme/epistemik şiddete dayalı sömürgeci baskıları aşmakta yetersiz kalmışlardır.

Gökalp, Osmanlı yenileşme projesinin yetersiz kalmasını, mezkûr çabaların tarihsel bağlam ve toplumsal gerçekliklerden kopuk bir şekilde yürütülmesine bağlamıştır. Ona göre bu durum, kendi toplumsal gerçekliğine sırt çevirerek Batı’nın görkemli yüzeyine körü körüne öykünen bürokrat ve aydın kesimin mukallit tavrından kaynaklanmıştır (Gökalp, 1976b: 1). Gökalp, “muasırlaşma” olarak nitelediği yenileşme sürecinin III. Selim dönemiyle başladığını kabul etmekle birlikte, muasırlaşmanın belirli bir zümre veya yayın organıyla sınırlı olmadığını özellikle vurgulamıştır. Dönemin hemen bütün süreli yayınlarının

(mecmua ve gazetelerin) bu fikrin az ya da çok savunucusu olduğuna dikkat çekmiştir. Bu durum, muasırlaşma düşüncesinin Osmanlı aydınları nezdinde ne denli geniş bir kabul gördüğünü göstermiştir. Osmanlı muasırlaşmanın salt bürokratik bir tercih olmadığını, aynı zamanda aydın kesimde de yaygın şekilde benimsenen ortak bir ideal haline geldiğini gösteren Gökalp, bu yaygın kabulün sürecin sağlıklı tahliline engel teşkil ederek batının siyasi ve medeni taraflarının birbirine karıştırılmasına (Gökalp, 1982:147-148) dolayısıyla muasırlaşmanın çok katmanlı doğasının anlaşılmasına yardımcı olmadığını ima etmiştir.

Gökalp'e göre, Batı'nın üstünlüğü ön kabulüne dayanan, siyasi ve medeni ayrımını dikkate almayan batıcılık iki temel yaklaşım etrafında şekillenmiştir: Bir yanda muasırlaşmayı yalnızca teknolojik ve bilimsel alanlarla sınırlandıran "faydacı tutum", diğer yanda "gülü seven dikenine katlanır" anlayışıyla Batı'nın tüm değerlerini koşulsuz benimsemeyi savunan "köktenci tavır".... Gökalp, Tanzimat ricalinin kozmopolit ve milli renklerden arındırılmış yenileşme çabalarının yarattığı kakofoniden aldığı derslerle (Gökalp, 1976b:3) bu iki yaklaşımın aksine, batıyı tahlile tabi tutup muasırlaşmayı araçsallaştırarak yenileşme sürecini evrensel ile yerel kültür arasında diyalektik bir ilişki çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu sayede, sömürgeci tahakkümün medenileştirme söyleminden kaynaklı tek tipçi modeline karşı hem terakkiyi hem de kültürel sürekliliğini garanti altına alan özgün bir direniş stratejisi ortaya koymuştur (Gökalp, 1976a:50). Böylece medeniyet ile medenilik ayrımına dayandıracağı muasırlaşma hedefiyle dinamik "muasır bir İslam Türklüğü" yaratmayı amaçlamıştır. Bu nedenle, la-yüsel bir batıcılığın dondurulmuş ve inhisarcı bir medeniyet anlayışı yerine millî ölçüler çerçevesinde asrın sahipliğine soyunmuş bir yol haritası sunmuştur. Bu yaklaşım, Osmanlı muasırlaşma deneyimini eleştirel bir perspektifle analiz ederken, Türk-İslam kimliği ekseninde özgün bir medeniyet tasavvuru da geliştirmiştir. Gökalp bu tasavvuruyla, sömürgecilik sonrası dönemde yalnızca fiziksel tahakküm mekanizmalarını değil, aynı zamanda epistemik şiddetin yol açtığı yapısal krizleri de aşmayı hedefleyen yerel değerlerle uyumlu bir muasırlaşma modeli önermiştir. Böylece batıcılığın taklitçi yaklaşımına karşı millî ve İslami değerlerle bütünleşmiş bir yenileşme projesi sunarak sömürgeci tahakküme özgün bir cevap üretmiştir.

Gökalp'in sömürgeciliğin evrenselci iddialarını, millî ve dinî değerlerle çerçevelenmiş bir alternatifle sorgulaması, muasırlaşmayı evrensel ile yerel arasında diyalektik bir ilişki olarak kurgulamasından ve Batı'nın dolayısıyla "baticılığın" yegâne bir ölçüt olma iddiasını reddetmesinden ileri gelmiştir. Türkçülüğün Esasları adlı eserinde belirttiği üzere "bir millet tekâmülünün yüksek merhalelerine çıktıkça, medeniyetini de değiştirmek mecburiyetinde kalır. Meselâ, Japonlar, son asırda "aksa-yı şark" medeniyetini terk ederek garp medeniyetine girdiler" (Gökalp ,1976a: 50). Gökalp'in bu tespiti, onun tarihsel ve toplumsal dinamizme verdiği teorik önemi yansıtırken, aynı zamanda Türk Milleti örnekliğinde sömürüye maruz kalmış milletlerin Batı medeniyeti karşısındaki teslimiyetçi tutumlarına esnek bir çerçeveye sunmuştur. Bu çerçeve muasırlaşma emelindeki milletlerin benimseyeceği medeniyet modelinin ne sabit ne de önceden belirlenmiş olduğunu ortaya koymuştur. Aksine, bu perspektif, gelecekte ortaya çıkabilecek yeni medeniyet merkezlerine teorik açıklığı korurken, aynı zamanda söz konusu milletlerin kendilerinin bir medeniyet merkezi haline gelme potansiyelini de canlı tutmuştur. Netice itibarıyla Gökalp, mağlup bir medeniyetin mensubu olmasına rağmen hem sömürgeci tahakkümün fiziksel ve yapısal şiddetini meşrulaştıranlarına hem de kültürel asimilasyon ve epistemik hegemonyanın tekeli medeniyet anlayışını taklit edenlere karşı radikal bir eleştiri getirmiştir. Gökalp, bu eleştirel duruşuyla, tarihsel süreklilik içinde dönüşebilen, millî ve dinî değerleri koruyan ancak evrensel gelişmelere de kapalı olmayan diyalektik bir muasırlaşma tasavvuru önererek bütüncül bir alternatif sunmuştur.

Sonuç

Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" teklifi, Osmanlı'nın son döneminde sömürgeci tahakküme karşı geliştirilen en kapsamlı entelektüel direniş stratejilerinden biridir. Gökalp, Batı'nın teknolojik üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, bunu körü körüne taklide dönüştüren Baticılık ile reddeden teo-politik İslamcılığın ütöpik siyasi birlik söylemi arasında üçüncü bir yol önermiştir. Bu model, Türk milletinin tarihsel ve kültürel birikimini merkeze alarak epistemik bağımsızlık (dil-tarih inşası), manevi direniş (İslam'ın kültürel kodları) ve teknolojik ilerlemeyi (muasırlaşma) bir arada harmanlamıştır. Böylece sömürgeciliğin yalnızca fiziksel ve yapısal boyutuna

değil, medenileştirme söylemiyle dayattığı kültürel yok oluşa da karşı koymuştur.

Ancak Gökalp'in projesi, pratikte milliyetçilik-ümmetçilik gerilimi ve teknolojik bağımlılık gibi çelişkilerle sınanmıştır. Türkleşme vurgusu, çok uluslu Osmanlı mirası içinde etnik gerilimleri tetiklerken; İslamlaşma idealinin evrenselci iddiası, ulus-devlet paradigmasıyla uyumsuzluk taşımıştır. Muasırlaşma hedefi ise Batı'nın bilimsel ve kurumsal üstünlüğünü kültürün inisiyatifine teslim etmekle eleştirilmiştir. Buna rağmen Gökalp'in sentezi, sömürge sonrası dünyada siyasi ve kültürel bağımsızlık mücadelesi veren toplumlar için önemli bir referans olmuştur. Özellikle dil, tarih ve eğitim üzerinden inşa ettiği milli bilinç, Anadolu'daki Kurtuluş Savaşı'nın fikri altyapısını hazırlamıştır.

Sonuç olarak, Gökalp'in teklif ettiği üçlü sacayağı, sömürgeciliğin "tek tipçi" dayatmalarına karşı yerel değerlerle evrensel gelişmeyi uzlaştıran alternatif bir varoluş mücadelesidir. Bu proje, ontolojik bir direniş epistemolojik bir duruş olarak okunmalıdır: Fiziksel işgale karşı "Türkleşme" ile milli birliği, yapısal şiddete karşı "İslamlaşma" ile manevi sürekliliği, teknolojik geri kalmışlığa karşı "Muasırlaşma" ile bilimsel atılımı savunmuştur. Gökalp'in mirası, bugün hâlâ küresel hegemonyalar karşısında özgün kimlik arayışındaki toplumlara, tarihle diyalogu koparmadan geleceği inşa etmenin yollarını göstermektedir.

Kaynakça

- Abdullah Cevdet (2008), *İçtihad'ın İçtihadı (Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar)*, Der. M. Gündüz, İstanbul: Lotus Yayınları.
- Akçura, Y. (1976), *Üç tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Berkes, N. (2023). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beydilli, K. (2010). "Süleyman Hüsnü Paşa ve Türkçülük Hareketi". *Türk Düşünce Tarihi Dergisi*, 15(2), 85-102.
- Çağan, N. (2006). "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık Hareketi". *Toplum ve Bilim*, 108, 35-52.
- Çalen, K. (2011). "Ziya Gökalp'te İslamlaşma ve Milliyetçilik". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(3), 289-310.
- Fanon, F. (2007), *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çev. Ş. Süer. İstanbul: Versus Kitap.
- Hobson, M. J. (2015). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. Çev. E. Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Georgon, F. (1986). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri (Yusuf Akçura 1876-1935)*. Çev. A. Er. Ankara: Yurt Yayınevi.
- Gökalp, Z. (1976c). *Makaleler I*. Haz. Ş. Beysanoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gökalp, Z. (1977b). *Makaleler IV*. Haz: F. R. Tuncor, Ankara: Gündüz Matbaacılık.
- Gökalp, Z. (1982). *Makaleler VII*. Haz. M.A. Çay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1980). *Makaleler IX*. Haz. Ş. Beysanoğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (1977b), *Malta Konferansları*. Haz: F. Kırzioğlu, Ankara: Gündüz Matbaası.
- Gökalp, Z. (1976a). *Türkçülüğün Esasları*. Haz. M. Kaplan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976b). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1977). *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Goody, J. (2018). *Tarih Hırsızlığı*. Çev. G. Ç. Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Görgün, T. (2020). *Hegel ve Osmanlı Modernleşmesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Lewis, B. (2004). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çev. M. Kırıtlı. Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moses, D. A. (2012). "Genocide and Settler Society in Australian History". *Genocide and Settler Society (Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History)*. Ed. A. D. Moses. New York: Berghahn Books.
- Nietzsche, F. (2020). *Deccal*. Çev. A. İnâ. İstanbul: Say Yayınları.
- Stannard, D. E. (1992). *American Holocaust (The Conquest of the New World)*. New York: Oxford University.
- Stephanson, A. (1995). *Manifest Destiny (American Expansion and the Empire of Right)*, New York: Hill and Wang.
- Tansel, F. A. (1964). "Ahmet Vefik Paşa ve Türkçülük". *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, 2(1), 130-145.
- Tunaya, T. Z. (1962). *İslamcılık Cereyanı*. İstanbul: Baba Matbaası.
- Türküne, M. (1991). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.