

“Millî Mutabakat” Çerçevesinde Sünnîlik ve Alevîlik

Durmuş Hocaoğlu

Köprü., ISSN 1300-7785., Sayı: 62., Bahar 1998 (Nisan-Mayıs-Haziran), İstanbul,
s.11-54

D. Hocaoğlu, *Köprü* Makale No: 02

Bibliyografya Notisi:

- Hocaoğlu, Durmuş., ““Millî Mutabakat” Çerçevesinde Sünnîlik ve Alevîlik”, *Köprü.*, ISSN 1300-7785., Sayı: 62., Bahar 1998 (Nisan-Mayıs-Haziran), İstanbul, s.11-54 (44 Sayfa), *Köprü* Dosya Başlığı: “Alevîlik”

İstatistikî Bilgiler (Dipnotlar dâhil):

Sayfa: 44; Kelime: 20.175; Krk. Boşluksuz: 135.060; Boşluklu: 155.215

KÖPRÜ
ÜÇ AYLIK FİKRİ DERGİSİ

Matbû metni tarayarak dönüştüren ve düzenleyen: Timur Kumbar

Redaksiyon: Durmuş Hocaoğlu

“Millî Mutabakat” Çerçevesinde Sünnîlik ve Alevîlik

Durmuş Hocaoğlu*

Türkiye ve Millî Mutabakat

1: “Var-Olan” Birşey Olmak

“Var-olan birşey olmak”, tarafımdan, Descartes felsefesinden mülhem bir terim olarak kullanılmaktadır. Descartes, şüpheden kesin doğru bilgiye geçmek için, şüphesini herşeye yaymaya karar verir, ve sonra, çok kesin, şeksiz-şüphesiz bir şey keşfeder: Şüphe etmekte olduğum. Ancak, filozof bununla yetinmez; bundan bir adım daha ileri gidecektir: “*Fakat bundan sonra herşeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim esnada, bunu düşünen benim, zorunlu olarak bir şey olmam gerektiğini keşfettim*”¹

Bununla Descartes’ın anlatmak istediği şudur: “Nasıl”, yani hangi keyfiyette olursa olsun, herhangi bir “şey”, ya da herhangi “birşey”—bir ucunda kesin ve radikal bir şüphe, diğer ucunda kesin bir imân bulunan geniş bir spektrumu kapsamak üzere—bir “şey” olmak için, öncelikle ve behemehal “var-olan bir şey” olmak bir zarûrettir.

2: Varlığın Temel Kategorileri: “Cevher” ve “Araz”

Bu Cartesien çıkış noktası, bizi başka bir alana bağlamaktadır: Gerek bireysel bağlamda ve gerekse de toplumsal bağlamda “herhangi birşey olmak” için, öncelikle, “var-olan bir şey” olmak, kaçınılmaz bir zarûrettir.

Burada, aynı konuya yardımcı olacak başka bir referans da, Aristoteles’in **cevher** ve **araz** kavramlarıdır. Cevher (Substance, Töz), en genel anlamıyla, “varlığın ilk kategorisi”dir.² Araz (Accident, İlinek) ise, Aristoteles’in tanımıyla, “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir.”³ Yani, Cevher, ontolojik olarak, var-olmak için başka hiçbir şeye muhtaç olmayan en temel varlık kategorisinin ismidir; Arazlar, Cevher’e eklenmektedirler. Cevher, var-olmak için arazlara zorunlu olarak bağımlı olmadığı halde, arazlar var olabilmek için cevhere zorunlu olarak bağımlıdır. Söz gelimi, bir kişi olarak birey, ruhu ve maddesiyle bir cevherdir, buna karşılık, onun diğer nitelikleri, birer ‘ilinti’, ‘ekleni’dir: Mesleği, fizikî özellikleri, elbisesi v.s. Öğretmen, filozof, iş adamı, işçi, çiftçi... ilh. bütün bunlar, birer ‘ilinti’dirler (ilinek, araz, accident); bu kişi öğretmen,

* Yard. Doç. Dr.
Marmara Üniversitesi,
Atatürk Eğitim
Fakültesi.

Not: Bu makale,
yazarın şu eserinden
yapılan geniş bir özet
üzerine kurulmuştur:
*Laisizm’den Millî
Seküelrizm’e*, Bölüm:
IV

1. Descartes, *Metod
Üzerine Konuşma*,
Bölüm: IV, M.
Karasan çevirisi, s.35,
st: 5-8, Bkz:

*Descartes, Discours
de la Méthode*,
Quatrième Partie,
"Oeuvres et Lettres"
içinde, s.147

2. Aristoteles,
Metafizik, VII. Kitap
(Z). Bölüm: 1,
1028.a10 v.dv. [A.
Arslan çevirisi, s.313]

3. Aristoteles,
Metafizik, VI. Kitap
(D). Bölüm: 30,
1025.a15 [A. Arslan
çevirisi, s.295]

Felsefi açıdan, "var-olan bir şey", yani ontolojik olarak bir "varlık"ı (varlık=mevcûdiyet=existence) olan bir "varlık" (varlık=mevcut=existent), yani, "gerçek bir varlık", formu itibariyle bir "birlik", ampirik malzemesi itibariyle de, parçalarının belirli bir şekilde düzenlenmesi neticesinde teşekkül etmiş bir "bütünlük"tür.

filozof, iş adamı, işçi, çiftçi... ilh. olduğu için var değildir, tam aksine, bütün bunlara sahip olabilmesi—veya, bütün bunlar olabilmesi—için, öncelikle, "var-olan bir şey" olmalıdır. İşte, öncelikle "var-olan bir şey" olmak, cevherdir.

Toplumsal bağlamda da, var-olmanın muhtelif tezahürleri, birer arazdır; sözgeli mi, Müslüman, Hıristiyan, Müsevî, Konfüçyen gibi dinler; ya da İslâmî, Sosyalizm, Komünizm, Kapitalizm, Faşizm, v.b. gibi rejimler birer arazdır, cevher değildir; zira, bunlar, ancak bir toplumun öncelikle "var-olması" şartına tâbidirler; o halde bütün bu sayılan hallere sahip olabilmek için bir toplumun ve bir devletin "var" olması, yani, "var-olan bir şey" olması da kaçınılmaz bir zarûret olmaktadır.

Konumuz bağlamında, daha açık ve net bir ifadeyle şunu anlamak mecburiyetindeyiz: Öncelikle ve behemehal, her ne sûretle ve her neye mal olursa olsun, "Türkiye'nin "var-olan bir şey" olmasını, varlığını temin etmek kaçınılmaz bir zarûrettir.

3: "Birlik" ve "Bütünlük"

Felsefi açıdan, "var-olan bir şey", yani ontolojik olarak bir "varlık"ı (varlık=mevcûdiyet=existence) olan bir "varlık" (varlık=mevcut=existent), yani, "gerçek bir varlık", formu itibariyle bir "birlik", ampirik malzemesi itibariyle de, parçalarının belirli bir şekilde düzenlenmesi neticesinde teşekkül etmiş bir "bütünlük"tür. Bu açıdan, günümüz felsefesi'nin de Aristo felsefesi ile aynı paralelde olduğu söylenebilir.⁴ Sadece form (sûret), bir gerçek varlık'ın (mevcûdun) varlık'ı (mevcûdiyeti) için yetersizdir. Form, içeriksizdir ve böyle bir durumda böyle bir varlık, formel (sûrî) bir varlık olur; irreal, imajiner, bir 'sözde-varlık' (pseudo-existent), ya da bir 'sanki-varlık' (quasi-existent), ama, 'varlık' (existent) değil. Bir varlık, ancak bir formu (gövdesi) ve maddesi (burada

'madde', fiziksel madde anlamını da ihtiva etmekle beraber onu da aşan bir çerçevede, 'formun içeriği' anlamındadır), yani somut bir içeriği bulunmakla ontolojik anlamda bir varlık, *hakikî varlık* sıfatına nail olabilir. İşte, bu keyfiyeti sağlayan, onun gövdesinin ampirik—ya da ham—malzemesidir. Sadece form'un, içeriksiz form'un bir 'varlık' olarak anılmaya müstahak olamaması gibi, sadece ham malzeme, form'dan mahrum ham malzeme de, tek başına bir 'varlık', ontolojik olarak bir varlık, hakikî anlamda bir varlık olarak telakki edilmeye müstahak olamaz. Ham malzemenin belirli bir şekilde düzenlenmesi bir organizasyondur; buradaki 'belirli bir şekil' ibaresindeki 'şekil' kelimesi terimsel olarak, 'figure' anlamındadır ve bir düzenlenme kavramını mündemiçtir, bir yapısallığı, bir çalışma ve bağıntı ve bağlantıyı ifade eder; bu açıdan 'form' (sûret) ile karıştırılmamalıdır. Meselâ, 'küre', sırf formdur; soyuttur, yalın bir kavramdır; bu sebeple de 'küre' diye bir varlık yoktur. Ancak, bir nesnel içeriği olan, yani bu formun ihtiva ettiği malzemeye sahip olan bir nesne, 'küresel bir varlık' olarak anılmaya müstahak olur. Bu küresel nesnenin içindeki ham malzemenin kendi arasında kurmuş olduğu birliğin ifadesi 'belirli bir şekil' olarak ifade edilen şeydir ve o malzemelerin arasındaki bağıntı ve bağlantıyı anlatır; o malzemelerin 'bu şekildedeki' bir bağlantı ile sahip oldukları geometrizm, 'küresellik formu'dur ki bu sûretle (buradaki 'sûret' kelimesi terimsel anlamda değildir), ortaya 'küresel bir varlık' olarak nitelendirilmeye müstahak, yani ontolojik olarak 'varlık' kategorisi altına sokulabilen ve bir 'şey' olarak anılabilecek birşey çıkmış olur. İşte burada küresel nesnemiz, formu olan küreselliği itibariyle bir bütünlük, o formun nesnel içeriğini oluşturan ampirik malzemelerin organizasyonu itibariyle de bir bütünlük'tür ki işbu 'birlik ve bütünlük', ortaya gerçek bir varlığın çıkmasını temin eder. Eğer o küresel cismin ham malzemelerinin arasında bir organizasyon, bir düzenlilik yoksa, rastgele bir araya

4. Bir örnek olmak üzere. Bkz: Yalçın Koç, "Kuantum Felsefesi", s. 22.

gelmiş düzensiz ham malzemeler yığını ortaya bir gerçek varlık çıkaramaz. Bir örnek daha: ‘Ev’ kelimesi, bir nesnel içeriği olmadıkça soyut bir kavramdır; bu haliyle o sadece bir form anlamı taşır. Taş, tuğla, demir, çimento vs. gibi muhtelif ampirik malzemeler (kurucu unsurlar da denilebilir) bir araya getirilip bir düzenliliğe kavuşturularak ‘ev’ denen form’un içeriği haline getirilirlerse, ortaya bir formu ve bir de maddesi (içeriği) olan gerçek bir varlık çıkar. Burada dikkat edilecek olursa, ‘ev’, bir formu olması itibariyle bir birlik, bir içeriği (maddesi) olması itibariyle de bir bütünlük’tür. Tek başına tuğla, demir, çimento demek ev demek değildir; bu ‘ham malzemeler’den ‘ev’ denen bir varlığın inşa edilebilmesi için, onların arasında bir rabita, bir organik bağ (burada ‘organik’ kelimesi ‘vital’ anlamda değildir) kurulması şarttır. Buradaki ‘bütünlük’, taş, tuğla vb. ham malzemelerin arasındaki düzenliliğin bir ifadesidir.

4: “Devlet”, Varlık Kategorileri ve “Birlik ve Bütünlük”

Devlet, “toplumsal düzen” fikrinin somutlaşmış ifadesidir ve bu sebeple de bizatihi “düzen” demek olan toplumsal varoluşun onsuz-olmaz şartıdır. Bugüne kadar, hiçbir devirde, devlet olmaksızın, yani ‘devletsiz’, yüksek seviyede organize olmuş bir toplumsal hayat olmamıştır; zira, toplumsal hayat, bizatihi “düzen” demektir ki bu ‘düzen’ de en yüksek seviyede ‘devlet’te somutlaşabilmektedir.

Ancak, “devlet”, tek başına ele alındığında, ‘küre’ kadar soyut bir kavram olup, ona gerçek bir varlık niteliği kazandıran iki unsuru vardır: Formu ve malzemesi.

Devlet, formu itibariyle bir ‘birlik’tir, malzemesi, yani nesnel içeriği itibariyle de bir ‘bütünlük’. Devlet’in formu, “vatan”dır, malzemesi, yani nesnel içeriği ise “toplum”. Toplum’un müşahhaslaşmış şekli ise

“vatandaş”lardan müteşekkil “millet”. Vatan dahi, toplumsal içeriğinden ayrı olarak düşünüldüğünde, hiçbir gerçekliği olmayan, en hâlis anlamıyla soyut bir kavramdır. Bir ‘küre’, bir ‘küp’, bir ‘silindir’... ilh., içeriksiz oldukları sürece ne kadar gerçek varlıklar iseler, bir ‘vatan’ da toplumsal içeriksiz olduğu sürece o kadar gerçek bir varlıktır. Zira “vatan”, tek başına sadece bir arazi parçasıdır, bir coğrafyadır, bir topraktır; saksıdaki toprak ile bu bakımdan arasında bir fark yoktur. Vatandaş ve onun oluşturduğu millet, işbu formelliğin nesnel içeriği olan malzemedir. Fakat nasıl ki, ‘ev’ örneğinde olduğu gibi, aralarında organik bir bağlantı, bir düzenlilik olmayan taş ve tuğla yığını ev denen varlığın ortaya çıkmasına yetmiyorsa, burada da, aralarında sadece belirli bir coğrafyada yaşıyor olmaktan başka aralarında organik bir bağlantı, bir organizasyon, bir düzenlilik olmayan insanlar da, “düzensiz bir yığın” oluşturmaktan ileriye geçemezler ve de devlet denen gerçek bir varlık vücut bulamaz. Aralarında organik bir bağ olmayan bu insanlar yığını bu takdirde sadece ‘sanki-vatandaş’tırlar, o arazi bir ‘sanki-vatan’dır ve o organizasyon da bir ‘sanki-devlet’tir.

İşte, bu insanlar yığını bir ‘sanki-vatandaş’lıktan ‘vatandaş’lık keyfiyetine yükseltmek, onların arasında “organik bir bağ kurulması” ile kabil olacaktır. Ne var ki, burada malzeme, ‘insan’dır; dolayısıyla da bu bağ, ne kadar ‘iradî bir bağ’ olursa o kadar sağlıklı bir bağ olmak durumundadır. İşte, vatandaşlar arasındaki bu iradî bağ, “toplumsal mutabakat”tır. Vatan denen formun içeriği olan vatandaşlar arasındaki bu bağ, en yüksek kohezyon (bağlayıcı) kuvvet mertebesine, o vatandaşların “sadece vatandaş” olmaktan, “millet” olmaya yükselmelerinde elde edilebilmektedir. Bu takdirde, vatandaşlar arasındaki toplumsal mutabakat da daha yüksek bir kohezyon kuvvetine sahip bir organizasyona, bir düzenliliğe dönüşmektedir ki, bu, “millet mensupları arasındaki iradî bağ”

Devlet, formu itibariyle bir ‘birlik’tir, malzemesi, yani nesnel içeriği itibariyle de bir ‘bütünlük’. Devlet’in formu, “vatan”dır, malzemesi, yani nesnel içeriği ise “toplum”. Toplum’un müşahhaslaşmış şekli ise “vatandaş”lardan müteşekkil “millet”.

Toplumsal anlamda var-olan bir şey olmanın en önemli temel şartı Sosyal Mutabakat'tır. Sosyal Mutabakat, en yalın şekliyle, "toplumu oluşturan fertlerin rızâ birliği" olarak tanımlanabilir.

demek olan "millî mutabakat"tır.

Bu da bizi, "toplum ile fert(ler) arasındaki münasebet" probleminde götürmektedir.

5: Mutabakat

Toplum ile Fert arasındaki münasebet, Parça ile Bütün arasındaki münasebettir. Bu, iki anlama gelmektedir:

1: Tek-tek parçaların toplanmasından oluşmakta olmasına rağmen nasıl ki Bütün, Parça'dan farklı ise, benzer şekilde, tek-tek fertlerden oluşmakla beraber Toplum da Fert'ten farklıdır.

2: Bir toplumun sağlamlığı, şu parametrelere indirgenebilir:

a: Fertlerin ferdi sağlamlığı

b: Sosyal tabakaların sağlamlığı

c: Fertler, sosyal tabakalar ve bütün bunlar ile Toplumun bütünü arasındaki organik bağın sağlamlığı,

d: Bir 'bütün' olarak Toplum'un kendi sağlamlığı.

Bir 'bütün' olarak Toplum'un kendi sağlamlığı, bir yanıyla kendisinden önceki bütün parametrelere bağımsız gibi durmakta ve fakat diğer yandan da bu parametrelere tazammun etmektedir.

İşte, Fertler, sosyal tabakalar ve bütün bunlar ile Toplumun bütünü arasındaki organik bağın sağlamlığı, en yetkin ifadesini, Toplumsal Mutabakat'ta bulmaktadır.

Yani, toplumsal anlamda var-olan bir şey olmanın en önemli temel şartı **Sosyal Mutabakat**'tir. Sosyal Mutabakat, en yalın şekliyle, "**toplumu oluşturan fertlerin rızâ birliği**" olarak tanımlanabilir.

Günümüz sosyal şartları muvacehesinde, Millî Mutabakat'ın oluşturduğu organik bütünlükten mahrum bir devlet yapısı, esas itibarıyla, "zora dayalı bir

hâkimiyet" (despotik hegemonya) olarak kabul edilmelidir.

İmdi, devlet, eski çağlarda ilk defa Sofistlerin ortaya koymuş olduğu gibi, ana hatlarıyla, şu şekilde tasnif edilebilir:

1: Devlet, bir hükmetme ve korunma vasıtasıdır. Bu da ikiye ayrılır: a: Devlet, kuvvetlinin hükmetme aracıdır. b: Devlet, zayıfların korunma aracıdır.

2: Devlet, bir sosyal mukaveledir.

Birincisine göre, Devlet, bir *karşılıklı anlaşma kurumu* iken, ikinci görüşe göre de, *zora dayanarak kurulan bir hükmetme aracı* olmaktadır.

1: Bir "hükmetme ve korunma vasıtası" olarak Devlet.

Bu görüş, Devlet'in "rıza" değil de "zor" (kuvvet) esası üzerine kurulduğunu savunur ki ikiye ayrılabilir: Birincisine göre Devlet, kuvvetlilerin zayıflara hükmetmek istemelerinin ve ikincisine göre de, tersine, zayıfların kendilerini kuvvetlilere karşı korumak istemelerinin sonucunda ortaya çıkan bir kurum olmaktadır.

a: "Kuvvetlinin hükmetme aracı" olarak Devlet.

Bu görüşü ilk defa savunan, Sofist Thrasymakhos'tur. Thrasymakhos bu fikri ile, ilerideki asırlarda Anarchism ve Marxism'in tezlerini ilk defa ele almış olmaktadır. Marks ve Engels, Aralık 1847-Ocak 1848 arasında birlikte hazırladıkları "Manifesto"da, "*siyasal iktidar, bir sınıfın bir diğerini ezmek için, örgütlenmiş gücüdür*" demek sûretiyle bu görüşü modernize etmekten başka birşey yapmış olmamaktadırlar.⁵

b: "Zayıfların korunma aracı" olarak Devlet.

Bu görüşü savunan da Gorgias'ın talebesi sofist Kallikles'tir. Zamanla,

5. K. Marks - F. Engels, Manifesto, s. 63, pr: 2

muhtelif şekillerde etkide bulunmuş olan bu görüşün, günümüz modern devlet anlayışında da önemli bir ölçüde tesiri olduğunu söyleyebiliriz.

2: Bir “toplumsal sözleşme” olarak Devlet.

Eski Çin filozofu Mo Tzu, Eski Yunan filozofu Sokrates ve Romalı Stoalı filozof Epikurus’da da bu görüşün temelleri bulunmaktadır. Toplum kanunlarında theseist (beşer ürünü), tabiat kanunlarında physeist (tabii) bir görüşü savunan Sofist filozof Antiphon da, toplum kanunlarının “sözleşme” ile konulmasını savunmaktadır. Ona göre, Devlet, insanların yok olmaları için, birbirlerine dayanma ihtiyacı duymalarından kaynaklanan ve karşılıklı rızaî mutabakata dayanan bir kurumdur.⁶ Bu fikir, daha sonra İbn Haldûn felsefesinde ortaya çıkacaktır.

Modern zamanlarda ise Thomas Hobbes⁷ ve Baruch Spinoza da aynı konuyu ele almışlardır. Ancak, bu kavramı bugünkü anlamında ilk defa kullanan düşünür J. J. Rousseau olmuştur.

Rousseau, 1756-60 arasında yazılmış ve 1762’de basılmış bu eserinin I. kitabının VI. bölümünde, çözüm yolunu bulduğu ana sorunu “*üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun*”⁸ şeklinde ortaya koymakta ve bu sorunun çözümü için teklif ettiği “Toplum Sözleşmesi”ni şöyle tanımlamaktadır:

“*Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel iradenin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz.*”

Rousseau’nun bu fikirleri daha sonraları bazı bakımlardan eleştirilmiş olmakla

beraber, biz burada konu dışına çıkmamak için bu eleştirilerin irdelenmesine girişmeyecek ve eleştirilerdeki itiraz argümanlarını da göz önünde bulundurarak, özü itibarıyla, *toplumsal sözleşme* fikrini bir çekiş noktası olarak kabul edeceğiz.

Toplumsal Sözleşme ibaresindeki ‘sözleşme’ kelimesi, bir terim olarak, elbette günlük dilde anlaşılan anlamında kullanılamaz. Burada ‘sözleşme’, toplumun, bir strüktürel varlık olarak, kendisini oluşturan bütün alt-ontolojik elemanlarının (bireyler, aileler, sosyal gruplar), kendilerini, bir “birlik” ve “bütünlük” oluşturacak tarzda, toplumun bütünü ile *iradî olarak* bağlamaları anlamındadır.

İşbu ‘iradî bağlama’, iradenin harekete geçirilebilmesi için bazı ortak paydaları şart kılacaktır ki bu ortak paydalar çerçevesinde oluşacak bu irade beyânı, bir “**mutabakat**” haline dönüşecektir.

6. Millî Mutabakat

Buradaki “mutabakat” kavramı, “toplum” ve “devlet”in ontolojik anlamdaki “varlık”ının iki temel şartı olan “birlik”inin yanında “bütünlük”ünün de iradî organizasyonunun bir ifadesi olan felsefî bir terimdir ve bu tanım çerçevesinde gerek “birlik” ve gerekse “bütünlük” kelimeleri de, günlük dildeki anlamlarında değil, felsefî anlamlarında kullanılmışlardır.

İmdi, bu mutabakat, yani toplumun rızaî birliğinin teşekkülünün somut ifadesi, günümüz konjonktüründe en yetkin ifadesini “Millî Mutabakat”ta bulmaktadır. Yani, günümüz şartları muvacehesinde, en sağlıklı mutabakat, “Millî Mutabakat”tır.

Bunun gerekçesi çok açık ve sadedir: Günümüzün realitesi, “millet”tir. Bu da, toplumsal mutabakatın, en yüksek düzeyine ancak “millet” bazında ulaşabileceğini göstermektedir.

‘Sözleşme’, toplumun, bir strüktürel varlık olarak, kendisini oluşturan bütün alt-ontolojik elemanlarının (bireyler, aileler, sosyal gruplar), kendilerini, bir “birlik” ve “bütünlük” oluşturacak tarzda, toplumun bütünü ile iradî olarak bağlamaları anlamındadır.

6. "... kanunların buyrukları dileğe göredirler, doğaninkiler ise zorunludurlar; kanunlar buyrukları sözleşme ile kararlaştırılmalıdır." [Bkz: W. Kranz, Antik Felsefe, s.148, pr: 1/1
7. Bkz: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Bölüm: XI: "Of The Difference of Manners"
8. Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.25-26

Millî Mutabakat, çağdaşlaşma projesinin en önemli ön-şartıdır; zira, o, bizim var-olan birşey olmamızın bir ifadesidir. Bir yandan başta gelmektedir; zira, bizim, 'herhangi birşey olmamız' için, öncelikle ve mutlaka 'var-olan birşey olmamız' zorunludur.

Kısacası:

1: Toplum bağlamında, “var-olan birşey olmak”, öncelikle bir fiziksel varlığının mevcudiyeti demektir.

2: Bunun temel şartı da Toplumsal Mutabakat, ya da Millî Mutabakat'tır.

Mutabakat, ya da **konsensus**, bazı ortak değerler ve unsurlar etrafında tesis edilmiş bir “gönüllü birliktelik” anlamındadır. Şu halde *millî mutabakat*, millî birlik ve bütünlüğün iradî ifadesi, milletin rızasıyla oluşturulmuş, toplumun bütününe ihata eden **toplumsal bir sözleşme** demek olacaktır.

Daha önce temas edilmiş olduğu üzere, Millî Mutabakat, Türkiye'nin fiziksel varlığının en sağlam teminatıdır. Birçok kişinin üzerinde fazla durmamasına rağmen şu hususu çok vurgulayarak belirtmek zorunluğunu hissetmekteyim: Türkiye, öncelikle, 'fiziksel olarak' varolmalıdır. 'Fiziksel varlığımız', felsefî olarak, 'var-olmamız' demektir.

Millî Mutabakatın Önemi

Millî Mutabakat, Türkiye'nin en temelli problemi olan 'çağdaşlaşma' problemlerini halledebilmesinin hem başındaki şartların ve hem de sonundaki ana hedeflerin en başında bulunan birinci dereceden önemli bir husus olmaktadır.

Burada, bizim kullanmış olduğumuz anlam ve içeriği ile, **Çağdaşlaşma**, çok kısaca, Batı Medeniyeti'nin, her toplum için ortak olan evrensel ve zorunlu unsurlar, normlar ve değerlerinin millî bünyeye uygun bir sentezinin yapılması ve bunların gerçekleştirilmesinde Batı toplumlarıyla eş düzeye çıkarılması demektir ki bunlar da esas olarak, Sınâileşme ve Demokratlaşma olarak iki ana maddeye indirgenebilir. Çağdaşlaşma, asıl mahiyeti itibarıyla Modernleşme'den farklı olmakla beraber, alelum mânâsıyla o mânâda da kullanılabilir.

Çağdaşlaşma, bizim tezimize göre, mutlaka gerçekleştirilmesi gereken bir aslî hedef olmalıdır. Zira, o, Türkiye'nin ve Türk ve İslâm dünyasının dünyada saygın bir yer almasının en temel şartı olmak durumundadır.

İmdi; Millî Mutabakat, *çağdaşlaşma* projesinin en önemli ön-şartıdır; zira, o, bizim var-olan birşey olmamızın bir ifadesidir. Bir yandan başta gelmektedir; zira, bizim, 'herhangi birşey olmamız' için, öncelikle ve mutlaka 'var-olan birşey olmamız' zorunludur.

Millî Mutabakat, aynı zamanda, çağdaşlaşma projesinin en önemli gayelerinden de birisidir; zira, bizim 'herhangi birşey olmamız', aynı zamanda, 'bir gaye için birşey olmamız' demektir ki, bu gaye de öncelikle ve behemehal, yine, 'var-olan birşey olmamız' ve ancak onunla beraber sağlanacak olan, 'daha ileri, daha mutlu, daha sağlıklı birşey' olma gayesi olmalıdır.

Millî Mutabakat, proje'nin en başında mutlaka bulunmalıdır; zira, bir konsensusa sahip bir toplum, çağdaşlaşma için gereken enerjileri en az israf ve en yüksek randıman ile hedeflere yöneltebilir; ayrıca, organik bir bağlantısı olmayan bir toplumun parçalanma tehlikesi, onun bütün hedeflerini tutturması demek olacaktır.

Yine Millî Mutabakat, proje'nin nihaî hedeflerinden birisidir, zira, çağdaşlaşmanın elde edeceği hasılatlardan olan **Sınâileşme**, hem Tarih tarafından omuzlarımızı yüklenmiş bir görev olan, dünyada çok saygın ve vakur bir konuma yükselme hedefimizi gerçekleştirecek, hem refahımızı yükseltecek ve hem de nüfus ve kültür harmanlanması ile, “sosyo-kültürel harmanlanma”yı ve “millî entegrasyon”u hızlandıracaktır. Yine bu hasılatlardan olan **Demokrasi**, kendisini ifade edebilen “özgür insan” ve “özgür toplum” demektir ki bu da, insanımızın ve toplumumuzun kendisiyle barışması anlamına gelecektir; keza,

bir başka hasılat olan ve tarafımızdan “Din ile Devlet’in barıştırılması” olarak özetlenebilecek olan **Millî Sekülerlik**, bir yandan Devlet ile inançlı insanlar (ki bu insanlar ‘Müslüman’dır) arasındaki buzdan duvarları yıkacağı gibi bir yandan da bütün Müslümanların asgarî müşterekler etrafında buluşmasını sağlayacak ve bu da millî tesanüdü tekrar kuvvetlendirecektir.

Bu tanımlara göre, Millî Mutabakat’ın tahakkuk ettirilebilmesi için, ortada, “üzerinde anlaşmaya varılabilecek asgarî müşterekler”in mevcut olması gerekecektir. Bu asgarî müşterekler ise, müşterek olabilme yeteneği ve imkânı taşıyan *maddî ve mânevî* unsurlar ve/veya değerlerdir ki bu *müşterek mânevî unsurlar ve değerler*, kısaca, “**müşterek mâneviyat ve kimlik unsurları**” olarak adlandırılabilir olan unsurlar ve değerler olup, müşterek maddî unsurlar ve değerler ise, hayvan dünyasında da insan dünyasında da geçerli olan “*üç çember*” ve onun bağlantılılarıdır: *Beslenme, korunma ve üreme (soy devamı)*.

Millî mutabakat, bir yandan, aktüel ve/veya potansiyel bölücü ve parçalayıcı “**fetret unsurları**”nın yok edilmesi ve diğer yandan da zaten mevcut olan millî dayanışmanın daha da yaygınlaştırılarak perçinleştirilmesi demektir. Bu ise, aynı zamanda, Çağdaşlaşma ile yakın bir ilişki içerisindedir. Yani, Millî Mutabakat, Çağdaşlaşma ile karşılıklı bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Çağdaşlaşma, yani, Batı’nın millî bir sentezinin yapılması, sınıflaşma, demokratlaşma tahakkuk ettikçe, millî mutabakat daha sağlam ve gerçekçi temellere oturacak, bu da tersine dönerek çağdaşlaşmayı hızlandıracak ve bu sûretle, pozitif bir geri-besleme mekanizması çalıştırılmış olacaktır.

Bir millî mutabakat sağlamak, toplumu felâketlere götürecek olan “fetretler”e mâni olacağı gibi, bizzat millî mutabakatın ken-

disi de bu fetretlerin ifna edilmesiyle sağlanabilecektir. Yani, bu hususta da yine bir geri-besleme ile karşı-karşıya bulunduğumuz söylenebilir. Müsbet tahakkuku halinde pozitif, menfi tahakkuku halinde de negatif olacak olan bir geri-besleme.

Metod Hakkında Bir Derkenar

Burada “metod” meselesine kısaca bir temas etmek faydalı olacaktır. Metod önemlidir, zira, Descartes’in belirtmiş olduğu gibi, “hakikatı aramada metod gereklidir.”⁹

Bu satırların müellifinin Tabiat, Tarih, Toplum ve Siyaset felsefesi, ana hatlarıyla, apriorik, ideolojik, soyut rasyonel metod üzerine değil; aposteriorik, pragmatik, empirik metod üzerine bina edilmiştir.

Nasıl ki Tabiat’a hükmetmek, yani Tabiat ile mücadelede galebe elde etmek için onun hakikatına vasil olacak en sağlıklı metod Ampirik Metod ise, aynı şekilde, Siyaset’e hükmetmek, yani Siyaset Mücadelesi’nde de galebe elde etmek için, Toplum ve Siyaset felsefesine uyarlanacak en sağlıklı metod, yine, Ampirik Metod olmak durumundadır.

Binaenaleyh, toplumsal bir proje, ancak, toplumsal gerçekler’e ilişkin verilere—beğenmek ya da beğenmemek gibi kişisel tavırlara iltifat etmeksizin—göre uygulanırsa başarılı olabilir; ‘gerçekçi politika’, ancak ‘gerçek olabilen politika’dır.

İmdi: Bir metod olarak Siyasî/Sosyal Ampirizm, şunları zorunlu kılmaktadır:

1: Bizim dışımızda, bizim tasarımı-larımızdan ve/veya soyut idelerimizden bağımsız olarak mevcut olan birtakım sosyal-siyasî realiteler vardır. Biz onların bu var-oluşlarını ahlâkî veya gayri ahlâkî, haklı veya haksız bulabiliriz, ancak, kabul etmeliyiz ki onlar “var”dırlar, “gerçek”tirler. Siyaset’in “soğuk ontolojisi” budur.

2: Onların bilgisi, Saf Akıl ile çıkarıla-

“Din ile Devlet’in barıştırılması” olarak özetlenebilecek olan Millî Sekülerlik, bir yandan Devlet ile inançlı insanlar (ki bu insanlar ‘Müslüman’dır) arasındaki buzdan duvarları yıkacağı gibi bir yandan da bütün Müslümanların asgarî müşterekler etrafında buluşmasını sağlayacak ve bu da millî tesanüdü tekrar kuvvetlendirecektir.

9. Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*: II; abstarkt

10. Burada "kendi tarihimizin tortusu" ibaresi ile. ezetimle şunu kastetmekteyiz: İslâm medeniyeti, klasik döneminde metod konusunda hayli önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Söz gelimi, İbn Haldûn, kendi tarihçiliğini ortaya korken aynı zamanda, "eşyanın bilgisinin eşyadan sorgulanması" olarak da tanımlanabilecek olan "empirik" metodu da yaratmış ve Francis Bacon'a öncülük etmiştir. Ancak, zamanla üretme gücünü kaybeden İslâm medeniyeti, bu sahada çok kısırlaşmıştır. "Cartesien etki" ise, eşyanın hakikatini zihnin açık ve seçik 'intuition'larıyla elde etmeye yönelen Descartes'in temellendirmiş olduğu ve zamanla Fransız düşünce karakteri haline alan 'saf rasyonalizm' anlamında kullanılmıştır.

11. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Tercüman 1001 Temel Eser, s.76, pr: 2
12. Makya veî, *Hükûmdar*, Bab: XV, s.112, pr: 2 [vurgular tarafımdan yapılmıştır -D.H.]

mazlar; zira, varlıkları cognitif (zihnimizde, içimizde) değildir. Onların bilgisi, bizim haricimizde olan herşeyin bilgisi gibi, ancak Ampirik Bilgi olup, Ampirik Metod ile, yani, Deney ve Gözlem ile elde edilir.

3: Siyaset'te Ampirik Metod, elbette ki Tabiat'taki anlam ve içeriğini taşıyamaz. Zira: Toplum ile ilgili hemen-hemen her şey, öncelikle, İnsan unsuruna göre şekillenir; bu da demektir ki onda fizik-bilimsel anlamda bir laboratuvar deneyi ve gözlem söz konusu olamaz. İnsan unsuru sebebiyle, sosyal var-oluş alanlarında determinizm Tabiat'ta olduğundan çok daha da düşük bir seviyededir. Bundan dolayı, sosyal vakıalarda Deney ve Gözlem, birisi *sosyolojik* ve diğeri de *tarihi* olmak üzere iki veçhelidir. Yani, bir sosyal bilimci ampirist için bilginin kaynağı olacak olan iki laboratuvar vardır: Toplum ve Tarih.

4: Bu da şu sonucu hasıl edecektir: Sosyal olgular ve bu meyanda Siyaset, beşeriyet alanıdır ve Beşeriyet ise çok değişken olduğu için, bütün zamanlar ve mekânlar için genel-geçerli olan evrensel prensip sayısı çok az olmalıdır. Yani, her çağın ve toplumun siyaseti, o çağın siyasî realiteleri ışığında yeniden ve yeniden üretilmek mecburiyetindedir. Şu halde, günümüzün sosyal ve siyasî problemleri de günümüzün gerçekliklerinin ışığı tahtında çözümlenmeli ve çözümlenmelidir. Zira, her toplum, kendi gerçekliğini yaşamak, kendi çağınının problemlerini bu referans çerçevesi dahilinde çözmek durumundadır. Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz, bütün zamanlar ve bütün mekânlar için genel geçerli olan pek mahdut sayıdaki evrensel prensiplerden birisi de budur. Tarih, asla bir daha aynen tekerrür etmeyecek olan bir süreklidir.

İmdi, Türk ve İslâm—ya da kısaca: "İslâm-Şark"—düşünce dünyasında empirik-apriorik metodun çok etkin olmadığını kabul etmek gerektir. Bunun bir beslenme kanalı, kendi tarihimizin tortusu,

diğeri de, Batılılaşma maceramızdaki talih-siz ilk durağımız ve ilk göz ağrımız olan Fransa'dan müdevver Cartesien anlayıştır.¹⁰

Bu keyfiyeti Said Halim Paşa, "*bizim dimağımız henüz eşyadan fikirlere intikal edemiyor, fikirlerden eşyaya geçmeyi tercih ediyor*"¹¹ şeklinde çok doğru bir tesbitle ifade etmektedir. Eşyadan fikire intikal edemediğinden, objektif hakikatı olduğu gibi görmeye muktedir olamayan İslâm-Şark zihniyeti, bunun yerine fikirden eşyaya intikal etmeye çalışmakla, "olmakta olan", yani "real" ile değil, "olması gereken", yani "ideal" ile iştilal etmeyi tercih etmektedir ki, olması gereken, yani "ideal" de ancak, "real" in ve "realite" nin ışığı altında oldurulabileceğine göre, idealin oldurulabilme şansı da kaçırılmaktadır.

Floransalı siyaset filozofu Nicolai Machiavelli, gerçekliklerden yola çıkmayan anlayışları tenkid ederken, bu tarz düşünce sahiplerini şu şekilde eleştirmektedir:

"...insanların yaşadıkları tarz ile yaşamaları lâzım gelen (arzu ettikleri—D.H.) tarz arasında büyük bir mesafe vardır ki, yapılan şeyleri bırakıp da yapılması lâzım gelen şeyleri takip etmek tahaffuzdan (mevcudu muhafaza etmekten) ziyade inkıraz (çökmeye) yaklaşmak demek olur."¹²

İmdi; bundan önce de söylemiş olduğumuz gibi, bizim tercih ettiğimiz metod, *empirik-aposterorik metod*, yani eşyadan bilgiye giden metoddur.

Meseleye bu metod açısından baktığımızda, önce şunu kabul etmeliğimiz icap etmektedir:

Toplumda ve siyasette ne yapılacaksa, hepsi, hayallerden örülü bir sanal gerçeklik dünyasında değil de somut nesnel gerçekliklerden örülü bir gerçekler dünyasında vuku bulmaktadır ve ütopyalarla uğraşmanın kimseye birşey kazandırması mümkün değildir.

Bu vaziyete göre, Türkiye'nin bu konuyla alakalı sosyal gerçekliklerini özet olarak şu şekilde tâdât edebiliriz:

1: Türkiye'de toplumsal mutabakat, ancak, “millî mutabakat” çerçevesinde sağlanabilir; zira, günümüzün realitesi “millet”tir.

2: Türkiye'de **çoğulluklar** ve bu çoğullukların arasındaki bazı ihtilâflardan kaynaklanan **fetret unsurları** vardır.

3: Şu halde, Millî Mutabakat'ın sağlanması, bu problem alanına büyük bir dikkat ve ihtimam ile eğilmek meecbûriyetini doğurmaktadır.

Millî Mutabakat, “Çoğulluk” ve “Fetret Unsurları”na Dair

Genel Olarak: Millî Mutabakat ve Çoğulluk

Türk toplumu, ‘plüral’ (çoğul) bir toplumdur. Türk toplumunun çoğulluğu (ve heterojenliği), hem sosyal tabakalanmada ve hem de bununla ilgili yaniyla birlikte, beşeri-coğrafi yapısında da gözlemlenmektedir. Yani, toplumumuzu teşkil eden bütün kesimlerin, bütün tabakaların, bütün sosyal sınıflar ve zümrelerin, Sosyal Tabakalanma açısından *homojen (türdeş, aynı türden) ve üniform (bir-biçimli)* olmadığını açık yüreklilikle, hiçbir komplekse ve korkuya kapılmaksızın, kabul etmek zarûreti vardır. Aynı şekilde, Beşerî Coğrafya açısından da bir anizotropi görülebilmektedir. Türk toplumu, *heterojen (çeşit-türden)*, *müльти-form (çok-biçimli)* ve coğrafi bakımdan da *non-izotrop (eş-yönsüz)* bir yapısallıktadır.

Çoğul toplum ibaresi yanlış anlaşılmaya çok müsaittir. Fakat, *çoğulluk*, büyük ölçekte, normal ve tabii bir keyfiyet olarak kabul edilmelidir. Zira:

1: Biz, bununla, ülkemizin, bir “mozaik” olduğunu ifade etmek istiyor değiliz. “Mozayik” terimi, bazı mihraklar tarafından kasıtlı bir şekilde, bir “bölücülük” gerekçesi

olarak kullanılan sabıkalı bir deyimdir. *Mozayik toplum* da bir çoğulcu toplumdur, ancak, ortak paydaları çok zayıf olan her zaman için parçalanmalara müsait, sağlam bir tesanüdü bulunmayan bir toplumdur, buna karşılık; Türk toplumunun çoğulluğu, ayrılıklar ve aykırılıklar yanında, ondan daha fazla olarak, farklılıklar içerisinde birlik unsurları taşımakta olan bir çoğulluktur.

2: *Çoğulcu* toplumun zıddı, *tekilci* veya *homojen* toplumdur ki, kelimenin gerçek anlamıyla tekil/homojen olan bir toplum bulmak imkânsızdır. Beri yandan, çoğulluk, modern zaman toplumlarının en belirgin niteliklerinden de birisidir.

3: Bu keyfiyet, aynı zamanda, Türkiye'nin ve Türk Milleti'nin tarihî oluşum süreci ile yakından ilgilidir ve kabul ve teslim etmek gerekir ki, herşeyden önce Türkiyede bir “millet” oluşmuştur: “Türk Milleti”. Türk Milleti, bütün bu çoğullukların bir mecmuu yekûnudur.

4: Bütün bu farklılıklar ve çoğulluklar, birer düalite (uzlaşmaz zıtlık) değildir. Yani. söz konusu bu çoğulluklar, doğrudan birer husumet kaynağı oluşturmak gibi, ancak birçok bakımdan, gelişmişlik ve sıhhat alâmeti olarak da kabul edilmelidir.

5: Mükerreren vurgulamak lâzımdır ki, tam ve noksansız bir tekillik ve homojenlik, hiçbir toplum için söz konusu olamaz.

Ancak, bu çoğullukların içinde, potansiyel olarak “fetret unsuru” olabilme istidâdı taşıyanlar da vardır.

İşte, **Millî Mutabakat**, bu çoğul yapıyı dikkate alarak, toplumdaki bütün fetret unsurlarını, ayırıcı, yıkıcı bütün hareketleri durdurmak, bunların kaynaklarını kurutmak; toplumu, bütün çeşitliliği ile bir millî pota'da eritmek demek olacaktır.

Fetret Unsurları

İmdi, Türkiye'de “**fetret unsurları**” üç

Toplumumuzu teşkil eden bütün kesimlerin, bütün tabakaların, bütün sosyal sınıflar ve zümrelerin, Sosyal Tabakalanma açısından homojen (türdeş, aynı türden) ve üniform (bir-biçimli) olmadığını açık yüreklilikle, hiçbir komplekse ve korkuya kapılmaksızın, kabul etmek zarûreti vardır.

Türkiye, öncelikle ve behemehal, bir "vatan"dır. Vatan ise, ne bir 'arazi'dir, ne bir 'otel' ve ne le bir 'şirket'. Bir vatan, 'iki millet'e, 'iki halk'a dar gelir. Yani: Bir vatan'a iki millet sığmaz, bir vatan'da iki dil olmaz, bir vatan'da iki kamuoyu olmaz. Aksi bir girişim, araya bir 'düşmanlık' ve 'kan dâvâsı' sokar ve netice olarak, Türkiye'yi bir 'etnikçilik ateşi' sarar. Etnikçilik ateşini ise hiçbir şey söndüremez ve sonu kan'dır.

ana grupta toplanabilir:

- 1: Etnik fetret unsuru,
- 2: Mezhebî fetret unsuru,
- 3: İdeolojik fetret unsuru

Buna göre, Millî Mutabakat'ın tahakkuk ettirilebilmesi ve toplumsal bütünlüğün mümkün olan en üst yüksek seviyeye yükseltilebilmesi için, şu hususların göz önüne alınarak halledilmesi kaçınılmaz bir zorunluk olmaktadır:

1: Etnik fetret unsuru:

Etnik fetret unsuru, "etnisite" probleminin kaynaklanmaktadır. Etnisite, bütün dünyada özellikle bir "Post-Modernite" problemi gibi ortaya çıkmaktadır. Bu problemin ülkemizdeki en müşahhas şekli, Siyasî Kürtçülük'tür. Türkiye'nin, "Güney-Doğu Meselesi"ni bir "Etnikçi Kürt Meselesi" haline dönüştürme istidadı gösteren âmillerin ortadan kaldırması ve Kürt ve Zaza gibi unsurlar başta olmak üzere bütün etnik unsurları toplumun bütünü ile entegre etmesi, mutlak sûrette şarttır. Türkiye'nin bu konudaki en temel hedefi tam bir "entegrasyon" olmalıdır. Bunun zıddı, "izolasyon"dur. Entegrasyon kurtarıcı ve izolasyon ise öldürücüdür.

Aslında dikkatli bir gözlemci, sözü edilen bu entegrasyon ameliyesinin tabanda gerçekleşmekte olduğunu da görebilecektir. Bilhassa şehirleşmenin hızlanması ile birlikte, zaten daha önce de birbirlerinden soyutlanmamış olan Türkler ile Kürtler gitgide daha fazla iç-içe girmekte ve aralarında koparılması çok zor, içten bağlar ve bağlantılar oluşmaktadır. Fiilî bir bölünmenin tahakkuk etmemesi—ki bu anormal derecede zordur; hiç kimse, Türkiye'den 'zorla' toprak koparamayacağını artık iyice açıkça görmüştür—her iki kitle arasında 'kan dâvâsı' niteliğine dönüşecek kitlesel hareketler oluşmaması ve bu kaynaşmanın devam etmesi halinde, muhtemelen bir nesil

sonra entegrasyonun en önemli aşaması bitirilmiş olur ki ondan sonra hiç kimse bizim Kürtlerimizi bizden ayıramaz. Biz, Kürtlerimiz ile birlikte "biz" oluyorduk.

Ne var ki, bu aşamada yapılacak bazı hatalar ("Kürtçe eğitim", "mahallî özerk idareler", "federasyon" vb. skandal girişimler) bu entegrasyona büyük bir darbe olacaktır ve Türkiye, 'iki milletli', 'iki kamuoylu', 'iki dilli' bir ülkeye dönüşecektir ki işte bu gerçek bir "mozayik" demektir. **Mozayik** ise, iç-bağlantısı son derece zayıf, kuvvetli bir darbeye dağılabilecek bir inşa malzemesidir. Mozaik bir ülke, millî mutabakatı olmayan bir ülke demektir. Mutabakatsız bir ülke ise, dağılır.

Bilinmelidir ki, Türkiye, öncelikle ve behemehal, bir "vatan"dır. Vatan ise, ne bir 'arazi'dir, ne bir 'otel' ve ne de bir 'şirket'. Bir vatan, 'iki millet'e, 'iki halk'a dar gelir. Yani: **Bir vatan'a iki millet sığmaz, bir vatan'da iki dil olmaz, bir vatan'da iki kamuoyu olmaz.** Aksi bir girişim, araya bir 'düşmanlık' ve 'kan dâvâsı' sokar ve netice olarak, Türkiye'yi bir 'etnikçilik ateşi' sarar. Etnikçilik ateşini ise hiçbir şey söndüremez ve sonu kan'dır.

Bu hataların ileride doğuracağı zararlar öylesine telâfi edilemez boyutlara ulaşır ki, Türkler ile Kürtlerin, daha işin başında, ayrı sınırları olan ayrı devletler halinde ve katı bir nüfus mübadelesi yaparak birbirlerinden kesin olarak ayrılması, bu şekilde bir arada yaşamalarından daha hayırlı olacaktır. Zira, bir kere daha ve vurgu ile belirtmek gerekir ki, bir vatan, iki millet'e, iki halk'a dar gelir; bir vatan'a iki millet sığmaz, bir vatan'da iki dil olmaz, bir vatan'da iki kamuoyu olmaz.

2: Mezhebî fetret unsuru:

Mezhebî fetretin kaynağı, Siyasî Kürtçülük gibi bir gelişme eğilimi gösteren, veya daha doğrusu o yola kanalize edilmeye çalışılan "Siyasî Alevîcilik"tir. Toplumsal

bir realite olan “Alevilik”, bir “Alevî Meselesi”ne, hattâ daha ilerisinde, bir “Siyasî Alevîcilik”e dönüşme/dönüştürülme istidadı göstermektedir ki buna mânî olmak kesin bir zarûrettir. Aksi takdirde bu, en azından ayrımcı Kürtçülük kadar ve hattâ bazı bakımlardan ondan daha da sarsıcı sonuçlara yol açacaktır. Aşağıda tekrar temas edileceği gibi, böyle bir durum, onun karşıtı olan sert akımların da doğmasını oluşturacaktır.

3: İdeolojik fetret unsuru

Günümüzdeki en temel beslenme kaynaklarından birisi, **Laisist-İslâmist Gerilimi**'dir. Türkiye'de bilhassa 1950'de D.P.'nin halk iktidarını gerçekleştirmesi ile birlikte siyasî erk'in—tek başına biricik kaynağı olamamakla beraber—en temel kaynaklarından birisi olarak, Halk'ın, siyaset tiyatrosunda sadece seyirci olmaktan çıkıp aynı zamanda aktör olarak da rol almaya başlamasından itibaren, bir diriliş hareketi de başlamıştır. Bu diriliş hareketi, bir ucunda, en basit dinî inanç ve ibadet özgürlüğü talepleri ve diğer ucunda da fiilî bir Siyasî İslâmcılık talebi olan geniş bir spektrum oluşturmaktadır. Laisist-elitist zihniyet, bunların arasında pek fazla bir tefrik yapmadan çok yerde hemen-hemen aynı kefeye koymuş, bütün spektruma karşı genel olarak toleranssız ve hazımsız davranmış, fakat özellikle siyasî anlamda bir İslâm anlayışını, açık bir ‘düşmanlık’ olarak algılamıştır. Aynı duygu, büyük bir oranda, karşı taraf için de geçerli kabul edilebilir.

Böylece, rejimin resmî desteğindeki laisist ideoloji ile, bir ideoloji şekline dönüştürülme istidadı gösteren siyasî İslâmizm arasında, bazan gizli bazan açık, sertleşen ihtilâflar yaşanmaya başlanmıştır ki bu ihtilâflar zamanla açık bir hale dönüşebilecek gizli bir çatışma istidadı da taşımaktadır. Özellikle 1996'dan bu yana bu gerginliklerin daha da sertleştiği açıkça ortaya çıkmıştır.

Her iki grubun da, toplumun büyük kesiminin merkezinde değil de uç noktalarına doğru kümelenmiş olması, bu grupların *periferik* olduğunu, bu itibarla, aralarındaki gerginliğin toplumun bütününü kuşatmayacağına da düşündürtebilir. Fakat, özellikle laisistlerin etki güçlerinin yüksek olması, vuku bulacak çatışmaların bütüne yayılabileceğini ve ‘bütün’ü sarsıcı sonuçlar doğurabileceğini degöz ardı etmemek gerekir. Zira, böyle bir çatışmanın, muhit'ten merkez'e doğru yayılabilmeye istidadına potansiyel olarak sahip bulunduğuna dikkat edilmelidir.

Bu gerilimin izale edilmesi, yani bütün renk ve tonlarıyla birlikte geniş bir yelpaze oluşturan ve kendi içinde tam bir bütünlük arz etmeyen “laikçi kesim” ile, buna tam aksi konumda bulunan “anti-laikçi kesim” arasındaki görüş farklılıklarının ve hattâ zıtlıkların gelişerek bir “laikçi/anti-laikçi cepheleşmesi”ne dönüşmesine mutlak olarak mânî olunması, Türk toplumunun millî mutabakatının sağlanması konusunda en önemli hususlardan birisi olarak kabul ve halledilmelidir.

İdeolojik fetret unsurunun günümüz için en temel beslenme kaynağı, artık doğrudan Marksist bir ideoloji olmaktan, büyük oranda, çıkmıştır. Türkiye'de özellikle 80-öncesi'nde marksist sol'un ‘Marksçılık’tan ziyade, çok açık bir şekilde ‘Rusçuluk’a soyunarak Türkiye’yi bölüp bir Rus peyki, ikinci bir Afganistan haline getirmeye teşebbüs ettiği unutulmamalıdır. Fakat, artık Marksistliğin bu gücü tükenmiştir ve daha önce de çok zayıf olan tabanı hemen-hemen tamamiyle erimiştir. Ancak bunun yerine Marksist sol, şimdilerde kendisine başka ‘istihdam alanları’ bulmuştur ki bunların birincisi **Siyasî Kürtçülük**, ikincisi **Siyasî Alevîcilik** ve üçüncüsü de ideolojizmin günümüzdeki en açık örneği olan **Siyasî Laisizm**'dir. Laisizm, bilhassa eski Marksitler tarafından tam anlamıyla ideolojik bir cepheleşme anlayışıyla, ve, dinsizlik ve hattâ sık-sık din-düşmanlığı olarak ele

Bütün renk ve tonlarıyla birlikte geniş bir yelpaze oluşturan ve kendi içinde tam bir bütünlük arz etmeyen “laikçi kesim” ile, buna tam aksi konumda bulunan “anti-laikçi kesim” arasındaki görüş farklılıklarının ve hattâ zıtlıkların gelişerek bir “laikçi/anti-laikçi cepheleşmesi”ne dönüşmesine mutlak olarak mânî olunması, Türk toplumunun millî mutabakatının sağlanması konusunda en önemli hususlardan birisi olarak kabul ve halledilmelidir.

Türkiye’deki bu üç fetret unsurunun üçünde de arka-planda Marksizm’in, artık iyice dejenere olarak tam anlamıyla bir “üçüncü dünya ideolojisi” haline dönüşmüş olan “militan Marksizm”in rolü unutulmamalıdır.

alınmakta, aslında çoğunluğu, keskin bir Türk milliyetçisi olduğu için hiç hoşlanmadıkları halde Mustafa Kemal Atatürk’ün ve onun ilke ve inkılaplarının arkasına setr olmaktadır. Bu sebeple, Türkiye’deki bu üç fetret unsurunun üçünde de arka-planda Marksizm’in, artık iyice dejenere olarak tam anlamıyla bir “üçüncü dünya ideolojisi” haline dönüşmüş olan “militan Marksizm”in rolü unutulmamalıdır.

Hasılı, birincisi bir **Türk-Kürt çatışması**, ikincisi bir **Alevî-Sünnî çatışması** ve üçüncüsü de bir **Laikçi-İslâmci çatışması** hasil edebilecek olan bu fetret kaynakları mutlaka kurutulmalıdır.

Kürtçülük cereyanlarının kuvvetlenmesi, mütedil bir *Türk Milliyetçiliği*’ni aşan, reaksiyoner ve en az onun kadar katı ve sert, merhametsiz, nefrete dayalı ve “etnik temizlik”i ilke edinmiş olan bir *karşı-Türkçülük* akımının doğmasına yol açabilir ki bu, kanlı bir cidal demektir.

Bir *Alevî Meselesi*’nin oluşması ve bunun *Siyasî Alevîcilik*’e dönüşmesi veya dönüştürülmesi de bir karşı-hareket olarak *Sünnî Meselesi*’nin oluşmasını ve nefrete dayalı bir Sünnîcilik’e dönüşmesine yol açar ki bu da benzer bir kaosa, bir iç-çatışma’ya sebebiyet verir.

Keza, bir *Laikçi-İslâmci cepheleşmesi* de benzer neticeler hasil edebilir ki, Türkiye’yi sonu gelmez ve hiç galibi olmayan iç-çatışmalara sürükler ki bütün bunlardan kaybeden topyekûn Türkiye olacak ve buna karşılık, kazançlı çıkacak olanlar ise, Türkiye’nin ve Türk milletinin rakipleri ve hasımları olacaktır.

Çünkü o takdirde, Siyon Protokolle-ri’nde anlatıldığı gibi, “*kardeş, kardeşin kılıcıyla düşer.*”

Alevîlik-Alevîcilik ve bunun İdeolojik Fetret ile olan bağlantısı

Alevîlik, Türkiye’nin en temelli millî

meselelerinden birisidir ve bu önemli konunun ciddiyetle ele alınması Türkiye için bir zarûrettir. Ancak, aynı konunun bazı mihraklarca, ayrımcı bir veçheye büründürülmeye çalışıldığı da gözlemlenmektedir ki, bu, açıkça ifade etmek gerekirse, tehlikeli bir gidişattır. Bu ‘tehlike’, kısaca şöyle özetlenebilir:

1: Alevîlik, bizim ileride tekrar sözünü edeceğimiz bazı merkezler tarafından, çözülmesi gereken bir meselenin gerektirdiği ciddiyet, samimiyet ve ihlâs ile değil, kışkırtıcı bir şekilde ele alınmaktadır ki bunda başrole soyunanların önemlice bir kısmının aynı zamanda Siyasî Kürtçülük ile de meşgul olan kişi ve kuruluşlar olduğuna dikkat edilmelidir. Filhakika, gerçekte hiçbir dine inanmadığı halde Alevîliği kendisine şîar edinen bu kişilerin asıl gayelerinin karanlık işler olduğu aşikârdır.

Nitekim, büyük çoğunluğu teşkil eden Sünnî Müslümanların mâruz kaldığı baskılar karşısında sesini çıkarmayan ve hattâ baskılara taraftar olan bu kişi ve kuruluşların Alevîlik konusundaki yaklaşımlarını hiçbir sûretle samimî addetmek mümkün olamaz.

2: Birçok basın-yayın organlarında, prim yapmak isteyen siyasîlerin önünü ardını düşünmeden ulu-orta söyledikleri sözlerde, bilerek veya bilmeyerek yapılan bazı kışkırtıcılıklar gözlemlenmektedir ki bu kışkırtıcılıklardan birisi de bir *Alevî-karşıtlığı* doğurabilecek niteliktedir ki bunun en bâriz örneği, zaman-zaman gündeme sürülen şu iddiadır: “Alevîler laikliğin teminatıdır.”

Bu tez, açıkça, Sünniler, Alevîler ve Devlet arasında, fitnenin, kışkırtma ve düşmanlığın tohumlarını atmaktadır. Zira, eğer Alevîler hakikaten “laikliğin teminatı” iseler, o zaman, bu rejimin ve hattâ devletin de teminatdırlar demektir. Bu ise, şu anlamlara gelecektir:

a: Bu mantık(sızlık)a göre, bu Devlet,

“MİLLÎ MUTABAKAT” ÇERÇEVESİNDE SÜNNİLİK VE ALEVİLİK

aslında laik değildir, henüz açıkça deklare edilmiş olmamakla beraber, “bir din ve mezheb sahibi”dir ki bu da “Alevîlik”tir. Yani, Türk Laisizmi, aslında, “takiyye etmiş bir Alevîlik” olmaktadır.

b: Bu mantık(sızlık)a göre, Alevîler bu rejimin ve devletin teminatı, Sünnîler de düşmanı olmaktadır.

c: Bu mantık(sızlık) tersten okunduğunda şu ürkütücü sonuçla karşılaşırız: Alevîler bu rejimin ve devletin teminatı ve Sünnîler de düşmanı ise, rejim ve Devlet de Alevîlerin dostu, Sünnîlerin düşmanı olacaktır.

d: Bu mantık(sızlık)ın kabul ve tasdik edilmesi durumunda, bu rejim ve bu devlet, bu haliyle, aynı zamanda, vatandaşları arasında, ‘mezheplerine göre’ bir ayırım yapmak durumunda olacaktır. Zira bu mantık(sızlık), Alevîler’i bu rejimin ve devletin asıl sahipleri ve teminatları olarak birinci sınıf vatandaşlar, Sünnîler’i ise rejimin ve devletin karşıtları ve düşmanları olarak ikinci sınıf vatandaşlar addetmek anlamına gelmektedir.

e: Bu mantık(sızlık)ı ve onun uygulanmasını meşrû kabul etmek, büyük kitleyi oluşturan Sünnîler üzerinde, Suriye’deki azınlık Nusayrî diktatörlüğüne benzer tarzda, laiklik adı altında gizlenmiş ya da laiklik ile uzlaşmış ve/veya özdeşleştirilmiş bir *Alevî diktatörlüğü* kurulmasını meşrû kabul etmek demek olacaktır.

f: Bu ise, Sünnî kitle arasında siyasî, ihtilâlcî ve rejime ve Devlet’e düşman bir karşı-akımın, bir *Sünnîcilik* hareketinin doğup yayılmasını meşrûlaştıracaktır.

g: Bu mantık(sızlık), netice olarak, Sünnî-Alevî farklılığını bir düşmanlığa ve hattâ sadece “mezhepler-arası” olmakla kalmayan, “Devlet ile Sünnî halk arasındaki” bir düşmanlığa dönüştürecektir.

Halbuki Türkiye, nasıl ki “Türkü ve

Kürdü ile birlikte Türk” ise, “Sünnîsi ve Alevîsi ile birlikte Müslüman”dır. ‘Birlik’ kavramının yanında ‘bütünlük’ kavramına da, ancak bu sûretle hayatiyet kazandırılabilir.

Halbuki, Türkiye’deki tabîî sosyal gelişmeler, bu ajitasyon ve provokasyonlara tamamen aykırı bir mahiyette seyretmektedir.

Nasıl ki Türkler Kürtler arasında bir yakınlaşma, kaynaşma ve bir millî entegrasyon vuku bulmakta ise, Sünnîler ile Alevîler arasında da bir yakınlaşma ve entegrasyon vuku olmaktadır. Bu yakınlaşmanın iki önemli veçhesi vardır: Uzun zaman kendi içine kapanarak gelişmiş bir yazılı kültürden, Felsefe’den, Kelâm’dan, Fıkh’dan... ihh. mahrum, tipik bir “köy kültürü”ne dönüşen Alevîlik, şehirlileştikçe, güçlü Sünnî kültür ile daha yakından temasa geçmeye ve bunun sonucunda da, İran’daki gelişimine benzer bir gelişim sürecine girmeye başlamıştır ve bunun sonucunda, özellikle büyük şehirlerde, Sünnîliğin tesirinde kalarak kısmen Sünnîleşme ve kısmen de Câferîleşme eğilimleri görülmektedir. Bu, henüz yeni oluşmaya başlamış bir süreçtir ve elde edilecek sonuç, elbette uzun bir zamana, sabıra, karşılıklı toleransa bağlıdır. Burada ‘Sünnîleşme’ ibaresi ile kastetmiş olduğumuz şey, Alevîliğin Sünnîliğe inkilab etmesi değil, Sünnî öğelerden etkilenmesi anlamındadır. Bu gelişim, Alevîlik ile Sünnîlik arasındaki buzdan duvarları yıkabilecek en önemli olgulardan birisidir. Bu süreci hızlandıracak en önemli bir manüplasyon ise, bizim tezimiz olan “**Millî Sekülerizm**”dir.

Fakat burada bu müsbet gelişmelerin yanında bazı menfî gelişmeler hakkında da küçük bir not düşmek ihtiyacı duymaktayım: Gerek Kürtlüğün ve gerekse de Alevîliğin entegrasyonu daha ziyade halk arasında

Türkiye, nasıl ki “Türkü ve Kürdü ile birlikte Türk” ise, “Sünnîsi ve Alevîsi ile birlikte Müslüman”dır. ‘Birlik’ kavramının yanında ‘bütünlük’ kavramına da, ancak bu sûretle hayatiyet kazandırılabilir.

“Türk” kelimesi, bir terim olarak, bir ‘ırk mensûbiyeti’ anlamı taşımaz; “Türk”, sadece Orta-Asya’dan kopup gelmiş ve ‘tarihi kurucu unsur’ olan insanların torunlarını ifade etmez; onları da kapsar, onlarla birlikte bu ülkenin bütün Müslüman vatandaşlarını da. Bu anlamda olmak üzere, Kürt de Türk’tür, Kurmanç da, Zaza da, bir başkası da. Zira, ne kimsenin böyle bir sahih neseb bağına kanıtlanması mümkündür ve ne de buna gerek vardır

gözlemlenen bir olgu niteliğindedir. Bunun yanında, bilhassa büyük şehirlerde, tavanda, yani “Siyasî Kürtçü Elitler” ve onların işbirlikçisi ve hattâ çok kereler motoru olan Türk Marksistleri’nde, tamamiyle ayrımcı ve bölücü mahiyette başka oluşumlar da vardır. Bunlara ileride tekrar temas edilecektir.

İşte, bizim Millî Mutabakat olarak adlandırdığımız şey, özü itibariyle, bu kaynaşma, karışma ve millî entegrasyondan başkası da değildir. Söz konusu bu millî mutabakatın tamamlanması, yani toplumun bütünüünün asgarî müştereklerde buluşarak tam bir millî entegrasyonun sağlanması henüz tamamlanmış değildir ve bunun tamamlanabilmesi için, toplumu oluşturan bütün unsurların arasındaki işbu asgarî müştereklerin tam olarak sağlanabileceği ortamları yaratmak, var olanları kuvvetlendirmek ve zaten çalışmakta olan entegrasyon sürecini daha da hızlandırarak ve yoğunlaştırarak ikmal etmek gerektir.

Bunun sağlanabilmesi için, şu hususların mutlaka göz önünde tutulması icap etmektedir:

1: Türkiye’nin “müşterek kimlik unsurları”, “Türklük” ve “Müslümanlık”tır.

Bu iki unsurun kopmaz birlikteliği, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarını, bu topraklarla ilgisi sadece bu topraklarda yaşıyor olmanın, yani sadece “üç çember”in fonksiyonelliğine tâbi maddî unsurlarla bu toprağa bağlı olmanın ötesinde, mânevî, kutlu bir anlam taşıyan; diğer bir deyimle, bu toprakları ‘vatan’ gören, onu gönlünde vatanlaştıran kişileri kuşatan, ‘sadece vatandaş’ı ‘sahici vatandaş’ demek olan ‘millet’ statüsüne yükselten ve bütün alt-kimlikleri kuşatan bir ‘üst-kimlik’, daha sıhhatli bir ifadeyle tek ve belirleyici “millî kimlik”tir.

2: Türkiye bir “mozayik” değildir.

a: Türkiye, bir milletler ve halklar

mozayigi değildir; Türkiye, Türklerin ülkesidir. Türkiye, çok-milletli, çok-halklı, çok dilli, çok-dinli bir imparatorluk değildir, Ulus-Devlet sürecini yaşayan millî bir vatan’dır ve de bir vatan, bir’dan fazla millet’i, bir’dan fazla halk’ı kaldırmaz.

b: Türkiye bir dinler mozayigi de değildir; Türkiye, Müslümanların ülkesidir. Yine aynı sebebe binaen, Türkiye bir’dan fazla din’i de kaldırmaz. Bu ilkenin, hiçbir komplekse kapılmaksızın iyice anlaşılması ve öğrenilmesi gerekmektedir. Bu ilke, keza, bizim Millî Sekülerizm teziminin de en önemli kalkış noktalarından birisini teşkil etmektedir.

3: “Türk” terimi, bizim ortak üst-kimliğimizi oluşturan iki unsurdan birinin ifadesidir.

Ancak, “Türk” kelimesi, bir terim olarak, bir ‘ırk mensûbiyeti’ anlamı taşımaz; “Türk”, sadece Orta-Asya’dan kopup gelmiş ve ‘tarihi kurucu unsur’ olan insanların torunlarını ifade etmez; onları da kapsar, onlarla birlikte bu ülkenin bütün Müslüman vatandaşlarını da. Bu anlamda olmak üzere, Kürt de Türk’tür, Kurmanç da, Zaza da, bir başkası da. Zira, ne kimsenin böyle bir sahih neseb bağına kanıtlanması mümkündür ve ne de buna gerek vardır: “Türk”, esas itibariyle, tarih içerisinde teşekkül etmiş, İbn Haldûn sosyolojisindeki Neseb ve Sebeb asabiyelerinin mükemmel bir sentezi olan bir ‘kültürel aidiyet’dir.

4: “Müslüman” terimi, bizim ortak üst-kimliğimizi oluşturan ikinci unsurun ifadesidir.

(Önce küçük bir not: Buradaki ‘birinci’, ‘ikinci’ ibareleri bir değer sıralaması anlamında değildir). Yani, “Müslüman” kelimesi de, keza, bir terim olarak, bütün İslâm mezheplerini kapsayan en umûmî bir terimdir ve bu tanım çerçevesinde, aksini beyan etmeyen, yani, ‘ben Müslüman değil-

im’ demeyen herkes, Müslümandır. Bu cümleden olmak üzere, aksini beyan etmedikçe, hiç kimse bir Alevî’nin de bir Sünnî gibi müslüman olduğunu reddedemez.

5: Türkiye’nin bütün bu unsurları kapsayacak, bütünü kuşatacak yeni bir yapılaşmaya ihtiyacı vardır. Bu yeni yapılaşmanın hem başında ve hem de sonunda yer alması gereken husus, “millî mutabakat”tır.

Fakat, bir ülkenin millî mutabakatının sağlanabilmesi, sadece müşterek mânevî değerler etrafında olabilemez; bizler (bireysel ve toplumsal olarak) sadece “mânâ”dan ibaret sâf rûhî, mücerret varlıklar değiliz; bizim bir de “maddî” yanımız bulunmaktadır.

Şu halde, millî mutabakat, aynı zamanda toplumumuzun bu maddî yanını da kuşatmalıdır. Bizim, Johann von Uxküll felsefesinden uyarlayarak kullanmış olduğumuz “üç çember”¹³ olan “beslenme”, “korunma” ve “üreme” çemberleri, toplum olarak maddî hayatımızın tamamının özet bir ifadesidir. İşte, millî mutabakat’ın müşterek maddî unsurlarının temini, bu üç çember etrafında tesis edilecek bir “müşterek maddî menfaatlar kompleksi”nin tahakkuk ettirilmesi demektir. Yani, Türk toplumunun müşterek korunma, beslenme ve hayatiyetini devam ettirme çemberlerinden oluşmuş bir maddî menfaatlar kompleksi, millî mutabakatın ana hedefi ve şartlarından olmaktadır.

6: Netice:

Millî Mutabakat, şu aslî iki temel unsur etrafında sağlanabilir: Millî Asabiye Birliği ve Din Birliği.

Din Birliği fevkalade önemlidir, ancak; tek başına yeterli değildir. Bazı ütopyik radikal sağ söylemlerin aksine, Din’in bir toplumda tek başına bir “konsensus” sağlamaya muktedir olmadığını kabul etmek,

tarihî tecrübenin bir ürünü olarak, icap edecektir. Nitekim, bu olguyu oldukça erken bir dönemde, İbn Haldûn farketmiştir:¹⁴

“O halde..., dinin mülke ve devlete götürmekte asabiye üzerinde olumlu ve önemli bir katkısı söz konusudur. Ancak gene de asabiye-devlet-din ilişkilerini göz önüne alırsak, İbni Haldun’un burada, asabiye’ye, diğer ikisine göre çok daha fazla bir öncelik, ağırlık tanıdığını görüyoruz. Çünkü ona göre gerek devlet, gerek din, gerçekleşmek için asabiye’ye muhtaçtırlar. Öte yandan devletin kurulması için de yalnız başına asabiye yeterlidir. İbni Haldun’un kendi sözlerine göre, bu konuda, dinin asabiye’ye yardımı ancak bir katkı niteliğindedir. Yani ..., devletin kurulmasında onsuz olunabilir. Herhangi bir dinî ilkenin yardımı olmaksızın mülk gerçekleştirilebilir. O halde siyasî sorunla ilgili olarak dinin rolü ikinci derecedendir. Labica’nın haklı deyimi ile o, asabiye’ye göre ‘ikinci dereceden bir aktördür’.”

Din’in “mülk”ü, yani siyasî organizasyonu sağlamaktaki önemli rolüne karşılık, tek başına yeterli olmayışının en temelli saiklerinden birisi, hattâ birçok bakımdan-birincisi olarak, şunu ileri sürmekteyiz: “Dinler çok büyük totalitelerdir; bundan dolayı, ‘birden fazla’ ve ‘birbiriyle çelişkin ve çatışkin’ siyasî organizasyonların hepsi için de aynı derecede meşrûiyet kaynağı olabilirler.”

Bu sebepledir ki, Türkiye’nin bütün- lüğü, ancak ve yalnız, bu iki aslî unsur çerçevesinde sağlanabilecektir.

Türkiye, bütün problemlerini, bir millî mutabakat çerçevesinde ve çağdaşlaşma hedefine yönelik olarak ve o zemin üzerinde çözmek zorundadır.

Bizim problemlerimizi ancak ve yalnız biz çözebiliriz ve çözemediğimiz her problem, hem daha da kronikleşir ve hem de

Din’in “mülk”ü, yani siyasî organizasyonu sağlamaktaki önemli rolüne karşılık, tek başına yeterli olmayışının en temelli saiklerinden birisi, hattâ birçok bakımdan-birincisi olarak, şunu ileri sürmekteyiz: “Dinler çok büyük totalitel- erdir; bundan dolayı, ‘birden fazla’ ve ‘bir- biriyle çelişkin ve çatışkin’ siyasî organizasyonların hepsi için de aynı derecede meşrûiyet kaynağı olabilirler.”

13. Johann von Uxküll tarafından “Fonksiyon Çemberleri” adı verilen bu teori için, bkz: Takiyettin

Mengüşoğlu, *Felsefi Anthropoloji*, s.28:

Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan, Hayvan, Dünya ve Çevre*, s.41, v.dv.

14. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Vadi Yayınları, s.181, pr: 2

Demokrasi, günümüz dünyasında, sadece bazı düşünürlerin zihniyet dünyalarındaki bir düşünce egzersizi, bir entellektüel lüks olmak durumunda değildir; o, bilfiil yaşanan bir realite'dir. Kısacası, demokrasi, günümüzdeki en önemli toplumsal gerçekliklerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

yeni problemler doğurur ve neticeten, bizi sürekli olarak ikinci kümede kalmaya mahkûm eder; hattâ, fiziksel varlığımız, yani, bir "var-olan varlık olmaklığımız" bile tartışma konusu olur.

Şimdi, millî mutabakat'ın olduğu kadar çağdaşlaşma'nın ve millî sekülerizm'in gerçekleşmesinde de hem şart ve hem de sonuç hükmünde olan bir konu da "demokrasi"dir.

Demokrasi, günümüz dünyasında, sadece bazı düşünürlerin zihniyet dünyalarındaki bir düşünce egzersizi, bir entellektüel lüks olmak durumunda değildir; o, bilfiil yaşanan bir realite'dir. Kısacası, demokrasi, günümüzdeki en önemli toplumsal gerçekliklerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce de temas edilmiş olduğu veçhiyle, Demokrasi'nin bir kurum olarak Batı'da ortaya çıkmış olması, onun sadece ve yalnız ve ancak Batı'da yaşayabilir ve yaşanabilir ve öyle olması gereken bir kurum olduğu şeklinde algılanmamalıdır ve fiilî uygulamalar da zaten, büyük ekseriyetle, bu yöndedir.

Bu konuda, detaya girmeksizin şu kadarını söylemek yeterli olabilir: Demokrasi, bir toplumdaki özgürlük bilincinin bir ifadesidir ve aynı zamanda toplumun rızâî birliği demek olan millî mutabakatın da en temel şartıdır. Onun için, demokrasi, millî mutabakat, birlik, bütünlük, kalkınma v.s. gibi hayatî önemi haiz hususların hepsinin hem temel şartlarından ve hem de sonuçlarındandır.

"Millî Sekülerizm" Kavramına Dair

Burada sözü edilen "millî sekülerizm"den bir nebze bahsetmek gerekli olacaktır. Millî Sekülerizm, tarafımızdan icat edilmiş olan bir terim olup, çok kısa bir özetle ifade edilecek olursa, "Din'in devlet düzeni içerisinde saygın bir yer aldığı seküler bir sistem" anlamındadır. Sistem, esas itibarıyla "seküler"dir, yani hayatın

kanunları bizzat hayatın içerisinden çıkarılacaktır, ama, Din ile çatışmayacak, Din de hayatı tanzim eden ikinci bir meşru unsur olarak düzen içerisinde yerini alacaktır.

Ne var ki, burada önce karşımıza bir 'terminoloji sıkıntısı' çıkmaktadır. Bir medeniyetin gücünün kriterlerinden birisi de, terminoloji vaz' edebilme hususundaki yeteneğidir. Bizim medeniyetimizin geçirmiş olduğu ağır ve derin buhranın emâresini burada da görebilmekteyiz: Dünyevileşme konusunda bir terminoloji bulabilme güçlüğü. Modern kavramların terminolojisinin çoğunluğunun ya doğrudan yabancı ibareler ya da bunların Türkçe tercümeleri olması, o kelimelerin arkasındaki yabancı rûhunu da belirgin bir ölçüde taşımakta olmasına da yol açmaktadır ki bu durumun, açığa vurulsun veya vurulmasın, nisbî bir tedirginlik hasıl etmesini normal karşılamak icap etmektedir.

Dünyevileşme konusundaki terminoloji meselesi de böyle bir tedirginlik oluşturmaktadır. Nitekim, Batı literatüründeki "laiklik" ve "sekülerlik" terimlerinin, oluşmuş oldukları kültürel ortamı çağrıştırmış olmaları hasebiyle, Türk kültürüne tam olarak ısındırılmaları zor görünmektedir. Fakat beri yandan, gerek günümüz Türkçesinin budanmış halinin verdiği yetersizlik ve gerekse de kendi kültür tarihimizde böyle bir kavram için belirgin bir model bulunmaması, beni, bu iki terimden birisini 'kerhen' tercih etme problemiyle karşı-karşıya bırakmış bulunmaktadır. Bu şerait altında, gözüme, sekülerlik ibaresi laiklik ibaresine nazaran daha ehven-i şer olarak gözükmektedir.

Zira, "laiklik" ibaresi hayli sabıkalı bir kavramı işaret etmektedir: O, Batı'da Kilise otoritesine karşı ama aynı zamanda da Hıristiyanlığa karşı, yani bir bakıma dine-karşı bir hareket, dinî bir 'i'tizâl' hareketi olarak başlamış, Hıristiyanlık-öncesi pagan kültüre yönelmiş ve bütün gelişim süresince

hep dine karşı soğuk ve agresif davranmış, özellikle Türk laisizminin de ilham ve model kaynağı olan Fransız-vârî Laiklik daima din ile kavgalı olmuştur. Bilhassa Türkiye’deki mazisi, “Türk-işi Laiklik”in de sabıka dosyasının kabarmasına yol açmış, belirgin bir soğukluk hasıl etmiştir. Bunun en basit kanıtı, siyasî otoriteler ve laikler tarafından, sürekli olarak, *laikliğin dinsizlik olmadığı* şeklinde yapılan telkinlerde bulmak mümkündür. Bu son derecede bariz örnek dahi, büyük kitlede, *laikliğin dinsizlik olduğu* şeklindeki bir tedirginliğin mevcut olduğunu göstermeye yeterlidir. Bizim kanaatımıza göre de, laiklik kelimesi bir kavram olarak ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, artık bazı bakımlardan sabıkalı bir kelimedir ve esasen sabıkalı mazisinden kopması da pek mümkün değildir.

“**Sekülerlik**” ibaresine gelince: Önce, bu ibare de Batı menşeli olmasına rağmen, hem genel olarak, menşe itibarıyla din ile laiklik gibi kavgalı olmaması dolayısıyla daha az sabıkalı ve daha az kirlenmiş bir kavramdır ve hem de Türkiye’de pek fazla âşinâ olunan ve bilinen, çok fazla ‘yüz-göz olunmuş’ bir ibare değildir. Bu da onun işaret etmekte olduğu kavramın muhafaza-kâr büyük kitle tarafından daha az tepkiyle karşılanmasına sebep olabilecektir. O sebeple, çağdaşlaşma problemini halletmesi gereken Türkiye’nin sosyal dünyevîleşmesini en iyi ifade edebilecek olan kelimenin, *sekülerizm* olabileceği tarafımızdan düşünülmüş ve fakat bunun, Avrupaî mânâsından farklı olduğunun belirtilebilmesi için, Türk kültürü ve İslâm ile barışık olduğu anlamına gelmek üzere, *millî* sıfatı ile ve millî ve Batılı değerlerin bir *sentezi* olduğunu ifade edebilmek için de sentetik sıfatı ile teçhiz edilmesi uygun görülmüş ve bu sûretle, kavram, “**Millî-Sentetik Sekülerizm**” halini almıştır.

“**Millî Batılılaşma**” ve “**Millî Sekülerizm**”

Önce hemen şunu belirtmeliyim: Millî

Sekülerizm, soyut bilgiden eşyaya gidilerek elde edilen bir ütopya değil, eşyadan bilgiye gidilerek elde edilen realitelere dayanan bir tezdır.

İmdi: Şu soru hemen ileri sürülebilir: “Batılı” bir kavram olan “sekülerlik” nasıl “millî” hale getirilebilir? Buradaki “millî” ibaresi aynı zamanda “İslâmî” olarak da anlaşılabilir mi? Değilse, bu, netice itibarıyla yine, “İslâmî-olmayan” bir kavram demektir. Çağdaşlaşma, dünyevîleşme, İslâm ile uyumsuzluk içinde midir ki İslâm-dışı bir kavrama müracaat edilmektedir?

Böyle bir sualler kümesine verilecek cevaplar özet olarak şu şekildedir:

Bir ülkenin, bir toplumun *ekonomik yapısı* ile onun *toplumsal ve kültürel yapısı* arasındaki bağı, hiçbir komplekse kapılmaksızın göz önünde tutmak mecburiyetindeyiz. Ayakta kalmak için “yüksek potansiyel”e ulaşmak, dünyevîleşmek, sanayi medeniyetine geçmek bir zarûrettir. Bu ise, ona bağlı olan bir sosyo-kültürel yapıyı da beraberinde getirmektedir.

İmdi, günümüzün yüksek potansiyeline ulaşmanın ‘İslâmcası’ bilinmemektedir. Temel sıkıntı buradadır. Bütün mesele, sanayi medeniyeti’nin alternatifini bulup-bulamama meselesidir ve bunun bir alternatifini henüz bulunamamıştır. Bu, belki de sanayi medeniyetinin ontolojik olarak deterministik bir zorunluluk sahibi olmasındandır. Sanayi medeniyetinin en belirgin nümunesi olarak ortaya çıkan Kapitalizm’in en keskin alternatifinin Sosyalizm—hassaten Marksist Sosyalizm—olmasına rağmen onların vardığı sonuç da gözler önündedir. Bu konuda ütopyalarla uğraşmanın bize zarardan başka birşey getirmeyeceğini kabul etmek lâzımdır. Sosyalizm bile, sanayi medeniyetinin ‘kendisine’ değil ancak ‘üretim ilişkileri biçimine’ bir eleştiri olarak ortaya çıkmış olmasına karşılık başarısız olmuşken, İslâm adına bütün bir sanayi medeniyetine—daha onu öğrenmeyi

Günümüzün yüksek potansiyeline ulaşmanın ‘İslâmcası’ bilinmemektedir. Temel sıkıntı buradadır. Bütün mesele, sanayi medeniyeti’nin alternatifini bulup-bulamama meselesidir ve bunun bir alternatifini henüz bulunamamıştır. Bu, belki de sanayi medeniyetinin ontolojik olarak deterministik bir zorunluluk sahibi olmasındandır.

Batılılaşma fiilî vakıasını soğukkanlılık ile kabul etmek, el ile yaptığını dil inkâr ve reddetmek gibi bir saplantı, riyakârlık ve iki-yüzlülüğe veya acze tenezzül etmemek ve aklı başında, rasyonel, kompleksiz bir şekilde işbu 'fiilî' vakıayı 'lumpen ve arabesk' olmaktan çıkarıp, rasyonel ve millî bir hale inkılab ettirmek

bile başaramamış iken—alternatif bulmaya çalışmak, hâlisüddem bir ham-hayaldir. Açık konuşmakta fayda var: Sosyalist hareketin yarısının yarısı kadar dahi entellektüel ve ilmî birikime sahip olmayan İslâm dünyasının böyle bir işe girişmesi, muhtemelen iyi niyetli ama zavallı bir karikatürizm olmaya mahkûm, ölü doğmuş bir proje olacaktır. Nitekim bu babda İslâm adına ileri sürülen hal tarzlarına dikkat edilecek olursa ya üstü-örtülü bir kapitalizm'dir ya da üstü-örtülü bir sosyalizm; hem de karikatür bir kapitalizm ve/veya sosyalizm!

İslâm dünyasının aydınlarının öncelikle bu realiteyi ve onun altındaki temel sebepleri görmezden gelmesi, medeniyetimizdeki kronikleşmiş kan kaybını hızlandıracaktır: *Batı medeniyetinin henüz bir alternatifi bulunamamıştır!* Bu da bizim, yine bir başka realiteyi daha kabul etmemizi zorunlu kılmaktadır: *Bütün dünya, Batı medeniyetinin bir alternatifi bulunmadığı için, bu yüzden Batılılaşmaktadır.* Bütün aksi iddialara karşılık, zaten bütün İslâm dünyası ve özellikle Türkiye, 'Batılılaşma'yı fiilen yaşamaktadır. Bu hususu sık-sık ve mükerreren vurgulamak lüzumunu hissetmekteyim, çünkü, bu konuda, sürekli olarak, inanılmaz bir reddiyeci ve inkârcı tutum ile karşılaşmaktayım ki o da şudur: 'Fiilen' yaşanan bir "Batılılaşma" hareketinin 'dil ile' inkâr edilmesi, özellikle Türk sağında, ama hassaten Sağ aydınlarda çok sıkça görülen anlamsız bir saplantı, bir 'aydın hastalığı', hattâ bir bakıma bir 'aydın riyakârlığı' halini almıştır.

Birçok muhafazakâr aydın çevrelerinde en fazla karşı durulan ve tel'in edilen şey, Batılılaşmak'tır; halbuki o beylerin hepsi de dilleriyle inkâr ettiklerini fiilen icra etmektedirler. Tıpkı, uyuduğundan şüphelenilen bir kişiye "uyuyor musun?" diye sorulduğunda, eğer bir cevap verecek olursa, ne şekilde bir cevap verirse versin— "evet, uyuyorum", yahut, "hayır, uyumuyorum"— bunun, aslında, "uyumuyorum" demek ola-

cağı gibi, her halleriyle Batılılaşmayı şu veya bu şekilde fiilen yaşayan kişiler, ne şekilde bir cevap verirlerse versinler, bu onların, "Batılılaşmakta oldukları"ndan başka bir anlam taşımamaktadır. Bu durumu, yani, fiilen içinde oldukları ve yaşadıkları, artık hayatlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan Batılılaşma'yı dil ile inkâr eden ve hattâ bu inkârı neredeyse bir îmân esası gib algılayan aydınların bu hazîn tavrı, "Garb'a doğru giden tren içinde Şark'a doğru koşmak"tan başka bir anlam da taşımamaktadır. Fakat bu Batılılaşma, çoğunlukla, entellektüeli olmayan bir hareket olduğu için, çok yerde, *arabesk ve lumpen bir Batılılaşma* şeklinde tecelli etmektedir. Hem de tâ '*kültürün çekirdek unsurları*'na kadar tahribat yapan sefil ve yıkıcı bir Batılılaşma!

Bizim tezimiz şudur: **Çağdaşlaşmak, ancak, "Batının millî bir yorumu" ile mümkündür, "Batı'yı toptan reddederek" değil!** İşte, Batı'nın bu millî yorumlarından birisi de Batı-tarzı dünyevîleşme'nin Türkiye ve İslâm dünyasına adaptasyonudur ki bizim "**millî sekülerizm**" (veya, *millî-sentetik sekülerizm*) ibaresi ile kastetmiş olduğumuz da budur: Batılılaşma fiilî vakıasını soğukkanlılık ile kabul etmek, el ile yaptığını dil inkâr ve reddetmek gibi bir saplantı, riyakârlık ve iki-yüzlülüğe veya acze tenezzül etmemek ve aklı başında, rasyonel, kompleksiz bir şekilde işbu 'fiilî' vakıayı 'lumpen ve arabesk' olmaktan çıkarıp, rasyonel ve millî bir hale inkılab ettirmek.

Menşe itibariyle **ecnebî** olan herhangi bir kültür unsurunun **millî** hale getirilebilmesi, o ecnebî kültürle sıcak temasa geçen millî kültürün sentez ve ecnebî olanları millîleştirme yeteneği ve gücünün de bir ifadesidir. Dolayısıyla, bizim millî kültürümüz yeterince güçlü veya güçlendirilebilir ise, sekülerizm gibi ecnebî bir unsur millî hale getirmek çözülemeyen bir problem olmayacaktır. Zaten bütün mesele budur: Hiçbir toplumun kültürü sta-

tik olamaz, mutlaka birşeyler alınır ve verilir. Temel mesele, bu alış-verişlerde kimlik ve kişilik kaybı değil kazancı elde edilebilmesi, karşılaşılan yeni durumlara göre sentetik hal tarzları ortaya konabilmesidir.

Millî Sekülerizm'i açıklayabilmek için, önce, Osmanlı Sekülerizmi'nden ve Cumhuriyet Laisizmi'nden kısaca, bir-iki cümle ile söz açalım: Problemin Archimedes Noktası, “dünyevileşme”dir ve gerek sekülerliğin ve gerekse de laikliğin bir ihtiyaç olarak ortaya çıkışları **bizâtihi** insanların dinsizleşmesinin değil, dinin bizzat kendisinin veya din anlayışının dünyevileşme karşısındaki yetersizliğinin bir sonucudur. Biz, bunu genel bir ilke olarak, şöyle ifade etmekteyiz:

“Sosyal hayatın dünya hâkimiyeti idesine göre düzenlenmesine imkân vermeyen hayat görüşleri, bu görüşler ister din, ister mezhep, ister felsefe olsun, sosyal dünyevîlik ile bir arada bulunabilme şansına sahip olamayacaktır.”

İmdi, genel olarak Avrupaî Sekülerizm, dinin (Hıristiyanlığın), bu imkânı vermemesi karşısında pasifizasyonu ve Avrupaî Laisizm de diskalifiye edilmesi idi. Osmanlı Sekülerizmi—ki bir kavram olarak bizim verdiğimiz bir isimdir, Osmanlı'nın bu isimden haberi bile yoktur, ama, yaptığı şey, fiilen bir sekülerizm'dir—çağdaş hayatın realitelerine uyum gösterebilmek için, İslâm'ın, sürekli olarak ve sistematik bir şekilde dünyevîlik karşısında geriye çekilmesi, pasifize edilmesi, hayatı sevk ve idare edebilme güç ve imkânını düzenli bir şekilde kaybetmesidir.

Avrupaî sekülerizm ile Osmanlı Sekülerizmi arasındaki temelli fark şuradadır: Avrupa'da sekülerizm, önce dinin bizzat kendisinde, akaid sisteminde bir reform ile başlamış, sonra, din ağır-ağır hayat karşısında pasifize edilmiştir. Osmanlı ise İslâmiyet'te akaid (doktrin)

bakımından herhangi bir sûrette bir reform olarak nitelendirilebilecek bir teşebbüse girişmemiştir; en fazla, fikh (hukuk) sisteminde bir revizyon yapmıştır.

Cumhuriyet Laisizmi ise, İslâm dini ile hayatın hiçbir sûrette bir arada bulunamayacağı. İslâmiyet'in her türlü ilerlemenin önündeki en büyük engel olduğunu bir aksiyom olarak almış, bu sebeple de, İslâm'ı, hayatın mümkün olan her sahasından diskalifiye etmeye yönelmiş, bu maksatla cebir ve şiddete dahi başvurmuştur.

Özetle, Osmanlı Sekülerizmi, İslâm'ın sosyal hayat karşısında kademeli ve yumuşak bir pasifizasyonu, Cumhuriyet Laisizmi ise, İslâm'ın sosyal hayatın hemen her safhasından, devlet gücü kullanılarak, ânî ve keskin bir darbe ile diskalifiye edilmesidir. Fakat bu, “**Ortodoks Cumhuriyet Laisizmi**” olup, 1950'den sonra pratik olarak revizyona uğrayan ve “**Revize Cumhuriyet Laisizmi**” olarak anılabilecek olan laisizm, bu diskalifiyeyi yumuşatmıştır ki anılan bu laisizm, bir nebze “sekülerizm”e de yakınlaşabilmiştir.

İmdi, bizim önerdiğimiz Millî-Sentetik Sekülerizm ise, Revize Cumhuriyet Laisizmi'ndeki işbu revizyonun devam ettirilmesi, ağır-ağır ve kademeli olarak, laisizm'den sekülerizm'e dönülmesidir. Bu sekülerizm, Osmanlı'nın izlemiş olduğu yolu, bir anlamda, tersinden izleyecek ve makul bir dengeye varacaktır. Böylece, Din ile Hayat arasında kopmuş bulunan köprüler yeniden onarılabilecek; din ile hayatın birbirinden ayrılmış olan yolları tam olarak birleştirilemeyecek olsa bile, birbirine yakınlaştırılabilecek bir hale getirilebilecektir.

Bu, önce bir “**sentez**”dir: Batı'da oluşmuş ve alınması kaçınılmaz olan bugünkü dünyevî hayat'ın, yani Batı medeniyeti'nin zorunlu evrensel unsur ve değerlerinin millî unsur ve değerler ile bir sentezidir.

“Sosyal hayatın dünya hâkimiyeti idesine göre düzenlenmesine imkân vermeyen hayat görüşleri, bu görüşler ister din, ister mezhep, ister felsefe olsun, sosyal dünyevîlik ile bir arada bulunabilme şansına sahip olmayacaktır.”

Millî sekülerizm, bir İslâmî sistem demek değildir. Türkiye için İslâmî bir sistem—ama sadece ismi değil cismi de İslâmî olan bir sistem—yakın bir gelecekte gerçekleşmesi asla mümkün olmayan bir hayaldir. Hattâ sadece Türkiye için değil, bütün İslâm ülkeleri için de bu husus aynıyla geçerlidir. Esasen, gerçek bir İslâmî sistemin dünyanın herhangi bir yerinde kurulabilmesi mümkün olsa, bu imkânın Türkiye için de geçerli olmaması için hiçbir ciddi sebep olamaz.

İkincisi, bu, bir “millîleştirme”dir. Buradaki millîleştirme ibaresi, aynı zamanda “İslâmîleştirme” anlamı da ihtiva etmektedir.

Millî sekülerizm, millî Batılılaşma'nın bir parçasıdır ve aynı zamanda, çağdaş millîleşme anlamına da gelmektedir.

İmdi, bu, bir sentez, Türk milli kültürü ile Batılı hayat tarzının ve dünyeviliğinin bir sentezi olmakla, kendisini meydana getiren unsurların ne aynısı olacaktır ve ne de gayrisi; o, yeni bir oluşumdur.

Bu cümleden olmak üzere, şu hususu, önemine binaen vurgulayarak belirtmek isterim: **Millî sekülerizm, bir İslâmî sistem demek değildir. Türkiye için İslâmî bir sistem—ama sadece ismi değil cismi de İslâmî olan bir sistem—yakın bir gelecekte gerçekleşmesi asla mümkün olmayan bir hayaldir. Hattâ sadece Türkiye için değil, bütün İslâm ülkeleri için de bu husus aynıyla geçerlidir. Esasen, gerçek bir İslâmî sistemin dünyanın herhangi bir yerinde kurulabilmesi mümkün olsa, bu imkânın Türkiye için de geçerli olmaması için hiçbir ciddi sebep olamaz.**

Zira, en temelli sıkıntı zaten buradadır: **“Gerçek İslâmî sistem” ne demektir?** Acı ama hakikattir ki şu anda bu sorunun cevabını kimse bilmemektedir. Bu konuda hemen şunun belirtilmesi gerekir: Bu sorunun cevabı, kitâbî ve soyut, skolastik önermeler değildir; bu sorunun cevabı, ancak, fiilen yaşanan, yaşamakta olan, el ile tutulabilen, göz ile görülebilen, somut bir fiilî eser olarak, “işte, bu, gerçek İslâmî sistemdir” denebilecek en azından tek bir örnektir ki, işte o tek bir örnek dahi yoktur! Adına, “İslâm Dünyası” denen dünyanın durumu, bundan ibarettir! O sebeple, açık ve seçik olarak şunu bir kere daha ilân etmek gereği duymaktayım: Şu anda ve yakın gelecekte, dünyanın hiçbir yerinde ve

bu arada da Türkiye’de, “gerçek bir İslâmî sistem” kurulamayacaktır.

Burada bizim kastetmiş olduğumuz anlamıyla, “İslâmî sistem”, dünyevileşmeyi İslâm’ı kalkış noktası olarak kurmuş, O’na dayanan bir ‘dünya düzeni’ demektir. İslâmî sistem demek, İslâmca bir dünya sistemi demektir, her yerde de geçerli unsur ve değerleri olabilen, başkalarının yükselmek için mücadele verdiği en yüksek potansiyel seviyesi demektir. İslâmî sistem, yeni ve benzeri, bir örneği, bir modeli olmayan bir hayat düzeni demektir; İslâmî sistem, bu sebeple, “yeni bir modernite” demektir; İslâmî sistem, yine bu sebeple, bütün kürr-i arz’a, Batı’nın yaşattığının aksini, yani “Şarklılaşma problemi”ni yaşatabilen bir sistem demektir; İslâmî sistem, bütün dünyaya, ne tarafa giderse gitsin ya kendisine râm olunmak, ya da kendisiyle sentezler yapılmak mecbûriyetinde kalınacak bir sistem demektir. Ama, İslâmî sistem, sadece dış-görünüş (form) olarak İslâm’ın zâhiren uygulanması, sadece namaz, oruç, hacc... ilh. ibadetlerden ibaret bir ritüeller kompleksi değildir; İslâmî sistem, sadece camilerde heyecanla dinlenen fakat caminin dışında, sokaktaki gerçek hayatta hiçbir uygulama alanı bulamayan, somut gerçeklerden kopuk ve ilgisiz, soyut, kitâbî önermeler yığını değildir; İslâmî sistem, tarihte bir sahabe veya bir velî tarafından yaşanmış ve bir daha yaşanmayacak olayların nakledilmesi değildir; İslâmî sistem, bugünün gerçekleri ile yüz-yüze gelmiş, bugünün problemlerini İslâm’ı referans olarak ve onun çözüm uzayında çözümlenmiş ve çözülmüş bir evrensel dünya düzeni demektir.

İşte, henüz bu soruların cevabı yoktur. Bu sebeple, millî sekülerizm, bir “İslâmî sistem” demek değildir; İslâm ile barışan, aralarında hergün sürekli köprüler kurulan, ama doğrudan “İslâmî” adı verilebilecek bir sistem değildir.

Millî Sekülerizm’in ana gayeleri

Millî Sekülerizm’in ana gayelerini şöyle sunabiliriz:

1: Kişi’yi kendisi ile barıştırmak; ferdi vicdanlardaki parçalanmışlıkları, düaliteleri ortadan kaldırmak veya en alt düzeye indirmek, düaliteleri (uzlaşmaz zıtlıkları) dikotomilere (uzlaşan zıtlıklara) dönüştürmek.

2: Toplum’u kendisi ile barıştırmak; toplumsal vicdandaki parçalanmışlıkları, düaliteleri ortadan kaldırmak veya en alt düzeye indirmek, toplumu oluşturan muhtelif unsurlar arasındaki farklılıkları, bir dikotomi’ye, “farklılıklar içindeki bir birlik”e dönüştürmek, “millî mutabakat”ı sağlamak ve perçinlemek.

3: Türk Devleti’ni, Türk Toplumunu ve Türk Tarihi ve İslâm ile barıştırmak.

Bütün bunlara teşebbüs ederken kalkış noktalarımız şunlar olacaktır:

1: İslâm, bizim kimliğimizin iki temel unsurundan, ‘biz’i ‘biz’ yapan iki unsurdan birisidir; biz, hasbelkader bir araya gelmiş otel müşterileri değiliz, yani bizler “Türkiyeli” değiliz, fakat sadece “Türk” de değiliz, aynı zamanda ve onunla beraber, “Müslüman”ız, ya da, “Türk ve Müslüman”ız, yahut, “Müslüman Türkler”iz.

2: Yine bununla beraber, şu ilkeyi de temel almak durumundayız: Devletimizin bir dini yoktur, ancak vatandaşlarının dini vardır ve o da İslâmiyet’tir. Devletimiz, bir “İslâm Devleti” değildir, ancak, “İslâmların Devleti”dir.

3: İslâm, yaşayabilirlik ve yaşanılabilirlik niteliği olan ve ancak o şekilde bir anlam kazanan bir sistemdir; ölümler kitabı değildir.

Şimdi bu ana gayelere kısaca temas edelim.

1: Kişi’yi kendisi ile barıştırmak; ferdi vicdanlardaki parçalanmışlıkları, düaliteleri ortadan kaldırmak veya en alt düzeye indirmek, en önemli gayelerden birisidir.

Zira, bir ‘katı ideoloji’ şekline dönüşen bir Laiklik, yani “Laisizm”, kişilere, inanma ve yaşama arasında bir düalite dayatmaktadır. Hattâ, despotik laisizm, aksi bir iddiayı ‘şiddet’ ile yök etmeye dahi yönelebilmektedir. Bunun sonucu, bizzat kendisi ile çelişik, kendisi ile çatışık, bizzat kendisi ile barışmamış, vicdanı huzursuz fert(ler) ve toplum demektir. Halbuki insan, bizzat kendisi bir düalite’dir: Ruh ve madde. Fakat beri yandan, bu düal unsurlar birbiriyle mecz içinde bulunmakla bu düalite bir dikotomi’ye dönüşmektedir. İmdi, “toplum içindeki fert” için de aynı şekilde, düalitelerin dikotomiye dönüştürülmesi gerekir. Burada, düalitenin kaynağının, “inanç” ile “hayat sistemi” (hayat-tarzı) arasındaki zıtlıklar olduğunu belirtmek gerekir.

Millî Sekülerizm, fertlere, inandıkları gibi yaşama ve böylece, inançları ile hayatları arasında bağlantılar kurma ve psikolojik huzursuzluk ve gerilimlerini aşma yolunu açmayı, yahut en azından, bu gibi talepte olanlara bu imkânları ihdas etmeyi temel bir ilke edinmek demektir.

2: Toplum’u kendisi ile barıştırmak; toplumsal vicdandaki parçalanmışlıkları, düaliteleri ortadan kaldırmak veya en alt düzeye indirmek, millî mutabakat’ı sağlamak ve perçinlemek, fert ölçeğinde yapılan amelîyenin toplum ölçeğinde yapılması demektir ve ikisinin arasında yakın bir irtibat vardır.

Millî Sekülerizm, hepimizin ortak kimlik unsuru olan dinimizi, uzlaşmalarla, mutabakatlarla, kırıp-dökmeden, tahrip etmeden, kimseyi incitip-kırmadan, yine hepimizin mümkün-mertebe yaşadığı ve yaşayarak paylaştığı, sağlam ve sıkı bir mutabakat unsuru haline getirmek demektir. Bu, bizim düalitelerimizi dikotomiye, fark-

Bir ‘katı ideoloji’ şekline dönüşen bir Laiklik, yani “Laisizm”, kişilere, inanma ve yaşama arasında bir düalite dayatmaktadır. Hattâ, despotik laisizm, aksi bir iddiayı ‘şiddet’ ile yök etmeye dahi yönelebilmektedir. Bunun sonucu, bizzat kendisi ile çelişik, kendisi ile çatışık, bizzat kendisi ile barışmamış, vicdanı huzursuz fert(ler) ve toplum demektir.

Millet, bir kimliği olan, ortak mutabakat noktalarının etrafında toplanmış, bilinçli, moral ve tarihsel bir topluluktur. Milletine itaat etmekle mükellef olan bir devlet, o milletin moralitesini ve tarihselliğini ve bunlar çerçevesinde tekevvün etmiş olan “değerlerini” yoksayabilemez, o milletin tarihselliğini yoksayamaz.

lılıklarımızı bir birliğe, “farklılıklar içindeki birlik” demek olan “dikotomik birlik”e dönüştürmek, veya en azından, bunun gerçekleşebilmesi için gerekli olan imkânları ve ortamları yaratmak demektir.

3: Devlet’i, toplumu, tarihi ve İslâm ile barıştırmak, Millî Sekülerizm’in en başta gelen temel amaçlarından birisi olmak durumundadır.

Türkiye’de “Devleti eleştirme”nin zaman-zaman bir “düşmanlık” ve “hakaret” şerefsizliğine vardırıldığı ve bunun da belirli mihraklarda prim yaptığı bir dönemde, Devlet’i “eleştirmek” ama aynı zamanda onu can-sipârene bir şekilde “savunmak”, zor bir san’attır; lâkin, doğrusu, buna da değer. İmdi; bizler, ancak ve yalnız, devletimiz ile varız. Fakat, uğruna herşeyi feda edebileceğimiz, varlığımız ancak kendisiyle bir anlam kazanan devletimiz ile toplulumuz, tarihimiz ve dinimiz, yani kısacası “biz” arasında bir dargınlık bulunduğu da kabul edilmelidir. Osmanlı Sekülerizmi ile başlayan bu barışsızlaşma, Cumhuriyet Laisizmi ile radikal bir dönüşüm geçirmiş ve zaman-zaman bir soğukluk haline dahi dönüşmüş, ancak halk’ın siyasette ağırlığının artmasıyla birlikte başlayan Revize Laiklik dönemi ile bir yumuşama dönemine girilmiştir. Bu dargınlığın asıl sebebi, kurucularının asabî derecede vatanperver olmalarına karşılık, müesses nizamın zamanla ve hassaten Ataürk’ten sonra bir ideoloji haline getirdiği Ortodoks Laisizm’in, teorik olarak, tarihî, millî ve dinî (ki bu üçü çok yerde birbirinin ayrılmazıdır) olan herşeyi ilerlemenin en büyük engeli olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Devlet’i tarih, toplum ve din ile barıştırmak, öncelikle, “devletin temel esaslarını din üzerine temellendirmek” demek olarak algılanmamalıdır; teklif edilen, bu değildir. Teklif edilen, bugüne kadar, Ortodoks Laisizm tarafından hep “pusuda bekleyen hain düşman” gibi telakki edilen İslâm’a

karşı beslenen bu soğuk ve hattâ zaman zaman düşmanca olabilen bakışa son verilmesidir. Aşağıda tekrar ele alcağız ki *devlet bir din taşımayabilir, ama, milletin bir dini varsa, o dine karşı kayıtsız da kalmaz, kalamamalıdır, öyle birşey yokmuş gibi davranamaz, davranamamalıdır.*

İmdi; bu devlet, bir ‘boş arazi’ üzerinde kurulmamıştır, keza, bir gecede ‘yokluk’tan da yaratılmamıştır. Bu devlet, kendisinden önce gelen Türk devletlerinin en son halkası, onların meşrû varisi ve halefidir; aynı şekilde, kendisinden önce gelen bütün Türk tarihinin de bir devamıdır. Yani, bu devlet, kendisinden önce gelenlerin her hususta devamı ve meşrû vârisidir. Bu, çıplak bir realitedir. Yine bu devlet, bir ‘boş arazi’ üzerinde kurulmamış olduğu gibi bir boş arazi üzerinde hükümran da değildir: “Devlet” olmanın sebep-i hikmeti, esbâb-ı mûcibesi, “millet”tir; yani, devlet, millet için vardır. Nasıl ki milletin varlığı ancak devlet ile bir anlam taşıyabiliyorsa, devletin varlığı da ancak millet ile bir anlam taşıyabilir.

O halde devlet, ancak ve yalnız “milleti ile beraber” ve “milleti için” vardır, yani devlet, koyun sürüsünün başındaki çoban değildir. Bu ise, şu demektir: Devlet, toplumunu, yani milletini “saymak” zorundadır. Bu da bizi kaçınılmaz olarak şu noktaya götürür: *Devlet, millete ‘hükmetmek’ için değil ve fakat, ‘itaat etmek’ ile mükelleftir.* Bu düsturu tersine okuyan bir devletin, “devlet” olma vasfı tartışmalı hale gelebilir. Halbuki millet, bir kimliği olan, ortak mutabakat noktalarının etrafında toplanmış, bilinçli, moral ve tarihsel bir topluluktur. Milletine itaat etmekle mükellef olan bir devlet, o milletin moralitesini ve tarihselliğini ve bunlar çerçevesinde tekevvün etmiş olan “değerlerini” yoksayabilemez, o milletin tarihselliğini yoksayamaz. Zira, “millet”, herşeyden önce ve behemehal, ‘tarihî’dir; onun yaşayan, yani aktüel olan cüz’ü “halk”tır; halk, milletin bir cüzüdür; millet

külli'dür, halk ise cüz. Bu sebeple, millet sadece halk'tan ibaret değildir. Bundan dolayı, millete itaat ve hizmet etmek, aynı zamanda, tarihî bir anlam kazanmaktadır ki bu, devlet'in tarihi ile barışık olmasının bir başka vechesidir.

Millet, uzun bir tarihsel süreçte, “vatan” denen bir kutlu toprak parçası üzerinde ve ortak kimlik unsurları etrafında teşekkül etmiş bir mutabakat ile vücut bulan bir “organizma”dır. Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, bu organizmanın bir tarihselliği ve moralitesi ve bunlar çerçevesinde tekevvün etmiş olan kimlik unsurları, değerleri vardır ki bunların en başında ise o milletin dini gelmektedir. Yine mükerreren vurgulayalım: Türkiye dinsiz insanların yaşadığı bir ülke olmadığı gibi, bir dinler mozayığı de değildir; gerek tarih içerisinde oluşmuş ‘Türk Milleti’nin ve gerekse de bu milletin hayatta olan uzununun, yani ‘Türk Halkı’nın, yani vatandaşlarının bir dini vardır ve bu dinin adı, İslâm’dır.

Şu halde, *devlet, kendisinin olmasa bile milletin ve halkının bir din sahibi olduğunu ve bunun da İslâm olduğunu bilmekle mükelleftir.* Daha önce de irdelenmiş olduğu üzere, günümüz şartları muvaceshinde, değil Türkiye’de, dünyanın hiçbir yerinde dahi gerçek anlamda “İslâmî” nitelikte bir sistem kurulamayacağı burada savunulmuştu; hattâ, gerek Osmanlı Sekülerizmi’nin ve gerekse de Cumhuriyet Laisizmi’nin, kurucu ve yönlendirici konumundaki kişilerin—şahsî tercihleri de rol sahibi olmakla beraber—esas olarak ve daha ziyade, birtakım sebeplere binaen, hem Müslüman hem çağdaş olmanın doğurduğu sıkıntılar hasebiyle, kendilerini, İslâm’ı bir dünya düzeni olarak kabul etmekten vazgeçmek zorunda hissetmelerinin bir sonucu olduğunu da vurgulamak gerektir. Fakat bu, bu devletin, milletin dini olan İslâm’ı yok saymasını meşrû ve mübah telakki etmek anlamına gelemez. Aksi halde, devlet, millete hizmet ve itaat etmek için var değil, onu gütmek

için var demektir ki bu da onun meşrûiyet gerekçesini tartışmalı bir hale getirir, hattâ iptal bile ettirebilir.

Bu sebeple, bir kere daha vurgulamak gerekmektedir: **Bir devlet bir din taşımayabilir, ama, milletin dinine karşı kayıtsız da kalmaz, kalamamalıdır, öyle birşey yokmuş gibi davranamaz, davranamamalıdır. Nasıl ki bu devlet, milletin diline karşı lâkayt kalmaz ise onun dinine karşı da lâkayt kalmaz.**

Nasıl ki Türk Devleti, milletin hayatiyetini, namusunu, ırzını, dilini, topraklarını, malını, canını, sağlığını ilh... korumak ile, nasıl ki onun yol gibi, okul gibi altyapı ihtiyaçlarını karşılamak ile, sanayisinin alt-yapısını kurmak ile ve hattâ “millî bir burjuvazi yaratmak” ile, kendisini mükellef addediyor ve ancak bu sûretle devlet olabileceğini, ancak bu sûretle devlet olmak meşrûiyetini kazanabileceğini düşünüyorsa, aynı şekilde, *milletin dinini korumakla da mükellef olduğunu kabul etmek mecbûriyetindedir.*

Millî Sekülerizm, bu en basit ve fakat en temel ilkenin hayata geçirilmesi demektir: Türk Devleti’nin kendisinin resmen bir din sahibi, yani “Müslüman” olması gerektiği değil—ki bunun pratikte, pek de zannedildiği kadar, gereği de yoktur önemi de—ve fakat, milletin bir din sahibi, yani “Müslüman” olduğu; yani, kendisi bir “Müslüman devlet” olmamakla beraber “Müslümanların devleti” olduğu ve milleti için var ve ona hizmet etmek demekten ibaret olan “devlet olma”nın, milletin birçok maddî ve mânevî unsuru ve değeri gibi dinini de saymak ve korumak ve onu “hasım” değil, sayılması ve korunması gereken bir unsur olarak görmek demek anlamına geldiği, kabul ve tasdik ve gereği ifa edilmelidir.

Aslında dikkatli bir gözlemci, Türk Laisizmi’nin bu saydıklarımızdan büsbütün uzak kalmadığını ve seküleristik unsurlar ve

Bir devlet bir din taşımayabilir, ama, milletin dinine karşı kayıtsız da kalmaz, kalamamalıdır, öyle birşey yokmuş gibi davranamaz, davranamamalıdır. Nasıl ki bu devlet, milletin diline karşı lâkayt kalmaz ise onun dinine karşı da lâkayt kalmaz.

“Diyânet İşleri” ibaresinde ‘İslâm’ kelimesi yer almamakla beraber bu teşkilâtın bir “İslâm Diyanet İşleri” olduğu, her halinden, açıkça bellidir ki sırf bununla dahi, Türkiye Cumhuriyeti devletinin, asıl gövde olarak “Müslümanlar” a dayanan bir devlet olduğunu, kendisinin de kabul ve ilân ettiğine hükmedilmelidir.

davranış tiplerine sahip bulunduğunu da görmezlik edemeyecektir. Yani, genel olarak İslâm’a karşı soğuk bir ilgisizlik olarak tavsif edilebilecek olan Türk Laisizmi, yine de, herşeye rağmen, İslâm ile bağlantısını tamamiyle koparmış da değildir. Bunun sebeplerini kısaca şöyle belirleyebiliriz: Birinci sebep, kurucularının içinden gelmiş olduğu kültürel arka-planın etkisi, ikinci sebep, dini kontrol altında tutma endişesi, üçüncü sebep kamuoyunun tepkisi ve demokrasinin—yetersiz de olsa—yavaş-yavaş yerleşmeye başlamasıyla birlikte bu tepkinin daha sistematik bir hale gelmesi ve buna bağlı ve paralel olarak, siyasî iktidarı belirleyen bir güç haline gelen halk’tan siyasî icazet alabilmek için halk’ın taleplerini karşılamak gereğidir. Bu sebeplere binaen, Ortodoks Laisizm döneminde dahi mevcut olan bu ilgi ve ilişki, Revize Laiklik döneminde biraz daha kristalize hale gelebilmiştir ki bizim. bu döneme nisbî bir sekülerizm isnad etmemizin esbâb-ı mücibesi de budur.

Meselâ Türkiye’de bir “Merkezî Diyanet Teşkilâtı”nın kurulması, buna bir örnektir. Bu husus bir yandan İslâm’ı kontrol altında tutabilecek bir mekanizma ihtiyacı olarak yorumlanabileceği gibi, aynı zamanda Cumhuriyet’in kurucularının taşımakta oldukları kültürel arka-planın bir yansıması olarak da yorumlanabilir ve bu açıdan bakıldığında, Cumhuriyet’in Diyanet İşleri teşkilâtı, Osmanlı’nın Şeyhülislamlik teşkilâtının—hayli fonksiyonelsizleştirilmiş olmakla beraber—bir uzantısı ve devamı olarak kabul edilebilecektir. Yani, Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri tesis edilirken, daha önceden var-olan Şeyhülislamlik müessesesi, önemli bir ölçekte, örnek alınmıştır. Bu, Cumhuriyet Laisizmi’nin—en azından bazı konularda—Osmanlı Sekülerizmi’ni örnek aldığı da düşündürmektedir. “Diyânet İşleri” ibaresinde ‘İslâm’ kelimesi yer almamakla beraber bu teşkilâtın bir “İslâm Diyanet İşleri” olduğu, her halinden, açıkça bellidir

ki sırf bununla dahi, Türkiye Cumhuriyeti devletinin, asıl gövde olarak “Müslümanlar” a dayanan bir devlet olduğunu, kendisinin de kabul ve ilân ettiğine hükmedilmelidir. Nitekim, Lozan anlaşması ile Müslüman vatandaşlarını bu devletin kurucu üyesi, aslî ve birinci sınıf vatandaşlar olarak sayarken, gayri müslim vatandaşlarını ise azınlık, yani, tâlî ve ikinci sınıf vatandaşlar olarak saymaktadır. T.C. devleti, gayri müslim, yani Hıristiyan ve Mûsevî vatandaşları da olan bir devlet olmakla beraber, meselâ, kiliselerdeki papazları ya da havralardaki hahamları değil de camilerdeki imamları “Diyânet İşleri” teşkilâtı bünyesine dahil edip sadece onlarla ilgilenmekle ve meselâ papazların ve/veya hahamların değil de sadece imamların maaşını ödemekle ve meselâ papaz ve/veya haham yetiştiren okullar ve fakülteler değil de imam yetiştiren okullar ve fakülteler kurmak ve bunların masraflarını karşılamakla; meselâ kilise ve havra inşasını ve hattâ tamerini özel idarî izne tâbî tuttuğu halde cami inşası ve tamiri için (henüz) böyle bir kayıt koymamakla; meselâ, silahlı kuvvetlerinde (çok kereler fonksiyonsuz olsa da) askerî papazlar ve/veya hahamlar değil de imamlar istihdam etmekle; meselâ, bayrağında Haç değil de Hilâl taşımakla; meselâ, Hristiyanların ve/veya Mûsevîlerin dinî bayramlarını değil de Müslümanların dinî bayramlarını resmî bayram olarak tâ bidayetinden beri hiç sektirmeksizin ilân ve tes’îd etmekle... ilh., kendisinin “**Müslüman bir devlet**” olmamakla beraber, çok açık ve net bir şekilde, “**Müslümanların devleti**” olduğunu kabul ve ikrar etmektedir ve yine bu gibi davranışlar da birer nisbî seküleristik davranış örnekleri olarak kabul edilebilir.

Şu halde, Millî Sekülerizm, zaten, herşeye, bütün katı laisizm anlayış ve uygulamalarına, kamudan dini tasfiye yolunda alınan bütün radikal tedbirlere rağmen, yine de, büsbütün yok olmamış ve belirli bir hayatiyetini muhafaza etmiş olan “Devlet-

İslâm ilişkileri”ni, *daha canlı ve daha fonksiyonel* hale getirmekten ibarettir.

Tekrar belirtelim: Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin bir dini yoktur, ama vatandaşlarının dini vardır; O, “Müslüman bir devlet” değildir ama “Müslümanların devleti”dir ve bu sebebe binaen, böyle bir talep, vatandaşlarının devletinden, kendi devletinden, asgarî düzeydeki demokratik bir talebinden başka bir anlama gelmeyeceği gibi, bu talep karşısında endişeye, korkuya ve paniğe kapılmak, doğrudan doğruya devletin vatandaşlarına karşı yöneltilmiş bir endişe, korku ve panikten başka bir anlama da gelmeyecektir.

“Millî Sekülerizm”in bir “İslâmî Devlet Sistemi” Anlamına Gelmemesinin Sebepleri

Genel sebep: “İslâmî Devlet Sistemi” Kavramı, Günümüz Dünya Şartlarında “Tanımlanabilirlik” İmkânına Sahip Değildir.

Bu husus, yani, *bir kavram olarak, “İslâmî Devlet Sistemi”nin günümüz şartlarında tanımlanabilirlik niteliğinin bulunmaması*, en temelli ve sistematik sebeptir. Daha önce de ele alınmış olmakla beraber, ehemmiyetine binaen bir kere daha ve özetle dile getirmek istemekteyim: Böyle birşey, ancak ve yalnız, evrensel anlamda bir “İslâmca Dünya Düzeni” tesis edebilmek ile kabildir ve böyle birşeyin nasıl mümkün olabileceğine dair, hiçbir kimsenin elinde, soyut ve kitâbî bir takım iddiaların ve zihinsel egzersizlerin ötesinde ve ilerisinde, somut hiçbir veri, hiçbir kanıt, hiçbir örnek ve model yoktur.

Bu imkânsızlığın hasıl ettiği çaresizlik, Osmanlı Sekülerizmi’nin doğuş sebebi olmuştur. En basit bir pratik mantık ile, şunun düşünülmesi gerekir: Eğer böyle bir imkân bulunabilseydi, Osmanlı bu yola sapsazdı. Osmanlı’nın bizzat dininden usandığı, yöneticilerinin gizli-gizli İslâm’dan

çıktıkları gibi saçma bir iddia ileri sürülemeyeceğine göre, onların bizlere göre katbe-kat daha sağlam ve köklü, daha bir sahihi bir şekilde yaşamakta oldukları İslâmî gelenekten geldikleri reddedilemeyeceğine göre, şu sorunun cevabının verilmesi gerekmektedir: *Osmanlı ne sebeple, hangi mecbûriyetle, ağır-ağır ama sistematik bir şekilde İslâmî bir sistemden lâ-İslâmî bir sisteme doğru yürümek zorunda kaldı?*

Esas mesele, biraz yukarıda zikrettiğimiz. *“sosyal hayatın dünya hâkimiyeti idesine göre düzenlenmesine imkân vermeyen hayat görüşlerinin, bu görüşler ister din, ister mezhep, ister felsefe olsun, sosyal dünyevilik ile bir arada bulunabilme şansına sahip olamayacağı”* ilkesidir. Burada buna imkân vermeyen bizzat “İslâm” değil, fakat “İslâm anlayış(lar)ı”dır. İslâm, yani yaşanan İslâm—ki biz bunu “Fenomenal İslâm” olarak adlandırmaktayız—bunu mümkün kılan bir yoruma (‘reform’ veya ‘revizyon’ değil: İslâm ile reform veya revizyon gibi kavramlar bir arada bulunamazlar), pratik, somut uygulamalı kanıtlara muhtaçtı ve bu temin edilememiştir. İslâm dini değil ama İslâm medeniyeti, İslâm dini değil ama İslâm kültürü, İslâm dini değil ama İslâm anlayışları, soluğu tükenmiş, bütün iddialarını kaybetmiş, dünyaya verebilecek hiçbirşeyi kalmamış bir derekeye düşmüştü ve bugün de bu durum devam etmektedir.

Şu halde ve bir kere daha: “Sosyal hayatın dünya hâkimiyeti idesine göre düzenlenmesine imkân vermeyen hayat görüşleri, bu görüşler ister din, ister mezhep, ister felsefe olsun, sosyal dünyevilik ile bir arada bulunabilme şansına sahip olamayacaklardır”. Kendisi insanlığa bir “*dünya hâkimiyeti idesi*” sunan İslâm, bu yanılla ele alınmamış ve anlaşılmamış, ortaya, bunun tam aksine, “*dünyadan kaçış idesi*” olarak algılanan ve anlaşılan bir başka İslâm anlayışı çıkmış, bu arada parsayı başkaları kapmış, “dünyanın hâkimi” başkaları olmuştur. Bu süreç tersine

İslâm dini değil ama İslâm kültürü, İslâm dini değil ama İslâm anlayışları, soluğu tükenmiş, bütün iddialarını kaybetmiş, dünyaya verebilecek hiçbirşeyi kalmamış bir derekeye düşmüştü ve bugün de bu durum devam etmektedir.

Sınâî ve demokrat bir toplum, çağdaş anlamda “reşit” bir toplum demektir ve reşit bir toplumda, heveslisi olsa dahi, despotizm, uygulanabilirlik vasfını haiz olamaz. Bu ise şu demektir: En ateşli laiklik yandaşları da en ateşli laiklik karşıtları da bu ülkenin birinci sınıf vatandaşlarıdır ve onların da inandıkları gibi yaşamayı talep etmek ve yaşamak hakları vardır ve de incitilmemeleri gerekir.

çevrilmedikçe, kurulan sistemin adı ne olursa olsun, kendisi asla ve kat’a, İslâmî olmayacaktır, olamayacaktır. Bir şeye bir ‘ad’ verildiği zaman o şeyin o ad’ın gösterdiği kavramın nesnel içeriğine de sahip olacağını sanmak, “*dejenere nominalizm (adçılık)*”dır. Meselâ, evinize bir ‘kedi’ alırsanız ona ‘kaplan’ adı verirseniz, dejenere nominalizm anlayışına göre, o ‘kedi’ artık bir ‘kedi’ değil, sahiden bir ‘kaplan’dır. İşte şimdi birçok sâf ve aynı zamanda bununla beraber safdil ve ileri derecede cahil Müslüman, bu derecede sefîl bir dejenere nominalizm hastalığına dâcâr olmuştur: Bir sisteme “İslâm” adı verilirse onun sahiden “İslâm” olacağını vehmetmektedirler. Evet, ‘sanmaktadırlar’ değil, ‘vehmetmektedirler’; zira bu derece katı bir anlayış, ancak bir ‘vehim’ (doxa) olabilir. Ve yine iddia ediyorum ki, bugün, dünyada resmî sıfatı “İslâmî” olan devletlerin hiçbirisi, nominal olarak İslâmî olmanın dışında İslâmî bir niteliğe sahip değildir; en fazlasından, seküler olarak nitelendirilebilirler..

Özel Sebep: Türkiye’nin Özgül Şartları Böyle Bir Teşebbüse İmkân Vermemektedir.

Millî Sekülerizm’in, bir “İslâmî Devlet Sistemi” anlamına gelmemesinin, ayrıca, birçok sosyal ve sosyolojik sebepleri daha vardır.

Bugüne kadarki laiklik uygulamaları, bir ucunda sert ve katı bir laiklik yandaşlığı, bir “Laisizm İdeolojisi” ve diğer ucunda da aynı derecede sert ve katı bir laiklik karşıtlığı bulunan geniş ve homojen olmayan bir spektrum oluşturmuştur. Millî Sekülerizm bir yandan, sınaileşme, demokratlaşma gibi hedeflerini, hasılı “çağdaşlaşma” hedefini fethetmeye ve Batı’nın yüksek potansiyeli ve yüksek alan gücü tarafından yapılan tahribatları tamir etmeye, yeni sentezler oluşturmaya çalışırken bir yandan da bu geniş ve homojen olmayan sosyal spektrumu göz önünde bulundurmamak, “ortak değerler etrafında oluşmuş bir

konsensus” etrafında toparlamak yani “**Millî Mutabakat**”ı sağlamak zorunluluğundadır ki bunun en temelli şartlarından birisi, muhtelif görüşler arasındaki farklılıkların düşmanlıklara dönüşmemesini sağlamaktır.

Bu ülkede yaşayan herkes vatandaşdır, hele bu ülkenin Müslüman vatandaşları aslı ve kurucu üyedir ve bu kimliğe sahip olan ve onu kabul eden herkesin bu ülkenin yönetiminde aynı derecede eşit söz hakkı vardır ve bu hak, ne adına olursa olsun, gasp edilmemelidir. Kaldı ki, bir yandan da sınaileşmeyi ve demokratikleşmeyi en temel ilke olarak savunan bir sistem, sınaî ve demokrat, yani rüşünü ispat etmiş bir toplumda herhangi bir gasbın ahlâken caiz olamayacağı gibi, heveslisi olsa dahi uygulamaya alanı bulamayacağını herkesten iyi bilmek durumundadır.

Tekrar edelim ki, sınaî ve demokrat bir toplum, çağdaş anlamda “reşit” bir toplum demektir ve reşit bir toplumda, heveslisi olsa dahi, despotizm, uygulanabilirlik vasfını haiz olamaz. Bu ise şu demektir: En ateşli laiklik yandaşları da en ateşli laiklik karşıtları da bu ülkenin birinci sınıf vatandaşlarıdır ve onların da inandıkları gibi yaşamayı talep etmek ve yaşamak hakları vardır ve de incitilmemeleri gerekir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu ‘incitmeme’ endişesi sadece sâf ve soyut bir insan ve demokrasi sevgisinden kaynaklanıyor değildir, onu da ihtiva etmekle beraber, ayrıca somut ve pratik bir değeri olan bir yanı daha vardır: Millî Mutabakat.

Yani, Millî Sekülerizm’in bir “İslâmî Devlet Sistemi” anlamı taşımaması, pratik olarak, “iç-barışın, millî mutabakatın sağlanması” açısından da zorunludur. Bununla anlatmak istediğimiz şudur ki son derecede önemli olduğunu ayrıca belirtmek icap eder:

Türkiye’de hemen herkes, genel bir nitelendirme olarak “Müslüman” kimliğini

reddetmemekle beraber, bir “İslâmî Sistem”i istekle kabul edenlerin sayısı sanıldığı gibi fazla değildir ve hattâ toplumumuzun çok büyük bir kesri de değildir ve ayrıca, bilinmelidir ki, buna karşı şiddetle muhalefet eden toplum kesimleri de vardır ve yine bilinmelidir ki, bizzat düzen böyle bir talebin şiddetle karşısındadır.

Bu durum muvacehesinde böyle bir talep, toplumun bütününe ortaklaşa savunduğu bir talep olmayacağı için, bunun kuvveden fiile çıkarılması, toplumun bütününe ortaklaşa desteği ile tahakkuk etmeyecek ve bu defa da zorlamalara başvurulması, sert itişmelere ve çekişmelere ve hattâ çatışmalara yol açacaktır. Açıkça ifade edildiğinde, İslâmî Sistem olmak iddiasındaki bir sistem için gerekli ve hazır hiçbir ortam yoktur; böyle bir sistemin ne olduğu belirsizdir ve de bu iddia ile ortaya çıkacak olan bir girişim, ancak, despotik baskılar ile kurulabilir. Bu ise bir yandan da, bizim, fiziksel varlığımızın teminatı olan millî mutabakat’ın zedelenmesi, hattâ tahrip edilmesi demek olacaktır. Kaldı ki böyle bir çatışma sonucunda Türkiyemiz mutlaka çok ağır bir yara alacaktır ki bu da onun parçalanmasına dahi sebebiyet verebilecek, topyekûn kalkınma yarışında tekrar en alt sıralara düşecek, çağdaşlaşabilme ümidini tamamiyle kaybedecektir ve dahi, unutulmamalıdır: **Böyle bir çatışmaya girilecek olursa, çok büyük bir ihtimal ile, zafer laisistlerin zaferi olacak ve elli yıldan beri adım-adım, adetâ dişler ve tırnaklarla kazanılan bütün demokratik haklar ellerden alınabilecek, vatanımız yeniden ve belki de daha keskin ve daha sert bir ortodoks laisizmin pençesine düşebilecektir.** Türkiye’de son birbuçuk yıldan beri yaşanan süreç, hiç olmazsa bazılarının aklını başına toparlayabilmelidir.

Bu şekilde bir talep, yani açıkça bir “İslâmî Devlet Sistemi” talebi, bazılarınca zannedildiğinin aksine, toplumda büyük bir

mâkes de bulamayacaktır. Biraz yukarıda, Türkiye’de homojen olmayan geniş bir sosyal spektrum’dan söz edilmişti. İmdi bu spektrumun bir ucunda sert ve katı laiklik taraftarları, laisistler bulunmakla beraber laiklik ile ‘hem-hâl’ olmuş insanlarımız sadece ve yalnız ideolojist laisistlerden ibaret olmayıp, aksine, spektrumun çok büyük bir kısmını oluşturmaktadırlar. Şurasını açıkça ve medenî bir cesaret ve tok-sözlülükle, hiçbir komplekse kapılmaksızın kabul etmek ve bildirmekte fayda vardır ki, bütün aksi iddialara karşılık, Türk halkının hatırı sayılır bir kesimi, bir yandan laikliğe teorik söylem düzeyinde tam ısınmamış olabilirse de, bir yanıyla ve hayat pratiği açısından, laikliği şu veya bu şekilde, ama mutlaka bir şekilde içine sindirmiş ve açıkça ikrar veya inkâr etse de laik bir hayat tarzına belirli bir ölçüde alışkanlık kazanmış ve uyum göstermiştir. Hattâ şöyle dahi diyebiliriz: *Nasıl ki hepimiz şu veya bu şekilde—lumpen veya asil—bir nebze “Batılılaşmış” ve “Batılı” isek, benzer şekilde, yine hepimiz şu veya bu şekilde—lumpen veya asil—bir nebze “laikleşmiş” ve “laik”iz.*

Yani, laiklik, bu toplumun büyük bir kısmı tarafından, şu veya bu şekilde, uzun yıllardan beri fiilen yaşanan bir hayat-tarzı (modus vivendi) olmuştur. Laikliğin Türkiye’deki en önemli hususiyeti budur: *Bir hayat-tarzı olarak alışılmış olmak.*

Şu anda hayatta bulunan insanlarımızın hemen hepsi bu sistem içinde hayata gözlerini açmışlar ve onunla büyümüşlerdir. Burada “hayat-tarzı” kavramının önemine işaret etmek isterim. Bu kavram, bizim, bir var-oluş biçimi olarak hayat’ı teorik bir diskur olarak nasıl algıladığımızı ve yaşadığımızı, yani, “hayatımızın nasıl olması gerektiğini arzuladığımızı” değil, “hayatımızı fiilen nasıl yaşadığımızı” anlatır. “Hayatımızın nasıl olması gerektiği hakkındaki arzularımız” potansiyel ve soyut istekler, talepler, temennilerdir, fakat, “hayatımızı fiilen nasıl yaşadığımız”, aktüel ve

Nasıl ki hepimiz şu veya bu şekilde—lumpen veya asil—bir nebze “Batılılaşmış” ve “Batılı” isek, benzer şekilde, yine hepimiz şu veya bu şekilde—lumpen veya asil—bir nebze “laikleşmiş” ve “laik”iz.

Din bir konu hakkında 'gayri meşrû' hükmünü vermiştir, ama o konu, fiilen kabul edilmiştir. Yani, hayat ile din arasında bir tercih yapılması gibi bir dilemma (ikilem) durumu zuhur etmiş ve dinin hükmüne rağmen hayatın icabatına göre bir tercih yapılmıştır.

somut, yaşanan bir gerçekliktir, praksistir, hayatın kendisidir. Bizler çok kereler, 'x' gibi bir hayat tarzını yaşamakta olduğumuz halde 'y' gibi bir başka hayat tarzını arzulayabiliriz. 'x', bizim için aktüeldir, fiildir, alışkanlıklardır, itiyadlardır, yani gerçekliğin ta kendisidir; beğenmediğimizi söylediğimiz, ama bir yandan da bilfiil yaşamakta olduğumuz bir gerçekliktir. Halbuki 'y', belki sadece bizden önce başkaları tarafından yaşanmış bir hayat tarzıdır ve biz onunla hiç tanışmamışızdır, onu sadece 'arzu etmekteyiz', daha doğru bir ifade ile, 'arzu ettiğimizi söylemekteyiz', ama hayatımızda hiç bir defa onunla yüz-yüze gelmiş de değildir. İşte bu noktada, dikkatli bir analiz, 'beğenmediğimiz', ya da 'beğenmediğimizi iddia ettiğimiz' ve fakat fiilen icra ettiğimiz 'x'in, aslında farkına varmaksızın birçok yanıyla, bizim için, terk edilmesi hiç de kolay olmayan bir hayat-tarzı halini almış olduğunu; 'arzu ettiğimiz', yahut, 'arzu ettiğimizi söylediğimiz', ama hiç yüz-yüze gelmediğimiz 'y' ile birgün gerçekten yüz-yüze gelirsek ne yapacağımızı pek de bilmediğimizi gösterecektir. İmdi, burada bir anti-laik için laik hayat tarzı 'x', özlediği anti-laik (şer'î) hayat tarzı da 'y'dir. Ancak, dikkatli bir gözlemci, 'x' ile sembolize edilen laik hayat tarzının, toplumun büyük bir kısmı tarafından şu veya bu şekilde, kabul edildiğini görecektir ki, bunun içinde onu beğenmeyen 'İslâmcı'lar da dahildir. Laik hayata alışmak açısından bir laisist ile bir anti-laisist arasında pek fazla bir fark yoktur; fark, en büyük nisbette, yaşanmakta olan hayat tarzının vicdanlarda ibra edilmesinde, kişinin öznel ruh dünyasında çatallaşmalar husûle gelip-gelmemesinde, yaşanan praksis'in teorik/doktriner olarak savunmasında veya reddedilmesi noktasındadır.

Bu konuda açık bir örnek vermek isterim: "Resim", bütün İslâm tarihi boyunca, "haram" sayılmış ve asırlar boyunca, İslâm san'atçıları resim yapmamışlardır. Ancak,

Batılılaşma ile birlikte ülkemize (ve bütün İslâm dünyasına) girmeye başlayan bu san'at zamanla kendisini kabul ettirmiş ve bugün resim san'atı hakkındaki teorik/doktriner tartışmalar unutulmuş, tarihe gömülmüştür; çünkü şerfatçıların şiddetle reddettiğini bugünkü şerfatçılar kullanmakta hiçbir beis görmemektedirler. Fakat beri yandan bu san'at, henüz akaid noktai nazarında ibra edilmiş de değildir, teorik/doktriner noktai nazardan resim hâlâ gayri meşrûdur. Modern İslamistler resim'i doktriner olarak henüz ibra etmiş değillerdir, ama onu fiilen kullanmaya—hattâ, İslâmcılık adına bir propaganda enstrümanı olarak kullanmaya—devam ediyorlar. Resim, artık bugünkü hayat tarzında sadece bir san'at da değildir; bir tekniktir, hayatın her safhasında yer almış bir ifade ve var-oluş biçimidir; hareketli resim demek olan sinema ve TV hayatımızın her ânında var olan bir yaşama unsuru olmuştur ve bu sebeple resim, bugün hayatımıza öylesine girmiştir ki, onu hayatımızdan çıkarmanın hiçbir sûrette imkânı bilinmemektedir.

Sıradan bir konu gibi görülebilecek olan resim konusu, şu sebepten çok önemlidir: **Din'in cevaz vermediği, meşrûlaştırmadığı bir konu, hayatın zorlayıcı gücü tarafından fiilen kabul ettirilmiştir.** Dikkat edilmesi gerekir, laiklik de budur, sekülerlik de: Din bir konu hakkında 'gayri meşrû' hükmünü vermiştir, ama o konu, fiilen kabul edilmiştir. Yani, hayat ile din arasında bir tercih yapılması gibi bir dilemma (ikilem) durumu zuhur etmiş ve dinin hükmüne rağmen *hayatın icabatına* göre bir tercih yapılmıştır. Bu misaller daha çok arttırılabilir ve dikkat edilirse hepsi aşağı-yukarı aynı kapıya çıkar: Türkiye'de laik bir hayat tarzı, en keskin muarızları tarafından dahi belirli bir ölçüde özümsemiş ve alışılmıştır ki bu durumun bütün İslâm dünyasında da, adı konmamış bir tür laiklik ya da sekülerlik olarak câri olduğunu söyleyebiliriz.

En keskin muarızları tarafından dahi belirli bir ölçüde özümsemiş ve alışılmış bir hayat tarzı olan laikliğin, “orta-sınıf Müslüman kitle”, yani doktriner-ideolojik tartışmalara çok fazla ilgi duymayan, asıl derdini, asıl ilgi odağını daha iyi bir geçim, daha iyi bir hayat tarzı, daha bol para, daha yüksek bir refah, çocuklarına daha iyi bir eğitim, daha emniyetli bir gelecek ...ilh. gibi pratik dünyevî hayat kayguları oluşturan; plaja giden-gitmeyen, tesettür eden-etmeyen, içki içen-içmeyen, namaz kılan-kılmayan, oruç tutan-tutmayan...ilh., ama “ben Müslümanım” da diyen, çok hararetle olmasa da bu kimliği kabul eden insanlar, yani “sıradan Müslümanlar”, yani “halk” tarafından hiç de küçümsenmeyecek bir düzeyde özümsemiş ve alışılmış olduğunu söylemek, aşırı bir iddia olarak görülmemelidir.

Özetle: Akıllar başlara toplanmalıdır, zira, *Türk halkı Müslümandır, ama, Asr-ı Saadet Sahabe topluluğu da değildir.*

İşte, Millî Sekülerizm, bu pratik endişesi ile de, Türkiye’de bir İslâmî Devlet Sistemi’ni savunmanın, böyle bir sistemin tanımının henüz gayri mümkün olmasının yanında, gerçekleşmesinin, kuvveden fiile çıkarılmasının da gayri mümkün, çok ihtiyacımız olan fiziksel varlığımızın bir ifadesi demek olan Millî Mutabakat’ı tahrir edici, şu ân için yersiz bir heves olmaktan başka bir anlama gelmediğini kabul etmenin bir ifadesi olarak da görülmelidir.

Bunun yanında şu hususa bilhassa dikkat etmek de faydalı olacaktır: *Türkiye’de homojen, üniform ve izotrop, kısacası “tek-tip” bir İslâm anlayışından söz edilemez.* Türkiye’de İslâm’a bağlılık izotrop değildir: Coğrafi konuma göre değişmeler görülmektedir; Doğu ve Orta Anadolu’nun Batı ve Güney’den daha dindar ve daha muhafazakâr olması gibi. Doğu ve Orta Anadolu’da subaylarına Cuma namazına gitmelerini tavsiye eden devlet, büyük metropollerde başörtülü kızların

üniversiteye gitmesini önlemeye çalışmaktadır. Keza, Türkiye Müslümanlığı, *üniform ve homojen* de değildir: Hem Alevî-Sünnî şeklinde temelli, radikal bir ayırım vardır ve hem de—aralarında ciddi bir sosyal problem olmamasına mukabil—Hanefî-Şafîî ayırımı vardır. Sünnîler dahi kendi aralarında tek-tip değildiler. Hem cemaat ve hem de tarikat farklılıkları vardır. Hattâ bu farklılıklar cemaat-altı fraksiyonlar’a kadar inebilmektedir. Bilhassa cemaatler arasındaki ayrımların, açıkça deklare edilmemekle beraber, zaman-zaman ciddi boyutlara ulaşmakta olduğu da bir vakıadır. Meselâ bazı cemaat mensuplarının “kendilerinden olmayan” başka bir cemaat içinde cemaat namazı, hattâ Cuma Namazı kılmadığı, klasik tabirle, “kendisinden olmayan’a bîat etmediği” bilinmektedir. Bütün bu hususlar, bütünü kucaklayan, geniş kanatlarının altında herkese yer açabilen bir “millî sekülerizm”i zarûrî kılmaktadır.

Türkiye Müslümanlığı’nın Genel Yapısı

Türkiye’de Müslümanlık iki ana mezhep grubuna ayrılmaktadır: Sünnîlik ve Alevîlik. Biz bu bölümde akaid esaslarını konu alan bir irdelemeye değil, asıl ilgi alanımızı ilgilendirdiği kadarıyla Türkiye’deki Müslümanların çağın problemleri karşısındaki davranış biçimlerini özet olarak etüd etmeye ve buradan, aynı zamanda pratik değeri de olabilecek teorik bazı sonuçlar elde etmeye çalışacağız. Bu maksatla, her iki mezhebin de, çağın sorunları karşısındaki tepkileri demek olan davranışları açısından ana hatlarıyla üç ana kısma taksim edilebileceğini düşündük.

I. Sünnîlik

Türkiye Sünnîliği, önce iki ana mezhebî yapılanma ayırım göstermektedir: Hanefîlik ve Şafîîlik. Türkiye Sünnîliğinin aslî karakteri, Hanefîlik olup, Şafîîler nüfusça daha azdır ve asıl yoğunluk alanları da Güney-

Türkiye’de homojen, üniform ve izotrop, kısacası “tek-tip” bir İslâm anlayışından söz edilemez. Türkiye’de İslâm’a bağlılık izotrop değildir: Coğrafi konuma göre değişmeler görülmektedir; Doğu ve Orta Anadolu’nun Batı ve Güney’den daha dindar ve daha muhafazakâr olması gibi.

Merkez Sünnîler ideolojik ve hararetili laiklik taraftarı değildirler, ama hayatları bir laik hayat tarzıdır. Müslümanlıkları tartışma götürmez, ama sofu değildirler. Eğitim düzeyleri de orta-karardır; sağ-kanattan daha yüksek, sol-kanattan daha az.

Doğu ve Doğu'nun birleştiği bölgelerdir. Bizi burada asıl ilgilendiren, mezheblere göre tasnif değildir, o sebeple üzerinde durulmayacaktır. Biz burada Türkiye Sünniliği'nin, davranış biçimleri açısından, üç ana gruba taksim edilebileceğini düşünmekteyiz: Merkez, Sağ-kanat ve Sol-kanat (burada "sağ" ve "sol" terimleri siyasi anlamda kullanılmamıştır.)

1: Merkez Sünnilik

Burada bu ibare ile, çoğunluğu metropollerde olmak üzere, şehirli, veya birkaç kuşaktan beri şehirlileşmiş, çiftçilik ile değil sanayi, ticaret ve hizmet sektöründe çalışan, aynı zamanda, daha önce de sözü edilmiş bulunan "laik hayat tarzı"nı belirli bir ölçüde özümsemiş Sünnîler kastedilmektedir.

Merkez Sünniliğin en belirgin vasfı, "orta-yolculuk" olarak da nitelendirilebilecek olan i'tidal (mütedillik) olmaktadır. Bu haliyle merkez Sünnîlerin laikliği de Müslümanlığı da 'orta-karar'dır. Filhakika, onlar tarafından benimsenen laiklik, mütedil, ideolojik olmayan bir laikliktir ve yine onların Müslümanlığı da orta-karar, vasat bir Müslümanlıktır. Merkez Sünnîler ideolojik ve hararetili laiklik taraftarı değildirler, ama hayatları bir laik hayat tarzıdır. Müslümanlıkları tartışma götürmez, ama sofu değildirler. Eğitim düzeyleri de orta-karardır: sağ-kanattan daha yüksek, sol-kanattan daha az.

Merkez Sünnilik bir yandan sağ-kanat Sünnilik ve diğer yandan da sol-kanat Sünnilik ile kuşatılmıştır; şehirlileşmenin yaygınlaşmasıyla sağ-kanattan kendisine ve kendisinden sol-kanata transferler olmaktadır.

Merkez Sünnilik, bugün Türk siyasetinde "Merkez-Sağ" olarak adlandırılan siyasî tabanın da önemli bir kesimini oluşturmaktadır.

2: Sağ-kanat Sünnilik

Sağ-kanat Sünnilik, iki kısma ayrılabilir: Şehirli ve taşralı/köylü (veya, kısaca, köylü) sağ-kanat Sünnilik.

Şehirli sağ-kanat Sünnîler, en az üç-dört kuşaktan beri şehirlidir, daha küçük ve marjinal kalmaktadır. Özellikle İstanbul ile sembolize edilebilecek olan bu Sünnî tipi, bugün hemen-hemen tedâvülden kalkmaktadır. Bu, aynı zamanda birçok şeyin de göstergesidir: İslâm'ın köylüleşmesi, köylü Müslümanlığının şehirleri ve bilhassa İstanbul'u yeniden fethetmesi... ilh. gibi.

Köylü sağ-kanat Müslümanlığı ibaresi de, metropollerdeki birinci/ikinci kuşak taşralı ve/veya köylü, bunun yanında, taşra ve metropollerin dışındaki ve hassaten Orta, Doğu ve Güney-Doğu Anadolu'daki şehirler ve hususen köylerde yaşayan, yani aslî sosyal menşe itibariyle taşralı ve/veya köylü olan sünnî Müslümanları anlatan bir kavram olarak kullanılmıştır. Sağ-kanat Sünnîler, bütün Müslüman câmiada, en dindar kesimi oluşturmaktadırlar. Metropollerde yaşayan birinci/ikinci kuşak köylü ve/veya taşralı Sünnîleri de genel olarak köylülük kavramı altına dahil etmek isteyişim, İslâm'ın içine girmiş olduğu hazin "köylüleşme" akımından dolayıdır.

3: Sol-kanat Sünnilik

Sol-kanat Sünnilik, bütün Sünnî kesim içerisinde Sünnî İslâm'a en uzak, Laikliğe ve Aleviliğe en yakın bağlantı ve ortak noktaları olan gruptur. Sol-kanat Sünniliğin temel karakteristiklerini şöylece özetleyebiliriz:

1: Batılılaşmacılık, Batıcılık.

2: İdeolojik Laisizm.

3: Pratik (amelî) ibâhîlik (mezhepte Sünnilik, meşrepte Alevîlik).

Şimdi bunlara kısaca değinelim:

1: Batılılaşmacılık, Batıcılık: Sol-kanat Sünnilik, Türk tarihinde Batılılaşmanın ve

Batıcılığın motoru ve öncüsü olan zihniyetin mirasıdır ve halen de bu mirasın ve geleneğin en sadık takipçisidir. Burada behemehal şunu tebarüz ettirmeliyiz: Türkiye’de bütün sosyal değişmelerin motoru daima, sağıyla ve soluyla, Sünnî kesim olmuştur. Alevîlerin şehirliliğinin dışında periferik bir köy kültürü olması, onların bütün sosyal değişmelerde aktif bir rol almasını önlemiştir. Hattâ Alevîliğin Türkiye’nin gündemine gelmesini sağlayan bizzat Alevîliğin kendisinin bir eseri olmanın çok ötesindedir. Esas etken, hâkim kültür ve unsur olan Sünnîler tarafından icra edilen sosyal değişmeler olup, Sol-kanat Sünnîler, Alevîliği siyasî ve kültürel olarak da bilinçli bir şekilde Türkiye’nin gündemine taşımışlardır.

2: İdeolojik Laisizm: Sol-kanat Sünnîlik, özellikle Cumhuriyet Laisizmi konusunda en hassas, en atak ve en keskin taraftarlar olmuşlardır. Sol-kanat Sünnîlik açısından Laisizm, bir pratik ‘yaşama-tarzi’ olmanın da ötesinde, kendisiyle aynileştikleri bir ‘var-olma’ tarzı halini almıştır. Cumhuriyet Laisizmi, hemen-hemen bütünüyle, Sol-kanat Sünnîliğin eseri olarak kabul edilebilir.

3: Pratik (amelî) ibâhîlik (mezhepte Sünnîlik, meşrepte Alevîlik) ile kastedilen mânâyâ gelince: Sol-kanat Sünnîlik, itikad açısından tartışmasız olarak Sünnîdir. Fakat bu, fonksiyonelliğini çok büyük bir ölçekte kaybetmiş bir Sünnîliktir: Sünnî doktrininin çok az şartının yerine getirildiği, itikad ve amel noktaî nazarından, Müslümanlığın hayatlardan neredeyse kazınırcasına silinip atıldığı, Müslümanlığın önemli bir ölçekte sadece dil ile yapılan ikrarlara (o da kifayet miktarınca ve bazan da kerhen yapılır) ve nüfus kayıtlarına inhisar ettirildiği, hattâ birçok îmânî esasın dahi zaman-zaman tartışma konusu edilebildiği, budanmış, fonksiyonsuzlaştırılmış, kadük bırakılmış bir Sünnîliktir ki bu bakımdan bize göre böyle bir Sünnîlik, “**mezhepte Sünnîlik**,

meşrepte Alevîlik” olarak da tanımlanabilecek olan bir “**İbâhîlik**” olarak nitelendirilebilir. Ne var ki bu ibâhîlik, akaid noktaî nazarından meşrûlaştırılmış olmadığı için, “nazarî (teorik, doktriner) bir ibâhîlik” değil de daha ziyade ve esas olarak ‘amel’ e, yani gündelik hayatın pratiklerine yönelik olmakla, “amelî bir ibâhîlik” olarak nitelendirilmesi uygun olacaktır. İbâhîlik’in akaid noktaî nazarından meşrûlaştırılması, İslâm dininde bir “reform” anlamı taşımaktadır ve bugüne kadar cılız bir-iki teşebbüsün dışında ciddiye almayı gerektirecek bir teşebbüs de vaki olmamıştır. “Dinde Reform” düşüncesinde olanlar ise, daha ziyade, gizli ateist Sol-kanat Sünnîlerdir ve bunların asıl gayesinin reform’dan ziyade İslâm’ı yok etmek olduğunu söyleyebiliriz.

Türkiye Sünnîleri içerisinde Alevîler ile en iyi intibak kuran kesimin bu kesim olduğu kesindir ki burada ortak irtibat noktasının *ibâhîlik* olduğunda kuşku yoktur. Nitekim, bir sol-kanat Sünnî ile bir Alevî arasında gündelik hayatın pratikleri, yani, abdest (hattâ buna bir nebze ‘gusul’ gibi en temel abdest de dahil edilebilir), namaz, oruç, hacc gibi ibadetler, yani pratik Müslümanlık davranış tarzları gibi konular açısından pek önemli ve ciddi farklar görülmez. Ethem Rûhi Fığlalı’nın aşağıdaki ifadeleriyle “Cumhuriyet Sünnîsi” olarak tanımlamış olduğu Sünnî tipin en mümtaz örneği, sol-kanat Sünnîsi olsa gerektir:¹⁵

“... İnanç bakımından, bize göre, tam anlamıyla İslâm inançlarına sâhip bulunan bu toplulukların (Alevîlerin--D.H.), namaz, oruç gibi bazı ibadetler konusundaki ilgisizlikleri ve yorumları sebebiyle, şüphe ile karşılandıkları, hatta bazı çevrelerce kötü gözle bakıldıkları da bir vâkıdır.../

“.../Oysa otuz yılı aşan bir zamandan beri muhtelif vesilelerle temasta bulunduğu-muz bu insanlar, namaz, oruç, hac ve içki yaşağı dışında, artık Cumhuriyet devri Sünnîsinden hiç de farklı değildir”

Bir sol-kanat Sünnî ile bir Alevî arasında gündelik hayatın pratikleri, yani, abdest (hattâ buna bir nebze ‘gusul’ gibi en temel abdest de dahil edilebilir), namaz, oruç, hacc gibi ibadetler, yani pratik Müslümanlık davranış tarzları gibi konular açısından pek önemli ve ciddi farklar görülmez.

15. Ethem Rûhi Fığlalı, *Türkiye’de Alevîlik, Bektaşîlik*, s.276-278

Alevîliği, ana hatlarıyla, İslâm içinde bir kesir olarak kabul etmek taraftarıyız. Bu "kesir" (fraction), en uygun ifadesini "mezhep" kavramu içerisinde bulabilir. Bununla, Alevîlik denen olguyu "İslâm-dışı" kabul etmek istemediğimizi ifade etmek istiyoruz.

16. Bkz: Ethem Rûhî Fırlıklı, *Türkiye'de Alevilik, Bektaşilik*, s. I, pr:1

17. Bu konuda tavsiye edilecek önemli bir eser, bir saha çalışması ürünü olan şu kitaptır: Prof. Dr. Orhan Türkdoğan, *Alevi Bektaşi Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul, Haziran 1995

18. Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, Ankara Üniversitesi S. B. F. Yayınları, Ankara, 1967, s.175-176

19. Fârâbî, *El Medînetü'l-Fâzıla*, Nâfiz Danışman çevirisi, s.5

II. Alevîlik

Bu çalışmada Alevîliğin doktriner yapısı üzerinde bir irdeleme ve tartışma açılmayacaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Alevîlik üzerine teorik düzeyde doktriner bir tetkikat yapmak birçok güçlükler ihtiva etmektedir. Bu güçlüklerin en başta geleni, hiç kuşkusuz, İslâm-öncesi Türk kültür tarihi araştırmalarında olduğunun tıpkısı gibi bir güçlüktür: Yazılı kültür unsurları çok az ve kıt, felsefesi, fihkî, kelâmî, akaidî olmayan bir sahada böylesi bir araştırma, büyük ölçüde, "karanlıkta el yordamı ile iş yapmak gibidir."¹⁶

Ancak, kısaca söylendikte, kanaatımızca, Alevîliği, ana hatlarıyla, İslâm içinde bir kesir olarak kabul etmek taraftarıyız. Bu "kesir" (fraction), en uygun ifadesini "mezhep" kavramı içerisinde bulabilir. Bununla, Alevîlik denen olguyu "İslâm-dışı" kabul etmek istemediğimizi ifade etmek istiyoruz. Bu, sadece şahsıma ait bir iyi niyet gösterisi değildir; Alevîlerin büyük bölüğü, yapılan birçok saha araştırmasının sonuçlarına göre, esas itibariyle, kendilerini Sünnîlik ve genel Şîlik dışında görmektendirler ama "*İslâmlık dışında*" görmekte de değillerdir.¹⁷

Alevîlik ve Köylülük-Köy Kültürü; Kültürel Gecikme

Alevîliğin en temel probleminin "Tarihî Kültürel Gecikme", bir "*Köylü/Taşralı Kültürü*" olarak ortaya çıkmış olma ve öyle kalması olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi buna kısaca değinelim.

Köy ve Değişme

Modern Tarım Sosyolojisi'nin kurulmasından önceki dönemlerde, köylülük hakkındaki kanaatler, genellikle "**Ebedî Köylülük**" olarak adlandırılır. **Ebedî Köylülük** doktrinine göre, köylülük, bütün

sosyal değişmeler karşısında statükocu bir tavır kor. Özellikle W. H. Biehl'e göre, Burjuvazi ve İşçi sınıfları toplumun gelişmesini temin eden "**hareket kuvveti**" olmasına karşılık, Aristokrasi ve Köylüler toplumun "**değişmez kuvveti**" hükümdedirler.¹⁸

Köylülüğün bu statükocu, durağan özelliği hakkındaki bu genel kanaat, çok eskiden beri yaygındır. Belki de bundan dolayıdır ki Köy hiçbir klasik düşünürün ilgisini çekmeye muvaffak olamamıştır. Nitekim, bütün Antikçağ filozofları Köy'ü görmezlikten gelerek tüm dikkatlerini Şehir'e çevirmişlerdir. Platon, Köylüleri İşçiler ile birlikte—buradaki "işçi" ibaresi kavramsal olarak sanayi dönemindekinden çok farklı bir anlam içermektedir—toplumun en alt tabakasında bulunan insanlardan addetmekte ve tasarlamış olduğu İdeal Devlet düzeninde onlara, bir bedende ki ayaklar gibi en aşağı seviyede bir rol yüklemektedir. Türk filozofu Fârâbî, Köy'ü "eksik topluluk" olarak nitelendirmekte ve "*hayrın efdâli ve kemâlin âlâsı şehirden ufak olan topluluk merkezlerinde değil şehirlerde elde edilebilir*" demektedir.¹⁹

Keza, Oswald Spengler, bütün tarihî hareketlerin şehirlerde vuku bulduğunu, köylülüğün "tarihî olmayan" bir sosyal olgu olduğunu ileri sürmekte, Köy'ü bir nevi anakronik addetmekte, Tarih kavramını sadece Şehir'e hasretmektedir. Bütün ihtilâl stratejisini toplumun dinamik gücü, devrimin motoru olarak kabul ettiği Proleterya üzerine kurgulayan Lenin, köylüleri "ihtilâlin ayak bağı" olarak görmektedir.

"**Durağan Köylülük**" olarak da isimlendirilmesi mümkün olan Ebedî Köylülük tezinin, Köy'ü bütün sosyal hareketler karşısında katıksız bir duyarsızlık sahibi, gelişmeler ve değişmeler karşısında adetâ bir katı "frenleyici kuvvet" rolü üstlenmekle, hattâ bir nevi "medeniyet-karşıtı" olmakla itham etmesi kuşkusuz çok aşırı bir iddiadır. Nitekim, Modern Tarım Sosyolojisi,

Köy'ün, Ebedî Köylülük tezi taraftarlarınca ileri sürüldüğü gibi sosyal hareketlilik karşısında kesin bir frenleyici kuvvet rolü üstlendiği iddiasını, ampirik vakıalara istinad ederek reddetmekte ve Köy'ün, sosyal hareketliliklerden muhtelif şekillerde etkilendiğini ileri sürmektedir. Köy'ün sosyal hareketlilik (mobilité) ile olan bu ilişkisi, Türkiye bakımından da ciddi bir önem taşımaktadır.

Ancak, buradan hareketle, Ebedî Köylülük tezinin, Köy hakkındaki bu iddiaları temelli yanlış olduğu gibi bir sonuca varmak da başka bir yanlışlık olacaktır. Köy, toplumsal hareketlerin tümüyle dışında olmayıp onlardan etkilenmektedir, ama, tarihteki hemen bütün önemli sosyal hareketlerin birer “şehir hareketi” olduğunu söyleyen Spengler’i de tümden haksız görmek mümkün olamaz.

Yani, sosyal hareketlilik açısından merkezin ve asıl hareket ettirici kaynak, “Şehir”dir. Köy'ün sosyal hareketlilik ile olan hemen bütün ilgi ve bağlantıları, Şehir ile olan ilgi ve bağlantılarının bir fonksiyonudur. Gerçekten de, yeni ve farklı bir sosyal oluşumun, yani “sosyal değişme”nin başlangıcı daima Şehir, bitişi ise Köy'dür. Bir sosyal değişim Köy menşeli görünse dahi, bu değişme, mutlaka Şehir ile irtibatlıdır. Organizmacı bir metafora teşebbüs edecek olursak, Köyler, adetâ bir gövdedeki parmak uçları gibidir; kanın, en geç parmak uçlarına ulaşması gibi, sosyal değişmeler de en geç Köy'e ulaşır. Burada Köy'ün, Ebedî Köylülük tezi taraftarlarınca oldukça ileri bir hadde götürülmekle beraber büyük bir doğruluk payı taşıyan bir özelliği dikkat çekmektedir: Köy, hemen daima, sosyal hareketliliklerin, “yeni”nin karşısında bir direnme kaynağı ve “eski”nin sığınağı olmuştur.

Köy'ün bütün değişmeler karşısında ilgisiz, tamamiyle içine kapanık, her türlü değişmeyi reddedici olduğu iddiası bütünüyle kabul edilir nitelikte olmamakla

beraber sosyal değişmelerde lokomotif rolünü üstlenen Köy değil Şehirdir ki bu, ampirik ve tarihi bir vakıadır. Köy, esas itibariyle bir “kapalı toplum” (secret society) olup, buna mukabil, Şehir, “açık toplum” (manifest society) hükmündedir.

İmdi, büyük hareketler kapalı toplumdandan değil açık toplumdandan çıkar. Nitekim, hiçbir “devrim” Köy'den çıkmış değildir; Köy'den, olsa-olsa zavallı ve çaresiz “köylü isyanları” çıkar ve bunlar da daima trajik bir şekilde bastırılırlar.

“Merkez” olan Şehir'den başlayan her sosyal hareketlenme gibi çığır açıcı bütün toplumsal oluşumlar, yani “devrimler” de zamanla dalga-dalga çevreye yayılarak en sonunda, “muhit” olan Köy'e ulaşır. Ne var ki, Köy'e ulaşan bu devrim dalgasının Şehir'deki ile arasında önemlice bir ‘faz farkı’ oluşmuş, ‘genliği’ çok düşmüş, ‘virtüöz’ yani tahrip olmuş, deforme bir hal almıştır.

Fakat Köy'e gelerek yerleşen, sanki hep ezelden beri mevcutmuşçasına bir sabitlik hissi uyandıracak kadar durağan bir karaktere, statükoya kavuşan ve “köylü” olan bu dalganın bir de geri çekilmesi vardır. Bir sosyal hareketlilik dalgasının geri çekilmesi, esas itibariyle bir sosyal değişmeden başka birşey değildir; eskiyi yerinden oynatan, yerine bir şekilde başka ve farklı birşey ikame etmeye çalışan her toplumsal kımıldama, bir toplumsal değişmedir. Köy'e kadar gelip yerleşen ve statükoya kavuşan belirli bir sosyal oluşum, bir başka yeni sosyal hareketlenme tarafından yerinden oynatılır: “geri çekilme” budur.

Bu geri çekilme işleminde bu prosedür ters (invers; mâkûs) çalışmaya başlar. Zira, yukarıda da sözü edildiği üzere, Köy, sosyal hareketlilik katsayısı düşük olduğu için statükoya çok meyyaldır, bu yüzden de oraya bir kere yerleşenin yerinden edilmesi zorlaşmaktadır. Ancak, bu hususta şu şekilde bir trajik durumla karşılaşıldığını da

Yani, sosyal hareketlilik açısından merkezin ve asıl hareket ettirici kaynak, “Şehir”dir. Köy'ün sosyal hareketlilik ile olan hemen bütün ilgi ve bağlantıları, Şehir ile olan ilgi ve bağlantılarının bir fonksiyonudur. Gerçekten de, yeni ve farklı bir sosyal oluşumun, yani “sosyal değişme”nin başlangıcı daima Şehir, bitişi ise Köy'dür.

“Köylü Müslümanlığı” olarak adlandırılabilen bu Müslümanlık, hemen hiçbir virtüöz yanı kalmamış, kaba-saba bir reâyâ ideolojisine dönüşmüştür: Estetiği yoktur, felsefesi yoktur, ilmi yoktur, “en âlim köy hocası”nın kitaplığı iki raf dolduramaz; o, esas itibariyle, sâf ve temiz bir inanç ve bir de naif bir irfân üzerine temellendirilmiştir.

belirtmek icap eder: Köy, “eski” için bir “sığınak”tır, ama, “son sığınak”tır. Köye sığınan bir sosyal olgu, artık “bitme” noktasına gelmiş kabul edilebilir. Bunun içindir ki, geri çekilme işlemi esnasında, bir inanç, bir ideoloji için en sonra geldiği, en geç girdiği Köy, en son sığınma melcei olurlar. Bu itibarla Köy, toplumu yerinden oynatan hareketler karşısında başka yerlerdeki bütün direnme gücünü kaybeden ideolojiler ve inançlar için son savunma hattını, son savunma ve direnme noktasını oluştururlar.

Köy ve Din, veya Köylü Dini

Aynı keyfiyet Dinler için de geçerlidir; hiçbir din köyden doğmamıştır, hiçbir peygamber köylü değildir. Her din Şehir’den doğar, en sonra Köy’e ulaşır. Eğer bir dinde bir şekilde bir çekilme olursa, onun da son sığınma melcei yine Köy olmaktadır. Yani Köy, aynı zamanda dinlerin de son savunma hattını, son savunma ve direnme noktasını oluştururlar.

Eğer bir din Şehir’de iddialarını kaybedip de Köy’e iltica etmişse, bu, o din için son derece kritik ve trajik bir durum hasıl olması demektir. Artık, o dinin niteliksel olarak büyük bir irtifa kaybetmesi demek olan bir hale tebdil olmasıdır ki bunun adı kısaca “**Köylü Dini**”dir.

Türkiye’de klasik dönemde şehirler genel olarak köylerden daha dindar olmuştur. Hattâ, Alevilik, İslâm’ın köylere kadar iyice nüfuz edememesinin bir sonucudur; Alevilik Köy’de kaldığı için İslâm’ın kıyısında, marjında kalmıştır..

Bu arada, Batılılaşma ile birlikte başgösteren yeni sosyal değişme de, en geç köylere ulaşmıştır. Batılılaşma. İstanbul gibi büyük şehirlerde—hassaten İstanbul’da—ve yine hassaten elitlerde, yani piramidin en tepesinde başlamıştır. İstanbul’un elit muhitlerinde başlayan Batılılaşma karşısında geri çekilen İslâmilik önce İstanbul içerisinde *savunma hatları*

oluşturmuştur. Pera, Harbiye, Beyoğlu, Taksim, Şişli ...ilh. bu yeni hareketin merkezi iken Fatih başta olmak üzere Sur-içi, Üsküdar...ilh. Müslümanlığın sığınma, savunma ve direnme noktaları olmaya başlamıştır. Fakat daha sonraları İstanbul’dan kovulan Müslümanlık kendisine son hayat alanı, son sığınma mercii olarak, bilmecebûriye, taşra’yı ve köy’ü seçti; daha doğrusu, Müslümanlık, taşra’ya ve köy’e ‘sığındı’, ‘iltica etti’. Bu ‘iltica’, yeni bir Müslümanlık tipi ortaya çıkardı. Kısaca “*Köylü Müslümanlığı*” olarak adlandırılabilen bu Müslümanlık, hemen hiçbir virtüöz yanı kalmamış, kaba-saba bir reâyâ ideolojisine dönüşmüştür: Estetiği yoktur, felsefesi yoktur, ilmi yoktur, “en âlim köy hocası”nın kitaplığı iki raf dolduramaz; o, esas itibariyle, sâf ve temiz bir inanç ve bir de naif bir irfân üzerine temellendirilmiştir. Köylü Müslümanlığı, köylülük değerleri ile İslâmî değerlerin birbirine karışmış ve içiçe girmiş olmasıyla vücut bulmuş olduğu için, çok kereler, İslâm olduğu sanılarak ileri sürülen birçok şeyin de, aslında birer köylü değeri olduğu da gözden kaçmaktadır.

Fakat Türkiye’nin yaşamakta olduğu sosyal değişim sürecinin ilginç ve mücizevî bir gelişmesi oldu: Özellikle 1950’den sonra başlayan, ama esas hızına 1980’lerde ulaşan bir tersine hareket vuku buldu. Köylere sığınan Müslümanlık, şehirlere geri dönmeye ve şehirlere kuşatarak düşürmeye, yeniden fethetmeye başladı. Şehirlerin levantenleri, onların, yani bu vatanın asıl sahiplerinin bu dönüşünü asla hazmedemediler: Pizza-Lahmacun savaşı, bu geri dönüşün bir sembolüdür. Fakat şehirlere geri dönen bu Müslümanlık, virtüöz niteliklerini kaybetmiş ve köylüleşmiş bir Müslümanlıktır. Ne var ki, köylü de olsa. Müslümanlık, bir “hayat sistemi” olmak iddiasını, bu insanlarla beraber tazelemiştir. Evet, şurasını açıkça itiraf etmek gerekir: *Eğer köylerden şehirlere bu akın olmasa da 1950-öncesi dönemde olduğu gibi köylerle*

şehirler birbirinden kopuk yaşamaya devam ediyor olsalardı, Türkiye’de Batı’nın kültürel tahribi çok daha derinlere inerdi. Köylülerin dine bakışları daha derinlikli değil, ama daha samimîdir ki buna kısaca, “ihlâs” da diyebiliriz; köylüler, şehirlilere nazaran daha kaba, daha basit, ama daha samimî, daha ihlâslı Müslümanlardır.

İşte, Türkiye’de bugün bizim sağ-kanat sünnîlik olarak tanımladığımız kitle, kısaca, budur.

Görüldüğü gibi, bu ‘köylüleşme’ sürecini Türkiye’de Sünnîlik de yaşamıştır. Fakat, asıl olarak Alevîlik, gerçek anlamda bir ‘köy dini’ karakterindedir. O, sonradan köylüleşmiş/taşralılaştırılmış bir şehirli din değil, köyde/taşrada doğmuş, hep köylü/taşralı olmuş bir dindir; yani, Alevîlik, bir ‘köylüleşmiş din’ değil, bir ‘köylü dini’dir; hep ‘köylü’ olmuş bir ‘İslâm anlayışı’dır.

Bu köyde ve/veya taşrada doğma ve hep köyde/taşraya mahkûm olma, Alevîlik’te müthiş ve çok derin bir “kültürel gecikme” ve “kültürel yetmezlik” yaratmıştır.

Mezhebî Fetret Unsuru Olarak Kullanılmak İstenen Alevîlik Olgusunun Tarihi Arka-Planı

Gerek Alevîlik mezhebi ve gerekse de Kürt etnisitesi, “Türkiye’nin geri kalmışlığının ve Anadolu Millî Birliğinin geç tesis edilmesi”nin bir sonucu olarak ortaya çıkan, “*etnik ve mezhebî unsurların entegrasyonunun tamamlanamaması*”nın, bu iki unsurun da hep köyde/taşrada, yani “kırsalda” kilitlenmesinin günümüze kalan birer faturasıdır.

Sosyolojik olarak baktığımızda, hem Kürt etnisitesinin ve hem de Alevîlik mezhebinin, büyük şehir kültürü ile entegre olamamış, *periferik kültür unsurları* olduğunu söyleyebiliriz.

içerisinde, siyasi kabîlecilik bilincini kırmaya, en yüksek toplumsal organizasyon tarzı olarak “millet” kimliğine ulaşmaya en üst düzeyde muvaffak olan, Türk birliğini en fazla sağlayan, Anadolu Türklüğü olmuştur. Bu, Osmanlı’nın tarih çapındaki muazzam bir başarısıdır. Ancak, buna rağmen, hâlâ önemli zaaflarımız devam etmektedir ki, bunların günümüzdeki somut şekli, mezhep ve etnisite entegrasyonundaki zaafiyetin bir sonucu olan, Alevî ve Kürt meseleleridir.

Burada sadece ve çok kalın çizgilerle, Anadolu Alevîliği’nin ve Sünnî-Alevî ihtilâfının tarihî arka planına kısa bir atfî nazar edilecektir.

Selçuklu’dan sonra yaşanan Beylikler Fetreti, özellikle Orta ve Doğu ve Güney-Doğu’da kültür harmanlanmasını ve entegrasyonunu zayıflatmış, bu durum, Osmanlı’nın Anadolu’da geç ilerlemesi ile uzun müddet daha varlığını korumuş, Timur ile birlikte tekrar ihyâ edilmiş ve ancak Yavuz’un Anadolu Birliği’ni sağlaması ile olumlu bir süreç başlatılabilmıştır. Ancak, bundan sonra da, dünya ticaret güzergâhlarının değişmesi, İpek Yolu’nun ekonomik değerini kaybetmesi, İran ile bitnek-tükemek bilmez savaşların cereyan etmesi, aşiret hayatından yerleşik hayata geçiş konusunda gösterilen direnç, ardı-arkası kesilmeyen isyanlar, Doğu, Güney-Doğu ve İç-Anadolu’yu çok olumsuz yönde etkilemiş, bu menfi unsurlara, bölgenin coğrafyasının haşinliği, ekonomik verimsizliği ve insanının ve toplumunun özel yapısı eklenince bu bölgeler,—özellikle Doğu ve Güney-Doğu—ekonomik olarak gerileme içerisine girmiş, buna, imparatorluğun son yıllarında yaşanan genel çöküntü de eklenince ekonomik gerileme bir yıkım haline dönüşmüş, bunun sonucu olarak, Anadolu kalkınamamış, modern anlamda şehirleşememiş, Kürtlerin ve Alevîlerin “bütün” ile entegrasyonu çok yavaşlamıştır.

Gerek Alevîlik mezhebi ve gerekse de Kürt etnisitesi, “Türkiye’nin geri kalmışlığının ve Anadolu Millî Birliğinin geç tesis edilmesi”nin bir sonucu olarak ortaya çıkan, “etnik ve mezhebî unsurların entegrasyonunun tamamlanamaması”nın, bu iki unsurun da hep köyde/taşrada, yani “kırsalda” kilitlenmesinin günümüze kalan birer faturasıdır.

Şurası bir hakikattir ki, bütün Türkler

İran’da Sünnî Akkoyunlu hanedanının

“Sünnî-Şîî/Alevî ihtilâfı” olarak nitelendirilebilecek olan bir ihtilâf kaynağıdır. “Sünnî-Şîî/Alevî ihtilâfı” doktriner bir ihtilâftır ve bu doktriner ihtilâf, siyasî olarak bir “Osmanlı-İran ihtilâfı”na dönüşmüş ve Anadolu’da Alevî-Sünnî farklılığını körükleyen ve besleyen etken ve âmillerden oluşur.

Osmanlı ile çekişmesi de çok talihsiz ve trajik bir gelişimin başlangıcını oluşturmuştur. Akkoyunlular’ın çöküşünden sonra İran’da iktidarı ele geçiren Safevîler’in asıl kaynağı Orta-Anadolu’dan göç eden Alevî-Kızılbaş Türkmenleri olduğu için Safevîlerin Anadolu ile çok farklı bir organik bağı ve bağlantısı teessüs etmiş, bu bağ. Alevîler’in Osmanlı devleti nezdinde belirli bir miktar şâibeli telakki edilmesine yol açmış. Alevîler, bütün olarak olmasa bile, bir nebze, ‘Osmanlı içindeki İran yandaşları’ olarak görülmüştür. Buna, zamanla bir başbelâsı haline gelen Yeniçerilik kurumunun Alevî-Bektâşî bağintısı da eklenebilir. Bunun yanında, Alevîler ile Sünnîler arasındaki doktriner bazı farklılıklar da, aralarında evlenme, ticaret v.b. medenî kurumlarla yakınlaşma ve bütünleşmeyi çok fazla imkânlı hale getirmemiştir. Burada bu gibi doktriner ve tarihî ihtilâflar hakkında bir tartışma açılmayacak ve bir hüküm verilmeye de kalkışılmayacaktır. Ancak, Osmanlı devletinin ve çoğunluğu teşkil eden Sünnîlerin Alevîlere bakışlardan birisinin *İran yakınlığı iddiası* ve diğerinin de *doktriner farklılık* olduğunu söyleyebiliriz. Safevîler’in Gulat Şîa’dan olmalarının Sünnî bir devlet, hattâ İslâm dünyasının ezici çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet’in mânevî reisi olan Sünnî bir devlet üzerinde itici, olumsuz bir etkisi olduğu inkâr edilemez bir realitedir. Nitekim aynı iticilik, Safevîlerde de Osmanlılar için vâridi. Bu, “Sünnî-Şîî/Alevî ihtilâfı” olarak nitelendirilebilecek olan bir ihtilâf kaynağıdır. “Sünnî-Şîî/Alevî ihtilâfı” doktriner bir ihtilâftır ve bu doktriner ihtilâf, siyasî olarak bir “Osmanlı-İran ihtilâfı”na dönüşmüş ve Anadolu’da Alevî-Sünnî farklılığını körükleyen ve besleyen etken ve âmillerden oluşur. Yani, bugünkü Alevî-Sünnî farklılığı, tarihsel olarak, büyük ölçekte, Osmanlı-İran ihtilâfına dayanmaktadır ve öz olarak ifade edilecek olursa, mezhebî/doktriner öğeler de taşımakla beraber, tarihsel olarak, doktriner öğelerden ziyade, siyasî öğelere dayanmakta olan bir

meseledir ki kökü tarihtedir ve bugün için ise, tarihte olduğu kadar, aktüel bir değer ifade etmekte değildir; yani, kökü tarihte olduğu gibi, kendisi de “asıl gövdesi” itibarıyla tarihte kalan bir mesele haline gelmiştir. Zira, günümüz Anadolu Alevîliği’nin İran ile hiçbir organik bağı kalmamıştır

Meselenin kaynağında doktriner ihtilâflar da bulunmakla beraber asıl kaynağın tarihten, Osmanlı-İran ihtilâfından kaynaklandığını söylemiştik. Şimdi bunu bir miktar özetleyelim.

İmdi; Osmanlı ile İran arasındaki bu gerginlik, sadece Sünnî-Şîî/Alevî doktriner farklılığından ileri gelen ve sadece ondan beslenen doktriner ve siyasî bir ihtilâf değildir. İran, Sünnî bir Türk devleti de olsaydı, benzer ihtilâflar olacağı kesindir. Çünkü, *Osmanlı-İran ihtilâfının birinci sebebi, tarih ve coğrafyadan kaynaklanmaktadır*. Nitekim, aynı coğrafi faktörler, ikisi de Türk olan Osmanlı ve Memluklu’yu da zamanla hasım kılmıştır. Şöyle de diyebiliriz: İran, daima Osmanlı için ve Osmanlı da İran için itici olmuştur. Bunu şöyle genelleştirebiliriz: *İran’ı elinde tutanlar ile Anadolu’yu elinde tutanlar arasında bütün tarih boyunca, daima ihtilâflar olagelmıştır*.

Anadolu -İran ihtilâfı geleneği

Anadolu-İran ihtilâfı geleneği, kökleri tâ Antik Yunan, İskender ve Roma ile Antik İran’a kadar uzanan bir gelenektir. Coğrafya, Anadolu’dakiler ile İran’dakileri birbirine düşman kılmıştır. Bu durum, Siyaset ile Coğrafya arasındaki yakın münasebetin bir neticesidir. Zira, şunu ileri sürmek mümkündür: İbn Haldûn’un da mealen belirttiği gibi, Coğrafya ve İktisad, Tarih’i belirler.²⁰

Anadolu hâkimlerine göre İran, onların doğuya giden yollarının üzerindeki set’tir ve ortadan kaldırılması gerekir. İran’ın hâkimlerine göre de Anadolu hem bizâtihi

20. İbn Haldûn.
Mukaddime. Bölüm:
II/1 v.dv.

bir zenginlik kaynağıdır ve hem de daha ilerisine gitmek için aşılması gereken bir mânia'dır. Bu yüzden de Anadolu ve İranlı cihangirlerin en büyük projelerinin başında birbirlerinin topraklarını ele geçirmek gelmiş, antik çağlardan beri İranlılar'ın en önemli yayılma hedeflerinden birisi Anadolu, Anadolu'lular'ın en önemli yayılma hedeflerinden biri de İran olmuştur [burada 'İranlı' tabiri ile sadece 'Farslılar'ı değil, en geniş ve kapsayıcı anlamıyla, 'İran hâkimleri'ni, 'Anadolu' tabiri ile de 'Anadolu hâkimlerini' kastetmekteyim]. Antik tarih, Makedonlar, Yunanlılar ve Romalılar ile İran arasında bitip-tükenmek bilmeyen harplerle doludur. İranlılar Anadolu'lular'ı, Anadolu'lular da İranlılar'ı dengelemişler ve birbirlerinin daha ileriye geçmesine mâni olmuşlardır. Bu denge en esaslı şekline Roma zamanında kavuşmuş, her iki taraf da birbirinin hudutlarını daha fazla zorlayamamıştır. Anadolu-İran ihtilâfı geleneği, Osmanlılar zamanında da devam etmiştir.

Turanlı-İranlı ihtilâfı geleneği

İkinci bir faktör, yine derin tarihsel kökleri olan, “**Turanlı-İranlı ihtilâfı geleneği**”dir. Çok eski çağlardan beri Turanîler ile İranîler arasında tarihsel bir uyumsuzluk var-olagelmıştır. Bu uyumsuzluğun asıl sebebinin de coğrafya olduğunda kuşku yoktur. İran platosu Turanlılar için hem münbit bir alan ve hem de Orta-Doğu ve daha ilerisine uzanılabilir bir köprüdür ve İran hâkimleri bu köprüyü tutmuşlardır: Orta-Asya ise İranlılar için, uçsuz-bucaksız bir zenginlik alanı anlamına gelmektedir ki bütün bunlar da ciddî bir ihtilâf için yeterli olmaktadır. En eski çağlardan beri İran ve Türk edebiyatı bu ihtilâftan kaynaklanan çatışma ve cıdallerin hikâyeleri ile doludur. Kadîm Farsî din olan Zerdüştlük'teki Turan düşmanlığı ne ise, Sünnî İran'ın büyük tarih ve tefsîr âlimi Taberî'deki veya büyük şair Firdevsî'deki Türk düşmanlığı da aynı derece ve mertebededir. Aynı duyguları Türklerin de İranlılar

hakkında beslediğine kesin gözüyle bakabiliriz.

Osmanlı'daki Doğu Sendromu

Üçüncü faktör, “**Osmanlı'daki Doğu Sendromu**”dur. Türklerin Anadolu'da kurmuş oldukları, birbirinin ardılı ve bütünleyicisi iki büyük siyasî organizasyon ve medeniyet olan Selçuklu ve Osmanlı, doğudan gelen Asyalı fatihlerce sarsılmış, büyük felâketlere sebebiyet vermiş, ve bu da Anadolu Türklüğü'nde, son derecede itici, son derecede nâhoş bir “Doğu Sendromu” oluşturmuştur. Denebilir ki Osmanlı Doğu'dan daima çekinmiş, bu sebeple de Doğu'ya karşı daima müteyakkız, güvensiz olmuştur. Moğolların ve Timuruların Anadolu'yu istilâsının felâket dolu hatıraları Anadolu insanının hafızasından bugün dahi silinmemiş, uzun asırlar boyunca Anadolu için, Doğu, Ye'cüc ve Me'cüc'ün geleceği kapı gibi görülmüştür. Osmanlı'nın, Timurlu baskısından henüz kurtulmuş olduğu bir dönemde Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kendisini Timur yerine koyarak onu takliden Anadolu'ya sarkması bu sendromu yeniden canlandırmış, arkasından Safevî İsmail'in aynı teşebbüsü tekrarlaması ve Uzun Hasan'dan farklı olarak araya bir de—neredeysen bir ‘başka din’ gibi algılanan—bir mezhep ihtilâfının girmesi, bu sendromu yeniden alevlendirmiş ve arada kalın bir düşmanlık seti oluşmuştur. İran'da hüküm süren bütün hânedanların (ki hemen hepsi Türk'tür; meselâ Çaldıran, Türk dünyasının bir iç-savaşıdır) Hıristiyan Batılılar ile Osmanlı'yı yıkmak için türlü çeşit ittifaklara girmekte bir beis görmediği, bilinen bir husustur. Bunun için de, Osmanlı'nın indinde, İran'a yakınlık ve sempati hisleri besleyen herkes şâibe altında olmuştur.

İran kültürünün güçlülüğü

Dördüncü bir faktör de, “**İran kültürünün güçlülüğü**”dür. İran kültürünün, tarihin en eski ve köklü kültür-

Osmanlı ile İran arasındaki bu gerginlik, sadece Sünnî-Şii/Alevî doktriner farklılığından ileri gelen ve sadece ondan beslenen doktriner ve siyasî bir ihtilâf değildir. İran, Sünnî bir Türk devleti de olsaydı, benzer ihtilâflar olacağı kesindir. Çünkü, Osmanlı-İran ihtilâfının birinci sebebi, tarih ve coğrafyadan kaynaklanmaktadır.

Özellikle Cumhuriyet ile birlikte başlayan sınıflaşma ve yoğunlaşan şehirlileşme ve bununla bağlantılı olarak git-gide hızlanan iç-göç, gerek Kürtlerin ve gerekse de Alevilerin, toplumun bütünü ile entegrasyonunun hızını ve yoğunluğunu artırmıştır.

lerinden birisi olduğu muhakkaktır. Bu kültürün en önemli özelliklerinden birisi de, kendisine sahip ve hâkim olanı mass edebilme konusundaki yeteneğidir. Filhakika, İran'a hâkim olan yabancı bir unsur, Fars kültürünün derin tesiri altında zamanla Farsî bir karakter kazanabilmektedir. Meselâ, İran'ı ele geçiren İslâm, zaman içinde bir "Farsî İslâm" niteliği kazanmıştır. Keza, İran'ı ele geçiren muhtelif Türk ve Moğol hânedanları (Selçuklular, Gazneliler, İlhanlılar, Safevîler, Kacarlar .ilh) zaman içerisinde bu kültürün tesirini kapmışlardır (meselâ Selçuklular'ın resmî ve edebî dili Farsça'dır) ki bilhassa Safevîler'le beraber, İran'ın mezhebî ve coğrafi sebeplerle gerek Doğu Türklüğü ve gerekse de Batı Türklüğü ile teması zayıflamış, hânedan git-gide daha fazla Fars unsura dayanmak zorunda kalmış, Farsileşme hızlanmış ve aslında bir Türk devleti olan İran, zaman içinde, Türk hânedanların elinde Farslaşmıştır.

Böylece, yoğun Fars nüfusun ve güçlü Fars kültürünün tesiriyle git-gide İranlılaşan İran hâkimi Türkler ile, Anadolu'nun hâkimi olan Türkler arasında, tarihten gelen bütün ihtilâf gelenekleriyle birlikte uzlaşmaz düşmanlıklar oluşmuştur. Yapılan bütün sulh antlaşmaları, aslında, her iki gücün arasında kurulmuş olan dengenin aşılamayacağına anlaşılmasının getirdiği bir zorunluktan başka birşey değildir ve hattâ bu durumun, günümüz için de fazla değişmiş olduğu söylenemez.

Günümüz için değişen şudur: *İran Şiası ile Türkiye Şiası arasındaki bağlantılar, aradan geçen uzun süre zarfında hemen-hemen tamamiyle kopmuştur.*

Safevîler'in İran'da başlattığı ve zora dayanan, despotik yönetemlerle yürütülen resmî Şiîlik, önceleri Anadolu Aleviliği ile hemen-hemen özdeş iken, zamanla çok farklı bir çizgiye oturmuş, aşırılıkları törpülenmiş, bir reform süreci yaşamış ve sonunda Ehl-i Sünnet tarafından biraz ker-

hen de olsa, "daire-i İslâm"dan sayılmasına yol açabilecek mâkul bir noktaya çekilmiş, yani Gulat Şîa'dan Mütedit Şîa olan Câferiye Şiası'na ulaşmıştır. Halbuki bu uzun sürede, İran Şiası ile fiilî bağlantısı kesilen Anadolu Şiası, yani Alevilik, İran'daki güçlü yazılı kültürün gelişmelerinden mahrum kalmış, bu da onun büyük ölçekte, git-gide kendi içine kapanık, gelişmemiş bir periferik kültür, şehirlileşmemiş dağlı ve köylü Türkmenlerin kültürü olmasına ve—zaten hiçbir zaman tam olarak kopmadıkları—kadîm Şâmân kültürü ve bazı antik inanç bakıyeleri ile İslâm inançlarının bir karmaşası, harmanlanması, bir çeşit sentezi yahut eklektizmi haline dönüşmesine yol açmış; ancak bunun yanında, Sünnî kültür ile temasa geçilebilen bazı yörelerde—Güney-Doğu'nun bazı yörelerinde olduğu gibi—bir çeşit Sünnileşme sürecine girmesine de yol açmıştır.

Anadolu'nun yukarıda kısaca özetlenen ekonomik çöküntüsü, Kürt etnisitesinin entegrasyonunun gecikmesinde oynadığı rolün bir benzerini burada da oynamış ve Alevilik, toplumun bütünü ile tam olarak entegre olamamıştır. Fakat bu, Türk devletinin hiçbir zaman Kürdünü de Alevisini de toplumdaki izole etmeye yönelik bir politika takip ettiği anlamına gelemez. Yani Türk toplumunun merkez unsurları ile çevre unsurları arasında yoğun ve hızlı bir entegrasyon süreci gözlemlenmemektedir, ama, bu, Devlet'in bilinçli bir ayırım politikasının mahsûlü değildir. Özellikle Cumhuriyet ile birlikte başlayan sınıflaşma ve yoğunlaşan şehirlileşme ve bununla bağlantılı olarak git-gide hızlanan iç-göç, gerek Kürtlerin ve gerekse de Alevilerin, toplumun bütünü ile entegrasyonunun hızını ve yoğunluğunu artırmıştır.

Nitekim, meselâ Türkiye, Irak'da olduğunun aksine, belirli bir bölgesini 'Kürdistan' olarak ilân edip onun diğer bölgelerle olan bağını ve bağlantısını

kesmemiş, Türkiye'nin bütün sathı bütün vatandaşlarına açık tutulmuştur. Bunun sonucunda Türkler ile Kürtler, Sünnîler ile Alevîler, özellikle Batı-Anadolu, Ege ve Trakya'da, daha yakın sosyal münasebetlere girişmişler, iç-içe bir hayat tarzını kabullenmişler, sadece aynı mahalleyi değil, aynı apartmanı paylaşmak durumunda kalmışlardır. Bir milyon civarında tahmin edilen Türk-Kürt evliliği ile oluşmuş aile sayısı, Türkler ile Kürtlerin aynı zamanda 'aynı aileyi de paylaştıklarının' bir göstergesidir. Bunun, bir yakınlaşma ve karşılıklı, asgarî müştereklerde buluşma hasıl etmesi elbette kaçınılmaz olacaktır.

Türkiye Aleviliği'nin Genel Yapısı

Türkiye Aleviliği de Sünnîlik gibi üç ana gruba taksim edilebilir: Merkez, Sağ ve Sol.

1: Merkez Alevîlik

Burada Merkez Alevîlik diye, özellikle, Sünnîler ile kitlesel halde ve yoğun bir şehirli örgütlenme tarzında yüz-yüze gelmemiş, kendi içinde kapalı devre yaşayan köylü ve/veya taşra Aleviliği kastedilmektedir ki buna “**Otantik Anadolu Aleviliği**” de denebilir.

Merkez Aleviliğin kendi içine kapanmasında ve Sünnî büyük kitle ile temasının zayıf olmasında şu etkenlerin âmil olduğunu söyleyebiliriz:

1: Akaid faktörü:

Bu, akaid noktai nazarından “Kızılbaş-Yezid İhtilâfı” olarak nitelendirilebilecek soğukluk kaynağıdır. Bu ihtilâf, her iki kitlenin arasında açık bir kavgaya, bir cidale dönüşmemekle beraber belirli bir mesafenin oluşmasına yol açmıştır. Alevîler'in—çok büyükçe bir bölümü—namaz, oruç, hacc, gusul gibi temel akaid konularındaki farklı ve aykırı tutumları sebebiyle, Sünnîler nazarında “ibâhî” (helâli haramı mübah gören) telakki

edilmiş, hattâ birçok yerde kestikleri yenmemiş, birbirlerinden kız alınıp-verilmemiş ve bu sûretle Sünnî Türkler ile Sünnî Kürtler arasında kurulan mebzul miktardaki ortak aileye mukabil, Sünnî Türkler ile Alevî Türkler arasında bu kabil akrabalıklar, hısımlıklar kurulamamıştır ki bu, karışık-kaynaşmayı bir hayli önleyen bir rol üstlenmiştir. Bunun sonucu, *dezentegrasyon* olmuştur.

2: Coğrafi faktör:

Anadolu'da Alevîlerin çoğunlukla köylerde yaşamakta olması, hemen-hemen her hususta kendi-kendine yeterli olabilen köy hayatının daracık kalıpları çerçevesinde başka yerleşim merkezi ve başka insanlar ve kültürler ile teması önlemektedir. Yukarıda zikredilen ihtilâf faktörü de Alevî ve Sünnî köylerini birbirinden ayırmakta, izole etmektedir. Nitekim, Anadolu'da Alevî ve Sünnî insanların birlikte yaşadıkları karma köyler son derece azdır: “Alevî köyler” ayrıdır, “Sünnî köyler” ayrı; sadece ‘ayrı’ değil ve fakat çok kere de ‘ayrık’. Köy'ü, köylü'yü ve köylülük'ü bizzat nefsinde yaşayarak yakından tanıyan bir kişi, köy hayatının nasıl kapalı bir devre olduğunu bilecektir; bunun için Türkiye'de—çoğunluğumuz köy'ü olduğu için—fazla kitaba da gerek yoktur. Hele eski zamanların köyleri; hiç şehire inmeden—'şehir' dediğimiz de onbin nüfuslu köy azmanı bir kasabadır—köyde doğup köyde ölen nice insanlar vardır. Bu şartlar altında, yukarıda zikredilen ihtilâf faktörü de eklenince, bu karışma ve kaynaşmanın niçin yetersiz bir düzeyde kaldığı kendiliğinden anlaşılır bir husus olacaktır.

3: Dindarlık faktörü:

Anadolu'da Alevîlik nasıl kendisine özgü bir “Alevî geleneği” çerçevesinde yine kendisine has bir “Alevî dindarlığı”na sahip ise, aynı Anadolu'daki Sünnîlik de bir “Sünnî gelenek” çerçevesinde bir “Sünnî dindarlığı”na sahiptir ve de Sünnî

Anadolu'da Alevîlerin çoğunlukla köylerde yaşamakta olması, hemen-hemen her hususta kendi-kendine yeterli olabilen köy hayatının daracık kalıpları çerçevesinde başka yerleşim merkezi ve başka insanlar ve kültürler ile teması önlemektedir. Yukarıda zikredilen ihtilâf faktörü de Alevî ve Sünnî köylerini birbirinden ayırmakta, izole etmektedir.

“Sağ-kanatlaşma” olarak nitelendirilebilecek olan bu değişim, bir yandan Anadolu içindeki büyük yerleşim merkezlerinde ve bir yandan da İstanbul gibi megapollerde, her iki kitlenin birbirine daha yakından temasa geçme ve birbirini daha yakından tanıma mecbûriyeti ile ortaya çıkan durumun bir sonucu olmaktadır.

Müslümanların en dindâr kesimi, genellikle, büyük şehirlerin dışındaki taşra ve köy Sünnîleridir.

Bu durum, Alevîler ile Sünnîler arasındaki akaid meselelerinin, daha az dindâr çevrelere göre daha fazla ön-plana çıkartılmasına yol açmakta ve netice itibariyle, karışık-kaynaşmayı en alt düzeye indirmektedir. Nitekim şehirlerde bir yandan dindârlığın azalması, bunun yanında, şehir hayatının zorunlu kıldığı sosyal münasebet tarzları her iki tarafı yakınlaştıran faktörler olmaktadır.

İşte, söz konusu bu Merkez Alevîlik, şimdi hızla eriyen bir sosyal taban durumundadır. Büyük şehirlere yerleşme, medyatik unsurların hemen her köşe-bucağa girmesi, kapalı kapıları zorlamakta ve yeni oluşumlara zemin hazırlamaktadır.

2: Sağ-kanat Alevîlik

Burada bu terim ile kastedilen, kendi içine kapanık kısa devre yaşantı tarzından açılarak Sünnî ve Şii-Câferî, ama özellikle Sünnî kültür ile temasa geçen ve bu istikamette değişim gösteren Alevîlik verisyonudur. “Sağ-kanatlaşma” olarak nitelendirilebilecek olan bu değişim, bir yandan Anadolu içindeki büyük yerleşim merkezlerinde ve bir yandan da İstanbul gibi megapollerde, her iki kitlenin birbirine daha yakından temasa geçme ve birbirini daha yakından tanıma mecbûriyeti ile ortaya çıkan durumun bir sonucu olmaktadır. Anadolu’daki sağ-kanatlaşmanın ilginç örneklerinden birisi Çorum’da yaşanmakta olup, orada, Anadolu tarihinde ilk defa olarak Alevîler tarafından camiler yapılmaktadır. Keza, Güney-Doğu civarında Alevîlerin bir kısmı—sol-kanat Alevîler tarafından reddedilecek kadar—Sünnîler ile oldukça yakınlaşmış haldedir. Bu satırların yazarının şahsî kanaatine nazaran, bu yakınlaşma ile şu üç oluşum mümkün olabilecektir:

a: Sünnîleşme: Kanaatımızca, sünnîleşme ancak mevzîî kalacak olan bir değişim olabilir ve Alevîliğin büyük kısmını kapsayabilecek bir boyuta ulaşamaz. Bu denli büyük boyutta bir kitlesel dönüşüm, sosyolojik olarak mümkün görünmemektedir. Ancak, Alevîliğin Sünnî kültürün gücü karşısında mâruz kaldığı “kültürel şok”, zamanla daha da derinlere inebilir ki bunun da varabileceği adreslerden birisi, Sünnîleşme olacaktır. İran’daki aşırı Şianın zamanla mütedil Şiaya dönüşmesi de uzun zamanlar boyunca böyle dönüşümlerin imkânı konusunda bir örnek olabilir. Fakat, İran tarihindeki bu dönüşümde devletin bir numaralı müdahil olduğu ve Türkiye için böyle birşeyin söz konusu olamayacağı göz önüne alınmalıdır.

b: Câferîleşme: Alevîliğin varabileceği önemli bir durak olabilecektir, ancak onun da pek fazla büyüme şansının olmayacağını düşünebiliriz. Zira, Alevîliğin gelişim çizgisi Câferîlik gibi olmamıştır; ayrıca, bugünün Anadolu Alevîlerinin büyük bir kısmı için Câferîlik ve İran’daki katı uygulamaları onu Sünnîlik’ten daha az cazip kılmaktadır.

c: “Türk Şîası”na dönüşme: Bu, Sünnîlikten olduğu kadar Câferîlik’ten de etkilenmiş, Sünnîler tarafından ibâhîlik ithamına yol açan hususları önemli bir ölçekte terk etmiş yeni ve farklı bir Alevîlik oluşumu demektir ki bu sebeple onu, “Türk Şîası” veya “Anadolu Şîası” olarak da adlandırabiliriz ki bu da Alevîliğin sözlü din kültüründen yazılı din kültürüne geçişi, daha bir rafine, daha şehitli, daha sofistike, daha medenî, daha mütedil hale gelişi demek olacaktır. Bu ise, herşeyden önce bir Fıkh ve bir Akaid oluşturulmasını gerekli kılmaktadır.

Ancak, henüz yolun başında bulunduğu da unutulmamalıdır. Yine şu da unutulmamalıdır: Türkiye’de nasıl ki Alevîlik bir oluşum ve değişim geçirmekte ise, Sünnîlik de bir oluşum ve değişim

geçirmektedir. Dikkatli bir gözlemci şunu görebilecektir: Hiçbir şey eskisi gibi değildir; artık, *yeni bir Sünnilik ve yeni bir Alevilik* oluşmaktadır.

3: Sol-kanat Alevilik ya da Alisiz Alevilik

Sol-kanat Alevilik'in en genel ve belirleyici özelliğinin “İslâm-dışılık”, yani “Alisizlik” olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar için Ali, sadece bir ‘kült’ür, bir atlama taşıdır ve tarihî bir kişi olan Ali—Alî bin Ebî Tâlib; Sünnîlerin her zamanki saygı dolu ifadesi ile: Hazret-i Ali—ile organik bir ilgisi yoktur. Burada “Ali”, gerçek kişiliğinden soyutlanmış ve bir “protesto ve isyan kültü”nün sembolü haline dönüştürülmüştür.

Sol-kanat Alevilik'i de iki ana gruba ayırabiliriz: Şâmânistik/Hümanistik Alevilik ve Ateistik Alevilik:

a: Alevilik Dini (Şâmânistik/Hümanistik Alevilik): Bu anlayış, Aleviliğin, Müslümanlığın içinde, onun bir mezhebi, ya da genel Şîa içerisinde bir Şîi fraksiyonu değil, Müslümanlığın dışında ve hattâ karşısında olan “yeni bir din” oluşturma gayretinin adıdır. Bu hale göre, Alevilik artık hiçbir sûrette İslâm ile ve hattâ en ileri derecede ayırık Şîi mezhepler ile dahi kabili telif edilemeyecek olan, “ap-ayrı bir din” olmaktadır. Alevilik'te hep şikâyet ve tartışma konusu edilen ‘ibâhîlik’in hem teorik ve hem de pratik olarak en son hadde vardırılmış olduğu, hattâ bir “zındıklık” keyfiyetine dönüştürüldüğü, gerçek Ali ile olduğu gibi Ehl-i Beyt ile de hiçbir ilgisi bulunmayan, soyut bir “Ali”, “Ehl-i Beyt” ve soyut ve içeriksiz bir “İnsan sevgisi”, ilkel bir “hümanizma” anlayışı dışında hiçbir malzemesi olmayan, semah, dört telli saz, iki nefes, iki beyit gibi en ilkel düzeyde ritüellerden oluşan bir ibadet anlayışına sahip, eski Türk Şâmânizmi kadar ilkel, onun birçok unsur ve öğelerini taşıyan yeni bir din. Arkasında eski kalıntı

Marksistlerin, gizli dinsizlerin bulunduğu bu oluşumun sesi çok kuvvetli olmamakla beraber pek de zayıf değildir. Alevîlerin ekseriyetinin, kendilerini Sünnîlik ve genel Şîilik dışında görmelerine karşılık, İslâmlık dışında görmemeleri, kendilerini İslâm-dışı kabul ve ilân eden bu fraksiyonun Alevî tabanında yaygınlaşmasını bir miktar zorlaştırmaktadır. Ancak, buna rağmen, Marksistlerin manüplasyonları ile, özellikle büyük şehirlerde git-gide etkin olmaya başladıkları da, bir vaktadır.

b: Ateistik Alevilik: Bu anlayış, Aleviliğin, ateizm ile özdeşleştirilmesi, yahut ateizme bir atlama tahtası olarak görevlendirilmesinden başka bir anlam taşımayan yeni bir hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle son zamanlarda Marksizme meyleden Alevî kökenli, çoğu yüksek tahsilliler arasında bu akımın kuvvetli taraftarlar bulmakta olduğunu söyleyebiliriz. Burada, bu vesileyle önemli bir konuya da temas etmek isterim: Ülkemizde bilhassa ‘siyasî solcu’ gençler arasında *dinsizlik* hayli büyük bir mesafe katetmiştir. Bütün Türkiye’ye oranla kaale alınmayacak, hattâ genel gençlik kitlesi içinde dahi sayı itibariyle önemsiz olan bu “dinsiz gençlik” ileride, ‘etkileme katsayısı’nın yüksekliği sebebiyle muhakkak ki Türkiye’nin başını ağrıtacaktır. İşte, bu dinsiz gençliğin yetiştirme tarlalarından, devşirme alanlarından birisi de sol-kanat Alevilik olmaktadır.

Gerek Şâmânistik Alevilik ve gerekse de Ateistik Alevilik, yani *topyekûn Sol-kanat Alevilik*, köken itibariyle *dinî* olmaktan çok *siyasî* mahiyettedir ve asıl motivasyon kaynağı, Türk Marksizmi’dir.

Millî Sekülerizm, Millî Mutabakat ve Millî Entegrasyon: “Bütün Türkiye Bir Köy”

Tarafımızdan teklif edilen Millî Sekülerizm’in amaçlarından birisi de, Alevilik ile Sünnîlik arasında mevcut bulu-

Gerek Şâmânistik Alevilik ve gerekse de Ateistik Alevilik, yani topyekûn Sol-kanat Alevilik, köken itibariyle dinî olmaktan çok siyasî mahiyettedir ve asıl motivasyon kaynağı, Türk Marksizmi’dir.

Bizim ortak kimliğimiz, "Türklük" ve "Müslümanlık" değil, "Türklük ve Müslümanlık"tır. Nasıl ki "Türklük", bütün etnisiteleri de kapsayan genel bir nitelendirme anlamında ise, "Müslümanlık" da bütün mezhep unsurlarını kapsayan genel bir nitelendirmedir.

nan ve asırlardan beri çözülmediği için bir ölçüde kronikleşmiş olarak günümüze intikal eden ayrılık ve soğukluk unsurlarını ortadan kaldırıp, bu iki kitleyi, birleştirici bir orta-yol'da, bir konsensus noktası etrafında, bir millî mutabakat çerçevesinde toparlamak olmalıdır.

Bundan önce de sık-sık temas edilmiş olduğu üzere, millî bir mutabakat, ancak ortak maddî ve mânevî unsurlar ve değerler etrafında kabil olabilecektir.

Türkiye'nin bütün vatandaşlarının ortak maddî çıkarlarını sağlamanın en iyi, en makul yolu, bütün ülkeyi birbiri ile entegre edecek olan bir **millî sınaileşme** politikasıdır. Bu politikanın realize olması, toplumun, maddî açıdan birbirinden ayrı yaşayabilir, birbirine ihtiyaç duymayabilir ayrık, izole bölgeler oluşmasını önler ve "bütün Türkiye bir köy" olur. Maddî unsurların bu kopmaz birlikteliği yanında ikinci bir bağlayıcı husus, bütün Türk vatandaşlarının ortak kimlik paydaları etrafındaki birliğidir. Bu ise, "Türklük ve Müslümanlık" kimliğinden başkası değildir. "Türklük ve Müslümanlık", Türkiye'nin aslı ve kurucu üyelerinin genel ve üst-kimliğidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu iki kimlik unsurunun birlikteliğini belirtmek için aynı tırnak içinde kullandığımız 've' bağlacıdır; yani, bizim ortak kimliğimiz, "Türklük" ve "Müslümanlık" değil, "Türklük ve Müslümanlık"tır. Nasıl ki "Türklük", bütün etnisiteleri de kapsayan genel bir nitelendirme anlamında ise, "Müslümanlık" da bütün mezhep unsurlarını kapsayan genel bir nitelendirmedir. Bu ikisinin kopmaz birlikteliği, bizim, "birlik"imizin ve "bütünlük"ün en sağlam teminatı olacaktır.

İmdi, "Müslümanlık", bizim "Türklük" tanımımızın da temel şartıdır; yani Türkiye'nin bütün Müslüman vatandaşları, etnisitesi, kökeni, soyu-sopu, anadili ne olursa olsun, Türk'tür. Şu halde, "Müslümanlık", sadece Sünnileri değil ve

fakat Alevileri de kuşatmalıdır; zira böyle bir durumda, yani Aleviliğin Müslümanlık dışına itilmesi veya kendiliğinden düşmesi halinde, Aleviler Türkiye'nin aslı ve kurucu üyeliği sıfatını da kaybedecekler, gayri müslim azınlıklar (Rumlar, Ermeniler, Müseviler) ile aynı derekeye düşeceklerdir.

Bu itibarla, Alevilik'in böyle bir ayrık duruma düşmemesi, düşürülmemesi, düşürülmesine izin verilmemesi gerekir ki, Millî Sekülerizm'in bu konudaki tezi olarak, şu hususları teklif etmekteyiz:

1: Bir "Sünnî-Alevî Şûrâsı" toplanarak ve aradaki bağları koparmaksızın, meseleyi kat'iyen ideolojik-siyasî malzeme haline getirmeye kalkmaksızın, doktriner ihtilâf noktaları üzerinde ciddi akademik tartışmaların yapılması gerekir. Öncelikle şu husus unutulmamalıdır: Bu, bizim problemimizdir ve ancak biz halledebiliriz; böyle bir problem, ihaleye çıkarılamaz.

2: Bu işi Türk Devleti'nin organize ve finanse etmesi gerekir. Şu prensibi tekrar hatırlatalım:

a: Türk Devleti "dinsiz"dir, ama vatandaşları "dinli"dir ve bu dinin adı "İslâm"dır; yani, Türk Devleti bir "İslâm devleti" değildir, ama "İslâmların Devleti"dir.

b: İslâmların Devleti, İslâmların her problemiyle olduğu gibi, dini konulardaki problemleriyle ilgilenmeye mecburdur. Tekrar ve vurgu ile: "Mecburdur!". Bu, iradî değil, "devlet" olmanın kaçınılmaz bir vebesidir. Bunu yapmayan bir devlet, aslı görevini ihmalden dolayı Tarih mahkemesinde mutlaka yargılanır.

c: "İslâm içinde", ya da daha doğrusu "İslâmlar arasında" ciddi bir problem alanı ortaya çıkmıştır ve de o problemi halletmek "Müslümanların Devleti"nin görevidir. Devlet, vatandaşına hizmet etmekle, onun problemlerini gidermekle mükelleftir; devlet zaten bu demektir.

3: Alevîlik ve Sünnîlik, yeni bir içtihadı ihtiyaç duyurtan bir gerginlik içerisinde girmiştir: bu gerginlik, şayet izale edilemeyecek olursa, yarın bir ateş olur ve hepimizi yakar.

4: Bu gerginliğin giderilmesi. “ortak mutabakat noktaları” ile olur. Bunun için de öncelikle ve behemehal, Alevîlerin, Müslümanlığın ortak esaslarını kabul ettiklerini deklare etmeleri kaçınılmazdır. Bu ortak noktaların en başında, hiç kuşkusuz, “Kur’ân Birliği”, “Peygamber Birliği”, “Âmentü Birliği” gelmektedir. Yani, Alevîlik, en azından teorik olarak, “ibâhîlik”i terk etmek durumundadır.

Şunu hatırlatmayı bir aydın görevi telakki etmekteyim: Soyut bir “İnsan Sevgisi” ve soyut bir “Ehl-i Beyt Sevgisi” ile ne bir din ve ne de hele İslâm olur. Keza, Kur’ân’a eksiklik, noksanlık izafe edip “Kur’ân yazmaya kalkışmak” gibi skandallara asla iltifat edilmemelidir. Bu, bir Sünnî’yi çileden çıkartan en ağır bir hakarettir ve hiçbir konsensus noktası bırakmaz. İkinci bir husus da Alevîlerin, pratikte uygulasalar bile teoride “ibâhîlik” anlayışını terk etmeleri ve hele, Alevîlik için, “Türk Müslümanlığı”, Sünnîlik için de “Arap Müslümanlığı” gibi hiçbir ciddi anlam taşımayan iddiaları terk etmeleri gereklidir. Böyle bir iddia Alevîlik’in, “Alî bin Ebî Tâlib” ile, küçük isminden başka hiçbir ilgisi olmadığı, hâlâ Şâmânistik bir zemin üzerinde yol almaya devam ettiği iddialarına kanıt olmaktan başka birşey kazandırmaz.

5: Alevîlik’in ve Şîa’nın doğuşuna ilişkin tarihî vak’alar, ısıtılıp-ısıtılıp gündeme getirilmemelidir. Bu konuda herkese, her iki taraf’a da görevler düşmektedir. Yani:

a: Tarih, bir “ihtilâflar alanı” olarak okunmamalıdır.

b: Anlaşılması en hayâtî konular üzerinde ve en mütedil şekilde, en hâlisâne niyetlerle diyaloga girilmelidir.

6: Bu ihtilâf noktaları kardeşçe halledildikçe, bütün “Türkiye Müslümanları”nı kuşatan ve çatısının altına alan, merkezî bir teşkilât, bir “**Merkezî Diyanet Teşkilâtı**”, tesis edilmeli, hiçbir mezhep, onun dışında kalmamalıdır.

7: Gelir kaynağı, Müslümanlardan alınacak olan özel vergiler olacak olan Merkezî Diyanet Teşkilâtı, kesinlikle siyasî iktidar karşısında otonom olmalıdır. Siyasetçinin eli oraya asla uzanamamalıdır.

8: Merkezî Diyanet Teşkilâtı, Türkiye’de, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, bir “Kilise” teşkilatının doğmasına giden yolları kapatacağıdır. Filhakika, bugün Türkiye’yi bekleyen en büyük tehlikelerden birisi de “Kiliseleşme” tehlikesidir. “Kiliseleşme”, birçok radikal İslâmî tarafından olduğu gibi, bir kısım Alevîler tarafından da körtüklenen bir fikir olmaktadır. Bu konuda, aslında, şimdiden, resmîyet kazanmamış olmakla beraber, çok yavaş da olsa, fiilî bir kiliseleşme olduğu söylenebilir. Nitekim bazı Sünnî cemaatlerin ve fraksiyonların kendi “İslâmî Komünleri” için kurdukları camiler ve onların etrafında şekillenen kurumlar, bir “İslâm Kilisesi” tehlikesini işaret etmektedir.

Bütün Türkiye, bütün dünyaya örnek olacak şekilde, bütün toplum unsurları ile birlikte bir “büyük köy” olmalıdır.

Bütün bu meseleleler bizim meselelerimizdir ve bizden gayri çözücüsü olabilemez. Tarih, meselelerini çözemeyen toplumlara merhamet etmez.

Türkiye bir tane: başka Türkiyemiz yok.

Türkiye’yi bekleyen en büyük tehlikelerden birisi de “Kiliseleşme” tehlikesidir. “Kiliseleşme”, birçok radikal İslâmî tarafından olduğu gibi, bir kısım Alevîler tarafından da körtüklenen bir fikir olmaktadır. Bu konuda, aslında, şimdiden, resmîyet kazanmamış olmakla beraber, çok yavaş da olsa, fiilî bir kiliseleşme olduğu söylenebilir.

ALEVİLİK

BİBLİYOGRAFYA

- Descartes, *Discours de la Méthode*. Bkz: Oeuvres et Lettres, Éditions Gallimard, Copyright 1953; Imprimé en Belgique, 1970.
- Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Çeviren: Mehmet Karasan, M. E. B. Yayınları, İstanbul 1945.
- Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çeviren: Mehmet Karasan, M. E. B. Yayınları, 3ncü baskı, İstanbul, 1967..
- Aristoteles, *Metafizik*, C: I (A-Z), Çeviren: Doç. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, No: 36, İzmir, 1985
- Koç, Yalçın, "Kuantum Felsefesi", Bilim ve Teknik, Sayı: 326, Ocak 1995, s.22 vdv.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suat Y. Baydur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 317, 2nci baskı, İstanbul, 1976
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, <http://www.cs.cmu.edu/books.html>
- Rousseau, Jean Jacques, *Tophum Sözleşmesi*, Çeviren: Vedat Günyol, Adam Yayınları, Dördüncü Basım, İstanbul, 1974
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*. Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul (tarihsiz)
- Marx, Karl-Engels, Friedrich, *Manifesto*, Çeviren: Mümtaz Yavuz, Evren Yayınları, Bilim Dizisi: 2, İstanbul, Şubat 1976
- Makyavel, *Hükümdar*, Çeviren: Haydar Rifat, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, İstanbul, 1932 {11x17,5 cm; 186 sayfa; y. karton kapak}.
- Hocaoğlu, Durmuş, Dr., *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e*, Selçuk Yayınları, Birinci Baskı: Ankara, Ekim 1995
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan, Hayvan, Dünya ve Çevre*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2599, İstanbul 1979 {16x23,5 cm; VIII+172 sayfa; formalı, dikişsiz; zımbalı; karton kapak} Not: Bu eser, ayrıca, şu kitabın içinde ikinci defa basılmış olarak yer almaktadır: Bkz: Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefî Antropoloji*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, No.1612, İstanbul 1971.
- Arslan, Ahmet, Prof. Dr., *Ibn-i Haldun (Ibn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası)*, Vadi Yayınları, İstanbul, 1997. (Birinci Baskı: Kültür Bakanlığı, 1987).
- Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, Çeviren: Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956
- Fıglalı, Ethem Ruhi, Prof. Dr., *Türkiye'de Alevilik, Bektaşilik*, Selçuk Yayınları, Ankara, Ekim 1990
- Türkdöğün, Orhan, Prof. Dr., *Alevi Bektaşi Kimliği*, Timaş Yayınları, İstanbul, Haziran 1995
- Freyer, Hans, *Sosyolojiye Giriş*, Çeviren: Dr. Nermin Abadan, 3. Baskı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi. Yayın No: 233-215, Ankara, 1957
- İbn Haldun, *Mukaddime*, 2 cilt, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, C: I: İkinci Baskı: Mayıs 1988 (Birinci Baskı: Mayıs 1982), C: II: İkinci Baskı: Ocak 1991 (Birinci Baskı: Mayıs 1983).

Kısaltmalar ve Semboller

Bkz: Bakınız

Hk: Hakkında

C: Cilt

Mk : Makale

p: page , **pp:** pages , **s:** sayfa , **pr:** paragraf , **st:** satır , **sü:** sütun , **1/...:** alttan itibaren... ,

Örnek: s.27; pr: 1/4 = sayfa:27, paragraf: alttan 4