

TÜRK MODERNLEŞMESİ'NDE İDEOLOJİLERİN SIRADÜZENİ: ÜÇ TARZ-I SİYASET

Erdem AYÇİÇEK*

GİRİŞ

Yusuf Akçura Osmanlı devlet politikasını Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük çerçevesinde ayrıntılı olarak inceleyen ilk kişidir. Bu makalede de, Türkiye'de güncel siyasi temayüllere rengini vermiş olan bir tartışma, Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'i değerlendirilecektir. Değerlendirmenin bağlamını, bahse konu ideolojilerin (Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük) sıradüzeni oluşturmaktadır. Açıklamak gerekirse, günümüzün ezbere tasniflerini teşkil eden bu üçlü, suretinde üst akıl ya da o akla yedeklenen bir mantıksal algoritmanın sıradüzenini taşımaktadır. Üç Tarz-ı Siyaset tezinin meselelere cevap verme algoritmasını ortaya çıkarabilmek ve konturlarını çizebilmek için de Türk modernleşme pratiğinin çıkar ve çıkmazlarını serimlemek gerekmektedir. Dolayısıyla tezler modernleşme problematiği kalbına dökülerek incelenmiş; olgusal içeriklerini temellendirmek üzere modernleştirici pratikler arka fonda saklı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük, Kapitalizm

(Hierarchy of the Ideologies in Turkish Modernization: *Three Kinds of Policy*)

ABSTRACT

Yusuf Akçura is the first reviewer who analysed the Ottoman state policy in detail within the framework of the Westernization, Islamism and Nationalism. In this article, *Three Kinds of Policy* written by Akçura, a discussion that gave its color to the current political propensities in Turkey, are evaluated. The context of this evaluation is built by the hierarchy of the ideologies mentioned (Ottomanism, Pan-islamism, Turkism). To clarify, this three policies which form the boldline of the Turkish political life hold the hierarchy of superior mindorlogical algorithm backed up in this mind. It is necessary to make the expositions of the interests and dead-ends of the Turkish modernisation practice in order to reveal that the algorithm of Three Political Approachesthesis is capable of responding to the problems and draw their contours. Accordingly, the dissertations are examined by moulding of the modernisation practice; these practices are held back in the back ground in order to ground the factual matters.

Key Words: Modernization, Ottomanism, Islamism, Turkism, Capitalism

* Gazi Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, sayı: 20, s. 251-270.
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

“Modernleş(eme)me” Sorunsalı

Osmanlı'nın son yüzyılından bu yana yaşanan gelişmeler, ancak feodalizmden kapitalizme geçiş bağlamında anlaşılabilir ve kavramsallaştırılabilir. Bir diğer ifadeyle Osmanlı-Türk modernleşmesi, Metin Çulhaoglu'nun deyişiyle “bütünün bir parçası olarak ve onun belirleyiciliği içerisinde” başlamış ve gelişmiştir (Çulhaoglu, 2002: 10). Modernleşme kavramıyla kastedilen, alt yapısal bağlamda pre-kapitalist/yarı-feodal üretim ilişkilerinin tasfiyesi ve kapitalist üretim ilişkilerinin tercümesidir. Behice Boran'a (1970: 23) göre modernleşme kavramıyla söz konusu olan temel olay, “belli bir toplum yapısından bir başka toplum yapısına doğru değişmedir”. Yine Boran'a (2010: 1251) göre “meseleleri toplum yapısı açısından görmek demek, onlara, üretim güçleri, ilişkileri ve bu ilişkilerin meydana getirdiği sosyal sınıflar açısından bakmak demektir”. Dolayısıyla sözü edilmesi gereken, modernleşme meselesini toplumsal yapı ve bu yapının değişimi doğrultusunda bağlamına oturtmaktır. Ezcümle modernleşme kavramı, kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonlar ve modern öncesi epistemeden, kapitalist toplumsal formasyon ve modern epistemeye geçiş (transition) hattında tanımlanabilir.

Modernleşmeyi Marshall Berman gibi kapitalist sanayileşmenin eşdeyişi olarak kodladığımızda batılılaşmanın, sadece siyasi tercihlere endekslenemeyecek kadar derin bir yönelimi oluşturduğu söylenebilir (Berman, 2004). Üstelik kapitalist üretim ilişkilerinin (eşitsiz ve bileşik gelişim yasası uyarınca) İngiltere'den Uzak Asya'ya dalga dalga yayıldığı düşünülürse, bu dalgaların vurduğu kıyılardan ilkinin oluşturulmasına bile ikincisini bu coğrafya teşkil etmektedir. Hakeza Türkiye'de Batılılaşma kendisini tarihsel açıdan geç kalmışlığı, toplumsal açıdan geri kalmışlığı giderecek “telafi edici” bir ideoloji olarak kurmuştur. Nitekim Türk modernleşmesinin kurucu ilkesi bir sualdir; o da “devlet-i aliyyenin nasıl kurtarılacağı” üzerinedir (Tunaya, 1998: 41). Bu soru, aynı zamanda Osmanlı hudutlarına dayanmış bir bütünsel yapı ile ilişkinin nasıl ve ne şekilde kurulacağıyla ilişkilidir ki; o yapının adı da kapitalizmdir. Hâsılı, devletin nasıl kurtarılacağı sorusu aynı zamanda dünya kapitalizmi ile rabitanın ne surette kurulabileceğinin yoklanması manasına gelir. Bu yoklamanın tecelli ediş şekli modernleşmenin kategorik mi yoksa rezervli bir şekilde mi tatbik edilmesi gerektiği hususunda yoğunlaşmıştır (Eisenstadt, 2007: 11).

Batı'nın kültürü ile teknolojisi arasında bir duvar çekme güncel politikaya dek kendisini yeniden üretebilmiş bir çarpıtmadır. Çarpıtmadır; zira kültür ile teknoloji arasındaki ilişik, üretim yapısı ve bu yapı üzerine oturan üst-yapısal kurum ve kuramlar arasındaki ayrılmaz ilişkinin bir benzeridir. Birbirinden kopartılması mümkün olmayan kerteler arasında

ayırma gitmek modernleşme konusunda patinaj çekilmesiyle neticelenmiştir. Bu patinajın esas sebebinin oksidentalist önyargıların oluşturduğunu söylemenin ise bir sakıncası yoktur. Eforizmin bu türlü aralarda boşa akıtılması ise ister istemez gelişkin ve ilerletici tartışmalarının önünü kesmek anlamına gelmiştir. Türkiye’de İslamcılık, özellikle müesses nizamın elinde bir İslamcılık, Batı’nın oluşturduğu hegemonik güç karşısında ve tarafından, basitçe “antici” bir pozisyona çekilebilmiş, Batı’ya karşı mücadelenin sıklet merkezini değiştireyim derken kendisini tahkim etme olanaklarını da yitirmiştir.

Geç Osmanlı ve erken Türk modernleşme çabalarını “süreklilik içinde değişim” ve “değişim içinde süreklilik” konseptleri içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda geç Osmanlı reformizmi “süreklilik içinde değişim” olarak kodlanmaktadır (Çetin, 2002: 23-24). Değişimdir; çünkü yasama ile yürütme erkleri arasındaki kurumsallaşma biçimlerinde belirgin bir metamorfoz öngörmektedir; süreklilik içinde değişimdir; çünkü “Devlet-i ebed-müddet” mefhumu ve onu “mevhum” kılan Saray’ın mevcudiyeti hâlihazırda süregelmektedir. Bir diğer ifadeyle saray merkezli düşünce mazi-hâlden istikbale uzanma konusunda tıkanıklık yaşamakta ama sıkışmamaktadır. Bununla birlikte geç Osmanlı modernleşmesinin temel anlatısını oluşturan reformist dinamizm en ufak bir güç birikmesi halinde yeni bir siyasal rejime uç vermiştir. Erken Cumhuriyet modernleşmesi olarak isimlendirdiğimiz süreç işte bu çatallanmaya denk gelmektedir. Reformist dinamiğin yerini devrimci dinamiğe bıraktığı Cumhuriyet modernleşmesi “değişim içinde süreklilik”in temel halkasını oluşturmuştur. Değişimdir; çünkü müesses nizam belli fay hatları üzerinde temellerinden sarsılmıştır; değişim içinde sürekliliktir, çünkü alt ve üst-yapının kurumsallaşmış bütünlüğü sadece zedelenmemiş, aynı zamanda devrimci kopuşa tanık olmuştur.

19. Yüzyıl Osmanlısı, burjuva devriminin önkoşullarının mayalanması bağlamında ilkel birikim (primitive accumulation) faslını oluşturmakta, bu faslın ürünü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti ve sonrasındaki Kemalist kadrolar “doğmakta olan bir burjuvazinin öncü kolu” niteliği taşımaktadır (Ahmad, 1985). Üst düzey bürokratlar (grandcorps) tarihte yüksek burjuvazi (hautebourgeoisie)nin oynadığı role benzer bir rol üstlenmiştir. Akçeli ilişki ağlarını (geleneksel iase ve iane) buharlaştırmış, modern üretim tarzını katılaştırma konusunda sürece ivme kazandırmıştır. Dahası 1923 devrimi de kapitalist üretim ilişkilerini kurup kurumsallaştırması bakımından burjuva-devrimci karakteri haiz bir devrim olmaktadır (Savran, 2010: 56). Akademia’da 1923 devrimine sınıfsal karakterini iade etme konusunda kafa karışıklığıyla bezeli bir isteksizlik egemendir (Timur, 2008). Lakin sınıf mücadelesi herhangi bir soyutlama

düzeyinde dahi sürmektedir (Wood, 2006: 47).¹ Sınıf mücadelesi derken kastedilen tabii ki yalıtık, arı bir mücadele değildir; aksine sınıflar içerisinde barınan uzlaşmaz olmayan (agonistik) çeşitli çelişkiler ve ittifaklar korelasyonu ile sınırlar arasındaki uzlaşmaz (antagonistik) çelişkilerin, kısaca ve kabaca çeşitliliği ve derinliği olan bir politik mücadeledir (Savran, 2011). Bu bakımda sınıf esintili periyodizasyon burjuvazinin iç sürtüşmelerini, ezilen halkların ve toplumsal grupların siyasetini de kendisine katık etmektedir (Savran, 2010: 20).

Modernleşme sorunsalını kapitalistleşme problematiğinden ayrıksı olarak ele almak mümkün değildir. Emeğin kendisini meta formundan rölativize etmek mümkünken, aynı şey sermaye için geçerli değildir. Dolayısıyla henüz burjuvazi embriyonik halde iken dahi gelişkin burjuva ideologlarını görmek pekâlâ mümkündür. Bu vargı, Osmanlı-Türk modernleşmesine mündemiç olan bir gerçeklikle pekişmektedir. İlginçtir; bu bilinci billurlaştıran şahıslardan birisi de Türkçülüğün kurucu babalarından olan Yusuf Akçura'dır. Osmanlı devletini kurtaracak olan, en az soyut bir kahraman Türk figürü kadar somut bir Türk burjuvazisidir de (Toprak, 1982: 22). Kurtarıcı motif Türk sermayesinde somutlaşmakta, verili konjonktürün iki kalın çizgisinin bulunduğu önkabul edilmektedir; bunlardan birincisi, tam boy bir liberalizm; ikincisi, saf kan bir Türkçülüktür.² "Serbesti-i ticaret" ve "serbesti-i rekabet" çağında, "menfaat-i şahsiye"si peşinde dönüp dolaşan bir "teşebbüs-ü şahsi"; daha doğrusu Türk bir şahsi teşebbüs Yusuf Akçura'nın makalelerinde ve Ahmet Mithat'ın Müşehedât romanında övgülere şayan olacaktır. Entelektüel âlemden gelen bu ve benzeri talepler ise İttihat ve Terakki Cemiyeti Maliye Nazırı Cavid Bey tarafından karşılayacaktır (Haupt, G. ve Dumont, 1977: 228).

Değişim ve süreklilik kavramlarının yerini belirleyen temel moment siyasal rejimin taşıdığı niteliklerdir. Siyasal rejimlere rengini veren, egemenliğin kaynağının ne olduğu, egemenliğin kim tarafından ve nasıl kullanıldığı, gücün devlet aygıtı içerisinde ne şekilde dağıtıldığı ve yöneten

¹ Bu noktada önem taşıyan bir diğer tespit de, marksizmin standart yorumuna izafe edilen sınıf anlayışının aslında liberal epistemolojik tahrifat dolayımıyla rotasından çıkarılmış olduğudur. Sınıfın pejoratif tanımı üzerinden yapılan "yokluk" iddiası, Fransız geleneğinden hareketle epistemolojik zorbalığın şahikasını oluşturmaktadır.

²Örnelemek gerekirse Yusuf Akçura'nın kaleminden çıkma şu pasajın yeterli olacaktır: "...zamanımız devletlerinin temeli burjuvazidir; muasır devletler, sanatkâr, tüccar ve bankacı burjuvaziye dayanarak teessüs etmiştir. Türk intibah-ı millisi, Devlet-i Osmaniye'de Türk burjuvazisi tekevvininünün mebdei itibar olunabilir ve Türk burjuvazisinin inkişaf-ı tabisi sekteye uğramayacak olursa, Osmanlı Devleti'nin sağlam taazuv temin edilmiş olur." Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Akçura, "1329 Türk Dünyası", Türk Yurdu, cilt 6, sayı 3, 1914, s.2098

ile yönetilen arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu şeklindeki bir dizi sorunsaldır. Ekonomik, toplumsal ve siyasal olanın inşa edilme şekli siyasal rejimin ana karakteristiğini serimler. Bu sorunsalların toplu ifadesi de siyasal rejimin kurucu felsefesi (resmi söylem) şeklinde belirir (Yaşlı, 2014: 20). Tabii tüm bu süreçte, “toplumsal olan”dan “siyasal olan”a uzanan politik aktivizmin hangi “üst ilke”ye dayalı olarak mevzilendiği meselenin düğüm noktasını oluşturmaktadır. Çünkü o üst ilke dolayısıyla siyasi rejimler en önemli sorunun üstesinden gelmekte, kendilerinin meşrulaştırımını güvence altına alarak siyasi otoritenin idamesini sağlamaktadır. Bir diğer ifadeyle üst-ilke, kurulu düzenin ideolojik ve siyasi tahkimatı için azımsanamayacak ölçüde önemli bir işlev görür.

Osmanlı İmparatorluğu’nda rejim aşkın bir güç ve onun dünyasal temsilcisi olan hilafet makamına dayanmakta idi. Fakat bir farkla; Osmanlı sisteminde, Ortaçağ Avrupası’ndan farklı olarak *auctoritas* (iktidarın ilkesi) de *potestas* (iktidarın kullanılışı) da fiilen Saray’da toplanmış, Saray *potestas*’ın kullanımında kendi kendisine sorumlu kalmıştır. Bir diğer ifadeyle devlet otoritesi dinsel egemenliği uhdesinde tutmuştur. Legitimist hanedanlardan farklı olarak Osmanlı hanedanı uhrevi bir mesuliyete ve uhrevi bir meşruiyete sahiptir. Meşruiyet kaynağı aynı zamanda görev ve sorumluluklarını belirleyen, hareket kabiliyetinin kısıtlarını çizen bir hudut bölgesini de oluşturmaktadır. Saray’ın politik uygulamalarında kendisini kısıtlayan tek unsur o uygulamalara imza atan Padişah’ın Tanrı ile bağitsal ilişkisine bırakılmıştır (Ağaoğulları, 1986: 136). Başıboşluğun böylesine kurumsallaşmış olduğu bir yerde potestas’ın kullanımının sadece Padişah ile Tanrı arasındaki ikili ilişkiye değil aynı zamanda halkla kurulan kuramsal ilişkiye dayandırılması devrimci kopuşun derinliğini, siyasal rejimi değişimini ortaya koyar. Bu minvalde reformizm hattında seyreden modernleşme sürecinin Cumhuriyet devrimi ile birlikte devrimci bir hatta sokulduğu söylenebilir.

"Geç kalmış" olmanın basıncı en çok imparatorluğun temel kolonlarından birisi olan askeriyede hissedilmiştir. Bu kapsamda sosyalist bir alternatfin yokluğu ve burjuvazinin embriyonik bir halde var olduğu kritik eşikte ordu, kapitalizme intikal evresinin katalizörü olmuştur (Öztürk, 1993: 154). Ancak bu rol, zamandan ve mekândan kopuk aşkın bir rol değildir. Saflar dalgalanmaya, kartlar yeniden karılmaya devam etmektedir. Kabaca küçük burjuvazi (asker-sivil aydın zümre) yön verdiği modernleşme süreci derinleştikçe kendisi de değişime, dönüşüme uğramaktadır. Bu dönüşümü 1908 devriminin görece kitlesel niteliği haizken, 1923 devriminin ise kitlesiz kalmasında görebiliriz. Bu ayrımlaşma, hiç kuşkusuz

repertuardaki kayma ile de gözlemlenebilir.³ Modernleşmenin katalizörü rolündeki kadrolarda ilkin “halka doğru” kabilinden narodnik esintili söylemler egemenken, bu söylem yerini tedricen “halk için, halka rağmen”/“halka rağmen, halk için” türünden söylemlere bırakmıştır.⁴ Bu değişim-dönüşüm kesitinde bürokrasinin metamorfozu, anti-komünist histerinin ısıtılıp ısıtılıp ülke gündemine taşınması ile garanti altına alınmıştır (Tekeli ve Şaylan, 1978: 6-7).

Türkiye'de modernleşme "tarihsel geri kalmışlığı nihayete erdirmeye" maksadı üzerinde seyretmiştir. Menzile bir an evvel varma telaşı disiplinler arasında öncelik-sonralık şeklinde bir ayırım yapmak gerekirse, mühendislik bölümlerinin diğer bütün bölümlerden önemli kılınmasıyla neticelenmiştir. Mühendishâne-i Bahrî Hümayûn 1775 senesinde ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn'un 1795 yılında, diğer modernizasyon çabalarına nisbetle görece erken bir vakitte açılmış olması bunun göstergesidir. Yine akademik biliş tarzları arasında aşılmaz duvarlar örmenin ve bazısını öncelemenin basit bir örneğidir. Beşeri bilimlerin sonradan gelmesi, hatta mümkün mertebe geciktirilmesi bir bakıma insanı yoran kavramların ve ideolojik huzuru bozan çıkışmaların önlenmesi çabası içerisinde değerlendirilebilir. O halde bu sürecin kendisine içkin olan terminolojiyi kullanırsak söyle bir çıkarsamada bulunabiliriz: "Ulus"u ayağa kaldıracak olanlar "yüksek rütbeli" askerler ve apoletli düşünceler olduğu kadar, iktidarı sağlam binalarla berkitecek, pratik teknisyenlerle diri tutacak olan mühendislerdir de.

³ Gözlerimizi sokağın diline diktığımızda de belirgin bir farklılaşmanın yaşandığı görülebilir. Şöyle ki; 1908'lerde Müslim-Gayrimüslim fark etmeksizin herkes boykot türünden eylemselliklere imza atabilirken; 1913'den itibaren ritüelin "milli"si muteber kılınacaktır. Millilik toplumun haznelerine nüfuz ettikçe, senelerdir birarada yaşayan toplumların birbiriyle benzeşim ve yakınlık sahaları da daralmıştır. Seçici uslamamalar, seçilmiş hafıza mekânlar, hikâyeden artırılmış görüntüler bir tarafta paranoya diğer tarafta travma olmak üzere iki ucu keskin bir ayrışmaya uç vermiştir.

⁴ Bu noktada belirtilmesi gereken bir diğer husus, *Yaban*'ın öncü kadrolara sınıfsızlığı ve buram buram köylülüğü işaret etmesidir. Detaylı bilgi için bkz. Küçük, Y. "*Bilim ve Edebiyat*", Tekin Yayınları, 1985.

Bununla birlikte Gustave le Bon ve onun *Kitlelerin Psikolojisi*'nden bahsetmek gerekmektedir. Çünkü bu eser modern çağda kitlelerin taşıdığı politik güç kapasitesine bir hayli hayran olan, kitlelere bakıp hülyalara dalan, buna mukabil gücün iktidarlarını sadece berkitici değil aynı zamanda yok edici de olabildiğini ensesinde hisseden, bu kısmından irkilen ve onu tekinsiz bulan Cumhuriyet entelijansiyasının başucu kitaplarından. O yüzden kitleleri içinde buldukları sürecin öznesi yapan bir dilden -en iyi ithimalle- bir kaç adım geri söylemler inşa etmiştir. Ahaliyi ve onun efkâr-ı umumiyesini, politikanın değil de siyasetin (güdüp yönetmenin) dar koridorlarına sıkıştırması bundandır. Siyasetin "v, y, z"sinden politikanın "a, b, c"sine geçilemediği sürece saplanılacak olan, meşhur egoların kitleler üzerinde mutlak hüküm kurduğu çıkmaz sokaklar olacaktır.

Yenilgiler daimileştiği bir anda çözüm arayışlarına "rüçhan" verilmiş, çöküntü emareleri ortaya çıktıkça devleti kurtarma misyonunun yüceltimi de artmıştır. Önce askeri ve teknik gelişmeye "kurtarıcı" misyon yüklenmiş, akabinden İbn i Haldun'dan aparatla asabiyye ve dayanışma askeri ve mülki erkânın öncülüğünde ve askeri reformlarla sağlanmak istenmiştir (Mardin, 2002: 46). Yusuf Akçura'nın Avrupa'da tahsil gören Mehmet İzzet'e "bize filozof değil demirci lazım" demesi gibi, ve yine Namık Kemal'in Safahat'ta inkılap ve eğitim başlığı altında konuşturulan karakterlerden birisinin ağzına "Nazariyyât ile bir şeyler olur zannetme..." mısrasını dolandırması, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet modernleşmesinin düşüngüsel temellerden yoksun bir praxis'i, daha somut bir ifadeyle ticari-endüstriyel etkinliğin başatlığında savruk bir kalkınmacılığı temel aldığı örnekler. Dolayısıyla modernleşme sorunsalını kapitalistleşme problematiğinden ayrıksı olarak ele almak mümkün değildir.

Cumhuriyet devrimi ile birlikte egemenlik kuramsal açıdan tanrısal ve soya bağlı kaynaklardan kopartılmış, milliliğe ve onun önbelirleyiciliği altında mahalli ve yerli çehrelere bürünmüştür. Niyazi Berkes'in "kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma" olarak addettiği bu kopuş Osmanlı'dan toplumsal, siyasal, kültürel ve ideolojik sahada radikal bir kopuş isteminin bir varyantını oluşturmaktadır. (Berkes, 2012). Aydınlanma felsefesi ile birlikte meseleleri "mistik zarf"tan çıkarma konusunda bir umut cereyan etmişse de, çok geçmeden "ulus"un ladinist ve milletin dinsel çemberi tekrardan kurulmuştur (Eagleton, 2014: 28). Geçmişin artık bir daha uyandırılmayacak kadar geride bırakıldığı sanısı ulus-devletin meşruiyet zeminini sürekli geri sarmalara başvurup ideolojik dokusunu iyice kurmaca kılmasıyla neticelenmiştir. Standart bir özgürlük marjına sahip olsun ya da olmasın, ulus-devlet olgusu yeryüzünün hemen her yerinde üzerinde sellerin akacağı bir tartışmanın nesnesi olmuştur. Milliyetçi bir endoktrinasyonla araştırma nesnemizin ayakları peyderpey zemine basmış, devletlû bir mizaç, yıllanmış hiyerarşiler, üniforma ve üniformize tavırlar bir hayli aleniyet kazanmıştır.

II. Mahmut döneminde yoğunlaşan merkezileşme politikaları Saray'ın merkeziliğinde İstanbul ile çevre muhitler arasındaki vidaları sıkma çabasından başka bir şey değildir (Shaw ve Shaw, 1977: 14). Böylelikle merkezkaç güçlerin ağır bastığı ve iç göçler, cebrî iskânlar ve "kaçgun"larla beslenen feodalleşme sürecinin önü alınmak istenmiştir (Timur, 2014: 84). İmparatorluk yapılanmalarının tedricen ulus-devlet formasyonuna dönüştüğü bir mecrada ilkinin mahalli düzeyi ile ikincisinin milli düzeyi arasında korelasyon kurabilmenin yegane yolu merkezileşme politikaları olmuştur (Yurtsever, 2006: 112). Gücün temerküzünü gerektiren bu politika, tanımlanmış bir mekân içerisinde merkeze galebe çalabilecek en

ufak güç öbeklerinin dahi gemplenebilmesi anlamına gelir (Zürcher, 2008). İşte tam da bu noktada, belki de tarihin bir cilvesi olarak, karşımıza Sened-i İttifak gerçeği çıkar. Bu bakımdan Sened, merkezileşme çabalarının tedip ve tenkille önünü alamadığı kesimleri merkezi şebekeye dâhil etmenin alternatifini oluşturur.

“Süreklilik içinde değişim”in bir diğer unsuru Gülhane Hatt-ı Humayunu (Tanzimat Fermanı)dur. “Çağdaş vatandaş” statüsü “düvel-i ecnebiyyenin müdahaleyi resmiyyesi, yani “düvel-i muazzama”nın zorlaması ile, kısaca dışarıyı doyurma saikiyle ithal edilmiştir (Belge, 2011: 558). Ferman her ne kadar eski usulleri tamamen değiştirme (usul-i atikeyi bütün bütün tağyir) iddiası taşısa da, serim bölümünde yer alan “kavanin-i şeriyye tahtında idare olunmayan memalikînpayidâr olamayacağı” ibaresi metnin ruhuna yönelik ipuçları vermektedir (Findley, 2012: 45). Evet; Tanzimat Fermanı ile “ehl-i İslam” ile “mîlel-i saire” arasında ayırım yapılmaksızın kanun önünde eşitlik ilkesini getirilmiştir; fakat İslami terminoloji araçsal bir kullanıma tabi tutulmuş olsa bile elde tutulmuştur (Aktar, 2006: 261). Bu tutum ve dahası, Tanzimat (düzenleme) ve Islahat (iyileştirme) lafızlarından da anlaşılacağı üzere, “eskiyi ihya ederek yeniden yapılanma” genel çerçevesine uymaktadır (Ortaylı, 2002: 41).

Eskiye ihya, medeniyetin biricikliğinden hareketle meşrulaştırılmaktadır. Tanzimatçı zihniyette medeniyet ve bilim tektir; İslam da haddizatında terakkiyi hedef edinen bütün akideleri taşımaktadır. O halde yapılması gereken, marifetin, faziletin, maarifin ve aklın kendi mantıksal sonuçlarına götürecektede layığıyla kullanımıdır. Zira “asrın icabı” ivedi surette bunu gerektirmektedir; akl-ı selimin ve idrakin emri takip edilerek askeri ve iktisadi sahada gelişmişlik sağlanmalıdır (Çetinsaya, 2002: 57-59). Bir nevi huzurcu evren tasarımının numunesini teşkil eden bu zihniyet örüntüleri, nizam ile terakkinin birbirinin freni olduğu gerçeği yadsınarak birbirine ilişirmiştir. Saray ricaline “itaat muhtel, nasihat tesirsiz” dedirten gelişmeler, önce meşrutî (1908), sonra millî (1923) devrimdir (Zürcher, 2013: 18-19). Osmanlıcılık ideolojisinin millet-i hâkime ile milleti-i mahkume şeklindeki tebarüz eden prekapitalist statü kompartımanlarını bir nebze olsun aştığını, 1908 ve 1923 devrimlerinin de pre-modern yöneten-tebaa ilişkisini kırma yönünde baskılı bir irade oluşturduğunu söylemek mümkündür (Somel, 2002: 88).

İlk dönem Osmanlı modernleşmesinin en temel iç-kısıtı, Saray ile tenakuza düşmeme geleneğinin sürekli saray otoritesinin berkitilmesiyle neticelenmesidir. Bu neticeyi en iyi kullanan II. Abdülhamit olmuştur (Çavdar, 2004: 99). İslami İstibdat rejimi bunun en açık ilamıdır. Nasıl bir edim, sınırlarının sonuna kadar zorlandığında karşıtına dönüşürse, İstibdat döneminde her şeyin yasaklar indeksine dâhil edilmesi de meşrutiyetçi

arayışların boy atmasına vesile olmuştur. Yine aynı isim, kapitalist yönseme karşısında günden güne güç yitimine uğrayacaktır. Seküler anıtsal mimarinin bir örneği olan saat kulelerinin yapılışına kendisi döneminde imza atılmış olması, aslında kendisinin üzerine çizgi çekecek bir bütünlüklü sürecin alt-lejantını oluşturur (Deringil, 2002). Minarelerden okunan ezanla belirlenen Kuran'a dayalı zaman'dan "zamanı emek ile birleştirmeye" dayalı yeni bir ekonomik düzenin gerektirdiği zamana yönelik bu dönüşüm, kapitalizmin taşlarını bir bir döşemesinden başka bir manaya gelmemektedir (Deringil, 2002). Kurucu zemindeki bu dönüşüm belli bir açı farkıyla beraber kurulu zeminde verili ilişkileri sarsarak fenomenleşmiştir. Bu sürecin devamında iş üst-yapının kurumsallaşmış bütünlüğünü zedelemeye varmaktadır.

Geleneksel olan ile modern olan arasındaki ilk karşılaşma mimari konfigürasyonda gözlenebilir. Çünkü estetik algı, Karl Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda bahsettiği üzere, insanın tarihsel akışta ve toplumsal zeminde kendisini yetkin kıldığı, ihtiyaçlarını insancillaştırdığı temel edimdir (Marx, 2011). Üstelik de parmak izlerini taşıdığı toplumsal gerçekliğe dokunduğunda, ona metamorfoz oluşturabilen yaratıcı bir edimdir. Bu bakımdan kendi suretinde sadece gerçekliğin dokusunu yansıtılmakta, aynı zamanda o dokunun bünyesindeki içsel bağıntıları ortaya çıkarmaktadır. Ancak odak noktamızı tarihin kavşak noktalarına çevirdiğimizde, merkezi otorite tarafından "sübvans" edilen sanatsal üretim tam tersi şekillenişlere gebe olabildiği de söylenebilir. Özellikle ebediyete intikal etmekte olan iktidar odakları, sanatsal üretimi zamandışılık (Überzeitlichkeit) iddiasını pekiştirmek üzere seferber edebilmektedir. Üstelik bu, iktidara angaje olan sanatçının kendisini değilleme pahasına olur. Çünkü sanatçının nesneye verdiği biçem işçinin nesneye kattığı hayatın dönüp dolaşıp kendisine kötücül ruh olarak dönmesi gibi kendisini yok sayar. Buna en güzel örnek, 1755 senesinde tamamlanan Nuruosmaniye Camii'dir.

Bu cami geleneksel olanın, altından kayıp gitmekte olan zamana kanca atma çabası olarak yorumlanabilir. Gözlere müptela kıvrımlar, süslemeler ve freskler geçerli bir hakikat (consistent of truth) olmaktan çıkmış geleneğin kitlelere "sizlere cenneti vadediyorum" çılgılığında başka bir şey değildir (Deringil, 2002). Hayat üslubunda zenginlik, güven(siz)lik ve kalıcılık desenleri gözlenmektedir. Dünyada kaim ve daim olma takıntısı bir bakıma her zerresini sarmıştır. Lakin artık çok geçtir; zamanın tik-takları geleneğin meşum duvarlarını yerle yeksan etmeye başlamıştır. Bu başlangıcı, önleyemese de yavaşlatan II. Abdülhamit, karşı koyamadığını estetik motifler şeklinde benimsemiştir. İmparatorluğun kendisini simgesel takdiminde Batı motiflerine yer vermesi bundandır. 1886 senesinde inşa

edilmiş olan Yıldız Hamidiye Cami, yitmekte olan gücü perdeleyecek bir imparatorluk jeneriğidir; törenlerin başlangıç yerinin burası olması kararlaştırılmıştır. Geleneksel örüntü biçimini tasfiye etmeden yeni dizgeler oluşturan, fonksiyonel alanlamadan ziyade sefahat ve şaşaaı baskılı bir şekilde ifa eden yatay açılı geometri eşyanın mevcut düzenini besleme konusunda önemli bir lejitimasyon girdisini oluşturur.⁵

Osmanlı hanedanının imparatorluğun yükseliş devrinde arz-ı endam eden temel lejitimasyon kaynağı savaşkanlık, zafer ve bunların üzerinde şekillenen fütihat dili iken, çöküş devrinde bu kaynak kurumuş, yerine sefahat boşaltımı ve lütufkâr evren görüşüyle bezeli yeni bir tali kaynak ikame edilmiştir (Deringil, 2002). Tımar sisteminin klasik işleyişi sekteye uğrayıp, geleneksel yöneten-yönetilen ilişkisi bozulunca, onlara eşlik eden sembolik sistem de kısmen çözülmüştür. Yıllanmış yönetsel yetke belagatli polemiğiyle söz konusu gidişata bir nebze olsun dur demeye çalışsa da, ilkel formun gelişkin forma boyun eğmesi çok uzun sürmeyecektir. Fakat hanedanın boyun eğişi ya da eğdirilişi, her devrimci fonda olduğu gibi “tarihsel emrivaki” ile olmuştur (Mert, 2007: 169). Touraj Atabaki'nin deyişiyle ‘kendi çıkarlarını devletinkilerle özdeş tutan bürokratlar ve askerlerden müteşekkil’ *buyurgan adamlar* Saray'ın ve Saray merkezli düşünce modüllerinin ipini çekmiştir (Atabaki, 2010: 3).

Yusuf Akçura ve Ulusal “Biz” ciliğe Giriş: Üç Tarz-ı Siyaset

Yenilgilerin daim olmaya başladığı bir çağda Osmanlı klasik siyaset erbabının “yerel epistemolojik çerçevesi”ne duyulan güven sarsılmıştır. Savaş meydanlarındaki mağlubiyetin, “revelatio” (vahiy) ve “intuitio”nun (sezgi) belirleyici rol oynadığı klasik epistemolojiyi yıkmasına koşut olarak, tümdengelinin kaynağı olan “ratio” ile tümevarımın zeminini döşeyen “experimentum”dan müteşekkil yeni bir epistemolojik çerçeve örülmeye başlanmıştır. Gerçi örülmeye gelesiyeye kadar geleneksel epistemolojik çerçeveyi “tadil” (değiştirmek) etmeye yönelik bir çaba da baş göstermiş, harici ve dâhili siyasi esasların teşkili ve askeri seferlerin tanzimi hâsıl olmuştur. Geleneksel epistemolojinin imge repertuarı tüketildikten sonra ideolojik açıdan ilk birikim dönemi olarak tariflendirilebilecek 1907-1918 döneminde aranışçı ve deneyci Osmanlı aydını figürü ortaya çıkmıştır. Osmanlı devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki geçiş, fermantasyon ve

⁵ Zira İmparatorluğun genişlemesi durakladıkça, zafer ve savaş hanedanın temel meşruiyet açığını karşılamaz olmuştur. Saray'ın bu açığı kapatma konusunda başvurduğu politika, varoluşunu kadiri mutlaklık kertesinde abartmaya vardırıan sefahat ve de iktidar rit ve sembolizminde sırtan teatral görünüm olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Artan, T. “18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katılımı”, Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı. 83, 1999/2000, 292-323

bağlantı dönemindeki bu figürlerden birisi olarak Yusuf Akçura da, bu figürün en temel edimi olan, çare olabilecek siyasal kombinezonları, siyasal olasılıkları ortaya sermeye yönelik kolektif enerjisini boşaltmıştır. Yeni ekonomi yeni siyaset olduğundan, eski siyasal seçkinlerin tasfiyesi ve yenilerinin ikamesi söz konusu olmuştur.

Yusuf Akçura, 1904 yılında yakın arkadaşı Ali Kemal'in Kahire'de çıkarmakta olduğu Türk Dergisi'nde makale kaleme almıştır. Üç Tarz-ı Siyaset başlığını taşıyan bu makale, Türk milliyetçiliğini ilk kez tartışma platformlarına taşımıştır (Kutlu, 2008: 376). Bununla birlikte 1908 senesinde İstanbul'a yerleşen Akçura, kuruluşunda yer aldığı dernekler ve yayımlar dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin kültürel bir milliyetçilikten politik bir milliyetçiliğe sıçrayışında önemli roller oynamıştır. 1908'in sonlarına doğru "Türklüğü bilmeli ve bilişmeliyiz" mottosuyla Türk Derneği'ni kurmuş, böylelikle merkezinde "Türklüğün", çeperinde de "milliyet ve ırkiyet fikirleri"nin olduğu çalışmalarına başlamıştır (Arai, 2003: 45). Daha sonra 1910 yılında Genç Kalemler, 1911 senesinde Türk Yurdu ve 1912'de Türk Ocağı örgütlerinin kuruluşunda yer almıştır (Sarınay, 2004: 131). Türk Ocağı teşkilatının kurulmasıyla birlikte Türk Yurdu dergisi örgütün resmi yayın organı haline getirilmiş; "Türklerin fedaisine çalışır" serlevhasıyla yayın hayatına devam etmiştir (Üstel, 2004: 15-16).

Yusuf Akçura'nın merkezi bir figür olarak yer aldığı tüm bu çalışmalarda gaye kimi zaman "Osmanlı nam-ı siyasi altında ezile gelen Türklükte bir vicdan-ı milli uyandırmak" ve "Osmanlı Türkleri arasında Türk milli ruhunun inkişaf ve takviyesi ve idealsizliktenmünbaistenbellik ve bedbinliğin izalesi" olmuş, kimi zaman "Türk unsurunun menfâ-i siyasiye ve iktisadiyesini müdafaa" olmuştur. (Arai, 2003: 84-85). Kaldı ki, Akçura bir adım daha ileriye giderek benzer kültürel desenlere sahip toplumlara benzeşik kılmayı da makul bulmaktadır. "Tevhid-i etrak" sayesinde diyor Akçura, "esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş anâsır-ı sâire-i müslime daha ziyade Türklüğü temsil edecek ve fakat vicdân-ı millîleri bulunmayan anâsır da Türkleşebilecektir" (Akçura, 1976: 28). Asimilasyonu salık vermeye varan bu yaklaşım üstelik pek naif söylemlerle sunulmuştur. "Türklüğe hizmet etmek, Türklere faide dokundurmak istiyoruz. Maksudumuz işte budur. Maksada erişmek için hangi yollardan yürüyeceğimizi mecmuamızın münderecatı göstereceğinden mesleğimizin teşhirini fazla buluyoruz, Tanrı yardımcımız olsun" (Akçura, 1978: 212-213).

Türkçülüğün manifestosu olarak bilinen Üç Tarz-ı Siyaset, altı yüz yıllık hanedanlığın yıkımı ve Cumhuriyetin doğuşu arifesinde kaleme alınmıştır. Bahse konu süreç, esasen sürüklenmekte olan bir süreçtir. Dahası, modernleşme paradigmasının değişime zorladığı, muhafazakâr

diretmenin pek de geçerli olamadığı bir süreçtir. Eski kavram ve kıstasların yerlerini yenilerine, yıllanmış sarayların mekanlarını ulusal meclislere bırakması bu sürecin bilindik gelişmeleridir. Yine siyasetin orta yerinde yeni bir tariflendirmeye gidilmesi de geçmişten, onun bakiyesi görülebilecek denli uzaklaşmaya çalışıldığını gösterir. Bu kritik eşik Türkiye’de “uyumlu” ve “yönetilebilir” yaklaşımlarla aşılmaya çalışılmıştır. Düzenin ipleri mutlakiyetçilikten kurtarılmıştır; hatta geçmişin tortularından arınma çabası içine de girilmiştir ancak, köprüler tam anlamıyla atılamamıştır. Yalçın Küçük bu vaziyeti Türkiye’deki epistemolojik aristokrasinin teorik yoksunluğuna bağlamaktadır. Teorik birikimsizlik teori ile pratik arasındaki dolaysız bağın, pratiğin teoriyi şekillendirmesi şeklinde değil de, pratiğin teorisinin büsbütün yerini alması biçiminde fenomenleşmesine yol açmıştır (Küçük, 2010: 29).

Çeşitli zaviyelerden iltifatlar ve teessüfler alan bu tezin kurucu varsayımları Osmanlıcılık ve İslamcılık ile Türkçülük ideolojilerine yöneliktir. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük Osmanlı’nın hali pür melaline ilişkin üç farklı tespit ve tepkidir. Bu üç tarz-ı siyaset veya üç meslek-i siyasi *fayda* ve uygulanabilirlik kriterleri üzerinden ele alınmıştır (Güler, 2012). Hiç kuşkusuz bu kriterler, pragmatizme ve konjonktüre sıkışmış bir aklın mahsulüdür. Bir diğer ifadeyle teorik birikimsizlik kendisini tezlerin “asrın icapları” türünden söylemlere bir hayli yaşlı olmasında dışa vurmuştur. Asrın icapları söylemi Türkçü fikir örgüsünün besleyen temel kaynak olarak sunulmuş, nihayetinde de Türk’e göre ve Türk’ün beğeni toplamına karşı duyarlı olan bir tez ortaya çıkmıştır. Teze göre “Osmanlı umumi siyasetine mühim tesiri olan” iki ideoloji, Osmanlıcılık ve İslamcılık tarihi olayların tepesinde değil de çukurunda bulunan bir toplam için kurtarıcı motif olmaktan çıkmıştır. Her ikisi de resmi söylem mertebesine çıkarılmış, denenmiş, fakat beklenen neticeler alınamamıştır.⁶

Türkiye siyasi hayatı, Aydınlanma hususunda yaşanan gecikmelerle maluldür. Geç kalınmışlık hissiyatı başlangıçta ivedilik, ardında otoriterlik, sonuçta da siyasa üretiminin örtük inkârlarla birlikte gitmesini doğurmuştur. Bu ivediliğin en önemli örneğini, pratiğin bütünüyle teoriyi kendisine bükebilmesinde görebilmekteyiz. Misal, meşhur Üç Tarz-ı Siyaset, hiçbir zaman birbirleriyle atışan, çatışan ve neticede de birbirlerini aşan bir ilişkiselliğe sahip olamamıştır (Güler, 2012: 37). Onun yerine her bir siyasi alternatif, mevcut gidişatı önleyemediği oranda ebediyete intikal etmiş, bir diğeri hükmünü pratiğin ateşinde sınamak üzere sahneye çıkarılmıştır.

⁶ Muhafazakârlık varoluşu gereği geleceği ertelemek, gelmekte olana ayak direktmek anlamına geldiğinden tarihin bu kesitinde en fazla kırılğan bir fenomen olarak yer edinebilmiştir. Tersten bir ifadeyle dönem tedrici ziyade acilci tezlerin püfür püfür estiği bir dönemdir.

Birbirleriyle gölge mesafesinde sıralanan üç büyük akım geri çekilişi durdurma ve bir fütihat dili yaratma konularında üzerlerine düşen görevleri yerine getirebildiği ölçüde ön alıcı olabilmıştır. Her birinin vadesinin ne kadar olduğunu belirleyen ise, hepsini deneme-yanılma çemberine alarak araçsallaştıran öznel ve nesnel koşullar olmuştur.

Üç Tarz-ı Siyasetin ana tezi gerek Osmanlıcılığın gerekse İslamcılığın Osmanlı yönetiminin ideolojik ihtiyacını karşılamaktan uzak olduğudur (Macfie, 2003: 94). Osmanlılık fikrinin temel çıkmazı, dini ve etnik farklılıkları tarihsel harmanlanmayla birarada tutabilmiş tümel bir yapının kapladığı alanı artık tek tek ulus-devlet formasyonlarına bırakmış olduğudur. Böylesi bir eşikte namevcut olan Osmanlı ulusuna oynamak, kelimenin tam anlamıyla beyhudelik olurdu. Ne var ki Akçura'nın Osmanlı milleti ve Osmanlılık fikrine yönelik tutumunda da pragmatizmin kesif kokusuna rastlamak mümkündür. Zira bir yandan Osmanlılık fikriyatını açıktan açığa ilk reddeden kişi olurken, öte yandan onu "Türk"ün güncel ve tarihsel çıkarları uyarınca işlevlendirmek, entelektüel ihtiyatsızlıkla açıklanamayacak kadar bilinçlidir. Aynı tutum Akçura'nın Osmanlı milletini "Türklüğün en kavi ve medeni kısmı" şeklinde görürken, ulusal aidiyetlerini unutmuş olmalarından hayıflanır tavırlarında da gözlenir. "Balkanlar bölgesinde yoğunlaşan Slav üstünlüğünü yıkmak için Osmanlı'nın halifeliği sürdürmesi ve Doğu Avrupa'daki ataların hükümranlılığını korumaya davet etmesi buna örnektir" (Arai, 2003: 103). Akçura'nın sarayı "göreve" çağıran bu cümleleri, imparatorluğun elini eteğini hudutları ötesinden çekmesinin pek de matah bir şey olmadığı yollu kesin hükme sahip olan Kırım ekolünü somutlamaktadır.

İlk olarak Osmanlılık ateşi harlamıştır; "Devlet-i Aliyye-i Osmaniye"nin mevcut hudutlarını muhafaza etmek üzere bir Osmanlı milleti oluşturma çabası içerisine girilmiştir. Osmanlılık, imparatorluğun teritoryal bütünlüğünü korumak ve kollamak üzere "mahallî ve dahilî" bir perspektife sahiptir (Akçura, 1976: 19). Osmanlı sınırları dışındaki Müslüman ve Türk ahaliyi denkleme dâhil etmemekteydi. Bu siyaset, soy ve ırk esaslarından ziyade vicdanî ve aklî isteğe dayalı Fransız liberal milliyetçiliğinin ülkemizdeki ilk muadilini oluşturmuştur. II. Mahmut döneminde uygulamaya konulmuş, Tanzimat Fermanı'nın *habitusunu* oluşturmuştur. Akçura'ya göre "vatanda meskûn bilcümle halktan mürekkep" bir Osmanlılık fikri Prusya'nın 1870-1871 seferiyle uluslararası dayanağını yitirmiştir (Akçura, 1976: 20). Napolyon'un aldığı yenilgi, Fransız ekolünün de çöküşü olarak değerlendirilmiş, Osmanlılık siyasetini yaya bırakmıştır. Bu, tersten bir ifadeyle soy ve ırk esaslarına dayalı Alman ekolünün hakim paradigma olması anlamına gelmiştir. Gayrimüslim

tebaanın milliyetçi bir kavrayış geliştirip, bağımsızlıkçı kalkışmalarda bulunması Osmanlılık politikasının iç dayanağının yıkımı olmuştur.

Fransız milliyet kaidesinin şarkta tatbiki imkânsız olduğu tespiti Osmanlı epistemolojik aristokrasisinin İslamcılık politikasının masaya yatırmayla sonuçlanmıştır. Akçura'ya göre din ve ırkın şark için taşıdığı önem günbegün artmış, bunun neticesinde ilk olarak Osmanlı ülkesinde, akabinde tüm yeryüzünde Müslüman kitlelere yönelik söylem geliştirilmiştir. Dolayısıyla İslamcı siyaset, *Panislâmizm* lafzının işaret ettiği gibi "merkezî ve haricî" bir perspektife sahiptir. Bu söylemin ardında yatan temel sayılı, "din ve millet birdir" türünden bir önermedir (Akçura, 1976: 21). Panislamizm politikası "Doğu Sorunu"nun (La Question d'Orient) etkisini artırdığı bir dönemde II. Abdülhamit tarafından yürürlüğe konulmuştur. Kendi jeneriğini sultandan ziyade halife sıfatıyla kuran II. Abdülhamit "Müslümanların hilâfet makamına celp ve kalplerinin raptına çalışmıştır" (Akçura, 1976: 21). Bu politikanın içe bakan yüzü devletin teokratik (État Théocratique) niteliğinin koyutulmasıdır. Ne var ki, Panislamist politikaların akıbeti hiç de sanıldığı gibi olmamış, sömürgeci yönetimlerin altındaki Müslüman halklar İslami bir aidiyetle hilafet makamının çağrısına kulak vermemiştir.

Yusuf Akçura'ya göre elde kalan nihai ve muteber ideoloji Türkçülüktür. Osmanlı kimliği ve İslam bayrağı işlevsiz kaldığından Türklük bilinci bu iki tutkalin kimyevi özdeşi olarak ön plana çıkmaktadır. "İrk üzerine müstenit bir Türk siyasi milliyeti" oluşturma fikri Akçura'ya göre Türk siyaseti üzerindeki Alman etkisinden ziyade okullarda Alman tarih ve lisan ilimlerinin etkisi ile paralel bir şekilde gelişmiştir. Türklük siyaseti hedef kitlesini sadece Osmanlı sınırları içerisindeki Türklerle kısıtlı tutmaması bağlamında umumî bir nitelik taşımaktadır. Kendi deyimiyle Türkçülük, "tıpkı İslam siyaseti gibi umumdur; hudud-ı Osmaniye ile mahdud değildir, binaenaleyh, kürenin Türkler ile meskûn diğer nukâtına göz atmak iktiza eder" (Akçura, 1976: 43). Akçura, Kafkasya'da ve Uzak Asya'da yaşayan Türkler üzerinde birlikten yana bir siyasi fikirlerin gelişkin olduğu kanısındadır. Bu iddia, bugünlere kadar sürekli tekrarlanagelen bir motif olarak Türk milliyetçiliğinin yedeğinde tutulmaktadır. "Son vakaların fikre getirdiği uzakça bir istikbalde, meydana gelecek beyazlar ve sarılar alemleri arasında bir Türklük cihanı husule gelecek ve bu orta dünyada Osmanlı Devleti, şimdi Japonya'nın sarılar aleminde yapmak istediği vazifeyi üzerine alacaktı" (Akçura, 1976: 51).

Yusuf Akçura, kısa değişimlerden sonra söz konusu politikaların kim için ve ne kadar menfaat taşıdığını ölçme-değerlendirme aşamasına geçmektedir. "Menfaat diye fiile getirilen şey hayattır. Hayat ise kuvvetle devam ettiğinden, hayatın varlığı kuvvetin varlığını gerektirir. Demek oluyor

ki, her cemiyet menfaatini hayatta, yani kuvvet kazanmakta ve kuvvetini arttırmada buluyor. Bu cihetle, cemiyetler arasında, kâinatın varlık peşinde dolaşan bütün unsurları arasında olduğu gibi, daimî bir savaşıma görülüyor” (Akçura, 1976: 26). Bu pasajla birlikte Yusuf Akçura’nın uluslararası ilişkiler teorilerinden realizme bir adım daha yaklaştığı söylenebilir. Bu kapsamda Akçura, devletler arası ilişkilerde işbirliği ve yüksek moral değerlerinden çok güç politikasının (yani ulusal çıkar ve güç peşinde koşmanın) hâkim olduğunu söyleyen” Thucydides’in, devlet adamlarına güç maksimizasyonu için reel politik tavsiyelerde bulunan Machiavelli’nin, ve toplumsal sözleşme öncesi insanların birbirleriyle çatışma içerisinde yaşadıkları (homo hominilupus) doğa hali (state of nature) kavramını çizen Hobbes’un düşüncelerini hatırlatmaktadır. Özetle Akçura, bu cümleleriyle birlikte Türkçü kılığın kumaşındaki realizmi dile getirmiş, siyaset mekanizmasını güç ve gövde gösterisine davet etmiştir. Bu bakımdan Üç Tarz-ı Siyaset, “ulus”un panteonunda “Türk”ünyaşam seçeneklerini çoğaltma uğraşısını temsil etmektedir.

İşin ilginç gelebilecek yanı, bu sürecin bir yandan milliyetçi tonu koyultan, diğer yandan da gayet liberal salınımlara gebe olan bir süreç olmasıdır. Yani? Yanisi şu; tezin resmi onay almasından sonra yaşanan gelişmeler (birinci paylaşım savaşı ve kurtuluş savaşı) bir yandan *Raisond’Etat* ve devlet sırrı türünden tam da ulus-devlet inşasının yapı taşlarını oluşturan milliyetçi militarist bir yazın oluşturur öte yandan emperyalizmle karşı mücadeleyi “muasır medeniyet” seviyesindeki Batı’ya dönüştüren alık bir liberalizmi pekiştirir. İdeolojik herc ü merc içerisinde milliyetçi bir partikularizm, lakin kapitalizmin kendini ihracı ile Avrupa-merkezçiliğin içeriden ithalatını hoş tutan bir “yöre”cilik resmi ideolojiye içerilmiştir. Bu şekilsizlik aslında resmi ideolojinin Batı’nın “recognition”unu alma obsesyonundan kaynaklıdır. Bir başka ifadeyle, muasır medeniyet denilen, göstergibilimin terminolojisiyle “boş gösteren”e dahil ve aleni olma düşüncesinin epifenomenidir.

Son olarak tezlerin edimselleştirilmeyi (operasyonel kılınmayı) beklediği söylenebilir. Teorik yörüngesinin pratik yörüneye bu denli tabi olması bunun bir göstergesidir. Kaldı ki, tezlerin muhatabı da doğrudan

Osmanlı devletinin geleneksel olmasa bile görece yeni siyasal seçkinleridir.⁷ Akçura, edimsellik bekleyen tezlerin yazarı, 1913 akabindeki İTC yönetimi de tezlere edimsellik veren iradeyi oluşturmuştur (Kushner, 1977: 11). Üç Tarz-ı Siyaset, 1913 senesinden itibaren İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gündemine boylu boyunca girmiş, böylelikle nesnel bir politik yönelim düzeyine çıkmıştır (Zürcher, 2005). 1913 yılı aynı zamanda Cemiyet'in 1908 Devrimi ile birlikte kurulumuna başladığı ilerici fenomenin duraksadığı, geri çekildiği ve siyasi sahayı "milliyetçi"liğe bıraktığı bir uğraktır. Böyle bir uğrağın ihtimali bile gericiliğin defterinin dürülemediğini kanıtlamaktadır ki; ihtimal çoktan potansiyelini açığa çıkarmış, tektip, homojen ve monoblok bir toplumsal yapının önündeki taşlar temizlenmeye başlanmıştır. Bu bakımdan Akçura, 1908-1913 dönemini, pan-İslamizmin ve ekseriyetle pan-Türkizmin damgasını vurduğu gerici yönelişle sönümlendiren "aksiyon"un teorisyeni olmaktadır. Türk modernleşmesinin devlet eksenli ve Türk uluslaşma sürecinin otoriter pedagojik içerikte gelişimi bu kesitte vites büyütmüş, Akçura da "gerici" yönelişin taşlarını ören başkarakterlerden birisi; aynı zamanda mediokratlığın, ortalamanın ve vasatlığın timsali olmuştur.

Sonuç

266

Türkiye'de, en azından modern siyasi düşüncenin kuluçka döneminde en makro ölçekli siyasal tercihleri işte bu üç ideolojidir. Bu boğucu, daraltıcı ve hapsedici atmosferi dağıtması için sosyalizmin kitlelere mal olmasını beklemek gerekecektir. İşçi sınıfı, sosyalist hareketin uzanım alanına girmeye başladığı, öncü kadrolardan girdiler sağladığı 1960'ların

⁷ Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerinin bilhassa ilk dönemleri söz konusu edildiğinde halkı doğrudan muhataba almama temayülünün bir hayli baskın olduğu söylenebilir. Yanlış anlaşılma ihtimalini azaltmak için bu "muhatap"lık meselesini biraz açmakta fayda vardır; bu minvalde üç siyaset tarzı da herhangi bir süzgeçten geçmeden halka seslenen ideolojiler olarak doğmamıştır. Halkın siyaset erbabının menziline girmesi, II. Meşrutiyet döneminde küçük burjuva popülizmiyle bir nebze sağlanmışsa da, nesnel ve öznel koşullar kitle siyasetinin gelişmesini engellemiştir. Burada nesnel koşulla kastolunan, milliyetçi ayrımlaşmanın derinleşmesi, öznel koşulla kastedilense, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin klasik Osmanlı devlet ricaline karşı mücadelede mevzi kazanmış olmasıdır.

Son olarak bahse konu ettiğimiz kitlesiz düşünüş biçimlerinden farklı olarak, bu hatta kesiklik yaratan bir ideolojiden bahsetmek mümkündür; o ideoloji de sosyalizmdir. Sosyalist ideoloji, kurulu düzenin büyüsunü bozma (demystify) noktasında yığınların (the masses) sesi olma iddiasındadır. Alain Bodiou'nun tabiriyle "şeylerin dışında durarak olaylar düzenine ekti eden hazır ve nazır bir özne olmadığından", sosyalist hareket kitlelere daima kendi potansiyelinin farkına varma çağrısında bulunur. Türkiye'deki sosyalist harekette aydın tonunun ön planda olması bu iddiayı görece kılssa bile, yıkamadığı bir gerçektir.

ortalarından itibaren siyasetin basık tavanını da tarumar etmiştir. Ancak makalede algıda şimdiki zamanımız 1904 senesidir; birbirlerine karşı ve alternatif olan üç siyasi ideolojinin standartlaştırıcı, eksene çekici ve tekdüzeleştirici içeriği hâlihazırda hükmünü icra etmektedir. Bu icra-i faaliyet belki de bu ideolojilerin birbirleriyle karşıtlık ilişkisi kurmadan birbirlerine alternatif olmaya soyunmasından kaynaklıdır. Nitekim Üç Tarz-ı Siyaset'in spekülâtif düşünce cesametine ulaşmadan ufalan bir teori olmasında bu gerçek yatmaktadır.

Tez, mevzubahis üç tarz dışında bir siyasal üretim gösterememektedir. Akçura o günün dünyasını siyasal çıkarsamalar için "okumaya" çakışmış, fakat bu okumayı layığıyla yapmak için gezinilmesi gereken pek çok alan gezinilmemiştir. Peki, bunu nereden anlıyoruz? Bu vargımızı destekler temel gerçek, Osmanlı devletinin içerisinde bulunduğu vaziyeti milliyetçi rötüşlar yaparak "aşmaya" çalışmasındadır. Türk milliyetçiliği lehine yapılacak bir "balans ayarı", temel çelişkinin düğümünü çözecek asli politik istem olarak sunulmaktadır. Milliyetçi kabarışa ayak uydurmalı, zaten devlet kurma hasletlerine sahip "Türk"de olanaklı olana itimat gösterilmelidir. Yusuf Akçura, Türk milliyetçiliğinin kendisini kamusal onaya yaslanan diğer ideolojilerden ayımlaştıracak bir atılım aşamasını ifade eder. Bir diğer ifadeyle Akçura'nın tezleri Türk modernleşmesinde ulusal karakter taşıyan bir etabın başlangıcını müjdelemektedir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (1986, Ocak-Aralık), "Halk ya da Ulus Egemenliği"nin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Ankara, s. 1-4
- Ahmad, F. (1985), *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, İstanbul: Kaynak Yayınları
- Akçura, Y. (1976), *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Akçura, Y. (1914), *1329 Türk Dünyası*, Türk Yurdu, cilt 6, sayı 3
- Akçura, Y. "Üç Tarz-ı Siyaset", Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976
- Akçura, Y. (1978), *Türkçülük-Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, İstanbul: Türk Kültür Yayınları
- Aktar, A. (2006), *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İstanbul: İletişim
- Arai, M. (2003), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İstanbul: İletişim
- Kutlu, S. (2008), *Didâr-ı Hürriyet*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Artan, T. "18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katılımı", *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı. 83, 1999/2000, 292-323
- Atabaki, T. (2010), *Devlet ve Maduniyet-Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Belge, M. (2012), *Militarist Modernleşme*, İstanbul: İletişim
- Berkes, N. (2012), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Berman, M. (2004), *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Boran, B. (1970), *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, İstanbul: Tekin Yayınevi
- Boran, B. (2010), *Yazılar, Konuşmalar, Söyleşiler, Savunmalar*, Cilt. 3, İstanbul: Sosyal Tarih Yayınları
- Çavdar, T. (2004), *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, Ankara: İmge Kitabevi
- Çetin, H. (2003-2004), "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", *Doğu Batı Dergisi: Modernliğin Gölgesinde: Gelenek içinde*
- Çetinsaya, G. (2002), *Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde, İstanbul: İletişim, 2002
- Çulhaoglu, M. (2002), *Binyıl Esiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, İstanbul: YGS Yayınevi
- Deringil, S. (2002), *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji - II.Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Deringil, S. (2002), *Simgeden Millete*, İstanbul: İletişim
- Eagleton, T. (2014), *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, İstanbul: Yordam Kitap

- Eisenstadt, S. N. (2007), *Modernleşme Değişim ve Başkaldırı*, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Findley, C. V. (2012), *Modern Türkiye Tarihi*, İstanbul: Timaş
- Güler, A. (2000), *Türkiye Sol Tarihinde Yöntem ve Tartışmalar*, İstanbul: Yazılama
- Goodwin, G. (1971), *History of Ottoman Architecture*, Londra
- Haupt, G. ve Dumont, P. (1977), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler*, İstanbul: Gözlem Yayınları
- İnalçık, H. (1992), "Comments on "Sultanism": Max Weber's Typification of Ottoman Polity", Princeton Papers on Near Eastern Studies
- Kılıçbay, M. A. (1999), *Dinin Fiziği, Demokrasinin Kimyası*, Ankara: İmge Kitabevi
- Kushner, D. (1977), *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908*, Londra: Routledge
- Küçük, Y. (1985), *Bilim ve Edebiyat*, Tekin Yayınları
- Küçük, Y. (2010), *Aydınlar Üzerine Tezler I*, İstanbul: Mızrak Yayınları
- Macfie, A. L. (2003), *Osmanlı'nın Son Yılları (1908-1923)*, İstanbul: Kitap Yayınevi
- Mardin, Ş. (2002), *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde, İstanbul: İletişim
- Marx, K. (2011), *1844 Elyazmaları*, Ankara: Sol Yayınları
- Mert, N. (2007), *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, İstanbul: Selis Kitaplar
- Ortaylı, İ. (2002), *Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde, İstanbul: İletişim
- Öztürk, M. (1993), *Ordu ve Politika*, İstanbul: Gündoğan Yayınları
- Sarınay, Y. (2004), *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Savran, S. (2010), *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri*, İstanbul: Yordam Kitap
- Savran, S. (2011), *Sermaye Birikimi, Sınıf Mücadeleleri, Devlet*, "Sınıf İlişkileri Sureti Soldurulmuş Bir Resim Mi?" içinde, İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Somel, S. A. (2002), *Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde, İstanbul: İletişim
- Stanford J. Shaw ve Shaw, E. K. (1977), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. II, Cambridge
- Tekeli, İ. Ve Şaylan, G. (1978), "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", Toplum ve Bilim, 1978, s. 6-7
- Timur, T. (2008), *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Kitabevi
- Timur, T. (2010), *Osmanlı Kimliği*, Ankara: İmge Kitabevi
- Timur, T. (2014), *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumunu*, İstanbul: Yordam Kitap

- Toprak, Z. (1982), *Türkiye'de "Millî İktisat" (1908-1918)*, Ankara: Yurt Yayınları
- Tunaya, T. Z. (1998), *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi*, I. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları
- Üstel, F. (2004), *İmparatorluktan Ulus Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1921-1931)*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Wood, E. M. (2006), *Sınıftan Kaçış*, İstanbul: Yordam Kitap
- Yurtsever, H. (2006), *Tarihten Güncelliği Sınıf Savaşları ve Devlet*, İstanbul: Yordam Kitap
- Yaşlı, F. (2014), *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus*, İstanbul: Yordam Kitap
- Zürcher, E. J. (2013), *Millî Mücadelede İttihatçılık*, İstanbul: İletişim Yayıncılık
- Zürcher, E. J. (2005), *Savaş, Devrim ve Uluslaşma Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Zürcher, E. J. (2008), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayıncılık