

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

110020

AHMET HAMDİ TANPINAR'DA MODERNLEŞME, KÜLTÜR
VE KİMLİK SORUNU

110020

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Yaşar SUVEREN

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM ENSTİTÜLERİ
BİLGİ TEKNOLOJİLERİ MERKEZİ

Enstitü Ana Bilim Dalı : SOSYOLOJİ

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Fikri OKUT

NİSAN - 2002

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**AHMET HAMDİ TANPINAR'DA MODERNLEŞME, KÜLTÜR
VE KİMLİK SORUNU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Yaşar SUVEREN**

Enstitü Ana Bilim Dalı : SOSYOLOJİ

**T.C. YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANİZASYON MERKEZİ**

Bu tez .././200.. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Yrd.Dog.Dr. Filenî OKUT

Jüri Başkanı

DOG.DR. M. SAİT DOĞAN

Jüri Üyesi

Yrd.Dog.Dr. Abdullah TAŞKESEN

Jüri Üyesi

ÖNSÖZ

Toplumsal yaşamın anlaşılması ve çözümlenmesi gereksinimi bir bilim alanı olarak sosyolojinin ve diğer toplumsal bilimlerin ortaya çıkmasında ve onların gelişmelerinde önemli bir güdüleyici motif olmuştur. Bir bilim alanı olarak sosyolojinin toplumun anlaşılması ve çözümlenmesinde gösterdiği performansın değeri toplumsal gerçekliği olabildiğince kuşatabilmesiyle ve söz konusu gerçekliği farklı boyutlarıyla betimleyebilme gücüne bağlıdır. Toplumsal gerçeklik olarak adlandırdığımız olgular bütünü ise belli bir alanda sabitlenemez ve sürekli değişkenlik gösteren bir doğaya sahiptir. Bu durum bir disiplin olarak sosyolojinin ve en genelinde tüm bilimlerin kendisine nesne edindiği alanların durağan değil değişken yapısını sürekli olarak soruşturmayı ve verili açıklama biçimlerine belirli sınırlamalarla bakmamızı zorunlu kılmaktadır.

Yukarıda dile getirdiğimiz yaklaşım temelinde, kendi toplumsal ve tarihsel gerçekliğimizin farklılaşan boyutlarına modernleşme tarihimizi referans alarak bakmaya çalıştık. Toplumsal gelişmelerin bizleri getirdiği nokta, mevcut toplum ve tarih algımızda da bizi farklı perspektiflerden olaylara ve olgulara bakmaya yöneltmektedir. Biz de bu çalışmada verili tarih ve toplum algılayışımızdaki değişimlere koşut olarak kendi gerçekliğimize bakmayı denedik. Bu “okuma” sürecini düz bir modernleşme-Batılılaşma kavram setleriyle yapmaktansa bu süreci daha farklı zaviyeden gördüğünü düşündüğümüz bir edebiyatçı-şair kimliğine sahip olan Ahmet Hamdi Tanpınar’ın çalışmalarını da sürece dahil ederek gerçekleştirmeyi denedik.

Bu çalışma boyunca gösterdiği ilgi ve destek için danışmanım Sayın Yrd.Doç.Dr. Fikri OKUT’a; sağladığı çalışma koşulları ve hoşgörüsü nedeniyle Sayın Prof.Dr. H.Musa TAŞDELEN’e; yüksek lisans eğitimim süresince bizi destekleyen Sayın Doç.Dr. M.Sait Doğan’a ayrıca görüş ve önerilerinden yararlandığım Yrd.Doç.Dr. Abdullah TAŞKESEN ve Dr. İsmail HİRA’ ya burada teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
SUMMARY.....	V
GİRİŞ.....	1
1. MODERNLİK ve AYDINLANMANIN DÜŞÜNCESİ.....	2
1.1. Modernleşme.....	3
1.2. Modernlik, Modernist Sorunsal ve Modernizm.....	5
1.3. Modernliğin Eleştirisi.....	8
2. OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ.....	12
2.1. Kopuş ve Sürekliliğin Ötesinde.....	12
2.2. Osmanlı'da Batı Tasavvuru.....	12
2.3. Osmanlı Devleti'nin Oluşumu Ve Yapısal Niteliği.....	15
2.4. Batılılaşmaya Yönelim.....	20
2.4.1. Reformların Başlangıç Evresi III. Selim Dönemi.....	21
2.4.2. II. Mahmud Islahatları.....	23
2.4.3. Tanzimat Dönemi.....	24
2.4.4. Islahat Fermanı (1856).....	26
2.4.5. I. Meşrutiyet Ve Genç Osmanlılar.....	27
2.4.6. II. Meşrutiyet Ve Jön Türkler.....	29
2.5. 19. Yüzyılda Osmanlı'da Düşünce Akımları.....	31
2.5.1. Osmanlıcılık.....	31
2.5.2. İslamcılık.....	32
2.5.3. Türkçülük.....	34

3. BATILILAŞMA VE MODERNLEŞME ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME.....	36
4. BATILILAŞMANIN TARİHSEL SOSYOLOJİK NİTELİĞİ VE BAĞLAMI.....	39
5. CUMHURİYET DÖNEMİ VE ATATÜRK DEVRİMLERİ.....	42
5.1. Kurumsal-Yapısal İnşa ve Devrimler.....	43
5.2. Modernizasyon Paradigması: Yöntemsel Yaklaşım Ve Eleştiri.....	45
5.3. Cumhuriyet’le Gelen “Kopuş” ve Ulusal Kimliğin Oluşumu.....	48
5.3.1. Ekonomik Dönüşüm ve Gelişmeler.....	49
5.3.2. Toplumsal-Kültürel Dönüşümler.....	51
5.3.3. Cumhuriyet Dönemi Toplum Ve Kültür Politikasına Dair Genel Bir Değerlendirme.....	56
6. TANPINAR’IN YAŞAMI VE SANATSAL YAKLAŞIMI.....	59
6.1. “Antalya’lı Genç Kız Mektup”.....	59
7. TANPINAR’IN DÜŞÜNSEL KİMLİĞİ VE ÖZGÜL YANI.....	65
8. TANPINAR’DA MODERNLEŞME.....	68
9. TANPINAR’DA MODERNLİK VE MODERNİZMİN TEZAHÜRLERİ.....	78
10. TANPINAR’DA “DEVAM” DÜŞÜNCESİ, KÜLTÜR VE KİMLİK.....	90
11. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	102
KAYNAKÇA.....	105
ÖZGEÇMİŞ.....	112

ÖZET

Bu çalışmada Osmanlı-Türk modernleşme tarihinin bir okuması yapılmak istenmiştir. Bu okuma aracılığıyla modernleşme sürecinin ayırt edici özelliklerinin neler olduğu, hangi dinamiklere dayandığı; çelişkileri ve kazanımlarının neler olduğu ve sonuçta bize bıraktığı mirasın özgüllükleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın soruşturduğu tarihsel aralık olarak, özellikle yenileşme hareketlerinin yoğunluk kazandığı 19. yüzyıl ile Cumhuriyet'in kuruluş yıllarını ve hemen ardından gelen inşa dönemini ele alınmıştır.

Okuması yapılmaya çalışılan süreç, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın yapıtlarını kendisine “nesne” olarak seçmiştir. Tanpınar'ın yapıtlarının ve diğer üretimlerinin de (deneme, edebiyat tarihi, makaleler, mektup, anılar v.b), ele aldığı konuların kapsam ve dolayımının, bu çalışmanın yukarıda dile getirilen amacının gerçekleştirilmesinde önemli bir kaynak-gönderim noktası olduğu düşünülmüştür. Burada Tanpınar'ın yapıtlarının (konumuzla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz modernleşme ve bu süreçle ilintili olarak ‘medeniyet’, ‘kültür’, ‘kimlik’, ‘tarih’, ‘zaman’, ‘felsefe’ v.b. konular), elverdiği ölçüde tarihsel, sosyolojik ve düşünsel veçheleri/dolayımları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Tanpınar bu çalışmada, çalışmanın dolayımıyla bağlantılı olarak ‘okumaya’ en elverişli kişilik ve yapıtlardan biri olarak seçilmiştir; bu durum çalışmanın *pratik* gerekçesini oluşturmuştur.

İlk olarak, çalışma boyunca çok sık olarak kullanılan *modernleşme*, *modernlik* ve *modernizm* kavramlarından ne anlaşıldığı ortaya konmaya çalışılmış; sonra Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin tarihsel-sosyolojik boyutu irdelenmiş ve ardından da bu sürecin Tanpınar'ın yapıtlarındaki yansımaları ‘modernleşme’, ‘modernlik’, ‘medeniyet-kültür değişimi’, ‘zaman’ ve ‘kimlik’ kavramları bağlamında betimlenmeye çalışılmıştır.

SUMMARY

In this study, a “reading” of Ottoman-Turkish modernization history wanted to be examined. Throughout this “reading”; what distinctive features of this modernization process are, which kind of dynamics it is based on, what its contradictions and benefits are and finally the specific dimensions it inherits us are analysed. 19th century in which the renewal movements are increased and the foundation years of Turkish Republic and the construction period are especially considered as the time period of this study.

In this reading process, Ahmet Hamdi Tanpınar’s works are chosen as the “object”. The context and the scope which were considered in Tanpınar’s works and any other of his productions (essays, history of literature, articles, mails, memories and etc) were considered to be very important-source in reaching this study’s aim. Tanpınar’s works are tried to be evaluated from the point of historical, sociological and intellectual aspects (modernization which we think that it’s related with our subject and civilization, culture, identity, history, time, philosophy etc. as they are relevant with the topic) Tanpınar is chosen for this study as he’s best suitable figure and personality for ‘reading’; this is the *practical* reason for the study.

First, it was tried to be put forward what is understood from the concept of *modernization*, *modernity* and *modernism* which are frequently used throughout the study. Secondly Ottoman-Turkish modernization process’ historical-sociological dimension were examined. And finally, the reflections of this process on Tanpınar’s works described by civilization-culture changes, time and identity.

GİRİŞ

Bu çalışmada Osmanlı-Türk modernleşme tarihinin bir okuması yapılmak istenmiştir. Bu okuma aracılığıyla modernleşme sürecinin ayırt edici özelliklerinin neler olduğu, hangi dinamiklere dayandığı; çelişkileri ve kazanımlarının neler olduğu ve sonuçta bize bıraktığı mirasın özgüllükleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın soruşturduğu tarihsel aralık olarak, özellikle yenileşme hareketlerinin yoğunluk kazandığı 19. yüzyıl ile Cumhuriyet'in kuruluş yıllarını ve hemen ardından gelen inşa dönemini ele alınmıştır.

Okuması yapılmaya çalışılan süreç, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın yapıtlarını kendisine "nesne" olarak seçmiştir. Tanpınar'ın yapıtlarının ve diğer üretimlerinin de (deneme, edebiyat tarihi, makaleler, mektup, anılar v.b), ele aldığı konuların kapsam ve dolayımının, bu çalışmanın yukarıda dile getirilen amacının gerçekleştirilmesinde önemli bir kaynak-gönderim noktası olduğu düşünülmüştür. Burada Tanpınar'ın yapıtlarının (konumuzla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz modernleşme ve bu süreçle ilintili olarak 'medeniyet', 'kültür', 'kimlik', 'tarih', 'zaman', 'felsefe' v.b. konular), elverdiği ölçüde tarihsel, sosyolojik ve düşünsel veçheleri/dolayımları değerlendirilmeye çalışılmıştır. Tanpınar bu çalışmada, çalışmanın dolayımıyla bağlantılı olarak 'okumaya' en elverişli kişilik ve yapıtlardan biri olarak seçilmiştir; bu durum çalışmanın *pratik* gerekçesini oluşturmuştur.

İlk olarak, çalışma boyunca çok sık olarak kullanılan *modernleşme*, *modernlik* ve *modernizm* kavramlarından ne anlaşıldığı ortaya konmaya çalışılmış; sonra Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin tarihsel-sosyolojik boyutu irdelenmiş ve ardından da bu sürecin Tanpınar'ın yapıtlarındaki yansımaları 'modernleşme', 'modernlik', 'medeniyet-kültür değişimi', 'zaman' ve 'kimlik' kavramları bağlamında betimlenmeye çalışılmıştır.

1. MODERNLİK VE AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ

Bu bölümde çalışmamız boyunca sıklıkla kullanacağımız kavramlardan olan modernleşme, modernlik ve modernizm kavramlarından ne anladığımızı açıklamaya çalışacağız. Bu üç kavram da *Aydınlanma Düşüncesi*yle derin düşünsel, tarihsel, toplumsal ve siyasal bağlantısı olan kavramlar olduğundan önce Aydınlanma düşüncesinin temel niteliklerinin ne olduğu sıralanacak; sonra bağlantılı olarak modernleşme, modernlik ve modernizm kavramlarının açıklaması yapılacak; son olarak da, özellikle 1960'lardan itibaren modernleşme kavramı ve paradigmasına ve modernlik projesine yöneltilen eleştirilere değinilecektir.

Modernlik *Aydınlanma hareketi* ile başlayan bir proje olarak nitelenebilir. Bu noktada bir bütünsel yapı/dönem/düşünce olarak 'Aydınlanma' üzerine değil ancak Aydınlanma denildiğinde, tüketici olmayan bir biçimde, altının çizilmesi gereken unsurların - ayrıntılarda farklılaşmakla beraber genellik düzeyinde üzerinde mutabık (dönemin filozofları ve bu dönem üzerine düşünenler bağlamında) olunabilecek unsurlar- neler olduğuna başlıklar halinde değinildiğinde şöyle bir listeleme yapılabilir:

- a. *Akıl*: Deneyim ve deney yoluyla biçimlenmiş, kurumlaşmış bilgi olarak aklın önceliği,
- b. *Ampirizm (Deneycilik)*: Doğal ve toplumsal dünya hakkındaki bütün düşünce ve bilginin ampirik olgular üzerinde temellenmesi,
- c. *Bilim*: 18. yüzyılda deneysel yöntem üzerine temellenen bilimsel devrimler aracılığıyla edinilen bilimsel bilgi nosyonu, tüm insanlık için artan oranda anahtar bir kavramdır,
- d. *Evrenselcilik*: Akıl ve Bilim her yer ve koşulda uygulanabilir kavramlardır; ve bu kavramların ilkeleri her koşulda aynı sonuçlar verir.
- e. *İlerleme*: Doğanın ve insanın toplumsal koşullarının, bilim ve aklın uygulamalarıyla ilerletilebileceği, mutluluk ve refahının sağlanabileceği fikri,

- f. *Bireyselcilik*: Tüm bilgi ve eylemin başlangıç noktası olarak bireyin gelmesi ve birey aklının hiçbir yüksek otoriteye sınırlanamayacağı kavramı. Zaten, toplum nihai olarak, bir çok bireyin düşünce ve eylemlerinin bir toplamı veya ürünüdür,
- g. *Hoşgörü (Tolerasyon)*: Dini ya da ahlaki hükümlerinin farklılıklarına karşın, bütün insanlık özü itibarıyla aynıdır; Avrupa Hristiyanlığının, farklı ırk ve uygarlıkların inançlarına herhangi bir önceliğinin olamayacağı fikri,
- h. *Özgürlük*: İnançlar, ticaret, iletişim, toplumsal etkileşim, cinsellik ve mülkiyet (kadın hakları ve alt sınıfların durumu konusunda bazı filozofların ikircikli tutumlara sahip olduğu söylenmelidir) hakkı üzerindeki feodal ve geleneksel kısıtlamalara karşıtlık fikri,
- i. *İnsan Doğasının Tekbiçimliliği*: İnsan doğasının her zaman ve her yerde temel karakterinin aynı olduğuna duyulan inanç,
- j. *Sekülerizm (Laiklik)*: Keskin olarak ruhban sınıfı karşıtı bir tutum. Dinsel bağınazlığa ve geleneksel dinsel otoriteye karşıt olarak, seküler (laik) bilginin bir ihtiyaç olarak filozoflarca savunulması [HAMILTON, 2000: 23-24].

1.1. Modernleşme

“Modernleşme” kavramı kendi başına ele alındığında değer yükünden arınmış hatta kendisini ‘nesnelleş’tiren ve ‘nesne’leştiren, herhangi bir göstergeye ya da gönderim noktasına bağlı kalmaksızın meşrulaştıran bir kavram olarak kullanılmıştır ve hala da yer yer kullanılmaya devam edilmektedir. Oysa, bu kavramın kullanımına yönelik nesnelleştirme, nesneleştirilme ve meşrulaştırılma boyutları dikkate alınarak, eleştirel bir perspektifin korunmasına özen gösterilmesi gerekir.

Modernleşme Kuramı ve kavramı, kapitalizme kendi başına geçemeyen Batı dışı toplumların değişme süreçlerini açıklamak üzere, II. Dünya Savaşı sonrası geliştirilmiş bir toplumsal değişme kuramı niteliğindedir. Bu kuram, ‘modern’ ve ‘geleneksel’ olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Bu tiplendirmede esas olarak modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilmiş, geleneksel toplum ise bir tür “modern olmayan toplum” biçiminde algılanmıştır [ÖZBEK, 1994: 31 ve KÖKER, 1990: 23].

Bu kuramın temel özellikleri esas olarak şu noktalarda toplanabilir: Modernleşme, Batılı olmayan toplumların “geleneksel toplum”dan “modern toplum”a doğru geçirmekte oldukları değişim sürecini ifade eder. Bu değişim süreci esas olarak üç aşamalıdır: “Geleneksel toplum”, “geçiş toplumu” ve “modern toplum” [BENDIX, 1970: aktaran ÖZBEK, 1994: 32]. Değişim sürecinin başlangıcında toplum “geleneksel”dir. Ancak kuramda gelenekselliğin ne olduğu değil, ne olmadığı belirtilmektedir; “geleneksel” olan, “modern” olmayandır. Modern bir toplumun özellikleri ise, ekonomik kalkınma (yani, endüstrileşmiş ve görece adil bir gelir dağılımı sağlanmış olmak); insanı bağımsız bir birey olarak algılayan bir hoşgörü anlayışını temel alan kültürel çoğulculuk; ve düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüğü temelinde kurumlaşmış temsili demokrasidir.

Klasik modernleşme kuramında, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş süreci ise şöyle formüle edilmektedir: Değişim sürecinin temeli, kuramın kökünde yatan ekonomik kalkınma anlayışına paralel olarak, ekonomik düzeyde yatar. Modern topluma ait olduğu öne sürülen kültürel ve siyasi niteliklerin gerçekleşmesi için, öncelikle ekonomik kalkınma gerçekleşmelidir [PYE, 1966; aktaran ÖZBEK, 1994: 32-33]. Yani endüstrileşme, ulusal bir pazar oluşturacak, iletişimi geliştirecek; kentleşmeyi, okuryazarlık oranının artmasını getirecek; bunların sağlanmasıyla da kültürel düzeyde, kendi içine kapalı, tarımsal küçük üretim birimlerine özgü “tekilci” normlar, yerini “evrensel” normlara bırakacak; ve bütün bunlarla birlikte de siyasal düzeyde, “ulusal egemenlik” kuramıyla temellenen temsili demokratik kurumlar gerçekleşecektir [a.g.e., 33].

Modernleşme kuramına yönelik eleştiriler 1960’ların ortalarından itibaren, hem Üçüncü Dünya ülkelerinde “ideal modele” uymayan gelişmelerin ortaya çıkması hem de kuramsal gelişmeler sonucu, eleştirilmeye başlanmıştır [KANSU, 2001: 1-34]. Eleştirileri iki öbekte tasnif etmek mümkündür; birinci grupta yer alan eleştiriler, modernleşme kuramıyla aynı kuramsal paradigmayı paylaşıyorlar (yapısal-işlevsel), diğer grup ise bu kuramı tümüyle reddeden radikal kuramlar. Köker’in de belirttiği üzere ilk grupta yer alanların modernleştirme kuramına yönelik eleştirel katkılarını şöyle özetlemek mümkündür: “(a) Modernlik ve geleneksellik kavramlarının birbirlerini dışlayan, birinin varlığı diğerinin yokluğu demek olan tarihsel kategoriler olarak kabul

edilmemesi; (b) tarihin, evrensel yasaları olan, belirlenmiş bir süreç olmadığını düşünölmeye başlanması ve son olarak (c) modernleşmekte olan toplumlarda, geleneksel bir takım öğelerin modernleşme sürecini hızlandırıcı etkilerinin olabileceğinin düşünölməsi” [KÖKER, 1990: 38]. Modernleşme Kuramını tümüyle reddeden görüşler ise, yine 1960’lar sonlarında Marxist paradigma içinde (Marxist gelişme kuramları) geliştirilen kuramlara dayanmaktadır. Bu kuramlar, doğrusal gelişme yerine döngüsel gelişme, “modernleşen” toplum yerine “azgelişmişlik”, “bağımlılık”, “eşitsiz gelişme”, “kapitalist dünya sistemi”, “merkez-çevre (toplumlar)” kavramlarını getirerek, analizde sınıfsal, uluslar arası ve tarihsel faktörleri vurgulamışlardır. “Geleneksel” ve “modern toplum” kavramları yerine ise, “kapitalizm öncesi” ve “kapitalist” (toplumsal formasyon) kavramlarını kullanmışlar; analitik araçlar olarak da “üretim tarzı”, “eklemlenme” ve “kerte” (düzey) kavramlarını geliştirmişlerdir [ÖZBEK, 1994: 35].

1.2. Modernlik, Modernist Sorunsal ve Modernizm

Modernleşme, modernlik ve modernizm kavramlarına belirli bir bütünsellik, tarihsellik ve diyalektikten bakmanın gerekli olduğunu düşünöyoruz. Çünkü bu üç kavramın birbiriyle olan ilişkiselliğı ve bağlantısını görmeden yapılacak tanımlamaların eksik ve tek başlarına bir yeterlilik sunamayacakları açıktır.

Modernlik 17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder [GIDDENS, 1994: 9]. Bu süreç büyük çaplı dönüşümlerin yaşandığı; ekonomik, toplumsal, siyasal altüst oluşların peş peşe geldiğı bir zaman aralığına tekabül eden bir tarihsel bir momenttir. Bu momenti bir anafora benzetmek mümkündür.

Marshall Berman’ın belirttiğı üzere modern hayatın girdabı pek çok kaynaktan beslene gelmiştir: Fiziksel bilimlerde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değıştiren büyük *keşifler*; bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yok eden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni tekelci iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan *sanayileşme*; milyonlarca insanı

atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik alt üst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı *kentleşme*; dinamik bir gelişme içinde birbirinden çok farklı insanları ve toplumları birbirlerine bağlayan, kapsayan *kitle iletişim sistemleri*; yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini daha da arttırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen *ulus-devletler*; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların *kitlesele toplumsal hareketleri*; son olarak, tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren, keskin dalgalanmalar içindeki *kapitalist dünya pazarı*. Yirminci yüzyılda, bu girdabı doğuran ve onu sürekli bir oluş halinde yaşatan süreçler “modernleşme” diye adlandırılmıştır [BERMAN, 1994: 12]. Sosyoekonomik bir perspektiften yapılan bu modernleşme tarif ve betimlemesinden türeyen tüm tecrübeyi ve yansımalarını ise “modernizm” ve “modernlik” olarak toplamak mümkündür. Nitekim Berman’ın ifadesiyle: “Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkanlarına ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim yığını *modernlik* diye adlandırmak istiyorum” [a.g.e., 11].

Modernlik tarihsel olarak, yukarıda Berman’ın betimlediği süreçten de anlaşılacağı üzere, durağan ve eski olandan radikal bir “kopma”yı ama aynı zamanda da bir “oluş”u temsil eder; yani *katı olan her şeyin buharlaşmasını* işaret eder; Marx’ın ifadesiyle: “Tüm yerleşik, donuk ilişkiler arkalarında sürükledikleri saygıdeğer düşünce ve kanaatler silsilesiyle birlikte süpürülüp atılıyor. Yeni oluşan her şey daha kemikleşmeden miyadını dolduruyor. Katı olan her şey buharlaşıp havaya karışıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor. İnsanlar nihayet yaşamlarının gerçek koşulları ve diğer insanlarla ilişkileriyle ciddi olarak yüzleşmeye zorlanıyorlar” [MARX, aktaran BERMAN, 1994: 119].

Weber’in betimlemesiyle modernlik, “dünyanın büyüünün bozulması” ve “dünyevileşme” sürecidir. Modernlik, dünyevileşme süreciyle birlikte ele alındığında *Tanrısal Özne* fikrinden *İnsan Özneye* geçiş, insanda varolan düşünsel ve üretken güçlerin öne çıkartılmasıdır. Yaratıcı insan-özne olarak insanın sürekli bir biçimde

kendini ve yaşadığı çevreyi değiştirmesi ve dönüştürmesi modernleşme düşüncesinin en belirleyici ögesidir. Gelenekselliğin modernleşmesinde insan ögesi, bu sürecin hem nesnesi hem de öznesidir. Yani insan, hem modernlik sürecinin bir ürünü, hem de bizzat modernliğin yaratıcısıdır.

Yukarıda modernleşmenin sosyoekonomik betimlemesine, modernleşme tecrübesi olarak modernlik durumuna ve bu sürecin etken kurucusu olarak insan-özne'ye vurgu yapıldı. Ancak, “modernist sorunsal” olarak tanımlanabilecek kategorilere de değinmenin anlamlı olabileceğini düşünmekteyiz. Modernist rejimin kurucu özellikleri özne/nesne ayrımından hareket edilerek “Us” kategorisi yoluyla doğa ve dünyanın işleyişi hakkında nesnel ve evrensel bilginin elde edilebileceği, ve bu bilginin de bilimin temeli olduğu savlarını içerir. Bu savların gerisinde yatan Aydınlanma felsefesinin belli varsayımlara dayalı işleyiş tarzıdır. Keyman'ın yaptığı tasnifle bu varsayımları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

- a. Us kategorisiyle dünyaya bakan, durağan ve bütünsel bir “benlik” anlayışı,
- b. Usun bilgi için evrensel, güvenilir ve nesnel bir temel oluşturduğu,
- c. Usun kullanımıyla elde edilen bilginin “doğru” olduğu ve bu bilginin de doğa ve dünyanın işleyişiyle ilgili bir gerçekliği evrenselleştirdiği,
- d. Usun, bu anlamda, kendisini aşan ve evrensel olan nitelikler taşıdığı, diğer bir deyişle, Usun benliğin tarihsel, mekansal, zamansal ve bedensel olarak belirlenmiş varlığından bağımsız bir varlığı olduğu,
- e. Us ve özgürlük arasındaki ilişkisellik: Doğruluğa ve haklılığa dayalı egemenlik ve otorite anlayışının Usun işleyişine uygun olması gerekliliği. Modernist rejim içinde tanımlanan özgürlük, usa dayalı hukuk kurallarıyla sınırlanır. Diğer bir deyişle, ussal bir varlık olarak hareket eden bir birey için doğru olan hukuk kuralları her birey için doğrudur. Bu anlamda, bu kurallara uymak, bu kurallar doğrultusunda ussal hareket etmek, hem bireysel özgürlüğü hem de bu özgürlüğün sınırlarını belirler.
- f. Dilin tarihsel ya da toplumsal bir yapı olarak değil, bir gerçekliğin temsil edilme sürecinin bir aracı olarak tanımlanması [KEYMAN, 1999: 60].

Modernist sorunsal ve onun işleyiş tarzına ilişkin bu varsayımlardan hareketle Keyman yaptığı çıkarımları ise epistemolojik düzeyde, şöyle sıralıyor:

- a. özne/nesne ayrımı,
- b. nesnel bir gerçekliğin varlığını,
- c. bu nesnel gerçekliğe ait bilginin nesnel bilimsel yöntemlerle kazanılabileceğini ve bu bilginin evrensel olduğunu,
- d. bu anlamda, bilimsel bilginin sanatsal ve diğer bilgi türlerinden daha önemli ve geçerli olduğunu,
- e. bu bilginin yalnızca bilimsel ve teknolojik değil, aynı zamanda toplumsal gelişmeyi ve bireysel özgürlüğü sağlayacağını vurgular [a.g.e., 61].

1.3. Modernliğin Eleştirisi

Ancak, yine Keyman'ın da vurguladığı gibi, yukarıda sıralanan varsayımlar modernist rejimin eleştiriyi içermediği anlamına gelmiyor. Tam tersine modernist rejim, modern toplumun ve yaşama biçiminin ideolojik ve kurumsal eleştirisini içerir. Nitekim, modernite, Kant tarafından “bir eleştiri dönemi” olarak nitelenir. Weber'in “demir kafes”, Durkheim'in “anomi” ve Marx'ın “yabancılaşma” kavramları modern toplum eleştirisinin en çarpıcı örneklerindendir [a.g.e., 61].

Modern epistemolojinin *Aydınlanma* yönündeki özgürleştirici içeriği, kısa sürede kapitalist modernleşmenin gittikçe belirginleşen eşitsizlik üzerine kurulu ontolojik yapısı ile eklemlenerek dönüşmeye başlamıştır. Bu akılcılığa tanınan temel öncelikten “akılcı bir toplum” düşüncesine geçmiştir. Bu anlamda akılcılık sadece “bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz, insanların yönetimini ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar” [TOURAINÉ, 1994: 23]. Bilgi ve Bilimin yüceltildiği bir dönemde, bilginin diğer tüm bilme biçimlerinin yerini aldığı bir dönemde insanı özgürleştiren akıl, yine aynı insanı bir “demir kafes” içine yerleştirecektir. Horkheimer'in vurguladığı gibi: “Böyle bir mekanizasyon, sanayinin gelişmesi için gerçekten de zorunludur; ama bu, zihinlerin de başlıca özelliği haline geldiğinde, aklın kendisi de araçsallaşır, bir tür nedenselliğe bürünür ve körleşir, bir fetiş olur, düşünsel olarak yaşamak yerine öylece

kabullenilen bir büyüklük varlık haline gelir.” Sonuçta ise, “Her şey ve herkes sınıflandırılmakta, etiketlenilmektedir. Horkheimer’in deyimi ile değişen/olumsuz bir anlam kazanan yeni bilim ve akıl yerleşik çıkarların ortaya çıktığı anda”, her zaman “sağduyu” adına hadım edilmiş iktidarsız akla başvuracaklardır” [HORKHEIMER, 1986: 70]. Bilgi ve bilim artık disipline edilen toplum ve ilişkilerin içine çekilmiş ve daha da önemlisi disipline edilme sürecinin en önemli aracı olmuştur. İnsanın özgürleşmesi, doğaya karşı değil doğa ile birlikte özgürleşmesi anlamındaki aydınlanma süreci yarım kalmış ve akılcılık adına insanların özgürlüğü tehlikeye girmiştir. Bilginin içeriği artık kapitalist toplumun sürekliliğini garanti altına alan ve gelişmesini sağlayan amaçsal-rasyonel eylem biçimlerini akılcılık ve bilimsel olarak tanımlarken, bunun dışında kalan bireysel karar alma ve davranış biçimleri akıl dışı kabul edilecektir [HABERMAS, 1992: 115]. Artık bilgi yaşanan pratikleri, sisteme uygun olup olmaması açısından sürekli olarak tanımlamaya, sınıflandırmaya giderek toplumu belirli bir mantığın içinde tutmanın aracı olmaya başlamıştır. Habermas’ın [HABERMAS, 1994: 31-44]. “*Tamamlanmamış bir proje olarak modernlik*” tasarısı ve önermesini, eleştirel bir modernlik anlayışından asla uzak düşmemek ve tamamlanmamış olanın oluşsal (contingent) karakterini tanımakla anlamlı bir tasarı olabileceğini vurgulamak gerekli görünüyor. Bu vurgunun bir ahlâk anlayışı da gerektirdiğini düşünüyoruz.

Nitekim, Poole’e göre modernlik, ahlâkı “rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi haline” getirmiş ve böylece ahlâkı imkansız bir pratiğe dönüştürmüştür. Her toplumun kendi ahlâk biçimini inşa ettiğini düşünen Poole, modernitenin bunu başaramadığını ve bu yüzden bir modernite çıkmazından söz edilebileceğini vurgular [POOLE, 1993: 9-16]. Mutlak bir bireysel “özgürlük anlayışının egemen olduğu modernite”, doğal olarak “kısıtlayıcı bir ahlak anlayışına” sahip olmaktadır. Çünkü böylesi bir mutlak bireysel özgürlük anlayışının her şeyden önce kaynağını yani bireyi yok etmeye yönelebileceğini iddia eder. Poole, ahlâkın ancak insanların karşılıklı bir tanıma yapısı içinde inşa edilebileceğini ifadelendirerek “projemiz zaten varolanı yeniden üretmek, hatta yerleşik bir türün yeni bir örneğini üretmek olmayıp, yeni bir tür yaratmaktır; modern dünya feodalizmden ne kadar farklıysa modern dünyadan farklı olan kökten yeni bir toplum türü” arayışından söz eder [a.g.e., 205]. Moderniteyi aşmak gerektiğini belirten Poole, “eğer düş kırıklığını kaçınılmaz kılan ve kimliğimizi tehdit

eden koşulların tam da rasyonel bir ahlaki pratiği imkansız kılan koşullar olduğu görülürse o vakit içinde ahlâkın mümkün olacağı bir toplumu arzulamak için nedenlerimiz var” demektedir [a.g.e., 191].

Bu bağlamda, yeni bir modernlik anlayışının tanımlanması gerektiğine inanan Touraine, eğer bunu yapamazsak: “Eski Düzen’lerin yıkılışı ve sanayileşme sırasında yaşanmış olanlardan çok daha şiddetli bir tufanlar yaşayacağız” diye uyarır [TOURAINÉ, 1994: 222]. Eğer böyle korkunç tufanlar yaşamak istemiyorsak, mücadele vermemiz gerekir. Nerede: “eğer geleneğe ve topluluk düzenine geri dönmeyi reddediyorsak; aklın ve dünyevileştirmenin hem gerekli, hem de özgürleştirici yükselişine indirgenen modern tarihimizin yeni bir yorumunda. “Modernlik”, “Tanrısal iradenin aklın ya da tarihin yarattığı bir dünyanın birliğinin yerine akılcılaştırma ile öznelleştirmenin ikiliğini koymuştur.” O zaman modernliğin hedefi, saldırganlaşan kimliklerin ve gitgide parçalanan evrenin ayrışmasını önlemek ve akılcılığın, kişisel özgürlüğün ve kolektif kimliğin bağdaşabileceği uzamı araştırmak olmalıdır: bunu da hem düşüncede hem de demokratik kurumlar çerçevesinde yapmalıdır. Çünkü Touraine’e göre, yerel olanla dünyaya ait olanı bir araya getirebilecek toplum ancak modern toplumdur. Akılcılık ve öznelleşme gibi iki çehresi bulunan modernlik bunlar arasındaki diyalogu oluşturmaktadır: “Akıl olmadığında, özne kendi kimlik saplantısına takılır kalır; özne olmadığı takdirde de, Akıl bir güçlülük aracına dönüşür.” Nitekim, “yüzyılımızda hem aklın diktatörlüğü hem de Özne’nin totaliter sapmalarıyla karşı karşıya” geldiğimiz herkesçe tespit edilen bir olgudur. Touraine, bu iki çehrenin sonunda birbiriyle konuşması ve birlikte yaşamayı öğrenmesi gerektiğine vurgu yaparak, bunun mümkün olacağına dair inancını korumakta hatta çalışmasını bu temele oturtmaktadır [TOURAINÉ, 1994: 12-19].

Touraine’ne göre, modernliği en iyi tanımlayan, ne teknik ilerlemeler ne de tüketicilerin giderek artan bireyciliği değil, özgürlük talebi ve bu talebin insanı mutlak bir araca bir nesneye ya da bir yabancıya dönüştüren her şeye karşı kendini savunmasıdır [a.g.e., 259]. Bu nedenledir ki, Touraine, “akılcılıkla özdeşleştirilen kapitalist bir seçkinler grubunun boyunduruğu altına sokulmanın” modernlik olmadığının altını çizmektedir. Bölünmüş modernlikten kurtulmak için parçaların yapııştırılmasını önerir [a.g.e., 231-

259]. Liberalizmi parçalanmış modernliğin çözülmüş ögesi olarak görür ve modernliğin, akılla özneyi bağdaştırarak var olabileceğini ifade eder: “Akılcılıkla, öznelleştirmenin etkili olmakla özgürlüğün birleştirileceği yol” modern toplumun seçmesi gereken yöndür. Kapitalist sistemin birkaç merkezinin dışında modernleşmenin çok daha güdümlü, hatta otoriter yöntemlerle gerçekleştiğini vurgulayan Touraine, hem baskıcı, totaliter ilerlemecilerin, hem de daha az ömürlü bir şimdiki zaman içinde tükenen ilerlemenin toplumda ve doğadaki hasarlarına kayıtsız kalan bir tüketim toplumunun egemenliğinde geçen bir yüzyılın sonunda, karşı-modernist eleştirilerden de ders almak gerektiğini vurgular [a.g.e., 225-227].

Touraine, modern olarak adlandırılması gerekenin, “geçmiş ve inançları dilip atan bir toplum değil, eskiyi yıkmaksızın moderne dönüştüren” ama dinin sadece -tanımın yapmadığı bir- “vicdana çağrı” haline dönüştürüldüğü toplumsal yapıdan söz eder [TOURAINÉ, 1994: 354]. Akıl adına kurulan egemenlikleri reddeden Touraine, özneye kulak vererek modernliğin yeniden kurulmasını ve dünyanın yeniden oluşturulmasını önerir. Ancak modernleşme sürecinde, modernleşmenin aklın özneye yapıştırılarak uygulanımı olarak kavradığı ülkelerin yalnızca en merkezi konumda bulunanlar olduğunu; bunlara örnek olarak da İngilizleri, Amerikalıları ve Fransızları vermektedir. Bu ülkelerin dışında yani merkezde değil de kenarlarda bulunanlar için bunun söylenemeyeceğini ifade eden Touraine, buralarda “asıl merkezi rolü, ulusal bağımsızlık, ulusal dilin savunulması ya da yeniden doğuşu gibi akılcı olmayan, siyasal ya da kültürel güçler oynadı” diyerek, bu tür modernleşmeye de karşı olmadığını hatta bunun elzem olduğundan söz eder: “Bu ulusal ve kültürel seferberliğin, bizzat kendisi tehlikeli değildir; gerçekte modernleşmenin tam anlamıyla içten gelmediği her yerde elzemdir” [a.g.e., 341-378].

2. OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ

2.1. Kopuş ve Süreklilik'in Ötesinde

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçişi kavramsallaştırırken "geçiş"in doğasına dair iki temel kavramsal farklılıktan rahatlıkla söz edilebilir. Yaklaşım farklılıklarının odaklandığı nokta ise geçişin, en genel anlamıyla bir "kopukluk" olarak mı yoksa bir "süreklilik" olarak mı? ele alınmasında belirginlik kazanmaktadır. Ancak bu kavramsal tutum basitçe bir "adlandırma" sorunu değildir. İleride daha ayrıntılı değineceğimiz üzere, söz konusu yaklaşım farklılığı bizce son kertede ideolojik ve politik yönelimlere de tekabül eden bir tartışmayı içerisinde barındırmaktadır; bu durumun kendisi tek başına bize göre bir sorun oluşturmamaktadır fakat bu tartışma, tutarlı ve sağlıklı bir tarihsel-toplumsal çözümlemenin önünde bir engel oluşturma potansiyeli taşımakta; giderek hatalı sonuçlara varmamıza neden olabilme ihtimalini de barındırmaktadır. Nitekim, Özkazanç-Kozaklı, Keyman ve Kansu'nun da vurguladığı gibi örneğin; Cumhuriyetin kendi geçmişiyle yaşadığı "radikal kopuş" iddiası bizi, bu geçişi açıklarken, "kopuşun" kendi haklarında üretmiş olduğu ideolojiyi veri almaya yönleltmemeli. Çünkü bu tür tarihsel ideolojiler, kendi oluşum süreçleriyle ilgili kısmi gerçekleri yansıtmalarının yanı sıra, bizzat bu gelişimlerin oluşumuna katkıda bulunan "siyasi" bir işleve sahiptirler ve bu işlevler çoğu zaman bir takım "süreklilik"lerin göz ardı edilmesi ya da bastırılmaya çalışılmasına neden olabilirler. Dolayısıyla, birçok Cumhuriyet aydınınca "medeniyet değiştirme"nin son durağı olarak görülen Cumhuriyetin geçmişle olan ilişkilerini yeniden düşünmek ve gözden geçirmek gerekiyor. Böylelikle hem dar anlamda "siyasi" bir kaygı gözetmeden daha sağlıklı bir Osmanlı toplumu analizi hem de Cumhuriyetle gelen *kopuşun* ve *sürekliliğin* neyi temsil ettiğini değerlendirebiliriz [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1999: 38; KEYMAN, 2001: 9-29 ve KANSU, 2001: 1-34].

2.2. Osmanlı'da 'Batı' Tasavvuru

Bir kültürel kimlik olarak "Batı", Osmanlının kuruluş sürecinde ve klasik dönemde mevcut değildi. Bu anlamda "Batı"nın ortaya çıkması için 18. yüzyılı beklemek gerekecekti. Ancak Anadolu toprakları üzerinde yaşayan insanlar için adı böyle konmuş olmasa da, "Batı" sorununun kökleri çok daha gerilere uzanır [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 38].

Anadolu her zaman Doğu ya da Batı merkezli imparatorlukların karşılaşma ve çatışma alanı olmuştur. Hatta biraz zorlayarak da olsa, Batı'nın Osmanlı Devletinin ilk kuruluşunda bile bir karşıt öge (öteki) olarak rol oynamış olduğunu söylemek mümkündür. Türklerin Anadolu'yu fetihleri Doğu/Batı çatışması üzerinde gerçekleşti. Türkler Anadolu'yu Bizans'ın "Batı" feodalizminin etkisi altında kalarak "özgür köylülerini serfleştirmeye" başlamasına karşı gelişen halk tepkisini değerlendirerek fethettiler [S.T.M.A, 1727-28]. İran'daki Büyük Selçuklu Devleti'nin himayesi altındaki Türkmen aşiretleri özellikle Malazgirt Savaşından sonra (1071) dalga dalga Anadolu'ya girmeye başladılar. 12., 13. ve 14. yüzyıllar Anadolu'da büyük istilalar ve sarsıntılar dönemidir. İktisadi ve toplumsal yaşam da bu olağanüstü koşullardan güçlü bir biçimde etkilenmiştir. Kırsal alanlarda göçebe nüfusun ağırlığı giderek artarken, göçerler ile yerleşik tarımla uğraşan Hristiyan nüfus arasındaki gerginlikler yoğunlaşmaktaydı. Bu dönemin iktisadi gelişmeleri arasında en önemlilerinden biri, Anadolu Selçuklu Devleti'nin Bizans'tan fethedilen topraklarda özel mülkiyeti kaldırarak devlet mülkiyetine dayanan iktâ sistemini kurmaya başlamasıdır [PAMUK, 1988: 28]. Kısacası Türkler, Batı'nın adem-i merkeziyetçi feodalizmine karşılık, özgür köylüyü merkezi bir bürokrasi yoluyla yerel iktidar odaklarına karşı koruyan "Doğu"lu Bizans'ın mirasçısı oldular.

Ancak Osmanlı'nın "Doğu"lu karakterini çizen yalnızca bu miras değildi. Nitekim, "Osmanlı Devleti'nin maddi temelleri Türk-İslâm kökenli unsurlar ve yapılarla sınırlı değildir. Anadolu'nun kuzey-batı ucunda Bizans'a en yakın konumuyla Osmanlı Beyliği, kuruluşundan sonraki yüz elli yıllık dönemi Bizans'la iç içe yaşamıştır" [a.g.e.,

29]. Osmanlı'nın klasik dönemdeki kurumsal-toplumsal yapısı eski Türk, İslâm, Bizans ve Anadolu yerel kültürlerinin bir sentezi niteliğindedir.

Tüm bu farklı kültürel unsurların birbirleriyle belli bir etkileşim içinde ve değişik ölçülerde katkıda bulundukları “Doğu”lu sistemin tarihsel gelişimi ve ayırt edici özelliklerine değinmek bu noktada yararlı olacaktır.

Öncelikle, küçük bir beylikten imparatorluğa giden yolda, eski Türk toplumunun dayanışmacı ve eşitlikçi bir arka plâna dayanan kolektif eylem potansiyelini İslâm'ın gâzâ ideolojisiyle birleştirerek devletin kuruluşunda aktif rol almış olan gaziler ve onların temsil ettiği merkezkaç özellikler etkisizleştirilmiş ve devletin, padişahın “kutsal” kişiliğinde temsil edilen merkezi niteliği kurumsallaşmıştı. Osmanlı'nın denetimi altında bulunan aşiretin ya da savaşçılar topluluğunun iki belirgin özelliğini vurgulayan Ahmet İnel merkezileşmeye/kurumsallaşmaya giden süreci şöyle anlatmaktadır: “[savaşçılar] göçebe oldukları için yağma ve haraç geleneğini sürdürüyorlardı; ayrıca yöneten sınıf hesabına toprakların ortaklaşa mülkiyeti düşüncesi, bir ölçüde de olsa yerleşmişti. Savaş toplumsal devingenlikte çok önemli bir rol oynuyordu. Aynı zamanda topluluk hissedilir bir şekilde yerleşik düzene geçme eğilimi gösteriyordu. Nitekim, çok kısa bir süre sonra Osmanlı devleti, Selçuklu geleneğine bağlı kalarak, kentsel bir güç haline dönüşecek ve dört yüzyıl boyunca, göçebe kabilelere karşı acımasız bir mücadeleye girişecekti” [İNSEL, 1996: 59].

Bu kurumsallaşma/merkezileşme süreci Osmanlı kimliğinde İslâm'ın ön plana geçerek Türk kimliğinin aşağılanmasıyla paralel gelişti. Yerleşme ve devletleşme sürecinde, aşiret temeline dayalı göçebe yaşam tarzı, “Türk” terimi ile birleştirilerek dışlandı. Geleneksel Osmanlı kaynaklarında Türkler iki şekilde ele alınmışlardır. Bunlardan birincisi, “Kutsal Tarih”i teşkil eden “silsilename”nin bir halkası oluşlarıdır. Bu anlamda İslâm uygarlığı tarihinde onurlu bir yer işgal etmişler ve İslâmın kılıcı olarak daima övgü konusu olmuşlardır. Osmanlılar da bu bağlamda Türk kökenli olduklarını hiçbir zaman unutmamışlardır. Bununla beraber Osmanlı toplumu klasik çağın kurumsal istikrarına kavuşurken, Türklük sorunu ikinci bir şekilde daha ortaya çıkmıştır. O da yerleşik bir uygarlığın geri kalmış, göçebelik halini korumuş unsurları

oluşuyla ilgilidir. Burada söz konusu olan elbette ki Türklerin bir kısmıdır; Türkmen ve Yörük aşiretleridir. Fakat yönetici zümre hem çeşitli karışımlarla etnik saflığını kaybettiği; hem de -daha önemlisi- kendini dini terimlerle tanımladığı için Osmanlılarda “Türk” terimi giderek küçültücü bir anlam kazanmaya başlamıştır. Gerçekten 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı vakayinameleri Türkleri aşağılayıcı sıfatlarla doludur. [TİMUR, 2000: 113-114]. “Kaba Türk”, “cahil Türk”, “idraksiz Türk” gibi nitelermeler şehirli yönetici sınıfların iktidara yürümelerinde ve kendi kültürel kimliklerini oluşturmalarında önemli bir rol oynadılar [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 38]. Ancak Taner Timur’un da belirttiği gibi, burada söz konusu olan etnik bir kimliğin aşağılanması çok, aşiret ve göçerlik düzeninin aşağılanmasıydı [TİMUR, 2000: 114].

2.3. Osmanlı Devleti’nin Oluşumu ve Yapısal Niteliği

Devletin Padişahın “kutsal” kişiliğinde temsil edilen merkezi niteliğinin kurumsallaşmış olması yukarıda vurgulanmıştı. Bu merkezîyetçi düzende bütün mülk aslen padişaha ait olup, mülkün yönetimi sultanın kulları olan merkezdeki kapıkulları; merkezin bir kısım yetkilerini yerel düzeyde yerine getiren tımarlı sipahiler ve ulemadan oluşan yönetici sınıf tarafından yürütülüyordu. Kır ya da kentlerde üretimle uğraşan grup olan reaya ise kendi içinde müslim ve gayri müslim milletlere bölünmüştü. Reayanın devletle en temel bağı vergi bağı idi. Yönetici sınıf ile reaya arasındaki her türlü ilişkinin kuralları merkez tarafından katı bir biçimde belirleniyor ve zaman zaman denetleniyordu. Bunun amacı, herhangi bir yerel iktidar odağının gelişmesini engelleme iradesiydi. Osmanlı yönetim sistemi ve toprak sahipliği sistemi hep, halkın artık ürününün bir bölümünü aşırarak aristokrasi gibi çatışan güç merkezlerinin doğmasını önlemeye ayarlanmıştı; aksi takdirde bunlar, vergi toplama yoluyla oluşan devlet hazinesine el uzatmış olacaktı. [ZURCHER, 2000: 29].

Bu noktada Osmanlı mülkiyet sistemine daha yakından bakılması gerekli görünüyor, çünkü mülkiyet yapısının toplumsal tahayyüle ilişkin yansımalarının önemi toplumsala dair saptamalar için önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Nitekim bu önemi İnsel şöyle

vurgulamaktadır: “Osmanlı Devleti’nde mülkiyet sisteminin önemi, bu mülkün kendi sınırlarını genişletmesi söz konusu olduğunda daha iyi anlaşılmaktadır. Yayılmayı meşru yapan tek bir etken vardır, o da devletin iradesidir. Bu anlamda, sözü edilen mülkiyeti, son noktada devletin çıplak kuvvetinden başka bir meşruluk ortamı armaya gerek duyulmaksızın, bütün toprakları egemenliği altına alabilme potansiyel gücü olarak tanımlayabiliriz...Mülkiyet kavramının kendisi, üretimin yapıldığı topraklardan kopuktur. Padişahın kişiliğinde devlet, topraktan elde edilen gelir oranında alınan vergilerin, kiralarn, zanaatin ve ticaretin tek sahibidir. Buna bağlı olarak mülkiyet, toplumsal yapının tümünü içine almakta ve devletselle özel arasındaki sınırlar öylesine silinmektedir ki mülkiyet kavramı padişah sözcüğünden başka hiçbir özneyle kullanılamaz hale gelmektedir” [İNSEL, 1996: 63-64]. Cengiz Aktar’ın da belirttiği üzere: “Yerel güçlerin bozguna uğratılmasıyla sağlanan yeniden merkezileşme, özünde merkezle uyrukları arasındaki geleneksel egemenlik ilişkilerinin canlandırılmasını değilse bile en azından sürdürülmesini amaçlar. Devlet mantığında ayanın, kendisine ait olmayan ancak kendisine bahşedilmiş bir yetkiyi aştığından dolayı ortadan kaldırılması zorunludur. Kelimenin ilk anlamıyla bu “yerel” yetkililerin, yani merkezi iktidarın yerel temsilcilerinin burjuvazide olduğu gibi hiçbir iktisadi niyetleri yoktur. Ama feodal değildirler. Bundan dolayı güçlü merkez için bir tehdit oluşturmak şöyle dursun, olsa olsa merkez-kul ilişkisinin işleyişini zorlaştırmış olabilirler” [AKTAR, 1993: 28].

Osmanlı sistemini “patrimonyal bürokrasi” diye niteleyen Şerif Mardin bu rejimin parolasının toplumsal hareketleri denetim altında tutmak ve topluma “düzen” vermeye çalışmak olduğunu belirtiyor [MARDİN, 1995: 37-38]. Merkez-çevre çatışması Osmanlı toplum düzenindeki en önemli dinamik olarak görülüyor. “Merkez ile çevrenin, Osmanlı siyasal ve ekonomik yaşamının temel sorunu durumuna gelmesine yol açan birçok neden vardı. Merkez-çevre kopukluğunun en genel boyutu, doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığını hala geniş ölçüde sürdürmesiydi. Osmanlı İmparatorluğu miras yoluyla geçen bir bürokrasi ve feodal beyler tarafından değil de merkezden denetlenen bir ordu kurmakta başarı göstermişti, ama Osmanlı toplumu bu çerçevenin içine kolayca girip oturmuyordu....daha genel ve bütünsel anlamda merkez ve çevrenin birbiriyle çok gevşek bağlar içinde bulunan iki dünya olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal parçalanmışlıkla birlikte Osmanlı

toplumunun bu yanı, Osmanlı düzeninin temel sorunlarından birini ortaya koyar” [a.g.e., 38-39]. İnsel’in de vurguladığı üzere bütün tarihi boyunca Osmanlı Devleti’nin ayırt edici özelliği patrimonyalizm olmuştur. “İktidarın geleneklere bağlı kalması; merkezin çevresine karşı baba rolünü üstlenmesi, mülkiyetin padişah devletinin kişiliğiyle temsil edilmesi...Bu patrimonyal devletin benimsediği temel siyaset felsefesi, bir tür savunma mekanizmasından güç almıştır ve düzeni yeniden üretmek için bütün olanaklar seferber edilmiştir. Başlangıçta kurulan düzenin koşullarını, yani toplumun ‘yönetenler’ ve ‘yönetilenler’ diye ikiye ayrılmasını yeniden üretmek gerekmektedir; her yerde hazır ve nazır olan, her şeyi bilen, ayrıca vergilerin (haraç) toplanması ve müsaderesinin meşrulaştırılması için son derece geliştirilmiş bir aygıt olan devletin sürekliliğini sağlamak şarttır” [İNSEL, 1996: 55-56].

Bu noktada, Osmanlı’nın Batı feodalizmi karşısında ayırt edici yönü olarak beliren merkeziyetçiliği yanında “çoğulcu” yapısına da değinmek gerekir. Aslında buradaki çoğulculuk daha çok, düzenin merkezi niteliğini besleyen bir dağınıklık gibidir. Gerçekten de, en önemli gelir kaynağı fetih olduğu için devamlı genişleme gereği duyan ve çok farklı toplumsal coğrafyalarda egemenlik kuran bir düzenin bugünkü anlamda merkeziyetçi ve mutlak olması mümkün değildi. Özellikle merkezden çevreye gittikçe merkezin aradığı tek koşul, Osmanlı egemenliğinin kabulü ve gerekli yükümlülüklerin [vergi, askerlik] yerine getirilmesiydi. Bu nedenle, birçok bölgede yerel güçlerin iktidarı kullanmasına göz yumulmuştu. [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 40]. Mardin’in belirttiği üzere : “İmparatorluğun parlak çağında, merkez ile çevre arasındaki şiddetli karşı karşıya gelme potansiyeli, ara sıra elle tutulur bir durum alıyordu. Bu, hem toplumsal güçlerin normal bölük pörçüklüğünden, hem de çevre ile olan bağların bu olasılığın karşısına dengeleyici bir ağırlık olarak çıkmasından ileri geliyordu. Bu bağlar arasında, taşranın alt düzeylerine kadar girmiş olan adalet sistemini, geleneksel bayındırlık işleri ile hayırseverlik kurumlarını ve dinsel kurumun geniş kapsamlı şebekesini (merkez ile çevre arasındaki gerçek dayanak noktası buydu) sayabiliriz” [MARDİN, 1995: 45]. Ancak, İmparatorluğun zayıflamasıyla birlikte “Ayanlar, [elde ettikleri] hak ve ayrıcalıklarıyla, güçlü ekonomik durumlarıyla, Merkezden ve ulemeden gördükleri destek sayesinde birkaç kuşak egemenliklerini sürdürebilecek ‘yerel hanedanlar’ kurdular; ‘taşra feodal beyleri’ haline gelerek, 18. yüzyılda Osmanlı

İmparatorluğu'nun 'en güçlü sınıfı'nı, Anadolu ve Balkanlar'ın 'yarı-feodal taşra aristokrasisi'ni oluşturdular" [TANÖR, 1999: 24].

Öte yandan, bir diğer dağınıklık örneği, din esasına dayalı millet sistemi idi. [ORTAYLI: 2001, 59-60 ve SHAW, 1985] Bu sisteme göre, her millet, genel olarak yükümlülüklerini yerine getirmek koşuluyla kendi iç ilişkilerini düzenlemekte özgürdü. Osmanlı'daki milletlerde Rum, Ermeni ve Yahudiler kendi dini önderleri yönetiminde dil ve geleneklerini yaşatabiliyorlardı. "Osmanlı İmparatorluğu tarihteki ilk iki Roma İmparatorluğu (eski Roma ve Bizans) gibi kozmopolit bir imparatorluktu. Hanedana bağlılık ve resmi dine mensup olmak, egemen grubun üyesi olmak için yeterliydi. Bu imparatorlukta Osmanlılık denen bir nitelik ve Osmanlılar diye bir grup vardı. Yaşayış tarzı, sözlü kültürü, mimari ve sanat zevki, dünya görüşü ile Osmanlı denen tip, toplumun yönetici grubunun üyesi ve aday üyesiydi. Geniş İmparatorluğun çeşitli etnik gruplarından çıkan, resmi İslâm'a ve kozmopolit başkent kültürüne mensup yöneticiler, gene kendileri gibi her din ve etnik gruptan geniş halk yığınlarını yönetirlerdi". [ORTAYLI, 2001: 59]. Ancak, İnşel'in de vurguladığı üzere: "Kültürel ve etnik çeşitliliği yaratan Osmanlı Devleti değildi. Egemen olduğu alan, bütün tarihi boyunca parçalanmıştı. Bu yüzden de Osmanlılara düşen, bir yandan bu çeşitliliğin yeniden üretilmesine özen gösterirken bir yandan da topluluklara kendi iç işleyişlerinde özgürlük tanımaktı" [İNSEL, 1996: 70]. Kısaca, tüm modern öncesi toplumlarda olduğu gibi, Osmanlı sisteminde de kültürel farklılığın kendisi giderilmesi gereken bir sorun olarak algılanmıyordu. Çünkü toplumsal düzenin temeli farklılıklar ötesi bir soyut, evrensel düzen ilkesine dayandırılıyordu [İNSEL, 1996: 70 ve AKTAR: 1993].

Osmanlı'da düzenin dayandığı evrensel, İslâm tarafından belirlenen bir "ideal" düzeni ifade ediyordu. Daha doğrusu İslâm, çok kültürlü ve bürokratik bir imparatorluğun çıkarları açısından "ideal" görünen düzeni emreder biçimde yorumlanmıştı [MARDİN, 1991a]. Nitekim Niyazi Berkes'e göre: "Osmanlı Halife Padişahlığı rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı değil, devlet maslahatı başta gelir. Din adamları devlet maslahatının, yani devlet gerekliliklerinin görevlileridir. Bunlar ruhani bir gövde, bir ruhban *corpus*'u değildirler...Bir din devleti olarak *İslâm Devleti* ideolojisini yürütmek Osmanlı tarihinde hiç görülmemiştir. Ulemanın bir siyasal akım karşısında

‘bu dinsel bir iştir; bir doktrin ya da ilahiyat iştir; devleti ilgilendirmez’ dedikleri zaman da devlet adamları bunları hiç dinlememişlerdir” [BERKES, 1978: 24-25]. Ancak yine de Padişah, her istediğini yapmak anlamında “mutlak” olmayıp, sınırları, koruyucusu ve yöneticisi olduğu düzenin gerekliliklerince çizilmişti. Osmanlı yönetici sınıf ideolojisinde ideal düzenin temeli adalet olarak belirir; ‘adalet mülkün temelidir’. Buradaki adalet kavrayışı, modern zamanda edinmiş olduğu eşitlikçi içeriğe sahip olmayıp, daha çok düzen kavramıyla ilgilidir [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 40]. Adalet ideal düzenin sürüp gitmesi için herkesin, kuralları din ve gelenek tarafından belirlenen görevlerini yerine getirmesi ve bunun için gerekli uyumun yönetim tarafından sağlanması demektir. Bu görüşün temelini oluşturan toplumsal düzen kavrayışında, içeriği bir kez ve ebediyen belirlenmiş olan “düzen”in bozulması için tek neden kimilerinin görevlerini yerine getirmeyerek, idealden sapmaları olabilir. Osmanlı tarihinde hem devlet hem de halk katında egemen olan bu ideolojinin etkisinde, padişahlar bile “düzen” adına hal’edilmiştir [a.g.e., 40-42]. Zürcher’in de belirttiği gibi; Adalet, Osmanlıların topluma ve devletin toplum içindeki rolüne bakış tarzlarındaki anahtar kavramdı. “Osmanlı devlet adamlarının gözünde bu kavram her şeyden çok, istikrarı temsil ediyordu. Yani, toplum içerisindeki her topluluk ve her birey, başkalarının haklarını çiğnemeksizin kendi yerinde (kendi “hudutları” dahilinde) kalmalıydı. Yönetim, hukukun sınırları içinde yönetmeli ve hududu zorla kabul ettirmeliydi. Hududun içerisinde kalmayan bir hükümdar (ya da onun temsilcisi), “zulm”den suçluydu. İstikrarın değerinin üzerinde durulması, esas itibarıyla muhafazakar bir siyasal bakış tarzına yol açıyordu ve bu bakış tarzı içerisinde, toplumsal düzendeki herhangi bir değişiklik, akla olumsuz anlamları getiriyordu. Osmanlı yazarları herhangi bir toplumsal ya da dinsel karşı çıkışı hemen “fitne” diye etiketlendirirlerdi” [ZÜRCHER, 2000: 28-29]. “Düzen”, sultanın tebaasının gündelik yaşamındaki kültürel farklılıkların meşruiyetini içerir, ancak İslâm’ın daha heterodoks yorumlarına yönelik baskıların ya da ekonomik olarak özerkleşme eğilimi gösteren aydınların bastırılması örneklerinde görüldüğü gibi, devlet iktidarının özünüyle ilgili farklılıkları dışlar [MARDİN, 1991a: 117 ve 41, 86, 88, 90]. Osmanlı Devleti, sürekli olarak, hatta en zayıf düştüğü anlarda bile toplum içinde gelişen merkezkaç eğilimlerle mücadele etti. Ancak bu, bütün iktidarlarda bulunan bir özelliktir. Osmanlı iktidarını diğerlerinden farklılaştıran ise kendi çevresi üstünde egemenlik kurarken dolaysız bir

egemenlik peşinde koşması ve yerel grup ya da gruplarla ittifaka girmeyi reddetmesiydi. Taşrada etkili olmak için sürekli olarak çaba gösterirken bunun hep doğrudan egemenlik biçiminde olmasına çalıştı [İNSEL, 1996: 87].

2.4. Batılılaşmaya Yönelim

Osmanlı'nın ideal düzeniyle ilgili ilk sarsıntılar 16. yüzyılda o sıralar hızla bir dünya sistemi olmaya doğru evrilen Batı kapitalizminin Osmanlı'nın mali düzenini sarsmasıyla yaşandı. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem iç hem dış kökenli askeri, siyasal ve iktisadi gelişmeler bir araya gelince, Osmanlı maliyesi için yüzyıllar sürecek bunalımlar, darlıklar dönemi başlamış oldu. Mali bunalımın ve 16. yüzyılın ikici yarısında ağırlığını duyuran diğer gelişmelerin ekonomi üzerindeki en önemli sonucu, tımar düzeninin çözülmesi olmuştur. [PAMUK, 1988: 126]. 16. yüzyıl ortalarına gelindiğinde, Osmanlılar Avusturya'da, Bulgaristan ve Romanya gibi Bizans'ın geri kalmışlık alanlarından çok farklı bir Avrupa ile, Rönesans, bilim, teknoloji ve iktisadi gelişme Avrupa'sı ile karşı karşıya geldiklerinde, Osmanlı askeri örgüt ve yöntemleri kendi sınırlarına dayanmış, Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlemesi kaba hatlarıyla durmuştu. [TEZEL, 2000: 46]. Feroz Ahmad'ın da belirttiği üzere: "Osmanlı İmparatorluğu, Batı Avrupa merkezli ve sürekli büyüyen dünya ekonomisi tarafından kuşatıldıkça, sorunlar daha da şiddetlendi. Osmanlılar, denetleyemedikleri eğilimlere uyum sağlamanın ve aynı zamanda ülke içinde statükoyu korumanın imkansız olduğunu gördüler" [AHMAD, 1999: 33].

Önceleri ideal düzenin bozulmasına, düzene geri dönüş çağrıları yapılarak karşı durulmaya çalışıldı [MARDİN, 1991a: 143-45]. Osmanlı "Doğu"yu temsil etme yeteneğini hızla kaybediyordu. Osmanlı karşı karşıya olduğu tehlikenin farkına ancak 17. yüzyılda art arda gelen askeri yenilgiler sonucu varabildi [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 42]. Sultanlar Batı'nın meydan okumasını parça parça reformlarla, özellikle orduda reform yaparak karşılayabileceklerini düşündüler. Bu düşünce, sorunu bir süre için çözdü; ancak uzun dönemde sorun askeri değil, yapısalı. Nitekim 18. yüzyılın sonunda, Batılılaşmanın sadece üst sınıf için lüks mallar ithal etmekten ibaret

olduğu anlayışı terk edildi ve bunun yerine, gerçek Batılılaşmanın toplumu yeniden yapılandırmak ve bu temelde yeni bir devlet kurmak anlamına geldiği düşüncesi benimsendi [AHMAD, 1999: 34-35]. Tanzimat'tan bu yana devletin temel politikası olan "Batılılaşma" ilk kez 18. yüzyılda "yenilenme" gereği olarak dile getirilmeye başlandı [KAYGI, 1992: 43]. Çünkü, Osmanlı düzenini bir arada tutan harç olarak yayılma politikası artık geçerli değildi. "Batı" bu dönemde Osmanlı'ya her nasılsa üstün bir askeri teknoloji geliştirmiş Hıristiyanlar olarak görüldü. Osmanlı bir zamanlar tepeden baktığı Batı'yı hayret ve nefret karışımı bir hayranlıkla izliyordu ve anlama gereksinimi duyuyordu. Bu gereksinim üzerine Batı'ya gönderilen elçilerin verdikleri bilgiler ışığında ilk yenilenme çabaları askeri alanda başlatılarak hızla hukuki, siyasi ve idari alanlara yayıldı [BERKES, 1978].

2.4.1. Reformların Başlangıç Evresi III. Selim Dönemi

Batı'nın askeri kuruluşlarından örnek alma çabaları I. Mahmut (1730-1754), I. Abdülhamit (1774-1789) ve özellikle III. Selim zamanında (1789-1807) hızlanmış fakat geleneksel Osmanlı kültürünün tepkisi ve geçimleri tehlikeye girenlerin birleşen akımlarıyla bir daha sekteye uğramıştır. Batı'da sürekli Osmanlı elçiliklerinin kurulması bu devreye rastlar. Avrupa'yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak Batı'da görevlendirilen Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir "model" olarak kullanılmasına dayanan "düzeltme" (tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmıştır [MARDİN, 1991b: 13].

Osmanlı Devleti'nde ilk ciddi reform girişimi III. Selim'in saltanatına (1789-1807) rastlar. Devlet yapısının dikkate değer bir biçimde gözden geçirilmesi ve birtakım düzenlemelerin yapılması bu döneme denk gelir. III. Selim imparatorluğun geniş bir coğrafyasına yayılan kargaşa ve düzensizlik ortamından reformlar yoluyla çıkılabileceğine inanmaktadır. 1792 Rusya yenilgisinden sonra yenilik düşüncesi kaçınılmaz bir hal alır ve Nizam-ı Cedit dönemi başlar. "III. Selim'in reform tasarılarını hazırlarken başvurduğu yöntemin özelliği, devrin ileri gelen kişilerinden (hatta

yabancılardan) “*layihalar*” (raporlar) istemesidir...Layihalara başvurma yöntemi, geleneksel bir Osmanlı devlet usulü olan “*meşveret*”in (danışma) çerçevesinin yabancılara bile açılacak derecede genişletilip canlandırılmasını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bir başka ilginç nokta, bu geleneksel yöntemden bu defa artık Batılı düşüncelerin içeriye akışını sağlayıcı yönde yararlanılmış olmasıdır. Gerçekten de, Avrupa’dan esinlenerek yenilikler yapma, III. Selim reform anlayışının ayırt edici özelliğidir” [TANÖR, 1999: 35].

III. Selim’in siyasi, idari, adli, askeri, diplomatik alanlarda ihtiyaç olarak gördüğü ve gerçekleştirmeye çalıştıklarını şöyle sıralayabiliriz: Ayanların eskiden olduğu gibi yine seçimle işbaşına gelmeleri, bunların seçimine valilerin hiçbir şekilde karışmaması; şehir kethüdasının (yöneticisi) da halk tarafından seçilmesi ve kadıların bunlara karışmaması; kadı ve naiplerin (yardımcıları) usulsüz işlemlerine son verilmesi; halktan alınan resimlerin (vergi) sınırlanması v.b. Askeri alandaki yenilik ise, Nizam-ı Cedid ordusunun kurulmasıydı. Diplomatik planda da, belli başlı Batı başkentlerinde ilk defa sürekli temsilciler gönderildiğini görüyoruz. Ne var ki, devlet kadrolarının çürümüşlüğü başta olmak üzere pek çok engel, bu kararların hayata geçirilmesine olanak vermedi. [a.g.e., 37]. Ancak, askeri ve diplomatik alanlardaki atılımlar, ileriki dönemlerin siyasal ve anayasal hareketlerini de besleyecek önemli sonuçlar doğurdu.

III. Selim’in siyaseti ona birçok düşman kazandırmıştı. Selim yeni bir ordu yaratma çabası yüzünden ordu kurumunu kendisine karşı soğutmuş ve ulemanın çoğunluğu saraydaki ve seçkinler sınıfının genç üyeleri üzerindeki Fransız etkisinden hiç hoşlanmamıştı. Merkezi gücü güçlendirmedeki gayretlerine rağmen gerçekte Selim’in saltanatı taşrada, büyük *ayanın* güç ve özerkliğindeki bir artışla karşılaşmıştı. Ayanın padişaha ve padişahın siyasetine olan tutumu çelişkiliydi. Bir yandan, taşra merkezlerinde iktidar için esas rakipleri olan ulema ve Yeniçerilerin konumunu zayıflatmaya dönük padişah girişimlerini destekliyor, bir yandan da merkezi hükümetin daha fazla etkin denetimini kesinlikle istemiyorlardı [ZURCHER, 2000: 43-44]. Nitekim, Ayanlar ve Yeniçeri karşısında gücünü uygulamadaki cesaret ve basiret eksiliği III. Selim’in sonunu hazırlamıştır. Nizam-ı Cedid hareketi, aydın bir kadroya ve halk desteğine dayanmadığı için, durumdan zarar gören yeniçeri, ulema, geleneksel

yönetici elit ile muhafazakarların tepkisini çekmiştir. Batılılaşma hareketleri karşısında her zaman etkili olan “dinden çıkarsınız” sloganı ile Boğaz Yamakları isyanı (1807) ve Kabakçı Mustafa İsyanı (1807) çıkartılmış ve aynı yıl III. Selim tahttan indirilerek katledilmiştir [KILIÇBAY, 1985: 149-150]. III. Selim’i kurtarmak üzere İstanbul üzerine yürüyen Rusçuk Ayânı Alemdar Mustafa Paşa önce duruma egemen olmuş, III. Selim’den sonra tahta çıkartılan IV. Mustafa’yı hallederek yerine II. Mahmud’u tahta çıkartmıştır.

2.4.2. II. Mahmud Islahatları

II. Mahmud, reformlarına orduyla başlamış, ancak bu kez radikal bir şekilde, kanlı bir harekattan sonra Yeniçeri Ocağı’nı tamamen kaldırarak (1826) Asakir-i Mansure-i Muhammediye adlı yeni bir birlik kurmuştur. Bu birliğin eğitimi Avrupalı subaylara emanet edilmiştir. Ayrıca, bir harp okulu ve bir tıp okulu kurulduktan başka, ilk kez Avrupa’ya askeri öğrenci gönderilmeye başlanmıştır.

Bunların yanı sıra, bürokrasi ve ordu kademeleri Batı formuna göre yeniden düzenlenmiştir. Nüfus ve mülk sayımı yapılarak vergi toplanması düzenli hale getirilmek istenmiştir. Posta, pasaport ve karantina kurumları uygulamaya koyulmuştur. Bürokrasi ve ordu kıyafetleri Batı formuna göre düzenlenerek zorunlu hale getirilmiştir. İlk ve ortaöğrenim alanında ise hemen hiçbir şey yapılmamış, fakat medresenin etkisini kırabilmek amacıyla yükseköğrenim alanına büyük bir ilgi gösterilmiştir. Ayrıca bu dönemin kayda değer bir yeniliği de *Takvim-i Vakayi* adlı resmi bir gazetenin yayımlanmaya başlanmasıdır.

Yukarıda dile getirilen reformların toplumsal ve siyasal arka planını gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü, Tanör’ün de belirttiği üzere: “II. Mahmud’un reformları, padişahın iç dünyasından doğmuş tasarılar olmadıkları gibi, birer “lütuf” ya da “ihsan” da değildir. Bunlar, Hristiyan ve Müslüman (Türk olmayan) halkların ya da feodal beylerin taleplerine, merkezi iktidara karşı muhalefetlerine ve bunun sonucunda doğan dağılma tehlikesine karşı düşünülmüş önlemlerdir. Bu yüzden de, aşağıdan gelen baskı

sonucu ortaya çıkmışlardır” [TANÖR, 1999: 64-65]. II. Mahmud’un reformculuk dönemini “mutlakiyetçi bir monarşi” olarak tanımlayan Berkes bu dönemin özelliklerini şöyle betimliyor: “Hükümdarın mutlak yetki hakkı devam ediyor; yönetilenler *reaya* olmaktan çıkıyor, *tebaa* ya da *halk* oluyor; Kapıkulluğu kalkıyor, onun yerine *sınıf*, *ırk*, *din* farkları gözetilmeden devşirilen bir *sivil bürokrasi* geliyor; Kapıkulu ordusu yerine farklı şekilde devşirilecek bir militer örgüt kurulmasına doğru gidiliyor; Sivil bürokrasi ve ordunun başında bulunanlarla Ulemadan seçilen kişilerden oluşan en üst yetkili, kanun yapma görevlisi *Sürelî Meclisler* kuruluyor” [BERKES, 1978: 165].

2.4.3. Tanzimat Dönemi

II. Mahmud’un ölümüyle tahta oğlu Abdülmecid geçti. Genç padişahın saltanatının ilk günlerinde Osmanlı ordusu Nizip’te Mehmed Ali Paşa ordusuna yenildi, birkaç gün sonra da kaptan-ı derya Firari Ahmet Paşa donanmayı İskenderiye’ye götürerek Mehmed Ali’ye teslim etti. Bu sıralarda Avrupa’da 1830 ihtilali patlamış ve Fransa tekrar cumhuriyet idealine dönmüştür. İngiltere ise 1648’den beri meşrutiyetle idare edilmektedir. Avrupa’nın bu cumhuriyetçi ve meşruti fermantasyonu sırasında elçilik görevlerinde bulunmuş olan Mustafa Reşid Paşa, Batılı ülkelerin de desteğiyle sadrazam oldu ve ilk iş olarak Tanzimat Fermanını ilan etti (8 Kasım 1839) [KILIÇBAY, 1985: 150].

Osmanlı hükümetinin amacını ifade etmekte olan bu ferman gerçekte dört temel reformu vaat etmekteydi:

- i. Padişahın tebaasının can, namus ve malının güvence altına alınması,
- ii. İltizam sisteminin yerini alacak muntazam bir vergilendirme sistemi,
- iii. Zorunlu askerlik sistemi,
- iv. Hangi dinden olursa olsun bütün tebaa için yasa önünde eşitlik [ZURCHER, 2000: 79-80].

Tanzimat’ın çeşitli getirileri arasında en önemlisi, haklara ilişkin olanıdır. Osmanlı Devleti dinsel esaslara dayalı bir haklar sistemine göre şekillenmiştir. Bu sistemde din

ve devlet birdir. Hakların kaynağı ise şeriat ve şeriata uydurulmuş örf idi. Gülhane Hatt-ı Hümayunu bu kutsal haklar sistemine son vermiş değildir, fakat Batı'da uygulanmakta olan laik hak ilkelerini de ülkeye ithal etmiştir. Böylece, Osmanlı Devleti'nde şer'î haklar sisteminin yanında Batılı laik haklar sistemi de yaşamaya başlamıştır. Bu iki sistem, özleri itibarıyla bağdaşabilir veya uyuşabilir nitelikte değildirler. Laik sistem çağdaşlaşma ve evrenselleşme karakterine sahipken, şer'î (dinsel) sistem donuk, durağan ve kapalıdır. Bu nedenle de mutlaka biri diğerini tasfiye etmek zorundadır. Bu bağlamda, Tanzimatçıların kafalarında hiç de böylesine bir fikir olmamasına rağmen, Cumhuriyet dönemi laisizminin altyapısını sağladıkları düşünülebilir [KILIÇBAY, 1985: 150].

Bu fermanla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir siyasal görüş biçimlenmeye başladı: İmparatorluk toprakları üzerinde yaşayan herkese tek vatandaşlık sıfatı altında, fakat imparatorluğun İslâmi geleneklerine hâlel gelmeksizin, eşit hak ve görevler tanımak. Bu düşünce azınlıkları imparatorluğa bağlamak ve onların bağımsızlık istemlerini yatıştırmak yoluyla gerçekleştirilebilirdi [KARPAT, 1996: 35].

Tanzimat'ın önemli yeniliklerinden bir tanesi de ocak usulü askerliğin kaldırılarak kura usulüne düzenlenen geniş tabanlı bir ordu sistemine geçilmesidir. Bu yeniliğin önemini daha önceleri tamamen halktan kopuk bir ordunun yerine, halktan kaynaklanan bir ordunun geçmesi olarak tanımlayabiliriz.

Bülent Tanör'ün belirttiği üzere Tanzimat'ın dinamikleri konusundaki görüşleri üç öbekte toplamak mümkündür, bunlar; Dış etkene asıl rolü tanıyanlar, iç ve dış etkeni birlikte ele alanlar ve asıl ağırlığı iç etkene bağlayanlar.

Birinci görüşe göre Tanzimat'ın asıl zorlayıcı gücü dış baskıdır. İmparatorluğu yarı-sömürge durumuna götürmeye kararlı Batılı devletler, bu amaca ulaşmak için istedikleri iç düzeni ve elverişli ticaret ortamını yaratmaya çalışmaktadırlar.

Tanzimat'ı dış ve iç etkenlerle birlikte ele alanlara gelince, bu hareket, siyasi birliğin dayandığı destekleri yenileme ve kuvvetlendirme zaruretinden doğmuştur. Kapitülasyonlar, hem Osmanlı ülkesindeki yabancı uyrukların hem de Hristiyan

azınlıkların yararlandığı bir ayrıcalıklar tablosu yaratıyordu. İşte bu ortamda Tanzimat'ın birinci görevi, dağılma halindeki kitleleri yenilikler çevresinde toplamak, devlet faaliyetlerini hukuki güvence esasına dayayarak, düzeni ve merkezi gücü yeniden kurmaktı. Tanzimat'ın ikinci görevi ise bu toparlanmayı, kişi benliğini ezen sınırlamaları azaltarak ve bir “ferdi hürriyet sahası” yaratarak gerçekleştirmektir. Yine iç ve dış dinamiği birlikte ele almakla birlikte, iç dinamikten yola çıkan bir görüşe göre Tanzimat, Mısır ve Boğazlar sorunu gibi devletin iç zaaflarından doğan iki sorunu çözebilmek için düşünülmüştü. Amaç, devletin yeniden güçlendirilmesi ve bunun için de gerekli yeniliklerin yapılmasıydı. Bu ise Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'ni bir denge unsuru sayan ama aynı zamanda “istismar siyaseti” güden devletlerin de yardımını almaya ve onların isteklerini yerine getirmeye bağlıydı. Böylece, içte yenilik ihtiyacı, dışa güven verme gereğiyle birleşince, Tanzimat'ın da en yakın etkenleri ortaya çıkmış oldu.

Tanzimat döneminin doğuşunda asıl etkenin iç dinamik olduğunu ileri süren görüşe göre; Tanzimat, içte yenilik düşüncesinin ve taraftarlarının bir başarısı olarak ele almaktadırlar. Bu görüşe göre, yabancı devletleri tatmin etme ve onlardan yararlanma isteği ikincil bir etmendir. Tanzimat harici olmaktan ziyade dahili bir harekettir [TANÖR, 1999: 84-85].

2.4.4. Islahat Fermanı (1856)

Islahat Fermanı, Tanzimat sürecinin başlamasıyla birlikte öngörülen yeniliklerin yerleşmesi için 1856 yılında ilan edildi. Tanzimat Fermanı Osmanlı yönetiminin doğrudan kendi girişimiyle hazırlanmış bir projeyken, 1856 Fermanı büyük devletlerin Osmanlı'ya kabul ettirdikleri bir projeydi. 1839'da tanınan hakları yetersiz, verilen sözleri de tutulmamış sayan Batı devletleri, 1856 Paris Konferansı öncesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nu Rusya'nın müdahalelerine karşı korumak ve Avrupa devletleri ailesine kabul edebilmenin de şartı olarak, yeni birtakım istekleri ileri sürdüler. Yabancı isteklerin düğüm noktası, Hristiyan azınlıklara tanınacak haklardı. Islahat Fermanı'nın ana hedefi, Müslüman olmayan uyruklara Müslümanlarla her yönden eşitlik sağlamaktır.

Müslüman olmayanlara, bütün devlet memurluklarına atanabilmek, eyalet meclislerine girebilmek ve Meclis-i Vâlâ'da temsil edilmek gibi haklar tanınıyordu. Bunların yanı sıra ekonomik hak ve kolaylıklar da fermanın kapsamı içindeydi. Ferman, devletin götüğü politikaya karşı önemli tepkiler yarattı. Mardin'in vurguladığı üzere: "...o zamana kadar "millet-i hakime" olan Müslümanlardan imtiyazlı durumu alınıyor, din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı" vatandaşlığı kurmaya çalışılıyordu. Fakat bunun yanında, Islahat Fermanı'nda yüzeyde amaçlanan "beraberliğin" tersine çevrildiği, gayri müslimlerle yabancıların kendilerine sağlanan hukuksal imkanları (mali kaynaklar, organizasyon bilgileri, ve Batı diplomatik desteği sayesinde) Müslüman teb'ayı çok geride bırakır şekilde kullandıkları görüldü" [MARDİN, 1991b: 16].

2.4.5. I. Meşrutiyet (1876) ve Genç Osmanlılar

I. Meşrutiyet dönemi 1876 Kanun-i Esasi'si'yle başlar. Parlamentolu yaşam iki yıl kadar sürecek, bunu otuz yılı aşan bir baskı (istibdat) dönemi izleyecektir. Tanzimat, nasıl III. Selim ve II. Mahmut yıllarını içine alan uzun bir birikimin sonucuysa, I. Meşrutiyet de oluşum süreci açısından Tanzimat yıllarına dayanır. Meşrutiyetçi akım Tanzimat'ın ekonomik ve sosyal başarısızlıklarına, sonu alınmayan iç karışıklık ve dış müdahalelere ve 1871'den sonra iyice koyulaşan baskıcı rejimine karşı yeni bir arayışın ifadesidir. Batılı devletlere, destekleri karşılığı sağlanan ekonomik kolaylıklar ve çıkarlar, savurganlık ve borçlanma politikası Osmanlı ekonomisinin çöküşünü ve mali iflası hazırladı. Tanzimat yenilikleriyle savuşturulacağı sanılan dış müdahaleler daha da artmış, İmparatorluk adeta yabancı başkentlerden yönetilir duruma gelmişti. Siyasal bunalımı arttıran husus, baskı düzenin koyulaşması oldu. Bu durum karşıtını, siyasal muhalefeti doğurdu.

Tanzimat döneminin asıl muhalif hareketini *Genç Osmanlılar* yarattı. İmparatorluğu Batı ekonomilerinin etkisine açan Tanzimat, demokratik fikirlerin de ülkeye girmesine zemin oluşturmuştu. Özellikle 1860'tan sonra canlanan basın ve yayın hayatı, Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi aydınlar aracılığıyla liberal reformist fikirlerin ülkeye taşınmasına hizmet etti.

Müslüman olmayanlara, bütün devlet memurluklarına atanabilmek, eyalet meclislerine girebilmek ve Meclis-i Vâlâ'da temsil edilmek gibi haklar tanınıyordu. Bunların yanı sıra ekonomik hak ve kolaylıklar da fermanın kapsamı içindeydi. Ferman, devletin güttüğü politikaya karşı önemli tepkiler yarattı. Mardin'in vurguladığı üzere: "...o zamana kadar "millet-i hakime" olan Müslümanlardan imtiyazlı durumu alınıyor, din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı" vatandaşlığı kurmaya çalışılıyordu. Fakat bunun yanında, Islahat Fermanı'nda yüzeyde amaçlanan "beraberliğin" tersine çevrildiği, gayri müslimlerle yabancıların kendilerine sağlanan hukuksal imkanları (mali kaynaklar, organizasyon bilgileri, ve Batı diplomatik desteği sayesinde) Müslüman teb'ayı çok geride bırakır şekilde kullandıkları görüldü" [MARDİN, 1991b: 16].

2.4.5. I. Meşrutiyet (1876) ve Genç Osmanlılar

I. Meşrutiyet dönemi 1876 Kanun-i Esasi'si'yle başlar. Parlamentolu yaşam iki yıl kadar sürecek, bunu otuz yılı aşan bir baskı (istibdat) dönemi izleyecektir. Tanzimat, nasıl III. Selim ve II. Mahmut yıllarını içine alan uzun bir birikimin sonucuysa, I. Meşrutiyet de oluşum süreci açısından Tanzimat yıllarına dayanır. Meşrutiyetçi akım Tanzimat'ın ekonomik ve sosyal başarısızlıklarına, sonu alınmayan iç karışıklık ve dış müdahalelere ve 1871'den sonra iyice koyulaşan baskıcı rejimine karşı yeni bir arayışın ifadesidir. Batılı devletlere, destekleri karşılığı sağlanan ekonomik kolaylıklar ve çıkarlar, savurganlık ve borçlanma politikası Osmanlı ekonomisinin çöküşünü ve mali iflası hazırladı. Tanzimat yenilikleriyle savuşturulacağı sanılan dış müdahaleler daha da artmış, İmparatorluk adeta yabancı başkentlerden yönetilir duruma gelmişti. Siyasal bunalımı arttıran husus, baskı düzenin koyulaşması oldu. Bu durum karşısını, siyasal muhalefeti doğurdu.

Tanzimat döneminin asıl muhalif hareketini *Genç Osmanlılar* yarattı. İmparatorluğu Batı ekonomilerinin etkisine açan Tanzimat, demokratik fikirlerin de ülkeye girmesine zemin oluşturmuştu. Özellikle 1860'tan sonra canlanan basın ve yayın hayatı, Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi aydınlar aracılığıyla liberal reformist fikirlerin ülkeye taşınmasına hizmet etti.

Genç Osmanlıların ortak ve işlenmiş bir doktrinleri yoktur. Nitekim, Mardin'in de belirttiği gibi: "...hareketin içinde en aşağı üç ayrı eksen bulmak mümkündür. Şinasi'nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamentolu bir idareden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı "oyun" olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler." [MARDİN, 1991b: 90]. Benzer bir biçimde bu çelişkili konumu vurgulayan Cemil Koçak ise ayrıntılı ve önemli tespitlerde bulunurken hem modernleşme sürecine hem de modernleştirici elit geleneğinin karakteri üzerinde duruyor: "Yeni Osmanlıların siyasal çıkış noktaları kendi içinde çelişkiler taşıyordu. Bir yandan, eskinin ve geleneğin bağrında yaşıyorlardı, bir yandan da, kendilerince ve el yordamı ile, moderniyi yakalamanın çabası içindeydiler. Bir başka ortak noktaları, ümit veren ve gelecek vaat eden genç yönetici elit adayları olarak, bir yandan, geleneksel Osmanlı/Türk elitinin hiyerarşi basamaklarında yükselmenin koşullarına uymak zorunda kalmaları, diğer yandan da, siyasi bir tavır olarak, tam da bu noktada muhalif bir tutum benimsemeye çalışmalarıydı. Bir ayakları geleneğin içinde, diğer ayakları ise bu geleneği kırmak için yollarını arar durumdaydı. Aslında bu durum, modernleşme yanlısı Osmanlı/Türk yönetici elitinin ortak paydasını ve çelişkisini oluşturuyordu. Bir yandan geleneğe sahip çıkılıyor, diğer yandan da eskinin terk edilmesi gereken noktaları ölçüp biçiliyor, saptanıyor ve yeni olarak kabul edilenlerin içinden bir seçme yapılmak isteniyordu. Bu, üzerinden kalkılması hayli güç bir işti" [KOÇAK, 2001: 74].

Ama yine de ana fikirlerinden söz edilebilir [TANÖR, 1999: 123 ve MARDİN, 1991b: 90]. Tutucuların aksine Genç Osmanlılar Tanzimat'a olumlu bir gözle bakıyor, kazandırdıklarını inkar etmiyorlardı. Ama Tanzimat'ı gerçek bir hukuki ve sosyal reform değil, dışa karşı bir göz boyama olarak görüyorlardı. Eleştirdikleri hususlar, yönetimin keyfi ve mutlakiyetçi tutumları, iktisadi çöküntü ve bağımlılaşma, yabancı etki ve müdahalelerin artması, yabancılara ekonomik haklar tanınması, eşitlik uygulamasının Müslümanlar zararına sonuçlar yaratması, taklitçilik eğilimi gibi konulardı [TANÖR, 1999: 123]. Önerdikleri çözümler, özgürlüğün gerçekleştirilmesi, vatan sevgisinin hanedana bağlılık ve din birliği duygusunun yanında yer alması, anayasalı bir rejimin ve yürütmeyi denetleyecek bir meclisin kurulmasıydı. Kısmen

İslâm ilkelerine de dayanılarak savunulan bu görüşler Genç Osmanlıların ortak programını oluşturur.

2.4.6. II. Meşrutiyet ve Jön Türkler

1876 belgesinin temel amacının padişaha ait yetkileri tanımlamak olması, yürütme gücünü frenleyecek etkin önlemlerin alınmaması ve böylesine tedbirlerin yaslanacağı toplumsal bir taban olmaması nedeniyle, 1876 Kanun-ı Esasisi kısa bir süre sonra Padişah II. Abdülhamit tarafından yürürlükten kaldırılarak “istibdad” dönemi başlamıştır. 23 Temmuz 1908’de 1876 Kanun-ı Esasisi tekrar yürürlüğe konularak II. Meşrutiyet dönemine girilmiş ve Osmanlı Batılılaşma hareketleri noktalanmıştır. [KILIÇBAY, 1985: 151-152]. II. Meşrutiyet’in oluşumunu hazırlayan ana etken, II. Abdülhamit rejimine karşı yürütülen muhalefettir.

Abdülhamit rejimi, baskıcı niteliği bir yana, kendini ve devleti ayakta tutabilmek için “kurumsal modernleşme”ye önem vermiş, askeri ve sivil eğitim alanında birtakım atılımlarda bulunmak zorunda kalmıştı. Bu dönemde birçok yeni askeri ve sivil orta ve yüksekokul açıldı. Bunların uyguladıkları eğitim, ister istemez, çağdaşlığa ve yeni fikirlere toplumun kapılarını açıyordu. Özellikle tıp eğitiminin pozitivist niteliği, biyolojik ve materyalist bir dünya görüşünün benimsenmesine ve tutucu değerlerden uzaklaşmaya hizmet ediyordu [MARDİN, 2000 ve TANÖR, 1999: 167].

Tıpkı Genç Osmanlılar gibi Jön Türklerin de işlenmiş ve tutarlı bir doktrini yoktu. Mardin de bu durumu şöyle vurgular: “Jön Türklerin hiçbirisi derin bir teori, özgün bir siyasi formül veya zihinleri devamlı olarak uğraştırmış bir ideoloji ortaya koymamıştır...bugün üzerimizde silik birer hayalet etkisi bırakmalarının sebebinin bizzat fikirlerinin yalınkatlığında aramak gerekir” [MARDİN, 2000: 22]. Nitekim fikirlerinin yelpazesinin genişliği ve farklılığı bu durumu göstermektedir; akılcılık (rasyonalizm) övgüsünden laiklik (sosyal ahlak ve laik ahlak) ve kadın hakları savunusuna kadar pek çok çağdaş düşünce işlenirken öte yandan, İslâmcı ve gelenekçi düşüncelerin izlerine de rastlanılıyordu. Batı uygarlığının bir bütün olarak

benimsenmesini isteyen fikirler ile, Türkleri Müslüman oldukları için barbarlıkla suçlayan Batı'ya inat savunulan bir İslâmcılık ya da laik anti-emperyalizm temaları atbaşı gidiyordu.

Genel dünya görüşlerindeki dağınıklığa karşın, Jön Türklerin siyasal düşüncelerinin birtakım ortak yönleri vardır: Mutlakiyet ve baskı rejimine karşı çıkmak, Kanuni Esasi'nin yürürlüğe konmasını ve İmparatorluğun bütün halkları için adalet istemek. Jön Türk düşüncesinin asıl temeli “bütün Osmanlıların kardeşliği” fikrinden kalkılarak varılan “*Osmanlı Milleti*”, “*Osmanlı Vatanı*” ve “*Osmanlılık*” kavramlarıdır. Amaç, Tanzimat ve I. Meşrutiyet'te olduğu gibi İmparatorluğu bölünme ve dış müdahalelerden korumak, Devleti kurtarmaktır. Hatta denilebilir ki Jön Türklerin asıl hedefi özgürlük değil, İmparatorluğun kurtarılmasıydı. Özgürlük ve adaletin olduğu bir rejimde, İmparatorluktan ayrılmak isteyenler de azalacaktı. Böylece: “Abdülhamit mutlakiyetine son vererek daha çağdaş bir yönetim kurmak, Müslüman olan-olmayan herkese siyasal haklar ve adalet götürmek, asıl amaç olan “devletin bekası”nı sağlamanın da tek yolu” sayılıyordu [AKŞİN'den aktaran TANÖR, 1999: 169].

II. Meşrutiyet'in, toplumsal, siyasal ve ideolojik düzlemde birçok yeni ve özgün boyutları vardır. Bu niteliklerin önemi ise Cumhuriyet'in kurucu ideolojisine ve ulus anlayışına yaptığı katkılardır. Bu katkıların Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde varolan birtakım *süreklilikleri* saptamak bakımından da ayrıca önemi vardır.

Tanör'ün saptamaları bu bakımdan önemlidir: “II. Meşrutiyet hareketi, İmparatorluktaki Türk ve Türk olmayan unsurların demokratik ve liberal bir anlaşma zemini içinde giriştikleri ilk ve son harekettir. Bu nedenle eylemin ön plandaki ideolojisi “*Osmanlılık*”tır. Bununla birlikte II. Meşrutiyet esas olarak Türk liberal-reformist aydınlarının ağır bastıkları bir harekettir. Bu nedenle de bağrında Türk ulusçuluğunu taşır, ulusal-burjuva profiller verir.

II. Meşrutiyet'in bir başka önemli özelliği, iktisadi ve siyasi bağımsızlık fikrini ilk defa olarak ciddi bir şekilde su üstüne çıkarmış olmasıdır. Daha sonraki ulusal devlet aşamasına (1920 sonrası) bu noktadan kalkılarak ulaşılmıştır. Ayrıca, siyasal-ideolojik

alandan II. Meşrutiyet, feodal ideolojiden kopuşu ve ulusal-laik bir ideolojiye geçiş simgeleri. Turancı ve maceracı taşkınlıkları dışında bu geçiş ileri bir adımdır.

Sonuç olarak II. Meşrutiyet rejimi, demokrasi ve özgürlükler pratiğindeki olumsuzluklarına karşın, *ulusal toplum*, *ulusal devlet* ve *ulusal egemenlik* tezlerinin ilk mayalandığı ortam olması bakımından önemli bir hizmet görmüş sayılabilir. Nitekim Türkiye'nin 1918'den sonraki siyasal-anayasal gelişmelerinde II. Meşrutiyet'in bu olumlu mirasından yararlanılacaktır" [TANÖR, 1999: 219-220].

2.5. 19. Yüzyılda Osmanlı'da Düşünce Akımları

Mesut Yeğen'in belirttiği üzere, "oldukça genel bir sınıflandırmaya göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılını üç farklı bütünleşme stratejisi etrafında yapılabilecek bir dönemleştirme çerçevesinde değerlendirmek mümkündür" [YEĞEN, 1999: 78]. 1839 ile 1876 yılları arasında yer alan Tanzimat dönemi *Osmanlıcılık* stratejisiyle, 1876 ile 1908 yılları arasındaki Abdülhamid dönemi *İslâmcılık* veya *pan-İslâmizm* ile ve son olarak, 1908 ile 1918 yılları arası İttihad Terakki dönemi de *Türkçülük* veya *Pan-Türkizm* stratejisi ile özdeşleştirilebileceğini belirten Yeğen [a.g.e., 79], söz konusu dönemselleştirmenin tartışmalı boyutlarına dikkat çeker. Söz konusu dönemselleştirme mantığına dair çekinceleri saklı tutmak kaydıyla imparatorluk içinde yer alan fikir akımlarına değinmenin yaralı olacağı düşüncesindeyiz

2.5.1. Osmanlıcılık

Önceleri, devleti ayakta tutacak ve herkesi birleştirecek tutkalın Osmanlılık kimliği olduğu sanılmıştı, ancak imparatorluk milletleri teker teker bağımsızlıklarını kazanınca bundan vazgeçildi. Bülent Tanör'ün de belirttiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu eşine az rastlanır bir kozmopolit yapı üzerine kuruluydu: "Toplumu yirmi kadar "milliyet"ten oluşan, hanedanı kısmen Türk, ordusu Türk ve Arnavut, din uleması Türk ve Arap, tacirleri Rum, Ermeni ve Yahudi olan, diplomasisi Ermeni ve Rumlarla yürütülen, üst sosyal sınıfları Farsça ve Fransızca eğitim gören bu devlet, bir "Türk

İmparatorluğu”ndan çok, bir “uluslararası imparatorluk”tu. “Millet” kelimesinin “Ulus” anlamına değil, dinsel topluluk (cemaat) anlamına geldiği bu düzende, “Türk” sözü de ulusal bir kimlik bağını akla getirmezdi” [TANÖR, 1999: 170]. Ancak Jön Türkler, Türkçü ya da Ulusçu özlemlerini siyasal bir kalıba dökmekten çekiniyorlardı. Çünkü amaçları, çokuluslu imparatorluğu korumaktı. Nitekim, Abdülhamit istibdada dayalı İslâmcı bir yol tutturup imparatorluğun bütünlüğünü bu yolla korumaya çalışırken, Jön Türk muhalefeti aynı amaca Meşrutiyet’e dayalı Osmanlıcılık ideolojisi ve siyasetiyle ulaşmaya çalışıyorlardı [a.g.e., 170]. Ancak, “Farklı etnik unsurları aynı siyasi ve idari bütünlük içerisinde birarada tutma önerisinin bir biçimi olarak Osmanlıcılık stratejisi, Osmanlı Devleti açısından oldukça ironik bir netice verdi. Çeşitli etnik unsurların ayrılıkçı taleplerini yatıştırma girişimi olarak Osmanlıcılık stratejisi Türk milliyetçiliğinin gelişmesini ertelemiştir. İroni aşıkardı: Osmanlıcılık stratejisi, öteki etnik unsurların milliyetçiliğini dizginlemek yerine, imparatorluğun hakim etnik unsurunun milliyetçiliğini dizginlemişti” [YEĞEN, 1999: 82]. Hanioglu’nun da belirttiği üzere bir siyasal ideal olarak Osmanlıcılık 1913’ten sonra çok sınırlı bir kullanıma sahip olmuştur. I. Dünya Savaşı bittiğinde Osmanlıcılık da artık tamamen sona ermiştir. İmparatorlukla beraber yüzyıllık bir siyasal ideal de sona ermiştir. [HANİOĞLU, 1985: 1393].

2.5.2. İslâmcılık

İslâmcılık, Pan-İslâmizm olarak da bilinir. 19. ve 20. Yüzyıllarda İslâm dünyasında etkili olan dinsel ve siyasal bir akımdır. İslâm’ı yozlaşmalardan ve biçimci bağnazlıklardan arınmış gerçek özülle yeniden toplumsal yaşama egemen kılmayı, İslâm dünyasını birleştirerek Batı’nın etkisinden ve gerilikten kurtarmayı amaçlamış, içtihad kapısının açılmasını savunmuştur. Değişik bağlamlarda “ittihad-ı İslâm”, “tecdid”, “ıslah”, “ihya”, “İslâm reformculuğu”, “İslâm modernizmi” gibi terimlerle de adlandırılır. 19. yüzyılda gelişen akımlar ağırlıklı olarak İslâm dünyasının Batı karşısında geri kalmasının nedenlerini ve kalkınma yollarını araştırmışlardır. İslâm’ın manevi ve kültürel değerlerini korumayı savunurken bilimsel ve teknolojik alanlarda genellikle Batılılaşmadan yana tutum aldılar. İslâm ilerlemeye engel midir, İslâm’la

bilim ve akıl arasında çatışma var mıdır, din-devlet ilişkileri nasıl düzenlenmelidir, İslâm Batı'nın kalkınmasını sağlayan bilim, özgür düşünce, eşitlik, kadın hakları gibi değerleri paylaşmakta mıdır, Batı'dan neler alınmalıdır, İslâm'ın korunması gereken değişmez özellikleri nelerdir gibi, daha çok Batılı İslâm araştırmacılarının ortaya attığı sorulara yanıt vermeye çalıştılar. Mısır'da Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Muhammed Reşid Rıza ile Hindistan'da Seyyid Ahmed Han ve Seyyid Emir Ali İslâmcı akımın başlıca sözcüleriydi.

Osmanlı Devleti'nde özellikle Afgani'nin görüşleri etkili oldu. Daha 1860'larda Tanzimatçıların Batıcı tutumları eleştirilmeye, Batılılaşma yerine İslâm'a dayalı bir gelişme yolu aranmaya başlandı. Balkanlar'da milliyetçi hareketlerin ortaya çıkmasıyla Tanzimatçıların Osmanlıcılık düşüncesi de büyük ölçüde geçerliliğini yitirdi. 1878'den sonra Osmanlı Devleti'nde Müslüman unsurun ağırlık kazanmasıyla devlet politikası olarak ittihad-ı anasırın (unsurların birliği) yerini ittihad-ı İslâm ilkesi aldı. II. Abdülhamit ittihad-ı İslâm'ı hem Osmanlı ülkesinde tebaasını birleştirecek bir ilke, hem de ülke dışındaki Müslümanlar için Batı'ya karşı koymanın bir aracı olarak görüyordu. Bu amaçla hilafet kurumunu sağlamlaştırmaya çalıştı, eğitime büyük önem verdi, Kuzey Afrika'da ve Uzakdoğu'da propaganda yoluyla Sünniliği yaymaya çalıştı. Ama II. Abdülhamid'e karşı hep muhalif bir tutum izleyen İslâmcı aydınlar ancak II. Meşrutiyet'ten sonra *Sırat-ı Müstakim* (sonradan *Sebilü'r Reşad*) dergisinde toplanarak bir akım oluşturabildiler. Daha sonra *Peyam-ı Halk*, *Volkan* ve *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* gibi dergi ve gazetelerde görüşlerini dile getiren İslâmcılar arasında Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Ferid Kam, Mehmed Ali Ayni, İsmail Fenni Ertuğrul ve Şemseddin Günaltay yer alıyordu.

İslâmcılara göre Müslümanlar hem düşünce, hem de siyaset ve devlet düzeyinde birlik olmalı, bu birliği engelleyici bütün etkenler ortadan kaldırılmalıydı. Ama Arap milliyetçiliğinin doğuşu ve Balkanlarda Türk olmayan Müslümanların Osmanlı Devleti'ne karşı çıkmaları İslâmcılığın temelindeki İslâm birliği düşüncesini zayıflatınca, ulusal oluşumlara öncelik verilmeye başlandı. Milliyetçilik sorunu İslâmcılar arasında önemli bir tartışma konusu oldu. Örneğin Ahmed Naim gibi bazı İslâmcılar Türk Milliyetçiliğinin İslâm birliğini önlediğini savunurken, ötekiler

Türkçülük ve İslâmcılık arasında bir orta yol izlemeye çalıştılar [AnaBritannica, C.17, 18-19].

Ancak, nasıl Balkan ve Ermeni ulusçuluğu Osmanlıcılığın sonunu haber verdiyse, Arapların ulusçuluğa başlamaları, Osmanlıcılık ideolojisinin yedeği olan İslâmcılık politikasının da tutunabilecek bir dal olmadığını ortaya koydu. II. Meşrutiyet, bel bağladığı ulusüstü değer yargılarının çöküşüyle birlikte, içinden çıkılmaz gibi görünen bir ideolojik bunalıma düşmüş oluyordu.

2.5.3. Türkçülük

Uygulanan pan-İslâmcı politika da akamete uğrayınca, 20. yüzyıl başında Türkçülük akımı hız kazandı. Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle II. Meşrutiyet sonrasında gelişen Türk milliyetçiliği konusundaki düşünce akımına "Türkçülük" denilmektedir. Bu akım cumhuriyet döneminde de aynı adla anılmış ve temel sistematliğini değiştirmekle birlikte süreklilik göstermiştir. Ancak, Türkçülükle asıl kastedilen II. Meşrutiyet dönemindeki düşünce hareketi olmaktadır [HANİOĞLU, 1985: 1394]. Türkçüler, milletleşmenin gayet doğal bir olgu olduğunu belirtmektedirler. Bütün dünyada görülmekte olan milliyetçilik akımının Türkler için istisna kabul etmesi onlarca imkansız görülmektedir. O halde yapılması gereken bu alanda belirtilen bilincin kazandırılması olmalıdır. Osmanlılığın bir millet teşkil edip etmediği yolunda muhalifleri tarafından ortaya atılan tezi Türkçüler, Osmanlı milleti veya milliyetinin olamayacağını ve Osmanlılığın yalnızca bir devletin adı olabileceğini belirtmektedirler.

Türkçüler, Osmanlı Devleti'nin Doğulu olduğunun unutulamayacağını, ama Batı'dan da mutlaka yararlanılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu noktada, uygarlık ve kültür ayrımının üzerinden giderek bir Türk-İslâm-Batı sentezi arayan ve bu konu dolayısıyla imparatorluk ve cumhuriyet arasında bir köprü kurmuş olan Ziya Gökalp öne çıktı [KAYGI, 1992: 168-170]. Diğer reformcular gibi onun amacı da milli vicdanı uyandırmak ve güçlendirmektir. Bunun yolunu Türkçülükte görüyordu. Ona göre Türkçülük teknik ve bilimsel Garp medeniyetini milli harsa aşılmasıdır. Hars ile

medeniyet ayrımı duygu, seziş, ilham ile akıl, yöntem, bilgi ve irade ayrımıdır. Bilgiler bir millettten diğerine aktarılabilceği halde, dini ve ahlaki duygular taklit edilemezler [TURAN, 1990: 17]. Gökarp'ın diğcr bir önemli yanı, harsı yüksek kültürden ayırarak, onu gelenek, görenek, örf, âdet, din, ahlak, müzik gibi antropolojik öğelerle tanımlamasıdır. Böylece Osmanlı'daki âvam/havas ayrımı yerini yöneten ile yönetilenin ortak olarak sahiplendikleri varsayılan ortak özelliklerin vurgulanmasına bırakır [PARLA, 1989].

İttihatçıların izledikleri politikaların başarısızlığı ve yurt dışına kaçışları Türkçüleri çok zor durumda bırakmıştır. Türkçülerin sayesinde milletin “milli” sözcüğünden bıktığı ileri sürölmektedir. Şükrü Hanioglu'nun da belirttiğı üzere Türkçölük ya da Milliyetçilik fikirlerinin gelişimi iki ayrı yerde olmuştur: “Bunlardan birincisi Anadolu hareketi içindedir. Gerçekten de I. TBMM'nin üyelerinin pek çoğı kendilerini “Ziya Gökarp Bey'in manevi talebeleri” olarak görmekteydiler. İkinci olarak, İttihatçılar yurt dışındaki faaliyetlerinde bu düşünceyi siyasal alanda işler hale getirmeye çalışmışlar ancak bundan olumlu sonuçlar alamamışlardır” [HANİOĞLU, 1985: 1399].

3. BATILILAŞMA-MODERNLEŞME ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

200 yılı aşkın Batılılaşma serüveninde *Batı* ve *Biz* ayrımı çok farklı biçimlerde alındı. İlk başlardaki yüzeysel yaklaşımlar yerini, sonradan o zamanın koşullarında aydınmemurlar tarafından düşünülebilecek en olgun biçimlere bıraktı. Örneğin, Batı'yı salt tekniğe indirgeyen Gökalg bile, Batı'da dersini iyi öğrenmiş sayılırdı. Çünkü, ancak eldeki olanaklarla varılacak bir sentez yoluyla güçlü bir devlet olunabileceğini görmüştü. Bu süreç içinde, laik ve hümanist kültür, ekonomik rekabet, merkezi devlet, toplumcu siyaset gibi Batı'yı Batı yapan birçok dinamik tartışıldı. Ancak çoğu kez görmezden gelinen, Batı'nın çatışmalı bir bütünlük olduğuydu. Batı kendi kimliğini yüzyıllar süren iç çatışmalar ve toplumsal mücadeleler yoluyla oluşturmuştu. Batı'nın gücünün sırrı, toplumsal olarak çok parçalı ve çatışmalı; kültürel düzeyde, bu çatışmanın ve yeni sentezlerin oluşumunun önünü açıcı, siyasi düzeyde de çatışmayı uzlaştırmayı başarması oldu [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 48]. Osmanlının tarihten getirdiği sosyo-ekonomik ve siyasi yapısı ise daha çok merkeziyetçi bir niteliğe sahipti. Yönetici sınıfın bürokratik kültürünü devralan aydınlar her zaman dönüşüm sürecini denetleme ve düzenlemeye çalıştılar. Benzer biçimde Batı'nın temeli olarak görülen 'akıl' da Osmanlı aydınınca çok pozitivist bir biçimde yorumlandı. Batı'da akıl ilkesi, içinde iktidar ve denetim öğeleriyle birlikte insanın kendi iradesi ve eylemiyle kendi kaderini belirlemesini içeren bir açıkkuçluluk da barındırıyordu. Bizde ise öne çıkartılan daha ziyade *iktidar* ve *denetim* olgusu oldu [a.g.e., 48-49].

Osmanlıcılık, *İslâmcılık*, *Türkçülük* gibi politikalar yoluyla yürütölen modernleşme çabaları devleti kurtarmak yerine imparatorluğun batırılmasıyla sonuçlandı. Sonuçta geriye kalan, İttihatçıların sorumlu olarak göröldükleri parçalanmış bir imparatorluk ve savaştan yorgun bir halk idi.

Artık önerilen çözüm Batı'yı taklit etmenin ötesinde onun özünü alarak gelişmektir. "Avrupa'yı taklit etmek bizi mahvedecektir. Avrupa medeniyetinin müessirini almak ve hazetmek bizi ölümden kurtaracaktır" [KAYGI, 1992: 105]. Batı'nın yalnız teknik/bilim

olmadığını ve Osmanlı'nın hukuk, siyaset yanında kültür alanında da modernleşmesi gerektiğini savunan görüşlerin yaygınlaşması, “Doğu”nun manevi değerlerini öne çıkartan, Batı karşıtı bir tepkiselliğin doğmasına yolaçtı. Bu görüşün en tipik temsilcilerinden olan Sait Halim Paşa'ya göre, çağdaş uygarlığın ana ilkesi ulusal bencillik temelinde bilim ve sanayide geri kalmış olanları yıkıma uğratmaktır [a.g.e, 140]. Ulusal bencillik; maddiyatçı, saldırgan, baskıcı, rekabetçi, sapkın ve nihilist karakter özelliklerine dayanır. Yine, Batılı kurumlar kin ve nefrete dayalı savaşların ürünüdürler ve devamlı değişmektedirler. Sait Halim Paşa, Batı'daki bu kararsızlık ve değişime karşılık İslâm'ın yetkinlik ve durmuş-oturmuşluğunun aşağılanmasını eleştirir. Batılılaşmacı zihniyetin, kuşku, güvensizlik, derin bir boşveriş ve özgeciliğe neden olduğunu belirten Paşa, çözüm olarak, hoşgörü, adalet ve eşitlik görüşlerine dayanan İslâmı önerir. Ne kadar karşı çıksa da Halim Paşa'nın da İslâm'ı Batı'dan öğrendiği dersle değerlendirmeye çalıştığını görüyoruz [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 48].

Bir bütün olarak Batılılaşma iradesine yönelik tepki, maddî kültür ile manevî kültür ya da kültür ile medeniyet ayrımının oluşmasına yol açtı. Birçok reformcu, radikal İslâmcı bir tutum takınmaya ve kültürel düzeyde İslâmi öğelerin kullanıldığı bir tür sentez arayışına yönelmişlerdir. 19.yüzyıl, İslâmın yerel cemaat ölçeğinde gündelik yaşamı anlamlandıran bir küçük gelenek olmaktan çıkışına, siyasi bir ideoloji olarak İslâmcılığın doğuşuna sahne oldu [TÜRKÖNE, 1991 ve MARDİN, 1991a: 93-96]. Bu sentez arayışı içerisinde Batı, zorunlu bir kültürel içerik taşımaktan çok farklı biçimlerde doldurulabilir olan bir kalıp olarak görüldü. Batılılaşmacıların gözünde bu kalıp, insanların belirli ideolojiler, inançlar ve idealler uğruna siyasi olarak hareketlenerek sisteme destek olmaları temeline dayanan bir güçlü devlet oluşturma imkanı sağlıyordu [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 47]. Örneğin, Namık Kemal, İttihad-ı İslâm politikasını İslâmlaşmak için değil, müslümanları harekete geçirerek “bir diğer Avrupa” kurmak için önermişti [KAYGI, 1992: 76].

Toplumsal olarak en çarpıcı ve etkileri Cumhuriyet boyu süren olgu da yeni bir aydın sınıfı ve ideolojisinin gelişmesidir [ÖZKAZANÇ VE KOZAKLI, 1993: 50-51] Çoğu Batılı eğitim kurumlarında yetişen ve kendilerini yeni oluşmaya başlayan kamusal alanda basın yayın, dernek, partiler yoluyla ifade eden bu insanlar Türkiye tarihinde

modern ideolojilerin ilk taşıyıcıları oldular. Modern ideolojilerin ortak özellikleri eski bildik formların dışına çıkarak hızla değişen toplumda insana “akıl” yardımıyla bir yön ve kimlik duygusu aşılmasıdır. Modern ideolojiler bireyler için taşıdıkları psikolojik işlevler bir yana siyasi eylem programları olarak da önemli bir rol oynarlar. Doğrudan devlet eliyle yetiştirilmiş Osmanlı aydınları genel olarak düşünceye yaklaşımlarında kendi sınıfsal konumlarını yansıtan bir siyasi pragmatizm sergilediler, böylece devlet eliyle toplumu düzenleme, bütün toplumsal güçleri bir ve aynı ideolojinin doğrudan destekçisi haline getirme, güçlü bir siyasi düzen dışındaki modern değerleri ancak bu ilkeye uydukları oranda benimseme gibi temellere dayanan bir ideoloji yaygınlaştı. Ayrıca, aydınlar henüz ortada olmayan bir burjuva sınıf yerine toplumun modernleşme misyonunu yüklediler. Ancak bu süreç toplumsal süreçleri yukarıdan müdahaleler esasına dayandığı ölçüde yöneten/yönetilen, aydın/halk ayrımı giderek derinleşti. “Halk” çoğu zaman halkın kendi sözcülerince değil, devletin katından görülüp tanımlandı. Aslında Mete Tuncay’ın da belirttiği gibi Batılılaşma bir kültür ikileşmesi yaratmış olmayıp, avam/havas ayrımını dönüştürerek devam ettiridi [TUNCAY, 1983: 58]. Önceleri bazı aydınlarca Batı ile karşılaştırıldığında bir “eksik”ler silsilesi olarak görülen Osmanlı toplumunun kültürel özelliklerinden sonradan siyasi dönüşümlerin muhtemel destekleri olarak faydalanılmaya çalışıldı.

Türkiye tarihinde modern anlamda bir toplum ancak 20. yüzyıl başlarında oluşmaya başladı. Homojenleştirilmiş bir kültürü soluyan, aynı devlete soyut bir vatandaşlık bağıyla bağlı ve toplumsal işbölümü temelinde aralarında genel ve biçimsel ilişkiler kuran bir insan toplumunun temelleri sınırlı da olsa o zamanlar atıldı. Bu sürecin bir diğer görünümü ise toplumsal bütünleşme sorununun açığa çıkmasıdır. Yerel cemaat ve kimliklere duyulan aidiyetler yerine, herkesi birbirine bağlayacak kadar soyut ve genel bir ilke aranıyordu. Osmanlılık, İslâm, vatan, hars ve millet gibi kavramlar bu ihtiyaca yanıt vermek üzere önerilmiştir. Öte yandan, 18. yüzyıl’dan beri devam eden dilde sadeleşme çabaları da Osmanlı toplumunda yanyana ancak birbirinden habersiz yaşayan iki farklı dünyayı birleştirmeyi, en azından devletin kendi içinde ve toplumla daha rahat iletişim kurmayı hedefliyordu. Ancak, ekonomik karşılıklı bağımlılık ve iletişim olanakları gelişmediği için toplumsal seferberlik sağlanamadı.

4. BATILILAŞMANIN TARİHSEL-SOSYOLOJİK NİTELİĞİ VE BAĞLAMİ

“Batılılaşıma”nın tepeden inmeci bir süreç olarak devralındığında hemen hemen herkes birleşmektedir. Ancak, bazıları bu politikanın Türkiye’nin geleceği açısından önemli olan gelişmelerin başlatıcısı olduğunu savunurken, diğerleri toplumsallaşmadığını ve Türkiye’yi çıkmaza sürüklediğini iddia etmektedirler.

Birçok yorumcunun üzerinde birleştikleri bir nokta, Osmanlı bürokrasisini Batılılaşımacı reformlara itenin pragmatik nedenler olduğudur. Bu nedenler arasında ilk hissedilen askeri yenilgilerin durdurulması gereği olmuş, daha sonraysa imparatorluğun siyasi egemenliğinin dışa karşı korunması, bu amaçla iç birliğin sağlanması, bunun mümkün olmadığı anlaşıldığında da yeni bir devlet kurulması gündeme gelmiştir. Birçok bürokrat aydın için reformların amacı çağa ayak uyduracak güçlü bir devlet düzeni kurmaktır [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 45]. Nitekim Murat Belge de benzer bir saptamayı söyle dile getirmektedir: “Osmanlı İmparatorluğu’nda Batılılaşıma, temelde savaşçı bir toplumun, karşısındaki askeri rakiplerinin teknik üstünlüğünün bilincine varmasının sonucudur. Bu bakış açısı, sorunu daraltarak ele almayı zorunlu kılmış, askeri alandaki teknik üstünlüğün ekonomik, politik ve kültürel nedenleri uzun süre Osmanlı düşüncesini zorlamamıştır. Bu dönem boyunca Batılılaşıma amacı için yapılanlar son analizde bir “taklit” olmakla birlikte, böyle bir hedefin benimsenmesi belli bir iddialılığı da yansıtır. Çünkü istenilen, Batı ile aynı teknik düzeye yükselerek askeri üstünlüğü yeniden ele almaktır” [BELGE, 1985: 260].

İlk önce III. Selim, II. Mahmut gibi padişahlar eliyle başlatılan girişimler sonra da giderek genişleyen ve alt kademelere inen aydın-memur kadrosunca yönlendirildi. Batılılaşıma sürecinin başındaki Tanzimat paşalarıyla Genç Osmanlılar ve Jön Türkler arasında saptadıkları nedenler ve önerdikleri çözüm açısından birtakım farklılıklar vardır [C.D.T.A, C.6, 3.Bölüm]. *Tanzimatçılar*, daha çok batılı devletlerin zorlamaları sonucu birtakım idari/hukuki düzenlemelerle yetinmişlerken, *Genç Osmanlılar*, siyasi yapının meşrutiyet düzenine evrilmesi yönünde mücadele vermişlerdir. *Jön Türkler* ise özellikle son yıllarında çok uluslu bir imparatorluktan yeni bir ulus-devlet kurma

yollarını aramaya başlamışlardı. Ancak hepsinde ortak olan nokta, *düzeni* sağlamaktı. Bununla birlikte, 19.yüzyılın sonuna doğru devletin kurtuluşu için birkaç yüzeysel reformdan daha derin bir sosyo-ekonomik bir dönüşüm gerektiği anlaşılmış olsa da, başlangıçtaki “düzen” vurgusu etkili olmaya devam etti. Örneğin, İttihatçı A.Rıza’nın örgüte isim olarak Comte’un Düzen (*ordre*) ve İlerleme (*progrés*) sloganının çevirisi olan Nizam ve Terakki’yi önermesi ilginçtir. [AKTAR, 1993: 127-128 ve TİMUR, 2001: 113]. Klasik dönem yönetici sınıf kültür ve ideolojisinin etkilerini taşıyan bürokrasinin, Batı’nın kimliğiyle ilgili düşünsel ve siyasal çatışmaların yaygın olarak boy gösterdiği 19. yüzyıl Avrupa’sında, sadece düzen içinde ilerleme ilkesine dayanan pozitivizmi öğrenmiş olmaları şaşırtıcı olmamalıdır [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 44]. Nitekim, Aktar, Ahmed Rıza’ya atfen şu saptamayı yapar: “Rıza’nın politik düşüncesinin belirleyici ögesi olan reformizm, onun terakki kavramının varabildiği en uç nokta, düzensizlik saplantısıyla ve koruma, birlik, düzen kaygısıyla sınırlanmış siyasi-felsefi düşüncesinin müsaade edebildiği en radikal çözümdür. İşte Rıza ve arkadaşları için “Nizam ve Terakki” biçimindeki pozitivist formülün çekiciliği buradan gelmektedir, onların düşüncesinde düzen en başta gelmektedir; ilerleme düşüncesini de içermektedir, ama düzenin sınırları içerisinde” [AKTAR, 1993: 126]. Pozitivizmin doğayı ve toplumu değişim yasalarının nesnel bilgisine sahip olarak dönüştürme yönündeki vurgusu Osmanlı aydınlarının dünya görüşünü yansıtmaktaydı.

Batı’ya yaklaşımdaki bu pragmatizm aydınların hem Batıyı, hem de orada öğrendikleri ideolojiler aracılığıyla kendi toplumlarını algılayışlarını büyük ölçüde belirledi. İlk önceleri Batı, teknik/bilimsel üstünlük ile nitelenmiş ve Osmanlı kendini yalnızca bu açılardan “eksik” görmüştü [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 46]. Örneğin 18. yüzyıl başında yazan İbrahim Müteferrika’ya göre Batı’nın üstünlüğü “ciddiyet, çabalama, özen, irdeleme, araştırma ile kendi askerlerine hikmet [bilim] ilkelerine dayalı bir düzen kurmalarından kaynaklanır” [KAYGI, 1992: 44]. İslam ahalisini bu gelişmelere karşı aymazlık, aldırışsızlık ve cehalet içinde bulunmakla suçlayan Müteferrika, öte yandan, kendi işlerini yürütmeye şer’i hükümlere değil, akla dayanan “hristiyan milletler”e acıyarak bakar. Zaman geçtikçe düşünürler, Müteferrika’nın değindiği “akıl” üzerinde daha fazla durarak bu ilkenin teknoloji dışındaki uzantılarına önem vermeye başlarlar. Böylece Batı’da insan haklarının önemi, özgürlük ve güvenlik,

insani gereksinmelerin temel alınması, emeğin saygı görmesi, toplumun refah ve zenginliğinin gözetilmesi, demokrasi, vatan, adalet ve ulus fikri gibi konular gündeme geldi. Batı'ya karşı Osmanlı gelenek, taasub, cehalet, tevekkül, miskinlik, disiplinsizlik, atalet, bölünmüşlük, kargaşa, mistiklik v.b terimlerle birlikte düşünölmeye başlanır ve Batı'dan daha çok şey öğrenmemiz gerektiğı vurgulanır. A.Cevdet'e göre, "Avrupa ile bizim aramızdaki ilişki kuvvet ile zayıflık, bilim ile bilmezlik arasındaki ilişki demektir ve 'caanım Avrupa'nın çalışkan ve iyilikbilir bir öğrencisi olmaktır" [KAYGI, 1992: 16].



5. CUMHURİYET DÖNEMİ VE ATATÜRK DEVRİMLERİ

Modern Türk Devleti'nin temelleri Ulusal Kurtuluş Savaşı'nda atılmıştır. İşgal kuvvetlerinin Anadolu topraklarından çıkartılması ve Halife-Padişah egemenliğinin sadece İstanbul içinde geçerli kılınmasıyla, ulusal hareket, kendi amaçlarını gerçekleştirebilmek için gerekli olan önkoşulları da yaratmış oluyordu. Ulusal hareket, gerçekleştirmek istedikleri hedefleri engelleyecek odak ve güçlerin farkındaydı. Zaman geçirmeden kendi konumlarını güçlendirmeye giriştiler.

Padişahlık ve halifeliğin birbirlerinden ayrı görevler taşıyıp taşımadığı sorunu ve Osmanlı Halifeliğinin meşruluğu hukuk açısından tartışmalıydı. Bu iki kurumun görevleri ve ikisini de ortadan kaldırma kararı, hukuki açıdan değil, tamamen politik yoldan alındı. Halifeliğe önceleri dokunulmadı. Padişahlık 1 Kasım 1922'de kaldırıldı. Cumhuriyet yönetimi fiilen uygulanmaya başlanmış olmasına rağmen, açıkça telaffuz edilmiyordu. Çünkü mevcut kamu bilinci henüz bu olgunluğa ulaşamamıştı. Ulusal hareketin başarısını ve arkasındaki desteği yitirmeme kaygısı/zorunluluğu geçmişle olan bağların 'koparılması'nı yavaşlatıyordu.

Mondoros mütarekesinden beri var olan Anayasa eksikliği, Padişahlığın kaldırılmasından sonra daha fazla duyulur oldu. Ancak, seçimlerden ve İtilaf Devletlerinin İstanbul'u boşaltmalarından sonra politik değişim tamamlandı. Ankara'nın başkent olmasına karar veren Meclis, 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'i ilan etti ve Mustafa Kemal cumhurbaşkanı seçildi. 3 Mart 1924'te Halifeliğin kaldırılmasına karar verildi. 20 Nisan 1924'te yeni anayasa kabul edildi. Böylece yasama gücünün bölünmez halk egemenliğinin tek temsilcisi olduğu bir cumhuriyet yönetimi kurulmuş ve bir cumhuriyet devletinin kurulması işi tamamlanmış oldu.

Yeni devleti bir cumhuriyet olarak resmen tanımaya başlıyorlardı. Yunan ordusunun uğradığı ağır yenilgi üzerine İtilaf devletleri bağımsız ulusal devleti tanımak zorunda kaldılar.

Son antlaşma, uzun müzakerelerden sonra imzalanabildi. 1923 yılında İsmet İnönü'nün Lozan'da imzaladığı antlaşmalarla, Cumhuriyet hükümetinin istekleri büyük ölçüde kabul edildi. Azınlık sorununun çözülmesi, yabancılara tanınan imtiyazların kaldırılması ve Halife-Padişah egemenliğine son verilmesi ile Türkiye, geleneksel monarşik-teokratik egemenlik biçimlerinden ve yarı-sömürgelelikten kurtulma yolunda önemli bir adım atmış oluyordu. Böylelikle Türkiye, uzun yıllardan sonra, politik ve ekonomik bağımsızlığın temel koşullarına sahip oldu [AHMAD, 1999 ve ZURCHER, 2000].

5.1. Kurumsal/Yapısal İnşa ve Devrimler

Olgusal olarak iyi bilindiğini düşündüğümüz Kurtuluş Savaşı ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş sürecinin bu boyutunun yanı sıra, özellikle Cumhuriyet'in siyasal, kurumsal ve düşünsel temelini biçimlendiren/inşa eden dönüşüm ve uygulamalara da değinmenin konumuz açısından anlamlı olacağını düşünüyoruz.

Mutlakiyetten Cumhuriyete geçiş sürecinde ekonomik/toplumsal ve düşünsel kültürel kimi uygulama ve sonuçlarını aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1. Hilafetin saltanattan ayrılarak saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922),
2. Cumhuriyet'in ilanı (29 Ekim 1923),
3. Halifeliğin, Şer'îye ve Evkaf Vekaletleri'nin kaldırılması ve eğitimin devletin birliğini sağladığı bir alan olarak tanımlanması (3 Mart 1924),
4. Tekke ve zaviyelerin, ziyaret maksadıyla türbelerin kapatılması (2 Eylül 1925),
5. Uluslararası takvimin kabulü (26 Aralık 1925),
6. İsviçre Medeni Kanunu üzerine kurulu Türk Medeni Kanunu'nun kabulü (17 Şubat 1926),
7. Anayasa'dan "Türkiye Devleti'nin dini din-i İslâmdır" maddesinin kaldırılması (16 Nisan 1928),
8. Uluslararası rakamların kabulü (24 Mayıs 1928),
9. Yeni Türk harflerinin kabulü (1 Kasım 1928),

10. Âli İktisat Meclisi'nin açılışı (4 Aralık 1928),
11. Milli Eğitim Bakanlığı okullarından Arapça ve Farsça öğreniminin kaldırılması (1 Eylül 1929),
12. Yeni Belediye Kanunu'nda kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (3 Nisan 1929),
13. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Tarih Kurumu) kurulması (15 Nisan 1931),
14. Devletçiliğin, Cumhuriyet Halk Partisi Programı'na girişi (10 Mayıs 1931),
15. Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Dil Kurumu) kurulması (12 Temmuz 1932),
16. Ekonomi Bakanlığı'nca hazırlanan Birinci Beş Yıllık Plan'ın kabulü (1 Aralık 1933),
17. Efendi, Paşa, Bey gibi lakapların kaldırılması (26 Kasım 1934),
18. Türk kadınlarına milletvekili seçmek ve seçilmek hakkının yasayla tanınması (5 Aralık 1934),
19. Büyük Millet Meclisi'nin İş Kanunu'nu kabul etmesi (8 Haziran 1936),
20. Altı Ok kavramının Anayasa'ya konması (5 Şubat 1937) [MARDİN, 1995: 185-186].

Yukarıdaki bu listelemeye benzer bir dökümü yapan Binnaz Toprak, “Kemalist dönemde toplumun değer yapısında, Batılı normlara bağlı bir seçkinler kümesinin yaratılmasıyla sonuçlanan bir dizi köklü değişime tanık olunduğunu” belirterek şu yoruma varıyor: “Görülebileceği gibi, İslâmiyet'in Türk toplumundaki gücü, idari ve yasal alanlar ile eğitim alanındaki İslâmi kurumlar ağını kaldırmakla kalmayıp İslâm'ın toplumsal hayattaki etkisini de azaltan bir dizi gelişmeyle zayıflatıldı. Bu reformlar, Osmanlı-İslâm uygarlığının simgelerini yıkıp yerine Batı'daki karşılıklarını koymayı amaçlamaktaydı” [TOPRAK, 1998: 244]. Atatürkçülüğü, “Cumhuriyet Türkiye'si'nde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip, onların yerine dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelik” görüş olarak tanımlayan Mardin, yapı unsurlarındaki dönüşümün altını çizerek Atatürkçülüğü salt bir Batı'ya yönelik olarak yorumlamanın konunun yalnızca bir boyutunu anlatacağını, Türkiye Cumhuriyeti'nde amaç edinilen yapıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısal özelliklerini karşılaştırmalı bir perspektiften değerlendirmenin gerekliliğini vurgular [MARDİN, 1995: 181-182].

Bu vurgudaki amacı, Cumhuriyet'in özgüllüğünün altının çizilmesi olarak değerlendirebiliriz. Nitekim Mardin'in yaptığı aşağıdaki tasnifi böylesi bir karşılaştırma mantığı içerisinde okumak mümkün olabilir:

1. *Kişilerin otoritesi* üstüne kurulu bir *onur* anlayışından *kurallar ve yasalar üstüne* kurulu bir onur anlayışına geçiş,
2. *Evren düzenini* anlamada, *din*'den "*pozitif bilim*" anlayışına geçiş,
3. "Avam-havas" ayrılıkları üstüne kurmuş bir topluluktan "*halkçı*" bir topluluğa geçiş,
4. Bir *ümme*t topluluğundan bir *ulusal devlet*'e geçiş [a.g.e., 206-207].

Bu "*sosyal veri*"leri Mardin: "Atatürk reformlarının getirdiği, birçok noktalardan birbiriyle kesişen bazı temel öğelere dayanan çağdaş Türk toplumunun karakterini ortaya çıkarmaya yarayacak değişkenlerin bir "*rölöve*"si" olarak değerlendirmektedir [a.g.e., 206-207]. Dolayısıyla, yapı unsurlarındaki değişikliklerin özgül boyutunu anlamak Cumhuriyetin ve çağdaş Türk toplumunun niteliğini de anlamak biçiminde yorumlanabilir.

5.2. Modernizasyon Paradigması: Yöntemsel Yaklaşım Ve Eleştiri

Cumhuriyetin kendi geçmişiyle yaşadığı "*radikal kopuş*" iddiası bizi, bu geçişi açıklarken, "*kopuşun*" kendi haklarında üretmiş olduğu ideolojiyi veri almaya yöneltmemeli. Çünkü bu tür tarihsel ideolojiler, kendi oluşum süreçleriyle ilgili kısmi gerçekleri yansıtmalarının yanı sıra, bizzat bu gelişimlerin oluşumuna katkıda bulunan "*siyasi*" bir işleve sahiptirler ve bu işlevler çoğu zaman bir takım *sürekliliklerin* göz ardı edilmesi ya da bastırılmaya çalışılmasına neden olabilirler. Dolayısıyla, birçok cumhuriyet aydınınca "*medeniyet değiştirme*"nin son durağı olarak görülen Cumhuriyetin geçmişle olan ilişkilerini yeniden düşünmek ve gözden geçirmek gerekiyor. Böylelikle hem dar anlamda "*siyasi*" bir kaygı gözetmeden daha sağlıklı bir Osmanlı toplumu analizi hem de Cumhuriyetle gelen *kopuşun* neyi temsil ettiğini değerlendirebiliriz [KOZAKLI ve ÖZKAZANÇ, 1993: 38].

Bu noktada Keyman'ın yerinde bir vurguyla saptadığı üzere, Türkiye'de toplumsal bilimlerin hemen her dalında egemenliğini sürdüren “*modernizasyon paradigması*” Türkiye'nin modernleşme sürecinin sorgulanmasında ciddi yöntemsel, normatif ve epistemolojik sorunlar içermektedir [KEYMAN, 1999: 175-180 ve 2001: 11-29]. Keyman'ın belirttiği üzere Türkiye'nin modernleşme sürecinin sorgulanmasında temel gönderim noktaları olan üç kuramsal-normatif söylem söz konusudur ve bu üç söylem de -aralarındaki farklılıklara rağmen- söz konusu aynı paradigmadan yani, modernizasyon paradigmasından hareket etmektedirler; ortaya koydukları açıklamalar yine söz konusu paradigma tarafından belirlenmekte ve çerçevelenmektedirler [a.g.e., 11 ve 176]. Keyman'ın yaptığı tasnifle bu kuramsal-normatif söylemler, *siyasal modernizasyon söylemi*, *ekonomik modernizasyon söylemi* ve *kimlik söylemi* olarak çağrılabilir. Yine Keyman'ı takip ederek bu söylemlerin herbirinin perspektiflerine bakacak olursak; *Siyasal modernizasyon söylemi*, modernleşme sürecine *ulus-devletin* kurulması temelinde yaklaşmaktadır ve devlet-merkezci bir yaklaşımla modernleşme sürecinin Türkiye'de özünde siyasal kurumların kurulmasıyla bir modern toplum yaratma süreci olduğunu önermektedir. Toplumun ve toplumsal değişimin açıklanmasında, toplumsal sorunların çözümünde ve siyasal olan ile toplumsal olanın birbirleriyle girdikleri ilişkide *devlet* hem kurucu hem açıklayıcı hem de toplumsal olanın sınırlarını belirleyici aktördür. *Ekonomik modernizasyon söylemi*, modernleşme sürecini (bağımlı) ulusal kapitalizmin gelişmesi olarak tanımlar. Modernleşmenin belirleyici ögesi ve taşıyıcı öznesi *ekonomidir*. Bu anlamda, modernleşme farklı kalkınma stratejilerinin uygulanması ve bu stratejilere uygun siyasal ve ideolojik kurumların yaratılmasıdır. Ekonomik rasyonalite siyasal olanın belirleyicisi, toplumsal olanın taşıyıcısıdır. *Kimlik söylemi* ise, siyasal modernizasyon söyleminin eleştirisi olarak işlev görmekte ve devlet-merkezci modernleşmeyi otoriter bir zihniyetin toplumu yukarıdan aşağıya kendi ideolojisi temelinde dönüştürme olarak tanımlamaktadır. Siyasal olana karşı toplumsal olanı destekleyen ve hatta yücelten kimlik söylemi, gerçek modernleşmenin *minimal devlet*, *serbest pazar* ve özgürlükleri temsil eden *sivil toplumla* gerçekleşeceğini önermektedir [KEYMAN, 2001: 11-12].

Keyman'a göre bu üç kuramsal-normatif yaklaşımın modernleşme çözümlemeleri belli doğrular içerse de, ciddi sorunlar taşımaktadırlar. Aralarındaki farklılıklara rağmen bu

söylemler modernizasyon paradigmasının temel parametrelerini kabul ederler. Keyman'ın dört başlıkla yaptığı eleştiri noktaları ise şunlardır: (i) her üç söylem de belli bir ölçüde lineer ve teolojik tarih anlayışına sahiptirler ve modernleşmenin belli aşamalarını içeren, başlangıç noktası belli ve bir sona doğru ilerleyen sürekli ve aşamalı bir süreç olduğunu kabul ederler; (ii) işlevselci ve indirgemeci bir nitelik taşımaktadırlar ve böylece karmaşık, çok-boyutlu ve çelişkili toplumsal süreçler belli bir temele indirgenerek açıklanmakta; bu temel ya devlet ya ekonomi ya da kimlik olmakta ve bu temel diğer ilişkilere anlam vermekte, onları tanımlamakta ve kurmaktadır; (iii) [bu] yaklaşımlar modernizasyon sürecinin tarihi okumada kullandığı sistemsellik ve süreklilik tezini kullanmaktadır. Bu anlamada modernleşme, ya ulus-devlet tarihine ya bağımlı kapitalizmin gelişme aşamalarına ya da otoriter bir zihniyetin sürekliliğine indirgenmektedir; ve (iv) tüm yaklaşımlar modernizasyon paradigmasının içine düştüğü toplumsal süreçleri ve ilişkileri analitik olarak birbirinden soyutlanabilir aktörlere/kurumlara indirgeme yanlıgısını taşımakta ve bu süreçlerin tarihsel, söylemsel çok-boyutlu ve ilişkiel kurulmuşluğunu göz ardı etmektedirler [KEYMAN, 2001: 12 ve KANSU, 2001].

Keyman'ın Türk modernleşme sürecinin açıklanmasında egemen bir paradigma olarak tanımladığı ve eleştirdiğı, bizim de katıldığımız biçimiyle, *modernizasyon paradigması*yala, “epistemolojik kırılma/kopuş” ilişkisine girerek, bu paradigmanın gerisinde bir alanda modernleşme sürecine yaklaşma önerisini anlamlı buluyoruz. Çünkü, bu öneri, Keyman'ın belirttiğı üzere, paradigmatik düzeyde “modernizasyon”dan “modernite”ye geçişle olabilir ve “modernite tartışması” içinden Türkiye’ye yaklaşmakla, olasılık kazanabilir [a.g.e., 13]. Bu bağlamda, *modernlik* kavrayışı üzerinden Türk modernleşmesinin “*tarihsel, söylemsel çok-boyutlu ve ilişkiel kurulmuşluğunu*” göz ardı etmeden, toplumsal süreçleri, ilişkileri ve kurumları kendi tarihsellikleri ve özgüllükleri içinde anlayabilir, toplumsal sorunlarımıza daha anlamlı çözümler üretebiliriz.

5.3. Cumhuriyet'le Gelen “Kopuş” ve Ulusal Kimliğin Oluşumu

Şerif Mardin, Osmanlı toplumu ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki sınırın, Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıktığını belirtiyor [MARDİN, 1991a: 65]. Keyman'ın da aktardığı gibi Mardin, Türk modernleşmesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist çağdaşlaşma istencini “bir modernite projesi” olarak tanımlar ve bu projenin Osmanlı'yla ilişkisini bir süreklilik ya da kırılma tezine indirgmeden, belli bir taşıyıcı öge, kurucu bir öz aramadan, süreklilikle-kırılmanın eş-zamanlı olduğu bir tarih anlayışı içinde bir “değişim/dönüşüm” projesi olarak ele alır [KEYMAN, 2001: 16].

Gerçekten de, Cumhuriyet, Osmanlı mirasının bir yeniden örgütlenmesi olup, bu sürecin radikalleşmesini sağlayan Cumhuriyetçi kadroların eskiye oranla daha “radikal-kararlı” olmaları değil, savaş sonrasında sınırların belirlenmiş ve yeni devletin milliyetler sorunundan kurtulmuş olmasıdır. Gayri Müslim ögelerin savaş sırasında ve sonrasında isteyerek ya da zorla ülkeyi terk etmiş olmaları, yeni devleti etnik kökenleri farklı olmakla birlikte hepsi de Müslüman olan bir toplumla baş başa bırakmıştı. Cumhuriyetin kurucularının ana hedefi kendilerini Müslüman olarak tanımlayan bu çoğunluktan kültürel içerikle tanımlanan “Türk” ulusunu yaratmaktı [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 53]. Aktar'ın da belirttiği gibi: “devrimci kopma sayesinde başlatılan bu girişim, her şeyden önce, halk için yeni bir kimliğin yaratılması, hatta bulunmasıdır. Bu yeni kimlik, önce seçkinlerin düşüncelerine uygun olarak evrensel (uygar) kimlik, sonrada uygarlık imajına uygun bir ulusal kimlik olarak düşünülebilir” [AKTAR, 1993: 68]. Bu süreçte, yine Aktar'ın vurguladığı gibi, kimlik öğeleriyle akıl yürütüldüğünden, modern bir ulus yaratma işinde dinsel ağırlıklı eski kimlikle çatışma kaçınılmazdır [a.g.e., 68]. Benzer bir saptamayı Yeğen'in ifadesiye aktarırsak: “Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus-devlet olarak ortaya çıktığı 1920'lerde ‘milliyet’ ulusal sınırlarla tanımlanan Türkiye coğrafyası içerisinde esas kolektif kimlik olmaktan uzaktı. Bu durum, dönemin modernist-batıcı yöneticilerini, politik enerjilerinin önemli bir kısmını dini bir kolektif kimlikten milli bir kolektif kimlik (Türklük) çıkarmaya sevk etti” [YEĞEN, 1995: 38]. Bu bağlamda yine Yeğen'in belirttiği gibi: “Anadolu

kitlelerinin müslümanlık-öncesi geçmişlerine yapılan kuvvetli vurgunun ardındaki bir başka saik ise Osmanlı geçmişi ile Cumhuriyetçi şimdi arasındaki politik gerilimdi. Cumhuriyetin hemen öncesindeki Osmanlı geçmişi ile yaşanan radikal kopuş, Türk ulusal kimliğinin inşası açısından Cumhuriyet rejimini -Osmanlı'dan önceki- uzak bir geçmişe vurgu yapmak zorunda bırakmıştı” [YEĞEN, 1996: 22].

5.3.1. Ekonomik Dönüşüm ve Gelişmeler

Cumhuriyetin kurumsal ve yapısal inşasının vazgeçilmez öğelerinden birisinin ulusal bir ekonomi ve bu temel üzerine temellenen bir toplumsal yapı olması kaçınılmaz bir olguydu. Nitekim, cumhuriyetin kurucu kadroları böylesi bir ekonomik yapının oluşturulması için birçok düzenleme ve uygulamaları yaşama geçirmek için hem cumhuriyetin kuruluş sürecinde hem de sonraları birçok önemli girişimlerde bulundular. Hatta, ulusal bir ekonominin oluşturulma sürecinin cumhuriyet öncesi nüvelerinin varlığına sık sık vurgu yapılır. Örneğin Boratav 1923-29 döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun kesin olarak tarihe karıştığı bir yıl olduğunu belirttikten sonra şu saptamayı yapmaktadır: “1923 yılının iktisadi bakımdan geçmişle bir kopukluk getirdiğini söylemek kanımızca mümkün değildir. Aksine, 1923-1929 döneminin, iktisat politikaları ve resmi iktisat görüşleri bakımından 1908-1922 dönemi ile şaşılacak bir süreklilik içinde olduğunu gözlüyoruz” [BORATAV, 1988: 28].

Cumhuriyet rejiminin ilk kuşağının ana tercihi olarak müdahaleci ve düzenleyici bir ekonomi anlayışına sahip olduklarını görüyoruz. Daha sonraki yıllarda devletçilik/liberalizm ve karma ekonomi/serbest piyasa çelişmesinin köklerinin de bu dönemde belirdiğini söylemek mümkün görünüyor. Nitekim Boratav ifadesiyle: “İktisadi düzlemde 1923-1960'lara kadar izlenen ekonomik politikaların, geçmişte de (1908-1922 yılları arası) köklere sahip olarak uluslararası liberalizm (serbest ticaret) ile egemen burjuva ideolojisi içinde kalmasına rağmen yerli bir sanayi kurulabileceğini savunan (milli iktisat) devletçilik çekişmeleri içinde biçimlendiği ve uygulandığı söylenebilir [a.g.e., 13-19]. Nitekim Keyder söz konusu çekişmenin Cumhuriyet'in daha ilk yıllarında belirginleştiğini vurgulayarak şöyle diyor: “1923 Lozan Antlaşması Türk

hükümetine koruyucu olmayan bir dış ticaret politikası dayatmıştı. Ayrıca, İzmir İktisat Kongresi'nde kuvvetle dile getirilen bir gelişme olmuştu: Müslüman ticaret burjuvazisi artık devlet müdahalesini kendi amaçları doğrultusunda yönlendirecek olgunluğa ulaşmıştı ve 'ulusal' bir kalkınmaya fazla eğilimli değildi" [KEYDER, 1998: 46].

Türkiye'de yeni rejimin toplumsal yapıyı dönüştürmek isteyen yöneticileri, bir yandan sanayiye güçlendirmek bir yandan da refahı çalışan kitlelere yayma amacını güdüyorlardı. Ancak, devralınan ekonomik mirasın yetersizliği bu konuda umutlu olmayı engelleyen bir faktördü. Ekonominin biçimlendiği altyapı koşullarının ve dolayısıyla sermaye birikim olanaklarının oldukça cılız olduğu bu dönemde devletçilik uygulaması kaçınılmaz bir tercih olarak belirmişti. Devletçilik uygulamasına geçilen 1931 yılına kadar izlenen sonuçlarını Boratav şöyle dile getiriyor: "Bu yıllar barış ortamına dönüş koşulları içinde milli gelirde sağlanan büyüme hızı dolayısıyla reel gelir artışlarının bütün sosyal sınıf ve tabakalara yayıldığı bir dönemi oluşturmaktadır" [BORATAV, 1988: 44].

1939 yılına kadar gerçekleştirilen devletçilik uygulamalarını Boratav şöyle değerlendiriyor: "1929'dan sonra Türkiye, ithalat hacmini kotalar yoluyla sınırlama imkanı buldu. 1932-1939 döneminde ticaret bilançomuz, 1938 dışındaki her yılda fazla ile kapandı. Dokuma, kağıt, demir-çelik üretiminde modern devlet işletmeleri Türkiye'ye ileri teknoloji sokuyor, maden üretimi devletin öncülüğünde gelişmeye başlıyordu. 1932-1939 dönemi devletçiliğini, kendisini tamamlayan diğer iktisat politikası unsurlarıyla birlikte milli bir sanayileşme çabası olarak yorumlamak; devletçiliğin iktisadi bilançosunu bu dönemde olumlu olarak değerlendirmek doğru olacaktır" [BORATAV, 1974: 158].

Türk devletçiliğinin stratejik anlamıyla ilgili görüşler arasında büyük ayrılıkların olduğunu vurgulayan Tezel: "Türkiye'deki devlet kapitalizmi uygulamasının sadece iktisadi tarihimiz değil fakat toplumsal ve siyasi tarihimiz açısından da önemli sonuçları olmuştur. Türkiye'nin ekonomi politiği üstündeki etkileri ise sadece bir tarihi olgu değildir. Yaşadığımız günlerin ve büyük bir olasılıkla geleceğimizin şekillenmesinde önemli rol oynayan, oynayacak olan etkililerdir" demektedir [TEZEL, 2000: 245-246].

1939 yılına kadar uygulanan devletçi politikaların öncelikle ulusal bir sanayi yaratılmasını öngördüğü söylenebilir. Toplumsal-siyasal ve kurumsal-yönetmel dönüşümlerle birlikte değerlendirildiğinde, Cumhuriyet rejiminin ekonomik yaklaşımlarının geçmiş ekonomik politikalardan farklılığı görülebilir. Boratav'ın da vurguladığı üzere: “Kemalist devrimin, 1908 devrimini tamamlayan ikinci dalga olduğu” yorumu makul bir yorum gibi görünüyor [BORATAV, 1988 ve KANSU, 2001].

5.3.2. Toplumsal/Kültürel Dönüşümler

Cumhuriyet'in ilk on yılında ülkeyi “muasır medeniyet seviyesi”ne çıkarmayı hedefleyen bir dizi ekonomik, siyasal ve kültürel reform yapıldı. Bu reformların arka planını oluşturan ideolojinin ana hatları bu tasarının baş mimarının görüşleri aracılığıyla şöyle çizilebilir [ATATÜK, 1987]. Atatürk Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin toptan redd-i mirası savunur. Osmanlı tarihini ve saltanat rejimini, toplumun refahı ve vatan ile milletin çıkarları açısından eleştirir. Türkiye, artık süngü gücüne dayanan cihangir bir devlet değil, iktisadi bir devlet olacaktır. Yeni devletin temeli “millet” olmalıdır. Milletin hedefi ise “bütün cihanda tam manasıyla medeni bir toplum” olmaktır. Atatürk'e göre hars ile medeniyet ayrımı gereksizdir. Medeniyet bir insan topluluğunun devlet, iktisat ve fikir hayatında yapabildiği şeylerin toplamıdır. Medeniyete girmek, zorunlu olarak Batı'ya yönelmeyi gerektirir. Türk milleti yürümekte olduğu ilerleme ve medeniyet yolunda müspet ilmi meşale yapmalıdır. Çünkü “hayatta en hakiki mürşit ilimdir”. İlim yoluyla millete yol göstermek, aydınların işidir. Aydın sınıfla halkın zihniyeti ve hedefi arasında doğal bir uyum olmalıdır. İki zihniyet arasındaki ayrılığı gidermek için avam adımlarını sıklaştırmalıdır. Aydın ise halka telkin edeceği ülküleri, halkın ruh ve vicdanından almalıdır. Dini Allah ile kul arasındaki şahsi bir mesele olarak gören Atatürk, toplum ve devlet işlerinde dine başvurulmasını kabul etmez. Türk milleti birbirinden farklı çıkarılara sahip oldukları için devamlı mücadele eden çeşitli sınıflardan oluşmamıştır. Varolan toplumsal işbölümü içerisinde farklı görevler yüklenen meslek sahipleridir. Bu nedenle tüm bir millet Halk Fırkası'nda temsil edilebilir.

Yukarıdaki görüşler, kısa sürede devlet uygulamalarına yön veren resmi bir ideoloji haline dönüştüler. Daha önce de değinildiği üzere Batılılaşmacı ideolojinin birtakım çelişkileri, Cumhuriyet'in resmi ideolojisi için de geçerlidir. Kemalist ideoloji, bireyin önemi, toplumun refahı, tam bağımsızlık, toplumsal dayanışma, ilerleme, ulusallık, çağdaşlık gibi değerleri öne çıkarmaktadır. Ancak, bu değerler tabandan yükselen idealler olmayıp, halka öğretilmesi gereken ülküler olarak belirirler. Dolayısıyla, "ulus"un kim olduğu, bu ülküleri benimseyen aydınların yönetimindeki devlet eliyle belirlenebilir ancak. Anlaşılacağı üzere, söz konusu olan, varolmayan bir ulusun her yönüyle baştan yaratılması gibi radikal bir proje söz konusudur. Bu girişim, ekonomiden günlük hayata kadar birçok alanın dönüştürülmesini gerektiren bir bütünsellik taşır. Nitekim Kemalistler, birçok farklı araç kullanarak toplumun bütününe el atmaya çalıştılar [ÖZKAZANÇ VE KOZAKLI, 1993: 55].

Berman'ın kullandığı anlamıyla ele aldığımızda daha çok sosyo-ekonomik süreçlerle ilintili bir kavram olarak "modernleşme"den modernliğe yönelik Kemalist çağdaşlaşma istencinin tezahürlerine baktığımızda, saltanatın, hilafetin, şer-i mahkemelerin, şeyhülislamlığın kaldırılması, İslamiyet'in devletin dini olmaktan çıkartılması, şapka ve kıyafet yasalarının çıkartılması, kadınlara erkeklerle eşitlik ve siyasal hak tanınması, harf devriminin v.b devrimlerin yapılması arasında derin bir iç tutarlılığın olduğu tespit edilebilir. Bu uygulamalar kültürel düzlemde modernliğe yönelik bir istenç olarak, Mardin'in tasnifine uyarak [MARDİN, 1995: 206-207], yorumlanabilir: *kişilerin otoritesi üstüne dayalı onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne dayalı onur anlayışına geçiş* (saltanatın, hilafetin ve şeyhülislamlığın kaldırılması); *evren düzenini anlamada, dinden pozitif bilim anlayışına geçiş* (medreselerin kapatılması); *ümme topluluğundan ulusal devlete geçiş* (İslamiyet'in devletin dini olmaktan çıkartılması). Nitekim Atatürk bu istenci şöyle vurguluyor: "Efendiler, milletimizin hedefi, milletimizin mefkuresi, bütün cihanda tam manasıyla medeni bir hey'et-i içtimaiye olmaktır. Bilirsiniz ki, dünyada her kavmin mevcudiyeti, kıymeti, hakk-ı hürriyeti ve istiklali, malik olduğu ve yapacağı medeni eserlerle mütenasiptir...Medeniyet yolunda muvaffakiyet teceddüde vebestedir. İçtimai hayatta, iktisadi hayatta, ilim ve fen sahasında muvaffak olmak için yegane tekalüm ve terakki yolu budur..." [ATATÜRK'ten aktaran MARDİN, a.g.e., 20].

Kuşkusuz, söz konusu alandaki değişimler ve yönelimlerin bir bütün olarak zahmetsizce gerçekleştirildiğini söylemek mümkün değildir. Mardin'in kullanımıyla 'çevre'nin muhalefetine gerek devrimler sürecinde gerekse sonrasında hep tanık olunmuştur. Ancak yönetici elit, özellikle de sivil ve askeri bürokrasi ile aydınlar sınıfı, devrimleri ve yeni yaşam biçimini benimsemişlerdir.

Yeni uygarlık arayışlarının en köklü uygulamalarından biri harf devrimi olmuştur. Harf devrimi özellikle yazınsal açıdan büyük sorunlar yaratmış, eski yazınla olan bağlantının kesintiye uğraması aslında sembolik düzlemde, Osmanlıyla özdeşleştirilen Divan edebiyatı ve geleneğini edilgen bir statüye indirgemıştır.

Cumhuriyet bürokrasisi ve burjuvazisi içinde modern yaşam balolar, çaylarla yerleşmekte, bizzat Atatürk balolarda dans ederek yeni pratikleri benimsetmeye çalışmaktadır. Baloların İstanbul ve İzmir'in levanten çevrelerinde öteden beri yapıla geldiğine değinen Mete Tuncay şunları yazıyor: "Balolar Cumhuriyet döneminde resmiyet kazanmıştır. Ankara Türk Ocağı'nda ilk Teyyare Balosuna Gazi ve İsmet Paşalar katılmışlardır. Tuncay Sarıkamış'ta yayımlanan Varlık gazetesinde çıkan Erzurum çıkışlı bir haberde '8 Aralık günü saat 19'da '330N' sınıfı zabitanı tarafından askeri mahfelde düzenlenen baloya Vali Beyefendi, Kumandan Paşa, Rus Konsolosu ve Maiyeti erkânı, zabitan ve aileleri iştirak etmişlerdir' diye yazıldığını da belirtmektedir" [TUNCAY'dan aktaran OKTAY, 1993: 16].

Harf devriminin etkisine benzer sonuçlar yaratan bir uygulama da, Alaturka musiki öğretiminin konservatuarlarda yasaklanması ve radyo yayınlarından kaldırılmasıdır. Örneğin, 1926'da Dar'ül Elhan'dan Türk müziği eğitiminin kaldırılmasına 1934'de radyoda Türk müziği yayın yasağı eklendi. Atatürk 8 Ağustos 1928 tarihinde İstanbul'da yaptığı bir konuşmada "bu gece Şarkın en mümtaz iki musiki heyetini dinledim. Bilhassa Müniretül Mehdiye Hanım san'atkarlığında muvaffak oldu. Fakat benim Türk hissiyatım üzerinde artık bu musiki, bu basit musiki, Türk'ün çok münkeşif ruh ve hissini tatmine kafi gelmez. Karşıda medeni dünyanın musikisi de işitildi" diyor ve alaturkanın halkı "kederlendirdiğini" ve artık daha "neşeli" bir musikinin

gerekliliğini belirterek şunları ekliyor: “bu kanaat aynı zamanda bir temennidir” [OKTAY, 1993: 17].

1930’lu yıllar bu milliyetçi ideoloji çerçevesinde üretilen resmi “kültürel” ürünlerin çoğalmasına, güdümlü ve ısmarlama bir sanat anlayışının gelişmesine tanık oldu. [BELGE, 1985: 1301]. Devlet bir yandan Batılı kültür ürünlerinin yayılmasını desteklerken, bir yandan da bunun dışına çıkan tarzları yasaklama yoluna gitti.

Ancak belirtilmesi gerekir ki, 1930’lu yıllarda Türkiye’nin kendine model aldığı Batı’da da demokratik yapılar oluşmamıştı. 30’lar ve 40’lar boyunca merkezden planlanan ve katı biçimde uygulanan bir kültür politikasının var olduğunu görüyoruz. Bu kültür politikasının oluşumunda Batılı demokratik yapılar geçerli değildi. Bu kültür politikasının oluşumunda, Türkiye’nin kendi tarihinden getirdiği modellerin yanı sıra, Batı’da gelişen otoriter ve faşizan rejimlerin de etkisi oldu. Bu dönemde Almanya’nın başını çektiği bir dizi ülke kültürel düzeyde içe kapanma ve dogmatikleşme yaşıyordu. Türkiye’de de günlük hayat, yasalar yoluyla istenmeyen unsurlardan bir ölçüde arındırılmıştı. Temizlenen alanın ne şekilde doldurulacağı ise “bilimsel” bir anlayışla belirlenecekti. Resmi olarak arzulanan sonuç, Batılı kültür biçimlerinin içini milli motiflerle doldurmaktı. Neyin “milli” olduğu yolundaki tartışmalar sürüp giderken, 1930 başlarında bu resmi görevi yüklenen iki kurumun oluşturulduğunu görüyoruz [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 56]. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti [1932] ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti [1932]. Bu kurumlarda geliştirilen Türk tarihi ve dili ile ilgili tezlerin amacı Orta Asya Türk toplumunu İslâm ve Osmanlı tarihsel geçmişini atlayarak, Batı uygarlığı ile birleştirmek, Türk’ün Batı ile akrabalığını kanıtlamaktı. [MARDİN, 1991a: 68-69 ve BEHAR, 1996].

Kemalist rejimin kültür yaşamına doğrudan müdahalelerinden biri de Halkevleri aracılığıyla olmuştur. II. Meşrutiyet Türkçüleri’nin oluşturduğu Türk Ocakları’nın genişlemesi ve Hamdullah Suphi önderliğinde giderek siyasal bir güç haline gelmesi, yeni rejimi tedirgin etti. Bizzat Atatürk Ocakları’nı faaliyetinden hoşlanmadığını çevresine açıklamıştı. Atatürk’ten gelen uyarılar üzerine 10 Nisan 1931 tarihinde yapılan Kurultay’da oybirliği ile “Türk Ocakları’nın kapatılması, kuruluşun tüm mal

varlığının C.H.F'na devredilmesi" kararlaştırıldı. 10-18 Mayıs 1931 tarihleri arasında toplanan C.H.F Büyük Kurultay'ında da Halkevleri'nin kurulması kararlaştırıldı. 19 Şubat 1932 tarihinde de Halkevleri resmen kuruldu [OKTAY, 1993: 20]. Halkevleri'nin cumhuriyet ideolojisinin yerleştirilmesi ve bu ekseninde ulusal bütünleştirmenin sağlanmasına yönelik bir girişim olduğu söylenebilir. Halkevleri bu ideolojik misyonun kurumsal bir ifadesi olarak da değerlendirilebilir; nitekim İsmet İnönü Halkevleri'nin açılışı dolayısıyla verdiği bir demeçte, kuruluşların ideolojik değerini ve amacını şöyle vurgulamıştır: "Silah gücünden, her türlü baskı gücünden daha etkili olan nokta, inancıma göre Halkevleri gibi kurumlardır. Düşüncelerle bütün ulus içinde ulusal yaşamın kazanacağı beraberlik, yükseklik ve sağlamlıktır. Her silahtan üstün olan budur" [İNÖNÜ'den aktaran OKTAY, a.g.e., 21].

Halkevleri gibi Cumhuriyet rejiminin kültürel ve eğitsel amaçlar gözetilerek gerçekleştirdiği projelerinden birisi de Köy Enstitüleri olmuştur. Enstitülerde başta tarım olmak üzere birçok pratik bilgi verildiği, buralardan mezun olanların görev aldıkları bölgelerde etkin oldukları ve giderek siyasal bir rol oynadıkları da söylenebilir. Ancak ilerleyen yıllarda, enstitüler siyasal çekişmelerin nesnesi olmuş ve giderek etkinlik ve işlevlerini yitirmişlerdir.

Kültürel politikaların bir başka uygulaması ise Klasikler olarak nitelenen "Dünya Edebiyatından Tercümeler" başlığı altında yayımlanan kitaplardır. Yayın sorununa (telif ve çeviri) daha Cumhuriyet'in ilk yıllarında el atan iktidar bu amaçla Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir Telif ve Tercüme Heyeti kurmuş ama kurul 1940 yılına kadar pek bir varlık gösterememiştir. Bu yıl, Hasan Ali Yücel'in bakanlığı sırasında bir Tercüme Bürosu oluşturulmuştur. 1966 yılları sonuna kadar 1247 kitap yayımlanmıştır [a.g.e., 25].

5.3.3. Cumhuriyet Dönemi Toplum Ve Kültür Politikasına Dair Genel Bir Değerlendirme

Cumhuriyet, Osmanlı mirasının “düzen”i ve “toplumsal denetim”i vurgulayan öğelerini devraldı. Cumhuriyet rejimi “medeniyet değiştirme” projesini daha da radikalletti. Amaç, birey, toplumsal refah, ilerleme, tam bağımsızlık gibi değerler ışığında Batılı bir toplum yaratmaktır. Cumhuriyetin ilk yıllarında bir devlet ideolojisi olarak formüle edilen Kemalizmin temel niteliği içinde hem toplumsal modernleşmeyi teşvik edici, hem de bu süreci bütün ayrıntılarıyla yukarıdan denetlemeyi öngören çelişkili öğeleri birlikte barındırmasıydı. Ancak, toplumsal ve ekonomik modernleşmenin yavaş ilerlemesi ve kültürel düzeyde izlenen radikalizm sonucu Cumhuriyetin ilk on yılları üstyapısal dönüşümleri ön plana çıkarttı ve bu durum “kültür devrimi”ne yönelik tepkilerin oluşmasına yol açtı [ÖZKAZANÇ ve KOZAKLI, 1993: 55-58].

Kültürel modernleşmenin radikal niteliğine yönelik tepkiyi Mardin’in “merkez-çevre” kavramlaştırması ekseninde okumanın anlamlı olacağını düşünüyoruz. Mardin’in saptamasıyla: “Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktan ve yüzyıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu” [MARDİN, 1995: 37]. Keyman’ın belirlemesiyle: “Bu süreç Cumhuriyetle de birlikte devam etmiştir ve moderniteye ‘Türkiye Cumhuriyeti’nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması’ tanımını vermiştir. Mardin’e göre süreklilik merkez anlayışında ve merkez-çevre çatışmasındadır, kırılma ise bu ilişkinin “ulus-devlet” ekseninde yaşanmasıdır” [KEYMAN, 2001: 21]. Merkez endeksli toplum yönetimi, kamusal yararı ve genel iradeyi devletle özdeş siyasal alanda belirlerken, çevreyi de “modernleşecek, rasyonelleşecek ve çağdaşlaşacak modern ulus” olarak tanımlama eğilimindedir [a.g.e., 21]. Mardin’e göre bu anlayış farklılıkların ontolojik varlığını yadsıdığı sürece, merkez-çevre uyumu ancak ‘ideoloji’ yoluyla giderilebilir. Nitekim Mardin’in belirttiği üzere: “Cumhuriyetin resmi tutumu, Anadolu’nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye’nin karanlık çağlarından kalma gereksiz

kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, *Büyük Eşitleştirici* rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideolojinin yalınkatlığı, bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk, siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme aracılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu. İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yükü bu” [MARDİN, 1995: 64].

Batılılaşma/modernleşme sürecine ilişkin olarak bir sorun alanı da, Belge'nin adlandırmasıyla “kültürel erozyon”dur [BELGE, 1985: 263]. Hafifsenmeyecek bir incelik düzeyine erişmiş koca bir geleneksel kültür, yüzeysel Batılılaşma karşısında neredeyse yok olma durumuna geldi. Buna karşılık, Batı değerleri de gerçek anlamda yerleşip kurumlaşmadı. Seçkin kültürü ile kitle kültürü arasında çok büyük uçurumlar doğdu. Böylece, kültüründe ve zevkinde ölçütlerden yoksun bir toplum ortaya çıktı [a.g.e., 263].

Tam Batılılaşmanın sağlanamadığı, öte yandan, geleneksel kültürün de artık var olmadığı bir tarihsel süreçte, gerçek bağlamlarından koparılmış unsurlar eklektik biçimlerde bir araya getirildi. Nitekim Belge'nin de saptadığı üzere: “...Türkiye Doğulu bir toplum olmaktan çıkmış, ama Batılı bir toplum da olamamıştır. Her iki kültür dünyasının belirli öğelerini bir araya getirmekle birlikte bu öğelerin aritmetik bir toplamından ibaret de değildir. Türkiye toplumsal yapısının bütünü, Doğulu ya da Batılı öğelerine indirgenerek açıklanamaz. Bu öğelerin arasında kendine özgü bir sentez gerçekleştirdiği söylenebilir; bu, olabilecek tek sentez ya da en olumlu (veya en olumsuz) sentez değildir. Ayrıca, geçiş (her toplum gibi Türkiye de hareket halinde olduğu gibi) henüz tamamlanmamış, dolayısıyla *nihai* bir senteze ulaşılmamıştır. Süreç içinde Batı'ya özgü öğelerin daha çok ağırlık kazanacağı tahmin edilebilir” [a.g.e., 263].

Kültürel düzlemde “Türkiye'nin gelecekte kof ya da sığ olmayan, gerçekten sağlam bir kültür kurması, bireyselliğe olgunluk ve derinlik katabilen bir özgürleşme ve demokratikleşme hareketini başlatabilmesine bağlı görünüyor. Bu sağlanamadıkça müzelerde saklanan değerlerle fiilen yaşanan değersizlik arasındaki şizofrenik

savrulmadan kurtulmak imkansızdır” [BELGE, 1985: 1304]. Anlaşılacağı üzere toplumsal ve kültürel [kimlik] sorunlarımızın çözümünün varlık alanı demokratik bir ortamın ve zihniyetin oluşumunu zorunlu kılmaktadır. Demokratik bir kültürel atmosfer ise farklı toplum kesimlerinin taleplerini özgürce dile getirip şekillendirebilecekleri bir kamusal alanın oluşturulmasını zorunlu/gerekli kılıyor. Bu da bu toplumu oluşturan somut bireylerin *iradesinden* bağımsız değildir.



6. TANPINAR'IN YAŞAMI VE SANATSAL YAKLAŞIMI

Aşağıda, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bir tür yaşam öyküsü olarak da okunabileceğini düşündüğümüz mektubunu, onun sanat anlayışını ve bu anlayışın temelini oluşturan imgeseli (tasavvuru), beslenegeldiği düşünce kaynaklarını ve estetiğinin özgül yanını bizzat kendisinin dilinden anlatması bakımından oldukça önemli ve değerli bir kaynak olarak gördüğümüzden olduğu gibi aktarmakta bir sakınca görmedik. Çünkü ne kadar yetkin ve zengin olursa olsun hiç bir antolojinin ya da başvuru kaynağının yazarın yapıtlarına ve kendisine yönelik değerlendirmeleri kadar tüketici ve açıklayıcı olamayacağı kanısındayız. Bu yargının nesnellik iddiasıyla bir bakıma çeliştiği söylenebilir ve kısmen de doğrudur; ancak bu riski almaktan çekinmemek gerektiğini de düşünüyoruz. Çünkü 'mutlak doğruluk iddiası'nın bilimsel bilgi anlayışının dışında bir şeye tekabül ettiğini, özellikle de sosyal ve beşeri bilimlerde bu türden "mutlaklık iddia ve meşruiyet arayışlarının" daha da geçersiz olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle söz konusu mektubu hem katı bir nesnellik-nedensellik anlayışının sınırlamalarının dışında kalmak hem de Tanpınar'ın kendi ağzından yapıtına genel bir *giriş* olması bakımından buraya almayı uygun bulduk.

6.1. "Antalyalı Genç Kıza Mektup"

"Mektubunuza vaktinde cevap veremedim. Maalesef kâtibim yok. Halbuki şair, muharrir ve üniversite hocası olarak işim epeyce fazla.

Edebiyatı gerçekten seviyor musunuz? Eserlerimle temasınız var mı? Buralarını bilmiyorum. Mektubunuzda beni okuduğunuzu gösteren hiçbir emareye rastlamadım. Yalnız, lise talebesisiniz ve Antalya'dasınız. Yani, 1916-1918 yılları arasında benim yaşadığım hayatı yaşıyorsunuz. İşte size bunun için yazıyorum. Bulunduğunuz memleketin, belki de orada doğdunuz, hayatımda mühim bir yeri vardır. Sizin sahillerinizde, o denize bakarak, o lodos dalgalarını seyrederek, benim gençliğimde şimdikinden çok az verimli olan meyva bahçelerinde dolaşırken yavaş yavaş bir hülya adamı oldum.

Hayatımı herhangi bir antolojide bulabilirsiniz. 1901'de doğdum. Babam kadı idi; bu yüzden çocukluğum daha ziyade, Anadolu'da tayin olunduğu yerlerde geçti. İstanbul'da iki memuriyet arası kalıyorduk. Ergani-madeni'nde üç yaşında iken bir gün kendime rastladım. Çok karlı bir gündü. Ben sıcak ve buğulu bir camdan karla örtülü bir bayıra bakıyordum. Sonra birdenbire kar tekrar yağmağa başladı. Bir çeşit çok lezzetli hayranlık içinde kalmışım. Bu ânı her karlı günde hatırlar ve yağışı beklerim. Ergani'den sonra Sinop'a gittik (1908-1910). Orada denizle dost oldum. Çocukluğumun en büyük zevki, bir berzahta kurulu şehrin iki yanındaki deniz kıyısında oynamaktı. Tophane tarafında (asıl ticaret limanı) bir yerde Delibaş diye bir ustanın gemi imalathanesi vardı. Ben yedi sekiz yaşlarımda bu geminin gönüllü işçileri içindeydim. Fakat asıl, arka taraftaki büyük kumlukta dalgaların gelişini seyretmekten hoşlanırdım. Buraya Yazı derlerdi galiba ve kumlara gömülü iki kale harabesi vardı ki, Sinop kalesinden ziyade muhayyilemi gıcıklandı. Sonradan buranın Şile ve Kilyos'a benzediğini öğrendim. Hiç bir şey, büyük bir kumluk sahilde dalgaların birbiri ardınca saflar halinde gelişi kadar güzel olamaz.

Siirt'te uzak dağlara akşam saatlerinde çöken yalnızlığı ve yıldızlı geceleri tanıdım. Yazları çok sıcak olan bu memlekette damlarda yatardık. Yıldızlı gece beni büyülerdi sanki. Sonsuzluk dalga dalga vücudumu ve ruhumu doldururdu. Bir Sümer rahibi gibi muhayyelem hep yıldızlarla meşguldü. Sırrın içinde yüzüyordum. Buna akşam saatlerinde uzak dağların aldığı o korkunç yalnızlığı, o ezici morluğu ilâve edin.

Kerkü'te yine damda yatardık (1914-1916). Yine gece ve yıldızlar... Şimdi kaybettiğimiz bu şehre on üç yaşında iken gelmiştik. Üç evde oturduk; üçünün de geniş bahçeleri vardı.

Antalya'ya 1916 sonbaharında geldim. Epeyce büyümüştüm. Tek başıma geceleri deniz kıyısında veya kayalıklarda (Hastahanebaşı'nda) gezmek hakkım vardı. Karanlık epeyce inip de kayaların gölgesi beni korkutana kadar orada kalırdım. Denizin iki manzarası beni çıldırtırdı. Biri bu kayalıkların sahile bakan bir yerinde sabah ve akşam saatlerinde durgun denizin ışıkla ve dipteki taş ve yosunlarla aldığı manzaradır. Bu kayalarda beni mesut eden şeylerden biri de yine sakin saatlerde kovuklara suyun dolup boşalmasıydı.

Bir de öğle saatlerinde güneş vuran suyun elmas bir havuz gibi genişlemesi. Bunlar benim muhayyelem için büyük manaları olan şeylerdi.

Bu ancak büyülenme kelimesiyle anlatılabilecek bir haldir. Fakat galiba bu da yetmez; hakikat şu ki, üzerimde bir türlü çözemediğim bir sır, gelecek zamana ait bir ders tesiri yapıyorlardı.

1921 yılında tekrar Antalya'ya tatil için döndüğüm zaman bir gün yine Hastahane yolunda iki evin arasından tekrar güneşle birleşmiş, güneşin sarayı ve havuzu olmuş bu su ile karşılaştım. Manzara sadece muhteşemdi. Fakat bu güzellik bana acaip bir ölüm düşüncesi arasından geldi. Hiçbir şey insana bu kadar yakın, buna rağmen bu kadar ezici, ondan ayrı olamazdı. Bu, şiire kendimi verdiğim seneydi. Bir çok şair okumuştum. Yahya Kemal'i, Hâşim'i tanıyordum. Zannedirim ki o gün kendi şiirimin benim dışımda örneğini gördüm. Bunu gerçekten anladım mı? Bir insan kendisini ancak hayatının küçük meselelerinden sıyrıldığı, yahut da onları zihnî bir şekle soktuğu zaman bulabilir. Talihimiz içimizde çok gizli bir yerdedir. Fakat ona erişebilmemiz için bir çok şeylerden kurtulmamız lâzımdır. Bu bende çok geç oldu. 1921 yılında ise ben henüz bu çağda değildim. Dilin dışında hiç bir şeyin üzerinde duramıyordum. Aynı günlerde yine, bulunduğunuz memlekette denizin bir başka manzarasıyla karşılaştım. Güvercinlik denen deniz mağarasını gördüm. Bu mağara suyun hücumuyla açılıp kapanan aydınlığıyla benim için mühim bir şey oldu. Dedğim gibi gördüklerimi henüz gerçek bir keşif haline getirecek seviyede değildim. Fakat estetiğimin temeli olan rüya fikri biraz da bu mağaraya bağlıdır.

Huzur romanında Antalya'dan bahis vardır. Hastahanebaşı'ndaki kayalar, Güvercinlik ve deniz, Mümtaz'ın iç hayatının adeta örgüsünü yaparlar. Fakat dikkatli okumak, gizli bağları bulmak lazımdır. İstanbul denizi ve Boğaziçi geceleri yine bu senelerde gelir. Fakat asli hayaller dünyanın bir tarafını, çocukluğumun yıldızlı geceleri ve insan yalnızlığının ve aczinin sembolü dağlar bir tarafa, deniz üzerine anlattıklarım teşkil eder. Bunlar benim şiirlerimin algébre tarafıdır, diyebilirim. Yıldızlı gece ve denize, dağın içimizde uyandırdığı yalnızlık duygusundan gittim. Deniz insanla durmadan konuşur. Bununla beraber yalnızlık duygusu benden gitmiş değildir. Bittabi bu

manzaraları bu şekilde görebilmem için hayata İstanbul gibi bir deniz şehrinde başlamam gerekirdi. Şiirde ve fikirde ilk ve galiba yüzünü gördüğüm son hocam Yahya Kemal oldu. Hâşim'i daha evvel okumuş ve sevmiştim. Bu iki şair bana kendilerinden evvelkileri unutturdular. Yahya Kemal'in derslerinden -Fakülte'de hocamdı- ayrıca eski şiirin lezzetini tattım. Galib'i, Nedim'i, Bâki'yi, Nailî'yi ondan öğrendim ve sevdim.

Yahya Kemal'in üzerimdeki asıl tesiri şiirlerindeki mükemmeliyet fikri ile dil güzelliğidir. Dilin kapısını bize o açtı. Bazıları bu tesiri başka türlü görüyorlar. Hakikatte estetiğimiz ayrıdır. Aşağıda anlatacağım. Yalnız millet ve tarih hakkındaki fikirlerimde bu büyük adamın mutlak denecek tesiri vardır. *Beş Şehir* adlı kitabım, onun açtığı düşünce yolundadır. Hattâ ona ithaf edilmişti. İki defasında da bu kitap bulunduğum yerde basılmadı ve ben bu ithafı koyamadım.

Bende asıl büyük tesir Fransız şiirinden ve bu şiirin Baudelaire-Mallarmé-Valéry kolundan gelir. Fakat bu çizgi de tam değildir. Gerard de Nerval diye çok mühim bir Fransız şairini, Hoffman ve Edgar Allan Poe'yu, *Faust*'uyla Goethe'yi, Dede Efendi'yi, Mozart ve Beethoven'ı, Bach'ı, sevdiğim Fransız, İtalyan ressamlarının, bazı modernlerin payını da ayırmak lâzımdır. Nihayet bütün bunlara en sevdiğim romancı Marcel Proust'u da ilâve gerekir.

Asıl estetiğim Valéry'yi tanıdıktan sonra teşekkül etti (1928-1930 yıllarında). Bu estetiği veya şiir anlayışını rüya kelimesi ve şuurlu çalışma fikirleri etrafında toplamak mümkündür. Yahut da musiki ve rüya. Valéry'nin "Velez ki rüyalarını yazmak isteyen adam bile azami şekilde uyanık olmalıdır" cümlesini "en uyanık bir gayret ve çalışma ile dilde rüya halini kurmak" şeklinde değiştirin, benim şiir anlayışım çıkar.

Bu şiir anlayışını *Şiirler*'in birinci ve son manzumelerinde bulabilirsiniz.

"Ne içindeyim zamanın" şiiri, şiir halini, kozmosla insanın birleşmesini nakleder ki bir çeşit murakabe (içe dalma) ve rüya halidir. Görüyorsunuz ki, hakiki rüyanın tesadüfleri ve tuhaflıkları ile alakası yoktur. Zaten rüyanın kendisinden ziyade, benim şiir anlayışında, bazı rüyalara içimizde refakat eden duygu mühimdir. Asıl olan bu

duygudur. Musiki burada işe girer. Çünkü bu duygu, musikişinas olmamak şartıyla, musiki sevenlerde bu sanatın uyandırdığı hisse benzer. Bunu, yaşadığımızdan başka türlü ritmi olan ve mekânla, eşya ile içten kaynaşan bir zaman.

İkinci şiir “Boğaz’da akşam”, şiirin örgüsünü anlatır. Bu şiirde realite olarak tek bir bulut vardır. Akşamla bu bulut değişir, bir kavis olur ve ölür, attığı çıgıllıklar camlarda tutuşur, fakat biraz sonra tekrar bir yıldız olarak gelir, Boğaz sularında yüzer. Böylece bir bulut, bir obje etrafında bir atmosferin kurulması hikayesi. Burada da musiki ile bir benzerlik vardır. Musikî durmadan değişir. Değişerek âlemini içimizde kurar.

Bunların dışında şiirin yapısı, yahut bu neticeye bizi vardiyecek çalışmanın kendisi gelir. Bence şiir bir şekil meselesidir. Şekil her şeyden evvel dilin vezin ve kafiye ile yoğrulmasıdır. Vezin ve kafiye ve şiire ait diğer kaideler yavaş yavaş bizde şahsi bir teknik haline gelirler. Ve dile bu sayede, evvela kendi sesimiz ve biraz da o yolla ve onunla beraber benliğimiz, iç hayatımız, tecrübelerimiz girer. Sesten çok bahsettim, çünkü insan biraz da sesidir. Bütün mesele dili bir sesin kendisi, yahut kendi sesi yapmaktır. Buna muvaffak olursak mısra dediğimiz şey teşekkül eder. Bazen, dar vezinlerde, mısraın kendisi değil, kıt’a veya beyit bu vazifeyi görür. Çok sevdiğim Mallarmé, mısraı “bir çok kelimelerden teşekkül etmiş, büyük ve hususî bir dalgalanma olan tek bir kelime” diye tarif ederdi. Valéry ise şairde kulağın daima uyanık bulunmasını tavsiye eder ki, başka yollardan aynı şeydir. Bence şiir meselelerinde en mühimi, hattâ en gücü şairin kulağıyla tam bir işbirliği yapmasıdır. Kulağınız, sizi, sizin dışınızdan idare etmelidir, diyebilirim. Ancak bu sayede mısra nağme olur. Şiirle hissî dünyamızın arasına girerek bizi onların esiri olmaktan kurtarır ve eseri elimizin işi yapar. Dilin hamuruna gerektiği gibi şekil vermemizi mümkün kılar. Şiir yazıyorsanız, bir heykel gibi dili ve iç âleminizi dışardan görmeğe çalışın.

Şiir ve sanat anlayışında Bergson’un zaman telâkkisinin mühim bir yeri vardır. Pek az okumakla beraber, o da borçlu olduğum insanlardandır. Fakat 1912 yıllarında Schopenhauer ve Nietzsche’yi çok okuduğumu da hatırlatayım. Rüya meseleleri beni Freud’a ve psikanalistlere de götürdü.

Şiir hakkında bu tarzda düşünen, onu sonunda insandan ayıran bir adamın, niçin roman yazdığını şimdi bana sorabilirsiniz. O zaman size derim ki, şiir, söylemekten ziyade bir susma işidir. İşte o sustuğum şeyleri hikaye ve romanlarımda anlatırım. Onun için mümkün olduğu kadar kapalı âlemler olmasını istediğim şiirlerimin ana hatlarını roman ve hikâyelerim verir. Mamafih roman anlayışım da şiir anlayışından fazla ayrılmaz. Orada da rüya kelimesi için söylediğim şeyler, hattâ rüyanın nizamı hâkimdir. Şu farkla ki, şiirde dolayısıyla kendimin, hikaye ve romanlarımda kendimle beraber mümkün olduğu kadar hayatın ve insanların -benden başkalarının- peşindeyim. Yahut başkalarına ait zamanın peşinde. “*Abdullah Efendi’nin Rüyalari*”nda, “*Huzur*”da sanatımın -eğer üzerinde duracak böyle bir şey varsa- iki kolumun birleştiği yerler vardır.

İşte sanatım hakkındaki fikirlerimi öğrendiniz. Ne kazandınız? Orasını bilmem.

Kendime gelince...İnsan o kadar mühim değildir. Ben de herkes gibiyim.

Bu mektubu biraz da çocukluğuma göndermiş gibiyim. Bilmem liseniz hâlâ eski yerinde, yani Anbarlı’da mı? Sizinle konuşurken, sizi hep orada tasavvur ettim. Bana vaktiyle olduğum genç adamı hatırlattınız. Onun heyecan ve şaşkınlığını yaşadım. Size teşekkür ederim. Arkadaşlarınıza ve hocalarınıza selâm ve dostluklarımı, başarı dileklerimi söyleyin. Alâkalarınıza minnetdarım. Mesut ve çalışkan olun aziz yavrum” [TANPINAR, 1996: 348-353].

7. TANPINAR'IN DÜŞÜNSEL KİMLİĞİ VE ÖZGÜL YANI

Bu çalışmanın öncelikli amacı, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçişte yaşanan-deneyimlenen sürecin değerlendirilmesidir. Bu süreci tanımlamakta ve çözümlemekte sık başvurulanan kavramsal araçlar, çalışmanın başlangıç bölümlerinde de vurgulandığı üzere *Modernleşme* ve *Batılılaşma*'dır.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın yazınsal yapıtlarının yanı sıra, diğer üretimlerinin de (deneme, edebiyat tarihi, makaleler, mektup, anılar v.b), ele aldığı konuların kapsam ve dolayımının, bu çalışmanın yukarıda dile getirilen amacının gerçekleştirilmesinde önemli bir kaynak-gönderim noktası olduğu düşünülmüştür. Nitekim Kürşat Ertuğrul'un da vurguladığı gibi: “sosyal ve kültürel alanı çevreleyen anlamlar, değerler ve kurumsal biçimlerle “modernlik durumu” varsayımı arasındaki uyumsuzluk noktaları ve bu formların özgüllüğü üzerinde düşünmek gerektiği”ni belirtip “bir ideal modernite tasavvurunu kendi içinden eleştirmenin” de söz konusu değerlendirmenin bir parçası olmasını, önermektedir. “Yani, “modernleşmekte” olduğu varsayılan sosyal ve kültürel formları yine bu ölçüt içinden eleştirel olarak değerlendirmek gerekiyor. A.H. Tanpınar'ın eserlerinin bu çıkarımlar için önemli bir kaynak olduğu söylenebilir” [ERTUĞRUL, 1999: 195]. Modernleşme, modernlik ve batılılaşmanın toplumsal dokuda yarattığı etkinin kuramsal tartışması I. Bölümde bir ölçüde yapılmaya çalışılmıştı. Burada, bu etki ve dönüşümlerin izleri Tanpınar'ın üretimleri bağlamında değerlendirilmeye ve takip edilmeye çalışılacaktır.

Ancak şu nokta da belirtilmelidir ki, Tanpınar'ı salt bir yazın adamı veya ‘estet’ niteliğiyle ele almak -ki bu ayırma bu çalışmada neden olan motivasyon, teorik bir tercihten çok pratik bir önceliğe tekabül etmektedir- bu çalışmanın mevcut sınırlarının, amacının ve cüretinin dışındadır. Burada Tanpınar'ın yapıtlarının (konumuzla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz modernleşme ve bu süreçle ilintili olarak ‘medeniyet’, ‘kültür’, ‘kimlik’, ‘tarih’, ‘zaman’, ‘felsefe’ v.b. konular), elverdiği ölçüde tarihsel, sosyolojik ve düşünsel veçheleri/dolayımları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Gerçekte Tanpınar da, burada dışarıda bırakacağımızı söylediğimiz yazın adamı ve estet tavrını

büyük oranda düşünsel bir perspektifin içerisinde oluşturur. Tanpınar, H.B. Kahraman'ın da belirttiği üzere: "bir düşünce adamı olarak tanıtmamıştır kendisini ama, sanatçı kimliğini daima düşüncelerinin içinden oluşturmaya özen göstermiştir. Kaldı ki, bir 'estet' olmasının ve o niteliğiyle Türk edebiyatında özgün bir konuma sahip bulunmasının en önemli nedeni ve koşulu da budur...her ne kadar kendisi şairliğini daima aramış ve asıl sanatçı sıkıntısını bu alandaki verimlerini düşünerek çekmişse de düşünce adamı olarak nitelendirilmesini özlemle beklediği bellidir" [KAHRAMAN, 2000: 10]. Ancak Tanpınar'ın sözü edilen düşünce adamı niteliği, yapıtlarında estetik boyutu gölgeleyen ve onun önüne geçen bir öge değildir. Tanpınar'ın, örtük ya da açık biçimde, bir düşünce ve ideolojiye sahip olduğu öne sürülebilir ancak, Köksal Alver'in de belirttiği gibi: "Edebiyatçı kimliğini ve edebiyatı incelemeyi ideolojik tutumuna harcatmamıştır. İdeolojik tercihlerini ve tezlerini roman sanatı içinde verebilme ustalığını gösteren ender sanatçılar içinde yer almıştır" [ALVER, 2002: 16]. Selahattin Hilav da Tanpınar'ın düşünür/aydın yanına yönelik bir vurguyu şöyle dile getirmektedir: "Eserlerinin kendilerini bize açan dolaysız ve somut varlığına yaklaşmayı; teke tek hesaplaşmayı göze alırsak ve kalıp düşüncelerden kurtulursak;...Türk toplumunun içine düştüğü bunalımı sonuna kadar yaşayan, düşünen, eşsiz bir tarzda dile getiren ve doğru çözüm yollarını sezen Tanpınar'ın güçlü sanatıyla ve akılcı iyimserliğiyle karşılaşırız (bu özelliklerin, şiirlerinden çok romanlarında, denemelerinde ve incelemelerinde görüldüğünü belirtmek gerekir)" [HİLAV, 1995: 106].

Tanpınar'ın yapıtlar bütünü (oeuvre) dikkate aldığımızda belirli *sorunsallar* (problematikler) üzerinde sistemli ve tutarlı olarak durduğu öne sürülebilir/saptanabilir. Ancak, *Sorunsal* kavramını burada dile getirişimizin rastgele bir kullanıma denk düşmediğini belirtmek gerekir. Öyle ki Tanpınar, yapıtlarının tümünde, hatta şiirlerinde bile, belirli bir izlekler bütünü takip etmekte ve bu izlekleri sorunsallaştırmakta olduğunu öne sürebiliriz; bu tutumunu belirleyen rastlantısal bir yönelim olduğunu söylemek çok zordur. Tam tersine -ileride üzerinde duracağımız üzere- belirgin bir epistemolojik ve felsefi duruşa sahip olarak düşüncelerini temellendirmekte ve bunları sorunsallaştırmaktadır. Tanpınar, H.B. Kahraman'ın vurguladığı üzere: "Dikkatle okunduğunda, yazdığı edebiyat tarihinin de, hazırladığı antolojilerin de, eksik bıraktığı

biyografinin de aslında bir “bilgi rejimi” çözümlemesi olduğu” gör÷lmektedir [KAHRAMAN, 2000: 10]. Ancak, şunu vurgulamak gerekirse, elbette ki t÷keticiler ol(a)mayacak bir tarzda Tanpınar bu çalışmada, çalışmanın dolayımıyla bağlantılı olarak ‘okumaya’ en elverişli kişilik ve yapıtlardan biri, belki de en önemlisidir. Bu durum çalışmanın pratik gerekçesidir; ama bu gerekçe Tanpınar’ın “yapıtının i meselelerinin ihmal” edilmesini elbette ki, H.B. Kahraman’ın haklı olarak ısrarla altını çizdiği gibi, gerektirmemelidir [a.g.e., s.10]. Ancak, mevcut çalışmanın Tanpınar’ın “yapıtının i meselelerini” öz÷mlerle iddia ve c÷retinde olmadığı da bu bağlamda vurgulanmalıdır. Tanpınar’ın çalışmalarını değerlendirirken, onun yapıtlarının içeriklerini kategorik k÷melere b÷lerek ele almanın hem zor hem de anlamlı olamayacağını belirtmek gerekir. ÷nk÷ Tanpınar’ın yapıtlarında, sorunsallaştırdığı t÷m olgularda belirgin bir b÷t÷nlük, iç tutarlılık ve ele alınan konuların birbirleriyle olan ilişkiselliği s÷z konusudur. Örneğin, “k÷lt÷r”÷ ele alışını “medeniyet”ten; “kimlik”i, “k÷lt÷r”den ya da “tarih”i “zaman” anlayışından soyutlayarak değerlendirmek neredeyse olanaksızdır. Ancak bu duruma rağmen, bu çalışmanın gerektirdiği “akademik” yazım biçiminin s÷z÷n÷ ettiğimiz kategorileştirmeyi zorunlu kıldığı da belirtilmelidir.

8. TANPINAR'DA MODERNLEŞME

I. Bölüm'de, Berman'ın dile getirdiği biçimiyle benimsediğimiz *modernleşme* kavramı daha çok sosyo-ekonomik dönüşümlere, *katı olan her şeyin buharlaşıp havaya karıştığı*, bir sürece işaret etmekteydi, yani; “bilimsel bilgiyi *teknolojiye* dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yok eden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, *sanayileşme*; milyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam *demografik* alt üst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı *kentleşme*; dinamik bir gelişme içinde birbirinden çok farklı insanları ve toplumları birbirlerine bağlayan, kapsayan *kitle iletişim sistemleri*; yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini daha da arttırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen *ulus-devletler*; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların *kitlesel toplumsal hareketleri*; son olarak, tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren, keskin dalgalanmalar içindeki *kapitalist dünya pazarı* modernleşme sürecini tanımlayan unsurlar” olarak sıralanmaktaydı [BERMAN, 1994: 12].

Tanpınar'ın özellikle *Huzur*, *Mahur Beste*, *Beş Şehir* ve diğer yapıtlarında sosyo-ekonomik süreçlere yönelik vurgulara sıklıkla rastlanır. Toplumsal dönüşümün, maddi koşulların dönüşümüyle olan bağıını özellikle vurguladığını belirtmek gerekir. Maddi altyapıdaki dönüşümler olmaksızın toplumsal yapının dönüşümünün yetersiz ve yüzeysel, hatta giderek “taklit”e ve “sığılığa” tekabül edeceğini vurgular. Hilav'ın da belirttiği gibi: “kültür ikiliğinin ve yırtılışının aşılması, yeni bir yaşam ve değer sisteminin getirilmesi, yani gerçek bir sentezin yapılması sadece fikir planında ve manevi dünyada gerçekleşecek bir şey değil. Tanpınar, üstyapıyla ilişkili bu sorunların altında maddi şartların ve üretimin yattığını” sezmiştir [HİLAV, 1995: 108]. Nitekim Tanpınar *Mahur Beste* ve *Huzur*'da bu yaklaşımını şu sözlerle vurgular: “Sonra senin iyi dispanserler, hastahaneler dediğin şeyler kolay iş değil. Hepsini arkalarından tam bir istihsal, refaha yakın bir hayat, çalışma hızının, yalnız onun getirebileceği bir ahlak ister. Benim, şartların değişmesi dediğim de budur” [TANPINAR, 2000: 191] ve “Senin dediklerini anlamıyor değilim; sen, içtimai bir mücadelenin getireceği değişikliği

istiyorsun. Bu istediğin zaman olacak şey değildir. Ona varabilmek için aradan bir sürü perdenin, engelin kalkması lazım. İmparatorluğun dayandığı iktisat sistemi değişmeli. Sonra bu değişimin getireceği halk tenevvürü senin istediğini yapar. Halktaki hak fikri değişir, mücadele başlar. Fakat bu, zamanla, merhalelerle olacak şeydir” [TANPINAR, 1999a: 113].

Toplumsal yapıdaki değişimlerin koşullarını maddi yapıdaki altyapı unsurlarının yani; üretim, emek ve ekonomik koşulların değişimiyle ilişkili bir biçimde ele aldığını görüyoruz Tanpınar’ın. “...Bir tarafta sosyal kalkınma ihtiyacı var. Bu, cemiyet realiteleri üzerinde düşünerek, onları değiştire değiştire yapılır. İstanbul ve vatanın her köşesi bir istihlal programı istiyor...” [TANPINAR, 2000: 172].

Kültür ve uygarlık bunalımı ile ekonomik bunalım arasında bir öncelik tercihinde bulunmaksızın bu sorunların çözümünü bir koşutluk içerisinde aynı anda düşünmek gerektiğini belirtmektedir Tanpınar: “Biz bir taraftan bir medeniyet ve kültür buhranı içindeyiz; diğer taraftan bir iktisadi reforma ihtiyacımız var. İş hayatına açılmamız lazım...Bunların birini öbürüne tercih edecek vaziyette değiliz. Buna hakkımız da yok. İnsan birdir. Çalıştıkça ve bir şey yarattıkça kendisini bulur, iş mesuliyeti, mesuliyet düşüncesi insanı doğurur...” [a.g.e., s.246].

Toplumsal koşullardaki değişim ve dönüşümlerin maddi temellere dayanması gerektiğinin altını çizen Tanpınar, bu süreçte toplumsal yapının özgün karakterini ve bu karaktere paralel insan malzemesinin de dönüşüm koşullarında dikkate alınması gerektiğini belirtir. Bir toplumun kendi özgün koşullarının farkında olarak bir gelecek tasavvurunun mümkün ve anlamlı olabileceğini de vurgular. “Her istediğimiz yere gidiyoruz gibi geliyor bize, halbuki ölmüş köklerin arasından daima aynı boşluğa, imkansızlığın ta kendisi olan bir imkan kalabalığına çıkıyoruz. Bu bizi elbette şaşırtır. Bugün bir insan Türkiye’yi her şey olabilir, sanabilir. Halbuki Türkiye yalnız bir şey olmalıdır; o da Türkiye. Bu ancak kendi şartları içinde yürümesiyle kabildir. Bizim ise elimizde adetten ve isimden başka bir şey, müspet bir şey yok....Sarih bilgi ve kıymet halinde kültürden bahsediyorum. Fakat şartlar, imkanlar?...Bir imparatorluğun tasfiyesinden doğduk. Bu imparatorluk eski bir çiftçi imparatorluğuydu. Hala onun

iktisadi şartları içinde bocalıyoruz. Nüfusumuzun yarısından fazlası istihsale açılmamış. Müstahsil olan da faydalı şekilde yapamıyor. Sadece çalışıyor, emek sarf ediyor. Fakat insan beyhûde çalışırsa çabuk yorulur. Bakın, hepimiz yorgunuz! Ne insan, ne toprak geniş manasında ekonomimize, hayatımıza girmiş. Münferit teşebbüslerin ötesine bir türlü geçemiyoruz. Bugünün çalışması yarının hızını arttırabilmelidir” [a.g.e., s.247]. Görüldüğü üzere Tanpınar, bir gelecek tasarımı düşünürken ütöpik bir tondan ziyade bir gerçeklik tonundan konuşarak, muhtemel değişim ve dönüşümün dayanak noktalarını somut maddi koşullarla ve bu koşulların belirleyeceği insanla (ekonomi, üretim ve emek) ilişkilendirmektedir.

“...asıl mesele toprağı ve insanı hayatımıza sokamamakta. Kırk üç bin köyümüz var; birkaç yüz kasabamız var. İzmit’ten öteye Anadolu’ya açılın...birkaç kombinenin dışında hep eski şartların devamını görürsünüz. Coğrafya yer yer esniyor. Sıkı bir nüfus siyasetine, sıkı bir istihsal siyasetine başlamamız lazım. Öğretme ve yetiştirme işleri için de aynı zaruretlerle karşı karşıyayız. Birtakım mekteplerimiz var; birçok şeyler öğretiyoruz. Fakat hep eksik olan bir memur kadrosunu doldurmak için çalışıyoruz. Bu kadro dolduğu gün ne yapacağız? Çocuklarımızı muayyen yaşlara kadar okutmayı adet edindik. Bu çok güzel bir şey! Fakat günün birinde bu mektepler sadece işsiz adam çıkaracak, bir yığın yarı münevver hayatı kaplıyacak...Halbuki maarifi istihsalin yardımcısı yapabiliriz ve dahili eşanji arttırabiliriz. Bütün mesele burada. Dahili piyasayı genişletmekte. Yarı zirai, yarı sınaî bir iş hayatı temin edebiliriz...” [a.g.e., s.248].

Tanpınar’ın belirgin bir modernleşme perspektifinden bakarak bir toplumsallık ve toplumsal dönüşüm kavrayışına sahip olduğunu yukarıda dile getirdiği sözlerden çıkartmak mümkün görünüyor. Ancak, Tanpınar’ın yukarıda dile getirdiği görüşlerini, özellikle de ekonomi ve üretim kavramına yaptığı vurgunun bağlamına değinmek gerekir. Hilav “Tanpınar Üzerine Notlar” [HİLAV, 1995: 105-120] adlı makalesinde Tanpınar’ın “ekonomi ve sosyal şartlara verdiği öneme, maddeci bir tarih ve kültür felsefesine” yaklaşmasına rağmen “tam anlamıyla bilimsel bir görüşe” ulaştığının söylenemeyeceğini [a.g.e., s.112] belirttikten sonra, “üretim kavramına önem verdiği halde, “üretim tarzı” kavramına yaklaşmamış...toplum kavramı üzerinde durduğu

halde, “sınıf” kavramına ulaşamamış” olmakla ve “toplumu sınıflar ve çatışmalar olarak değil, genel ve soyut bir “imparatorluk”, bir “devlet” ya da “millet” olarak gördüğünü” söylemektedir [a.g.e., s.112-113]. Görüleceği üzere Hilav, Tanpınar’ı değerlendirirken Marksizmin ve tarihsel materyalizmin toplumu çözümlerken kullandığı kavramlarla hareket etmekte ve onun analitik perspektifini referans almaktadır. Ancak söz konusu yaklaşımın Tanpınar’ı alımlamada ve konumlandırmada, yararlı içgörüler sağlamasına karşın, eleştirmenin bakış açısının öznelliği, son kertede göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü Hilmi Yavuz, “emek” ve “üretim” kavramlarını “maddi yaşamı bir bütün olarak kavrayıp açıklayan, kuramsal kavramlar olarak değil, tam tersine, ahlaksal bir ülküyü (ideali) temellendirmeye yarayan ideolojik nosyonlar olarak” kullandığını belirtmektedir Tanpınar’ın [YAVUZ, 1987: 47]. Yavuz’a göre “emek” kavramı Tanpınar için “toplumsal üretim sürecinde değer yaratan kategori değil, insan ruhunu ‘terbiye’ etmeye yarayan ahlaki bir nosyon”dur [a.g.e., s.48]. Bu belirlemeleri yapan Yavuz, Max Weber’in kullandığı “rasyonalizasyon” kavramıyla, Tanpınar’ın “umumi hayatta” başladığını öne sürdüğü ve daha sonra insanda bir “iç bölünmesi” olarak kendisini gösteren ikiliği Türk toplumunun “aklılaşmaması” tespitiyle bağlantılandırır [a.g.e., s.50]. Weber de rasyonalizasyon “kesin bir biçimde verili, pratik bir amaca, yeterli araçlar hakkında hassasiyet derecesi gittikçe artan hesaplar kullanılarak” ulaşma, “sistematik olarak ve belirsizlikten uzak bir biçimde sabit amaçlara yönelen ahlaklar” ve “dünyanın (olumlu açıdan) “entelektüalizasyonu” ya da (olumsuz açıdan) “büyüsünü yitirmesi” olarak tanımlanabilir [GIDDENS, 2000: 50 ve WEBER, 1993: 192-208]. Weber’e atfen yapılan bir rasyonalizasyon tanımı ise şöyledir: “insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini göz önünde tutarak yaşamın, işbölümü ve pratiklerin eşgüdümü yoluyla üretimin artırılması doğrultusunda örgütlenmesi”dir [FREUND, 1969 aktaran YAVUZ, 1985: 50-51]. Yavuz, Weber’e atfedilen bu rasyonalizasyon tanımının Tanpınar’ın kullanımıyla örtüştüğünü öne sürer [a.g.e., s.51]. Bu savını Tanpınar’ın Mehmet Kaplan’a yazdığı bir mektunda dile getirdiklerine atfen öne sürer. Bu mektupta Tanpınar şunları söylemektedir: “Hülâsa biz henüz Comte’un tasnifinde dini devreden çıkmış değiliz. Ben bu meselelerde kendime göre bir hâl çaresine vardığım için o kadar şaşırıyorum. Bizi ancak çalışma şeklimiz değiştirebilir. Türkiye sanayileşecek ve aklılaşacak. Yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli, yeni insan” [TANPINAR, 1974: 274]. Buradan kalkarak Yavuz’un yaptığı çıkarımlara göre Tanpınar’ın

sanayileşme ile aklılaşma arasında kurduğu karşılıklı bağıntı önemlidir, “sanayileşme, Tanpınar’da ancak Türk toplumunun yapısına uygun bir tarzda gerçekleştiği ölçüde, akli (rasyonel) olacaktır. Yani Tanpınar, kültürde ve tarihte bütünlük ve devamlılığı, kopukluğun ortadan kalkmasını sanayileşmeye bağlarken, bunu Türk toplumunun kültür yapısına ters düşmeyecek bir sanayileşme olması gerektiğini savunur. Bu da, ancak bir tür sanayi korporasyonu idealidir. Maurras’ın sanayi korporasyonları projesi, Tanpınar için bu yüzden, ideal bir sanayileşme biçimidir” [YAVUZ, 1987: 52]. Ancak Hilav, Yavuz’un çıkarımlarında tutarsız ve çelişkili yaklaşımların olduğunu öne sürmektedir. Hilav’a göre Tanpınar, *Huzur* romanında Yahya Kemal’i simgeleyen İhsan’ın aracılığıyla Maurras ve Barrès’ten aktarılmış bir kalkınma modelini yani lonca idealini ya da sanayi korporasyonlarını savunmamaktadır [HİLAV, 1995: 129]. Hilav savlarını Tanpınar’a yaptığı göndermelerle şöyle sıralamaktadır: “Halbuki Türkiye yalnız bir şey olmalıdır; o da Türkiye. Bu ancak kendi şiarları içinde yürütmesiyle kabildir.” (H. s.224). Üstelik bu soru, kesin cevabı olmayan, kendi şartlarımızın bilinmesi yoluyla çözüme ulaştırılabilecek bir sorundur: “Aileyi, evi, şehri ve köyü tekrar kuracağız. (Bunların hepsi, H. Yavuz’un Tanpınar’a attığı lonca ideali üzerinde kurulamaz!-S.H) (...) Yavaş yavaş cihan piyasasına çıkmaya başlayacağız. (Lonca ideali’yle mi?!-S.H.)” [a.g.e., s.129]. Hilav, Yavuz’a yönelik eleştirilerini *Huzur* romanının kahramanlarından İhsan’a (Yahya Kemal) dayandırarak şöyle sürdürüyor: “Osmanlı İmparatorluğu’nun eski ekonomik şartlarının köklü bir değişikliğe uğratılması, toprağın geniş anlamda ekonomi hayatına girmesi, planlı çalışma ve üretim siyasetine yönelmek, toprağı ve insanı ekonomik ve sosyal hayata açmak, iç piyasayı genişletmek, iç mübadeleyi arttırmak gerektiğini apaçık bir biçimde dile getirir. Bütün bunlar bir “lonca ideali”nin karşısı olan, onunla uzlaşmayan görüş ve eğilimlerdir” [a.g.e., s.129]. Yavuz’un, Tanpınar’ın Yahya Kemal’den etkilenerek savunusunu yaptığını öne sürdüğü lonca ideali ve buradan kalkılarak Tanpınar’ın “cemaat ideali” eksenli bir toplum tasarımı anlayışını savunduğu sonucunu çıkarmasına biz de katılmıyor ve Hilav’ın eleştirilerine hak veriyoruz. Çünkü geniş bir ufka sahip olduğunu düşündüğümüz Tanpınar’ın bir ideal olarak lonca ve “cemaat” eksenli toplum tasarımlarını savunamayacağı açıktır. Nitekim: “Biz dünyaya yetişeceğiz. Hayır biz, Shakespeare’in dediği gibi zamana karşı koşmağa mecburuz. Onunla mücadele edeceğiz. Biz her şeyi irademizle yapacağız Evvela şartlarımızı tanıyacağız” [TANPINAR, 2000: 250] ve “Umumî hayat değiştikçe,

medeniyet de müesseseleriyle ve kıymet hükümleriyle değişir. Bazan bunların bir kısmını tasfiye eder. Fakat bütün bu değişiklikler insanla beraber olur. Küçük, büyük buhranlar, anlaşmazlıklar, huzursuzluklar, sıçrayış devirlerinde ihtilâller, teknik terakkiler, keşif veya tabii inkişaf lar bu tasfiyeleri yapar. Garp'ta ortaçağ insanı, rönesans insanı, makine sanayi'i devrinin insanı medeniyetiyle, müesseseleriyle beraber teşekkül etmiş şe'nî ve tarihî vâkıalardır" [TANPINAR, 1996: 35] diyerek kapsamlı bir modernleşme algısına sahip olduğunu gösteren Tanpınar'ın bu bağlamda daha geri bir cemaatçi (korporatif-toplulukçu anlamda cemaatçi değil, ancak modern toplum ve ulus kurgusu anlamında elbette 'cemaat adamı'dır Tanpınar) ve durağan toplum anlayışını savunduğunu ileri sürmek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim, *Huzur* romanındaki şu diyalog bu bağlamda ilgi çekicidir: "...kendimize mahsus, şartlarımıza uygun yeni yeni bir hayat kurmaya çalışacağız. Hayat bizimdir; ona istediğimiz şekli vereceğiz. Ve o şeklini alırken, kendi şarkısını yapacak. Fakat fikre, sanata hiç karışmayacağız! Onları hür bırakacağız. Çünkü, onlar hürriyet, hürriyet isterler... Herşey bizden bir devam istiyor. - Eskiye devam ettirdikten sonra, yeni hayat şekli aramak ne için?

- Hayatımızın henüz şekli yok da onun için! Zaten hayat tanzim edilmeğe daima muhtaçtır. Hele asrımızda.
- O halde maziye tasfiye ediyoruz?..
- Elbette... Fakat icabeden yerlerde. Ölü kökleri atacağız; yeni bir istihsale gireceğiz: Onun insanını yetiştireceğiz...
- Bunu yapmak için nereden hız alacağız?..

İhtiyaçlarımızdan, yaşam irademizden; zaten hıza değil derse ihtiyacımız var. Bunu da realite bize verir, müphem ütopya lar değil!.." [TANPINAR, 2000: 92].

Berman, modernleşmeyi betimlerken modern hayatın girdabının pek çok kaynaktan beslenegeldiğini söyler. Bu çelişkili bir süreçtir; yıkımın yanı sıra insanın yaşandığı, bir tür "ergime tasavvuru" söz konusudur: "modern enerji ve dinamizmin etkisi, modern çözümlenin tahribatı, nihilizm ve bunlar arasındaki garip yakınlık; bütün olgu ve değerlerin karmakarışık olduğu, patladığı, dağıldığı, yeniden birleştiği bir girdaba yakalanma hissi; neyin değerli, hatta neyin gerçek olduğu konusunda temel bir belirsizlik; en radikal olumsuzlanmaların ortasında en radikal umutların serpilip büyümesi..." [BERMAN, 1994: 153], Tanpınar, tarihsel bir perspektifle, düşünce ve

iktidar üzerinden bu süreci şöyle okur: “Fikirler de öyledir: Hayatla karşılaşa karşılaşa tanınmaz hale gelir. Düşünce cesurdur; ve kendisine karşı koyabilecek başka bir kuvvet bulunmamak felaketine maruzdur. Bir düşünceyi ne tahdit eder? Hiç. Fakat icra mevkiiine koy, bakın ne hale girer. Her an değişir ve bir evvelki halini tutmaz. Büyük ihtilallerin tarihi budur. Dünyada Fransa İhtilali kadar büyük ve güzel epope azdır. Yirmi, otuz sene içinde beşeriyet, iki bin yıl kendisini idare edecek düsturların hepsini bulmuştur. Fakat başladığı zaman, neticenin sadece bir burjuvazi hakimiyeti ile biteceğini kim bilirdi” [TANPINAR, 2000: 322].

Ahmet Oktay, Tanpınar’ın modernleşme karşısındaki tavrını, süreci [modernleşmeyi] bir *Aradalık* durumunda deneyimlediği için, daima ikili ya da eklektik olarak algıladığını belirtir ve gerek düşünce yazılarında gerekse romanlarında görülen *düallite*, yaşanan olaylara da deneyimlere de arayışlara da uygun bir *çelişkin birlik* kavramını nesnelleştirmektedir [OKTAY, 1995: 52]. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, böylesine bir modernleşme algısına sahip olması Tanpınar’ı, özellikle modernlik, gelenek ve kültür anlayışında her zaman “muhafazakar” çerçevenin sınırları dışında değerlendirmeyi mümkün kılmamaktadır. Oktay’ın belirttiği üzere: “Bir Osmanlı tutucusu, bir Gericici, bir Maziperest değildir Tanpınar. Modernleşmenin getirdikleri ile götördükleri arasında bir *iç uyum* sağlamayı isteyen, ama bu *arayış* arasında yenileşmenin zaaflarını eleştirmekten de kaçınmayan bir Devrimcidir. Ama dikkat: Marksist bir devrimcilik değil söz konusu olan” [a.g.e., s.52]. Tanpınar’ı muhafazakar kılan belki de Oktay’ın vurgusunda belirttiği gibi, *arayışındaki* bitmeyecek *uyum* tutkusudur.

Mahur Beste romanını “*Osmanlı İlmiye Sınıfının Romanı*” [IŞIN, 2000: 113-122] olarak niteleyen Ekrem Işın’ın yorumunu, Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında ele alması ve Tanpınar’ın modernleşme algısını serimlemesi bakımından ilgi çekici ve önemli buluyoruz. Işın, *Mahur Beste*’yi, ‘Osmanlı modernleşmesinin trajik tarihi boyunca uzanan insan portrelerini izleyerek varış noktası belirsiz bir yolculuğa tanıklık’ yapan bir metin olarak tanımlıyor [a.g.e., s.113]. Romanı farklı açılardan okumanın mümkün olacağını belirten Işın romanda, “...köklerini Osmanlı modernleşmesinin kültürel toprağına salan bir aile tarihi olarak da değerlendirilebileceğini” belirttikten sonra “Mahur Beste’de modernleşme tarihimizin geleneksel kimlikleri parçalayan,

toplumsal statü basamaklarını altüst eden reformlar dönemini yaşamış ilmiye mensubu üç karakteri karşımıza çıkartır” demek ve bu karakterleri sıralayarak ilgi çekici bir bağlantı kurup, şu yoruma ulaşmaktadır: “İsmail Molla, Atâ Molla ve Sabri Hoca. Her biri Tanzimat sonrası Osmanlı ilmiye sınıfının farklı zihniyet tarzlarını temsil eden bu karakterler, içinde yetiştikleri toplumsal zümrenin modernleşme hareketi karşısındaki tavrını, üç ayrı eleştiri kalıbı içinde sunarlar. Bu eleştirilerin üzerinde birleştikleri ortak nokta, ilmiye sınıfının toplum içinde artık eski gücünü koruyamadığı, bunun sonucunda ortaya çıkan kamu hayatındaki geleneksel değerler boşluğunun, bütün Osmanlı dünyasını sarsan derin bir bunalıma yol açtığıdır. *Mahur Beste*’nin sosyolojik açıdan en belirgin karakterlerini meydana getiren bu kadro, toplumsal bunalımın nedenlerini kendi aralarında tartışarak farklı çözümler ortaya koyarlar. Böylece *Mahur Beste*, “medeniyet değiştirmesi” üzerinde odaklanan bir sorgulamaya dönüşür” [a.g.e., s.114]. Işın’ın *Mahur Beste* üzerinden yaptığı okumayı yukarıda da değindiğimiz üzere gerçekten de anlamlı ve ilgi çekici buluyoruz. Bu nedenle bu okumayı temellendiren açılımlarına daha ayrıntılı değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Işın, romandan kalkarak ilmiye sınıfını temsil eden üç farklı karakteri sırasıyla betimleyerek önemli tespitlerde bulunuyor: *İsmail Molla*, Tanpınar tarafından son derece sağlam bir ahlak anlayışının II. Abdülhamid dönemindeki seçkin örneği olarak ele alınmıştır [a.g.e., s.116]. İsmail Molla, “çok ölçülü olmakla beraber, bir yandan da pervasız olan mizacın” temsilcisidir. Tanpınar’a göre onun yaşadığı dönem, II. Abdülhamid ve yakın çevresinin kamu ahlakını yozlaştırdığı bir dönemdir. İsmail Molla, zamanın bu genel havasından uzakta yaşamış, Saray’a karşı hep mesafeli olmuş ve bu yüzden II. Abdülhamid’in şüphelerini üzerine çekerek padişah tarafından Mekke-i Mükerrerme Kadılığı göreviyle İstanbul’dan uzaklaştırılmıştır [a.g.e., s.116]. Işın’a göre, İsmail Molla’nın kişiliğini oluşturan değerler, gündelik hayatın kendisinden gelmektedir. İlmiye sınıfının çöküşünü, bu zümrenin kendi içine kapanarak “hayatın realitesi”nden kopuşuna bağlar. Bu kopuş, aynı zamanda “yerli müslümanlık” anlayışından da uzaklaşma anlamına gelmektedir [a.g.e., s.117] tespitinden sonra *Mahur Beste*’den şu alıntıyı yapar: “Bu müslümanlığın benim de herkes gibi inandığım akideleri vardır. Fakat onların arkasında kendilerini aydınlatan, manalarını yapan bütün bir hayat vardır, halk vardır. Asıl sihrini o yapar. O ne medreseden, ne tekkeden, ne şeyhülislam kapısından, ne kazasker konağından gelir; halkın hayatından doğmuştur. Onun içindir ki o hayatın emrindedir, ruhaniyeti onunla

beraber yürür. İçine Firenk icadı bile girer, fakat manzarası bizim kalır” [TANPINAR, 1991a: 109]. Işın, İsmail Molla’nın yerli hayat içinde şekillenen bu müslümanlık anlayışını, Atâ Molla’nın pragmatizmine veya Sabri Hoca’nın Yeni Osmanlıcı hayat görüşüne karşı yapılmış bir eleştiri şeklinde okunabileceğini söylemektedir [IŞIN, 2000: 117]. *Mahur Beste*’de 19. yüzyıl Osmanlı ilmiyesini temsil eden ikinci tip, Atâ Molla’dır. “Bu tip, bize en genel anlamıyla ilmiye sınıfı içindeki yozlaşmanın gerçek yüzünü tanıtır” [a.g.e., s.117]. Tanpınar’ın anlatımıyla Atâ Molla: “kapalıdan, gizliden, sürünen ve süründüğü yerden karşısındakini birdenbire ısırandan hoşlanırdı. Yedi sekiz kuşağını sayabileceği dedeleri gibi yaratılıştan dolapçı, esrarlı ve zalimdi. Bir örümcek gibi, olduğu yerden ağını örerek avını beklemeyi sever, açıkta, güneş altında adeta rahatsız olurdu. Atâ Molla’nın insanlarla münasebeti ince hesapların kulağa fısıldanan telkinlerin, sırasında doğrulup vurmak için alçalışların münasebetiydi” [TANPINAR, 1999a: 50]. Tanpınar’ın Atâ Molla’nın ailesi hakkındaki “devlet hazinesine sülük gibi yapışmış ve yerlerini ancak birbirine bırakmak şartıyla mukadder ölümle oradan ayrılmışlardı” tespitini aktaran Işın, yine Tanpınar’a atfen Osmanlı üst tabakasındaki klasik servet birikiminin çarpıcı bir açıklaması olarak değerlendiriyor bu tespiti. Nitekim Tanpınar: “Ulema sınıfı[nın] bütün imtiyazlarını devletle ocak arasındaki nüfuz mücadelesi sayesinde muhafaza edebildiğini” belirtir [TANPINAR, 1997: 62-63]. Kendi üretim dinamiğinden yoksun bu maddi birikim, modernleşme döneminde ilmiye sınıfının gerilemesiyle erimeye başlar [IŞIN, 2000: 117-118]. Bu gerilemeye ilmiyenin Atâ Molla ve onun temsil ettiği grup tarafından gösterilen tepki bir tür çaresizliktir. Bu çaresizliğin dışavurumunu geriye özlem olarak değerlendirmek mümkündür. “Atâ Molla’nın geçmiş özlemi, ilmiye sınıfının kendi içinde adeta bir kast oluşturduğu, bürokrasi içinde yükselmenin bütün imkanlarına bu sınıfa mensup birkaç nüfuzlu ailenin sahip bulunduğu bir altın çağa aittir” [a.g.e., s.118]. Ancak Tanzimatla başlayan modernleşme süreci, ilmiye sınıfının gerilemesine ve bunun yanında reformcu bürokrasinin yükselişine tanıklık eder [a.g.e., s.118]. *Mahur Beste*’nin ilmiye mensubu üçüncü tipi, Sabri Hoca’dır. Sabri Hoca, 19. yüzyıl medrese çevrelerinde tartışılan reformlara bel bağlamış, siyasete atılarak kendine bir gelecek aramıştır; taşralı zengin bir aileye mensup olmakla birlikte, Osmanlı sisteminin geleneksel kariyer avantajlarını kullanmamış, kendi imkanlarını yaratmak suretiyle ayakta kalmaya çalışmıştır [a.g.e., s.118]. Mardin, 19. yüzyılda ilmiye sınıfının reformlara yönelik tutumunu tek biçimli

olarak değerdendirmenin yetersiz olacağı görüşündedir. Mardin'in kullanımıyla "devrimci tez", nüfuzunun yenilikler aracılığıyla kırılabilceğini gördüğü için ilmiye sınıfı doğal olarak yenilik ve reformlara karşıt olmuş, ıslahatları kösteklemiş iddiasını öne sürmektedir. Devrim aleyhtarı tarihçi ise bunun tersini düşünmektedir. Mardin'e göre her ne kadar birinci tezi doğrulayacak olgusal veriler çok olsa da tersi örneklerin de varlığını dikkate almak gereğinin altını çizer [MARDİN, 1995: 266-67 ve MARDİN, 1998]. Işın'a göre Sabri Hoca, Tanzimat sonrası medrese çevrelerinde rastlanan Meşrutiyetçi aydınlar grubunun bir üyesidir. İçinde yetiştiği zümrenin değerlerine her ne kadar ters düşse de, reform yandaşlığını sonuna kadar korumuştur. Mardin'in yaptığı tespitten kalkarak Işın'ın ulaştığı yorum bu açıdan önemlidir: "Yeni Osmanlılar ile bazı ilmiye mensuplarını ortak bir reform idealinde buluşturan başlıca neden, her iki grubun da Tanzimat sonrasında toplumsal statülerini kaybetme tehlikesiyle karşılaşmalarıdır" [IŞIN, 2000: 120]. Osmanlı-Türk modernleşme sürecini derin bir ufukla kavrayan Tanpınar'ın düşünür kimliğini göstermesi bakımından Işın'ın *Mahur Beste* okumasının oldukça isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim modernleşme tecrübemizin bütününe göz önünde bulundurduğumuzda Işın'ın şu tespiti daha da anlam kazanmaktadır: "A.H. Tanpınar, *Mahur Beste*'de Osmanlı ilmiye sınıfının çöküşünü, bu toplum tabakası içinden seçtiği üç farklı figür etrafında anlatmıştır. Anlatı boyunca hayaller ve teklifler birbirini izler. Ama sonuç, hiçbir hedefe varmayan toplum tasarımı, ortada bıraktığı parçalanmış kimlikleri tarihin derinliklerine çekerek hayat sahnesinden silmesidir" [a.g.e., s.121].

9. TANPINAR'DA MODERNLİK VE MODERNİZMİN TEZAHÜRLERİ

Tanpınar'da, modernlik ve modernizmin bir sorunsal olarak, yapıtının doğrudan ve çoğunlukla da dolayimli geri planında 'tezahür' eden bir olgu olduğu söylenebilir. Bu iki kavramın yapıtlarındaki tezahür biçimlerinin izlerini özellikle 'zaman', 'tarih', 'sanat' ve 'estetik' kategorilerinde takip etmek mümkün görünmektedir.

H.B. Kahraman'ın da belirttiği üzere Tanpınar, hemen tüm değerlendirmelerde moderniteyle ilişkilendirilmiş bir yazardır ve bu durum Tanpınar'ın Bergsonculuğuna da açılan kapıdır [KAHRAMAN, 2000: 11]. Zaman anlayışında Bergson'dan etkilenen Tanpınar'ın bu anlayışına değinmeden önce modernlikle özdeşleştirilen zaman anlayışına kısaca değinmek gerekir. Çünkü Tanpınar'ın zaman algısının bu tür bir zaman anlayışıyla olan sorunsallaştırılmış ve farklılaşan bir ilişkisi söz konusudur. Bu ilişkinin ortaya konulması önemlidir çünkü Tanpınar'ın *oeuvre*'ni bütünüyle belirleyen, neredeyse omurgasını oluşturan, sözünü ettiğimiz modern zaman anlayışından farklılaşma olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilerde de değineceğimiz ve H.B. Kahraman'ın da isabetle belirttiği üzere: "Tanpınar'ın asal işlevlerinden birisi olan Türk 'muhafazakar modernliği'nin oluşturulmasındaki rolünün belirlenmesi sürecinde son derece de önemli bir husustur" [a.g.e., s.11].

Modern zaman kavramı ve tarih anlayışı, Aydınlanma'nın akıl ve ilerleme nosyonlarına yüklediği anlamlardan bağımsız değildir. I. Bölümde de değindiğimiz gibi en genel anlamıyla Aydınlanma düşüncesinde, deneyim ve deney yoluyla biçimlenmiş, kurumlaşmış bilgi olarak *akla* öncelik tanınır; doğanın ve insanın toplumsal koşullarının, bilim ve aklın uygulamalarıyla *ilerletilebileceği*, mutluluk ve refahının sağlanabileceği fikri ve bilginin yalnızca bilimsel ve teknolojik değil, aynı zamanda toplumsal gelişmeyi ve bireysel özgürlüğü sağlayacağını vurgulayıp, nesnel gerçekliğe ait bilginin bilimsel yöntemlerle kazanılabileceğini ve bu bilginin evrensel olduğu savunulur. Bu evrensellik anlayışı, tarihin ve zamanın *düz-çizgisel* bir hatta *sürekli* ve *kesintisiz* aktığına yönelik bir kabule dayanır. Ahmet Çiğdem'in Fransız aydınlanma düşünürlerinden Turgot'a yaptığı atıfla ilerleme fikri "tarihin evrensel tarih olarak

kurgulanması ve bu kurgunun içerisinde tekil insan türünün bütün düşünsel ve toplumsal kazanımlarının, çöküş ve yükselişlerinin bilime bağlı bir ilerleme fikri etrafında bütünselleştirilmesine” dayanmaktadır [ÇİĞDEM, 1993: 41].

Düzçizgisel bir ilerleme ekseninde tanımlanan modern zaman anlayışının eleştirildiği bir roman olarak da okunabilecek olan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nün bir yerinde: “Her ne olursa olsun mazim bugünkü vaziyetimden bana bütün bir mesele gibi geliyor. Ne ondan kurtulabiliyorum, ne de tamamıyla onun emrinde olabiliyorum” [TANPINAR, 1999c: 55]. Bu sözlerin ima ettiği anlamı Ertuğrul’un şu yorumu ile okumanın anlamlı olacağını düşünüyoruz: “Saatleri Ayarlama Enstitüsü bu yabancılaşmanın kurumlaşmasını ifade eder ve bu absürtlük üzerinden modernitenin kurucu unsurlarından nesnel, kendi içinde sürekli ilerleyen homojen zaman tasavvurunun eleştirisini yapar. Ancak bunu modernitenin “eşiğinde” duran “farklı” bir kültür bağlamında yapar ve modern zaman tasavvurunun o kültürle uyumsuzluğundan doğan çarpıklıkları dile getirir. Zaman tasavvuru üzerinden yapılan bu eleştirinin Batılılaşma sürecinin Türkiye’nin toplumsal ve kültürel hayatında yarattığı yüzeyselliğin, çarpıklıkların ve varoluşsal sorunların bir yoğunlaşması olduğu da söylenebilir” [ERTUĞRUL, 1999: 200-201]. Tanpınar’ın bu romanının toplumsal hiciv ya da eleştiri olarak değerlendirildiği bir çok yorum mevcuttur [KAPLAN, 2002 [1962]; MORAN, 1999; AYTAÇ, 2002 [1981]; AYVAZOĞLU, 1999]; istisna bir yorum ise (psikanalitik bir çerçeve içinde) Oğuzertem tarafından yapılmıştır [OĞUZERTEM, 1995: 65-83]. Roman’ın çoğul okumalara açık olduğunu ve Oğuzertem’in yaklaşımına yönelik bir eleştiri de dile getirilmiştir [FELDMAN, 2002: 549-568]. Açık olan şudur ki Tanpınar zaman tasavvuru noktasında modernlik anlayışına farklı bir zaviyeden bakan ve muhalif tutumunun en açık olduğu bir metin üretmiştir. Bu romanla ilgili bir değerlendirme ve belge konusunda Alptekin’in önemli bir kaynaktır [ALPTEKİN, 2001].

Tanpınar’ın zaman ve tarih anlayışında ve yaklaşımını belirlemek anlamında Yahya Kemal ve Henry Bergson’un açık etkisi söz konusu edilebilir. H.B. Kahraman’ göre ise “Yahya Kemal incelenmeden, Tanpınar’ın Yahya Kemal okuması irdelenmeden ve kavranmadan doğrudan doğruya Tanpınar’ın anlaşılması olanaksızdır. Onun bir tür

tamamlayıcısıdır. Yahya Kemal’de bulunmayan, ilk kez Yahya Kemal tarafından dile getirilmemiş, özgün bir tek Tanpınar düşüncesi, yaklaşımı, önermesi, çıkarsaması yoktur” [KAHRAMAN, 2000: 15], fakat yazar şunu da belirtir: “Asıl büyük modernlik sancısı, Yahya Kemal’in kültürde bana göre erişemediği Tanpınar’ın içe dönük, gizli öfkesinde ve o öfkeye yedirilmiş büyük ürpermede kendisini dışa vurur. Ahmet Hamdi’nin yapıtını özümsemeden daha ileriye gitmek ise bana kalırsa çok kolay değil [KAHRAMAN, 1997: 14].

İmparatorluğun çöküşüne sayılı günler kala ve bu sürecin getirdiği toplumsal huzursuzluk ve umutsuzluk atmosferinde Bergson felsefesinin önem kazandığını görüyoruz. Hem İrem’in hem de Kahraman’ın saptadığı üzere Bergsonculuk felsefesi siyasal ve kültürel sorunlara yönelik bir arayışın ifadesidir [İREM, 1999 ve KAHRAMAN, 2000: 16-17]. İmparatorluğun dağılma sürecine girmesiyle beraber, I. Bölümde de belirtildiği üzere farklı ‘zaviyeler’den bir takım kurtuluş reçeteleri, düşünsel ve siyasal çözüm önerileri dile getirilmiştir: Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük gibi...Ulusçuluk akımına imparatorluk içerisinde en son katılanların Türkler oldukları da belirtilmişti. İşte bu ortam içerisinde Ulusçuluğun, ulusal dil, ulusal benlik, ulusal kimlik ve vatan gibi kavramların yeni yeni filizlendiğine tanık olunuyordu. Henüz ‘rüşeym’ halinde beliren, söz konusu kavramların ima ettiği öğelerin tam olarak neyi, nasıl temsil ettiğinin oldukça belirsiz olduğu bu süreçte önemli tartışmaların yapılmış olduğunu görüyoruz. Bu tartışmalarda kilit isimlerden birisi kuşkusuz Ziya Gökalp’tir. İttihad ve Terakki’nin bir üyesi olan Gökalp, “bir tarafta *Şeriat*’a geri dönülmesi yoluyla toplumun yeniden inşasından yana olanlar, diğer tarafta ise Batılılaşma fikrini şiddetle destekleyen aydın ve siyasetçiler”in yanı sıra “bu iki gruba ek olarak, romantik bir tavırla İslam öncesine işaret eden bir Türk birliğinin kurulmasının peşinde olanlar[ın] da mevcudiyet”inde, “tüm bunların arasında Namık Kemal düşüncesini izleyerek, “Avrupa’nın manevi yönleri değil, sadece maddi uygarlığı alınmalıdır” demektedir [KADIOĞLU, 1999: 41-42]. Ancak, Ayşe Kadioğlu’nun belirttiği üzere Namık Kemal’in tersine Ziya Gökalp, toplumun yeniden yapılanmasında bunun akıl ölçüleriyle mümkün olacağını düşünmeyip bu ilkenin yerine millet ile özdeşleştirilen toplumun aşkın gerçekliğini koymaktadır ve bu anlamıyla Gökalp, Aydınlanma’dan ilham alan Tanzimat akılcılığından 19. yüzyıl Alman felsefe geleneği

çizgisindeki romantik düşünceye geçişi temsil eder [a.g.e., s.42]. Gökalp'in, Durkheim'in sosyoloji anlayışından beslenen bir yaklaşımla, özellikle pozitivist ve solidarist-korporatist bir eksende biçimlenen bir toplum ve toplumbilim anlayışına sahip olduğunu görüyoruz [PARLA, 1989: ve 58-66]. Taha Parla'nın saptamasına göre Gökalp: "Türk milliyetçiliği, İslam tasavvufu ve Avrupa korporatizmi sentezini, "kültür" (hars) ve "uygarlık" (medeniyet) arasındaki ayrıma dayandırmıştır... Çağdaşlaşma, Batı'nın bilimsel, teknolojik ve sınai uygarlığını izleme anlamını taşıyor, Avrupa'nın "hayat tarzını" ve "ahlaki değerlerini" uyarlamayı gerektirmiyordu. Avrupa, teknolojisinin aktarılmasından ibaret değildi, daha çok, Avrupa'dan "bağımsız" olabilmeyi içeriyordu. Kısacası Gökalp'in istediği, kültürel bir aşağılık duygusuna yer vermeyen, savunmaya yönelik bir modernleşmeydi" [a.g.e., s.37]. Abdullah Cevdet'le başlatılabileceğini düşündüğümüz katı pozitivist tutum, Gökalp'te *bilimselci* bir söylemi *kültürcü* bir anlayışla eklemlenmeye yöneltti, "Cemiyet'in fert karşısındaki önemini, ferdin kimliğini cemiyet içerisinde eritme düşüncesini" savunmaktadır Gökalp [KAHRAMAN, 2000: 17]. Gökalp, Batı'nın tekniğini ulusal kültürle (milli harsla) kaynaştırmak gerektiğini düşünüyordu. Kahraman göre bu yaklaşımıyla modernitenin evrenselciliğine karşı olmasa da ciddi bir seçenek çıkardığı düşüncesindedir, Gökalp. Kahraman'a yorumuyla Gökalp'te: "Cemiyetçilik 'yıkılmış' ya da 'yaralanmış' benliği onaracak bir 'ulus bilinci'nin kaynağıdır. Kaldı ki, cemiyetçilik, aslında devlet merkezli bir modernite projesinin de kristalizasyon aşamasıdır. Bu niteliğiyle modernitenin teknolojist kökenli hareketi kendi varlık nedenine kavuşabilecek, meşruiyetini kazanacaktır" [a.g.e., s.18]. Yahya Kemal ile Ziya Gökalp arasındaki farklılaşma ise, Gökalp'in "ulus bilinci"ni vurgulama ve inşa etme projesiyle; Yahya Kemal'in ise "ulusal kimlik" arayışında belirginlik kazanmaktadır. Gökalp, köken ve geçmiş arayışında Orta Asya'ya yönelirken; Yahya Kemal'de ise geçmiş, zaman olarak 1071'i mekan olarak ise Anadolu'yu işaret etmektedir. Kahraman'ın belirttiği üzere Yahya Kemal ulusal benliği ve kimliği tanımlama evresinde cemiyet düşüncesine ve evrenselci-teknolojist bir modernizasyon anlayışına mesafeli durmaktadır: "O noktada da, Ziya Gökalp'in 'Harabisin harabati değilsin/Gözün mazidedir ati değilsin' kınamasına karşılık 'ne harabi ne de harabatiyim/kökü mazide olan atiyim' karşılığını vererek, Tanzimat'ta başlayan ve bütün bir cumhuriyet boyunca devam eden büyük

çatışma paradigmasını oluşturur. Bu, Taner Timur'un '*muhafazakar devrimcilik*' Nazım İrem'in '*muhafazakar modernlik*' diye kavramlaştırdığı eşiktir" [a.g.e., s.19].

Dergâh Dergisi bu çatışmanın-gerilimin merkezlerinden birisidir. Bu dergi "Tevfik Fikret'in temsil ettiği "terakkilerin, elektrik ve diğer icatların karşısında şaşırmış, zekasına tapmaya başlamış pozitivist ve scientiste" (H.Z. Ülken) uygarlık anlayışına ve Gökalp'in Durkheim'cı evrim anlayışına karşı Bergson'cu bir görüşün savunucusu olmuştur" [DEMİRALP, 1993: 81]. Demiralp'in belirttiğine göre: "Ahmet Şuayp'tan başlayarak birçok aydını yavaş yavaş etkisi altına alan Bergson felsefesi, bu dergiyle Türkçe düşün yaşamına dizgeli biçimde girmiştir. Derginin Kurtuluş Savaşı döneminde çıkması Bergson'culuğun, dergiyi çıkaranların toplum ve ulus anlayışlarını da belirlemesine yol açmıştır" [a.g.e., s.81]. *Dergâh* dergisi'nin söz konusu sorunlu, dar ve zor zamanların ardından, yaşanan gerilime ve mevzi yitimine karşı bir cephe hareketi olduğunu söyleyen Kahraman, temel çatışma ekseninin de belirginleştiğini vurgular: "Cemiyete karşı savunulan fertçilik aslında radikal *gelecekçiliğe* karşı *geçmiş*, kıyasıya ve koşulsuz olarak olmasa bile gelecekçiliği geçmiş bilinciyle bir senteze oturtma çabası" olarak niteler ve "Tarihsel kökleri ile Tanzimat hareketine bağlı Osmanlı reformizminin başaramamış hedefi olarak görülen eski ile yeninin uzlaştırılması hedefi yerine yaratıcı bir hamle içinde ulusal bir kimliğin yaratılması amacı, Dergâh çevresi ve dahilindeki Bergsoncu-muhafazakarların bağlandıkları yeni bir kültür ve değişim görüşünü de şekillendirmeye başlamıştır" [a.g.e., s.19]. Türkiye'de muhafazakarlık bahsini işlediği bir yazısında Tanıl Bora'nın vurguladığı üzere: "Yahya Kemal'in modernleşme/Batılılaşma hakkındaki bilgi ve sezgisinin temel farkı, onun kısmi iktibaslarla, ayıklamalarla yürüyemeyecek bir süreç olduğunu idrak edişindedir... Medeniyetin şumûlü ve bütünlüklü niteliğini idraki nedeniyle, elbette ki medeniyet-kültür ayrımına ve 'aritmetik' bir sentez anlayışına iltifat etmez. Türk modernleşmesini sadece kültüre ilişkin tutumu bakımından değil, modern *habitus*'u edinmedeki tutukluğu ve geri kalışı bakımından eleştirir" [BORA, 1999: 85]. Y. Kemal ve A.H. Tanpınar'ın temsil ettiği entelektüel duruşu, Ahmet Çiğdem, Osmanlı mirası ve İslam konusunda "Kemalizmin milliyetçi ve Batıcı yorumlarından farklı hassasiyetlere sahip olmak" ve "aradıkları tarihsel ve toplumsal uyum nedeniyle", "huzur üslûbu" olarak nitelemektedir [ÇİĞDEM, 2001: 60]. Türk muhafazakar düşünce geleneği içerisinde bu üslûbu "tarihi

realiteye uygun bir millî terkip” ve “bir Anadolu coğrafyası yaratma terkihi” olarak konumlamaktadır, Çiğdem. Bu üslubun söz konusu muhafazakar gelenekte takipçilerinin olmadığını belirttikten sonra: “Tarihe ve dine yönelik hissiyatıyla, Batıcıların; Türk’ü ırktan çok kültüre bağlayan tavrıyla, milliyetçilerin; mutedil politik vurgularıyla da İslâmcıların düşünsel arayışlarının kenarında kaldı”ğını söylemektedir [a.g.e., s.62]. Sentez arayışındaki tutumu ve çelişkili konumunu bir ideoloji analiziyle bağlantılandırarak Tanpınar’ı muhafazakar çerçeve içerisinde gören Alver ise şunları söyler: “Kültürel ve toplumsal gelişimi bir ‘süreklilik çizgisi’ şeklinde tasavvur ederek kırıma ve kopmaya karşı durması...Üstü çizilen, oluşumdaki ruhun kaybolmasına daha ağıt yakmadan yeni’yi hemen kabullenmesi, yeni’yi maziye bağlama çabası ve yenin köksüz, bağlantısız olmadığını ispata çalışmasıyla...Yeni bir terkip formülü ile maziye ve şimdiyi/geleceği uzlaştırıp, bir potaya koyup senteze varmasıyla Tanpınar, Türk muhafazakarlığında, üstadlarıyla birlikte seçkin yerini almaktadır; bütün çelişkileri bünyesinde barındırarak” [ALVER, 2002: 22-23].

Gökalp ile Bergsonculukla malûl Dergâh çevresindekiler (Yahya Kemal başta olmak üzere) arasındaki farklılık ve tartışma, kültür ikiliğinin çözümü için önerilen yaklaşım ve kavramlarda (hars ve ruh) bir çözüme ulaşamamış; “Kemal Tahir’den Atilla İlhan’a, oradan Oğuz Atay’a kadar romancılar, İdris Küçükömer’den Doğan Avcıoğlu’na kadar akademisyen, aydın ve polemistler sürekli olarak bu konu üstünde durmuşlardır” [KAHRAMAN, 2000: 20]. Dolayısıyla, Tanpınar’ın zaman, kültür, medeniyet değiştirmesi, kimlik ve giderek tüm yapıtını -oeuvre- bu eksen ve düşünsel arka plan dahilinde değerlendirmek gerekliliği ortaya çıkıyor.

Modernizmi dünya ve Türkiye edebiyat geleneği içerisinde soruşturan ve bu bağlamda Tanpınar’ın ‘modernizm’ini de bu soruşturmaya dahil ederek tartışan bir yazısında Orhan Pamuk, Tanpınar’ı, tanımladığı “modernizm” anlayışı ekseninde modernizm içerisinde görmemektedir. Edebiyatta “modernizmden yalnızca geleneksel olana bir karşı çıkışı değil, genel olarak toplumun ruhundan, cemaat havasından uzaklaşmayı” anladığını belirten Pamuk, modernist edebiyatın geleneksel edebiyatın en güçlü yanı olan “temsiliyet” ilişkisini kopardığını vurgular [PAMUK, 1995: 32]; ve bu bağlamda Tanpınar’ı edebi ve düşünsel tutumu itibarıyla bir “cemaat adamı” olarak niteleyip, bu

tutumun modernizmle örtüşemeyeceğini dile getirir [a.g.e., s.39]. Pamuk bu görüşünü temellendirirken şunları söylemektedir: “Ahmet Hamdi Tanpınar kendi bilgisinin sınırlarından fazlasıyla kuşkulu, toplum hakkında vereceği yargılarda dikkatli, medeniyet değiştirmenin bütün sorunlarıyla kafası bulanıklaşmış, kendi kırılğanlığının farkında ve belki de bu kırılğanlıktan estetik tatlar alan, iki dünya arasında olmasını önemseyen....ama öte yandan, yine de bir cemaatin bütün yükünü omuzlarında taşıyan, cemaat için yazan ve bir cemaatin parçası olan bir yazar. Yazısıyla topluma karşı bir tutuma girmeyen; topluma hizmet eden, karmaşık bir metin üretmek yerine, toplumun bütün sorunlarının zenginliğini tarif etmeyi, yani müzeyi tarif etmeyi ön plana alan bir hizmet adamı kimliğiyle karşımıza çıkıyor. Hizmet adamı kimliği ise, modernizmin temel tutumlarından, temel davranışlarından, modernist metinleri üreten ahlaka, tutuma uyan bir şey değil” [a.g.e., s.42]. Pamuk’un yaptığı bu yorum elbette ki kendi modernizm anlayışıyla örtüşen ve bu anlamda da tutarlılığı olan bir yorum olarak değerlendirilebilir. Ancak modernizm bireyin ve entelektüelin iradesini ve dolayısıyla onun bilinciyle örtüşen bir “eylem” ve “pratik”e de meşruluk atfeder. Toplumsal sorumluluk bilinci her zaman “kaba bir pedagoji”ye denk düşmese gerek. Nitekim Gramsci’nin “organik aydın” kategorisini bu bağlamda düşünmek anlamlı olabilir. Gramsci’nin düşüncesini sözünü ettiğimiz “kaba pedagoji”ye yönelik (ama modernliğin içinde de kalan) bir uyarı olarak okumak da mümkün olabilir: “düşüncenin organik bütünlüğü, sağlamlığı ancak, aydınlarla “basit” insanlar arasında teori ile pratiği birleştiren türden bir birlik olursa gerçekleşebilir. Yani, bu birlik ancak, aydınların bu yığınlara organik şekilde bağlı olmaları, bu yığınların pratik etkinlikleriyle ortaya koydukları ilkeleri ve problemleri görüp bütünleştirmeleri şartıyla gerçekleşebilir: Bu da kültürel ve toplumsal bir yapının kurulmasına bağlıdır” [GRAMSCI, 1986: 22].

Pamuk’un Tanpınar’ı ‘cemaat adamı’ olarak değerlendirmesinde ve bu anlamda modernizmin dışında olmakla yargılamasında haklı olabilir, ancak bu Tanpınar’ın da farkında olduğu ama belki üstesinden gelemediği bir şeydir; *Huzur*’da aydının konumunu tartıştığı bir yerde şöyle der: “...ben ki bu kadar içtimayım; Fransa’da olsam ben de ferdin peşinden dolaşır, ona cemiyete rağmen kendisi olması imkanlarını düşünürdüm...Herhalde mevcuttan memnun olmaz, kendimce bulduğum eksiği tamamlamak ister, onun mücadelesini yapardım. Türkiye’de Türkiye’nin ihtiyacı olan

şeyi düşünüyorum” [TANPINAR, 2000: 256]. Tanpınar’da irade aslında Bergsoncu bir iradedir: “...İnsan kendi hayatını iradesiyle yapabilir...” [a.g.e., s.140]; bu Türk-Osmanlı aydınının kadim ve kalıcı sorunudur: eylemin düşünceye; siyasetin felsefeye olan daimi önceliği... Sorumluluk duygusu (Tanpınar’ın deyişi ile *içtimai mesuliyet hissi*) düşünce geleneğinin oluşmasını ve kökleşmesini engellediği hep vurgulanmıştır [MARDİN, 1998 ve MARDİN, 2000]; bu açmazı Tanpınar bağlamında vurgulaması anlamında Pamuk haklıdır. Tanpınar kendisi de bu açmazı sık vurgulamıştır zaten: “...Şimdi hayata açılacaksınız! Hislerinin değil, düşüncenin adamı olman lazım!...Hiçbir şeyi kendimize kader yapmağa hakkımız yoktur. Hayat o kadar geniş ve insan o kadar büyük meseleler içinde ki...Onu kavramak için düşüncelerimizde ve hayatımızda hür olmalıyız...Mesuliyetini taşıyacağın fikrin adamı ol!” [TANPINAR, 2000: 333]; ardından daha somut bir biçimde de şunları der: “Hiçbir milletin münevveri, bizim kadar içtimai olamaz. Eğer ferde ait bazı tabii hakların bile peşinden koşmamışsak bu, daimi bir tehlike içinde yaşamamızdan gelir. Türk milleti, iki yüz sene muhasara edilmiş bir kale nizamiyle yaşadı. Muhasara şiddetlendikçe fert kendisini cemiyete bağışladı. Bu hal, bizim neslimizde büsbütün kuvvetli oldu. Çocukluğumun hangi devresine baksam, etrafımda ve kendi içimde bu vatan endişesini gördüm” [TANPINAR, 1996: 303-304].

Pamuk’un Tanpınar’a yönelik yargısını Türkiye’de *daemonik* düşüncenin eksikliği olarak anlamak daha isabetli bir yorum olabilir belki. “Kötülük” kavramının Türk yazını ve düşüncesindeki yerini irdeleyen bir denemesinde Nurdan Gürbilek, *Huzur*’un başlıca kahramanlarından Suad’ın üzerinden bu kavramı (kötülük) ve bu bağlam içerisinde Tanpınar’ı tartışır [GÜRBİLEK, 2001: 66-88]. *Huzur*’un kahramanlarından Suat “Herşeye yabancı ve düşman olması, kötü kötü sırtması, tanrıtanımazlığı ve pervasızlığıyla olduğu kadar, hayatla barışma imkanlarını kökünden yok etmiş sefil ve marazi tabiatıyla da romanı bir huzursuzluk romanına dönüştüren kişidir” [a.g.e., s.66]; romanda, kendi ağzından ifadesiyle: “Ben sefil, maddi, ayyaş, vazifesinden kaçan bir adamım. Benim ömrüm biçare bir israftır. Su gibi akıyorum. Hastayım, içki içiyorum; evlat babasıyım, yüzlerini görmek istemiyorum. Kendi hayatımı bir tarafa bırakmışım, her an başka bir insanın derisinde yaşıyorum. Bir hırsız, bir katil, bacağına sürükleyerek yürüten bir zavallı...bütün inkar edilenlerin azabını içimde yaşıyorum. Her düşüşü

tecrübe etmek istiyorum” [TANPINAR, 2000: 292]. Suat karakterinin romanın *tematik* ve bütünsel bağlamı göz önünde bulundurulduğunda ayrıksı bir tiplendirme olduğu hemen göze çarpmaktadır. “Mümtaz’ın “öldürücü şeylerin müzlim cazibesi”ne kapılmasına yol açacak, varlığıyla olduğu kadar intiharıyla, ölü yüzündeki o korkunç tebensümle de Nuran’ı aşktan iğrendirmeyi başaracaktır”; Tanpınar’ın “rüya estetiğine kabusu sokan, romanın ikinci bölümündeki sanat-doğa-aşk üçgenini parçalayan, romana felsefi derinliği kazandıran bütün temsili sözcüklerin (“rüya”nın, “ruh saltanatı”nın, “imkan”ın) inkarına yönelen, Tanpınar’ın o çok sevdiği “terbiye”yi ihlal eden de yine odur” [GÜRBİLEK, 2001: 67]. Ancak bu “ayrıksı” tipte bir yapaylık, taklit ve giderek “çeviri” bir karakter niteliği konusunda edebiyat eleştirmenlerince ortak bir kanaat söz konusudur [NACİ, 1990: 78, KAPLAN, 1999 ve MORAN, 1999: 213-214]. Suat’a bu yapay ve “çeviri” niteliğini veren bir çok belirtiden söz edilebilir; Avrupa felsefesi ve Rus edebiyatından fırlamış bir karakter gibidir Suat. Baudelaire, Nietzsche ve Dostoyevski’den esintiler buluruz onda; konuşma üslûbu kışkırtıcıdır; tiradlarla başlar, onlarla tamamlar sözlerini; “herkes az çok bir veya birkaç insanın yüzünden kötüdür. Emin olun buna...Her düşüşün altında bir başkası vardır. Ve herkes kendinin mezarıdır”, “İyiliğin ve fenalığın üstünde yaşayan bir insan...benim kahramanım velilik istemiyor. O hürriyet istiyor. Onu elde edince tanrılaşıyor”, “Ve sen ölümden iğrenmezsin, onu güzelin ve aşkın kardeşi görürsün. Hiç ölümün iğrenç bir şey olduğunu düşündün mü? İğrenç bir çürüme ve kokma!...” [TANPINAR, 2000: 287-288-293]. İlginç olan Suat’ın karakterindeki ve tiradlarındaki yabancı boyutu ve efekt hissini; bu duruma yönelik eleştiriyi Tanpınar’ın da kahramanına yöneltmiş olmasıdır; romanda İhsan’ın ağzından Suat için şunları söyletir: “Hazin tarafı şu ki, bu cins azapları bütün dünya bir asır evvel yaşadı, bitirdi. Hegel, Nietzsche, Marx geldiler, geçtiler. Dostoyevski Suat’tan seksen sene evvel bu azabı çekti. Bizim için yeni nedir bilir misiniz? Ne Eluard’ın şiiri, ne de Comte Stravoguine’in azabıdır. Bizim için yeni, en ufak Türk köyünde, Anadolu’nun en uçra köşesinde bu akşam olan cinayet, arazi kavgası veya boşanma hadisesidir...Bilmem, fikrimi anlıyor musunuz? Suat’ı itham etmiyorum. Fakat onun meselelerinin bugünümüzün, kendi günümüzün çerçevesine giremeyeceğini söylüyorum” [a.g.e., s.301]. Ancak sorun olarak tanımlanabilecek nokta da burada belirginleşmektedir, bu “biz” kimdir? Bu “biz” kipi neye tekabül etmektedir? Hakikiliğin ve taklit olmayanın ölçütü nedir? Gürbilek’e göre Tanpınar’ın eleştiriyi

kendi kahramanına yöneltmesi, yaratıcısının gözünde bile onu *gecikmiş* bir kahraman yapmaktadır; “kendiliğindenlik ve doğallıktan yoksun olduğu için, yabancı modellerin silik bir kopyası olmaktan kurtulamayacaktır” [GÜRBİLEK, 2001: 70].

Gregory Jusdanis’in “gecikmiş modernlik” kavramı Suat tipleştirmesini anlamak bakımından anlamlı bir çerçeve olarak görülebilir: “yıpratıcı karşıtlıklar arasında bir uyumun sağlandığı ve geçmiş kavgaların unutulduğu hayali bir alan” içinde kendine özgü bir kültür yaratma çabası gecikmiş modernlik stratejisi olarak yorumlanabilir [JUSDANIS, 1998]. Gürbilek bu tanımdan yola çıkarak şu yoruma ulaşıyor: “Edebi temsilin zorunlu olarak içerdiği, yazarın en sahici duygularını dile getirirken bile kendinden önceki metinlerin tekrarı olduğunu hissetmesine yol açan bir türsel gecikmişlik vardır bir yanda, diğer yanda ise kahramanı zorunlu olarak yabancı arzu ve ideallerin buyruğuna sokan, en sahici azabını bile kitâbî, yabancı ve yapmacık kılan bir ulusal gecikmişlik. Suad örneğinde bu ikisi ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir” [GÜRBİLEK, 2001: 82-83]. *Gecikmişliğe* ‘yazgılı’ bir modernlik ve modernizm tecrübesine maruz toplumlarda Suat’ın sahici olamamasını bu bağlamda değerlendirmek daha doğru gibi görünüyor. Dolayısıyla Pamuk’un Tanpınar’ı modernizm dışında bir yerde değerlendirmesi anlamlı olabilmektedir: “Bir yandan şeytanî olmanın, cemaat ruhundan sıyrılmanın verdiği imkanları yaşamakta kararlıdır. Öte yandan da kendisini yapan malzemeye, içinden geldiği kültürel iklime geri döndüğü zaman yüzünde o şeytani ışığın kalmadığını sezer” [PAMUK, 1995: 44]. Ancak bu Tanpınar açısından trajik -trajiktir, çünkü Tanpınar trajedisinin sonuna kadar farkındadır- bir durumu da betimliyor gibidir: hem modernizmin içinde ve modernlikten haberdar olmak hem de iradesine rağmen onun dışında olmak durumu; Tanpınar için kadim yargı bir kez daha tezahür ediyor; hep bir “arada” olma durumu...Tam bu noktada, Tanpınar’ın söz konusu “arada” olma durumuna ilişkin Ulus Baker’in dikkate değer bir yorumu vardır: “Ancak, ilk kez Tanpınar, “eskinin tümüyle atıldığı” bir dönemden Cumhuriyetin hemen sonrasından bir “tüm” olarak seslenmektedir”-bu artık bir “aralık”tır...ama çok özgül bir çerçevede “fenomenal” olmayacak kadar “gerçek” bir zaman olarak da kodlanabilecek bir “aralık”tır bu...Doğu mu, Batı mı, eski mi, yeni mi, ruh mu, madde mi? Oysa Tanpınar aralığın ucuna çok daha derin bir ikilemi, bir tercih meselesini değil, yeni’nin radikal imkanını koymaktadır” [BAKER, 1999: 19-20]. Baker’e göre, bu “radikal tercih

imkanı” Tanpınar’ın muhafazakarlığının da ayırt edici yanısıdır. Yahya Kemal’in kültür ve ‘ethos’a yönelik eklektik ve ‘aritimetik’ bir sentez arayışına karşı olduğu yukarıda vurgulanmıştı; “Milliyetçiliğin, milli değerlerin teorize edilmesi ve bu teorik tutuma dayalı ‘soyut’ milliyetçilik, Ona itici gelir. Yahya Kemal’in millilik ölçüsti, “kendimizin, kendiliklerimizin edebiyatı”ndan söz edişindeki gibi, ‘zaten’, ‘kendinde’, ‘kendiliğimiz’ olanın saflığını bozmamaktır” [BORA, 1999: 86].

Düşünsel perspektifinin oluşmasında Yahya Kemal’in bariz etkisinde olan Tanpınar’ın ‘muhafazakarlık’ temayülünde de bu etkilenme doğrudan veya dolayimli bir biçimde Onda gözlemlenebilir. Nitekim Yahya Kemal [TANPINAR, 2001] üzerine yazdığı kitapta bu etkilenmelerin yanı sıra farklılaşmaları da görebilmek mümkündür. Bora’nın da vurguladığı üzere: “Yahya Kemal Geleneği işleyerek buradan modern bir muhafazakar duruşa vardysa, Tanpınar da bu duruşu işlemiden geçirmiştir [BORA, 1999: 87]. “Ben bir çöküşün esteti değilim. Belki bu çöküşte yaşayan şeyler arıyorum. Onları değerdendiriyorum” [TANPINAR, 2000: 172] sözlerini, Bora’nın tespitiyle değerdendirmek anlamlı olabilir, Tanpınar: ““yeni” medeniyet ile “eski” kültür arasında sentetik bir ilişki tasarlamakla değil, hayatta kaybedilen bütünlük ve devamlılık fikrini “bir ruh bütünlüğü” içinde yeniden kurmakla meşguldür” [BORA, 1999: 87]. Bora, Tanpınar’ı bir muhafazakar olarak kategorileştirmenin sorunlu olduğunu belirtir; modernliğin farkında olma hali ve modern eleştirelilik onda ‘fazla’ mı ilerlemiştir ve modernizmden acaba ‘haddinden fazla’ mı haberdardır? sorularını sormasına neden olan ve düşündüren vesileyi, “Tarihsel-toplumsal süreçlere, onlardaki ‘ruhu’ bulmak üzere bakarken gösterdiği, bazen materyalist ve analitik diyebileceğimiz tutum” olarak ortaya koyar [a.g.e., s.87]. Kuşku yok ki, Tanpınar eleştirel ve düşünömselliğe yönelik yanıyla moderndir: “Eski her zaman yanı başımızda duruyor. Bir yığın yarı ölü şekiller hayata müdahaleye hazır bekliyor. Diğer taraftan yeni ile, garp ile münasebetimiz sadece akan bir nehre sonradan eklenmekle kalıyor. Halbuki su değiliz; insan cemaatıyız; ve bir nehre katılmıyoruz; bir medeniyeti kültürüyle benimsiyoruz; onun için de bir hususi hüviyet olmamız lazım. Halbuki bugün ondan dışa ait icapları kabulden ileriye gidemiyor, insanı ihmal ediyoruz. Yeniye başından itibaren bizim olmadığı için şüphe ile, eskiye eski olduğu için işe yaramaz gözüyle bakıyoruz. Hayat kendi ihtiyaçlarımızın seviyesine dahi gelmemiş; o bolluk, yaratıcılık içinde değil ki bize kendiliğinden

şekiller ve kıymetler teklif etsin!” [TANPINAR, 2000: 246]; bu sözleri Bora’nın tespiti ile birlikte okumanın almalı olacağını düşünüyoruz: “Tanpınar, Geleneği muhafazakarlığa özgü modern işleyiş biçiminin ortaya çıkardığı soruları ve açmazları da sorunsallaştırmasıyla, yani Geleneğin üzerine muhafazakarca düşünmek yanında Gelenekselciliğin muhafazakarlaştırılması üzerine de düşünmesiyle; Yahya Kemal’in başka izleyicilerinden -ve Yahya Kemal’in kendisinden de- ayrılır” [BORA, 1999: 87-88].



10. TANPINAR'DA 'DEVAM' DÜŞÜNCESİ, KÜLTÜR VE KİMLİK

Bergson felsefesinin temel kavramlarından birisi -élan vital- “yaşam atılımı”dır. Buradaki yaşam canlılık anlamına gelmektedir daha çok. Bergson’a göre canlılığın özünde süre, yani zamanın kesintisiz akışı söz konusudur. Bergson, “canlı türlerinin içten bir itilişle ‘hayat hamlesi’ ile geliştikleri temel fikrine” dayanmıştır. Canlılığın sürme gücü iç hareketliliğe bağlıdır. Her canlı varlık, dış etmenlerden çok yaşama güdüsünden, bir iç itkiden güç alarak sürer. Bergson’a göre bu, canlılığın büyük soluğudur. Canlılığın iç hareketi ruhla olurken, karşısına çıkan engel maddedir. Madde ile karşılaşan soluk bölünür, dağılır, ancak bir atılım yaparak maddeyi yavaş yavaş sarar, onu biçimlendirir; ona egemen olup giderek kendisine katar. Önüne çıkan maddi nesnelerde çoğalarak kendisini sürdürür [DEMİRALP, 1993: 82]. Demiralp burada betimlenen felsefenin, insan varlığının başka alanlarına da uzatılıp uzatılamayacağının sorulması gerektiğini düşünüp, bu soruya Dergâh çevresinin olumlu yanıt verdiğini söyler [a.g.e., s.82]; Dergâh çevresinin, organizmacı bir toplum anlayışına tekabül eden bu düşüncelerine göre toplum kendi içinden değişir. Bu anlayış değişirken bir şeyleri de muhafaza etme isteğini, “kopuş”tan çok içten “sürekli” değişmeyi ve giderek Tanpınar’ın muhafazakar anlayışını da ortaya koyar. Tanpınar *Huzur*’da şöyle der: “...Fakat yeni miyim, hakikaten? Yeni olabilmekliğim için, yaşadığım saatin adamı olmam lazım. Bense daha başka şeylerin iştiakeyim! Yeni olmak için, devrimle beraber her an değişmeği kabul etmeliyim. Bense bir yerde, bir düşüncede ıstıkrarı sevenlerdenim” [TANPINAR, 2000: 323]. “Biyolojiden cemiyete ve ferde kadar bütün hamleler içerdendir” diyen Tanpınar, “iç zembereklerle kımıldanarak hayatı kurar ve fethederiz” der. Bu “kımıldanarak hayatı kuran” “zalim zaman nizamı”na direnemeyeceğinin farkındadır ama onu olumlar da bir yandan: “Niçin ruhi hayatımızın büyük bir kısmını bu hasret yapar? Bir katresi olarak yaratıldığımız ummanı mı arıyoruz? Maddenin sükununun peşinde miyiz? Yoksa zamanın çocuğu, onun potasında pişmiş bir terkip ve onun mazlumu olduğumuz için geçen ve kaybolan tarafımıza mı ağlıyoruz? Hakikaten bir kemalin arkasından mı gidiyoruz? Yoksa zalim zaman nizamından mı şikayet ediyoruz?” [a.g.e., s.267].

Tanpınar'ın zaman anlayışını Kahraman “yok olduğuna inandığı bir zaman algısının içinden yaklaşmak” olarak tanımlar, “sürekli olarak aramanın peşindedir, bulmayı düşünmez bile ve bunu açıkça dile getirir. Kaldı ki, bu, Tanpınar'ın zaman sorununa bakarken onun içsel duyuş aşamasıyla toplumsal içeriğini kesiştirir. Toplumsal-kültürel düzlemde yaşadığı sıkıntının üstünde düşünürken, neredeyse kaçınılmaz olarak gelir bu tartışmaya. Elbette onu salt toplumsal yanıyla ele almamaktadır, fakat, zaman olgusuyla uğraşması, gelenekselin yitimini yaşadığı içindir” [KAHRAMAN, 2000: 29].

Kahraman'ın vurguladığı üzere zamana yaklaşımını belirleyen temel unsur gelenekselliğin yitimi olmuştur, bu yitim Tanpınar'ı estetik bir kurgulamayla, belki de geleneği *icat etmeye* yöneltmektedir: “Öncelikle geçmiş kültür birikimini anlamak gerektiğini düşündüğünden, çabasını o kültürü okumak ve tanımak üzerine yoğunlaştırır. Bütün düşünsel eylemini, özellikle 19. yüzyıl, yani kopuşun kesinleştiği dönemi eksen alarak, geçmişi yorumlamaya yöneltir” [a.g.e., s.30]. Benzer bir vurguyu Demiralp şöyle yapmaktadır: “Ahmet Hamdi, belirli bir insan tanımından yola çıkmakta, insanı toplumsal ve tarihsel bir varlık olarak anlamaktadır. Böylece, içine düştüğümüz bunalımdan çıkış yolu, tarihsel ve toplumsal boyutlarımızla hesaplaşmak, onları bilinçli parçalarımız haline getirmektir” [DEMİRALP, 1993: 92].

“Bizim için asıl olan miras, ne mazidedir, ne de Garp'tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır” [TANPINAR, 1996: 43] diyen Tanpınar'ı *geleneğin icadı* bağlamında A. Oktay şöyle yorumlamaktadır: “İşte, Tanpınar, bu yumağın içinde adım adım ilerleyerek geleneği, estetik ve düşünsel açıdan icad ya da inşa eder. Geleneğin icadı: Şöyle diyor Hobsbawm: “Hızlı toplumsal değişim sonucunda toplumda ‘eski’ geleneklerin içine oturduğu toplumsal örtünün zayıflaması veya yok edilmesi durumunda, tarihsel malzemenin tümüyle yeni dürtülere cevap veren geleneklerin icadı için kullanılması.” Yaptığı budur Tanpınar'ın. Tarihsel malzemeye yeni bir içerik kazandırmak ister” [OKTAY, 1995: 54]. Nitekim *Huzur*'da şöyle der: “Sonra, mazi ile alakamızı yeni baştan kurmamız lazım. Birincisi nispeten kolaydır; hayatın maddi şartlarını az çok değiştirmekle bunu elde edebiliriz. Fakat ikincisi ancak nesillerin çalışmasıyla elde edilebilir. Maziyi ihmal edersek hayatımızda ecnebi bir cisim gibi bizi rahatsız eder, terkinin içine ister istemez sokacağız. O, kendisinden gelmemiz lazım

gelen bir şeydir. Bu devam fikrine bir vehimde olsa muhtacız. Kaldı ki, dün doğmadık. En çetin realitemiz budur. Sonra hangi köklere gideceğiz?" [TANPINAR, 2000: 251]. Bu köken arayışında Tanpınar tarihi estetik ve toplumsal bir kategori olarak görür; Kahraman'ın vurguladığı üzere: "Tanpınar halde değil mazidedir çoğunlukla. Çünkü, yapmaya çalıştığı bugünün algılanma dünyasını mazinin bilincini kavramak ve onu içselleştirmektir ve bundan hiçbir zaman vazgeçmez. Bu anlamda bugün ve hal, yani gerçek diye kabul edilen, Tanpınar için kaynak metinde olmalıdır. Bu da dün, mazide olana tekabül eder. 'Şimdi' eğer elde tutulan metinse bu ancak imgesel, yani söylemsel olmalıdır...Tanpınar, geçmişin ancak şimdinin içinden kavranabileceğini ayrımsamıştır. Şimdiyi geçmişi yeniden kurmak amacıyla aramaktadır...Tanpınar, bir anlamda her şeyi, 'sürekli bir oluş' ya da oluşu bir süreklilik şeklinde algılamak ve tanımlamak ihtiyacındadır. Bu, gene Tanpınar'ın 'özel-nesnel', yani toplumsal-kişisel, kültürel/geleneksel esteti kavramlarının kesişme noktasında başvurduğu süreklilik anlayışının bir uzantısıdır" [KAHRAMAN, 2000: 31-33]; Tanpınar'ın diliyle ifade edildiğinde: "...Çünkü hayat kendi şeklini veya şekilsizliğini, o devamlı oluş halini fikrin hatırı için bırakmaz....Yeni bir hayat lazım. Fakat sıçrayabilmek, ufuk değiştirmek için dahi bir yere basmak lazım. Bir hüviyet lazım. Bu hüviyeti her millet mazisinden alıyor" [TANPINAR, 2000: 321 ve 171].

Tanpınar'ın geçmişe yönelmesinin arkaplanını belirleyen bir "yırtılma" olduğuna kuşku yok. Dolayimli bir biçimde de olsa cumhuriyetin "medeniyet" projesinin, Mardin'in de belirttiği üzere bir "ethos" yaratamayışındaki başarısızlığının bir payı olsa gerek. Kahraman'ın da vurguladığı gibi: "Tanpınar'ın geçmişe sığınma, estetiğe yönelme, medeniyeti anlama ve soğurma çabası, gene onun varoluşsal sığınma ve korunma alanlarıdır. Bu, modern Cumhuriyet benlik ve kimliğinin yaşadığı zorlanmaların bir yansımasıdır" [KAHRAMAN, 2000: 38]. Bu zorlanmalardır ki belki de Tanpınar'a *Mahur Beste*'de şu sözleri söyleten: "Bir medeniyetin iflası nedir, bilir misin?...İnsan bozulur, insan kalmaz; bir medeniyet insanı yapan manevi kıymetler manzumesidir...Her şeyin bir çaresi vardır. Fakat insan bozuldu mu, bunun çaresi yoktur...Bizde insanoğlu şirazesiz kalmış. Hayat onun için ahenksiz, birbirini tutmayan, günün hayatına cevap vermeyen bir yığın ölü kıymetler tarafından idare ediliyor. Dünyaya baktığımız zaman ayrı görüyor, kendi kendimize kaldığımız zaman ayrı

düşünüyoruz. Yığınlarca tezat içinde yaşıyoruz...Fakat olmuyor; bize lazım olan, gömlek değiştirmek değil, içten değişmektir...Bütün cemiyet hayatı zihniyet etrafında döner. İnsanı yeni baştan, yeni esaslarla kurmamız lazım; yeni kıymetlerle yaşayan bir insan. Halbuki imkansız...Bir zihniyet ya tam değişir, ya değişmez; gerisi dışta kalır. Şark içimizde son sözü söylemedikçe kurtuluş yoktur. Saraydan köylü kulübesine kadar, şark son sözünü söylemedikçe hür olamayız, yaşadığımız zamana sahip olamayız. Bir medeniyet, günün efendisi olmalıdır. Biz artıkla yaşıyoruz” [TANPINAR, 1999a: 103-104-105].

Emperyal bir gelenekten Cumhuriyet’e geçişin yarattığı gerilimle yüzleşmenin kolaylıkla üstesinden gelinebilecek bir durum olduğu söylenemez. Tanpınar’ın yapıtını, geçişin yarattığı süreçle ‘gerilimli diyalog’ kuran bir ‘metin’ olarak adlandırmak da mümkün olabilir. Çiğdem’in de vurguladığı gibi Yahya Kemal-A.H. Tanpınar ikilisinin temsil ettiği kanat “politik olarak çekingen kalmak ve Batılılaşma idealinden vazgeçmemekle birlikte, tarihsel sürekliliğin ve pozitif gelenekselciliğin müdaafasını” üstlenmiştir [ÇİĞDEM, 2001: 60].

Tanzimat dönemine hep eleştirel bir mesafeden bakmıştır Tanpınar; *Huzur* romanında bahsi geçen iki kahramanını Tanzimat ve II. Meşrutiyet’le özdeşleştirerek ilgi çekici bir benzeştirme yapar: “...Tevfik Bey küçük bir hüsnüniyetle işe başlayıp küçük zevk düşkünlüğünde çehresini tamamlayan Tanzimatı. Onun rahatlığı, kayıtsızlığı, çalınmış neşesiyle yaşıyordu. Yaşar Bey daha ziyade İkinci Meşrutiyetti, onun huzursuzlukları ile doluydu. Garip idealizmleri, küçük aşağılık duyguları ve onların yerini bir başkasının alışı gibi dolduran silkinişleri, hûlasa en coşkun heyecanla hiç kımıldanmaya imkân bırakmayacak bir yeis arasında gidiş gelişleri vardır” [TANPINAR, 2000: 156]. ‘Devam’ ve ‘bütünlük’ fikrini Tanzimat’tan sonraki senelerde yitirdiğimiz görüşünde olan Tanpınar, bu durumun ‘medeniyet değiştirmesi’ ile birlikte bir *ikilik* yarattığını söyler; bu ikilik “evvela umumi hayatta başlamış, sonra cemiyetimizi zihniyet itibarıyla ikiye ayırmış, nihayet ameliyesini derinleştirerek ferd olarak da içimize yerleşmiştir” düşüncesindedir [TANPINAR, 1996: 34]. Benzer bir yorumu başka bir yerde ise ‘fatalite’ olarak adlandıracaktır: “1839’dan sonraki devrin bir hususîliği de memlekette gittikçe kuvvetini arttıran bir ikiliği doğurması, onun manzara ve ruh bütünlüğünü

kırmasıdır. Bugün bile halk dilinde ve hattâ fikir hayatında o zamanlardan kalan “alafranga” ve “alaturka” (mûsikide olduğu gibi), “eski” ve “yeni” (zihniyet meselelerinde) tâbirleriyle ifade edilen bu ikilik realitesi Tanzimat’ın en büyük fatalitesidir” [TANPINAR, 1997: 136]. Bu durumun yarattığı yabancılaşma Tanpınar için tedirgin edici bir durumdur: “Ameliye tek değildir. Evvela bu ritim, ferd olarak hayatımızda mevcut. Yeninin taraftarı ve mücadeleçisiyiz, fakat eskiye bağlıyız. İş bu kadarla kalsa iyi. Fakat kalmıyor, daha karışıyor. Hayatımızın bazı devirlerinde yeninin adamı olarak eskinin tazyikini duyuyoruz; bazı devirlerinde eskinin adamı olarak yeninin tazyiki altında yaşıyoruz. Bu kutub değiştirme bir asırdan beri hayatımıza hakim” dedikten sonra o meşhur cümlesini sarf eder: “Cesaret edebilseydim, Tanzimat’tan beri bir nevi Oedipus kompleksi, yani bilmeyerek babasını öldürmüş adamın kompleksi içinde yaşıyoruz derdim” [a.g.e., s.38].

İkilik ‘cemiyet’ten bağımsız olarak ele alınamayacak olan kültür alanında da varlığını gösterir. Tanpınar’da kültürün kaynağını oluşturan başlıca öğeler arasında din, mimari ve müziği ilk elden sayabiliriz.

Tanpınar din olgusunu, tıpkı milliyetçilik anlayışındaki gibi daha çok kültürel bir içerikle ele alır/tanımlar. Ancak din ontolojik bir problem ve inanç boyutuyla bir olgu olarak da Tanpınar’ın anlayışı içerisinde. Hilav, en genel felsefi görüşlerinde ‘tabiatçı bir panteizm’ anlayışına sahip olduğunu düşünmektedir Tanpınar’ın [HİLAV, 1995: 117]. Hilav’a göre Tanpınar’ın panteizmi: “ruhçu ve kötümser yanı ağır basan bir panteizm değildir;...Spinoza’da olduğu gibi, maddeci bir felsefe şeklinde yorumlanması mümkün olan tabiatçı (yani tanrı fikrinden yoksun)... aydınlık ve iyimser bir varlık görüşünü, güler yüzlü ve insani bir panteizmi benimsemiş”tir [a.g.e., s.117-118]. Ancak Yavuz, Hilav’ın bu yaklaşına katılmayıp; Spinoza’nın panteizm anlayışının Hilav’ın sandığının tersine “Tanrı fikrinden yoksun” olmadığını, ancak aşkın (transcendent) olmayan bir Tanrı’yı işaret ettiğini belirtir [YAVUZ, 1987: 59]. Ancak, “iman”, “itikat” boyutunda bir inanca sahip olduğuna kuşku olmamakla birlikte; din anlayışında laik bir perspektife sahip olduğunu söyleyebiliriz: “Bilmem, tam dindar mıyım? Her halde şu anda dünyaya çok bağlıyım. Fakat ne Allah ile kulunun arasına girmek isterim, ne de insan ruhunun büyüklüğünden, imkanlarından şüphe ederim. Kaldı ki, bunlar milli

hayatın kökleridir...insanlara yeni hayat şekilleri hazırlamadan evvel, onlara hayata tahammül etmek kudretini veren eskilerini bozmak neye yarar. Büyük ihtilaller bunu çok tecrübe etti. Netice olarak insanı çıplak bırakmaktan başka bir şeye yaramadı. Bırak ki her yerde, en zengin ve müreffeh cemaatlerde bile, hayat bir yığın artıklarla, yarı yolda kalmışlarla doludur” [TANPINAR, 2000: 190].

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Tanpınar’da daha çok kültürel bir içerikle tanımlanan din; toplumsal-kültürel alanda bütünleşme ideali ekseninde tanımlanan ve işlev gören bir kurumdur daha çok. *Sahnenin Dışındakiler* romanının bir yerinde geçen sözlerde bunu görebiliriz: “Bundan otuz, kırk sene evvel insanlar sadece iş veya eğlence için bir yerlere gelmezlerdi. Hattâ asıl birleştirici olan şey, bunlar değil ibadetti. İman dediğimiz duyguyu içinde duysun veya duymasın herkes evinden çıkarken onun kisvesine bürünürdü. İman, sadece bizi Allah’a bağlayan bağ değil, müşterek kıyafet, yüz ifadesi, muâşeret şekli, hûlâsa cemiyet hayatında nezaket ve merasim dediğimiz şeylerin, yani karşılıklı münasebetlerin tek kaynağıydı. Onu içlerinde gereği gibi bulamayanlar, yahut onun emirlerine gereği gibi itaat etmeyenler de sanki her evin taşlığında, veya kapının yanbaşında küçük bir dolap varmış gibi onun hallerini, o kendinden geçme, çok yüksek bir varlığa bağlanma ve tevekkül maskesini yüzlerine geçirmeden dışarıya çıkıp insanların içine karışmazlardı” [TANPINAR, 1999d: 28]. H.B. Kahraman bu anlayışla ilgili olarak şu yorumda bulunuyor: “Tanpınar, kültür birleşmesi için ‘estetik’ çerçeveyi tek ‘hayat tecrübesi’ olarak sunmaya koyulur. Bu bağlamda ilkin müslümanlığa yönelir. Çünkü, Yahya Kemal’den sonra, Anadolu’yu birleştiren ve estetiğin oluşmasına olanak veren neredeyse tek kaynak odur” [KAHRAMAN, 2000: 26]. Nitekim *Mahur Beste*’deki şu pasaj bu düşüncüyü somutlaştırmaktadır: “[Bilâkis,] tam bir müslüman gibi düşünüyorum, fakat mücerret bir müslüman gibi değil de bu şehrin ve etrafında, hûlâsa bu memleketin içinde yaşayan dedelerimizden bana miras kalmış bir müslümanlık. Bu müslümanlıkta Tekirdağ karpuzunun, Manisa kavununun, Amasya kayısısının, Hacıbekir lokumunun, İtrî bestesinin, Kandilli yazmasının, Bursa dokumasının hisseleri vardır. Bu müslümanlığın çehresi, otuz kırk senede bütün etrafiyla beraber değişir; ramazan sofrası, cami sebili, Fatih kahveleri, Küçükpazar çarşısı Divanyolu... Bu müslümanlığın benim de herkes gibi inandığım akideleri vardır. Fakat onların arkasında kendilerini aydınlatan, mânâlarını yapan bütün bir hayat vardır,

halk vardır. Asıl sihrini o yapar. O ne medreseden, ne tekkeden, ne şeyhülislam kapısından, ne kazasker konağından gelir; halkın hayatından doğmuştur. Onun içindir ki o hayatın emrindedir, ruhaniyeti onunla beraber yürür. İçine Firenk icadı bile girer, fakat manzarası bizim kalır” [TANPINAR, 1991a: 109]. Burada dile getirilen Yahya Kemal kaynaklı ‘estetik-kültürel müslümanlık’, Kahraman’ın tahditle kullandığı üzere ‘organizmacı müslümanlık’ anlayışı olarak adlandırılabilir [KAHRAMAN, 2000: 22]. Toplumsal parçalanmaya, ‘ikilik’in yarattığı ‘tehdit’e karşılık estetik düzlemde dile getirilen bu müslümanlık anlayışını yitirilen ‘kollektif bilinç’i restore/inşa etme arayışı olarak da anlamak mümkün olabilir Tanpınar’da. Demiralp’in bizce isabetli bir biçimde saptadığı gibi: “Tanpınar’ın gerek dirimsel atılıma gerekse dinsel inana verdiği anlam, Türk tinini Osmanlılıkla özdeş kılmaktadır. Bu bakımdan *devam* savı, eski kültürümüze sahip çıkmak önerisinden daha geniş imlem taşır. Osmanlı kültürünün Batılılaşarak, daha geniş bir özdeksel çerçevede soluk alarak sürmesidir Tanpınar’ın savı” [DEMİRALP, 1993: 90-91].

Tanpınar’da kültürel alanın tanımlayıcı ve zengin unsurlarından birisi de mimaridir. Bu konuda uzun uzadıya durmasını bir rastlantı olarak görmemek gerekir; ‘devam’a/sürekliliğe yaptığı vurgunun bir parçası olması bakımından mimari zevk ve bu zevkin kesinti içerisinde yitirdiği anlam ve estetik yoksunluğunun eleştirilmesi çok bilinçli bir tutuma denk düşmektedir. *Yaşadığım Gibi* de dile getirdiği görüşleri oldukça nettir: “Bilmiyoruz ki bir medeniyet, her şeyden evvel derin maziden gelen bir kültür yığılması, bir kültürün toplanmasıdır. Bu yığılmanın başında şehir ve mimari eserleri gelir. Çünkü nesilleri asıl terbiye eden onlardır. Her mimarlık eseri bulunduğu şehrin hayatını bir ev tanrısı gibi farkına vardırmandan idare eder. Onların kalabalığı ruhumuzda öyle bir konser yapar ki, ömrümüzde bir kere olsun onu dinlemek fırsatını bulursak, bir daha kaybetmemek şartıyla kendimizi bulmuş oluruz” [TANPINAR, 1996: 198]. Görüleceği üzere uygarlık ve tarih bilinciyle özdeşleşmiş bir duyarlılık içerisinde bakmaktadır Tanpınar mimariye; estetik bilinci oluşturan da budur Tanpınar’da. *Beş Şehir*’de şöyle der: “Bir medeniyetten öbürüne geçerken, yahut düpedüz yaşarken kaybolan şeylerin yanı başında zamana hükmeden gerçek saltanatlar da vardır. Bir kültürün asıl şerefli tarafı da onlar vasıtasıyla ruhlara değişmez renklerini giydirmesidir...Cedlerimiz inşa etmiyorlar, ibadet ediyorlardı. Maddeye geçmesini

ısrarla istedikleri bir ruh ve imanları vardı. Taş, ellerinde canlanıyor, bir ruh parçası kesiliyordu. Duvar, kubbe, kemer; mihrap, çini, hepsi Yeşil’de dua eder, Muradiye’de düşünür ve Yıldırım’da harekete hazır, göklerin derinliğine susamış bir kartal hamlesiyle ovanın üstünde bekler. Hepsinde tek bir ruh terennüm eder” [TANPINAR, 1999b: 29 ve 122]. Bir uygarlık ve kültür unsuru olan mimari Demiralp’in de vurguladığı gibi: “Başarılmış bir kültür serüveninin simgesi olarak mimari yapıtları Osmanlı tininin koruyucularıdır, dünün bugüne bağlanmasını sağlarlar” [DEMİRALP, 1993: 53]. Ulusal bir hayatın karakterini yansıtır mimari eser: “Her mimarî eser bizim için neydi? Kim o zaman bir taşı yerinden kımıldatmaya razı olurdu? Eserlerimize o zaman nasıl sarılmıştık? Haklıydık. Çünkü biliyorduk ki, milliyet dediğimiz, bir dil, millî hayata intikal etmiş şekilleriyle bir din ve ahlâk, başta mimarî olmak üzere bir yığın sanat eseri ve tarih hatırasıdır...Çünkü onların hepsi bize, ömrümüzün bir devama bağlı olduğunu, zaman boyunca uzanan bir zincirin bir halkası olduğumuzu hatırlatır. Bu zincir, o mucizeli devam duygusuyla millî hayatın kendisidir” [TANPINAR, 1996: 198-199].

Kendi içinde salt estetik bir beğeni ögesi olmanın ya da incelmış ‘entelektüel konformizm’in ötesinde bir ilgiyle yaklaşmaktadır Tanpınar mimariye; tıpkı müzik, resim ve diğer sanat dallarına olan ilgisi gibi. Bu ilginin arkasında belirli bir düşün zemini ve kültür anlayışı vardır. Çabası “yitip gidenin” arkasından yapılan boş bir yakınmadan daha fazla bir şeye tekabül etmektedir kanımızca; yeni olanı kurmayı da içerir ancak köksüzlüğü ve sıradanlığı reddeden bir yenilik ve kurma arayışıdır bu. Ve bu anlamıyla da modernliğin ve modernleşmenin veya *daemon*’un yaratıcı yönüne kapalı değildir Tanpınar. Ancak bu, onun çelişki ve trajedisini de oluşturan zemin olmaktadır aynı zamanda; muhafazakar yanını besleyen de aynı sürece tekabül etmesi gibi. Geçmişte yaratılmış olan tüm değerlere yönelik ilgisizliği ve yeninin oluşturulması sürecindeki temelsizliği şu değerlendirmeleriyle okumak anlamlı olabilir: “Öyle sanıyorum ki, ne maziye sevmek, ne Garb’ı tanımak ve ona hayran olmak bizim için kafi değildir. Mazi nihayet geçmiş bir zamandır; bizde, ancak kendisine içimizden bir şeyler katarsak hakkıyla yaşayabilir. Biz ise “Bugün bile” değiliz; yarınız. Her neslin asıl vazifesi kendi ötesinde gelecek için olanı hazırlarken başlar. Bizim için asıl yapılması lazım gelen, memlekette yeni hayat şekilleri yaratmaktır. Biz Şark’a veya

Garb'a ancak birbirinden ayrı iki kaynağımız gibi bakabiliriz. Her ikisi de bizde ve geniş bir şekilde vardır; yani realitelerimizin içindedirler. Fakat onların mevcudiyeti kendi başlarına bir değer olamaz ve sadece böyle olması bizi, kendi hayatımızda, kendimiz için kendimize mahsus bir hayatı, geniş ve şumûllü bir terkibi yaratmaya davet eder" [TANPINAR, 2000: 42-43].

Tanpınar'ın sanat anlayışı yukarıda da belirttiğimiz üzere tıpkı mimariye olan ilgisi gibi düşünsel bir zemine dayanmaktadır. En genel anlamıyla Tanpınar'ın sanatsal yaklaşımında Nietzsche'nin Apolloncu-Dionysosçu perspektifinin belirleyici bir çerçeve olduğunu söyleyebiliriz. *Antalyalı Genç Kıza Mektup*'ta Nietzsche'yi çok okumuş olduğunu kendisi de belirtmektedir [TANPINAR, 1996: 352]. Nietzsche'ye göre bütün başarıların, yaratmaların kaynağı sanattır. Üstüninsanın bir niteliği olan yaratma eyleminin en ışıklı, en aydınlık ürünü sanatla konur ortaya. Sanat, insan için yaratıcı, doğurucu eylemdir. Üstüninsan ancak sanatla gerçekleşir. Çağını sanatla aşar, geleceğe sanatla açılır [EYÜBOĞLU, 1991: 71]. Hazzı ve dengeyi temsil eden iki Yunan tanrısı arasındaki (sembolik) çatışma ve etkileşim sanatın ve yaratıcılığın kaynağıdır. "...sanatın sürekli gelişmesi, biri Apollocu, biri Dionysosçu olan iki yönlülüğe bağlıdır...karşılıklı olarak, yeni ve güçlü doğumlar için, açıkça çatışırlar..." [NIETZSCHE, 1991: 156-157]. Apollo bir ışık, bir denge, ölçü, düzen tanrısıdır. Biçim güzelliğinin yaratıcısıdır, koruyucusudur. Dionysos'ta görülen aşırı coşkunluk, taşkınlık, kendinden geçme, onda yoktur. Dionysos, taşkınlığa kapıldıkça, kendinden geçtikçe, coştukça Apollo durgunlaşır, ölçüyü, düzeni, biçime dayanan güzelliği elden bırakmaz. O, insandaki biçime, dış güzelliğe, ölçüye dayanan iç güdüyü sever. Bu içgüdü insanı taşkınlıktan, aşırılığa düşmekten, boşluğa yuvarlanmaktan korur. İnsanı, ölçüler içinde kalan bir coşkunlukla, yaratıcılığa iter. Dionysos'la ilgili yaratıcı taşkınlık, Apollo'nun elinde biçimlenir, insana derin bir coşkunluk veren ölçüye, dengeye varır [a.g.e., s.74-75].

Hilmi Yavuz, *Huzur* romanının düşünsel yapısını, Tanpınar'ın Nietzsche'den esinlenmesiyle ilişkilendiriyor: "Tanpınar'ın estetiği, özellikle onun müzik ve plastik sanatlar karşısındaki tavrı, doğrudan doğruya, Nietzsche'nin sistemine bağlanıyor" [YAVUZ, 1987: 54]. Nietzsche'de müzik: "insanı kendi varlık sınırlarının ötesine

geçirir, insan musîki ile kendini aşar, istencin bütün baskılarından sıyrılır; istençdışı bir uyum içinde kendi özünün mutluluğunu duyar, sevince kapılır” [EYÜBOĞLU, 1991: 73]. Tanpınar şiir ve rüya üzerine yazdığı bir makalesinde ise şunları söylemektedir: “Musîki gibi, büyük manzaralar da uyandırdıkları sonsuzluk duygusuyla bizi ezerler. Açık havadan çok defa yorgun ve harap, fakat daima büyük bir keşifle zengin döneriz. Bu kainatla denk ölüm düşüncesidir. Musiki daima oluş halindedir. Zaman gibi ve onun nizamıyla kendi kendisini yiyerek büyür, kendinde doğar ve kendinde ölür...Musiki giydirilmiş zamandır... Düşünceyi değil nabızı idare eder” [TANPINAR, 1998: 36-37].

Tanpınar’da müziğin, sanat anlayışında etkili bir öge olduğunu Moran’ın *Huzur*’u yorumlamasında da görmek mümkün; Moran, *Huzur*’daki kurguyla müzikalite bağını romanın bölümlerini oluşturan dört kişiliği özellikle bir senfoninin düzenlenişine benzeştirerek kuruyor. *Huzur*, “İhsan”, “Nuran”, “Suat” ve “Mümtaz” başlıklarını taşıyan dört bölümden oluşmaktadır. Moran’a göre bölümlerin her biri belli bir duygunun, bir ruh halinin egemen olduğu “movement”lar gibi kullanılmıştır: “birinci bölüm sıkıntılı, ikincisi neşeli, üçüncüsü melankolik, dördüncüsü çok sıkıntılı”dır; hatta Moran, her bir bölümün de kendi içerisinde belirli temalar ve motiflerle işlendiğini düşünmektedir [MORAN, 1999: 207]. Bizce oldukça ilgi çekici ve yaratıcı bir yorumda bulunmakla birlikte, Moran kendi yorumunda belli bir tahdit payını belirtir gerçi ama; yorumuna cevaz verecek kaynak olarak da Tanpınar’ı göstermekte ve bize göre daha da anlamlı bir değerlendirmeye ulaşmaktadır. Moran’ın aktarımıyla Tanpınar Yaşar Nabi’ye yazdığı bir mektupta şu açıklamayı yapmaktadır: “Fakat hayatımda asıl çalışma devresi, garp musikisini tatmaya başladığım zaman açıldı (...) Kompozisyon için de örneğim musîki olmuştur” [a.g.e., s.207 ve TANPINAR, 1996: 307].

Hilmi Yavuz zaman-mekan anlayışını merkeze alarak Tanpınar’ın estetik anlayışının Nietzsche’ci yaklaşımla örtüşen bir yanı olduğunu vurgulayan bir yorumda bulunmaktadır: “İnsanı Doğa’nın içinde erimeye götüren müzik, *zamânın* anlamını veriyorsa, *mimari* de mekanın anlamını verir. Böylece Tanpınar musîki ile zaman, mimari ile de mekan arasında bağıntı kurar; Nietzsche’nin eski Yunan kültürünün temelinde gördüğü Dionysos/Apollon karşıtlığını, eski Osmanlı kültürünün de temeline yerleştirir. Eski Osmanlı yüksek tabaka kültürü (kent kültürü), coşkunun ölçsüzlüğü

dile getiren musîki ile, bu coşkuyu dengeli bir ölçülülükle sınırlayan mimari arasındaki uyumla belirlenir” [YAVUZ, 1987: 56].

“Debussy’yi, Wagner’i sevmek ve Mahur Beste’yi yaşamak, bu bizim talihimizdi” [TANPINAR, 2000: 140], diyen Tanpınar’ın, yukarıda da değindiğimiz gibi “giydirilmiş zaman” olarak gördüğü müziğe kültürel bir öge olarak bakmasının ardında da uygarlık ve tarih bilinciyle özdeşleşmiş bir duyarlılık vardır. Yaşar Nabi’ye yazdığı bir mektupta şunları söylemektedir: “Biz Türkler, burada da bütün hayatımız gibi parçalanmış yaşıyoruz. Kaç türlü musîkimiz var? Hayatımıza kaç türlü zevk hakim? Cemiyetimizin bence en büyük meselesi, medeniyet ve kültür değiştirmesidir...Bu değişikliğin, yahut ikiliğin en zalim şekilde kendini hissettirdiği nokta da musîki zevkimizdir. Çünkü musîki bir milletin zamana tasarruf şeklidir” [TANPINAR, 1996: 307]. Zevksizliğe ve sıradanlığa karşı olan tutumu görüleceği üzere burada da Tanpınar’ın temel sorunsallarındandır. Yenileşme tasavvurunun köktencilğine karşı gelenek ve belleği bir kez daha çağırmaktadır Tanpınar. Walter Benjamin şunları söylemişti: “Bir nesnenin hakikiliği, maddi varlığından tarihsel tanıklığına değin, başlangıçtan bu yana o nesnede gelenekleşmiş olanların bütününden oluşur. Tarihsel tanıklık maddi varlıktan temellendiğinden, birinci ögenin insanlarla bağını kesen yeniden-üretim, ikincisinin, yani tarihsel tanıklık ögesinin de sarsıntı geçirmesine yol açar. Sarsıntı geçiren, yalnızca bu ögedir hiç kuşkusuz; ancak tarihsel tanıklıkla birlikte zarar gören, nesnenin otoritesinden başka bir şey değildir” [BENJAMIN, 1995: 49]. Benjamin bu değerlendirmesini farklı bir bağlamda, “teknğin olanaklarıyla yeniden üretilebildiği çağda sanat yapıtı”nın hakikiliğini soruşturduğu bir yerde yapmıştı. Tanpınar’da yitirilmiş, geleneğe ve ‘hakiki’ olana yönelik ilgiyi Benjamin’in kullanımıyla bir tür ‘tarihsel tanıklık’ istemi olarak okumak da mümkün olabilir. Fakat Tanpınar’ın tanıklığı müzik bağlamında trajiktir; çünkü “Bir kültürün musîki anlayışı, zekasının zamana en yüksek tasarruf şekli, yani kudretini harcamak tarzıdır” [TANPINAR, 1998: 37], diyen Tanpınar için başka bir yerde “Şimdi, İstanbul bahçelerini ve bütün memleket peyzajını zaman zaman zevksiz ve seviyesiz bir neşe veya âdeta mihanikî bir melâl ile dolduran ve birkaç mevsim her zevk sahibini rahatsız ettikten sonra yerini kendinden daha korkuncuna terkedip kaybolan o tatsız, tuzsuz moda şâhelerleri, onları birbiri ardınca vücuda getiren ustaları, fazla rağbet uğruna

dünyanın en aslî san'at an'anelerinden birini en değersiz bir seviyede devam ettiren muganni ve muganniyeleri, bestekârlarıyla bu san'at, ancak ârâzındaki şiddete hayret edilebilecek bir inkırazı göstermektedir" [TANPINAR, 1996: 362]; diyebilmek gerçekten de trajik olmalıdır, denebilir.

Devam düşüncesine yaptığı vurgu ve verdiği önem bağlamında, bir uygarlığın yapı taşı olarak gördüğü kültürel unsurlara yönelik duyarlılığı tıpkı diğer kültür öğelerinde olduğu gibi müzik olgusu için de son derece önemlidir Tanpınar'da. Abacı'nın da saptadığı üzere Tanpınar: "kültürel bütünselliğin ve sürekliliğin yitirilişinin kimlik bunalımının ana nedeni olduğunu düşünüyordu. İtirazı, geçmişin kültürünün geçmişin siyasal rejimi ile özdeşleştirilmesine ve bu nedenle tasfiye edilmek istenmesinedir. Türk müziği, uygarlığın temel taşı olmak gerekirken bu bunalımdan en çok nasibini almış türüdür. Geçmişini Hititler'de ve Sümerler'de, geleceğini Batı'da arayan, Orta Asya'nın pentatonik ezgilerine uyduğu iddiasıyla asıl "milli musîki" olarak halk müziğini ilan eden yeni düzenle çatışmaya girmez yine de, kültürün organik sürekliliğini benimseyerek sessiz bir tepkiyi seçer Tanpınar" [ABACI, 2000: 80].

11. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada, giriş kısmında da belirtildiği gibi, Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin bir 'okuma'sının yapılmaya çalışılması öncelikli amaç olarak belirtilmişti. Bu okuma uğraşısında Tanpınar'ın yapıtları ve düşünceleri deyim yerindeyse bu sürece 'vesile' edilmiştir. Ancak bu 'vesile etme' durumu tek başına Tanpınar'ın ne yapıtlarını ne düşüncelerini ne de kişiliğini gölgeleme ya da ikincil bir duruma düşürme niyetini asla taşımamıştır. Bilakis Tanpınar'ı bir 'ana metin/gövde' olarak okumaya 'cesaret' edemeyişimiz söz konusu 'vesile etme' durumunun asıl gerekçesini oluşturmuştur. Belki mevcut metnin 'bütünlüklü' olamayışının ve bağlantılarının 'eksik' kalışını da bu gerekçeye bağlamak gerekir; ki biz bu zafiyeti ve sorumluluğu severek kabulleniyoruz. Bu zafiyet eksikliğini ve sorumluluğu üstlenmek, irademizin öznel boyutunu yansıttığı gibi ama aynı zamanda 'metin' algımızla da ilgilidir; bu algı öncelikle *diyalojik* okumaya verdiğimiz değere ardından da *anlamanın bir noktada sabitlenemeyeceği* ve her okumanın *eksik bir okuma* olacağı ilkesini kabul etmemizle ilgilidir. Ancak bu ilkelere uygun bir okuma gerçekleştirdiğimiz iddiasında olmadığımızı da belirtmek gerekir.

Tanpınar bir geçiş döneminin insanıydı ve bu durum onun yaşama bakışını, düşüncelerini, sanat anlayışını, yapıtlarının temalarını derinden etkileyen ve belirleyen başlıca unsur olmuştur. Toplumsal dönüşümün köklü olduğu tarihsel momentler toplumlara ve tek tek bireylere yeni 'imkan'lar, yeni umutlar ve yeni tasavvurlar sunabileceği gibi hiç umulmadık gelişmeler ve 'imkansızlık'lar da sunabilir; bu kaçınılabilecek bir durum olmadığı gibi tersine sosyolojinin ve tarihin nerdeyse 'kendiliğinden' ve sıradan bilgisidir. Osmanlı-Türk modernleşme deneyimi de böylesi bir tarihsel-toplumsal momente işaret etmektedir ve Tanpınar bu momentin belki de en duyarlı tanıklarından birisidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesinde ve kültürel ortamında toplumsallaşan Tanpınar bir yandan imparatorluğun tasfiyesine tanık olurken diğer yandan da yeni bir uygarlık ve kültürü temsil eden Cumhuriyet'in ve ülkenin kuruluşunun da tanığıdır. Tanpınar'ın Cumhuriyet devrimleri ve ilkelerine ve onun amaç olarak önüne koyduğu uygarlık anlayışına bağlılıkta hiçbir tereddüdü yoktur, Atatürk için ve Cumhuriyet Devrimi'ne dair şöyle demektedir: "Türk inkılabının

yürüyüşündeki çabukluk, elindeki kuvvetleri beyhude yere yormadan neticeyi almak isteyen bir kumandanın iradesini ilk bakışta gösterir. Bizi üç adımda en koyu ortaçağdan muasır dünyaya ulaştırdı...İlk işi, kurtarılan vatanın gelecek zaman içindeki emniyetini kuracak olan Cumhuriyet rejimi, bu inkılapların başında gelir. Sonra birbiri ardınca geniş dünya ile aramızdaki duvarlar kalkar, yavaş yavaş Türk milleti muasır hayatın içinde kendini idrak eder oldu” [TANPINAR, 1996: 87-106]. Böylesine coşkunca sahiplendiği Cumhuriyet’le ve Atatürk devrimleriyle bir sorunu ömrünce olmamıştır Tanpınar’ın ve bu konuda oldukça samimidir: “Atatürk’ün yaptığı ve başladığı hiçbir şey yoktur ki, bizi özlediğimiz bütünlüğe götürmesin....Gözlerini hayata yumduğu zaman modern Türkiye batılılaşma hareketini başarmış, medeniyet değişmemizin ikinci merhalesi olan sanayileşme devrinin kapısına gelmişti...Onun realite duygusu, vazife hissi, milli davalarda maceradan sakınması, ferdi hayatından ihtirası bir kalemde tarh etmesi, daima bir kuvvetler ve imkanlar muhasebesinde yaşamasını sağlayan muvazene ve ölçü fikri, her şeyden evvel bir hukuk devleti adamı olması, ekip adamı olması bu hayata onu taklit etmesi için değil, -çünkü bu imkansızdır-gerektiği gibi eğildikçe bize yardım eder, bizi iyiye doğru götürür” [a.g.e., s.112-113].

Çalışma boyunca da sıklıkla belirttiğimiz üzere Tanpınar ‘devam’ fikrine yaptığı vurguyla yeninin imkanlarını aramıştır hep. Cumhuriyet’le birlikte yaşanan kırılmanın kaçınılmazlığının en fazla farkında olan da yine kendisidir. Kırılmaya yönelik tepkisi yıkıcı olmak bir yana yapıcıdır; bu yapıcılık sürekliliklerin de farkında olmanın altını çizen bir yaklaşımdır. “1923’de başlayan tasfiye, eski ile yeni arasındaki bu denksiz mücadeleye son verir. İçimizde yaşayan bu yarı ölü hayat şekillerini, yeni terkipte fonksiyonu kalmamış bazı müessese artıklarını hayatımızdan çıkarınca birdenbire onu büyük hakikatinde görmeye başladık (...) Bizim için asıl olan miras, ne mazidedir, ne de Garp’tadır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır. Onu yakaladığımız, onun meseleleri üzerinde durduğumuz, onlarla yoğrulduğumuz, bu meseleleri fikir hayatımızın zaruri yol uğrakları gibi değil, temeli olarak kabul ettiğimiz zaman tarihin ve hususi coğrafyamızın bize yüklediği büyük role erişeceğiz. O zaman “devam”ın zinciri tekrar içimizde bağlanacak ve biz muasır dünyada, birleştirici çehremizle ve bu çehreyi teşkil eden hayat çerçevesi ile kendimize layık yeri alacağız. Birbirini anlamayan iki alemin ortasında, bir düğüm noktasında yaşamış olmanın bize

yüklettiği zahmetler, o zaman gerçek ve ön safta hayatın nimetleriyle ödenecektir” [a.g.e., s.42-43]; bu tespitleri yapıcı yaklaşımının bir tezahürü olarak yorumlamak mümkün görünmemektedir. Tanpınar’ın geçmişe yönelik vurgusunu da bu yapıcılık bağlamında değerlendirmek bir zorunluluktur.

“Ben bir çöküşün esteti değilim” diyen Tanpınar topluma, hayata, dünyaya yeni ‘imkanlar’ın arayışı bağlamında hep estetik bir duruşla ve oluşturmaya çabaladığı bir estetiğin içinden bakmaya çalışmıştır. Sıradan gündelik bir olaya bakarken ya da çetrefil bir sanat/felsefe sorununda dahi bu tutumunda bir ısrarın peşinde olmuştur. Onda hiçbir şey rastlantısal bir anlayışın zaviyesinden bakılarak değerlendirilmemiştir; bir ‘bilgi rejimi’nin içinden konuştuğu ve baktığı kesindir.

“Hatırlamak isteyen her modern bakışın taşıdığı bir risk var: Geçmiş, hatırlayanın kurgusundan ibaret kılmak; dağılıp gitmiş bir geçmişe, bugünün ihtiyaçlarını karşılamak üzere, bugünün öznelliğinden bakmak. Belki de bu yüzden hatırlama çabalarının çoğu, hatırlayanın hülyalarına ayna tutacak bir köken arayışına dönüşür; bugünü anlamlı kılacak, sürekliliği olduğu düşünülen bir kültürün savunusuna, hatırlama çabasının kendisini savunmaya varır. Geçmişe bakmak, onun dönüp bize bakması demek değildir her zaman. Yüzümüzü geçmişe dönmek, onun yüzünü bize dönmesi anlamına gelmeyebilir” [GÜRBİLEK, 1995: 11]. Tanpınar’ın bu riski alıp sanata dönüştürdüğünü söyleyen Gürbilek’in yorumunu oldukça anlamlı buluyoruz. Bu yorumu Benjamin’in aşağıdaki yaklaşımıyla birlikte ele aldığımızda hem Tanpınar’a hem de kendi modernleşme ve modernlik tecrübemize bakarken uygun bir çerçeveyi sunabileceğini düşünmekteyiz: “Geçmişin gerçek yüzü hızla kayıp gider. Geçmiş, ancak göze görüldüğü o an, bir daha asla geri gelmemek üzere, bir an için parıldadığında, bir görüntü olarak yakalanabilir...Geçmiş tarihsel olarak dile getirmek, o geçmiş “gerçekte nasıl olduysa, öyle” bilmek değildir. Buna karşılık, bir tehlike anında parlayıverdiği konumuyla, bir anıyı ele geçirmek demektir...önemli olan geçmişe ilişkin bir görüntüyü, tehlike anında tarihsel özneye ansızın gözüktüğü biçimiyle korumaktır. Tehlike, hem geleneğin varlığına, hem de o geleneğin seslendiklerine yöneliktir...Her çağda yapılması gereken, geleneği, onu alt etmek üzere olan konformizmin elinden bir kez daha kurtarmak için çaba harcamaktır” [BENJAMIN, 1995: 35].

KAYNAKÇA

- ABACI, Tahir.**, Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar'da Müzik, Pan Yayıncılık, İstanbul-2000.
- AHMAD, Feroz.**, Modern Türkiye'nin Oluşumu, Kaynak Yayınları, İstanbul-1999.
- AKTAR, Cengiz**, Türkiye'nin Batılılaştırılması, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1993.
- ALPTEKİN, Turan.**, Ahmet Hamdi Tanpınar Bir Kültür Bir İnsan, İletişim Yayınları, İstanbul-2001.
- ALVER, Köksal.**, "Edebiyat ve İdeoloji: A.H. Tanpınar'ın Romanlarında İdeolojik Örgü", *Hece*, sayı: 61, Ankara-2002.
- ATATÜRK, Gazi M. Kemal.**, Söylev Cilt I-II, (Basıma Hazırlayan: Ord.Prof.Dr. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu), Çağdaş Yayınları, İstanbul-1987.
- AYTAÇ, Gürsel.**, "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Çağ ve Toplum Hicvi: Saatleri Ayarlama Enstitüsü", "*Bir Gül Bu Karanlıklarda*" içinde (der: Abdullah Uçman ve Handan İnci), Kitabevi Yayınları, İstanbul-2002.
- AYVAZOĞLU, Beşir.**, "Saatleri Ayarlama Enstitüsü Yahut Bir İnkıraz Felsefesi", *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* içinde (s. 408-422), Dergâh Yayınları, İstanbul-1999c.
- BAKER, Ulus.**, "Ulusal Edebiyat Nedir?", *Toplum ve Bilim*, Sayı:81, 1999.
- BEHAR, E. Büşra.**, İktidar ve Tarih, Afa Yayınları, İstanbul-1996.
- BELGE, Murat.**, "Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* 1. Cilt içinde, İletişim Yayınları, İstanbul-1983.
- "Kültür", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* 5. Cilt içinde, İletişim Yayınları, İstanbul-1983.
- BENJAMİN, Walter.**, Pasajlar, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1995.

- BERKES, Niyazi.**, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul-1978.
- BERMAN, Marshall.**, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor, İletişim Yayınları, İstanbul-1994.
- BORA, Tanıl.**, Türk Sağının Üç Hali, Birikim Yayınları, İstanbul-1999.
- BORATAV, Korkut.**, Türkiye’de Devletçilik, Gerçek Yayınevi, İstanbul-1974.
- ., Türkiye İktisat Tarihi 1908-1985, Gerçek Yayınevi, İstanbul-1988.
- ÇİĞDEM, Ahmet.**, Aydınlanma Felsefesi, Ağaç Yayınları, İstanbul-1993.
- ., Taşra Epigi “Türk” İdeolojileri ve İslamcılık, Birikim Yayınları, İstanbul-2001.
- DEMİRALP, Oğuz.**, Kutup Noktası, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1993.
- ERTUĞRUL, Kürşat.**, “Türkiye’de Batılılaşma-Modernleşme Sorunu Bağlamında A.H.Tanpınar”, *Toplum ve Bilim*, Sayı:81, 1999.
- EYÜBOĞLU, İ. Zeki.**, Nietzsche Eylem Ödevi, Broy Yayınları, İstanbul-1991.
- FELDMAN, Walter.**, “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde Zaman, Bellek ve Özyaşamöyküsü”, “*Bir Gül Bu Karanlıklarda*” içinde (der: Abdullah Uçman ve Handan İnci), Kitabevi Yayınları, İstanbul-2002.
- GIDDENS, Anthony.**, Modernliğin Sonuçları, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1994.
- ., Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori, Metis Yayınları, İstanbul-2000.
- GÜRBİLEK, Nurdan.**, Yer Değiştiren Gölge, Metis Yayınları, İstanbul-1995.
- ., Kötü Çocuk Türk, Metis Yayınları, İstanbul-2001.
- GRAMSCI, Antonio.**, Hapishane Defterleri, Belge Yayınları, İstanbul-1986.

HABERMAS, Jürgen., “İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1993.

—————, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, Postmodernizm içinde, (der: Necmi Zeka), Kıyı Yayınları, İstanbul-1994.

HAMILTON, Peter., “The Enlighment and The Birth of Social Science” Modernity: An Introduction to Modern Societies içinde (ed: Stuart Hall and others), Blackwell Publishers, Massachusetts-2000.

HANİOĞLU, Şükrü., “Batıcılık”, “Türkçülük” ve “Osmanlıcılık” maddeleri, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* 5. Cilt içinde, İletişim Yayınları, İstanbul-1985.

HORKHEIMER, Max., Akıl Tutulması, Metis Yayınları, İstanbul-1990.

IŞIN, Ekrem., “Osmanlı İlimiye Sınıfının Romanı: Mahur Beste”, *kitap-lık*, sayı: 40, İstanbul-2000.

İNSEL, Ahmet., Düzen ve Kalkınma Sürecinde Türkiye, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1996.

İREM, Nazım., “Muhafazakar Modernlik ve Türkiye’de Bergsonculuk”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82, İstanbul-1999.

JUSDANIS, Gregory., Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür, Metis Yayınları, İstanbul-1998.

KADIOĞLU, Ayşe., Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, Metis Yayınları, İstanbul-1999.

KAHRAMAN, H. Bülent., Yahya Kemal Rimbaud’yu Okudu Mu?, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1997.

-----, “Yitirilmemiş Zamanın Ardında: Ahmed Hamdi Tanpınar ve Muhafazakar Modernliğin Estetik Düzlemi”, *Doğu Batı*, Sayı:11, 2000.

KANSU, Aykut., 1908 Devrimi, İletişim Yayınları, İstanbul-2001.

KAPLAN, Mehmet., Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 2.Cilt, Dergah Yayınları, İstanbul-1999.

-----, “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”, “*Bir Gül Bu Karanlıklarda*” içinde (der: Abdullah Uçman ve Handan İnci), Kitabevi Yayınları, İstanbul-2002.

KARPAT, H. Kemal., Türk Demokrasi Tarihi, Afa Yayınları, İstanbul-1996.

KAYGI, Abdullah., Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma, Gündoğan Yayınları, Ankara-1992.

KEYDER, Çağlar., “Türk Demokrasisinin Ekonomi Politikası”, *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, (Derleyenler: İrvin Cemil Schick ve Ahmet Tonak), Belge Yayınları, İstanbul-1998.

KEYMAN, E. Fuat., Türkiye ve Radikal Demokrasi, Bağlam Yayınları, İstanbul-1999.

-----, “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, *Doğu Batı*, Sayı:16, 2001.

KILIÇBAY, M. Ali., “Osmanlı Batılılaşması”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* 1. Cilt içinde, İletişim Yayınları, İstanbul-1985.

KOÇAK, Cemil., “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt I*, içinde (cilt editörü: Mehmet Ö. Alkan), İletişim Yayınları, İstanbul-2001.

KÖKER, Levent., Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yayınları, İstanbul-1990.

MARDİN, Şerif., Türkiye’de Din ve Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul-1991a.

- ., Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul-1991b.
- ., Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul-1995.
- ., Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul-1998.
- ., Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İletişim Yayınları, İstanbul-2000.
- MORAN, Berna.**, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I, İletişim Yayınları, İstanbul-1999.
- NACİ, Fethi.**, 100 Soruda Türkiye’de Roman ve Toplumsal Değişme, Gerçek Yayınevi, İstanbul-1990.
- NIETZSCHE, Friedrich.**, “Tragedya’nın Doğuşu”, *Nietzsche Eylem Ödevi* içinde (der. ve çev: İsmet Zeki Eyüboğlu), Broy Yayınları, İstanbul-1991.
- OKTAY, Ahmet.**, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı 1923-1950, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-1993.
- ., “Tanpınar: Bir Tereddütün Adamı”, *Defter*, Sayı:23, 1995.
- ORTAYLI, İlber.**, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İletişim Yayınları, İstanbul-2001.
- OĞUZERTEM, Süha.**, “Hasta Saatler, Bozuk Sıhhatler: *Enstitü* Sorununa Babasız Bir Yaklaşım”, *Defter*, Sayı: 23, 1995.
- ÖZBEK, Meral.**, Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski, İletişim Yayınları, İstanbul-1994.
- ÖZKAZANÇ, Alev.**, ve **KOZAKLI, S.Tamer.**, Cumhuriyet Türkiye’sinde Toplumsal ve Kültürel Dönüşümler, Yayınlanmamış Çalışma, Ankara-1993.
- PAMUK, Orhan.**, “Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi”, *Defter*, Sayı: 23, 1995.

- PAMUK, Şevket.**, 100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914, Gerçek Yayınevi, İstanbul-1988.
- PARLA, Taha**, Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm, İletişim Yayınları, İstanbul-1989.
- POOLE, Ross.**, Ahlak ve Modernlik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul-1993.
- SHAW, Stanford.**, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Azınlıklar Sorunu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* 4. Cilt içinde, İletişim Yayınları, İstanbul-1985.
- TANÖR, Bülent.**, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1999.
- TANPINAR, A. Hamdi.**, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Mektupları, (der:Zeynep Kerman) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara-1974.
- ., Yaşadığım Gibi, Dergâh Yayınları, İstanbul-1996.
- ., 19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi. 8. Baskı: Çağlayan Kitabevi, İstanbul-1997.
- ., Edebiyat Üzerine Makaleler, (der: Dr.Zeynep Kerman) Dergâh Yayınları, İstanbul-1998.
- ., Mahur Beste, Dergâh Yayınları, İstanbul-1999a.
- ., Beş Şehir, Dergâh Yayınları, İstanbul-1999b.
- ., Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Dergâh Yayınları, İstanbul-1999c.
- ., Sahnenin Dışındakiler, Dergâh Yayınları, İstanbul-1999d.
- ., Huzur, Dergâh Yayınları, İstanbul-2000.
- ., Yahya Kemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-2001.
- TEZEL, Yahya S.**, Cumhuriyet Döneminin İktisat Tarihi, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul-2000.

TİMUR, Taner., Osmanlı Kimliği, İmge Kitabevi, Ankara-2000.

—————, Türk Devrimi ve Sonrası, İmge Kitabevi, Ankara-2001.

TOPRAK, Binnaz., “Dinci Sağ”, *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, (Derleyenler.: İrvin Cemil Schick ve Ahmet Tonak), Belge Yayınları, İstanbul-1998.

TOURAINÉ, Alain., Modernliğin Eleştirisi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1994.

TUNCAY, Mete., “Siyasal Tarih”, *Çağdaş Türkiye* içinde (der: Sina Akşin), Cem Yayınları, İstanbul-1990.

TURAN, Şerafettin., Türk Kültür Tarihi, Bilgi Yayınları, Ankara-1990.

TÜRKÖNE, Mümtaz., İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul-1991.

WEBER, Max., Sosyoloji Yazıları, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul-1993.

YAVUZ, Hilmi., Kültür Üzerine, Bağlam Yayınları, İstanbul-1987.

YEĞEN, Mesut., “Türk Devlet Söylemi ve Cumhuriyet Kurumları”, *Mürekkep*, Sayı: 5, Ankara-1995.

—————, “Türk Tarih Tezi ve Tarih Yazımı”, *Mürekkep*, Sayı: 6, Ankara-1996.

ZURCHER, J. Erik., Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, İletişim Yayınları, İstanbul-2000.

ÖZGEÇMİŞ

1970 Ankara doğumlu olan Yaşar Suveren, ilk, orta ve lise eğitimini bu şehirde tamamlamış; 1998 yılında Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olmuştur. Üniversite eğitimi sırasında Ankara'da ve 1999-2000 yılları arasında da İstanbul'da özel araştırma firmalarında araştırmacı olarak çalışmıştır. 13.11.2000 tarihinden bu yana Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

