

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR ANA BİLİM DALI**

**DOĞU BATI TARTIŞMALARI EKSENİNDE TÜRKİYE’DE
MODERNLİK VE MUHAFAZAKARLIĞIN DÖNÜŞÜMÜ**

Halil İbrahim GÜREL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Mikail UĞUŞ

AĞUSTOS - 2022

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

**DOĞU BATI TARTIŞMALARI EKSENİNDE TÜRKİYE’DE
MODERNLİK VE MUHAFAZAKARLIĞIN DÖNÜŞÜMÜ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Halil İbrahim GÜREL

Enstitü Anabilim Dalı : Kültürel Çalışmalar

**“Bu tez 18/08/2022 tarihinde yüzyüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Yusuf ADIGÜZEL	Başarılı
Doç. Dr. Mikail UĞUŞ	Başarılı
Doç. Dr. Rahman DAĞ	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Halil İbrahim GÜREL

18/08/2022

ÖNSÖZ

Akademik merhaleimde amacım hep anlamak ve anlamlandırmak üzerineydi. Bence sosyal bilimlerin başarısı, insanlara içinde yaşadığı toplumu anlayabileceği, anlamlandırabileceği bir imkan sunuyor olmasıdır. Türkiye toplumunu anlamak da edebiyatını, tarihini, sinemasını, sosyolojisini anlamaktan geçiyor. Bu anlamda doğrusuyla, yanlışıyla Kültürel Çalışmalar bölümü önce kendimi anlamamın, sonra da yaşadığım toplumu anlamlandırmamın, geçmiş ve bugünün arasında bir bağ kurabilmemin vesilesi oldu. Bu tezin yazılmasına ve tamamlamasına vesile olmuş, fikirleriyle, sohbetleriyle yanımda olan dostlarıma teşekkür ederim.

Halil İbrahim GÜREL

18/08/2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: MODERNLİK VE MUHAFAZAKARLIK TARTIŞMALARI	2
1.1. Osmanlı’da Muhafazakarlığın Doğuşu ve İslamcılık Düşüncesi	3
1.2. Batı ile İlk Düşünsel İlişkiler, Bilim Anlayışı, Yayınlar ve Kişiler	6
1.3. Doğu-Batı Tartışmalarında Önemli Bir Düşünür: Hilmi Ziya Ülken.....	9
1.4. Erken Cumhuriyet Dönemi ve Cumhuriyetçi Muhafazakarlar.....	134
2. BÖLÜM: DOĞU-BATİ KAVRAMLARININ TÜRKİYE’DEKİ SERENCAMI	
.....	17
2.1. Selahattin Hilav ve Türkiye’de Doğu-Batı Tartışmaları	18
2.2. Modernleşme Sürecinde Kent Tartışmalarını Anlamak	17
2.3. Osmanlı Toplumsal Yapısı Merkezi Feodal Midir?	19
2.4. İslam ve Tasavvuf Felsefesinden Ekonomi ve Mülkiyet İlişkilerine Bakış	20
3. BÖLÜM: TÜRKİYENİN TOPLUMSAL YAPISI VE DEĞİŞİM	
DİNAMİKLERİ.....	24
3.1. Erken Cumhuriyet Döneminde Toplumsal Yapı Tartışmaları	24
3.2. Siyasal Hareketlerin İkilemi ve Toplumsal Değişme	26
3.3. 60’lı Yıllara Bir Odak: İdris Küçükömer ve Mübeccel Kıray.....	30
3.4. Selahattin Hilav’ın Çeviri Faaliyetleri.....	37
3.5. Edebiyat Tartışmaları Odağından Düşünce Dünyası ve Siyaset İkilemine.....	39
3.6. Sekülerlik ve Modernizm Kiskacında Muhafazakarlık.....	39
SONUÇ	45
KAYNAKÇA.....	48
ÖZGEÇMİŞ	51

ÖZET	
Başlık: Doğu Batı Tartışmaları Ekseninde Türkiye’de Modernlik ve Muhafazakarlığın Dönüşümü	
Yazar: Halil İbrahim GÜREL	
Danışman: Doç. Dr. Mikail UĞUŞ	
Kabul Tarihi: 18/08/2022	Sayfa Sayısı: iii(ön kısım) + 50 (ana kısım)
Osmanlı İmparatorluğu’nda askeri modernleşme hareketlerinin başladığı dönem itibariyle yenilikçilik, tanzimat ve meşrutiyet hareketleri cumhuriyet öncesi geçiş dönemi ve erken cumhuriyet dönemi, bugünün Türkiye’sini anlamayı kolaylaştırabilir. 1940’lı yıllardan 1960’lı yıllara kadar yaşanan süreç günümüz moderleşme tartışmalarının da temeli olmuştur. Bu dönem Türkiye’nin düşünce dünyasında önemli bir aşamayı ifade etmektedir. Bu dönemde gerçekleştirilen düşünsel tartışmalar uzun yıllar sosyal bilimler alanının temel tartışma odağını oluşturmuş ve gerek tarih, edebiyat, sosyoloji gibi temel sosyal bilimler alanlarını, gerekse de kültürel çalışmalar ve doğu-batı çalışmaları gibi disiplinler arası alanı doğrudan etkilemiştir. 60’lı yıllarda tartışılan en önemli meselelerden biri de Türkiye’nin doğulu bir toplum mu, yoksa batılı bir toplum mu olduğu üzerinedir. Bu tartışmaların merkezi siyaset, akademi ve edebiyat alanlarına genişlemiştir. Türkiye’nin doğulu mu, batılı mı, feodal mi, kapitalist mi olduğu tartışmaları beraberinde modernlik muhafazakarlık tartışmalarını da barındırmıştır. Tez boyunca bu iki düşünce ortamına dair Türkiye’nin fikir insanlarının tezleri ele alınmış ve tartışılmıştır. Gerek sanat alanında, gerekse felsefe alanındaki çalışmalarda her daim göz önünde bulundurduğu bir gerçeklik, Osmanlı ve Türkiye’nin toplumsal yapısı gerçekliği öne çıkmaktadır. Bu çalışmanın temel amaçlarından biri Türkiye’nin düşünce dünyasında Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyetine dönüşen doğu-batı ve modernlik-muhafazakarlık tartışmalarını anlamak ve edebiyat, felsefe, siyaset odağında hangi öznelliklerin öne çıktığını anlamak, sorgulamak ve yorumlamaktır.	
Anahtar Kelimeler: Doğu, Batı, Modernlik, Muhafazakarlık, Toplumsal Yapı	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Transformation of Modernity and Conservatism in Turkey On The Axis of East-West Debates	
Author of Thesis: Halil İbrahim GÜREL	
Supervisor: Assoc. Prof. Mikail UĞUŞ	
Accepted Date: 18/08/2022	Number of Pages: iii(pre text) + 50 (main body)
As the military modernization movements started in the Ottoman Empire, innovation, reform and constitutionalism movements, the pre-republic transition period and the early republican period can make it easier to understand today's Turkey. The process from the 1940s to the 1960s has also been the basis of today's modernization discussions. This period represents an important stage in Turkey's world of thought. The intellectual debates held in this period have been the main focus of discussion in the field of social sciences for many years and have directly affected both basic social sciences such as history, literature and sociology, as well as interdisciplinary fields such as cultural studies and east-west studies. One of the most important issues discussed in the 60s was whether Turkey was an eastern or a western society. The center of these debates has expanded to the fields of politics, academia, and literature. Discussions about whether Turkey is eastern or western, feudal or capitalist, have also included discussions of modernity and conservatism. Throughout the thesis, the theses of Turkey's intellectuals about these two thought environments were discussed and discussed. A reality that he always considers both in the field of art and in the field of philosophy, the reality of the social structure of the Ottoman Empire and Turkey comes to the fore. One of the main purposes of this study is to understand the debates between east-west and modernity-conservatism that transformed from the Ottoman Empire to the Turkish Republic in Turkey's world of thought and to understand, question and interpret which subjectivities stand out in the focus of literature, philosophy and politics.	
Keywords: East, West, Modernity, Conservatism, Social Structure	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Osmanlı İmparatorluğu'nda askeri modernleşme hareketlerinin başladığı dönem itibariyle yenilikçilik, tanzimat ve meşrutiyet hareketleri cumhuriyet öncesi geçiş dönemi ve erken cumhuriyet döneminin anlaşılmasını kolaylaştırabilir. 1940'lı yıllardan 1960'lı yıllara kadar yaşanan süreç günümüz modernleşme tartışmalarının da temeli olmuştur. Bu dönemde modernlik, muhafazakarlık, yenileşme hareketleri, Türkiye'nin toplumsal yapısı, diyalektik düşünce, felsefe akımları akademinin ve siyasetin temel odağı haline gelmiştir, bu çalışmanın konusu bu odağı anlamaktan mülhemdir. Türkiye'de akademik, felsefi ve siyasal alandaki tartışmalarda önemli bir yer teşkil eden 1960'lar döneminin düşünce ortamı ile süregelen süreç ve yakın dönem modernlik muhafazakarlık tartışmaları da çalışma kapsamında incelenecektir.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amaçlarından biri Osmanlı'nın ve Türkiye'nin toplumsal yapısının yerini anlamak ve hangi öznellikleri tartıştığını sorgulamaktır. Bir diğer amaç ise bu tartışmaların modernlik ve muhafazakarlık gibi kavramlarla ilişkilendirmek ve bu kavramsal çerçeveden yorumlar çıkarmaktır. Osmanlı'nın ve Türkiye'nin toplumsal yapısı tartışmaları bağlamında Türkiye'nin erken dönem edebiyat ortamını nasıl anlamlandırılabilir ve yorumlanabilir? Toplumsal yapının kültürel ve felsefi yönünün irdelenmesi, ekonomi ve mülkiyet tartışmaları ile sınırlandırılmış çalışmalara yeni bir alan açmış mıdır? Türkiye'nin toplumsal yapısı tartışmalarında Osmanlı'dan bakiye yapının kendine özgü sorunlarını irdeleme yoluna mı gidilmiştir, yoksa yalnızca belirli bir tasnif çabası mı söz konusudur? Modernleşme tartışmalarında, entelektüellerin temsil ettiği metodolojik sahanın önemi nedir? Bu metodolojik saha ile edebiyat metinlerinin, film incelemelerinin yorumlanmasında ne gibi değerlendirmelere imkan tanınmaktadır? Bu tez çalışmasında temel sorunlar olarak bu sorularla yola çıkılmıştır.

Çalışmanın ilk kısmında Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan İslamcılık hareketleri ele alınmıştır, bu anlamda siyasi anlamda İslamcılığın modern bir düşünce biçimiyle ortaya çıkışı, cumhuriyete gidilen süreçte belirlenen siyasi cephelerin de ilk nüvelerini oluşturması açısından önemli gözükmektedir.

Tanzimat fermanı ve ikinci meşrutiyet ile birlikte batıdaki düşünce dünyası ile kurulan ilişkiler hızlanmıştır; harbiyenin, tıbbiyenin modern kurumlar olarak gelişmesi, materyalizm tartışmalarının doğuşu ve bu sürecin İttihat ve Terakki Cemiyetinin kuruluşunun nüvelerini oluşturması önemli aşamalardan biri olarak gözükmektedir. Erken cumhuriyet döneminin düşünsel açıdan önemli aşamalarından birisi de “cumhuriyetçi muhafazakarlık” olarak ifade edilebilecek düşünce dünyasının oluşumudur. M. Şekip Tunç, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi isimlerin ortaya çıkardığı bu akım erken dönem toplumsal yapı tartışmalarının mühim bir aşamasını oluşturmaktadır.

Kent tartışmaları, felsefi ve siyasal alandaki dönüşümlerin somut bir göstergesi olarak yorumlanabilir, tezin moderleşme tartışmaları açısından ele aldığı hususlardan birisi de bu konudur. Mülkiyet ilişkileri açısından toplumsal yapı tartışmalarında Behice Boran, İdris Küçükömer, Mübeccel Kıray gibi düşünürlerin tezleri Türkiye’nin feodal mi, yarı feodal mi, kapitalist bir yapısal biçime mi haiz olduğu hususunu açıklığa kavuşturmak istemiştir. Bu düşünürlerin tezlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi sürecin anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Bu çalışmanın temel amaçlarından biri de toplumsal yapı dinamiklerinin siyaset, sanat, edebiyat ve felsefe ortamıyla nasıl ilişkilendirebileceği üzerinedir.

Araştırmanın Önemi

Bu çalışma Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyetine uzanan modernleşme sürecinde toplumsal tabakaların nasıl konumlandığı, bu konumları gündelik yaşamdan siyasete nasıl geliştiğini, nasıl dönüştüğünü anlamak üzerine kurulduğundan, günümüze kadar uzanan modernlik ve muhafazakarlığın dönüşümünü anlamlandırmada yardımcı olabilir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmanın yöntemi ise nitel araştırma yöntemlerinden olan literatür taramasıdır. Bu yöntemle birincil ve ikincil kaynaklar okunmuş ve belirli bir dönemin düşünce insanlarının benzer olguları farklı biçimleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada doğu, batı, modernlik, muhafazakarlık kavramlarının değişimi ve dönüşümündeki süreç anlaşılmalı ve yorumlanmaya çalışılacaktır, en nihayetinde amaç bu kavramların kültürel ve sosyal anlamda tartışılarak geliştirilebilmesine katkıda bulunmaktır.

1. BÖLÜM: MODERNLİK VE MUHAFAZAKARLIK TARTIŞMALARI

1.1. Osmanlı'da Muhafazakarlığın Doğuşu ve İslamcılık Düşüncesi

Şerif Mardin, İslamcılık düşüncesinin doğuşunu Osmanlı İmparatorluğu'nun uzağına (Hindistan) götürmekte ve 1870'ler itibariyle Osmanlı'nın merkezinde giderek güçlenen bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Bu ideolojinin cereyan edişini ise iki olguyla açıklamaktadır, bunlardan ilki okumuş ve aydınların hayat rehberi olarak İslamcılığı ikame etmesi, ikincisi ise halk kitlelerinin “İslami Nizam” arayışıdır. Müftüler, din adamları, dini referanslı bir yönetim anlayışında doğal konumları olarak seçkinler bu ideolojinin başat unsurlarından biri sayılmakta ve ulema kategorisini hareketin merkezine yerleştirmektedir (Mardin, 1991:12). Bu yorumlarda tasavvuf hareketlerine ilginin de bir etkisi söz konusu olabilir. Zira Hindistan'ın toplumsal yapısına ve oradaki Müslümanların dinsel yaşamlarına dair Türk sosyolojisinde önemli çalışmalar bulunmaktadır. Niyazi Berkes'in “Asya Mektupları” ve Cemil Meriç'in eski baskısıyla “Hint Edebiyatı”, yeni baskısıyla “Bir Dünyanın Eşiğinde” yapıtları bu ilginin öne çıkan çalışmalarındandır. Meriç'in eseri Hint Edebiyatı ve halk kültürü üzerine yoğunlaşmakta, Berkes'in eseri ise gündelik yaşamla bağlantılı bir takım siyasi tartışmalar barındırmaktadır. Hindistan'daki İslamcılık cereyanını Muhammed İkbal özelinde ele alan Berkes, İkbal'de Mehmet Akif Ersoy tarzı bir şairlik misyonu görmektedir (Berkes, 1976:19). Bu şairlik misyonu, şiirleriyle siyasal alana hâsıl olan bir düşün insanlığı olarak özetlenebilir. Tasavvuf hareketlerinin temelini Hindistan'da aranması gibi, İslamcılık cereyanının temelini de Hindistan'da aranması muhtemeldir bir durum gibi gözükmektedir.

Ali Bulaç, Şerif Mardin'deki İslamcılığın seçkin yapıdan tevarüs ettiği yorumuna bir noktadan itiraz etmektedir. Seçkinlerin kültürel bir alanı temsil etmediğini, sosyal statüyü temsil eden bir grup olduklarını ve İslamcılarının yeri geldiğinde batılı literatürü dahi referansları arasına eklediğini belirten Bulaç (2004:51), tarihsel bir kök aramak yerine İslamcılığı modern dünyanın bir ürünü olarak yorumlamıştır. Bulaç ile Mardin'in görüşleri arasındaki farklılık böyle izah edilebilir. İslamcılığı dinsel bir yönetim mahiyetine sıkıştırmak, ulema ve seçkin bir yapıdan cereyan ettiğini düşünmek, köklerinin modern dönemde değil, feodal dönemde olduğunu iddia etmekle veyahut

öyle yorumlanmasıyla sonuçlanabilir. Ancak modernite içerisinde siyasi bir ideoloji olarak İslamcılık, diğer modern ideolojilerden dinsel referansları temele alması hasebiyle ayrılır. İdeolojiler arasındaki bu ayrılık ve farklar, onların doğuş ve şekillenişinde hangi grubun yahut sınıfın elinde şekillendiklerine değil, neyi referans aldıklarına bağlıdır. Dolayısıyla İslamcılığın modernite ile olan ilişkisinde modernizmin bir aracı olacağını, onun çarkına gireceğini ön kabul türlü tehlikeleri barındırır. İslamcılık, doğrudan gündelik yaşamı, gündelik yaşamda Müslümanlığın değer ve davranışlarını referans aldığından, Şerif Mardin, döneminin seçkin sınıfı ulemayı bu cereyanın hasebi görmüş olabilir. Zira Osmanlı’da gündelik yaşamın ahlak, hukuk, davranış gibi normlarını düzenleyen, devlet ile doğrudan ilişkili olan Şeyhülislamlık mertebesi söz konusudur.

Osmanlı’da İslamcılık cereyanının yaygınlaşması ise II. Abdülhamit dönemine tekabül etmektedir (Mardin, 1991:16). Bu dönemde, Tanzimat Fermanı’nın batıcı yönünün Osmanlı topraklarındaki etkisi ve Osmanlı aydınlarının bu tavırlara tepkisi batılılaşma yanlılarının karşısına İslami bir modernleşme sürecini savunanları ortaya çıkarmıştır. Said Halim Paşa’nın “İslamlaşma” çağrısında sonra padişahın bu dönemde Müslümanlık şuurunu öne çıkarması, ardından süregelen batı tehditleri karşısında antiemperyalist bir cephe yaratma çabası başat unsurlar olarak görülmektedir (Mardin, 1991:27). Dönemin padişah karşıtı batıcı hareketi olan Jön Türkler ise bu konumlanmaya bir reaksiyon olarak “batının teknolojisini alalım, din, kültür ve geleneklerimiz saklı kalsın” anlayışına gelmiştir.

Özellikle Japonya’nın 1905 Rus Savaşı’ndaki başarısının ardından, kültürün korunarak, batılı harp tekniklerinin alınabileceğini savunanlar daha ciddi bir söyleme bürünmüşlerdir. Çünkü hem coğrafi, hem de toplumsal yapısı ve kültürü açısından dogulu bir ülke olan Japonya, alternatif bir modernleşme tahayyülü yaratabilmiştir. Mardin’in bu yorumunu doğrulayan bir örnek olarak Mehmet Akif Ersoy’un 1912 yılında yazdığı Japonlar şiiri hatırlanabilir:

“Siz gidin saffet-i İslam’ı Japonlarda görün. / O küçük boylu, büyük milletin efradı bugün. / Müslümanlıktaki erkan-ı sıyanette ferid. / Müslüman denmek için eksigi ancak tevhid. / Müslümanlık sanırım parlayacaktır orada / Sâde, Osmanlıların gayreti lazım arada”

bu dizelerin mahiyeti dönemin anlayışının bir özeti gibidir. Akif'in yanında Şemsettin Günaltay'ın da adı geçmektedir. Dönemin önemli bilginleri arasında sayılan Günaltay, zamanın ruhuna uyar; batılı tekniğinin yanında İslami usul ve esasın var olabileceğini savunmaktadır. Bu dönemde bir diğer husus milliyetçilik meselesinin tartışılmasıdır; Ahmed Naim'in milliyetçilik karşıtı tavrı, Akif'in Osmanlı'ya dayalı milliyetçilik yanlılığı ile İslamcılık, Osmanlı'daki çok ulusluluğun korunarak, İslam birliğini sağlamaya çalışmasında uzlaşır (Mardin, 1991:19).

20. yy başları İslamcılığın halk hareketine dönüşme sürecini hızlandırmıştır. Mardin'in "halk İslamlığı" dediği, ulemadan ayrı bir alanda popülist söylemle ortaya çıkan İttihat-ı Muhammedi hareketi kurulur (Mardin, 1991:22). Bunun yanında İttihat ve Terakki'nin dine karşı tutumu giderek belirginleşmeye başlar. Bu belirginleşme İslamın önemi haizliğini vurgulamak yönünde seyretmektedir. Özellikle Ziya Gökalp'in İslam Mecmuası bu belirginliğin görülmesi açısından anlamlıdır. Gökalp'in şeriatı belirleyen iki kavramı, nas'ı (Kur'an ve sünnet) ve örf'ü (toplumun vicdanı, gelenek ve göreneği) birbirinden ayırması ve nas'ın sürekli aynı kalıp, örfün zamanla değişebileceğini vurgulaması, İslamcılık fikrinin modernleşme süreçlerine uyumluluk sürecinin başlangıcı sayılabilir.

1.2. Batı ile İlk Düşünsel İlişkiler, Bilim Anlayışı, Yayınlar ve Kişiler

Öncelikle Osmanlıların bilim anlayışının, İslamiyet bilim anlayışı ile şekillendiğini söylemek gerekir. İslam medeniyetinde ise bilim uğraşısının iki ayrı kaynağı olmuştur. Bunlardan birincisi İslam dininin kendisi, ikinci ise Müslümanların başka eski medeniyetlerdeki bilimlerden kaynak almalarıdır(Mardin, 1991:52). Buna göre de İslamiyet'te iki ayrı bilim alanı ortaya çıkmıştır. Kaynağının Kur'an 'dan ve peygamber ayetlerinden alan nakli bilimler ve başka medeniyetler aracılığıyla İslam medeniyetine giren felsefe, matematik, astronomi, tıp gibi deneysel ve rasyonel bilimler. (Mardin, 1991:53) 1826 yılında, II. Mahmut döneminde açılan Tıbbiye, materyalist fikirlerin oluşumunda önemli etkenlerden biridir. Tıp okuluna 1838'de Viyana'dan getirilen Doktor Bernard daha önce alçı ve heykellerle gerçekleşen anatomi derslerini kadavra ile yürütür.

Fransızca eğitim verilen Tıbbiye kütüphanelerinde ise 18. Yüzyıl Fransız materyalistlerinin kitapları, koleksiyonu bulunmaktadır. (Mardin, 1991:82-83) Mac

Farlane isimli, Fransız materyalistlerine karşı olan bir bilim insanı Tıbbiyyeyi ziyaret eder, burada okutulan materyalist eserleri görünce şaşırır, Baron d'Holbach'ın Doğa Sistemi isimli eserinin de çok okutulan bir eser olduğu ifade edilmektedir. (Berkes, 1973 akt. Akgün, 2005:57) Bir tarafta İslam kültürü, bilim anlayışı etkisi altında yürütülen bilimsel anlayış, diğer tarafta batı etkisiyle harmanlanmaktadır. Materyalizmin Türkiye'ye girişinde, batı ile kurulan ilk düşünsel ilişkiler elbette önemli bir yer tutmaktadır. 1839 Tanzimat Fermanı ile birlikte düşünce ve görgülerini arttırmak üzere Fransa'ya gönderilen öğrenciler bu anlamda batı ile kurulan ilk ilişkilerin temelini oluşturmaktadır. (Akgün, 2005:73)

Namık Kemal, Ziya Paşa ve Şinasi Fransa'ya gönderilen öğrencilerdendir. Burada batı dilini öğrenen ve gelecekte Osmanlı'da hak, adalet, eşitlik gibi kavramların tartışılmasını sağlayacak olan bu üç düşünür, bir anayasa yapılmasını ve hükümdarın kuvvet kontrolünün sağlanmasını isteyen Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin de üyesi idiler. Döneme dair bir diğer önemli gelişme ise İttihat ve Terakki Cemiyetinin kuruluşudur. Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eserlerini okuyan genç nesil, Yeni Osmanlılar'a benzer bir cemiyet kurmak için girişimlere başlar ve daha sonra Ziya Gökalp 'in de katılacağı İttihat ve Terakki Cemiyeti kurulur. (Akgün, 2005:77) batı'yı örnek alan bu düşünsel değişim de materyalizmin Türkiye'ye girişinde ilk hareketlilikler açısından önemlidir. Değişimi ve materyalizmin Türkiye'ye girişini etkileyen bir diğer süreç ise çeşitli dillerden, düşünsel akımlardan yapılan çevirilerdir; Namık Kemal, Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* isimli eserini, Baha Tevfik ve Ahmet Nebil ise Ludwig Büchner 'den *Madde ve Kuvvet* isimli eseri çevirirler. Bu eser, Türkiye'de materyalizmin girişini ve yayılımını temsil edecek ilk eser olarak da görülür(Akgün, 2005:88-89).

Dönemin önemli bir yayını ise İctihad Mecmuası'dır. Fikir insanı ve devlet adamı olarak Osmanlı'da önemli bir konumu olan Dr. Abdullah Cevdet tarafından çıkartılan bu yayın, Darwin'den Büchner'e, İslamiyet'in bilim alanından uzaklaştırılarak, bilgisizleştirilen İslam toplumlarından, milletlerin-toplumların değişimine, doğa'dan edebi eserlerdeki maddi tartışmalara kadar bir çok alanda önemli faaliyetler göstermiştir. (Akgün, 2005:109-113) Bir diğer önemli yayın ise Piyano Mecmuasıdır. Mecmua, uzunca bir süre *Düşünüyorum* adıyla çıkmaktadır ve sahibi M.Bahaddin, yazarları ise Ahmet Nebil, Baha Tevfik, Bekir Fahri, Ömer Seyfettin gibi isimlerdir. Piyano Mecmuası materyalist fikirleri savunan ve yayılmasını isteyen bir yayındır. Bu

anlamda, batı ile ilk düşünsel ilişkilerin Türkiye’de vuku buluşunda genel durum bu şekilde özetlenebilir. Dönemin bilim-eğitim-yayın anlayışları, fikir insanlarının materyalizme de ilgisini doğurmuştur.

Nitekim Türkiye’de bilimde ve siyasette batı tipi modern bir metodolojinin nüfuz edişi, materyalizmin Türkiye’de tartışılması ile ilişkilendirilebilir. Zira bu durum, Osmanlı’nın son dönemdeki siyasal durumu ile de doğrudan alakalıdır. Çalışma sınırlılığından dolayı bu dönemde materyalizmin ortaya çıkışına ve ilerleyişine katkı sunan tüm fikir insanları detaylıca tartışamayacağız. Döneme etki eden fikir insanlara bakacak olursak bu kişiler; Hoca Tahsin, Beşir Fuad, Ahmet Mithat Efendi, Suphi Edhem, Memduh Süleyman, Doktor Edhem Necdet, Celal Nuri İleri, Doktor Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik ‘tir. Bu isimler arasında düşünsel ortama en çok etki eden isimlerden biri Baha Tevfik’tir. Baha Tevfik, bilimleri ikiye ayırır; madde dünyasını inceleyen maddi bilimler, yani fen bilimleri ve insanı, insandaki güçler ile yetileri ve evrenin bilmecelerini inceleyen manevi bilimler, yani sosyal bilimler.

Felsefe ise manevi bilimlerin en önemli alanıdır ve Tevfik, felsefeyi geleceğin bilimi olarak görür; “...dünün felsefesi, bugünün fenni, yarının bilim ve fenni ise bugünün felsefesidir” der. (Tevfik, 1329:1 akt. Akgün, 2005:200) Baha Tevfik, *Biraz Felsefe* adlı eserinde de materyalist görüş ve fikirlerini derinleştirmektedir. Bitkilerinde hayvanlar gibi hareket ettiğini, his ve niteliklere sahip olduğunu ve insan vücudunun da maddi dünyanın varlığına delalet ettiğini söyler. Baha Tevfik, ruh ve vicdanı madde ve kuvvetin, maddi varlığın zorunlu gereklerinden bir tezahürü olduğunu vurgular ve hayatın bir değişimden ibaret olduğunu, ölümün bile hayat olduğunu, insanın değişerek yaşadığını, yaşayarak değiştiğini ifade eder (Akgün, 2005:206). Burada diyalektik materyalizmin önemli bir ilkesi olan, zıtların-karşıtlıkların birlikteliği teorisinin bir etkisi görülmektedir. Baha Tevfik’in ahlak’a dair de görüşleri söz konusudur; ona göre ahlak, teori değil pratiktir, uygulamadır. İyi ve kötünün belirlenmesinde yalnızca belirli bir bilimin uğraşı alanına girmek değil, bütün bilimlerin ortak bir temelde ahlakı tartışması, ele alması gerekir der (Akgün, 2005:222).

Sosyal olguların, bilimlerin ve özellikle de sosyal bilimlerin gelişmesi, değişmesi, dönüşmesi ve yayılmasının hiçbir rastlantısal olguya dayanmadığı açıktır. Çalışma konusunu irdelerken daha çok dönemin tarihsel ve mekansal koşulları üzerinde

yoğunlaşmaya çalıştık. Osmanlı'da 19. Yüzyıl ortaları ve özellikle de Tanzimat Fermanı sonrası bir bilimsel yöntem olarak materyalizmin tartışılmaya ve bilimsel çalışmalarda uygulanmaya başlanması dönemin dikkat çekici kısımlarındadır. Bu dönem ise Avrupa'da pozitivistimin oldukça hakim olduğu ve yaygınlaştığı, devlet paradigmasının da ulus-devlet yapısına büründüğü bir dönemdir. Kavramsal çerçevede materyalizmin Türkiye'ye girişini ele alırken temel olarak Yeni Osmanlı Cemiyeti'nden Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eğitim için Fransa'ya gönderilmesini, ardından çeşitli kaynakların Türkçe 'ye çevrildiği, bu süreçten sonra da tıpta ve eğitimde materyalizme karşı bir ilginin hızla arttığı söylenebilir.

İttihat ve Terakki Cemiyetinin Kuruluşu, bu cemiyetin örgütlenmelerini fikir insanları aracılığıyla yürüttüğünü ve en önemlisi de Türk modernitesinin ortaya çıkışının düşünsel ve yapısal zeminini oluşturan Ziya Gökalp 'in ortaya çıkışını, dönemin dikkat çeken tarihsel ve mekansal gelişmeleri arasında görebiliriz. Geleneksel düşünce yada örgütlenme fikrinin karşısında beliren “modern” sözcüğü kurumları ve yapıları da aynı karşıtlıkta tanımlama olanağı sunmaktadır. Feodal üretim süreçlerinin ve bu süreçte ortaya çıkan kurumların “geleneksel” kurumlar olarak tanımlanması ve kapitalist üretim sürecinin gelişmesine paralel olarak yapı ve kurumlarında geleneksel ile giderek zıt bir kutba dönüşmesi ile modern devlet kavramı “ilerleme” ekonomik rasyonalizasyon ve bürokratik rasyonalizasyon süreçleriyle de ortak bir temeli temsil etmektedir.

1.3. Doğu-Batı Tartışmalarında Önemli Bir Düşünür: Hilmi Ziya Ülken

Hilmi Ziya Ülken'i anlamak, akademideki başlangıç sancılarını, erken dönem çabalarını ve her ne kadar reddiye yazacak kadar eleştirel bir konuma gelse de hayatı boyunca Marksizm ile hemhal olmuş metodunu anlamaktan geçer. Ülken, matematik ve fizik alanlarında başarıyla eğitimlerini tamamlar, ancak asıl olarak beşeri bilimlere ilgisi vardır. Mülkiye'de coğrafya asistanlığı ile başlayan akademik serüveni çok uzun sürmez ve felsefe tarihi ve ahlak konularındaki çalışmalarına geçer. Asistanlığı bırakıp liselerde felsefe, tarih ve sosyoloji öğretmenliği yapar. En son Galatasaray Lisesi'nde Sosyoloji öğretmenliği yaparken, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Medeniyeti bölümüne atanır. Doçentlik tezini Türk Tefekkürü Tarihi üzerine veren Ülken, yaşamı boyunca dergicilikten vazgeçmiyor. Mihrap, Anadolu, İnsan gibi çeşitli dergileri çıkarttığı gibi Dergâh başta olmak üzere onlarca dergiye de yazılar yazıyor. Halen İ.Ü'den çıkan

Sosyoloji Dergisi'nin ilk adımlarını Hilmi Ziya Ülken atıyor. Çeşitli eserleri şunlardır; Aşk Ahlakı (1931), İnsani Vatanperverlik (1933), Türk Tefekkürü Tarihi (1933), Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü(1935), 20. Asır Filozofları (1936), Ziya Gökalp (1939), Resim ve Cemiyet (1942), Milletlerin Uyanışı (1942), Tarihi Maddeciliğe Reddiye (1951), Şark ve Garp Meselesi (1952). Ayrıca Yarım Adam ve Posta Yolu isimli romanları da basılmıştır.

Eserlerinden ve akademik serüveninden anlaşılacağı gibi; Hilmi Ziya Ülken disiplinler arası çalışmanın bir timsali gibidir. Düşünce ve kültür dünyası sürekli yeni meselelerle dolan, bu konularda yazmadan rahat edemeyen Hilmi Ziya Ülken, felsefe, tarih, edebiyat, resim, sosyoloji ve şiir gibi alanlarda önemli yapıtlar vermiş, eleştirel metinler kaleme almıştır. Tüm çabalarını bir arada tartıştığı ve en önemlisi de ima ve mizah ile tartıştığı kitabı olan “*Şeytanla Konuşmalar*” bu sunumun odak konusudur. “*Şeytanla Konuşmalar*” hiciv ile kaleme alınmış bir edebi eser havası verse de aslında hem kendisine, hem düşüncesine hem de karşısındakine, sağındakine, solundakine eleştirel bir gözle bakmanın ta kendisidir. Hilmi Ziya Ülken, burada hem kendisinin hem de ilgilendiği düşüncelerin ve düşünürlerin bir monografisini ortaya çıkartmıştır. Türkiye’de düşünce ve akademi hayatının emeklemekten yürümeye başladığı yıllar olan 1940’lı yıllarda böyle bir eserin doğması mühimdir. Belli ki müellif kuru ve sıkıcı akademik yazımlardan sıkılmış, hem eserine, hem de gündeme bir heyecan getirmek istemiştir.

Hilmi Ziya Ülken’in en derin dertlerinden biri telif ve tercüme eserlerin niteliği ve birbirine oranıdır. Türkiye’de düşüncenin, düşünen adamdan daha önemsiz görüldüğünü, tercüme eserler ve aktarmalar ile yapılanın felsefenin papağanlıktan başka bir şey olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Hatta Kurtuluş Kayalı’nın bu konuyu da kaleme aldığı kitabının adı “Keşke Herkes Papağan Olsa”dır. Kurtuluş Kayalı, benzer bir mizahi dille papağanlığın bile artık aranan bir durum olduğunu, aktarılan düşüncelerin bile kimi zaman yalan yanlış, kimi zaman çarpıtılarak aktarıldığını ima eder.

Hilmi Ziya Ülken’in ilk çalışmalarından, son çalışmalarına kadar telif ve tercüme meselesi bir şekilde kendisine yer bulmuştur. Bu eserindeki bölümde ise Ziya Gökalp üzerinden bir göndermede bulunur. Gökalp’in “başkalarından aldığı fikirleri bir araya

getirdiğini ve uygulamaya çalıştığını, her vakanın arkasından koşup bir şekilde yetiştiğini, yeri geldiğinde de en iyi onun susmayı bildiğini” söyler. Ülken, Ziya Gökalp’in bu çabalarına eleştirel bir açıdan bakar ve Gökalp’in “her fetvasının başına bir “milli” sıfatı getirmesini” mizaha alır. Ülken’in derdi fikri felsefelerin içeriği ve niteliğinden ziyade, metoduna ve özgün olup olmamasına, toplama mı, temelden yükselen bir çaba mı olduğuna dairdir. Felsefi içerik ve anlamlılık, sonraki tartışmadır.

Tercümeyle dair fikirlerinin en belirgin anlaşılabileceği metni “Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi” kitabının önsözündeki metnidir. Önsözde “tercümenin en önemli işlevinin dünyada yaşanan olayların ve siyasal gelişmelerin anlaşılması olduğunu” söyler. Bu konuya Selahattin Hilav’ın çeviri faaliyetlerini ele alırken yeniden döneceğiz. Osmanlı aydınının Fransız devrimi olurken devrimi hazırlayan temel eserleri çevirmek yerine gündelik siyaset ile uğraştığını, dergi köşelerinde yazmak yerine devrimi getiren hareketin büyük düşünürlerinin eserlerini çevirmeleri gerektiğini belirtir. Türkiye’de aydınların temel sorunun her daim gündelik sorunlara tıkanıp kalması olarak görür, hem Tanzimat, hem Meşrutiyet hem de Cumhuriyet dönemi aydınının aynı biçimde gündelik tartışmalara sıkıştığını düşünür.

Osmanlı’nın son dönemlerinde savaşlar, her alandaki yenilgileri arasında Kant ve Hegel sistemlerini geliştirecek düşünürlerin çıkmamasının da normal olduğunu söyleyerek aydına görece de olsa hak verir. İlgi savaşlara, devrimlere, eylemlere çevrilmiştir. Bu durum sadece olumsuz bir durum değildir, böylece toplumsal eyleme haiz bir aydın tipi doğmuştur. batılı düşünce anlamında kazanılan başlıca özelliğin de bu olduğunu söyler. Aydınlar böylece fildişi kulelerine çekilmemiş, siyasi gelişmeleri takip etmekten geri kalmamışlardır. Ancak bu durumu da muhataralı görür ve toplumsal eyleme aşırı bağlılığın fikrîsel bir derinliğe engel olduğunu söyler. Görüleceği gibi Ülken’in değerlendirme metodu iki zıt durumun birbiriyle nasıl uzlaşabildiğine dair bir göndermeye sahiptir. Madalyonun iki yüzüne de bakmayı dener.

Kimilerine göre Hilmi Ziya Ülken’in akademik serüveni Marksizm ile başlamış, sağ düşünce ile sürmüştür. Bu konuda tartışılan en önemli eseri ise “Tarihi Maddeciliğe Reddiye” eseridir. Fikre ve hakikate dair görüşlerini ifade ederken insanın düşüncelerinin değişebileceğini, bunun olağan bir süreç olduğunu, önemli olan düşüncelerin değişmesi değil, değişirken aydının kendisine ve konunun çevresine bu

hesabı nasıl verdiğidir. Geçiş hangi sebeplerle doğmuştur, eski fikirlerini neden tadil etme gereği duyulmuştur? Değişimin ret mi, ekleme mi, ayırma mı olduğu açık bir dille ifade edilmelidir. Ülken'in Tarihsel Maddeciliğe Reddiye'si bu sözleri ettiği 1942 yılından 9 yıl sonra, 1951 yılında gelecektir. Fikir değişimini o gün söylediği gibi hakkıyla icra eder, üçyüze yakın sayfaya sığdırdığı reddiye'yi felsefeden matematiğe, siyaset biliminden fiziğe kadar birçok alanla ilişkili olarak kaleme almış, Hegel'den Lenin'e, Stalin'den Kierkegaard'a kadar birçok siyasetçi ve düşünüre değinmiştir. Hilmi Ziya Ülken, bu reddiyesinde Marksizme karşı değil, Marx'tan sonra köprü'nün altından çok suların aktığı Tarihi Maddeciliğe karşıdır. Stalin'in de, Lenin'de yer yer mistisizme, yer yer makyavelciliğe saptıklarını, toplumları anlamadaki metotlarının Marksist metot olmadığını söyler. Hilmi Ziya Ülken bu metni, Marksistlerin Stalin'i dünyanın ezilen halkları için bir kurtarıcı olarak gördüğü, Nazi faşizmini durduran yegâne yiğit olarak nitelediği yıllarda yazmıştır.

90'lardan sonra, özellikle de 2000'lerden sonra Stalin'i reddetmeyen Marksist neredeyse kalmamıştır. Fikir insanı olmanın aklına her geleni yazmak değil, belirli bir disiplin etrafında yazmanın gerekli olduğu görüşü, neticesi ne olursa olsun fikirlerini savunmasına örnektir. Yukarıdaki Stalin eleştirisinden de anlaşılacaktır ki Ülken, savunulan her fikrin görüldüğü gibi olmadığını da göstermek ister. "Aynı kelimeyi, aynı fikri sağından okuyunca aristokrasi, solundan okuyunca demokrasi, aşağıdan okuyunca anarşizm, yukarıdan okuyunca bürokrasi anlamı çıkabilir" diyerek göstermek istediği meseleyi Stalin üzerinden somutlaştırmaktadır. Örneğin; kendilerine solcuyum diyenlerin sağcı, sağcıyım diyenlerin solcu olabildiği gibi, enternasyonalizm de bir nevi milliyetçiliği gerektiren bir akımdır. Nasyonal olmadan, ulus olmadan enternasyonalde temsil edilebilecek ne bir millet, ne bir temsiliyet bulunabilir. Öncül olarak bir nasyonala ihtiyaç duyan enternasyonal, milliyetçiliğin farklı bir formunu barındırır.

Ülken'in eleştirdiği bir diğer husus ise düşünürlerin gündelik çabalarla sınırlı kalması ve ihtiyaç olunan fikirleri bir uzlaştırma çabasına girişmesidir. Ziya Gökalp'in Türkocağında Türkçü, çarlık yıkılınca Turancı, yeri gelince İslamcı, sonra laik-cumhuriyetçi olmasının bir süreklilik yaratamayacağını söyler. Ülken, birliktelik düşüncesine doğru baksa da birbirinden ayrı bu fikirlerin birleşmesinin başarısızlığa mahkûm olduğunu belirtir. Gündelik fikirlerin tersi gelenek ve geleceğin birlikte örülmesi ise, Ülken'in inkâr ve redde mahkûm bırakılan, bugün de güncel bir tartışması

süren Osmanlı'yı ima ettiği dolaylı olarak anlaşılabilir. Zira kurucu felsefe Osmanlı'yı topyekûn reddederek hem tarihsizliğe saplanmış, hem de 700 yıllık bir tarihin birikimini 200 yıllık siyasi rakibine teslim etmiştir. Bugün bu rekabetin ceremesini hala tarih ve halk çekmektedir. Bugünkü tartışmaları anlamak için Kemal Tahir'in Türkiye'deki sağ ve sol aydınları ima ettiği şu pasajı hatırlamak yardımcı olabilir;

“Türkiye’de aydınlar, Tanzimat’tan bu yana iki kampa ayrılmışlardır. Bunlar birbirlerinin kanına susamış olsalar bile bir tek ana noktada yüzdeyüz birleşmektedirler. Gerçekten kaçmada... Birinci kamp geçmişe kaçmağa çabalarken, ikinci kamp geleceğe doğru kaçmağa uğraşmaktadır ki, iki kaçış da gerçeği bulmayı geciktirme işinde farksızdır.”

Hilmi Ziya Ülken’in romana dair görüşleri de diğer meselelerdeki felsefesinin devamını taşır. Roman, kiliseye, Sorbonne’a, papazlara ve Kalvinistlere meydan okuyarak ortaya çıktı der, Cervantes’in Don Kişot’unu insan zihninin ferahladığı ilk eser olarak görür. Ülken’e göre roman, şiirin elitist bir tavır olduğu, destanın tarihe karıştığı bir zamanda hakikati gösterir. Romanın insanı tezat halinde kavradığını, insanla insanın, yarıtanla yaratılanın, kadınla erkeğin çelişkilerini ele alması gerektiğini düşünür. “Her devrin bir gerginliği vardır, bu gerginliğin son halinde yay kırılır, maskeler iner. Bir sınıfın tüm rezaleti ortaya çıkarken, başka bir sınıf tüm meydanları kaplar” sözleriyle adeta sınıf çelişkisinin ve mücadelesinin, çatışmanın ve devrimin analogisini roman üzerinden kurar. Her romanın bir devrim potansiyeli taşıyabileceğini, setleri yıkabileceğini söylemektedir, bir zaman devir kapatıp açan destanın yerini roman almıştır. Dostoyevski’deki başarıyı küçük burjuvaların buhranlarını yansıtabilmesine ve gerçeği er ya da geç görebildiğine bağlar. Suç ve Ceza’da Nietzsche’ye sırtın dayayıp hastayı İsa ile tedavi etmeye çalıştığını, sonrasında ise tüm çabasını buhranları ve çelişkileri göstermeye yönelttiğini söyler.

Ülken için roman çelişkileri, buhranları, sıkıntıları göstermekle başarılı sayılabilir. Eğer bir sınıfın kahramanlığı, ideali, nefsinin yenmesini gösterebiliyorsa, aynı sınıfın zulmünü, vahşetini, hilekarlığını da göstermesi gerekir. Roman ancak böyle büyük olabilir. Hilmi Ziya Ülken’in edebiyat ve roman konusundaki görüşlerinin eleştirel felsefe ile doğrudan ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Farkında olarak ya da olmayarak, temel görüşleri eleştirel edebiyat ile, eleştirel felsefe ile bağlantılıdır. Ülken’in fikirleri Horkheimer’in “kendi kendinde huzur bulan felsefenin eleştirel kuramla bir ilgisi yoktur” sözünün

roman üzerinden söylenmesi gibidir. Herhangi bir atfına rastlamasak da döneminin roman, edebiyat anlayışlarından ayrıldığı aşikârdır. Türk edebiyatının emekleme dönemlerinde dahi sınıf çelişkisini barındırdığını Köroğlu ve Kaleli bey'in mücadelesi, Tahir ile Zühre'nin tabaka farkı, Kerem ile Aslı arasındaki Türk ve Ermeni olmanın, zengin ile fakir olmanın çelişkisi, Namık Kemal romanında ise Türk burjuvazisinin hürriyet fikrinin görüldüğünü söyler.

Romanda zorlama mutluluklar aramanın eserleri basitleştirdiğini Yakup Kadri – Ankara romanı ve Halide Edip'in Sinekli Bakkal romanı için örneklendirir. Yakup Kadri'yi ve Halide Edip'i küçük burjuva olarak gördüğünden bu durumun olağan olduğunu, yıkılan mazinin içinde hayal aramaktan başka çarelerinin kalmadığını söyler. Ülken'in doğu batı tartışmalarına dair önemli yorumlarından birisi Yahya Kemal'de gördüğüdür. Ülken, Yahya Kemal için “doğu ile batı arasındaki köprümüz” der. Bu ifade, I. Bölüm'de tartıştığımız Cumhuriyetçi Muhafazakarlar'ın bir doğu ve batı arasındaki ikilemlerinin, zıtlasma ve birliklerinin somut bir ifadesidir.

1.4. Erken Cumhuriyet Dönemi ve Cumhuriyetçi Muhafazakarlar

Şerif Mardin, İslamcılığın evriminde önemli bir aşama olarak Kurtuluş Savaşı sürecini ve bu süreçte İslami kurumların, Anadolu'daki din adamlarının rolünü görmektedir (Mardin, 1991:30) Nitekim Birinci Meclis'te ve İkinci Meclis'te bu süreçte öne çıkan İslami temsilciler de yer almış, ve fakat Cumhuriyet'in laiklik yanlısı tavırlarının ardından İkinci Dünya Savaşı'na kadar bu kişilerin kamuda yer alması giderek azalmıştır. Bu aradaki İslami sürekliliği Mardin, “Kültür muhafazakârlığı” olarak yorumluyor. Buna göre; yeni rejimin kültür politikaları laiklik ve batıcılık etrafında radikalleştikçe, kültürel sürekliliği, geçmişle bağın kopmaması gerekliliğini savunan, Yahya Kemal ve Fuat Köprülü gibi isimlerin sesi de yükselmektedir. Mardin'in (1991: 31) bu iki ismin dine bakışını “toplumu pekiştiren bir sosyal araç gibi görüyorlardı, dolayısıyla ‘Durkheimcı’ diyebiliriz” sözü, önemli gözükmektedir. Yahya Kemal, M. Şekip Tunç, A. Hamdi Tanpınar'ın “Bergsoncular” olarak bilindiği, bunun karşısında Ziya Gökalp'in “Durkheimcı” olarak görülmesi söz konusudur. Şerif Mardin'in “Durkheimcılık” yorumu dayanışma teorisi ile sınırlı gözükmektedir. Ayrıca Yahya Kemal ve Dergâh çevresinin “Cumhuriyetçi Muhafazakârlar” olarak yorumlanması da

yine İslamcılığın, Cumhuriyet'in ilk dönemindeki serencamının anlaşılmasına yardımcı olabilir.

Cumhuriyetçi muhafazakârlığın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e değişen toplum yapısında ruh ve sezgiden çok zamana, geçmiş, bugün ve geleceğe yöneldiklerini söylemek mümkündür. *M. Şekip Tunç ve Tanpınar*'da asıl sorunun "Geçmiş, bugün ve gelecek ile nasıl bir bağ kurabiliriz" sorusu olduğunu ifade etmek güç değil. Cumhuriyet döneminin ilk muhafazakar akımının H. Bergson'dan etkilendiği söylenebilir. *Bergson*'da zaman kavramı, düşünürün diğer tüm kavramlarına sirayet eden ruh, sezgi, geçmiş, bugün ve gelecek meselesinden mülhem bulunmaktadır. Ruhtan mülhemdir çünkü zaman maddi bir dönüşümü sağlayabilse de insanda manevi dönüşüm yavaş yaşanacaktır. Sezgiden mülhemdir çünkü zaman, sezgi ile maneviyat arasında arşınlanacak yol gibidir. Ve son olarak; *Geçmiş, bugün ve gelecekte* mülhemdir çünkü zaman, ancak bu üç aşamayı haiz ise zamandır. *Dergâh* dergisi çevresinde *Bergson* etkisinin zaman kavramı çerçevesinde etkisini gözlemleyebileceğimiz eser ise muharririn en bilinenlerinden *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'dür. Cumhuriyetçi muhafazakârlarda zaman kavramını açıklayabilecek bir pasaj bu eserde yer almaktadır (Tanpınar, 2007: 28);

"Bu büyük saatten başka (mübarek saat), bir de küçük masa saatimiz vardı ki (...) bu saat birincisi gibi dini ve uhrevi değildi, tam aksine olarak laik bir saatti. Hususi zembereği kurulunca saat başlarında o zamanın çok moda bir türküsü çalar."

Mübarek saat ile laik saat ayrımından çıkaracağımız anlam şüphesiz ki modernleşme ve maneviyat, geçmiş, bugün ve gelecek meselesinin bir muhayyilesidir. İki yapı arasındaki kopukluk, Cumhuriyetçi muhafazakârların zaman algısını ifade etmekle birlikte, mübarek saatten kasıt iki tür saat olabilir; ya güneşin doğuşu ve batışına göre kurulan ve müdahale imkânı tanımayan alaturka saat, ya da sarkaçlı saat. Alaturka saatin doğaya bağlılığı ile mekaniğe dair hiçbir emare taşımaması, sarkaçlı saatin ise geçmişe, geleceğe ve bugüne temas etmesi, saatin mübarek sıfatıyla itham olunmasının sebep-i mücbiri olabilir. Dolayısıyla müdahale imkânı olmayan mübarek saatin, tarihe kendi yolunda devam etmesi *Tanpınar*'ın zaman ve toplumsal yapıdaki değişme ile kurduğu ilişkiyi gösterebilir. Yukarıda alıntı yapılan pasajdan zaman ve hafızaya dair çıkartılabilecek anlamın ötesinde, son cümle yorumlama imkânına daha açık gözükmektedir. "(...)hususi zembereği kurulunca saat başlarında o zamanın çok moda bir türküsü çalardı" cümlesinde mübarek saat ile laik saatin aynı anda kullanıldığı

zamandan bahsedildiğini ve romanın zaman örgüsünün 1912’li yıllarda geçtiğini göz önünde bulundurursak, dönüşen üretim ilişkilerinde fabrikaya geçişin moda hali ile kurulu saatlerin fabrika zilleriyle aynı tonda çaldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu dönemde “moda olan türkü” evlerde masa saatlerine ve fabrikalarda mola saatlerine kurulu olan zil sesidir. Bu ses, tüm zırlıtısı ile geçmiş ve gelecek tahayyülüne imkân bırakmayan bir uyarı sesi. Masa üstü saatinde de, duvarda asılı saatte de aynı ruh, sezgi ve hafızanın emareleri görülür. Ayrıca Cumhuriyet’in konut sorununu modernleşmeyle çözme çabasında bir odak olan “Kübik Ev” tartışmalarından bir örnekle de bu “ruh” ve “estetik” kopukluğu anlaşılabilir; *Sibel Bozdoğan*’ın modern yaşama geçişte medeniyet değişikliğinin önemli adımlarından saydığı “konut sorunu ve kübik ev” makalesinde (Bozdoğan, 2004: 313), Peyami Safa’nın yorumu anlamlı gözükmetedir.

“(…)Bu kübik işi büsbütün azıtmış, sade estetik değil, ikametgâh denilen şeyin manasını da ayakların altına alarak, akıl denen cevheri tepeliyor. Bu kübik salgının önüne geçmek için en halis nefretlerimizi silahlanalım yoksa o, dün İstanbul’un tahta evlerini yakan meşhur yangınlarımızdan daha tehlikeli, zevkimizi ve izanımızı ateşe veren bir bela olmak kabiliyetiyle, tahminimizden fazla mücehhez görünüyor.”

Peyami Safa’dan (Bozdoğan, 2004:87) yapılan alıntıdan da anlaşılacağı üzere konut sorununda estetiğe yapılan vurgu, Cumhuriyetçi muhafazakârların ruh, sezgi ve zaman anlayışına uymaktadır. Kübik evin “akıl denen cevheri tepelediği” görüşü ise Cumhuriyetçi muhafazakârlığın akıl eleştirisinde farklı bir mecrada olduğunu ifade etmekte. İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun eğitim fikrinde “köy okula uyacak değil, okul köye uyacak” (Baltacıoğlu, 1944: 9) sözünden fabrikaya dair çıkarabileceğimiz bir soru var; “kent mi fabrikaya, fabrika mı kente uyacak?” Sonuç olarak, Cumhuriyetçi muhafazakârların kafalarındaki sorular zaman ve mekân ilişkisine dair bu sorularla çevrelenmiştir.

2. BÖLÜM: DOĞU-BATI KAVRAMLARININ TÜRKİYE'DEKİ SERENCAMI

2.1. Selahattin Hilav ve Türkiye'de Doğu-Batı Tartışmaları

Doğu batı tartışmaları Türkiye düşünce tarihinin iki yüz yılı aşkın bir süredir gündemdeki yerini korumakta, Tanzimat, I. Meşrutiyet, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde, süreksiz bir ortamın sürekliliğini koruyan alanı olarak, düşünce insanlarının türlü ihtilaflarına, ithamlarına, inkarlarına ve ısrarlarına sebebiyet vermiştir. Hilâv'ın çalışmalarında doğu batı tartışmalarını iki kısma ayırmak mümkündür. İlki toplumsal alanı ilgilendiren ve doğu toplumları, Asya Tipi Üretim Tarzı, Yabancılaşma, Şeyleşme gibi kavramlarla ilişkilendirilebilecek bir kısım tartışmalardır. Bu konuda gerek Hilâv'ın kendi yorumları, gerekse kimi düşünürler üzerine eleştirel mahiyetteki çalışmaları bulunmaktadır. Hilâv, Türk düşünürlerinin özellikle siyasal değişim dönemlerinde dogmatik tavrını sürdürmesi üzerine eleştirel bir tavır takınmıştır. Bu tavrı batı düşüncesinin her yorumunun sanki tek gerçekmiş gibi kabul edilmesine dair yaptığı eleştirilerde somutlaşmaktadır (Hilâv, 1990: 357).

Hilâv, Doğu batı tartışmalarının bir boyutunu toplumsal alanla ilişkili olarak tartışırken, diğer bir boyutunda meselenin felsefi bir sorunsallaştırmasına gitmektedir. Bu anlamda belki de erken dönem Doğu ve birey sorunu tartışmasını başlatmış olması, düşünce tarihindeki öznelliklerinin somut bir göstergesi olarak tartışılabilir. S. Hilâv'ın, Yazko Felsefe Yazıları derlemesinin, IV. kitabında yayımlanan Hegel çevirisine düştüğü notların oluşturduğu, YKY – Felsefe Yazıları (2008) derlemesinde ise *Felsefenin Başlangıcı, Doğu, Korku, Birey* başlığıyla yayımlanan yazısı bu sorunsallaştırmanın başat ögesidir. Zira bu yazı, Hegel felsefesine olan ilgisinin aslında somut bir gerçekliğe tevarüs etmesinin bir özetidir. Doğu toplumlarında birey sorunun bugün de edebiyatta mühim bir durağı temsil ettiği düşünülürse¹, Hilâv'ın bu denemesinin Türkiye'de felsefe ve edebiyat alanını doğrudan ilgilendirdiği, kimi eserlerin anlamlandırılması ve yorumlanmasında somut bir metot imkanı tanıdığı söylenebilir.

¹ Orhan Pamuk'un son romanı Kırmızı Saçlı Kadın da bu anlamda irdelenmesi gereken bir eserdir.

2.2. Modernleşme Sürecinde Kent Tartışmalarını Anlamak

Türkiye’de kent tartışmalarını tarihsel-sosyolojik bir açıdan okumayı denemek Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne bakiye kalan toplumsal değerler, ekonomi, inançlar yapısının dönüşümüne, böylece modernleşme projesine ve bu projenin batılaşma olgusu ile nasıl bir bağ kurduğuna bakmayı gerektirir. Ancak çalışmanın sınırlılığı, zaman ve kapsam açısından düşünüldüğünde genel bir tasnife imkân vermeyeceğinden yalnızca tartışmaya giriş mahiyetindeki meseleler ele alınacaktır. *Şerif Mardin, Osmanlı’da Yapı ve Kültür* isimli kitabında Osmanlı’da patrimonyal bürokrasinin her daim kendi çıkarını koruma çabasında olduğunu, böyle bir ekonomik şekillenmenin alternatif güçlerin doğuşuna engel olduğunu, şehirlerin dahi kendi özerk yapısıyla değil, devlet müdahalesiyle oluştuğunu söyler.

Şüphesiz Mardin’in “alternatif güçler” olarak kategorize ettiği güçler feodal beyleri, derebeylerini işaret etmektedir. Kent sosyolojisi tartışmalarında odak mesele tabakalaşma ve sınıflaşma kuramlarıdır. Modernleşme projelerinin hâkim olduğu ülkelerde kent kuramları tartışmalarına giriş; üretim ve bölüşüm ilişkileri bağlamından yola çıkarak kentsellik olgusuna değinmeyi gerektirir. Bunun yanında değerler, inançlar ve kültür bağlamında yapılan tarih tartışmalarının kent kuramları açısından ilişkilendirilmesi Osmanlı’nın Tanzimat ve Cumhuriyet’in erken döneminin kentselleşme mevzuunu anlamaya yardımcı olabilir. Elbette bunu yaparken 20. yy. başlarında revaçta olan oryantalist tarih anlayışının hatasına düşmemek, örneğin; İslamiyeti yalnızca heteredoks bir yapıdan okumamak, İslam dünyasının 20.yy sonrasındaki siyasi vazifelerinden ibaret görmemek gerekir. *Fuad Köprülü*’nün oryantalist tarihçilere dair sunduğu bu eleştiri (Köprülü, 1946 akt. Berktaş, 1964: 16) İslamın akidelerinden, felsefesi ve kelamından uzaklaşıldığını, fikhın göz ardı edildiğini, tasavvuf tarikatlarının etkisini tartışan bir analizin yapılmadığını da ifade etmektedir. 17.yy’dan Cumhuriyet modernleşmesine kadar kıstas alınan kent ve kentsellik tartışmaları öyle ya da böyle Avrupa’da Sanayi Devrimine, ticaret yollarının dönüşümüne, kapitalizmin doğuşuna ve ruhunu oluşturan Protestanlığın tartışılmasına dayanmakta ve bu dayanak bu tartışmaların gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

Kentleşmeyi, kırdan kente göç ile eşdeğer gören bu anlayış, kapitalizmin yayılması ve üretim alanlarının şehirlerde konumlanmasını kentsellik olgusu ile atbaşı gideceğini

ummuştur. Bugün dahi siyasal politikalar ilerleme ve modernleşme sürecinin pozitif göstergesi olarak kent nüfusun köy nüfusuna oranı kıstas kabul etmektedir. Hatta çeşitli kanunlarla (Büyükşehir Kanunu) ilçelerde belirli bir nüfusa ulaşan köylerin mahalleye çevrilmesi ile bu oran manipüle edildiği de söylenebilir. Diğer taraftan Osmanlı toplumsal yapısının ne olduğunu ya da ne olmadığını, bu yapıyı oluşturan değerler ve inançlar sisteminin köşe hatlarını, bunların ekonomik ilişkilerdeki yerini ve kent yaşamına dair olan etkilerini tasavvuf, vakıflar, tekke ve zaviyeler ile Osmanlı müesseselerinin oluşumu çerçevesinde ele almak gerekmektedir.

Her ne kadar bugün bu tartışmalardan uzaklaşmış olsa da Türkiye akademisinin tarih, sosyoloji tartışmalarında bir dönem mihenk taşı olan Osmanlı toplum yapısının Feodal mi yoksa Asya Tipi Üretim Tarzı mı olduğu tartışmalarının kentleşme olgusu etrafında yorumlanabilmesi de mümkündür. Çalışma çerçevesi bu unsurlar etrafında çizilmiştir. Fakat bir kez daha belirtelim ki çalışma zaman ve kapsam sınırlılığından ötürü bir tez sunmaktan öte bu tartışmalara giriş amacını taşımaktadır.

2.3. Osmanlı Toplumsal Yapısı Merkezi Feodal Midir?

Behice Boran'ın *Yön*'de kaleme aldığı *Osmanlılarda Mülkiyet Meselesi* başlıklı makalesinde tartıştığı temel tez Osmanlı'nın batı'daki gibi bir feodalite olmadığı, ancak kendine özgü merkezi bir feodalite olduğu üzerinedir. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte dönüşümün ekonomik bir dönüşüm olduğu ancak Türkiye'de kapitalizme geçişin yalnızca modernleşme ve değerler çerçevesinde tartışıldığını ifade eden Boran (1962: 13), kapitalizm öncesinin mutlak suretle feodalizm olacağına inanmış, görünen o ki tarihsel materyalizmin 5'li şemasını sekteye uğratmamak istemiştir. Ancak gözden kaçan unsur feodalin kelime anlamının dahi bir tasarrufu, bağımsızlığı, kendi altındaki vassala karşı hukuki müeyyideler uygulayabilen, kral karşısında bağımsız ve güçlü olabilen anlamını taşır.

Osmanlı'da ağaların hukuk ve kadılar karşısındaki sorumlulukları, köylü reayanın durumundan farklı değildir. Feodalizm'den ayrılan bir diğer unsur ise kölelerin toplumsal yaşamdaki yeri ve köleciliğin bir üretim biçimi gibi kullanılmamasıdır. batı gelişme yapısında kölelerin ve köleliğin durumu ise bu halden oldukça uzaktır. Feodalizm, kölecilik üretimi en yaygın olduğu Roma İmparatorluğunda doğmuş, kapitalizmin doğuşuna kadar da kölecilik üretim biçimlerinde etkisini göstermiştir

(Sezer, 1989: 53-58). Bursa’da 16. y.y.’da çalıştırılan kölelerin kısa süre içerisinde azad edildiği, kendi çalışma alanlarını oluşturarak patron olmasının dahi önünün açıldığı bilinmektedir (Sahillioğlu, 1980: 179).

Henri Pirenne, batı’da Ortaçağ kentlerinin gelişimini rahip ve zanaatçılar karşısında tüccarların sağladığını söyler (Pirenne, 1994: 9). Osmanlı’da ise bu görevi vakıflar, bedestenler, tekke ve zaviyelerde konumlanan dervişler (Barkan, 1942:57) sağlamıştır. Toplumsal yapı ile üretim ilişkileri, dinsel kurumlar arasındaki farklılıklar batı feodalitesi ile Osmanlı toplumsal yapısı arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Anadolu’da kolonizatör Türk dervişleri tasavvuf, birlik ve dirlik uğruna gezerken, batı Avrupa’da tüccarlar doğduğu topraktan ayrılıp gezi serüvenine atılıyor, dirlik ve derebeyi etkisinden sıyrılıyorlardı (Pirenne, 1994: 98-100). Nüfus hareketlerinde Türk dervişlerinin etkisine dikkat etmek gerekmektedir. *Ömer Lütfi Barkan*, Osmanlı’nın ilk ve orta dönemlerinde dervişleri “*garbe doğru akının öncüleri*” olarak tanımlar. Dervişler, ısrarla tekkelere ve ayinlere sıkışmayıp, Anadolu köylerine ulaşmayı ve köylünün zaviyeye işgal etmelerini sağlamış, dinsel yaşamı dünyevileştirmekte önemli bir aşamayı oluşturmuşlardır.² Ancak gerek çeşitli oryantalist araştırmalar³, gerekse modernleşme bağlamında dinin ve dinselliğin bir modernlik dışı olgu olduğunu kabul edenler tarafından bu dünyevileşme göz ardı edilmiştir.

2.4. İslam ve Tasavvuf Felsefesinden Ekonomi ve Mülkiyet İlişkilerine Bakış

Max Weber, kapitalizmin ruhunu Protestan ahlakı ve Kalvinizm’in çalışma etiği ile ilişkilendirirken, Osmanlı’nın iktisadi ve zihniyet dünyası üzerine çalışan *Sabri Ülgener* de benzer bir çaba ile tasavvuf tarikatlarından Melamiliği örnek vermektedir. Melamilik Ülgener’e göre çalışmaya, iktisadi gelişmeye ve geçimin kişinin kendine ait olduğuna dair ilkelere sahiptir. Melamilik bu yapısı ile iktisadi hayatın canlılığına vurgu yapmaktadır ve böylece *Weber*’in Doğu toplumlarında miras ve mülkiyet meselesini savaş, işgal ve ele geçirilen ganimetlerden mütevellit görmesinden ayrılmaktadır

² Bugün ısrarla birbirine karıştırılan sekülerlik ve laiklik meselesinin ayrışması açısından iyi bir örnek olabilir. Zira dervişler, ayin ve töreni bir kenara bırakıp, gündelik yaşam ile hemhal olan bir sürece doğru gitmiştir. Kilisenin fildişi kulesinden inmediği batı Avrupa’ya göre sekülerleşme sürecinin Anadolu’da daha erken vuku bulduğunu söylemek mümkündür.

³ Toprak mülkiyeti meselesiyle sınırlı kalan bu araştırmalara; Poliak, Wittek, Becker ve diğ. yönelik eleştiriler için bkz. Köprülü (1995)

(Ülgener, 2006:103-104). İslam'ın ekonomik ilerlemeye kapalı olduğu iddiası oryantalist tarihçilere ve iktisatçılara münhasır bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Tarihçi olarak *Fuad Köprülü*, “*İslam Feodalizmi*” tartışmasında bu kavramı öne sürenlerin despotluk, gerilik, geri kalmışlık sıfatlarını İslam ülkelerine yakıştırma amacı güttüklerini ifade etmektedir.

Bu sorgulamayı *Sabri Ülgener*'e kadar somut bir anlamda gerçekleştirmiş iktisatçı bulunmamaktadır. Ülgener'in İslam metin ve uygulamalarının iktisadi tıkanıklığa yol açmadığını, aksine tasavvufun ilerleme dönemlerinde tasarrufu, çalışmayı, gelişmeyi, gerileme dönemlerinde ise ataleti ve tembelliği beslediğini ifade etmesi (Ülgener, 2006:30-31) din ve ekonomik yapılar açısından böylece kentsel yaşama katılım açısından önemli bir aşamayı oluşturmuştur. Ülgener, bizzat hadisler ve ayetler ile ticaretle uğraşmanın İslamiyet'teki önemine göndermeler de bulunmuş, “karın en temiz tüccarındır” örneğini vermiştir. Ancak zamanla zenginleşen tarikatlarda ortaya çıkan dünya işlerine, zevke sefaya dalmak ve alt sınıf ile üst sınıf arasında ayırım oluşması ile iktisadi ahlak olumsuz anlamda etkilenmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın “Mevlevilerden sonra Mevlevilik” isimli çalışmasında (Gölpınarlı, 2006:166-169) kadınlar ile tarikatlar arasındaki çatışmalara değinilmiş, 17. yy ortalarından itibaren bu çatışma giderek artan bir boyutta sürmüştür.

Devran, sema, müzik olan ayinlere karşı çıkan “Kadızedeliler” grubu bu tür yenilikleri bid'at saymaktadır. Böylece kadınların örgütlenerek belirli bir gücü elinde toplamalarından, bu güç ile tasavvuf tarikatlarını, Bektaşiliği ve Mevleviliği marjinalleştirme çabasına girdiğinden bahsedebilmek mümkündür. Yine aynı dönemde vakıfların krizi ile işsizliğin artması, vakıf maaşlarının çalışmadan yaşamak isteyenler için bir dayanak olması bu bozulmanın nedenlerinden sayılabilir. Tüccarlarla bedesten yöneticileri arasındaki çatışmalardan, özel mülkün vakıflardan şahıslara geçmemesi için verilen çabalardan krizler doğduğu, bu krizlerin ardından vakıfların özel mülke geçirilmesi amacıyla yakıldığı, tahrip edildiği de bilinmektedir (Faroqi, 2000:38). Burada 18. y.y.'da batı'da kapitalizmin ilerleyişi, ticaret yollarının dönüşümü ve Osmanlı'da yaşanan gerileme döneminden, Ülgener'in yukarıda değindiğimiz “*tasavvufun gerileme dönemlerinde tembelliği beslemesi*” yorumunu düşünmek gerekir. Anadolu'da kent yaşam alanlarının burjuvaların değil dervişlerin, üretim araçlarının değil zaviyelerin etrafında örgütlendiği düşünülürse, ekonomik güce görece hâkim olsa

da siyasal ve içtimai nüfuz haline bir türlü erişemeyen tüccarların bu süreçten rahatsız olacağı aşîkârdır. Kadılar ile tüccarlar arasındaki ilişkiyi⁴ anlamak için tüccarların kayıtlarını, nakit akışını kadıların yönettiğini söylemek yeterli olabilir.

Böylece Mevlevîliğin, Bektaşî dervişlerinin kadılar ile arasının açılması bu dönemlere tekabül eder (Sahillioğlu, 1975 akt. Faroqhi, 2000a:87). Bu dönemde bir diğer çatışma tarafı loncalar ile padişah arasında vuku bulmuştur. Loncalar, savaşa girecek orduyla birlikte ustalar göndermekte, askerlere de mal sağlamaktadır. Merkezi devlete yapılan bu katkı bazı zamanlarda loncalar arasında “fazla yardım yapmak” çatışmasına dahi yol açıyordu. Kadiya, padişah-vezir değil, diğer loncalar şikâyet ediliyordu. 1730’da İstanbul loncalarından istenen sefer parasında benzer süreç hâsıl olmamış, “belirli olmayan sefer tarihine ödeme yapmayız” denilmiş, “Patrona Halil İsyanı” olarak bilinen isyan loncalar tarafından çıkartılmıştır. Bu isyan padişahı tahtından, sadrazamı da kellesinden etmiştir (Aktepe, 1958 akt. Faroqhi, 2000a:89). Görüleceği üzere krizler, tarikatların karşısında kadıların etkisi, tekke ve zaviyelerin asıl amacından saptırılarak bir tembellik alanları haline dönüştürülmesi ile loncaların güçlenmesi, lonca isyanları ve tüccarların güç kazanması da atbaşı gitmiştir.

İslam felsefesinin özel mülkiyet ve birikime dair açıklığına bir başka örnek de Osmanlı’nın 1876 Kanun-i Esasi oluşumu sürecinde yaşadığı tartışmalardır. Devlet çıkarlarını savunan kanun ile kişi çıkarlarını savunan şeriat hukuku bir arada işlerken batı’daki mülkiyet hukukundan ayrı bir yapıyı temsil etmektedir. Şeriat hukuku kişi haklarını, para, eşya ve servette özel mülkiyeti serbest görürken, kanun hukuku devlete bağımlılığı zorunlu kılmaktadır (Berkes, 2013:311-313). *Niyazi Berkes*, “batı’nın hukukunu uygulamaya gerek yok, şeriat hukukunu uygulayalım” denilmesini bu hukuki mevzua bağlamaktadır. Görüleceği üzere Kanun-i Esasi oluşumu sürecinde Mithat Paşa, Namık Kemal gibi kişilerin karşısında özel mülkiyeti savunan İslamcılar olmuştur. batı’da burjuvazinin doğuşu ile oluşan medeni hukuk tamamlanmışken, Osmanlı’da mülkiyet hukuku yeni tartışılıyor, bu tartışmayı da sermaye güçleri değil, bürokrasi, aydınlar ve padişaha bağlı politik güçler sürdürüyordu.

⁴ Orhan Kemal ve Kemal Tahir romanlarında ismi önünde “Kadı” olan zatlar ekseriyetle tüccarlarla maddi bir ilişki içerisinde olmuştur.

Özel mülkiyet ve sermaye birikimi anlamında bugün İslami burjuvaziye yapılan göndermelerin gündelik siyasal gelişmelerden kurulmasında düşülen hata böylece anlaşılabilir. *Dilek Yankaya*'nın *Yeni İslami Burjuvazi* isimli çalışmasında “Seküler ticaret ahlakı” bölümünde MÜSİAD’dan bir görüşmeciye ticaret ve büyüme ahlakını sorduğunda TUSİAD’ın temsil ettiği büyük holdinglerin rant, devlet teşviki ve desteği ile büyüdüğünü, MÜSİAD’ın üyelerinin ise kendi çabası ile ekonomik sermayesi ile var olduğunu ifade eder (Yankaya 2014:174). Böylece sekülerlik kavramı bir kez daha anlamını bulur, devlet alanının belirleyiciliğinden sıyrılmış, kamusal alanda temsilini sağlamış bir hareketin tarihsel sürekliliği erken cumhuriyetin yeni sermaye doğuşu sürecine ve kentleşme çabasına dek sürmüştür.



3. BÖLÜM: TÜRKİYE’NİN TOPLUMSAL YAPISI VE DEĞİŞİM DİNAMİKLERİ

3.1. Erken Cumhuriyet Döneminde Toplumsal Yapı Tartışmaları

1908’den 1923’e yaşanan siyasal gelişmeler, dönüşümler ve savaşlar ardından kurulan Cumhuriyet, iktisadi politikanın acil eylem planı zorunluluğunu gözlemliyordu. Sanayileşme çabaları inkılâpların “ihtişamı” yanında sönük kalıyor, 10. yıl marşında da kendine yer bulan “10 yılda her savaştan açık alınla” çıkılıyordu. Fakat 1923 ile 1933 arasında Türkiye Cumhuriyeti’nin muharebe anlamında bir savaşa girmediği olmadığı tarih kitaplarından ve en basit kronolojiden öğrenilebilir, böylece bu savaşın ne savaşı olduğuna dair ipuçları da anlaşılabilir. Türkiye’de kapitalizmin gelişmesi bu on yılda devletçilik ile sağlanmış, kamu yatırımları devletle iş yapan müteahhitlerin palazlanmasını sağlamış, büyük sermaye gruplarının oluşumu da bu döneme rastlamıştır (Boratav, 1995:50). Bu dönemde en kazançlı grup devletle işbirliğine giden müteahhitlerdir. Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi içerisinde yer alan "*Cumhuriyet Döneminde Toplu Konut Sorunu*" maddesi (Sey, 1985:2375-2384) bu anlamda 15’er yıllık dönüşümlerle el değiştirmiş siyasal güçlerin işe ilk olarak kendinden öncekini yıkmakla başladığı görülebilir. Osmanlı’dan bakiye eşraftan oluşan kent orta burjuvazisi görece büyüme ortamını II. Dünya savaşı sonrası yakalamış, Varlık Vergisi ile azınlıkların ve siyasi iktidarla arası açık sermayedarların artan vergi borçları ancak emlakların ve malların tasfiyesi ile kapatılabilmiş, bu satılan malları alarak ortaya çıkan yeni bir burjuva kesimi doğmuştur (Boratav, 1995:70). Görüleceği üzere sınıfların kendi iç dinamikleri ve mücadelesi ile değil, devlet vergisi, teşviki ve kayırması ile palazlandığı gerçektir.

Bunun yanında toprak reformu adı altına gelişen, iki ayrı köylüyü topraklandırma girişimi de benzer siyasal nüfuz amacıyla heba edilmiştir. Bir taraftan parti içi çekişmelerde büyük arazi sahiplerini köşeye sıkıştırmak, diğer taraftan “halka yakınlaşmaya” çalışılmıştır. İnönü’nün “toprak reformu” adıyla Anadolu’da 30 bin civarı toprak dağıttığı köylerin hala ortanın solunu temsil eden partilere, Adnan Menderes’in İzmir taşrası ve kırsal alanlarında toprak dağıttı köylerin ve ilçelerin ise merkez sağ partilere yakınlığı görülebilir. Diğer taraftan CHP kadrolarının çıkardığı *Ülkü Dergisi* ve çevresi “köycüler” olarak adlandırılmaktadır.

Köycüler, şehirlerin ve şehir medeniyetinin Türkiye'yi buhrana sürükleyeceğini düşünmekteydiler (Köymen, 1934 akt. Karaömerlioğlu, 1998). Şehirleşmeye, şehirleşmenin yaratacağı buhranlar ile ayaklanma oasılığı olduğundan proleterleşmeye, böylece batılı doğmuş bir modernleşme projesinin doğuşuna aykırı ilerlemesinden söz etmek mümkündür. Bir tarafta zamanında modernleşmeye ve kapitalistleşmeye engel olarak görülen tekke ve zaviyelerin itibarsızlaştırılması ve ardından kapatılması, diğer taraftan köylülerin sanayileşmeye yönelmesi sürecine ket vurulması yaşanan siyasal ve kültürel çelişkiyi göstermektedir. Erken cumhuriyet döneminin bir tarafta sanayileşme ile tarım faaliyetlerine, diğer tarafta kentleşme ile köylüleşme tercihindeki kararsızlığı iki çelişki arasında bocalanmasına neden olmuştur.

Sibel Bozdoğan'ın “*Modern Yaşamak: Erken Cumhuriyet Kültüründe Kübik Ev*” makalesi 30'lu yılların hem batılı hem Doğulu bir mimari çabasını özetlemektedir. Ulus devletin düşünsel temelleri doğrultusunda çağdaşlığa uymak, ev yaşamı ve düzeninin de dönüşümünü gerektirmiştir. Bozdoğan'ın Modern Türkiye Mecmuası'ndaki makaleden yaptığı alıntı dönemin düşünsel yapısını yansıtmaktadır (Modern Türkiye Mecmuası (1938) akt. Bozdoğan 1996);

"Avrupalı için ev sırf şahsın olan hususi bir şeydir. Bizde ev, şimdi şimdi bu medeni seviyeye yükselen bir müessese ve teşkilat olmaya başlamaktadır... Türk vatandaşı, birçok iyi şeyi olduğu gibi, meskeni de cumhuriyet devrinde tanımış bulunuyor. Ve işte bunun için bizde ev yapmak, ev döşemek fikirlerinin pek yeni olması yüzünden, içimizde hemen hemen ekserimiz güzel ev yapmayı, güzel yerleşmeyi bilmiyoruz."

Modernlik, medeni seviyeye yükselme hedefi, vatandaşlığa ve cumhuriyete yapılan vurgu siyasal alandan tanındıktır. Kübik ev için *Yakup Kadri*'nin Ankara romanında “dişçi sandalyesi; klinik parıltısı”, *Halide Edip*'in Tatarcık romanında “insan bu kübik mimarisine bakınca bir sıtma nöbeti tutuyor”, *Peyami Safa*'nın köşe yazısında “bu salgın İstanbul yangınından daha tehlikeli” dediği düşüldüğünde kadroların kent mimarisi, köyden kente geçiş ve kentlilik hakkındaki muğlaklığı daha açık bir şekilde anlaşılabilir (Bozdoğan, 1996:313-328) Zira bugün dahi apartmanların arasında bulunan en ufak çimenliğin, otoyoldaki refüjlerin doğal piknik alanı olarak kullanıldığı düşünülürse bu mimari tipinin uyumsuzluğunu anlamak zor olmayacaktır. *Mustafa*

Ökmen'in Türkiye'deki kentleşmeyi 1950'li yıllardan başlatması bu muğlak ve karmaşık süreçten kaynaklı olabilir (Ökmen, 2003:11).

Cumhuriyet tarihinde sanayileşme ile kentleşme olgusu birbirini tamamlar vaziyettedir. Ancak bu iki olgu da kentleşmenin yaşanması için yetmemekte, kent ve kentlilik büyükşehirlerle münhasır bir olguymuş gibi görünmektedir. Anadolu kasabalarında ne kadar sanayileşme olursa olsun, bu şehirler taşra kategorisine alınmıştır ve buralarda kent ve kentliliğin emaresine rastlamak oldukça güçtür. Merkezin dışında kalan her yerin taşra olduğu düşüncesi Tanzimat'tan bugüne kadar sürmektedir, sürmekten ziyade artık kanıksanmış ve yerleşmiştir. Merkezde kent kültürü bir seçkin kültürü halini almış, taşrada ise bir halk kültüründen bahsetmek gerekir. *Şerif Mardin* bu halk kültürünün İslam ile yoğurulduğunu ifade ediyor (Mardin, 2000:130-138). Tartışmanın ilk bölümünde dervişlere yaptığımız gönderme halk kültürünün geleneğine, üzerinden nice inkılaplar, devrimler, dönüşümler geçse de bağlı kalacağına, bu bağlılığın yaratabileceği kültürel birikimin göz ardı edilmemesine dair idi. Fakat cumhuriyet kadroları erken cumhuriyet yıllarından 27 Mayıs, 12 Mart ve 12 Eylül darbelerine dek taşırayı görmekten imtina etmiştir.

Özellikle de 27 Mayıs darbesinde sivil-asker bürokrasi kültüründen bir sınıf yaratılmaya çalışılması tarihsel çelişkiyi bir kez daha göstermiştir. Bu sınıf yaratılırken tarihsel süreçte karşıt görülen, sekülerliğine ihtimal verilmeyen, kamusal alanda temsiliyetinin sivil alandan değil, zorunlu olarak devlet alanından belirlendiği çevredekiler olmuştur.⁵ Bugün ise çevreden merkeze gelişin tartışması ayrı bir çalışmanın konusudur. Tarihsel olarak dönüşmekte olan ilişkiler bağlamında kent ve kentlilik, sivil toplum tartışmaları yapılmadan anlaşılamaz. Türkiye'de kent sosyolojisi ve kentleşme tartışmalarına giriş kent kavramının kendine özgü veyahut dünyadaki örnekleri ile benzer gelişen bir kavram olmamasından ötürü bu siyasal oluşumları ve kutuplaşmaları göz önünde bulundurmamak elzemdir.

3.2. Siyasal Hareketlerin İkilemi ve Toplumsal Değişme

Şerif Mardin, 1940'lı yıllar Millet Partisi hareketi için "laikliği yumuşatma eğilimi taşıyorlardı, dolayısıyla İslamcı denemez" demektedir. Hatta Milli Selamet Partisi'nin

⁵ Bugün bu sözleri etmek her ne kadar kolay olsa da tarihsel sürecin tartışılması ve anlaşılması için böyle bir betimlemeye girişmek zorunludur.

1970’ler öncesi batı karşıtı çıkışının bir Anadolu “taşralı İslam” anlayışında olduğunu, yine Sezai Karakoç Diriliş hareketi ve Dergah dergisi çevresinin “İslamcı” olarak sayılamayacağını ifade eder (Mardin, 1991:35). Milli Selamet Parti’sine bir parantez daha açmak gerekmektedir. Demokrat Parti’yi “liberallik” ve “sola kaymak” ile suçlayan Erbakan ve çevresi, MSP’yi kurmuşlar, bale okullarını kapatmak, ahlaki çöküntüyü durdurmak gibi püriten İslamcı bir parti imajı vermişlerdir (Mardin, 1991:105). Bunun yanında batıyla mücadele için büyük sanayileşme hamlelerini savunan MSP, sanayi, esnaf ve tarikat birliğini kurmuştur. Mardin, bu birliği “Türk tarihinde modernizmle görülmemiş bir uyumluluk” olarak yorumluyor. Girişte tartıştığımız meseleyi burada yeniden açmakta fayda vardır. Modernizmle uyumu ne anlamda yorumluyoruz? Modernizmle uyum, modernitenin tek taraflı gelişme ideolojisine, tek taraflı bilme ve tanıma ideolojisi ile uyuma mı denk düşmektedir? Ya da dünya sisteminin süregeldiği haliyle eşitsizlikler karşısında mücadeleden imtina edip, onunla tek taraflı iletişim sürecini sürdürmek anlamına mı gelmektedir? İslamcılığın bu noktada neyi merkeze aldığı önemlidir. Nitekim sisteme uyumlu hale gelmek, onunla mücadeleden imtina etmek haline dönüşmeyeceği gibi, İslamcılığın gerek gündelik yaşamda Müslüman duyarlılığını, gerekse ulusötesi tartışmalarda bu duyarlılığını ve konumunu belirleyebilmesini de engellememektedir. Şerif Mardin, bu tartışmayı “İslamcılığın yeniden canlanmasındaki hareketlilik” olarak tanımlıyor. Zira İslamcı hareketin önceden kendi yöneticilerine karşı değil, batıya karşı yönelmiş olması söz konusudur, ancak bu ideolojik canlanma ile artık kendi yöneticilerine karşı da söz söylemektedir. Mardin, buna örnek olarak Büyük Doğu dergisini ve Necip Fazıl Kısakürek’i “*Türkiye Cumhuriyetinin kültürel cansızlığının altını çizerek, Türk gençliğinin düşüncesini geleneksel kanallara yeniden yönlendirme girişiminde bulundu ve İslami yeniden canlandırmayı hedefledi*” yorumuyla değerlendiriyor (Mardin, 1991: 229). Görüleceği üzere Şerif Mardin’de İslamcılığın tarihsel serencamı Mehmet Akif’ten Necil Fazıl’a fikir, düşünce, toplumsal nüfuz eylemliliğinde sürekliliği taşısa da siyasal alana geçildiğinde Erbakan ve MSP’nin ilk dönemi dolayımında bir sınırlılığı, inceleme düzeyini seyretmektedir.

Türkiye’de muhafazakârlık olgusunu tartışırken akla gelen bir diğer kavram şüphesiz İslamcılıktır. Yasin Aktay’ın “İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye” isimli makalesinde (Aktay, 2000: 346) yaptığı giriş bu iki kavramın ayrışmasını ve birliğini özetler

mahiyettedir. Aktay, İslamcılığın var oluşunun milliyetçiliği, sağcılığı ve muhafazakârlığı temyiz etmesine bağlı görürken, diğer taraftan Türk muhafazakârlığının gelişme tarihinin daha köklü ve bütünlüklü oluşu itibariyle, İslamcılığın buradan doğmasıyla da kendini bir bakıma borçlu hissederek yeniden muhafazakarlığa dönme potansiyeli taşıdığını söylemektedir.

Zira Yahya Kemal ve Babanzade Ahmed Naim arasındaki ihtilafa da değinmektedir. Yahya Kemal'in Babanzade'ye sarf ettiği şu sözleri de klasik bir Muhafazakar versus İslamcılık çelikisi olarak yorumlamaktadır (Mert, 1988:44 akt. Aktay, 2000:351);

“(...) Siz kimsiniz bütün bir Türk milletinin tarihi hatıralarına ne karışırırsınız, Türk milleti dinini istediği gibi benimsemiştir (...) Evet, bu millet İslamı kendi mizacına göre kabul etmiş, ve çok eski putperestliği ile karıştırmış ve öyle sever, onun uğruna yalnız bu sebeple ölür”

Muhafazakarlığın tarihsel, kültürel süreklilik çabasının İslamcılıktan ayrılan unsuru olarak sayabiliriz. Zira her ne kadar çalışma kapsamına aldığımız eserlerde “İslamcı, İslamcı kadın, İslamcılar” gibi sıfatlar kullanılmış olsa da muhafazakârlık ve dindarlık olgusunun İslamcılık ideolojisinden kimi farklar taşıdığını ifade etmemiz gerekir.

Nilüfer Göle'nin “Modern Mahrem” eserinde kadının Türk toplumdaki konumunu ve batı gözüyle doğulu, Müslüman kadın algısını koymaktadır. Göle'nin, Djaid'den yaptığı şu alıntı anlamlı gözükmemektedir; “İslam tarihi kendi dinamiğine özgün seyretmemekte, batı'nın tersinmiş ve solgun bir yansımasını taşımaktadır” (Göle, 1991:13) Kendi dinamiğine özgülüğün karşılığının solgunluk ve tersinmişlik oluşu yalnız İslam tarihi için değil, Türk toplumunun tarihi, Türk siyasetinin tarihi için de geçerlidir. Zira Türkiye'nin batı ile olan münasebeti bir dönem belirgin, bir dönem soluk ve boyun eğici mahiyette seyretmiştir. Her ne kadar Nilüfer Göle, Türkiye'nin batı tipi bir modernleşme geleneğine sahip olduğunu söylese de (Göle, 1991:15) bu gelenek, kendi dinamiği ile gelişmediğinden her dönemde solgun kalmaya mahkûm olmuş gözükmemektedir. Göle, bu tartışmasından itibaren modern toplumların gelişmişlik görünümünü kadının konumundan okuma gerekliliğini ifade etmektedir. Bu anlamda, Türkiye'de batıcı seçkinliklerin batı evrenselciliğine ulaşmadaki tek yolun, kadının İslami gelenekten koparılarak özgürleşmesi yolunu açmaktan geçtiğini düşünmüşlerdir (Göle, 1991: 17).

Göle, Ziya Gökalp'ten Halide Edip'e, Kemalizm'den Feminizm'e kadınlık imgelerini ve görünümelerini tartıştıktan sonra "İslamcılaşıma ve Örtünme" konusıyla araştırmasının kavramsal çerçevesine değinmektedir. İslamcı hareketlerin 70'li yıllar itibariyle örtünme meselesini merkeze alışı, ardından 1980'de İslamcı kadın öğrencilerin başörtüsü hakları için eyleme geçmesi, on yıl süren tartışmalar sonucunda Kemalist değerlerle bir ontolojik çatışmanın kanıksanmış oluşu beraberinde gelmiştir. Müslüman öğrencilerin derslere başörtüsüyle katılma taleplerinin modernleşme projesindeki kamusal alan belirleyiciliğine bir başkaldırı mahiyeti taşımaktadır, bu tavır laik seçkinler ile kamusal alan belirleyiciliği mücadelesinin ilanı olmuştur (Göle, 2009: 27). Göle'nin dikkate değer bir uyarısı da çalışmasının mikro bir statü tartışması olmadığını, daha çok siyasi iktidar ilişkileri, cinsler arası iktidar ilişkileri tartışması olduğunu ifade etmesidir (Göle, 2009:83).

Göle'nin araştırmasında ilk bölüme dair sunduğu rapor anlamlıdır, "Geleneksellikten Radikalliğe" başlığı taşıyan bu bölümde, kadın öğrencilerin aile yanından kente ve üniversiteye geldikten sonra örtünme biçimlerindeki değişiklikten bahsedilmektedir. Bu kişiler, aile yanından ve küçük yerleşim yerlerinden kente geldiklerinde, örtünme pratiklerini istedikleri gibi tercih edişe yönelmektedirler. Dolayısıyla "etkilenme, özenme" gibi itibarsızlaştırılan bir örtünme pratiği değil, bizzat inanç ve değerlerden yana seçilen bir tesettür süreci haizdir (Göle, 2009:88). Kamusal alanda bulunmaları, eğitim ve çalışma gibi süreçlerde de İslami hassasiyetleri ön planda olan kadınlar, gündelik yaşama katılımları açısından ve yaşam stratejileri açısından da sınırlanmamak isteyişleri önemli bulgular arasında gözükmektedir.

Sonuç bölümünde, girişte olduğu gibi Türk modernleşmesinin solgun, yerel örüntülerin yani halk yaşam tarzının, sivil toplumun eksikliğine değinmektedir. Bu eksikliğin sonucu olarak da yerel İslamın modernleşme serüveninden dışlanması söz konusu olmuştur. Buna rağmen, İslamcı hareket modernleşme projesinin silmeye çalıştığı kimliği yeniden yaratmakta mahir olmuş, sivil topluma dayandığından ötürü toplumsal alanda yükselişi bir süreklilik barındırmıştır. İslamcılığın, modernliğe karşıtlık değil, modernlikle baş etme olarak anlaşılması gerektiği ifadesi de Şerif Mardin'in sözleri ile açıklanmaktadır: "Seçkinlerinin çok uzak oldukları bir kültürde kişi 'halk seçkini' mesela Nurcu olmayı deneyecektir." (Mardin akt Göle, 1991:138) Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, gündelik yaşam pratiklerinin oluşumunda İslamın etkisi, Türk

toplumsal gerçeğinin temel belirleyicilerinden biri olmuştur. Defne Suman'ın "İslamın Yeni Kamusal Yüzleri" derlemesinde sarf ettiği şu sözler konunun berraklaşması açısından önemlidir (Suman, 2009: 20):

"İslamcılar, batı-dışı bir modernlik bağlamında dışlanmadan ve bastırılmadan, tanınan ve meşru görülen bir Müslüman kimliğin yaratılması için mücadele etmektedirler. Touraine'e göre Özne arayışı modern bir olgudur. Bu nedenle ironik olarak İslamcı hareketin kendi içinde modern olduğunu söyleyebiliriz. Bunu İslamcı hareket içindeki özneleşme sürecinin ilk aşaması olarak görebiliriz"

Göle, İslamcı hareketlerin bireysel hakları kapsayan çoğulculuğa ve sivil topluma mı, yoksa totaliter eğilimlerin hâkimiyetine mi gireceğini cinsler arası ilişkilerin belirleyeceğini iddia ederek, yine modernizm eleştirisi mahiyetini barındırmaktadır. Bunun yanında modernlik ile uyumsuzluğun aşılp aşılmayacağını sorusunun "bir süre daha Türkiye insanına meydan okuyacağı" ifadesi de anlamlı gözükmektedir.

3.3. 60'lı Yıllara Bir Odak: İdris Küçükömer ve Mübeccel Kıray

İdris Küçükömer'in Düzenin Yabancılaşması adlı eseri yayınlandığı dönemin toplumsal yapısı açısından önemli tartışmalara yol açmış, gerek akademi gerekse siyasi alanın ilgisine mazhar olmuştur. Bugün de sağ-sol tasnifi açısından benzer mukayeseli tartışmaları haiz olan eser, bir paradigma değişimini simgelemektedir. Bu paradigma değişimine gebe olan metin, 27 Mayıs 1960 darbesinin ardından süregelen dokuz yılın sonunda bir eser olarak cisimleşmiştir.

Küçükömer, bu eseriyle dönemin "görece özgürlük ortamı" ve "zinde güçler" yorumlarından ayrı bir yorumu benimseyerek, Türkiye'nin ordu ve bürokrasi tarihini eleştirel mahiyette değerlendirmektedir. Darbe döneminin hissedilir ölçüde etkilediği siyasi, bürokratik bir ortamda sivil bir düşünce arayışı olan bu eser siyasal ve bilimsel bir cesaret işi olarak Türkiye'nin 1960'lar düşünce dünyasında yerini almış, ardından yarım asra yakın bir zaman geçmesine rağmen halen çeşitli tartışmalarda bahse konu olmuştur. Bu bahis mevzuu kimilerinde akademik, enflasyonist bir birikimi taşımaktayken, kimilerinde siyasi meşruiyet araçsallaştırılmasının uzantısı olmaktadır. Özellikle eserin temel tezlerinin "Türkiye'de sağ soldur, sol sağdır" ve "Türkiye'nin solcuları gericidir" gibi sansasyonel haliyle hatırlanması siyasi meşruiyet araçsallaştırılmasının bir ürünü olarak gözükmektedir.

Düzenin Yabancılaşması'nın bir siyasi araçsal eser değil, Türkiye'nin toplumsal yapısının tarihsel örüntülerini ele alan, siyasi güç ilişkilerini ekonomik ve toplumsal mahiyette tartışmayı temel alan bir eser olduğunu ifade etmek gerekir. Zaten Küçükömer de kitabının önsözünde Akşam Gazetesi'nde "Ortanın Solu" akımını eleştirmek için yazılan dört makaleden mülhem olduğunu, bu dört makale arasında esas olanın "Osmanlılarda Kapitalist Düzene Neden Geçilemedi" başlıklı makale olduğunu söylüyor. (Küçükömer, 2012: Önsöz) Bu anlamda siyasi akımların mevzilenmesine dair yapılan tasnifin aşırı bir yorum olduğunu, asıl meselenin tarihsel siyasal güç ilişkilerinde toplumsal tabakaların mevzilenmesinde aranması gerekmektedir.

"Türkiye batılaşamaz" başlıklı bölümde batıda kapitalist kurumların ortaya çıkışı ile ilişkili olarak sürdürülen tartışma söz konusudur. XVI.yy ortalarından sonra Osmanlılarda görülmeye başlanan batı üstünlüğünün yarattığı gerilim ve bu üstünlüğe karşı çıkabilme çabasının ancak batılı kurumları almayla hasıl olabileceğini; askeri, siyasi, hukuki ve eğitime dair olmak üzere kapitalizme özgü kimi kurumların taklit edilmeye başlanmasıyla (Küçükömer, 2012:25) bu sürecin başladığı ifade edilmektedir. Osmanlı Devleti'nde kurumlar taklit edilse de kapitalist düzene geçilememiştir, üretim güçleri ve üretim ilişkileri batıdan farklılık göstermektedir.

Küçükömer'e göre Osmanlılarda batı kapitalizminin gelişme süreci içerisinde görülen birçok aşama eksiktir keza aşağıdaki maddelerle bu eksikliğin müsebbibinden biri üretim güçleri konumlanmasıdır;

Toprak, tarımsal üretimde asıl araçtır. Fakat toprağı işleme ve sulama işlerinin, çağına göre ileri bir teknolojik seviyede olduğunu gösterecek işaret de yoktur.

Lonca sisteminde ve mevcut imalathanelerde kullanılan araçların ilkel olduklarına şüphe yoktur.

Emekçi olarak, reaya denilen köylüler toprağı, daha doğrusu çiftlere bağlıdır. Fakat tımarlı arazideki köylüler bu toprakları borç için rehin edebilirler, hatta toprağın tasarruf hakkını başkasına satabilirlerdi.

Osmanlıda kapitalist düzene geçilememiştir çünkü üretim güçlerinin seviyesi ve üretim ilişkileri buna olanak vermemiştir. İmparatorluk sınırlarının genişlemesi, nüfus artışı, tarımda azalan gelir, sanayileşmenin olmaması, ithalatı teşvik edici eğilimler.

Bu toprak sistemindeki aksaklıklarla birlikte nüfusun artması, tarımda gelirlerin azalması, tımar sisteminin bozulup iltizam sistemine geçilmesi, batı'da ticaret yollarının değişmesi, genişleyen ülke sınırlarının çevresel güçleri olarak sayılan ayanların ürünlere el koyması ve daha da güçlenmesi Osmanlı devletinin kapitalist dünya ekonomisine eklemlenmesini hızlandırmıştır. Ayan ve bürokratlar, padişahın bölünmüş politik gücüne sahip olma, iktidara ve gelirlere el koyma istekleri nedeniyle batıda gelişen burjuva hukukundaki haklara ve kurumlara sahip olmak istiyorlardı. Osmanlılarda ayan ve bürokratların batı kurumlarını almak istemeleri (Küçükömer, 2012:42), kapitalist dünyanın isteklerine uyuyordu. Bürokrat serveti için politik gücün arandığı, ayanın ise fiili büyük toprak mülkiyetine hukuken de kavuşma çabası kimi iç gelişmelerin önüne açmıştır, dış gelişmeler ise bu iç gelişmeleri etkilemişti. İç gelişme; ayan ve bürokratların yeni hukuki bir mülkiyet sistemi isteği ve onunla birlikte bazı batısal haklar sağlanması isteğidir. Dışarıdaki temel gelişme; batıdaki kapitalizm makinalı ve büyük çapta üretimle sanayi devrimine ulaştıncaya, bunun gereği olarak Pazar ve ilkel madde sağlamak üzere diğer ülkelerden istekleri, daha doğrusu emirleri olacaktı.

Avrupa'da yaşanan sanayileşme devriminin yanında milliyetçilik akımlarının şiddetle yükselmesi ve ulus devlet kavramlarının popülerleşmesiyle Osmanlı Devleti, Türkler yanında değişik ırklardan, dinlerden azınlık gruplarını kapsamanın da zorluğunu yaşıyordu. batı kapitalizmi Osmanlı ülkeleri üzerinde etkisini geliştirirken, kurduğu ticari ve özellikle finans ilişkilerini, bir kısım azınlıklar aracılığı ile örgütlemeye koyulmuştu. Bu azınlıklara sonradan genel bir adla Levantenler denilecekti. İmparatorluğu bölen azınlıkların milliyetçilik hareketleri de bir yandan gelişirken, işte bu Levantenleri emperyalist batı ile beraber gözükeceklerdi. Kapitalist gavrurun Osmanlılardaki bir kolu sayılacaklardı. Bu saflaşmanın temeli Lale Devri'ne ve bu dönemde yapılan harcamalara karşı cephe alarak somutlaşan; esnaf, ulema, yeniçeri birliğine dayanmaktadır. Küçükömer, bu birlikte İslamcı-Doğucu halk cephesinin geçmişini bulmaktadır. Tarihi süreç içerisinde artan yabancı düşmanlığını Küçükömer, dini sebepten çok emperyalizmin getirdiği temel çelişkide görmektedir. Levantenler'in emperyalist batı ile bir görülmesi, İslamcı-Doğucu halk cephesinin yabancı düşmanı tavrını güçlendirmiştir. Bu gelişmelerle birlikte batı temelli eğitim ve hukuk kurumlarıyla yetişen yeni grupları bunun yanında islam hukukuyla medreselerde yetişen grupları karşı karşıya geliyordu. Yıllar boyunca islam geleneğiyle yetişen halk, yeni

gelen ve bir yandan gayrimüslimlere ait olan kültür kurumlarının yayılmasıyla içine kapanmış, yabancı düşmanı olarak yetişen Sultan Abdülhamit gibi İslam birliği projesine sarılmıştı (Küçükömer, 1969: 83). Böylece bürokratlar (Tanzimatçılar, Jön Türkler) ve padişah arasındaki ilişki bozulmaya başlamıştır. Askeri ve sivil bürokratlar İttihat ve Terakki Cemiyeti altında birleşmişler, Prens Sabahattin'in aralarında bulunduğu doğucu-islamcı grup ise bu cemiyetin değerlerine karşı çıkmıştır. Askeri kuvveti ile tahtı deviren İttihat ve Terakki Cemiyetiyle Prens Sabahattin'in grubu arasında farklılıklar olduğu kadar benzerlik de bulunmaktadır.

Küçükömer'in doğu-batı ikileminde dönüşümü anlatırken bu grupların her ne kadar tarih, eğitim, gelenek ve gelecek tasavvurlarında ayrı düşselerde bir burjuva sınıfı yaratılması hususunda uzlaştığını ifade edişi, dönemin dinamiklerinin anlaşılması açısından önemli gözükmektedir (Küçükömer, 1969: 85);

“Her iki grup da burjuva sınıfının yaratılmasında ittifak halinde idiler. Bir grup, merkeziyetçi bürokratik niteliğini devam ettirip, devlet mekanizmasıyla yerli kapitalist burjuvaları yaratmak istiyordu. Diğer grup ise, adem-i merkeziyetçi idi. Ve burjuvaların ortaya çıkmasının ancak devletin ekonomik hayata katılmaması ile sağlanabileceğini kabul ediyordu”

Bu ikilemin kısıtlandığı, uzlaşının imkansızlaştığı alan ise asker-bürokrat örgütlenmesinde ortaya çıkmıştır. Osmanlı ve Cumhuriyet bürokrat grubunun kapalı bir grup değil, toplumun her kesiminden katılıma açık olması söz konusu olsa da batıcı-laik bürokrat grubu subaylarca işgal edilmiştir. Söz konusu subayların, aydın denilen bürokratlar olarak, emperyalizmin ekonomideki etkilerini, hem de bütün sanayinin tasfiyesi ve işsizlik ile sonuçlanan süreci anlama olanağını bulamayışı (a.g.e. 96) temel çelişkilerden birini teşkil etmektedir. Bundan dolayı, adına kendilerinin devrim ya da reform dedikleri hareketlerinde halk ile gerçek organik bir bağlantıyı sağlayamadılar. Sonuç olarak, yukarıdaki tartışmaları ve Küçükömer'in temel tezlerini toparlarsak; Osmanlı'da köklü bir devlet bürokrasisin varlığı, hatta bu bürokrasinin Marx'ın, Lenin'in, Mao'nun bahsettiği bürokrasiden daha köklü olması Küçükömer'in temel tezlerinin buradan doğuşunun müsebbibidir. Mülkiyet hakkı olmadan artı ürüne el koyan devlette kapitalizmin gelişmesi de olanaksızdı. batı gibi olmayan üretim tarzında, batı tipi kurumlar gelince de bir kriz söz konusu olmuştur.

Osmanlı'yı feodal görmek, toprak reformu gerekliliğini, kapitalizm öncesi artığı temizlemek gerekliliğini getirir. Zira Küçükömer, Milli Demokratik Devrimcilerin düştüğü hata da budur diyor. Bu temizliği sivil-askeri bürokrasiyle ittifak ile yapacaklarına inanmışlardı ama asıl kapitalizm öncesinin artığı sivil-askeri-bürokrat yönetimin ta kendisiydi. Kapitalistleşmeyi de engelleyen bu zümrenin kendisiydi. CHP, İnönü öncülüğünde sırtını sivil-askeri bürokrasiye yasladığı yıllarda halkı karşısına aldığından İslamcı-Doğucu cephe gelişmeye devam etmiştir.

Darbe ve dikta rejimler, kapitalist gelişmeye, demokratikleşmeye aykırıdır. Dolayısıyla devrimci hareketin sivil halk dışında arayışlara gitmesi devrim hareketinin ölü doğmasına sebep olmuştur. Halka güvenmek, halkında içinde olduğu bir sivil toplumcu hareket ile ittifak yapmak ilerlemeyi getirecek yegâne unsurdur. Osmanlı'dan beri merkeziyetçi, devletçi akıl hep halktan kopuktur. İttihat ve Terakki'den itibaren, "Sol" olarak gözüken batıcı-bürokratlar bugüne kadar hep halka sırtını dönmüş, "sağ" olarak gözüken doğucu-islamcılar ise hep halkla birlikte mücadele vermiştir. Küçükömer'in "sağ soldur, sol sağdır" diyerek ters yüz ettiği kavram da, hakikati sunmaya çalıştığı husus böyle özetlenebilir.

Mübeccel Kıray'ın Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı makalesini kaleme aldığı yıllarda(1969), Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyetine uzanan deneyimde toplumsal yapının nasıl dönüştüğünü-dönüşemediği üzerine ciddi bir külliyat birikmiştir. "Asya Tipi Üretim Tarzı" ve "Feodal Üretim Tarzı" tartışmaları arasında şekillen bu külliyata Mübeccel Kıray'ın katkısı 1969 yılına, Mimarlık Seminerine rastlamıştır.

Makalenin girişinde Kıray, başka toplumlarla olan benzerliklerin ve farklılıkların belirlenmesine, bu olmadan kendi toplumumuz hakkında pek bir kelam edemeyeceğimize dair bir uyarıda bulunuyor. Bu uyarıyı ise meseleye dair müdahil olan tüm kişilere, yalnızca toplum bilimcilere değil, toplumun tüm üyelerine gönderiyor. Metinde ilk bölüm "Değişik Yaklaşımları" betimleme ile başlıyor. Weberyen bir yöntem izlediklerini ifade ettiği McCellan ve Sabri Ülgener'in, modernleşememenin nedenini Türklerin kendine özgü değerler ve inanç sistemlerine dayandığını belirtiyor. Kıray'ın bu yaklaşıma itirazı ise bu değerlerin ve inanç sistemlerinin gökten

inmediğini, karşılıklı insan ilişkilerine dayandığını söylemek oluyor. Keza, Türkiye üzerine yapılan araştırmaların da noksanlığına dikkat çekiyor.

İkinci kısma aldığı mesele ise ilkin Wittofogel'in Doğu Despotluğu tezi. Kıray, bu tezde Wittofogel'in tarihçi yanlılığına savrulduğunu, genelleştirmelere gitmek üzere benzer özellikleri aramak yerine, özel ve bireysel cepheler üzerine durma eğiliminin bir indirgemeye gittiğini, "bütün iktisadi-siyasi kontroller sistemlerini, sulama tesisleri temin etme fonksiyonuna bağladığını" bu yüzden bunun üzerinde durmanın gereği bile olmadığını ifade ediyor. İkinci tartışmaya ise ATÜT teorilerinin günün memleket koşullarında bir akademik tefsir biçimi olmaktan çıkıp, pratiği yöneten prensip halini aldığı göndermesiyle başlıyor. Kıray, ATÜT teorisini savunanların temel tezinin Osmanlı'da mülkiyet araçları kontrolünde "serf-lord" çelişkisi olmadığı, "köylü/reaya-sultan/bürokrat" çelişkisi olduğu, bu yüzden Osmanlı'nın bu yüzden sanayileşmeye yönelemediği olduğunu söylemektedir. Bu araştırma çabasının ise bir toplumsal araştırma çabası değil, "memlekette daha fazla olan" tarihsel araştırma çabası olduğunu, bunun da bireysel özelliklere önem veren bir bakışa neden olduğunu ifade etmektedir. Tartışmaların 67'den itibaren ikiye ayrıldığını, birinin "aradaki farkın varyasyon olduğu"(B. Boran, D. Avcıoğlu), diğersinin ise "bir mahiyet farkı olduğu, tüm ayrıcalığın buradan doğduğu" (S.Hilav, S.Divitçioğlu, İ.Küçükömer) belirtilmiştir. İkinci tezin kabulünün, yani "başka hiçbir topluma benzemeyiz" demenin ilmi bilgiye ters olduğunu da eklemiştir.

Kıray'a göre bu yaklaşımların hiç biri yeterli değildir. batı'daki artık ürün kontrolünü elde tutan üst sınıf ile, Osmanlı'daki ihtisaslaşmamış esnaf, zanaatkar grubu birbirine benzer. Emeğin tarımda tutulması çabasında da batı'da uygulanan toprağa bağlılık ile, Osmanlı'da çift bozma yasağı ile şehirlere girme, loncaya katılma yasakları birbirine benzer. batı'da lorduk kalıtımsal iken, Osmanlı'da lord bürokrattır, tayin ile gelir. Kıray, reayanın hürlüğü ile serfin esaretini abartmanın gerçekleri gözden kaçırmak olduğunu ifade ediyor ve asıl gözden kaçan meselenin Kuzey batı'nın neden daha önce sanayileştiği, merkantalizm, deniz ve limanların kontrolüdür diyor. Artık ürünün kontrolünden öte, bu süreç önemlidir. Kıray, Osmanlılardaki ticaret yollarının değişmesi ve değerli madenlerin artması ile artık Osmanlı'nın batı için sadece bir hammadde ve pazar ilişkisi dâhilinde önemsendiğini, buna zorlandığını, bunun da sanayileşememeyi başlattığını söylüyor. Ardından, "Bugünkü Kırsal Yapı" bölümünde güncel örnekler

üzerinde durup, 68 yılında yaptıkları “sosyal değişme” konulu araştırmaya ve Ereğli araştırmalarına atıflarda bulunarak bir analiz sunuyor. Bu analizin temeli Türkiye’de sınıf denmeyecek gruplar vardır, çünkü feodal yapıdaki köylü sınıfı, aşağıdaki gibi biçimlenmiştir meselesine varıyor; birincisi; büyük toprak sahipleri. İkincisi; orta büyüklükteki çiftçiler. Üçüncüsü; emekçiler. Dördüncüsü; tüccar aracılığıyla pazara çıkabilen küçük toprak sahipleri. Beşincisi; Tefeci tüccarlar. İkinci, dördüncü, beşinci maddelerdekiler “işler böyle gitsin, değişmesin” diyenlerdir. Bu grupların duruşu ve konumu batı ile benzer, fakat batı’daki gibi hızlı bir dönüşüm süreci yoktur. Kıray, Ereğli araştırmasının da bunu kanıtladığını, aracı tüccarların giderek burjuvallaştığını ifade eder. Sonuç olarak Kıray, Ülkeyi dışa açılmaya zorlayan batılı sanayileşmiş ülkelerin bu ittirmeleri, Osmanlı bürokrati ve Cumhuriyet idealisti yönetici kadrolarını reforma ittirmiştir. Sadece idari güçlere dayanan, ekonomik ve politik gücü olanları yanına almayan bu yapıda ise ilerleme gerçekleşmemiştir. Yönetici aydın tabaka ile sanayi burjuvazisi arasındaki çatışmalı bağlantı böyle sürmüştür der.

Mübecele Kıray da yukarıda ele alınan Behice Boran’ın 1962 yılında kaleme aldığı “Osmanlı’da Mülkiyet Meselesi” makalesindeki gibi “Osmanlı’da da temel serflikli, ama bu batıdaki gibi değildi, mahalli değil merkezi bir denetime tabiiydi” diyerek, farklılaşmadan çok bir varyasyon olduğunu ifade etmiştir. Osmanlı’daki değişimin, batı’daki değişime göre oldukça sonra olduğunu, Osmanlı kapitalistleşmeyi çabalarken, batı’nın kapitalistleştğini söylemektedir. Bu açıdan Kıray’ın tezlerinin bir aynılık taşıdığından bahsetmek mümkündür., Behice Boran, Ömer Lütfü Barkan’ın “Osmanlı reayasının görece hürlüğü” tezi üzerine söylediği toprağa bağlılık kriteri ve loncalara katılmadan, şehir dışına çıkmaya kadar olan yasağın bağlılık için olduğu tezi yine Kıray’ın tezlerinde açıkça Barkan’a gönderme yapılmasa da, dipnot olarak vardır. Bunun dışında Behice Boran’ın Türkiye ve Sosyalizm Sorunları (1970) kitabına baktığımızda, temel tezin batı’nın Osmanlı’yı bir hammadde deposu olarak gördüğü, ticaret yollarının değiştiği, merkezîyetçiliğin kapitalistleşme sürecinin önünü tıkadığı olduğu görülmektedir. Yönetici aydın kadroya yapılan göndermede de bire bir örtüşmeden bahsedebiliriz. Boran’ın yukarıdan aşağı değişmeye sunduğu eleştiri ile, Kıray’ın sunduğu eleştiri aynıdır. Gelişmemenin nedenleri sanayiciler ile aydın tabakanın çatışmasına bağlanmaktadır.

İdris Küçükömer ile mukayese ettiğimizde, Mübeccel Kıray'ın tarihten ve tarihsel çabalardan pek de haz etmediği, tarih çalışmaları ile sosyoloji çalışmaları arasında bu kadar kalın duvarlar örmenin, tarih çalışmalarını yalnızca vakanüvis tarihçiliğin gözünden görmenin, ya da özel ve bireysel olanın da belirlenmişliğini göz ardı etmenin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşımı Behice Boran'ın metninde de görüyoruz. Tarih çalışmasının eğiliminin özel ve bireysel olanla kısıtlandırılmasını bir an kabul etsek dahi, o özel ve küçük olanın da aslında bir belirlenmişlik, bir politiklik taşıdığını göz ardı edilemez. Tarihsel çalışmalar olmadan, başka toplumlarla olan benzerlikleri ve farklılıkları nasıl karşılaştırılabilir, bu da pek mümkün gözükmemektedir. Wittofogel özelinde tarihçi yanlılık eleştirilirken, özel ve bireysel olana inme meselesine, genelleştirmeye gitmemeye vurgu yapılıyor.

Aynı eleştiri ATÜT çalışmalarına da sunulduğuna göre, onlarda mı tarihçi yanlılık içerisindeydi sorusunu sormak gerekiyor. Zira, ATÜT tartışması yürütenlerin keskin bir merkezi bürokrasi-yönetici aydın zümre eleştirisinde bulunduğunu düşünürsek, bir tarihçi yanlılıktan, vakanüvislikten bahsetmek olanaksız olur. Mübeccel Kıray'ın metninde anlaşılan başka bir durum ise toplumsal araştırmanın ancak ampirist çalışmalar ile gerçekleşebileceğidir. Tarihsel araştırmalar, betimlemeler ve yorumların pek önemi olmamakta, genellemeye özel olana, bireysel olana bakarak, buradan somut bir analiz çıkartmanın koşulu bulunmamaktadır. Tarihte en özel olanın gözlemlemeye değersiz olduğunu gösterecek bir emare olur mu? Tarihte de genel olana bakmak, genellemek zorunluluğu olması, bir yanılgıyı da beraberinde getirebilir.

3.4. Selahattin Hilav'ın Çeviri Faaliyetleri

Selahattin Hilâv'ın çalışmaları arasında en kapsamlı çabalardan biri çeviri faaliyetleridir. Hilâv'ın birazdan kısaca değineceğimiz, onlarca çeviri eserinin bulunmasının dışında, bu eserlerin anlaşılmasında, yorumlanmasında ve tartışılmasında mühim çabaları bulunmaktadır. Ayrıca Hilâv, bir çeviri yönetmeni, çeviri danışmanıdır. Bu anlamda gerek kendi eserlerinin, gerekse yönettiği çeviri eserlerin ödüller alması, Türkiye'nin düşünce ortamına önemli katkılarda bulunduğu bilinmektedir. *Türk Dil Kurumu'nun Çeviri Ödülleri Konusunda Selahattin Hilâv'a Sorular* başlıklı söyleşide ifade ettiği şu sözler çeviri konusunun irdelenmesini, Türkiye'nin düşünce dünyasında

çeviri eser ve telif eser ikiliğinin tartışılma gerekliliğini öne çıkarmaktadır (Hilâv, 1993: 224-225);

“Bizde, çeviriyi sırf çeviri olduğu için küçümseyen, telifi de sırf telif olduğu için üstün tutan, ayırmacı ve bürokratik bir görüş yaygındır. Oysa telif olması, bir esere sırf telif olmasından ötürü nasıl değer katmazsa, çeviri olması da, sadece bu niteliğinden ötürü bir eserin değerini düşürmez. Ayrıca, bizim gibi, bir yabancı kültürü özümlemek zorunda kalan uluslar için çeviri çok özel ve hayati bir önem taşır”

Hilav’ın “bizim gibi, bir yabancı kültürü özümlemek zorunda kalan uluslar için çeviri çok özel ve hayati bir önem taşır” sözü, bir taraftan düşünce dünyasında Türk modernleşmesinin yerinin altını çizerken, diğer taraftan da kültür ve değişimde çeviri faaliyetinin önemini belirtmektedir. Erken dönem düşünce tarihinde, çeviri ve telif eserler konularının en kapsam düşünürü Hilmi Ziya Ülken’dir. Çeviriye dair felsefi anlamda ilk eserlerden biri Ülken’in “Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü (1935)”dür. Ülken, insanlığın ortak bir biçimde gelişen ve biriken bilgisinin aslında birbirinden ayrı gözükse de bilinç haliyle birbirine bağlı olduğunu söyler ve bu bilinçliliği somutlaştıran durumun çeviri olduğunu belirtir (Ülken, 1997:6-24).

Ülken, *Çağdaş Türkiye’de Düşünce Tarihi* eserinin ön sözünde de çevirinin kültür değişimleri ve modernleşme süreçlerindeki etkisi ile ilişkilendirilebilecek bir göndermede bulunmuştur. Ülken önsözde, Fransız devrimi sürecinde Osmanlı aydınlarının gündelik siyasete dar bir mahiyette saplanıp kaldığını, aslında yapılması gerekenin Fransız devrimini hazırlayan klasik eserlerin çevrilmesi olduğunu ifade eder. Zira bu eksikliği yüzeysellik olarak tanımlar ve Tanzimat dönemi ile Meşrutiyet döneminde olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde fikir tarihinin yüzeysel kaldığını belirtir (Ülken, 1979:15).

Selahattin Hilâv’ın çeviri faaliyetlerine başladığı dönem 1950’li yılların sonlarıdır. Yayımlanan ilk çeviri eserlerinden biri Oscar Wilde’nin yazdığı *Dorian Gray*’ın Portresi’dir (çeviri tarihi 1959). Hilav’ın çeviride üç temel alana odaklandığı söylenebilir; felsefe, politika ve sanat. Bu üç alanın özelinde ise felsefede; ahlak felsefesi, iyilik ve kötülük, hazcılık, psikanaliz, aşk konularında çalışmıştır. Politika alanında; sosyalizm, marksizm, faşizm gibi meselelere odaklanmış, sanat alanında ise tiyatro çevirileri ve sanat tarihi tartışmalarına katkılarda bulunmuştur.

3.5. Edebiyat Tartışmaları Odağından Düşünce Dünyası ve Siyaset İkilemine

Edebiyat, edebiyat eleştirisi ve edebiyat sosyolojisi alanında son yıllarda Ahmet Hamdi Tanpınar üzerine yazılan incelemeler gerek eserleri, gerekse yaşam tarzı üzerine çeşitli polemiklere sebep oldu. Bu tartışmalar kimilerine göre Tanpınar'ın belirli ideolojilere, siyasallaştırmalara kurban edildiğini, kimilerine göre de aslında her yazarın anlaşılmasına hâsıl olacak süreçlerin yaşandığını gösteriyor. Ancak birçok konuda olduğu gibi bu konuda da meselenin tarihi birikimi ve geçmişte sebep olduğu tartışmalar gözden kaçırılmış gözüküyor. 70'lerin başında her hangi bir yazarın başına gelmeden önce Tanpınar'ın başına gelen, “modern mi yoksa muhafazakâr mı” tartışması bugüne taşınarak garip bir sürekliliği temsil ediyor. Düşünce tarihimiz bu tür süreklilik taşıyan tartışmaların kısırlığı içerisindeyken, Selahattin Hilav ile Hilmi Yavuz arasındaki Tanpınar polemiklerini anlayabilmek, bugünün tartışmalarına bir katkı sunabilir.

Hilav, Tanpınar'da 150 yıllık kültür bunalımını, değer kargaşasını ve kapitalizm ile yok olmakta kültürün kurtarılması çabasını görürken, bu çabanın toplumcu bir nüve taşıdığını 1973 yılında, *Yeni Ortam* dergisinde ifade etmiş, Hilmi Yavuz ise Hilav'ın Tanpınar'a “solcu” damgası vurmaya çalıştığını söylemiştir. Hilav, Yavuz'un alıntı yaptığı “Tanpınar'ın toplumcu dünya görüşüne yaklaştığı ifadesinden dahi anlaşılacaktır ki toplumcu demedim, toplumcu nüveler vardır dedim” sözleriyle aslında durmaya çalıştığı yerin Yavuz'un gördüğü yerden farklı olduğunu, Tanpınar'a solcu ya da toplumcu demediğini ancak bir kesim tarafından da ona ısrarla muhafazakâr, kaba tabirle gerici denilmeye çalışıldığını ifade ediyor. Hilav'ın bu iki nitelemenin de yanlış olduğuna dair sürdürdüğü ısrar, düşünce ve yorum çabasının geniş nehirlerinin resmini çiziyor. 70'lerin düşünsel ortamında “Cumhuriyet ideolojisi ile okunan bir Tanpınar, elbette bu gözle okuyan birinin gözüne gerici, muhafazakâr gözükabilir” gibi bir yorum yapabilmek, nehrin kararlı akışının ispatıdır.

3.6. Sekülerlik ve Modernizm Kışkacında Muhafazakarlık

“Endişeli modern” kavramlarına ne kadar iltifat edilir bilinmez, ancak bugün Tanpınar'ın modernlerce bir tarafa çekildiği söylenerek endişenin tersinden farklı bir

varyantı ortaya konuluyor.⁶ Endişe, Tanpınar üzerinden yeni bir sekülerlik ve modernlik inşa edilmeye çalışıldığı iddiası üzerine şekillense de indirgemecidir. Bir kere düşünce tarihimiz ne geçmişte ne de bugün sekülerlik ve modernlik kavramları üzerinde henüz mutabakata dahi varamamıştır ki bu kavramların yenisi inşa edilebilsin. Gündelik siyasete kurban edilmiş, ideolojik çekişmelerin gölgesinde kalmış, neresinden tutulsa elinde kalma ihtimali yüksek olan, belirsiz iki kavramdır sekülerlik ve modernlik. Ve birbirine zıt gözükken iki kesim de bu kavramların niteliği üzerinde uzlaşır. Bir kesim laik devlet ilkesini ideoloji haline getirirken, diğer bir kesim laikliğe olumsuz yaklaştığı gibi sekülerliğe de olumsuz yaklaşmaktadır.

Laiklik ilkesi kitlelerde laisizm haline dönüştüğünden, sekülerliği de bu ideoloji etrafında boş bir kavram olarak kullanılmaktadır. Kavramların tartışılmasında siyasal darlığa hapsolunduğu sürece meselenin bilimsel yönü ıskalanmaktadır. Bir kısım entelijansiya ise ısrarla laiklik ile sekülerliği birbirinden ayrı kavramlar olarak değerlendirmekte, “sekülerliğin yeni inşası” gibi kavramlara iltifat göstermemektedir. Çünkü sekülerliğin hali hazırda inşa edilebilmiş, üzerinde uzlaşmış, belirgin bir kavram olmadığı bilinmektedir. Böyle bir mutabakatın olmadığını bir kenara bıraksak dahi, ezcümle eski sekülerliğin tanımlanması gerekir. Eskisi belirgin olmayan bir kavramın yenisi Tanpınar üzerinden inşa edilemez, anlaşılabilir, tartışılabilir ancak inşa farklı bir süreci gerektirir. Anlamadan ve anlamlandırmadan girişilen inşa çabasının öznelere de modernler olamaz, modernleşmeciler olur. Ve bu kesimlerin modernliği inşa etmedeki başarısızlığı yine en iyi Tanpınar metinlerinden anlaşılır. Bu sebeple tedirgin olmanın anlamı yok, Tanpınar okuyan modernleşmeciler okuduklarını biraz olsun anlayabiliyorlarsa çabalarından da vazgeçecekler, kendi kendilerini yanlışlamış olacaklardır.

Tanpınar günlüklerinde açığa çıkan “bohem yaşamın” endişe yarattığı kesimler Tanpınar’ın yaşam tarzını pek de tasvip etmediği günün sekülerliği ile at başı görüyor. Günlüklerin ortaya çıkması ile sekülerlerin Tanpınar’ı sahiplenmesi arasındaki ilişkiyi ısrarla göstermeye çalışmak bir nevi “ahlaklı sekülerlik mümkün değildir” anlamına da gelmektedir. Keza yeni sekülerliği inşa eden kesimler yalnızca bu alışkanlıkları ve değerleri bayrak yapıyor olsalardı belirli bir dönemde muhafazakâr, belirli bir dönemde

⁶ Yeni Şafak gazetesinin 14 Ocak 2015 tarihli kitap ekinde, Ercan Yıldırım’ın “Türk Düşüncesinin Umudu Ahmet Hamdi Tanpınar” başlıklı yazısı bu endişelere bir örnektir.

bohem yaşamı olan başka münevverleri de sahiplenmeye, onları da “yeni modernliğin inşasında” Tanpınar gibi bayrak yapmaya hevesli olurlardı. Demek ki mesele sadece yaşam tarzı meselesi değildir. Türkiye’de sekülerlik tartışmalarını ısrarla meşrutiyetler ile eşitleme çabası tarih bilmemenin ispatı gibidir. Sekülerleşmede illa bir bit yeniği aramak, devrim, darbe, adına ne dersek, bunun arkeolojisine girişmek hapis olunan dar zihniyetten bir adım ötesine geçememektir. Örneğin; Ömer Lütfi Barkan’ın Osmanlı’nın ilk ve orta dönemdeki dervişleri “garbe doğru akının öncüleri” olarak görmesi, dervişlerin tekke ibadetlerinden çıkıp, köy yollarını aşındırması ve gündelik yaşama katılması da bir nevi sekülerleşmedir. Sekülerlik, fildişi kulelerinden inmeyen batı Avrupa kilisesine göre Anadolu’daki tekkelerde daha erken vuku bulmuştur. Sabri Ülgener’in bu konuda İslam’ın kapitalizm ve ticaret ile uyumlu bir din olduğu ifadesi yazıldığı döneme göre bugün daha günceldir ve daha çok tartışılmaktadır. Belki de Hilav’ın Tanpınar için söylediği sözü biraz değiştirerek okumak gerekir; “...bir ideoloji etrafından okunan muhafazakârlık, bu gözle okuyan birinin gözüne sekülerlik karşıtı, dünyevilikten uzak görünebilir.”

Tanpınar’ı yalnızca muhafazakâr ya da yalnızca modern göstermek eserleri var oldukça, okunduğu sürece mümkün değildir. Bunda Tanpınar’ın Cumhuriyetçi muhafazakârlar arasında sayılmasının da etkisi vardır. Cumhuriyetçi muhafazakârların Osmanlı’dan Cumhuriyet’e değişen toplum yapısında ruh ve sezgiden çok zamana, geçmiş, bugün ve geleceğe yöneldiklerini söylemek mümkündür. Nitekim Tanpınar’da asıl sorun “Geçmiş, bugün ve gelecek ile nasıl bir bağ kurabiliriz” sorusudur. Tanpınar bugün modern, sol, liberal (bu kavramlar da sekülerlik ve modernlik kavramları kadar belirsizdir) kesimlerce okunuyor olsa da benzer dertlere hem hal olmuş, geçmişe dayanarak geleceğe yönelmeye çalışan Kemal Tahir, sosyalist vurgularına rağmen bu çevrelerde okunmamaktadır. Hem Tanpınar metninin, hem de Kemal Tahir metninin farklı çevrelerce okunması yarım asır öncesinde olduğu gibi bugün de ideolojik konumlardan öte değer ve kültüre dayalı bir yaklaşma, anlama çabasıdır. vuku bulmaktadır.

Türkiye’de sosyoloji literatürünü kapsayan muhafazakârlık ve dindarlık araştırmaları 2000’ler itibariyle, özellikle sivil toplum kuruluşları aracılığıyla ilgiye mazhar olmuştur. TESEV’in 2000 yılında yayınladığı “Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset” araştırması ve 2006’da yayınladığı “Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset” araştırması belirli

tarihsel aralıkla tekrar edilmiş bir araştırma olarak yorum açısından muazzam imkânlar taşımaktadır. Bilineceği üzere bu yıllar, AK Parti iktidarının doğuşu ve yükselişi ile geçen yıllardır. Merkez sağın tarihsel, siyasal bir temsiliyet zincirinin (DP, AP, ANAP, REFAH) farklı (ilerleme ve gelişme bağlamında) bir varyasyonu olarak ortaya çıkışı araştırmaların mahiyetini de daha önemli kılmış gözükmektedir. Nitekim ilgili dönemi doğrudan temsil edebilecek kamuoyu araştırmaları, yıllardır süregelen “modernlik, muhafazakârlık, ilerleme, gerileme” gibi kavramların görünürlüğü ve somutlaşması açısından önemli bir durak olabilir. İşte bu iki araştırma, yorumlamalar dâhilinde böyle bir imkânı sağlayabilmiştir. TESEV raporunda özellikle 2006 çalışmasını incelemek anlamlı olacaktır, çünkü araştırmacılar, 2000 yılında elde ettikleri verileri ikinci araştırmalarında da göz önünde bulundurmuşlardır.

Bu raporda, ilk analiz olarak “Türban sorunu”nun yer alması önemli gözükmektedir, keza araştırmacılar, halkın gündeminde aslında “türban sorunu”nun olmadığını ifade etmektedirler. Onun yerine hayat pahalılığı, işsizlik, Kürt sorunu, eğitim gibi meseleler daha çok gündemdedir. Fakat kimlik sorununa dair sorulan sorularda, başörtülülerin üniversite eğitimlerini özgürce sürdürebilmeleri gerekir yaklaşımı, diğer etnik gösterge sorularından önemli bir fark ile (tek başına %43, diğer üç etnik ve mezhep sorunu toplam %33 civarı) önde çıkmıştır. Dolayısıyla halkın olağan gündeminde başörtüsü meselesi tartışılmasa da konu kimlik sorunları olduğunda öncelikli refleks bu duyarlılığa dair gösterilmektedir.

Göle’nin yukarıda ele aldığımız çalışmasında (1991) “Geleneksellikten Radikalliğe” bölümündeki tartışması, ailelerinden kopan kız çocuklarının ailesinden daha önde muhafazakâr kararlar aldığını söylemişti, bu bulgudan anlaşılıyor ki aileler ya da akrabaları ya bu konuda toplumsal duyarlılığı haiz olan büyük kesimler kız çocuklarının eğitimi önündeki engele karşı çıkmaktadır. TESEV raporundaki ilginç bulgulardan biri de insanların “başörtüsü takanların sayısı artmıştır” görüşüne ters olarak, başörtüsü takanların sayısının azaldığı bulgusudur. Yine benzer bir bulgu olarak, kentlere göç görüldükçe, başörtüsü takanların sayısı azalmaktadır. TESEV araştırmacılarının bu bulgulara dair yorumu ise “AKP iktidarı döneminde 28 Şubat’ın sert ikliminin yumuşaması” biçimindedir (TESEV, 2006: 24-25).

Araştırmanın önemli bulgularından biri de şeriat üzerine sorulan sorularda öne çıkmaktadır. “Şeriat’a dayalı bir din devleti isteyip istemedikleri” sorusuna 1999’da %21 evet derken, 2006’da bu oran %8.9’a düşmüştür. Zira, benzer oranlarda taraflar, dindarların laiklere, laiklerin de dindarlara baskı yapmadığını düşünmektedir. Araştırmacılar bu iki hususta yine 28 Şubat dönemi etkisinin ardından yapılan bir araştırma ile, AK Parti iktidarının görece huzur ve refahı sağladığı bir ortam yapılan araştırma arasındaki farkı vurgulamaktadır.

Toplumsal yaşamda insanlar gergin, kutuplaştırıcı ve baskıcı koşullanmalarda, tepkilerini de karşı radikallik şeklinde vermektedirler. Buna mukabil, insanların kendilerini nasıl tanımladıkları sorusuna “Kendimi Müslüman Olarak Tanımlarım” cevabı 1999’da %35,7 iken 2006’da %44,6’ya çıkmıştır. Fakat Müslüman olarak tanımlama artmasına rağmen, “Dindar bir kişi ticari hayatta dindar olmayanlara göre daha dürüst ve güvenilir” sorusuna katılanların oranında yüzde 6’lık bir düşüş olmuştur.

Bu ve buna benzer Müslüman olmayanlarla kurulan karşıtlık sorularının hemen hepsi düşme eğilimindedir. Bu bulgular şunu göstermektedir ki insanlar kendilerini Müslüman bir tanımlamayla ifade etmekte diğer tüm kimliklerden önde görmektedirler. Müslüman kimliğin tarihsel olarak da güçlü bir konsensüs yaratabilmiş olması bu tanımlamada etken olabilir. İnsanların toplumsal huzur ortamında sekülerleştiği, baskı ve şiddet ortamında ise siyasal bir alanı haiz olarak İslamcılığı tercih ettiği de söylenebilir. Zira araştırmacılar da bu durumu şöyle ifade etmektedir; “Bizim bu araştırma ile saptayabildiğimiz yalnızca halk genelince benimsenmiş, bize yansıtılan görüş ve tavırlardır. Bu açıdan bakıldığında 1999’a oranla 2006’da toplum genelinde daha gergin bir hava görünmemektedir.”

Hakan Yılmaz’ın araştırmasına (2006) bakıldığında da benzer tartışmalarla karşılaşilmektedir. Yılmaz, araştırmasının bir din, laiklik, başörtüsü araştırması olmadığını vurgulayarak, asıl meselenin muhafazakârlık ve dindarlık örüntülerinin açığa çıkartılması olduğu ifade edilmektedir. Keza araştırmaya başladıklarında muhafazakarlığın arkasında köklerinde devleti bulmayı umduklarını, fakat aile ile karşılaştıklarını ifade eden Hakan Yılmaz, yine insanların devleti, milleti korumak yerine aileyi, gelenekleri korumayı seçtiklerini belirtmektedir. TESEV araştırmasında

olduğu gibi, bu araştırmada da insanların öncelikli sorunu ekonomidir. İnsanlar AB'ye katılımı %65 oranında desteklemektedirler ve bu destek salt ekonomi temelli bir destek olarak bulgulanmıştır. AB'yi destekleyenlerin büyük bir kısmının da “batının teknolojisini alalım, kültürünü almayalım” yaklaşımında olduğu görölmüştür.



SONUÇ

Tüm bu tartışmalar üzerine düşündüğümüzde, Osmanı'dan Türkiye Cumhuriyetine uzanan modernleşme serüveni bürokratik, politik bir kültür değişimini göstermektedir. Bu anlamda Erol Güngör' n tartışmalarına değinmek isabetli olacaktır. Erol Güngör, kültür değişmeleri olgusunu Mümtaz Turhan'dan ödünç aldığı kavramlarla “serbest kültür değişmeleri” ve “mecburi kültür değişmeleri” kavramıyla açıklar. Bu kavramlardan “serbest” olanı sınıfları, yani tüccarları, “mecburi” olanı ise devleti, bürokrasiyi temsil etmektedir. Erol Güngör'e göre kültür değişmesi sürecinde Cumhuriyet aydınlarının konumunun “mecburi kültür değişmeleri” konumuna tekabül eder ve bu değişim geçmişi içinde barındırmayan, yeni bir kültür oluşturmaya yöneldiğinden dar bir mahiyete sıkışmıştır. (Güngör, 2006:107) Bu sebeple Güngör, mecburi kültür değişmesine sıkışan Türk aydınının batı medeniyeti ölçütleriyle kurgulandığını, pozitivist bir bilim anlayışının h kimiyetinde Türk toplumuna has değer ve kültürel özelliklerin göz ardı edildiğini söyler. Erol Güngör, batıya savaşta yenilmeyip, kültürel değişmede yenildiğimizi ifade ederken, Türkiye'nin modernleşme serencanında doğu batı kavramlarının arasına sıkışmanın, bu kavramların politik bir mahiyette aydınların düşünsel birikimini de etkileidiği söylenbilir. Bu noktada Kurtuluş Kayalı'nın Erol Güngör değerlendirmesi de doğru bir düşünsel istikamet çizmektedir: “...düşünsel, siyasal çizgisi itibariye Mümtaz Turhan'a daha yakın dursa da batı sosyal bilimine açık olması ve batı sosyal biliminin etkisi altında ezilmemesi anlamında Hilmi Ziya ve Sabri  lgener'le frekansları daha fazla uyumaktadır.” Batı sosyal biliminin etkisi altında ezilmemek, batı kültürü altında ezilmemek, batı ekonomisi altında ezilmemek gibi nice örneklerle bu tartışmayı uzatabiliriz.

Bu çalışmanın girişinden itibaren modernitenin doğuıyla ve Türk modernleşmesini etkileyişinde atbaşı giden bir tenkit, inkâr, tekrar kabul ve ret sürecinin olduğu gözükmektedir. Modernleşme projesinde tüm bu süreçler söz konusu olsa da halkın bu süreçlere direnişi hiçbir zaman baskı ve şiddet boyutunda dahi planlansa, kırılmamıştır. Göle'nin çalışmasına bakıldığında, Muhafazakârlık ve dindarlığın modernliğe doğru dönüşümü, baskının olduğu dönemlerde kendi kabuğına çekilmesi hasebiyle yavaşlar ve nitekim siyasal karışıklıklar ile sağ-sol, doğu-batı, modern-muhafazakar çatışmasının olduğu dönemlerde ise dönüşümün duracak boyuta geldiği söylenbilir. Zira yukarıda

değeneren TESEV raporunun ve Hakan Yılmaz'ın araştırmasının da bulguları, iç siyasetteki çatışmanın, dinsel özgürlükler önündeki engellerin radikalliği büyüttüğü, ekonomik ve siyasal konsensüsün görece sağlandığı dönemlerde ise karşıtlıkların azaldığı yönündedir. Modernlik ve dindarlık arasındaki ilişkide Yılmaz'ın yorumları Göle'nin yorumları ile örtüşmektedir. Bu örtüşme, modernitenin batı kaynaklı oluşuyla tek ve değişmez bir şekilde batılı olacağı algısının giderek kırıldığında da vücut bulur. Hem Müslüman hem modern olunabileceği, İslami giyim, moda, tatil gibi unsurların pek tabi dolaşım bulabildiği, böylece İslam ile modernitenin bir kaynaşma içerisinde olduğu tartışması önemli gözükmemektedir. Türkiye'de muhafazakârlıktan yola çıkan siyasi hareketlerin giderek yenilikçi, ilerici söylemlere bürünmesi ve kendi içerisindeki radikallikten koparak, müreffeh, gelişmeci söylemlere bürünen bir muhafazakarlık haline rücu ettiği söylenebilir.

200 yılı aşkın bir süredir modernlik ile doğal olarak kapitalist üretim ilişkileri ile bağlantılı olan sekülerlik, sadece dinselliğin sivil alandaki temsiliyetine, görünümüne indirgememeli, bu kavram böyle darlaştırılmamalıdır. Kültürel süreci haiz olduğu kadar ekonomik yaşama katılım ile de dünyevileşmek, dindarın dindarlığını nasıl yaşarsa yaşasın sekülerleştiğinin bir belirtisi olabilir. Türkiye'de sekülerliğin inşasında, halkın dünyevi meselelere mazhar olmasında modernleşme düşüncesindekiler kadar muhafazakarların da yeniliğe ve gelişmeye açık oluşunun etkisini göz önünde bulundurmak gerekir. Tezin belirli bölümlerinde Türkiye'nin modernleşme serüvenini anlatırken kavramın batılılaşma ile aynı anlamda görüldüğünden bahsedebilmek mümkündür. Ve fakat Türkiye'nin modernleşme süreci batıdan ayrılan din ve kültür meselesinde, yöneticiler ile halk arasında bir ihtilafı göstermektedir. Bu ihtilafa sınıflar konumlanmaları açısından da bir yorum getirilebilir.

Örneğin; İslamın bir zamanlar ticarete dahi kapalı olduğu tartışmasına Sabri Ülgener, İslam metin ve uygulamalarının iktisadi tikanıklığa yol açmadığını, aksine bizzat hadisler ve ayetler ile ticaretle uğraşmanın İslamiyet'teki önemine göndermeler olduğunu ifade ederek yanıt vermiştir (Ülgener, 2006). Bugün bu tartışmalar Yeni İslami Burjuvazini doğuşu, gelişmesi, MÜSİAD'ın, Anadolu Kaplanları gibi yerli büyük sermaye örgütlerinin güçlenmesi hususu anlamında çok daha ileri aşamaya getirilmiştir. Bu çalışmada değinememiş olsak da Dilek Yankaya'nın "Yeni İslami Burjuvazi" çalışması benzer tarihsel tartışmalarla ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla

muhafazakârlığı değer yargılarına indirgemek gerekmez, burada hakim siyaset ve bürokrasinin desteklediği sermaye odaklarının İslamcı cephede konumlanması demek muhafazakâr bir cephede konumlanması demek değildir, modern bir konumlanmadır. Muhafazakârlığı ve modernliği böylece sekülerleşmeyi, iktisadi gelişme ve sınıfların konumlanması tarafından da okumak gerekir. Günümüzde yeni sekülerliği inşa eden asıl kesim özel mülkiyet, sermaye birikimi ve piyasa ekonomisine katılımda eşitsizliği kırmaya başlayan dindarlardır. İster burjuvazisi, ister proletaryası olsun, dindarların sekülerleşmesi hızlandığında, bu süreci “izm”ler ile anlatmaya kalkarsak, onların kendi bulundukları konumlarından bahsetmememiz de olanaksız olur. Dolayısıyla onları da sekülerleştiren bir araçtan bahsettiğimizde, bu kesimlerin eleştirel yaklaştığı modernleşme projeciliğine kendilerinin de düştüğünü ifade edebilmemiz güç olmaz.

2000’li yıllardan itibaren Türkiye’nin modernleşme ve batı ile ilişkileri nazarında yaşanan inişli çıkışlı gelişmeler anlamlı gözükmektedir. Ve fakat bu dönüşümün temeli geç Osmanlı dönemine dek uzatılabilir. Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma (s. 311’den itibaren) kitabında Osmanlı’da 1870 yılları dolaylarında yaşanan devlet ile ulema arasındaki kanun hukuku-şariat hukuku tartışmasının özel mülkiyete bakıştan kaynaklandığını söyler. Şariat hukukunda toprak, insan, para ve eşyada özel mülkiyetin olması, kanun hukukunda ise devlete bağımlılığın olmasından dolayı ayan devleti kurtarma göreviyle bürokratların yanında olmuş, yerini sağlamlaştırdığında ise soluğu İslamcı cephede almıştır. O günün İslamcı cephesi, mülkiyet ilişkilerini devlet tekelinden ayırmaya çalışarak sekülerliğin bir ilkesini savunmuştur. Bir anlamda kültürel alandan ekonomik alana geçişte, dindarlığın dünyevileşmesi anlamında İslamcı cephenin etkisi bürokratlardan geri kalmamıştır. Girişten bu yana tartışılan literatürün ve günümüz siyasal, sosyolojik araştırma sonuçlarının gösterdiği şudur ki kültür değişimlerinde, modernliğe uyumda, yenilikçilikte istikrarlı ve fakat kendine özgü, batı kültür ve yaşamının altında ezilmeyen bir toplum yapıdan bahsedilebilir. Doğu-Batı ve Muhafazakârlığın ve dindarlığın dönüşümündeki serencam böyle özetlenebilir.

KAYNAKÇA

- AKGÜN, Mustafa (2005), Materyalizmin Türkiye'ye Girişi, Ankara: Elis.
- AKTAY, Yasin (2011), "İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye", iç. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 5: Muhafazakârlık, İstanbul: İletişim.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1980), Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul: Gözlem.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1942), "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Vakıflar Dergisi.
- BARKAN, Ömer Lütfi ve Ayverdi (1970), İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri: 953, 1546.
- BERKES, Niyazi (1976), Asya Mektupları. İstanbul: Çağdaş.
- BERKES, Niyazi (2005), Unutulan Yıllar, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: İletişim.
- BERKTAY, Halil (1983), Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü, İstanbul: Kaynak.
- BORAN, Behice (1962), "Metod Açısından Feodalite ve Mülkiyet", Yön, 5 Aralık 1962.
- BORAN, Behice (1970), "Türkiye ve Sosyalizm Sorunları", İstanbul: Tekin.
- BORATAV, Korkut (1995), Türkiye İktisat Tarihi: 1908-1985, İstanbul: Gerçek.
- BOZDOĞAN, Sibel (1996), "Modern Yaşamak: Erken Cumhuriyet Kültüründe Kübik Ev", Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme içinde, Ankara: Tarih Vakfı.
- BULAÇ, Ali (2004), "İslamın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli" iç. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık, s. 48-67. İstanbul: İletişim.
- ÇARKOĞLU, Ali ve Toprak (2006), Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset. İstanbul: TESEV.
- FAROQHI, Suraiya (2000), Osmanlı'da Kentler ve Kentliler, çev. Neyyir Kalaycıoğlu. Ankara: Tarih Vakfı Yurt.
- FAROQHI, Suraiya (2000a), Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, çev. Elif Kılıç. Tarih Vakfı Yurt Yay.: Ankara.
- GÖLE, Nilüfer (2009), İslamın Yeni Kamusal Yüzleri (der.), İstanbul: Metis.
- GÜNGÖR, Erol (2006), İslamın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (2006), Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik, İstanbul: İnkılap.

- HİLAV, Selahattin (1993), "Edebiyat Yazıları", ed. Selahattin Özpallabıyıklar, İstanbul: Yapı Kredi.
- HİLAV, Selahattin (2008), "Felsefe Yazıları", ed. Selahattin Özpallabıyıklar, 4. bs., İstanbul : Yapı Kredi Y.
- KARAÖMERLİOĞLU, Asım (1998), "Çiftçiye Topraklandırma Kanunu'nun Hikâyesi" Birikim, Sayı 107.
- KAYALI, Kurtuluş (2010), "Türk Düşünce Dünyasının Takipçisi Olmayan Filizi Erol Güngör", Star Gazetesi, 13 Aralık 2010.
- KIRAY, Belik Mübeccel (1969), "Toplum Yapısındaki Temel Değişimlerin Tarihsel Perspektifi Bugünkü ve Yarınki Türk Toplum Yapısı", Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme, s.134, İstanbul: Bağlam.
- KÖYMEN, Nusret, "Köycülük Esasları," Ülkü Dergisi, 4, Ekim 1934, No. 20.
- KÜÇÜKÖMER, İdris (2012), "Düzenin Yabancılaşması & batılılaşma", İstanbul: Profil.
- MARDİN, Şerif (1991), "Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3", der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Şerif (2000), "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar; Merkez-Çevre İlişkileri" çev. Şeniz Gönen. Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim içinde der. Ersin Kalaycıoğlu ve A. Yaşar Sarıbay. İstanbul: Der.
- MARDİN, Şerif (2008), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür" Din ve İdeoloji içinde, İstanbul: İletişim.
- ÖKMEN, Mustafa (2003), "Ekonomik Dönüşüm Sürecinde Yönetim, Kent ve Kentleşme İlişkileri Üzerine Bir Tartışma", Küresel Sistemde Siyaset, Yönetim ve Ekonomi içinde, ed. Akif Çukurçayır. Konya: Çizgi.
- PIRENNE, Henri (1994), Ortaçağ Kentleri, çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: İletişim.
- SAHİLLİOĞLU, Halil (1979), "On beşinci Yüzyılın Sonu ile On altıncı Yüzyılın Başında Bursa'da Kölelerin Sosyal ve Ekonomik Hayattaki Yeri", ODTÜ Gelişme Dergisi: Ankara.
- SEY, Yıldız (1985), "Cumhuriyet Döneminde Toplu Konut Sorunu" md. Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi içinde, İstanbul: İletişim.
- SEZER, Baykan (1989), Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartışmalar, İstanbul: Kitabevi.
- SUMAN, Defne (2009), "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", İslamın Yeni Kamusal Yüzleri içinde, der. N. Göle, İstanbul: Metis.

- TUNÇAY, Mete. (1990), "Türkiye tarihi. IV. Çağdaş Türkiye: 1908-1980", ed. Sina Akşin, İstanbul: Cem Y.
- TEVFİK, Baha (1329), Maksat ve Meslek, Felsefe Mecmuası, c.1, s.1, İstanbul: Araks Matbaası.
- ÜLGENER, Sabri Fatih (2006), İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. İstanbul: Derin.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1979), "Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi", İstanbul: Ülken.
- YANKAYA, Dilek (2014), Yeni İslami Burjuvazi, çev. Melike Işık Durmaz. İstanbul: İletişim.
- Yazarı Bilinmiyor. "Ev Nedir ve Bir Ev Nasıl Kurulmalı?", Modern Türkiye Mecmuası, 1, 1938.
- YILMAZ, Hakan (2006), "Türkiye'de Muhafazakârlık Aile, Din, Batı: İlk Sonuçlar Üzerine Genel Değerlendirme". Yayımlanmamış Araştırma Raporu. İstanbul:Açık Toplum Enstitüsü ve Boğaziçi Üniversitesi.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Halil İbrahim GÜREL	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Muğla Sıtkı Koçman
Fakülte	Edebiyat
Bölümü	Sosyoloji
Makale ve Bildiriler	
1. Gürel, H. İ. ve Şimşek-Rathke, L. “İslamcı” Kimliğin Popüler Kültürel Mücadelesi: Ehlisünnet TV Sokak Röportajları”, Moment Dergi, C. 3 S. 1, (2016). 2. "Erol Güngör'ün Modernleşme Tahayyülünde İslam Tasavvurunu Anlamayı Denemek", V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Isparta. 3. “Klasik Türk Sinemasında Edebiyatın Rolü Nedir? Kemal Tahir, Orhan Kemal ve Yaşar Kemal gibi romancılar klasik Türk sinemasını nasıl etkilemiştir?”, 40 Soruda Türk Sineması, Hazırlayan: Mesut Bostan, Ketebe, 2018. 4. “Ahmet Hamdi Tanpınar ve Kemal Tahir'in Sinema İlgilerini Karşılaştırmalı Olarak İnceleme Denemesi”, Kemal Tahir: Bir Aydın Üç Dönem Sempozyumu, İstanbul. 5. "İnce Memed, Vukuat Var ve Rahmet Yolları Kesti Romanlarından Türkiye'nin Toplumsal Yapısını Okumak" 4. Hukukun Gençleri Sempozyumları Dizisi: Edebiyat ve Hukuk, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 2013, Ankara. 6. "Frankfurt Okulunda Sanat ve Piyasa Tartışmaları", Hayatın İçinden İktisat Sempozyumu, Hacettepe Üniversitesi, İktisat Fakültesi, 2013, Ankara. 7. “Gelenek ve Gelecek”, Altüst Dergisi, Sayı: 24. 8. “İki Yol Üç Yazar: Hindistan Üzerine Metinler III: Cemil Meriç”, Hece, Eylül 2015, Sayı: 225. 9. “İki Yol Üç Yazar: Hindistan Üzerine Metinler II: Niyazi Berkes”, Hece, Nisan 2015, Sayı: 220. 10. “İki Yol Üç Yazar: Hindistan Üzerine Metinler I: Halide Edip Adıvar”, Hece, Mart 2015, Sayı: 219. 11. “Anlamlar ve Yorumlar Dünyasından Bir Serüvenciye, Umberto Eco'yu Anlamayı Denemek”, Hece, Mart 2016, Sayı: 231. 12. “Sosyal Hareketlilik ve Kültürel Süreklilik ”, Hece, Mayıs 2016, Sayı: 233. 13. “Yeni Bir Sosyoloji Metodolojisine Doğru: Ulus Baker'in İmajlar ve Duygular Sosyolojisi”, Hece Dijital/Sayısal Kültür Özel Sayısı, Haziran-Temmuz-Ağustos 2016, Sayı: 234-235-236. 14. “Hüsrev Hatemi ile Hatıralar, Şiir ve İstanbul Üzerine”, Hece, Ekim 2015, Sayı: 226. 15. “Besim. F. Dellaoğlu ile Türkiye’de Aydın ve Aydın Kavramı Üzerine”, Türkiye Notları, Şubat-Mart 2019, Sayı: 3. 16. “Seçilmiş Dijital/Sayısal Kültür Bibliyografyası”, Hece Dijital/Sayısal Kültür Özel Sayısı, Haziran-Temmuz-Ağustos 2016, Sayı: 234-235-236.	