

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**



**NİLÜFER GÖLE’DE “BATI-DIŞI MODERNLİK”İN  
BİR İMKÂNI OLARAK TÜRK MODERNLEŞMESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Doç. Dr. İlknur ÖNER**

**HAZIRLAYAN**  
**Esra Erol ALTINIŞIK**

**ELAZIĞ-2017**

T.C.  
FIRAT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

**NİLÜFER GÖLE'DE "BATI-DIŞI MODERNLİK"İN  
BİR İMKÂNI OLARAK TÜRK MODERNLEŞMESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Doç. Dr. İlknur ÖNER**

**HAZIRLAYAN**  
**Esra EROL ALTINIŞIK**

Jürimiz, 27.05.2017 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

**Jüri Üyeleri:**

1. Doç. Dr. İlknur ÖNER

2. Prof. Dr. Ömer AYTAÇ

3. Doç. Dr. Naciye YILDIZ

4.

5.

F. Ü.SosyalBilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... tarih ve .....sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

**Prof. Dr. Ömer Osman UMAR**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü**

**ÖZET****Yüksek Lisans Tezi****Nilüfer Göle’de “Batı-dışı Modernlik”ın Bir İmkânı Olarak Türk Modernleşmesi****Esra EROL ALTINIŞIK****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Sosyoloji Anabilim Dalı****Uygulamalı Sosyoloji Bilim Dalı****Elazığ – 2017, Sayfa: VIII+210**

Sosyal bilimcilerin kavram analizleri bilinen teorik çalışmalardandır. Modernleşme ve yönü uzun yıllardan beri tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu çalışma, Nilüfer Göle’nin ötekine akan kavramlarının, imkânlarının derinleştirilmesine odaklanarak, Türk modernleşmesini okumasında başat bir kavram olan “*Batı-dışı modernlik*”i ele almıştır. Metodolojik olarak bu konu, Göle’nin kavramları, eserleri ve söyleşileri üzerinden söylem analizi ile okunmaya çalışılmıştır. Araştırma üç bölümden oluşmuştur. Araştırma yazarın kavramlarını birbirlerini etkilemeleri bağlamında ele aldığından, sözü edilen “eleştirel” okuma, kavramların sorunsallaştırdığı noktalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Göle’nin kavram haritasının “eleştirel” analizi, kavramların doğası, imkânları ve sınırlılıkları ekseninde yapılmaya çalışılmaktadır. Yazarın kavram haritasının hem imkânı hem de buhranı olarak görülen “farklılık ve farklılığa bakış açısını” analiz edebilmek için, kavramların Türk modernleşme tarihindeki yansımaları gösterilmeye çalışılmıştır. Böylelikle yazarın, Türk toplumunun modernleşme sürecinin paradigmatik zeminindeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Göle’nin kavram örüntülerinin imkânları; gelenek-modernlik köprüsü ve ötekilik bağlamında derinleştirilmiştir. Çalışmanın kamusal alana hâkim olan bakış açısının çözümlenmesi, farklılığın kazanımlarını elde ettikten sonra, diğer farklılıkları ötekileştirmesi, kendini kültür bütününe temsilcisi olarak görmesi olarak ifade edebilecek “ötekisiz dünya” algısını kırmak için gerekli olduğu düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Batı-dışı modernlik, karşılaşma, eşzamanlı modernlik, iç içe girişler, Nilüfer Göle

**ABSTRACT****Master Thesis****Turkish Modernization in Nilüfer Göle as a Possibility of “Non-Western  
Modernity”****Esra EROL ALTINIŞIK****Firat University****Institute of Social Sciences****Department of Sociology****Department of Applied Sociology****Elazığ - 2017, Pages: VIII+210**

The concept analysis of social scientists are known theoretical works. The side of modernization takes part in the subjects that are disputed for long years. This work handle with “Non-Western modernity” the most important concept of it in reading Turkish modernization by focusing on the deepening of the opportunities of the concepts of Nilüfer Göle. According to methodology, this work has been tried to read by the expression analysis on the concepts of Göle, the written works and the conversations of the author. The research is made up by four parts. By taking the concepts of the author in the context of the interaction between them, into research the mentioned critical reading focuses on the problematical points of the concepts. The “critical” analysis of Göle’s conceptual map have been intended to be established in the frame at the nature; possibilities and limitations of the concepts. In order to analyze “difference” and “approaches to difference” which appears as the possibility and crisis of Göle’s conceptual map, the reflection of concepts in Turkish modernization history has been tried to indicate. Therefore, it has been tried to decide the state of the author's paradigmatic level in Turkish society period. The possibilities of Göle's concepts of map are deepened in context of the bridge between tradition-modernity and the other. It is thought that it is necessary to deepen the analysis of the construction of the other by the way of different conceptual framework to break the perception of “world without other” that can be articulated as marginalizing other differences, claiming himself as the representative of the whole culture.

**Key Words:** Non-Western modernity, Encounter, Simultaneous modernity, Interpenetrations, Nilüfer Göle

## İÇİNDEKİLER

|                        |      |
|------------------------|------|
| ÖZET .....             | II   |
| ABSTRACT.....          | III  |
| İÇİNDEKİLER.....       | IV   |
| TABLOLAR LİSTESİ ..... | VI   |
| ŞEKİLLER LİSTESİ ..... | VII  |
| ÖNSÖZ .....            | VIII |
| GİRİŞ.....             | 1    |

### BİRİNCİ BÖLÜM

|                                                                                            |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....</b>                             | <b>16</b> |
| 1.1. Araştırmanın Önemi .....                                                              | 16        |
| 1.1.1. Modernleşme Kavramı ve Kuramları .....                                              | 16        |
| 1.1.2. Türk Modernleşmesi ve Nilüfer Göle Hakkında Yapılan Çalışmalar .....                | 22        |
| 1.1.2.1. Nilüfer Göle'nin "Batı-dışı Modernlik" Kavramı ile İlgili Yapılan Çalışmalar..... | 26        |
| 1.2. Araştırmanın Amacı ve Soruları.....                                                   | 34        |
| 1.3. Araştırmanın Metodolojisi .....                                                       | 36        |
| 1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları .....                                                     | 39        |
| 1.5. Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi ve Kavram Analizi .....                               | 40        |
| 1.5.1. Araştırmada Kullanılacak Kavramların Belirlenmesi .....                             | 40        |
| 1.5.1.1. Göle'nin Araştırmada Kullanılacak Kavramlarının Belirlenmesi .....                | 40        |
| 1.5.1.2. Diğer Sosyal Bilimcilere Ait Kavramların Belirlenmesi .....                       | 44        |
| 1.6. Araştırmanın Kuramsal Zemini.....                                                     | 46        |

### İKİNCİ BÖLÜM

|                                                                                                           |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>2. "BATI-DIŞI MODERNLİK" KAVRAMI İLE İLGİLİ KAVRAMLAR .....</b>                                        | <b>49</b> |
| 2.1. "Karşılaşma ve Buluşma" Kavramı .....                                                                | 53        |
| 2.1.1. "Farklılık" Kavramı.....                                                                           | 55        |
| 2.1.2. "Yakınlık" Kavramı.....                                                                            | 58        |
| 2.1.2.1. "Eşzamanlı Modernlik" Kavramı.....                                                               | 59        |
| 2.1.2.2. "Kamusal Alan": Karşılaşma Yeri.....                                                             | 65        |
| 2.1.2.3. "İç İçe Giriş" ve "Paradokslar" .....                                                            | 75        |
| 2.1.2.3.1. İslamcılığın Paradoksları.....                                                                 | 76        |
| 2.1.2.3.1.1. "İslam'ın Siyasallaşması-Kadının Bireyselleşmesi" Paradoksu ve "Geleneksizlik" Kavramı ..... | 77        |

|                                                                                            |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.1.2.3.1.2. “Kültürel İslam”ın Paradoksları .....                                         | 83         |
| 2.1.2.3.2. Türk Modernleşmesinin Paradoksları .....                                        | 85         |
| 2.1.2.3.2.1. Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları .....                                   | 85         |
| 2.1.2.3.2.2. Laik Kadın Aktörler: “Kemalist Kadın” Paradoksu .....                         | 90         |
| 2.2. “Mesafe” ve “Bugün” Kavramları.....                                                   | 94         |
| 2.2.1. Batı-dışı Toplumlarda “Mesafe” ve “Bugün” .....                                     | 99         |
| 2.2.1.1. “Modernlik” Kavramı.....                                                          | 113        |
| 2.2.1.2. “Geleneksizlik” Kavramı.....                                                      | 118        |
| 2.2.1.3. “Zayıf Tarihsellik” Kavramı .....                                                 | 124        |
| 2.2.3.1.1. “Tek Aktör Patolojisi” Kavramı .....                                            | 127        |
| 2.2.3.1.2. “Ekstra Modernlik” Kavramı.....                                                 | 130        |
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>                                                                        |            |
| <b>3. “BATI-DIŞI MODERNLİK” İLE TÜRK MODERNLEŞMESİ ARASINDAKİ</b>                          |            |
| <b>BAĞINTILAR.....</b>                                                                     | <b>132</b> |
| 3.1. Türk Modernleşme Tarihinin Sorunsalları.....                                          | 133        |
| 3.2. “Bugün”ün Yokluğu Bakımından Türk Modernleşmesinin Evreleri .....                     | 144        |
| 3.2.1. 1920-1980 Öncesi Türk Modernleşmesinin Özellikleri .....                            | 147        |
| 3.2.2. 1980 ve Sonrası Türk Modernleşmesinin Özellikleri .....                             | 163        |
| 3.3. Göle’nin Bakış Açısıyla Türk Modernleşmesinin Sorunsallarının Değerlendirilmesi ..... | 165        |
| 3.4. Nilüfer Göle’nin Kavram Haritasına Eleştirel Bir Bakış .....                          | 172        |
| 3.4.1. Göle’nin Kavram Haritasının Doğası.....                                             | 173        |
| 3.4.2. Göle’nin Kavram Haritasının İmkân ve Sınırlılıkları .....                           | 174        |
| <b>SONUÇ .....</b>                                                                         | <b>190</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                                                       | <b>203</b> |
| <b>EKLER .....</b>                                                                         | <b>209</b> |
| Ek 1. Orijinallik Raporu.....                                                              | 209        |
| <b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>                                                                      | <b>210</b> |

**TABLÖLAR LİSTESİ**

|                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------|----|
| <b>Tablo 1.</b> Yazara Ait Metinlerin Tablosu .....           | 37 |
| <b>Tablo 2.</b> Yazarın Kavram Tablosu .....                  | 42 |
| <b>Tablo 3.</b> Diğer Sosyal Bilimcilerin Kavram Tablosu..... | 44 |



## ŞEKİLLER LİSTESİ

|                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------|-----|
| Şekil 1. Karşılaşmalar ve Buluşmalar.....                      | 54  |
| Şekil 2. Modernliğin Düşünümselliği.....                       | 116 |
| Şekil 3. Modernlik Öncesi Düşünümsellik.....                   | 117 |
| Şekil 4. Türk Modernleşmesinin İç Tecrübesi: KÖPRÜSÜZLÜK ..... | 161 |





## ÖNSÖZ

Sosyal realitenin olumsuzluğu, her fırsatta “ötekiyle” yüzleşilmesini gündeme getirmesine rağmen arzu edilen, “ötekisiz dünya” izdüşümünde aranmaktadır. Birçok ütopya farklı gerekçelerle ve unsurlarla, “ötekisiz dünya” istemlerini dile getirir. Arzu edilenin, arzu edilmeyeni, “ötekini” yüzeye çıkarması, bakış’ı ötekini görmeye davet eder. Genelde kabul görmeyen bu davete iştirak niteliğinde olan bu çalışma, Nilüfer Göle’nin “ötekine” akan kavramlarının imkânlarının derinleştirilmesine ve eleştirilmesine yönelmektedir.

Çalışmaya katkıları bağlamında öncelikle sağladığı destekten, yardımlarından, değerli eleştiri ve önerilerinden ötürü hocam Sayın Doç. Dr. İlknur ÖNER’e tüm içtenliğimle teşekkür ederim. Çalışmanın konusunu belirlemede yol gösteren, tavsiye ettiği kaynaklarla “ötekinin” sosyal realitede konumlanmasını anlamlandırmama ve yazarın kavram haritasının imkânlarını derinleştirmeme vesile olan, okumalarıyla yer yer araştırmanın amacının muallakta kalma durumunu gözeten dostum Yrd. Doç. Dr. Ayşe MERMUTLU’ya, el yazısındaki düzen ve itinanın, kelimelerin birbirlerine yer açmalarını doğallaştırmak için seferber olduğu okuma sürecini, büyük bir titizlikle bu çalışmaya yansıtan ve düzeltme yapmaktan keyif almamı sağlayan arkadaşım Nilüfer YILDIRIM’A, desteğini hep yanımda hissettiğim, çalışma sürecinde benim için “mesafenin” ve “yaratmanın” sembolü olan, beklerken üreten, bakışımı zenginleştiren “karşılaşma”nın ifadesi öğrencim Uygur ÖZDEMİR’e, her seferinde “ötekinin” sesini bir şekilde duymamı sağlayan kızım Yaren’e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

## GİRİŞ

Modernliğin hem kaçınmadığı hem de onu kaçınılmaz kılan özelliği, onun “düşünümselliği”dir. Düşünümsellik yapıp etmelerimizin, yeni bilgilere göre sürekli dizayn edilmesi anlamına gelir. Yeni bilgilerin ortaya çıkması durdurulamayacak bir süreç olduğundan eylemlerimizin dizaynı da hiç bitmez. Bir başka deyişle, bu süreçteki eylemlerin yaşam içeriğinin “gelecek” tarafından biçimlendiğini görürüz. Giddens’a göre, modernliğin düşünümselliği yeni bilgilerle eylemi yeniden yapılandırır. Bu da toplumsal yaşamın özü olan “sürdürülebilirliği” sağlamak bakımından hayati bir önem taşır. Ancak bu sürdürülebilirliğin kendisi bile, modernliğin düşünümselliği tarafından gözden geçirilir. En sonunda insan hayatının her alanına uygulanacak kadar ileri gider. Böyle köktenci bir özellik, modern öncesi dönemde görülmez. Modernlik öncesi dönemde yeninin kucaklanması zaman alır. Modernlikle birlikte “yeni”, yeni olmasından ziyade büyük çapta bir düşünümsellik beklentisiyle kucaklanır (Giddens, 2010: 41). “Gelecek”in göz önüne alınması sonucu, düşüncelerimizin, yapıp etmelerimizin bitmek bilmeyen dizayn edilmesi sürecinde, kaçınılmaz olan bir unsur daha karşımıza çıkar: “Geleneğin dönüştürülmesi”.

Bir başka deyişle, toplumun modernliği alımlama sürecinde geleneği, toplumun o anda sahip olduklarını nasıl dönüştürdüğü, bu dönüşüm sürecini olması gerekene nasıl uyarladığı, olanla olması gereken arasındaki alternatiflerin çokluğu veya azlığı, ilgili toplumun modernleşme sürecini kendine özgü kılar.

Nilüfer Göle’nin “*Batı-dışı Modernlik*” kavramı, Türk toplumunun modernleşme sürecini okumasında başat bir kavramdır. Göle, Türk toplumunun modernliği alımlama sürecini bu kavram çerçevesinde oluşan kavram örüntüleriyle irdelemeye çalışır. “*Batı-dışı modernlik*”, Türk toplumuna özgü olan “*iç tecrübe*”nin, geleneğin kendini dönüştürme çabalarına ve bu çabaların niteliğine ışık tutar. Türk modernleşme süreci boyunca geleneğin kendini dönüştürme çabaları nitelik değiştirir. Gelenek ile modernlik arasında kurulmaya çalışılan köprüler, bazen “yukarıdan aşağıya” değişimin sonucu olarak, “alternatif azlığı”nın sembolü olurken, bazen de olan bitenin geleneğin kendini dönüştürmekten başka çaresinin kalmadığını göstermesiyle başlayan, yine de zikzaklar çizen “alternatif çokluğunu”nun sembolü olur. Gelenekle modernlik arasındaki tercihler arttıkça, yine o topluma özgü olan, kendine özgü paradoksları barındıran, zıtların buluşması sürecinde “*alternatif modernlikler*”, farklı

uyum süreçleri ortaya çıkar. Modernlikle karşılaşma sürecinde yapısal ve içsel olan unsurlar, sahip oldukları katı ya da aşılmaz dedikleri sınırları yoklamaya, zedelemeye başlarlar.

Göle'nin "*Batı-dışı modernlik*" kavramı, Türk toplumunun modernlikle karşılaşma sürecinde iç tecrübenin, geleneğin dönüşüm sürecini, sahip olduklarını "uyum" mekanizması olarak nasıl yeniden dizayn ettiğini, bu süreçte alternatiflerin azlığı ya da çokluğunu belirleyen etmenleri ve ortaya çıkan modernliğin kendine özgülüğünü açıklar.

Bu çalışmada, Türk modernleşmesinin okuması, Nilüfer Göle'nin "*Batı-dışı modernlik*" kavramı izleğinde yapılmaktadır. Bunun için çalışmanın birinci bölümünde; araştırmanın amacı açıklanmakta, temel soruları üzerinde durulmakta, Nilüfer Göle'nin "*Batı-dışı modernlik*" kavramı üzerine yapılan çalışmalar ile metodolojik süreç ve sınırlılıklardan bahsedilmektedir. Aynı bölümde, çalışmaya çerçeve sağlayacak kavramlar ilk etapta, yazarın eserleri ve söyleşileri incelenerek çıkarılmıştır. Yazara ait 3 araştırma, 19 makale, 20 söyleşi, 1 bildiri içeriğinden yararlanılmıştır. Yazara ait içeriklerin ayrıntıları "Araştırmanın Metodolojisi" başlığında yer alan Tablo 1'de verilmiştir. Yazarın eserleri ve söyleşilerindeki kavramlar arasındaki ilişkiler ağı esas alınarak kavramlar bir elemeye tabi tutulmuştur. Seçilen kavramların ayrıntıları "Göle'nin Araştırmada Kullanılacak Kavramlarının Belirlenmesi" başlığında yer alan Tablo 2'de verilmiştir. Yazarın kavramları arasındaki ilişkiler "*Batı-dışı modernlik*" kavramı izleğinde okunmaya çalışılmıştır. Bir başka deyişle, kavramlar yazarı "*Batı-dışı modernlik*"e ulaştıran güzergâhlar olarak ele alınmıştır. İkinci olarak, çalışmanın birinci bölümünde de açıklanacağı üzere, yazarın "*farklılık*" ve farklılığa "*bakış tarzı*"na yaptığı vurgu esas alınarak Batı-dışı toplumlarda modernliğin alımlanması ve "*farklılık*"ı okudukları paradigmaya ışık tutması için üç düşünürün kavramsal altyapısından yardım alınmıştır. Bu konudaki içerik için ilk olarak, Daryush Shayegan'ın "Yaralı Bilinç" adlı eserindeki temalar çıkarılmıştır. Shayegan'ın eserindeki temalarla Göle'nin vurguları arasındaki dikkat çekici benzerlikten de yola çıkılarak, yazarın farklılığa dair görüşlerinde bir çerçeve sağlayabileceği düşünüldüğünden, Shayegan'ın kavramlarından yararlanılmıştır. "*Batı-dışı modernlik*" kavramının "farklılığa" yapıcı bir konumda ele alma olanağını irdeleme yönünde eleştiriler için Emrah Göker referans alınmıştır. Göker'in, Göle'nin "özelci" toplumbilim anlayışına eleştiriler getirdiği "Örtünme Pratiği ve Din Alanı" adlı

makalesi çalışmanın birinci bölümünde yer alan “Diğer Sosyal Bilimcilere Ait Kavramların Belirlenmesi” başlığında detaylandırılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, yazarı “*Batı-dışı modernlik*”e ulaştıran kavramların analizi yapılmaktadır. Bu analizde yazarın kavram haritasına herhangi bir eleştiri getirmeden, kavram haritasındaki ilişkiler ağı üzerinden “*Batı-dışı modernlik*” kavramının güzergâhları belirlenmeye çalışılacaktır. “*Batı-dışı modernlik*” kavramının yolcuğundaki algıları, izlenimleri, deneyimleri ve bu deneyimlerden neyin ya da nelerin öğrenilmek istenildiğini ya da istenilmediğini gözlemleme çabası içine girildiğinde karşılaşılan ilk şey, Nilüfer Göle’nin terminolojisinin özcü bir niteliğe sahip olmadığıdır. Bir başka deyişle, Göle’de kavramların sınırları net görünmemektedir. Çünkü ona göre, kavramlar birbirleriyle iletişim halinde oldukları sürece yeni anlamlar doğuracağından, kavramlar arasında bıçakla kesilir gibi bir ayırımdan söz edilemez. Örneğin “*sekülerlik*” kavramı kendisini ayırdığı dinden bağımsız düşünülemez. “*Sekülerlik*” kavramını doğuran, Batı Avrupa’nın içinde bulunduğu bağlam artık bu kavramın tahayyülünün ve pratiklerinin sınırlarını dizginleyememektedir. “Seküler modern din ile çağdaştır ve aynı zamanı paylaşmaktadır (Göle, 2012d: 15). Bu paylaşımınla din, sekülerliliği farklı bir biçimde yorumlamakta, seküler olandan farklı öğeleri alarak kendini iyice görünür kılmakta ve bireyselleşmektedir. Bu durum, seküler modernlikle beraber dinin belirleyiciliğinin ortadan kalkacağı yönündeki anlatılara bir itiraz olarak karşımıza çıkmaktadır. Üst anlatılara itirazı bir bakıma meşrulaştıran farklılıkların karşılaşması sonucu, belli kavramların belli söylemlerin boyunduruğundan çıkması; “*iç içe giriş*”lerin başlamasıdır. Bu durumda “özcü” literatür, sınırlarını esnetmek zorunda kalır. “Sosyal gerçeğin ‘gri, melez’ olduğunu ileri süren Göle, Erjem’e göre, toplumsal gerçeği “(...) Doğu/Batı, ilericilik/gericilik, modernlik/antimodernlik, İslam/Batı gibi karşıtlıklar içerisinde ele almayı eleştirir. Toplumu saf haliyle geleneksel veya modern olarak ele almaz. Göle’nin sosyolojisinde bu ikili karşıtlıklar ve homojen yapılar yerine grilik, heterojenlik ve melezlik hâkimdir. Göle toplumsal yaşamı analiz ederken, toplumu oluşturan farklı grupların, kimliklerin, kültürlerin karşılaşmasını önemli bulur” (Erjem, 2008: 898). Sonuç olarak, karşıtmış gibi görünen unsurların her karşılaşmasında, belli bir kesimin tekelindeymiş gibi görünen kavramlar dönüşüme uğrar ve kavramların sınırlarının yoklanması sonucu sınırlar esnetmek zorunda kalır. Bu nedenle, yazarın literatürünün belli başlı özelliği, onun “özcü olmaması”dır.

Çalışmanın ikinci bölümünde de belirtildiği üzere, yazarın eserlerinde kavramların sınırlarını alt üst eden temel kavram, “*karşılaşma*” olarak göze çarpar. Her karşılaşma içinde tekrar eden buluşmaları barındırır. Bu buluşmalar birbirinden habersiz gerçekleşmez. Yeri ve saati belli olmasa da, iki tarafın (Batılı olan ve Batılı olmayan) aktörleri, bu buluşmada birbirinden beslenir, bu anlamda birbirlerinden haberdardır. Sorun, bu karşılaşmanın beklenmedik biçimlerde gerçekleşmesidir. Diğer bütün buluşmaları kendinde barındıran temel karşılaşma; “Batılı olmayan ile Batı’nın karşılaşması”dır.

Batı ile Batılı olmayanın karşılaşmaları, her bir ucun kendi içerisinde başka buluşmaları gerçekleştirmesine vesile olur. Bu karşılaşmanın İslam ucunda bir örnek olarak Türkiye, gelenekle modernliğin buluşmasına, Avrupa ise “*Eski Avrupa*” ile “*Öteki Avrupa*”nın buluşmasına sahne olur. Birbirinin karşıtı olan, her seferinde farklılığını dile getiren taraflar, kendi özgünlüklerini ortaya koymaya çalışırken birbirlerinin argümanlarını tanımak, kullanmak ve öğrenmek zorunda kalırlar.

Bu karşılaşmada örneğin, “*Eski Avrupa*”ya özgü gibi görünen “eşitlik” söylemini Öteki Avrupa’nın içeriklerinden biri olan İslam unsuru da sahiplenir. “Eşitlik” ilkesi “*Eski Avrupa*”nın boyunduruğundan çıkar. Farklılıklarını her fırsatta dile getiren taraflar “benzeşir ve yakınlaşırlar”. Yazar karşılaşmanın temel sorununun “benzerlik ve yakınlık” olduğunu iddia ettiği bu durum için “*eşzamanlı modernlik*” kavramını kullanır. Küreselleşmenin etkisiyle birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış gibi görünen farklılıklar yakınlaşırlar ve benzeşirler. Yazara göre, tahammül edilemez olan, farklılıkların aynılaşıma sürecidir. “*Eşzamanlı modernlik*”le olaylar eşzamanlı hale gelir ve küresel bir kamuoyu oluşur. Belli söylemler, belli tarafların tekelinde olmaktan çıkar. Bu durum sadece tarafların değil, her bir tarafın kendi içerisinde kadın ve erkek arasında çatışmalara neden olur. Örneğin, kadını militan, annelik ve zevcelik görevleriyle özdeş gören İslamcılığın erkek aktörleri, İslamcı kadınların bu rollerinden sıyrılıp feminizmi sahiplenmelerine, bireyselleşmelerine tahammül edemez.

Tarafları karşılaştıran, farklılıklarını “görme duyusu”nu kullanarak belirginleştiren, bunu yaparken de birbiriyle yakınlaştıran, benzeştiren arena “*kamusal alan*”dır. Söz konusu görünümün somutlaştığı yer olan “*kamusal alan*” aynı zamanda bu görünümlere müsaade eden yerdir. Farklılıklar yakınlaşır ve benzeşirken, Göle’nin ifadesiyle “*melez desenler*”ini ortaya koyarlar. İslamcı kadınlar örtülüdür ama örtüleri annelerinin başörtülerinden farklıdır. Örtüleriyle kendilerine özgünlüklerini ifade ederler;

fakat eğitimleriyle, kamusal alanda giderek artan çalışma istemleriyle, erkeklerle aynı ortamları paylaşımlarıyla örtünmenin “mahrem” alanından çıkarlar. Kamusal alan’ın bu gücüyle bitmek bilmeyen bir melezlenme süreci başlar. “*Kamusal alan*” bu türden melezlenmelere müsaade ederken kendisi de dönüşmek zorunda kalır. “*Melez desenler*” kamusal alan’a hâkim olan bakış açılarının çözülmesine yol açar. Örneğin, modernliğin tahakkümü altında olan “*kamusal alan*” paradigmasına göre, modernlikle beraber insanlık ilerler ve geleneklerinden bağımsızlaşır. İnsanların kopması gereken geleneksel unsurların başında din gelir. Oysa başörtülü okumuş kadınların sayılarının artan bir şekilde kamusal alanda görünümünün belirginlik kazanması modernlik anlatısının tahakkümü altındaki kamusal alan’ın sınırlarını zorlar.

“*Kamusal alan*”, yazarın ifadesiyle “*iç içe girişler*”in somutlaştığı bir alan haline gelir. Yani “*iç içe girişler*”, paradoksların ve melezlenmelerin bir senfonisini sunar. Türk geleneği içerisinde yer alan İslami unsurun modernlikle karşılaşmasında İslam’ın aldığı görünüm ve taşıdığı paradokslar “İslamcı kadın”da somutlaşır. Bu durum modernizmle karşılaşan, İslami unsuru göz ardı eden Kemalist kadın örneği için de geçerlidir. Bu nedenle bütün karşılaşmalarda yazarın ifadesiyle “*mihenk taşı kadın*”dır. Türk modernleşme sürecinde “kadın”ın örtüsünden arınarak, kamusal alana çıkması, Kemalizm’in karşıtı olarak gördüğü İslami dokunun çözülmesi için “olmazsa olmaz” bir şart iken, kadının dişiliğinin, mahrem alandan çıkmasının toplumsal düzen için tehlike olarak görüldüğü İslamcılık’ta kadının örtünmesi temel direktir. Ancak İslami dokuda temel direk olan “kadının örtünmesi”nin kabulü, kadının mahrem alandan çıkmasını engelleyememiştir. Göle’ye göre, İslamcılık, karşıtı olduğunu iddia ettiği modernizmle benzeşerek kadının gittikçe artan görünümüne müsaade etmek zorunda kalacaktır.

Yazarın kavramlarının ayrıntılı bir analizinin yapılmaya çalışıldığı çalışmanın ikinci bölümünde de görüleceği üzere, kavramlar karşılaşmalarıyla birbirlerinin sınırlarını yoklarlar ve zorlarlar. Bu noktada Göle’nin terminolojisine, “*özcü*” olmadığı için getirilen klasik eleştirilerin ötesinde bir mercekla bakmak gerektiği düşünülmektedir. Bundan dolayı, çalışmanın odağı, kavramlardaki bu esnemenin ne denli sahici bir dönüştürme gücüne sahip olduğu ya da bu olanağa (sahici dönüştürme gücüne) sahip olup olmadığıdır. Yazarın “*Batı-dışı modernlik*” kavramına giden güzergâhları olarak görülen kavramlar, bu denli birbirini dönüştürme potansiyeline sahipken, bu kavramlara sarmal olan “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla Türk

modernleşmesinin okunmasının mümkün olup olmadığı ele alınmaya çalışılacaktır. Bu çaba, aynı zamanda modernliğin “*Batı-dışı*” bir okumasının olanaklılığını da ortaya koyma isteğinin bir ürünüdür.

Bu çalışmanın sorunsal’ı, Göle’nin birbiriyle ilişkili olduğu kadar birbirine akan, karışan kavram örüntülerinin ulaştığı yol olan “*Batı-dışı modernlik*” kavramının Türk modernleşme sürecini okumasına “eleştiri” odaklı bir inceleme yapabilmektir.

Söz konusu kavram örüntülerinin birbirlerinin sınırlarını yoklamaları, esnetmeleri ve sahip oldukları söylemlerin boyunduruğundan çıkmaları ve birbirlerine karşıtken birbirlerinin söylemlerini sahiplenmeleri vurgulanacaktır. Yazarın kavramlarının birbirini dönüştürme potansiyellerinin bir bütünle bağlantı kurabilmesinin olanaklılığının incelenebilmesi amacıyla Elias’ın “*sosyo-oluşumsal yasa*” kavramı esas alınacaktır. Burada bir “bütün”le kastedilen “toplumun merkezi”dir<sup>1</sup>. Toplumun merkezi derken kastedilen, “merkez noktasının yayılmasına olanak veren yapı”dır. Bu noktada çalışmada kullanılacak yaklaşımlardan biri Norbert Elias’ın “*sosyo-oluşumsal yasa*” (Elias, 2011: 341) adını verdiği yapıdır. Elias’ın duyu organları içerisinde “birincilik” kazanan, günümüzde de hala birinciliği elden bırakmayan “göz”ün önemli hale gelişini irdelediği “Uygarlık Süreci” adlı eseri, “göz” ile “uygarlaşma” süreci arasında paralellik kurar. Başkaları tarafından “gözetlenme” ile başlayan güdülerin ve duyguların denetimi adeta içsel bir disipline dönüşür. Gözetlenmenin tedirginliğiyle yeme, konuşma, doğal ihtiyaçların giderilmesi sürecinde ayrıntılar sürekli artar. Bedenin temel görünüm özelliği haline gelme süreci, “uygarlaşma” süreciyle paraleldir. Elias’a göre, uygarlaşma sürecinde başat özellik olan “nasıl görüneceğim kaygısı”nın, merkezi olan saray toplumunun söz konusu evhamının, kendisiyle sınırlı kalmayıp diğer tabakalara yayılması ve günümüzde de bu kaygının çok normal görünmesi olgusu, salt merkezle yani saray toplumuyla açıklanamaz. Saray toplumunun gelenekleri, ait olduğu topluma dair bir içeriktir, önemli bilgiler sunduğu genel bir kabuldür. Ancak, bu içeriğin yayılmasını sağlayan, bu yayılmayı meşrulaştıran yapı olmadan, uygarlaşma sürecini açıklamak mümkün değildir. Çünkü uygarlık süreci söz konusu toplumsal yapı olmadan

<sup>1</sup> Yazarla yapılmış söyleşilerden oluşan eserin ismi “Toplumun Merkezine Yolculuk” adını taşımaktadır. Yazar bu esere yazdığı önsözde toplumun merkezinin diyalektik boyutuna şöyle vurgu yapar: “Toplumun merkezi hem dairesel değişken bir yapıya, hem de sabit bir noktaya gönderme yapıyor. Toplumu oluşturan değerlerin şekil kazandığı ve sınıfsal dinamiklerin oluşturduğu koreografinin sahneye konduğu merkez nokta ya da toplumun odağı diyebiliriz. Toplumun merkezi kaçınılmaz olarak farklılıkları, çatışmaları içinde barındırıyor. Bu da toplumu tek bir özne olarak ifade edemeyeceğimizi gösteriyor” (Nilüfer Göle, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 9).

ortaya çıkamazdı. Bu yapıyı olanaklı kılan temel “ilişki biçimleri” ortaya konulmadan bu süreç anlaşılamaz.

Elias’ın “kristalleşme” benzetmesinden yola çıkılırsa, kristalleşmeyi var eden, merkezde toplanan moleküller değil, bu moleküllerin yayılmasını sağlayan yapıdır, temel ilişkilerdir (2011:213). Elias, bu yapıya “*sosyo-oluşumsal yasa*” (2011: 341) adını verir. Yazar, bu yasayı “*Birey kendi uzun tarihi boyunca, yaşadığı süreçleri kendi kısa tarihi boyunca bir kez daha yaşar*” (2011: 64, 341) cümlesiyle ifade eder. Elias’ın bu cümlesi iki ciltlik eserini inşa ettiği “temel yapı”yı oluşturur. Onun “sosyo-oluşumsal temel yasa”sı, “tüketim toplumu, imaj, kendi üzerine katlanan beden” gibi konuları klişe özelliklerinden arındırma yönünde umudu barındırır. Çünkü bu bayağılaşmış, hem derinlikten ve hem de “an”ı yaşamaktan yoksun sözlerin ortaya çıkmasının sebebi, onların “sosyolojik perspektifi” ile görmekten vazgeçilmesidir.

Bu perspektif göz ardı edilmediğinde anlaşılır ki, insan toplumsal çerçevenin mümkün kıldığı süreçleri yeniden yaşar. Toplumsal bağlamda olmayan şey, toplumsal oluşumda yer almayan unsur, tekil olarak yaşanamaz. Yani sosyolojik olarak var olmayan olgu, psikolojik olarak varlığını sürdüremez. Kişilik yapılarındaki değişimler varlığını, sosyolojik bağlama borçludur. Bu bağlamdan bağımsız süreçleri insan hayatında tekrar yaşatamaz. İnsanın bireysel olarak tekrarladığı bu bağlamın izin verdikleridir, ondan ötesi değil.

İşte bu nedenle, “Bir toplumun tarihi bireyin özgün tarihinde yansımaları bulur: Toplumun bir bütün olarak yüzyıllar boyunca yaşadığı uygarlık sürecini birey çok daha kısa bir süre içinde yeni baştan yaşamalıdır, çünkü dünyaya “uygarlaşmış” olarak gelmez” (2011: 341). Böylelikle Elias’ın “*sosyo-oluşumsal yasa*”sı ışığında, Göle’nin “*melez*” ve “*geçirgen*” kavramlarının Türk toplumunun modernleşme sürecinde, toplumun “*merkezi*”ne olanak sağlayan toplumsal ilişkilerin anlaşılmasına imkân verip vermediği araştırılacaktır.

Göle’nin terminolojisinin “özcü” olmaması, kavramlarının geçirgenliği, aktörlerinin neden “*melez*” olduğu yazarın “*iç içe girişler*” kavramı ve bu kavramın sonucu olan “*paradokslar*”ın kaçınılmazlığıyla açıklanabilir:

Türk geleneği içerisinde yer alan İslami unsurun modernlikle karşılaşmasında İslam’ın aldığı görünüm ve taşıdığı paradokslar, bütün karşılaşmalarda yazarın ifadesiyle “*mihenik taşı kadın*” (Göle, 2010a: 49-50, 57-58, 73,75-76, 91-91, 114-115, 170) da somutlaşmıştır. “*İç içe giriş*”ler, yani “bedende, bellekte ve mekânda kendini



gösteren bir kavga süreci” (Göle, 2010b: 38) kendini en çok “kadın”ın bedeninde ve konumunda göstermiştir. Bu kavga süreci kendini kamusal alanda “ inkâr, çatışma, hatta şiddet içeriğinde” (2010b: 49) bile gösterir. Bu içeriklere yön veren, her iki tarafın da aktörlerinin benzeştiklerini gösteren “*paradokslar*”dır. Yazarın eseri, “Modern Mahrem”, adını bu paradokslardan alır. Yazar, bu paradoksları “İslam’ın siyasallaşması-kadının bireyselleşmesi, İslami ütopya ile kadının kişisel stratejileri ve sahiçilik arayışı ile yerli modernlik” (Göle, 2010a: 42) arasındaki paradokslar olarak belirtir. Yazar, İslamcılık’la modernizm karşılaşmasındaki belli başlı paradoksu, “okumuş bir kadının örtünmesi başlıbaşına bir paradokstur” (2010a: 132) sözüyle ifade eder. Ona göre bu paradoks, birçok “*iç içe giriş*”i, birçok tanımsızlığı barındırır. En başta ilerici-gerici, aydın-cahil zıtlıkları birbirine karışır. Bu karışmada, “*iç içe giriş*”lerde, okumuş örtünen kadının modernizmin aynı zamanda Kemalist medeniyet projesinin temel ilkelerinden üçü olan “laiklik, eşitlik ve bireycilik”in nimetlerinden yararlanmaları yatar. Bir diğer ilke olan “itiraf”, üç ilkenin kamusal alana karışmak için kullanıla kullanıla sindirilmesiyle dile gelecektir.

Türk geleneği içerisinde yer alan İslami dokunun karşıtı olduğu modernlikle karşılaşmasının sonucu beliren paradokslar, melezlenmeler bir başka deyişle “*iç içe giriş*”ler şöyle tasvir edilebilir: Burada örtünen kadın kamusal alanda görünüm kazanarak, bireyselleşerek hem geleneksel kadınla hem de kendisine buyrulan “militan” kadınla çatışır. İslamcı kadının geleneksel kadınla en büyük ayrışması “mahrem” alandan çıkması olur: “Zihinlere yerleşmiş kaderine boyun eğen, pasif, yumuşak başlı, itaatkâr, geleneksel müslüman kadın imgesi, evinin kapalı kişisel dünyasından çıkarak kolektif kitlesel hareketlere karışan, aktif, talepkâr, hatta militan olan İslamcı kadınlar tarafından kırılmaktadır” (Göle, 2010a: 115). Geleneksel kadınla bu ayrımlaşma durumunu Göle, “*geleneksizlik*” olarak adlandırır. “*Geleneksizlik*” kavramı, onun “*Batı-dışı modernlik*” kavramının unsurlarından birini oluşturur. Modernlikle karşılaşan Batılı olmayan Türk toplumunda 1980’li yıllardan sonra ortaya çıkan İslamcılık, yerel İslam’la arasındaki köprüleri yakarak, kurucu ütopya olan “Asr-ı Saadet” mitinin de özünü oluşturan, dört halife devrindeki İslam’ı, “asıl İslam” olarak nitelendiren anlayışın barındırdığı “İslam’ın esas kaynaklarına dönüş” (2010a: 56-57) fikridir.

Geleneksel kadına ters düşerek, eğitimleriyle kamusal alanda aktifleşen kadınlar, “bireysel” bir kimlik kazanırlar ve kurucu ütopyayı (“Asr-ı Saadet” mitini) toplumsal pratikleriyle sınayarak, kurucu ütopyanın sınırlarını zorlarlar:

*“Paradoksal olarak bir yandan İslami siyaset kadın bireyselliğini ve görünürliğini sınırlarken, diğer yandan kadınları İslami siyaset dâhilinde politize ederek müslüman kadın kimliğini güçlendirmektedir. Müslüman kadınlar, bir taraftan onlara “militan”, “misyoner” ve siyasi bir kimlik kazandıran İslam yoluyla, diğer taraftan onlara “profesyonel”, “entelektüel” bir meşruiyet kazandıran laik eğitim yoluyla güçlenirler. Sözüünü esirgemeyen, misyon savunucusu tahsilli yeni müslüman kadınların kamusal görünürlükleri alışılmış anlamıyla müslüman kadınların başkasına tabi oldukları geleneksel aile rollerini çağrıştıran örtünmenin anlamını değiştirir.(...) Dahası İslami siyaset bu kadınlara ‘kendilerini gerçekleştirmeleri’ için fırsatlar sunarak onların kamusal ve profesyonel görünürlüklerine katkıda bulunur. Köşe yazarlığı, gazetecilik, siyasi parti üyeliği ve aktivizmi, çok satan roman yazarlığı ve film yönetmenliği gibi çeşitli mesleklerde çalışan bu kadınlar İslamcılığın yeni ortak dilinden beslenmişlerdir. Böylece İslamcılığın içinden seçkin bir İslamcı kadın kadrosu doğmaktadır” (Göle, 2010a: 40-41).*

Bu paradoksun beklenmeyen sonuçları, “kamusal ve profesyonel görünürlükleriyle bir kere güçlenen kadınların gizliden gizliye bireyselleşmeleri [dir] (...) Müslüman erkeklerin “sahte korumacılıklarını” eleştiren örtülü müslüman kadınlar “kişilik edinmek”, yani “kendilerine ait bir yaşama sahip olmak” haklarını talep ederek İslamcı cinsiyet ve kimlik tanımlamalarında bir sarsıntıya neden olurlar”(Göle, 2010a: 40-41).

Yazar, “Modern Mahrem” adlı eserinde İslamcı aktörlerle yaptığı “aktif katılımlı gözlem” yöntemini kullandığı çalışmasında; İslamcı aktörlerin kendileriyle ve birbirleriyle yaşadığı çelişkileri ortaya çıkarır. Ona göre, İslamcı kadının toplumsal pratikleri cinsler arası örgütlenmeyi dönüştürmekte, İslami söylemin sınırları, örtünen kadının toplumsal pratikleri karşısında “esnekleşme” zorunluluğunu hissetmektedir. Çünkü İslami söylem bu “esnekliği” kazanamazsa, örtünen kadının gündelik pratikleri içerisinde çözülecektir. İslamcı kadının toplumsal pratikleri, mesleki kimliğe sahip olma istekleri, üstelik bunu örtünen gövdeleriyle talep etmeleri, İslami Söylem’i esnek olmaya zorlamaktadır. “Kemalizm’in kadınlar için oluşturduğu “fırsat alanı”nı kullanan İslamcı kadınlar, kamusal yaşama katıldıkça İslami yasakları delmekte, “mahrem” alandaki kadın erkek ilişkilerini alt üst etmektedirler” (2010a: 181-182).

Çünkü İslamcı kadının toplumsal pratikleri, İslami söylemde yasaklanan unsurları içerir hale gelmiştir. Bu unsurlardan biri, kadının kendisine orada kalması buyrulan “mahrem” alandan çıkmasıdır. Kadın İslami söylemin kendisine verdiği “zevcelik”, “annelik” ve “militan” rollerinden sıyrılarak “bireyselleşme istemi”ni dile getirmektedir. Göle, “Modern Mahrem” adlı eserinde yer alan araştırmanın başında

annelik ve zevcelik rolünü oynamak uğruna meslek sahibi olmayı düşünmeyen kadınların, Siyasal İslam'ın kendilerine verdiği "militan"lık göreviyle birlikte kamu sahnesinde görünürlük kazanmaya başlamalarıyla düşünce çizgisindeki değişiklikleri ifade eder. Bu süreçte "neden meslek sahibi olmayacaklarını" sorgulamaya başlayan kadınlar, "bireysel kimlik" kazanmışlardır. Yazar, araştırma sürecinde araştırmaya katılan İslamcı kadınların, önce "*Çalışmak olmaz*", sonra "*Çalışmak şart değil*", en sonunda da "*Neden Çalışmayayım?*" diyen kadınların çalışmaya ilişkin tutum değişimlerini analiz etmiştir.

Paradoksal bir biçimde, kadınların görünürlük kazanmasını kolaylaştıran ve buna meşruiyet kazandıran unsur, örtünen gövdeleridir (2010a: 177). Erkeğin "bakış"larından sakınmak için örtündüğünü savunan kadın, örtünme kararında "erkeğin önceliğini" kendisi pek fark etmese de açığa vurmaktadır. Ancak toplumsal hayata katılma konusunda erkeğin önceliğini reddetmekte, örtünme hariç, kadının mahrem alana kapatılmasını buyuran bütün hükümlerin, erkeklerin hâkimiyetini pekiştiren ve erkekler tarafından icat edilen hükümler olduğunu söyleyerek erkek egemenliğine meydan okumaktadır.

İslamcı erkek aktör, Siyasal İslam'ın kadın tanımıyla birebir örtüşen bir tiplleme ortaya koymaktadır: Mahrem alanda eş ve anne, kamusal alanda militan kadın (Göle, 2010b: 155). Kadın için İslami söylemde bunlardan başka sahip olacağı bir konum ve yerine getirmesi gereken bir rol yoktur. İslami dokuda temel direk olan "kadının örtünmesi" kabulü, kadının mahrem alandan çıkmasını engelleyememiştir. İslamcılık da karşıtı olduğunu iddia ettiği modernizmle benzeşerek kadının gittikçe artan görünümüne müsaade etmek durumunda kalmıştır. Bu nedenle paradoksal bir biçimde, Kemalist medeniyet projesinde "Batı medeniyeti ile özdeş tutulmuş modern değerlere vücut vermesi gibi, özel-mahrem alan ile dış-kamusal alan arasındaki sınırların yeniden çizilmesi, kadının görünürlüğü ile mümkün olma"sı (Göle, 2010a: 170) gibi İslamcılık'da da İslam'ın kamusalallaşması, kamusal alan'ın sınırlarını yoklaması kadının kamusal alandaki görünürlüğüyle mümkün olmuştur.

İkinci bölümün ilk yarısının özetinin, yazarın "geçirgen" kavramlara sahip olmasının bir örneği olarak modernlikle karşılaşan İslamcı kadının salt "siyasal İslam"ın öngördüğü ve sınırlarını çizdiği bir "İslamcı kadın" tanımının olmadığı görülmüştür. "*İslamcılığın yeni kadın aktörleri olarak dinsel ve laik olmak üzere iki ayrı kaynağın "sembolik sermayelerini" istekli bir şekilde edinen*" (Göle, 2010a: 17) İslamcı kadınlar

vardır karşımızda. Yazarın “*melez*” kavramlarının detaylı bir açıklamasının yapıldığı çalışmanın ikinci bölümünde, “akışkan” kavramlar, araştırmanın bu safhasında iki düzlemi gündeme getirmektedir: İlk boyut, modernliğin doğası üzerine bir düşünümü sağladığından, modernliğin doğasının irdelenmesi gerekli görünmektedir. Bu bağlamda, Anthony Giddens’in, Andrew Davison’ın ve Daryush Shayegan’ın aktardığı biçimiyle Daniel Bell’in modernliğin doğasıyla ilgili görüşlerinden yararlanılmaktadır. Göle’nin “*melez*” kavramlarının gündeme getirdiği bir diğer konu olan, yazarın daha çok “kadın”da somutlaştığını belirttiği “*paradokslar*”, ona göre, İslamcı kadın da olduğu gibi Kemalist kadında da görülmektedir. Göle’ye göre, Cumhuriyet ideolojisinin kadını, çalışmanın ikinci bölümünde yer alan “Laik Kadın Aktörler: ‘Kemalist Kadın’ Paradoksu” başlığında da belirtildiği üzere, “farklı” olana bakabilme konusunda düşünümsel bir süreç yaşayamaz. Yazara göre, Kemalist kadın dişiliğin esaretinden kamusal alana çıkmakla kurtulabilecek, böylelikle cinsiyetsizleşerek kadınlığını unutturabilecektir. Yalnız bunu İslamcı kadın imgesinden farklı olarak “başı açık” görünümüyle gerçekleştirecektir (Göle, 2010b: 98, 109). Kemalist kadının İslamcı kadınla paylaştığı bu konumla beliren bu paradoksu analiz edebilmek için Aliye Çınar’ın “*pasif vicdan*” ve “*uyanık vicdan*” kavramlarının yer aldığı, “Toplumsal Bedenin İnşasında Kadının Çağrılması ve Çağrısı: Namus Olgusu Üzerinden Bir Çözümleme” makalesinden yararlanılmıştır. Göle’nin belirttiği Kemalist kadının karıştına aldığı tavırda bile onunla benzerliğini ifade eden paradoksal konumu detaylandırmada, Çınar’ın çalışmasında yer alan ilgili kavramlarının bu kısımdaki tartışmalara aydınlatıcı bir çizgi sunduğu düşünülmektedir.

Göle’nin kavramlarının, farklılığı dönüştürme potansiyelinin açığa çıkmasının önündeki engeller ise, ikinci bölümün ikinci kısmını içeren “*Mesafe ve Bugün*” başlığı altında ele alınmaktadır. Bu noktada Batı-dışı toplumlarda esaslı bir yüzleşmeye ve “*ötekinin öteki olarak tanınmasına*” ket vuran kavramların açılımı yapılmaktadır. Yazarın terminolojisinde “*mesafe*”nin ve “*bugün*”ün yokluğunun “*zayıf tarihsellik*”, “*geleneksizlik*”, “*ekstra modernlik*” ve “*tek aktör patolojisi*”yle ifade edildiği görülmektedir. Bu kavramların ortak paydası, mesafesizlik ve bugünsüzlüğün yanı sıra, farklı olanın görmezden gelinmesi, “*ötekisiz dünya*” ütopyası, kendinden bir parça taşımayanı değersiz bulma, ifade etme gücünün yitmesi ve üretememe, yaratamamadır. Bu noktada Batı-dışı toplumların okumasını yapan D. Shayegan ve Göle arasındaki dikkat çekici benzerlikler ifade edilmiştir. Yapılan analiz sonucunda, her iki yazarda

belli başlı temaların; “mesafe” ve “bugün” kavramlarına sarmal biçimde olduğu vurgulanmıştır. Bu kavramların üstünde filizlenen kavramların her iki yazarda aldığı biçimlerin, çalışmanın ikinci bölümünde açıklanmakla birlikte, kuramsal zemininin “ötekine” bakış’ı dönüştürmeye vurgu yaptığı söylenebilir. Her ikisinde de kendine “mesafe” almanın şartı, “eleştirel” bir bakış kazanmakla başlar. Eleştirel bakış, ihanet etmekten korkmamakla başlar. Burada “ihamet etmek”, farklılıkları içine alabilme cesaretini gösterebilmektir. Ancak böyle kendine özgü olanı özgün bir biçimde ortaya koyabilir insan. Çünkü “farklılık” var olandır, varlığı tıpkı çıkılan kabuk gibi inkâr edilemez olandır. İnkâr edilemez olanı ihanet ederek içine almak paradoksal bir biçimde kendi olmayı sağlar.

İhanet etme, olaylara belli bir perdeden bakma alışkanlığını kırabilmek, olması gereken ve olan arasındaki mesafeyi aşılmaz hale getirmemek, sindirilmiş bir geçmişle gerçeklerden uzak kaygıların hâkim olmadığı gelecek arasında yer alan “bugün”de olabilmek için gereklidir. Böyle bir “bugün”de geçmişle gelecek, “gelenek” ve “modernlik” arasında kurulan köprülerin sayısı artar. “Köprü” vasfını kaybeden bağlantıların kutsal bir emanetmiş gibi saklanmasına gerek duyulmaz. Düşünceler ütöpik bir hal almaz. Gerçekle bağlantı yitirilmediğinden, eylemler “sil baştan” bir kurguyla düzenlenmek yerine gelinen nokta (kalınan yer) gözardı edilmediğinden özgün olan dönüştürülür ve daha çok üretilir. Toplum kendisiyle “mesafe”sini korur. “Mesafe” sahip olunan birikimin “bugünden” uzak değerlendirilmemesiyle ve “bugünde” yüzleşilmesiyle sağlanır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Türk modernleşme tarihinin paradigmal zeminindeki belli başlı sorunsallar ve Göle’nin bakış açısıyla Türk modernleşmesi arasındaki sorunsallar karşılaştırılmaktadır. Böylelikle “Batı-dışı modernlik”le Türk modernleşmesi arasındaki bağıntılar açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Yazarın “Mühendisler ve İdeoloji” ve “Modern Mahrem” adlı eserleriyle, makalelerinin yer aldığı kitaplar olan “Melez Desenler”, “İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa”, “Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar” adlı eserler ve kendisiyle yapılan söyleşiler incelendiğinde yazarın toplumbilim anlayışının “öznelci” olduğu gözlemlenir. Göle’nin çalışmalarını yasladığı makro bir kuram yoktur. Hocası Touraine’den esinlendiğini belirten yazar, onun kullandığı “aktif katılımcı gözlem”i<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Göle’nin kullandığı “aktif katılımcı gözlem”, derinlemesine mülakatlara ve grup tartışmalarına dayanır. Örneğin yazar, “Modern Mahrem” adlı eserinde, Batı-İslam, modernlik-din, aydın-dindar gibi karşıt

“Mühendisler ve İdeoloji” ve “Modern Mahrem” adlı eserlerinde kullanmıştır. Yazarın çalışmalarının daha çok “*durum analizi*” içerdiği görülmektedir. Bu, yazarın “Mühendisler ve İdeoloji” ve “Modern Mahrem” eserlerinde kullandığı yönteme de yansımaktadır. Bu aşamada, ilgili bölümde, Emrah Göker’in öznelci toplumbilimin sınırlarını sorguladığı “Örtünme Pratiği ve Din Alanı” adlı makalesinden yararlanılmaktadır. Göker, yazarın Türk modernleşmesini okumasında yapmak istedikleriyle vardığı sonuçların arasında “eleştirel” bir okuma yapmaktadır. Göker’in makalesinde yazara getirdiği eleştiriler ve bu eleştiriler için getirdiği öneriler analizin ikinci kısmı için teşvik edici olmaktadır. Göker’in eleştirileri, Göle’yi “*Batı-dışı modernlik*” kavramına götüren güzergâhları ifade eden kavram örüntülerinin vardığı sonuçların analizinin ilk boyutunu oluşturmaktadır. Göker’in vardığı sonuçlar, yazarın

---

kavramlarla kendini gösteren İslam ve modernizm sorunsallarına yeni bir bakış açısı kazandırmak için çıkış noktası olarak 1983 yılında başlayan üniversitelerdeki örtünme olaylarını ele alır. Mikro ölçekli bir olaydan (türban hareketinden) yola çıkan Göle, sözü edilen olayın anlam dünyasına dair çıkarımlarda bulunabilmek ve arka planında yer alan İslam-modernizm sorunsalı çerçevesinde beliren karşıtlıklara yeni içerimler kazandırabilmek için aktif katılımacı gözlemi kullanır. Derinlemesine mülakatların muhatapları, yalnızca örtünen İslamcı kızlar değildir. İslamcılık hareketinin farklı boyutlarını yansıtan aktörler de (İslam hareketinin önde gelen siyasetçileri ve düşünürleri, İslamcılık hareketinin farklı eğilimlerini yansıtan İslamcı kadınlar) görüşülen kişiler arasındadır. Derinlemesine yapılan mülakatlarda öznelliklerini bir şekilde ifade eden aktörler, grup tartışmalarında öznellikleriyle yüzleşme imkânı bulabilmektedir. Aktörlere bu imkânı sağlayan şey, grup tartışmalarında İslamcılık hareketinin farklı yüzlerinin yer almasıdır. Bu örnekte, grup tartışmalarına örtünen genç kızların söylemlerinin sınırlarıyla çatışmalarını görmelerini sağlayan aktörler İslamcı kadın dergisinin erkek çalışanı, İslamcı hareketin erkek liderlerinden biri ve onun örtülü eşi, bir feministtir (Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, İstanbul, 2010a, s. 119-121). Göle’ye göre, aktif katılımacı gözlemde grup tartışmaları, özdeşünümselliği sağlamak için vardır. Özdeşünümsellik, aktörlerin karşıtıyla diyalog kurmasıyla sağlanmaktadır. Aktörler grup tartışmalarında sadece kendi düşüncelerinin karşıtıyla değil, kendi görüşleriyle aynı çerçevede yer alan ancak farklı eğilimlere sahip fikirlerle de karşılaşır. Böylelikle Göle’nin ifadesiyle “kolektif bilinçten uzaklaşma” imkânı bulurlar (Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, İstanbul, 2010a, s. 24-25). Bu bakımdan “*karşılaşma*”, Göle’nin yönteminde de “başat” bir kavram olarak görülmektedir. Ancak “*karşılaşma*”nın, “eşik” haline gelmesi, her iki görüşteki aktörlerde düşününümselliği sağlamasında yatmaktadır. Göle’ye göre, aktörlerin derinlemesine mülakatlarda ifade ettikleri görüşlerinin sınırlarını yoklama ve çatışmalarını görme olarak değerlendirebilecek özdeşünümsellik ve onu deneyimleme imkânı grup tartışmalarında yer almaktadır. (Yazarın araştırmasına konu olan İslamcı kadınların ve İslamcılık hareketi içerisinde yer alan aktörlerin İslamcı ütopya ile çatışmalarının ve çelişkilerinin açığa çıktığı ifadeler çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan “*İç İçe Giriş ve Paradokslar*” başlığında belirtilecektir.) Özdeşünümselliği deneyimleyen yalnızca görüşme yapılan ve grup tartışmalarında yer alan aktörler değildir. Döngüsel bir düşünümünden çıkaran olduğu kadar çıkması da beklenen bir diğer aktör de, araştırmayı yapan sosyologtur. Gözleme “aktif katılım” sıfatını veren, araştırmacının özdeşünümselliği teşvik eden unsur, yazara göre “analistle aktörler arasında, yani toplumu değiştirenler ve üretenler arasında bir ilişkinin kurulmasıdır”. Araştırmaya aktif olarak katılan sosyolog, anlam kodlarını çözümlemek istediği toplumsal ilişki konusundaki bilgilerine dair sezgisini kullanabilme, teorisinin pratikteki yansımalarını takip edebilme şansına sahip olabilmektedir (Nilüfer Göle, “**Aktif Katılımacı Gözlem**”, **Kamuoyu Araştırmaları Birinci Uluslararası Sempozyumu**, Ankara, 1988, s. 208-209). Aktif katılımlı gözlemde gerek araştırmaya katılan aktörler gerek aktif bir konumda bulunan sosyolog, bilgiyi özdeşünümselliği sağladıkları oranda üretirler. Çünkü özdeşünümsellik, hem kişinin kendi görüşünün yer aldığı kulvarın farklı parkurlarının hem de karşı kulvarların keşfedilmesiyle açığa çıkar. Bu bakımdan araştırmaya karşı kulvar ve aynı kulvardaki farklılıkları temsil eden aktörler müdahil olmaktadır.

kavramlarıyla Türk modernleşmesini okumasında yapmak istedikleri bakımından Elias'ın "sosyo-oluşumsal" yasasının derinleştirilmesine dair açılımları gerekçeleriyle sunmaktadır.

Göle'nin kavram örüntülerinin vardığı sonuçların ikinci boyuttaki analizinde ise, Türk modernleşmesini "*Batı-dışı modernlik*" izleğinde okumasında işlevselliğini muhafaza eden hususlar vurgulanmaktadır. Bu unsurlardan biri, Sheyagan'ın geleneksel toplumlarda kültürel şizofreniyi anlattığı "Yaralı Bilinç" adlı eserinde yer alan "*eleştirel düşünme*" izleğindeki görüşleridir. Shayegan'ın "*eleştirel düşünme*" teması ile Göle'nin "*mesafe*" ve "*bugün*" kavramlarıyla bir köprü oluşturabileceği düşünülmektedir. Göle'nin bir türlü önüne geçilemeyen "*ötekisiz dünya*" ütopyasının kurucu hükmünü yıkmaya yönündeki anlayışı, işlerliğini koruyan bir başka unsurdur. Şöyle ki, Göle'de "*karşılaşma*"yı mümkün kılan unsur, karşılaşılan "*farklılık*" ve farklılığa "*bakış açısı*"dır. Yazarın özcü bir kavram örüntüsüne sahip olmamasının sebebi, farklılığa bakış açısıyla ilgili görünmektedir. "*Karşılaşmaların*" temeline "*farklılık*" kavramı yerleştirildiğinde, kavramların sınırlarının olmamasının nedeni daha iyi anlaşılır kılınabilecektir. "*Farklı*" olana nasıl baktığımız, farklı olandan neyi alımladığımız, alımladığımız unsurlardan hangisinde aşırıya kaçtığımız, neyi nütürleştirdiğimiz, neyi göz ardı ettiğimiz farklılığa bakış açımızın bir hesaplaşmayı içerip içermediğini anlaşılır kılar. Göle'ye göre, farklılığa bakan gözümüzün ona bir derinlik katıp katmadığı, onu olduğu gibi kabul edip etmediği, olduğu gibi kabul etmişse bu kabulün bir zorunluluğun mu, yoksa herhangi bir üst anlatının sonucu mu olduğu gibi sorular bundan sonraki "engebelerin", "beklenmeyen sonuçların" habercisi olmaktadır. Bunlar, bir anlamda kaçınılmaz olan farklılığın, bir "çile" gibi mi görüldüğü, yoksa "olduğu gibi" mi kabullenildiği, "araçsallaştırıldığı" mı, yoksa "içselleştirildiği" mi sorularına cevap niteliği taşır.

Bir başka deyişle, farklılığa baktığımız mercek, "*ötekileştirilen*" ya da "*yakınlaştırılan*" farklılık<sup>3</sup> (Göle, 2011: 16-18, 39-40) olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>3</sup> Halk Partili bir aileye mensup olan yazarın, "küçük tarih"inde anlamlandırmakta güçlük çektiği unsur; "Doğu'dakilerin Cumhuriyet'e çıktıkları bir tünel olarak" (Nilüfer Göle, "**Küçük Tarih-Büyük Tarih: İnkılâp Sokak Duvarında Yeğenler**", *Mahrem'in Göçü*, İstanbul, 2011, s. 18) nitelediği apartmanında, ABD'den gelen kuzenler ile Kars'tan gelen yeğenlerin oluşturduğu ikilemdir. Kendisini "Cumhuriyet çocuğu" olarak niteleyen Göle, ikilemi kucaklayan evini şöyle anlatır:

"Bozer Apartmanı'nda oturuyoruz, İnkılâp Sokak'ta yaşıyoruz, medeniyet tanımı oradan yapılıyor. Cumhuriyet eliti evet, ama onun taşıyıcılığını daha az yapıyor, bir yanıyla hala toprak aristokrati... Doğulu bir tarafı var. Ben babamı bu ikilemde taşıyordum, yaşıyordum, görüyordum. Bu ikilem, bir türlü yok edilemeyen öteki'nin Osmanlı'nın iziydi" (Göle, 2011: 22). Yazar kendisini sosyolojiye

Farklılık ötekileştirildiği zaman alternatifler azalır, yakınlaştırıldığı zaman bir “keşif” süreci başlar. Bu nedenle, her karşılaşma bir “keşfe” dönüşmez. Çünkü her karşılaşmada yakınlıkla farklılık kesişmez. “*Yakınlık*” ile “*farklılık*”ın kesişimi gelenekle modernlik arasında kurulan köprülerin varlığına bağlıdır. Burada geleneğin farklılık olarak modernliğe yöneliminin ele alınması önemli olduğu kadar, yerel dokudaki kendinden farklı unsurlara nasıl yaklaştığı da önemlidir. Böylelikle ötekinin algılanış biçiminin analizi daha sağlıklı bir biçimde yapılabilir.

Göle’de “*yakınlık*”la “*farklılık*”ın kesişme noktalarından birini ifade eden “*melez*” aktörlerin farklılığına bakış açısına dair net bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Yani aktörlerin “*eşzamanlı yakınlık*”la benzeşmeleri farklılıkları yakınlaştırmıştır ancak farklı olana tahammül sınırlarına esneklik kazandırmamıştır. Farklılığını kabullendirmekte zafer kazanarak kamusal alanda görünümü artan aktörlerin, bu zaferleriyle ne yapacaklarına dair bir kestirimde bulunmak konusunda net bir bilgiye ulaşamaz.

Bu çalışmada yer alan “*farklılığın*”, kendisine ve diğerlerine “*eleştirel*” bir gözle bakıp bakmayacağı, “farklılıkları yakınlaştıracak” bir eşik olup olmayacağı sorunsallaştırılmaktadır. “*Farklılık*” olarak ele alınan, gerek Türkiye’yi gerek Avrupa’yı değişime zorlayan İslamcılık hareketinin farklılığa bakış açısının, dönüştürücü potansiyeline dair bir şeyler söylemek için; öncelikle bu dönüştürücü potansiyelin ne’liğini belirleyebilmek gerekmektedir. Bu türden bir çabanın, farklılığa bakılan merceğin sırf kendi farklılığını var etme çabasında olup olmadığının, bir kez kazanım elde ettikten sonra diğer farklılıkları hiçe saymamasını sağlayacak bir çerçevenin şartlarını ele alan çalışmaların gerekliliğini ortaya koyacağı düşünülmektedir. “*Farklılığa*” bakış açısının “eleştirel” bir analizini yapabilmek için, referans alınacak düşünürler ve kavramlarına ait ayrıntılar çalışmanın birinci bölümünde, “Diğer Sosyal Bilimcilere Ait Kavramların Belirlenmesi” başlığında yer almaktadır.

Sonuç bölümünde, araştırma sürecinde varılan sonuçlar değerlendirilmiştir.

---

yönelten şeyin, görmezden gelemediği bu ikilem olduğunu belirtir. Otobüse gecedan binen ve bu nedenle sabahın erken saatlerinde Ankara’ya gelip, sokağın bahçe duvarında bekleyen, “Cumhuriyet Türkiye’sinin görmek istemediği” (Göle, 2011: 16) Karşılar ile ABD’den gelen kuzenler, yazarın yakınlık ve farklılığı kesiştirme çabasının dolayısıyla “*bugün*”e dair kurduğu köprünün temelini oluşturur. “Farklılığı ötekileştirmeyen” bir yandan Cumhuriyet seçkinlerinin gelip gittiği, öğleden sonra yazarın annesinin briçlerinin oynandığı bu ev, yazarda yakınlığın benzerlikle buluşmasıyla değil, farklılıkla kesişmesiyle kurulduğu yönündeki düşüncüyü sağlamada önemli bir konumda bulunuyor. Çünkü Göle’ye göre bu ev, yakınlıkla farklılığı buluşturan bir “*eşik*” fonksiyonuna sahiptir. Yazar, bu eşiği bir keşif imkânı olarak görür.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

#### 1.1. Araştırmanın Önemi

Araştırmanın önemini ortaya koyabilmek için literatür araştırması; modernleşme kavramı, kuramları ve Türk modernleşmesi, Nilüfer Göle'nin ilgili kavramı ile ilgili yapılan çalışmalar eksenlerinde yapılmaktadır.

##### 1.1.1. Modernleşme Kavramı ve Kuramları

Modernizm kavramının hangi tarihten itibaren kullanılmaya başlanıldığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Habermas kavramın Latince, “modernus”un modern’in kullanımının beşinci yüzyılda başladığını ifade ederken (Habermas, 1981:3), Black kavrama ilişkin farklı mânâda kullanımların 7. yüzyıldaki net olmayan durumunu belirtmiştir (Black, 1989: 16-17). Marshall ise “modernizm” kavramının 19. yüzyıl sonu ile II. Dünya Savaşı’nın başlangıcına kadar olan dönemde, özellikle sanat ve edebiyatta meydana gelen değişimleri tanımlarken kullanıldığından söz etmektedir (Marshall, 1999: 508-509). Rustow, 1964’te modernleşme kavramının aslında 15. yüzyılda Batı’da gelişmeye başlayan ve daha sonra askeri, teknolojik ve siyasal güç ile yayılan bir süreç olduğundan bahsetmektedir (Rustow, 1964: 8). Eisenstadt ise modernleşme düşüncesine ilişkin çabaların karşılık bulamadığı dönemlerde toplumsal çabalara karşın hayata geçirilemeyen hedeflerden dolayı; modernleşmenin önemini, görünürlüğünü kaybettiğine, siyasi modernleşmelerinin çöküşleri üzerinden dikkatleri çekmektedir (Eisenstadt, 1973). Marshall, II. Dünya Savaşı’ndan beri gerçekleşen değişimler için kullanılmaya başlanılan postmodernizm kavramı ile beraber modernizm veya modernleşme kavramının kullanımının sonu veya dönüşümü gibi konulardan da konuşulmaya başlanıldığından söz etmekte ve bu konuda Roland Barthes’i örnek vermektedir (Marshall, 1999: 508). Weiker’e göre geleneksel, modern ve ideal kavramları hiçbir yerde saf şekilde bulunmamaktadır. Bu nedenle, geleneğin veya modernliğin tercihi, tek yöne ilerleme veya çoklu sonuçlarından daha çok, bunların iç içe geçişlerine değinmektedir (Weiker, 1981: xvii). Collins’in “Dictionary of Sociology- Sosyoloji Sözlüğü’nde” Jary ve Jary (1991) modernizm, modernite ve modernleşmeyi ayırarak tanımlamaktadırlar. Özellikle modernite kavramı

ile geleneksel toplumun modern sosyal şekillerle yer değiştirmesiyle ilişkilendirilmesi vurgusu ağır basmaktadır. Jary ve Jary modernleşme başlığı altında, bunun sosyal bir süreç olduğuna ve endüstrileşmeden daha geniş bir ranjdaki süreçleri kapsadığına vurgu yapmaktadırlar. Amerikalı fonksiyonalistlerin ortaya attığı *klasik modernleşme teorisinin*, açık uçlu bir kavram olduğuna ve Batı merkezli oluşuyla eleştirildiğinden söz etmektedirler. Parsons'tan etkilenen yapısal fonksiyonalistlerin Üçüncü Dünya ülkelerini incelediklerine işaret ederek, bu görüşteki sosyal bilimcilerin şu hususlara değindiklerini vurgulamaktadırlar:

- “a) Modern toplum ekonomik gelişmeyi engelleyen geleneksel toplumun zıttıdır.*
- b) Değişme evrimsel aşamalarla kabaca tüm toplumlarda benzer biçimde oluşmaktadır.*
- c) Üçüncü Dünya ülkelerinin onları geleneklerin dışına çıkaracak ajanlara ihtiyacı var.*
- d) Bu tür değişim ajanları, modernleştirici elitler gibi ya toplumun içinden veya sermaye enjeksiyonu veya eğitim modelleri örneği gibi dışarıdan gelebilir.*
- e) İkili ekonomi ve ikili toplumlarda güncel Üçüncü Dünya ülkelerinde mevcut olabilir. Bazı bölgeler geleneksel şekiller içinde mevcutken, diğerleri kent alanlarında modernleşmeyi deneyimliyorlar.*
- f) Beklenen ve olası toplumsal çıktısı Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndekine benzerdir.”*

Bu toerik yaklaşıma Kritiklerin, *Bağımlılık ve Az Gelişmişlik* teoristlerin 1960'ların sonları ve sonralarında sunduğu eleştirileri, Jary ve Jary dört maddede özetlemektedirler. Modernleşme teorileri iç sosyal süreçlere odaklanırken, kolonyalizm ve neokolonyalizm Üçüncü Dünya toplumlarının yapısına etkilerini göz ardı etmektedirler (Jarry-Jarry, 1991: 404-405). Ayrıca modern ve geleneksel zıtlığının çok basitleştirildiğine ve hatalı olduğuna değinmektedirler. Jary ve Jary'nin Erank'tan aktardığına göre, mevcut Üçüncü Dünya ülkeleri hiçbir durumda geleneksel değildir. Çünkü yüzyıllardır süren Kuzey ülkelerle ilişkilerle değişmişlerdir. Değişmeye engel bu kantağın yaratılmasıdır. Bu topluluklar ikili değildir, çünkü geleneksel sektörler diye anılanlar sıklıkla ulusal ekonominin bir iç parçasıdır. Evrimsel yaklaşım bir Batılı gelişme modelini yüklemekte ve Üçüncü Dünya'da oluşan yeni toplum şekillerinin ihtimalini inkâr etmektedir. Modernleşme teorisinin hem siyasi hem ideolojik endişeleri bulunmaktadır. Toeristlerin çoğu ABD'den gelmekte, hükümete danışmanlık rolleri bulunmaktadır ve kendilerini Üçüncü Dünya'da sosyalizm veya komünizmin kesilmesine adanmışlardır. Jarry ve Jarry buna da ABD'den ve Küba'dan örnek vermektedir (1991: 405).

Hasan Şen, Klasik Modernleşme teorisinden sonra 1980'lerin sonundan itibaren, post-modern görüşlerden beslenen *neo-modernleşme teorisinin* ortaya çıktığından bahseder. Wagner'den alıntıyla modernliğin sonlu bir süreç olarak ele alındığından Samuel Huntington ve Francis Fukuyama'nın düşüncelerinin etkinliğine vurgu yapar. Tarihin ve ideolojilerin sonunu ifade eden teori açısından ekonomik, kültürel ve ideolojik olarak yeni bir döneme girildiği iddia edilerek; bu dönemde serbest piyasa sistemi, liberalizm, uluslararası veya ulus ötesi şirketlerin yer almasına dikkat çekmektedir (Şen, 2012: 25-26). Ona göre, bu teori medeniyetler arasında tarihsel ve kültürel nedenlerle oluşan farklılıkları, özsel farklılıklar olarak tanımlayarak, bu farklılıkları, medeniyetler arasındaki çatışmanın, uzlaşmazlığın temeline yerleştirmiştir (2012: 27). Oryantalist unsurlar, Batılı olan ve olmayan unsurlar, dışlayıcı tavırlar, özcü epistemoloji ve tipolojik zaman iki toeride de belirgin olmaktadır (2012: 29).

Daha sonra *Çoklu Modernlik Teorisi* belirmiş ve modernlik tartışmaya açılarak Batı dışı okumaların reddi sorgulanmıştır. Modernleşmeyi sadece laik, demokrasi gibi kavramlarla ele alıp tanımlama yetersiz görülmüştür. Bu noktada, Word ve Rustow'un, Eisenstandt'ın görüşlerine yer verilmektedir. Çoklu modernleşmenin temelinde, modernleşmenin çizgisi farklı sosyal, siyasal ve entelektüel aktörlerce geliştirilebilen bir durum olarak kavranmakta ve onun çoklu yorumuna imkân verilmektedir. Aydınlanma, laiklik konularından örnekler verilmektedir.

Ritzer ise "Modernden Postmoderne Toplum Kuramı (ve Ötesi)" başlığı altındaki bölümde Klasik kuramcılardan, modernliğin ezici makinesi *juggernauttan*, Risk toplumundan, modernlik ve *holokosttan*, modernliğin tamamlanamamış projesinden, Enformasyonculuk ve Ağ toplumundan bahsetmektedir (Ritzer, 2011: 547-573). Ritzer; Marx, Weber, Durkheim ve Simmel gibi klasik kuramcılarının modernliğin ortaya çıkışı ve yükselişi konusunda çalıştıklarını ve hareket noktalarının modern dünyanın ortaya koyduğu sorunların eleştirisi olduğunu ifade etmektedir (Ritzer, 2011: 547). Marx'ın modernliğin kapitalist ekonomi üzerinden tanımlayarak kapitalizme geçişin ilerlemeyeyle ilişkisine, kapitalist ekonomik sistemin ve onun bozukluklarının eleştirisine yer vermektedir.

Ritzer'e göre, Weber ise rasyonelliğin yayılması ve onun demir kafesinin ortaya çıkışıyla, rasyonelleşmenin avantajlarını kabul ederek, ortaya çıkardığı sorunlara eğilmiştir. Durkheim ise, modernliği, organik dayanışmayla ve kollektif bilincin zayıflaması olarak tanımlanmaktadır. Ritzer, Simmel'i, hem bir modernist olarak hem

de post modernist olarak tanımlamakta, onun kent ve para ekonomisi görüşüne yer vermekte, Simmel'in modernlik deneyimine eğilmesinin önemli olduğunu belirtmektedir. Bu kuramların yanında Lefebvre, Touraine, P.Wagner, E. Wood'dan da bahsedilebileceğini ifade ettikten sonra, Giddens'in modernlik kuramında, modern dünyayı bir "ezici makine" olarak niteleyip, terminolojik olarak kavramı geliştirdiğine değinmektedir. Giddens'in, modernliğin ileri bir aşamasını –radikal, yüksek veya geç modernlik- olarak betimlemek için kullanmakta ve post modern çağa girdiğimizi iddia edenlere karşı çıkarak gelecekte bir tür postmodernizmin olabileceği görüşünü ele almaktadır (Ritzer, 2011: 549). Giddens'in, aşırı derecede dinamik olan ezici makineye benzettiği modernlikle denetimden çıkan dünyadan söz ettiğini belirterek, onun modernlik ve sonuçlarına, modernlik ve kimlik, modernlik ve mahremiyet temelinde de değindiğini belirtmektedir (Ritzer, 2011: 556).

Ritzer, Ulrich Beck'in yeni modernlik ve ona eşlik eden Risk toplumu görüşüne de yer vermektedir. Beck'in risklerin oluşumuna, modern toplumda bunların büyük ölçüde zenginliğin kaynaklarınca üretimine vurgusuna değinmekte, modernleşmenin riskleri ürettiği halde, ürettiği riskleri sorgulamasına olanak taşıyan düşünümseelliği de ürettiği yönündeki düşüncesini de belirtmektedir (2011: 557-559).

Ritzer, Bauman'dan bahsederken, onun biçimsel rasyonelliğin modern paradigması olarak Naziler tarafından Yahudilerin (ve başkalarının) sistematik bir şekilde yok edilmesi olan Holokost'u ele aldığını söylemektedir. Holokost'un, modern bürokratik rasyonelliğin bir paradigması olarak görev yaptığından bahsetmektedir. Bauman'a göre, koşulların uygun düzenlenmesi halinde modern dünya, Holokost'tan daha büyük bir iğrençliğe (eğer mümkünse) bile hazır hale gelebilecektir (2011: 559). Bauman'a göre, Holokost modernliğin bir ürünüdür. Bu bağlamda, Ritzer, Bauman'ın bürokrasinin Nazi dönemindeki rolüne, Holokost ve rasyonelleşme konularına da değinmektedir (2011: 560-561). Ona göre, Bauman'ın vurguladığı akışkan modernlik kavramı da önemlidir. Bu rasyonelleşme ve Holokost'a yeni bir bakma biçimidir. Erken ve geç modernlik döneminin şartlarına bakarak bir kavramı değerlendirir. Ona göre, "akışkan yaşam tüketen yaşamdır" (Akt. Ritzer, 2011: 563-564).

Ritzer'e göre; Habermas, modernlik ve rasyonelliğe ait görüşleriyle postmodernistlerin saldırısı karşısında, modernlik ve rasyonelliğin önde gelen savunucularından biri olarak görülmektedir. Ritzer, Habermas'ın farklılaşma, yoğunlaşma, düşünümseellik, çatışma, sekülerleşme ve kurumsallaşma konuları

hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. Habermas, modern dünyada yapılacak çok şey olduğunu, modernliğin ayırıcı özelliğinin, yaşam dünyasının sistem tarafından sömürülmesi olduğunu düşünmektedir. Yaşam dünyasının rasyonelleşmesini sağlamak için gerekli olan maddi ön koşul ekonomik ve yönetsel sistemlerdedir, yıkılmalarında değildir. Habermas, modern, bürokratik toplumsal refah devletinin sorunlarıyla ilgilenmekte, postmodernistleri eleştirmektedir (Ritzer, 2011: 564-565).

*Enformasyonculuk ve Ağ toplumu* konularında Ritzer, modernleşme başlığı altında en son katkı olarak Castells'i ele almaktadır. Castells'in postmodern kurama karşı çıkışından, kapitalist sistemin yeniden yapılanışından ve enformasyon toplumlarının belirmesine ilişkin görüşlerinden bahsetmektedir. Küreselin yanındaki farklılıklara dikkat çeker. Onun, karşıt hareketlerin enformasyona ve ağlara dayanması gerektiğine ve bunların yeni düzenin derinlerinde olduklarından bahsederek bu durumla ilgili örneklerine yer vermektedir (Ritzer, 2011: 569-571). Böylelikle Ritzer'in modernleşme konusunu daha geniş bir perspektiften ele aldığı görülmektedir.

Modernleşme konusunda pek çok çalışmaya rastlanmaktadır.

Kongar, Marion J. Levy'den ve onun modernleşme ve göreceli olarak modernleşmemiş toplumlar arasındaki fark sıralamasından bahsetmektedir. (Örgütlerin ihtisaslaşması, karşılıklı bağımlılık, ilişkiler farkı, merkezileşme, genel bir değişim ortamı ve pazarlar, genel yapının tutarlılığı, bürokrasi, ailenin önemi, kent-köy karşılıklı bağımlılığı) modernleşmenin getirdikleri (değişme, toplumsal denetim sorunları, çözülmeden doğan bireycilik, sonradan modernleşmenin getirdiği bazı avantajlar, sonradan modernleşmenin dezavantajları, aşırı uçların tepkileri, kitleler, uygun bilgi sorunu, uygunluktaki değişimler). Onun bu konudaki görüşlerine ilişkin, muhtemel denetim yolları olarak ise köy-kent dengesizliğinin değiştirilmesi, silahlı kuvvetlerin yaratıcı kullanımı, milliyetçilik, sızma etkisi gibi unsurlarından söz etmektedir (Kongar, 2000: 227-247).

Marshall modernleşme ve modernleşme kuramının özellikle ABD'deki bir grup gelişme uzmanının Marksist toplumsal gelişme değerlendirmesinden söz etmektedir (Marshall, 1999: 508). Modernleşme kavramının bir tür ilerleme, değişme, dönüşüm olarak ele alındığı kullanım sürecindeki değişkenler de bakış açılarında farklılaşmış ve çeşitlenmiştir. Avrupa'nın değişimi, soğuk savaş, sömürgeleştirme, ulus-devlet, ekonomik gelişme ve büyüme, geleneksel'in çözülmesi, insanın modernleşmesi, toplumsal değişme gibi farklı açılardan bakışlar söz konusu olmaktadır. Örneğin

Rostow, Simon Kuznets'in 1930'lerde yayımlanan "Secular Movements in Production and Prices" (Üretim ve Ücrette Seküler Hareketler) çalışmasında bölgelerin ve ulusların 1945'ten itibaren farklılıklarını ele alarak beş büyüme aşamasına yoğunlaştığına vurgu yapmaktadır (Rostow, 1971).

Bir yere, bir davranışa, bir yapıya, bir uygulamaya yakınlaşma veya uzaklaşma ifadelerinin gelişmesiyle, Batılı ve Batı dışı gibi kavramlar da modernleşme ile bağlantılı olarak kullanılmaya başlamıştır. Şerif Mardin, Batıcılığı "Batı'yı her hususta örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanmıştır" (Mardin, 2004: 9). Benzer bir kullanım Nilüfer Göle'de de mevcuttur.

Modernleşme konusuna bakış açısı 1992 Rio Birleşmiş Milletler Zirvesi konferansı ile kalkınma ve özellikle sürdürülebilir kalkınma kavramlarının kullanılmaya başlanmasıyla da başka bir görünüme bürünmeye başlamıştır.

Modernleşmeyi bir tür rasyonel insan ve rasyonel toplum için araştırma olarak ele alan endüstrileşmeden rasyonelleşmeye doğru bakan Wilbert E. Moore "World Modernization, The Limits of Convergence" adlı kitabında modernleşmeyi gerçek anlamda sosyal değişimin evrensel süreci olarak tanımlamaktadır. Konuyu ticarileşme, farklılaşma, teknikleşme, eğitim, bürokratikleşme, doğum, yaşam ve ölümü rasyonelleştirme, sekülerleşme, rasyonalitenin sınırları ve çoğulculuğun kalıcılığı ve bağımlılık teorileri gibi konulara dikkat çekerek işlemektedir. Moore, 1948'lerde Meksika'nın güney merkezindeki endüstrileşmenin yerel işe etkisini incelerken fark ettiği, "gelişmemiş ülkeler" ifadesinden, Birleşmiş Milletler'in "az gelişmiş ülkeler" kelimesi yerine "yeni gelişen" ifadelerinin çalışmalarına olan etkisinden bahsetmektedir. 1950'de Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi'nin Ekonomik Büyüme Komisyonu oluşturularak Simon Kuznets'in başkanlığında sürdürdüğü konferansların, SSRC komisyonlarının ve UNESCO'nun endüstrinin etkileri üzerine yaptığı konferansların alanın gelişimine etkisine dikkat çekmektedir (Moore, 1979: x).

Mannheim'in modernliğe dair, "dünyanın rasyonelleşmesi" (1971: 143), Touraine'in "modernliğin yeniden kurulması" (1995) görüşleri de modernliğin eleştirisi konusundaki önemli yaklaşımlardandır. Barry Smart ise "Facing Modernity, Ambivalence, Reflexivity and Morality" (Modernleşmeyle Yüzleşme) (1999) adlı çalışmasında duygu karmaşası, refleksivite ve ahlâk konularına değinmektedir. Alanın öncülerine (Marx, Weber, Durkheim, Simmel, Freud, Giddens, Bauman, Featherstone, Turner) atıflarda bulunarak konuyu işlemektedir. Modernleşme konusunu Weber ile ele

alıp Bauman'ın postmodern nosyonunu tartışmasına dikkat çekerek, modern projenin sınır ve temellerine odaklanmaktadır. Kapitalist toplumun klasik-modern sınırları içindeki sosyal sisteminin değiştiğine ve bunun da kendi mantığı ve teorisi içinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır (Smart, 1999: 67). Ancak Smart'ın atıfta bulunduğu Andre Gorz'a göre, modernleşmenin temellendiği varsayımlar modernleşmelidir. Smart'a göre, Ulrich Beck postmodern kavramı yerine modernleşmenin yeni şekline işaret ederek, risk toplumundan bahsetmektedir (1999: 70).

### **1.1.2. Türk Modernleşmesi ve Nilüfer Göle Hakkında Yapılan Çalışmalar**

Türkiye'deki modernleşmeyi konu alan pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu araştırmaların bir kısmı yerli, bir kısmı ise yabancı yazarlar tarafından yapılmıştır. Eisenstadt "Breakdowns of Political Modernization" (Siyasi Modernleşmenin Çöküşü) (1973) adlı çalışmada, modernleşmenin çöküş kalıplarını sorgularken, yeni elitler, entelektüeller ve modern elitler kavramlarını kullanarak modernleşmenin farklı aşamalarında farklı ülkelerdeki elitlerin pozisyonları üzerinden siyasi modernleşmeyi sorgulamaktadır. Modernleşmenin ilk aşamalarında değişime yönelik ve etkili politikalar uygulayabilecek elitler Türkiye, Japonya, Meksika ve Rusya'da ortaya çıkabiliyorken, elitlerin Endonezya, Pakistan veya Burma'da neden ortaya çıkmadıkları sorusuna cevap aramaktadır (Eisenstadt, 1973: 331). Bu noktada elitlerin modernleştirici oryantasyonlarına dikkat çekmektedir.

Weiker "The Modernization of Turkey From Atatürk to the Present Day" (Atatürk'ten Günümüze Türkiye'nin Modernleşmesi) adlı kitabında (1981), Türkiye'yi ve geçirdiği modernleşme sürecini ele almaktadır. Türkiye'deki modernleştirici liderlere vurgu yaparak, Türk modernleşmesinin takipçileri olarak köylüler, kent alt tabakası ve Avrupa'daki Türklerden bahsetmektedir. "Gruplar ve Güçler" başlığı altında ilgi grupları, askeriye, din, kadının rol ve statüsüne değinmektedir. Türk modernleşmesinde siyasi partiler, sosyalizasyon ve entegrasyon (eğitim, iletişim ve sanat), ekonomik gelişme, hükümet, kurum ve organizasyonları diğer tartışma başlıklarıdır. Türkiye'nin modernleşmesinin bugününü ve yarınını tartışırken, kazanımları ve eksiklikleri "neden" sorusuyla sorgulamakta, gelişmeyi, "modernleşme mi yoksa geleneklerin fonksiyonelliği mi?" gibi başlıklar altında tartışmaktadır.

Türkiye'nin modernleşmesi üzerine çalışmaların; Batıcılık, Tanzimat sonrası, 19. yüzyıl düşünce akımları ve Osmanlı Devleti bakış açısından hürriyet, mecelle

kaynakları, iletişimin modernleşmesi, muhalefet ve kontrol, ekonomik kodun dönüşümü, Batı sorunu çizgilerinde ele alındığı görülmektedir. Şerif Mardin'in Türk modernleşmesi üzerine yazdığı makaleleri bulunmakla birlikte, Mübeccel Belik Kıray'ın "Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme" çalışmasında çok farklı konulara, özellikle modernleşmenin temel süreçlerine değindiği görülmektedir. Kıray, iç ve dış dinamiklerle yaşanan toplumdaki yapı değişikliğini; tampon kurumlar, mekanizmalar ve yeni "araformlar", zincirleme reaksiyonlardan bahsederek açıklamaktadır (Kıray, 1999: 264-375). Mardin ve Kıray ilgili süreçleri tarihsel perspektifte ele alan çalışmaları anlatım farklılıklarıyla beraber önemli çalışmalardandır. Fuat Ercan'ın "Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik" başlıklı çalışmasında, konuyu üç kavramın (disiplin, öteki eleştiriler, yeni perspektifler) odağında farklı bir açıdan ele aldığı görülmektedir (Ercan, 2003).

Fahrettin Altun "Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş" (2002) adlı çalışmasında modernleşme ve gelişme ihtiyacının tarihsel temellerine değinmekte, gelişme söylemi, modernleşme kuramı ve gelişme sorunu, modernleşme kuramına yöneltelen içsel eleştiriler gibi konular üzerinden tartışmalar yapmaktadır. Altun siyasal modernleşme, kültürel modernleşme, ekonomik modernleşme, toplumsal modernleşme olarak modernleşmenin dört boyutundan bahsetmektedir (Altun, 2002: 12).

Modernleşmeye ilişkin, göç, toplumsal cinsiyet konuları üzerinden de önemli tartışmalar mevcuttur. Bu konuda verilen örnekler sadece mevcutlar arasından seçilenlerdir.

Göle'nin çalışmaları da geleneksel-modern, Batı, sekülerleşme ve kamusal alan tartışmalarıyla mevcutların arasında önemli bir katkı sağlamaktadır.

Hasan Şen'in "Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek" (2012) çalışması türünden yapılan çalışmaların sayısı son dönemlerde artış göstermektedir.

Modernleşme konusunu toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden okuyan pek çok sosyal bilimci bulunmaktadır. Bunların arasında şu örnekler sayılabilir:

Deniz Kandiyati'nin "Urban Change and Women's Roles in Turkey: an Overview and Evaluation" (Türkiye'de Kentsel Değişme ve Kadınların Rollerini: Genel Bir Bakış ve Değerlendirme) (1982) adlı çalışması, değişimi kent ve toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden okumaya çalışmaktadır. Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın derlediği aynı kitapta Sumru Erkut'un "Dualism in Values Toward Education of Turkish Women" (Türk Kadınlarının Eğitiminde Değerler İkilemi) (1982) çalışmasında, Türk modernleşmesini



kadınların değerler konusundaki ikilemleri üzerinden yaptığı görülmektedir. Ferhunde Özbay'ın "Women's Education in Rural Turkey" (1982) çalışmasında, kırsal Türkiye'de kadınların eğitimini değerlendirdiği görülmektedir. Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Sex Roles, Value of Children and Fertility in Turkey" başlıklı yazısında Türkiye'deki cinsiyet rollerini, çocuğun değeri ve doğurganlık üzerinden değerlendirmektedir. Aynı derleme kitapta Nilüfer Kuyaş, "Female Labor Power Relations in the Urban Turkish Family" (1982) başlığı altında kentsel Türk ailesinde kadın işçilerin güç ilişkilerini değerlendirmektedir. Konunun daha çok bir grup kadının çalışması ve ilişkileri üzerinden okunduğu görülmektedir.

Nermin Abadan Unat ise, göç ve toplumsal cinsiyet konusunda önemli katkılarda bulunmuş, "sahte özgürlük" gibi kavramlar kullanmış bir sosyal bilimcidir. Abadan Unat'ın çalışması "The Effect of International Labor Migration on Women's Roles: the Turkish Case" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında, Türkiye'nin modernleşme sürecinde karşılaştığı uluslararası göç süreçlerinin, kadınların rollerine etkilerinin değerlendirildiği görülmektedir. Abadan Unat'ın bu konuya ilişkin uzun soluklu çalışmaları mevcut kaynaklar arasında önemli bir yere sahiptir.

Aynı kitapta aile yapısı, kent ve kırdaki toplumun değişimi, aile ve sosyal problemler gibi alt başlıklarda pek çok sosyal bilimcinin tartışmalarının yer aldığı görülmektedir. Bu tür çalışmalar mevcut literatüre önemli katkılarda bulunmuştur.

Belirtilen çalışmalar ışığında, araştırmanın literatür incelemesinin sınırları belirginlik kazanabilmiştir.

Araştırma konusu itibariyle ilk olarak, modernleşmeyi Türk toplumu perspektifiyle ele almaktadır. İkinci olarak, modernleşmenin Türkiye vurgusuyla ele alınışı, Nilüfer Göle'nin Türk toplumunun modernleşme sürecini okuması üzerinden gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, çalışmanın literatür araştırmasının çizgilerini, Türk toplumunu ölçeğinde modernleşme ve bu sürecin bir sosyal bilimcinin bakış açısıyla iredelenmesinin analizi oluşturmaktadır. Mevcut literatürde Türk toplumunun modernleşme sürecini sosyal bilimcilerin ya da düşünürlerin perspektifinden ele alan pek çok araştırma bulunmaktadır. Sabiha Sertel'in "İlericilik Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret" (1996), Taha Parla'nın "Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm" (1993), İnci Enginun'un "Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi" (1978), Ayşe Durakbaşı'nın "Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm" (2000), Yılmaz Özakpınar'ın "Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan"

(1997) adlı çalışmaları bunlardan bazılarıdır. Bu çalışma, Türk modernleşmesinin Nilüfer Göle'nin "*Batı-dışı modernlik*" kavramı çizgisinde okumasıyla sınırlandırıldığından literatür araştırması, Göle'nin ilgili kavramı üzerinden araştırmalara yoğunlaşmaktadır. Mevcut literatürde Nilüfer Göle'nin "*Batı-dışı modernlik*" kavramını analiz eden pek çok araştırma bulunmaktadır. İbrahim Yücedağ'ın "Nilüfer Göle'de Batı-dışı Modernliği Anlamak" (2010), Tefik Erdem'in "Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye" (2001), Doğan Ergun'un "Yöntemi Bulmak" (2006) ve Emrah Göker'in "Örtünme Pratiği ve Din Alanı" (1999) gibi çalışmalarının, Göle'yi analiz yöntemleri ve ele alış biçimleri, ayrıntılı olarak araştırmanın "Nilüfer Göle'nin "*Batı-dışı Modernlik*" Kavramı ile İlgili Yapılan Çalışmalar" (1.1.1. numaralı) başlığı altında verilmiştir. Bu çalışma, mevcut analizler arasında Göle'yi; kavramlarının doğası, sunduğu imkânlar ve sınırlılıkları bakımından ele alan bir konumda bulunmaktadır. Göle'nin tartışılmakta olan "*Batı-dışı modernlik*" kavramının okumasının yapıldığı bu çalışma, diğer analizlerden farklı olarak; yazarın kavram haritasının *doğasını*, kavramların birbirine akımlarını ifade eden "geçirgenlik" bağlamında incelemektedir. Araştırma yazarın kavram haritasının imkân ve sınırlılıklarını ise, "*ötekine bakış*" ve Türk modernleşme tarihini ele alan paradigmlarla bağıntılarıyla analiz etmektedir.

Göle, kavramsal içeriği bakımından modernliği, çalışmanın giriş bölümünde de belirtilen, Anthony Giddens'in "düşünsel" karakterinin barındırdığı diyalektiği, modernliğin "başka" türlü okunmasına bir "davet" olarak görüp bu davete katılımı fırsat olarak değerlendirmiştir. Bu çalışmada "*Batı-dışı modernlik*" kavramı, Batılı olmayan ülkelerin modernliği alımlama süreçlerini "Batı-dışı" mercekten okumayı ifade etmesi bakımından bu davete bir katılım olarak görülmektedir. Bu anlamda "*Batı-dışı modernlik*" kavramı, modernliğin "öngördüğü" çizginin öngörülemeyen, anlamlandırılmayan yönlerinin varlığını, "*farklılığı*" alımlama süreçlerini sorgulama gerekliliğine dair bir işaret olarak görmektedir. Modernliğin eşitlik, ilerleme gibi "öngördüğü" ilkelerle şekillenen, "*ötekine*" bakılan açığı da kendi çizgisine çeken ideallerinin, "*ötekileştirme*" potansiyelinin açığa çıkmasını teşvik etmede Göle'nin "*Batı-dışı modernlik*" kavramının önemli olduğu düşünülmektedir. Bir başka deyişle Göle, ilgili kavramla modernliğin eşitlikçi doğasının getirdiği "eleştirel" karakterinin gözardı edilmesini sorgulamaktadır. Modernliğe dair okumanın, insanlığın bazen elini kolunu bağlayan ve "beklenmeyen sonuçlarla" kendini gösteren bu ihmalinin

farkındalığı için “*Batı-dışı modernlik*” kavramı bir tür başlangıç noktası olmakta, “*ötekini*” anlamlandırma sürecini sorgulamayı yeniden gündeme getirmektedir.

Bu çalışmada, “*Batı-dışı modernlik*” kavramının Türk modernleşmesinde hem geleneğin kendini dönüştürme sürecinin hem de “*farklılığa*” bakış’ın niteliklerini ve sonuçlarını ortaya çıkarmada işlevselliği açıklanmaya çalışılmaktadır.

Araştırmanın bu bakımlardan ele alınmasının sağlayacağı katkıların, öneminin anlaşılabilmesi için yazarla ilgili yapılan çalışmaların bir dökümünün yapılması gerekmektedir.

#### **1.1.2.1. Nilüfer Göle’nin “Batı-dışı Modernlik” Kavramı ile İlgili Yapılan Çalışmalar**

Bu bölümde Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramı ile ilgili yapılmış çalışmalar ele alınmaktadır. Yazarın ilgili kavramı hakkında özeti yapılacak olan çalışmalar; İbrahim Yücedağ’ın “Nilüfer Göle’de Batı-dışı Modernliği Anlamak” (2010), Tevfik Erdem’in “Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye” (2001), Doğan Ergun’un “Yöntemi Bulmak” (2006) ve Emrah Göker’in “Örtünme Pratiği ve Din Alanı” (1999) adlı araştırmalarıdır.

Modernliğin evrensel ve düşünümsel olması, eleştirisiyle birlikte karşımıza çıkması onu Batı-dışı toplumlarda farklı tarihsel ve toplumsal şartlarda yaşanmasının garantörü yapmıştır. Buna rağmen modernliği alımlayan toplumların sahip olduğu doku görmezden gelinmiştir. “*Batı-dışı modernlik*”, yerel dokunun ihmalıyla modernliğin sıkça yinelenen üst anlatılarına bir itiraz niteliğindedir. Çünkü üst anlatıların, diğer üst anlatıların yaptığı gibi görmezden geldiği şey; her iki uçta da kültürlerüstü olarak tasvir edilen modernliğin yerelleştiği, Batılı olmayan toplumların modernliği kendi kültürlerinde yeniden ürettikleridir. Bu yeniden üretim yaratıcı bir boyut taşıyın ya da taşımasının modernliğin kendisine atfedilen Batı’nın özgünlüğü korumak ve evrenselleştirmek yükümlülüğünü ihmal etmesine sebep olmaktadır. Yazarın “*Batı-dışı modernlik*” kavramına ilişkin çalışmalar, genellikle bu boyutuyla, modernliğin Batılı olmayan toplumların penceresinden yeniden okunmasıyla ilgilidir. Örneğin İbrahim Yücedağ, Yüksek Lisans çalışmasının bir özeti olduğunu ifade ettiği, “Nilüfer Göle’de Batı-dışı Modernliği Anlamak” (Yücedağ, 2010: 69-82) adlı makalesinde, yazarın “*Batı-dışı modernlik*” kavramını nasıl temellendirdiğini açıklar. Göle’nin “Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine” (Göle, 1999: 128-141) adlı makalesinde ilgili kavramın

dayanaklarını açıkladığı, “*Merkez Dışı Batı*”, “*Eşzamanlı Modernlik*”, “*Ekstra Modernlik*”, “*Geleneksizleşme*” gibi kavram örüntülerine değinerek, yazarın “*Batı-dışı modernlik*” kavramına nasıl ulaştığını izah eder. Yücedağ, yazarın modernliğin tekelinin Batı’ya ait olmaktan çıktığına dair görüşünü, modernliği alımlayan toplumların alımlama tarzlarının sahip oldukları geleneğe, yerel dokuya bağlı olduğuna vurgu yaparak belirtir. Geleneğin modernliği belirlemedeki gücü, yazarın bu kavrama ulaşmasında bir başka deyişle, Batı-dışı toplumların Batı’nın bağlamıyla öngörülen biçimde değil, bu toplumların kendi dinamikleriyle zenginleşebileceğine dair görüşü baskındır. Yücedağ, yazarın bu kavramının Batı dışındaki toplumların gelişme modellerine katkı sağlayabileceğini belirtir (2010: 69, 81). Yücedağ’ın çalışmasında vurgu noktası, Göle’nin söz konusu kavramın sorunsallaştırılmasına, eleştiriselliğine değil, betimlenmesinedir. Bir diğer deyişle, “*Batı-dışı modernlik*” kavramının gerek Batı-dışı toplumların modernlikle gerekse Batı toplumlarının Batı-dışı olanla karşılaşmalarında kendilerinden farklı olana *bakış*’larının ötekileştirme ya da dönüştürme gücü gibi konulara değinmez. Farklı olana *bakış*’ın niteliğinden kaynaklanan alternatif azlığı ya da çokluğuyla modernliğin çoklu okumaları arasındaki bağıntıyla ilgilenmez.

Yazarla ilgili bir başka çalışma, Tefik Erdem’in “Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye” adlı makalesidir (Erdem, 2001: 141-158). Erdem, Göle’nin sosyolojisinin şekillenme sürecinde etkili olan düşünürleri, temel ilkelerini ve kavramlarını, yöntemini açıklar. Erdem’in Göle’nin sosyolojisini izah etmek için kullandığı başlıca ilkeler ve kavramlar, “aktör sosyolojisi” (Göle, buna “*eylem sosyolojisi*” der), yazarın yöntemi olan “*aktif katılımlı gözlem*”, bu yöntemi kullandığı “Mühendisler ve İdeoloji” adlı eseri, “*habitus*”, “*zayıf tarihsellik*”, “*modernleşme*”, “*çağdaşlaşma*”, modernliğin Batı’nın tekeline olmadığını belirtmek için kullandığı “*modernlikler*” kavramları, modernliğin temel argümanlarından haberdar olan, modernlikten beslenen yeni bir sosyal hareket olan “*İslamcılık*”, yazarın bir diğer eseri olan ve birbirine karşıtmış gibi görünen kavramların bulunduğu “Modern Mahrem”dir. Erdem, Göle’nin sosyolojisinde temel olarak gördüğü bu kavramların ışığında, yazarın sosyolojisinin Türk modernleşmesinin paradigmal zemininde önemli bir konumda bulunduğunu belirtir. Yazarın görüşlerinin “seçkin” bir konumda yer alması, onun Türk toplumunun çizgisindeki güzergâhları tespit edebilmesiyle ilişkili görülmektedir (2001: 156, 158). Örneğin, “Mühendisler ve İdeoloji” adlı eserinde Göle’nin, mühendislerin sol söylemin

boyunduruğundan çıktığına, Türkiye'nin yeni seçkin kadrosunun farklı siyasal görüşlerden beslenen mühendislerden oluşacağına, mühendislerin *bugün*'den ilham alan "işbitiricilik" özelliklerinin ön planda olacağına dair görüşleri yerinde belirlenmiş güzergâhlardan biridir. Turgut Özal ve Necmettin Erbakan bu seçkin yönetici kadronun bahsedilen isimlerinden bazılarıdır. Erdem'e göre, yazarın darbenin yaşandığı 1980 öncesinde yaptığı bu tespitler, askeri bir müdahaleyle havada kalmamış, darbeye rağmen yazarın bu öngörülerini varlık bulmuştur (2001: 146-147, 156). Yazarın Türk toplumunun güzergâhlarını iyi konumlandırmasının nedeni, genellikle itibar edilmeyen konulara olan ilgisidir (2001: 141). Örneğin, 1983 yılında üniversitelerde başlayan örtünme hareketine ilgisi yazarın "Modern Mahrem" adlı eserinin konusunu oluşturur. Göle'nin "*farklı*" olana duyduğu bu ilgi, olaylara bazı belirlenimlerden bağımsız olarak bakmasını sağlamıştır. Erdem'in makalesi, yazarın görüşlerinde "*farklı*" olana *bakış*'ının ve bu bakıştaki ilginin önemine vurgu yapar, ancak Erdem'in izlediği daha çok Göle'nin sosyolojik çizgisini anlatmak ve bu çizgideki tespitlerin Türk toplumunu anlamada olumlu yönlerini ele almaktır. Erdem yazarın sosyolojisine dair "eleştirel" bir ifadede bulunmaz.

Göle'nin çalışmaları hakkında daha çok olumsuz görüşleri olan, onu yöntemsiz olmakla eleştiren Doğan Ergun, yazarın "günümüzden seksen-doksan yıl önceki bir Durkheim'ın ve onun nedensel yönteminin bile gerisinde kaldığını" (Ergun, 2006: 116) belirtir. Göle'nin "aktif katılımlı" yönteminin tümevarımın yeniden düzenlenmesinden başka bir şey olmadığını, kendisinin müdahale ettiği yöntemin sonucunda oluşan bilginin nesnel olmaktan çıktığını (2006: 118, 122) belirten Ergun, yazarın araştırma sonuçlarının basit birer gözleminden ibaret olduğunu söyler (2006: 125). Ergun'a göre, Göle'nin çalışmalarının kendi tabiriyle "yöntemsiz" ve nesnellikten uzak olmasının sebebi, onun araştırmasına konu olan olayları içinde bulunduğu toplumsal bütünlükten yoksun olarak değerlendirmesidir (2006: 118, 129). Ergun, toplumsal bütünlükle bağ kurabilmenin formülü olarak, sık sık yinelediği, "diyalektik yöntem"i önermektedir (2006: 39, 41-42, 48-49, 106, 124, 129). Göle'nin "*zayıf tarihsellik*" kavramını, ulusların gelişiminde "kolektif" olan değil, "bireysel" olana ağırlık verdiği gerekçesiyle (2006: 108-109) eleştiren Ergun, "Nilüfer Göle, 'tarihselliği zayıf' yaftasından vazgeçemiyor" (2006: 111) diyerek, Göle'nin bu kavramla Batı-dışı toplumlara "sosyolojik" olarak bakmasının mümkün olmadığını söyler. Bu noktada da yazarı "kuramsız" olmakla eleştirir (2006: 113). Ergun'un eleştirileri, yeni bir bilginin

kapılarını aralamaz, eserindeki diğer sosyal bilimcilere eleştirisi aynı dozda devam eder. Ergun'un bu eleştirileriyle birlikte sunduğu alternatif, kuramın ve yöntemin (diyalektik yöntem) mutlaklığıdır.

Göle'nin sosyoloji çizgisinin sırtını yasladığı temel bir kuramın olmaması, onun “özelci” bir toplumbilimci anlayışıyla ele alınmasını gerektirmektedir. Yazarın “özelci” yaklaşımıyla ilgili yapıcı bir eleştiri olan, yapılandırmasının şartlarını da sunan, bu çalışma için de önemli bulgular sunan bir analizi Emrah Göker yapmaktadır. Göker, “Örtünme Pratiği ve Din Alanı” adlı makalesinde “Özelci Toplumbilimin Sınırları”na üç toplumbilimcinin, “Nilüfer Göle'nin (1991/1998), Ayşe Saktenber'in (1994; 1997) ve Elizabeth Özdalga'nın (1998)” tarihleriyle belirttiği çalışmaları üzerinden yaklaşmıştır. Göker üç toplumbilimcinin “özelcilik” ortak paydasında buluştuklarını belirtir. Bu ortak payda, “özelcilik”, “özerk aktörleri” merkeze koyup, argümanların özerk aktörlerin deneyimlerinden yola çıkarak desteklenmesini ifade eder. Göker, makalesinde temel olarak Göle'yi “aktörün eylem bilincine bel bağlamak”la (Göker, 1999: 8) eleştirir. Göker, toplumbilime özelci yaklaşımın yetersiz yönlerini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Söz konusu eksikliklerin tamamlanacağı bir çerçeve olarak Pierre Bourdieu'nun “*habitus*” kavramını önermektedir.

Göker'e göre “özelci” toplumbilimin bir başka deyişle Göle'nin yaklaşımındaki temel eksiklik, özel deneyimlerin *habitus* ile kuramadığı bağıdır. Özerk olan yani özel deneyimler; kendisini ortaya çıkaran alanın temel dinamikleriyle vardır. Ancak özel deneyimler, Göle'nin yaklaşımında bu temel dinamiklerle bağlantı kurmada yetersizdir. Ona göre, yazarın “*melez*” aktörleri “dinin simgesel etkilerinden bağımsız bir aktör” (1999: 11) olarak gösterilmektedir. Oysa “İslamcı kadının deneyimlerine atfettiği anlamlar, onların bu deneyimlerini mümkün kılan yapılardan” (1999: 9) soyutlanarak açıklanmamalıdır. Özerk aktörlerin deneyimlerini mümkün kılan yapı, “cemaat”in nesnel mantığıdır. Cemaat'in nesnel mantığını açıklamak için yapılması gereken, “siyasi ve ekonomik düzlemde dini pratiklere ait maddi özelliklerin sağlam bir hesabının yapılmasıdır. İslamcı kadınların direnişinin sembol dünyasının arka planı bu muhasebenin yapılmasıyla ortaya çıkarılır ve söz konusu direniş ancak böyle anlaşılabilir (Göker, 1999: 10). Göker, Göle'nin “*melez*” aktörlerinin direnişinin, “yapısal bağlantıları olduğunu, dinle ilgili ‘gerçekliğin toplumsal üretimi’nin kendisinin hangi ilkeler etrafında üretildiğine de bakmak gerektiğini” (1999: 4) ifade eder. Göker'e göre, “*İslamcılığın yeni kadın aktörleri olarak dinsel ve laik olmak üzere iki ayrı*

*kaynağın “sembolik sermayelerini” istekli bir şekilde edinen”* (Göle, 2010a: 17) İslamcı kadınların “din alanının simgesel şiddetinden” nasıl etkilendiği, Göle tarafından göz ardı edilen ya da görülmeyen bir unsurdur. Bunun için, yapısal belirlemelerden biri olan, din alanının sınırlandırıcı ve nesnel dinamiklerine bakmak gerekir: Aile, eğitim ve iman (Göker, 1999:8).

Göle’nin “*melez*” aktörlerini belirleyen dinamiklerin sınırlarına dair bir örneği Göker, yazarın “Modern Mahrem” adlı eserindeki, İslamcı kadın aktörler üzerindeki belirlenimci unsurlar üzerinden verir. Göle, “Modern Mahrem” adlı eserinde araştırmasına konu olan İslamcı kadınların örtülerinin büyükannelerinin ya da annelerinin örtülerinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Geleneksel kadından farklı olarak bu kadınların, dini asıl kaynaklarından öğrenmek için kurucu ütopya olan “Asr-ı Saadet” mitinin de özünü oluşturan, dört halife devrindeki İslam’ı, “asıl İslam” olarak nitelendiren anlayışın barındırdığı “İslam’ın esas kaynaklarına dönüş” (Göle, 2010a: 56-57) fikrini savunduklarını belirtir. Geleneksel kadınla bu ayrımlaşma durumunu Göle, “*geleneksizlik*” olarak adlandırır. Ancak Göker’e göre, İslamcı kadınların gelenekle bağlarını kökten koparmaları gibi bir durum söz konusu değildir. Göle’nin araştırmasına konu olan bu aktörler, din alanının sınırlandırıcı dinamiklerinden biri olan “aile” tarafından belirlenirler. Yerel İslam’la aralarındaki köprüleri yaktığı belirtilen İslamcı kadınlar, din alanının belirleyici dinamiklerinden biri olan “aile” den soyutlanmamalıdır: “Bu genç kadınların Sünni olmalarını en başta ‘aile’ içinde toplumsallaşmalarına borçlu oldukları söylenebilir. Kurumsal bazda, resmi veya dini eğitimden geçmeden önce, pek çoğunun habitusu yaygın İslami öğretilerin pratik bilgisiyle donatılmıştır (bir kız çocuğunun nasıl iffetli davranması gerektiğinden dini bayramlarda, ibadetlerde neler yapıldığına kadar, tekrar tekrar üzerinde düşünülmesi gerekmeyen bilgiler)” (Göker, 1999: 20). Onların laik kesimin dolayısıyla modernizmin nimetlerinden yararlanarak eğitilmiş olmaları, bu kadınların kendilerine İslamcı erkek aktörlerin öngördüğü rolleri pekiştirmelerine neden olabilir. Göker bunu şöyle vurgular: “*Ve bu eğitim süreci içinde kamusal alanda diğer örtünen kadınlarla beraber olmanın faili başka dini-kültürel sermaye kanallarına yöneltmesiyle bu ilk sermayenin zenginleşmesi de düşünülmeli ki, bu süreçler imanın doxa’sını perçinleyici süreçler olabilir*”(Göker, 1999: 20). Bir başka deyişle, yeni İslamcı kadın aktörler eğitim alanında edindiklerini yeni bir dini sermayeye dönüştürebilir. İslamcı kadınlar üzerinde belirleyici olan “aile” ve “eğitim” dinamiklerinin belirlediği gelenek ve ataerkil yapı, bu

kadınların aldığı eğitimle bu yapıyı yeniden meşrulaştırmanın bir aracı olabilir. Din alanının “simgesel şiddeti” bu yapıyı revize ederken, aldığı bu mirası ustalıkla gizleyebilir.

Üçüncü sınırlandırıcı dinamik olan “iman” ise bu çalışmanın bir diğer amacı olan, yazarın kavramlarının “*farklılıkları yakınlaştırma*”ya, bir başka deyişle diğer farklılıklar üzerinde hâkimiyet kurma isteğini/çabasını dizginleyip dizginlemediğine dair ipuçları sunup sunmadığını inceleme çalışmasına yardımcı olması bakımından önemlidir. Bourdieu’nun terminolojisinde herhangi bir “alan”ın bağrından çıktığı konum, pratikler, kurallar ve yatkınlıkların denetimindedir. “Din” alanı için bu çerçeve açıklanacak olursa, pratikler, kurallar ve yatkınlıkların bulunduğu ortak payda, daha doğrusu “ortak” olmaya mecbur olan payda, bu paydayı belirleyici kılan “imanın simgesel şiddeti” üzerine temellenecektir. “İmanın simgesel şiddeti”, “kusursuz tekeli”e dönüştüğünde farklılıklar yakınlaşamayacaktır. Çünkü “kusursuz tekeli”nin oluşum şartları, bürokrasinin “doğru” olmaktan çok pragmatik olarak işlemesi ve çok fazla sorunun sorulmadığı bir örgütlenme sistemiye, sonucu ise akademik sermayenin dini kültürel sermayeye dönüştürülmesidir. Böylelikle dinle ilgili kültürel sermaye politika alanına yatırılır. Din alanında ayrıcalık kazanmış aktörler, politika alanında diğerlerine oranla kolay kolay sarsılamayan mevkilerine otururlar. Sonuç olarak “farklılıkların yakınlaşması”na dair girişimler kolaylıkla görmezden gelinir. (Göker, 1999: 16-17, 22-23). Göker, “farklılığı yakınlaştırmak” çabasını, Tery Eagleton’un önerdiği şekliyle savunur: “*Siyasi pratiklerde “farklılık” ilkesini aşarak (sublation) dayanışmanın, özgürlüğün ve karşılıklı aidiyetlerin yeni biçimlerinin inşa edileceği “karşılıklılık” ilkesi*” (1999: 3). Bu ilke, bu çalışmada, farklılığıyla gündemde olana olduğu kadar, farklılığın da kendisine bakışının “*eleştirel*” olup olmadığını irdelemekte temel olarak alınmaktadır. Batı ile periferi insanları arasındaki diyalog olanağını “*eleştirel*” bir yüzleşme şartına bağlayan D.Shayegan, “*eleştirel*” bir bakış açısına sahip olmanın şartını da “*zihin açıklığı ve hınç duymamak*” (Shayegan, 2010: 7) olarak ifade eder.

“*Farklılığa*”, “İslam” unsuruna, “*eleştirel*”, bir başka deyişle “*zihin açıklığı ve hınç duymadan*” bakılmasıyla beliren soruların başında, din temelli bir hareket olan İslamcılığın kendi farklılığını ilan ederken, diğer farklılıkları yok sayıp saymayacağı gelmektedir. Bu noktada kilit soru, *farklılığın* kendisine ve diğerlerine “*eleştirel*” bir gözle bakıp bakmayacağı, “farklılıkları yakınlaştıracak” bir eşik olup olmayacağıdır. “Örneğin, İslam-dışı yerlerden destek alarak kendini kabul ettirecek bir ‘türban



hareketi'nin kazanımlarını elde ettikten sonra üstün, gördüğü değerlerinden taviz vermeyi göze alarak *öteki* mücadelelere destek olup olmayacağı önemli bir sorundur” (Göker, 1999: 12). Göker’e göre, merkeze doğru taşınan bu hareketin öteki muhaliflere alacağı nihai tavırda, din alanının dinamiklerinin etkisini belirleyebilmek için yapılması gerekenler vardır. Bu unsurları yazar şöyle sıralamaktadır: Din alanının sınırlandırıcı dinamikleri olan aile, eğitim ve imanın İslamcı kadın aktör üzerindeki etkilerini belirlemek, imanın simgesel şiddetinin “dost” ve “düşman”ın belirlenmesindeki rolünün ifşa edilmesi, inancın maddi olanaklılık koşullarının ortaya konulmasıdır. Böylelikle dinle ilgili habitusa yazılmış yatkınlıklar olan “*pratik ustalık*” ve “*öğrenilmiş ustalık*”, “*kusursuz tekel*” ve “*büyük etkisi*” yapılarının dinle ne kadar iç içe olduğu sorgulanabilir (1999: 10, 12, 16, 18, 20-21, 23, 25-26). Bunun için İslamcı kadın aktörlerin kendilerine nasıl bir rol biçtiklerine de değinmek gerekir.

Göle'nin hem laik hem de dinsel alanın simgesel sermayesinden yararlanan “*melez*” kadın aktörlerinin, her iki uçtan edindikleriyle ne yapacakları sorusuna verilen cevap net değildir. Göker’e göre Göle, bu kadınların cemaatin mantığının bekçiliğini yapıp yapmayacaklarını, yani farklılıkları yakınlılaştırıp yakınlılaştıramayacaklarını, türbanlı kadınların gelenek ve ataerkilliği kırıp kıramayacaklarını anlayacak donanımına sahip değildir. Çünkü Göle İslamcı kadınları salt “özerk” yanlarıyla ele alır. Göle'nin aktörlerinin görüşlerinin dinin etkileri tarafından sınırlandırılıp sınırlandırılmadığı hakkında net bir şey söylenmemektedir. Sanki her iki uçtan aldığı simgesel sermaye donanımına sahip bu “*melez*” aktörler, bu sınırları (gerek mahremdeki gerek modern olandaki) dönüştürme gücüne sahipmiş gibi gösterilmektedir. “Özerk” yönüne aşırı vurgu yapılan aktörlerin sahip olduğu simgesel sermayeyle ne yapacaklarını, farklılığa nasıl bakacaklarını anlayabilmek için Göker, salt “özerk” aktörlerin yerine “özerk yanlarıyla beraber pratik mantık tarafından yönlendirilen yanlarının da hesabını verebilecek aktör” için, Bourdieu'nun “*habitus*” kavramını önerir (1999: 8, 12). Ona göre, “*ötekiliğini*” kabullendirmiş bir “*farklılığın*”, “*kusursuz tekel*”e dönüşüp dönüşmeyeceğini anlayabilecek bir donanım için gerekli çerçeveyi “*habitus*” kavramı sağlayacaktır.

Göker'in yazarın “özelci” toplumbilim anlayışına getirdiği eleştiri, bu çalışmada yer alan sorunsallardan biridir. Yazarın “*melez*” aktörlerinin öznel deneyimlerini ne yönde değerlendirdiklerine, yani kendi farklılıklarıyla diğer farklılıklara bakış açılarında fark görüp görmediklerine, “farklılıkları yakınlılaştırıp

yakınlaştırmayacaklarına” dair sağlam ipuçları elde edilmesi kaygısı bu çalışmada da yer almaktadır. Aslında Göle de Batılı olan ve Batılı olmayanın karşılaşmasında sürüp giden melezlenme sürecinin kalitesinden, yaratıcılığın duyduğu endişeyi bir söyleşisinde şöyle dile getirmektedir:

*“(…) Her türlü melezlenme illa ki mayanın tuttuğu anlamına gelmiyor. Hala modernliğin kendimize göre tüketicisiyiz... Dünyanın her yerine ulaşıyoruz internetimizle. Teknolojiyi rahat kullanıyoruz, çiğköfteyi dahi robotlarla yapıyoruz. En muhafazakâr olanlarımız bile dolarla hesap yapıyor. Dünya borsalarını oturduğumuz yerden birkaç dilde izleyebiliyoruz. Bunlar da küreselleşmenin bir biçimi. Ama bu illa ki bir modernlik değil. Modernlik dediğimiz; siz bir sıçrama yapıp yeni bir isim çıkarabilecek misiniz? Çünkü güç ilişkisinden bağımsız değil modernlik kavramı. Güç ilişkisi rekabet ve eser demektir. Bunun için resme biraz parçalanmış olarak bakmak lazım. Biz resme devlet zaviyesinden bakıyoruz. Ben, aşağıdan bakalım diyorum. Bu ortamı hazırlayan kurallar var ve bunlar her gün çiğneniyor Türkiye’de. Yaşanan şu andaki kaos, resmi yasağcı bir toplumdaki piyasanın dayattığı ama hiçbir kuralı tanımaz bir kargaşaya geçti. Sapla saman birbirine karıştı” (Göle, 2002: 114).*

Yazarın duyduğu bu endişe, çalışmanın ilerleyen kısımlarında da görülebileceği üzere, karşılaşan tarafların karşıtlıklarını da içine alarak özgünlüklerini korumalarına odaklanır. Onun ifadesiyle “özellikleriyle hesaplaşmalarından”, *öteki*’nin yok sayıldığı kısır döngünün yinelenmesiyle değil, hem kendine hem de ötekine “*mesafe*”sini korumasıyla çıkmasıdır. Göle, farklı olanı alımlama sürecinden eserle, yaratmayla çıkmaya vurgu yapmaktadır. Örneğin, yazarın kendine özgü olan “*zayıf tarihsellik*” kavramının içeriğinde değerlendirilen, ötekiyle karşılaşan Batı-dışı toplumların gelenek ve modernlik arasında köprü kuramadıkları için kendine özgü olanı ortaya koyamadıklarını ifade eder. Kendi ile öteki arasındaki köprülerin yıkılması, “*eleştirel*” bakış gücünden yoksun olmayı, ifade etme becerisinin yitmesini ve üretmemeyi beraberinde getirir. Çünkü kendilik, *ötekinden* haberdar olma kaygısını uzun zamandır yitirmiştir. Karşıtını içine alarak özgün olanın ortaya çıkarılabileceği düşüncesinin yerini salt “kendi” olana ait olanların korunması ya da dışlanması almıştır. Bu bakımdan “*Batı-dışı modernlik*” kavramı, Batı-dışı toplumların bu iki seçenek arasında gidip gelmesinin geçici bir süreç olabileceğine, onların *farklı* olana *bakışlarını* değiştirebileceklerine, farklı olanı da içine alarak kendi özgünlüklerini koruyabileceklerine, hem kendilerine hem de ötekine “*mesafe*”lerini üreterek, yaratarak koruyabileceklerine dair alternatiflerin, olanakların zenginliğine vurgunun bir ifadesidir.

Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla ilgili çalışmaların değerlendirilmesinden sonra, bu araştırmanın ayırt edici özelliğinin ilk olarak yazarın

kavram haritasının “analizine” ilişkin olduğu söylenebilir. Araştırmada yazarın kavram haritasının “akışkan” doğasını açıklayabilmek için yazarın kullandığı kavramların tanımını yapmak yerine, kavramların birbirleriyle ilişkileri belirlenmeye çalışılmaktadır. “*Batı-dışı modernlik*” kavramına giden güzergâhlar olarak görülen bu kavramların ne’liği, güzergâhlar arasındaki bağıntılar yoluyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Yazarın terminolojisinin açılımı yazarla ilgili yapılmış diğer çalışmalardan farklı olarak kavramların birbirine akımlarını sağlayan “ilişkisel” bağlamında yapılmaktadır.

Yazarın kavram haritasının açılımı, “*Batı-dışı modernlik*” kavramının Türk modernleşmesini okumasındaki sınırları olduğu kadar, bu okumanın Türk toplumunun modernleşme yolculuğundaki algıları, algı kırılmalarını ve algı alanının esnekliği konusunda sunduğu imkânları, ihtimal zenginliklerini açığa çıkarabilmek için gerekli görülmektedir. Sunulan bu imkânlardan faydalanabilmek için Göle’nin kavram haritasında vurgu, “*farklı olanı alımlama tarzı*”na ya da “*ötekine bakış*”ın niteliği”ne yapılır. Bu vurgu, araştırmanın sonuç bölümünde de belirtileceği üzere, yazarın kavram haritasında fonksiyonelliğini koruyan unsurlardan biridir. Bu çalışmanın Göle’nin ilgili kavramı hakkında yapılan diğer çalışmalardan ikinci bir farkı da, yazarın kavramlarının “*ötekine bakış*”ın kurulum süreci üzerine yoğunlaşması temelinde Türk modernleşme tarihinin sorunsallarıyla bağıntısını belirleme gayretinde olmasıdır. Yazarın kavram örüntülerinin kesiştiği, birbirine aktığı noktalarda; *bakış*’ın niteliğinin dönüştürülmesi gücünün önemi dile getirilir ancak bunun nasıl bir süreç izleyeceğine dair bir kavram haritası sunulmaz. Göle’de “*yakınlık*”la “*farklılık*”ın kesişme noktalarından birini ifade eden “*melez*” aktörlerin farklılığa bakış açısına dair net bir şey söylemek mümkün görünmez. Yani aktörlerin “*eşzamanlı yakınlık*”la benzeşmeleri farklılıkları yakınlaştırmıştır ancak farklı olana tahammül sınırlarına esneklik kazandırmamıştır.

## 1.2. Araştırmanın Amacı ve Soruları

Türk modernleşmesinin okumasının Nilüfer Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramı izleğinde yapılan bu çalışmanın sorunsal’ı, Göle’nin kavram örüntülerinin ulaştığı yol olan “*Batı-dışı modernlik*” kavramının Türk modernleşme sürecini okumasına, söylem analiziyle “eleştiri”, bir başka deyişle “sorgulama” odaklı bir inceleme yapabilmektir. Böylelikle “*Batı-dışı modernlik*” kavramına giden güzergâhlar olarak görülen kavramların, bu kavramlara sarmal olan “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla Türk modernleşmesinin okunmasının mümkün olup olmadığı ele alınmaya

çalışılmaktadır. Bu çaba, aynı zamanda modernliğin “*Batı-dışı*” bir okumasının olanaklılığını da ortaya koyma isteğinin bir ürünüdür.

Modernlikle karşılaşma noktasında, geleneğin dönüşümünün kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir. Bu dönüşümün olması kadar önemli bir diğer unsur, bu dönüşümün farklılıklara baktığı merceğin değişip değişmediği ya da değişmenin ardındaki dinamiğin araçsal olup olmadığıdır. Çünkü bu mercek, farklılığa “araçsal” bir değer verdiği zaman, kendisi de farklılığı ötekileştirecek, “yerel” unsurları reddetme eğiliminde olacaktır.

Türk modernleşme süreci boyunca, geleneğin kendini dönüştürme çabaları nitelik değiştirir. Gelenek ile modernlik arasında kurulmaya çalışılan köprüler, bazen “yukarıdan aşağıya” değişimin sonucu olarak, “alternatif azlığı”nın sembolü olurken, bazen de olan bitenin geleneğin kendini dönüştürmekten başka çaresinin kalmadığını göstermesiyle başlayan, yine de zikzaklar çizen “alternatif çokluğunu”nun sembolü olur. Gelenekle modernlik arasındaki tercihler arttıkça, yine o topluma özgü olan, kendine özgü paradoksları barındıran, zıtların buluşması sürecinde “*alternatif modernlikler*”, farklı uyum süreçleri ortaya çıkar. Modernlikle karşılaşma sürecinde yapısal ve içsel olan unsurlar, sahip oldukları katı ya da aşılmaz dedikleri sınırları yoklamaya, zedelemeye başlarlar.

Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramı, Türk toplumunun modernlikle karşılaşma sürecinde “*gelenek*” ve “*modernlik*” arasında kurulan köprülerin niteliğini ve ortaya çıkan modernliğin kendine özgü olduğunu açıklar.

*Köprülerin* geleneği nasıl dönüştürdüğünü, modernliği nasıl alımladığını, özneliğiyle hesaplaşan aktörler ve bunun sonucunda ortaya çıkan ya da Göle’nin deyimiyle bir “*keşif*” olan modernliğin taşıdığı “*paradokslar*” ortaya koymaktadır (Göle, 2002: 16). Sürekli olumlanma gayretinde olunan “*ötekisiz dünya*” ütopyasının gerçek hayatla uyumsuzluğunu göstermek adına, Göle’nin kavram haritasında karşılaşılan ısrarcı çaba, yazarın Türk modernleşmesini okumasında güçlü halkalardan biri olarak tespit edilmiştir.

### 1.3. Araştırmanın Metodolojisi

Araştırma teorik nitelikte bir çalışmadır. Konusu itibariyle çalışma, yazarın eserlerinde ve söyleşilerinde geçen kavramlarının analizini ve bu kavramların ulaştığı “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla Türk modernleşmesi arasındaki bağıntılarını ortaya çıkarmaya odaklanan tasviri bir çalışmadır. Çalışmada söylem analizi kullanılmaktadır. Gökçe’ye göre, söylem analizinde temel unsur, metnin anlamını bağlamın belirlediği düşüncesidir. Bir başka deyişle metnin dilinin kendi başına bir anlamı yoktur. Söylem analiziyle yapılmak istenen, metne anlam veren tarihsel ve kültürel bağlamın açığa çıkarılarak, metnin sosyal konumuna belirginlik kazandırılmasıdır. Metnin dilinin ilgili bağlamla ilişkisi, kendisini bir söylem pozisyonuna getirir (Gökçe, 2006: 43-48). Punch da söylem analizinde metnin sosyal konumunun önemini, söylem analizinin ilkelerinden biri olarak şöyle değerlendirir: “Söylem kaçınılmaz olarak sosyal ve tarihsel bir matris içinde konumlanmış, kültürel, siyasal, ekonomik, sosyal ve kişisel gerçekliklerinin söylemi belirlediği konuşmacılar tarafından üretilir” (Punch, 2005: 215). Gerek Gökçe’ye gerek Punch’a göre, söylem analizi dilsel olandan çok sosyolojik bağlamla hareket ettiğini şu sorularla belirler: “Kim nasıl söylüyor? Neye dayanarak söylüyor? Kime (dinleyici) söylüyor? Neye ulaşmak için söylüyor? (Gökçe, 2006: 43, 47; Punch, 2005: 215). Bu gibi sorularla “söylemdeki düzenlilikler” ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Gökçe, söylemin düzenli olarak ortaya koyduğu verilerin yol göstericisi, araştırmacının açıklamaları olduğunu belirtir. Söylem analizinin zorluğu da bu noktada belirmektedir. Araştırmacının açıklamalarıyla ortaya konulan veriler öznel bir nitelik taşır. Bu nedenle yorumlama, söylem çözümlemesinde her yeni veriyle karşılaşmada bitmek bilmeyen bir süreç izlemektedir (2006: 46-48). Punch, bu durumun söylem çözümlemesindeki bir başka güçlüğün sonucu olduğunu belirtir. Söylem çözümlemesinin çizgisini net bir şekilde belirleyen ortak bir kuram olmamasından dolayı farklı disiplinler, farklı araştırma gelenekleri işin içine karışır (Punch, 2005: 215). Bu çalışmada metot olarak söylem analizinin seçilmesinin sebebi, araştırmanın amacına ulaşması bakımından, Gökçe’nin Sözen’den aktardığı biçimiyle, “söylem analizinin nesnesi[inin] iletişim bağlamında anlam mübadelelerinin (karşılıklı anlam paylaşımı ve böylece etkileşimin) ortaya çıkarılması” olmasıdır (Gökçe, 2006: 43).

Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi, konuyla ilgili yapılan çalışmalar, yapısı ve sınırlılıkları belirtilmekte, araştırmanın kuramsal çerçevesi açıklanmaktadır. Yazarın kavram analizinin yapıldığı

ikinci bölümde ise, kavramların belirlenme süreci, yazara ait içeriklerin incelenmesiyle şematize edilmektedir. Tablo 1’de yazara ait içerikler kategorilendirilerek, yazarı “*Batı-dışı modernlik*” kavramına ulaştıran noktaların belirlenmesi amaçlanmıştır.

**Tablo 1.**Yazara Ait Metinlerin Tablosu

| Sıra No | Eserin Adı                                                        | Araştırmada Kullanılan İçerik Sayısı | Yıl   | Tür             |
|---------|-------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|-------|-----------------|
| 1       | Kamuoyu Araştırmaları Birinci Uluslararası Sempozyumu*            | 1                                    | 1988  | Sempozyum       |
| 2       | Toplum ve Bilim*                                                  | 1                                    | 1999  | Dergi/Makale    |
| 3       | İslamın Yeni Kamusal Yüzleri                                      | 1                                    | 2000  | Kitap/Makale    |
| 4       | Toplumun Merkezine Yolculuk*                                      | 9                                    | 2002  | Kitap/Söyleşi   |
| 5       | Mühendisler ve İdeoloji                                           | Eserin tümü                          | 2008a | Kitap/Araştırma |
| 6       | Melez Desenler*                                                   | 3                                    | 2008b | Kitap/Makale    |
| 7       | İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*                                 | 9                                    | 2010a | Kitap/Makale    |
| 8       | Modern Mahrem                                                     | Eserin tümü                          | 2010b | Kitap/Araştırma |
| 9       | Mahrem’in Göçü*                                                   | 4                                    | 2011  | Kitap/Söyleşi   |
| 10      | Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*                               | 5                                    | 2012  | Kitap/Makale    |
| 11      | Keşif Yolculuğu Türkiye, İslam, Avrupa*                           | 6                                    | 2013  | Kitap/Söyleşi   |
| 12      | Paris Saldırısı Sonrası Avrupa’daYeni Bir Medeniyet İnşa Ediliyor | 1                                    | 2014  | Söyleşi         |
| 13      | Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar                             | Eserin tümü                          | 2015  | Kitap/Araştırma |

Tablo 1’de “Eserin Adı” ile kategorilendirilen kısımda çalışmanın amacı için incelenen dokümanlar; yazara ait eserler, yazarla yapılan söyleşiler, sempozyumdur. (\*) işaretiyle vurgulanan metinler, makale, söyleşi ya da sempozyum içeriği taşımaktadır. Söz konusu içeriklerden seçilen makale ya da söyleşi sayısı, ikinci sütunda belirtilmiştir. Buna göre; yazarla yapılan söyleşilerden oluşan “Toplumun Merkezine Yolculuk” çalışmasından 9, “Mahrem’in Göçü” adlı çalışmadan 4, “Keşif Yolculuğu Türkiye, İslam, Avrupa” çalışmasından ise 6 söyleşi bu araştırmada kullanılmıştır. Tablonun on iki numaralı satırında yer alan söyleşiyle birlikte, yazarla yapılan 20 söyleşi içeriğinden yararlanılmıştır. Araştırmadaki söyleşiler yazılı röportajların analizinden oluşmaktadır. Araştırma için yazarın faydalanılan makale sayısı ise, makale türündeki çalışmalarından olan “Melez Desenler” çalışmasından 3, “İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa” çalışmasından 9, “Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar” çalışmasından 5 olmak üzere toplam 17 adettir. Göle, “İslamın Yeni Kamusal Yüzleri” adlı çalışmanın öğrencileriyle birlikte gerçekleştirdiği bir atölye çalışması olduğunu ifade eder. Göle’nin rehberlik ettiği, kendisinin ve öğrencilerinin makaleleri yer aldığı bu çalışmadan, araştırma için 1 makale ele alınmaktadır. 2 numaralı satırdaki makaleyle birlikte toplam 19 makaleden

yararlanılmaktadır. Yazarın sempozyum türündeki “Aktif Katılımcı Gözlem” adlı bildirisi de araştırma için kullanılan metinlerden biridir.

Çalışmada analiz edilen yazarın “araştırma” niteliğindeki eserleri ise, “Mühendisler ve İdeoloji”, “Modern Mahrem”, “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” adlı çalışmalardır. Araştırmada Göle’nin incelenen üç adet “araştırma” niteliğinde çalışması ile makale ve söyleşi içerikleri arasındaki ilişkisellik esas alınarak, belli başlı kavramların dökümü yapılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde yapılan kavram analizinin arka planını ifade eden Tablo 2’ye ait ayrıntılar, “Göle’nin Araştırmada Kullanılacak Kavramlarının Belirlenmesi” başlığında verilmektedir.

İkinci bölümde, yazarın kavramlarının analizi iki düzlemde ele alınmaktadır. İlk olarak yazarın birbirlerine akan kavramlarının, bir başka deyişle “özcü” olmayan terminolojisinin doğasını açıklayabilmek amacıyla, onu “*Batı-dışı modernlik*” kavramına ulaştıran kavramlar, birbirleriyle *etkileşime* girmeleri yönüyle analiz edilmektedir. Bu analizde yazarın kavram haritasına herhangi bir eleştiri getirmeden, kavram haritasındaki ilişkiler ağı üzerinden “*Batı-dışı modernlik*” kavramının güzergâhları belirlenmeye çalışılmaktadır. İkinci bölümün ilk yarısında, yazarın “*melez*” kavramları detaylandırılarak, bu kavramların örnekleri sunulmaktadır. Kavram analizinin ikinci boyutunda ise, birbirine akan bu kavramların, farklılığı dönüştürme potansiyelinin açığa çıkmasının önündeki engeller açıklanmaktadır. “*Mesafe ve Bugün*” başlığı altında belirtilen bu güçlükler, Batı-dışı toplumlarda esaslı bir yüzleşmeye ve “*ötekinin öteki olarak tanınmasına*” ket vuran kavramların açılımıyla belirtilmektedir. Yazarın terminolojisinde “*mesafe*”nin ve “*bugün*”ün yokluğunun “*zayıf tarihsellik*”, “*geleneksizlik*”, “*ekstra modernlik*” ve “*tek aktör patolojisi*”yle ifade edildiği görülmüştür. Bu kavramların ortak paydası, *mesafesizlik* ve *bugünsüzlüğün* yanı sıra, farklı olanın görmezden gelinmesi, “*ötekisiz dünya*” ütopyası, kendinden bir parça taşımayanı değersiz bulma, ifade etme gücünün yitmesi ve üretememe, yaratamamadır. Bu noktada Batı-dışı toplumların okumasını yapan D. Shayegan ve Göle arasındaki dikkat çekici benzerlikler detaylandırılmıştır.

Üçüncü bölümde, Türk modernleşme tarihinin paradigmal zeminindeki belli başlı sorunsallar ve Göle’nin bakış açısıyla Türk modernleşmesi arasındaki sorunsallar karşılaştırılmaktadır. Böylelikle “*Batı-dışı modernlik*”le Türk modernleşmesi arasındaki bağıntılar açığa çıkarılmaya çalışılarak, yazarın kavram haritasına doğası, sunduğu imkânlar ve sınırları bakımından değerlendirilmektedir. Bu bölümde, yazarın kavram

örüntülerinin vardığı sonuçların analizi yapılmaktadır. İki düzlemde yapılan bu analizin birincisinde, E. Göker'in Göle'nin "özelci" toplumbilim anlayışına getirdiği eleştirilerin ışığında, kavramlarıyla Türk modernleşmesini okumasında karşılaşılan bağıntılar/bağıntısızlıklar açıklanmaktadır. İkinci düzlemdeki analizde ise, yazarın Türk modernleşmesini "*Batı-dışı modernlik*" izleğinde okumasında işlerliğini muhafaza eden hususlar belirtilmektedir. Bu unsurlardan biri, Sheyagan'ın geleneksel toplumlarda kültürel şizofreniyi anlattığı "Yaralı Bilinç" adlı eserinde yer alan "*eleştirel düşünme*" izleğindeki görüşleridir. Bu noktada, Shayegan'ın "*eleştirel düşünme*" teması ile Göle'nin "*mesafe*" ve "*bugün*" kavramları arasında bir ilişki kurulmuştur. Göle'nin bir türlü önüne geçilemeyen "*ötekisiz dünya*" ütopyasının kurucu hükmünü yıkma yönündeki anlayışı işlerliğini koruyan bir başka unsurdur.

Sonuç kısmında ise çalışmanın vardığı sonuçların genel bir değerlendirilmesi yapılmaktadır.

#### 1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Türk modernleşme tarihinin Batı'dan ilk kez yeniliklerin alındığı Lale Devri'yle başladığı dikkate alınırsa (Turhan, 1987: 136-137), (Palmer, 1995: 56), (Okumuş, 1999: 193), günümüze kadar gelen modernleşme sürecini bütün boyutlarıyla incelemek oldukça zordur. Bu nedenle, Türk modernleşme tarihinin okumasını yapan bütün kuramlar değil, belli başlı paradigmlar ele alınmaktadır. Bir başka deyişle, araştırmanın ilk sınırlarını, Türk modernleşme tarihinin paradigmal zeminini belli başlı sorunsallar temelinde ele almak oluşturmaktadır.

Araştırmanın ikinci sınırını, araştırmanın amacı bakımından, Türk toplumunun modernleşme sürecinin daha çok Göle'nin Türk modernleşmesinin bir okumasını yaptığı "*Batı-dışı modernlik*" kavramına sarmal olan kavram örüntüleri ışığında yapılması belirlemektedir. Bu okumanın, Türk modernleşmesinin paradigmal zemininde yer alan diğer kuramlarla bağlantıları açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır.

Araştırmadaki üçüncü sınırlandırma ise, Göle'nin kavramlarıyla ilgilidir. Söz konusu sınır iki boyuttadır: İlk olarak, araştırmaya konu olan kavramlar yazarın bütün kavramları olmayıp, yalnızca yazarı "*Batı-dışı modernlik*" kavramına ulaştıran özellikte olduğu düşünülen, ilişkileri doğrultusunda seçilmiş kavramlardır. Yani kavramlar, birbirleriyle etkileşime girmeleri ve "*Batı-dışı modernlik*" kavramıyla kesişmeleri bağlamında araştırmada yer almaktadır. İkinci olarak, bu araştırmada oluşturulan "*Batı-*



*dışı modernlik*’e ilişkin kavram haritasındaki kavramların hepsi tartışmaya açılmayacak, fonksiyonelliği olan ya da fonksiyonelliği artırılabilir kavramların yönleri üzerinde yol alınmaktadır. Örneğin, bu çalışmada yazarın kavramlarının fonksiyonelliğini belirginleştirebilmek adına, yazarın “*farklılık*” ve farklılığa “*bakış tarzı*”na yaptığı vurgu esas alınmıştır. Bu vurgunun “etkin” hale gelebilmesi için, Batı-dışı toplumlarda modernliğin alınılması ve “*farklılık*”ı okudukları paradigmaya yön vereceği düşünülen, Shayegan’ın “Yaralı Bilinç” adlı eserindeki temalar çıkarılmıştır. Shayegan’ın eserindeki temalarla Göle’nin vurguları arasındaki dikkat çekici benzerlikten de yola çıkılarak, yazarın farklılığa dair görüşlerinde bir çerçeve sağlayabileceği düşünüldüğünden, Shayegan’ın kavramlarından yararlanılmıştır. Göle’nin çalışmalarının kavramsal takip süreci 1988-2015 tarihleri arasındaki eserleriyle sınırlıdır.

### **1.5. Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi ve Kavram Analizi**

“Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi ve Kavram Analizi” başlığı altında ilk olarak araştırmada kullanılacak kavramların belirlenmesinde hangi unsurların etkili olduğu açıklanmaktadır. Yazarın kavramları ve yazarın kavramlarıyla ilişkilendirilebilecek temaları barındıran kavram haritalarının seçimi için referans alınan sosyal bilimcilerin konuya ilişkin görüşleri belirtilmektedir.

İkinci olarak referans alınan sosyal bilimcilerin görüşlerinin, yazarın kavram haritasıyla bağıntıları bağlamında, yazarın temalarını zenginleştirdiği düşünülen yönleri gerekçeleriyle açıklanmaktadır.

#### **1.5.1. Araştırmada Kullanılacak Kavramların Belirlenmesi**

Araştırmada kullanılacak kavramlar, Göle’nin kavramları ve yazarın kavramlarıyla ilişkili olduğu düşünülen diğer sosyal bilimcilerin kavramları olarak iki aşamada ele alınmaktadır.

##### **1.5.1.1. Göle’nin Araştırmada Kullanılacak Kavramlarının Belirlenmesi**

Türk modernleşmesinin okumasının, Nilüfer Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramı izleğinde yapılan bu çalışmanın sorunsal’ını, yazarın birbiriyle ilişkili olduğu kadar birbirine akan, karışan kavram örüntülerinin ulaştığı yol olan “*Batı-dışı modernlik*” kavramının Türk modernleşme sürecini okumasına “eleştiri” odaklı bir

inceleme ve tespit oluşturmaktadır. Yazarın kavram haritasının bir taslağını çıkarabilmek amacıyla, ilk olarak, yazara ait Tablo 1’de belirtilen belgeler içerikleriyle göz önüne alınmıştır. Göle’nin, “Mühendisler ve İdeoloji”, “Modern Mahrem”, “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” adlı eserleri, makaleleri ve yazarla yapılan söyleşiler incelenerek “*Batı-dışı modernlik*”le ilgili vurguları ele alınmıştır. Yazarın ilgili kavrama ilişkin belli başlı temalarının belirlenmesinde, bir başka deyişle, kavramlar arasında bir eleme yapılmasında, yazarın belirtilen çalışmalarındaki kavramlar arasında kurulan ilişkiler ağı ön planda tutulmuştur. Yazarın kavramları arasındaki ilişkiler, “*Batı-dışı modernlik*” kavramı izleğinde okunmaya çalışılmıştır. Seçilen kavramlar, yazarı “*Batı-dışı modernlik*”e ulaştıran *güzergâhlar* olarak ele alınmıştır. Bu analizde yazarın kavram haritasının derinliği sorgulanmamakta, yalnızca yazarın *kavramlar arasında kurduğu bağlantıya* odaklanılmaktadır.

Yazarın eserleri ve yazarla yapılan söyleşiler analiz edildiğinde, yazarın sık kullandığı kavramlar; “sosyal hareketler, özne, aktör, özneleşme, kamusal alan, habitus, mühendis ideolojisi, toplumsal eylem, çoğul modernlik, sivil toplum, melez, merkez-çevre” kavramlarıdır. Yazara ait kavramlar olarak “yükselen değerler, öteki Türkiye, beyaz Türkler, zayıf tarihsellik, Batı-dışı modernlik, tek aktör patolojisi, liberal yanılğı, modern mahrem” kavramlarından bahsedildiği görülmektedir (Erjem, 2008: 899). Bu kavramların haricinde bu çalışma esnasında tespit edilen ve yazarın sık kullandığı kavramlar ise “*karşılaşma*”, “*yerel (içsel, yapısal)*”, “*iç tecrübe*”, “*gelenek*”, “*geleneksizlik*”, “*modernlik*”, “*mesafe*”, “*bugün*”, “*köprü-köprüsüzlük (filtre)*”, “*kültürel şizofreni*”, “*iç içe girişler*”, “*yakınlık*”, “*farklılık*”, “*ötekileştirilemeyen farklılık*”, “*denetleme*”, “*yaratma*”, “*paradoks*”, “*alternatif modernlikler*”, “*eşzamanlı modernlik*”, “*ekstra modernlik*” kavramlarıdır. Yazara ilişkin içeriklerin incelenmesi sonucunda dökümü yapılan kavramlar ve araştırmada kullanılacak kavramların seçimi Tablo 2’de belirtilmiştir.

**Tablo 2.**Yazarın Kavram Tablosu

| Yazarın Kavramları           | Yazarın Ele Alınan Kavramları |
|------------------------------|-------------------------------|
| Özne*                        | X                             |
| Aktör*                       | X                             |
| Özneleşme*                   | X                             |
| Sosyal Hareketler*           | X                             |
| Toplumsal Eylem*             | X                             |
| Sivil toplum*                | X                             |
| Merkez-çevre*                | X                             |
| Habitus*                     | X                             |
| Çoğul modernlik*             | X                             |
| Mühendis ideolojisi*         | X                             |
| Melez*                       | X                             |
| Kamusal alan                 | X                             |
| Yükselen değerler            | -                             |
| Öteki Türkiye                | -                             |
| Beyaz Türkler                | -                             |
| Zayıf tarihsellik            | X                             |
| Batı-dışı modernlik          | X                             |
| Toplumun merkezi*            | X                             |
| Tek aktör patolojisi         | X                             |
| Liberal yanılğı              | -                             |
| Modern Mahrem*               | X                             |
| Karşılaşma ve Buluşma        | X                             |
| Yerel (İçsel, Yapısal)*      | X                             |
| İç Tecrübe*                  | X                             |
| Gelenek*                     | X                             |
| Geleneksizlik                | X                             |
| Modernlik                    | X                             |
| Mesafe                       | X                             |
| Bugün                        | X                             |
| Köprü-Köprüsüzlük (Filtre)*  | X                             |
| Kültürel Şizofreni *         | X                             |
| İç İç Girişler               | X                             |
| Paradokslar                  | X                             |
| Farklılık                    | X                             |
| Yakınlık                     | X                             |
| Ötekileştirilmeyen Farklılık | X                             |
| Denetleme*                   | X                             |
| Yaratma (Eylem)*             | X                             |
| Alternatif Modernlikler*     | X                             |
| Eşzamanlı Modernlik          | X                             |
| Ekstra Modernlik             | X                             |
| İhanet Etme*                 | X                             |
| Komplo Teorileri*            | X                             |
| Kimlik Korkusu*              | X                             |
| Ayna*                        | X                             |
| Akordsuz modernlik*          | X                             |
| “Sıradan vatandaş” nosyonu*  | X                             |
| Eski Avrupa, Öteki Avrupa*   | X                             |

Kavram analizi süreci, yazara ait içeriklerin belirtildiği Tablo 1’deki çalışmaların incelenmesiyle belirlemiştir. Bu inceleme sonucu, Tablo 2’deki “Yazarın Kavramları” sütununda, yazara has olan ve onun sık kullandığı kavramların bir dökümü

yapılmıştır. Ancak araştırmanın izleği, yazara özgü olan “*Batı-dışı modernlik*” kavramı olduğundan, bu çalışmada ilgili sütundaki kavramların hepsi ele alınmamıştır. Bir başka deyişle, araştırmada Göle’yi ilgili kavrama ulaştırdığı düşünülen kavramlar esas alındığından, yazarın kavramları bir elemeye tabi tutulmuştur. Kavram analizinin dayandığı temel, kavramların birbirleriyle etkileşime girmeleri olmuştur. Tablo 2’de yer alan “Yazarın Kavramları” bölümünde bazı kavramların yanında bulunan (\*) işareti, çalışmada bir başlık altında incelenmeyip analiz esnasında kavramın ele alınan unsurla bağıntısını açıklamak amacıyla yer alan kavramları belirtmektedir. Bu bağlamda, “özne”, “aktör”, “özneleşme”, “sosyal hareketler”, “toplumsal eylem”, “sivil toplum”, “merkez-çevre”, “habitus”, “çoğul modernlik”, “mühendis ideolojisi”, “melez”, “toplumun merkezi”, “modern mahrem”, “yerel (içsel, yapısal)”, “iç tecrübe”, “gelenek”, “köprü-köprüsüzlük (filtre)”, “kültürel şizofreni”, “denetleme”, “yaratma (eylem)”, “alternatif modernlikler”, “ihnet etme”, “komplo toerileri”, “kimlik korkusu”, “ayna”, “akordsuz modernlik”, “sıradan vatandaş nosyonu”, “Eski Avrupa”, “Öteki Avrupa” kavramları çalışmada ayrı bir başlık altında yer almayıp, kavramlar arası geçişlerde yer alan kavramlardır. Tablo 2’de ikinci sütunda çalışmada hem bir başlık altında yer alan hem de bir tema olarak belirtilmeyip temalar arası geçişte kullanılan kavramlar (X) işaretiyle belirtilmiştir. Buna göre, yazarın ayrı bir başlıkta incelenen kavramları, “kamusal alan”, “zayıf tarihsellik”, “Batı-dışı modernlik”, “tek aktör patolojisi”, “karşılaşma ve buluşma”, “geleneksizlik”, “modernlik”, “mesafe”, “bugün”, “iç içe girişler”, “paradokslar”, “farklılık”, “yakınlık”, “ötekileştirilmeyen farklılık”, “eşzamanlı modernlik”, “ekstra modernlik” kavramlarıdır. Bu kavramların “Batı-dışı modernlik” izleğinde bir haritası çıkarılmaya çalışıldığından, kavram örüntüleri bu izleğe ulaşan yollar olarak belirlenmiş, bazı kavramlar “merkezî” kavrama giden yollar olarak görülmediğinden çalışmada kullanılmamıştır. Bu kavramlar Tablo 2’nin ikinci sütununda, kavramların araştırmada yer aldıklarının ifadesi olan (X) işaretiyle kodlanmayan; “yükselen değerler”, “Öteki Türkiye”, “beyaz Türkler”, “liberal yanılğı” kavramlarıdır.

“Batı-dışı modernlik” kavramının izini süren yollar iki temayla ele alınmıştır: Yazarın kavramlarının geçirgen, birbirine akan doğasını belirleyen “*Karşılaşma ve Buluşma*” başlığı ve birbirine akan bu kavramların, farklılığı dönüştürme potansiyelinin açığa çıkmasının önündeki engelleri açıklayan “*Mesafe ve Bugün*” başlığı altında belirlenen kavramlar sözü edilen iki temayı ifade etmektedir.

### 1.5.1.2. Diğer Sosyal Bilimcilere Ait Kavramların Belirlenmesi

“Diğer Sosyal Bilimcilere Ait Kavramların Belirlenmesi” başlığında yazarın kavram haritasına sarmal olan ya da onu derinleştiren diğer sosyal bilimcilerin kavramları ele alınmaktadır. Bu amaçla oluşturulan Tablo 3’te, yazara ait araştırmada ilgili kavramları açıklamakta kullanılan, diğer sosyal bilimcilere ait kavramlar belirtilmektedir.

**Tablo 3.** Diğer Sosyal Bilimcilerin Kavram Tablosu

| Sosyal Bilimcilerin İsimleri | Sosyal Bilimcilerin Kullanılan Kavramları        | Yazarın Sosyal Bilimcilerin Kavramlarına Paralel Kavramları/Metaforları | Yazarın Kavram Haritasında Derinleştirilen Kavramlar |
|------------------------------|--------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| Norbert ELIAS                | Sosyo-Oluşumsal Yasa                             | Toplumun Merkezi                                                        |                                                      |
| Daryush SHAYEGAN             | Mesafe                                           | Mesafe                                                                  |                                                      |
|                              | Tarihsel Kopuş                                   | Köprüsüzlük                                                             |                                                      |
|                              | Ontolojik Uyumsuzluk                             | Akordsuz Modernlik                                                      |                                                      |
|                              | Bilincin Göçü                                    | İçsel (Yapısal, yerel)                                                  |                                                      |
|                              | Farklılık                                        | Farklılık                                                               |                                                      |
|                              | Eleştirel bakış                                  | Eleştirel düşünce                                                       | Farklılık                                            |
|                              | İhanet etme                                      | İhanet etme                                                             | Farklılık                                            |
|                              | Skolastik Köhneleşme                             | Köprüsüzlük (Bugün’ün yokluğu)                                          |                                                      |
|                              | Epistemolojik Şizofreni                          | Zayıf tarihsellik                                                       |                                                      |
|                              | Komple Teorileri                                 | Komple Teorileri                                                        | Tek aktör patolojisi                                 |
|                              | Kimlik Korkusu                                   | Kimlik Korkusu                                                          | Tek aktör patolojisi                                 |
|                              | Yaratma (Üretme)                                 | Yaratma (Üretme)                                                        |                                                      |
|                              | Bugün                                            | Bugün                                                                   |                                                      |
|                              | İhanet Etme (Karşıt kültürün insanı olma)        | İhanet etme (Karşıt kültürün insanı olma)                               | Farklılık                                            |
| Emrah GÖKER                  | “Habitus”, “kusursuz tekel”, “din alanı”, “iman” | Yakınlaştırılan Farklılık                                               | Farklılık                                            |
| Richard SENNETT              | Narsisizm                                        |                                                                         | Üretme/Yaratma                                       |
|                              | Kişiselleştirme                                  |                                                                         | Üretme/Yaratma                                       |
|                              | İfade                                            |                                                                         | Üretme/Yaratma                                       |
|                              | Eylem                                            |                                                                         | Üretme/Yaratma                                       |
|                              | Mesafe/Mesafesizlik                              | Mesafe                                                                  | Üretme/Yaratma                                       |
| Aliye ÇINAR                  | Uyanık Vicdan/Pasif Vicdan                       | Paradoks                                                                | İhanet etme/karşıt kültürün insanı olma              |
| Anthony GIDDENS              | Modernlik, Düşünümsellik                         | Modernlik                                                               | Modernlik                                            |
| Andrew DAVISON               | Modernlik, Gelenek                               | Modernlik, Gelenek                                                      | Köprü                                                |
| Daniel BELL                  | “Çemberdeki Gerilim”                             | Modernlik                                                               | Modernlik                                            |

Tablo 3’te araştırmada ele alınan sosyal bilimciler ve yazarın kavramları arasındaki bağıntıya bakıldığında zaman, yazarın kavramlarıyla çok daha paralel bir çizgi gösteren kavramların Shayegan’a ait olduğu görülmektedir. Sözü edilen paralellik, çalışmanın ikinci bölümünde yer alan “*Mesafe* ve *Bugün*” başlığı altında belirtilmiştir. Batı-dışı toplumların okumasını yapan D. Shayegan ve Göle arasındaki dikkat çekici benzerlikler vurgulanmıştır. Her iki yazarda belli başlı temalar; “*mesafe*” ve “*bugün*”

kavramlarına sarmal biçimdedir. Bu kavramların üstünde temellenen kavramların her iki yazarda aldığı biçimler çalışmanın ikinci bölümünde açıklanmakla birlikte, söz konusu benzer biçimlerin kuramsal zemininin “öteki”ne *bakış*’ı dönüştürmeye vurgu yaptığı söylenebilir.: Her ikisinde de kendine “*mesafe*” almanın şartı, “*eleştirel*” bir bakış kazanmakla başlar. Yazarın “*ötekine*”*bakış*’a yaptığı vurgudan dolayı Batı-dışı toplumların modernliği alımlanması ve “*farklılık*”ı okudukları paradigmaya ışık tutması için Shayegan’ın “Yaralı Bilinç” adlı eserindeki “*eleştirel düşünme*” ve “*mesafe*” kavramlarından yararlanılmaktadır. Bu analizde seçilen kavramlar, “*modernlik*”, “*geleneksizlik*”, “*zayıf tarihsellik*”, “*yerel*” (*içsel, yapısal, iç tecrübe*), “*köprü (filtre)-köprüsüzlük*”, “*merkez-çevre*”, “*tek aktör patolojisi*”, “*ekstra modernlik*” kavramlarıdır.

İkinci bölümde belirtildiği gibi kavramların buluşması, “*iç içe girişleri*” ve sınırlarının yoklanmasının ortaya çıkan “*paradokslar*” belirgin bir biçimde “kadın” üzerinde somutlaşmaktadır. Göle’nin belirttiği Kemalist kadının çelişkilerini ifade etmesi bakımından, Aliye Çınar’ın “Toplumsal Bedenin İnşasında Kadının Çağrılması ve Çağrısı: Namus Olgusu Üzerinden Bir Çözümleme” adlı makalesinde yer alan “*pasif vicdan*” ve “*uyanık vicdan*” kavramlarından yararlanılmaktadır.

Göle “*modernlik*” ve “*gelenek*” arasında “*köprülerin*” kurulmasına vurgu yapmaktadır. “*Köprülerin*” niteliği hakkında bilgi sahibi olabilmek için hem “*gelenek*” kavramının içeriğini hem de “*modernliğin*” doğasında yer alan “*eleştiriselliğin*” konumunu anlamak gerekmektedir. Bu sebeple modernliğin eleştireselliğine dair vurguları anlamak için Shayegan’ın analizinden ve Anthony Giddens’in modernliğin “*düşünümsel*” karakterine ilişkin görüşlerinden yararlanılacaktır. Modernliğin “*düşünümsel*” karakterinin getirdiği tetikte olma halini derinleştirebilmek için Shayegan’ın Daniel Bell’den aktardığı “*çemberdeki gerilim*” içeriğinden, modernliğin “*geleneğin*” dağarcığında yoğrulmasına ilişkin görüşler için ise Andrew Davison’un görüşlerinden faydalanılmaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Türk modernleşmesinin paradigmatik zeminindeki belli başlı izlekler ve bunların Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” okumasıyla arasındaki bağıntılar belirlendikten sonra yazarın kavram örüntülerinin vardığı sonuçlara “*eleştirel*” bir yaklaşım sergilenmeye çalışılmaktadır. İkinci bölümde yazarın kavramlarının analizinin yapılmasıyla varılan sonuçlar, çalışmanın üçüncü bölümünde iki boyutta değerlendirilmektedir. İlk olarak yazarın “*karşılaşma ve buluşmalar*”la

beliren, birbirine akan, “*melez*” kavramlarının Türk modernleşmesini okuma sürecinde vardığı sonuçların toplumun merkeziyle bağlantıları analiz edilecektir. Bu analizde Emrah Göker’in yazara getirdiği eleştiriler ve bu eleştiriler için getirdiği önerilerin teşvik edici olduğu düşünülmektedir. Göker’in Bourdieu’nun sosyolojisinden ve kavramlarından beslenerek vardığı sonuçlar, yazarın birbirine akan, geçirgen kavramlarıyla Türk modernleşmesini okumasında yapmak istedikleri bakımından Elias’ın “sosyo-oluşumsal” yasasının işlerlik kazanmasına dair açılımları gerekçeleriyle sunmaktadır.

Yazarın kavram örüntülerinin vardığı sonuçların ikinci boyuttaki analizinde ise, Türk modernleşmesini “*Batı-dışı modernlik*” izleğinde okumasında derinliğini muhafaza eden hususlar vurgulanmaktadır. Göle’nin bir türlü önüne geçilemeyen “*ötekisiz dünya*” ütopyasının kurucu hükmünü yıkma yönündeki anlayışı işlerliğini koruyan bir başka unsurdur. Göle’ye göre, farklılık ötekileştirildiği zaman alternatifler azalır, yakınlştırıldığı zaman bir “keşif” süreci başlar. Bu nedenle her karşılaşma bir “keşfe” dönüşmez. Çünkü her karşılaşmada yakınllıkla farklılık kesişmez (Göle, 2011c: 16,18; 2011b: 39-40). “*Yakınlık*” ile “*farklılık*”ın kesişimi gelenekle modernlik arasında kurulan köprülerin varlığına bağlıdır. Burada geleneğin farklılık olarak modernliğe yöneliminin ele alınması önemli olduğu kadar, yerel dokudaki kendinden farklı unsurlara nasıl yaklaştığı da önemlidir. Böylelikle ötekinin algılanış biçiminin analizi daha sağlıklı bir biçimde yapılabilir. Bununla bağlantılı olarak, yazarın “*farklılık*”a *bakış*’a verdiği önem, Batı-dışı toplumların modernliği alımlamasında önemli olan gelenek ve modernlik arasındaki *köprülerin nitelikleri* üzerine yoğunlaşmasına da yansır. Bunun sonucu olarak, “*Batı-dışı modernlik*” kavramı, gelenek ve modernlik köprüsü ve ötekilik bağlamında ele alınmıştır.

### 1.6. Araştırmanın Kuramsal Zemini

Araştırmada ilk olarak, “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla, modernliğin okumasını yapan Göle’nin kavram örüntülerini belirleme safhasında, geleneksel toplumların modernlikle karşılaşmaları ve onu alımlama tarzlarını anlayabilmek ve yazarın bakış açısıyla karşılaştırmak amacıyla Daryush Shayegan’ın “*Yaralı Bilinç*” adlı eserinden yararlanılmıştır. Shayegan geleneksel toplumlardaki kültürel şizofreniyi Batı-dışı toplumlarda “*eleştirel bakış*”ın yitirilmesi temelinde açıklar. Ona göre, “*eleştirel*” bir paradigma, *karşıtını* iyi bilen ve *karşıtıyla* sentez yapabilen bir düşünüm

süreciyle gerçekleşir. Doğu ve Batı'nın ayrılan yollarını da belirleyen, *karşıt* düşüncelerle etkileşimi, yaşayan bir bilincin varlığıdır. Shayegan, geleneksel toplumların, Batı toplumlarının modernlikle somutlaşan toplumsal gerçekliklerden kopmalarını “tarihsel kopuş” olarak nitelendirilir. Modernliğin bağlamını oluşturan toplumsal gerçeklikler, Batı insanın bilincinde sarsıntılara neden olur. Batı-dışı toplumlar ise, “tarihsel kopuş”tan sonra uzun “tatile” girerler. Modernlikle olan zorunlu karşılaşmalarında geleneksel toplumların ellerinde olan, karşıtların gerilimini Galileo öncesi devirden beri yaşamamış bir bilinç ve maniehist uygulamaların yönlendirdiği atadan kalma davranışlardır. Shayegan geleneksel toplumların bu sürecini bir tür *kendine* ve *ötekine* “*mesafe*”lerini kaybetmeleri ve içinde bulundukları gerçekliklerden kopmaları olarak yorumlar. Batı-dışı insanı kendini ifade etme yeteneğini kullanacak kavramlardan ve gerçeklerden kopuk olduğundan, bu toplumlarda “*eleştirel bakış*”ın göstergelerinden biri olan, *üretme* ve *yaratma* eylemleri de kaybolmuştur. Söz konusu süreçte, Batı-insanının gerçekleri kendine özgü yorumlama merceklerinin olmaması, modernlikle bağlantı kurmalarını engeller. Modernlikle karşılaşmalarında önce içine kapanan bu toplumlarda “*farklılığa*” tahammül oldukça azalmıştır. Göle'nin “Modern Mahrem” adlı eserindeki kuramsal izlek, Shayegan'da olduğu gibi, “*mesafe*” ve “*bugün*” kavramlarıyla örüntülüdür. İki düşünür arasındaki benzerlikler, çalışmanın ikinci bölümünde yer alan “Batı-dışı Toplumlarda ‘*Mesafe*’ ve ‘*Bugün*’” başlığında ele alınmıştır.

Araştırmanın kuramsal zeminini belirleyen ikinci kuramsal çerçeve, Göle'nin terminolojisinin doğasına ilişkindir. Göle'nin “*geçirgen*” ve “*melez*” kavramlarının Türk modernleşmesini okumada ve toplumun merkezine giden yolu derinleştirebilmek için, sorunsallaştırılan noktaların belirleniminde Emrah Göker'in eleştirilerinden yararlanılmıştır. Emrah Göker, Göle'nin karşıtının argümanlarını öğrenen ve sahiplenen, onunla benzeşen “melez” aktörlerinin farklılığını, kültürel bütünün temsili olarak görüp görmeyeceklerini sorgulamaktadır. Göker, Göle'nin “melez” aktörlerinin kazanımlarını elde ettikten sonra *farklılıklarını*, Bourdieu'nun ifade ettiği, “kusursuz tek”e dönüştürüp dönüştüremeyeceklerine dair ipuçlarının olmadığını belirtmektedir. Çünkü Göker'e göre, Göle din alanının nesnel ve sınırlandırıcı dinamikleriyle de belirlenen “melez aktörlerinin” bu dinamiklerini gözardı etmektedir. Göker'in din alanının dinamiklerinin sağlam bir muhasebesinin yapılmasıyla ilgili önerisi, Bourdieu'nun “habitus” kavramında belirlenmektedir. Göker'in bu eleştirisi, sosyoloji



biliminin toplumun merkezindeki ilişki odağını gündeme getirmektedir. Norbert Elias'ın “*sosyo-oluşumsal yasa*”sı, merkez noktasının yayılmasına izin veren yapıyı ifade etmektedir. Göker'in, Göle'nin “özelci” toplumbilim yaklaşımıyla toplumun merkezini okumadaki eleştirileri için “*sosyo-oluşumsal yasa*” doğrultusunda Göle'nin kavram haritasının imkânları sorunsallaştırılacaktır.

Bu çalışmada, “farklılığın ötekileştirilme/ötekileştirilmeme” süreçleri, Göle'nin “*Batı-dışı modernlik*” izleğinde beliren kavram haritasının hem buhranı hem de imkânı olarak görülmektedir.

*Farklılığın ötekileştirilmeme* imkânlarına vurgu yapan bu çalışmanın, Göle'nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramının alternatifliliğine içerik kazandırabilmesi umulmaktadır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. “BATI-DIŞI MODERNLİK” KAVRAMI İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Bu bölümde, “*Batı-dışı modernlik*” kavramının hâlihazırda bir tanımını vermek yerine, bu kavrama giden izleğin belirlenmesi amaçlanmaktadır. İlgili kavrama giden yolun izlediği güzergâhlarda, sık sık karşılaşılan güçlüklerle bağlantılı olarak, “*Batı-dışı modernlik*” kavramına ilişkin diğer kavram örüntülerinden yola çıkarak ilgili kavram anlaşılmalı çalışılmaktadır.

“*Batı-dışı modernlik*” kavramının anlaşılma yolcuğundaki algıları, izlenimleri, deneyimleri ve bu deneyimlerden neyin ya da nelerin öğrenilmek istenildiğini ya da istenilmediğini gözlemleme çabası içine girildiğinde karşılaşılan ilk şey, Nilüfer Göle’nin terminolojisinin özcü bir niteliğe sahip olmamasıdır. Bir başka deyişle, Göle’de kavramların sınırları bakış açısını dayandığı gerekçelerden dolayı net görünmemektedir. Çünkü ona göre, kavramlar birbirleriyle iletişim halinde oldukları sürece bu ilişkili kavramlar yeni anlamlar doğuracağından, kavramlar arasında bıçakla kesilir gibi bir ayırımdan söz edilemez. Yazarın, kavramlar arasındaki etkileşimin kavramların içeriğini nasıl değiştirdiğine dair örnekleri, son çalışması olan “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” adlı eserinde görmek mümkündür. Göle bu eserinde, Avrupa’nın çehresini değiştiren, “Avrupa” kavramının içeriğini karşıtlarıyla dolduran İslam ihtilaflarının, gerek “İslam” gerekse “Avrupa” unsurlarının yapıbozuma uğratılması gerekliliğini gösterdiğine işaret eder. Yazara göre, yaşanan ihtilaflar Avrupa’da gerçekleşir ve “Avrupa” ile “İslam” arasındaki sınırları alt üst eder. İslam’ın Avrupa’da yerleşmesiyle Avrupa insanının tasavvur dağarcığında yer almasının normalleşmesi durumu ortaya çıkar. Böylelikle beliren ihtilaflar “Müslümanlara” değil, “Avrupalı Müslümanlara” yönelik tutumların analizini gündeme getirir. Birbirinin karşıtı gibi görünen “İslam” ve “Avrupa”, birbirlerinin sınırlarını aşındırarak kavramlara dair bir yapıbozumun şart olduğunun altını çizerler. Göle, “İslam” ve “Avrupa”nın “*iç içe giriş*”leri sonucunda ortaya çıkan yeni figürlerin, sadece “Avrupa” ve “Müslüman” karşıtlıklarını değil, sağ-sol, ulusal-uluslararası gibi ayrımları da bulanıklaştırdığını ifade etmektedir. Kavramlar arasındaki geçitlerin artmasının doğal olması sonucunda, yazar araştırmanın amaçlarından birini, “Müslüman” ve “Avrupalı” sosyolojik sınıflandırılmasını yapıbozuma uğratmak olarak belirtmektedir (Göle, 2015:

24, 70, 80, 108-109). Göle'nin kavramların yapıbozuma uğramasının belirgin bir şekilde görüldüğünü düşündüğü örneklerden biri, İtalya'daki cami inşası konusunda yaşanmıştır. Araştırmaya yön veren İslam ihtilafı, 3 Ocak 2009 tarihinde İsrail ordusunun saldırılarına maruz kalan Gazze halkına destek vermek amacıyla düzenlenen yürüyüşün sonucunda Müslüman katılımcıların namaz kılmalarıyla ortaya çıkmıştır. Sözü edilen olay, Mekke yönüne secde edenlerin etrafında toplanan, yürüyüşe katılan solcu ve küreselleşme karşıtı grupların meraklı bakışları ve arka planda San Petronio Bazilikası'nın görüldüğü bir fotoğrafla ölümsüzleştirilir. Kılınan namaz, siyasi liderler ve Bolonyalılar arasında dinin siyasete alet edilmesi olarak görülür ve öfkeye yol açar, cami karşıtı söylem, bu olaydan sonra daha katı bir hal alır. Göle, ilgili olayın toplumsal gerçekliği ifade edip etmediğine dair bir çıkarımda bulunabilmek için Müslüman ve yerli Bolonya halkının dâhil olduğu bir araştırma grubu oluşturur. On bir kişiden oluşan grupta, İtalya'da büyüyen Müslümanlar ve İslam etrafındaki ihtilaflara aktif olarak katılan ve katılmayan İtalyanlar<sup>4</sup> vardır. Yazarın çok kısa sürede hararetli bir tartışmaya dönüştüğünü belirttiği konuşmalar, Kuzey Ligi sempatisini olduğunu söylediği kişilerin anayasal zeminde tartışmayı reddetmeleriyle, kirli para kuşuklarını, İtalya'nın Müslümanlar tarafından istila edildiği gibi komplo teorilerini içermeye başlar. Müslüman göçmenlerin İtalyanlaşan evlatlarının yükselişinden duydukları öfkeyi bir tür "istila" olarak somutlaştıran konuşmacılar, kendilerini "yüzde yüz İtalyan" olarak gören Müslüman konuşmacıları İslam hakkındaki klişeleri (çok eşlilik vs.) hatırlatarak susturmayı tercih ederler. Müslüman katılımcıların kendilerini her ifade etme çabası, düşmanca ve tutarsız bir tavırla engellenmeye çalışılmakta, iletişim ilkeleri hiçe sayılmaktadır. Yazarın her tartışmaya girme teşebbüsünün "hüsran içinde ve sersemlemiş bir halde" sona erdiğini belirttiği toplantı, ona göre, sağduyuyu, hoşgörüyü, dinginliği "Avrupalılıkla"; radikalliği, fevriliği, saldırganlığı, fanatıklığı "Müslüman" olmakla özdeşleştiren üst anlatıyı alt üst etmiş, "Avrupalı" ve "Müslüman" arasındaki

<sup>4</sup> Yazarın "Deneyisel Kamusal Alan Grup Çalışması" olarak nitelediği toplantı için seçilenler ihtilafa katılan ya da bu konudan etkilenen kişilerdir. Göle araştırma grubunu şöyle tanıtır: "On bir kişilik grubumuzda ikinci kuşak genç Müslümanlardan İtalya'da büyümüş, İtalya Genç Müslümanlar Derneği faaliyetlerine katılan başörtülü iki genç kadın vardı. Grubun iki erkek Müslüman üyesi İtalyan mühtedilerdi. Biri Bolonya İslami Kültür Merkezi'ni yöneten bir imam, diğeri de Faslı bir kadınla evli, İslam toplumları üzerine çalışan bir araştırmacıydı. Karşılarında biri erkek ikisi kadın üç Kuzey Ligi seçmeni Bolonyalı vardı. Bunlar İslam etrafındaki yerel ihtilaflara aktif olarak karışmıştı ve San Donato Camii'nin inşaatına karşı oluşturulan bir 'savunma komitesi'"nin üyesiydiler. Aralarından biri ayrıca cami inşaatına karşı 'Vatandaş Hareketi'nin kurucusuydu. Ayrıca açık İtalya'yı temsil eden katılımcılar da vardı; solcu bir esnaf erkek, Doğu Dilleri lisansı yapan üniversite öğrencisi genç bir kadın ile uzun yıllar İngiltere'de yaşamış ve çokkültürcülük taraftarı bir hanım" (Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, İstanbul, 2015, s. 93-94).

karşıtlıklar tersyüz olmuştur (2015: 90-103). Üst anlatılara itirazı bir bakıma meşrulaştıran farklılıkların karşılaşması sonucu, belli kavramların belli söylemlerin boyunduruğundan çıkması “iç içe giriş”lerin başlamasıdır. Bu durumda “özcü” literatür, sınırlarını esnetmek zorunda kalır. “Sosyal gerçeğin ‘gri, melez’ olduğunu ileri süren Göle”, toplumsal gerçeği “(...) Doğu/Batı, ilericilik/gericilik, modernlik/antimodernlik, İslam/Batı gibi karşıtlıklar içerisinde ele almayı eleştirir. Toplumu saf haliyle, geleneksel veya modern olarak ele almaz. Göle’nin sosyolojisinde bu ikili karşıtlıklar ve homojen yapılar yerine grilik, heterojenlik ve melezlik hâkimdir. Göle toplumsal yaşamı analiz ederken, toplumu oluşturan farklı grupların, kimliklerin, kültürlerin karşılaşmasını önemli bulur” (Erjem, 2008: 898). Örneğin Göle’ye göre, İslam-Batı karşılaşmasında “aydın” ve “medeni” özdeşliğinin kırıldığına şahit olunur. “İslami aydın kavramı ilk etapta aydın kavramını tarihsel mirası nedeniyle ilericilik ve Batıcılık ile özdeşleştiren Batıcı seçkinlere ters düşmüştür” (Göle, 2008a: 12). Türk toplumunun modernleşme sürecinde, Batı’yı alımlayan, laik kesim aktörlerine mahsusmuş gibi görünen “aydın” kavramının, Batı’ya karşıt olarak ortaya çıkan, bu tavrında kendini tanımlamak için İslam’ı referans alan İslamcı aktörler tarafından sınırları yoklanır. Sırf cihat çağrısı yapmayı, Dört Halife devrine dönmeyi ya da İslam Devleti kurmayı vaaz etmeyen İslamcı aktörler, bu türden arzular içinde olsalar bile, bu arzularını gerçekleştirmek isterken modernliğin ve laikliğin başta eğitim olmak üzere bütün imkânlarından yararlanırlar. Bu süreçte dönüşürler. Karşıtı oldukları değerleri öğrenmek zorunda kaldıklarından aynı zamanda onlardan etkilenirler. Böylelikle İslamcı hareket, kendi seçkinlerini ortaya çıkarır. “Söz konusu olan, eğitim yoluyla toplumsal olarak yükselen, kentlileşen, modern mekânlarda yerini alan, normatif değerlerin üretimine katılan ve böylelikle toplumsal değişime yön veren İslamcı aydınların, İslamcı seçkinlerin oluşmasıdır. [Böylelikle] İslamcı aydınların bir anlamda “aydın” ve “medeni” özdeşliğini kırarak tarihsel öznenin tanımını değiştirmekte oldukları söylenebilir” (Göle, 2010a: 172). Sonuç olarak, karşıtmış gibi görünen unsurların her karşılaşmasında, belli bir kesimin tekelindeymiş gibi görünen kavramlar dönüşüme uğrar ve kavramların sınırlarının yoklanmasının sonucunda sınırlar esnemek zorunda kalır. Bu nedenle, yazarın literatürünün belli başlı özelliği, onun “özcü olmaması”dır.

Erjem, Göle’nin sık kullandığı ve yazara ait kavramlarla ilgili bir değerlendirme yapar. Yazarın sık kullandığı kavramlar, “sosyal hareketler, özne, aktör, özneleşme,

*kamusal alan, habitus, mühendis ideolojisi, toplumsal eylem, çoğul modernlik, sivil toplum, melez, merkez-çevre*” kavramlarıdır. Yazara ait olan kavramlar olarak “*yükselen değerler, öteki Türkiye, beyaz Türkler, zayıf tarihsellik, Batı-dışı modernlik, tek aktör patolojisi, liberal yanılgi, modern mahrem*” kavramlarından bahsettiği görülmektedir (Erjem, 2008: 899). Bu kavramların haricinde yazarın sık kullandığı kavramlar ise “*karşılaşma*”, “*yerel (içsel, yapısal)*”, “*iç tecrübe*”, “*gelenek*”, “*geleneksizlik*”, “*modernlik*”, “*mesafe*”, “*bugün*”, “*köprü-köprüsüzlük (filtre)*”, “*akordsuz modernlik*”, “*kültürel şizofreni*”, “*iç içe girişler*”, “*yakınlık*”, “*farklılık*”, “*ötekileştirilemeyen farklılık*”, “*denetleme*”, “*yaratma*”, “*paradoks*”, “*alternatif modernlikler*”, “*eşzamanlı modernlik*”, “*ekstra modernlik*”, “*ayna*”, “*toplumun merkezi*” kavramlarıdır.

Bu çalışmada başat kavram olarak “*Batı-dışı modernlik*” kavramı ele alınacağından, yazarın kullandığı (yazara ait olan ve olmayan) kavramlar, yazarı “*Batı-dışı modernlik*” kavramına götüren unsurlar olarak ele alınmaktadır. Bu öğeler, kavramların birbirleriyle etkileşimde bulunmaları ve belirmeleri doğrultusunda, iki tema çerçevesinde belirlenmiştir. İlk tema olarak belirlenen “*Karşılaşma ve Buluşma*”, üçüncü bölümün ilk yarısındaki kavramların izleğini oluşturmaktadır. İlgili başlık altında verilecek olan kavramlar, yazarın kavram haritasının birbirine akan, birbirine bağımlı doğasını anlatır. Birbiriyle etkileşimleri çerçevesinde ele alınacak olan, aynı zamanda “*Karşılaşma ve Buluşma*” temasının alt başlıklarını oluşturan kavramlar şunlardır: “*Farklılık*”, “*yakınlık*”, “*eşzamanlı modernlik*”, “*kamusal alan*”, “*iç içe girişler*” ve “*paradoks*” kavramlarıdır. “*İç İçe Giriş ve Paradokslar*” başlığı altında hem Cumhuriyet ideolojisinin hem de İslamcılığın paradoksları ele alınacaktır. Sözü edilen paradoksların “kadın”da belirginlik kazanması nedeniyle, gerek Kemalist gerekse İslamcı kadının paradoksları da izah edilecektir.

İkinci bölümün ikinci yarısını belirleyen temaya geçişin anlaşılır kılınabilmesi için, “*Karşılaşma ve Buluşma*” temasını belirleyen kavramlar arası ilişki ağının kısa bir özeti yapılacaktır. İkinci bölümün ikinci yarısını belirleyen tema, bölümün ilk temasını oluşturan “*karşılaşmalarla*” bir araya gelen tarafların “*farklılıklarını*” görme biçimlerine dair Göle’nin merceğiyle bir analizi içermektedir. Göle’nin Batı-dışı toplumlarda esaslı bir yüzleşmeye ve “*ötekinin öteki olarak tanınmasına*” ket vuran unsurlara değindiği kavramlar, “*Mesafe ve Bugün*” başlığı altında incelenecektir. Yazarın Türk modernleşmesinde “*mesafenin ve bugünün yokluğunu*” farklı boyutlarıyla

ele aldığı kavramlar, “modernlik”, “geleneksizlik”, “zayıf tarihsellik”, “yerel” (içsel, yapısal, iç tecrübe), “köprü (filtre)-köprüsüzlük”, “merkez-çevre”, “tek aktör patolojisi”, “ekstra modernlik” kavramlarıdır. “Mesafe” almanın “üretme” ve “yaratmayla” somutlaşmasını izah etmek için, Richard Sennett’in aktardığı Diderot’nun “Aktör Kuramı”ndan yararlanılacaktır. Yazarın terminolojisinde “mesafe”nin ve “bugün”ün yokluğunun “zayıf tarihsellik”, “geleneksizlik”, “ekstra modernlik” ve “tek aktör patolojisi”yle ifade edildiği görülmüştür. Bu kavramların ortak paydası, mesafesizlik ve bugünsüzlüğün yanı sıra, farklı olanın görmezden gelinmesiyle ifade edilebilecek, “ötekisiz dünya” ütopyası, kendinden bir parça taşımayanı değersiz bulma, eylemsizlik ve üretmemedir. Bu noktada, özellikle “mesafe”, “bugün” ve “zayıf tarihsellik” kavramlarında, Batı-dışı toplumların okumasını yapan D. Shayegan ve Göle arasındaki önemli benzerlikler vurgulanmaktadır. Yine yazarın kullandığı, Batı-dışı toplumlar için “farklılık” anlamına gelen “modernlik” kavramının doğasını ve “gelenekle” bağıntısını belirginleştirebilmek için Anthony Giddens’in ve Andrew Davison’ın görüşlerinden faydalanılacaktır. Sözü edilen vurgu, Göle’nin Batı-dışı toplumlara özgü olduğunu düşündüğü “geleneksizlik” kavramının derinleştirilmesi için gereklidir. Yazarın “tek aktör patolojisi” kavramı için ise, yine yazarın eserleri olan “Modern Mahrem” ve “Mühendisler ve İdeoloji” adlı eserleri referans alınacaktır. Böylelikle, sözü edilen kavram örüntülerinin birbirleriyle ilişkilerinin ortaya konması sağlanacaktır. Bu analiz, “Batı-dışı modernlik” kavramına giden izleğin anlaşılır olması için gereklidir.

### 2.1. “Karşılaşma ve Buluşma” Kavramı

Göle’nin bakış açısıyla, modernlikle dinin etkilerinin kaybolacağı ya da “aydın” kavramının sadece “laik” ve “medeni” kesime mensup aktörlere has olacağı gibi üst anlatıları alt üst eden, taraflara özgüymüş gibi görünen kavramların sınırlarını zedeleyen ya da esneten unsurları analiz ederken, “Batı-dışı modernlik” kavramına giden güzergâhlarda karşılaşılan kavram, temel olarak “karşılaşma” kavramıdır. Yazarın eserlerinde kavramların sınırlarını alt üst eden temel kavram, “karşılaşma”<sup>5</sup> olarak göze çarpar.

<sup>5</sup> “Karşılaşma” kavramının bu çalışmada ilk algılanan şekli yazarı “Batı-dışı modernlik” kavramına götüren kavram güzergâhlarının ilk durağı oluşudur. Yazarın “Modern Mahrem”, “Mühendisler ve İdeoloji”, “Melez Desenler”, “İç İç Girişler: İslam ve Avrupa”, “Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar”, “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” adlı eserleriyle yazarla yapılmış söyleşilerden oluşan

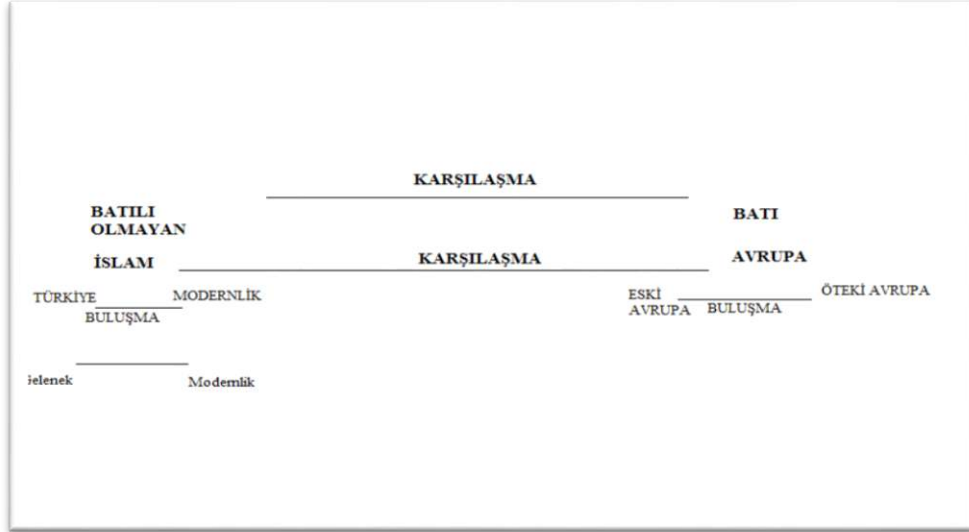
Göle'nin kavramsal açıklamaları dikkate alındığında, yapılan çıkarımlardan takip eden sayfada yer alan Şekil 1'deki görsel özet, yapılacak yorumlara yardımcı olmak üzere geliştirilmiştir. Göle'nin kavramlarının analizi sonucu ortaya çıkan bu görsel özete göre, her karşılaşmanın içinde tekrar eden yeni buluşmaları barındırdığı söylenebilir. Bu buluşmalar birbirinden habersiz gerçekleşmez. Yeri ve saati belli olmasa da, ileride de belirtileceği üzere iki tarafın (Batılı ve Batılı olmayan) aktörleri birbirinden beslenir, bu anlamda birbirlerinden haberdardırlar. Sorun bu buluşmanın beklenmedik biçimlerde gerçekleşmesidir. Diğer bütün buluşmaları kendinde barındıran temel karşılaşma “Batılı olmayan ile Batı'nın karşılaşması”dır.<sup>6</sup> Bu “arzulanmayan karşılaşmanın” (Göle, 2010a: 21) İslam ucunda, modernleşme tarihinin başından beri kendini Sünni İslam'la özdeşleştiren, müslüman bir ülke olan Türkiye'nin, modernliği alımlama sürecinde gelenekle modernlik buluşur. Avrupa ise yazarın deyimıyla “*Eski Avrupa*” (Göle, 2010b: 20) kamusal alanında görünümü iyiden iyiye belirginlik kazanan, Batı-dışı modernleşen, modernliğin eşitlik, laiklik gibi ilkelerine kendilerini yepyeni bir biçimde entegre eden “*Yeni Avrupa*”yla (2010b: 41) buluşmaktadır. Karşılaşmaların niteliği barındırdığı unsurların buluşma süreciyle belirlenir.

Bu çalışmada karşılaşmaların niteliğinden iki aşamalı olarak bahsedilecektir. Başlangıçta konunun daha iyi anlaşılması için bazı kavramlar belli başlı örneklerle genel olarak ele alınacak, bu örnekler Türk modernleşmesi bölümünde daha ayrıntılı işlenecektir.

---

“Toplumsal Merkeze Yolculuk” ve “Mahremin Göçü”, “Keşif Yolculuğu” adlı eserlerde “*karşılaşma*” kavramı, farklılıkların birbirlerinin sınırlarını yokladığı ilk durak olarak göze çarpmaktadır.

<sup>6</sup>Bu karşılaşmada İslam, Batılı olmayan ile özdeş değildir. Yalnızca Batılı olmayan ucunda yer alan örneklerden birisidir. Çalışmanın Türk modernleşmesini ele alması sebebiyle Batılı olmayan evreninde bir örnekleme temsil eder. Örneğin, İslam tarafından belirlenmeyen Çin'in modernleşme tarihiyle Türk modernleşmesi arasında benzerlikler olduğunun gözlemlendiği çalışmalar mevcuttur. Göle ilgili çalışmalardan birinin Ching-kiu Stephen Chan'ın “Beyond the Cultural Dominant: For a Textual Politics in Modern China” (1989) çalışması olduğunu belirtir. Göle'nin “*Batı-dışı modernlik*” izleğindeki temel kavramlarından olan “*ekstra modernlik*” ve “*geleneksizleşme*” unsurları çerçevesinde Çin modernleşmesi ve Türk modernleşmesi arasında büyük benzerlikler vardır. Örneğin Göle'ye göre, Türk modernleşmesinin mihenk taşının “kadın” olması gibi, Çin modernleşmesinde de modern yaşam tarzının pratiğe geçirilmesinde de “kadın” başrolü oynamıştır. Benzer şekilde Türk modernleşmesinde gelenek ve modernlik arasındaki köprüsüzlük, Çin modernleşmesinde de mevcuttur (Nilüfer Göle, “*‘Batı-dışı Modernlik’ Kavramı Üzerine*”, *Toplum ve Bilim*, İstanbul, 1999, s. 138-139). Bir başka deyişle, Eski Avrupa'nın buluştuğu Yeni Avrupa içinde, Batılı olmayan olarak sadece İslami unsurları barındırmaz.



**Şekil 1. Karşılaşmalar ve Buluşmalar**

İkinci aşamada, İslam ile Avrupa'nın karşılaşmasında esas olarak Türkiye'nin modernlikle buluşması incelenmektedir. Burada gelenek ile modernliğin nasıl buluştuğu, bazen *zorunluluktan* bazen de *kendiliğinden* gerçekleşen bu "buluşmalarda", "*farklılığa*" bakış açısının nasıl olduğu irdelenmektedir. Ancak, Türkiye'nin modernleşme tarihini analiz sürecinde daha geniş bir perspektif sağlayacağından "*Öteki Avrupa*"yla buluşması da ele alınmaktadır. Bu buluşmalarla görünüme çıkan unsurlar "*paradokslar*" içerirler.<sup>7</sup> Paradokslar, yazarın kavramlarının özcü olmamasının sonucudur. Buluşmaların sonucunda, "beklenmedik" sonuçlar biçiminde ortaya çıkan "*paradokslar*", "*yakınlık*" ile "*farklılık*"ın buluştuğu zaman dilimi olan "*bugün*" kavramında belirlemektedirler.

### 2.1.1. "Farklılık" Kavramı

Göle'nin eserlerinde, yukarıdaki kısımda bahsedilen karşılaşmayı mümkün kılan unsur ise, karşılaşılan "*farklılık*" ve farklılığa "*bakış açısı*"dır. Yazarın özcü bir kavram örüntüsüne sahip olmamasının sebebi, farklılığa bakış açısıyla ilgili görünmektedir. Şöyle ki, bu "*karşılaşmaların*" temeline "*farklılık*" kavramı yerleştirilirse, kavramların sınırlarının olmamasının nedenini daha anlaşılır kılacaktır. Göle'ye göre, *farklılığa* bakan gözümüzün ona bir derinlik katıp katmadığı, onu olduğu gibi kabul edip etmediği, olduğu gibi kabul etmişse bu kabulün bir zorunluluğun mu, yoksa herhangi

<sup>7</sup> Paradokslar konusu 2.1.2.3. numaralı " 'İç İççe Giriş' ve 'Paradokslar'" başlığında "İslamcılığın Paradoksları" ve "Türk Modernleşmesinin Paradoksları" olarak detaylandırılacaktır.



bir üst anlatının sonucu mu olduğu gibi sorular bundan sonraki “engebelerin”, “beklenmeyen sonuçların” habercisi olmaktadır. Bunlar bir anlamda kaçınılmaz olan farklılığın, bir “çile” gibi mi görüldüğü, yoksa “olduğu gibi” mi kabullenildiği, araçsallaştırıldığı mı, yoksa içselleştirildiği mi? sorularına cevap niteliği taşır.

Bir anlamda, farklılığa bakılan mercek, “ötekileştirilen” ya da “yakınlaştırılan” *farklılık* (Göle, 2011: 16-18, 39-40) olarak belirmektedir. Farklılık ötekileştirildiği zaman alternatifler azalır, yakınlaştırıldığı zaman bir “keşif” süreci başlar. Bu nedenle, her karşılaşma bir “keşfe” dönüşmez. Çünkü her karşılaşmada yakınlıkla farklılık kesişmez. “Yakınlık” ile “farklılık”ın kesişimi, gelenekle modernlik arasında kurulan köprülerin varlığına bağlıdır. Burada, geleneğin *farklılık* olarak modernliğe yöneliminin ele alınması kadar, yerel dokuda yer alan kendinden farklı unsurlara nasıl yaklaştığı da önemlidir. Böylelikle *ötekinin* algılanış biçiminin analizi daha sağlıklı bir biçimde yapılabilir.

Örneğin, Türkiye ile modernliğin buluşması içinde “farklılık” şöyle ele alınabilir: “Modernlik” Türkiye için bir farklılıktır. Yalnız Türk modernleşmesinin bu farklılığı alımlamasında belirleyici olan sırf “modernlik” olgusunun kendisi değildir. Türkiye’nin buluştuğu “modernlik” olgusunun müzakeresini belirleyen, kendine özgü “içsel tecrübe”<sup>8</sup> denilen “gelenek” unsurundaki “farklılıkları” nasıl buluşturduğu, bu farklı unsurlardan hangisini göz ardı ettiği, hangisini başat kıldığıdır. Türkiye’nin modernlikle buluştuğu zaman, Göle’nin “içsel, yapısal”<sup>9</sup> diye adlandırdığı “içsel

<sup>8</sup> Yazara göre “içsel tecrübe”, özgün olanı ortaya koyabilmede anahtar bir kavramdır. O, Türk modernleşmesinin sadece geçmiş ve geleceği arasında değil, gelenek ve modernlik arasındaki köprünün “bugün” tarafından inşa edilmediğini söyler (Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, İstanbul, 2008b, s. 23). Bir başka deyişle, “içsel tecrübe”, “bugün”ün bakış açısıyla şekillenmesine rağmen, Türk modernleşmesinde “bugün” ısrarla görmezden gelinen bir zaman dilimi olmuştur. Bu nedenle de Türk modernleşmesinde “özgün” olan ortaya konamamıştır (Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, İstanbul, 2010a, s. 85, 89). Türk modernleşme tarihinde, yeni olana, “modernliğe”, “kültür” ile bir karşılama alanı oluşturulamamıştır.

<sup>9</sup> “İçsel ve yapısal” kavramları Göle’nin kendisine ait bir kavram olan “zayıf tarihsellik” kavramını açıklarken çok sık kullandığı kavramlardır (Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, İstanbul, 2008b, s. 12, 20, 28, 30, 63; 2010a: 29, 45, 172, 173). Yazar, yeni olanın “içsel” ve “yapısal” özelliklerin üzerinde yükselmediği, inşa edilemediği toplumların tarihselliğini, üretkenliğini, özgünlüğünü “zayıf tarihsellik” kavramıyla açıklar. Bu kavrama “Zayıf Tarihsellik” başlığında değinilecektir. Burada “içsel ve yapısal”, “yerel” olan ve tarihselliği zayıf olan toplumlarda ihmal edilen zaman dilimi olan “bugün”e ait olan unsurlar anlamına gelmektedir. Yazar, “içsel ve yapısal” unsura dair bir örnek olarak kahve kültürü örneğini verir. Ancak modernlikle karşılaşmadan sonra bu kültür, özgünlüğünü aynen korunmasıyla değil, “cafe” kültürüyle karşılaşma tarzıyla ortaya koyar (Nilüfer Göle, **Teslimiyet Değil Normalleşme**, **Toplumsal Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 93). Bir başka deyişle, “yerel” olan geçmişteki şekliyle aynen korunan değil, “bugün” içerisinde yeni olanla karşılaşmış bulunan, ondan haberdar olandır. Yani “içsel ve yapısal” unsurlar, yeni olanı bilinçli bir şekilde belki de farkında olmadan bünyesinde barındırır. Söz konusu unsurlar, yeni olanı karşılama tarzıyla özgünlüğünü ilan eder. Bu duyuru “bugün”ün varlığıyla gerçekleşebilir.

*tecrübe*”sinde, “*gelenek*”inde olan unsurlardan biri de İslam’dır. Yerel dokuda varlığı yadsınamaz bir öge olan İslam, Türkiye’nin modernleşme sürecinde 1920’lerden itibaren uzlaşılamayan bir öge olarak karşımıza çıkar. Yazara göre, 1983’te üniversitelerde başlayan örtünme hareketi; bu uzlaşılamayan yerelliğin Türkiye’ye ödettiği bir bedeldir (Göle, 2010a: 27, 34, 83, 89, 119, 121-122, 133, 171-172). Bir başka deyişle modernliğe uyum sürecinde bir ülkenin kendine özgü, yerel yapısında yok sayılan öğeler, beklenmedik biçimlerde su yüzüne çıkmaktadır. Yüzeyde beliren bu biçimler, “*farklılık*”a bakış açısının tekrar tekrar sorgulanmasına sebep olmakta, var olanın ortadan kaldırılmasının tam anlamıyla mümkün olup olmadığını ve kabullenmenin tek çare mi olduğunu düşündürmektedir. Tabii ki bu süreç böyle kronolojik bir sıra izleyerek, sonunda olanı kabullenmiş aydınlanmış bir zihne ulaşarak, tabiri caizse kemale ermekle son bulmamaktadır. Sözü edilen farklılıkları, tekrar tekrar sorgulama süreçleri oldukça sancılı geçmektedir. Bu süreçte, önceden yapılan farklılığı yok sayma, görmezden gelme durumları çoğunlukla yeniden dizayn edilebilmektedir. Modernliğin “eşitlik, özgürlük gibi ilkeleri burada işlememekte, hatta çoğunlukla ironik bir biçimde farklılığı daha da tahammül edilemez hale getirebilmektedir.”<sup>10</sup>

Farklılığa bakış açısı İslam’la Avrupa’nın buluşma sürecinde ele alındığında, adeta modernlikle özdeş hale gelen, eşitlik ve özgürlüğün savunucusu Avrupa’nın, kamusal alanında iyice belirginleşen İslam karşısında sınırlarını gözetmekte zorlandığı görülmektedir. Eşitlik, özgürlük gibi ilkelerin İslam unsuruna uyarlanmasının sonuçları karşısındaki acizliği, Batı’nın yerel dokusunu göz ardı ettiğini göstermektedir. Yazar, Avrupa kamuoyunu rahatsız eden türban, terörist saldırılar, Türkiye’nin Avrupa Birliği adaylığı gibi konuları ele alır. Modernliği belirleyen Aydınlanma Çağı, Reform, Rönesans, ihtilaller gibi Avrupa’ya özgü olan tarihsel bağlamı “*Eski Avrupa*” olarak niteler. “*Eski Avrupa*” evrensel, ilerlemeci idealini öne sürerken, küreselleşme ve teknolojik ilerlemeyle iç içe giren “*Öteki Avrupa*”yı göz ardı eder (Göle, 2010b: 34, 49). “*Öteki Avrupa*”, bu iç içe giriş süreci sonucunda; başta İslam unsuru olmak üzere farklı öğelerin görünümünün iyice belirginlik kazandığı, “*Eski Avrupa*”nın baş etmekte zorlandığı bir arenadır artık. Göle’ye göre, günümüzde yaygınlaşan Avrupa’nın “*Öteki Avrupa*”yla imtihanında zorlu süreci yansıtan olaylardan biri, 2014’te Paris’te yapılan Charlie Hebdo saldırısıdır. Göle, konuya ilişkin açıklamasında, yapılan saldırıyı İslam ile Avrupa arasındaki “*iç içe geçişlerin*” çatışmacı tarihine eklemlenen kötü bir zincir

<sup>10</sup>*Yakınlaşan farklılığa tahammülsüzlük “Eşzamanlı Modernlik” kavramı başlığı altında açıklanacaktır.*

olarak yorumlamaktadır. Göle, yaşanan bu olayın ardından, Avrupalı Müslümanların da yer aldıkları yürüyüşün “*geleneksizleşme*” kavramının ve kimlik korkusunun aşılması yönünde bir zincir oluşturduğunu ifade etmektedir (Küçük, 2015). Türk modernleşmesinde İslam’ın, “*Eski Avrupa*”nın “*Öteki Avrupa*”yı göz ardı etmesine benzer bir şekilde İslam da kendi içindeki farklılıklarla uzlaşmaz bir tavır içindedir. Gerçek Müslüman kimdir, Gerçek İslam nedir? gibi sorulara verilen cevaplar bu uzlaşmazlıklar içinde keşmekeş bir hal almaktadır. Bu da türban meselesi, 11 Eylül olaylarıyla Avrupa kamusal alanında belirgin bir görünüm kazanan İslam’ın “bağdaştırmacı” (Göle, 2010b: 61, 65) tavrından kaynaklanmaktadır. Gelenekten beslenmeyen, Asr-ı Saadet çağındaki İslam anlayışıyla beslenen bu anlayış, tek bir mezhep, tek bir gelenekte özdeşleşir. Diğer farklılıkları yok sayar. Kendisine uygulandığını düşündüğü ayrımcılığı, geleneksizleşerek kendi geleneğine uygular.

Bir başka deyişle, gerek Türkiye, gerek Batı, gerekse İslam farklılığını, farklılığı yok sayarak ortaya koyar. *Farklılığa* bakılan mercek daha önce de belirtildiği gibi beklenmedik sonuçlarla her defasında test edilir. Göle’ye göre, Charlie Hebdo’ya yapılan saldırı, hem Avrupalı Müslümanların kendilerini soyut bir ümmetin parçası olarak görmeyi bırakıp Avrupa vatandaşı olarak ifade etmeleri hem de Avrupalı yazar çizerlerin Müslümanlığa bir şekilde sahip çıkmaları için bir imkân olarak değerlendirilmelidir (Akt. Küçük, 2015).

Farklılığı kabullenme/kabullenememe durumu, onun uzakta olmasıyla değil, yakında olmasıyla ilgili olmaktadır. Bu anlamda Charlie Hebdo’ya yapılan saldırı, yazarın “*eşzamanlı modernlik*” kavramını oluşturan “*yakınlık*” ve “*farklılığın*” kesişme noktalarında yaşanan çatışmaları somutlaştırmaktadır. Çünkü yalnızca yakında olan nelere tahammül edebileceğini, kendimizde nelerin dönüştürebileceğini göstermek için etkili güce sahip görünmektedir. Bu gücüne rağmen, yine de yakında olan “*farklılık*”, “*yakınlık*”la her zaman kesişmez.

### 2.1.2. “*Yakınlık*” Kavramı

Göle yakınlığı farklılıkların “aynı zaman ve mekânı paylaşması” (Göle, 2010b: 15) olarak niteler. Ona göre, karşılaşmanın temel sorunu farklılık değil, “*benzerlik* ve *yakınlaşma*”dır. Yazar, farklılıkların yakın hale gelmesinin sebeplerini “*eşzamanlı modernlik*” ve “*iç içe giriş*” kavramlarıyla açıklar. Bu kavramlardan “*eşzamanlı*

*modernlik*” kavramı Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramının payandalarından birini oluşturur.

Göle’ye göre, “*yakınlık*”, “*farklılık*”la her zaman kesişmez. Çoğunlukla tahammül edilemeyen bu kesişmenin gerçekleşme ihtimali olur. Bu ihtimal karşısında duyulan korkuyu Göle “*yitirme korkusu*” (2010b: 34, 36) olarak ifade eder. Bu korku olduğu sürece farklılık ötekileştirilir.

#### 2.1.2.1. “Eşzamanlı Modernlik” Kavramı

Göle, “Batı-dışı modernlik: Kavram Üzerine”<sup>11</sup> adlı makalesinde, Batı-dışı modernlik kavramının kuramsal zeminini açıklar. İlgili kavramın kuramsal zemininde yer alan unsurlardan biri de “*eşzamanlı modernlik*” kavramıdır. Bu kavram, modernliğin ideolojik, aynı zamanda kronolojik zaman anlayışının dönüşmesi gerekliliğine işaret eder. Modernliğin ideolojik anlayışı kronolojik olan kurguya uygun olarak, Batı’nın kendisiyle aynı süreçlerden geçmemiş, benzer bedelleri ödemeyen Batı-dışı toplumların; kendisiyle aynı ilerleme düzeyine sahip olmayacağını, bu nedenle de bu toplumların modernitenin bilincini taşıyamayacaklarını ileri sürer. Bu toplumları çağdaşı olarak görmez. Kronolojik kurguya paralel olarak “Avrupalı olmayan ülkeler hakkındaki incelemelerin hepsi iki kuramsal kabule dayanır: toplumsal geri kalmışlık ve modernlik eksikliği” (2010b: 106). Ancak Göle, kaçınılmaz olduğu kadar, baskın ve çekici olan modernliğin, Batı-dışı toplumlarda gönüllü modernizasyon hareketleri ve küreselleşmenin etkisiyle sadece Batılı toplumların tekelinde olmaktan çıktığından bahsetmektedir (Göle, 1999: 134-135; 2010e: 88). Yazar, gönüllü modernizasyon hareketlerinin yanında eşzamanlı karşılaşmada, küreselleşmenin ve küresel iletişim yapıları ve ağlarının oluşumunun önemini şöyle vurgulamaktadır:

*“Küreselleşme, dünyanın daha önce birbirinden ayrı duran, zaman ve mesafe bakımından ayrılmış bölümleri arasında yakınlaşma ve eşzamanlılaşma anlamına geliyorsa, Avrupa ile İslam arasında yaşanan karşılaşmanın ayırt edici özelliklerinden biri bunun zeminini küresel iletişim yapılarının ve ağlarının oluşturmasıdır. Olayın eşzamanlı hale gelmesi de, (...) küresel bir kamuoyunun oluşumuna (...) hizmet etmektedir (Göle, 2010b: 13-14).*

<sup>11</sup> Yazarın “Batı-dışı modernlik: Kavram Üzerine” adlı makalesi “Melez Desenler” adlı çalışmasında (Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, İstanbul, 2008a, s. 159-174) ve modern Türkiye’de siyasi düşüncenin anlatıldığı pek çok yazarın makalesinden oluşan “Modernleşme ve Batıcılık” adlı eserde de (Nilüfer Göle, **“Batı-dışı Modernlik Kavram Üzerine”, Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, 2009, s. 56-67) yer almaktadır.

Göle'nin “modernliğin Batı'nın tekeli olmaktan çıkması” sözünün temel anlamı da bu noktada açığa çıkmaktadır. Karşı tarafı (Batı'yı) kendi içsel tecrübesinde yaşayan sadece Batı-dışı toplumlar değildir. Batı da kendi tecrübesinde karşı tarafı (Batılı olmayanı), toplumsal muhayyilesine hiç beklemediği kadar sinmiş bir biçimde yaşamaktadır. Söz konusu sinmişliği yaşamamanın tahammülsüzlüğünün sebebi, farklılık değil, *yakınlıktır* (2010b: 64-65). Modernliğin “eşitlik” ideali kadın-erkek, genç-yaşlı, doğa-kültür, özel-kamusal, İslam-Batı arasındaki sınırları ve kesinlikleri sürekli sınamakta, hem karşı konulan hem de çekici olan bu ideal Batılı ve Batılı olmayanı benzer hale getirmektedir (2010b: 64). Her iki taraf için de katlanılmaz olan söz konusu *benzerlik, aynılaşıma* olmaktadır.

Göle aynılaşıma sürecini R. Girard'dan alıntılacağı gibi en basit haliyle ikizler ve kadınlardan duyulan korkuyla açıklar:

*“(...) ikizlik kaygı uyandırır. (...) Fiziksel benzerlik muamma gibi ve meşum bir şey olarak yargılanır, çünkü farklılıkların silinmesi, tasnif, aynının ve temiz olmayanın bulaşıcılığı sorununu gündeme getiriyor, diye hatırlatıyor René Girard. Ve her türlü kirlenme şiddetin baş göstermesine yol açar. Şiddet ile cinsellik arasındaki ilişki, bütün dinlerin ortak mirasıdır ve kadın ile aybaşı kanı niye kirliyse, ikizler de aynı nedenden ötürü kirlidirler”* (2010b: 63).

Bu çalışmanın odak noktası, Türk modernleşmesinin örneklerinden biri olan örtünmenin, 1983 sonrasında üniversitelerdeki örtünme eylemi ile “türban” adıyla, Türk toplumunun tasavvur dağarcığına eklenmesi sürecinde “*yakınlık*”a tahammülsüzlüğü belirginleştirmesi olgusudur. Bir başka deyişle, laik ve İslamcılar arasındaki kesinliğin zorlamasıdır. Yazar bu süreci şöyle açıklamaktadır:

*“İslamcılar ve laikler arasındaki mesafe açık bir biçimde konulduğunda, hiçbir sorun yaşanmıyordu. Göçmen kadınların ilk kuşağının veya büyükannelerinin başörtüsü herhangi bir itiraza yol açmamıştı. Türk laikler, “ninelerimizin başörtüsünü severiz” açıklamasını yaparlar, çünkü onlar evlerinden dışarıya çıkmıyor, koltuklarından kalkmıyor, aile alanı ile cemaat alanı dışında kalan alanlarda varlık hakkı talep etmiyorlardı. Evlerine kapanmış, çok daha geleneksel, feminist açıdan çok daha az özgürleşmiş ve daha az entegre olmuş, kapalı cemaat yapısı içinde yaşayan birinci kuşak göçmen kadınlar için de aynı durum geçerlidir. Bu başörtüsü rahatsız etmiyordu. Ama bugün tesettürlü genç kızlar, laik kamusal alanın örtük uzlaşımlarına uymadan, farklı beden disiplinine uyarak, farklı bir kişisel disipline uyarak özel alanın sınırlarını aştıklarında onların tavırları endişe uyandırmaktadır. Kamusal alanda, okullarda, işyerlerinde, ama aynı zamanda parlamentoda ve resmi törenlerde karşı karşıya gelmeye, itiraza ve çatışmaya dönüşüyor”* (2010b: 151-152).

Türk modernleşmesinin başında uzlaşamayan bu nedenle de göz ardı edilen İslami unsur, Türk toplumunun “görme” duygumunu etkilemeyi başat kılarak toplumun tasavvur birikimine beden yoluyla nüfuz etmiştir. İslami unsur, görünürlüğünü baskın kılmayı modernizmin “eşitlikçi” doğasından yararlanarak sağlamıştır. Türbanla arasına aşılmaz sınırlar koyan laik Türk toplumunun kamuoyunda türbanlı aktörler, laik aktörlere biçilmiş kaftanmış gibi görünen pozisyonlarda yerini almaktadır. Sonuç olarak her iki tarafın aktörleri birbirlerine daha çok yakınlaşmakta daha çok benzemektedir.

Bu çalışmaya daha geniş bir perspektif sağlaması açısından, çalışmanın odak noktası daha büyük bir mercekten incelendiğinde, “Eski Avrupa” ile “Öteki Avrupa”nın karşılaşmasında, yakınlığı ve bu yakınlığın katlanılmaz hale gelişinden söz edilebilir. Eski Avrupa’nın Öteki Avrupa’yla çatışmasını katlanılmaz hale getiren unsur, Fransa’daki türban tartışması, 11 Eylül saldırıları gibi terörist saldırılarla Avrupa kamuoyunda yer alan İslami aktörlerin modernliğin “eşitlik” ve “demokrasi” idealinden yola çıkarak modernliğin imkânlarından yararlanmaları ve bu anlamda modern toplumun aktörleriyle aralarındaki mesafeyi kapatmalarıdır. Örneğin, 11 Eylül saldırılarıyla söz konusu çatışmanın sebebinin “farklılık” değil, “yakınlaşma” olduğunu, tahammülsüzlüğün “farklılık”a değil, “farklılıklara yakınlığın” artmasının olduğunu Göle şöyle açıklar: “11 Eylül 2001, mesafelerin kısalması, tarihlerin ve kültürlerin yakınlaşması olarak küreselleşme sürecini yansıtmaktadır. Bu süreç ise dünyanın farklı bölümleri arasındaki uzlaşmanın değil, tam tersine karşılıklı korkuların, hatta çatışmaların önünü açmıştır. Gerçekten de yakınlaşma arttıkça ortadaki sorun mekânın paylaşılması olunca, ayrılıkların iyice derinleştiği ve daha çok duyumsandığı varsayılabilir (2010b: 85). Yazar, “farklılığa yakınlığın” getirdiği tahammülsüzlüğü Londra’daki “Günah Keçisi” adlı sergiyle somutlaştırır. “Kolaj”<sup>12</sup> çalışması olarak yorumlanan bu sergide, sanatçı Gilbert ve George çocukluklarından beri tanıdıkları mahallelerinin, farklı etnik grupların simgeleriyle değişen çehresini ve Londra sokaklarında yaşanan “değerler savaşını” gösterme amacındadırlar. Sanatçılar, bunu bir fotomontaj dizgesi sağlayarak yapmak isterler. Farklı etnik gruplara ait olan kebabçılar, peçeli çarşafli kadınlar, radikal imamlar vb. gibi unsurlarla dolu sokak görüntüleri;

<sup>12</sup> Göle’nin “Günah Keçisi” sergisini “kolaj” olarak nitelendirmesinin sebebi, sözü edilen sergide *karşıtların farklılıklarının* yan yana konulması ancak hiçbir şekilde onlara diyalog imkanının sağlanmaması, bunun sonucunda *karşıtlıkların* bir desen ortaya çıkaramamalarıdır. Bu nedenle yazar, “kolaj” yerine “halı” metaforunu kullanır. Çünkü “dokuma” eyleminde farklılıklar birbiriyle kaynaşmakla kalmamakta, kendilerine has bir desen oluşturmaktadır (Nilüfer Göle, **Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar**, İstanbul, 2015, s. 27-29, 32).

reklam panoları, bisikletli burjuva bohemleri ve bebek arabalarını iten annelerinin olduğu Londra sokaklarını adeta baltalar. Bu algıda, sanatçıların, farklılıkların bir harmoni içinde olmaktan çok uzak olmasını ve onların yarattığı kaosu vurgulamak için, fotomontaj tekniğini kullanmaları etkili olmaktadır. Kentin sokaklarındaki “farklılığı” değil, “karmaşayı” yansıtan heterojen unsurların her birinin orta yerine, Göle’nin deyimleriyle “tekinsiz bombalara benzer bonbonlar” şeklinde konulmuş olan Gilbert ve George’un tüvit kostümleri ve kravatlarıyla donmuş kalmış resimleri *farklılığın kabulünü* değil, *farklılığın yakınlığından doğan korkuyu* artırmaktadır. Sanatçılara göre, farklılıkların buluştukları tek çizgi, modern dünyanın donanımlarından beslenmeleridir. Buna dair sergiden örnek bir kare, kentin sokaklarına Ortaçağ’ın atmosferini taşıyan kara çarşafli kadın silüetinin, spor ayakkabıları ve tablet bilgisayara aşına görüntülerinin olduğu fotoğraftır. Bir anlamda, sayesinde iki zıt dünyaya ait farklılıkların bir araya geldiği bu eksen, *ötekine* duyulan korkuyu, şüpheyi, nefreti ve düşmanlığı artırmaktadır. Göle’ye göre serginin bıraktığı bu izlenim tam da İslam sorununun medyada alınış biçimini yansıtmaktadır (Göle, 2015: 19-21). Farklılığın yakınlaşmasından duyulan korku, *karşılıklı kabulü* engellemektedir. Yazara göre, sergide farklılıkların bulunduğu eksen, modern dünyanın nimetlerinin açıklığı, İslamofobi’de baskın olan unsuru, Avrupalılaştan Müslüman göçmenlerin karşı konulmaz yükselişini tetiklemektedir. Örneğin yazar, İtalya’nın Bolonya kentinde namaz ihtilafı çevresinde beliren korkuyu şöyle ifade etmektedir:

*“Onlarla aynı mekânı ve aynı yasal hakları paylaşmak zorunda kalmak bazı ‘öz’ Bolonyalıları öfkeliyor. Dinsel ve kültürel farklılığını sergileyen Müslümanlar arasında en çok kaygı uyandıranlar İtalyancayı mükemmel konuşan ve onlarla aynı mekânı paylaşanlar. Onları rahatsız eden kentin sanayi bölgelerinde yaşayan göçmenler değil, dil yeterliliklerine ve profesyonel vasıflara sahip, hukuki lisana hâkim ve İslami yaşam taleplerinden ödün vermeden toplumsal basamakları çıkan yeni kuşak Müslümanlar” (2015: 97).*

Göle’ye göre, Avrupa kent mekânlarında ve kamuoyunda “dışavurumcu” (2010b: 32) karakteriyle ön planda olan İslami aktörlerin Avrupalı aktörlerle benzerliği ve yakınlığı, Türk toplumundaki İslami aktörlerle ve laik aktörlerle de söz konusudur.

Göle, Müslüman aktörlerin modernliğe eklemlenme ve modern yaşamı etkilenmeleri sürecini, modernliğin araçlarından yararlanmalarıyla izah eder. Ona göre, İslamcı aktörler, modernliği araçsallaştırmayı da dinsel alana başvurarak yapmaktadırlar. Bir anlamda, İslamcılığın aktörleri modernliğin siyasetini, piyasa ekonomisini ustaca kullanabilmekte aynı zamanda eğlence sektörünü de kendi

farklılıklarına uydurarak modernliğin içinde kalmaktadırlar. “Böylelikle Avrupa’daki seküler değerler üzerine kurulu kamusal yaşam alışkanlıklarına meydan okumaktadırlar” (2010b: 30-31). Dinsel kimliklerini modernliğin nimetleriyle daha da belirgin hale getiren bu yolla modernliğin içinde kalan İslamcı aktörler de kendi içinde taşıdığı *yakınlık* ve *benzerlik* sürecine tahammülsüzlük gösterebilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, modernliğin eşitlikçi ve demokrasi ilkelerinden yola çıkarak modernliğin imkânlarından yararlanan İslami kadın aktörler (bu sayede feminizm, sol söylemin boyunduruğundan çıkar), İslam’ın erkek aktörleriyle yakınlaşmakta, onlarla benzer konumları paylaşmaktadır. Kadınla erkek arasındaki sarsılan bu sınırlar, İslam’ın erkek aktörlerinin tahammül sınırlarını zorlamaktadır.

Türk modernleşmesi ölçeğinde laik ve İslam, daha büyük ölçekte yani Avrupa’nın kendi içerisinde bakıldığında saf kimlik kaygısında olan “*Eski Avrupa*” (2010b: 193) ile “*Öteki Avrupa*” arasında, İslam’ın kendi içerisinde kadın-erkek arasındaki sınırların zedelenmesiyle ortaya çıkan *yakınlaşma* ve *benzerliğin getirdiği* tahammülsüzlük, kronolojik-ideolojik zaman anlayışı yerine “*eşzamanlı modernlik*” kavramı temelinde bir okumayı gerektirir. “*Eşzamanlı modernlik*”le, İslam’ın Avrupa’yla benzeşmesi, “geçmişte mesafenin ve farklılığın yarattığı rahatlığı bozmaktadır” (Göle, 2012: 87). Çünkü modernlik, Batı tarafından dayatılan bir olgu olmaktan çıkarak, modernliği alımlayan kültür içerisinde yerel bir nitelik taşımaya başlar. Yerelleşen modernite, *dikey* ve *topyekün* bir değişim çizgisi yerine *yatay* ve *kişisel* (bazen “*biyografi*” olarak da ifade edilebilen) bir nitelik kazanır (Göle, 2010b: 88). Birden yükselmeyi ya da düşüşü ifade eden dikey çizgilerdeki değişimlerin yatay çizgilerdeki dalglanmalar anlaşılmanan ifade edilmesi oldukça güçtür.

Bu bakımdan “yatay” ve “kişisel” olanla “*eşzamanlı modernlik*” arasında bir paralellik görünmektedir. “*Eşzamanlı modernlik*”te Batı-dışı toplumlar, Batılı olanla aynı süreçlerden geçmezler, aynı gerçeklikleri yaşamazlar ama gönüllü modernleşme hareketleri, göç ve küreselleşmenin etkisiyle aynı zamanı yaşarlar ve gerçekliğin içinde bir aradadırlar. Batı’nın mirası olan kendisiyle aynı süreçlerden geçerek ilerleme ideali, merkezi Batı olmaktan çıkarır. Avrupa’nın kamusal alanında belirgin bir görünüm kazanan İslamcılık, modernliğin bu türden ideallerine uymaz, Batı’nın geçtiği bu yüzden de Batılı olmayanların da geçmek zorunda olduğu hiçbir süreçle örtüşmez. Batı-dışı pratiklerin anlam sisteminin okunması için modernliğin eşzamanlı olarak yaşandığı bu ortak zaman içinde, Batı-dışı toplumların modernliği alımlama tarzlarıyla modernliği



yerlileştirdiği göz önüne alınmalıdır. Batı-dışı toplumların aktörleri modernliği eşzamanlı olarak alımlarken, eşzamanlı kurguya paralel olarak iniş ve çıkışları ifade eden ‘dikey çizgilerden’ çok, durgunluğu kimi zaman da dinginliği ifade eden ‘yatay çizgiler’ üzerinde deneyimler ve değişimler yaşamaktadır. Yatay çizgiler üzerinde, çapraz devinimlerle gerçekleşen bu deneyimler sırasında, İslami aktörler modernliğin nimetleriyle donanımlı hale gelerek Batı’nın aktörleriyle benzeşmekte ve bu benzerliğe katlanamamasını seküler dünyaya meydan okuyarak dillendirmektedir. Örneğin yazara göre, “ kronolojik kurguya tepki olarak ortaya çıkan, modernlikle eşzamanlı yaşanan bir deneyim olarak görülebilecek olan İslamcılığın” (Göle, 1999: 136) kendisinin boyunduruğundan kurtulmak istediği benzerlik onu esir almaktadır. Kendini gösterme biçiminde odak noktasının “kadın” olmasıyla hem gurur duyan hem çelişmekte olan İslam’ın karşı tarafa (Batı’ya) benzemesidir sınırlarını zorlayan. Karşı tarafa yakın ve benzer olmakla çelişkiler içinde yaşayan ve tahammülsüzlüğü artan, sadece İslam değildir. Modernlik anlatısının “eşitlik” idealiyle kendisini kesin çizgilerle ayırdığı İslam’ı bu kadar yakınına getirmesine katlanamayan bir Avrupa da vardır aynı zamanda. Göle, bu durumu “*yakınlık ve eşzamanlılık tecrübesinin yapısal bir biçimde üreyişi*” (Göle, 2010b: 15) olarak ifade eder. Bu yapısal üreyiş sayesinde, daha önce belirtildiği gibi, silinmek istenen unsurların beklenmedik biçimlerle yansımaları hatta bedel ödetmeleri olarak görülmektedir. Nasıl ki, Türkiye’nin modernleşmeyle karşılaşmasında silinmek istenen, yüzleşilmeyen unsur İslam ise ve Türkiye’yi değiştirmeye zorluyorsa, Avrupa tarafından kronolojik kurguya uymadığı gerekçesiyle göz ardı edilen bu unsur, şimdi de Avrupa’yı değiştirmeye zorlamaktadır. “Çünkü çağdaşlık şimdiki zamana ilişkin basit bir kronolojik tecrübe değil, bir tanınma, kabul tecrübesidir” (2010b: 14). Bir başka deyişle, değiştirmekten başka çare kalmadığını gösteren sorgulama sürecinde “*eşzamanlılık*” kavramı, “Batılı olmayan toplumların modernliğin ürünü olduğu kadar modernliği ürettikleri tezi (dir). (...) Eşzamanlılık modernitenin paylaşılan bir olgu olduğuna ancak farklı konumlarda ve farklı biçimlerde yansıma bulduğuna ya da yeniden şekil bulduğuna işaret eder” (Göle, 1999: 136). Eşzamanlılık, Batı’yla aynı gerçeklikleri yaşayarak bugüne gelindiğinin bir ifadesi değildir. Ancak, beraberinde getirdiği “*yakınlaşma*” ve “*iç içe giriş*”le aynı gerçekliğin içinde beraber yaşandığını, yaşamak zorunda olunduğunu ifade eder görünmektedir.

### 2.1.2.2. “Kamusal Alan”: Karşılaşma Yeri

Yakınlaşma ve benzerliğin “iç içe giriş”lerle şekil almasını açıklamadan önce, yukarıda belirtilen tarafların karşılaştığı mekân olan “*kamusal alan*”ın ele alınması gerekmektedir. Bu gereklilik, “*karşılaşmalar*”, karşılaşmada tarafların “*farklılıklar*”ı, farklılıkların “*yakınlık ve benzeşikliği*” ve bundan duyulan hoşnutsuzluk ve tahammülsüzlüğün kendini kamusal alanda göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu görünüm betimlenebildikçe, “*iç içe girişler*” açıklanabilecektir.

Sennett, “kamusal bir coğrafya”nın oluşum şartını, insanların kişisel ortamına belli bir mesafe almasıyla, birbirlerine kim olduklarını ispat etme derdinde olmamalarını sağlayacak davranış kalıpları edinmeleriyle açıklar (Sennett, 2002: 76). Bu da *kamusal alan*’ın tanımsızlığını, bir başka deyişle *kamusal alan*’a bakılan merceğe “nötr” bir yaklaşım geliştirebilme yetisini gerçekleştirebilecek bir bağlamla mümkündür. İlgili bağlam, kamusal alanı “devlet”le özdeşleştiren bakış açısını aşmayı göze alabilecek deneyimi yaşamış, “ulus-ötesi” yaklaşımla bakmaya hazır bir anlayışı içermelidir.

Göle için, “somut bir anlamda, görselliğin öne çıktığı bir dramının cereyan ettiği bir sahne gibi belir[diğini]” (Göle, 2010b: 28) ifade ettiği “*kamusal alan*” kavramının, belli söylemlerin boyunduruğu altında olup olmadığı merkezi bir önem taşımaktadır.

Gerek “*Eski Avrupa*” ile “*Öteki Avrupa*”nın karşılaşması, gerek Türk modernleşme tarihinde gelenek ile modernliğin karşılaşması, gerek İslamcılığın kendi içerisindeki çelişkilerinin belirmesi ölçeklerinde, kamusal alanın neyi ifade ettiğini görmek için bazen tarihsel bağlamın dışına çıkabilmek gerekmektedir. Bu beceri, psikolojideki savunma mekanizmalarının gerçekten işe yaraması için sadece “bir anlık” gerçeklerden uzaklaşarak gösterilebilmelidir. Çünkü bu süreç içerisinde gerçekler ancak realitenin “bir an” dışına çıkılarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirme sağlıklı yapılabilirse, Göle’nin belirttiği, “bakış açısına” dayatılan paradigmlar elimine edilebilir gibi görünmektedir.

Örneğin, Türk modernleşme tarihinde “*kamusal alan*”a bakıldığı zaman 1920’lerden üniversitelerde örtünme eylemlerinin başladığı 1980’li yıllara kadar *kamusal alan*’daki belli başlı görünüm, onun tam olarak ne anlama geldiğini gizleyebilir. Göle, 1980’lere kadar Türk toplumunun *kamusal alan*’ında hâkim olan paradigmanın, kadınların görünürlüğü ve vatandaşlık hakları eksenli olduğunu ve bu nedenle laik seçkinlerin gözetiminde tutulduğunu ifade etmektedir. Batı Avrupa’da liberal burjuva ideolojisinin temelinde şekillenen *kamusal alan*, Türk modernleşmesinde

otoriter devlet modernizminin belirleniminde olmuştur (Göle, 2000: 22). Yazarın, “Türkiye’deki beklenmedik değişiklikler ve yakınlaşmalar üzerine ışık tutmak” olarak (Göle, 2013:136), eserine de ismini veren “*Melez Desenler*” kavramı, “*kamusal alan*”ın dönüştürücü gücüne işaret eder. Bu kavramla, “*kamusal alan*”a bakılan merceğin içeriğindeki değişimleri gözler önüne serer. 1983’te üniversitelerde başlayan örtünme olaylarının, Türkiye’nin “*kamusal alan*”ında belli başlı görünümlere nasıl büründüğünü açıklar. İslami hareketin yarattığı bu yüzlerin “yeni” olma özelliğini yazar şu sözleriyle belirtir:

*“Bunlar yeni yüzler. Bunun yeni olduğunu anlayamadık. Müslüman denildiğinde hep var olan bir kategori düşünülür. İslami hareket olarak baktığınızda yeni bir kentli, okumuş, girişimci, farklı sermaye sahibi kesimler çıkıyor ortaya. Bunlar zaten melez. Hem modern hem Müslüman; bir sentez oluşuyor ve bu sentez kamusal alana çıkıyor”* (2013: 125).

İslam’ın kamusallaşması süreciyle kamusal alanda görünüme çıkan bu aktörlerin “*melez*” olmasının sebebi, arasına mesafe koymayı hedeflediği “modernlik” ile iç içe olması, “saflıklarını yitirmeleri” (2013: 136), kendileri ve insanlarla olan iletişimlerine dair modernliğin argümanlarını kullanmaya bir başka deyişle onlarla yakınlaşmaya, benzeşmeye muhtaç olmalarıdır. Göle bunu şöyle ifade etmektedir:

*“Eskinin sadece dini simgelerinin yerine herhangi bir orta sınıfa benzeyen ama tesettür gibi küçük farkları olan, tatil fikrine çok önem veren, restorana gittiğinde Osmanlılığı da arayan bir orta sınıf görüyoruz. Örneğin jimnastik salonlarına inançlı hanımlar da gelmeye başladı. Çünkü onların da ihtiyacı var. Halbuki dini bir anlayışın çok farklı bir tarzı yarattığını söylüyorduk. (...) İslami kesim modernlikle bir alışverişin kendileri için mümkün olmadığını ya da istenmediğini düşünüyordu ama pratikte gerçekleşiyordu bu alışveriş. Bizim işimiz sadece isteklere göre toplumu tanımlamak değil, olanları, pratikleri gözlemlemek. Gözlemlediğimiz böyle bir sınıf çıktı, İslamcı seçkinler çıktı, hatta başarıyla, şöhretle tanışan İslami kesimler arasında ikinci eş tartışması çıktı. Bu ikinci bayanlar daha genç, daha okumuş daha açık olduğu için imam nikâhı ya da İslami gerekçeler çerçevesindeki açıklamalar yetersiz kaldı. Yani aile içi, kadın-erkek ilişkileri konusunda da modern dünyanın problemleriyle benzeşmeler ortaya çıkmaya başladı”* (2013: 154).

Bu benzeşmeler, belli söylemlerin belli kesimlerin tahakkümünden çıktığının göstergeleridir. Göle, söylemlerin ait olduğu ideolojilerin boyunduruğundan çıkmalarını, bir zamanlar sol söylemle adeta özdeşleşmiş onun resmi dili olan, “feminizm”in, sol ideolojinin elinden çıkıp İslamcı aktörler tarafından sahiplenilmesiyle örnekendirir (Göle, 2008b: 17). Feminizmin sol ideolojinin tekelinden çıkmasının çarpıcı bir örneğini Göle’nin İslamcı hareketle birlikte hem Türk modernleşmesinin

kendisiyle hem de İslamcı aktörlerin kendileriyle ve modernlikle “*paradoks*” temelli bir çözümlemesini yaptığı “Modern Mahrem” adlı eserinde görmek mümkündür. Yazar, bu eserinde İslamcı aktörlerle yaptığı “aktif katılımlı gözlem” yöntemiyle taramasında, İslamcı aktörlerin kendileriyle ve birbirleriyle yaşadığı çelişkileri ortaya çıkarmaktadır. İslamcı kadının toplumsal pratikleri, cinsler arası örgütlenmeyi dönüştürmekte; İslami söylemin sınırları, örtünen kadının toplumsal pratikleri karşısında “esnekleşmek” zorunluluğunu hissetmektedir. Çünkü İslami söylem bu “esnekliği” kazanamazsa, örtünen kadının gündelik pratikleri içerisinde çözülecektir. İslamcı kadının toplumsal pratikleri, mesleki kimliğe sahip olma istekleri, üstelik bunu örtünen gövdeleriyle talep etmeleri, İslami Söylem’i esnek olmaya zorlamaktadır. “Kemalizm’in kadınlar için oluşturduğu ‘fırsat alanı’ nı kullanan İslamcı kadınlar, kamusal yaşama katıldıkça İslami yasakları delmekte, “mahrem” alandaki kadın erkek ilişkilerini alt üst etmektedirler” (Göle, 2010a: 181-182). Araştırma sürecinde, örtünen İslamcı kadının toplumsal pratiğinin İslami söylemi tabi tuttuğu sınıma, İslami söylemin “cinsiyet ve kimlik” tanımlarında sarsıntıya neden olmuştur” (2010a: 41). Çünkü İslamcı kadının toplumsal pratikleri, İslami söylemde yasaklanan unsurları içerir hale gelmiştir. Bu unsurlardan biri, kadının kendisine orada kalması buyrulan “mahrem” alandan çıkmasıdır. Kadın İslami söylemin kendisine verdiği “zevcelik”, “annelik” ve “militan” rollerinden sıyrılarak “bireyselleşme istemi”ni dile getirmektedir. Araştırmanın başında annelik ve zevcelik rolünü oynamak uğruna meslek sahibi olmayı düşünmeyen kadınlar, Siyasal İslam’ın kendilerine verdiği “militan”lık göreviyle birlikte kamu sahnesinde görünürlük kazanmaya başlamışlar, “Neden meslek sahibi olmayacaklarını” sorgulamaya başlamışlar, “bireysel kimlik” kazanmışlardır. Yazar, araştırma sürecinde araştırmaya katılan İslamcı kadınların, önce “Çalışmak olmaz”, sonra “Çalışmak şart değil”, en sonunda da “Neden Çalışmayayım?” diyen kadınların çalışmaya ilişkin tutum değişimlerini analiz etmiş, bu tutum değişimlerini incelemede “grup tartışmalarını özdeşünümselliği artırdığı ölçüde kullanacağını” belirtmiştir. Yazar, araştırma süreci boyunca grup tartışmalarına üç kez müdahalede bulunmuş, üç müdahale de aktörlerin kadının görünürlüğü ve mahremiyeti adına sahip oldukları düşüncelerdeki paradoksları fark etmeleri bakımından etkili olmuştur. Bu arada paradoksal bir biçimde, kadınların görünürlük kazanmasını kolaylaştıran ve buna meşruiyet kazandıran unsur, örtünen gövdeleridir (2010a: 177).<sup>13</sup> Erkeğin “bakış”larından sakınmak için örtündüğünü

<sup>13</sup> Göle, örtünmenin görünmeyi meşrulaştırmasına ilişkin paradoksu, göçmen Müslüman kadınlar için de

savunan kadın, örtünme kararında “erkeğin önceliğini” kendisi pek fark etmese de açığa vurmakta, ancak toplumsal hayata katılma konusunda erkeğin önceliğini reddetmekte, örtünme hariç, kadının mahrem alana kapatılmasını buyuran bütün hükümlerin, erkeklerin hâkimiyetini pekiştiren ve erkekler tarafından icat edilen hükümler olduğunu söyleyerek erkek egemenliğine meydan okumaktadır.

İslamcı aktörlerin kendileriyle, birbirleriyle ve modernlikle yaşadığı bu çelişkiler, kamusal alanın İslam’ın kamusal alandaki görünümünün dönüşümünü betimler görünmektedir. Anneannelerinin, babaannelerinin, annelerinin *kamusal alan*’a hâkim olan “Cumhuriyet Projesi”nin (Göle, 2013: 125) bakış açısında rahatsız edici olmayan başörtülerinden köklü bir şekilde ayrılarak, “türban” adı verilen örtünme biçimleriyle hâkim bakış açısına meydan okuyarak tartışmalar başlatan, rahatsızlık veren İslamcı kadınlar, kamusal alanı hem *dönüştürmekte*, hem de karşı çıktıkları modernliğin argümanlarıyla benzeşerek *dönüşmektedirler*. Göle’ye göre, İslamcı aktörler bitmek bilmeyen bu “melezlenme süreciyle” –ki bu kavram kamusal alana çıkmayı mümkün kılan olaydır- (2013: 178), hem kendilerinin hem de kamusal alanın sınırlarını sorgulamakta, kamusal alana dayatılan bakış açılarını ortaya çıkarmaktadırlar. Böylelikle, görünüme çıkan bu yeni yüzler, 1980 öncesi hâkim kamusal alan paradigmasının belirginlik kazanmasını ve bununla birlikte çözülüşünü, kamusal alana ilişkin yeni içeriklerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Bu süreçte, kamusal alanın tahakkümü altına alan bakış açıları gün yüzüne çıkmakta, kamusal alanın sınırları sınanmaktadır. Göle, Kemalist medeniyet projesiyle “kendisini Türk kolektif süperegosunda hissettirmeye başlamış” olan görünümlerin kadın ve erkeğin aynı mekânı paylaşmasını teşvik ederek kadının görünürlüğünü ön plana çıkaran bir manzara sunduğunu şöyle vurgulamaktadır:

*“Kadınların kentsel mekânda görünmeleri ve “tecrit” sınırlarını aşıp erkeklerle bir arada toplumsal yaşama katılmaları; karı koca beraber gezmelere gitmeler, baloların tertip edilmesi, akşamüstü gidilen pasta salonları, ata binme, vb. “ecnebi” âdetler itibar görmekte, Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki yenilik cereyanlarını oluşturmaktaydı. “Medeni-iptidai”, “ilerici-gerici” davranış biçimlerinin sürekli tasnifleri yapılmaya çalışılıyordu. Alaturka, yani Türkvari alışkanlıklar “iptidai”, “gerici” tasnifine girmekte; toplumsal statü, ayrıcalık sahibi olabilmek için ise “medenî yaşam tarzına” uygun yaşamak gerekmekteydi” (Göle, 2010a: 92).*

---

ifade eder: “Göçmen Müslüman kadınlar örtülüdür, ama kamusal olarak görünür haldedirler (daha doğrusu, tam da örtülü oldukları anda görünür hale gelirler). (Nilüfer Göle, **Sanat, İslam ve Kamusal Kültür: Viyana’da ‘Türk Lokumu’**, **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, İstanbul, 2012, s. 124).

Kemalizm projesinin, modernizmin “eşitlik” ve “laiklik” ilkelerinden ilham alarak Türk toplumunun tasavvur içeriğine eklediği bu görünüm; başlangıçta tartışmalara yol açmış, giderek toplumsal tasavvur dağarcığında hep içinde yer almışçasına doğal görünmeye başlamıştır. Kadının topluma karışmasının, erkeklerle aynı toplumsal mekânlarda yer almasının şekil verdiği *kamusal alan*’a bakılan mercek, Kemalizm medeniyet projesiyle özdeşleştirilmiştir. 1983 tarihinde başlayan üniversitelerdeki örtünme olayları, Türk toplumunun Kemalizm’le özdeş tutulan kamusal alanında büyük tartışmalara neden olan görünümlere sahne olmuştur. “Türban” adı verilen örtünme biçimiyle okuyan, sosyal hayata ve iş hayatına katılımı talep eden, kadınların kamusal alanda görünümlerinin artmasıyla Türk toplumunun belleğine yerleşmesi zaman almıştır. Yazar, kamusal alana Kemalizm merceğiyle bakan paradigmanın, örtünen kadınların kamusal alana girme taleplerinden duyduğu rahatsızlığı, toplumsal pratiklerin modernliğe ilişkin üst anlatılara itirazına bir örnekle açıklık getirir. Yazara göre, “Biz anneannelerimizin başörtüsüne bir şey demiyoruz çünkü bu gerçekten bir iman meselesidir. Biz onları seviyoruz ama genç kızların örtüsü aslında bir simgedir. Bunun samimiyetle bir ilgisi yoktur” sözü modernliğin kurucu ütopyasını desteklemektedir. Bu ifadelerin modernlikle uzlaşım boyutunu, anneannelerin örtüsünün kamusal alanda görünmemesinden dolayı kamusal alanda herhangi bir talepte bulunmamaları oluşturmaktadır. Ona göre, anneannelerin örtüsü, bu bakımdan modernliğin kitabına uygundur. Ancak eğitilmiş İslamcı kadınlar, bu anlamda modernliğin kitabına ters düşmektedir. Çünkü İslamcı kadınlar, anneannelerden farklı olarak modernliğin donanımlarından (eğitim, kentleşme gibi) yararlanarak, kamusal alana çıkmakta ve “modernliğin kurallarıyla işleyen mekânlara” girerek dini görünür kılmaktadırlar. Modernliğe ait mekânlarda, modernliğin gereği olarak geleneklerinden bağımsızlaşan laik aktörler (bu örnekte anneanneler) modernliğin kurucu ütopyasına ya da Göle’nin ifadesiyle “modernliğin kitabına” uygun davranırlar (Göle, 2013: 172). Ancak İslamcı kadınlar, hem kamusal alana çıkmalarıyla hem de kamusal alandaki görünümlerini başörtüleriyle belirginleştirmekle modernliğin mekânlarında rahatsızlık yaratırlar.

Yazara göre, Türk modernleşme tarihinde başörtüsü talepleri, var olan kamusal alanın sınırlarını ortaya çıkarmış ve kamusal alanı sabit bir tanım üzerinden konuşmanın geçiciliğine vurguyu artırmıştır (2013: 168, 172). Çünkü “türban” hareketi, bir başka deyişle İslam’ın kamusallaşması “*kamusal alan*”ın dönüştürücü gücüne işaret

etmektedir. Söz konusu dönüştürücü güç, *kamusal alan*'ın sabit bir tanımını barındıran “devlet”e aitmiş gibi görünen kamusal alana karşıt olan, ama yine de kamu tarafından kabul görmek isteyen unsurların, karşı oldukları görüşle harmanlanma sürecinin kaçınılmazlığından kaynaklanmaktadır. Yazar, kaçınılmaz olan bu süreci ilgili unsurun “kendi iradesi dışında dinamikler oluşturması”yla (2013: 124) açıklar. Bu süreçte kamusal alanın özelliklerinden ikisi belirginleşir: “Açıklık ve toplayıcılık” (2013: 125). Örneğin Göle’ye göre, karşıt olduğunu ileri sürdüğü modernlikle özdeşleşen Kemalizm’in damgasını vurduğu *kamusal alan*’a katılmayı talep eden İslami hareket, kamusal alanın belirgin özelliği olan “açıklık” ve “toplayıcılık” sayesinde daha fazla insanı, davalarını dinlemeye çağırırken, bir yandan da bu insanların birbirinden ne kadar farklı olduklarını hesaba katarak sınırlar çizmek zorunda kalmıştır. Böylelikle Göle, bu durumun İslami hareketin siyasal tarafının kaybedildiğini ve radikalliğin yumuşadığını gösterdiğini vurgulamıştır (2013: 125). Bu yumuşama sayesinde İslamcı ya da melez aktörler, karşı oldukları modernliğin argümanlarını kullanarak, hem devlet’in hegemonyası altında olan kamusal alanın sınırlarını zorlamışlar hem de kendi içlerindeki çatışmaların ortaya çıkmasıyla kendi sınırlarını esnetmek zorunda kalmışlardır. Nitekim bu esneklik sonucu ortaya çıkan paradokslardan biri olan, “başörtülü okumuş kadının” (Göle, 2010a: 132) kamusal alanda görünümünün artması, “devlet’le özdeşleştirilen kamusal alan” bakış açısının çözülmesine yol açmıştır.

“*Kamusal alan*”a yöneltilen bakış açısına, “*Eski Avrupa*”yla “*Öteki Avrupa*”nın karşılaşması ölçeğinde bakıldığında, “*Eski Avrupa*”nın tahammül edemediği durumun, “*Öteki Avrupa*”nın kamusal alanda bu denli görünüme çıkması olduğu görülür. Farklılığa bakış açısının İslam’la Avrupa’nın buluşma sürecinde ele alındığı kısımda belirtildiği gibi, adeta modernlikle özdeş hale gelen, eşitlik ve özgürlüğün savunucusu Avrupa’nın kamusal alanında iyice belirginleşen İslam karşısında sınırlarını gözetmekte zorlandığı görülmektedir. Eşitlik, özgürlük gibi ilkelerin, İslam unsuruna uyarlanmasının sonuçları karşısında Eski Avrupa’nın acizliği, Batı’nın yerel dokusunu göz ardı ettiğini göstermektedir. “*Eski Avrupa*”yı rahatsız eden belli başlı konular, türban, terörist saldırılar, Türkiye’nin Avrupa Birliği adaylığı konularıdır. Aydınlanma Çağı’nın, Reform’un, Rönesans’ın, ihtilallerin içinden çıkan “*Eski Avrupa*”, “ilerleme” idealini dışsallaştırmadığından, kendisini özdeşleştirdiği “eşitlik ve özgürlük” ideallerini kendilerine uyarlayan İslamcı aktörlerin kamusal alanda belirginleşen görünümünü

sindirmekte zorluk çekmiştir. Ancak kamusal alanda beliren ve artan bu görünüm, *“Eski Avrupa”*’yı *“kamusal alan”*’a bakış açısını sorgulamaya zorlar.

*“Öteki Avrupa”*’nın kamusal alanda görünümüne dair bir betimleme yapılacak olursa, Göle, 11 Eylül’deki terörist saldırılarla İslam’ın (Batılı olmayanın), Batı *“kamusal alan”*’ının dağarcığını nasıl dönüştürdüğünü şöyle izah eder:

*“11 Eylül’deki terörist saldırılara gelinceye dek, küreselleşme literatüründe İslam hiç yer almıyordu. Ama o günden beri sadece baş göstermekle kalmıyor, aynı zamanda merkezi bir yer işgal ediyor”* (Göle, 2010b: 82-83).

*“Her ne olursa olsun İslam 11 Eylül 2001’deki terörist eylemlerden bu yana, dünya kamusal sahnesinin en önüne itilmiştir. O zamana dek İslam olgusuna karşı göreceli bir umarsızlık içindeki Amerikan kamusal alanı içinde de boy gösterdi İslam. Örneğin ABD Başkanı George W. Bush’u bir camiye ziyareti sırasında görebildik veya CNN ve El-Cezire’nin haber alışverişinde bulunduklarını ve başka ulusal alanlarda yayımlanmış makalelerin çevirisi vesilesiyle ortak alanlara yönelebildiklerini keşfettik”* (Göle, 2010b: 83-84).

Yazara göre, *“Eski Avrupa”*’yı rahatsız eden, *“kamusal alan”*’ın tanımının sorgulanmasına yol açan konulardan biri de, Fransa’daki türban tartışmasıdır. Bu tartışma Fransa’daki göç olayına dair kamusal alandaki algıyı da değiştirmiştir. Göçmen kategorisi kamusal alandaki görünümünü, 1960’larda *“göçmen işçi”*, daha sonra Kuzey Afrikalı göçmen ana-babadan Fransa’da doğmuş genç için kullanılan *beur* (burada yine *“göçmen işçi”* kavramı baskındır), en sonunda da *“türbanlı kızlar”* algısına bırakarak göçmenlere dişi ve dini bir özellik kazandırmıştır. Fransa’da göçlerin sonucu olarak belirginleşen İslam, önce *foulard* (eşarp), daha sonra dinsel boyutunu vurgulamak için *voile* (peçe) diye adlandırılan İslami örtünmeyle 1987’deki Creil olayından sonra ülkenin siyasal yaşamında merkezi bir yer edinir. Liseli kız öğrencilerin, İslami örtünme talepleri karşısına türban yasağını getiren Fransa, bu yasağı getirirken ironik bir biçimde türban meselesini Fransız siyasal ve kamusal yaşamına da getirir. Sarkozy’nin girişiyle, Fransız İslam İnancı Konseyi’nin kurulması, cami temsilcilerinin kurumsallaştırılmasıyla İslam dininin kurumsal temsilinin kabulü ve bir Fransa İslam’ı kurulması çabaları Fransa’nın laiklik tarihinde bir dönüm noktası olur. Yazara göre, alaycı bir bakışla, Fransa’da kadın figürünü İslam ve türban sorunu öne çıkarmıştır. Bir başka deyişle, başlangıçta (1905’lerden itibaren) demokrasiyle gerilim yaşamasına gerek olacak önemli bir gerilimle karşılaşmayan Fransa, savunduğu cinsiyetler arası eşitlik ve laiklik ilkelerini ciddiye almaya, kendi topraklarında İslamcılık ile karşılaşmasından sonra başlar. Bu durum Fransa’da *“laiklik”* ve *“eşitlik”*



temelinde gelişen anlayışın, daha çok siyasi bir proje olarak algılandığına işaret etmektedir (2010b: 111, 113-115, 118-120; 2010j: 146). Peki, bütün bunlar neden “*kamusal alan*”a bakılan merceğe ya da “*kamusal alan*”ın tanımına gönderme yapmaktadır?

Göle’ye göre bütün bunlar, “*Eski Avrupa*”nın karşılaşmak istemediği “*Öteki Avrupa*”yı gözler önüne sererek, “*Eski Avrupa*”yı onunla özdeşleşen “*kamusal alan*”tanımına dair algıyı kırmaya zorlamaktadır. Yazar, “*kamusal alanı*” belirgin söylemlerle özdeşleştirmeye yönelik bakış açısının çözümlenmesi için, *kamusal alanı* “*toplumsal tahayyül*” olarak ele almak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, *kamusal alanı* bu bağlamda ele almak, hem modernliğin evrensel ilkelerinin güzergâhlarını hem de tikel anlamlandırma dünyalarının şekillendirdiği pratiklerin belirlenmesini sağlar (Göle, 2012: 91-94). Göle son çalışması olan *İslam ihtilaflarına odaklı, “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar”* adlı eserinde, araştırma çizgisini “*kamusal alan*”ın “*toplumsal tahayyül*” olarak incelenmesinin doğuracağı alternatifler üzerinde yürütür. Beliren *İslam ihtilaflarıyla* adeta marjinal, rahatsız edici hatta korku yayan olarak sunulan Müslümanların “*sıradan*” bir vatandaş olma gerekliliğini dile getirerek, “*kamusal alan*”a alternatif tanımın içine “*sıradan*” kavramını yerleştirir. Yazar, Hannah Arendt’in, *kamusal yaşamda* varlıklarını ve tikelliklerini gösterme cesaretiyle açıkladığı “*vatandaş olma*” şartını *kamusal alan* yaklaşımında esas almaktadır. Saldırganlığın değil (Göle, 2015: 102-103), sıradanlığın kazandığı (2015: 102-103) bir “*kamusal alan*”<sup>14</sup> kavramını izlek edinmektedir. Göle’ye göre, “*sıradan Müslüman*” nosyonu, bütünüyle toplumsal yaşama katılmayı ve *İslamcı* bir militanlık gerektirmeden *İslami* habitusa aktif biçimde kendini adamayı gerektirmelidir. Oysa “*şeriat nosyonu*”, *kamusal yaşam* bu türden bir katılım olanağını sağlamaz. Bu nedenle yazar, “*şeriat nosyonu*” yerine “*sıradan Müslüman*” nosyonunu tercih etmektedir (2015: 72). Yazarın son çalışmasının odak noktası olan “*sıradan vatandaş*” misyonunun gerekliliği, Fransa’nın “*Fransa İslam’ı kurma*” (Göle, 2010b: 146) çabaları örneğinde olduğu gibi,

<sup>14</sup> Yazar “*Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*” adlı araştırmasında, saha araştırmasına dâhil ettiği tartışma gruplarına “*Deneyisel Kamusal Alan*” adını vermiştir. Göle’nin araştırmacılar tarafından oluşturulduğunu belirttiği grupların, “*sıradan Müslüman*” nosyonuna paralel olarak kendi çoğulluklarını temsil edebilmesine öncelik tanınmaktadır. Yani katılımcıların diğerleriyle etkileşime girebilmeleri için çoğul aidiyetlerini inkâr etmemeleri gerekmektedir. Bir başka deyişle, yazar alternatif *kamusal alan* ihtimallerinin açığa çıkmasında, “*farklılık*” olarak görülen aktörlerin hem aidiyetlerini saklamamalarını hem de “*karşıt*” denilebilecek görüşlere sahip aktörlerle iletişime geçmelerini, isteklerini dile getirmelerini, pasif konumdan aktif konuma geçmelerini gözetmektedir. Böylece yaşanan gerçeğe başka türlü bakabilme ihtimali doğmaktadır (Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, İstanbul, 2015, s. 81-84).

İslam'ın milliyetsizleştirerek denetim altına alınmasının, bilinçli bir şekilde İslam'ı tanıma çabalarının sonucu, onun kabullenilmesine yol açmasında görülebilmektedir. Bu durum, *kamusal alan*'ın daha önce sözü edilen “açıklık” ve “toplayıcılık” özelliklerinden kaynaklanır. Hem kapsayıcı olmak, hem de sınırlar çizmek bir anlamda, kapsarken sınırlar belirleme sürecinde, “*Öteki Avrupa*”nın manzarasına dair ipuçları şöyle belirir: Dinlerini ebeveynlerinin, geldikleri toprakların egemenliğinden bağımsız olarak yaşamak isteyen, Fransız toplumuna aidiyetlerini öne çıkaran, bunu yaparken de dinsel yanlarını geliştiren İslamcı aktörlerin içinde barındığı bir Avrupa (2010b: 120-121). Artık kamusal İslam'ı tanımak zorunda kalan, bu zorunluluk içerisinde ona Fransız kimliğini kazandırmak isterken istemeden de olsa, “*kamusal alan*”a “uluslar üstü” bir nitelik kazandıran, kendini dönüştürmek zorunda olan “*Eski Avrupa*” söz konusudur.

Göle, Türkiye ile Fransa arasındaki benzerliğin, her iki ülkenin kamusal alanı özdeş tuttıkları anlam bakımından olduğunu belirtir. Ona göre, her iki ülkede de, Cumhuriyetçi laiklik ile İslam kamusunun karşı karşıya gelmesi, (Göle, 2012: 85) “cumhuriyet ile İslam arasındaki sorunlu ilişkiyi ortaya çıkarmıştır (2010b: 112, 118). Ona göre, iki ülke arasındaki temel benzerlikleri karşılaştırırken sorulması gereken soru, “neyin kamusal alan olarak tanımlandığı”dır (2010b: 146). “Fransa ile Türkiye’de cumhuriyet ile laiklik arasında gözlemlenen eklemleme” *kamusal alan*’a daha önceden verilen anlamın sınırlarını açığa çıkarmaya yardımcı olur (2010b: 115). Göle bu durumu, modernliğin yurttaşlık kabulüne dayanarak açıklamaktadır. Modernliğin yurttaşlık çizgisinin, “dinselliği özel alanla sınırlanmış laik bir yurttaşlık” olduğunu ifade eden Göle, çizginin doğrusallığını belirleyen şartların bireyin sekülerleşmesine göre oluştuğunu söyler. Modernliğin yurttaşlık çizgisini doğrusal olmaktan çıkaran, dinsel kimliğini belirgin kılan “dinsel aktör[ün], hele İslami aktörün [bu çizgide] yeri olmadığını belirtir (Göle, 2013: 149). İslam'ın modernliğin doğrusallığını bozan bir unsur olarak görülmesi sadece Müslüman ülkeler bağlamında yer alan bir konu değildir.

11 Eylül saldırıları, Fransa’daki türban tartışmaları, Türkiye’nin Avrupa Birliği adaylığı gibi konular, “İslam'ın artık sadece Müslüman ülkelere özgü bir mesele olmadığını, başka bağlamlarda da yer bulduğunu, cumhuriyetle çatıştığını ve Fransız laikliğini ve feminizmini de etkilediğini göstermektedir” (Göle, 2010b: 118). Gerek Türk modernleşme tarihinde İslam'ın modernlikle gerek “*Eski Avrupa*”nın “*Öteki Avrupa*”yla karşılaşmasında “*kamusal alandaki*” görünümünün sunduğu manzara

İslam'ın belirleyiciliğini göstermektedir. Bir yandan Cumhuriyetçi bakış açısına büründürülmeye çalışılan İslam, diğer yandan da tanınmakta ve kabullenilmektedir. Bu noktada, *kamusal alan*'a bakış açısı Cumhuriyetçi-laik çerçevede sabitlendiği için demokrasiden ödün verilmiştir. Göle bu durumu “*laiklik adına demokrasiden verilen ödün*” olarak niteler (Göle, 2008b: 21). Ona göre, İslamcılık hareketi, kamusal alanın sınırların yoklanmasına, bu alanın önkabullerinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Bu ön kabuller, kamusal alanın *yazılı olmayan* Cumhuriyetçi laik yasalarıdır. Söz konusu cumhuriyetçi laik yasaların sorgulanması, *kamusal alan*'ın dağarcığının zenginleştirilmesi gerektiği anlamına gelir. Bu zenginlik, “*kamusal alan*” ile “*farklılık*” arasındaki ilişkinin *içselleştirilmesinden çok dışsallaştırılması için özerk bir kamusal alan*'a ihtiyaç olduğunu gösterir. Sadece İslamcılık'ın değil, yeni toplumsal sorunların ifade edilebilmesi için cumhuriyetçi laik bakış açısına göre biçimlenmiş “*kamusal alan*”a karşı demokrasiye cevap veren bir kamusal alan gerekmektedir (Göle, 2010b: 123). “*Kamu'yu Cumhuriyet'in dışına çıkarabilmek*” (2010b: 154) kamusal alanın taşıdığı, taşıması gereken paradoksu gözler önüne sermektedir. Cumhuriyetçi laik çizgideki *kamusal alan*'a karşı çıkan İslamcılık, “*karşıt kamusal alan*” olarak kendi alternatif kamusal alanlarını kurarken laik Cumhuriyetçi kamusal alana da katılır. Bunun sonucunda kamusal alan, hem *birlikteliği* hem de *çatışmayı* ortaya koyar (Göle, 2013: 177). Böylelikle karşı olduğu kamusal alan çerçevesine siner.

“Kamu'yu Cumhuriyet'in dışına çıkarabilmek” için *kamusal alan*'ın taşıdığı birliktelik ve çatışma paradoksunun farkına varmak, yazarın da başlıca ilgi alanı olduğunu belirttiği *egemenlik ilişkilerinin sorgulanmasını* gerektirir. O, sözü edilen analizin gerekliliğini şöyle dile getirir: “Benim ilgimi çeken, egemenlik ilişkilerini bizim gözümüzde doğallaştıran, onları bize görünmez kılan düşünce kalıplarını, kalıplarından çıkarmak” (Göle, 2013: 170). *Kamusal alan*'a *hâkim değerlerin* hep varmış gibi görünmesine yol açan *bakış açılarını çözümlemek, farklı olanı yok saymamak*, farklılıklar arasında *köprüler kurmaktır*. *Kamusal alan*'ı farklılıkları bir arada barındıracak, ortak bir alan olarak tanımlamaktır. Göle'ye göre kamusal alan, hem farklı kalıp hem de bir arada nasıl yaşanacağı sorusuna bir cevap verecek niteliğe sahiptir (2013: 147-148,165-166). Yazar, bu anlamda, özel alanla kamusal alan arasındaki eklemlenmede “*cinsiyet*” sorununa merkezi bir önem atfeder. Ona göre, “İslamcı hareket ve feministlerin hareketi çağımızda, özel ve kamusal alanların değerlerini ve sınırlarını farklı, hatta zıt yollardan yeniden tanımlamaya çalışan iki

büyük harekettir” (Göle, 2010b: 140). *Kamusal alan*’a giren farklılıklar, Göle’nin “*iç içe giriş*” olarak adlandırdığı, “bedende, bellekte ve mekânda kendini gösteren kavga süreci”nde *kamusal alan*’ın “irade dışı” kendini dönüştürme vasfına dayanarak hem *kamusal alan*’ı dönüştürürler, hem de *kamusal alan* içinde dönüştürler.

Batı ve Batılı olmayan İslam *kamusal* alanda karşılaşır. Bu karşılaşmada ikisi de birbirlerini dönüştürürler. Bu dönüşüm, “*kamusal alan*”ın da iradesi dışında dönüşümüne sebep olur. *Kamusal alan*’ın nötr bir alan olmadığını ortaya koyar. *Kamusal alan*’a bakılan mercek paylaşıldıkça, her birinin sahiplendiği söylemlerin kendi tekellerinden çıkıp el değiştirdiğini, hatta dolaşıma girdiğini, artık her iki tarafın da benzeşen sorunları üzerine konuşması gerektiğini gösterir. Yazara göre, artık “*kamusal alan*” paradigması “uluslarüstü” bir nitelik kazanmalıdır.

### 2.1.2.3. “İç İçe Giriş” ve “Paradokslar”

*Kamusal alan*, “*iç içe giriş*”lerin somutlaştığı yerdir. “*İç içe giriş*”ler ise, paradoksların ve melezlenmelerin bir tür senfonisini sunar. Bu senfoniye “*geleneksizlik*” kavramı şeflik eder. Bir başka deyişle, paradoksların ve melezlenmelerin kaynağı “*geleneksizlik*”tir. “*Geleneksizlik*”, Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramına giden güzergâhı belirleyen dört temel kavramından ikincisidir<sup>15</sup>. “*Geleneksizlik*”, modernizmi ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal bağlamda yer almayan, modernizmin doğasında barınmayan unsurdur; modernlikle karşılaşan Batı-dışı toplumların modernliği alımlama süreçlerinde gelenek ile modernlik arasındaki köprüsüzlüğü ifade eder. “*Geleneksizlik*” hem modernlikle karşılaşan Türk toplumunun geleneksel unsuru içindeki İslami dokunun hem de Türk tasavvur dünyasına giriş aşamasında olan Kemalist medeniyet projesinin, modernleşme sürecinde başvurduğu yöntemlerden biridir. Göle’ye göre, gerek modernliğe karşıt olarak ortaya çıkan İslamcılık gerek modernliği bağrına basan Kemalist medeniyet projesi modernliğe olan tavırlarında “*geleneksizliği*” bir başka deyişle “*köprüsüzlüğü*” seçmişlerdir.

Çalışmanın bu başlığında değinilecek olan, “*Geleneksizlik Kavramı*” ve “*Zayıf Tarihsellik Kavramı*” başlıklarında detaylandırılacak olan köprüsüzlük, bazen paradoksal bir biçimde kendini gösterir. Paradoks, klasik bir ifadeyle, doğruluğu ya da yanlışlığı ispat edilemeyen önermeleri içerir. Paradoksları varsayımlarının içeriğine

<sup>15</sup> “*Batı-dışı modernlik*” kavramına giden güzergâhı belirleyen dört temel kavramdan ilki olan “*eşzamanlı modernlik*” kavramı 2.1.2.1. nolu “*Eşzamanlı Modernlik*” Kavramı başlığında belirtilmişti.

göre değerlendirmek mümkündür. “Farzedelim ki” denildiği zaman bir akıl yürütme hakkına sahip olunduğu düşünülür. Paradoksu paradoks yapan, bu hakka sahip olunmasının doğal olmasıdır. Bu nedenle paradoks kaçınılmazdır. Göle’ye göre önemli olan, Batı ve İslam’ın, gelenek ve modernliğin, “*Eski Avrupa*” ve “*Öteki Avrupa*”nın karşılaşması sonucu ortaya çıkan paradoksların doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışmak değildir. Önemli olan, gündelik hayatta görünüm kazanarak somutlaşan melezlenmelerin varlığını kabul etmek ve anlam dünyasını çözümlemeye çalışmaktır.

Yazar, “*iç içe giriş*” kavramıyla; “iki ayrı sistem arasındaki bir buluşmadan değil, temas bölgelerinde yaşanan bir karşılaşmadan” (Göle, 2010b: 35) bahsettiğini ifade eder. Temas bölgelerinde yaşanan bu karşılaşma, “bedende, bellekte ve mekânda kendini gösteren bir kavga süreci” ile (2010b:38) belirginlik kazanır. Bu kavga süreci, kendini kamusal alanda “inkâr, çatışma, hatta şiddet içeriğinde” (Göle, 2010b: 49) bile gösterir. Bu içeriklere yön veren, her iki tarafın da aktörlerinin benzeştiklerini gösteren “*paradokslar*”dır.

Göle, “Modern Mahrem” adlı eserinde, gerek Batı’yla karşılaşan Türkiye’nin geleneği içerisinde yer alan İslami unsurun modernlikle karşılaşmasının, gerekse Kemalizm medeniyet projesinin modernlikle karşılaşmasının sonucu olarak ortaya çıkan paradoksları açıklar. Yazarın eseri, “Modern Mahrem”, adını bu paradokslardan alır. Yazar, bu paradoksları “İslam’ın siyasallaşması-kadının bireyselleşmesi, İslami ütopya ile kadının kişisel stratejileri ve sahicilik arayışı ile yerli modernlik” arasındaki paradokslar olarak belirtir (Göle, 2010a: 42). Yazarın sözünü ettiği bu paradokslar, “İslamcılığın Paradoksları” ve “Türk Modernleşmesinin Paradoksları” başlıkları altında açıklanacaktır.

#### **2.1.2.3.1. İslamcılığın Paradoksları**

Türk geleneği içerisinde yer alan, İslami unsurun modernlikle karşılaşmasında İslam’ın aldığı görünüm ve taşıdığı paradokslar “İslamcı kadın” da somutlaşır. Bu durum, modernizmle karşılaşan, İslami unsuru göz ardı eden Kemalist kadın örneği için de geçerlidir. Bu nedenle bütün karşılaşmalarda, yazarın ifadesiyle “mihenk taşı kadındır” (2010a: 49-50, 57-58, 73,75-76, 91, 114-115, 170). “*İç içe giriş*”ler, yani “bedende, bellekte ve mekânda kendini gösteren bir kavga süreci” kendini en çok “kadın”ın bedeninde ve konumunda göstermiştir (Göle, 2010b: 38). Göle’nin ifade ettiği üzere, Türk modernleşme sürecinde “kadın”ın örtüsünden arınarak, kamusal alana

çıkması, Kemalizm'in karşıtı olarak gördüğü İslami dokunun çözülmesi "olmazsa olmaz" bir şart iken, kadının dişiliğinin, mahrem alandan çıkmasının toplumsal düzen için tehlike olarak görüldüğü İslamcılık'ta kadının örtünmesi temel direktir. Yazar, "örtünme" şartının İslamcılık için önemini şöyle ifade etmektedir: "(...) örtünme sorununun İslamcı hareketlerde ikincil bir mesele olmadığını savunmakla kalmayıp, aslında bu sorunun İslamcılar'ın kendilerini tanımlamalarında ve Batı'ya ilişkin zımni eleştirilerinde cinsiyet sorununun merkeziliğine ışık tuttuğunu öne sürüyorum" (Göle, 2010a: 15-16). Böylelikle, "kadının örtünmesine, Batıcılar'ın gözünde "asrîleşmenin" önünde bir engel, İslamcılar'ın gözünde ise "yozlaşmanın" önünde bir set olarak önem atfedilmektedir" (2010a: 75). Ancak, İslami dokuda temel direk olan "kadının örtünmesi"nin kabulü, kadının mahrem alandan çıkmasını engelleyememiştir. Göle'nin takip eden kısımda açıklanacak olan diğer "paradoks" bahisleri de, kadının mahrem alandan çıkmasıyla belirecektir. İslamcılık da karşıtı olduğunu iddia ettiği modernizmle benzeşerek kadının gittikçe artan görünümüne müsaade etmek durumunda kalacaktır. Bu nedenle; paradoksal bir biçimde, Kemalist medeniyet projesinde "Batı medeniyeti ile özdeş tutulmuş modern değerlere vücut vermesi gibi, özel-mahrem alan ile dış-kamusal alan arasındaki sınırların yeniden çizilmesi, kadının görünürlüğü ile mümkün olması gibi İslamcılık'da da İslam'ın kamusallaşması, *kamusal alan*'ın sınırlarını yoklaması, kadının kamusal alandaki görünürlüğüyle mümkün olmuştur (2010g: 170). İslamcı kadının artan görünümü, hem Siyasal İslam'ın hem de Kültürel İslam'ın paradokslarının ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur.

#### **2.1.2.3.1.1. "İslam'ın Siyasallaşması-Kadının Bireyselleşmesi" Paradoksu ve "Geleneksizlik" Kavramı**

Göle, İslamcılık'la modernizmin karşılaşmasındaki belli başlı paradoksu, "okumuş bir kadının örtünmesi başlıbaşına bir paradokstur" (2010a: 132) sözüyle ifade eder. Ona göre, bu paradoks birçok "*iç içe giriş*"i, birçok tanımsızlığı barındırır: En başta ilerici-gerici, aydın-cahil zıtlıkları birbirine karışır. Bu karışımda, "*iç içe giriş*"lerde, okumuş örtünen kadının, modernizmin aynı zamanda Kemalist medeniyet projesinin temel ilkelerinden üçü olan "laiklik, eşitlik ve bireycilik"nin nimetlerinden yararlanmaları yatar. Bir diğer ilke olan "itiraf", üç ilkenin kamusal alana karışmak için kullanıla kullanıla sindirilmesiyle dile gelecektir.

Göle, “Bugünkü başı kapalı kadın, özel alana tıkılmış geçmişteki kadınlarla kıyaslandığında hem sofı hem kamusaldır” sözüyle “iç içe girişler”in ve ortaya çıkan “paradoksların”, yalnızca “İslamcı kadın” ve “örtülü kadın” zıtlıklarında belirmediğini, “seküler-kamusal”, “geleneksel-sofı” arasındaki sınırların da ortadan kalktığını ifade eder (Göle, 2012: 57-58). Türk geleneği içerisinde yer alan, İslami dokunun karşıtı olduğu modernlikle karşılaşmasının sonucu beliren paradokslar, melezlenmelerin ifadesi bir başka deyişle, “iç içe girişler”in ifadesi, “örtünen kadın” ve “eğitimli kadın” kavramları arasındadır. *Örtünen eğitimli kadın*, kamusal alanda görünüm kazanarak bireyselleşir. Hem geleneksel kadınla hem de kendisine buyrulan “militan” kadınla çatışarak “örtünen” ve “eğitimli” kadın kategorilerinin “iç içe girişini” temsil eder. Göle buna şöyle vurgu yapar:

*“Eğitimli alt ve orta sınıf kadınları “gerçek” İslam’ı bildiklerini iddia ederek kendilerini geleneksel, eğitimsiz kadınlardan ayırmaktadırlar; bu genç İslamcı kadınlar en başta gelenekleri ve dini kendi ailevi yaşamlarında sürdüren ve bilgi ya da uygulama konusunda herhangi bir talepte bulunmayan annelerinin modelini reddederler. Paradoksal bir şekilde, yeni edinilmiş sınıfsal statülerini ve toplumsal tanınırlıklarını laik eğitime borçlu olan örtülü öğrenciler kendilerini aynı zamanda İslamcı bilgi ve siyaset talebiyle güçlendirirler. Örtülü öğrenciler, İslamcılığın yeni kadın aktörleri olarak dinsel ve laik olmak üzere iki ayrı kaynağın “sembolik sermayelerini” istekli bir şekilde edinmektedirler” (2010a: 16-17).*

İslamcı kadının geleneksel kadınla en büyük ayrışması “mahrem” alandan çıkması olur: “Zihinlere yerleşmiş kaderine boyun eğen, pasif, yumuşak başlı, itaatkâr, geleneksel müslüman kadın imgesi, evinin kapalı kişisel dünyasından çıkarak kolektif kitlesel hareketlere karışan, aktif, talepkâr, hatta militan olan İslamcı kadınlar tarafından kırılmaktadır” (2010a: 115). Geleneksel kadınla bu ayrımlaşma durumunu Göle, “geleneksizlik” olarak ifade eder. “Geleneksizlik” kavramı, onun “Batı-dışı modernlik” kavramının unsurlarından birini oluşturur. Bu öge, İslamcılığın kendi içerisinde Siyasal İslam’la yerel İslam arasındaki köprülerin yakılmasını ifade etmektedir. Geleneksel kadına ters düşerek, eğitimleriyle kamusal alanda aktifleşen kadınlar, “bireysel” bir kimlik kazanırlar ve kurucu ütopyayı (“Asr-ı Saadet” mitini) toplumsal pratikleriyle sınayarak, kurucu ütopyanın sınırlarını zorlarlar. Göle, İslamcı kadının Siyasal İslam’ın sınırlarını yoklarken açığa çıkardığı paradoksu, Siyasal İslam’ın bir yandan kadının bireyselliğini sınırlarken diğer taraftan kadının siyasi kimliğini öne çıkarması olarak açıklar. Siyasal İslam tarafından hem görünmesine müsaade edilen hem de görünümü sınırlandırılan İslamcı kadın, laik eğitimin sunduğu fırsatları değerlendirerek

bireyselliğini ve görünümünü artırmaktadır. Üstelik Siyasal İslam, paradoksal bir biçimde, kadınların bireyselleşmeme ve görünmeme buyruğundan çıkmalarına; kadınlara, köşe yazarlığı, gazetecilik, siyasi parti üyeliği ve aktivizmi, çok satan roman yazarlığı ve film yönetmenliği gibi mesleklerle fırsatlar sunarak katkıda bulunmuştur. Bu katkı, İslamcılığın dilinden beslenen seçkin bir İslamcı kadın kadrosunun doğmasına neden olmuştur. Böylelikle Göle, “İslamın siyasallaşması” ve “kadının bireyselleşmesi” paradoksunun beklenmeyen sonuçlarını “kamusal ve profesyonel görünürlükleriyle bir kere güçlenen kadınların gizliden gizliye bireyselleşmeleri” olarak ifade etmektedir. Diğer yandan, İslamcı kadınların bireyselleşme isteminin etkilerini de açıklar: “Müslüman erkeklerin “sahte korumacılıklarını” eleştiren örtülü müslüman kadınlar, “kişilik edinmek”, yani “kendilerine ait bir yaşama sahip olmak” haklarını talep ederek, İslamcı cinsiyet ve kimlik tanımlamalarında bir sarsıntıya neden olurlar” (2010a: 40-41). Çalışmanın “*Kamusal Alan: Karşılaşma Yeri*” başlığı altında, Göle’nin eğitimli örtülü kadınlarla yaptığı “aktif yönelimli gözlem” çalışmasında, araştırmaya katılan İslamcı kadınların, “çalışması” konusunda fikirleri vurgulanmıştı. İlgili kısımda, önce “Çalışmak olmaz”, sonra “Çalışmak şart değil”, en sonunda da “Neden Çalışmayayım?” diyen kadınların çalışmaya ilişkin tutum değişimlerinden bahsedilmişti. Benzer bir bireyselleşme istemi de, “araştırma grubuna tartışmacı olarak örtülü eşiyile birlikte davet edilen siyasal İslamcı söylemin en önemli temsilcilerinden biri”nin (2010a: 154) eşiyile diyalogunda ortaya çıkmaktadır. Kadını savunan bu erkek aktöre göre, kadının çalışması bir hak değildir. Şöyle ki, İslamcı erkek aktör, eğitimin kadın ve erkek için bir farz olduğunu düşünmektedir. Ama “çalışma” konusuna gelince durum farklıdır. Kadın doğası ve asli görevleri (zevcelik ve annelik) gereği çalışmamalıdır. Göle, bu kişinin ifadesini şöyle aktarmaktadır: “Analık vasfını gölgeleyebilecek herhangi bir davranış veya tavır içerisine giremez. Çünkü bu bir çevre kirlenmesi olayıdır, yani insanın kendi doğal dengesinin dışında bir yabancılaşma olayı, doğaya yabancılaşma olayıdır” (2010a: 155). Erkek aktör, Siyasal İslam’ın kadın tanımıyla birebir örtüşen bir tiplere ortaya koymaktadır: Mahrem alanda eş ve anne, kamusal alanda militan kadın (2010a: 155). Kadın için, İslami söylemde bunlardan başka sahip olacağı bir konum ve yerine getirmesi gereken bir rol yoktur.

Ancak araştırmaya katılan kadınlar, erkeklerin de iyi ve sorumlu bir eş ve baba olmasını talep ederler. Erkeklerin de “ideal” olmasını isterler. Onlara göre, erkekler de ev ve çocukların sorumluluklarını alma konusunda kadına yardımcı olmalıdırlar.



Göle'nin aktarımlarından birinde, İslamcı bir kadın, erkekten yardım beklentisine ilişkin olarak; çocuk bakımının kadının eğitimi için engel olmadığını, ancak zorlaştırdığını, bunun için de çocuk bakımının erkek için de bir zorunluluk olması gerektiğini dile getirmektedir (2010a: 155). Kadının sözü edilen beklentisiyle, araştırmanın bu safhasında, Göle'nin ortaya çıkarmaya çalıştığı *özdüşünümsellik* (aktörlerin farkındalığının artması) süreci başlar. Bu süreçte, İslamcı kadınlarla İslamcı erkekler arasındaki çatışmaya, erkek aktör tarafından İslami ütopya (Asr-ı Saadet dönemine) başvurulmasıyla çözüm bulunmaya çalışılır. Erkek aktör, İslami bir düzene geçildiğinde, devlet zaten dinin yükümlülüklerini, zorunluluklarını örgütlediği için kadının erkeğe ilişkin beklentilerini tartışmaya gerek kalmayacağını vurgular. Örneğin, çocuğa süt annesi bulmak, İslami düzende kadına çocuk bakımı konusunda yardımcı olan etkinliklerden biridir (2010a: 156). Araştırmacının “mütevazı” olarak betimlediği müdahalesine kadar bu çözüm işe yarar gibi gözükür (2010a: 157). Araştırmacının müdahalesiyle araştırmaya bireylerin özdüşünümselliği artar. Araştırmacı, konuşmacının eşine çocuklarla yaşamını nasıl düzenlediğini sorar ve yazarın deyişiyle “ütopyanın büyü bozulur”. Göle'nin aktarımına göre, kadın, eşinin çok yoğun olması nedeniyle evle ilgili bütün sorumlulukların kendisinde olduğunu ve bu nedenle sosyal hayatının olmadığını söyler. Yazarın görüşmesine katılabilmek için bile, çok plan yaptığını belirttiikten sonra, sosyal hayatının olması isteğini dile getirir (2010a: 156-157). Yazar, bu müdahale sonucunda, İslamcı kadının monotonluktan kurtulma talebiyle, özdüşünümselliğin arttığını şu ifadelerle destekler: “Bu müdahale sonucunda toplumsal yaşama katılma arzusu özgür bir biçimde ifade edilebilir hale geldi ve kadınların annelik görevlerinin birincilliğini hatırlatan ideolojik tavır zayıfladı.” (2010a: 157).

Ancak görünen o ki, ütopyanın büyü hala etkisini sürdürmektedir. Bu süreçte erkek konuşmacının İslami ütopyanın gerçekleştirilmesi gerektiğini söylediği sözler, İslamcı kadınlar tarafından benimsenir. Bu benimseyişin gerekçesi de, kadının tam günlük çalışmasının, özgürlüğünü kısıtlayan unsur olarak görülmesidir.

İslamcı erkek konuşmacıya göre, İslami devrim gerçekleşirse artık bu konular tartışılmayacaktır. Çünkü İslami düzende, kadına ev sorumlulukları ve özellikle çocuk bakımı konusunda yardımcı olacak vakıf gibi pek çok örgütlenme olacaktır, bu nedenle de kadın sosyal faaliyetlere katılabilecektir (Göle, 2010a: 157-158). Sonuç olarak, milletvekilinin eşinin yaşam pratikleri, milletvekilinin (erkek aktörün) İslami

söyleminin sınırlarını sorgulamakta ve zorlamaktadır. Bu sorgulama sonucunda, İslamcı kadının kamusal alanda yer alma isteği belirginlik kazanmıştır. Bu belirgin istek, kadın konuşmacının (milletvekilinin eşinin) hoşnutsuzluklarını da dile getirmesine vesile olur: “Ben mesela milletvekili olmasına karşıyım.....beyin. O zaman çocuklar başlıyor. “Anne nerde baba” diye sormaya. Babayı göremiyor ki çocuk”. Bu durumda, erkek konuşmacı “İslamcı erkeğin gizli tedirginliğini” ifade eden bir söz söyler: “Bizim hanıma, bu gidişle feminist olacaksın diyorum, o da hakaret gibi telakki ediyor” (Göle, 2010a: 158). *Feminizmin hakaret olarak algılanması* ya da böyle algılandığının iddia edilmesi, İslamcı erkeğin İslamcı kadınlar arasındaki anlamlandırma sisteminin farklılığına vurgu yapar.

Kadına verilen bu kolektif kimlik, bir ögeyi hem geçiştirmeye çalışmakta, hem de ona engel olamamaktadır: “Kadının bireyselleşmesini”. İslami söylemin kolektif kimliğe sahip kadını, her ne kadar kimliğinden memnun gibi görünse de, gündelik hayatta karşılaştığı sorunlarla, bu kadın (belki de fark etmeden), İslami söylemi bir imtihana tabi tutar. Böylelikle İslami söylem, bu sınava cevapları, yazarın araştırmasındaki erkeklerin Asr-ı Saadet ütopyasıyla örtüşür. İslami söylemin aldığı tavır, Göle’nin araştırmasında kadınların bireyselleşme gündemlerini dizginlemek için, “Çalışma isteklerinizi erteleyin, İslam özüne uygun olarak uygulanana dek erteleyin. Zaten erkeklerle eşit olduğunuz için bu ütopya gerçekleştiğinde çalışmanıza gerek kalmayacak. Yani hiç çalışmayacaksınız” halini alır.

Ancak yazarın araştırma çizgisinde de görüleceği üzere, İslami ütopya zaman zaman bu dizginleri elinde tutamaz. Araştırmanın bu safhasında da görüleceği üzere İslami söylemin dizginleyemediği unsur, İslamcı kadının “mahrem” alan ve “kamusal” alan arasındaki yaşadığı “çelişki” ve bu çelişki sonucunda kadının “bireyselleşme” isteğidir.

Göle’nin aktardığı tartışmaların hazır ideolojik kalıpları kırdığına dair örnekler, araştırmaya katılan kadınların eğitim yapmanın doğrudan dinle bir ilişkisi olmadığını, kişisel bir ihtiyaca yönelik olduğuna ilişkin çıkarımlarla dile getirir. İslamcı kızlar, eğitimin dinle doğrudan ilişkisizliğini, okumanın insan olmanın gereği olduğuna, Müslüman olmasalar da okumak isteyebilecekleri vurgusuyla dile getirirler. Okumanın dinle doğrudan bağlantısızlığına ilişkin bir başka cevap da, “Okuyan kadın çalışmalıdır” çizgisindedir. Bu çizgide yer alan cevap, tıp fakültesinde okuyan bir kız öğrencinin kararlı çıkışında görülebilir. Kız öğrencinin karşı çıkışı, okumanın sırf tebliğ için

oluşunadır. Kişinin çevresine faydalı oluşunu belirleyen tek ölçüt, tebliğ değil, mesleğini yapmaktır (2010a: 152-153). Kadının “çalışma isteğinin” belirginleşmesinin gözlemlendiği bu araştırmada, kız öğrencilerin cevaplarındaki yönelim, kadının çalışmasının kişisel bir tercih olduğu vurgusuna kayar. Sözü edilen vurgu, kadının çalışma isteğiyle İslami söylemin sınırlarının yoklanmasını ifade eder:

*“İslam yoruma açıktır. Bir hanım annelik vazifesinin asıl olduğunu, her şeyden önce geldiğini düşünebilir. Bu kadın için en güzel şey çocuklarıyla ilgilenmesi ve evde oturmasıdır. İslam’dan bunu anlayabilir. Ben de İslam’a bakıyorum ve diyorum ki madem ki İslam kadınların da sosyal hayata, ekonomik hayata katılımı olan bir din ve açık bir şekilde bunları yasaklamadığına göre –bakın tavsiye edilmiştir demiyorum, yasaklanmamıştır- o halde ben okuyacağım...” (Göle, 2010a:154).*

İslami ütopya, İslamcı kadınların mahrem alandan çıkıp kamusal alanda görünürlük kazanmalarıyla birlikte, “İslamcı söylemin yoruma açık” olduğu çizgisine kayar. İslamcı kadınlar tarafından İslami söylemin sınırları sorgulanmaya başlamıştır. Yukarıdaki cevapta geçen “Kadının çalışması tavsiye edilmiştir demiyorum, yasaklanmamıştır, diyorum.” ifadesi görünüme çıkan İslamcı kadınların pratiklerinin, İslami söylemin sınırlarını sorguladığını, bu sorgulamayı da çalışmak istemi için yaptığına işaret etmektedir.<sup>16</sup> Yazar İslamcı kadının bireyselleşmesinin, feminist kadın ve örtülü kadın karşıtlığının bozulmasını ya da paradoksunu, “İslamcı kadın” ve “ataerkil yapı” arasındaki ayrışmayı gündeme getirmesini göçmen Müslüman kadınlar üzerinde de gözlemler. Ona göre, ev ve vatan gibi geleneksel sınırları aşan göçmen Müslüman kadınlar seküler kamu mekânlarına girerek örtünün mekânsal ihlali gerçekleştirirler. Söz konusu ihlal hem geleneksel İslam temsillerinin hem de seküler feminist söylemlerinin sınırlarında gerçekleşmektedir (Göle, 2012: 125).<sup>17</sup>

İslamcı kadının İslami söylemi gündelik yaşamdaki pratikleriyle yeniden yorumlaması, kadın-erkek çatışmasını beraberinde getirir. Aktörler, inançlarıyla

<sup>16</sup> Şematize edilen unsurların “iç içe geçişine” dair örnekler, Göle’nin “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” eserinde yer almaktadır. “Modern iş kadını” ile “sofu bir kadın” şemalarının “iç içe geçiş” örneği olarak, Cezayir asıllı kalabalık bir aile kızı olan, tahsil yapmış, Cenevre’de yaşayan Salima, ilgili eserde ayrıntılı olarak anlatılmıştır (Nilüfer Göle, **Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar**, İstanbul, 2015, s. 71-72). Bir başka örnek olan, 2009 yılında açılışı yapılan, çağdaş sanat ile geleneksel sanatın, sofulukla laikliğin “iç içe giriş” sembolü olan, tasarımının Zeynep Fadılhoğlu’na ait olmasıyla dikkatleri üzerine çeken Şakirin Camii’ne ait ayrıntılar da bu eserde yer almaktadır (2015: 110-112).

<sup>17</sup> Göle’nin bireyselleşen göçmen İslamcı kadının hem İslam hem de Batı sınırlarında gerçekleştirdiği ihlalin, Avrupa kamusal alanında aldığı biçimi ve yarattığı gerilimi, Olaf Metzel tarafından yapılan “Türk Lokumu” heykeli üzerinde somutlaştırır (Nilüfer Göle, **“Sanat, İslam ve Kamusal Kültür: Viyana’da ‘Türk Lokumu’”, Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, 2012, s. 118-125)

pratikleri arasındaki dengeye ilişkin “yeni” açıklama biçimleri bulma gereğini duyarlar. İslamcı kadın *bireyselleşerek* İslam’ın kolektif kadın *kimliğinden* sapar.

#### 2.1.2.3.1.2. “Kültürel İslam”ın Paradoksları

Türkiye’de 1983 yılında üniversitelerde başlayan örtünme eylemleri İslam’ın “siyasal” niteliğiyle gündeme oturur. “Siyasal İslam” özelliği, Türkiye’de irtica tehlikesini gündeme getirmiştir. Göle’ye göre, Kemalizm’in tepeden inme, *yukarıdan aşağıya* başlattığı medeniyet projesi gibi, Siyasal İslam da sil baştan, *yukarıdan aşağıya* bir dönüşüm sürecini ilke edinir. Dört halife devrini ifade eden Asr-ı Saadet dönemine dönüşü savunan, bir başka deyişle yücelttiği, özendiği bir geçmişi olan Siyasal İslam, bu altın çağ, dönüş için var olanı yadsıyan diğer ideolojiler gibi çözümü İslami bir devrimde bulur. İslam Devleti’nin kurulmasıyla topyekün bir değişimin gerçekleşmesi beklentisi içinde olan Siyasal İslam’ın, olacağını iddia ettiği bu devrimden önce karşısında kendini “mazlum, mağdur” olarak gördüğü “düşmanı” vardır. Düşmanı, eleştirisini yapmaktan çok karşıtı olarak gördüğü modernizmdir. Buna karşı sil baştan, kurucu ütopyanın gerçekleştiği bir düzeni getirmeyi ilke edinir.

Siyasal İslam’ın yanı sıra, Siyasal İslam’ın bağrından kopup kopmadığı çok iyi anlaşılamayan “Kültürel İslam” vardır. Siyasal İslam’ın aksine karşı cemaatler oluşturarak, topyekün bir değişim yerine, K. Popper’in deyimiyle “*adım adım mühendislik*”<sup>18</sup> amaçlayarak aşağıdan yukarıya değişimi savunan, “siyaset” karşısına “din”i, devlet karşısına “birey”i koyan “Kültürel İslam” vardır. “Kültürel İslam” anlayışı, iktidarı ele geçirerek Asr-ı Saadet dönemini ifade eden Altın Çağ’ı yaşatacağını ileri süren, bu nedenle de yüzü hep “geçmiş”e dönük olan, “geçmiş”i canlandırmaya çalışan “Siyasal İslam”ın aksine, “*bugün*”e bakarak İslam’ın farklılığını “*bugün*”de ortaya koymaya çalışır. “Siyasal İslam”ın ihmal ettiği bireylerin anlam dünyasını yeni bir “İslami farkındalık” geliştirerek zenginleştirmeyi amaçlar (Göle, 2010a: 148-149). Ancak *tabandan bir dönüşümü* hedefleyerek, bireylerin anlam

<sup>18</sup> Popper’in “parça parça reform”, “adım adım reform” (piecemeal social engineering) anlamında kullandığı terim, toplumda topyekün bir değişimi öngören estetikçilik ve köktencilik anlayışlarına karşı kullanılan bir alternatiftir. Kurucu düşünce de denilebilecek ütopya en ideal olanı gösterme yolunda bir meşale işlevi görmekle birlikte, idealize edilene doğru sürece yayılan bir uygulamanın gözardı edilmesi, “sil baştan” bir tutumun izlenmesi (Popper buna Platon’un ‘tuval temizleme’ deyimini örnek verir); aklın bir kenara itilmesine, mucize beklenmesine, “karizmanın” ön plana çıkarılmasına yol açmaktadır. Popper bu türden bir uygulamanın ortaya çıkaracağı manzarayı şöyle tasvir eder: “Yeryüzünü cennet yapmak yolundaki en iyi niyetleri bile, ancak dünyayı cehenneme – yalnız, insanın hemcinsleri için hazırlayabileceği bir cehenneme- çevirmeyi başarabilir (Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları (Cilt I-Platon)*, İstanbul, 2000, s.154-163).

dünyasında “özgün bir İslam”ı yeşertmeye çalışan “Kültürel İslam” bu amacını pratiğe dönüştürmek isterken paradoks ve açmaz zenginliği sergiler. Çünkü “Kültürel İslam” bunu yaparken modernizmin argümanlarını ele almakta, incelemekte, karşıtı olduğu modernlik ile arasındaki mesafenin sınırlarını esnetmek zorunda kalmaktadır. Kültürel İslam “Hem kurtarılmak istenen İslam”ı, hem de kurtarılmak istenen Batı’yı tanımlamaya çalış[ırken] paradoksal bir biçimde, hem İslami dünya görüşünün özgüllüğünü savunmakta, hem de Batı modernizmine en çok atıfta bulunan taraf olmaktadır (2010a: 147, 148). “Kültürel İslam”, Aydınlanma felsefesini besleyen akıl ve bilimin İslam’ın doğasında olduğunu, İslam’ın Aydınlanma felsefesinin dayanakları öncüsündeki gelişmeleri desteklediğini öne sürerek, “pozitivizmin ‘sadık ve gönüllü hizmetkârları’ olduklarını gösterir (2010a: 147). Modernliğe bağımlılığı bu denli açığa çıkmış olan “Kültürel İslam”, önemli bir açmazla karşılaşır.

Güç bir iş olan modernizmin “eleştirisi”nin zorluğu, İslamcı kadının “bireyselleşme” taleplerinde belirginleşir. “Geleneksel İslam”la ve modernizmle mücadele eden “Kültürel İslam” bu mücadelesinde, İslamcı kadının artan “bireyselleşme” istemini ve kamusal alanda görünümünü nasıl hizaya getireceğini bilemez. “İslamcı projeye sadakati”yle (Göle, 2010a: 150) değerlendirilmek istenen kadının “militan” rollerinden sıyrılma çabaları hoşgörüyle karşılanamamaktadır. “İslam’ın Siyasallaşması-Kadının Bireyselleşmesi” başlığında görüldüğü gibi, İslamcı kadının analık, zevcelik ve militan rollerinin sınırlarının esneme durumu ve İslamcı erkeklerin bunu hizaya getirme çabaları, Kültürel İslam’ın kadın ve erkek aktörlerinin de yaşadığı bir durum olmaktadır (Göle, 2010a: 165). Batı’nın düşünsel dayanaklarından biri olan Feminizm’i savunan feminist İslamcı kadınlar, Batı’yı takip eden Kültürel İslam’ın yaşadığı paradoksu, kültürel İslam’ın erkek aktörlerinin yüzüne vurarak kendilerinin içine düştükleri paradoksların anlaşılabilirliğini dile getirirler. Göle, açığa çıkan paradoksları İslamcı kadın aktörün şu ifadeleriyle aktarır:

“(…) Müslüman kesim Batı’da oluşturulmuş alternatif hareketlerden faydalanyor, onlara koşut bir söylem geliştiriyor, Popper’lere Kuhn’lara atıflar yapabiliyorken, bizim örneğin bir Betty Friedan’a atıf yapmamıza neden tahammül edilemiyor” (2010a: 165).

Göle, Türk toplumunun “toplumsal muhayyilesi”ne sinen, kamusal alanda görünümü artan, analık, zevcelik ve militan rollerinden sıyrılan, Batı’nın bağlamının beslediği feminizm söylemini sahiplenen, “başörtülü okumuş kadın” paradoksuna değinmektedir. Bu paradoksun, “İslam ve siyaset, gelenek ve modernizm, din ve

dünyevilik, inanç ve akılcı pozitivism arasındaki gerilimleri sorgulayarak, İslam-Batı arasındaki karşıtlığı yeni bir düşünsel dinamiğe oturtan” “Kültürel İslam”ın içinde barındırdığı açmazların sonucu olduğunu vurgulamaktadır (Göle, 2010b: 147). Karşıt kavramların birbirine akmasını sonucu paradokslarla ortaya çıkan belirsizlikler, hem İslamcı aktörlerin hem de laik aktörlerin zihinlerini kurcalamaya devam edecektir.

#### **2.1.2.3.2. Türk Modernleşmesinin Paradoksları**

Çalışmanın “İç İçe Giriş” ve *Paradokslar*” başlığı altında da sözü edildiği gibi, modernizmi ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal bağlamda yer almayan, modernizmin doğasında barınmayan unsuru ifade eden “*geleneksizlik*” kavramı, bu noktada yeniden bahsedilmesi gereken önemli bir kavramdır. Burada, modernlikle karşılaşan Batı-dışı toplumların modernliği alımlama süreçlerinde, gelenek ile modernlik arasındaki *köprülerin yakıldığını* betimlemesi, vurgulanması gereken önemli bir durumdur. “*Geleneksizlik*”, hem modernlikle karşılaşan Türk toplumunun geleneksel unsuru içindeki İslami dokunun hem de Türk toplumunun tasavvur dünyasına giriş aşamasında olan Kemalist medeniyet projesinin başvurduğu yöntemlerden biridir. Gerek modernliğe karşıt olarak ortaya çıkan İslamcılık gerek modernliği bağrına basan Kemalist medeniyet projesi, modernliğe olan tavırlarında “*geleneksizliği*” bir başka deyişle “*köprüsüzlüğü*” seçmişlerdir.

Modernlikle bağlantılarında “var olan”dan değil, “olması gerekenden” hareket eden Türk modernleşme tarihinde uzun süre başat konumda bulunan Cumhuriyet ideolojisi, karşıtı olduğu, Türk toplumunda hâlihazırda bulunan “Osmanlı” ve “İslam” unsurlarına tavırlarını sergilerken İslamcılık gibi birçok paradoksu ve açmazı beraberinde getirmiştir.

##### **2.1.2.3.2.1. Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları**

Göle, Türk modernleşme tarihinde “yok sayılan” öğeler üzerinde yoğunlaşır. Bir yandan da görmezden gelinen ve seçilen unsurların uygulanma sürecini izah eder. Cumhuriyet ideolojisinin paradoksları da bu noktada belirir. Sözü edilen paradoksların ortaya çıkmasını sağlayan koşulları belirgin kılabilmek için, Cumhuriyet ideolojisinin Osmanlı Devleti’yle “yok sayılan” öğelerin yerine “konulan unsurların” uygulanması hususundaki “merkezileşme” çabasındaki benzerliğin bir karşılaştırmasının yapılması gerekmektedir.

Türk modernleşme tarihinde Kemalizm projesinin gerçekleştiği döneme kadar olan süreçte, “merkeziyetçiliği” sağlamanın ve pekiştirmenin başat eğilim olduğu görülür. Osmanlı Devleti, merkezileşmeyi erkenden sağlayan ve bunun için de gerekli unsurlara istediği anlamı yükleyebilecek güce sahiptir. Çalışmanın üçüncü bölümünde daha ayrıntılı ele alınacak olan, Osmanlı Devleti’nin “merkeziyetçiliği” sağlama gayesi, Türkiye Cumhuriyeti’nin miras almakta zorluk çekmediği bir husus olarak göze çarpar. Şevket Pamuk, Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin ortak noktası ve vazgeçilmezi olan “merkeziyetçi eğilimin”, yakın zamana kadar toplumu devletle özdeş görülmesi gibi bir yanılgıya sebep olmasına dikkat çeker. Pamuk bunu şöyle ifade eder: “Osmanlı döneminden günümüze kadar gelen ve Cumhuriyet Türkiye’sinde de tarih yazıcılığına egemen olan anlayışın en büyük yanılgılarından biri toplumu devletle, Osmanlı toplumunun tarihini de Osmanlı Devleti’nin tarihiyle özdeşleştirmek olmuştur. Bu anlayışın kökenleri devletten maaş alan ve olaya da yalnız devlet açısından bakan saray tarihçilerine kadar gitmektedir” (Pamuk, 1999: 35). Merkeziyetçiliği çok erken sağlayan bir ülkede, ferdiyetçi eğilimler oluşmaz. Oluşmuş gibi görünen eğilimler ise yine devleti arkalarına alırlar. Türk tarihinde kırılması hayli zor olan devlet-toplum özdeşliği algısı, “merkeziyetçiliği” sağlamanın “acil” olduğu dönemlerde iyice pekişir.

Gerek Osmanlı Devleti’nde gerek Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde “merkeziyetçilik”, toplumun “içsel” olarak barındırdığı unsurların görmezden gelinmesiyle, unutturulma çabasıyla sağlanmaya çalışılır. Osmanlı Devleti’nde görmezden gelinen bu unsur, “Türk” deyimidir. “Türk” unsurunun Osmanlı Devleti’ndeki konumunu Lewis şöyle ifade etmektedir:

*“Osmanlı Devleti’nde toplumda etnik bir terim olarak ‘Türk’ deyimini de kullanılmaktadır. Bu deyim Anadolu köylerinin kaba ve cahil köylülerini ifade etmek üzere daha küçültücü bir anlamda kullanılır. Hatta Karahanlılar gibi yeni İslamlaşmış bir Türk hanedanı 10. yy da geçmişini unutup, kendisini İran efsanesinde anılan bir adla “Efrasiyab Hanedanı” olarak adlandırmıştır. Bugüne kadar Türk deyimini Putperest, çavuş veya Hristiyan Gagavuzlar gibi Türk aslından, dilinden olsalar bile, Müslüman olmayanlar hakkında hiçbir zaman kullanılmamıştır” (Lewis, 1984: 1,8).*

Nasıl ki Osmanlı Devleti merkeziyetçiliği “Türk” kavramını unutturarak sağlamayı amaç edinmişse, Türkiye Cumhuriyeti Devleti de bu çabayı “Türklüğe” vurgu yaparak gösterir. Daha önce sözü edildiği gibi, İslamcılığın kurucu ütopyası, “Altın Çağ” olarak nitelendirilen dört halife devrini ifade eden Asr-ı Saadet mitiydi.

İslamcılık, bu çağı her şeyin “ideal” olduğu bir dönem olarak nitelendirmekteydi. İslamcılık hareketine göre, kurtuluş “geçmiş”e geri dönmekteydi.

1920’lerden itibaren Türk modernleşme tarihine bakıldığında, “Cumhuriyet ideolojisi”nin dayandığı “Türkçülük” düşüncesinin de bir “Asr- Saadet miti”ne yaslandığı görülmektedir. “Türkçülük” düşüncesinin de yeniden yaşamak ve yaşatmak istediği bir “Altın Çağ” vardır. Bu çağ, Türklerin İslamiyet’i kabul etmeden önceki dönemlerine tekabül etmektedir. Söz konusu “Altın Çağ”, Türklerin “el değmemiş özü”nü (Göle, 2010a: 69) ifade eden İslamiyet’in kabul edilmeden önceki dönemidir. Göle’ye göre, Ziya Gökalp düşüncesinde vücut bulan “Türkçülük” görüşünde Türk kimliği, İslami unsurları silinerek İslamiyet öncesi dönemle özdeşleştirilmiştir. Tıpkı İslami devrimin gerçekleşmesiyle İslamcılığın özlem duyduğu, her şeyin idealize edildiği Asr-ı Saadet dönemini bekleme gibi, “Türkçülük” düşüncesi de böyle bir dönemin özlemini dile getirir. İslamcı erkek aktörlerin, İslamcı feminist kadın aktörlere, *“Çalışma isteklerinizi erteleyin, İslam özüne uygun olarak uygulanana dek erteleyin. Zaten erkeklerle eşit olduğunuz için bu ütopya gerçekleştiğinde çalışmanıza gerek kalmayacak. Yani hiç çalışmayacaksınız.”* dediği bir dönemin varlığı Gökalp’te de söz konusudur. Yazar, Gökalp’in “Türklerin en esaslı şiarı feminizmdir” iddiasını Türklerin İslamiyet öncesi dönemleriyle uygarlığı özdeşleştirecek kadar “ileri gitme” olarak niteler (2010a: 68). Ona göre, Gökalp’in düşüncesinde İslamiyet öncesinde var olan “büyü”, “uygarlık”la özdeştir. *Büyünün hâkim olduğu bu ideal düzende*, kadınla erkek eşittir. Feminizm ve demokrasi Türk kültürünün özünde vardır. Ancak Türklerin İslamiyet’i kabulü ve İslam dinini yanlış yorumlamalarıyla “büyü” etkisini yitirmiş, bir başka deyişle “uygarlık” yitip gitmiştir. Yapılması gereken bu “Altın Çağ”ı yeniden canlandırmaktır. Bunun için de Türk kültüründeki İslami öğelerin ayıklanması gerekir. Türk modernleşmesinde “medeniyet” direkt, Batı’nın üstünlüğünün kabulü anlamına geldiği için, “Türkçülük” düşüncesinde “medeniyet”in İslamiyet öncesi Türk kültüründe zaten var olduğunun iddia edilmesi de Türkleri uygarlığın “kurucuları” olarak gösterilmesine neden olmuştur. Bu düşünceye göre, uygarlığın kurucuları olan Türk toplumunun gelişmesinin önündeki engel, İslami unsurlardır (Göle, 2010a: 62, 69-70, 88-90). İslamcılığın Asr-ı Saadet döneminde olduğu gibi, Türkçülük’ün İslamiyet öncesi döneminde de her şey idealdir ve bu ideal dönem tekrar canlandırılmalıdır.

Göle’ye göre, Gökalp’in düşüncesinde görüldüğü gibi, “uygarlık”ın Türklerin İslamiyet öncesinde var olan “büyü”yle eş tutularak, “medeniliğin” Türklerin özünde



olduğunu iddia etmesi, yani Türkçülük'ün "Asr-ı Saadet" dönemine duyduğu özlemi dile getirmesi ve Kemalizm medeniyet projesiyle bu görüşün benimsenmesi, modernliğin özünde olan "*şimdi*" ve "*bugün*" (Göle, 2002: 21; 2011: 21-22) kavramlarının ihmal edilmesine neden olur.

Yazara göre, "Türk modernleşme sürecinin en görünür olgusu, İslamcı Patrimonyal bir imparatorluktan laik bir ulusal devlete geçilmesidir" (Göle, 2010a: 46). Niyazi Berkes, Göle'nin sözünü ettiği Türk modernleşmesindeki somutluğun Cumhuriyet dönemindeki çağdaşlaşma hareketlerinde görüldüğünü ifade eder. Çünkü Berkes'e göre, bu döneme kadar yapılan yenilikler dinsel geleneklerle bir uzlaşım içindedir. Ancak Cumhuriyet dönemindeki değişim, gelenekle paralel çizgiden sapan bir eylemdir. Berkes emperyalizme karşı yapılmış ulusal bağımsızlıklarından sonra toplumların çizgisinin, ilgili toplumların uygarlıktan ayıran yönlerine kutsallık verme girişimlerine, geçmiş değerlere dönüşe evrildiğini belirtir. Ancak Türk ulusunun bağımsızlık sürecinde "ulus düşüncesi", geleneğe dayanmanın ulusal bağımsızlığı engelleyecek siyasal eğilimler yaratacağı düşünüldüğünden, geleneklerden uzak bir kurguyla düzenlemiştir. Bu nedenle, Berkes için Cumhuriyet dönemindeki değişim "devrimsel" bir nitelik taşımaktadır (Berkes, 2010: 525-527). Geleneklerden uzak bir değişimin benimsenmesi süreci, Atatürk'ün düşüncesiyle Ziya Gökalp'in "harsçılık" ideolojisi arasındaki zıtlıkların belirmesiyle anlaşılabilir.<sup>19</sup> Berkes, ilk başta Ziya Gökalp'in ulusçuluk çerçevesindeki "hars" ve "medeniyet" ayrımının bir süre hayat bulan bir görüş olduğunu, ancak ulusal bağımsızlık sürecinde "hars"ın içinde yer alan dincilik ögesinin, ulusal kurtuluşu ve çağdaşlaşmayı engelleyecek bir unsur olarak görüldüğünü belirtir. Cumhuriyet değişimleri, harsçılık görüşüne aykırı bir eksenle eylemlerini gerçekleştirir. Örneğin; Medeni Kanun, halkın medeni ilişkilerini geleneklere, alışkanlıklara ve din kurallarına uygun olarak düzenlemeyi amaçlamaz. Bu bakımdan Berkes, Cumhuriyet dönemindeki değişimlerin hepsini, Gökalp'in formülünde yer alan "hars" alanında olması gereken, fakat Atatürk'ün "uygarlık"

<sup>19</sup> Berkes söz konusu ayrılığı şöyle ifade eder: "Atatürk'ün başlangıçta din sorununu ele alış Ziya Gökalp'in sosyolojik açısından çok, Tefik Fikret'in temsil ettiği deist din görüşü altında olmuştur. Dinin toplumsal rolü hakkında edindiği bilgiler halk ve askerle olan ampirik gözlemlerine dayanıyordu. Atatürk'ün başlangıç noktası, Meşrutiyet döneminde gördüğümüz, 'İslâm dini akli ve tabii bir dindir' görüşüdür. Bu açıdan bakınca dinin toplumsal rolü konusunda paradokslu bir durum olduğunu gördü: Toplumsal bir felaket karşısında, adı bile olmayan bir toplumu bir ulus çabasının fedakârlıklarına itmede, dayanışma yaratmada, dinin rolü vardı; fakat yine de görüyordu ki, aynı zamanda şeriat ya da tarikat giysisi altında din, ulusal çabayı baltalayan bir güç de olabiliyordu" (Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, 2010, s. 541).

eksenine soktuğu çağdaşlaşmacı değişimler olarak değerlendirir. Böylelikle Cumhuriyet devrimlerinin eksenini, bir kanun gibi görülen Gökalt'ın "hars-medeniyet" formülünün çözülmesine yol açar (2010: 526-529, 531, 547).

Ancak Göle, Berkes'in eylemlerini "devrimci" olarak nitelendirdiği Cumhuriyetçi ideolojinin çelişkilerinin, "Türklüğe" vurgu yaparken alımladığı "modernliğin" ve "medeniliğin" temel ilkelerini gözardı etmesiyle başladığını ifade eder. Modernliğin temel ilkeleri olan "laiklik"<sup>20</sup>, "eşitlik", "bireycilik" ve "itiraf etmek" (Göle, 2010a: 36-38, 76, 175) ilkelerinin uygulanması konusunda tepeden inme bir politika izlenmesi sonucu Türk modernleşmesinde "sil baştan" bir eğilim hüküm sürer. Sonuçta, Türk toplumunda var olan "Osmanlı" ve "İslam" öğeleri yok sayılır.<sup>21</sup> Göle, Türkçülük'ün "Asr-ı Saadet" dönemiyle Türk kültürünün "özgünlüğü"ne vurgu yapıldığını, fakat Cumhuriyet ideolojisinin paradoksal bir biçimde, gözardı ettiği, sildiği "Osmanlı'nın, Şerif Mardin'e yaptığı atıfla, "aşırı batılılaşma" mirasını aynen devraldığını ifade eder. "Yani Kemalist milliyetçilik "Saray'a karşıdır, ancak Saray'ın Batıcılığını sürdürmektedir" (2010a: 88). Göle, Cumhuriyetçi ideolojinin, es geçtiği "Osmanlı" ve "İslam" öğelerinin olmadığı İslamiyet öncesi bir dönemi yücelttiğini şöyle ifade eder: "Bu muhayyel Türk kültürü bir yandan Osmanlıcılığa karşı unutulmuş Türk kimliğini kolektif belleğe yeniden keşfettirmek, diğer yandan Türklerin Batı medeniyetine uyumluluğunu göstermek için kullanılmıştır. İşlevi bir yandan Osmanlıcılığa karşı Türk milletinin varlığını, diğer yandan Batı'ya karşı Türk milletinin medeniyet dairesine dâhil olduğunu ispat etmektir" (2010a: 89). "Medeniyetçilik"le "milliyetçiliği" uzlaştırma çabası, Cumhuriyetçi ideolojiyi Türk kültürünün özgünlüğü arayışından uzaklaştırır.<sup>22</sup> Cumhuriyetçi ideolojinin, "yerel" olandan uzaklaşma

<sup>20</sup> Modernliğin "laiklik" ilkesi Türk modernleşme tarihinde başat bir kavram olarak yer alır. Yazara göre "laiklik" ilkesi Türkiye'nin modernliği alımlama sürecinde aşırıya kaçtığı bir ilkedir. Ona göre, Türk modernleşme tarihinde bir tür "laiklik fazlasından söz etmek mümkündür" (Nilüfer Göle, "**Batı-dışı Modernlik' Kavramı Üzerine**", *Toplum ve Bilim*, İstanbul, 1999, s.138). Göle modernliği alımlama sürecinde "hem Batı'nın dışında hem de fazladan anlamıyla" iktibas edilen unsurların içeriğine "*ekstra modernlik*" adını verir. Ona göre, Türk modernleşmesinde "laiklik olgusu ancak ekstra modernlik kavramıyla anlaşılabilir kılınabilecektir" (1999: 137-138). Yazar Türkiye'deki laiklik fazlası için "laiklik adına demokrasiden ödün verildiği yorumunu yapar. (Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, İstanbul, 2010a, s. 90-91). "*Ekstra modernlik*" kavramı, "*Batı-dışı modernlik*" kavramına giden güzergâhı belirleyen üçüncü kavramdır. Bu kavram, çalışmanın ikinci bölümünün, ikinci kısmı olan "*Mesafe ve Bugün*" başlığında ele alınacaktır.

<sup>21</sup> Göle, Kemalizm'in dört fobisini; şeriatçılık, Kürtçülük, liberalizm ve komünizm olarak ifade eder. Buna bağlı olarak Türk demokrasinin sözü edilen dört korku etrafında dinsel, etnik, etik ve sosyal zeminlerde şekilleneceğini belirtir (Nilüfer Göle, "**Liberal Yanılgı**", **Melez Desenler**, İstanbul, 2008a, s. 52-58).

<sup>22</sup> Göle'ye göre, Türk kültürü modernleşme sürecinde, "Medeniyet'e karşı milli kültürün, yerel kültürün özgünlüğü üzerinde yükselmez. (...) Türk milliyetçiliği milli kültürel eserlerin özgünlüğünden çok,

sürecine, silmek istediği “Osmanlı”dan miras kalan yer yer aşırıya varan “Batılılaşma”yı uygulaması katkıda bulunur.

#### 2.1.2.3.2.2. Laik Kadın Aktörler: “Kemalist Kadın” Paradoksu

İslamcı kadının paradokslarını ele alırken belirtildiği gibi, İslamcı kadının “kamusal alanda” artan görünürlüğü, bunun İslam’ın kurucu ütopyası tarafından meşru görülmesinin sebebinin kadının rollerinin “analık”, “zevcelik” ve “militan” olarak sınırlandırılması dolayısıyla kadının cinsel kimliğinden arındırılması olduğunu görmüştü. Bu durum, Cumhuriyet ideolojisinin paradokslarını taşıyan “Kemalist kadın” için de geçerlidir.

“Kemalist kadın” da cinsel kimliğinden arındırılır. “Kemalist kadın”ın bireyselliği yok sayılır, yaşamına dair hedefler Cumhuriyet ideolojisinin hedefleriyle özdeş tutulur. Kamusal alanda görünümü artan, erkeklerle aynı mekânları paylaşmaları meşru görülen “Kemalist kadın”lar hayatlarının anlamını “*kadınlıklarını unutturmalarıyla*” (Göle, 2010a: 81) bulabileceklerdir. “Vatana hizmet” gibi yüce bir idealin belirlenimi altında kadınlıklarını unutturacaklardır. “Kadınlar annelik rollerinin devamı olan –“muallime hanım”, “hemşirelik” gibi- mesleklerle toplumsal yaşama katılacak, “medeni” yaşama ayak uyduracak, ancak bütün bunları kendi adına, “kendi küçük dünyası” için değil halkına, milletine faydalı olmak için yapacaktır” (2010a: 98). Cumhuriyet ideolojisine göre, kadının özel alandan kamusal alana çıkmasının haklılığının sebebi, onu “dişiliğinin esaretinden kurtarmaktır. (...) Ancak müslüman bir toplumda yol alan Kemalist feminizm, kamusal yaşamda görünürlük kazanan, erkeklerle bir arada bulunan kadınların bir o kadar da iffetli, erişilmez kadınlar olduklarını, yani toplumsal ahlakı tehdit etmediklerini ispatlamak durumundadır” (2010a: 108). Var olduğu toplumsal bağlamın içindeki “İslam” unsurunu yok saymak isteyen Kemalist medeniyet projesi kadının, “*cinsiyetsizleştirilerek bir ölçüde erkek kimliğine büründürülmesi*” (2010a: 109) hususunda paradoksal olarak İslamcılık’la benzer idealleri paylaşmaktadır.<sup>23</sup> “Kemalist kadın, İslamcı kadın”dan “örtüsüyle, beden

---

halkçılık söylemi ile beslenmektedir” (Göle, 2010a: 88). Yazar bu durumu “*zayıf tarihsellik*” (Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, İstanbul, 2010a, s. 27-28, 72-75, 94-95, 171-173) kavramı ile ifade eder. Yazara özgü olan bu kavram ikinci bölümün, ikinci kısmı olan “*Mesafe ve Bugün*” başlığında ele alınacaktır.

<sup>23</sup> Cumhuriyet ideolojisine yön veren düşünürlerden biri olan Ziya Gökalp, eski Türk kavimlerinde kadının toplumsal hayata katılımını izahı, “kadınlığı unutturma” temasıyla benzerlik taşır. Gökalp’ın açıklamasına göre Türk kadınları, toplum içerisindeki faaliyetlerinde kadınlıklarını hatırlatacak işlerden sakınırlar. Gökalp kadınların ev işleriyle meslekleri arasındaki sınırı nasıl koruduklarını şöyle

imgesiyle” ayrılmaktadır. “Kemalist kadın”la “İslamcı kadın”ın farkını ve benzerliğini yazar şöyle ifade etmektedir: “Bir başka deyişle, Kemalist kadın peçesini ve çarşafını atmış ancak bu kez cinselliğini ‘çarşafa sokarak’ kamusal alanda kendisini zırhlandırılmış, bir ölçüde ‘dokunulmaz’, erişilmez kılmıştır” (Göle, 2010a: 109). Aliye Çınar, “Toplumsal Bedenin İnşasında Kadının Çağrılması ve Çağrısı: Namus Olgusu Üzerinden Bir Çözümleme” adlı çalışmasında, Göle’nin Kemalizm’de kadınların hayatlarının anlamını, “kadınlıklarını unutturmalarıyla” bulabileceklerini vurgusunu destekleyici ifadelerle yer vermektedir. Çınar’a göre, Kemalizm’in “kadın ve erkeği eşitleyen söylemi, gizliden gizliye kadının ikinciliğini kabul etmektedir. (...) Zira kadın, bir yandan farklı bir tür olarak tanınmayıp, eril olmayan, sahte bir kimliğe (var olmayan) sürüklenmekte; öte yandan da şu ya da bu yerde bir bakıma kendi cinsiyetinden vazgeçerek erkekleşmeye zorlanmaktadır” (Çınar, 2011: 519). Çınar’a göre Kemalizm, irade, eylem, duygu, irrasyonel ve akıl boyutlarından sadece “aklı” Kemalist kadında bırakarak, diğerlerini ondan soyutlayarak, kadını tek boyuta indirgeyerek ataerkil niteliği devam ettirir (2011: 521). Göle de, Kemalizm medeniyet projesindeki Kemalist kadının bireyselleşememesini, medeniyet projesinin var olan, yerel dokudaki İslam” ögesini yok saymasıyla Kemalist kadınların, “kültürel olarak ya Batılı ya da Müslüman olmak gibi radikal bir seçimle karşı karşıya kalmasıyla açıklar (Göle, 2010a: 33). Göle’ye göre, Kemalist kadınlar, özel alanın dinsel ya da kültürel kısıtlamalarından kurtulmalarının garantisi olan “Batılı” olmayı seçerken (Göle, 2008a: 119), “medeniyet” ve “halkçılık” arasındaki seçimde “halkla bütün olabilmeyi tercih ederek” (Göle, 2010a: 97) bireyselleşememişler, hem kendilerini hem de karşıt

---

izah eder: “Eski Türk kadınları, tamamiyle hür ve serbest oldukları halde, havaî işlerle iştigal etmezlerdi. (Ahlâk-ı Alaî) kitabında yazıldığına göre Selçukî prenseslerinden birisi Kazvin şehrinin sahibesi idi. Her sene ilkbaharda, bu şehrin kenarına gelerek yeşil bir çemenzarda otağını kurardı. Bir sene, Kazvinliler, şehre umumî bir lağım yaptırmak üzere aralarında iane toplamışlardı. Lâzım gelen miktara bâliğ olmak için daha bir miktar altına ihtiyaç vardı. Şehirliler bu parayı da hanım sultandan istemeğe karar vererek ileri gelenlerden bir heyeti hanım sultanın huzuruna gönderdiler. Bu heyet, otağa yaklaşıncı, otağın önündeki bir sandalye üzerinde oturan hanım sultanın, bir örgü örmekte olduğunu görünce, “bu hasis kadının bize para vermesine imkân yoktur” diye geldiklerine pişman oldular. Fakat, hanım sultan tarafından görüldükleri için geri dönmeleri de kabil değildi. İster istemez, sultanın huzuruna geldiler ve ahalinin teklifini arzettiller. Sultan, bütün masraf kendisi tarafından verileceğine, toplanan ianelerin sahiplerine iadesini emretti. Heyet içindeki bir ihtiyar sultana elindeki örgü işinden dolayı zihinlerine hutur eden haksız şüpheyi arzetti. Hanım sultan şu cevabı verdi: “Evet, benim elişiyle meşgul olduğumu gören bütün İranlılar taaccüp ediyorlar. Halbuki, benim ailem içinde bütün kadınlar, benim gibi, daiima elişiyle uğraşırlar. Biz sultanlar, böyle elişiyle uğraşmazsak ne ile meşgul olacağız? Havaiyat ile mi? Böyle bir şey soyumuza yakışmaz. Biz, saltanat işlerinden fârig olduktan sonra, boş kalmamak için, fakir kadınlar gibi, hep elişleriyle ve ev işleriyle uğraşırız. Bu hareket, soyumuz için, bir şey değil, belki büyük bir şereftir. İşte, eski Türk kadını böyle düşünür ve böyle hareket ederdi” (Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, Ankara, 1990, s. 161-162).

oldukları tarafı (İslamcı kadın aktörleri) bilme ve anlama yetisinden yoksun kalmışlardır.

Bilme ve anlama yetisinin gelişebilmesi için kendine ve karşısına dair deneyimin gerekliliğinin ve eksikliğinin analizine ilişkin ipuçları Aliye Çınar'ın sözü edilen çalışmasında, üç tip kadını 'namus' olgusu üzerinden karşılaştırmasında görülebilir: Namus olgusu üzerinden kendini değerlendiren kadın, Cumhuriyet kadını ve tüketim kültürünün kadını. Çınar'a göre, namus olgusu üzerinden kendini değerlendiren kadın, namusunu koruduğu sürece hem tabi olduğu erkeğin muhafazasına hak kazanacak hem de tabi olduğu erkeğin onurunu muhafaza edecektir. Bir başka deyişle, namus olgusu üzerinden kendini değerlendiren kadının toplum tarafından onayı, gerçekte bütün gücü elinde bulunduran erkeğin onurunu korumasına bağlıdır. Bu nedenle varlığını namusuna borçlu olan kadın, "kendisi" için değil, "toplum" için vardır. Tüketim kültürünün kadını ise, "kendisi" olduğu için değil, varlığını "bedenine" borçlu olduğunu düşündüğü için vardır. "Kemalist kadın" ise, daha önce de sözü edildiği gibi, varlığını "idealleştirilen" Kemalizm medeniyet projesini ayakta tutmasına borçludur (Çınar, 2011: 514). Bu projede Cumhuriyet kadınından "kadınlığını unutturacak" bir beden imgesi sergilemesi beklenir. Söz konusu beden imgesini Çınar şöyle özetler:

"Diz hizasında etek; zayıf, ciddi, biraz erkeksi sert bir kadın imajı canlanır zihinlerde (...) Erkeklerle omuz omuza çalışacaktır; hatta işyerinde erkek gibi olması gurur kaynağı olacaktır (...) Bu kadın, belki de asker gibi durmakla, bedeni belirli çevrelerce onaylanacak; ancak toplumun geneli tarafından, kendi doğasına ve toplumsal taleplere ve kodlara yabancılaşmaya gizlice davet edilecektir" (2011: 513-514).

Üç kadın tipinin değerlendirmesini yapan Çınar'a göre, bu kategorilerde yaşayan kadınlarda "vicdan" kavramının sahiciliğinin sorgulanması gerekir. "Onaylanmaları sadece istenen bedeni sunmaktan, 'bedene tutuklu' olmaktan geçen (2011: 513, 515) bu kadınlar onaylarını kendilerinden beklendiği gibi kalmaları gereken "sınırların" eşliğini geçmemelerine borçludurlar. Kendini namus üzerinden değerlendiren kadının sınırı, kendini var kılan eşik, namusunu korumasıdır. Tüketim kültürünün kadını var eden eşik ise, bedeninin erkeklerin beğenisini kazanmasında süreklilik sağlayabilmesidir.

Kemalist kadının sınırları ise, Cumhuriyet ideolojisi tarafından belirlenir. Göle'ye göre bu belirlenime dair örneklerden biri, kadınların medeniyet projesinin teşvikiyle erkeklerle aynı mekânları, "kadınlığını unutturması" şartıyla sağlayabilmesidir (Göle, 2010a: 81). Çınar'ın ifadesiyle de, Kemalist kadın (ve diğer iki kadın tipi), sınırın dışından gelen sese kulaklarını kapatmıştır. Aynı zamanda eşikte,

sınırın tam ortasında da değildir. Bu kadın tipi, sınırın içinde olmadığı için, dışına da çıkmaz. Bu nedenle, vicdanının sesini duyması için, vicdanını sorgulayacak hiçbir yabancı sesle karşılaşmaz. Ne sınırın tam ortasında olduğundan ne de sınırın dışına çıkabildiğinden kendisiyle yüzleşemez (Çınar, 2011: 510-511). Çınar bu noktada “*uyanık vicdan*” (2011: 514) ya da “*deruni vicdan*” (2011: 507, 508, 514) kavramını ele alır. Ona göre, kişinin vicdanının “*uyanık*” olması, kendilerine biçilen değerın dışına çıkmasına bağlıdır.

Çınar’ın çalışmasına konu olan kadınlar, “Değer ve anlam ya da hissiyatı ıskalayan bir beden algısına sahip olduklarından görmeyi ve gösteriyi merkeze al[ırlar]” (2011: 504). Bu nedenle de, “*uyanık*” bir vicdana sahip olmaları için gereken gerilimleri ve etkileşimleri yaşamazlar. “Ancak ruh ve beden arasındaki etkileşim; arzu ve irade arasındaki gerilim; maddi kültür ile manevi kültür arasındaki gel-git farkındalığıdır ki, kendini bilmeyi, suçu, anlamayı ve kendi üzerine geri dönüşümlü düşünceyi dahası kendini nesneleştirerek neredeyse kendini gözlemlemeyi ve bulmayı mümkün kılar” (Çınar, 2011: 510). Çınar’ın ele aldığı kadın tipleri, bu gelgitleri ve etkileşimleri yaşamak için gerekli olan, kendilerine verilen değerlerin dışına çıkarak kendilerini değerlendirme sürecini yaşamazlar. “*Uyanık*” bir vicdana sahip olmak için ilk şart, “arzusunun geri dönmesidir. Dolayısıyla bir insanın arzusunun geri dönmesinden önce kendini bilmesi imkânsızdır. Kendini bilme, kendini cezalandırmayı takip eder. Bu vicdan anlatısında benlik, vicdan, yasa üçgeninde gel-git yaşayan bir kişinin varlığı zorunludur” (2011: 507, 512, 520). Karşıtı olduğu sınırı, yani kendileri için ‘risk’ olan tecrübelerle kendini kapatmayan insan; arzusunun geri dönmesi, sınırlarının farkındalığını yakalaması, kendini cezalandırmasıyla devam eden ‘sahici’ bir yüzleşmeyi yaşayacak ve “*uyanık*” bir vicdana sahip olabilecektir. Kendini sadece estetik boyutuyla düşünmeyecek, estetik yönü düşünsel ve eylemsel yönleriyle ilişki içerisinde olacaktır. Kendini ve yaşadıklarını nesneleştirip, kendine ikinci hatta üçüncü gözle bakabilecektir. Kendini hem yargılayıcı hem de onaylayıcı bir gözle görebilecektir (Çınar, 2011: 515, 519). Oysa Çınar’ın ele aldığı üç kadın profili, başkalarının kendilerine verdikleri değer üzerinden, başkalarının çoğunlukla erkeklerin gözüyle kendilerini cezalandırırlar. Namusuyla kendine değer veren kadın, yaptığı yanlışları erkeğin vicdanına göre değerlendirecektir. Tüketim kültürünün kadını da sadece bedeniyle var olduğu için, kadının kendine verdiği ceza kendini suçlaması değil; erkeğin artık onun bedenini beğenmemesi olacaktır. Kemalist kadının “kadınlığını

unutturamadığı” zaman kendine layık gördüğü ceza da, toplumsal hafıza veya ataerkil beğeniye kaybetmesi olacaktır (2011: 507, 514, 520). Böylelikle, Çınar’a göre, bu kadınların hiçbirisi karşıt kültürün insanı değildirler. Hepsi bir uça da yer alırlar. Kendilerini risk ortamına kapattıkları için, kendilerini sınavacakları bir alan yoktur. Vicdanları pasiftir. Baskı altında karar verirler. Kaçınılmaz olandan kaçmaya çalışırlar. Bunu karşıt kültürün insanı olarak değil, kendisine biçilen değer üzerinden yaparlar. Bu yüzden, sakındıkları şeyleri, yapma ihtimalleri çok fazladır. Bu kadınların hiçbirinin vicdanı uyanık değildir.

Sonuç olarak, Göle ve Çınar’ın görüşlerinden yola çıkarak, kendilerine ve karşıtlarına duruşlarında “*uyanık bir vicdan*” geliştiremeyen Kemalist kadınların, Kemalizm’in “eşitlik” söylemiyle paradoksal bir durum sergiledikleri ifade edilebilir: Kamusal alanda görünümü artan, erkeklerle aynı mekânları paylaşmaları teşvik edilen kadınlar, bireyselliklerini ve dişiliklerini yok saymak durumunda kalırlar. İslamcılığın kadın aktörleriyle beden imgeleriyle ayrılık gösterirken, dişiliklerini yok sayarak onay beklmeleri konusunda benzerlik gösterirler.

## 2.2. “*Mesafe*” ve “*Bugün*” Kavramları

Göle’nin terminolojisinde buluşan taraflar; İslam ve Avrupa’nın karşılaşması temelinde, “*Eski Avrupa*”yla “*Öteki Avrupa*”nın karşılaşması, Türk modernleşme tarihinde gelenek ile modernliğin karşılaşmasıdır. Sözü edilen karşılaşmalarda mevcut olan, “*eş zamanlı modernlik*” kavramıyla farklılıkların yakınlaşması ve benzeşmesidir. Söz konusu benzeşmenin görünüm kazandığı ortam, aynı zamanda karşılaşma yeri “*kamusal alan*”dır. “*Kamusal alan*” tarafların özgünlüklerini, farklılıklarını dile getirme çabasıdayken karşı tarafın argümanlarını öğrendiğinin, sahiplendiğinin, birbirinin hâkimiyetinden çıktığının göstergesi olan “*melez desenler*”in somutlaştığı yerdir. Melezlenmeleri ortaya çıkaran “*iç içe giriş*”lerle, her iki taraf da kendi melez aktörlerini ortaya çıkarırken, bir dizi paradoksu ve çelişkiyi de beraberinde getirmekteydi. Yazara göre, “*iç içe giriş*”lerde bedendeki kavga, kamusal alanda görünümü belirginlik kazanan “*türbanlı aktörler*” üzerindeki tartışmalarda kendini göstermektedir. “*Kamu’nun Cumhuriyet’in dışına çıkamadığı*” (Göle, 2013: 170) Türk modernleşme sürecinde, başörtülü okumuş kadınlar laik kesimin aktörlerini tedirgin etmiştir. Göle, İslam ve Avrupa’nın karşılaşması ölçeğinde laik aktörlerin tedirginliğini, liseli kız öğrencilerin İslami örtünme talepleri karşısına türban yasağını getiren

Fransa’da da gözlemlemiştir. Göle’ye göre, her iki ülkede de “*kamusal alan*”, belli ideolojilerin hâkimiyeti altında olduğundan, “laiklik” ve “eşitlik” kavramları, sahici bir şekilde savunulan bir görüşten çok siyasi bir proje olarak yerlerini almıştır. Bir başka deyişle, gerek “Türkçülük” düşüncesiyle beslenen Cumhuriyetçi ideolojide, gerek “Asr-ı Saadet” mitine dayanan İslamcılık hareketlerinde, gerek “her şeyin güzel olacağı” inancıyla eylemsizleşen sol ideolojide, gerekse modernliğin bağrından çıktığı “*Eski Avrupa*”nın “*Öteki Avrupa*”ya tahammülsüzlüğünde yadsınan bir kavram göze çarpmaktadır: “BUGÜN”. Ya “geçmiş”e duyulan özlem ya da her şeyin mükemmel olacağı zamanın beklendiği “gelecek”in hayali bu karşılaşmalarda “var olan”ı yok saymanın başat olduğunu göstermektedir. Var olanı yok saymak, “sil baştan” eğilimi ya da var olana “tahammülsüzlük” eylemsizleşmenin, kendine “mesafe” alamamanın göstergesidir. “*Bugün*”, geçmişle gelecek arasında kurulan köprünün ifadesidir. “*Bugün*”ü yok saymak, kendine ait olan bir şeyden ilham alamamaktır (Göle, 2002: 41; Göle, 2011: 35-36) “yaşanan” la “olunmak istenen” arasındaki köprüleri yıkmaktır.

Türk Dil Kurumu’nun sitesinden alınan tanımlara göre, “*mesafe*” sözcüğü şu anlamlara gelmektedir:

*“Mesafe: 1. Aralık, uzaklık: Etrafı görmemek, belki gözleri oyalayacak şeyleri bulamamak bu mesafeye sabır tüketen bir uzayış verdi. (H.S. Tanrıöver.) 2. (mecaz)İlişkilerde çok içten olmama durumu, resmiyet<sup>24</sup>*

*Mesafe: Alay, eğlenme*

*Kısa mesafe: Uzaklığı az olan yer*

*Mesafe almak: Bir konuda ya da çalışmada önemli ölçüde ilerlemek*

*Mesafe katetmek: Yol almak, ilerlemek: Tam mesafe katettiğimiz zaman bizi nasıl yarı yolda bırakırsın. (O. Aysu)*

*Mesafeli: 1. Arası olan, uzaklığı bulunan 2. mecazİlişkilerde içtenliğe yer vermeyen: Mesafeli ve ölçülü, tam bir İstanbul efendisi konuşması vardı. (H.Taner) 3. İlişkilerde içtenliğe yer vermeyen bir biçimde: Benimle ne kadar mesafeli konuşuyorsun, adeta resmi. (A. İlhan)*

*Mesafe bırakmak (veya koymak): İlişkilerde samimi olmamak” (24.07.2011. <http://tdkterim.gov.tr/bts>).*

Yukarıda belirtilenlerden biri hariç diğerleri, anlam olarak, belli bir “uzaklığa”, yani “dışında” olmaya işaret eder. “Yakın olanı” yadsımamayı ifade eden “alay, eğlenme” anlamı ise, “içinde” olmaya işaret eder. İster dışında ister içinde olmayı ifade

<sup>24</sup>Sözcüğün anlamından sonra verilen cümleler, anlamı örnekleyen cümleler olup, parantez içindeki isimler bu cümlelerin ait olduğu kişilerdir. Bu örnek cümleler ve bu cümlelerin sahipleri burada, bu çalışmayı yapan kişinin değil, söz konusu anlamların alıntılıandığı sitenin tercihi sonucunda yer almaktadır. Bu nedenle örnek cümlelerin bulunduğu kaynaklar çalışmada yer almaz.



etsin, ikisinde de belli bir “uzak olma” durumu vardır. Birinde kişi zaten uzaktır, ikincisinde ise kişi yaşadığı şeye alay ederek uzaktan bakmaya başlamıştır. Yalnız kişinin bu alay etme durumuna gelmesinin ne kadar dönüştürücü olduğu ise tartışma konusudur.

Bu çalışmada “mesafe” kavramı, kişinin kendisine ve çevresine hem *uzaktan* hem de *yakından* bakabilmesi anlamını taşır. Kişinin mesafe almasını gerektiren şey nedir? Ne geçmiş ne de gelecektir. İkisini de anlamlandırılmaya çalışıldığı “*bugün*”dür. Hem *içinde* hem *dışında* olmak, “*bugün*”ü dikkate almayı gerektirir. Sadece “geçmiş” ya da sadece “gelecek” temelli bir düşünüş, çemberin ya dışında ya da içinde olmanın<sup>25</sup> seçildiği anlamına gelir. Bir başka deyişle yok sayılan unsur, bütün hırçınlığıyla, bütün isyanıyla hiç umulmayan bir anda karşılaşılan öğedir. Hem içinde hem dışında olmanın sırrı, Nietzsche’nin deyimiyle; “Tam zamanında hatırlamak, tam zamanında unutmak”tır (Nietzsche, 1994: 66). Bu sözün de vurguladığı gibi, tam zamanında hatırlamanın, tam zamanında unutmanın büyüsü, “*bugün*”de saklıdır. Geçmiş hatırlayıp hata yapmamak, geçmiş unutup yapılması gerekene odaklanmak, işine gücüne bakma tarzı; insanın kendisiyle “*mesafesi*”dir.

Yazarın eserlerinde yer alan temel kavramların analizini yapıldığı zaman, Göle’nin terminolojisinde “*bugün*”ün önemli olduğu çıkarımına ulaşılabilir. Bu anlamda, insanın kendine mesafe alma yolculuğu, “*bugün*” gerçekleşen eylemi ile başlar. Göle’nin sorguladığı biçimde, “*bugün*”ün varlığını hatırlatan şey nedir? “*Beklenmedik sonuçlar*”. Beklenmedik sonuçlar, olaylara farklı bir gözle bakılmasını gerektirir. Olaylara farklı merceklerle bakan bu göz, anlamlı ayrıntıları göz ardı etmez, çoğu şeyin, kendisine öğretildiği gibi olmadığını görür. Üst anlatılar, gündelik yaşamın gerçekleriyle uyuşmaz. Gündelik yaşamın ayrıntıları, “*bugün*” de yaşanır. Bu nedenle, “*bugün*”ü ihmal eden insan, ya “geçmiş” ya da “geleceği” seçer (Göle, 2008b: 23). Bu aktör, gündelik yaşamın ayrıntılarının “*bugün*”de yaşandığını unuttur.

İnsan kendine mesafe alması gerektiğini, bir şeyleri anlamlandıramadığı zaman anlar. Yaşanılan anlamlandırma güçlüğü, önceden edinilen kalıpları zorlar. “*Bugünü*” ihmal etmenin çok şeye mal olduğunu görülür. O zaman “*bugünü*”, “*bugün*” yapan

<sup>25</sup> Eyüp Can, N.Göle ile yaptığı röportajda, Göle’ye aydınların hem yakından hem uzaktan bakma gerekliliğine dair şu soruyu sorar: “Tanpınar; ‘Ne içindeyim zamanın/ Ne de büsbütün dışında’ diyordu. Tersine çevirirsek, ‘Hem içinde, hem de dışında olma’yı öğrenemedik mi?’ Göle, bu soruya verdiği cevapta, entelektüelin kültürü hem üreten hem de tüketen olma özelliğine dikkat çeker (Nilüfer Göle, “**Modernlikle Gelenek Arasında: Uçucu ve Tutucu Kimliklerimiz**”, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 71-72).

içsel ve yapısal özellikler, “yerel” olan göz önünde bulundurmak zorunda kalınır. “*Mesafe*” almak sanıldığı gibi “*bugün*”den uzaklaşmak değil, “*bugün*”ü anlamaktır. İnsan, bugününü anlama gayreti içinde olmazsa, her defasında ya geçmişiyile ya da geleceğiyle inşa etmeye çalıştığı kendisinden ve toplumundan uzaklaşır. Anlamlandıramadığı şeyin yanıtı, bugünde gizlidir. Çünkü anlamlandıramamasına sebep olan perspektif “*bugün*”e aittir.

İnsanı değişime zorlayan, bugün yaşananlardır. Bugün yaşananları anlamamanın zorluğu, bugün hayatımızda olanların rutinliğinden değil; rutinliğin aksamasına sebep olan “değişim”den kaynaklanır.

Bugünü var eden unsurların başında, “kişisel tecrübe” gelir. Kişisel tecrübe, insanın kendi hayatını anlamlandırıdığı merceği belirler, bireyin öznelliğini yansıtır. Bu yüzden, kişi ne yaparsa yapsın, bugüne anlam veren kendisini yok sayamaz. Nilüfer Göle, buna “küçük tarih” adını vermektedir. Bugüne ait olan diğer bir unsur da, bireyin içinde yaşadığı toplumun gerçekleridir. Göle, bu gerçeklere de “büyük tarih” adını verir ve bireyin kendine mesafe alması, söz konusu iki tarihi kesiştirme çabası ile başlamaktadır (Göle, 2011: 18). “*Küçük Tarih*” ile “*Büyük Tarih*”i kesişmesini bir “köprü”nün varlığı sembolize etmektedir. Köprü, Göle’nin “*bugün*”ününde, Türkiye’nin silmek istediği tarih ile modernlik arasındaki gerilimi ve uzlaşım çabasını ifade etmektedir.

Yazara göre, kişinin kendine mesafe alması; bekleme, beklerken üretme, ürettiğini denetleme *bugün*’ün inşasında önemlidir. Çünkü kişi üretilen eser üzerinden *bugün*’e dair bir köprü kurmaktadır.

Kendine ve çevresine mesafe alan kişi, küçük tarihi ile büyük tarihinin kesişme noktasında bir şeyler üretmeye başlar. Kişinin üretmeye başlaması, anlamadığı kişiler ya da sistem gibi olmasını engeller. Çünkü birey, üretmekle onlara karşı mesafeli durmayı bilir. Ürettiği şey, onu sorunların içinde boğulan biri olmaktan kurtarır. Çözüm odaklı çalışan biri olmasını sağlar. Bu yüzden kişinin kendini ortaya koyma biçimi önemlidir.

Beklemek, beklerken üretmek; mesafeli olmanın sırrına vakıf olmaktır. Kişi anlamlandırılmayan unsuru, anlamlandırma çabasında kendini de anlamaya başlar. Örneğin, aşk acısı çeken insanları birbirinden ayıran unsur, bu insanların kendilerini nasıl ifade ettikleridir. Eğer bu acıyı çeken insanın yaptığı, yalnızca kahrolmak yani eylemsizlik ise kendisiyle arasındaki bütün sınırlar ortadan kalkar. Eğer kendisini

anlamakla yetinenlerden ise, kendisine mesafe alamaz. Ama kişi, kendisini anlarken dönüştürme çabasını taşırsa, kendisini anlarken bir yandan da üretirse, acısıyla arasındaki mesafe artar. Zamanla ona olan bakış açısı, ne çok yakında ne de çok uzakta olur. Kişinin acısıyla arasındaki mesafenin gerekliliği, akla Sennett'in Diderot'dan aktardığı Aktör Kuramı'nı getirir. Diderot'ya göre, rolünü iyi yapan aktör, rolün gereklerini iliklerine kadar hisseden kişi değildir. Tam tersine onu hissediyormuş gibi yapandır. Eğer kişi her defasında rolünü hissederek yapsaydı, yaptığı her şeyi hissederek yapma zorunluluğu duyan insanlarla aynı sonu paylaşırdı, sonunda hiçbir şey yapamazdı (Akt. Sennett, 2002: 153-158). Böylelikle Diderot kuramında, *kişinin acısına uzaktan bakabilmesinin üretmekle mümkün olduğunu* belirtir. Diderot'nun kuramı, roman yazan bir kişi üzerinden örneklenerek açıklanacak olursa, bir roman yazan kişi, aşk acısı çekerken o anda acının getirdiği hislerle hareket etseydi, romanını yazamazdı. Bir şey üretmek, insanın acısına uzaktan bakma çabasıdır. Eğer üretemezse acısına hep yakından bakıyor demektir. Acısına hep yakından bakan insan, kendini kaybetmeye başlar. Ne kadar haklı olursa olsun, yaşadıklarına yakından bakmasından dolayı *haksız* duruma düşer. Haklı olmak için artık uzaktan bakması yani bir şey üretmesi gerekir. Bir şey üretmek için de, kendisine ait olan, bugününe ait olan bir şeyden yola çıkmak zorundadır. *Bugününe ait bir şeyden yola çıkmazsa kendine mesafe* alamaz. Çünkü ne kadar mesafe aldığını henüz gelmemiş zaman değil, *bugünü* belirler. Alması gereken *mesafeyi bugünle* ölçer. İnsan, öldüğü zaman, *bugünüyle* ölür. Üretirse, kendisiyle *mesafesini* oluşturur. *Ürettiği eser*, insanın “*köprü*”südür. Onu *bugüne* bağlar. Bu nedenle köprüleri yıkan, yeni bir köprü inşa etmekte acele etmelidir. Köprünün sol tarafı Göle'nin kişisel anlatısında, *Küçük Tarih*'i; Türk modernleşmesinde geleneği temsil eder. Köprünün sağ tarafı yazarın kişisel anlatısında, *Büyük Tarih*'i; Türk modernleşmesinde modernliği temsil eder. *Köprü*, insanın mesafesidir. Bu köprüyü nasıl inşa ettiği çok önemlidir. Göle'ye göre, kişinin anlamlandırma dünyasına göre inşa ettiği köprü ise, *bugündür*.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Yazarın anlamlandırma dünyasında, kişinin kendisiyle içinde bulunduğu toplumu okumasında “*köprü*” önemli bir konumda bulunmaktadır. Yazarın anlatısında “*köprünün*” önemli olduğuna dair çıkarımlara, Ayşe Çavdar'ın hazırladığı ve yazarla yaptığı söyleşilerden oluşan “Mahrem'in Göçü” adlı eserden yola çıkılarak ulaşılmıştır. Özellikle yazarla yapılan “Küçük Tarih- Büyük Tarih: İnkılap Sokak Duvarında Yeğenler” adlı söyleşinin bu konuda ipuçları sunduğu düşünülmektedir (Nilüfer Göle, “Küçük Tarih- Büyük Tarih: İnkılap Sokak Duvarında Yeğenler”, Mahrem'in Göçü, İstanbul, 2011, s. 15-24).

*Bugün*ün inşasında üst anlatılar, çok fark edilmese de önemli bir konumdadır. Örneğin, aşka dair bir üst anlatı olan “romantik aşk” ele alınırsa, insanların aşka bakış açılarını belirleyen ve insanları acı çekme durumuna getiren faktörlerin başında, “romantik aşk” gelir. Kişi, yaşamak istediği ya da yaşadığı aşka dair kurgusunu, “romantik aşk”a göre oluşturur. Ancak, Göle’nin “*mesafe*” ve “*bugün*”le ilgili görüşleri açısından değerlendirilecek olursa, yaşanmakta olan aşkın ayrıntıları, “romantik aşk” kurgusuna dair üst anlatıların sınırlarını zorlamaya başlayınca, “aşk” tecrübesini yaşamakta olan kişi yaşadıklarının aşktan çok uzakta olduğunu görür. Bu uzaklık, kişinin anlamlandıramadığı şeye anlam verebilmesi için gereklidir. İşte bireyin zor bir iş olan “kendine mesafe alma” süreci, anlamlandıramadığı şeyi, anlama çabasıyla başlar. Bireyin bu anlama çabasının, üst anlatılara itiraz olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü yaşadığı hayal kırıklığı ile aşka dair ezberi bozulan birey, “*farklılığı*” da hesaba katması gerektiğini görür. Dünyada yalnız kendisi olmadığı gibi, yalnız başkaları da yoktur. Kişi, yalnız kendisine yönelirse; yani yaşananların dışında olmayı tercih ederse, yaşananların içinde geçmekte olduğu zaman dilimi olan “*bugün*”ü ihmal edecektir. Yalnız kendisinin dışına yönelirse, yine kendisini kendisi yapan “*bugün*”ü göz ardı edecektir. Öyleyse, “*bugün*”, *hem içinde hem dışında olmaktır*.

Yaşantımızda “*bugün*”, kişisel deneyimler ve toplumda yaşananların etkileşim kurma tarzında varlık kazanabilir.

### 2.2.1. Batı-dışı Toplumlarda “*Mesafe*” ve “*Bugün*”

Göle’nin, Batı-dışı toplumların modernliği alımlama süreçlerinin bir okumasını yaptığı “*Batı-dışı Modernlik*” kavramı, söz konusu toplumlarda *mesafenin* ve *bugünün yokluğu* temalarıyla örüntülü bir çizgi sunar. Yazar, Batı-dışı toplumların modernleşme yolundaki handikaplarının aşılması, kendilerine “*mesafe*” alabilmeleri için çıkış yollarından birini, ilgili toplumların modernleşme izleklerinde, “*bugün*” kavramının yer alması olarak sunmaktadır. Daryush Shayegan da, “Yaralı Bilinç” adlı eserinde, “geleneksel toplumlarda kültürel şizofreninin” sebeplerinden birini, bu toplumların kendilerine alamadığı “*mesafe*”yle açıklar. Shayegan’da da, Batı-dışı toplumların *farklı* olanı, *modernliği* alımlama süreçlerinde kendilerine “*mesafe*” alamayışları, “*eleştirel düşünce*”nin yokluğu temasına sarmalıdır.

“Batı-dışı Toplumlarda *Mesafe* ve *Bugün*” başlığı altında, Göle’nin Türk modernleşmesini okumasındaki kavramlarını derinleştirebilmek ve bir karşılaştırma

yapabilmek için, Batı-dışı toplumların modernlikle karşılaşma süreçlerinin analizini yapan Shayegan'ın bakış açısı ele alınacaktır. Böylelikle Göle ve Shayegan'ın sözü edilen toplumlara dair vurgularını karşılaştırabilme olanağı oluşacaktır. Bu karşılaştırma, çalışmanın alanı açısından Batı-dışı toplumların, daha büyük ölçekte Batı'nın “farklılığa” ve “çoğulculuğa” dair bakış açısını güncellemesi gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Göle ve Shayegan'ın Batı-dışı toplumların kendilerine özgü olanı ortaya çıkarmayışlarına dair çıkarımları arasında oldukça fazla benzerlik vardır. İki yazarın bakış açıları arasındaki benzeşen noktaları belirleyebilmek için ilk olarak Shayegan'ın Batı-dışı toplumların modernlikle karşılaşma süreçlerinin analizi ele alınacaktır.

Shayegan'a göre, Batı-dışı toplumların kendilerine mesafe alamayışı, Batı'nın modernliğin şartlarını ortaya çıkardığı zaman dilimiyle “tarihsel kopuşu”yla (Shayegan, 2010: 14, 24, 44-45, 54, 71, 81) “tatil”e (2010: 24, 44) girmesiyle, ardından “ontolojik uyumsuzluğun” (2010: 42 ) baş göstermesiyle gelişir. Bu nedenle Batı-dışı toplumlar “modernliği anlayamaz” (2010: 15-19, 27, 81-83). “Tarihsel kopuş”, “modernlikten ve modernlikle vücut bulan toplumsal gerçekliklerden kopma” (2010: 83) anlamına dolayısıyla “modernliğin içsel olarak yaşanmadan” (2010: 70) alımlanması anlamına gelir. Ona göre, bu toplumlar “tatil”e girmeden önceki zihniyetle, modernliği anlamaya çalışırlar (Shayegan, 2010: 82-83). Batı-dışı toplumların “tatil”e girdiği zamanın başlangıcında elinde olanlar, “Galileo öncesi ve kolektif ruhun bodrum katından gelen bir bilinç”, arkaik zihniyetin ve maniehist (2010: 90) uygulamaların yönlendirdiği “atadan kalma davranışlar” (Shayegan, 2010: 71) dir. Shayegan bunu şöyle ifade eder:

*“Bu yeni dünyayı tanımak için eski uygarlıkların elindeki yegâne epistemeolojik silah, klasik dönem öncesi episteme tarzındaydı. Dünyanın ve varlık bilgisinin en yüksek ilkelerinin hâlâ örnekseme, sempati, küçük evrenle büyük evren arasında sihirli ilişkiler, şeylerle varlıklar arasında gizli uyumlar ve yorumsama olduğu, modernlik öncesi ve Galileo öncesi bir dünyada yaşıyorlardı” (2010: 82).*

Söz konusu zihniyeti yönlendiren söz konusu uygulamaları temellendiren başlıca unsur, “büyüsü bozulmamış dünyadır” (2010: 14, 85). Batı-dışı toplumların bakışı, hâlâ yukarıdadır. Bu bakışlarda “sonsuzluk” arayışı vardır. Oysa modernliği “modern” yapan unsurların başında “bakışın yukarıdan aşağıya kayması” vardır. Bilinç göç etmiştir (2010: 42). “Sonsuzluğun” yerine “sonluluk” gelir (2010: 80-81). Bunların hepsi varlığını “eleştirel düşünce”ye borçludur (2010: 73, 91-92).

*Eleştirel bakış*, “kendi olarak kalacak, ancak farklılığı da içine alacak” bir seviyeye ulaşmak anlamına gelmektedir. Shayegan’a göre, Batı’nın yaptığı budur. Onun “Yaralı Bilinç” adlı eserinde yer alan geleneksel toplumlara ilişkin analizinin belli başlı temaları incelendiğinde, Batı dışı toplumların bir türlü dâhil olamadığı süreç izah edilebilir. “*Eleştirel bakış*”la gelişen süreç şöyledir: “Kendine dışarıdan bakmak, tekrar kendine dönmek, üretmek, yaratmak, yaratmakla içinden çıkmak ve kendisiyle arasındaki mesafeyi artırmak”. Böylelikle üretmesi sayesinde yaşadıklarına, içsel olana eleştirel gözle bakabilmek. Bu türden bir bakış, kendisiyle farklı olanın bir sentezini yapar, üretir (2010: 35-37, 47-50, 77-78, 81-84,90-94, 97-101). Kendi kabuğundan çıkarak, çıktığı kabuğun varlığını inkâr etmeyerek üretir. Ancak inkâr etmeme, ihanet etmeme anlamına gelmez. Burada “*ihanet etmek*”, farklılıkları içine alabilme cesaretini gösterebilmektir (2010: 47-48). Ancak böyle kendine özgü olanı, özgün bir biçimde ortaya koyabilir insan. Çünkü “*farklılık*” var olandır, varlığı tıpkı çıkılan kabuk gibi inkâr edilemez olandır. İnkâr edilemez olanı ihanet ederek içine almak, paradoksal bir biçimde kendi olmayı sağlar.

“*İhanet etme*”, sindirilmiş bir geçmişle anksiyete bozukluğu niteliği taşımayan, psikoza dönüşme ihtimali olmayan, gelecek planlarının yapılabildiği bir “*bugün*”de olabilmek için gereklidir. Böyle bir “*bugün*”de; geçmişle gelecek, gelenekle modernlik arasında köprüler kurulur. Zamanı gelince köprü olma niteliğini kaybeden bağlantılara kahrolunmaz, daha sağlam köprüler kurulur. Daha çok üretilir, özgün olan ortaya konulur. Böyle bir zihniyet zamanın gerisinde kalmanın acısını çekmez.

“*İhanet etme*”, Shayegan’ın sözünü ettiği “*skolastik köhneleşme*”nin önündeki engeldir. O, “*skolastik köhneleşme*”yi, aynı şemsiyenin koruyuculuğuna bürünen görüşlerin (yeniliği dahi) aynı şemsiyenin meşruluğuna dayandırılması olarak ifade eder. Bir başka deyişle, “tatile girmeden önce var olan atadan kalma davranışlar taklitçi bir biçimde yeniden üretilir” (Shayegan, 2010: 47). Burada şemsiye “İslami teoloji”dir ve ona göre İslami teoloji kendine ihanet etmedikçe, “İslami teoloji temel ilkelerinden kopmadıkça” (2010: 47) farklı görüşleri bünyesine alacak, onları sentezleyecek bir bilince, birikime sahip olamayacaktır. Onda “*sentez*”, mesafe almanın bir göstergesidir. İran, Çin ve Hint toplumlarının kendilerine “*mesafe*” aldığı, yarattığı, ürettiği dönemler, yeni ve farklı görüşlerin “*sentezini*” yaptıkları dönemlerdir.

“İslam’ın büyüklüğü, doğuş döneminde çok çeşitli unsurların çok yönlü etkilerini özümsemesi ve bunları olağanüstü bir sentezin potasında eritebilmesindedir”

(Shayegan, 2010: 37). Örneğin, ona göre, İran medeniyetinin en verimli olduğu zamanlar Molla Sadra Şirazi dönemidir. “Aynı yönde giden birçok akımın, çok güçlü bir sentezinin potasında kesiştiği, birbirine karıştığı ve yekvücut olduğu” (2010: 46) bu dönem aşılamayacaktır. Çünkü Sadra döneminden sonra, İslami teoloji; karşıt ya da farklı görüşleri anlayacak bir bilinç geliştirmekten uzak kalır. İslami teolojiye ihanet etme korkusu bir süre sonra kayıtsızlığa dönüşür. İran medeniyeti bir süre sonra yeni bir şey üretemez. Sadra dönemiyle kendine aldığı mesafeyi kaybeder. Shayegan, aynı süreci Hint ve Çin medeniyetinde de gözlemlediğini şöyle ifade eder: “Neredeyse üç bin yıl boyunca büyük metafizik yapılar ve görkemli düşünce mabetleri yaratan Hint Uygarlığı’nın soluğu 17. yüzyıla doğru, tıpkı İran düşüncesi ya da Çin kültürü gibi kesilmeye başlar” (2010: 47). Hint medeniyeti ihtişamını yeni fikirleri sentezlemesine borçludur. Hinduizm yayıldıkça, kapsayıcı olmak istedikçe yoluna çıkan farklılıkları göz ardı etmemiş, onları kendi bünyesinde harmanlayarak bir senteze ulaşmıştır. Örneğin, elli Upanişad çeviri dizisinin baş eseri olan “Sırr-ı Ekber”(En Büyük Sır) eserinin çevirmeni Dara’nın eserleri “Hindistan’daki iki büyük dini, Brahmanizm ile İslam’ı uzlaştırma çabalarını içerir.

Shayegan’a göre, Çin kültürünün doruk noktası ise, Çin’in üç büyük dini olan Konfüsyüsçülük, Taoizm ve Budizmin uzlaşma dönemi olan Tang Hanedanı dönemidir (2010: 50). Farklılığı göz önüne alıp, farklılıkları uzlaştırma çabası sona erdiği zaman Çin, Hint ve İran medeniyetinin görkemli zamanları sona erer, bu medeniyetler artık üretemez, kendileriyle aralarındaki “*mesafe*” ortadan kalkar.

Yazara göre, Çin’in 18. yüzyıldaki bakış açısının tatilden önceki paradigmasıyla aynı olmasına paralel olarak “Gu Yanvu ile Luther, muhalif ve liberter şair Yuan Mei (1716-98) ile Voltaire arasındaki benzerlik” tatille son bulur. (Shayegan, 2010: 51-52). Batı-dışı toplumları “Galileo öncesi bir bilinçle Hegel sonrası bir söylemi ayıran bir uçurumda” (2010, 71) tutan, onların tatile girmeleriyle koptukları toplumsal gerçeklikler ve gelişmeler şunlardır: Deniz yollarının açılması, Rönesans, Reform. Batı’yı kendi içine kapanmaktan bu üç olay kurtarmıştır. Paradoksal bir biçimde “sonluluk” üzerine inşa edilen modernlik, kendini “sonsuz” ihtimallerin kucağına bu üç olayla bırakır. Doğanın Galilei tarafından matematikleştirilmesi, doğa bilimlerinin ortaya çıkmasının sonucu olarak, savaş silahlarında uzmanlaşmayı ve denizciliğin gelişmesini sağlar. Reform sayesinde Kilise’nin egemenliği zayıflarken mutlakiyetçilik güçlenir. Dekartçı 17. yüzyılın ardından, 18. yüzyılda Aydınlanma ve eleştiri çağı olur. Eleştirel

düşüncenin gelişmesiyle, iktidarı denetleyen, özgür vicdanın özel alanı olur; ahlakla siyaset arasındaki çelişkilerin ortaya konulması bunalımlar çağının yaşanmasına neden olur. Siyasetin ahlâkla sınavı, devrimler ideolojisini ortaya çıkarır. Bilincin “yukarıdan aşağıya göçü”nün sonucu olarak, madde; var olan ama görmezden gelinen bir öge değil, doğanın yaratıcısı güç olarak tahta oturur. Varlığı yönlendiren gizil güçlerin yerini matematik alır. Dekartçı düşüncenin temsil ettiği klasik epistemenin 19. yüzyılda dönüşüme uğramasına paralel olarak Düzen’den Tarih’e geçilmesiyle temsil etme fikrinin yerini evrim fikri alır. Böylelikle, artık düşüncenin hareketinin belirleyen tarih’tir” (Shayegan, 2010: 28, 46, 55). Shayegan, modernliğin 19. yüzyıl ortalarında Batı-dışı toplumların modernlikle kaçınılmaz olan karşılaşmasında aldığı görünümü şöyle ifade eder: “ [Batı-dışı toplumların önünde] ambalajı çok iyi yapılmış bir insan bilimleri paketi vardı; bu pakette antropoloji hüküm sürüyordu ve insanın temel boyutunu tarihsellik oluşturuyordu” (2010: 82).

Bütün bu gelişmeler sahici bir eleştirel çabayı içerdiği için, bu çabaların meyvesi kendini pratikte de özellikle ekonomide belirgin bir biçimde gösterir. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarında, ekonominin merkezinin Londra olmasıyla ilk kez dünya ekonomisini elinde tuttuğunu iddia ederek, modernliğin çıktığı o sınırlı coğrafya, Batı Avrupa, tıpkı Ortaçağ gibi uzun süren hatta onu da aşan bir süreyle kendini dünya ekonomisiyle özdeşleştirir (Shayegan, 2010: 55, 57). Bundan sonra, bu özdeşleştirmenin sonucu olarak modernliğin kaçınılmazlığı, Batı-dışı toplumların gerçek-üstü zihniyetine, büyü bozumuna uğramamış bakışlarına rağmen kabul edilir. Çünkü modernlik, “varlığın hiçbir alanını unutmuyarak” (2010: 55) dinin yapmayı en çok istediği şeye, hayatın bütün alanlarına nüfuz etmeye muvaffak olmuştur.

Shayegan daha sonra, Batı insanının sosyal gerçekliğinde yaşanan bu gelişmeler karşısında, geleneksel toplumların yaşadığı “*epistemolojik şizofreniyi*” izah eder. Batı-dışı insanı modernliği gerçekliklerden, var olandan yoksun olarak, “bilincinin hâlâ büyümlü dünyanın zamanında” olduğu haliyle algılar. Yani Batı-dışı insanının bakışı yukarıda kaldığından, bu insanın modernliğe baktığı mercek, modernliği doğuran gerçekleri anlamaktan uzaktır ve “gizil güç” arayışı içindeki bakışların hâkimiyetindedir. Modernlikle muhatap olmak bir zorunluluğun sonucudur. Batı-dışı toplumlar modernliğe “başkalarının kefaletiyle maruz kalırlar (2010: 80-81). Bu zorunlu muhatap olma anı geldiğinde, bu toplumların bilinci modernliğe geç kalmıştır. Modernliğin dinamiklerini içsel olarak yaşamayı bir kenara koyarsak, bu dinamiklerden



habersizdirler. Fikirleri siyasal modadaki son yeniliklerden haberdar olsa da, davranışın kökleri bu son moda fikirleri ısrarla şeyleştiren, bulanıklaştıran ısrarcı atacılıktadır (Shayegan, 2010: 70, 54). Batı-dışı toplumların “tarihsel kopuşu”yla kaçırdıklarını, onların modernlik karşısındaki fikir ve davranış arasındaki “*epistemolojik şizofrenisi*”ni (2010: 54, 81) Shayegan etkili bir şekilde ifade etmektedir. Shayegan, Batı-dışı toplumların yaşadığı “*epistemolojik şizofreni*”yi ilk olarak, Batı’dan kopuklukla ilişkilendirir. Ona göre, Batı-dışı toplumların Batı toplumuyla kopukluğu, içinde bulunduğu kültürde kendisini, Batı’nın bağlamından çıkan modernliğe hazırlayan hiçbir unsurun olmamasıyla ilgilidir. Ancak Batı-dışı toplumlar, söz konusu kopukluğa rağmen, modernlikle etkileşim halinde olmak zorunda kalmışlardır. Shayegan, modernlikle “zorunlu” iletişimin içerimlerinden birini “modern insanın entelektüel bagajı” olarak adlandırır. Batı-dışı toplumların, modernliğin bagajından faydalandıkları unsurlar, matematik, fen bilimleri, tarih, coğrafya ve edebiyattır. Modernlik paketiyle “zorunlu” muhatap olma durumu, yazara göre, pek verimli sonuçlanmaz. Modernlik paketinin imal edildiği zeminin paradigmasını oluşturan, Dekartçı cogito, transsendental ego, bilimsel yöntemin nesnelliği Batı-dışı toplumların içsel dinamiklerinin eseri değildir. Bu nedenle, Batı-dışı toplumların öğrenim hanesine işlenen, modern insanın bagajına ait öğeler, Batı-dışı insanı tarafından bölük pörçük algılanmaktadır. Bütünden yoksun bir şekilde algılayışın önüne geçilememektedir. Pratiğin ardındaki teoriden, “entelektüel bagajın” doğurduğu paradigmat zeminden kopukluk, Batı-dışı toplumların “*epistemolojik şizofrenisinin*” nedenini oluşturur. Modernlikle etkileşim kurmak zorunda kalmak, ancak bu etkileşimin yüzeysel unsurlarının alınılması, seçilen bu unsurların da Batı-dışı toplumların gerçekliğinde karşılığının bulunmaması, Batı-dışı insanında “karşılaştırmalı” bir dünyada yaşadığı hissini uyandırmaktadır. Bu his kendine hep “başkalarının gözüyle” bakmayı beraberinde getirir. Batı-dışı toplumlara özgü dinamiklerin üretiminden bağımsız olan entelektüel birikim, kendini dönüştüremez. Shayegan kısır döngüyü şöyle ifade eder: “Aynı sorulara hep aynı cevaplar çıkar. Sanki ne kadar uzağa gidersem gideyim, aynı başlangıç noktasına varıyormuşum gibi”. Daha sonra yazar, Batı-dışı insanının, Batı’ya özgü fikirlerle kendi toplumunun yüzyıllardır aynı kalan zihniyet yansımaları arasında kendini cendereye alınmış gibi hissettiğini ifade eder. Hissettiği bu duyguyu, zihninde aşırı yer kaplayan din kadar “nevrotik” bir sıkışma ile eş tutan Shayegan, “*eleştirel düşünce*”nin gelişmeye belirtilerini aktarır. Tikeli, olgusalı, istisnayı es geçen bu düşünce biçimi,

eleştirisi karşısında zayıf düşer. Batı-dışı insanının istisnadan kaçan fikirlerin, samimi ve yuvarlak temaların güvencesinde olmayı istemesi bakımından, hâlâ “yukarıda kalan bakış”ları yansıttığını yazar şöyle ifade eder:

*“Bana nereden geldiğimi, nereye gittiğimi, neden Tanrı’nın yarattıklarının Sahibi olduğumu, beni üst-insan gücünde biri yapan İlahi Sıfatlar’ın neden bana emanet edildiğini, nasıl öleceğimi –sanki ruhum gerçekten yok olabilirmiş- gibi, sonradan Allah’ın sevgili kulları arasında Melek olarak yeniden nasıl doğacağımı net olarak açıklayan samimi ve yuvarlak fikirleri severim. Üstelik Melek hikâyelerine bayılırım, olmadık yerlerde onlarla karşılaşırım. Mutasavvıflarımın gönül gözüyle gördüklerini okurken, ayaklarım hemen yerden kesilir”* (2010: 19)

Shayegan’a göre, Batı-dışı toplumların “yukarıda kalmakta” direnen bakışları, Marksizmi karşıtlarına karşı kullansa bile, “Marksist diyalektiğin keskin bıçağıyla” bile bileylenemez. Bu nedenle bu toplumlar içinde bulunduğu çelişkilerden kendini sorumlu tutmaz ve çelişkiler açıklamasını komplo teorilerinde bulur (2010: 16-20). Böylelikle Shayegan, Batı-dışı insanının serzenişine, yaşadığı ikilemlere, çelişkilere, çaresizliğine, geç kalmışlığına, kendi içinden çıkamayışına, kendine yaptığı eleştirinin kendisini dönüştürmediği için sahici olamayışına, kendisine dışarıdan bakmadığı için üretmediğine, eninde sonunda suçlunun dışarıdan biri olduğu teorilerine açıklık getirir. Batı-dışı toplumlarda “*bugün*” kavramının nasıl ve neden heba edildiğini anlatır.

Geçmişe bakışı ya çok sert ya da çok iyimser olan, geleceğe bakışı nevrotik kaygılar taşıyan Batı-dışı toplumlar adeta bulundukları zaman dilimi içinde yaşamazlar. İlk olarak “tarihsel kopuş”un ardından “tatil”e girilmesiyle kendi içine kapanan bu toplumların “*farklılığa*” tahammülleri kalmaz. Ancak tatilden önceki kendine kapanmayla tatilden sonraki içe kapanma arasında fark vardır. Modernliğe geç kalmış bir bilinçle, modernliği anlamaya çalışan bu toplumların bu *karşılaşmaya* kadar başkalarının bakışı umurunda değilken, *karşılaşmayla* kendi içine kapanmayı, ironik bir biçimde farklı olanın/diğerlerinin bakışı olmadan gerçekleştiremez. Bundan sonra kendini Batı’nın bakışlarıyla değerlendirir. Bu durum, bu toplum insanına *sahici bir dönüşüm* kazandırmaz. Ona göre, bu toplumlarda farklılığa tahammül kalmadığı için, yola Batı’nın çoktan geride bıraktığı “klasik dönem öncesi episteme”nin temelini oluşturan “benzeşme”yle devam edilmiştir (Shayegan, 2010: 77-78). Kendi içine başkalarının gözüyle bakma histerisi bu toplumlarda ters tepmiş, böyle bir bakış bu toplum insanının kendine dışarıdan bakmasını engellemiştir. Kendine dışarıdan bakabilmenin bir getirisi olan “üretme, yaratma” bu toplumlarda gerçekleşmemiş,

üretmeyen toplum (kendisini yermesine rağmen) *modernlikle her başa çıkamayışında* daha çok içe kapanmış, asabileşmiş, “ideolog” bir söylem edinmiştir. Söz konusu söylemlerde “*komplo teorileri*” (2010: 97-98) ön planda olmuş, “*cehalet kutsanmış*” (2010: 98-99), bu toplumlarda gerçekleştirilen reformlar “*kimlik korkusu*” (2010: 100-101) baskısı altında yapılmıştır. Bu toplumlarda ortaya çıkan ürünler, “atadan kalma davranışları taklitçi bir biçimde yaşayıp yeniden üretme” den (Shayegan, 2010: 47) dolayı, toplumu *dönüştürme potansiyeli* taşımaz ya da bir *dönüşüm* olduğuna tanıklık etmez.

Batı-dışı toplumların kendilerine “*mesafe*” alamayışlarına, üretmeyişlerine, kendilerine özgü olanı ortaya çıkaramayışlarına Shayegan’ın bakış açısıyla Nilüfer Göle’nin bakışı arasında oldukça fazla benzerlik vardır. Bu benzerlik yazar tarafından çok fazla dile getirilmez. Yazar “Modern Mahrem” adlı eserinde, iki yerde Shayegan’a değinir. Göle kendi kavramı olan “*zayıf tarihsellik*” kavramını açıklarken, tarihselliği zayıf olan toplumu modernliği kendi kültürünün üstüne inşa edemeyen toplum olarak izah ederken, Shayegan’ın Batı-dışı toplumlar için “*özürlü bir dış görünüş*” (Göle, 2010a: 27) ifadesini tarihselliği zayıf toplumları betimlemek için kullanır. Yazar aynı eserinde tekrar “*zayıf tarihsellik*”e sahip toplumların “tarihlerini sürekli olarak Batı modernliğinin izdüşümünde yakalamaya çalıştıkları” düşüncesini Shayegan’ın “değişim şenliklerine katılamadıkları için bu toplumların tarihin ve bilginin gerisine çekildiklerini bu durumun onlarda ‘kültürel şizofreni’ yarattığı” (Göle, 2010a: 45) düşüncesiyle pekiştirir.

Oysa yazarın “Modern Mahrem” eserinin kuramsal zeminini açıklamasında ve özellikle yazarla yapılan röportajlarda, Batı-dışı toplumların modernliği alımlama tarzlarına, bu toplumlara neyin iyi geleceğine dair vurgularıyla Shayegan’ın görüşleri arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Her iki yazarda belli başlı temalar, “*mesafe*” ve “*bugün*” kavramlarına sarmal biçimdedir:

Her ikisinde de “*mesafe*” almak, kendine dışarıdan bakabilmek, “*üretmek*”, “*yaratmak*”, “*bugün*”ü yok saymamak, *karşıtını* içine almaktan ve “*ihanet etmek*”ten korkmamak anlamına gelir. Shayegan “*ihanet etmenin*” gerekliliği üzerinde durur, Göle de “*karşıt kültürün insanı olmak*” gerektiği üzerinde. Bu benzerlik takip eden kısımda açıklanacaktır. Diğer benzerlikler; her ikisinde de sözü edilen toplumlarda yaratmanın olmaması sonucunda toplumu açıklamaktan uzak, gerçek-üstücü yaklaşımların egemen olmasıdır. Göle’de bu, toplumun sürekli tasavvuru şeklinde dile getirilirken,

Shayegan’da “atadan kalma taklitçi davranışların durmadan yinelenmesi” olarak belirir. Sürekli tekrarlanan bu davranışlar sonucunda, Göle, İslamcılık kanadında Asr-ı Saadet mitiyle, milliyetçi kanatta ise Türkçülüğün Asr-ı Saadet mitine dönerek geçmişe duyulan öykünmeyi dile getirir. Shayegan da Batı-dışı toplumların geçmişin ilkel görüşünü yeniden bulma isteğinde diretmesine vurgu yapar. Buna paralel olarak Shayegan’daki içe kapanmayla “saldırganlaşma” ve “ideolog” söylemlerin, “komplo teorilerinin artması” ile Göle’nin “*tek aktör patolojisi*” kavramı arasında benzerlik vardır. Her ikisinde de bu toplumlardaki “kimlik kaybetme korkusu” teması vardır. Bunlardan benzer “*ihanet etme*” ve “*karşıt kültürün insanı olma*” temaları bu bölümde ele alınacaktır. Söz konusu benzer temaların “*mesafe*”, “*bugün*” ve “*yaratma*” kavramlarıyla ilişkileri analiz edilecektir. Benzer temalardan bir diğeri olan, “toplumun sürekli olarak yeniden tasavvuru” ile “atadan kalma taklitçi davranışların durmadan yinelenmesi” temalarına “*Zayıf Tarihsellik*” başlığında; “geçmişe ya da geleceğe öykünme” ile “ilk kaynaklara dönüşmesi temalarına “*Geleneksizlik*” başlığında; “içe kapanma, saldırganlaşma ve ideolog söylemlerin artması” ile “*tek aktör patolojisi*” temalarına “*Tek Aktör Patolojisi*” başlığında değinilecektir.

Göle’de, “mesafe almak”; olanla olması gereken arasındaki “*iç tecrübeyi*” aşmaktır. Mesafe alamayan toplumlar, gelenekle modernlik arasında köprü olan “*iç tecrübe*”<sup>27</sup>lerini aşamadıkları için kendilerine dışarıdan bakamazlar, bu yüzden de üretmezler. Bu toplumlarda “*yaratma*” ve “*denetleme*” mekanizmaları yoktur. Bu toplumlar modernliği olduğu gibi almak isterler ya da modernlik hiç yokmuş gibi davranırlar. Kendilerinde var olanı, *bugüne* ait perspektiflerini, *içsel tecrübelerini* yani *gelenek* ile *modernlik* arasındaki *köprüleri* atarlar. Bu toplumlarda, “*bugün*” dolayısıyla “*mesafe*” olmadığı için özgün olanı ortaya çıkaramazlar. *Bugüne* ait perspektifi

<sup>27</sup> Nilüfer Göle’nin kişisel anlatısında iç tecrübe “küçük tarih” ile “büyük tarih” arasında kurulan köprüdür. “Küçük tarih” insanın kişisel tarihidir. “*Bugüne*” anlam veren bireyin kendisidir. *Bugüne* ait olan diğer bir unsur da, bireyin içinde yaşadığı toplumun gerçekleridir. Göle, bu gerçeklere de “büyük tarih” adını verir ve bireyin kendine mesafe alması, söz konusu iki tarihi kesiştirme çabası ile başlar (Nilüfer Göle, “**Küçük Tarih- Büyük Tarih: İnkılap Sokak Duvarında Yeğenler**”, **Mahrem Gökçü**, İstanbul, 2011, s. 18). “Küçük tarih” ile “büyük tarih”in kesişmesini bir “köprü”nün varlığı sembolize eder. İşte bu köprü, kişinin “*iç tecrübesi*”dir. *İç tecrübe* yani *köprü*, Göle’nin “bugün”ünde Türkiye’nin silmek istediği tarih ile modernlik arasındaki gerilimi ve uzlaşım çabasını ifade eder. Nitekim Göle’nin “Modern Mahrem” adlı eseri bu *köprü* üzerine inşa edilmiştir. Yazar *iç tecrübesini* ifade eden bu *köprüyü* bu eserinde nasıl inşa ettiğini şöyle açıklar: “(...) yazar, ‘kişisel rahatsızlık’ ile ‘kamu meselesi’ ve ‘biyografi’ ile ‘tarih’ arasında bir bağlantı kurma girişiminde bulunarak kendi kişisel deneyimini, Mills’in deyimiyle bir tür ‘sosyolojik tasavvur’a dönüştürmeye çalışmıştır” (Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, İstanbul, 2010a, s. 13). Yazar, hiçbir zaman çok ideal bir sentez gerçekleştirdiğini iddia etmez; ama zamanının Türkiye’sinde yok sayılmak istenen unsurları, kendi yaşamında araştırmalarında var kılmaya kararlı görünmektedir.

aşamazlar. *Bugüne* ait perspektifin yani *işsel tecrübe*'nin aşılması için o toplumun *farklılığı* içine almaktan korkmaması gerekir. Göle, “*karşıt kültürün insanı*” olduğunu belirtir (Göle, 2011: 39-41). Ona göre, “karşıt kültürel değerlerden kopma”, “*bugünün yokluğu*”nu ifade eder. Nitekim Türkiye’de yapılmış darbeler, karşıt kültürel değerleri ortadan kaldırmaya yöneliktir. “*Karşıt kültürel değerler*”, o toplumun “*işsel ve yapısal*” özellikleridir. Bu değerler, o toplumu kendi yapan aynadır. Modernlik bu aynaya bakarak yaşanmalıdır. Göle, Türkiye’nin modernliğini, bu “*işsel*” ve “*yerel*” aynaya bakarak yaşamadığını iddia eder. Bu düşünce, yazarın araştırmalarında aldığı tavrı belirler: “Yerel inşa biçimlerine duyarlı araştırmacı tavrı (Göle, 2010a: 17-18, 20, 21, 29). *İşsel* olan yazarın *bugünüdür*. Ona göre, “kendi özneliliğiyle hesaplaşmasının” bir yoludur. Yüzleşme, yalnızca kendini anlama çabasıyla gerçekleşmez. Çünkü insan kendini sorgularken dönüştürebilmelidir de. İçine dönüp orada kalan, üretmeyen insan sahici bir yüzleşme gerçekleştiremez. “Özneliliğiyle hesaplaşan birey” (Göle, 2002: 35) üretir. Yüzleşme süreci, “*yaratma*” ile tamamlanmaz. “*Yaratma*”nın da sorgulandığı, yani insanın kendine aldığı mesafenin de sorgulandığı bir mekanizma daha gerekir: “*Denetim*”. İç tecrübenin sahibi birey, kendini ancak bu mekanizmalar sayesinde dönüştürebilir. *Yaratma*, kişinin kendi *iş tecrübesini* aşmasıdır. Aynı zamanda *yaratma*, bireyin “görme ve formüle etme biçimini” de ifade eder. Bu, yazarın sorunları anlamlandıramamasına sebep olan “*bugün*”e ait perspektifi aşması için gereklidir.

“*Denetleme*” ise, uzaktan gördüğüne “yakından” bakmaktır. Bir entelektüelde olması gereken “*yaratma ve denetim*” mekanizmalarını Göle şu sözlerle ifade eder:

“(...) araştırmacının kendi duygularının farkında olması gerektiğini düşünüyorum. Araştırmacının bunu fark etmesi, formüle etmeye çalıştığı meselenin derinine inmesi, kendi özneliliğiyle hesaplaşması benim için çok önemli sosyolojide. Ancak bu şekilde kendi özneliliğinizden mesafe alabilirsiniz. Çünkü sosyoloji bir düşünme ve araştırma işi. Kendinizden mesafe alarak yeni bir form yaratırsınız. Ama bunun da dozunu kaçırmamanız gerekir” (Göle, 2011: 36).

Kendi içine dönen yazar, okur, araştırır, irdeler. Kendini anlamakla yetinmeyip, kendini anlarken dönüştürmenin şartıdır bu.

Yazarın aşağıdaki sözleri, “*iş tecrübenin özneliliğiyle hesaplaşması*” köprüsündeki mekanizmayı açıklar niteliktedir:

“Ama kendinizi ortaya koyarsanız, araştırmanızı yaparken bir yandan da kendini de araştırırsanız yeni bir şeyler bulma ihtimaliniz artar, bu tuzaklara düşmek durumunda kalmazsınız. Onun için sosyolojiyi hissediyorum. Çünkü sosyoloji bu kalıpları kırmanıza imkân

*sağlıyor. Çalışmanıza öznelliğinizi, hayal gücünüzü ve duygularınızı koyabiliyorsunuz. O havzayı yaşadım ve sonra içinden çıkarak mesafe almaya başladım. Anlamaya çalıştım. O zaman olayın özgünlüğünü yakalıyorsunuz”:* Özgünsen mesafe alabilirsin.

Çünkü her tarihin özgünlüğü var. Ama şu da var: Bunu yaparken hafiflemek istersiniz: Hafiflemenin şartı içinden çıkmak

*“(…) sanat ve sosyal bilim yaşananların ağırlığını hafifletir aynı zamanda. Toplumsal deneyime yeni bir dil kazandırır. Hiçbir şey olduğu gibi kalmıyor sosyal bilimde. Ama şimdi siz bana geçmişin olduğu gibi halini söyletmeye, en azından kafamda, yaşadıklarım çerçevesinde düşündürmeye çalışıyorsunuz. Bu da insanı ağırlaştırıyor. Hâlbuki sosyal bilim ya da yazarlık bütün bunlara mesafe almama, imkân tanıyor: “Yaratmak “*

*“Oysa sosyal bilim yaparken, yaptığınız işi hafifletmek, hayal gücünü, zarafeti devreye sokmak ve bu şekilde çalışma alanınızla aranızdaki mesafeyi kapatmak ve bu şekilde işinizin ağırlığını belli etmemek çok önemli”:* “Denetleme”(Göle, 2011; 36).

“Kendine özgü” olanın ortaya çıkması, kendinde olan farklılıkları kabullenmekle, onları gözardı etmemekle başlar. Bu da daha önce sözü edilen kendine ve kendi dışındakine “*eleştirel bakış*”ın kazanılmasının başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Göle’deki “*bugün*”ü yok saymak, kendinde var olanı, farklı olanı yok saymaktır. Shayegan’da ise, farklılıkları yok saymak daha önce de belirtildiği gibi, “*skolastik köhneleşme*”yle ifade edilir. “*Skolastik köhneleşme*”, aynı şemsiyenin koruyuculuğuna bürünen görüşlerin yeniliği dahi aynı şemsiyenin meşruluğuna dayandırılmasıdır. Bir başka deyişle, “tatile girmeden önce var olan atadan kalma davranışlar taklitçi bir biçimde yeniden üretilir” (Shayegan, 2010: 47). Burada şemsiye “İslami teoloji”dir ve ona göre İslami teoloji kendine *ihanet etmedikçe*, “İslami teoloji temel ilkelerinden kopmadıkça” (2010: 47) farklı görüşleri bünyesine alacak, onları sentezleyecek bir bilince, birikime sahip olamayacaktır. Onda “*sentez*”, *mesafe* almanın bir göstergesidir. İran, Çin ve Hint toplumlarının kendilerine “*mesafe*” aldığı, yarattığı, ürettiği dönemler yeni ve farklı görüşlerin *sentezini* yaptıkları dönemlerdir. Örneğin, “İslam’ın büyüklüğü, doğuş döneminde çok çeşitli unsurların çok yönlü etkilerini özümsemesi ve bunları olağanüstü bir sentezin potasında eritebilmesindedir” (2010: 37).

Her iki yazarda da, kendine “*mesafe*” almanın şartı, “*eleştirel*” bir bakış kazanmakla başlar. Eleştirel bakış, ihanet etmekten korkmamakla başlar. Burada

“*iharet etmek*”<sup>28</sup>, *farklılıkları* içine alabilme cesaretini gösterebilmektir. Ancak böyle kendine özgü olanı özgün bir biçimde ortaya koyabilir insan. Çünkü “*farklılık*” var olandır, varlığı tıpkı çıkılan kabuk gibi inkâr edilemez olandır. İnkâr edilemez olanı ihanet ederek içine almak paradoksal bir biçimde kendi olmayı sağlar.

Sonuç olarak, gerek Göle’nin gerekse Shayegan’ın vurguları şöyle özetlenebilir: İhanet etme, sindirilmiş bir geçmişle anksiyete bozukluğu niteliği taşımayan, psikoza dönüşme ihtimali olmayan gelecek planlarının yapılabildiği bir “*bugün*”de olabilmek için gereklidir. Böyle bir “*bugün*”de; geçmişle gelecek, gelenekle modernlik arasında köprüler kurulur. Zamanı gelince köprü olma niteliğini kaybeden bağlantılara kahrolunmaz, daha sağlam köprüler kurulur. Daha çok üretilir, özgün olan ortaya konulur. Böyle bir zihniyet zamanın gerisinde kalmanın acısını çekmez. Çünkü olanı biteni kabullenmiş, herhangi bir zaman dilimine takılmanın beyhude olduğunu anlamış, yaşadıklarıyla arasına “*mesafe*” koyması gerektiğini öğrenmiştir. Sürekli en baştan başlamaz, kaldığı yerden devam eder. Çünkü kaldığı yerden devam etmek “*bugün*”ü yaşamak demektir. Bugün, “yerel” olandır. Bizi özgün kılandır. Sahip olduğumuz birikim, *bugün*’ün ürünüdür. Böyle bir bilince sahip olan kişi, yapması gerekeni “*bugün*”ün zeminine oturtursa sahici bir yüzleşme sağlayabileceğini bilir.

Ancak Göle, yalnızca Batı-dışı toplumların kendileriyle sahici bir biçimde yüzleşmemelerini eleştirmesiyle ilgilenmez, daha geniş bir perspektiften bakarak “*Eski Avrupa*”nın ezberini bozan “*Öteki Avrupa*”yla karşılaşmasını ele alır, bir başka deyişle “*Eski Avrupa*”nın kendisiyle yüzleşmemesini eleştirir ve uluslar-ötesi bir yaklaşımı savunur. Şöyle ki, şu ana kadar Doğu-Batı karşılaşmasında karşılaşmanın sonuçları genellikle Batı-dışı açısından değerlendirilir. “*Zayıf tarihsellik*” kavramında da görüleceği üzere, bu toplumlarda, modernliğin gelenekle arasındaki ilişki sorgulanır. Örneğin, Türk modernleşme tarihinde silinmek istenen, yüzleşilmeyen unsurlardan biri olan İslam, Türkiye’yi nasıl değişmeye zorluyorsa, modernliğin kurucu ütopyasıyla uyuşmayan İslam, Avrupa’yı da değişmeye zorlamaktadır. “*Eski Avrupa*”nın “*Öteki Avrupa*”yla karşılaşması sonucunda -örneğin Fransa’da liseli kızların örtünme talepleri karşısında- girdiği çabada, kendine alması gereken mesafe nasıl açıklanabilir? “Medenileşme” olarak mı? Ya da Batı-dışı toplumların *gelenekle modernlik* arasındaki

<sup>28</sup>N.Göle bir söyleşide, röportörün modern kamusal alanın farklılıkları gözardı etmesiyle, modernliğin eleştirisinin yapılması gerektiğine vurgusu üzerine, araştırmacının kendisine “*mesafe*” alma zorunluluğunu bir tür “*iharet etmek*” zorunluluğu olarak ifade eder (Nilüfer Göle, “**Sivil Toplum ve Kamusal Alan Üzerine**”, *Keşif Yolculuğu Türkiye, İslam, Avrupa*, İstanbul, 2013, s. 170-171).

“içsel tecrübelerini” bir “kendine özgü” bir köprüye dönüştürme çabalarının gerekliliği gibi, Batı toplumlarının “Eski Avrupa”nın farklı olan karşısında köprü kurmak zorunda olduğu unsurlar neler olmalıdır? Avrupa’nın İslam’la sınavı kendine mesafesini kaybettiği anlamına gelmez mi? Göle’nin Türk modernleşmesi için öne sürdüğü sorunsalların düşünmeye sevk ettiği sorular, güncelliğini Avrupa için de korumaktadır. Bir başka deyişle, kendine dışarıdan bakması gereken, *karşıt* görüşleri harmanlamak ya da uzlaştırmak zorunda olan, “eleştirel düşünce” tarzını tekrar gözden geçirmek zorunda olan yalnızca Batı-dışı toplumlar değildir. Göle’ye göre, “Modernliğin en önemli karakterinin, modernliğin eleştirisi olduğu bilinmiyor. Modernlik, sürekli kendini eleştiren bir yapıya sahiptir. Türkiye’de ise modernliğe bir eleştiri yöneltildiği zaman, modernlik avuçlarımızdan kayacakmış gibi bir hisse kapılıyor” (Göle, 2013: 139). Bu hisse kapılanların yalnızca Batı-dışı toplumlar olmadığı görülmektedir. Batı-dışı toplumların modernlikle karşılaşmalarında “Din elden gidiyor” şeklindeki serzenişleri, modernliğin Batı-dışı toplumlarca alımlanma tarzlarıyla karşılaşan “Eski Avrupa”nın “Modernlik elden gidiyor” endişelerine paraleldir. Bu nedenle, modernlik hakkında bir üst anlatının hâkimiyetinde olup olunmadığının, modernlik konusundaki algıların sorgulanmasının yanında, Batı’nın da kendi modernlik algısı üzerine düşünmesi gerekmektedir.

Avrupa’nın İslâm’la imtihanı, modernliğe *bakış tarzını*, hatta onu *alımlama tarzının* da gözden geçirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu gereklilik, aynı zamanda, bu çalışmada yalnız Doğu-Batı karşılaşmasının “Batı-dışı” perspektif açısından ele alınmamasının da sebebini oluşturur. Çünkü Batı-dışı’nın Batı’nın bağrından çıkan modernliği alımlama tarzı Batı’yı da değişmeye zorlamaktadır. Göle bu durumu şöyle vurgulamaktadır:

“ (...) [kamusal alana] Her giren hem kendi tasavvurunu, kendi kurgulamasını değiştirmek zorunda kalıyor hem de kamusal alanı değiştiriyor. Meselâ Türkiye’de Avrupa’ya üye olmaya talip olarak aslında Müslümanların Avrupa kamusal mekânına talip olmasını ortaya koyuyor. Onun içindir ki Türkiye’nin adaylığı Avrupa’nın kimliği üzerine düşünmesine, tartışmasına vesile olmuştur. Bizdeki İslâmi hareketlerin katılım talebi gibi, Türkiye’de Avrupa’nın kapısına dayanıp, sizinle aynı mekânı paylaşmak istiyoruz deyince Avrupa’nın sınırları nerede başlayacak nerede bitecek tartışmasını açtı. Nasıl ki Türkiye’de bugün başörtüsü ve İslâmi hareket sebebiyle kamusal alanın kimliği üzerine, sınırları üzerine konuşuyoruz, Avrupa’da bir sınır meselesi gündeme geldi. Hem tasavvur edilen kültürel sınırlar, hem de kurallar ve hukukî sınırlar tartışılmaya başlandı. Türkiye karşısında Avrupa sınır koydu yani. Sınır kavramı dışlayıcı olmaktan çok, kimleri dışladığını belirliyor” (2013: 178-179).



Bu sınırlar ilk olarak modernliğin “ilerleme” ve “eşitlik” ideallerine eleştirel bir gözle bakılmasını gerekli kılmaktadır. Modernliğin “ilerleme” ölçütü, geleneklerden kopulmasıdır (Göle, 2013: 172). Bağların koparılması gereken başlıca geleneksel unsurların başında “din” gelir. Dine vurgu yapan bedensel imgeler ya da söylemler bu ideali paylaşamazlar. Bu nedenle de var olmalarına rağmen görülmezler ve dışlanırlar. Göle, modernliğin “öteki” yüzü olarak ifade ettiği bu dışlanmışlık durumu için, *damga* anlamına gelen, “stigma” kavramını kullanır. Bu anlamda, başörtüsü, çağrıştırdığı geri kalmışlık, eğitimsizlik, kadının geri planda olması gibi nedenlerle uzun süre modern toplum için, bir *damga* niteliği taşımıştır. Bu nedenle Göle, İslâmi hareketleri de stigmanın gönüllü olarak topluma taşınması olarak yorumlar (2013: 181). Göle’in ifade ettiği anlamda, bu ideale (ilerleme) yaklaşma çabası içinde olmak, *farklılıkları* göz ardı etme anlamına da gelmektedir. Skolâstik evreyi, karşıtını silmekle eleştiren anlayış, “ilerleme” ütopyasıyla kendi kendisiyle çelişmektedir. Bu nedenle bu çalışmada odak noktası, yalnızca Batı-dışı toplumların modernliği alımlama tarzları olmamakta, bu bağlamda modernliğin de bir eleştirisinin yapılmasının gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Çünkü Batı-Batı-dışı karşılaşması modernliğin ilerleme, eşitlik, bireycilik ilkelerindeki aşınmanın sorgulanmasını gerektirmektedir. Modernliğin İslam unsuruyla karşılaşmasının, modernliğin eleştirilmesi gerekliliğini Göle şöyle izah eder: “(...) Modernlik söyleminin ve Batıcı medeniyet projesinin Müslüman toplumlar üzerinde nasıl bir egemenlik ilişkisi kurduğunu ve Müslüman kimliği nasıl yaraladığını (stigmatisation) göstermek, ister istemez modernliğin eleştirisini, hem de alışık olunmayan ve hiç de arzulanmayan bir açıdan yapmayı zorunlu kılar” (2013: 171). Göle’nin modernliğin eleştirisini yapmakla ilgili görüşleri araştırmanın amacı açısından şu soruları gündeme getirmektedir: Modernlik kendisini ortaya çıkaran şartlarla ya da ideallerle bağlarını kopardı mı? Sürekli daha iyiye mi gidilmek zorunda? Batı-dışı toplumların modernliği ortaya çıkaran şartları içsel olarak yaşaması şart mı? Batı-dışı toplumlar modernliği içsel olarak yaşayamadığı için ilerleme ya da gelişme şartlarını kökten kaybettiler mi? Yine de bir yol yok mu? Eğer öyleyse, şu anda Avrupa’nın “Öteki Avrupa” karşısındaki acizliği nasıl açıklanabilir?

Göle, Batı-dışı toplumların “bugün”ün bir parçası olan “modernlik”le karşı karşıya geldiklerinde sahip oldukları “gelenek”le “modernlik” arasında bir köprü kuramadığını belirtir (2013: 165-184). Bu köprülerin barındırması gereken niteliklere dair bir fikre sahip olmak için modernliği ve değişen doğasını anlamak gerekir.

### 2.2.1.1. “Modernlik” Kavramı

Nilüfer Göle, bir röportajında “(...) Acaba bugün modernlik, ilerlemeci ütopyaдан koptu mu? Batı’dan uzaklaştığı kesin. Eskiden sadece Batı’nın tanımladığı veya Batı’ya göre tanımlanan bir modeldi. Bugün ise Batı’nın dışındaki birçok toplum, kendilerine göre modern olmanın yollarını bulmuş görünüyor” (2013: 138) diyerek, modernliğin Batı-dışı okunmasının gerekli olduğunu belirtir. “Batı-dışı modernlik: Kavram Üzerine” adlı makalesinde “*Batı-dışı modernlik*” kavramının kuramsal zeminini ilk olarak “Merkez-dışı Batı (Batı modelinin merkezden kaydırılması)” olarak belirtir. “Merkez-dışı Batı” kavramını “(...) Batılı olmayan toplumlara özgün modernliğin kavramsallaştırılabilmesi için perspektif değiştirmemiz gerekiyor: Batı dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden okuyabilmek (...) Modernliği Batılı olmayan toplumların merceğinden yeniden okuyabilmek (Göle, 1999: 133) sözleriyle açıklar. Batı’nın bağrından çıkan modernliğin Batı-dışı kıyısından okumanın mümkün olup olmadığını şu sorularla gündeme getirir: “Ansiklopedisiz bir Aydınlanma Çağı, resimsiz bir Rönesans, sosyolojisiz bir Sanayi Toplumu, romansız bir modern Birey, antropolojisiz bir Sömürgecilik, medyasız bir İletişim Toplumu düşünebilir miyiz?” (Göle, 1999: 130). “*Batı-dışı modernlik*” kavramını ve modernliği ortaya çıkaran şartları, evreleri yaşamayan Batı-dışı toplumların merceğinden modernliğin bir okumasının mümkün olup olmadığını sordurtan süreç, Doğu ile Batı’nın karşılaşmasıyla gündeme gelmiştir. Batılı olmayan toplumların modernliği alımlama tarzlarındaki değişiklik hem bu toplumların hem de Batı toplumlarının sınırlarını yoklamış, Batı’nın bağrından çıkan modernliğe bakış açısının her iki uçta yeniden gözden geçirilmesi gündeme gelmiştir. On sekizinci yüzyılın ortalarında kaçınılmaz bir biçimde, Batı-dışı toplumların karşı karşıya kaldığı modernlik bu toplumların öykündüğü modernliktir, günümüze kadar yol alan modernlik de öykünülmesinden bir şey kaybetmemekle birlikte, Batı’nın bağrına basmakta zorlandığı bir modernliktir. Çünkü günümüze kadar yol alan modernlik de, Batı’nın hem kendine hem de modernliğe dair önyargılarını açığa çıkarmaktadır.

Bu başlıkta yapılmak istenen, Göle’nin modernliğin “*eleştirisi*”ne ilişkin bakış açısına, “gerçekçi” bir analiz getirebilmek adına modernliği ortaya çıkaran bağlamı ortaya çıkarabilmek, günümüzdeki modernliğin bu bağlamla ilişkisini değerlendirebilmek ve böylelikle Türk modernleşmesi üzerinden, Türk toplumunun

modernliği alımlama tarzındaki/tarzlarındaki önyargıları açığa çıkarabilmektir. Bu eleştirinin, farklılığın ötekileştirilip ötekileştirilmediği sorunsalına dair ipuçları sunabileceği umulmaktadır.

Bu bakımdan, Göle'nin değindiği, modernliğin doğasında yer alan “eleştiriselliğin” konumu hakkında fikir edinebilmek için, Shayegan, Davison, Giddens ve Shayegan'ın Daniel Bell'den aktardığı görüşlere yer verilecektir. Modernliğin “eleştirel” doğasının, modernliği belirlemesi hakkında Shayegan'ın görüşleri yol göstericidir. Batı-dışı toplumların “tarihsel kopuş”unu ifade eden “tatil”le kaçırdığı gelişmeler “Batı-dışı Toplumlarda *Mesafe* ve *Bugün*” başlığında dile getirilmiştir. Batı'nın bağrından çıkan modernlik, “Hristiyanlığın eleştirisinden doğmuştur. Bunu ne İslam ne de yeryüzündeki büyük dinler yaşamıştır” (Shayegan, 2010: 91) der D.Shayegan. Hristiyanlığın eleştirisinin gündeme gelişine dair, Davison'ın Gadamer'den aktardığına göre, önyargıların eleştiriye kapılarını açış süreciyle ilgili fikirlerinden yararlanılabilir. Gadamer'e göre, “önyargılarımızın çoğuna doğrudan ulaşamayız. Ancak tahrik edilmiş olanları yeniden ele alabiliriz” (Davison, 2006: 68-69, 76). Batı insanının bu zaman diliminde tahrik edilen önyargıları Hristiyanlığın eleştirisinin yapılmasını sağlar. Böylelikle Shayegan'ın Batı'da “bilincin göçü” diye adlandırdığı bu eleştirel bakışın yönü, “yukarıdan aşağıya” doğrudur. Gadamer'in tabiriyle “tahrik edilmiş önyargılar”, yukarıdadır. Bakışların odağındaki bu değişme, bakışın yukarıdan aşağıya kayması, episteme tarzlarındaki değişikliklere bakılarak da yorumlanabilir. Shayegan'a göre, bakışın yukarıda olduğu dönem “klasik dönem öncesi episteme”yi temsil eder. Klasik dönem öncesi episteme, 17. yüzyılın yarısına kadar gözde olan Rönesans'ın epistemesisidir. Klasik dönem epistemmesine hâkim olan kavram “benzerlik”tir. Benzeşimdeki episteme'nin belirgin işareti Tanrı'nın her yere atmış olduğu imzadır. Bu nedenle yapılması gereken bilmek değil, yorumlamaktır. Daha sonra klasik dönem öncesi episteme'nin yerini klasik episteme alır. Klasik episteme 17. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın başına kadar egemen olur. Klasik epistemmesine hâkim olan kavram da “temsil etme”dir. Artık her benzeşim denetlemeden geçirilir. Modern epistemenin zeminine hazırlık aşamasını oluşturan bu gözden geçirme işleminde dizge'ye bağlılık sergilenir. Bu bağlılıkla, farklılıklar ve özdeşlikler belirlenerek sınıflandırma yapılır. Temsil edilen her yerde olan bir varlık değildir. Bakışın yukarıdan aşağıya kayışının son aşaması olan modern episteme 19. Yüzyılın ikinci yarısına doğru başlar. Klasik epistemeki dizgenin yerine tarih dolayısıyla çizgisel evrim gelir. Bundan

sonra modernliğin, varlığın her alanına nüfuz etme ve kaçınılmaz olma özelliklerini doğal hale getiren gelişmeler olur. Bilimlerin her birindeki gelişmeler, insanı bilginin hem öznesi hem de nesnesi durumuna getirir. İnsan artık temsil edilmez. İnsan her yerdedir (Shayegan, 2010: 75-81). Çünkü “modernliğin özü insanın sonluluğudur, sonluluk bütün bilgilerin ekseni dir” (2010: 80-81). Artık bakışlar yerdedir.

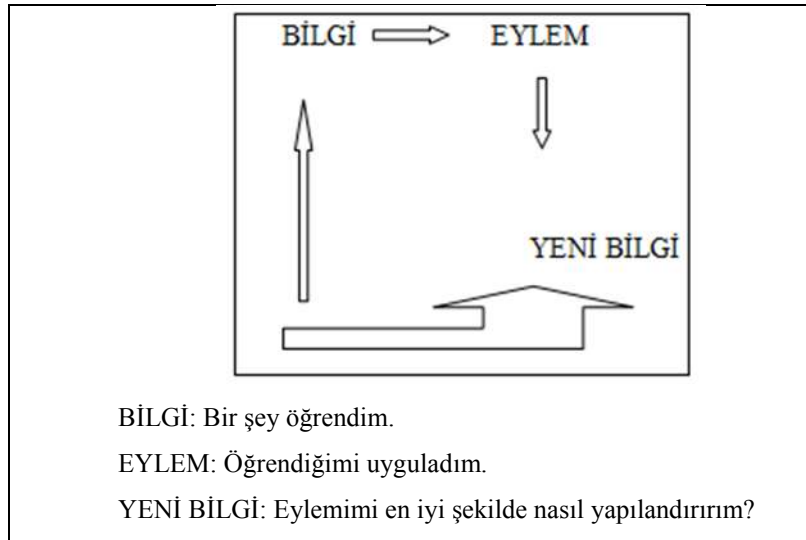
Bu noktada Sheyagan’a göre, modernliğin buraya kadar kısa bir şekilde anlatıldığı “modern episteme” durağının son durak olmadığı tartışılmaz olmakla birlikte, bu durağa varılana kadar varılan sürecin “*eleştirel*” bir bakışın sonucu olduğu da yadsınamaz. Bu eleştirel bakıştan nasibini ilk önce batıl inançlar, dogmalar almıştır. Bu eleştirinin tek zorunluluğu ‘gelecek’tir. Doğru hiçbir zaman verili olmadığından, doğrudaki hataları atmak için batıl inançlardan arındırmak gerekir. Modern episteme, bir süre sonra tekrar “eleştirilmesine” (doğası gereği) neden olan bir anlaşma yapar. Çıkarlarını ‘ilerleme’yle birleştirir. Bu olup biten sosyal ve toplumsal gerçeklikte, iktidarın dinin kutsallığını bozması ve din savaşlarının sona ermesiyle hükümdarların mutlak iktidarlara ele geçirmesiyle somutlaşır (2010: 73, 90-93).

Göle de, modernliğin en önemli özelliğini, eleştirisiyle birlikte karşımıza dikilmesi olarak niteler (Göle, 2000: 12). Modernliğin *eleştirelliğini* ve “tetikte olma” halini açıklamada, Shayegan’ın Daniel Bell’den aktardığı, “çemberdeki gerilim” katkıda bulunur. Bell’in belirlediği üç çember (tekno-ekonomik, yönetsel ve kültürel) arasındaki uyumsuzluk, toplumdaki çeşitli karşıtlıklardan sorumludur. Örneğin, tekno-ekonomik çember bürokrasi ve hiyerarşiden oluşur. İnsanların görev ve sorumlulukları uğruna kişiselliklerini yitirdikleri bu çemberde aslolan rasyonalitedir. Yönetimsel çember “eşitlik” ilkesini temel alarak temsil etme ve katılım üzerinde durur. Kültürel çember ise, insan düşüncesinin hayalci bir biçimde ifadesini içeren simgesel biçimler alanıyla ilgilidir. Anlaşılabacağı üzere, çemberler birbirinin karşıtı ilkeleri savunur. Tekno-ekonomik çember bireyselliği öldürürken, kültürel çember ön plana çıkarır, bu durumda yönetsel çemberin ısrarla üzerinde durduğu eşitlik ve katılım birçok çelişkiyle karşımıza gelir (Shayegan, 2010: 96-97). Bell’in “çemberdeki gerilim” düşüncesi modernliğin *eleştirel* karakterinin anlaşılmasını pekiştirir.

Bu nedenle Giddens’a göre, “postmodernlik”ten bahsedilemez. Çünkü bu süreçte yaşananlar, modernliğin sonuçlarının radikalleştiğinin ve evrenselleştiğinin bir göstergesidir (Giddens, 2010: 10-11, 51-52, 135-136). Ona göre, eylemin yeni bilgiler ışığında sürekli yeniden yorumlanması ve yapılandırılmasını ifade eden

düşünümselliğin doğurabileceği nihilizm, zaten “Aydınlanma” mirasında vardır, ancak gizlidir. Nietzsche’nin yaptığı şey, bu gizli varsayımları açığa çıkarmaktır. Aklın önderliğinde ilerlemeye duyulan inanç, içinde hiçbir şeyin yüzde yüz kesin olmayacağına (ne doğru ne de yanlış) dair diyalektiği içinde barındırır (2010: 49). Giddens “Modernliğin Sonuçları” adlı çalışmasında modernliğin üç süreksizliğini; değişim hızı, değişim alanı ve modern kurumların doğası olarak belirler (2010: 11-12). Ona göre modernliğin bu üç benzersiz biçimine dinamizm kazandıran üç kaynaktan biri modernliğin “*düşünümselliği*”dir. Bu özellik aynı zamanda modernliği “kaçınılmaz” kılar.

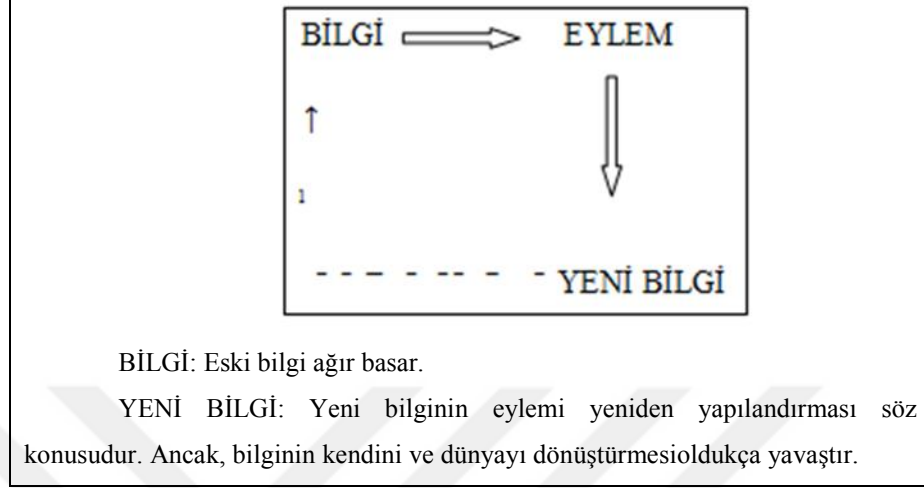
Düşünümsellik yaptıklarımızın, yeni bilgilere göre sürekli dizayn edilmesi anlamına gelir. Yeni bilgilerin ortaya çıkması durdurulamayacak bir süreç olduğu için eylemlerimizin dizaynı da hiç bitmez. Bir başka deyişle, bu süreçteki eylemlerin yaşam içeriğinin “*gelecek*” tarafından biçimlendiğini görülmektedir. Giddens’in, modernliğin *düşünümsel* karakterini, *geleceğin* sürekli göz önüne alınmasıyla ilişkili açıklanmasına ilişkin görüşünden yola çıkarak, düşüncelerimizin, yapıp etmelerimizin bitmek bilmeyen dizayn edilme sürecini ifade etmek için Şekil 2 ve Şekil 3’te belirtilen şemalar geliştirilmiştir:



**Şekil 2.** Modernliğin Düşünümselliği

**Kaynak:** Giddens, 2010: 11-12, 41-49’dan geliştirilmiştir)

Modernlik öncesi dönemde ise bu sürecin daha kesintili olduğu görülmektedir. Bunun sebebi de, bu içerikte, “geçmişin” yönlendirmesinin daha fazla olmasıyla açıklanabilir:



### Şekil 3. Modernlik Öncesi Düşünümsellik

(Kaynak: Giddens, 2010: 11-12, 41-49’dan geliştirilmiştir)

Giddens’in görüşlerinden yola çıkarak, oluşturulan bu şemalar, onun görüşlerini daha belirgin kılar. Ona göre, modernliğin düşünümselliği yeni bilgilerle her defasında yeni bilgilerle eylemi yeniden yapılandırır. Bu da toplumsal yaşamın özü olan “sürdürülebilirliği” sağlamak bakımından hayati önem taşır. Ancak bu sürdürülebilirliğin kendisi bile, modernliğin düşünümselliği tarafından gözden geçirilir. En sonunda insan hayatının her alanına uygulanacak kadar ileri gider. Giddens’a göre, böyle bir köktenci özellik, modernlik öncesi dönemde görülmez. Modernlik öncesi dönemde yeninin kucaklanması zaman alır. Modernlikle birlikte “yeni”, yeni olmasından ziyade büyük çapta bir düşünümsellik beklentisiyle kucaklanır (2010: 41). Örneğin bir kozmetik ürün, sadece yeni olduğu için tüketilmez. O ürünün bireyin hayatının her alanına nüfuz etmesi beklentisi vardır. İmaj, sağlık, spor, kendine güven bu düşünümselliğin çağrışımlarından birkaçıdır.

Giddens, bu düşünümsellikte sosyolojinin merkezî bir konumda olduğunu şu sözlerle ifade eder: “Modernliğin kendisi derinden ve aslen sosyolojiktir” (2010: 43). Bu konuda resmî istatistiklerin düşünümselliğini örnek verir. Evlenmeye karar veren herkes, bu istatistikler sayesinde aile ve evliliğin geçirdiği değişimlerin, boşanma oranındaki artışların vb. farkındadır.

Bu başlık altında modernliği ortaya çıkaran bilinç ve bu bilincin “*eleştirel*” olma özelliği vurgulanır. Bu özellik onun ortaya çıktığı alanda, Batı Avrupa’da, şimdilerde İslam unsuruyla bir sınavdan geçmektedir. Bu türden bir sınama, meseleyi yalnızca Batı-dışı toplumlar nazarında modernliğin neden anlaşılamadığının anlamamıza olanak tanımaz. Aynı zamanda modernliğin barındırdığı diyalektiğin “*farklılığı*” nasıl ele aldığına dair ipuçları da sunar.

Batı-dışı toplumlar, Batı toplumlarının bilincinin geçirdiği evrelerinden habersiz bir şekilde, 19. yüzyılın ortalarına kadar tatillerine devam ederler. Modernlikle karşılaşma anında bilincin bu sarsıntıları yaşamadıkları için (Shayegan, 2010: 71, 81) kendilerinde var olanla, gelenekle, nasıl bir bağlantı kuracaklarını bilemezler. Modernliği anlayamadıklarından modernliğin eleştirel karakterinin anlaşılması, modernliğe eleştirel bir gözle bakmak çok sonraya bırakılır. İki uçtan biri tercih edilir. Modernlik sorgusuz sualsiz kabul edilir ya da reddedilir. Bu aynı zamanda geleneğin reddi veya aşırı sahiplenilmesi anlamına gelir. Göle’ye göre, “*gelenek*” ve “*modernlik*” arasında bir *köprü* kurulamaz. Yazara has bir kavram olan “*zayıf tarihsellik*” kavramı, “*gelenek*”le “*modernlik*”in *karşılaşma* niteliğiyle ilgilidir. Bu nedenle Göle’nin “*zayıf tarihsellik*” kavramını ele almadan önce “*geleneksizlik*” kavramı açıklanacaktır.

#### 2.2.1.2. “*Geleneksizlik*” Kavramı

Batı-dışı toplumların 19. yüzyılın ikinci yarısında karşılaştıkları modernlik ve modernliğin içinde bulunduğu süreç “*Modernlik Kavramı*” başlığında açıklandı. “*Geleneksizlik Kavramı*” başlığı altında da Batı-dışı toplumların modernlikle karşılaştıklarındaki bilinç durumu izah edilecek ve modernliği alımlama tarzını anlama tarzlarının eleştirisi yapılacaktır.

Göle, “*gelenek*” kavramına daha çok “modernlikle” kurduğu *köprüler* yönünden değinir. Geleneğin modernlikle bağ kurabilme yeteneği açısından, Batı-dışı toplumların modernleşme sürecini yorumlar. Yazar, “Batı-dışı modernlik: Kavram Üzerine” adlı makalesinde, Batı-dışı modernlik kavramının kuramsal zeminini açıklar. “*Geleneksizlik*” kavramı, yazarın “*Batı-dışı modernlik*” kavramına giden güzergâhı belirleyen dört temel kavramdan ikincisidir (Göle, 1999: 139). “*Geleneksizlik*”, modernizmi ortaya çıkaran tarihsel-toplumsal bağlamda yer almayan, modernizmin doğasında barınmayan unsurdur. Modernlikle karşılaşan Batı-dışı toplumların

modernliği alımlama süreçlerinde gelenek ile modernlik arasındaki *köprüsüzlüğü* ifade eder.

Gelenek, Göle'nin terminolojisinde “olduğu gibi yaşatılanı” değil, kaçınılmaz olarak dönüştürülmesi gereken bir “bağı” temsil eder. Ona göre Batı-dışı toplumların modernliği Batı-dışı yaşamaları, geleneklere bağlı olma ihtirasları yüzünden değildir. Tam tersine, geleneksizleştikleri için modernliği Batı-dışı yaşarlar. Geleneğini dönüştüremeyen toplumlar, *geleneksiz* toplumlardır. Yazara göre, geleneğine sahip çıkan toplumlar, geleneklerini “*bugün*”e uyarlayan toplumlardır.<sup>29</sup> O, geleneğe sahip çıkmaya dair şu örneği verir:

“(…) Şimdi oturup da eskiden Osmanlı'da insanlar şöyle giyinirdi, böyle olurdu... demeye kalkşırsanız, tamamen o kıyafeti günümüze taşımaya kalkarsanız gülünç olursunuz (...) Batı'ya baktığımız zaman Batı zannedildiğinden daha gelenekçi bir toplum. Geleneklerine sahip çıkıyor. Geleneklere sahip çıkılması onun el değmeden tamamen bugüne aktarılması değildir. Böyle yapmaya çalışırsanız gelenekler unutulur gider” (Göle, 2002: 41).

Yazar, ilk başlarda dönüştüremeyen; fakat zamanla dönüştürülen bir gelenek örneğini, kahve kültürü üzerinden verir.

“(…) Kahvehanelerle, kıraathanelerle, bugünkü global kültürün bir parçası olan ve daha kent kültürüne ait cafeler arasında hiçbir geçişkenlik, bağlantı yok. İki ayrı dünya. Modern kafelerde Türk kahvesi dışında her şeyi bulabiliyorsunuz. Bu bir nostalji değil, geleneğin dondurulduğu, kültür kavramının dondurulduğu meselesidir. (...) Hâlbuki geleneklerinizden yola çıkarak modernliğe ulaşabilirsiniz ve gelenekle modernlik arasında bir köprü kurulsa, bu gariplikler olmaz. Modernlik, ne yazık ki bize süzgeçsiz, süzülmeden geçti. Modernliği kendine ait doğruları ile alamamışız. Ayrıca modernliği, kendi değerlerimizin süzgecinden geçirmeyi başardığımız da söylenemez” (Göle, 2002: 93).

Yazar, bir başka söyleşide bu konudaki değerlendirmesine “cafe” tanımlamasından devam eder:

“(…) Bugün İstanbul'da en modern, en şık mekânlar cafê adıyla açılıyor. Yani Fransızca cafe, ya da öyle yazılıyor. Cafe Le Bon, Cafe Marmara... Bunları şovenizm yapmak için söylemiyorum. Ama burada çok trajik bir durum var. Neden bu mekânlar ile kahvehaneler arasında bir ilişki, devamlılık yok? Kimse kalkıp bunun modernlik olduğunu söylemesin. Çünkü Batı'da cafeler geleneğin dönüştürülmüş halleridir” (Göle, 2002: 76).

Gelenek yazara göre, “yerel”, “içsel” ve “yapısal” olandan bir parçadır. Ancak var olması için “*bugün*”ün izleğinde dönüştürülmesi gerekir. Geleneğin dönüşümselliği kaçınılmazdır.

<sup>29</sup> Böylelikle Göle, Batı toplumlarında *modernlik* ve *gelenek* arasındaki köprülerin varlığının, Batı'nın *geleneklerini dönüştürmesine* bağlı olduğunu ifade eder.



Çalışmanın, “İslam’ın Siyasallaşması-Kadının Bireyselleşmesi Paradoksu” ve “*Geleneksizlik Kavramı ve Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları*” başlıklarında da değinildiği gibi “*geleneksizlik*” hem modernlikle karşılaşan Türk toplumunun geleneksel unsuru içindeki İslami dokunun hem de Türk toplumuna giriş aşamasındaki Kemalist medeniyet projesinin başvurduğu yöntemlerden biridir. Gerek modernliğe karşıt olarak ortaya çıkan İslamcılık gerek modernliği bağrına basan Kemalist medeniyet projesi<sup>30</sup> modernliğe olan tavırlarında “*geleneksizliği*” bir başka deyişle “*köprüsüzlüğü*” seçmişlerdir.

İslamcılık hareketinde İslamcı kadın geleneksel aileden gelmesine rağmen, aldığı eğitimle asıl İslam’ın geleneksel İslam’la bir alakası olmadığını ifade etmektedir. Göle, “Modern Mahrem” adlı eserinde İslamcı kadınlarla yaptığı görüşmelerde bu kadınlar örtünme zamanının, en muhafazakâr aileden gelmiş olsalar bile, özellikle üniversiteye gitmeleriyle başladığını belirtir (Göle, 2010a: 121-123). İslamcı kadınlar örtünme kararlarının ve örtünme biçimlerinin aileleriyle aralarında çatışma yarattığını da şöyle ifade ederler:

(Tıp Fakültesi son sınıf öğrencisi, evli bir kadın):

*“(...) Ailemizde, akraba çevremizde örtülü insan yoktur... Ben başımı örtüp pardösü giyince akraba çevresinde çok büyük yadırgamalarla karşılaştım. Çok ısrar ettiler açılmam için, çok da sataştılar yani. Evlerine her gidişimde, başörtümü çekerlerdi, oramı buramı açarlardı, illa neden böylesin, neden böyle oldun sen diye... Benim kızkardeşim mesela halen açıktır” (2010a: 122-123).*

(Dış hekimliği dördüncü sınıf öğrencisi İslamcı bir kız):

*“Başta annem başımı örtmeme kızmıştı. Pardösü de giydiğim zaman ileri gitme, aşırı gidiyorsun diye uyarırmıştı. Ablalarım öğretmen, başını örtmüyorlar tabii, ben başımı örttüğüm an –ablam giyimine çok meraklıdır, kendine dikmiş de diker- o başörtüyü örtüyorsun, kıyafetin olmuyor falan, diye epeyce çatışmamız olmuştur” (Göle, 2010a: 123).*

İslamcı kadınların “geleneksel” olanla ayrışması, örtünme biçimleri arasındaki farklılıkla göze çarpar. Bu farklılık, 1980’lerle üniversitelerde başlayan örtünme hareketine daha çok “türban hareketi” denmesiyle de ifade edilebilir. “Saçı, boynu ve göğsün üst kısmını bütünüyle örten bir türbanla topuklara dek uzanan, renkli, uzun ve bol bir kadın pardösüsünden ibaret” (Göle, 2010a: 12) çağdaş örtünme tarzına sahip olan İslamcı kadınlar, büyükannelerini ve annelerini geleneksel İslam’ı “gerçek”

<sup>30</sup> Kemalizm medeniyet projesinin gelenekle arasındaki köprüsüzlük ayrıntılı olarak çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan “1920-1980 Öncesi Türk Modernleşmesinin Özellikleri” başlığında incelenecektir.

İslam'ı bilmemekle eleştirirler. Bu eleştiriye, hem örtünme tarzları açısından hem de İslam bilgisi açısından yaparlar (2010a: 16). Geleneksel bir biçimde örtünenlere eleştirilerini şöyle dile getirirler:

*“Başta kadınlar örtünmenin ne anlama geldiğini bilmiyorlar. Çünkü örtünmeden amaç, güzelliği saklamaktır. Görüyoruz, geleneklere bağlı şekilde örtenler boyunları açık, fakat başları örtülü. Biliyorsunuz boynun açık olmaması gerekir. Onların saçları gözüktür, kolları kısadır.”* (Göle, 2010a: 124).

İslamcı kadınlar aldıkları eğitimle sahip oldukları bilgilere dayanarak geldikleri çevreyi gerçek İslam'ı bilmemekle de eleştirirler:

*“İnsanların kulaktan dolma, gelenekten, görenekten, İslami bilgilerinden başka bir şeyleri yok. Kesinlikle araştırmaya dayanmıyor bilgileri. Hatta inanır mısınız benim anne-babamla, anneannemle aramızda uçurumlar var. Düşünün size göre biz onlara ne kadar yakınız, eşarbımızla, pardösümüzle, öyle değil mi? ... Ancak onların Müslümanlıkları kulaktan dolma. A, bu da böyle mi olurmuş, siz yeni yeni kurallar türetiyorsunuz diyorlar bize.”* (Göle, 2010a: 124).

Geleneksel kadınla bu ayrımlaşma durumunu Göle, “*geleneksizlik*” olarak adlandırılır. Modernlikle karşılaşan, Batılı olmayan Türk toplumunda 1980’li yıllardan sonra ortaya çıkan İslamcılık, yerel İslam’la arasındaki köprüleri yakarak kurucu ütopya olan “Asr-ı Saadet” mitinin de özünü oluşturan, dört halife devrindeki İslam’ı, “asıl İslam” olarak nitelendiren anlayışın barındırdığı “İslam’ın esas kaynaklarına dönüş”(Göle, 2010a: 56-57) fikridir. Eğitimleriyle ve pratikleriyle kamusal alanda görünümleri artan, bireyselleşen bu kadınlar sadece geleneksel kadınla ters düşmezler, kurucu ütopyanın, Asr-ı Saadet mitinin, öngördüğü kadınla (militan, zevce ve anne) da ayrışır.

“*Geleneksizlik*”, çalışmanın “Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları” başlığında da belirtildiği gibi, Göle’ye göre, Türk modernleşmesinin temeli olan “Türkçülük” düşüncesinde de görülür. Ziya Gökalp’e göre, Türklerin İslamiyet öncesinde yüceltilen “Altın Çağ”ı, “uygarlığı” içinde barındıran bir dönemdir. Bu bakımdan, “uygarlık” ve uygarlığın özelliklerinden bir olan “feminizm”, Türk kültürünün özünde olan ve İslamiyet’in yanlış anlaşılmasıyla unutilan bir husustur. Yapılması gereken tek şey, Türk kültürünün “özgünlüğünü” yansıtan “Altın Çağ”ı yeniden canlandırmaktır.

Gerek İslamiyet’in gerekse Cumhuriyet ideolojisinin kutsallaştırdığı bir dönemin varlığı, var olanı, geleneği yadsıyan bir tavrı beraberinde getirmiştir. “Kutsal” bir zamanı yaşatma anlayışı, gerçeklikle uyumunu yitiren bir “geleneğin”, “*bugün*”le

bağlantısını yitirmesiyle sonuçlanmıştır. Shayegan'ın bir tür "ilk kaynaklara dönme" olarak (Shayegan, 2010: 33, 50-52) olarak yorumladığı, "*geleneksizlik*"le, üretimin ve yaratmanın olmadığı bir içerik hâkim olmuştur.

"Yerel" olana alınan bu tavrın ele alınması için, modern olmak için farz kılınmış "geçmiş, bugün, bugün içinde geçmişin var olma tarzını yadsımak, silmek" şeklindeki görüşü irdelemek gerekir. " 'Modern', tanımı gereği zaman içinde yapılan bir ayrıma karşılık gelir. Kök anlamı, "*bugün*" ya da "*bugüne ait*"tir ve "düne ait" olandan yapılan zamansal bir ayrıma işaret eder" (Davison, 2006: 54). Türkçülüğün Asr-ı Saadet'i ya da İslamcılık'ın Asr-ı Saadet'i olarak görülen ilk kaynaklara dönme durumu modernlikte de görülebilir. Davison'a göre, modernliğin Asr-ı Saadet'i ise, pagan kültürlerin "inayetin başlangıçtaki saflığını anlayabilmek" için başlangıçtaki kaynaklara dönme durumudur. Söz konusu Hristiyan anlayışlarına göre, İsa'nın hayatı, şu ana kadar geçen dönemlerin ve bu dönemlerin içinde barındırdığı farklılıkların seküler tarih içinde aşılması anlamına geliyordu. Bu Asr-ı Saadet ilhamından ve çabasından kopuş, doğa bilimlerindeki gelişmelerden sonra olmuş, 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde, modernin eskiyle hiçbir ilişkisi kalmamıştır (Davison, 2006: 55- 57). Bilimin gerçeğe uygunluk gösterme konusundaki başarısı, geçmişle bağı koparma gibi bir önyargıyı beraberinde getirmiştir.

Bir başka deyişle, Davison'ın bakış açısıyla, ironik bir biçimde *gelenek*'in modernliğin önünde engel oluşturduğunu iddia etmek de, "modern bir gelenek"ın savunucusu olmak anlamına gelmektedir. Modernliğin uzun süren ve hafızalara sinmiş geleneklerinden biri de, yeni olanı anlamak için eski olanların bir tarafa atılması gerekliliğidir (2006: 68). Göle'nin vurguladığı, "*Eski Avrupa*"nın "*Öteki Avrupa*" karşısındaki imtihanı, bu "modern gelenek"ın sorgulanmasını gerektirmektedir. "Modern geleneğe" göre, ilerlemeci ideal doğrultusunda başta din olmak üzere modernlik öncesinde var olan hiçbir öğeye ihtiyaç kalmayacaktı. Farklılığını dile getirerek ve farklılığının kabullendirerek var olan modernlik, ironik bir biçimde "ilerlemeci" ilkesi doğrultusunda var olanın yadsınması biçiminde bir "*geleneği*" yerleştirerek, "*bugün*"le bağlantıyı kesmiş gibidir. Modernliğin içinde var olan ama görmezden gelinen "*bugün*"le bağlantı, düşünsel düzeyde postmodernlik olarak ortaya çıkmış, gerçek hayata yansımalarının bunalımlarından biri de "*Eski Avrupa*"nın "*Öteki Avrupa*"yla başa çıkamaması olarak gözlenmiştir.

Göle'nin terminolojisinde, “*gelenek*” kavramı; toplumda geçmişinde var olanı değil, *bugün*'e sinmiş, *bugün*'de mevcudiyetini gösteren unsurlar anlamına gelir. Davison da, geleneğin “*bugün*”den beslenmesini, “*bugün*”ün yorumuna muhtaçlığını belirtir. Ona göre, toplum yeni olan bir unsuru var olan söz konusu dağarcığa göre algılar ve yorumlar. Bu nedenle “yeni” olana “yeni” dedirten “*gelenek*” varlığıdır. Davison, bu durumu şöyle belirtir:

*“Her anlama edimi tarih içinde, bir gelenek içinde (...) gerçekleşen bir edimdir. Anlamak, kaynaşma içinde her ikisi de değiştiği halde bu süreçte farklılıklarını muhafaza eden ufuklar arasındaki ilişkileri ve gerilimleri kavramayı içerir. Gelenekler, tarihsel bilinç içerisinde gerçekleşen her karşılaşma metin ile bugün arasındaki gerilimin yaşanmasını gerektirir”* (2006: 29).

Göle’de, ne İslamcılığın ne Cumhuriyet ideolojisinin modernlikle karşılaşmasında, ne de Eski Avrupa’nın Öteki Avrupa’yla karşılaşmasında farklılıklar arasındaki gerilimler, *anlamayı* sağlamıştır. Farklılıklarını muhafaza eden bir ilişkiler ağı yerine farklılığı silmek isteyen bir ilişkiler sistemi tercih edilmiştir. Farklılıkların silinmesini buyuran anlayış, “*Eski Avrupa*” ve “*Öteki Avrupa*”nın karşılaşması örneğinde olduğu gibi, “*eşzamanlı modernlik*” kavramının ifade ettiği anlamda, *farklılıklar arasındaki benzeşmeye* tahammül gösterememiştir.

Geleneğin yeni içerisinde kendini yeniden var etme potansiyeli yok sayılmıştır. Davison’un da belirttiği gibi, değişim, ilk olarak, eskinin kalıpları içerisinde kendine yer bulabilmektedir. Değişim, hiçbir zaman durağan bir sistem içinde meydana gelmez. Davison, değişimin geleneğin içinde vücut bulmasına örnek olarak, kadın haklarının kazanılması sürecini verir. Kadınların kamusal hakları ataerkillikle verilen mücadeleler içinde kazanılmasına rağmen, bu durum ataerkilliğin ortadan kalkmasını sağlamamıştır. Ataerkillik, kadın-erkek ilişkilerinin hemen hemen tamamını oluşturmaya devam etmektedir. Bu nedenle, kadınların hakları için verilen savaş, belki de hiç bitmeyecektir (Davison, 2006: 69). Yeniye dair mücadele, onun karşıtı temelinde varlığa sahip olmaktadır. Hem geleneği hem de yeni olanı içinde barındıran zaman dilimi *bugün*’dür. O anda olan değişim, o andaki zihniyetin birikimiyle algılanmakta, yorumlanmakta, tasavvur edilmekteyken, aynı anda yeni olanın sindirilmesi (şayet eğer bu isteniyorsa) eskinin aşılmasına dair bir mücadele verilmektedir. Burada yapılması gereken, yeni olanın anlaşılması için *gelenek*in kendini dönüştürme kapasitesini gösterebilmesine müsaade edebilmektir.

Var olan, yeni içerisinde kendini yeniden ifade eder. Bu kendini ifadeye izin verilmezse, yani var olan yok sayılırsa eğer, hiç beklenmedik biçimlerde beklenmeyen zamanlarda kendilerini gösterirler.

“*Geleneksizlik*” kavramı, modernlikle karşılaşan Batı-dışı toplumların modernliği alımlama süreçlerinde gelenek ile modernlik arasındaki *köprülerin yakıldığını* betimler. “*Geleneksizlik*”, hem modernlikle karşılaşan Türk toplumunun geleneksel unsuru içindeki İslami dokunun hem de Türk muhayyilesine giriş aşamasında olan Kemalist medeniyet projesinin başvurduğu yöntemlerden biridir.

### 2.2.1.3. “*Zayıf Tarihsellik*” Kavramı

Yazara özgü kavramlardan biri olan “*zayıf tarihsellik*”, modernlikle karşılaşma süreçlerinde yerelliği ile uzlaşım sağlamayan Batı-dışı toplumları ifade eder. Bu kavram “*geleneksizlik*” kavramının ortaya çıkardığı sonuçların bir tür ifade ediliş tarzı olmaktadır. Gelenekle modernlik arasında köprülerin olmamasını, yeniyi alımlamada yerel olanın, kendine özgü olanın yok sayılmasını betimler. Türk modernleşmesi kendine özgü olanı ifade eden, “*bugün*”ün gündeminden beslenmez. Bu nedenle yaratamaz, üretemez.

“*Bugün*”de hem *gelenek* hem de *modernlik* vardır. Bir başka deyişle, “*bugün*”ü yok saymak hem *geleneğin* hem de *modernliğin* kaçınılmazlığını hesaba katmamaktır.

“*Zayıf tarihsellik*”<sup>31</sup> kavramı, Batı-dışı toplumların modernlikle karşılaşmalarında ya modernliği ya da geleneği tümünden yadsımaları ya da kutsallaştırmalarını ve iki uçtan birinde konumlanmalarını ifade eder. “*Geleneksizlik*” kavramında görüldüğü gibi, gelenekle bağlantı geçmişte yaşanan bir dönemin, modernlikle bağlantısı da henüz gelmemiş bir zamanın kutsallaştırılması aracılığıyla kurulmuştur. Göle’ye göre, modernliği Batı-dışı yaşayan toplumlar, modernliği kendi yerelliklerinin üzerine inşa edememişlerdir. Bu toplumlarda modernlik, toplumun içsel ve yapısal özelliklerinden kaynaklanmaz. Altın Çağ, ya geçmiştedir ya gelecektedir. Kesinlikle bugünde değildir. “*Bugün*”; büyük anlatıların, büyük zaferlerin onsuz yapamayacağı, ama yine de görmek istemediği, küçük görülen, silinmek istenen zamandır. Bugüne dair her şey

<sup>31</sup> “*Zayıf tarihsellik*”, yazarın kendine özgü filtresidir. “*Zayıf tarihsellik*” kavramı sayesinde olaylara baktığı merceğin özgün olduğu söylenebilir. Yazar, bu kavram sayesinde Türk modernleşmesine “az gelişmişlik” perspektifinden bakmaz. “Mühendisler ve İdeoloji” adlı eserindeki okumalarını Batı’nın merceğinden yorumlayıp bu dönemde yaşananlara “1968” olarak görmez (Nilüfer Göle, “**Tesettür Çizgisinde Batının Etkisi Daha Fazla**”, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 35; Nilüfer Göle, “**Kavram Ana**”, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 21).

küçümsendiği, bir o kadar da düşman olarak görüldüğü için bu toplumlarda uzlaşım sağlanmaz, yatay ilişkiler gelişmez. Farklıklar çoktur, ama farklılıkların kendini ifade ettiği, dolayısıyla da uzlaşabildiği alan yoktur (Göle, 2008b: 11-12, 17, 23-31). “Zayıf tarihsellik” kavramının belirlediği bu süreç doğrultusunda *gelenekle modernlik* arasındaki bağlar kopuktur.

Gelenek ile modernlik arasındaki köprünün varlığı, geleneğin dönüşümünü sağlar. Bu dönüşümü sağlayan toplumlar, kendilerini, kendine has özelliklerinin yansıdığı aynada izlerler. Göle’ye göre, gelenek ile modernlik arasında *köprünün* olmaması ise, geleneğin dönüştürülememesine sebep olduğu için, bu toplumlar kendilerini başkalarını başka yapan, aynada izlerler. Bu aynaya kendi özellikleri yansımamıştır. Çünkü modernlik onlara “süzgeçsiz geçmiştir” (Göle, 2002: 93). Aslında bu aynayı da çok benimsemezler. Ancak onlara kendi yansımalarını en iyi bu aynanın gösterdiği söylenmiştir.

Gelenekle modernlik arasındaki köprüsüzlüğün somut bir örneğinden şöyle bahsedilebilir: Shayegan’ın Tahran’da taksi olarak kullanılan Mercedes örneği üzerinden, bu iki unsurun birbirlerini ne denli yıprattıkları ve esaslı bir dönüşümü gerçekleştiremedikleri irdelenebilir. Shayegan’ın bahsettiği, Mercedes örneğinde, önce Alman arabası Mercedes’i; erkeksi, iktidar sahibi ve işlevsel yapan özelliklerini hatlarındaki kesinlikle betimlenir. Bu kesinlik, aynı zamanda Batı insanının bilincinin “yukarıdan aşağıya” göçünün de ifadesidir. Mercedes’in hatlarındaki kesinlik, ona seçkin ve marka sahibi bir görünüm kazandırır. Tahran’da taksiye dönüşen Mercedes’de söz konusu keskin hatlar ise, yuvarlaklaştırılarak kaybolmakta, cırtlak ve uyumsuz renkleri onu oyuncak bir nesneye büründürmektedir. Arabanın dış görünümünün aldığı biçimsizlik, içine binildiğinde, İran toplumunun hem gelenekten hem modernlikten kopukluğunu gösterir. Arabanın içindeki çok renkli küçük ampuller, İsviçre manzaralarını ya da imamların portrelerini gösteren kartpostallar, kötü kâğıttan yapılmış çiçek demeti, nesneyi insanileştiren turkuaz mavisi nazarlıklar, Kur’an’dan ayetler İran toplumundaki teknoloji öncesi animizden gelen ruhun yansımalarıdır. Bu bakımdan, arabanın içi yerel dokunun modernlik öncesi zihniyetle bağıntısını göstermesi sebebiyle, Batı-dışı toplum insanının “yukarıda kalan” bakışlarını ifade eder. Ancak Mercedes’in kullanılması teknolojinin kaçınılmazlığını gösterse de, Shayegan’a göre, bu toplumda teknoloji bir dönüşümü gerçekleştiremez. Shayegan, “dört tekerlekli bir at arabası” görünümünde olan Mercedes’in, tam aksine, modernlik öncesi zihniyet tarafından

“yeniden” ele geçirildiğini söyler. Mercedes, aldığı çarpık görünümle, yapısal bir yetersizliğin acısını çekmesine rağmen, bu kültürde genç ölümlerinin kanıksanmasının izdüşümü olarak, sözü edilen yetersizliğin giderilmesi için bir şey yapılmaz. Nesnenin işleviyle onu kullanan arasındaki uyumsuzluk, nesnenin mekân-dışı edilişini gösterir. Ona göre, işlevi elinden alınan eşya hiçbir zaman durumunu aşamaz, kendisini dönüştüremez (Shayegan, 2010: 118-121). Shayegan’ın bu örneğinde, modernliğin doğasında var olan “işlev” unsurunun nesneden koparıldığı, bu nedenle işlevle görünüm arasındaki uyumun ortadan kalktığı görülmektedir.

Modernliğin özünde var olan, “bakışın aşağıdan yukarıya kaymasının” doğal bir sonucu olan, doğa üzerindeki egemenliği temsil eden işlev, Batı-dışı insanının “yukarıda kalan bakış”larına teslim olur. Yukarıdaki bakışlar, Kur’an’dan ayetler ve nazarlıklarla temsil edilir. Bu unsurlar, aynı zamanda mevcut olan geleneğin yansımalarıdır. Fakat geleneğe ait olan bu unsurlar, yeni olana dair bir bilinç geliştiremediğinden, nesneyi biçimsizleştirir, nesneyle uyuşmaz, nesneyi öldürür. Yapılmak istenenle gerçek arasındaki kopukluğa, geleneğin ruhani öğeleri hayat veremez. Nesnenin görünümü ise, (kötü kâğıttan çiçek demeti, arabanın içinde sağa sola asılan çok renkli ampuller, kullanılan cırtlak renkler gibi öğeler) ilk Türk filmlerindeki süslü, gereğinden fazla makyajlı, daha çok makyaj yaptıkça kusurları daha çok ortaya çıkan kadın aktrisler gibidir. Bu kadınlar, bu abartılı görünümleriyle bakışları üzerine çekerler, ama bu bakışlar içten içe aktrisleri bekleyen mutsuz/kötü sonu sezen ve umut eden bakışlardır. Aynı bakışlar, işlevine muhtaçlığı kaçınılmaz olan yine de onun kötü bir sonla karşılaşmasını dileyen İran’daki Mercedes için de geçerlidir. Bu nedenle uçuk renkler, İran Mercedes’ini aciz gösterecek biçimde dizayn edilir.

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, Shayegan *gelenekle modernlik* ilişkisinde iki öğenin de varlığını yadsımaz, ancak bu iki öğenin nasıl varlık bulduğuna açıklık getirir. İstenilenin yapılanda, hayalin gerçekte vücut bulması bakımından üstün olan, bilim ve onun uygulayıcısı teknolojiye muhtaç olan Batı-dışı toplumlar, modernliğin nimetlerinden yararlanırlar. İran Mercedes’inin kullanılması, modernliğin üstünlüğünün ve kaçınılmazlığının göstergelerinden biridir. Ancak İran Mercedes’i doğasından ve işlevinden uzaklaştırılarak var olur. Bunda başrolü gelenek oynar. Gelenek de gerçeklikle uyumunu yitirdiği için hüsrana uğrar. Böylelikle yazar, modernliğin geleneğin ölçüleriyle tartıldığını, bu yüzden de modernliğin doğasından uzaklaştırıldığını, geleneğin de modernliğin şiddetli çelmelerini yediğini belirtir

(Shayegan, 2010: 64, 69). İki ögenin karşılaşmalarında beliren kesişme noktaları bir uzlaşımın göstergesi değildir. Tam tersine bu ögeler kesiştikleri her noktada birbirlerini biçimsizleştirirler (2010: 69, 84). Ona göre, gelenek modernliği ve modernliği doğuran süreci içsel olarak yaşamadığından, modernliğe başkalarının kefaletiyle maruz kaldığından bilincini aydınlatamaz, tam aksine bulanıklaştırır. Bu bulanık bilinci yazar, modernliğe “geç kalmış” bilinç olarak adlandırır. Geleneğin karşılaştığı modernlik, modernliğin sonuçlarının görüldüğü evreye, post-modern evreye tekabül eder (Shayegan, 2010: 45, 70). Gelenek, büyük bir telaş içinde yapması gerekenleri bir bir sıralar. Yapılması gerekenler yapılmak istenenlerle uyuşmaz. Hayal, gerçeği dönüştürme gücüyle yanıp tutuşsa da gerçeklerden giderek uzaklaşır. Gerekenler, istenilenlerin yerini alır. Bir başka deyişle, gerekenler eskinin paradigmal zemininde gerçekleştirilir. Bu nedenle esaslı bir dönüşümü gerektiren, paradigma değişikliği için şart olan “*eleştirel düşünce*” gerçekleşmez. Karşıt olan ya tümünden kucaklanır ya hepten lanetlenir. Olan bitenle bağ kurulamadığından “*eleştirel düşünce*”nin sonucu olan yaratma, üretme, sentez gerçekleşmez.

Shayegan’ın bakış açısı, Göle’nin Batı-dışı toplumların kendine özgü olanı ortaya çıkarmayışlarını, uzlaşılamayan yerellikten dolayı, modernliği yerel ve içsel özellikleri üzerine inşa edememelerini, gelenek ve modernliği aynı toplumsal düzlemde barındıramamalarını ve farklılıkları yok sayması üzerinde temellenen “*zayıf tarihsellik*” kavramını derinleştirir. Göle’nin ilgili kavramıyla beliren, yazara has kavramlardan biri olan “*tek aktör patolojisinin*”, “*bugün*”ün izleğinden mahrum olmasını daha anlaşılır kılar.

#### **2.2.3.1.1. “Tek Aktör Patolojisi” Kavramı**

Türk modernleşme tarihinin iç tecrübesi, yani *bugün*’ü, gelenek ve modernlik arasındaki ilişkinin kurulma tarzı ile ilgilidir. Türk modernleşme tarihi var olan üzerinden, o anda sahip olduklarının üzerine değil, olması gereken üzerine bir köprü inşa etmeye çalışır. Olanla olması gerekene ilerleme yerine, olması gerekenle olması gerekene doğru gitmeyi tercih eder. Gelenek ile modernlik üzerindeki bütün köprüleri



yıkar. Bu nedenle, Türk modernleşme tarihinde “*bugün*” yoktur. “*Bugün*” olmadığı için, Türk modernleşme tarihi kendine mesafe alamaz.<sup>32</sup>

Küçük gördüğü bu zamanı silen aktör için mutlak saadet ya geçmiştedir ya gelecektedir. “*Bugüne*” bakmayan ‘aktör’, “*tek aktör patalojisi*”nden muzdariptir. Eyleme geçmek isteyen, bugüne bakmadığı için eyleme öykünmekten ileri gidemeyen aktör; bol bol doktrin üretir. Kendini “*tek aktör*” olarak gören kişinin konuşmaları “fiil” kökleriyle, eylemleri ise “isim” kökleriyle doludur. *Tek aktöre* göre, küçümsediği “*bugün*”de kendi düzeyinde başka bir aktör yoktur. Çünkü *bugün*’e bakan tek aktör olduğunu iddia edemez. Bu durumda *bugüne* bakmayan, ama *bugünde* yaşayan aktör, *tek aktör* olduğunu düşüncesiyle hareket eder. Göle, bu durumdan muzdarip aktör için “*tek aktör patolojisi*” kavramını kullanır. Tek aktör, eyleme öykünür; ancak eylemsizdir (Göle, 2008a: 8-9). Eyleme geçmesi için *bugünü*, *bugün* içinde barınan *farklılıkları* göz önüne almak zorundadır. Çünkü birey, *farklılıkların* uzlaşabildiği bir alanda eylemlerini gerçekleştirebilir. Patolojik bir biçimde *farklılıkları* yok sayan aktör, yaşamak için ya geçmişi ya geleceği seçer. Yazara göre, sağ hareketlerin aktörleri geçmişte, sol hareketlerin aktörleri de gelecekte yaşamayı tercih eder (Göle, 2008b: 23). Her iki harekete mensup olan aktörler, kendi yarattıkları tarihle kendilerini tanımazlar, toplumlarına yabancılaşırlar. Var olan toplumsal yapıdan ve ilişkilerden kendilerini soyutlarlar. *Tek aktör*’ün bu soyutlanma durumunu ve bu yabancılaşmayla ironik bir biçimde kendisini bahsettiği/bahşedilen devrimci rolünü Sheyagan şöyle ifade eder: “Gitgide değersizleşen yaşanmış gerçekliğin yerine geçen devrimci gerçekliğin çağrıştırılması; birbirine uymayan iki ayrı gerçeklik düzeyi, yani olduğu haliyle gündelik yaşam ile uzak bir umut vaat eden o yanılsamalı alan arasındaki boşluk; yabancılaşmış insanı (...) iyileştirmekle yükümlü sanatın pedagojik işlevi ve nihayet, el üstünde tutulan ideolojinin kurtarıcı rolü” (Shayegan, 2010: 127). Kendisini yaşananlardan soyutlayan aktör, *bugün* olanların kalıcı olmadığı düşüncesiyle gerçekliği görmezden gelir. Görmezden geldiği bu gerçeklikleri dönüştürmek yerine, ortadan kaldırma beklentisiyle sanatın didaktik yönünü dikkate alır. İdeoloji, ise *bugün* olan bitenin dikkate alınmayacak kadar değersiz olduğunu göstermenin bir yöntemidir.

Göle, *tek aktör*’ün patolojisini şöyle açıklar: Gelecekteki ya da geçmişteki tarihi yakalama, “*mümkün olmayana duyulan tutku*”yla yaşayan aktör, bugün var olan

<sup>32</sup> “*Tek Aktör Patolojisi*” kavramının Türk modernleşmesindeki yansımaları, çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan “*Bugün*”ün Yokluğu Bakımından Türk Modernleşmesinin Evreleri” başlığı altında verilecektir.

toplumsal ve kültürel dinamiklerden kendini koparır. Geçmişte ya da gelecekte yaşama tutkusunu tetikleyen ütopya ile ideoloji uyumlu bir ilişki içerisinde değildir. İdeolojinin içinde yaşandığı zaman dilimi olan “*bugün*”ün gerçekleri, ütopyayı sürekli sınamasına rağmen, aktörün eylemsizliği sahip olduğu ütopyanın yaratıcı özelliğini öldürür. Yaratıcılıktan mahrum olan, bu nedenle üretmeyen, eylemsizlikten muzdarip aktör, “tasavvur etme”ye başlar. Bol bol doktrin üretir. Toplumu her defasında yeniden tasavvur eder. Tasavvurunu zorlayan her bugüne ait gerçek karşısında eylemsizliğinin verdiği güçsüzlüğü, totaliterlikle aşma meylindedir. Tarihselliği zayıf bir toplumda, söz konusu totaliter eğilimin, denetlenmesi de iyiden iyiye zorlaşır. Bir toplumda denetlemenin olması için gerekli olan yatay ilişkiler, “*tek aktör patolojisi*”nin varlığından dolayı gelişmez. Tek aktör olduğu sanısıyla yaşayan kişi, bugünde yaşayan aktörleri yok sayar. Yok sayılan aktörlerle iletişim kurulmaz. Tek aktör sanısına sahip kişi, kimliğini bugünün toplumsal ilişkileri içinde değil; geçmişteki ya da gelecekteki ideal toplumun mutlak değerleri içinde tanımladığı için, diğer aktörleri (*farklılıkları*) mevcut düzenle özdeşleştirerek reddeder. Böyle bir toplumda, yatay ilişkiler gelişmediği için, sivil toplum da oluşmaz. Böylelikle, tek aktörün totaliter eğilimleri, yine totaliterlikle denetlenir. Değişim isteği, yine tabandan kaynaklanmaz. Yerel ve yapısal olanı ifade eden “taban”, tepeden inme bir süreçle denetim altına alınmaya çalışılır. Sonuç olarak, yazara göre, Türk modernleşmesi, “*içsel ve yapısal*” olandan ilham almaz (Göle, 2008b: 21-24, 121-123; Göle, 2010a: 45, 73-75). Türk modernleşme tarihi, modernleşme serüveninde kendine *mesafe* alamaz. Bu nedenle, Türk modernleşme tarihinin *yaratma* ve *denetleme* mekanizmaları işleyemez.

*Bugün*’ün tüm aktörlerini küçümseyen, “*tek aktör olma*” patolojisini gösteren aktör, eylemsizdir. Ancak eyleme öykünür. Bu nedenle toplumu her defasında yeniden tasavvur eder. Bu da, yaratıcılığın, üretimin zayıf olduğu anlamına gelir. Toplumda “yatay ilişkiler, yani sivil toplum gelişmediğinden” denetleme mekanizması da yetersiz kalır. Sivil toplumun yokluğu, yatay ilişkilerin olmadığının göstergesidir. “Yerel” olanı, yani “*bugün*”ü yok sayar. Tek aktör, toplumu tasavvur aşamasında, modernliği kucaklamak yönünde bir tavır alıyorsa, modernliğin bazı unsurlarını alımlamada ya da görmezden gelmede aşırıya kaçır. Göle, bu durumu, yine kendisine has kavramlardan biri olan ve takip eden bölümde tartışılacak olan, “*ekstra modernlik*” kavramıyla dile getirir.

### 2.2.3.1.2. “Ekstra Modernlik” Kavramı

Geleneğin yeni olana dair bilincini yitirmesi, bu nedenle kendini yeni durumlara entegre edip özgünlüğünü ortaya çıkaramaması, modernlikle karşılaşma sürecinde modernliğin bazı unsurlarının aşırı kabulü ya da aşırı reddiyle sonuçlanır. Takip eden kısımda, Shayegan’ın da belirttiği gibi, aşırılık kavramsal eksikliğin göstergesidir. Türk toplumunun modernleşme sürecinde modernliği alımlamada hangi unsurları abarttığı, hangi unsurları göz ardı ettiği Türk modernleşme sürecindeki “kavramsal eksiklik”ler hakkında ipuçları verebilir.

Göle’ye has kavramlardan biri olan “*ekstra modernlik*”<sup>33</sup>, Batılı olmayan toplumların modernliğe öykünme sürecinde neyi seçtiğini, hangi unsurda aşırılılaştığını, neyi umursamadığını ifade eder. Yazar “*ekstra modernlik*” kavramını şöyle açıklar: “‘Ekstra modernlik’ Batılı olmayan toplumların modernlik istencini dile getirmektedir. ‘Ekstra’yı hem (Batı’nın) dışında hem fazladan anlamıyla düşünebiliriz. (...) Batı-dışı toplumlarda modernlik, Batı ile simetri ya da tam bir dışardalık ve farklılık içerisinde değil, ama yarattığı ekstra modernlik diyebileceğimiz, aşırı modernlik ya da modernlik fazlasında anlaşılabilir” (Göle, 1999: 137). Çalışmanın “*Geleneksizlik Kavramı*” ve “*Zayıf Tarihsellik Kavramı*” başlıklarında da sözü edildiği gibi, Türk modernleşmesi modernliği, yerel özellikler üzerine inşa edemediğinden, *gelenek* ile *modernlik* arasında *köprüler* kurulamadığından, gelenek ya tümünden reddedilmiştir ya da hiç değiştirilmeden muhafaza edilmek istenmiştir. Karşıt olanın hepten reddi ya da sil baştan her şeyin kurucusu olarak görülmesiyle toplumda mevcut olan, o topluma özgü özellikler ve ihtiyaçlar görmezden gelinmiştir. Bu nedenle, Türk toplumunun modernleşmesindeki başat unsurlar, toplumun bağrından çıkmaz. Toplumun bağrından çıkmayan kavramların, özgü oldukları topluma ait anlamı ve bağlamı üzerinde düşünülmez. Kavramlar sorgulanmadan onların içinden çıkmadıkları toplumu açıklamak, anlamak için kullanılır. Bu nedenle kavramlar ve açıklamaya çalıştıkları toplumun gerçekleri arasında kopukluk ve uyumsuzluk vardır. Kavram dağarcığındaki bu eksiklik, topluma uyarlanan bazı öğelerde aşırıya kaçılmasına neden olur. Daryush Shayegan, Batı-dışı toplumların modernlik karşısındaki, kavramsal dağarcıktan yoksun oluşu, toplumun gerçekleriyle örtüşmeyen kavramların varlığını, bu toplumların fikir ve davranış

<sup>33</sup> “*Ekstra Modernlik*”, yazarın “*Batı-dışı Modernlik*” kavramının kuramsal zeminini açıkladığı “Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine” adlı makalesinde ilgili kavrama giden güzergâhı belirleyen üçüncü kavramdır (Nilüfer Göle, “**‘Batı-dışı Modernlik’ Kavramı Üzerine**”, *Toplum ve Bilim*, İstanbul, 1999, s. 136). Bu kavramın Türk modernleşme sürecindeki örnekleri, çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan, “*Bugün*”ün Yokluğu Bakımından Türk Modernleşmesinin Evreleri” başlığında verilecektir.

arasındaki “*epistemolojik şizofrenisi*”yle (Shayegan, 2010: 54, 81) ilişkili olduğunu ifade eder: “[Örneğin] burjuvazinin rolünden söz ettiğimde, özel bir kültürde bu kavramların kesin yananamları olduğunu unutmam ve bu terimi kullanıyor olmam, bunun sosyolojik zemininin var olduğunu hayal etmemi sağlamaz. Zaten ödünç aldığım fikirlerin çoğunun, olgularda toplumsal bir karşılığı bulunmaz ve başımı döndüren boş konuşmalardaki bir sürü aşırılık, kavramsal eksikliklerimin kanıtıdır olsa olsa” (2010: 17). Kavram ithalatıyla birlikte, alınma ve uyarlanma bakımından bir çeşit dizginsizliği de barındıran “*ekstra modernlik*” kavramı, hem *gelenek*in kendi içindeki ayrımlaşmayı hem de *gelenekle modernlik* arasındaki *köprüsüzlüğü* açığa çıkarır. Kavram dağarcığının yoksunluğu, toplumsal gerçekliğin dikkate alınması gerektiğine vurgu yapar.

Göle’nin ifadesiyle “modernlik fazlası” (Göle, 1999: 137) Batı-dışı toplumların modernleşme serüveninde izlediği yolların modernleşme teorilerinin öngördüklerinden farklı olma sebeplerinin anlaşılması için de bizi zorlar. Çünkü her durumda “modernlik fazlası”, toplumsal gerçekliği ve farklı olanın dikkate alınmasını gerektirir.

Yazarın Türk modernleşmesini “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla okumasının analizinin, ilgili kavrama sarmal kavramların etkileşimi doğrultusunda yapılan çalışmanın bu bölümünde ulaşılan tespitlerin, Türk toplumundaki yansımalarının detayları çalışmanın üçüncü bölümünde verilecektir. Yazarın “Batı-dışı modernliğe” özgü olarak tespit ettiği “*geleneksizlik*”, “*zayıf tarihsellik*”, “*tek aktör patolojisi*” ve “*ekstra modernlik*” kavramlarının Türk toplumunun yerel dokusuna özgü niteliklerinin örneklerinin detaylandırılması, Türk toplumunun paradigmatik zemininde yer alan sorunsallarla bir karşılaştırmanın yapılması için gereklidir. Böylelikle Türk modernleşmesinin sorunsal perdesinin farklı bakış açılarıyla kritik edilmesinin yolu açılmış olacaktır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. “BATI-DIŞI MODERNLİK” İLE TÜRK MODERNLEŞMESİ ARASINDAKİ BAĞINTILAR

Çalışmanın bu bölümünde Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla Türk modernleşmesi arasındaki bağıntıların açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu amaçla, Türk modernleşmesinin paradigmatik zeminindeki belli başlı sorunsallar ve Göle’nin bakış açısıyla, Türk modernleşmesi arasındaki sorunsalların karşılaştırılması yapılacaktır. Bu karşılaştırma, yazarın kavram örüntülerinin vardığı sonuçlara “eleştirel” bir yaklaşım getirebilmek için gereklidir.

İlk olarak, “Türk Modernleşme Tarihinin Sorunsalları” başlığı altında; Türk modernleşmesinin okumasını yapan bütün kuramlar değil, belli başlı izlekler ortaya konulacaktır. Çünkü Türk modernleşme tarihinin, Batı’dan ilk kez yeniliklerin alındığı Lale Devri’yle başladığı dikkate alınırsa<sup>34</sup> (Okumuş, 1999: 193), günümüze kadar gelen modernleşme sürecini bütün boyutlarıyla incelemek oldukça zordur.

İkinci olarak, Göle’nin terminolojisi esas alınarak Türk modernleşme sürecinin tarihsel bir sınıflaması yapılacaktır. Bu sınıflama, çalışmanın ikinci bölümünde, yazarın kavramlarının birbirleriyle etkileşime girmeleri ve “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla kesişmeleri bağlamında yapılan analizinden çıkan sonuca göre olacaktır. Yazarın kavramlarının birbirleriyle ilişkilerinde belirleyici olan ve vurgulanan unsur, “*farklılık*” ve farklılığa “*bakış açısı*”dır. Göle’nin birbirine akan kavramları, birbirlerinin sınırlarını esnetirken, birbirlerini “eleştirel” bakımdan ve “özgün” olanı ortaya koyma bakımından dönüştüremezler. Bir başka deyişle, *farklılıkları* kendi kazanımlarını elde etmek için hoş görürler, kültür *perdesindeki* diğer *farklılıkların* kendi temsillerini belirgin kılmalarını ya da kendilerinin bu yönde bir eyleme geçmelerini doğal görmezler. Bu bakımdan Göle’nin Türk modernleşmesine konu olan aktörler, “*farklılıkları*” barındıran “*bugün*” kavramından yoksundurlar. Bu bağlamda yazar Türk modernleşme sürecini “*bugün*”ün varlığı ya da yokluğu ölçüsünde sınıflandırır.

---

<sup>34</sup> Batı’dan yeniliklerin alındığı ilk dönem olan Lale Devri’yle ilgili olarak Mümtaz Turhan “(...) geçmişteki kültür değişimlerinin en şuurlu safhası ve başlangıç noktası” ifadesini kullanmaktadır (Mümtaz Turhan, **Kültür Değişimleri**, İstanbul, 1987, s. 136-137). Alan Palmer ise, Osmanlı yönetiminin eskimiş dokusuna bir Avrupalı aşılama çabalarının ilk ve orijinal olanlarının Lale Devri sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa tarafından gerçekleştirildiğini belirtmiştir (Alan Palmer, **Osmanlı İmparatorluğu, Son Üç Yüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi**, İstanbul, 1995, s. 56).

Göle'nin kavramlarıyla Türk modernleşmesinin sınıflandırılması, “‘*Bugün*’ün Yokluğu Bakımından Türk Modernleşmesinin Evreleri” başlığı altında incelenen, “1920-1980 Dönemi Modernleşme Süreci” ve “1980 ve Sonrası Modernleşme Süreci” alt başlıklarıyla açıklanacaktır.

Son olarak “Göle'nin Bakış Açısıyla Türk Modernleşmesinin Sorunsallarının Değerlendirilmesi” başlığı altında, Göle'nin birbirine akan, geçirgen kavramlarının Türk modernleşmesini okumasına ve bu okumanın Türk modernleşmesinin paradigmal zeminindeki konumuna dair bir değerlendirme yapılacaktır. Söz konusu değerlendirme Göle'nin kavramlarının, “*farklılığı*” yeniden yorumlama ve yeni bakış açılarına yelken açma potansiyelini derinleştirmek için gereklidir.

### 3.1. Türk Modernleşme Tarihinin Sorunsalları

Toplumsal bir gerçeklikteki sorunların yinelenmesi, ilgili toplumdaki odağı “zihniyet değişimine hazır oluş” (Mahçupyan, 2000: 48) haline getirmektedir. Çünkü toplumsal gerçekliği okuyabilecek farklı bir mercekten her defasında yoksun kalmak, toplumu içinde bulunduğu gerçeğin gerisinde kalıp okumak, gereğinden fazla içinde ya da dışında kalmak; kavramsal eksikliklerin dolayısıyla da aşırılıkların ve görmezden gelmelerin habercisidir. Bu nedenle yalnızca, Türk modernleşmesine mahsus olduğu düşünülmeyen fakat çalışmanın sınırları itibarıyla Türk modernleşmesini kapsayan sorunsallar, “zihniyet dönüşümüne hazır hale gelinip gelinemediği” üzerinde temellenecektir. Daha sonra Göle'nin kavramlarının zihniyet dönüşümüne elverişli yönleri açığa çıkarılmaya çalışılarak, *farklılığı* yeniden yorumlamaya dair bir içerik oluşturabilme imkânı üzerinde durulacaktır.

Türk toplumunun modernleşmeyle karşılaşma sürecinde, “zihniyet dönüşümüne hazır oluş” durumunu ele alabilmek için bu karşılaşmadan önce kendisine miras kalan zihniyete dair bir çıkarımda bulunabilmek gerekmektedir. Bu nedenle Türk modernleşmesinin belli başlı sorunsallarının Osmanlı toplumundan alınan mirasla bağintıları açıklanmalıdır.

Çalışmanın “Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları” başlığında da belirtildiği gibi, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne kalan zihniyet mirasının büyük bir bölümünü “merkezileşme” mirası oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti'nin eksikliği, seleflerinin bir türlü tamamlayamadığı eksikliği, “merkezileşememe” idi. Bu eksiklik, Osmanlı Devleti'nin başlıca doğrusunu oluşturmuştur. Osmanlı Devleti'nin

“değiştirilemez” olarak gördüğü bu özelliği, onu ecdadının eksikliğini fazlasıyla tamamlamış bir devlet olarak karşımıza çıkarmıştır. Mahçupyan “merkezileşmenin” Osmanlı Devleti’nin temel direği oluşunu “[Osmanlı] sisteminin can damarı merkeziyetçiliğidir. Farklı siyasi aktörler arasındaki açık veya gizli mücadelenin sistemi darmadağın etmemesinin tek güvencesi, gücün merkezileşmesi ve böylece her siyasi aktörün kendi kariyeri açısından merkeze muhtaç hale gelmesidir” ifadesiyle belirtir” (Mahçupyan, 1999: 51). Çaylak’a göre, devlet, Osmanlılar arasında hiçbir İslami devlette kazanamadığı önemi kazanmıştır (Çaylak, 1999: 109). Mahçupyan, “merkezileşme” mirasının Cumhuriyet ideolojisi tarafından alınmasını, bu miras içinde başat yeri olan “devlet-i ebed müddet” anlayışının, modernleşme atmosferiyle soluk alan Cumhuriyet ideolojisinde “ilelebet payidar” ifadesiyle devam ettiğini belirterek vurgular. (Mahçupyan, 1999: 48). Cumhuriyet ideolojisinin modernleşmeci faaliyetleri, farklılığa dair uzaklaştırıcı tavrın devam etmesini engelleyememiştir.

Türk modernleşme tarihini ele alırken incelenen çalışmalarda sık karşılaşılan tema, “merkezileşmeyi koruma” yolunda ısrarcı bir çaba ve bu çabanın farklılıkları yok sayma yönünde sürmesidir. Alper Kaliber, “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma” adlı makalesinde, Türk modernleşmesinin okumasını yapan belli başlı paradigmaları ve bu paradigmaların iyi ve eksik yönlerini ele alır. Kaliber; Şerif Mardin, Metin Heper ve Çağlar Keyder’in bakış açılarını incelediği çalışmasında söz konusu üç kuramın ortak paydasını, “devletin aşkınlığı” unsuruna bağlı olarak, Türk modernleşmesine hâkim olan çabayı, Osmanlı Devleti’nden miras alınan “merkezileşme”den taviz vermemek olarak belirler. Ona göre, bu ortak payda, yani “merkezilik”, hem Osmanlı Devleti’nin son günlerinde hem de Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasına eşlik eden süreçte başat bir unsur olmuştur. Türk toplumunun modernleşmeyle karşılaşmasında gerek modernliği meşrulaştıran gerekse modernliğin ölçütlerini belirleyen devlettir. Kaliber’in analiz ettiği kuramların “merkezileşme”ye verdikleri önemde birleşmeleri sonucu uzlaştıkları noktalar şunlardır: Devlete biat kültürünün hâkim olmasından dolayı bireyselleşmenin olmadığı bir kültür, bu nedenle merkez-çevre arasında uzun süren ve kanıksanmış bir kopukluk, ontolojik nitelik kazanarak gerçekte var olmayan ancak kurgulanan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ne kazandırılmaya çalışılan, hep devlete atfedilen çağdaşlaşma çabaları, devletin bu konuda toplum karşısındaki önceliği, yöneten-yönetilen ayrımının her defasında yöneten lehine yeniden düzenlenmesi, yerel olanın yok sayılması, bu eğilimin

Cumhuriyet ideolojisiinde de devam etmesi, devletliliğin mevkiinin Cumhuriyet'in ilanııyla cumhurbaşkanlığına kaymasıdır. Böylelikle bütün modernleşmeci faaliyetlerine rağmen Cumhuriyet ideolojisiinde de devlete biat kültürü her defasında değişik biçimlerde yeniden üretilmiş, askeri ve sivil bürokrasi patrimonyal devlet geleneğini sürdürme tekniklerinden biri olarak işlevselleşmiştir (Kaliber, 2009: 108-124). Kaliber, böylelikle Osmanlı zihniyetinin Cumhuriyet ideolojisiindeki yansımalarını, incelediği modernleşme paradigmalarının ortak paydasında buluşturur.

Türk modernleşme tarihini, Batı'dan yeniliklerin ilk kez alındığı Lale Devri'yle başlatmak mümkündür. Bu dönemde başlayan Batılılaşma çabaları, devletin kurtarılma çabalarına ve devlet için yapılan yeniliklerin meşru olma gücüne bağlı olarak ilk önce, yönetim alanında ve askerî alanda gerçekleştirilmiştir. Halil İncılık, modernlikle zorunlu karşılaşmayı ve modernleşme çabalarındaki zihniyet dönüşümünün ertelenmişliğini "...daima askerî savunma ihtiyacı iktibasların ana sebebi idi. "vurgusuyla belirtir (İncılık, 1993: 429). Modernlikle olan zaruri karşılaşma<sup>35</sup> üst üste alınan askerî yenilgilerin sonucudur. Modernliğin alımlanma aşamasında Türk toplumunun zihniyetindeki yansımaların izleri,<sup>36</sup> Kaliber'in çalışmasında incelediği kuramlarla uzlaşır: Güçlü bir "merkezileşme" düşüncesi ve duygusuyla yaşamış 600-700 yıl hüküm süren bir devletin, yine "merkezileşme" kaygısıyla kurtarılma çabaları, devlete biat kültürünün başat olduğu bir toplum, bundan dolayı yeniliğin askerî ve teknik alanlarda meşru görüldüğü bir kültür, Batı'yı ancak uygulamayla (teknikle) fark edebilmiş, bu tekniği doğuran düşünce alt yapısından habersiz bir zihniyet. Sözü edilen zihniyetin yansımaları, Türk modernleşmesinin "merkezileşme" odaklı okunmasıyla örtüşür. Böylelikle Türk modernleşmesi sürecinin başlangıcında olduğu gibi, Cumhuriyet Türkiye'sinde de değişimin içsel dinamiklerden kaynaklanmayışı, "yukarıdan aşağıya" değişim süreci, Türk modernleşme tarihinin okunmasındaki ortak temalardan biri olur.

Bu çalışmada vurgulanmak istenilen "yukarıdan aşağıya" dönüşüm sürecinin beraberinde getirdiği sonuçların *ötekine* dair bakışına çözümleyici ve eleştirel bir

<sup>35</sup>Shayegan'ın Batı-dışı toplumların modernliğe "başkalarının kefaletiyle maruz kal[dıkları]" ifadesi Türk toplumunun modernlikle karşılaşmasını da niteler. Bu da Shayegan'ın belirttiği, "modernliğe geç kalmış bir bilinci[n]" anlamını açıklar (Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç**, İstanbul, 2010, s. 80-81).

<sup>36</sup>Şerif Mardin, Cumhuriyet Türkiye'sinde yer alan Osmanlı zihniyeti mirasının kaçınılmazlığını şu sözleriyle ifade etmektedir: "Osmanlı aydını beraberinde taşıdığı kültür kalıplarını Cumhuriyet aydını olduğu gün tümüyle değiştirmemiştir. Buna tabii olarak bakmak gerekir. Doğal olmayan, iki devirde yaşamış aydınların davranışlarını 28 Ekim 1923 saat 24'te değiştirdiklerini düşünmektir" (Şerif Mardin, **"Cumhuriyet Devrinde 'Volk' İslâmı", Din ve İdeoloji**, İstanbul, 1999, s. 144).



incelemesini yapabilmektir. Bu nedenle, Türk modernleşmesinin paradigmaları zeminindeki başlıca sorunsallar, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalan “merkeziyetçilik” çabasının o topluma has olan “içsel” dinamikleri modern olanla bir araya getirme tarzını derinleştiren teorilere odaklı olacaktır.

Söz konusu teorilerden biri, Kaliber'in Şerif Mardin'in “Türk modernleşmesinin eleştirel bir kuramsal soruşturmaya uğratılabileceği en anlamlı izleklerden biri” (Kaliber, 2009: 109) olarak gördüğü, “merkez-çevre kopukluğu” sorunsalına odaklı bakış açısidir. Mardin'in Türk modernleşmesini “merkez-çevre kopukluğu” çerçevesinde okumasını, Göle, Batı-dışı toplumların modernlikle karşılaşmalarında “kendilerine özgü” olanla uzlaşım sağlayamamasını ifade ettiği “*zayıf tarihsellik*” kavramını derinleştirmek için ele almaktadır (Göle, 2010a: 173). Mardin, gelenekle modernlik arasındaki kopukluğu, halk kültürü ve aydınlar kültürü arasındaki köprüsüzlük olarak ifade eder. Ona göre bu köprüsüzlük, Cumhuriyet aydınlarının geleneğin unsurlarından biri olan halk İslamı'nın medeniyetin ilkelerine uymadığı gerekçesiyle kuraldışı sayılması nedeniyle oluşur. Bir başka deyişle, halk İslam'ı, modernleşme süreci boyunca yok sayılan bir unsur olmuştur. Bu durum, halk İslamı'nın anlam dünyasının ve kişisel fonksiyonlarının da görmezden gelinmesini beraberinde getirmiştir. Böylelikle Kemalizm, gelenek içindeki halk İslamı'nı görmezden gelerek açtığı boşluğu fark edemediği gibi, bu boşluğun yerine yeni anlam kodlarını inşa edebileceği yeni bir mekanizma geliştirememiştir (Mardin, 1999: 146-149). Mardin, Göle'nin İslamcı kadının ortaya çıkışı karşısında duyduğunu belirttiği “şaşkınlığı”, (Göle, 2010g: 13) Kemalizm'in yeni bir anlam dünyası yaratamamasından dolayı ortaya çıkan “boşluk”la açıklar. “Doğa, boşluktan nefret eder” ifadesiyle Mardin, boşluğu dolduran unsurlardan birini, anlam dünyasının kodlarını yer altında oluşturarak, uzun bir süre orada kalan dinden kopmuş bir taşralık<sup>37</sup> olarak belirler. Boşluğun, Kemalizm'in arzu ettiği “laiklik” çizgisinde dolmaması da, Kemalizm'in yeni bir anlam dünyasını barındıran felsefi temellerinin olmayışından kaynaklanmıştır. Felsefi temellerden mahrum oluş, içinde bulunulan toplumsal gerçekliği “*bugün*”ün gündeminden beslenerek anlamlandıran, bir felsefeyi ve sosyolojiyi rafa kaldırmıştır (Mardin, 1995: 240-244). Sonuç olarak Mardin'in Türk modernleşmesini okumasında, toplumun “içsel” dinamiklerinin modern olanla kaynaştırılma yollarının önündeki

<sup>37</sup> Mardin, dinden kopmuş taşralığı İslam'ın “volk” şekli olarak ifade eder. Boşluğun seçkinler arasında da Cumhuriyetin karakteristik krizlerini artırdığını belirtir (Şerif Mardin, “*Cumhuriyet Devrinde ‘Volk’ İslamı*”, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, 1999, s. 151).

handikaplar, toplumsal gerçeklikle seçkinlerin belirlediği ilkelerle okunan toplum arasındaki kopuklukla izah edilmektedir. Mardin'in izleğinde yer alan söz konusu kopukluk, ona göre, seçkinlerce laikliğe uymadığına kanaat getirilen halk İslamı'na bile olsa rakip ideolojilere meydan verilmemesini beraberinde getirmiştir. Örneğin, kendi başına gelişmesine izin verilen özel teşebbüs, aile yapısına zorunlu olarak gireceğinden bu türden bir yapı dinle rekabet edebilecek bir duruma gelebilirdi (Mardin, 1999: 149-150). Ancak, “merkeziyetçi” eğilimin, çevreyle arasında meydana gelen boşluğu dolduracak bir anlamlandırma dünyası getirmemesi gibi, bu boşluğu doldurma potansiyeline sahip görüşleri de yok sayması, muhalefetin niteliğini değiştirmez. Mahcupyan “Osmanlı Dünyasının Zihnî Temelleri Üzerine” adlı makalesinde, Osmanlı anlam kodlarındaki muhalefetin niteliğini, devletin aşkın özelliği nedeniyle kutsallaştırılmasıyla ilişkili olarak, “devletin o anki sahiplerine başkaldıran ama devletçiliği elden bırakmayan” bir muhalefet biçimi olarak açıklar (Mahcupyan, 1999: 57). Muhalefete bu türden bir bakış, Cumhuriyet Türkiye'si'nde de devam etmiştir. “*Farklı*” olanı, “*ötekini*” görmeye vesile olan başka türlü düşünme ihtimallerinin sunacağı zenginliği en baştan tehdit olarak görmek, imparatorluktan ulusal bir devlete geçişte ve sonrasında varlığını sürdürmüştür. Mardin'in de belirttiği gibi, kırsal kesimin toplumsal ve siyasal hayata katılımı 1950'lerden sonra mümkün olabilmıştır (Mardin, 1995: 243). Bir başka deyişle, Türk toplumunda başlangıcından çok partili sistemin olduğu 1950'lere kadar batılılaşmaya yön veren unsurlar, Türk toplumunun içsel dinamikleri değildir. “Aşağıdan yukarıya” dönüşüm sürecinin ilk tohumları 1950'lerde gelişir.

Mahcupyan'ın ifadesiyle muhalefetin “devletçiliği elden bırakmayan” doğasının yansımalarını Simten Coşar, “Cumhuriyetin modernleştirici aydınının ‘ya devletle ya hiç’ seçenekleri arasında kalmasıyla” açıklar. Son seçeneği, “muhalefetin hiçliğe gönderilmesi” olarak ifade eden Coşar, Jön Türklerin tasfiyesini son seçenek olarak tercih eden muhalefetin sonunu örneklendirir. Coşar'a göre, muhalefete bu türden bir bakışın sebebi, Türk modernleşmesinin erken döneminde demokrasinin milli egemenlikle anlaşılabilir bir bakış açısına oturtulmasıdır. Cumhuriyet ve demokrasi arasındaki bu gerilim, vatandaş ve birey arasındaki uzlaşma “ulus-devlet” ekseninde “kurgusal” olarak varılmasıyla sonuçlanmıştır. Söz konusu kurgu, Türk modernleşme sürecinin bütün dönemlerine hâkim olmuş, gündelik olaylardan ve toplumsal gerçeklerden kopuk bir biçimde varlığını sürdürmüştür. Bu nedenle, Kemalizm

medeniyet projesinin insanı, bireyselleşmeden bireycileşen, siyaseten kendini devletle özdeşleştiren biri olmuştur. Bu projenin bağlamında yer alan entelektüel ise, “merkezsizlik” korkusu yaşadığından başka türlü düşünme olanaklarının yolunu açan kendine yabancılaşma cüretini gösteremez (Coşar, 1999: 63-71). Georgeon da Türk modernleşmesinin erken döneminde, “ulus-devlet” eksenine yerleştirilen unsurlardan birinin “Türk milliyetçiliği” olduğunu belirtir. Bu türden bir milliyetçiliğe “reformist milliyetçilik” adını veren Georgeon, Türk milliyetçiliğinin, merkezi devletten ayrılmayı değil, onu ulus-devlet şemasına uyduracak bir biçimde dönüştürmeyi amaçlayan bir çizgide yol aldığını ifade eder. Böylelikle Georgeon’a göre, Türk milliyetçiliğinde devletin öncelikleri, ulusal duygu ve düşüncelerin önüne geçer. Reformist bir milliyetçilik olması bakımından Türk milliyetçiliği devletin amaçlarının gerçekleştirilmesinin bir aracı konumundadır (Georgeon, 2009: 5, 18-19). Türk milliyetçiliğinin ulus-devlet çıkarlarını gerçekleştirme yolunda bir aracı konumunda olması, Georgeon’a göre, Türk milliyetçiliğinin diğer Avrupa milliyetçilikleri arasındaki farkı da belirler. Türk milliyetçiliğinin farkı, yalnızca kültürel değil, toplumsal düzeyde bir farkı da içerir. Çünkü Türk köylüsü Türk milliyetçiliği projesinin dışında kalmıştır (Georgeon, 2009: 4). Bir başka deyişle, demokrasinin okunduğu mercek, *ulus-devlet* olduğu için demokrasinin doğal olarak gördüğü farklılıklar, ulus-devleti güçlendirecek fikirleri kapsadığı sürece meşru görülmüştür. Ulus-devlet anlayışını sarsabileceği düşünülen fikirler, hiçliğe mahkûm edilmişlerdir. Böylelikle Cumhuriyetin çoğunlukçuluğu demokrasinin çoğulculuğuna baskın çıkmıştır. Göle, bu durumu “laiklik adına demokrasiden verilen ödün” olarak ifade eder (Göle, 2008b: 21).<sup>38</sup> Ulus-devlet” anlayışıyla uzlaşım içerisinde olmadığı düşünülen fikirler, medeniyet projesinin dışında görülerek modernleşme perdesinde silik bir görünüm halini almışlardır.

*Ötekinin* topluma eklemlenme koşulları üzerine düşünülmemesi, Vedat Bilgin’in de belirttiği gibi, “demokratik geleneği zayıf olan toplumlarda siyaset kurumunun topluma yabancılaşması[yla]” sonuçlanır. Bilgin’e göre, bu yabancılaşma sonucu özellikle 1970’li yıllarda yoğunlaşan toplumsal değişim sorunlarına dair etkili politikaların ortaya çıkmama sebebi, hâkim resmi elitin bu sorunları dönüştürebilme yolunda kavramsal bir donanımına sahip olmamalarıdır. Ona göre, siyasetin topluma bu

<sup>38</sup> Bu ifadenin açılımı, “1920-1980 Dönemi Türk Modernleşmesinin Özellikleri” başlığı altında yapılacaktır.

denli yabancılaşmasının altında, siyaseti işgal eden hâkim mevkilerin kendilerine yabancılaşmayı göze alamamaları yatmaktadır. Mevcut toplumsal değişim sorunlarının kabullenilmesi, okunması ve kavranması gereken bir gerçeklik olarak görülmekten çok, seçkinlerin kendi konumlarını sarsabilecek bir tehdit olarak görülmüştür (Bilgin, 2007: 98-99, 105). Cumhuriyetin erken döneminde, demokrasinin “ulus-devlet” merceğinde okunması anlayışı ekseninde güçlenen merkeziyetçilik unsuru ve “merkezsizlik” korkusu, 1970’lerde yoğunlaşan toplumsal değişimin aktörlerinin “ulus-devlet” koordinatlarına uydurulup uydurulamama ölçüsünde içe alınmasını ya da dışsallaştırılmasını beraberinde getirmiştir.

Türk toplumunun modernleşme sürecinde, *ötekini, farklı* olanı onun kendi gerçekliğini hesaba katmadan içe alma olmuyorsa dışsallaştırma eğilimine dair bir başka alternatif okuma, Türk toplumunun anlamlandırma dünyasını açıklayan zihniyetlere vurgu yapan bakış açılarını ele alarak netlik kazanabilir. Bir başka deyişle, bu başlık altında ele alınan sorunsalların ortak paydasına yansıyan unsurlar, topluma hâkim olan zihniyetin ya da zihniyetlerin irdelenmesiyle açıklığa kavuşabilir.

Sözü edilen zihniyet temelli bakış açısı, Etyen Mahçupyan’ın “Osmanlı Dünyasının Zihnî Temelleri” üzerine adlı makalesinde yer alır. Mahçupyan bu çalışmasında, Osmanlı anlam dünyasının ataerkil ve otoriter zihniyet çerçevesinde oluşturulduğunu belirtir. O, Osmanlı toplumundaki heterojenliğin, yöneten katında tek bir hiyerarşiye dayanan homojenliği talep eden devletin “merkezileşme” önceliğine nasıl hizmet ettiğini sözü edilen iki zihniyetin birbirini pekiştirmesiyle açıklar. Mahçupyan’a göre, ataerkil ve otoriter zihniyeti birbiriyle uzlaştıran, birinin yaptığını diğere onaylatan güç, dindir. Mahçupyan’ın iki zihniyet arasındaki bütünleşmenin toplumsal gerçeklikteki yansımalarını analiz eder. Bunu şöyle özetlemek mümkündür: Dünyevi olan her eylemin dinsel bir meşruiyet çatısında varlık bulma zorunluluğu mevcut ancak bu zorunluluğun yönetim katında gerçekle uyuşmasıyla yumuşatılması (kardeş katli örneğinde olduğu), yine yönetilen kanadında değil de yöneten tarafında gerçekleşen başarıya koşulsuz itaat; devletin toplumdaki hiyerarşiyi “olduğu gibi” korumakla mükellef olması, devletin karmaşanın bu şekilde önüne geçebileceği düşüncesi ve inancıyla toplumdaki her farklılığın pozisyonlarında sabit kılmada istikrar göstermeleri ve devlete biat kültürüdür (Mahçupyan, 1999: 41-57). İki zihniyetin gerek yöneten gerek yönetilen kanadındaki sözü edilen izdüşümleri, devletin “fetih” paradigmasının gerçekle uyuşmadığı, başarısız olduğu yani toprak kayıplarının

başladığı noktada kendini daha çok göstermiştir. Mahcupyan’a göre, bu yansımalarla pay sahibi olan ataerkil ve otoriter zihniyet arasında “din” eksenli sağlanan bütünleşme, Türk modernleşmesinin sancılarının uzun sürmesinin sebebidir. Yazarın “Batı’da emsal olmayan bir uyum” olarak nitelediği söz konusu bütünleşme ona göre, Türk modernleşmesinin gerçekten “modern” bir zihniyet dönüşümünü gerçekleştirememesinin nedeni olmuştur (1999: 52). Türk modernleşmesi sürecinde söz konusu iki zihniyetin dışına çıkılamaması, iki zihniyet arasında gidip gelinmesi şeklinde beliren kısır döngü, şartlar zihniyet değişimden yana olsa bile, zihniyet değişimine “hazır olunmadığını” gösterir. Zihniyet değişimi kısa vadede gerçekleşecek bir şey olmasa bile, iki zihniyetten alternatif başka bir zihniyete doğru gidilememesinin meydan getirdiği kısır döngünün içinde uzun süredir bulunduğu gerçeğini gizleyemez.

Sözü edilen döngüde kalmamanın, başka alternatiflerin olduğuna, zihniyet dönüşümünün gerekliliğine dair vurgular, yine Mahcupyan’ın “Doğu-Batı: Bir Zihniyet Gerilimi” adlı makalesinde görülmektedir. Yazar bu çalışmasında, Osmanlı anlam dünyasını oluşturan ataerkil ve otoriter zihniyetin, toplumun yeni gerçeklerine başka bir gözle bakmaya dair alternatif zihniyet arayışına değinmekte, iki zihniyet arasındaki gerilimin farklı zihniyet alternatiflerinin habercisi olabileceği ve içinde bulunan gerçeklere yeni bir *bakışın* kazanılabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Mahcupyan, Batı ve Doğu’yu ayıran zihniyetin farklılığını, zihniyetler arasındaki gerilimin, farklı alternatifler bulma çabasıyla açıklar. Ona göre Doğu’da iki uç arasında gelinip gidilirken Batı iki uç arasında sıkışıp kalmamış, farklı zihniyetler arasındaki gerilimlerden beslenmiştir. İlk bin yıl içinde hem Doğu’da hem Batı’da ikili bir zihni yapı vardır: Otoriter ve ataerkil zihniyet. İçinde bulunan gerçeklere uyum mekanizması Doğu’da bu iki zihniyeti harmanlanma sürecinin kısır bir döngü içinde yinelenmesiyle sonuçlanırken, Batı’da farklı zihniyet arayışlarını gündeme getirmiştir. Shayegan Doğu ile Batı arasındaki bu kırılma noktasını, Batı’nın Doğu’yla ayrılma yollarını “Yaralı Bilinç” adlı eserinde Batı insanının bakışının aşağıya doğru kayarken, Doğu toplumlarının bakışının yukarıda kalması olduğunu belirtmiştir.<sup>39</sup> Ancak Mahcupyan’ın görüşlerinden çıkarılan dikkate değer husus, Batı insanının gerçeğe kayan bakışı körü körüne bir uca, otoriter zihniyete bağlılığın ve ataerkil zihniyete karşıt

<sup>39</sup> Bu durum, çalışmanın ikinci bölümünde yer alan “Batı-dışı Toplumlarda ‘Mesafe’ ve ‘Bugün’” (2.2.1. numaralı) başlığında belirtilmiştir.

oluşun değil, yeni bir alternatif olarak, relativist zihniyetin sonucudur. Mahçupyan, relativist zihniyetin özelliklerini şöyle ifade eder:

*“Relativist zihniyet diğerlerinden farklı olarak bilginin dışarıdan bir yansıma değil, dış gerçeklikle aramızdaki tekabüliyetten kaynaklandığı varsayımdır. Bu tekabüliyet herkes için mevcut olduğuna göre, her insanın bilgisi eksik olmakla birlikte makbuldür. Kimsenin bilgisinin bir diğerinkini tam olarak kapsayamayacağı bu durumda, insanların önünde bir tercih özgürlüğü alanı doğmaktadır. Bunun doğal uzantısı olarak insanlar eşdüzeyli konumdadırlar ve aralarında hiyerarşik düzenlemelere gitmenin hiçbir meşruiyeti yoktur. Dolayısıyla toplumların yönetilmesi için gereken hiyerarşi geçici bir görevlendirmeden öteye gidemez ve ancak bireylerin tercihi ile meşrulaşır”* (Mahçupyan, 2000: 45).

Bir başka deyişle, otoriter ve ataerkil zihniyetler arasındaki gerilim, üçüncü bir alternatif zihniyetin, farklı bir anlam dünyasının varlığının farkına varılmasını sağlamıştır. Ataerkil-otoriter zihniyet karşıtlığı sona ermiş, bu kez otoriter-relativist zihniyet arasında gerilim yaşanmıştır ve yaşanmaya devam etmektedir. Oysa modernlikle karşılaşan Doğu toplumlarında, Batılılaşma çabaları otoriter zihniyetin sahiplenilmesi, Batılılaşma çabaları ataerkil zihniyete yapışıp kalma olarak algılanmıştır (Mahçupyan, 2000: 46). Zihniyetler arası yaşanan gerilimden bir alternatif üretebilme mümkün olmamıştır.

Mahçupyan, makalesinin ilerleyen bölümlerinde, relativist zihniyetin de gerçeklerle başa çıkabilmede zorlandığı hususlardan bahseder. Göle'nin başlıca kavramlarından biri olan *“eşzamanlı modernlik”* kavramında da bahsedildiği gibi, modernliğin Batı'nın tekelinde olmaktan çıkmasıyla, Batı da kendi tecrübesinde karşı tarafı (Batılı olmayanı), toplumsal belleğine hiç beklemediği kadar sinmiş bir biçimde yaşar. Sinmişliği yaşamının tahammülsüzlüğünün sebebi, farklılık değil, *yakınlıktır*. Modernliğin *“eşitlik”* ideali kadın-erkek, genç-yaşlı, doğa-kültür, özel-kamusal, İslam-Batı arasındaki sınırları ve kesinlikleri sürekli sınamakta, hem karşı konulan hem de çekici olan bu ideal Batılı olan ile Batılı olmayanı benzer hale getirmektedir (Göle, 2010b: 64-65). Her iki taraf için de katlanılmaz olan, söz konusu *benzerlik*, *aynılaşma* olmaktadır. Mahçupyan, bu aynılaşma durumuna değinmeden, Batı'nın Doğu ile aynı dünyayı paylaşma zorunluluğunu dile getirir (Mahçupyan, 2000: 46). Bu zorunluluk ve Göle'nin dile getirdiği yakınlaşmaya ve benzerliğe tahammülsüzlük, otoriter ve relativist zihniyetlerin toplumsal gerçekliğe söz geçirmesini zora sokar. Mahçupyan'a göre, hem *benzeşmeye* hem de *farklılıklara* tahammül edebilmenin kaçınılmazlığı otoriter ve relativist zihniyetler arasındaki gerilimden beslenen yeni bir zihniyetin,

demokrat zihniyetin ortaya çıkmasını sağlar. Demokrat zihniyet, her insanın içinde yaşanan gerçeklikle uyumlu bilgi üretebileceği, ancak bu bilginin tümel ve kapsayıcı olmayabileceği varsayımına dayanır. Bu nedenle bu zihniyete göre, bilgi kimsenin tekelinde değildir, çünkü bu bilgi ancak geçici kabullerden ibarettir (Mahcupyan, 2000: 47). Bilginin gerçekle birebir ve her daim uyumlu olmayabilme ihtimaline açılan kapılar, “*farklı*” olana başka türlü bakabilmeye imkân tanımaktadır.

Batı toplumlarının içinde bulundukları toplumun gerçekliğini anlamak, gerçeklikle uyum sağlamak ve bunun gerçeklikteki yansımaları görmek için yaşadığı gerilimler zihniyet dönüşümü çabalarıyla sonuçlanmıştır. Batı toplumlarında üçüncü (relativist) ve dördüncü (demokrat) zihniyetler ortaya çıkmışken; Doğu toplumlarında otoriter ve ataerkil zihniyetler arasında gidilip gelmekte, toplumsal gerçekliği yeni bir bakış açısıyla okuma çabası uzun bir zaman varlığını gösterememektedir. Burada savunulan görüş, Doğu toplumlarının da kronolojik olarak aynı zihniyetleri sahiplenmesi, zihniyetler arasındaki gerilimlerden benzer zihniyetleri ortaya çıkarması değildir. Burada ele alınan sorun, genelde Doğu toplumlarında, özelde ise Türk toplumunda zihniyet dönüşümü yaşanmaması, toplumun kendine özgü olan ve olmayan gerçeklerinden ya da sorunlarından yola çıkılamaması ya da yola çıkılsa bile bu sorunları dönüştürememesi üzerine düşünebilmektir. Çünkü yaşanan toplumsal gerçeklikteki görünüm, zihniyet dönüşümünün içselleşip içselleşmediğine dair ipuçlarını sunar.

Zihniyet dönüşümünün; içinde bulunulan gerçekliğe yansımaları irdelendiğinde, ortaya çıkan “beklenmedik” sonuçlardan birini Göle, 1983’te üniversitelerde başlayan örtünme olayları olarak gösterir. Yazar kendisini şaşırtan ve “Modern Mahrem” adlı eserinin araştırma konusu olan bu olayın kuramsal zeminini, “*geleneksizlik*” ve “*zayıf tarihsellik*” kavramlarıyla belirler. Yazarın kendisine has olan “*Batı-dışı modernlik*”e giden güzergâhlar olan bu kavramlar, içinde bulunduğu gerçekliği görmezden gelme, yok sayma eğiliminde uzlaşırlar. “*Geleneksizlik*” Göle’nin geleneğin, yeni içerisinde kendini yeniden var etme potansiyelinin yok sayılmasını ifade eder. “*Zayıf tarihsellik*” ise, gelenekle modernlik arasındaki köprülerin yakılmasıyla modernliği kendi yerelliklerinin üstüne inşa edemeyen ve bu nedenle “*bugün*”ün gündeminden beslenemeyen toplumları anlatır. “*Bugün*”e dair içerikler kutsal olduğu varsayılan bir geçmişin ya da henüz gelmemiş fakat geleceğinden emin olunan bir zamana ait olmuştur.

Göle'nin sözü edilen ve kendisine has kavramlarla açıklık getirdiği “beklenmedik” sonuçları, Mustafa Armağan, “modernliğin içeriden kuşatılması[yla]” açıklar. Armağan, “Alternatif Modernliğe ve Modernliğimize Dair” adlı makalesinde, Göle'nin “Batı-dışı modernlikler” görüşüne değinirken, onun modernlikle karşılaşan toplumlarda karşıtların birbirlerine akmalarıyla Batı-dışı toplumların modernliği yeniden ürettikleri tezini, “modernliğin içeriden kuşatılması” ekseninde izah eder. Armağan'a göre, gelenek kendi bilincini modernlikle birlikte fark ettiğinden, gelenek artık kendini modernlikten ayrı olarak düşünmekten vazgeçmelidir. Ancak geleneğin modernliğe bu türden bir bağımlılığı, modernliği üstün kılmaz. Modernliği başlı başına “kurucu” bir düşünce olarak ele alan seçkinler kesiminin de, geleneğin modernliği içeriden kuşatmasını, onu “kurucu” ütopyanın hiç de istemediği biçimlere sokma ihtimalini, bir başka deyişle modernliğin yeniden üretilebilme yollarını hesaba katmaları gerekmektedir. Armağan'ın “içeriden” kavramıyla belirttiği husus, bireyin kendi ürünü olan öznel dünyasıdır. “Kurucu” ütopya, hesaba katmadığı bu öznel dünya ile karşılaşmasında, sınırlarının yoklandığını ve zedelendiğini görmek zorunda kalır. Armağan'a göre modernlikle karşılaşan Türkiye örneğinde bu durum, bir başka deyişle, beklenmeyen sonuçlar, “elitlerin” güdümünde olan modernleştirme projesine toplumun eninde sonunda ayak uyduracağı beklentisinin olmasında, ancak sürecin tam tersine işleyip orta ve alt tabakaların üst tabakalara sirayet etmesinde görülebilir. Kemalizm medeniyet projesinin proje dışında bıraktığı farklılıklar, köyden kente göçlerle üst yapıyı kendi desenlerine uydurabilecek konuma gelmişlerdir (Armağan, 1999: 73-80). Armağan'ın modernleşmenin hesaba katmadığı unsurlar tarafından kuşatılması olarak gördüğü, üst yapının alt ve orta tabaka tarafından uğradığı erozyonu, Mardin, Kemalizm'in kapsayıcı felsefi temellerinin olmayışının getirdiği boşlukla açıklar (Mardin, 1995: 243). 1950'lerde köyden kente doğru göçlerin artması, “aşağıdan yukarıya” değişim sürecini başlatmıştır.<sup>40</sup> Göle'nin Türk modernleşmesini sınıflandırmada göz önünde bulundurduğu ölçütlerinden biri, “aşağıdan yukarıya” değişim sürecinde alt ve orta tabakaların üst tabakaları etkilemesidir. Alt ve orta tabakaların, üst tabaka tarafından inkâr edilmemesi, bu etkilerin kucaklanmasıdır. Bir başka deyişle, Göle, Türk modernleşme tarihini okuması “*bugün*”ün varlığıyla gündemin “*bugün*”den beslenebilmesiyle doğrudan ilişkilidir.

<sup>40</sup> “Aşağıdan yukarıya” değişim sürecinin bir örneği olarak “arabesk”, Göle'nin Türk Modernleşmesini Sınıflandırması” başlığı altında ele alınacaktır.



### 3.2. “Bugün”ün Yokluğu Bakımından Türk Modernleşmesinin Evreleri

Göle’nin terminolojisinde “farklılık” ve farklılığa “bakış” açısı, “bugün” kavramında temellenir. “Bugün”ü dikkate almak ya da yok saymak “farklılığa” olan tavrı belirler. “Bugün” aynı zamanda insanın kendisine “mesafe” alma yolculuğunun başladığı zaman dilimidir. Kendine “mesafe” almanın göstergelerinden biri de üretmektir. Ancak üretmekle içinde yaşanan gerçeğe “mesafe” alınabilir. Üretebilmek için, “bugün”e ait bir şeyden yola çıkılmak zorundadır. Çünkü sahip olunan birikim, “bugün”ün ürünüdür. Yapılması gereken “bugün”ün zeminine oturtulursa, sahici bir yüzleşme gerçekleşebilir ve “eleştirel” bir bakış kazanılabilir.

Göle’nin birbirine akan kavramlarının hem kendilerine hem de birbirlerine bakış açılarının boyutlarını belirleyen mercek, farklılıkları görebilme cesaretidir. Bu cesareti Göle, “ihanet etmek” olarak ifade eder. “Eleştirel bakış”, ihanet etmekten korkmamakla başlar. Böyle bir bakış, aynı anda hem kendiliğin hem de ötekiliğin deneyimlenmesini sağlar. Türk modernleşmesi sürecinde, “bugünün yokluğu”, “mesafe”nin, “yaratma”nın, “eser”in, “özgünlüğün” yokluğunu beraberinde getirir. Göle Türk modernleşmesinde bu unsurların “beklenmedik sonuçlarla” kendini yeniden var ettiğini belirtir. Yazara göre, “beklenmedik” olan bu sonuçlar varlıklarıyla “bugün”e bakılması gerektiğini belleğe kazımak ister. Çünkü anlamlandırma güçlüğüne sebep olan perspektif “bugün”e aittir. Yazarın terminolojisinde “bugün”ün, “mesafe”nin, “üretme”nin ve “eleştirel düşünme”nin yitirildiğini ifade eden kavramlar, “geleneksizlik”, “zayıf tarihsellik”, “tek aktör patolojisi” ve “ekstra modernlik” kavramlarıdır.<sup>41</sup>

“Geleneksizlik” kavramı, yazarı “Batı-dışı modernlik” kavramına ulaştıran temel kavramlardan biridir. Modernliği alımlama sürecinde Batı-dışı toplumlarda gelenekle modernlik arasında köprülerin yokluğunu ifade eder. Yazara göre, Batı-dışı toplumlar geleneklerine bağlı oldukları için değil geleneksizleştikleri için modernliği Batı-dışı yaşarlar. Geleneğine sahip çıkan toplumlar, geleneklerini “bugün”e uyarlayan toplumlardır. Çünkü “gelenek”, “içsel ve yapısal” olandan bir parçadır. Geleneğin, içinde bulunduğu zaman dilimi olan “bugün” izleğinde dönüştürülmesi gerekir.

Türk modernleşmesi sürecinde, gerek modernliği kucaklayan Kemalizm medeniyet projesi gerekse modernliğe karşıt olan siyasal İslam hareketi “bugün”le

<sup>41</sup> Bu başlıkta hatırlatma yapma amacıyla çalışmanın ikinci bölümünde yer alan “Batı-dışı Toplumlarda ‘Mesafe’ ve ‘Bugün’” başlığı altında yer alan “modernlik”, “geleneksizlik”, “zayıf tarihsellik”, “tek aktör patolojisi” ve “ekstra modernlik” kavramlarının özeti yapılmaktadır.

bağlarını koparmış ve kutsallaştırılmış bir dönemi canlandırmaya çalışır. Söz konusu canlandırma projesi; “var olanı” yadsıyan, gerçekte bağlarını yitirmiş bir gelenekle uygulanmaya çalışılır. Yeni olanın anlaşılması için “geleneğin” kendini dönüştürme kapasitesini göstermesine izin verilmez. Gelenekten modernliğe uzanan köprülerin inşa edilebilme ihtimalleri üzerine düşünülmez. “*Bugün*”ün içinde barınan “*farklılıklar*” yok sayılır.

Yazara özgü kavramlardan biri olan “*zayıf tarihsellik*” ise, “*bugün*” içinde var olan yeninin ya da eskinin yok sayılmasıyla birlikte, yerelliğiyle uzlaşım sağlamayan toplumları ifade eder. Bir başka deyişle, tarihselliği zayıf toplumlar, gelenekle modernliğin bir arada kabulünün olmadığı, modernliğin ya da geleneğin tümünden kutsallaştırıldığı ya da silindiği toplumlardır. Bu toplumlarda, iki öğeden biri yok sayıldığı için, gelenekle modernlik arasında köprüler kurulmaz. İki unsur birbirinden beslenemez. İronik bir biçimde yapılanlar “*bugün*”de yapılmasına rağmen, yok sayılan da sadece “*bugün*”de mevcut olan gerçeklerdir. Bu nedenle, modernliğin getirdikleri yerelliğin, özgünlüğün üzerine inşa edilemez.

Yazarın “*tek aktör patolojisi*” kavramı da, “*geleneksizlik*” ve “*zayıf tarihsellik*” aktörünün “*tek aktör*” olduğu yanılgısını analiz eder. Her şeyin mükemmel bir uyum içinde olduğu “geçmiş” ya da öyle olacağı düşünüldüğü “gelecek” zamanın yön verdiği aktör, yaşadığı zaman dilimini küçümser. Göle, “*bugününü*” görmeyen sağ hareketlerin aktörlerinin “geçmişte”, sol hareketin aktörlerinin ise, “gelecekte” yaşadığını ifade eder. Yazara göre, bu aktörler “mümkün olmayana” tutku duyarlar. Bu nedenle “*bugün*” içindeki diğer aktörleri görmezler. İçinde bulunulan toplumun aktörleri yadsındığı gibi gerçekleri de yadsınır. Aktör, farklılıkların olduğu zeminden ve zamanın yön verdiği eylemden yoksun kalır. Eylemsizleşir ancak eyleme öykünür. İçinde bulunduğu bağlamın pusulasından mahrum kalan aktör, eyleme öykünmesinden dolayı sürekli tasavvur eder, doktrin üretir. Sürekli tasavvur eden aktörde, yaratıcı düşünce gelişmediğinden üretmez. Üretilen tek şey olan doktrinler, komplo teorilerine dönüşür. Komplo teorileri totaliter eğilimleri besler. Totaliter eğilimlerin denetlenmesi işi yine totaliter güçlerle yapılır. Çünkü “tek aktör” totaliter eğilimlerin denetlenmesini sağlayacak “yatay” ilişkilerin dolayısıyla sivil toplumun gelişmesine izin vermez.

“*Ekstra modernlik*” kavramı da, Batı-dışı toplumlarda geleneğin yeni olan karşısında kendini dönüştürme potansiyelinin açığa çıkarılmasına müsaade edilmemesi, gelenek ve modernlik arasındaki köprülerin yakılması sonucunda, modernliğin bazı

unsurlarının “aşırı” derecede kabulü ya da reddini içerir. Örneğin Göle, Türk modernleşme sürecinde bir “laiklik fazlasından” söz eder. Bazı öğelerin aşırısında karar kılma, kavram dağarcığı eksikliğinin göstergesidir. Yazara göre, modernleşme sürecinde Türk toplumunun alımladığı kavramlar, içinde bulunduğu gerçekliğin bağrından, “bugün”ünden çıkmaz. Kavramlar ithal edilir. Yazarın “laiklik, merkezîyetçi gelenek, pozitivist yaklaşım” olarak belirlediği kavramlar, modernleşme projesini yürüten seçkinlerin aşırı kullandıkları kavramlardır. Sözü edilen kavramların sosyolojik zemininin toplumda mevcut olmaması, uygulanmasındaki abartıyı daha fazla açığa çıkarır. Kavramların ilgili toplumun zemininde yer almaması ve aşırı uygulanması konusundaki çelişkiyi Shayegan “*epistemolojik şizofreni*” olarak ifade eder (Shayegan, 2010: 54, 81). Türk modernleşmesindeki bir tür “*epistemolojik şizofreni*”nin yaşanması sonucu, Göle’nin “*laiklik fazlası*” dediği durum, demokrasinin “çoğulculuk” ilkesinin yok sayılmasına neden olur. Ancak yazara göre, “laiklik fazlası”, içerisinde kadınlara verilen misyonu taşıması nedeniyle, Batı ülkelerinde kadınlara tanınmayan seçme ve seçilme haklarının Türkiye’de tanınmasına vesile olur. Ayrıca Göle’ye göre, “*ekstra modernlik*”, Batı-dışı toplumların modernleşme serüvenlerinin farklı güzergâhlarını, modernliğe baktıkları perspektifi, anlam dünyalarını keşfetmek için ipuçları sunar. Bir başka deyişle, “*esetra modernlik*” kavramı, yazarın Batı-dışı modernliğin okumasını mümkün kılan unsurlardan biridir.

Göle’ye has olan ve yazarın Türk modernleşmesini okumak için geliştirdiği bu kavramlar “*bugünün yokluğu*” ekseninde buluşur. Yazar “*bugünün yokluğunu*”, uzlaşamayan yerelliğin mevcudiyetiyle ifade eder. Türk modernleşmesinin çizgisini de bu doğrultuda belirler. Ona göre, Türk modernleşme tarihinde 1980 öncesi, zayıf tarihselliğin aşılamadığı, gelenekle modernlik arasında köprülerin kurulamadığı, yerel olanın yok sayıldığı, aktörün “tek” olduğu yanılgısını taşıdığı, demokrasiden ödün verilen bir dönemi ifade eder. Ancak 1980’lerle birlikte gelenekle modernlik arasında köprüler oluşturulur. Bu köprünün varlığının sonucu olarak, 1980 sonrası modernleşme tarihinin en belirgin özelliği, yerelliği ile uzlaşım sağlamaya başlamasıdır. Uzlaşılan yerellik “*zayıf tarihselliğin*” aşılmaya çalışıldığı anlamına gelir. Bu bakımdan, 1980 sonrası dönem, “*bugün*”den ilham alınan, aktörlerin kendilerini “*bugün*”le özdeşleştirdikleri dönemdir.

### 3.2.1. 1920-1980 Öncesi Türk Modernleşmesinin Özellikleri

Göle, 1920-1980 dönemindeki Türk modernleşmesini “*geleneksizlik*” ve “*zayıf tarihsellik*” kavramları izleğinde okur. Türk modernleşmesinin *iç tecrübesi*, gelenek ve modernlik arasında inşa edilen *köprülerin* varlığında ya da yokluğunda, eğer köprüler oluşturulmuşsa *köprülerin niteliklerinde* belirginleşir.

Göle, “*geleneksizlik*” kavramının 1920’lerden itibaren Türk modernleşmesindeki yansımalarının Cumhuriyet ideolojisiyle İslamcılık hareketi arasında kurduğu benzerlikten yola çıkarak açıklaması, çalışmanın “Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları” başlığında verilmiştir. Göle’ye göre, Cumhuriyet ideolojisinin dayandığı “Türkçülük” düşüncesi de İslamcılık gibi, bir tür “Asr- Saadet miti”nden ilham almaktadır.<sup>42</sup> “Türkçülük” düşüncesinin savunucularından biri olan Ziya Gökalp, Türk kültürünün özünde “demokrasi” ve “feminizm” unsurlarının var olduğunu ifade eder. Sözü edilen unsurların olduğu dönem, İslamiyet’in kabulünden önceki dönemdir. “Türkçülük” düşüncesinde böyle bir döneme duyulan özlem dile getirilir. Yazar, Gökalp’in “Türklerin en esash şiarı feminizmdir” (Gökalp, 1990: 160) iddiasını Türklerin İslamiyet öncesi dönemleriyle uygarlığı özdeşleştirecek kadar “ileri gitme” olarak niteler (Göle, 2010b: 68). Gökalp, “Türk Töresi” adlı eserinde Türk kültürünün özünde olan feminizmin kökenini Çinlilerdeki ve Türklerdeki “iki kol” ve “iki tabaka” tasnifini karşılaştırarak açıklar. Gökalp, Türklerde Güneş’in dişi, Ay’ın erkeği temsil ettiğini; Çinlilerde ise Ay’ın dişi, Güneş’in erkek olduğunu belirtir. Ona göre, Çinlilerdeki tasnif kadını ataletle sürükler, erkeğin ise kudretle eşdeğer kılınmasına sebep olur. Bu nedenle, Çinlilerdeki tasnif kadınla erkek arasındaki uçurumu artırırken, Türklerdeki tasnif kadını erkekle eşit konuma getirmiştir. Gökalp, “Eski Türk feminizminin esası, bu noktada aranmalıdır” diyerek Türkçülük düşüncesindeki kadın-erkek eşitliğinin doğasını bu bağlamda açıklar (Gökalp, 1976a: 76-77; 1976b: 140). Göle, Gökalp’in düşüncesinde İslamiyet öncesinde var olan “büyü”, “uygarlık”la özdeş olduğunu, büyü’nün hâkim olduğu bu ideal düzende, kadınla erkeğin eşit olduğunu belirtir (Göle, 2010j: 68-69). Gökalp, bu düşüncesini Şamanizm bir din değil, bir “sihir” olduğu ekseninde temellendirmesini din ve sihir karşılaştırarak yapar. O, dini “Toyonizm”, sihri ise “Şamanizm” olarak ifade eder. Gökalp’e göre, Eski Türk dinine göre, bolluk ve bereket getiren taraf, “sağ” iken, sihre göre “sol”dur. Din için değerli

<sup>42</sup> Bu durum, çalışmanın ikinci bölümünde yer alan “Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları” (2.1.2.3.2.1. numaralı) başlıkta belirtilmişti.

olan sağda oturan “erkek”, sihir için önemli olan solda oturan “kadın”dır.<sup>43</sup> Din “millet” temelinde yer bulurken, sihir “kozmopolittir”. Ancak en önemlisi, bu dönemde dinle sihir birbirine eşittir, dinin sihre bir üstünlüğü yoktur. Din, sihri haram kılmamıştır. Dinle sihrin eşitliği, kadının hukuk, siyaset ve ekonomik bakımdan erkeğe eşitliğini sağlamıştır. Gökalp’e göre, dinin “sağ”a, şamanizmin “sol”a ait olması, “pederşahî” ailenin ortaya çıkmasına, kadının erkeğin zıttı olarak algılanmasına ve “tabu” olarak konumlandırılmasına engel olmuştur. Bundan dolayı Türk kültürünün kökeninde, kadınla erkek arasındaki tesettür, harem gibi ayrılıklar bulunmamaktadır. Bilakis kadının “sol”a aidiyeti, onu “sağ”ın, erkeğin tamamlayıcısı, ortağı konumuna getirmiş, kadının toplumsal hayata katılımını “doğal” bir duruma getirmiştir (Gökalp, 1976b: 117-122, 140, 143-144, 322; 1990: 158-159). Gökalp, kadının “tabu” olmamasından dolayı toplumsal hayata katılım konularında erkekle müşterek konumda bulunmasıyla tanımladığı gücünü, “sihir”den aldığını vurgular. Ona, kadını güçlü kılan sihir, dinin tahakkümü altında değildir, dinle müşterek bir konumdadır. Ancak Gökalp’e göre, dinle sihir birbirlerinden ayrıldıktan, birbirinin tamamlayıcısı değil de, zıttı olmalarından sonra, kadın “sihir” tarafında kalır ve bütün kazanımlarını kaybeder. İslam’ın yanlış yorumları kadının “tabu” olarak görülmesine ve tesettürün varlığına sebep olur. Gökalp kadının güçlü konumundan alıkonulma sürecini şöyle ifade eder: “İslam âilesi eski Arap ailesinden doğduktan ve buna Yunan’la İran’ın pederşâhî âilesinden bir takım unsurlar iltihak ettikten sonra, Müslüman kadını gayet elemli bir mevkie düşmüştü” (1976b: 321, 298). Böylelikle Gökalp Türk kültürünün özünde bulunduğunu düşündüğü, feminizm ve demokrasinin varlığının (1976b: 141-142; 1990: 158, 160) gerekçelerini sunar. Gökalp Türk kültürünün demokrasi, eşitlik ve feminizm konusundaki öncülüğünü şöyle dile getirir: “Eski kavimler arasında, hiçbir kavim Türkler kadar, kadın rahtına hukuk vermemişler ve hürmet göstermemişlerdir” (1990: 160). Ona göre, bir gün tarafsız bir tarih, demokrasi ve feminizmin Türklerden doğduğunu itiraf etmeye mecbur kalacaktır. Bu bakımdan, Gökalp’in düşüncesinde Türkçülük akımı, zaten kültürün özünde var olan feminizm ve demokrasiyi yeniden hatırlatmıştır, yoktan var etmemiştir (1990: 163-164). Göle’ye göre, Gökalp’in “büyüyle” eş tuttuğu “uygarlık”ın yitip gitmesi karşısında

<sup>43</sup> Gökalp, Türk kültürünün özünde var olduğunu iddia ettiği Şamanizm’in Türklerin feminist olmasına etkisini şöyle açıklar: “Türklerin feminist olmasına başka bir sebep de, eski Türklerce Şamanizmin kadındaki kudsî kuvvete istinat etmesi idi. Türk şamanları, sihir kuvvetiyle harikalar gösterebilmek için, kendilerini kadınlara benzetmeye mecbur idiler. Kadın elbisesi giyerler, saçlarını uzatırlar, seslerini inceltirler, bıyık ve sakallarını tıraş ederler, hattâ gebe kalırlar, çocuk doğururlardı” (Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, Ankara, 1990, s. 159)

yapılması gereken, Türk kültürünün özünü kavramaktır. Bunun için de yapılması gereken; bu “Altın Çağ”ı yeniden canlandırmak, Türk kültüründeki İslami öğeleri ayırt edebilmektir (Göle, 2010b: 68-69). Göle bu süreci, idealize edilen bir zaman dilimine öykünmenin sonucunda, modernliğin özünde olan “*şimdi*” ve “*bugün*” kavramlarının gözardı edilmesi olarak yorumlar. Sonuçta, Türk toplumunda var olan “Osmanlı” ve “İslam” öğeleri yok sayılır. “Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları” başlığında da belirtildiği gibi, “Türkçülük” düşüncesinde, Türk kültürünün “özgünlüğüne” vurgu yapılır, fakat Cumhuriyet ideolojisi paradoksal bir biçimde, göz ardı ettiği, sildiği Osmanlı’nın “aşırı batılılaşma”<sup>44</sup> mirasını korur. Yani Kemalist milliyetçilik “Saray’a karşıdır, ancak Saray’ın Batıcılığını sürdürmektedir” (Göle, 2010a: 88). “Medeniyetçilik”le “milliyetçiliği” uzlaştırma çabası, Cumhuriyetçi ideolojiyi Türk kültürünün özgünlüğü arayışından uzaklaştırır.

Shayegan, kutsallaştırılan bir dönemin izini aramayı, “kaynaklara dönüş (...) gözü kapalı bir kaçıştır” (Shayegan, 2010: 33) sözüyle özetler. Ona göre, İslamcılığın “Asr-ı Saadet özlemi” Şeriat’ın toplumsal muhayyilede kutsallaştırılmasından doğmuştur. Shayegan, başka bir örnek olarak Çin düşünce tarihindeki “kaynaklara dönüş” evresinden bahseder. Çing hanedanı döneminde gerçekleşen bu evrede olan şey, sürekli kendini tekrarlamadır. Çıkarılan kaynakların uzun uzadıya listesi yapılır. Ancak yapılan çalışma, farklı görüşlerin uzlaşımçı ve yaratıcı dönemi olan Tang hanedanı döneminin taklidinden ibarettir. Kaynaklara dönüş, yaşanan dönemle “*bugün*”le bağlantı noktasını göz ardı ettiğinden hem geleneği çökertmiştir hem de yaratıcılığı öldürmüştür. Çünkü amaç, *eleştirel* düşüncenin olması için şart olan farklılıkları uzlaştırma değil geçmişin ilkel görüşünü yeniden bulmaktır (2010: 50-52, 62-63). Kutsallaştırılan dönem, “*bugün*”le bağlantısını yitirmiş, “var olan”ı yadsıyan bir gelenekle canlandırılmaya çalışılır. Gerçeklikle uyumunu yitiren gelenek, “*geleneksizleşmeyi*” seçerek gerçeklikle başa çıkmaya çalışmaktadır.

Türk modernleşme tarihi de, toplumsal gerçeklikte var olanların (o anda sahip olduklarının) üzerinde değil, olması gereken üzerinde bir köprü inşa etmeye çalışır. Mevcut olanla olması gerekene gitme yerine, “olması gereken” ile olması gerekene gitmeyi tercih eder. Olanı, yani geleneği dönüştürmeye çabalamaz. *Gelenek*, olması

<sup>44</sup> Türk modernleşmesindeki Batılılaşmanın “aşırı” olduğu vurgusu Şerif Mardin’e aittir. Mardin’in Türk modernleşmesindeki “aşırılığa” dair vurgusu için yazarın “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma” makalesine bakılabilir (Şerif Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, 2004, s. 21-79).

gereken'e gitmek için hazır değildir. Böylelikle Türk modernleşmesi, gelenek ile modernlik arasındaki bütün *köprüleri* "bugünü yok sayarak" oluşturur. Bu da gelenek ile modernlik arasındaki bütün *köprülerin yıkılması* anlamına gelir. İronik bir biçimde yapılanlar "*bugün*" içinde gerçekleştirilir. Fakat Türk modernleşmesinin "*bugün*"e dair bir köprüsü yoktur.

Şerif Mardin, Göle'nin ifade ettiği, modernlikle gelenek arasındaki kopukluğu, eleştirel ve yaratıcı düşüncenin gelişmemesini, bir başka deyişle "*bugünün yokluğunu*" Türk modernleşmesi sürecinde "toplumsal seferberliğin" olmayışıyla açıklar. Mardin'in ilk defa Karl Deutsch tarafından kullanıldığını ifade ettiği "toplumsal seferberlik" kavramı, "modernleşme öncesi birbirine girift olan yapıların farklılaştıktan sonra yeni araçlarla toplanması ve bir bütün olarak harekete geçirilmesi anlamını taşır" (Mardin, 2004: 26). Mardin'e göre, toplumsal seferberliğin sağlanması için, tarımla geçinen ve ifadesini halk edebiyatında bulan küçük gelenek ile şehirde yaşayanların kültürünü ifade eden büyük gelenek arasındaki köprüyü kuracak ara kurumların ve araçların olması gerekir. Söz konusu araçların varlığı, toplumsal değişim dönemlerinde toplumun kendini dönüştürebilmesinin bir zorunluluğudur. Araçların eksikliği, Türk modernleşme sürecinin sancılı geçmesine neden olacaktır (Mardin, 2004: 22). Mardin, toplumsal seferberlik için iki dengenin olması gerektiğini ifade eder:

Toplumsal seferberlik için, gerekli olan hususlardan birincisi, haberleşme ile ekonomi arasında bir dengenin kurulmasıdır. Modernleşmeyle birlikte gerçekleşen değişim sürecinin toplumun bütünselliğini bozmaması için, modernleşmenin gerektirdiği haberleşme düzeni ve ekonominin birlikte gelişmesi gerekir. Yazara göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda ekonomi haberleşmeden geri kalmıştır. Yazar bu durumu şöyle ifade eder: "Ne alt ne de üst sınıflar yeni bir iktisadi düzen içinde bütünleşemediler. Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomisi, Müslüman halkın toplumsal seferberliğini geliştirecek yönde değişmedi. Böylece yönetici gruplar yeni bir iktisadi düzen içinde bütünleşmeden, tüketim hakkında yeni görüşler ve fikirler edinemediler" (Mardin, 2004: 27). Mardin, haberleşme ile ekonomi arasındaki dengesizliğin, merkez-çevre uyumsuzluğu için de geçerli olduğunu söyler.

Ona göre, toplumsal seferberliğin oluşması için ikinci unsur, modernleşme sürecinde yaşanan merkez ve çevre ayrılığını uzlaştıracak yeni yapıların oluşmasıdır. Modernleşme sürecinin temel özellikleri şöyle ifade edilebilir: Toplumun değişimden geçtiği bu süreçte doğal olarak, bazı fonksiyonlar merkezde toplanır. Çevrede ise yeni

gruplar oluşur. Merkez ve çevre arasındaki ayrışmanın geliştiği bu süreçte, bu iki yapıyı uzlaştıracak yeni yapılar gelişir. Bu yapılar, vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılardır. Ancak, “Osmanlı İmparatorluğu modernleşmenin bilhassa bu bölümünde, tümü ortaya çıkaran bağlayıcı yapılar kurma noktasında sıkıntı çekmiştir. Oysa bu bağlantı olmadan toplumsal seferberlik oluşmaz” (Mardin, 2004: 25-26). Küçük gelenekle büyük gelenek arasındaki bu bağlantısızlığı Göle, Şerif Mardin’den alıntılıdığı şu hususla belirtir:

*“Şerif Mardin Türk modernleşmesinin ‘aşağı kültürü’ dönüştüremediği ve örneğin ‘yeni edebi biçimler’ ortaya çıkarmadığı gibi, seçkinler kültürünün ‘narsisizmi, kısırlığı ve ayırıcı görüş açısı’ tarafından modern bir demokrasi için de kullanışsız hale getirildiğini ileri sürmektedir. Örneğin Mardin, ‘Batı’da romanın, müziğin aşağı kültürdeki kaynaklardan yararlanıp dönüşüme uğratılmasına paralel olarak geliştiğini hatırlatarak, örneğin bizde köylü temalarını işleyen Osmanlı Beethoven’larına ya da Schubert’lerine rastlanmadığını söylemektedir” (Göle, 2010a: 173).*

Çevre ile merkez arasındaki köprüsüzlük Ayşe Saraçgil’in “Bukalemun Erkek” adlı eserindeki ifadelerinde de görülebilir: “Türk modernleşmesinin tüm öncüleri hep ‘yüksek’ten hareket ediyorlar, böylece Avrupa’da burjuva devrimini karakterize etmiş olan elit ve halk hareketleri arasındaki örgü tamamen eksik kalıyor” (Saraçgil, 2004: 13).

Göle’ye göre, geleneksiz modernliği seçen yönetici seçkinlerin icraatları Kemalizm öncesi ve Kemalizm sonrası olmak üzere iki dönemde incelenebilir. Kemalizm öncesi modernleşme sürecindeki temel kaygı, Kemalizm sonrası dönemden belirgin bir farklılık taşır. Bu dönemde yapılan yenilikler İslami dokuyu bozmamak şartını gözetir. Yapılan yeniliklere İslami açıdan bir meşruiyet kazandırmak başlıca amaçtır. “Bu dönem düşünürleri için sorun, İslam’ın hangi açılardan bu reformlara destek sağlayabileceğini, hangi açılardan ters düşeceğini belirlemek ve bu reformlarla ortak yönlerini ortaya koyabilmektir” (Göle, 2010a: 50, 56). Kemalizm’in başlattığı modernleşme süreci, kendisinden önceki modernleşme süreci ile yollarını ayırır. Bu döneme kadar yapılan yenilikler İslami dokuyu bozmamak şartını gözetmektedir. Yapılan yeniliklere İslami açıdan bir meşruiyet kazandırmak başlıca amaçtır. Ancak Kemalizm’in temsil ettiği modernleşme süreci, “laik bir ulus-devlete geçişi” (2010a: 82) temsil eder. Bir başka deyişle, bu dönemde yapılan yeniliklerin İslami açıdan meşru gösterilmesi gibi bir çabadan söz edilemez.



Bu süreçte Doğu-Batı arasındaki ikilemin insanların hayatına nasıl dâhil olduğunu ve bu ikilemin Kemalizm’le ortadan kalktığını Göle, Peyami Safa’nın düşüncelerine gönderme yaparak vurgular: “Safa’ya göre, Doğu-Batı ikilemi, köşe minderi ile Avrupa Kanepesi veya mintanla Frenk gömleği arasındaki ayrılığa bile yansiyarak evlerimizin eşyasını ve kılıklarımızı da birbirine düşürmektedir. İşte bu ikilemi Kemalizm kesip atmıştır” (2010a: 82). Safa’nın son cümlesinde (“Kemalizm Doğu-Batı ikilemini kesip atmıştır”) yer alan “kesip atmıştır” ifadesi, Kemalizm’in Osmanlı modernleşme süreciyle hem ortak özelliğini hem de bu süreçten ayrılan yönlerini açıklar. Bu ifade, Kemalizm’in Osmanlı Batılılaşma süreciyle ortak noktasını ifade eder. Çünkü Kemalizm de uygulama bakımından Osmanlı modernleşmesinin çizgisini takip eder. Bu çizgi, değişimin “tepeden inme” bir şekilde gerçekleşmesi olarak betimlenebilir. Daha önce olduğu gibi, bu süreçte de değişim isteği tabandan kaynaklanmamış, yukarıdan aşağıya bir çizgi izlemiştir. Peyami Safa’nın “Kemalizm’in Doğu-Batı arasındaki ikilemi kesip attığı” yönündeki düşüncesi, değişim çizgisinin yukarıdan aşağıya doğru oluşunu açıklar. Bu “kesip atma” Türk toplumunun yerel dokusunun görmezden gelinmesine sebep olur. Yine Safa’nın bu sözü, Türk modernleşmesinin Avrupa modernleşmesiyle ayrılan yönünü ifade eder. Çünkü Kemalizm, yapılan yenilikleri İslami açıdan meşrulaştırma çizgisinden uzaktır.

Kemalizm’in izlediği iki kavram vardır: “Milliyetçilik” ve “Medeniyetçilik”. “Milliyetçilik, Saray’a karşıdır, ancak Saray’ın Batıcılığını sürdürmektedir” (2010a: 88).

Göle, Türk modernleşmesinin bu paradoksunun çözümlemesini, Alman toplumunun modernleşme süreciyle, Türk toplumunun modernleşme sürecini karşılaştırarak yapar. Yazar bu ayrımı yaparken, Norbert Elias’ın Fransız “medeniyet” kavramıyla, Alman “kültür” kavramı arasındaki ayrışmayı çözümlemesini esas alır (2010a: 84-85). Bu noktada Elias’ın, Göle’nin dikkatini çeken fikirlerini açıklamak faydalı olacaktır. Elias’a göre, son derece sınırlı bir kesime, saray aristokrasisine mahsus olan davranış kalıplarının ve görgü kurallarının topluma yayılması olan “uygarlık” süreci alımlanma tarzı bakımından Fransız ve Alman toplumu arasında farklılık gösterir. Gerek Fransa’da gerek Almanya’da burjuvazinin saray toplumuyla mücadelesi söz konusudur. Ancak bu mücadele Fransız toplumunda, saray toplumuna entegre oluşla; Alman toplumunda, burjuva toplumunun “özgün” olanı ortaya çıkararak saray geleneklerinden kopuşuyla sonuçlanmıştır. Fransa’da tabakalar arasındaki

duvarların yüksek olmaması (Elias, 2011: 111, 113, 127, 162) ve bunun sonucu olarak burjuvazinin kendini siyasette kolay ifade edişi (2011: 120-121), burjuvazinin saray gelenekleriyle benzeşme sürecini hızlandırmıştır. Öyle ki daha 18. yüzyılda bile Fransız aristokrasi ile burjuva sınıfı arasında fark yoktur (2011: 111). Fransa’da en reformist girişimler bile, saray geleneğini model aldığından, bu girişimlerin özgün niteliği, saray geleneği tarafından asimile edilir. Fransa’daki burjuva devrimi, mevcut siyasi yapıyı parçalar, ancak eski yapının dili, kavramları, düşünceleri orta sınıf burjuvazinin iliklerine işlediğinden saray geleneğinden bağımsız bir dünya görüşü ortaya çıkmaz. Çünkü Fransa’daki aydınlar kendilerini saray geleneğine bağımlı hisseder (2011: 117, 128, 163). Bir başka deyişle, burjuvazinin zaferi kendi geleneklerini saray toplumunun geleneklerine dayatmasından değil, saray toplumunun geleneklerini almada, sindirmede kendisine engel olacak duvarların bulunmamasındandır. Burjuvazinin zaferi, saraylı geleneği model olarak almayı hak kazanmasının doğal bir biçimde gerçekleşmesidir. Böylelikle Fransa’da saray toplumunun gelenekleri, Fransız toplumunun ulusal karakteri haline dönüşür.

Alman aristokrasisindeki nezaket, Alman toplumunun ulusal karakteri haline dönüşmez. Bunun başlıca sebeplerinden biri, Almanya’da tabakalar arasındaki duvarların yüksek oluşu ve buna bağlı olarak Alman burjuvazisinin kendisini siyasette var edişinin oldukça geç olması ve tabakalar arasındaki gerilimin siyaset arenasında kendine geç yer bulmasıdır (Elias, 2011: 113, 120-121, 162). Siyasette kendini geç ifade eden Alman burjuvazisi, kendi özgün dilini bilim ve sanatta ortaya çıkarır. “Almanya’da yükselen orta tabaka aydınları 18. yüzyılda, değişik bilim alanlarında uzmanlaşmış, üniversitede yetişmiş, kendisini bilim ve sanat alanlarında ifade etmiş ve kendi özgün kültürünü oluşturmuştur” (2011: 112). Kendine bilim, sanat ve araştırmayla mesafe alan, toplumsal merkezi üniversite olan Alman orta tabaka aydınları saray geleneğinden tamamen farklı bir dil oluşturur. Farklı kavramlara, farklı argümanlara sahip bu dil, oldukça yavaş bir şekilde zamanla Alman ulusal bilincinin ifadesi olur. (2011: 117-120-121, 128). Elias, Alman orta tabaka aydınlarının kendi özgünlüklerini Alman kültürünün özgün değeri haline getiren unsurlardan biri olarak, “dürüstlük” örneğini verir. “Gizleyici bir özellik olan kibarlık yerine dürüstlük ve açıklık Alman karakteri haline gelir” (2011: 106). Elias’ın karşılaştırdığı her iki ülkede de, burjuvazi toplumunun saray toplumuna karşı bir mücadelesi vardır. Fransa’da bu mücadelede burjuvazi, siyasi konumda söz hakkına sahip olur. Bu hakkını, saray geleneklerinin

gölgesinde kullanmayı tercih eder. Ancak Alman toplumunda burjuvazi, siyasette söz hakkına geç ve güç sahip olmasına koşut olarak saray toplumuna ve kendisine mesafeyi kendi yerel değerleri üzerindeki yükselerek alır ve bu değerlerin Alman ulus bilincinin oluşmasına katkıda bulunur. Kendi değerleri üzerine yaslanmayı sağır bir diyalog içerisinde gerçekleştirmez. Karşıtını içinde barındırma yoluyla kendini aşmak ve kendi özgünlüğünü ortaya çıkarmak için bilim ve sanatı kullanır. Bilim ve sanat, Alman orta tabakasının uygarlık sürecini alımlamada kendine özgü filtresini oluşturur. Yükselen Alman orta sınıfının uygarlık sürecine sağır olmamasının göstergelerinden biri olan bilim ve sanat bu sınıfın özgün olan özelliklerini somutlaştırmasını ve söz konusu özellikleri Saray’a dayatmasını sağlar. Gıpta duygusu böylelikle aşılır. Alman toplumunun modernleşme süreci, yükselen orta sınıfın sahip olduğu yerel, özgün özellikler üzerinde yükselir.

Göle’ye göre ise Türk milliyetçiliği, “milli kültürün, yerel kültürün özgünlüğü üzerinde yükselmez” (Göle, 2010a: 88). Bunun sebebi, çalışmanın “Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları” başlığında sözü edilen paradokstur: “Milliyetçilik, Saray’a karşıdır, ancak Saray’ın Batıcılığını sürdürmektedir.” Bu paradoksu açıklayabilmek için Kemalizm’in izlediği bir diğer çizgiyi belirtmek gerekir: “Medeniyetçilik”. Türk modernleşme sürecinde, “medeniyet” kavramı, Batılılaşmanın pusulası olarak Fransa’ya göstermektedir” (2010a: 85). Bu pusula, milli kültürün kendisini özgün kılan yerel unsurların üzerinde yükselmesini engeller. Çünkü “medeniyet kavramı, teknoloji düzeyinde yeme içme âdetlerine kadar geniş bir alanı kapsamakla birlikte, Norbert Elias’ın işaret ettiği gibi, her şeyden önce, “Batı bilincinin ifadesi”, “Batı’nın milli duygusu”dur” (2010a: 84). Medeniyetçilik, “Batı’nın milli duygusu”nu ifade ediyorsa, “Milliyetçilik” ve “Medeniyetçilik”in nasıl bağdaştırılacağı sorusunu Göle, François Georgeon’dan aktardığı görüşü şöyle açıklamaktadır. Georgeon’a göre, Türkiye’de bu dönemde, “Ziya Gökalp düşüncesinde vücut bulmuş “popülist” ve “romantik” milliyetçiliğin tercih edilmesinin sebebi, bu anlayışın Türk toplumunun bürokratik eğilimlerine, küçük burjuvazinin özlemlerine daha uygun düşmesidir” (2010a: 89). Georgeon bu bakımdan Türk milliyetçiliğinin öncelikle bürokratik bir sınıfın milliyetçiliği olduğunu belirtir (Georgeon, 2009: 21). Göle’ye göre, söz konusu eğilimler, toplumsal gerçeğe göre hareket edilmesini engeller.

Yazara göre, “Böylelikle, Türk milliyetçiliği milli kültürel eserlerin özgünlüğünden çok, halkçılık söylemi ile beslenmektedir. Ancak Medeniyet idealinin

Batı'ya dönük tanımıyla Milliyetçilik ideolojisinin Anadolu'daki köken arayışları, birbiriyle çelişme potansiyeli taşımaktadır” (Göle, 2010a: 89). Bir başka deyişle Göle, Kemalizm projesinin Türk toplumunun yerel dokusuyla uzlaşım sağlayamadığını belirtir. Türk kimliği yerel özelliklerinden soyutlanarak ifade edilmeye çalışılır. Türk kimliğinin kendine dair bir şey eklenmeden ifade edilmesi durumunu yazar kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle ifade eder: (...) Milliyetçilik dünyanın her yerinde var ama Batı'da çok özgürleştirici bir şey olmuş. Bizde milliyetçiliğin şu anki hali müthiş tepkisel” (Göle, 2002: 52). Göle, gelenek ile modernlik arasındaki köprüsüzlük yüzünden modernliği parçacıklar halinde yaşadığımızı, bu yüzden yaratıcı olmadığımızı ifade eder (Göle, 2002: 75).

Yazara göre, Türk modernleşmesinin aktörleri de “*bugün*”den kopukluğun sonucu olarak “*tek aktör*” oldukları yanılgısındadır. Geçmiş ya da gelecekte yaşamayı, eylemliliği ifade eden “*bugün*”e tercih eden aktör, içinde yaşadığı toplumsal yapıdan ve ilişkilerden kendini soyutlar ve topluma yabancılaşır. İdealize ettiği toplum, “*bugün*”de yer almadığından ideal sürekli tasavvur edilir. Eylemsizleşen ve üretemeyen aktör, “*bugün*”ü kendi koordinatlarına uydurma düşüncesini sürekli dizayn eder. Koordinatlara uymama durumları her defasında doktrine ve totaliter eğilimlere dönüşür. “Tek aktör” toplumdaki “yatay” ilişkilerin dolayısıyla sivil toplumun filizlenmesine müsaade etmediğinden, totaliter eğilimler totaliter seslerle önlenmeye çalışılır. Böylelikle Türk modernleşme tarihinde hem *yaratma* hem de *denetleme* mekanizmaları gelişmez.

Göle'nin kavramlarını Türk modernleşme tarihi içinde somutlaştırılması onun iki eserini irdelenerek gerçekleştirilebilir: Bu eserlerden birincisi “Modern Mahrem (2010j)”, diğeri ise “Mühendisler ve İdeoloji (2008b)”dir.

Yazarın “Modern Mahrem” adlı eserinde araştırma konusu (*İç İç Giriş* ve *Paradokslar*” başlığında da söz edildiği gibi), 1983'teki örtünme hareketidir. Bu hareketin ateşleyicisi olan “kurucu ütopya”, ‘Asr-ı Saaadet miti’, kendisini “*bugün*”de ifade etme olanağı bulmasına rağmen, *bugünü* yok saymak ister, çünkü kendisini geçmişle özdeşleştirir. Tarihselliğini geçmişteki bir duruma göre inşa etmek isteyen aktör, kendisini ifade etme olanağını bulduğu “*bugün*”ün gerçeklerini göz ardı eder. Altın Çağ olan Asr-ı Saadet döneminin bir gün geri geleceği üzerine kurulu ütopya, sürekli gündelik hayatın gerçekleri tarafından sınanır.

Yazara göre, “Dört halifenin devri olan Asr-ı Saadet dönemi, İslamcı kızların bugün içinde bulundukları çelişkilerin çözümlenmesi için ideal toplum modelini sağlamaktadır” (Göle, 2010a: 138). Böylelikle bu ideal dönemin, kadınların çalışma isteklerini gizlemesini ve ertelemesini kolaylaştırdığı ifade edilebilir. Şöyle ki; Asr-ı Saadet dönemindeki İslami yaşama biçimi çözümlendiğinde, yani İslam’ın kökenine, özüne dönüldüğünde kadın-erkek eşitliğinin olduğu savunulur. Buna göre, bugün var olduğu savunulan cinsler arasındaki eşitsizliğin sebebi, İslam’ın gerektiği gibi uygulanmamasıdır. İslami söylemin, kolektif kimliğe sahip kadını, her ne kadar kimliğinden memnun gibi görünse de, gündelik hayatta karşılaştığı sorunlarla -belki de fark etmeden- İslami söylemi bir imtihana tabi tutar. Göle’nin çalışmasında İslami söylem, kadınların bireyselleşme gündemlerini şöyle dizginlediği çalışmanın ikinci bölümünde yer alan “İslamcılığın Paradoksları” başlığında belirtilmişti: “Çalışma isteklerinizi erteleyin, İslam özüne uygun olarak uygulanana dek erteleyin. Zaten erkeklerle eşit olduğunuz için bu ütopya gerçekleştiğinde çalışmanıza gerek kalmayacak. Yani hiç çalışmayacaksınız.”

Yazarın araştırma çizgisinde görüldüğü gibi, İslami ütopya zaman zaman bu dizginleri elinde tutamaz. İslami söylemin dizginleyemediği unsur, İslamcı kadının “mahrem” alan ve “kamusal” alan arasında yaşadığı çelişki ve bu çelişki sonucunda kadının “bireyselleşme” isteğidir.

İslami ütopya, İslamcı kadınların mahrem alandan çıkıp kamusal alanda görünürlük kazanmalarıyla birlikte, “İslamcı söylemin yoruma açık” olduğu çizgisine kayar. İslamcı kadınlar tarafından İslami söylemin sınırları sorgulanmaya başlanır.

Kendini geçmişle özdeşleştiren, tarihselliğini *bugünüyle* değil, geçmişiyile oluşturan aktör, gündelik hayatın gerçekleri tarafından sınanır. Yazar, “*bugün*”ün “ütopya”yı yoklayan tarafını, “*bugün*”ün kaçınılmazlığını ifade etmiş olur.

Kendisini “gelecek” ile özdeşleştiren aktörün, gündelik hayatın gerçekleri tarafından imtihanı da, kendisini “geçmiş”le özdeşleştiren aktörün imtihanından pek farklı değildir. Bu aktör de “*bugün*”den kaçamaz. Tek aktörün çelişkileri de Göle’nin “Mühendisler ve İdeoloji” (2008b) adlı eserinde görülür. Yazar, bu çalışmasında da “aktif katılımlı yöntemi” uygular. Araştırmaya katılan mühendisler arasında devrimci eğilime sahip mühendislere, kalifiye işçi ve sendikacı olan Mehmet’in sorduğu soru, devrimci ütopyanın “*bugün*”le imtihanına dair yerinde bir örnek oluşturur. Mühendislerle işçi arasındaki gerilim ve güvensizliği açığa çıkaran soru şudur: “Size bir

soru soracağım: Fabrikalarımıza baktığımda sendika temsilcisi bir mühendis göremiyorum. Neden? Mühendis temsilci yok?” (Göle, 2008b: 146). Görüşleriyle uçta yer alan bir mühendis haricinde, herkes mühendislerin işçilerin arasında olmadığı görüşünde uzlaşır. Bu çalışmanın amaçları bakımından, yazarın araştırmasında kullandığı yöntemin sadece bu aşaması bile, devrimci ütopyanın gündelik hayatın gerçekleriyle sınanmasına, aktörlerin savunduğu görüşle arasındaki mesafenin ne kadar fazla olduğuna ilişkin bir örnek teşkil eder. Sol ideoloji, bugünü aşma özlemini Batı medeniyetinin akılcı ve evrensel kültürüyle besler. Yerel olanı aşmayı, halkı emperyalist boyunduruktan, proleteriyayı kapitalist zincirlerinden kurtarmak olarak gören sol ideoloji, yönetici seçkin iradenin gelişmiş bir toplum modelinden aldığı temaları aynen uygulamakta sakınca görmez. Göle bunu, “topluma rağmen, toplumu kurtarma isteği” olarak nitelendirir (2008b: 20,21). Bu nedenle, sol ideoloji ‘sivil’ olanı ifade etmez. Sivil olanın siyasal bir sentezini yapan sol ideoloji, cazibesini de bu siyasal sentezden alır. “Devrimci ideoloji” adı taşıyan bu siyasal sentez, 70’li yılların muhalefet hareketlerine egemen olur (2008b: 26). Ancak yazar, bu eserinde de uyguladığı aktif katılımlı yöntemle bu ideolojinin çelişkilerini gözler önüne serer.

Bir başka deyişle, Türk modernleşmesinde “bugününden memnun olmayışın”, bu nedenle de bugünün yok sayılması eğiliminin başat olduğu görülür. Oysa rahatsız olunan, endişe veren ya da memnun olunamayan unsurun bu türden olumsuzluklarla nitelendirilerek yok sayılması, bu unsurlarla yüzleşmeyi ertelemek, hiç beklenmedik sonuçlarla karşılaşılmasına sebep olur. Nitekim ona göre, 1983 yılında üniversitelerde ortaya çıkan türban hareketi, Türk modernleşmesinin uzlaşmadığı yerelliğinin ödettiği bir bedeldir. Bu yüzden yazarın “Modern Mahrem” adlı eseri, üst anlatılara bir itiraz niteliğindedir. Yazar, Modern Mahrem’i, Türkiye’nin üst anlatılara uymayan, beklenmedik sonuçlar biçiminde kendini gösteren gerçeklerin karşısındaki şaşkınlığını gidermek için yazdığını ifade eder. Türkiye’de 1983 sonrasında, üniversite öğrencilerinin başlattığı örtünme hareketinin üst anlatılara itiraz niteliğinde bir olay olduğunu yazar şöyle belirtir:

*“Öncelikle kadının özgürleşmesini eğitim ve modernleşmeyle ilişkilendiren, Türkiye’nin en gözde ‘üst anlatısı’na karşı itirazlar tahsilli, ancak İslamcı kadınlardan gelmektedir. Modernliğin gelişile birlikte geleneklerin ve dinin kaybolacağı yolundaki bu evrimsel öncül artık geçerliliğini korumuyor. İkinci olarak, kendisi Türk laik modernizminin bir ürünü olan yazar, aynı sınıfları, eğitimi ve mesleği paylaşan ancak aynı zamanda İslami bir ideal ve kimlik özelemlerini de belirtmekten geri durmayan bu yeni İslamcı kadın tipinin ortaya çıkışını*

*şaşkınlıkla karşılaşmış ve böylece aynı dine, milliyete ve cinsiyete mensup bu iki kadın tipi arasındaki ortaklık ya da iletişebilirlik bu araştırmamızın arka planındaki sorulardan biri haline gelmiştir” (Göle, 2010a: 13).*

Türk modernleşme sürecinde uzlaşamayan yerelliklerden biri “İslam” unsurudur. Sonuç olarak, “rasyonalist ve pozitivist değerlere yabancı yerel İslam, bu medeniyet çerçevesinde tarihin dışına itilmiştir. Seçkinlerin “medeniyet” projesi, siyasi ya da ekonomik sınıflamaların çok ötesinde (...) bilinç ve dil düzeyinin altında işleyen, kişinin denetiminden uzak, irade dışı, yemesini, içmesini, konuşmasını vs. tanımlayan alana nüfuz etmiştir. (...) İslami hareket, modernizmin belleklerden sildiği müslüman kimliği kolektif bir biçimde yeniden yaratmakta, toplumsal bir aktör olarak yeniden ortaya çıkarmaktadır” (2010a: 172). “Müslüman kimliğin” ortaya çıkışı ve kendini dönüştürmesi, modernleşme sürecine hâkim olan “*zayıf tarihsellik*” ile açıklanabilir. Bu kimliğin ortaya çıkışı, Türkiye’ye “*bugün*”ünü hatırlatır.

Eskiyle yeni arasındaki köprülerin yakılması, içsel olanın yeni içerisinde konumlandırılmayışıyla birlikte yoksul kavram dağarcığı açığa çıkar. İçsel olanın kendini dönüştürememesi ve üretmemesiyle kavram ithalatı gerekli görülür. Modernleşmenin Türkiye’de kendisini dışarıdan alınan temalarla ifade etme olanağını bulduğunu belirten Göle, dışarıdan alınan bu temaları “laikleşme, Jakoben (merkeziyetçi) gelenek, pozitivist yaklaşım” olarak niteler. Söz konusu üç tema, yönetici seçkinlerin iradesini pekiştirecek şekilde düzenlenir. Osmanlı Devleti’nin merkeziyetçi yapısı ile de özdeşleşen Jakoben gelenek teması, pozitivist yaklaşımla özdeşleşir. Çünkü pozitivist yaklaşım, değişimin düzen içinde gerçekleştirilmesi, kolektif iradenin sağlanması özelliklerini bünyesinde taşır. Geleneksel olana karşı akılcılığı savunan laiklik teması da meşruiyet kazanmada güçlük çekmez. Yazar, bu duruma “laiklik adına demokrasiden ödün” adını verir (Göle, 2008b: 21). O, demokrasi ile laiklik arasındaki ikileme dikkat çekerek, Türk toplumunun modernleşme sürecinde bir tür laiklik fazlasından söz eder. Ona göre, Türkiye’deki “laiklik fazlası”, “*ekstra modernlik*” kavramının perspektifiyle daha anlaşılır kılınabilir. Çünkü eğer Batı’yla simetrik bir ilişkinin öngördüğü gibi olsaydı, Türk toplumunun kadın hakları konusunda Batı’dan çok daha ilkel bir konumda olması gerekirdi. Oysa “Türk modernleşme projesinde kadınlara yüklenen ve onların da yüklendikleri bu ilerlemeci ideal, kadınların kamusal alandan dışlandıkları, seçme ve seçilme haklarının verilmediği birçok Batılı ülkenin tarihsel modernleşme güzergâhından farklı bir süreç oluşturmalarına neden

olmuştur” (Göle, 1999: 138). Batı ile olan bu “asimetrik” (1999: 138) ilişki sayesinde alınan kavramların Batı’nın birebir yansımasından çok uzak olduğu görülür. Çünkü bu kavramlar, “öteki toplumlara taşındıklarında hem abartılı bir yaşama geçerler, hem de yeni bir muhteva kazanırlar” (1999: 138). Göle bu *modernlik fazlasının* görülmesine örnek olarak, Şerif Mardin’in Tanzimat dönemindeki batılılaşma için “aşırı batılılaşma” tezini örnek olarak gösterir. Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma” adlı makalesinde gösterişçi tüketim, aşırılık ve yüzeysellik modeli olan Bihruz Bey tiplmesi etrafında aşırı batılılaşmaya olan aşırı düşmanlığı irdelemek ister. Mardin, Batılılaşmayı kendi yerel değerlerinin üzerine inşa edemeyen Türk modernleşme sürecini, sosyal bilimlerde geliştirilmiş olan bazı temel kavramlar çerçevesine yerleştirmeyi amaçladığı makalesinde, söz konusu süreci bir sembole gönderme yaparak açıklar. Bu sembol, Türk toplumu tarafından Batı’nın taklit edilme sürecini ifade eder. Mardin, bu sembole “Bihruz Bey sendromu” adını verir. Bu sendroma yazarın çalışmasında sık sık rastlanır. “Bihruz Bey ve kardeşlerinin sendromu” Türk modernleşme sürecini hâkimiyeti altına alır. “Bihruz Bey” düşman kazanmakta zorluk çekmeyen bir modeldir. Bihruz Bey, Recaizâde Ekrem’in “Araba Sevdası” adlı eserinde yer alır. “1896’da basılan Recaizâde Ekrem’in ‘Araba Sevdası’ romanının kahramanı Bihruz Bey örnek bir Batılılaşmış züppedir”(Mardin, 2004: 35). Bihruz Bey, Saraçgil’e göre, “kültürel köklerden koparak bilinçsizce Batılılaşan erkek kişiliği”ni (Saraçgil, 2006: 133) temsil eden Bihruz Bey; aşırı Batılılaşan, aşırı tüketen ve aşırı yüzeysel bir tiptir. Kendi kültürünü küçümsediği için Batılılaşmada aşırıya kaçır. Ayrıca her aşırı insan gibi, aşırıya kaçtığı şeyden bihaber olmasını Saraçgil şöyle ifade eder:

*“Divan edebiyatına düşkün olan babanın oğluna bıraktığı miras arasında bir de zengin bir kütüphane bulunmaktaydı, fakat geleneksel eğitime tabi tutulmamış, ne Arapça ne Farsça bilen oğul, klasik Osmanlı şiirini okuyamıyor, kütüphane sürekli tozu alınması gereken bir soruna dönüşüyordu. Bihruz Arapça ve Farsça bilmediği gibi, Fransızca’yı da bilmiyor. (...) Babadan kalan zengin kütüphane bir toz ve kâğıt yığınına dönüşürken, o Batı edebiyatını anlamaktan da acizdi”. Onun bu acizliği romanda traji-komik bir hadiseyle aktarılır. “Düşlerinin kadınına bir aşk mektubu yazmak isteyen Bihruz bu iş için gerekli kültür ve sağduyudan tamamen yoksundur, ne yapacağını bilemez. Bir kısmını Fransızca öğretmeninin kitapları arasından, diğerlerini de babasının kütüphanesinden aldığı kitaplardan yararlanmaya çalışır. Sonuç anlamsız, karmakarışık bir metindir, üstelik babasının kitaplarından aldığı bir şarkıda geçen siyahçerde sözcüğünün ‘sarışın kadın’ anlamına geldiğine hükmederek sarışın Periveş’e olmadık bir mesaj hazırlamıştır” (Saraçgil, 2006: 134).*



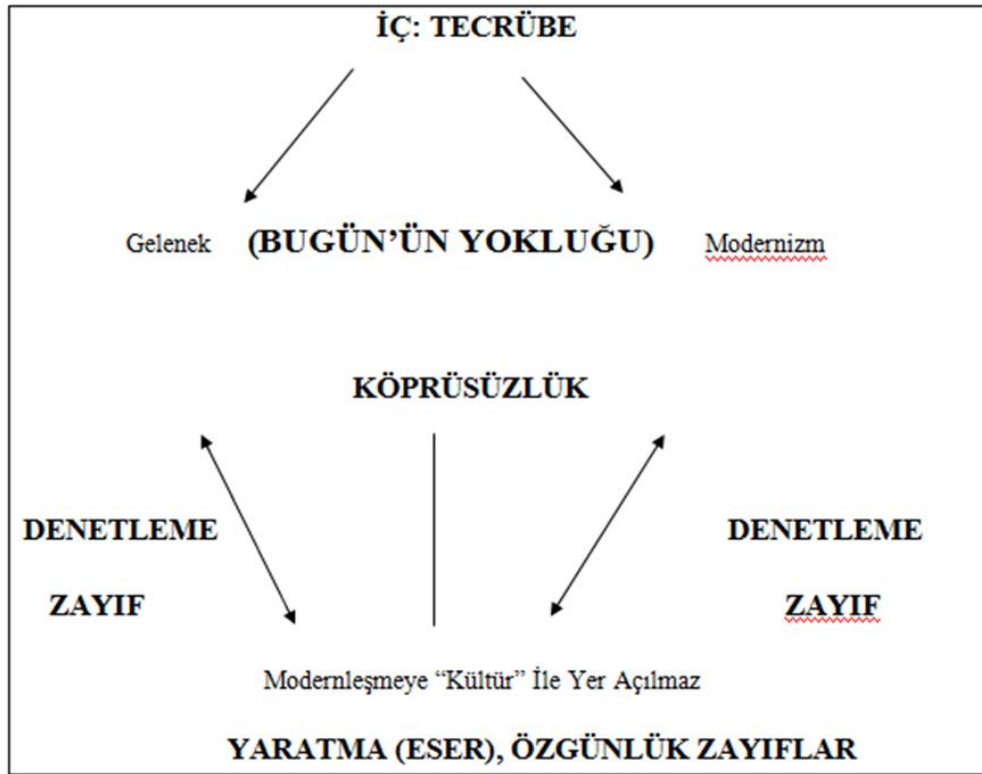
Bihruz Bey, aşırı tüketen bir tiptedir. “Elbiselerini Beyoğlu terzilerine diktirir, (...) kendi hayal dünyasında, gerçek çevresine, geleneksel tarzda giyinen ve yaşayan İstanbul halkına karşı züppece bir tutum içindedir ve kendi kendine Fransızca söylenir” (Saraçgil, 2006: 135). Oturduğu yer ve hayata dair planları yüzeyselliğini Mardin şöyle ifade eder: “Çamlıca’da Avrupa modeli yeni bir park yapılacağını ve bunun şehrin en gözde köşesi olacağını duyunca hemen onun yakınında bir köşke taşınır. Tüm yaşamı ilerde bu parkta yapacağı gezintilere hazırlıktır” (Mardin, 2004: 37). Bihruz Bey’in neslinin devamının gelmesi çok uzun sürmez. Hızla yayılan Bihruz Bey düşmanlığı, Bihruz Bey’in kardeşlerini üretmekte gecikmediğini Mardin şu sözlerle belirtir:

*“Denebilir ki, bu tipler, bütün 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl edebiyatımızda beliren yegâne somut karakterlerdir. Bu karakterler tekrar tekrar gerek komik gerek trajik olarak kültürlerine ihanet eden ve kaçınılması gereken tipler olarak ortaya çıkıyorlar. Böylece Bihruz Bey’in birkaç kardeşi de oluyor (...) Başka bir örnek ise Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Şık romanının kahramanı, Şatıroğlu Şöhret’tir. Bunların en başarılı bir çeşidi de aynı yazarın Şipsevdi’sinde görülür. Başka bir çeşit de Nabizâde Nâzım’ın Zehra’sındaki Suphi’dır. Daha sonra ortaya çıkan Efruz Bey ise, ister eğitim metodu ister aristokratik seçkincilik olsun, en son entelektüel meşgaleye kendisini içtenlikle adayan bir kişidir. Kenan Bey, Ömer Seyfettin’in bir roman taslağındaki aynı tipin trajik simgesidir” (Mardin, 2004: 41).*

Aşırı Batılılaşan Bihruz Bey’e karşı düşmanlık da aşırıdır. Mardin, yaygınlaşan bu aşırı düşmanlığı “cemaat normlarına uymayanlara uygulanan sosyal denetimin bir yönü” (2004: 44) olarak açıklarken, toplumsal yapıdaki bir başka köprüsüzlüğe dikkat çeker. “Zayıf Tarihsellik Kavramı” başlığında da değinildiği gibi, halk edebiyatında ifadesini bulan “küçük gelenek” ile yönetici sınıfın kültürünü ifade eden “büyük gelenek” arasındaki köprülerin yıkılması Bihruz Bey düşmanlığının yaygınlaşmasına ve farklı kesimlerce silah olarak kullanılmasına neden olur (Mardin, 2004: 63). Diğer bir deyişle, gelenek ile modernlik arasındaki köprülerin kurulabilmesi, geleneğin yeni olana dair bilincini artırabilmesi ve o topluma özgü olanın ortaya çıkabilmesi için alt yapıda önemli eksiklikler vardır. Gelenek kendi içerisinde kutuplaşır, “küçük gelenek” ve “büyük gelenek” arasındaki uçurum artar.

Modernleşen erkeğe oldukça geç uygulanan, modern kadının kamusal alandaki görünümünü teşvik eden unsur olan “laiklik fazlası”, Türk toplumunun modernleşme sürecinin özgün niteliklerinden biridir.

Buraya kadar anlatılanlar doğrultusunda, Göle'ye göre, Türk modernleşmesinin iç tecrübesini oluşturan kavramlar ve bu kavramlar arasındaki ilişkiler aşağıdaki gibi şematize edilebilir. Şekil 4'te, Göle'ye göre, Türk modernleşmesinin iç tecrübesini oluşturan kavramlar arası ilişkiler şematize edilmiştir. Bu şemada, Göle'nin "Modern Mahrem (2010a)", "Mühendisler ve İdeoloji (2008b)" adlı eserleriyle, yazarla yapılmış söyleşilerden oluşan "Toplumun Merkezine Yolculuk (2002)" ve "Mahremin Göçü (2011)" adlı eserler referans alınmıştır.



**Şekil 4.** Türk Modernleşmesinin İç Tecrübesi: KÖPRÜSÜZLÜK

Göle'nin Türk modernleşmesini okuması üzerine oluşturulan bu şekildeki kavramlar arasındaki ilişkilerin, yazar açısından değerlendirilmesi şöyle yapılabilir: Türk modernleşmesinin gelenek ile modernizm arasında köprüsüzlüğünün sonucu olarak, uzlaşmadığı yerellik, bazı sonuçları da beraberinde getirir. Bugününden memnun olmadığı için "*bugün*"ünü yok sayan Türk modernleşmesi, kaçınılmaz bir süreç olan modernliği kendi yerelliği üzerine inşa edemez. Modernlik, toplumun yerel ve içsel özelliklerinden kaynaklanmaz. Bu durumda bugüne bakmayan, ama bugünde yaşayan aktör, tek aktör olduğunu düşüncesiyle hareket eder. Göle, bu durumdan

muzdarip aktör için “*tek aktör patolojisi*” kavramını kullanır. Tek aktör, eyleme öykünür; ancak eylemsizdir (Göle, 2008a: 8-9). Eyleme geçmesi için bugünü, bugün içinde barınan farklılıkları göz önüne almak zorundadır. Çünkü birey, farklılıkların uzlaşabildiği bir alanda eylemlerini gerçekleştirebilir. Patolojik bir biçimde farklılıkları yok sayan aktör, yaşamak için ya geçmişi ya geleceği seçer. Yazara göre, sağ hareketlerin aktörleri geçmişte, sol hareketlerin aktörleri de gelecekte yaşamayı tercih eder (2008b: 23). Her iki harekete mensup olan aktörler, kendi yarattıkları tarihle kendilerini tanımazlar, toplumlarına yabancılaşırlar. Var olan toplumsal yapıdan ve ilişkilerden kendilerini soyutlarlar. Gelecekteki ya da geçmişteki tarihi yakalama, “mümkün olmayana duyulan tutku”yla yaşayan aktör, bugün var olan toplumsal ve kültürel dinamiklerden kendini koparır. Geçmişte ya da gelecekte yaşama tutkusunu tetikleyen ütopya ile ideoloji uyumlu bir ilişki içerisinde değildir. İdeolojinin içinde yaşandığı zaman dilimi olan “*bugün*”ün gerçekleri, ütopyayı sürekli sınamasına rağmen, aktörün eylemsizliği sahip olduğu ütopyanın yaratıcı özelliğini öldürür. Yaratıcılıktan mahrum olan, bu nedenle üretmeyen, eylemsizlikten muzdarip aktör, “tasavvur etmeye” başlar. Bol bol doktrin üretir. Toplumu her defasında yeniden tasavvur eder. Tasavvurunu zorlayan her bugüne ait gerçek karşısında eylemsizliğinin verdiği güçsüzlüğü, totaliterlikle aşma meylindeydir. Tarihselliği zayıf bir toplumda, söz konusu totaliter eğilimin, denetlenmesi de iyiden iyiye zorlaşır. Bir toplumda denetlemenin olması için gerekli olan yatay ilişkiler, “*tek aktör patolojisi*”nin varlığından dolayı gelişmez. Tek aktör olduğu sanısıyla yaşayan kişi, bugünde yaşayan aktörleri yok sayar. Yoksayılan aktörlerle iletişim kurulmaz. Tek aktör sanısına sahip kişi, kimliğini bugünün toplumsal ilişkileri içinde değil; geçmişteki ya da gelecekteki ideal toplumun mutlak değerleri içinde tanımladığı için, diğer aktörleri (farklılıkları) mevcut düzenle özdeşleştirerek reddeder. Böyle bir toplumda, yatay ilişkiler gelişmediği için sivil toplum da oluşmaz. Böylelikle tek aktörün totaliter eğilimleri, yine totaliterlikle denetlenir. Değişim isteği, yine tabandan kaynaklanmaz. Yerel ve yapısal olanı ifade eden “taban”, tepeden inme bir süreçle denetim altına alınmaya çalışılır. Sonuç olarak, yazara göre, Türk modernleşmesi, “içsel ve yapısal” olandan ilham almaz (Göle, 2008b: 21-24, 121-123; Göle, 2010a: 45, 73-75). Türk modernleşme tarihi, modernleşme serüveninde kendine mesafe alamaz. Bu nedenle, Türk modernleşme tarihinin yaratma ve denetleme mekanizmaları işleyemez.

Sonuç olarak, yazara göre 1980 öncesi dönem, Türk modernleşmesinin yerelliği ile uzlaşmadığı, aktörlerinin geçmiş ya da gelecekte yaşamayı seçtiği, “*bugün*”ü yok saydığı bir dönemi ifade eder. “*Bugün*”ün tüm aktörlerini küçümseyen, “*tek aktör olma*” patolojisini gösteren aktör, eylemsizdir. Ancak eyleme öykünür. Bu nedenle toplumu her defasında yeniden tasavvur eder. Bu da, yaratıcılığın, üretimin zayıf olduğu anlamına gelir. Toplumda “yatay ilişkiler”, yani sivil toplum gelişmediğinden denetleme mekanizması da yetersiz kalır.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan 1980’lere kadar olan süreçte bakıldığında, Türkiye’de sivil toplumun gelişmediği görülür. Sivil toplumun yokluğu, yatay ilişkilerin olmadığının, “yerel” olanın, yani “*bugün*”ün yok sayıldığının göstergesidir.

### 3.2.2. 1980 ve Sonrası Türk Modernleşmesinin Özellikleri

“1980 ve Sonrası Türk Modernleşmesinin Özellikleri” başlığı altında, yazarın Türk modernleşme tarihinde 1980 sonrası döneme bakış açısı ele alınmaktadır.

Yazar, 1980 sonrası Türk modernleşme tarihini, gelenek ile modernlik arasında köprünün kurulmaya başladığı dönem olarak niteler. Bu köprünün varlığının sonucu olarak, 1980 sonrası modernleşme tarihinin en belirgin özelliği, yerelliği ile uzlaşım sağlamaya başlamasıdır. Uzlaşılan yerellik “*zayıf tarihselliğin*” aşılması çalışıldığı anlamına gelir. Bu bakımdan, 1980 sonrası dönem, “*bugün*”den ilham alınan, aktörlerin kendilerini “*bugün*”le özdeşleştirdikleri dönemdir.

Yazara göre, Türk modernleşmesinde “*mesafe alma*”yı temsil eden “*bugün*”ün varlığına dair işaretler, 1980 sonrası dönemde ortaya çıkmıştır. “*Bugün*”ün varlığı, yerel olanla uzlaşım çabasını ifade eder.

Yazara göre, 1980’lere kadar “yukarıdan aşağı” başladığından bahsedilen değişim sürecinin, ilk kez 1980’lerde Turgut Özal ile “aşağıdan yukarıya” işlediğinin görülmektedir. Turgut Özal’ın dönüştürücü etkisini Nilüfer Göle şöyle ifade eder:

*“1980’den sonra Özal ile biz bir anlamda komplekslerimizden kurtulmaya başladık.(...) Artık soru sormaya başladık. Türkiye’de bütün farklılıkları bünyesine alabilecek, hepimizin eseri olan bir desen çıkarabilir miyiz? Bu soruyu hemen herkes artık kendisine sormaya başladı. Ve bu soru sadece entelektüel düzlemde sorulan bir soru değil. Arabesk de, pop de, klasik de bunun bir parçası. Herkes bir tarafından katılmaya başladı. İlk defa zincirlerin halkasının bir araya gelebileceğini gördük. Farklı yaşam biçimlerimize rağmen beraber olabileceğimizi fark ettik. Arabeskte de bu var. Kent yaşamıyla, geleneksel yaşam biçiminin biraradalığıdır arabesk.*

*Kadın-erkek ilişkilerine baktığınızda kolkolalığı orada da görüyorsunuz. Diskotek ışıklarının altında göbek atan, çiftetelli oynayan gençler var” (Göle, 2002: 80).*

“Karma” bir yapıya sahip olan arabeskin “yukarıdan” destek bulması da, “yukarıda” mevcut olan “tabansızlık” anlayışı sayesinde mümkün olur. Turgut Özal’ın, “Tarlayı öyle derin süreceksin ki, izleri kaybolacak” sözü bu anlayışı en iyi şekilde ifade eder<sup>45</sup>. Özal’la oluşan bu anlayış, sol ya da sağ bir partiye oy verenlerin oylarında bir dönüşüme işaret eder. “Sol” görüşlü diyeceğiniz bir vatandaş, artık “sağ” görüşlü bir partiye oy verecek kadar değişim yaşar. İdeolojik anlamda “ya hep ya hiç” anlayışının zedelenmeye başlaması Nazife Güngör’ün ifadelerinde görülebilir: “12 Eylül sonrasında arenaya çıkan siyasal partilerin ideolojik zeminlerinde bir boşluk dikkati çekmekteydi. Özellikle söz konusu dönemin bir ürünü olan ve dönemin iktidar partisi konumunda bulunan Anavatan Partisi’nde bu durum her şeyin ötesinde tam bir karmaşıklık olarak göze çarpıyordu. Sağdan soldan, gelenekselden çağdaştan her tür tema yansımaktaydı ANAP’ın siyasal tavrında” (Güngör, 1993: 115-116). Özal’ın yukarıdaki sözünde vurgu yaptığı “tabansızlık” anlayışı öncekilerin izlerinin zedelenmesine neden olur. Türkiye’deki Demokrat Parti, Cumhuriyet Halk Partisi tabanları çözülmeye başlar. Bu bakımdan ANAP, sağcılarla solcuların aynı partiye oy verebileceğinin simgesidir. ANAP’la arabesk arasındaki benzerliği Güngör şöyle ifade eder:

*“Parti arabesk olunca söz konusu partinin yürütmekte olduğu siyaset arabesk olunca söz konusu partinin siyasal reklam amacıyla kullanabileceği, kendisine yakıştırabileceği müzik de arabesk olacaktır elbet. Neden öteki partiler bu müziği kullanmıyorlar ya da daha az kullanıyorlar ya da onun yerine Türk halk müziği, Türk sanat müziği, hatta mehter müziği kullanıyorlar? Çünkü onların Anavatan’a göre daha yerleşik bir ideolojik tabanları daha köklü bir geçmişleri var.(...) Oysa Anavatan ile arabesk müzik tam anlamıyla uyumlu bir çift” (Güngör, 1993: 118).*

Tarlayı derin süren Anavatan Partisi, hiçbir kurama oturtulamayan arabesk müziği bağrına basar. Bu bakımdan arabesk, Türk modernleşme tarihine kendisini izlediği aynanın, üzerine ne inşa edilirse edilsin, inşa edilenin “kendi” olduğunu hatırlatır.

Göle’ye göre, bütün bu değişimin sebebi siyasetin gelecekte bugüne, devletten bireye, soyuttan somuta doğru “eksen değiştirmesi”dir. Yönetici seçkin idaresi

<sup>45</sup> Taha Akyol “Özal’ı Özledim” başlıklı yazısında, Özal’ın toplumdaki eski siyasi alışkanlıkların izlerini silip, yeni bir siyaset şeklini ifade etmek için sık sık “tarlayı derin sürmek”ten bahsettiğini dile getirir. Akyol’a göre, Özal’ın liberalizmi bu anlamda, otoriter ve devletçi kültürün köklü olduğu Türkiye için büyük bir yeniliktir (13.08.2016. <http://www.hurriyet.com.tr/ozal-i-ozledim-21619087>).

tarafından dışarıdan alınan Jakoben gelenek, kolektif zihniyet yerini liberalizme ve bireyciliğe bırakır. Piyasa ekonomisinin canlanmasıyla devrimci ütopyalar aşınmaya başlar. Örneğin, feminizm sol söylemin boyunduruğundan çıkar, “İslamcı feminizm” kavramından bahsedilmeye başlanır. Mühendis kimliği de, devrimci söylemin hâkimiyetinden sıyrılır. Aktörler kendilerini “*bugün*”le özdeşleştirirler. Güncel sorunlar ilk defa siyasileşir. İlk defa feminizm, çevrecilik, türban yasağı gibi konular Türkiye’nin gündeminde yer alır. Toplumsal olan devletten ayrılır. Yerel dokunun içinde barınan farklılıklar ötekileştirilmez, tam tersine yakınlaştırılmaya çalışılır. “*Tek aktör patolojisi*” zayıflar, aktörler arası etkileşim artar. Böylelikle, yatay ilişkiler gelişir. Bu da, “sivil toplum”un varlığı anlamına gelir. Sivil toplumun varlığı hem yazarın anlamlandırma dünyasında, hem de Türk modernleşme tarihinde büyük bir öneme sahip olan “yönlendirme ve denetleme” mekanizmalarının güçlenmesinin göstergesi olur. Sivil toplumun devletten farkı, onun siyasal olanla değil, sadece “yerel” olanla özdeşleştirilebileceğidir. Sivil toplum, “*bugünün varlığı*”nı ifade eder. Tek aktör patolojisinden sıyrılan aktör, eyleme öykünmeyi, tasavvur etmeyi, doktrin üretmeyi bir kenara bırakır. Eylemiyle varlığını ortaya koyar. Topyekûn değişim yerini parça-baş değişime bıraktığından, kesinlik, işbitiricilik, çözüm kavramları önem kazanır (Göle, 2008b: 13-18, 29-30; 2008a: 40-43). Göle, betimlediği eksen değişimini şu ifadelerle desteklemektedir: “Cumhuriyet Türkiye’sinin ‘sil baştan’ (tabula rasa) geleneğine uygun olarak ‘darbeci’ ve ‘devrimci’ arzuların beslendiği siyasal ütopyalar da zayıflamakta, ‘yönetim ve yaşam biçimlerini’ bugünden seçebilme hakkı muhalefet hareketlerinin odak noktasını oluşturmaktadır” (Göle, 2008a: 39). Sonuç olarak, yazara göre, 1980’ler Türk modernleşme tarihinde birey-toplum-devlet üçgeninde, “gelenek ile modernlik arasında köprünün kurulduğu” bir dönemi ifade eder. 1980’ler, “köprünün dönüşümünü sağlayacak” olan “*yaratma*” ve “*denetim*” mekanizmalarının olduğu, “*bugün*”ün var edildiği, “yerel” olandan ilham alınan bir dönem olması bakımından bir dönüm noktası özelliği taşır.

### **3.3. Göle’nin Bakış Açısıyla Türk Modernleşmesinin Sorunsallarının Değerlendirilmesi**

“Göle’nin Bakış Açısıyla Türk Modernleşmesinin Sorunsallarının Değerlendirilmesi” başlığı altında, Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramına sarmal kavram örüntülerinin Türk modernleşmesini okumasıyla Türk modernleşmesi

arasındaki bağıntıların bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Böylelikle yazarın Türk modernleşmesine bakış açısının, Türk modernleşmesinin paradigmatik zeminindeki konumuna dair bir çıkarımda bulunulabilecektir. Yazarın paradigmatik konumunun değerlendirilmesi, onun Türk modernleşmesine bakış açısını belirleyen “geçirgen” bir doğaya sahip kavram haritasının, *ötekine* dair bakış açılarına yeni pencereler açma imkânının analiz edilebilmesi için gereklidir. Göle’de birbirine akan kavram örüntülerinin, “*farklılığın*” diğer “*farklılıklara*” dâhil olma anlamında gönüllüğü imkânının kazanımları, çalışmanın dördüncü bölümü için gereklidir. Zira çalışmanın dördüncü bölümünde, Göle’nin kavram örüntülerinin verdiği sonuçların, daha zengin ve eleştirel bağlamda değerlendirmeye olanak sağlayacak kavramların açılımının yapılması amaçlanmaktadır.

“Türk Modernleşme Tarihinin Sorunsalları” başlığı altında ele alınan bakış açıları, Türk modernleşmesine Osmanlı Devleti’nden miras kalan “merkezileşme” temasında yoğunlaşmaktadır. Bu çalışma için mercek altına alınan sorunsallar, “merkezileşme” çabasının “içsel” dinamikleri modern olanla bir araya getirme tarzına yönelen teorilerdir. Ele alınan teorilerin bulunduğu payda içerisinde yer alan unsurlardan biri, devlete atfedilen “aşkınlık” vasfından ötürü modernlik gibi Batı’dan bir parça olan modernliğin yine devlet eliyle uygulanmasının gerek yöneticiler gerekse yönetilenler açısından meşruluk kazanmasıdır. Bir başka deyişle, modernleşmenin tabandan kaynaklanmayışı, “yukarıdan aşağıya” bir çizgi izlemesidir. Şerif Mardin “merkez-çevre kopukluğu” teorisiyle, halk kültürüyle aydınlar kültürü arasındaki bağıntısızlığı analiz eder. Kemalizm medeniyet projesinin modernleşmeye uymayan halk İslamı’nı yok saydığı gibi, halk İslamı’nın anlam dünyasının yerine geçebilecek, ona rakip olabilecek ideolojilerin yeşermesine de engel olduğunu ileri sürer. Bir başka deyişle, Kemalizm sadece kendisine değil rakibine de rakip olabilecek ideolojilerin oluşmasına imkân vermez. Ancak Mardin’e göre, Kemalizm’in dolduramadığı bu boşluk, önemli toplumsal değişimlerin yaşandığı 1950’li yıllardan itibaren yöneten kanadın ilkelerine ters biçimde dolmaya başlar. Mardin’in bu tespiti Mustafa Armağan “modernliğin içeriden kuşatılması” olarak izah ederken, Göle bu durumu “*beklenmedik sonuçlar*” olarak görür. Göle bu tespitinde, modernliği Batı-dışı yaşayan Türkiye’nin “yukarıdan aşağıya” değişim çizgisine paralel olarak, modernleşmeyi uygulayan Kemalizm projesinin gelenek içindeki İslam unsurunu yok saydığını, İslam unsuruyla uzlaşmadığını gerekçe gösterir. 1983 yılında üniversitelerde başlayan örtünme

hareketini de uzlaşılabilen yerelliğin sonucu olarak görür. Yazarın bu tespitinin kuramsal zemininde “*zayıf tarihsellik*” kavramı yer alır. Türk toplumunun modernlikle karşılaşma sürecinde gelenekle modernlik arasında köprüler kurulamaz. Bu nedenle de gelenek modern olanın içinde kendini dönüştüremez. Göle bu durum için “modernliğin filtresiz bir biçimde tezahür etmesi” ifadesini kullanır (Göle, 2002: 52, 93). Modernlik yerelliğin üzerine inşa edilemez.

Armağan’da, modernliği içeriden kuşatan olgu, o toplumun özneliğidir. Mardin ve Göle’de ise, ilgili topluma “özgü” olanın yok sayılması, *ötekileştirilmesi* ve *ötekinin topluma eklenme koşulları üzerine düşünülmemesidir*.

Demokrasinin “çoğulculuğa” vurgusu, Türk modernleşme tarihinin erken dönemlerinden itibaren “çoğunlukçuluğa” dönüşür. Demokrasinin “çoğulculuk” temelinde yer alan ötekine dair uzaklaştırıcı tavrın varlığını, Simten Coşar, demokrasinin “ulus-devlet” eksenine yerleştirilmesi olarak açıklar. Coşar, sadece yöneticilere değil, aydınlara ve halka da sirayet eden “merkezsizlik” korkusunu bu bağlamda ele alır. Muhafiz eğilimlerin gelişmemesini, farklı olanla irtibatsızlığı ya da bağlantıya geçme fobisini “muhalefetin hiçliğe gönderilmesi” olarak betimler. “Ötekini görme” fobisi, “ya devletle ya hiç” düşüncesinden kaynaklanır.

Georgeon’a göre ise, “ulus-devlet” ekseninin kuşattığı tek öge demokrasi değildir. Türk milliyetçiliği de “ulus-devlet” temeli üzerine kuruludur. Devletin çıkarlarının öncelik haline gelmesi, Türk köylüsünün milliyetçilik projesinin dışında tutulmasına neden olmuştur. Bu bakımdan, gerek Coşar gerekse Georgeon toplumun “içsel” ve kendine “özgü” öğelerinin modernleşme projesinin dışında tutulduğunu ifade eder.

Etyen Mahçupyan ise, ötekinin kendini dönüştürme potansiyelinin açığa çıkma imkânsızlığı üzerine farklı bir izlek sunar. Toplumsal gerçekliği okuyabilecek bakış açılarından mahrum kalmayı, “zihniyet” bağlamında ele alır. Türk toplumunda devletin aşkın özelliğini, devlete biat kültürünü, muhalafetin “hiç” olma korkusunu, bireyselleşmenin olmamasını, yerel olanın yok sayılmasını, merkez-çevre arasında uzun süren ve kanıksanmış kopukluğu hâkim zihniyetin yansımaları olarak görür. Mahçupyan’a göre, Osmanlı anlam dünyasını temellendiren otoriter ve ataerkil zihniyetin başarılı bir bütünleşmesi gerçekle uyumunu yitirdikten sonra, sözü edilen izdüşümler Türk modernleşmesinin önündeki handikaplar olarak belirmiştir. Bu handikapların uzun süre Türk toplumunun modernleşme sürecinde varlık bulmasının



sebebi, yeni anlam kodlarının bir başka deyişle alternatif zihniyetlerin varlığına yer açmamaktır. Türk toplumunun anlamlandırma dünyasında ataerkil ve otoriter zihniyet arasında gidip gelinirken, Batı’da alternatif zihniyetler olarak “relativist” ve “demokrat” zihniyetler varlık bulmuştur.

Sonuç olarak, Türk modernleşme tarihinin sorunsallar perdesinde başat görüş, “merkezileşme” eksenli bir okumadan yanadır. “Merkezileşme” çabasına sarmal olan paradigmlar, muhalif olanın ya da Türk toplumuna “özgü” olanın yok sayıldığı ya da yeni olanla kaynaştırılma tarzının tepeden inme yönergelerden ibaret olduğu görüşünde uzlaşırlar. Göle de “içsel” olanın ötekileştirildiği, kendini yeni içinde ifadesine müsaade eden bir bağlamın olmadığı konusunda sorunsallar perdesiyle uzlaşır. Ancak Göle, diğer düşünürlerden farklı olarak, uzlaştığı bu konuları birbirine akan, birbirini dönüştürme potansiyeline sahip kavramlarla ele alır. Yazarın “*farklılığa*” bakış açısı, kavramlarının “özcü” olmayan doğasında belirleyicidir. Göle’nin kavram haritasında zıtlıklar birbirine akarken birbirlerinin doğasını değiştirirler. Örneğin, Cumhuriyet’in erken dönemlerinde, “İslamcı” ve “aydın” kavramları uzlaşım içinde olması düşünülmeyen kavramlar iken, günümüzde “İslamcı aydın” kavramının kullanılması zıtlıkların birbirine akmasının sonucudur. Yazarın kavramları *köprülerle* birbirine akar. *Köprü*, Göle’nin “*bugününde*” Türkiye’nin silmek istediği tarih ile modernlik arasındaki gerilimi uzlaştırma çabasını ifade eder. Göle’nin köprülerle “geçirgen” hale gelen kavramlarının, “*farklılıkları*” merkez paradigmanın koordinatlarına uydurma çalışmalarından, merkez içinde sindirilme faaliyetlerinin mümkün olmadığı durumlarda dışsallaştırılması tutumundan vazgeçilmesinden yana bir tavır için gerekli olduğu düşünülmektedir. Çünkü modernleşmeye uymadığı için küçümsenen, yok sayılan anlam kodlarının bile, modernleşmeden yana olan kişileri bile etkilediği en azından etkileme gücünün inkâr edilemediği durumlar mevcuttur. Bu bakımdan, Göle’de yapıcı olmadığı için yok sayılan ögenin bir anlam dünyasını barındırdığı, “*bugün*” içinde bir konumunun olduğu gerçeği yok sayılamaz.

Arabesk, yazarın 1980 ve sonrası modernleşme sürecini okumasında gelenekle modernlik arasında kurulan köprülerden birine örnek oluşturur. Arabesk, Türkiye’nin yerelliği üzerine inşa edilen bir gerçektir. Göle’nin “Türkiye’nin gerçeklerinde Batı dilleri sosyolojisine tercüme edilemeyen gerçeklerin” (Göle, 2002: 19) içinde ifade ettiği arabesk, Türkiye’ye has bir anlamlandırma dünyasını ifade eder. Bu bakımdan arabesk, Türk modernleşme tarihinde bu kez “yukarıdan aşağıya” bir değişimi değil,

“aşağıdan yukarıya” bir dönüşümü ifade eder. Göle’ye göre, Türkiye’ye “bugününü” hatırlatan unsurlar, İslami hareket, Arabesk ve Mühendislerdir. Çünkü bu gerçekler, “aşağıdan yukarıya” doğru bir sürecin ürünüdürler. Nazife Güngör’e göre, saray müziğinin halk kesimleriyle arasındaki kopukluk, arabeskin kökenlerinin oluşmasına neden olur (Güngör, 1993: 55). Türk müziğine getirilen yasaklarla, Türk müziğinin radyolardaki yayının durdurulması, Türk müziği yasağının rotasının Batı olmasına rağmen beklenmeyen bir şey olur. Arap müziği yayını yapan radyolar halkın gözdesi olur. Halkın zaten aşına olduğu Arap ezgilerine yönelik beğenisi pekişir (Özbek, 2010: 143-144). 1950 seçimlerinde, Demokrat Parti’nin oyların yüzde 53’ünü alarak iktidar olması, tek partiden çok partili sisteme geçişi simgeler. Daha önceki dönemlerden farklı olarak, “toplumsal çeşitliliğin” ön planda olduğu bir dönem başlar. 1950’li yıllarda artan köyden kente göçler, arabeskin yayılma imkânı bulduğu 1960’lı yılların zeminini oluşturur. Çünkü arabesk, kente göç eden insanların göç etmelerinin sebeplerinin ortaklığı temelinde, bir alt kültür oluşturma çabalarını ifade eder. Arabesk bu insanların buluştukları ortak bir zemin olur (Güngör, 1993: 89-90). Mardin’in belirttiği halk İslamı’nın kuraldışı sayılması ve yeni bir mekanizma geliştirememesinden dolayı oluşan “boşluk”, 1950’li yıllardan itibaren yoğun kentleşmeyle açığa çıkar. Belirgin hale gelen “boşluk”, tabanın bir “anlam problemi” olduğunu gösterir. Arabesk, kentleşmeyle yayılır. Bu bakımdan arabesk, tabanın bir “anlam “ problemi olduğuna dair bir tür uzlaşımı ifade eder. Tabanın uzlaşımı, “duygusal” odaklı bir çözüm bulma çabasıdır. Bu çözüm de gündelik olan romantikleştirilir. Bu ikilemleriyle Meral Özbek, arabeski hem boyun eğme hem de direnme alanı olarak niteler. Çünkü arabesk bir yandan modernliği kucaklar öte yandan da yeni anlam ve pratiklere eklemlenerek direnir (Özbek, 2010: 109-115). İlk olarak tabanda yankı bulan arabesk üzerindeki küçümsemeye dair tavrın değişmesi, yasakların kalkması 1980’li yıllarda olur. 1980’li yıllardaki arabeskle önceki dönemlerin arabesklerinin fark, hâkim kültürün popüler kültür içerisinde erimesini<sup>46</sup> göstermesi bakımından önemlidir. Başlangıcından 1980’li yıllara kadar, “yukarıdan aşağıya” başlatılan değişim süreci, ilk kez 1980’lerde Turgut Özal ile “aşağıdan yukarıya” doğru işler. Anavatan Partisi arabesk müziği kucaklar. “Karma” bir yapıya

<sup>46</sup> “Erime” metaforu, Raymond Williams’ın başat kavramlarından biridir. Williams’a göre ideoloji, kültürü belirlemez, kültür içerisinde erir. Toplumsal koşullar ideolojiyi üretirken dönüştürür. Sonuçta hâkim unsur, kendini dönüştürme imkânlarını, kendi diyalektiğini içinde barındırır. Bu bakımdan, hâkim sistem, kendi altını oyan bir işleyişe sahiptir. Bu nedenle ideoloji, teknoloji vs. kültürel alan içerisinde erir (Raymond Williams, **Kültür**, Ankara, 1993, s. 179-190).

sahip olan, hiçbir kurama oturtulamayan arabeskin kucaklanması, “yukarıda” mevcut olan “tabansızlık” anlayışıyla mümkün olur.

Göle’ye göre, arabesk *gelenek* ve *modernlik* arasında kurulan *köprülerden* biridir. Bu köprünün ne kadar dönüştürücü, yaratıcı bir etkiye sahip olduğu tartışılabilir. Bu tartışmalar, arabeskin, “*bugün*”ün gerçeği ne kadar yansıttığı üzerinde alevlenmektedir. Arabesk, “*bugün*”e duygusal odaklı bir çözüm bulma çabasını ifade eder. Gündelik olanı romantikleştirir. Meral Özbek arabeskin bu durumunu “arabesk anlam haritası ile gündelik hayat arasındaki devamsızlık” olarak niteler. Arabeski en çok tüketen kesim, 1950’lerin yoğun kentleşme sürecinde mağdur olan gecekonducular, işsizlerdir. Özbek’e göre, bu sorunlardan muzdarip insanların dertlerinin içeriği arabeskin diliyle uyuşmaz. Özbek bu çelişkiyi şöyle ifade eder: “Arabesk şarkı sözlerinin gerçekten de ekmek parası kazanmak, iş bulmaktan, çocukları okutmak, kadınların değişmek zorunda olmalarından, erkeklerin kadının değişen konumunu kabullenmek durumuna ve ayrıca altyapı sorunundan sağlık ve konuta dek pek çok manevi ve maddi sorunlara doğrudan işaret eden bir söyleme sahip olması doğal olmalıydı. Ama böyle değil” (2010: 104-105). Arabeskin dili, oldukça soyuttur. Toplumsal gerçeklere dair bütün sorunlar soyut bir düzlemde anlatılır. Bütün sorunları çözecek olan “sevgili”dir. Daha doğrusu, “sevgili” ile ilgili sorunların çözümü, hayatın bütün sorunlarının çözümü demektir. Diğer dertler çekilir, ama “aşk” derdi de olunca, hayat büsbütün çekilmezdir. Yine de aşk derdi, dertlerin en güzelidir. Seven kabahati hep kendisinde bulur. Bu da, sevenin kendisiyle sahici bir yüzleşmesinin olmadığını gösterir. Narsistik bir eğilim içinde olan seven, adına haksızlık dediği her şeye kayıtsızlaşır. Bu kayıtsızlığa sevgili de dâhildir. Seven, sevgili aracılığıyla sürekli kendine döner. Bu nedenle, aslında seven, iddia ettiği gibi, sevgiliyi de sahiden sevmez. Zaten bütün acıları çeken, bütün fedakârlıkları yapan kendisidir. Sahici bir yüzleşmenin yokluğu, acı çeken kişinin kendisini dönüştürememesinin sebebidir. Kişi bu dertlerden kurtulmayı ister, ancak melankoli yapmaktan aldığı zevki de bir yana bırakmak istemez (Özbek, 2010: 184-203). Melankoli yapmayı sevmesi, dertlerinden kurtulamamasının sebebidir.

Ahmet Hamdi Tanpınar, Osmanlı’da “realite terbiyesi”nin olmadığını söyler. Ona göre, eski şairlerimizde yaşanmış hayatı vermek endişesi yoktur. Eski şiirin “idealleştirme” niteliği ile eski medeniyetimizde insanın kendi kaderi ile karşı karşıya kalma fırsatını bulamaması bir arada gider. Arabeskin dilinde de, Ahmet Hamdi

Tanpınar'ın belirttiği, “realite terbiyesinin yokluğu” özelliğinin olduğu söylenebilir. Oldukça soyut bir dili kullanan arabesk müzikte, en çok kullanılan kavramlar, insanseverlik, aşk, sevgi, ben, sen, dert, dünya, biz, hayat, kader, ümit, ayrılık, baht, felek, Allah, hasret, sabır kavramlarıdır (Özbek, 2010: 105, 189-190). Bir başka deyişle, “*bugün*”ün yansımaları en iyi biçimde gösteren arabesk müzikte “bugünün içinde bile bugünün yokluğu” söz konusudur.

Arabeskin “*bugün*”e dair dönüştürücü ve yaratıcı gücünün tartışılmasına dair bir örnek olarak sunulan Özbek’in görüşlerinin Göle’nin fikirleriyle buluştuğu zemin, arabeskin bir anlamlandırma dünyasının kodlarından birini oluşturduğudur. Göle’ye göre, ilk olarak yapılması gereken anlam dünyasının varlığını kabullenmektir. Arabeski kabulleniş, arabeskin içinden çıktığı gerçeklerin ifade etme sorununu anlamaya yardımcı olabilir. Göle, “*öteki*” anlam dünyalarının varlığını yadsımamayı, birbirine akan kavramlar aracılığıyla başarır. Kavramlar karşıtlarını içlerine alması, “*ötekine tahammül*” anlamında zorluk yaşamalarını engellemez. Bir başka deyişle, kavramların birbirine akması, “hoşgörü” sınırlarını genişletmez.

Ayrıca Türk modernleşme tarihinin paradigmatik zeminine yeni bakış açılarının yerleşmesi için de gereklidir. Çünkü sözü edilen sorunsallar, Türk modernleşme perdesindeki hâkim imgenin dışında düşünme imkânının görmezden gelinmesine sebep olabilir. Örneğin, Türk modernleşme tarihinin sürekli “merkezileşme” temsiline sarmal kavramlar üzerinden okunmasının getirdiği sonuçları Alper Kaliber ortaya koyar. Kaliber’e göre, Türk modernleşmesinin “merkezileşme” eksenli okumasında, sık sık dile getirilen devletin “aşkın olma” özelliği, devletin ulus, iktidar ve egemenlik kavramlarının yerine kullanılmasına neden olur. Demokrasinin kavramlarının devletle özdeşleştirilmesi, devleti toplumdan özerk kılan pratikleri meşrulaştırır. Sözü edilen sorunsallarda, devlete verilen ayrıcalıklı konum, devletin her defasında çeşitli mekanizmalar aracılığıyla yeniden üretildiğinin gözden kaçırılmasına ve devlet-toplum ilişkilerinin belli başlı dinamikler bağlamında ele alınmasına neden olur. Ayrıca Kaliber’e göre, Türk modernleşmesi teorilerinde Türk toplumunun modernleşme süreci salt “içsel” dinamiklere gönderme yapılarak açıklanır. Modernleşme sürecinde içsel dinamiklerle dış dinamiklerin ilişkiselliği ihmal edilir. Kaliber Türk modernleşmesinin okunmasındaki boşlukları bu şekilde belirledikten sonra dikkate alınması gereken unsurları sıralar. Ona göre, Türk modernleşmesinin okunmasındaki izlekler, devlete ontolojik ve epistemolojik bir öncelik vermeden onu kuramsal soruşturmanın nesnesi

haline getirmeli, devlet mekanizmasının çeşitli mekanizmaları kullanarak yeniden üretilme koşullarını araştırmalı ve son olarak Türk modernleşmesinde içsel dinamikleri dış siyasal süreçteki etkileşimi bağlamında ele almalıdır (Kaliber, 2009: 122-124). Kaliber'in Türk modernleşmesinin sorunsallarına dair yine “sorunsal” odaklı yaptığı bu incelemenin Türk toplumunun modernleşme sürecinde yok sayılan “ötekini” görmeyi sağlayacak bakış açılarını zenginleştireceği düşünülmektedir.

Gelinen noktada, Göle'nin kavram haritasının doğası, imkan ve sınırlılıkları üzerine düşünebilmek mümkün hale gelmektedir.

### 3.4. Nilüfer Göle'nin Kavram Haritasına Eleştirel Bir Bakış

Göle'nin kavram örüntülerinin taşıdığı içerimlerin analizi iki aşamada yapılmaktadır. Yazarın kavram haritasının “doğası” üzerine incelemenin oluşturduğu ilk aşamada, yazarın terminolojisine “özcü” olmadığı için getirilen klasik eleştirilerin ötesinde bir paradigmayla bakma çabasında olunmaktadır. Bu durumda çalışmanın işaret ettiği yer, yazarın kavramlarının “özcü” olmayan doğasının irdelenmesi olacaktır. Daha sonra Emrah Göker'in görüşlerinden hareketle, yazarın kavram haritasında birbirine akan kavramların sunduğu imkânlar ve kavramların birbirine akmasını kolaylaştıran ancak yazar tarafından vurgulanmayan hususlar belirtilmektedir.

Yazarın kavram örüntülerinin analizinin ikinci aşamasında ise, yazarın “*Batı-dışı modernlik*” izleğindeki kavramları “imkân ve sınırlılıkları” açısından ele alınmaktadır. Bu analiz iki boyutta ele alınacaktır: İlk olarak çalışmanın ikinci bölümünde açıklanan yazarın kavramlarıyla, Türk modernleşmesini okumasında yapmak istedikleri bakımından bir inceleme yapabilmek amaçlanmaktadır. Bir başka deyişle, Göle'nin kavramlarının, Türk toplumunun modernleşme sürecinde toplumun “merkezini” imkân tanıyan toplumsal ilişkileri okuması üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu aşamada Emrah Göker'in özneci toplumbilimin sınırlarını sorguladığı “Örtünme Pratiği ve Din Alanı” adlı makalesinden yararlanılmaktadır. Göker, yazarın Türk modernleşmesini okumasında yapmak istedikleriyle vardığı sonuçları “eleştirel” bir okumaya tabi tutmaktadır. İkinci düzlemde ise, yazarın Türk modernleşmesini okumasında işlerliğini muhafaza eden hususlar vurgulanmaktadır.

### 3.4.1. Göle'nin Kavram Haritasının Doğası

Çalışmanın önceki bölümlerinde de değinildiği gibi, “*Batı-dışı modernlik*” kavramına giden güzergâhlarda karşımıza temel olarak “*karşılaşma*” kavramı çıkmaktadır. Birbirine karşıtmış gibi görünen unsurlar, her karşılaşmalarında karşı tarafın kavramlara koyduğu tekeli ellerinden alırlar. Kavramların sınırlarının yoklanması sonucunda aşılmaz denilen sınırlar esner. Bu bakımdan yazarın literatürünün “*özcü*” olmadığı söylenebilir. Çalışmanın ikinci bölümünde de görüldüğü üzere yazarın kendisine has olan ve olmayan kavramlar, gezindikleri güzergâhlarda kendi sınırlarını ihlal ederler. Bu ihlali somut olarak “*kamusal alan*”da gösterirler. Yazarı “*Batı-dışı modernlik*” kavramına götüren bu yollar, “*farklılıklar*”ın “*karşılaşmaları*” sonucu “*yakınlaşma*” sınırlarında belirirler.

İkinci bölümün yani Göle'nin kavramlarının ilk yarısını oluşturan, “*Karşılaşma ve Buluşma*” başlığı altında yapılan bu analizde, yazarın sözünü ettiği paradoksların somutlaştığı unsur “kadın”dır. Yazarın İslamcı kadının paradokslarını ele alırken kullandığı bir ifade, onun terminolojisinin “*özcü olmayan*” doğası üzerinde düşünülmesine yol açar. Örneğin Göle, İslamcılık’la modernizm karşılaşmasındaki belli başlı paradoksu, “okumuş bir kadının örtünmesi başlıbaşına bir paradokstur” (2010a: 132) sözüyle ifade eder. Ona göre bu paradoks birçok “*iç içe giriş*”i, birçok tanımsızlığı barındırır. Bu paradoksta geçen “İslamcı kadın” ve “okumuş kadın” kavramlarını, Weber’in bahsettiği anlamda “ideal tip” olarak kullanmasının söz konusu olduğu görülür. Bir başka deyişle, “okumuş kadın” ve “örtülü kadın” yazarın özcü kuruluşları olarak görünmektedir. Yazar kavramları “özcü” olarak gördüğü oranda, onların hem “*sınırlarından*” hem de “*geçirgenliğinden*” bahseder. Buradaki “*geçirgenlik*”, kendini iki düzeyde gösterir: Bunlardan ilki, *diyalektik* düzlemedir. Her kavramın zorunlu olarak karşıtını da içermesi anlamındadır. Herakleitos’a kadar izi sürülebilecek kadim içgörü uyarınca, hiçbir şey, sadece kendisi değildir (Gökberk, 1999: 23-25). İkinci olarak da daha önce de değinildiği gibi, *pratik* düzeydedir. Kavramların “birbirlerini dönüştürme potansiyeli”, kavram düzeyinde değil, *realitede* gerçekleşmektedir. Pratik düzlemde sosyal realitenin “olumsallığı” kavramları geçirgen olmaya zorlamakta, sınırlarını sürekli ihlal etmesine neden olmaktadır. “*Karşılaşmalar*”da sınırları zorlayan, kavramları “tekinsizleştiren” bu olumsuzluklardır. Böylelikle Göle, kavram düzeyinde kurulan karşıtlıkların pratik düzlem ile sürekli yoklandığını, gerçekliğin olumsuzluğunun karşıtlıkları çözdüğünü, hükümsüz kıldığını, ihlal ettiğini dile

getirmektedir. Kavram düzeyinde özcülüğü ise kavramların tekinsizliklerini gösterme işinde seferber etmektedir. Bir başka deyişle, yazar kavram haritasının “özcü olmayan” doğasını kavramların “özcü” olarak kabulüne yani kavramların sınırları konusunda kavramlarla önceden bir uzlaşım sağlamasına borçludur. Ancak “sınırların” olduğu yerde “geçirgenlik”ten, “iç içe giriş”ten bahsedilebilir. Esasen yazarın “karşılaşmalarında” kavramlarının sınırlarını tahrip eden unsur, kavramların özcü kategoriler temelinde ele alınmasıdır. Bu türden bir bakış, özcü kategorilerin yeniden üretilmesine dayalı olarak gerçekleşmektedir. Göle’nin “karşılaşmaların” temeline “farklılık” kavramını yerleştirmesi, bir taraftan özcülüğü beslerken diğer yandan kavramları yapıbozuma uğratmaktadır.

Bir başka deyişle, yazarın kavramlar arası etkileşim ağının incelenmesi sonucunda, kavram haritasında kavramların pratik düzlemde birbirine akmasını hem zorlayan hem de teşvik eden unsurun, sosyal realitenin olumsuzluğu olduğu sonucuna ulaşılabilir. Yani “karşılaşmalar”ın bu olumsuzluklar olduğu söylenebilir. “Karşılaşmalar”ın ne şekilde değerlendirilebileceği, farklılığı algılama ve karşılama tarzına göre değişir. Göker’in “özelci” toplumbilimin boşluklarını doldurmak için bir çerçeve olarak sunduğu “habitus”u, içerdiği bütün etkileşim imkânları ve düzlemleri ile belirleyen şey de, Göle’nin bakış açısına göre, bu olumsuzluklardır.

### 3.4.2. Göle’nin Kavram Haritasının İmkân ve Sınırlılıkları

Yazarın kavram haritasının sağladığı imkânlar ve söz konusu olanakları kesintiye uğrattığı düşünülen sınırlılıklar iki bakımdan ele alınmaktadır. İlk olarak, Göle’nin toplumun merkezini okumaya ilişkin görüşleri incelenmektedir.

Araştırmanın ikinci bölümünde de vurgulandığı gibi, yazarın kavramları birbirlerinin sınırlarını yoklar, esnetir, sahip oldukları söylemlerin boyunduruğundan çıkarak, birbirlerinin söylemlerini sahiplenir. Burada yazarın kavramlarındaki bu esnemenin, ne denli sahici bir dönüştürme olduğuna ya da sahici dönüştürme gücüne sahip olup olmadığına dair eleştirel bir analiz yapılmaktadır. Yazarı “Batı-dışı modernlik” kavramına kavramlar bu denli geçirgenken, bu denli birbirini dönüştürme potansiyeline sahipken, bu kavramlara sarmal olan “Batı-dışı modernlik” kavramıyla Türk modernleşmesinin okunmasının mümkün olup olmadığı sorusuna cevaplar aranmaya çalışılmaktadır. Bu çaba aynı zamanda modernliğin “Batı-dışı” bir okumasının olanaklılığını da ortaya koyma isteğinin bir ürünüdür. Yazarın

kavramlarının birbirine akmalarının, geçirgen olmalarının, birbirini dönüştürme potansiyellerinin bir bütünle bağlantı kurabilmesinin olanaklılığı buradaki eleştirel analizin temelini teşkil etmektedir.

Yazar son çalışması olan “Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar” adlı eserinde de, “Mühendisler ve İdeoloji” ve “Modern Mahrem” çalışmalarında olduğu gibi, izleğini makro bir kuramı esas alarak oluşturmaz. Yazarın sözü edilen çalışmasında, Köln Camii örneği, öznelci yaklaşımın çizgilerini yansıtmaktadır. Göle, Avrupa’daki İslam ihtilaflarından biri olan cami inşasında, “*farklılığı*” besleyen bir alternatif olarak, Köln Camii’ni göstermektedir. Göle’ye göre, Köln Camii, Avrupa’da cami inşasının yarattığı İslamofobi çevresinde beliren kimlik korkusu ve ötekileştirmeye karşı döngüsel bir süreçten çıkışı sunabilir. İslam’ın görünümünü tesettür kadar belirgin kılan camilerin Köln insanının kolektif bilinçaltında yer aldığını, böylelikle bir anlamda geleneği temsil ettiğini belirten yazar, caminin mimarının Almanya’daki Türk kökenliler tarafından Katolik olarak seçilmesini, alternatif kamusal alanın imkânı örneği olarak görmektedir. Bu türden bir seçim, caminin Müslümanlar için önemli olan atmosferini bozmadan, dünyeviliği temsil eden hamam, mağaza ve restoranları da içeren bir yapıyı olanaklı kılmıştır. Bu bakımdan Köln’deki Müslüman olmayan kesimi de davet eden camii, Göle’nin ifadesiyle “kültürel karşılaşma mekânı” olmaktadır. Kültür perdesinde yer alan birçok temsili buluşturan cami, mikro-sosyolojik ölçekte bir örnektir (Göle, 2015: 119-124) . Bu ölçekte Müslüman-Avrupalı, dini-dünyevi, dindar-laik gibi karşıtlıklar birbirine akmaktadır.

Bu noktada, yazarın kavramlarının “akışkan” doğası ve bu doğayı besleyen “öznelci” toplumbilim anlayışının eleştirel bir analizine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bakımdan, Emrah Göker’in çalışmanın birinci bölümünde de belirtilen, “Örtünme Pratiği ve Din Alanı” adlı makalesine değinmek gerekmektedir. Göker bu çalışmasında, “öznelci” toplumbilimin sınırlarını üç toplumbilimcinin, “Nilüfer Göle’nin, Ayşe Saktenber’in ve Elizabeth Özdalga’nın çalışmaları üzerinden ele almıştır. Göker üç toplumbilimcinin, argümanlarının dayanağı olarak “özerk aktörlerin deneyimlerini” esas almalarından dolayı “öznelci” bir toplumbilim anlayışına sahip olduklarını belirtir. Göker, çalışmasında Göle’yi, yazarın araştırmalarına konu olan aktörlerin öznel deneyimlerine müsaade veren toplumsal yapıdan bağımsız davranan aktörler olarak göstermesi bakımından eleştirir. Ona göre, Göle’nin aktörlerine öznel yaşantıları deneyimleme şansını veren, aktörlerin içinde bulundukları toplumun ilişkiler ağıdır.



Ancak Göle, aktörlerin bu öznel deneyimleriyle, bu deneyimlere olanak sağlayan toplumun temel dinamikleri arasındaki bağlantıyı kuramaz. Göker, bu bağlantının Bourdieu'nun "habitus" kavramı temelinde kurulmasını savunur (Göker, 1999: 8). Ona göre, Göle'nin "*melez*" aktörlerinin kendilerine "karşıt" tarafın eylemlerini deneyimleme imkânı veren toplumsal bağlamı, "habitus" temelinde açıklamak, Göle'nin kavram haritasında müphem olan bir noktayı da belirgin hale getirebilecektir. Yazarın çalışmalarında, bazen bulanık bir hal olan bu nokta şu sorularla ifade edilebilir: "Yazarın 'melez' aktörleri, farklılıkları kendi kazanımlarını elde etmek için mi deneyimlemektedirler?" Bir başka deyişle, Göle'nin aktörlerinde farklılığı alımlamak, kendi farklılığının zaferini kazanmak gibi araçsal bir konumu mu işgal etmektedir? Söz konusu kişiler farklılıklarına dair kazanımları elde ettikten sonra, bu kazanımları diğer farklılıkları dönüştürmek için kullanabilecekler mi? Göker'in çalışmasında bu sorulara ilişkin cevabı, "*hayır*" çizgisinde sürmektedir. Çünkü ona göre, Göle'nin aktörlerinin görüşleri, dinin sınırlandırıcı dinamiklerinden etkilenmez bir şekilde belirlemektedir. Sözü edilen sorulara açıklık getirebilmek için Göker'in önerisi, "habitus" kavramı çerçevesinde din alanının sınırlandırıcı ve nesnel dinamiklerini ele almak gerektiği yönündedir. Ona göre Göle, İslamcı kadınların yönelimlerini, "*melez*" yapılarını ortaya çıkaran toplumun etkilerinden soyutlayarak açıklamaktadır. Göker, toplumsal etkileri "cemaatin nesnel mantığı" paydasında birleştirir ve sözü edilen paydayı anlamlandırabilmek ve açıklayabilmek için, dini pratiklere ait maddi özelliklerin muhasebesinin yapılmasını önerir. Göker, bu hesaplamaların, "aile, eğitim ve iman"<sup>47</sup> olmak üzere üç dinamik üzerinden yapılması gerektiğini belirtir. Bu türden bir hesaplama, hem laik hem de dinsel kaynakların sermayelerini edinen İslamcı kadınların din alanının simgesel şiddetinden nasıl etkilendiklerini açıklığa kavuşturacak, kendi farklılıklarına dair "olağan" bakışlarını diğer farklılıklara yöneltip yöneltmediklerine ilişkin ipuçları sunacaktır (1999: 8-11).

Göker'in, yazarın "öznelci" toplumbilim anlayışına dair bu eleştirilerinin, Göle'nin kavram haritasının "*farklılığın*" dönüştürücü potansiyelinin açığa çıkmasında önemli katkıları olduğu düşünülmektedir. Örneğin Göker'e göre; İslamcı kadın aktörlerin Sünni olmaları, dini bayramlardaki ritüellerden haberdar olmaları, kız çocuklarından her zaman beklenen iffetli davranışlar, onların Göle'de olduğu gibi,

<sup>47</sup> Göker'in din alanının sınırlandırıcı ve nesnel dinamikleri olarak belirlediği bu unsurlar, çalışmanın birinci bölümünde "Nilüfer Göle'nin 'Batı-dışı modernlik' Kavramı İle İlgili Yapılan Çalışmalar" başlığında ele alınmıştır.

geleneksel İslam’la köprüleri yakmış olmadığının göstergeleridir (1999: 20). Bir başka deyişle Göker’e göre, yazarın “özerk” aktörleri kendilerinden farklı gördükleri ve ters düştükleri geleneksel kadınlarla, dinin sınırlandırıcı dinamikleri olan aile ve eğitimle belirgin bir uzlaşmazlık içinde değillerdir. Göze batmayan bu uzlaşım, Göle’nin aktörlerinin “melezleşmesine” imkân tanır. Söz konusu “melez aktörler” toplumun merkezinin yayılmasına olanak veren bu yapıdan türer.

Çalışmanın birinci bölümünde değinilen toplumun merkez noktasının yayılmasına olanak veren yapı’yı, -Elias’ın “sosyo-oluşumsal yasa”- (Elias, 2011: 341) adını verdiği toplumsal ilişkileri anlamak için Göker’in eleştirilerine ve öznelci toplum anlayışındaki gediklere dair önerilerine ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte, Göker’in eleştirileri bir tür “öznelci” toplumbilimin sınırlılıklarından kaçınma çabası olarak yorumlanmamalıdır. Çünkü bu çizgideki yorumlar, “öznelci” toplumbilimin içerdiği bazı imkânların gözardı edilmesiyle sonuçlanabilir.

Göle’nin terminolojisinin “özcü” olmaması, kavramlarının geçirgenliği, aktörlerinin neden “melez” olduğu daha önce de değinildiği gibi, yazarın “iç içe girişler” kavramı ve bu kavramın sonucu olan “paradokslar”ın kaçınılmazlığıyla açıklanabilir. Göle’nin “iç içe girişler”i, imkân sağladığı “kamusal alan”ın dönüşümüyle bağlantılı olarak, bizzat “habitus”taki değişimi açıklamaya yardım edebilir. Çünkü Göle’nin “karşı karşıya gelişler”i, nesnel koşulları da içermektedir. Böylelikle Göle’de “karşılaşmalar”, habitus içindeki rutinlerin ihlalini de içermektedir. Bu durum, “habitus”un hâlihazırda bir şey olmamasından, aktörlerin kendilerini inşa ederek, “farklılığa” ilişkin tutumlarındaki değişimlerin, “habitus”u dönüştürmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu dönüşümlerin bir kalıpta sabit kalma ya da kalmamasına ilişkin ihtimallere yönelik bir değerlendirme için, farklılığın dönüştürücü potansiyelinin ele alınması gerekmektedir.

Yazarın Türk modernleşme sürecini okumasının analizinin ikinci aşamasında ise, bu süreci zenginleştirdiği düşünülen içerimler ele alınmaktadır. Bu yaklaşım, “Batı-dışı modernlik” kavramının, Türk modernleşmesinde gerek geleneğin kendini dönüştürme sürecini gerekse “farklılığa bakış”ın niteliklerine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle yazarın okumasının imkânları ve sınırlılıkları “gelenek ve modernlik köprüsü” ve “ötekilik” bağlamında ele alınmaktadır.

Göle’ye göre, “farklılık” ya ötekileştirilmekte ya da yakınlaştırılmaktadır. Karşılaşmaları “keşif” haline getiren unsur, *farklılığa duyulan yakınlıktır*. Çünkü bu

süreçte, gelenekle modernlik arasında *köprüler* kurulur. Ancak “*farklılık*” ötekileştirildiği zaman, köprülerin yokluğuna bağlı olarak, alternatifler azalır (Göle, 2011: 16-18). Bu noktada *farklılığın* iki düzlemde ele alınması gerekmektedir. Geleneğin, farklılık olarak gördüğü *modernlik* ve kendi içerisindeki *diğer unsurlara* yaklaşımını ele alan çift yönlü bir analiz, *ötekinin* algılanış biçimini daha eleştirel kılacaktır.

Göle’de “*yakınlık*”la “*farklılık*”ın kesişme noktalarından birini ifade eden “*melez*” aktörlerin farklılığa bakış açısına dair net bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Yani aktörlerin “*eşzamanlı yakınlık*”la benzeşmeleri, farklılıkları yakınlaştırmıştır ancak farklı olana tahammül sınırlarına esneklik kazandırmamıştır. Farklılığını kabullendirmekte zafer kazanarak kamusal alanda görünümü artan aktörlerin bu zaferleriyle ne yapacaklarına dair bir kestirimde bulunmak konusunda net bir bilgiye ulaşılamaz. Göker, bu belirsizliği dinin sınırlandırıcı dinamiklerinden biri olan “*iman*” unsuruna bağlamaktadır. Birinci bölümde de belirtildiği üzere, Göker’in bahsettiği “*imanın simgesel şiddeti*”nin “*kusursuz tekel*”e dönüşmesi, farklılıklara tahammülü azaltacaktır. Hatta belki de söz konusu tahammülsüzlüğü, dini kullanarak meşrulaştırabilecektir.

Bu bölümde “*farklılıklardan*” biri olarak ele alınan “*İslam*” unsurunun gerek kendine gerekse diğer farklılıklara “*zihin açıklığı ve hınç duymadan*” (Shayegan, 2010: 7) bir bakış sağlayabilmesinin olanakları derinleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu deneme Göle’nin bir diğer karşılaşan unsurları olan “*Eski Avrupa*”yla “*Öteki Avrupa*”nın birbirlerine bakışlarının dönüştürücü olma olanaklarını da gündeme almayı gerektirmektedir. Göker’in bu sorunsal sarmalında örneklediği durum, İslam-dışı yerlerden destek alarak kendini kabul ettirecek bir türban hareketinin kazanımlarını elde ettikten sonra üstün gördüğü değerlerinden taviz vermeyi göze alarak *öteki* mücadelelere destek olup olmayacağıdır (Göker, 1999: 12).

Göker’in eleştirileri “*ötekinin kurulum sürecini*” gündeme getirmektedir. “*Ayna*”, Göle’nin sık kullandığı metaforlardan biridir. Göle, bu metaforu sık kullanmasının yanında metaforun vazgeçilmezliğini ve dönüştürülmesi gerekliliğini vurgular. Batı-dışı toplumların baktıkları aynanın Batı olması, kendilerini Batı izdüşümünde aramaları Göle’nin eserlerinde ve makalelerinde sık geçen temalardan biridir. Bakılan aynayı değiştirmek, dönüştürmek yani yeni keşiflere yol açmak yazarı

“Batı-dışı modernlik” kavramına götüren temalardan biridir.<sup>48</sup> Ona göre, Batı dışındaki toplumların modernleşme süreçlerini ele alırken genellikle yapılan şey, bu toplumları “modernlik” aynasına göre<sup>49</sup> değerlendirmektir. Yazar, “ ‘Batı-dışı Modernlik’ Kavramı Üzerine” adlı makalesinde, kendisini bu kavrama götüren dört temelden biri olarak “Merkez-dışı Batı”yı<sup>50</sup> belirtir. “Merkez-dışı Batı” kavramı, modernliği Batılı toplumların merkezinden okumaya son vermeye dair bir paradigma değişikliğini içermektedir. Modernlik Batı merkezinden uzaklaşarak okunmalıdır: “Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden okuyabilmek” (Göle, 1999: 133). Bir başka deyişle Göle’ye göre, bakılan aynayı değiştirmek ya da aynaya bakış tarzımızı değiştirmek her zaman imkânlarımız dâhilinde olan bir şeydir. Olan bitenin bu türden bir bakış açısı değişikliğiyle okunması idealleştirmede ve özdeşleşmede, bakılan aynayı dönüştürme gücüne işaret eder.

Göle’nin kavram haritasında, modernlikle karşılaşan geleneğin, modernliği ayna olarak görmesiyle geleneğin barındırdığı farklılıkları yok sayması ve hâkim değerlerin farklılıkları içe atmasıyla, kendine uydurma girişimiyle gerçekleşen süreç şu kavramlarla izah edebilir: “Köprüsüzlük” (*filtresizlik*), “geleneksizlik”, “ekstra modernlik” ve “tek aktör patolojisi”. Türk modernleşme tarihinin başlangıcında, hâkim ideoloji olan Cumhuriyet ideolojisinin geleneği kendi aynasal parametrelerine uydurma sürecinde, kendisini yansıtan ayna olarak gördüğü modernliğe “imgesel bir sevgi”

<sup>48</sup> Göle, “Batı-dışı modernlik” kavramını oluşturan dinamikleri ve Batı-dışı toplumların ortak özelliklerini belirttiği, Mehmet Gündem’le söyleşisinde, bakılan aynanın değişmesi gerekliliğini şu sözleriyle vurgular: “Biz hep kendimizi Batı’nın aynasında görmeye çalıştık, Batı’nın bize baktığı gibi bakmaya alıştık. Bunu aşmalıyız artık. Çok enteresan, yabancı bir kelimeyle siz kendinizi tanımlıyor, hem de aşağılayarak değerlendiriyorsunuz. Alaturka olan her şey negatifle yüklüydü. Şimdi o da değişti ve alaturka olan değerli hale geldi Türkiye’de. Demek ki, toplumda geçmişle yeniden zincirleri kurma çabası var” (Nilüfer Göle, “Batı’nın Büyülü Aynası Kırıldı”, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 111). Yazar böylelikle kendine özgü olanla yeni bağlantılar kurma ihtimaliyle, söyleşiye ismin veren “Batı’nın büyümlü aynası kırıldı” sözünün Batı-dışı toplumları başka türlü okumanın gerekliliğini vurgulamaktadır.

<sup>49</sup> Yazar bir söyleşisinde, Türk toplumunun kendisine baktığı tek aynanın “Batı” olmaması gerektiğini, ancak “Batı” aynasını inkâr etmemeye dair vurguyu şöyle ifade etmektedir: “Batı’ya çok gittik. Kendimizi batı aynasında çok gördük. Bunu reddetmiyorum, çok önemli bir şey; ama çift taraflı görmemiz gerekiyor. İşin doğrusu biraz akrobat olmalıyız. Batı’dan vazgeçemeyiz; tabii ki Batı’ya bakacağız; çünkü parçalanmış bir sürü kimliğimiz, Batı’nın izdüşümünde oluşmuş. Ama bir tarafta da kendimizi unuttuğumuz bir alan var. Yeniden hareket etmek istediğimiz, görmediğimiz bir sürü şey var ki ancak oraya gidince görmeye başlıyoruz” (Nilüfer Göle, “Modernlikle Gelenek Arasında: Uçucu ve Tutucu Kimliklerimiz”, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 83-84). Yazar başka bir söyleşisinde Türk toplumunun modernliği alımlama sürecinde bakılan “ayna”nın Batı olduğuna dair şunları söylemektedir: “Tarihimizi hep Batı’nın izdüşümünde okuduk, çünkü modernliği kendimiz yaratamadık (Nilüfer Göle, “Teslimiyet Değil Normalleşme”, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 100).

<sup>50</sup> Yazarı “Batı-dışı modernlik” kavramına götüren diğer temeller “Eşzamanlı modernlik”, “Ekstra modernlik” ve “Geleneksizleşme” olarak çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak belirtilmiştir.

beslediği görülebilir. Burada hakim ideoloji için iki *Öteki* vardır: Biri *modernlik*, diğeri de modernliğin önünde handikap olarak görülen *gelenek*. Hâkim ideolojinin kendini görmek istediği ayna modernliktir. Modernlik aynasında görünmeyen geleneğin içinde barınan yerel, farklı unsurlar absorbe edilmek istenmiştir. Burada modernliğe duyulan “*imgesel sevgi*”, “ötekini büyülemeyi, ötekinin esareti altında olduğu imge olma yolunda gösterilen çaba”yı (Silverman, 2006: 115) ifade etmektedir. Modern olma yolundaki girişimler, modern olanın imgelerine sahip olma yolundaki girişimler, toplumun baktığı aynanın doğasını, yani modernliği oluşturan bağlamı anlamak yolunda bir özellik taşımaz. Çünkü modernlik, gelenekle bağların kökten bir kopuşunun değil, tam aksine, gelenekle kurulan köprülerin varlığının sonucudur. Türk modernleşmesinin kendisini görmek istediği aynayla, “*modernlik*” aynasıyla bu anlamda kopukluğu kendisini var eden bağlamı yok sayma isteğinde de gözlenir. Aynada görmek istediği biçimdeki modernliğe beslediği imgesel sevgisine, toplumun barındırdığı çeşitliliğin uymadığını düşündüğünden, onları da sevgi duyduğu imgenin içine atmak istemiştir.

İçe atma biçiminde gerçekleşen bu özdeşleşme, yalnızca Türk toplumuna özgü değildir. Göle’nin kavram haritasında “*Öteki Avrupa*”yla karşılaşan “*Eski Avrupa*” kendisini doğuran bağlamın savunduğu eşitlik, özgürlük gibi ilkelere sahip çıkmakta zorlanmaktadır. Fransa’daki türban yasağı gibi konular içe atma edimine örnek olarak gösterilebilir.

Göle’nin “*eşzamanlı modernlik*” kavramıyla yakınlaşan ve birbirlerine zıt görünen farklılıklar, farklılıklarını dile getirmek için karşı tarafın argümanlarını öğrenmek zorunda kalarak benzeşirler. Göle’nin tabiriyle melezleşirler. Ancak yazarın analizlerinde, “*melez*” aktörlerin benzeştikleri oranda birbirlerine tahammüllerinin azaldığı vurgusu bulunmaktadır. Bu nedenle farklılıklar aynı anda hem *yakınlaşır* hem de *ötekileştirilir*. Göle’nin “*melez*” aktörleri, farklı olana kendi aynasal parametreleri açısından bakarlar. Farklı olanla karşılaşmalarında, seleflerinin sahip olmadığı “*melez*” özelliklere sahip olmalarına rağmen, bir zamanlar kendilerine farklılıklarından ötürü duyulan hor görmeyi, kendileri bu “hor görme” perdesini yırttıktan sonra diğer farklılıklara yöneltirler. Klişeleştikçe kristalleşen modernliğin temel ilkeleri olan “*eşitlik*”, “*özgürlük*”e ve neo-liberal politikalar bağlamında yeniden inşa edilmeye çalışılan “*ötekileştirme*” sorunsalına somut anlamda bir katkı nasıl sağlanabilir?

Bu sorulara cevap olarak, Göle’nin önerdiği iki çerçeve bulunmaktadır. Bunlardan biri “*mesafe*” ve “*bugün*” kavramları temelinde “*ihanet etme*” (Göle, 2013:

170-171) ve “*karşıt görüşün insanı olma*” temaları (Göle, 2011: 34, 39, 41), diğeriye gelenekle modernlik arasındaki köprünün ya da filtrenin “*bilim (sosyal bilim), kültür ve sanat*” (Göle, 2002: 33-34; 2011: 36) olduğu yönündeki anlayışıdır.

Göle içinse “*bilim, kültür ve sanat*”, gerek *kendi* ile *öteki*, gerekse *gelenek* ve *modernlik* arasındaki *köprünün* inşasında kullanılacak malzemedir. Çünkü en çok bu köprüde, *karşıt* olanlar bir araya gelir ve “*ihamet etme*”nin dönüştürücü gücü vurgulanır.

Yazara göre, “*kültür, bilim ve sanat*” yaşanılanlara ve beklenmedik sonuçlara yabancı kalmamak için gereklidir. Bilim en “doğru” olanın peşindedir; sanat da en “güzel” olanın. Bu nedenle bilim ve sanata, üretme ve yaratmaya kapılarını kapatmış olan toplumlar, hem *kendine* hem de *ötekine* “*mesafe*”sini yitirmiş olan toplumlardır. Çalışmanın ikinci bölümünde de belirtildiği gibi, Shayegan’da “*mesafe*”yi yitirme, “skolastik köhneleşme” ile ifade edilir. “Skolastik köhneleşme”, aynı şemsiyenin koruyuculuğuna bürünen görüşlerin yeniliği dahi aynı şemsiyenin meşruluğuna dayandırmasıdır. Burada şemsiye, “İslami teoloji”dir ve ona göre İslami teoloji kendine ihamet etmedikçe, “temel ilkelerinden kopmadıkça” (Shayegan, 2010: 47) farklı görüşleri bünyesine alacak, onları sentezleyecek bir bilince, birikime sahip olamayacaktır. Onda “sentez”, *mesafe* almanın bir göstergesidir. İran, Çin ve Hint toplumlarının kendilerine “*mesafe*” aldığı, yarattığı, ürettiği dönemler yeni ve farklı görüşlerin “sentez”ini yaptıkları dönemlerdir. Shayegan’a göre, örneğin, “İslam’ın büyüklüğü, doğuş döneminde çok çeşitli unsurların çok yönlü etkilerini özümsemesi ve bunları olağanüstü bir sentezin potasında eritebilmesindedir” (2010: 37). Göle’de de Shayegan’da olduğu gibi kendine “*mesafe*” almanın şartı, “*eleştirel*” bir bakış kazanmakla başlar. Eleştirel bakış, her iki düşünürde de ihamet etmekle kazanılır. Bu durum, bir bakıma, kendi hakikatine yabancılaşmayı gerektirir. Göle bir söyleşide, röportörün modern kamusal alanın farklılıkları gözardı etmesiyle, modernliğin eleştirisinin yapılması gerektiği vurgusu üzerine, araştırmacının kendisine “*mesafe*” alma zorunluluğunu bir tür “*ihamet etme*” zorunluluğu olarak ifade ederek şöyle demiştir:

“(…) araştırmayı yapan kişi, çok kez kendi konumu, sınıfı, zevkleri ve inançlarıyla *mesafe* almak zorunda kalır, bir çeşit “*ihamet*” zorunluluğunda bulabilir kendini. Örneğin, arabesk tartışmasını hatırlayın; bu konuda ilk defa eleştirel bir analiz getirenler, belki caz müzik dinleyicisiydiler ama popüler kültürün çözümlemesini yapmak zorunda kaldılar. İslâmcı hareketler üzerine çalışmak daha da büyük bir yük bindirmektedir insanın sırtına. Toplumsal

*konumumuz açısından, yani lâik, kadın, Avrupalı vs. bir gözle bakmanız, hatta yargılamanız beklenir. Modernlik söyleminin ve Batıcı medeniyet projesinin Müslüman toplumlar üzerinde nasıl bir egemenlik ilişkisi kurduğunu ve Müslüman kimliği nasıl yaraladığını (stigmatisation) göstermek, ister istemez modernliğin eleştirisini, hem de alışık olunmayan ve hiç de arzulanmayan bir açıdan yapmayı zorunlu kılar” (Göle, 2013: 170-171).*

Göle, bir anlamda saflık arayışından vazgeçip, kendi zevklerine sırtını dönerek kendi içindeki taşları da yerinden oynatmak olarak yorumladığı “*iharet etme*”ye dair şu örneği verir:

*“Ben klasik müzik, caz, pop müzik dinliyordum. Ama arabesk tartışmasında, arabeskten yana tavır aldım. Arabesk hele o dönemde benim dünyama, habitusuma hiçbir şekilde hitap etmeyen bir müzik. Boğaziçi’nde arabeskin ne kadar önemli olduğunu anlatmaya çalıştığım ilk derste, çocukların gözünden nasıl düştüğümü gördüm. Paris’ten yeni dönmüşüm, entelektüelim, üst kültürü temsil edecekken bir tür ‘bayağılığın’ savunucuyum gibi geldi onlara... Benim dünyamda yoktu arabesk. Ama topluma sadece kendi değerlerinizle bakarsanız görebileceğiniz ya da görmek istediğiniz tek şey kendi uzantılarınızdır. Bu da toplumsal mühendislik yaptığınız ya da incelediğiniz toplumu –ötekini- küçümsediğiniz anlamına gelir. Kendinize olan sadakatinizden vazgeçmeden, ötekini anlamak mümkün değildir” (Göle, 2011: 138).*

“Karşıt kültürün insanı” olmaya verdiği önemi, iharet etmenin bazen kaçınılmaz ve gerekli olduğunu şu sözlerle ifade eder:

*“(…) Biraz nefes alabilme, ortaya yeni bir mesele, yeni bir söz çıkarabilme imkânlarının siyaset dışında olduğunu düşünüyorum. Bu sanattan, sosyal bilimlerden olabilir. Siyasetten gelmeyecek. Bunun dışında insanlar yeniden kendine dönmeli. Aynı pozisyonda olmaları ilgimi çekmiyor. Artık pozisyonları bırakıp anti-pozisyon almak lazım belki. Elbette zor bir şey. Çünkü bıraktığınız zaman o erozyonda yok olabilirsiniz de” (Göle, 2013: 191).*

Yazar, Ayşe Çavdar’la yaptığı söyleşide “karşıt” konumda yer almasını şöyle açıklamaktadır:

*“Dünyanın neresinde olursa olsun belli bir ahlakçı yaklaşım içindeki insanların bir tür nefret nesnesi oluyor. Ben de zaman zaman paratoner oluyorum. Sanırım bunun nedeni benzer bir pürürlenliğe sahip olmayışımıdır” (Göle, 2011: 34).*

Göle’nin bu açıklamaları üzerine, Çavdar’ın “*Bütün bunları kadın olarak tecrübe ediyorsunuz...*” sözünü, yazar kültürün hâkim perdesine boyun eğmemek ve ona karşı uyanık olmak gerektiği yönündeki açıklamalarla sürdürür:

*“Entelektüel olmak için belli kalıplarda olmak gerektiğini düşünmüyorum. Karşıt kültürün insanı olmamdan kaynaklanıyor bu... Böyle bir lüzum görmedim. Ben nasıl Doğululuğumu reddedemeyeksem, kadınlığımı da reddederek sadece beyin olmak durumunda değilim. Bizim nesilde böyle modeller yoktu, bu yüzden kendi modelimizi yaratmak durumunda kaldık” (Göle, 2011: 34-35).*

Göle, bir başka söyleşide, 1971 darbesinden sonra Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının asılması haberini isyanla karşılamasının sebebinin, idam edilen bu insanlara yakın olmasından değil, kendisinde mevcut bulunan karşıt kültürle eleştirel düşüncenin bir arada olmasından kaynaklandığını söyler (2011: 38-39). Göle bu sözleriyle, birileriyle özdeşlik kurmak için onların içinde olmanın şart olmadığını söyleyerek, Silverman'ın savunduğu “uzaktaki özdeşlik”in sınırlarına ve açılımına vurgu yapar.

Göle'nin hem çok *içinde* hem çok *dışında* olmaya karşı, hem *kendine* hem de *ötekine* belirli bir uzaklıktan bakabilmede kurulması gerektiğini düşündüğü köprü, “*kültür, bilim ve sanat*”tır. Ona göre, *gelenek* ve *modernlik* arasında kurulan köprüler de, “*kültür, bilim ve sanat*”la inşa edilmelidir. O kültüre özgü olan, karşıt olanla bağlantı kurma tarzıyla ortaya çıkabilecektir. *Karşıt olanla* en fazla karşılaşma imkânı sağlayan da, “*bilim ve sanat*”tır.

Göle, Ayşe Arman'a verdiği röportajda, bir gösteri toplumu olduğumuzu, bütün kimliklerin bağlantılarını kopardığı bir toplumda yaşadığımızı söyler. Arman'ın “*Bu bağlantı yeniden nasıl kurulacak?*” sorusu üzerine:

“Modern toplumlardaki esas soru bu. Ben *kültür* diyorum. *Sanat* diyorum. Bunun tek yolu *eleme* diyorum. Siz nasıl bu yaşadıklarımız üzerine beni zorluyorsanız, hepimizin de bunu yapması, olan biten üzerine daha fazla düşünmesi ve mesafe koyması gerekiyor” yanıtını verir (Göle, 2002: 33-34).

Yine bir başka söyleşisinde, aynı temaya;

“Modernlik artık Batı'nın malı olmaktan çıktı. Modernlik bizim de bünyemiz içinde. Ama çok farklı, anlamadığımız bir biçimde tezahür ediyor. Filtresiz bir biçimde... Medyada görüyoruz, pornografik yayınların Türkiye'ye ilk girişinde görüyoruz, liberalizmin ilk girişinde görüyoruz. Milliyetçilik de öyle. Milliyetçilik dünyanın her yerinde var ama Batı'da çok özgürleştirici bir şey olmuş. Bizde milliyetçiliğin şu anki hali müthiş tepkisel. Batı'da ders veriyorsun, sosyoloji anlatıyorsun. Post-modernizm dersi verdiğin ve dışarı çıktığın zaman sergisi, resmi, yaşam biçimi hep birbiriyle devamlılık taşıyor. Türkiye'de dışarıya çıktığın vakit eşzamanlı apayrı çağları yaşıyorsun. Burada sanatçılara, yazarlara ve sosyal bilimcilere geleceğim. Bu işte özgürlüğü yakaladıkça belki bu özgürlük anlamlı bir şeye dönüşür: Toplum bir tarafta, aydınları ve sanatçıları bir tarafta değil; bir toplumun sadece mühendisleri, işçileri, üretimi, ekonomisi değil, bir toplumu gelişmiş ya da modern yapan, aynı zamanda sanatçısının, sosyal bilimcisinin toplumu anlayarak bilinçüstüne çıkarabilmesi. O olmadan toplum olgunlaşmıyor diye düşünüyorum” (Göle, 2002: 52-53) şeklinde değinir.

Bilim ve sanat, toplumun kendisine aldığı mesafelerdir.



Göle'nin "İnsan Tasnifleri: Balon ve Çapa" başlıklı yazısından hareketle Göle'yle yaptığı röportajın izleğini oluşturan Eyüp Can, Göle'ye "*Siz balon musunuz yoksa çapa mı?*" diye sorar. Göle bu soruya verdiği cevapta, çapayı içinden çıktığı bağlam olan "toprak"la ilişkilendirir. Toprak, "gelenek", yaşadığı toplumun dile getirilmesi zor olan hatta kendine bile itiraf etmesi güç çelişkilerle doludur. Çapa da yazarın bu çelişkilere "*mesafe*" almak için kullandığı araçtır. Bu araç, "*sosyal bilim*"dir. "Balon" metaforu ise, modernliğe atıf yapar. Kendine özgü bağlamı anlamak için gerekli olan çapa, balonu da göz önüne alarak bir bakış açısı oluşturmalıdır. Balon, "uçucu modernlik", topraktan çok uzaklaşır. Çapa, "tutucu geleneksellik", kendisinden farklı olanı görmekte direndiği için, farklı olanın gerçeğe uyumluluğunun zaferine yenik düşer. İkisinin de kaçınılmazlığını ve gerekliliğini ifade eden Göle, tasnif etmekten ve edilmekten haz alan bir toplum olduğumuzdan, iyi çapalar ve balonlar çıkaramadığımızı söyler. "Böyle olunca da romanda, sosyal bilimlerde, sanatta kendimizi yeterince ifade edemiyoruz" der (Göle, 2002: 71, 76).

Yazarın "*Batı-dışı modernlik*" kavramı da, modernliği bir dayatma değil, bir "*keşif*" olarak görmesiyle ortaya çıkar. Keşif yolculuğu, modernliği "aşağıdan yukarıya" doğru bir gelişme olarak algılamayla başlar. Mehmet Gündem'in "*Batı-dışı modernlik*" kavramı üzerine iki yıldır çalışıyorsunuz. Nereden çıktı bu kavramlaştırma?" sorusu üzerine Göle şu cevabı verir:

"Biliyorsunuz modernleşme problemi üzerinde uzun yıllardır çalışıyorum. Buradaki sorunsal şu: Batı dışındaki toplumların kendilerine özgü, kendi dokularında, kendi kültürel kumaşlarında yaratabilecekleri bir modernlik olabilir mi olamaz mı? Şu anda yaşadıklarımıza o gözle bakabiliyor muyuz, bakamıyor muyuz? Bu sadece bir istek, arzu ya da olabilirlik değil, aynı zamanda şu anda yaşanan toplumsal resme yeni bir okuma getirip getiremememe durumu. O anlamda böyle bir proje geliştirmek ve bunu şu aşamada böyle bir kavramla ifade etmek istedik. Şimdilerde sosyal bilimlerdeki sarkaç, giderek epistemolojik olarak pozitivist bilimlerden çok daha fazla çoğulcu. Hâkim, egemen veya büyük söylemlerden, modernleşmeyle Batılılaşmanın eşitlendiği evrenselci bir söylemden, farklılığa doğru kaydık. Böyle bir kayma olunca, o zaman biz kendimizi nasıl okuyacaktık?" (Göle, 2002: 110).

"*Batı-dışı modernlik*" kavramı, Türk toplumunun modernleşmesi sürecinde, toplumun kendisine baktığı aynanın Batı'nın kendisine *bakış*'ından muaf tutabilmesine, bu *bakış*'tan sıyrılmanın mümkün olduğuna dair bir farkındalık geliştirebilme, bir yeniden görmedir. Yazar bu imkânı şu sözleriyle açıklar:

"*'Batılı modernliği aşıp yeni bir şey üretebilecek miyiz?'* sorusuna henüz verilebilecek bir cevabım olmadığını söyleyebilirim. Ama şunu düşünebiliriz: Ülke çapında değil, bireyler

*çapında neler yapabiliriz? Müzik adına, edebiyat adına, resim adına yaptığımız şeyler, farklı bir müziğe, edebiyata, resme katkı sağlayabilecek mi, yeni bir alan açabilecek mi, sınırları aşabilecek mi?” (Göle, 2002: 96).*

Yazarın *filtresi* olan “*bilim ve sanat*”a dair vurguları, her fırsatta açığa çıkar:

*“Hangi estetik değerleri üretebildik? Kendimizi anlamak, kendimizi anlarken eser vermek, kendimize bir dil kazandırmak... böyle bir kültür anlayışı yok. Çünkü ideoloji baskın çıkıyor. Siyaset, zihinlerimizi kuşatıyor. Onun için ben “siyasi aydın” kavramına da karşıyım biraz, rahatsızım. Kültürde çok fukarayız, hâlbuki kültür, ürün vermektir. Bizde şimdilik üretim biraz karalama halinde gidiyor, çok kaba hatlarla. Bu incelecek mi? Kendi medeniyetimizle modernlik arasında yeni bir alışveriş olacak mı? Ben bunun göstergelerini arıyorum” (Göle, 2002: 105) der.*

*Mesafeliliğin yokluğu*, modernleşme sürecinin bir yabancılaşma süreci olarak tecrübe edilmesine yol açar.

*“Batı-dışı modernlik”*, bir anlamda kendi özgünlüğünü kendinden dışarı taşıarak, “*ben*”i (geleneği), “*ben olmayanla*” (modernlikle) tanımanın gerekliliğini ve kaçınılmazlığını kabullenerek, bunu yaparken de “*ben olmayan*”ı “*ben*”e uydurma takıntısından vazgeçerek, *üretme* ve *yaratma* üzerine odaklanmaya dair bir *bakış*’tır. *Yaratma*, “*Batı-dışı modernlik*”e hayat verecek olan unsurdur. “*Ben şimdi eser meselesindeyim, benim derdim bu*” (Göle, 2002: 114) diyen yazara göre, *yaratma* hem *içinde* hem de *dışında* olmanın kanıtıdır. Bununla ilgili olarak, yazara entelektüelin konumuna dair sorulan “*Peki... Bir entelektüel için dışarıda yaşamak daha objektif bakmayı beraberinde getiriyor mu?*” sorusuna yazarın cevabı şöyledir:

*“Hayır. Bence dışarıda-içeride meselesi insanın yine gözüyle ilgili. Gözümüz bir şeye çok aşına olursa görmekte zorluk çekeriz. Çok yabancılaşırsak da koparız. Uzaklık ve yakınlık bu biraz bizim için ustalık ister. Hem aşına olduğumuz şeyleri artık öğrenmemiz gerekir. Bazen içinde yaşayınca insanlar körelirler. Çok uzakta olunca da ayrıntıları kaçırıp, çok global bakmamak lazım. Ama çok içinde takılırsanız mesela gündeme, doğrusu bazen daha derine inmeyi bilemezsiniz. Bizim için burada önemli olan, sosyal bilimle, araştırma ile sanatla gündemden uzaklaşmak. Biz tam tersine gündemi önemseriz tabii ki, ama gündemin içinde araştırma yapmayız. Önemli olan gündemin terminolojisini, kavramlarını değiştirebilmektir. Bunun için bilgi üretmek lazım. Sanat yoluyla, edebiyat yoluyla dili geliştirmeye; katmanlı, katmerli bir dil kazandırmaya çalışıyoruz, bizim işimiz bu. Onun için anlaşılmakta zorluk çekiyoruz; ama önemli değil. Gazeteci dili çok daha fazla insana hitap ediyor, biz daha az insana hitap ediyoruz. Burada biraz daha zanaat işi yapıyoruz” (Göle, 2013: 235-236).*

Göle’de “*ihanet etme*” ve “*karşıt kültürün insanı*” olma, “*eleştirel*” bir bakış açısı kazanmak için gereklidir. “*Eleştirel*” bakış, salt muhalefet etmek için değil, aynı zamanda (olumlu veya olumsuz) eleştirel unsura belli bir “*mesafe*”den bakmak için olmalıdır. Bu “*mesafe*”nin kazanıldığının kanıtı *üretmektir, yaratmaktır*. Göle’nin *kendi ile öteki, gelenek ve modernlik* arasındaki *karşıtlığı* aşmanın bir imkânı olarak gördüğü *köprü, filtre* “*kültür, bilim ve sanat*”la inşa olmalıdır. Böyle bir köprüde, *karşıt olan’a* nefret duyulmaz. D.Shayegan da, gelenekle modernlik arasındaki ikilemden çıkmak için zaman zaman uçlara kayarak ama uçlarda kalmayarak düşünmeyi içeren bir “*eleştirel*” tutumu şöyle ifade eder:

*“Zihin açıklığıyla ve hınç duymadan üstlenildiğinde bu iki yanlılık bizi zenginleştirebilir, bilgi sicillerini geliştirebilir ve duyarlılık yelpazesini genişletebilir; oysa bilginin eleştirel alanından dışlandığında, aynı ikiyanlılık duraklamalara neden olmakta, bakışı sakatlamakta ve tıpkı kırık bir aynada olduğu gibi, dünya gerçekliğini ve tinsel imgeleri biçimsizleştirmektedir”* (Shayegan, 2010:7).

Göle ve Shayegan, *karşıt kültürü barındırma* ve “*üretme*”yi, “*eleştirel*” bir bakış’ın içeriği olarak belirtirler. Göle’ye ait içerikler analiz edildiği zaman, yazarın verdiği Köln Camii örneği, *karşıtlıkların karşılıklı kabulle* bir arada olabilme, “*eleştirel*” bakışı yitirmemenin göstergesi olan “*sentez*” ve “*üretme*”yi yansıtmaya potansiyeline sahiptir. Göle, Köln Camii’nin, Avrupa’da cami inşaatları etrafında oluşan, kimlik yitirme korkusunun fazla olduğu İslamofobik söylemlere karşı farklı bir alternatif oluşturabileceğini, yeni bir kamusal alanın oluşmasında katkı sağlayabileceğini belirtir. Köln’de cami projesinin gündeme gelmesiyle caminin inşasına karşı çıkan aşırı sağ eğilimli bir kısım kent sakininin başlattığı Pro-Köln hareketinin faaliyetleri sonucu, Köln’de bir “İslamlaştırmaya Hayır” kongresi düzenlenmesi için çağrı yapılmıştır. Ancak bu çağrıdan sonraki süreç, diğer Avrupa kentlerindeki farklı bir seyir izlemiştir. Tüm kentliler, kongre katılımcılarına havalimanlarını kapatma, onları taksilerine ve otellerine almama konusunda seferber olarak, cami karşıtı kongrenin iptal edilmesini sağlamışlardır. Kent sakinlerinin çoğu, Avrupa’nın üçüncü büyük katedrali olan Kölner Dom’un yer aldığı Köln kentine, bir başka simgenin eklenmesi projesine olumlu bakmaktadırlar (Göle, 2015: 115-119). Göle’ye göre Köln Camii, yeni bir kamusal kültürün kapılarını aralamaktadır. Köln Camii’nin bu potansiyelini açığa çıkaran unsurlardan biri, “*şeffaflık*” esasına üzerine inşa edilmesidir. Yazar, caminin Alman mimarı Paul Böhm’ün eseri olan cam kubbe ve cephelerin sadece gün ışığından yararlanmaya hizmet etmediğini, herkesi camiye davet

etmesiyle İslam'ın görünürlüğünü; saklanacak bir şey olmadığı konusunda güvence altına aldığını da belirtmektedir. Müslüman olmayan bir mimarın seçimi, camide hem dinsel hem de dünyevi olanın buluşmasını sağlamıştır. Caminin birbirine kavuşturulmuş iki el biçimindeki kubbesi hem dinler arası diyalogun davetiyesi olmakta hem de caminin Müslümanlar için kutsal olan atmosferini yansıtmaktadır. Bu bakımdan Köln Camii, İslam'la Avrupalılığın uzlaşma sağlayabileceğini, birbirlerini dönüştürebileceğini, İslamofobik söylemlerin döngüsel çizgisinin dışına çıkılabileceğini göstermektedir (Göle, 2015: 119-122). Burada karşıt kültüre karşı açık, hâkim kültüre uyanık olunmasından yana alınan bir tavır söz konusudur.

Göle'nin kavramlarının analizinde, *karşılaşma* kavramıyla Avrupa ölçeğinde buluşan “*Eski Avrupa*” ve “*Öteki Avrupa*” ile Türkiye ölçeğinde buluşan “*gelenek*” ve “*modernlik*” arasındaki gerilim, modernliğin *eş zamanlı* olarak yaşanmasıyla ortaya çıkmıştır. Modernliğin alımlanması sürecinde ilk etapta beliren şey, modernliğin özgürlük, eşitlik gibi söylemlerini sahiplenen “*Eski Avrupa*”nın, Türk modernleşme sürecinde de modernliği sahiplenen ideolojinin, modernliğin dünyanın gerçekleriyle uyuşmasıyla kazandığı güçle bir *ayna* olarak görülmesidir. *Ayna* olarak görülen taraflar da kendilerini öyle görmekle kalmayıp, bu tarzda görülmelerini doğal bulmaktadırlar.

Ancak Türk modernleşme tarihinde modernliği alımlama sürecinde, iki temsil mevcut olmuştur: Modernliğe ve modernliğin “bariz” bir biçimde karşıtı olan “İslamcılık”a dair imgeler. *Bugünde* yer alan gelenekle modernlik arasındaki *köprüler* de, iki temsilini esas alarak kurulmuştur. Bu anlamda *geleneksizlik* kavramı, gelenek modernliğin “bariz” bir biçimde karşıtı olan temsille, İslamcılık hareketiyle özdeşleştirilerek geleneğin içindeki “silik” diğer farklılıkların yok sayılmasını ifade eder. Göle, *geleneksizlik* kavramından yola çıkarak, gelenekle modernlik arasında hem sayıca az hem de değişik durumlar karşısında çabuk yıkılan köprülerin olduğuna işaret ederek buradan *zayıf tarihsellik* kavramına ulaşır.<sup>51</sup>

Batı-dışı toplumlarda, normatif temsilin etkisi altında kalma sonucu, diğer alternatifler görülememiş, bu nedenle yeni olanla köprüler oluşturulamamış ve *özgünlük*

<sup>51</sup> Çalışmanın ikinci bölümünde yer alan “ ‘Zayıf Tarihsellik’ Kavramı” başlığında, gelenekle modernlik arasındaki *köprüsüzlüğün*, Altın Çağ'ın ya geçmişte ya gelecekte olduğunun düşünülmesine, dolayısıyla “*bugün*”den uzaklaşılmasına ve özgün olanın ortaya konulamamasına sebep olduğu belirtilmişti. Bu özellikler toplumda yatay ilişkilerin gelişmesini engeller. Geleneğin, modernlik karşısında dönüşümü engellendiği için Göle'ye göre, Batı-dışı toplumlara modernlik “süzgeçsiz geçmiştir” (Nilüfer Göle, “**Modernlikle Gelenek Arasında: Uçucu ve Tutucu Kimliklerimiz**”, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, İstanbul, 2002, s. 93).

ortaya konulamamıştır. Bu ortamın öznesi, ötekiyle etkileşime geçemeyen, *bugünü* yok sayan bir bireydir. Göle'nin terminolojisinde bu aktör, *tek aktör patolojisinden* muzdariptir. Benliğinin koordinatlarıyla uyuşmadığı için ötekileri görmeyen, benliğini takıntı haline getiren *narsist* aktör, kendine dönüktür. *Geleneksizlik* ve *zayıf tarihsellik* kavramlarının içeriğinde de olmayan bir zamansallıktan, *bugünden* kopuktur, *Bugün* yoktur. İronik bir biçimde yok saydığı *bugünde* de kendisinden başka aktör yoktur. Çünkü fazlasıyla kendine dönüktür ve kendine *mesafe* alamaz. Eleştirel düşünme gücünü yitirdiğinden üretmez.

Göle'nin kavram haritasındaki ilişkiler ağını, *farklı* olanı görmeme ya da *ötekini öteki olarak tanımayı reddetme* belirlemektedir. Ötekini benliğe uygunluğuna göre dikkate almak, geleneği *geleneksizleştirmekte*, *tarihselliği zayıflatmakta*, “dün” ve “gelecek” koordinatlarını yitirmiş aktörü eylemsizlik patolojisine sürüklemektedir. Göle'nin kavramlarının kesiştikleri nokta ve bunun ortaya çıkardığı ana sorunsal, *ötekini öteki olarak tanımama* olarak belirlenebilir. Bu nedenle Göle, kavramların belli söylemlerin boyunduruğu altında olmaktan kurtarılmasını sağlayacak “uluslar üstü” bir *bakış* açısının geliştirilmesine merkezi bir önem atfeder.

Göle'nin kamusal alan için önerdiği “evrensel” bir *bakış*, *bugünle* işbirliği içinde olmalıdır. Ancak *bakış*, *bugün* içinde yaşananların doğruyu değil, gerçeği göstermesi bakımından *bugünü* yaşatmak değil, *bugünü* aşmak işlevi görmelidir. Göle’de, “*içsel tecrübeyi*” aşmak, var olanla olması gereken arasında “*köprüler*” kurulmasıyla başlar. Yaşanılan sürecin uzaktan değerlendirilebilmesi için geleneğin modernliği, modernliğin de geleneği *dönüştürmesi* gerekir. Karşılıklı olarak birbirini dışlamayan *gelenek* ve *modernliğin* etkileşim gücü, *yaratma* ve *denetim* mekanizmalarını da beraberinde getireceğinden, *içsel tecrübe* “özgün” olanı ortaya çıkaracaktır. Göle’de birbirini dışlamayan gelenek ve modernliği belirleyen unsur, toplumda var olan *farklılıkların* içsel tecrübeye yansıma şansı bulmasıdır. Ona göre, “*karşıt kültürel değerler*”, o toplumun “*içsel ve yapısal*” özelliklerinin ifadesidir. Türk toplumunun modernleşme sürecinde, gelenekle modernliğin karşılıklı olarak birbirini dışlaması eğilimi baskın olduğundan, Türk modernleşmesi, “*içsel*” aynanın yani “*bugünün*” izleğinden mahrumdur. Bu nedenle Türk modernleşmesi, “*özneelliğiyle hesaplaşma*” (Göle, 2002: 35) sürecini yaşayamaz. Böylelikle Türk modernleşmesi, hesaplaşmanın eseri olan *yaratma* ve *denetleme* mekanizmalarını ortaya çıkaramaz.

Bu bağlamda, Türk modernleşmesini karşıtlıkların birbirine geçmesiyle okuyan Nilüfer Göle'nin "*bugünün yokluğu*" sorunsalı ekseninde Türk modernleşmesine bakış açısının, "*ötekine*" dair kavramlar haritalarıyla derinleştirilmesinin de, Türk modernleşmesinin başka türlü okunmasına dair ihtimaller zenginliğine bulunulacak katkılardan biri olduğu düşünülmektedir.



## SONUÇ

Araştırmanın konusu, Nilüfer Göle'nin kavram örüntülerinin ulaştığı yol olan “*Batı-dışı modernlik*” kavramının izleğinde Türk modernleşmesinin okunmasıdır. Modernliğin eleştiriselliği, modernliğe bakılan pencerenin konumunun sürekli gözden geçirilmesi gerekliliğini de beraberinde getirmektedir. Modernliğin eşitlik, ilerleme gibi ilkelerle bulunduğu öngörülerin; sosyal gerçekler tarafından baltalanması (örneğin, modernlikle birlikte dinin ortadan kalkacağı yönündeki öngörünün “dini” kimliğini öne çıkaran sosyal hareketlerin varlığıyla yok edilmesi), modernliğin “eleştirel” doğasına bakılan konumuna bir vurguyu esas almaktadır.

Bu çalışmada “*Batı-dışı modernlik*” kavramı; Göle'nin modernliğe bakılan pencereyi, modernliği koptuğu bağlamdan alımlayan toplumun bağlamına doğru kaydıran bir kavram olarak ele alınmaktadır. Göle “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla modernliğin öngörülerine ters düşen sonuçları, modernliğe “Batı-dışı” konumdan bakarak anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu türden bir anlamlandırma, bu çalışma için “*ötekine*” dair farkındalığın konumunun derinleştirebilmeyi yeniden gündeme getirebilme adına bir fırsat olarak görülmektedir. Söz konusu fırsatın değerlendirilebilmesi için ilk olarak, yazarın kavram haritası, onu “*Batı-dışı modernlik*” kavramına ulaştıran örüntüler olarak ele alınmıştır. Çalışmanın Göle'nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramıyla ilgili olarak yapılan diğer araştırmalardan ilk farkı da bu noktada belirlemektedir. Yazarın kavram haritasının analizine ilişkin olan bu konumda; kavramlarının “akışkan” doğası, kavramlarının birbirlerine akmalarıyla analiz edilmeye çalışılmıştır. Bir başka deyişle, kavramların “tanımlanmalarına” ilişkin bir çizgi üzerinde gidilmemiş, kavramların birbirleriyle “karşılaşmalarıyla” oluşan güzergâhlar üzerine odaklanılmıştır. Göle'nin birbirine akan kavramlarla Türk modernleşmesini okumasının analizinde, “*Batı-dışı modernlik*” kavramının Türk toplumunun modernleşme yolculuğundaki algı alanına ve algı kırılmalarına dair önemli ipuçları sunduğu düşünülmektedir. Sözü edilen göstergelerden biri, “*ötekinin*” kurulumu üzerinedir. Yeni olan alımlanırken, ilk etapta “*öteki*” olan “yeni”, bir zaman sonra, toplumun geleneksel unsurları denilebilecek “eski”yi içerebilmektedir. Bu çalışmada Göle'nin kavram haritasında, “çift düşünümsel” bir konum kazanan “*öteki*” ve “*ötekine bakış*” fonksiyonelliğini koruyan bir unsur olarak ele alınmıştır.

Bu çalışmada, “farklılığın ötekileştirilme/ötekileştirilmeme” süreçleri, Göle’nin “*Batı-dışı modernlik*” kavramının hem imkânı hem buhranı olarak görülmektedir. Çalışmanın Göle’nin Türk modernleşme sürecini okumasına “eleştiri” odaklı bir inceleme yapabilmek amacı doğrultusunda filizlenen sorunsallar, üç eksenle ifade edilmiştir. Yazarın kavram haritasının doğası, imkânları ve sınırlılıkları olarak belirlenen bu çizgilerin Türk modernleşmesindeki yansımaları gösterilmiştir. Çalışma üç ana bölümden oluşmuş olup, elde edilen bulguları şöyle özetlemek mümkündür.

Çalışmanın birinci bölümünde, yazarın kavram haritasının “özcü” olmayan doğasıyla ilgili görüşün analiz edilmesini içeren araştırmanın ilk eksenini olan, Göle’nin kavramlarının doğasını inceleyebilmek için, yazara ait araştırma, makale, söyleşi ve sempozyum olarak sınıflandırılan içerikler ve diğer sosyal bilimcilerin konuyla ilgili vurgularını içeren eserleri incelenmiştir.

İlgili içeriklerin incelenmesi sonucunda çalışmanın ikinci bölümünde yazarın birbirine akan kavramlarının haritası çıkarılmıştır. Kavram haritasının belirmesinde kavramların tanımından daha çok, etkileşim ağı ön planda tutulmuştur. Yazarın kavramları arasındaki ilişkiler “*Batı-dışı modernlik*” kavramı izleğinde belirlenmeye çalışılmıştır. Kavramlar haritadaki konumlarını, birbiriyle etkileşime girdikçe almışlardır. Çalışmanın ikinci bölümünde yazarın kavram haritasının taşıdığı içerimlerin belirginleşmesiyle Türk modernleşmesini okumasındaki izleğin taslağı hakkında çıkarımlar yapılabilmiştir. Söz konusu çıkarımlar, çalışmanın üçüncü bölümünde, Türk modernleşme tarihinin paradigmatik zeminindeki belli başlı sorunsallar ve Göle’nin bakış açısıyla Türk modernleşmesi arasındaki sorunsalların karşılaştırılması amacıyla kullanılmıştır. Böylelikle “*Batı-dışı modernlik*” ile Türk modernleşmesi arasındaki bağıntılar ortaya konulabilmiştir.

Yazarın kavramlarının “*Batı-dışı modernlik*”e sarmal olarak analiz edildiği çalışmanın ikinci bölümünde, yazarın kavramlarını belirleyen ve onu “*Batı-dışı modernlik*”e ulaştıran iki tema belirlenmiştir. Bu temalardan ilki olan “*Karşılaşmalar ve Buluşmalar*”, Göle’nin terminolojisinde kavramların sınırlarını altüst eden, üst anlatıları bulanık hale getiren ögedir. Bütün buluşmaları barındıran temel, Batı (Avrupa) ve Batılı olmayanın (İslam) *karşılaşmalarıdır*. *Karşılaşmalarda* Türkiye örneğinin yer aldığı İslam ucunda *modernlik* ve *gelenek* karşılaşır. Avrupa ucundaki karşılaşma ise, yazarın “*Eski Avrupa*” ve “*Öteki Avrupa*” olarak nitelendirdiği farklılıkların *karşılaşmasıdır*. Yazarın modernliğin nimetlerinden yararlanarak Avrupa kamusal



alanında görünümü belirginlik kazanan Batı dışı toplumların modernliğini ifade ettiği “*Öteki Avrupa*”, modernliğin parametrelerinin sorgulanmasını gündeme getirir. Yazara göre, söz konusu sorgulamayı gündeme getiren şey, karşılaşan tarafların *farklılıkları* değil, *yakınlıklarıdır, benzeşmeleridir*. Küreselleşme ve gönüllü modernizasyon hareketleri gibi etkenler sebebiyle birbirinden bıçakla ayrılmış gibi kesin sınırlara sahip görünen farklılıklar hiç olmadıkları gibi yakınlaşırlar. Benzeşme örnekleri Avrupa ölçeğinde, yazarın modernliğin bağrından çıktığı, Avrupa’ya özgü tarihsel bağlamın beslediği, evrensel ve ilerlemeci idealleri olarak ifade ettiği “*Eski Avrupa*”nın, eşitlik, özgürlük, laiklik gibi ilkeleri uyarlayan İslam’la yakınlaşmasıyla somutlaştırılabilir. Modernliğin ilkelerini İslam’a uyarlayan “*Öteki Avrupa*”, modernliği “*Eski Avrupa*”nın boyunduruğundan çıkarır. Avrupa’ya özgü görülen argümanları öğrenen, sahiplenen İslamcı aktörler, Avrupa’yla benzeşirler. Benzer durum, Türkiye örneğinde de görülür. Cumhuriyet ideolojisinin sahiplendiği modernleşme projesinde, projenin dışında bırakılan İslamcılık hareketi, modernliğin ilkelerini sahiplenerek laik kesimle benzeşir. Ancak Avrupa ölçeğinde, “*Eski Avrupa*”yı rahatsız eden türban, terörist saldırılar gibi konular; Türkiye ölçeğinde üniversitelerdeki örtünme hareketi gibi gerçekler modernliği sahiplenen laik kesimleri, İslamcılık hareketini önemsemek zorunda bırakır. Bir başka deyişle, ciddiye alınan İslamcılık hareketinin argümanları öğrenilmek zorunda kalınır. Göle’ye göre, bu durumda, tarafları tahammülsüzleştiren onların *farklılığı* değil, *farklılıkların benzeşme* sürecidir. Küreselleşmenin etkisiyle hız kazanan bu süreci Göle, “*eşzamanlı modernlik*” kavramıyla ifade eder. “*Eşzamanlı modernlik*”le benzeşen tarafların tek kaybettikleri argümanlarının tekeli değil, *aynılaşmalarına* olan tahammülsüzlüktür. Geline bu noktada, yazarın ön plana çıkardığı kavram, Batı-dışı toplumların Batı toplumlarıyla aynı aşamalardan geçmek zorunda olduğunu belirten “kronolojik-ideolojik zaman” anlayışı yerine modernliğin Batı dışı toplumlarca da paylaşılan, deneyimlenen bir olgu olduğunu ifade eden “*eşzamanlı modernlik*”tir. Başlangıçta “saf”, “katıksız” gibi görünen kategoriler olan Avrupalı-İslam, seküler-dini, aydın-İslamcı, feminist kadın-İslamcı kadın kuruluşları giderek birbirine akmaktadır. Göle’nin “*melez*” aktörlerinin beraberinde getirdiği çatışmaları, ayrılıkları derinleştiren bu durum, aynı mekânların paylaşımını somutlaştıran “*kamusal alan*”da yaşanmakta, “*iç içe giriş*”lerle şekil almaktadır. Yazara göre, “*eşzamanlı modernlik*”le farklılıkların yakınlaşmasına tahammülün sınırlarını belirleyen unsur, *kamusal alana* hâkim olan paradigmadır. Eğer “*kamusal*

*alan*” belli kültür temsillerinin tahakkümünde ise, bu durumda aynılaşmaya olan tahammülsüzlük artmaktadır. Yazara göre örneğin, Türk toplumunun modernleşme sürecinde, 1980’li yıllarda başlayan üniversitelerdeki örtünme olayları, o zamana değin kamusal alanla özdeşleştirilen Cumhuriyet ideolojisini açığa çıkarmıştır. Cumhuriyet ideolojisine göre, “başörtülü kadın” ve “eğitimli kadın” kavramlarının keskin sınırları vardır. Eğitimle başörtüsünün bağdaşması mümkün değildir, eğer eğitim almak isteniyorsa başörtüsü evde bırakılmalıdır. Söz konusu anlatının öngördüğü eğitimli kadının başının açık olması anlamına gelmesiyle kamusal alanda görünümü artan eğitimli kadın imgeleri başı açık kadınla özdeşleşmiştir. Bir zaman çok doğal görülen bu özdeşlik, örtünme olaylarıyla sorgulanmaya başlamıştır. Farklılıkların karşılaştığı, onları yakınlaştıran ve benzeştiren bir arena olan kamusal alandaki çeşitlilikler, Göle’nin deyiimiyle “*melez desenler*”ini ortaya koyarken, kamusal alana dayatılan bakış açısının çözülmesine neden olurlar. “*Melez desenler*”in görünümüne müsaade ederek kendisinin de dönüşmesine sebep olan “*kamusal alan*”, iradesi dışındaki bu dönüşümünü “*iç içe giriş*”lerle sağlar. Göle’nin temas bölgelerinde yaşanan karşılaşmaların kendini bedende, bellekte ve mekânda gösteren bir kavga süreci olarak ifade ettiği, “*iç içe giriş*”ler, içerdikleri *melezlenmeler* ve *paradokslarla*, kavramların sınırlarını yoklarlar ve esnetirler. *Kamusal alan*’ı dönüştürürken, onun nötr bir alan olmadığını ortaya koyarlar. “*İç içe girişler*”in içeriği olan paradokslar, kamusal alanı “evrensel” bir bakış açısına sahip olmaya davet ederler. Bu çalışmada, yazarın ele aldığı paradoksların, “İslamcılığın Paradoksları” ve “Cumhuriyet İdeolojisinin Paradoksları” olarak sınıflandırılmasıyla ifade edilen paradoksların içeriğinde, İslamcı ve Kemalist kadının belirginleştiği görülmektedir. Göle’ye göre karşılaşmaların mihenk taşı olan “kadın”, gerek İslamcılık hareketinin gerekse Kemalizm medeniyet projesinin kendine özgülüğünü ifade eder. “Kadın”ın konumunun, görünümünün ve kamusal alandaki kostümlerinin belirginliği iki tarafın da benzeştiği hususlardan biridir. Kamusal alandaki görünümünü kadın, İslamcılık’ta örtülü bedeniyle Cumhuriyet ideolojisinde ise başı açık kadın kabulüyle sağlayacaktır. İslamcılığın kadına verdiği mahrem alanda eş ve anne, kamusal alandaki militan kadın rolleri, yazara göre İslamcılık’la modernizm karşılaşmasındaki belli başlı paradoksu açığa çıkarır: “Okumuş bir kadının örtünmesi” paradoksunu. Modernizmin eşitlik, laiklik, bireycilik gibi ilkelerinden yararlanan İslamcı kadınlar, kamusal alanda kendileri için öngörülen militan rollerini yerine getirirken gizliden gizliye bireyselleşirler. Feminizmin söylemini sahiplenen kadınlar,

cinsiyetler arası çatışmaları gündeme getirerek, İslamcılığın düşüncesi kurucu düşüncesi olan her şeyin idealize olduğu, kadının birinci konumda yer aldığı iddia edildiği, Asr-ı Saadet mitinin sınırlarını toplumsal pratikleriyle yoklayarak aşındırırlar. İslamcılığın bir diğer paradoksunu içeren “Kültürel İslam”, “Siyasal İslam”ın “tepeden inme” değişim çizgisinin tersi bir yönelimi esas alır. Modernizmin argümanlarına kendini açarak, modernlikle arasındaki mesafeyi esneten Kültürel İslam hareketi, modernliği eleştirisindeki bu türden yöneliminde, İslamcı kadının bireyselleşme istemine karşı hoşgörü gösteremez. Cumhuriyet ideolojisinin içerdiği paradokslar ise, modernleşme projesiyle “İslam” ve “Osmanlı” unsurlarını yok sayma isteminde belirginleşir. Cumhuriyet ideolojisinin dayandığı, bir tür Asr-ı Saadet miti olan “Türkçülük” düşüncesi; yok saydığı “Osmanlı” unsurunun aşırı Batılılaşmasını taklit ederken, yine yok saydığı “İslamcılık” gibi, kurgusunu, “*bugün*”den çok uzak bir zaman diliminde, geçmişte oluşturarak, her şeyin idealize edildiği bir zamana öykünür. Bu zaman diliminde “uygarlık” zaten mevcut olduğu için, tek yapılması gereken geçmişe dönmektir. Cumhuriyet ideolojisinin “medeniyetçilik”le “milliyetçiliği” bu tarzda bağdaştırma çizgisi, “*bugüne*” dair öğelerin yok sayılmasına neden olur. Paradoksal bir biçimde Türk kültürünün özgünlüğü ortaya konulamaz. Türk modernleşmesinin bir diğer paradoksu olan “Kemalist kadın”ın çelişkileri de karşısı olduğu İslamcılığın, kadının kamusal alanda görünmesini meşru gören anlayışla paraleldir. İslamcılığın kurucu ütopyasında kamusal alanda kadının görünmesi “militan” rolüyle belirlenmiştir. Bu da bir bakıma kadının kamusal alanda cinsel kimliğinden arındırılmasını gerektirmektedir. “Başı açık, eğitilmiş” kadın imgesiyle özdeşleşen Kemalist kadının da kamusal alanda görünmesini meşrulaştıran husus, ona Cumhuriyet ideolojisi tarafından biçilen rol olan “vatana hizmet”tir. Kamusal alanda erkeklerle bir arada olma ve çeşitli mesleklerde çalışma özgürlüğünü kazanan kadının erkeklerle eşit konumdaymış gibi görünürken, kadının erkek kimliğine büründürülmesi, Kemalist kadının paradokslarını belirleyen eksendir.

Göle’nin “*karşılaşma ve buluşma*” temasıyla ilişkili kavramlarının etkileşim ağı; Gerek Batı-İslam, gerek Türk modernleşme tarihinde gelenekle-modernlik gerekse “*Eski Avrupa*”-“*Öteki Avrupa*”nın “*kamusal alan*”da karşılaşmalarında, küreselleşmenin tetiklemeyle tarafların birbirlerinin argümanlarını öğrenmek zorunda kalmasıyla, elinde bulundurdıkları söylemlerin tekeli kaybetmeleri ve aynışmaları olarak ifade edilebilir. Ancak sözü edilen benzeşme oranında, aynışmaya tahammül de

giderek azalmaktadır. Yazarın “*eşzamanlı modernlik*” olarak ifade ettiği bu süreç, *kamusal alanda* beliren “*iç içe giriş*”lerle somutlaşır. “*İç içe giriş*”lerin ortaya çıkardığı “*melez*” aktörler konumlarında birçok *paradoksu* barındırırlar.

“*Farklılık*” temelinde gerçekleşen “*karşılaşmaların*”, *kamusal alanda* “*iç içe girişler*”le gerçekleşmesiyle beliren bir başka durum, farklılıkların benzeşmelerinin artmasına rağmen, farklılığın ötekileştirilmesinin de sınırlarının giderek küçülmesidir. Farklılığın yakınlaşmasına tahammülsüzlüğün artmasıdır. “*İç içe giriş*”lerle tarafların benzeşmesinden duyulan hoşnutsuzluk, en çok farklılığın *kamusal alanda* belirginleşmesiyle artmaktadır. Türban tartışması, hem “*Eski Avrupa*”nın “*Öteki Avrupa*”yla buluşmasında hem de Türk modernleşme tarihinde gelenek ve modernliğin karşılaşmasında yakınlaşan farklılığa duyulan hoşnutsuzluğun somut bir göstergesidir. Yazara göre, “*Öteki Avrupa*”, “*Eski Avrupa*”yı; geleneğin barındırdığı unsurlardan “İslam”ın temsilcisi olarak İslamcılık hareketi, laiklikle özdeşleşen Türk modernleşme projesini “ötekini öteki olarak görmeye” müsaade eden bir evrensel bir *kamusal alan* paradigmasına davet etmektedir.

*Kamusal alan*’a bu türden bir bakış, gerek kendini özlem duyulan bir geçmişle özdeşleştiren, geçmişte var olduğu düşünülen bir “*Altınçağ*”a öykünen İslamcılık ve Türkçülük düşüncesinde, gerek modernliğin eşitlik, özgürlük ve bireycilik ilkelerini kendiyile özdeşleştiren Eski Avrupa’da unutulmuş bir kavramı gözler önüne sermektedir. Var olanı yok saymak anlamına gelen bu kavram “*bugün*”dür. *Bugünden* kopukluk, eylemsizleşmenin, “*mesafe*” alamamanın göstergesidir. Yazarın “*karşılaşma ve buluşmalarla*” beliren kavramlarının birbirine akmaları, yazarın kavram haritasının ikinci teması olan, “*mesafe ve bugün*”e sarmal bir biçimde devam etmektedir. Bu aşamada, Göle’nin Batı-dışı toplumların modernliği alımlama tarzını ifade ettiği “*Batı-dışı modernlik*” kavramının, “*karşılaşmalarla*” ulaştığı güzergâhta, “*mesafesizlik*” ve “*bugünün yokluğu*” paydasının açılımını yapan kavramlara yer verilmiştir. “*Eşzamanlı modernlik*”le farklılıkların benzeşmesinden duyulan hoşnutsuzluğun artması, yazarı modernliği alımlayan toplumların bu süreçte, “*gelenek*” ve “*modernlik*” arasında kurulan “*köprüleri*” sorgulamaya itmiştir. “*Gelenek*” ve “*modernlik*” arasında “*köprüsüzlüğü*” gözlemleyen Göle bu durumu, “*mesafe*” ve “*bugün*” kavramları temelinde açıklar. Batı-dışı toplumlarının ortak özellikleri “*mesafe ve bugünün yokluğu*” ekseninde oluşur. Yazara ait içeriklerde sık karşılaşılan bir kavram olan “*mesafe*”, kişinin kendisine ve çevresine hem uzaktan bakabilmesi anlamına gelir ve

ona göre bu konuma gelebilmek “*bugünün*” içinde yer alan eylemlerle başlayabilir. “*Bugün*”e ait öğeleri görmezden gelen aktör, ya geçmişte (İslamcılık hareketinde ve Türkçülük düşüncesinde olduğu gibi) ya gelecekte (sol ideolojide olduğu gibi) yaşamayı seçtiğinden eylemlerini sürekli kurgular. İçinde yaşadığı zaman diliminden koptuğundan eylemlerini sürekli tasavvur eder. “*Bugünde*” olmak, eylemlerini var olandan yola çıkarak gerçekleştirmektir. Oysa Göle’ye göre Batı-dışı toplumlar kutsallaştırdıkları bir dönemi sürekli kurgularlar ve gerçeklerle bağlantılarını yitirirler. Bu nedenle kendilerine özgü olanı ortaya koyamazlar ve üretemezler. Yazarın terminolojisinde “*bugünü*” ihmal etmenin bedeli, “beklenmedik” sonuçlarla ödenir. Örneğin Türk modernleşme tarihinde, 1980’li yıllarda üniversitelerde başlayan örtünme hareketi, geleneğin içinde yok sayılan “İslam” unsuruyla yüzleşilememesinin bir sonucudur. Bu nedenle, “*bugünsüzlük*”, “*geleneğin*” ve “*farklı*” olanın yok sayılmasıyla, gerçeklerden kopmayı olduğu kadar, “*gelenek*” ve “*modernlik*” arasındaki köprülerin yakılmasını, karşıt olanın reddini de içerir. Göle’ye göre, “*eleştirel bakış*” üreterek kendinden çıkar, kendini değerlendirme olanağına kavuşur. Sabit bir konumdan uzaklaşabilmek, saflık arayışından vazgeçmek, yazara göre “*ihanet etme*” cesaretini gösterebilmeyi gerektirir. Toplumu belli parametrelerden okumaktan kaçınmak, *kendiyle karşıtının sentezine* imkân sağlayan bir bakış kazanabilmek, yazarın bir araştırmacı olarak kendi çizgisini ifadesidir.

Böylelikle yazarın “Batı-dışı modernlik” kavramı ışığında Türk modernleşmesini okuması daha da belirginlik kazanır. Göle, Türk modernleşme tarihinde var olanın yok sayılması eğiliminin başat olduğunu, bu nedenle de “*eleştirel*” bakışın kazanılamadığını belirtir. Ona göre; Türk modernleşmesinin “*bugünsüzlüğü*”, onu sabit bir konumda tutmuş, toplumsal gerçekliğin farklı boyutlarını görmesini engellemiş, *kendiyle öteki* arasındaki *sentez* olanaklarını yitirmesine, üretememesine dolayısıyla kendiyle “*mesafesini*” oluşturmamasına sebep olmuştur. Bir başka deyişle, yazarın Türk modernleşmesinde başat olarak gördüğü “*mesafe*”nin yitmesi ve “*bugünsüzlük*”, “ötekinin öteki olarak kabulünü” içeren şartları barındırmaz. Yazarın Batı-dışı toplumların ortak özelliği olarak belirlediği, “*zayıf tarihsellik*”, “*geleneksizlik*”, “*tek aktör patolojisi*” ve “*ekstra modernlik*” kavramları, “*bugünün yokluğu*” ve “*mesafe alamayış*” temasına sarmal olan kavramlardır. Söz konusu kavramlar aynı zamanda, “ötekinin öteki olarak tanınmasına” ket vuran bir içeriğe sahiptirler.

Göle'nin modernliğin Batı-dışı okumasında beliren kavramlarını derinleştirebilmek için, geleneksel toplumların modernlikle karşılaşma süreçlerini analiz eden, Daryush Shayegan'ın “Yaralı Bilinç” adlı eseri incelendiğinde, iki yazarın vurguları arasında oldukça fazla benzerlik görülmüştür. Shayegan ve Göle'nin modernliği Batı-dışı okumalarında belli başlı temalar, “*mesafe*” ve “*bugün*” kavramlarına sarmalıdır. Her ikisinde de “*mesafe almak*”, kendine dışarıdan bakabilmek, “*bugünün*” içinde yaşamak, *karşıtıyla* karşılaşmaktan ve “*iharet etmekten*” korkmamakla başlar. “*Eleştirel*” bakış ancak böyle kazanılabilir. Ayrıca Shayegan'ın Batı-dışı toplumların mesafe alamayışlarını açıkladığı çizgiler olan, “*skolastik köhneleşme*”, modernliğin içsel olarak yaşanmaması, atadan kalma davranışların yinelenmesi, geçmişin ilkel görüşünü yeniden bulma, içe kapanma, saldırganlaşma, komplo teorileri, kimlik korkusu gibi vurgularıyla; Göle'nin Türk modernleşmeyi okumasında kullandığı “*zayıf tarihsellik*”, “*geleneksizlik*”, “*tek aktör patolojisi*”, “*ekstra modernlik*” kavramları arasında benzerlikler oldukça belirgindir.

Sözü edilen benzerlikler, Göle'nin ilgili kavramlarının Türk modernleşme sürecindeki yansımalarının analizinde gözlemlenebilir. Ancak Göle, Shayegan'dan farklı olarak, “ötekinin öteki olarak görülmesine ket vuran açılımları “*Eski Avrupa*” ölçeğinde de yapar. “*Eleştirel düşünce*” sürecini yaşaması gereken tarafın yalnızca Batı-dışı toplumlar olmadığını vurgular. Göle'ye göre, Türk modernleşme sürecinde yok sayılan, uzlaşılamayan unsur olan İslamcılık hareketinin, kamusal alana hâkim olan Cumhuriyet ideolojisini değiştirmeye zorlaması gibi, Avrupa'da yaşayan Müslümanların, Batı'nın bağrından çıkan modernliği alımlama tarzları da Batı'yı kendi sınırlarının esnekliğini sorgulamaya zorlar. Modernlik, Batı'ya göre tanımlanan bir model olmaktan çıkar. Modernliğin merkezini Batı'dan Batı-dışına kaydırır. Modernliğin en önemli özelliğinin “eleştirisiyle” birlikte karşımıza dikilmesi olduğunu belirten Göle, modernliğin esaslı bir eleştirisinin yapılması gerektiğini vurgular.

Bu noktada, Göle'nin kavram haritasının imkânları ele alınabilecek hale gelmektedir. Söz konusu imkânlar iki boyutta değerlendirilmiştir. İlk düzlem, “*mesafe*” ve “*bugün*”ün yokluğu temalarına ulaşan, Shayegan'ın kavramlarıyla da benzerlik gösteren, “*geleneksizlik*”, “*zayıf tarihsellik*”, “*tek aktör patolojisi*”, “*ekstra modernlik*” kavramlarının Türk modernleşmesindeki yansımalarını göstermesi bakımındandır.

Yazarın “*geleneksizlik*” kavramı, modernlikle karşılaşan Batı-dışı toplumların geleneğindeki unsurları reddini içerir. Örneğin, İslamcı kadınlar aldıkları eğitimin de teşvikiyle, annelerini gerçek İslam’ı bilmedikleri gerekçesiyle eleştirerek, kendilerini örtünme tarzları ve İslami bilgileriyle geleneksel kadından kesin çizgilerle ayırırlar. Geleneksel kadınla bu ayrımlaşma durumunu Göle “*geleneksizlik*” olarak ifade eder. İslamcı kadınlar, aslî İslam’ın yaşandığı Asr-Saadet dönemiyle özdeşleştirerek, bu dönemdeki İslam’ı geleneksel unsurlardan ayırarak hem geleneksel İslam’ı yok sayarlar hem de bireyselleşerek Asr-ı Saadet mitinin sınırlarını zorlarlar. “*Geleneksizlik*” kavramının bu türden bir yansıması, Cumhuriyet ideolojisinin “Türkçülük” düşüncesinde gözlemlenir. Türkçülük’ün Asr-ı Saadeti de denilebilecek bu dönem, Türklerin İslamiyet’i kabul etmeden önceki zaman dilimini içermektedir. Ziya Gökalp’in düşüncesinde temellenen Altınçağ’a duyulan özlem de, Cumhuriyet ideolojisinin İslamcılık düşüncesiyle benzer bir biçimde, “*bugünü*” yok sayarak, gelenek İslam’ı reddiyle sonuçlanır. Shayegan’ın “ilk kaynaklara dönme” olarak adlandırdığı bu durum, bir tür saflık arayışını ifade etmektedir. Toplum yeni olanı, tasavvurunda biriken dağarcığa göre yorumlar. Bir bakıma, yeniye yeni dedirten unsur, geleneğin varlığıdır. “*Gelenek*” saf kategorilerden oluşmuş bir birikim değil, *farklılıklardan* oluşmuş bir yapıdır. Yeni olan karşısındaki güncelliğini kaybetmemesi, hiç değiştirilmeden korunmasıyla değil, dönüştürülmesi, “*bugüne*” uyarlamasıyla ilgilidir. Göle’ye göre, “*geleneksiz*” toplumlar, geleneklerini “*bugüne*” uyarlayamayan toplumlardır. Geleneğin kutsallaştırılması ya da silinmesiyle inkâr edilmesi modernlikle bir köprü kurulamamasına neden olur. Bu toplumlarda, yerellik ile uzlaşım sağlanmadığından modernlik içsel dinamiklerin üzerine inşa edilemez. Yazar, Batı-dışı toplumların bu konumunu, “*zayıf tarihsellik*” kavramıyla yansıtır. Türk toplumunun modernleşme süreci, “yukarıdan aşağıya” doğru bir sürecin ürünüdür. “*Geleneksizlik*” yazarın terminolojisinde önemli bir yer işgal eden, “*köprülerin*” yokluğunu beraberinde getirir. Gelenek modernliği, modernlik de geleneği besleyemez. Yazar için *köprülerin* yokluğu, “*bugünün yokluğu*” temelinde belirir. Modernliği kendi yerellikleri üzerine inşa edebilmek için, gerekli köprüleri kuramayan bu toplumlar eylemsizleşirler, kendileri etkileşime kapatan bu toplumlarda karşıt olan ya kutsanır ya da tümünden reddedilir. Böylelikle “*eleştirel*” düşüncenin yokluğuna bağlı olarak, sentez ve üretme gerçekleşmez. Göle, Peyami Safa’nın, Kemalizm’in Doğu-Batı ikilemini kesip attığı görüşüne, Şerif Mardin’in “merkez-çevre kopukluğu” eksenine, Norbert Elias’ın Alman

ve Fransız toplumları arasındaki “medeniyet” ve “kültür” ayrımlarına yaptığı vurguyla “*zayıf tarihsellik*” kavramını açıklar. Milli kültürün yerel özgünlüğünün üzerinde yükselmediğini, bu nedenle de kendine özgü olandan hareket edemediğini ve üretmediğini belirtir. Türk modernleşme tarihinde modernleşmeye kültürle, eserle, üretmeyle yer açılmaz. Yaratmanın olmayışı modernleşme sürecinde denetleme mekanizmalarını da işlevsizleştirir. Geleneğin yok sayılması, gelenekle modernlik arasındaki *köprülerin* yakılmasıyla kendini “*bugünden*” mahrum bırakan aktörün farklılıkları görmezden geldiği için “tek aktör” olduğu yanılgısına kapılır. Göle’nin “*tek aktör patolojisi*” olarak nitelendirdiği konumda yer alan aktör, eylemlerini kurucu ütopyanın kutsallaştırdığı geçmiş ya da gelecek zaman üzerinde kurguladığından eylemsizleşir, üretmez. Topluma dair tasavvurları sürekli artan, ancak kendini bu tasavvurları eyleme dönüştürecek “*bugünün*” izleğinden soyutlayan aktör, toplum içinde farklı temsillerin kendini ifadesine müsaade etmez. Böylelikle bu toplumda yatay ilişkilerin varlığını ifade eden *sivil toplum* gelişmez. Farklı olanı yok sayılmasıyla toplumsal gerçeklerden kopulduğu için, olay ve olguların anlaşılmasını sağlayacak kavram dağarcığı sığlaşır. Bu nedenle Göle’ye göre, modernlik alımlanırken kavram ithalatı da gerekli görülür. Ancak bazı kavramların ithalinde aşırıya gidilir. Yazarın bu duruma örnek olarak gösterdiği “*laiklik fazlası*”, ona göre, “laiklik adına demokrasiden ödün verilmesine” sebep olur. Modernliği kendi yerelliği üzerine inşa edemeyen Türk modernleşmesi, modernleşmesini dışarıdan aldığı temalar olan, “laikleşme, merkeziyetçilik, pozitivism” temelinde kurar.

Göle, Türk modernleşmesinin sınıflandırılmasını da “*bugünün yokluğu*” ekseninde yapar. Ona göre, 1980 öncesi Türk modernleşmesi zayıf tarihselliğinin güçlendirilemediği, içsel dinamiklerin yok sayıldığı, tek aktör patolojisinin aşılamadığı, laiklik adına demokrasiden ödün verilen bir dönemi yansıtır. Ancak 1980’lerden sonrası; gelenekle modernlik arasında köprülerin kurulduğu, içsel dinamiklerle uzlaşımın sağlandığı, eylemlerin *bugünden* ilham aldığı, aktörlerin bugünde var olduğu, yatay ilişkilerin geliştiği, değişimde “aşağıdan yukarıya” bir çizginin yer aldığı dönemdir.

Yazarın geçirgen kavramlarının Türk modernleşmesindeki okumasının sağladığı imkânlar, ilk olarak Türk modernleşme tarihinin belli başlı sorunsallarıyla bağlantıları belirlenerek görülebilir. Türk modernleşmesinin paradigmal zemininde yer alan görüşler, “merkeziyetçilik” çizgisinde bir okuma yaparlar. “Merkeziyetçilik” temasıyla



bağılantılı olarak, devlete atfedilen çağdaşlaşma çabaları, yöneten-yönetilen ayrımının her defasında yöneten lehine yeniden düzenlenmesi, yerel unsurların ve farklılığın yok sayılması, sivil toplumun gelişmemesi, biat kültürünün hâkim olması öne çıkan özelliklerdir. Göle'nin kavramlarının Türk modernleşme tarihindeki yansımaları ile belli başlı sorunsalları arasındaki bağıntı, Göle'nin 1980'lerden sonra değişen modernleşme ekseninin sorgulanmasıyla ortaya çıkabilir. Yazar Türk modernleşme tarihinin paradigmatal zemininde önemli yer kaplayan “merkeziyetçilik” temasını derinleştirir. Öte yandan yazarın “*Batı-dışı modernlik*” kavramının ortak paydası olan “*karşılaşmalar*” ve “*mesafe ve bugünün yokluğu*” temalarını ifade eden kavramlar birbirine akarken, adeta işbirliği yapmışçasına *farklılığa* ve *farklılığa bakış tarzına* vurgu yaparlar. Bu nedenle “*Batı-dışı modernlik*” kavramı, Türk toplumunun modernlikle karşılaşma aşamasında, Türk toplumuna özgü olan iç tecrübenin, geleneğin kendini dönüştürme çabalarını, uyum mekanizmasını nasıl yeniden ürettiğini, gelenekle modernlik arasındaki köprülerin niteliklerini, ortaya çıkan modernliğin kendine özgülüğünü derinleştirir. Öte yandan bütün kavramların, *farklılığa* ve *farklılığa bakış açısına* yaptıkları vurgu, “*eleştirel düşünce*”, “*eylemlilik*”, “*yaratma*” ve “*denetleme*” kavramlarını gündeme getirir. Bir başka deyişle, yazarın birbirine karışan kavram örüntüleri, karşıt kültürün insanı olmayı içerdiğinden, “*Batı-dışı modernlik*” kavramı, Türk modernleşmesinin “merkeziyetçilik” temasını zenginleştirirken, “merkeziyetçilik dışı” okumaları davet eder. Türk modernleşmesinin farklı parametrelerden okumanın gerekliliğini ortaya koyar.

Yazarın kavramlarının doğasına ilişkin çıkarımlar, öznel yaklaşımı ve özcü olmayan kategoriye ilişkindir. “*Karşılaşma ve buluşmaların*”, kamusal alanda “*iç içe girişler*”inde göze çarpan birinci husus, yazarın terminolojisinin “özcü” olmayan doğasına ilişkin içerikle ilgilidir. Göle, Türk modernleşmesini okumasını birbirine akan kavramlarla yapar. Ancak yazarın kavramlarının birbirine akması, “özcü” kuruluşlara dayanmasıyla gerçekleşmektedir. Örneğin, yazarın “eğitimli örtünen kadını başlı başına bir paradoks” olarak yorumlaması, kavramların *sınırlarını* da *geçirgenliğini* de belirleyen unsurun, kavramların “özcü” kuruluşlara dayanması olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle, kavramların birbirine akmasını kolaylaştıran unsur, yazarın onları “özcü” olarak görmesidir. Kavramların geçirgenliği iki düzlemde. İlk olarak “özcü” kategorilerin sınırlarının aşınması, pratik düzlemde gerçekleşmektedir. Yazarın “*iç içe geçiş*”lerinin *kamusal alanı* dönüştürmesini aktif hale getiren şey,

sosyal realitenin “olumsallığıdır”. Göle, ikinci düzlem olan kavram düzeyinde kurulan karşıtlıkların, gerçekliğin olumsuzluğuyla çözüldüğünü göstermiş olur. Bir bakıma kavram düzeyinde “özcülük” kavramların tekinsizliklerini gösterme işinde seferber edilmektedir. Yazarın “*karşılaşmaların*” temeline “*farklılık*” kavramını yerleştirmesi, hem “özcü” kuruluşları besler hem de onları yapıbozuma uğratar. Bir başka deyişle, yazarın kavramlarının birbirine akmasıyla beliren melez desenlere imkân sağlayan unsur, “*iç içe girişler*” ve beraberinde getirdiği *paradoksların* kaçınılmazlığıdır. “*Karşılaşmalar ve buluşmalarla*” sosyal realitede olanlar, “özcü” kuruluşları aşındırırlar.

Çalışmanın, yazarın kavram haritasının imkânlarına ilişkin çıkarımları şöyle izah edilebilir. “*Batı-dışı modernlik*” kavramında derinliğini koruyan unsurlardan biri olan, *farklılığa ve farklılığa bakış açısına, farklı olanı alımlama tarzına* yaptığı vurgu aynı zamanda yazarın kavramlarının tıkanma noktası olmaktadır. Birbirine karşıt olan taraflar birbirine bu kadar akarken farklılığa bakış açısındaki esneme neden bir zaman sonra araçsal bir konum kazanmaktadır? Göle’nin 1980’lerle “*bugün*”ün zemininde var olduğunu belirttiği Türkiye’de, *farklılığa* bakış açısının sınırlarındaki esnemeyi bir süre sonra kalıba oturtan eksenin varlığı ne ile açıklanabilir? Aynı soruları Avrupa ölçeğinde de sormak mümkündür. Evrenselci, eşitlikçi, ilerlemeci ideallerin bağrından çıktığı Avrupa, kendisiyle benzeşen İslam unsurundan neden bu kadar rahatsızlık duymaktadır? Bir başka deyişle, neden her defasında ötekine rağmen “ötekisiz dünya ütopyası” sahneye çıkmaktadır? Kendine ait bir parça taşımadığı düşünülen *ötekine bakış* niçin dönüşmemektedir? Yazarın geçirgen kavramları karşıtların birbirine akmasını sağlarken beliren “*melez*” aktörler, *farklılığa* bakış açılarını kazanımlarını elde etmek için mi dönüştürmektedirler? Ya da yazarın kavramlarındaki esneme, farklılığa dair ne kadar sahici bir dönüşüm gücüne sahiptir? Bu sorulara “*eleştirel*” bir bakış kazandıran içeriklerden biri Emrah Göker’in yaklaşımı, Göle’nin “*melez*” aktörlerini, “*farklılığa*” etkin bir konumdan bakabildiklerine dair ipuçları sunmadıkları yönünde eleştirir. Göker, Göle’nin *melez* aktörlerinin “özerk” yönlerine vurgu yaptığını belirtir. Bu nedenle ona göre Göle, aktörlerin *farklılığa* bakışlarının sırf kendi kazanımlarını elde etmek için esnekleştirmeleri ihtimalini gözardı eder. Göker, böylelikle söz konusu farklılıkların kazanımlarını elde ettikten sonra, *farklılığa baktıkları merceğin sınırlarını* Bourdieu’nun ifade ettiği “kusursuz tekeli” sağlamak amacıyla daraltabileceklerini ifade eder. Kazanımlarını elde eden farklılık, kendini

kültürel temsilin bütünü olarak görebilir. Oysa Göle'nin etkileşim halinde olan kavramlarının, toplumun merkezinden bağımsız dinamiklerin ürünü olduğunu savunmak, “özelci” toplumbilim anlayışının içerdiği imkânların gözardı edilmesine sebep olabilir. Çünkü kavramlar sosyal realitenin olumsuzluğuyla tekensizleşirken, “özelci” toplumbilim anlayışında “merkezi” ilişkileri açıklayan izleğin yok olduğu yönündeki eleştiriyi çözümleyebilir. Göle'nin “*karşı karşıya gelişler*”i, sadece öznellikleri, melezlikleri işaret etmezler, nesnel koşulları da içerirler. Aktörler *farklılıklara* ilişkin tutumlarını değiştirdikçe, sabit olmayan “habitus”u da dönüştürürler. Bu nedenle “*karşılaşmalar*”, bizzat habitus'un kendisini açıklamaya yardımcı olabilmektedir.

Ancak bu kavramlar, çoğunlukla birbirlerini “*eleştirel*” bakımdan ve “*özgün*” olanı ortaya koyma bakımından dönüştüremezler. Bir başka deyişle, bu haritada kavramlar farklılıkları içine alarak tekensizleşirler, fakat bu tekensizlik özgün olanı ortaya koymaz. *Farklılığa* bakış açısını esneklerken, söz konusu esnekliğin kazanımları elde ettikten sonraki kalıpları değişebilmektedir. Bu nedenle yazarın kavram haritasına konu olan aktörler, *eleştirel düşünme* güçlerini yitirirler. Göle'nin gelenek ve modernlik köprüsü ve ötekinin doğallığını sürekli gözönünde bulundurması bağlamında, karşıtlar arasında dönüştürücü bir etkileşim için önerisi “bilim, sanat ve kültürdür”. Yazarın bilim, sanat ve kültür köprüsü, onun *ötekine* yaptığı vurguyu içermektedir. Bu nedenle Göle'nin kavram haritasının güçlü halkası, sürekli olumlanma gayretindeki “*ötekisiz dünya ütopyasının*” gerçeklerle uyumsuzluğunu gösterme yolundaki ısrarcı çabadır. Göle'nin yönelimindeki ısrarcılık, *ötekini* görme yönündeki en köklü hesaplaşmaların bile ötekini görmezden gelmeyi yeniden dizayn etme tehlikesini içermesidir.

Göle'nin kavram haritasının “geçirgen” doğası, sadece Türk toplumunun değil, onun karşılaştığı modernliğin de refleksif (çift yönlü) bir ele alınışını gerektirir. Bu refleksif düşünüşte, hem Türk toplumunun hem de karşılaştığı modernliğin “görsel arenası”nın sorgulanması gerekir. Bu süreçte, eleştirinin başlangıç noktası, modernliğin saf, yalın bir unsur olmadığı, gelenekle (karşıtıyla) birlikte var olduğudur. Avrupa-İslam, gelenek-modernlik, Eski Avrupa-Öteki Avrupa karşılaşmalarında her iki tarafın kamusal alanında hâkim olan “bakış açıları” iyi analiz etmek ve “*karşılaşmalar*” arasındaki “*köprüler*” kurabilmek adına *ötekine dair* yapıcı bağları oluşturabilmek için bir başlangıç sağlayabilir.

## KAYNAKÇA

- ABADAN UNAT, Nermin (1982); “The Effect of İnternational Labor Migration on Women’s Roles: The Turkish Case”, **Sex Roles, Family and Community in Turkey**, Indiana University Turkish Studies, İndiana.
- ALTUN, Fahrettin (2002); **Modernleşme Kuramı Eleştirisel Bir Giriş**, Küre Yayınları, İstanbul.
- AKYOL, Taha (3 Ekim 2012); “Özal’ı Özledim”, <http://www.hurriyet.com.tr/ozal-i-ozledim-21619087>, (Erişim Tarihi 13.08.2016)
- ARMAĞAN, Mustafa (1999); “Alternatif Modernliğe ve Modernliğimize Dair”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 8, Ankara, s.73-83.
- BERKES, Niyazi (2010); **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 15. Basım.
- BİLGİN, Vedat (2007); **Türkiye’de Değişimin Dinamikleri (Köylülükten Çıkış Yolları)**, Lotus Yayınevi, Ankara.
- BLACK, C. E. (1989); **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, Çev: Fatih Gümüş, Verso Yayıncılık, Ankara.
- COŞAR, Simten (1999); “Türk Modernleşmesi: ‘Aklileşme’, ‘Patoloji’ ve Tıkanma”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 8, Ankara, s. 59-71.
- ÇAVDAR, Ayşe (2011); **Mahremın Göçü**, Hayykitap, İstanbul.
- ÇAYLAK, Adem (1998); **Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilen (Bir Şerif Mardin Çözümlemesi)**, Vadi Yayınları, 1. Basım.
- ÇINAR, Aliye (2011); “Toplumsal Bedenin İnşasında Kadının Çağırılması ve Çağırısı: Namus Olgusu Üzerinden Bir Çözümleme”, (Hazırlayan: Kadir Canatan), **Beden Sosyolojisi**, Açılım Kitap, İstanbul, s. 499-519.
- DAVISON, Andrew (2006); **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, Çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2. Basım.
- DURAKBAŞA, Ayşe (2000); **Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- EISENSTADT, S. N. (1973); “Breakdowns of Political Modernization”, **Social Change Sources, Patterns, and Consequences**, Ed. by Amita Etzioni, and Eva Etzioni Halevy, Second Edition, Basic Books, USA, s. 320-332.

- ELIAS, Norbert (2011); **Uygarlık Süreci** (Cilt 1), Çev: Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul, 6. Basım.
- ENGİNÜN, İnci (1978); **Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- ERCAN, Fuat (2003); **Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 3. Basım.
- ERDEM, Tevfik (2001); “Nilüfer Gölü, Sosyoloji ve Türkiye”, **Gazi Üniversitesi İ.İ.B.F Dergisi**, S. 2, Ankara, s. 141-158.
- ERGÜN, Doğan (2006); **Yöntemi Bulmak**, İmge Kitabevi, Ankara, 2. Basım.
- ERJEM, Yaşar (2008); “Nilüfer Gölü”, (Derleyen: M. Çağatay Özdemir), **Türkiye’de Sosyoloji (İsimler-Eserler)**, Phoenix Yayınevi, Ankara, s. 879-904.
- ERKUT, Sumru (1982); “Urban Change and Women’s Roles in Turkey: an Overview and Evaluation”, **Sex Roles, Family and Community in Turkey**, Ed: by Çiğdem Kağıtçıbaşı, Indiana University Turkish Studies, Indiana, s. 101-120
- GEORGEON, François (2009); **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)**, Çev: Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2. Basım.
- GIDDENS, Anthony (2010); **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- GÖKALP, Ziya (1976a); **Türk Töresi**, Hazırlayan: Hikmet Dizdaroğlu, Güneş Matbaacılık, İstanbul, 1. Basım.
- GÖKALP, Ziya (1976b); **Türk Medeniyeti Tarihi**, Hazırlayanlar: Afşar İsmail Aka, Kâzım Yaşar Koprıman, Güneş Matbaacılık, İstanbul, 1. Basım.
- GÖKALP, Ziya (1990); **Türkçülüğün Esasları**, Hazırlayan: Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2. Basım.
- GÖKBERK, Macit (1999); **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 10. Basım.
- GÖKÇE, Orhan (2006), **İçerik Analizi (Kuramsal ve Pratik Bilgiler)**, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- GÖKER, Emrah (1999); “Örtünme Pratiği ve Din Alanı (Öznelci Toplumbilimin Sınırları)”, **Toplum ve Bilim**, S. 81, s.1-29.
- GÖLE, Nilüfer (1988); “Aktif Katılımcı Gözlem”, **Kamuoyu Araştırmaları Birinci Uluslararası Sempozyumu**, yayına hazırlayan: Muharrem Varol, Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları, Ankara, s. 205-224.

- GÖLE, Nilüfer (1999); “ ‘Batı-dışı Modernlik’ Kavramı Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, S. 80, s.128-142.
- GÖLE, Nilüfer (2000); **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, Hazırlayan: Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul, 2. Basım.
- GÖLE, Nilüfer (2002); **Toplumun Merkezine Yolculuk**, Hazırlayan: Zafer Özcan, Ufuk Kitapları, İstanbul.
- GÖLE, Nilüfer (2008a); **Melez Desenler**, Metis Yayınları, İstanbul, 3. Basım.
- GÖLE, Nilüfer (2008b); **Mühendisler ve İdeoloji**, Metis Yayınları, İstanbul, 4. Basım.
- GÖLE, Nilüfer (2010a); **Modern Mahrem**, Metis Yayınları, İstanbul.
- GÖLE, Nilüfer (2010b); **İç İç Girişler: İslam ve Avrupa**, Çev: Ali Berktaş, Metis Yayınları, İstanbul, 2. Basım.
- GÖLE, Nilüfer (2011); **Mahremin Göçü**, Hayykitap, İstanbul.
- GÖLE, Nilüfer (2012); **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, Çev: Erkal Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 1. Basım.
- GÖLE, Nilüfer (2013a); **Keşif Yolculuğu Türkiye, İslam, Avrupa**, Hazırlayan: Zafer Özcan, Granada Yayınları, İstanbul, 1. Basım.
- GÖLE, Nilüfer (2015); **Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar (Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma)**, Çev: Zehra Cunillera, Metis Yayınları, İstanbul, 1. Basım.
- GÜNGÖR, Nazife, (1993); **Arabesk, Sosyokültürel Açından Arabesk Müzik**, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- HABERMAS, Jurgen (1981); “Modernity Versus Postmodernity”, **New German Critique, Special Issue on Modernism**, S. 22, s. 3-14.
- İNALCIK, Halil (1993); “Osmanlılar’da Batı’dan Kültür Aktarması Üzerine”, **Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomisi Üzerine Arşiv Çalışmaları, İncelemeler**, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- JARY, David & JARY, Julia (1991); **Collins Dictionary of Sociology**, GB: Harper Collins Publishers.
- KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem (1982); “Sex Roles, Value of Children and Fertility in Turkey”, **Sex Roles, Family and Community in Turkey**, Ed: by Çiğdem KAĞITÇIBAŞI, Indiana University Turkish Studies, Indiana, s. 151-180.

- KALİBER, Alper (2009); “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık**, Cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 5. Basım, s. 107-124.
- KANDİYATİ, Deniz (1982); “Urban Change and Women’s Roles in Turkey: an Overview and Evaluation”, **Sex Roles, Family and Community in Turkey**, Ed: by Çiğdem Kağıtçıbaşı, Indiana University Turkish Studies, Indiana, s. 101-120.
- KIRAY, Mübeccel B. (1999); **Toplumsal Yapı Toplumsal Değişim**, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- KONGAR, Emre (2000); Toplumsal Değişim Kuramları ve Türkiye Gerçeği, Remzi Kitabevi, İstanbul, 8. Basım.
- KUYAŞ, Nilüfer (1982); “Female Labor Power Relations in the Urban Turkish Family”, **Sex Roles, Family and Community in Turkey**, Indiana University Turkish Studies, Indiana.
- KÜÇÜK, Bahtiyar (14.01.2015); “Paris Saldırısı Sonrası Yeni Bir Medeniyet İnşa Ediliyor”, <http://tr.euronews.com/2015/01/14/nilufer-gole-paris-saldirisi-sonrasi-avrupada-yeni-bir-medeniyet-insa-ediliyor/>, (Erişim Tarihi 28.02.2015)
- LEWIS, Bernard (1984); **“Modern Türkiye’nin Doğuşu”**, Çev: Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2. Basım.
- MAHÇUPYAN, Etyen (1999); “Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 8, Ankara, s. 42-57.
- MAHÇUPYAN, Etyen (2000); “Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 2, Ankara, s. 39-48.
- MANNHEIM, Karl (1971); **Conservative Thought**, Ed: by Kurt H. Wolff, Oxford University Press, Newyork.
- MARDİN, Şerif (1995); “Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken...”, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 4. Basım, s. 238-244.
- MARDİN, Şerif (1999); “Cumhuriyet Devrinde ‘Volk’ İslâmı”, **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul, 8. Basım, s. 143-156.
- MARDİN, Şerif (2004); “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, (derleyenler) Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 21-80.

- MARSHALL, Gordon (1999); **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev: Osman Akıntay-Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- MOORE, Wilbert E. (1979); **World Modernization The Limits of Convergence**, Else., Newyork.
- NIETZSCHE, Friedrich (1994); **Tarih Üzerine**, Çev: Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul.
- OKUMUŞ, Ejder (1999); **Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz (1997); **Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan**, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.
- ÖZBAY, Ferhunde (1982): "Women's Education in Rural Turkey", **Sex Roles, Family and Community in Turkey**, Ed: by Çiğdem Kağıtçıbaşı, Indiana University Turkish Studies, Indiana, s. 133-150.
- ÖZBEK, Meral (2010); **Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- PALMER, Alan (1995); **Osmanlı İmparatorluğu, Son Üç Yüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi**, Çev: Belkız Çorakçı Dişbudak, Yeni Yüzyıl Tarih Dizisi, İstanbul.
- PAMUK, Şevket (1999); **Yüz Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi (1500-1914)**, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- PARLA, Taha (1993); **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- POPPER, Karl (2000); **Açık Toplum ve Düşmanları (Cilt I-Platon)**, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 4. Basım.
- PUNCH, Keith F. (2005); **Sosyal Araştırmalara Giriş**, Çev: Dursun Bayrak, H. Bader Aslan, Zeynep Akyüz, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1. Basım.
- RITZER, George (2011); **Sosyoloji Kuramları**, Çev: Himmet Hülür, De Kİ Basım Yayım Ltd. Şti., Ankara.
- ROSTOW, W. W. (1971); **The Stages of Economic Growth**, Cambridge University Press, Cambridge, Second Edition.
- RUSTOW, Dankward A.- WARD E. Robert (1964); "Modernization and Politics", **Political Modernization in Japan and Turkey**, Ed: by Dankward A. Rustow-E. Robert Ward, Princenton University.



- SARAÇGİL, Ayşe (2006); **Bukalemun Erkek**, Çev: Sevim Aktaş, İletişim Yayınları, İstanbul.
- SENNETT, Richard (2002); **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev: Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- SERTEL, Sabiha (1996); **İlericilik Gericilik Kavgasında Tefik Fikret**, Çağdaş Yayınları, İstanbul.
- SHAYEGAN, Daryush (2010); **Yaralı Bilinç**, Çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 6. Basım.
- SILVERMAN, Kaja (2006); **Görünür Dünyanın Eşiği**, Çev: Aylin Onocak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1. Basım.
- SMART, Barry (1999); **Facing Modernity Ambivalence, Reflexivity and Morality**, Sage, London.
- ŞEN, Hasan (2012); **Kemalist Modernleşme ve İslamcı Gelenek**, Öncü Basımevi, Ankara.
- TDK (Türk Dil Kurumu), “Mesafe”, <http://tdkterim.gov.tr/bts>, (Erişim Tarihi 24.07.2011)
- TOURAINÉ, Alain (1995); **Modernliğin Eleştirisi**, Çev: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- TURHAN, Mümtaz (1987); **Kültür Değişimleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- WEIKER, W. F. (1981); **The Modernization of Turkey From Atatürk to the Present Day**, Holmes&Meier Publishes, Newyork.
- WILLIAMS, Raymond (1993); **Kültür**, Çev. Suavi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara.
- YÜCEDAĞ, İbrahim (2010), “Nilüfer Gölü’de Batı-dışı Modernliği Anlamak”, **Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, S. 3, s. 69-82.

## EKLER

## Ek 1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

| ÖĞRENCİ BİLGİLERİ               |                                                                              |
|---------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| Adı-Soyadı                      | ESRA EROL ALTINIŞIK                                                          |
| Öğrenci Numarası                | 101210108                                                                    |
| Enstitü Anabilim Dalı           | SOSYOLOJİ                                                                    |
| Programı                        | YÜKSEK LİSANS                                                                |
| Danışmanının Unvanı, Adı-Soyadı | Doç.Dr.İlknur ÖNER                                                           |
| Tez Başlığı (Türkçe)            | NİLÜFER GÖLE'DE "BATI-DIŞI MODERNLİK"İN BİR İMKÂNI OLARAK TÜRK MODERNLEŞMESİ |

## SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 300 sayfalık kısmına ilişkin, ...02.../...05.../2017. tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 5'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin Yüksek Lisans tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aştığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Doç.Dr.İlknur ÖNER  
Danışmanın Adı-Soyadı  
(İmzası)

Prof.Dr.Ömer AYTAÇ  
Anabilim Dalı Başkanı  
(İmzası)

## F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

**Madde 41-** Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını<sup>1</sup> sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi

<sup>1</sup> Makale şartı doktora öğrencilerini kapsamaktadır.

**ÖZGEÇMİŞ**

30.08.1978 tarihinde Elazığ'da doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Elazığ'da tamamladım. 1997 yılında girmeye hak kazandığım Fırat Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden 2001 yılında mezun oldum. Elazığ Çubuk Bey Anadolu Lisesi'nde Felsefe Grubu Öğretmenliği yapmaktayım.

**Esra EROL ALTINIŞIK**

