

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

SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**“MODERN AKLIN” TÜRKİYE’DEKİ ETKİLERİNE
TARİHSEL BİR BAKIŞ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
CEMİLE BARIŞAN**

**DANIŞMANLAR
YRD. DOÇ. DR. GÖKÇEN ERTUĞRUL APAYDIN
YRD. DOÇ. DR. NECDET SUBAŞI**

**TEMMUZ, 2006
MUĞLA**

T.C.
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**“MODERN AKLIN” TÜRKİYE’DEKİ ETKİLERİNE
TARİHSEL BİR BAKIŞ**

HAZIRLAYAN
CEMİLE BARIŞAN

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
“Yüksek Lisans”
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 11. 07. 2006

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 30. 06. 2006

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. GÖKÇEN ERTUĞRUL APAYDIN
Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. NECDET SUBAŞI
Jüri Üyesi : Prof. Dr. AYŞE DURAKBAŞA
Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. DİLEK HATTATOĞLU
Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. ŞEHABEDDİN YALÇIN

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. ÖMER GÜRKAN

TEMMUZ, 2006
MUĞLA

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Cemile Barışan

Doğum Yeri : Bafra

Doğum Yılı : 1980

Medeni Hali : Bekâr

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1995 – 1998 : Bafra Anadolu Lisesi [1991/1998]

Lisans 1998 – 2002 : Doğuş Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

İşletme Bölümü (İngilizce)

Yabancı Dil : İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

TEZİN YAZILDIĞI DİL: TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 116

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Modern Akıl ve Geleneksel Düşünce
2. Türkiye’de Batılılaşma
3. Modern Aklın Türkiye’ye Girişi

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

- | | | |
|-----------------------|--------------------|-----------------------|
| 1. Modernite | 5. İslam | 9. Ziya Gökalp |
| 2. Modern Akıl | 6. Osmanlı Devleti | 10. Mehmet Akif Ersoy |
| 3. Geleneksel Düşünce | 7. Aydınlar | |
| 4. Batılılaşma | 8. Abdullah Cevdet | |

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

- | | | |
|------------------------|--------------------|-----------------------|
| 1. Modernity | 5. Islam | 9. Ziya Gökalp |
| 2. Modern Mind | 6. Ottoman State | 10. Mehmet Akif Ersoy |
| 3. Traditional Thought | 7. Intellectuals | |
| 4. Westernization | 8. Abdullah Cevdet | |

- 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum
- 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir
- 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası: Cemile Barışan

Tarih: 11/ 07/ 2006

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU****YAZARIN****MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR****Soyadı :****Adı :****Kayıt No:****TEZİN ADI****Türkçe :****Y. Dil :****TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans****Doktora****Sanatta Yeterlilik****TEZİN KABUL EDİLDİĞİ****Üniversite :****Fakülte :****Enstitü :****Diğer Kuruluşlar :****Tarih :****TEZ YAYINLANMIŞSA****Yayınlayan :****Basım Yeri :****Basım Tarihi :****ISBN :****TEZ YÖNETİCİSİNİN****Soyadı, Adı :****Ünvanı :**

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “ ‘Modern Aklın’ Türkiye’deki Etkilerine Tarihsel Bir Bakış” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

11/ 07/ 2006

Cemile Barışan

TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 07/ 06 / 2006 tarih ve 329/1 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 23 c/d maddesine göre, Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Cemile Barışan'ın “ ‘Modern Aklın’ Türkiye'deki Etkilerine Tarihsel Bir Bakış” adlı tezini incelemiş ve aday 30/ 06/ 2006 tarihinde saat 10:30'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 90 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Gökçen Ertuğrul Apaydın

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı

Üye

Doç. Dr. Şehabeddin Yalçın

Üye

Prof. Dr. Ayşe Durakbaşı

Üye

Yrd. Doç. Dr. Dilek Hattatoğlu

ÖZET

Bu çalışmada, modern dünyanın problemlerinden yola çıkılarak bu problemlerin düşünsel arka planı, modern paradigmadan farklı bir bakış açısından görünür kılınmaya çalışılmıştır. Bu noktada geleneksel düşünceye başvurulmuş, modern aklın zaafı tespit edilmek istenmiştir. Modern aklın temel özellikleri bu şekilde ele alındıktan sonra, küresel ölçekli çevre krizi ve ahlak problemi gibi sorunların bu akıl yapısıyla ilişkisi geleneksel düşüncedeki akıl anlayışı ve farklı kavramsal araçlar çerçevesinde işlenerek gösterilmeye çalışılmıştır.

Modern aklın küreselleştirici etkisi bağlamında, modern dünyada ortaya çıkan sorunlar ve modernleşme, batılı toplumlar dışında diğer toplumlara da yansımıştır. Bu etkinin Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus devlet olarak ortaya çıkmasındaki rolü açısından, Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki gelişme ve hareketlilikler, reform çabaları ve yenilikler, modern aklın ve modernliğin Türkiye'ye girişinin öncüllerini anlamamızda tarihsel veriler sunmaktadır.

Bu dönemde fikir dünyasındaki hareketlilikler ve Avrupa'yla etkileşim, modern aklın Türkiye'ye girişindeki aydın ve bürokrat rolünü öne çıkarmıştır. Burada özellikle aydın rolü üzerinde durulmuş, bu rolün taşıyıcısı olmaları ve moderniteyle etkileşimleri bağlamında; pozitivist düşüncenin ve batıcılığın akla getirdiği önemli isimlerden Abdullah Cevdet, Türk milliyetçiliğinin örneğini veren Ziya Gökalp ve İslamcı kanadın önemli temsilcisi Mehmet Akif Ersoy karşılaştırılmış, bu üç düşünürün modern düşünce bağlamında nerede durdukları anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu karşılaştırmadan hareketle batıcı kanat doğrudan modernliğin taşıyıcısı olarak görünmektedir. Ziya Gökalp geleneksel düşünceden modernliğe geçişi simgelerken, modernlik dışı referans noktalarından Mehmet Akif Ersoy ise daha çok İslamcılığın içinden bir sentez üzerinde durur görünmektedir. Bu üç ismi bir arada tutan en önemli ortak noktalardan biri ise batı karşısında ezilmişliğin ve modernliğe göre konumlanmanın ortaya çıkardığı bir söylemsel alan içinde yer almalarıdır.

ABSTRACT

In this thesis, the intellectual background of the modern world's problems are studied by comparing modern paradigm with traditional thought and defects of modern mind are tried to be determined. Considering these main characteristics of modern mind, the problems like global ecological crisis and moral case are dealt with this mind structure.

Modernization and the problems of modern world are also affected the other societies like in the establishment of Turkish Republic as a national state. The progress in the last stage of Ottoman State and its reform struggle are supplying us a series of historical premise of the entrance of modern mind and modernity to Turkey.

Here, intellectuals' role is especially emphasized in modernization and in the context of being this role's carriers; Abdullah Cevdet as an agent of positivism and westernization, Ziya Gökalp as the representative of Turkish nationalism and Mehmet Akif Ersoy as the representative of Islamic thought, are compared with each other and their position in the context of modern thought is tried to be understood. The westernizing fraction is seemed as the carrier of the modernity directly. While Ziya Gökalp is symbolizing a transition to modernity, Mehmet Akif Ersoy is seemed like to be the representative of a synthesis in Islamic thought with the exception of modern reference points. One of the most important common part of these three name is being in a discourse field that is determined by the state of being repressed against the West and taking position according to modernity.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	II
ÖNSÖZ	III
GİRİŞ	1
Kavramsal Çerçeve, Yöntem ve Araştırmanın Kapsamı	2
1. MODERNİTE VE “MODERN AKIL”	6
1.1. Modern Bir Dünya Doğarken	7
1.2. Modernliğin Sorunları ve “Modern İnsan”	14
1.3. Batılı Literatürden Modernite Tartışmaları: Tartışma Alanı Olarak “Modernite”den Modern Akla	21
1.3.1. Modernliğin Farklı Yüzleri	22
1.3.1.1. Auguste Comte ve Pozitivizm	25
1.3.1.2. Karl Marx	28
1.3.1.3. Max Weber ve Rasyonalite	31
1.3.2. Modern Dünyanın Eleştiricileri: Geçmişten Bugüne Ana Çizgiler ...	37
1.3.2.1. Frankfurt Okulu	37
1.3.2.2. Modernliğe Güncel Bakışlar	40
1.3.3. Modernlik ve/ya da Postmodernlik	44
1.4. “Modern Paradigma Dışındakiler/Üstündekiler”: Geleneksel Düşünce..	48
2. TÜRKİYE’DE BATILILAŞMA: OSMANLI DEVLETİ’NDEN TÜRKİYE CUMHURİYETİ’NE	66
2.1. Tanzimat’tan Önce Reformcu Hareketlilikler	68
2.2. Tanzimat, Batılılaşma ve Jön Türkler	73
2.3. II. Meşrutiyet	80
3. “MODERN AKLIN” TÜRKİYE’YE GİRİŞİ	84
3.1. “Modernleşme”nin Taşıyıcısı Olarak Aydınlar	86
3.2. Abdullah Cevdet ve Batılılaşma	89
3.3. Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği	97
3.4. Mehmet Âkif Ersoy ve İslamcılık	101
SONUÇ	106
KAYNAKÇA	110

KISALTMALAR

a. g. e.	adı geçen eser
a. g. m.	adı geçen makale
bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
. n.	evirenin notu
der.	derleyen
haz.	Hazırlayan
karş.	karşılaştırmız
s.	Sayfa
ss.	sayfa sayısı
vb.	ve bunun gibi
vd.	ve diğlerleri
vs.	ve saire

ÖNSÖZ

Bu çalışma aslen, yazarı tarafından kendisine ait görülemeyecek kadar – hataları dışında- çok kişinin üzerinde emeği olduğu bir çalışma olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan eğer teşekkür edilecekse, burada zikredilmesi gereken isimlerin çokluğu da bunu açıkça ortaya koyar. Bu yüzden, bunun önem arz eden bir çalışma olduğunu düşünmesem de, öncelikle tüm büyüklerime ve üzerimde emeği olan herkese teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca;

Çalışmaya ilk önce kendisiyle başladığımız ve bana çalışmanın her aşamasında -hatta öncesinde de- olumlu telkinleriyle de hep destek olmuş olan, çok zor zamanlarda da yanımda bulduğum için unutamayacağım bu desteğinin yanı sıra benden kaynaklanan birçok olumsuz duruma da katlanarak bana anlayış ve sabırla yaklaşan değerli danışmanım, sevgili hocam, Yrd. Doç. Dr. Gökçen Ertuğrul Apaydın'a ve eşi, Halil Apaydın'a, bu çalışmanın fikir babası olan ve başından itibaren bana olan güveniyle danışmanım olmayı da kabul eden, bu güveni her zaman hissettirerek ve yine her anlamda bana destek olarak bu çalışmada çok önemli bir yeri olan değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı'na, yapıcı eleştirileriyle önemli noktaları görmemi –bundan sonra da üzerinde durmam gerektiğini fark etmemi- sağlayan hocalarım Prof. Dr. Ayşe Durakbaşa ve Yrd. Doç. Dr. Dilek Hattatoğlu'na, ayrıca geleneksel düşünceyi akademik alanda temsil eden isimlerden ilk tanıdığım ve benim için çok önemli bir yeri olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın okuduğum ilk kitabını da dilimize kazandıran ve çevirileriyle bu eserleri bize armağan eden sayın hocam Doç. Dr. Şehabeddin Yalçın'a, zaman zaman mesai saatlerini zorladığım, her zaman hem akademik hem de insanî açıdan Türkiye'deki ender ortamlardan biri olduğunu düşündüğüm İSAM'daki yetkililere ve hocalarımıza, ayrıca İSAM'daki tüm arkadaşlarıma, değerli İYEM yetkililerine, tezin yazma aşamasında bana yardım eden ve bu yardımları sayesinde çalışmayı yetiştirebildiğim Fatma, Elzem, Sevgi ve Sema'ya, dualarıyla ve yürekleriyle hep birlikte olduğumuz sevgili arkadaşlarım ve gönül dostlarıma ve o dostlardan, teze devam etmemde de önemli yerleri olan Zeynep, Hacer ve Rabia'ya, varlığıyla beni her zaman mutlandıran eski dostum sevgili Züleyha'ya ve eşi Fatih'e, Ula'daki Fatma (Ayfer) teyzem, “bilge Behiye ninem” ve Ejder amcaya, hayata pamuk ipliğiyle bağlandığım bir zamanda ve

yaşamımın en önemli dönüm noktalarından birinde yanımda olan ve dostluğunu unutamadığım sevgili arkadaşım Tülay'a ve ailesine ve Ulalılara, sevgili arkadaşım Filiz'e, bana tez döneminde çok önemli yardımlarda bulunmuş olan sevgili Muazzez ve Cennet'e...

Ve herkesten çok, bana her zaman, her konuda ve her anlamda destek olmalarının dışında, en yakınım oldukları kendi özel yerlerinin de hiçbir zaman doldurulamayacağı sevgili annem, babam ve kendisi olmadan asla tam bir aile olamayacağımız evimizin "en küçüğü" biricik kardeşimle de birlikte Aileme...

Cemile Barışan

GİRİŞ

Modernite tartışmalarının ve batı felsefesinde ve düşünce dünyasındaki çeşitli fraksiyonlaşmaların Türkiye’deki fikrî etkileri, mevcut literatürün buradaki düşünce dünyasında ciddi anlamda bir yer bulmasıyla ve eğitim-öğretim kurumlarında yer almasıyla kendini zaten açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, bu etkilerin oluşmasında Cumhuriyet öncesi dönemi de kapsayan tarihsel bir süreç söz konusudur. Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde başlayan bu etkileşim, Cumhuriyet döneminde ciddi bir ivme kazanmış ve gittikçe yoğunlaşan toplumsal sonuçlarıyla bugünlere gelinmiştir.

Modernite tartışmaları bugün Türkiye’de yer yer modern düşüncenin içinden –batıda olduğu gibi- ve batımerkezciliğe düşülerek, yer yer de batımerkezciliğin dışından, kimi zaman da “modernist” ve “modernite karşıtlığı” gibi görünüşleriyle hâlâ devam etmektedir. Oysa modern ya da kimilerinin postmodern diye adlandırdığı fakat adı ne olursa olsun, Avrupa’nın tekil kültürel bir deneyimiyle ortaya çıkan ve küresel bir yayılım arz eden bu yaşam alanı bugün artık kendi ana yurdunda bile ciddi sinyaller vermektedir. Öncelikle batıda sosyal-psikolojik problemlerin ciddi anlamda baş göstermesi, suç oranlarının artışı, binlerce yıllık dünyamızın bile bir-iki yüzyıl gibi bir sürece dayanan birkaç on yılda küresel-ekolojik problemlerle karşı karşıya kalması, vb. gibi çoğaltılabilecek ciddi problemler, modern aklın bir sonucu olarak görünmektedir. Bugün, modern dünya, batımerkezci düşünce dünyasında gözlemediğimiz kadarıyla kendinden kendine çıkmak istemekte fakat gelinen noktada, özden çok yalnızca maddi imkânlar ve “anlam”sız suretler dünyası halini almaktadır. Bu noktada, postmodernizmin “anlamlandırma” çabalarını da, belki bu gerçek anlamlardan uzaklaşmanın yerine koymaya çalıştığı, modernlik kadar kurgusal–modernliğin bir proje olması ve salt beşeri us’un geleneksel düşünceyi reddeden bir dünya “kurmak” ta ısrar etmesi anlamında- olan “sahte anlamların” – modernliğin artan düşünömselliğiyle- bir ideolojisi olarak görebilmemiz mümkün hale gelmektedir. Batımerkezciliği yani modernliği; “özel olarak modern aklı” terk edip, bu maddi alanla sınırlandırılmış suretler dünyasından öze ulaştırarak referans noktaları bulunmadıkça da modern dünyanın açmazlarından kurtulmaya çalışmak, altında bir şey bulunmayan; bulunmadığı çoktan anlaşılmış olması gereken bir yerde

kazı yapmakta ısrar etmeye benzer. Habermas gibi modernite taraftarları doğu ya da batı, dünyanın hemen her bölgesinde karşımıza çıkabilir. Ne var ki bugün modernlik adını almış olan bu fanatizm aslında tarih boyunca hep süregelmiş olan bir algılama tarzının çağdaş bir görünümüdür, tek farkı küresel bir hal almış olmasıdır. Çalışmada bu anlayışın temel öncülleri Türkiye örneğiyle de gösterilmeye çalışılmakta ve bu düşünsel arka plan “modern akıl” olarak ele alınmaktadır.

Bu çalışma, Türkiye’de de kendini çarpıcı bir biçimde hissettiren ve ciddi sonuçları olan “modernleşme” ve “küresel eklemleme” gibi başlıkların, yalnızca Türkiye’de değil bugün artık “küresel köy” olarak anılan fakat bu tanımın çizdiği olumlu çağrışımları taşıyan bir “köy” olmaktan çıkıp yaşamsal tehdide haiz ekolojik ve sosyo-psikolojik problemleriyle gerginleşen ve daha çok modernliğin ortaya çıkardığı “mekanik” ve insan(lık)-dışı çağrışımlarıyla çirkin bir “kent” halini almaya başlayan dünyamızın hemen her bölgesindeki etkilerini, “modern aklın” bu tablodaki başat rolünü, modernite dışı referans noktalarından ele alabilmeyi ve modernite tartışmalarının batımerkezli alanına modernite dışı bir yaklaşımla bakabilmeyi görünür kılmaya çalışmaktadır. Buradan hareketle, “modern aklın” Türkiye’ye girişi ve etkileri, karşılaştırmalı bir değerlendirmeyle sunulacak ve Türkiye’deki modernist dönüşümlerle değişen “akıl” tanımının da düşünsel alanda nasıl yer ettiği gösterilecektir. Bu noktada “aydın” rolü de ele alınacaktır. Çalışmanın böylelikle, Türkiye’de mevcut olan modernite tartışmalarını ve modernleşme sancılarını batı merkezci bakış açısının dışından inceleme ve bu süreci daha bütünsel ve makro bir ele alışla açıklama yolunda kendi sınırlılıkları dâhilinde küçük bir katkı olabilmesi umulmaktadır.

Kavramsal Çerçeve, Yöntem ve Araştırmanın Kapsamı

Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi toplumsal ve kurumsal dönüşümlerle birlikte bu köklü değişimin düşünsel alanda da, “modern aklın” Türkiye’ye girişiyle nasıl bir etkileşimi beraberinde getirdiğini anlamak için modern Türkiye’nin doğuşunun tarihsel öncüllerinin çeşitli fikir akımları ve düşünsel ürünler dikkate alınarak incelenmesi, bu konuda tarihsel sürekliliğin ve aynı zamanda kırılma noktalarının da düşünsel mecralarını görebilmemize katkı sağlar. Bu çalışmada, Türkiye’de batılılaşmanın –savunularındaki çeşitli tezahürlerine rağmen- savunucuları ve

modernite karşıtları olarak beliren iki düşünsel kutbun görüş açısını daha yakından görebilmemiz için sorunun tarihsel temelleri bazı örnek kaynakların incelenmesiyle ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda öncelikle, batılılaşmanın Türkiye’deki etkilerinin fikri eserlere yansımaları dâhilinde ele alınması ve daha sonra bu etkilerin değerlendirilmesi için seçilen referans kaynaklarla da modernitenin fikri ve düşünsel arka planının bir tartışması yapılmaktadır.

Modernitenin ve “modern insan” sorununun Türkiye’deki toplumsal ve gündelik etkilerinden çok –çünkü bunlar modernite tartışmalarının içinde zaten genel olarak mevcuttur, hatta tartışmanın kendisi bizzat bu toplumsal sorunlar ekseninde dönmektedir- bu oluşumun fikri temelleri tartışılacağı için incelenen kaynaklar da öncelikle bu temelleri örneklendiren kaynaklar olacaktır. Bunlar, çalışmanın birinci bölümü için, sosyolojide genel olarak okutulan çalışmalardır. Klasiklerden çağdaşlara, ağırlıklı olarak 20.yüzyıl düşünürleri ve zaman zaman da geçmiş yüzyıllardan bazı düşünürlerin çalışmaları günümüz dünyasının tarihsel-düşünsel arka planını göstermek için başvurulacak temel kaynaklardır. Çalışmanın bu bölümünde, modern akıl yapısının kurumsallaştığı bir dönemde –bugün klasikler olarak da anılan- ortaya çıkan ve literatürde yer eden üç düşünür; Auguste Comte, Karl Marx ve Max Weber de yer almaktadır. Sosyoloji ders kitaplarında okutulan “naturalizm-antinaturalizm”, “anlamacılık-pozitivizm” ...gibi analitik ayrımların içerisinde farklı taraflara yerleştirildikleri için¹ bu üç düşünür seçilmiştir. Bu çalışmada bu tür ayrımların gerçekte ne kadar farklılaştığı ve nasıl bir “gerçeklik” düzlemini temsil ettikleri ve modern akıl bağlamında aslında aynı potada yer aldıkları gösterilecektir. Weber’in rasyonelleşme tipleri, Marx ve Comte’un çalışmalarında da içkin olan akıl anlayışları, modern aklın farklı tezahürleri olarak görünmektedir.

Modern aklın temel özellikleri birinci bölümde ele alındıktan sonra, Türkiye’de batılılaşmanın aracı olarak “modern akıl” ikinci bölümde gösterilecektir. Türkiye’nin modernleşme projesini ve bu projedeki temel referans noktalarını anlayabilmemiz için görmemiz gereken “akıl” anlayışı birinci bölümde verildiği için,

¹ Örnek olarak bkz. Russel Keat ve John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Ankara, 2001, Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Ankara, 1998, vb. Sosyolojiye Giriş kitapları.

bu projede içkin olan “modern akıl” ikinci bölümde de görünür hale getirilebilecek ve dönemin toplumsal ve konjonktürel koşullarıyla ilişkiselliği ele alınacaktır.

İlk iki bölüm sonrasında moderniteye -taraf olan ve olmayan- yönelik Türkiye’deki görüşlerin tarihsel zeminine örnek olarak ele alınan bazı örnek kaynaklar incelenecektir. Modern aklın Türkiye’ye girişi Türkiye’deki modernleşme projesinin hayata geçirilmeye başlandığı erken dönemde, üç farklı yaklaşımı temsilen gösterilen üç ayrı isim üzerinden; Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp ve Mehmet Akif Ersoy’la örneklendirilecektir. Kendi dönemlerinin toplumsallığına bakışlarında Abdullah Cevdet pozitivist ve batıcı, Ziya Gökalp sağ milliyetçi, Mehmet Akif de İslamcı duruşa sahiptirler. Bu yüzden, modern aklın Türkiye’ye girişini söz konusu dönemde farklı görüş açılarından hareketle daha bütünsel bir değerlendirmeye anlayabilmek için bu üç isim seçilmiştir.

Çalışmanın tarihsel dönemi, araştırmada modernitenin Türkiye’deki erken dönem etkileri ve Türkiye’deki modernleşme projesi ele alınacağı için, ağırlıklı olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk yarısı, daha özelden de Cumhuriyet döneminin hemen öncesi ve sonrasındaki bir zaman dilimidir.

Araştırmanın üç ayrı ayağı ve buna bağlı olarak da kaynak taraması vardır:

1. Modern aklın tanımı: Modern aklın Türkiye’ye toplumsal bir projenin temel öncülü olarak girişini gösterebilmek için öncelikle batı kaynaklı bir literatür taraması yapılmış ve literatürden de bu tanımı örnekleyecek çalışmalara yer verilmiştir.
2. Batılılaşmanın hikâyesi: Türkiye’nin modernleşme projesinin özetlendiği kaynaklar dikkate alınmıştır.
3. Modernitenin Türkiye’deki düşünce iklimine etkileri: Türkiye’deki entelektüel alanda modernliğin etkisini göstermek ve modern aklın Türkiye’ye girişindeki yerel ayağı oluşturmak için bazı çalışmalar örnek olarak incelenmiştir.

Çalışma, modernitenin küresel etkilerinin Türkiye’deki yansımalarını ele alan bir değerlendirmeyi tarihsel ve düşünsel bir arka planla vermeye çalıştığı için, bu arka planın 20. yy. öncesine ikincil kaynaklarla gidilmeye çalışılmıştır. Fakat temel olarak ele alınacak olan modern akıl tanımı da çalışmanın önemli bir bölümünü

oluşturmaktadır. Bu yüzden modern aklın örnek kaynaklarda incelenmesi için de, söz konusu dönem içinde yer alan temel çalışmalara yer verilmiştir. Bunlar sosyoloji ve felsefe bölümlerinde de okutulan çalışmalardır. Batı felsefesinde klasik dönemi temsilen ele alınan üç düşünür olarak Karl Marx, Max Weber ve Auguste Comte'un çalışmaları, araştırmanın dönemiyle koşutluk gösterdiği ve içinde buldukları felsefi zeminde farklı yerlerde gösterildikleri için seçilmiştir. Bununla birlikte, bu örneklerin incelenmesinden önce ve sonra yine alanda yer alan çalışmalar incelenmiş ve moderniteyi değerlendirmede temel olarak farklı perspektiflerin sunulabilmesi için görüş açıları çeşitlendirilmeye çalışılmıştır. Burada karşılaştırmanın temel ikinci ayağını da "geleneksel düşünce"nin temsilcileri oluşturmaktadır.

Çalışma, kendi sınırlılıkları dâhilinde, Türkiye'deki fikir ikliminin oluşmasında/dönüşmesinde, Cumhuriyet'in kuruluşundan -öncesinde ve sonrasında- bu yana başat bir rol oynayan batılılaşma sürecinin ve bunun sonucunda "modern aklın" fikir dünyamıza girişinin belli başlı görüngülerinin karşılaştırmalı bir analizini yapmayı ve bu düşünsel değişimin toplumsal işleyişle koşutluğunu göstermeyi amaçlamıştır.

1. MODERNİTE VE “MODERN AKIL”

“Modernite”, “modernlik”, “modernizm”, vs. “modern”den türeyen bir dizi kavram, günümüz dünyasının ve yaşam alanlarının yüklendiği temel bazı özellik ve bileşenleri daha iyi anlayabilmek, anlamlandırabilmek ve açıklamak için bize temel araçlar sunarlar. Söz konusu kavramlara post-modernlik de eklenmekle birlikte, bu farklılaşmanın getirdiği ayrımın ne derece temel bir ayrım olduğu hususu netlik kazanmış değildir.

Bununla birlikte, önemli olan kavramların karşıladığı toplumsal durum, varoluş durumu ve bunlarla aslen iç içe olan epistemolojik durumdur. Yani varolan bir durumu anlatmak, aktarmak için kullandığımız kavramlar, bu durumu ne kadar karşılarlar? Arada bir mesafe olduğu konusunda bir mutabakat olduğunu söylemek mümkündür. Buna rağmen, inkâr edilemeyecek olan bir yaşantı durumu da mevcuttur, yani kavramlar zaman zaman anlatmak istedikleri durumdan daha çok uzaklaşıyorlar da bunlara az çok tekabül eden gerçek durumlar mevcuttur.

Şu durumda modernlik ve modernite daha çok neyi ifade etmektedir? Tarihsel olarak Avrupa’da tekil kültürel bir deneyim olarak kurumlarını da oluşturmuş bir çeşit toplumsallık olduğunu söyleyebiliriz.

Modernlik, etimolojik olarak, 5. yüzyıl Hıristiyan dönemi, Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için, eskiden yeniye geçişi temsilen kullanılan bir kavram olan “modernus”tan sonra dönüşen bir kavramdır. Yine Avrupalı toplumlarda zamanla farklılaşan “daha yeni” bir duruma atfen “normatif olana isyan” ve “ahlakilik ve yararlık standartlarını eksiksiz hale getirmenin yolu”² olarak da *yeni normatif durumları meydana getirmiş* olan bir toplumsallığın adı olmaya başlamıştır. Zamanla batı toplumlarının içinde buldukları koşulları adlandırmak için modern olduklarını söylemek de yetmemiş, şimdilerde bunun yerine postmodern sözcüğü kullanılır olmuştur. Daha sonra değinileceği gibi, bu iki tip adlandırma, dünya görüşü açısından ve temel anlamlandırma sisteminin ortak bileşenleri olarak esasen aynı zihinsel mecraya işaret ettiği için, bu çalışmada günümüz toplumlarına ve bu toplumsallığın getirdiği varoluş koşullarına atfen de sıklıkla “modernlik”/

² Jürgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, İstanbul, 1990, s. 31-33.

“modernite” ve “modern insan” terimleri kullanılacaktır. Modernlik burada bir karşılaştırmanın yapılacağı iki temel varoluş durumundan –“modern” ve “postmodern” olarak değil, modern ve modern olmayan olarak- birini adlandırmada yeterli görünmektedir.

Bununla birlikte bu çalışmada, batılı toplumlarda/literatürde daha çok modern sanat akımlarını temsilen kullanılan “modernizm”, yalnızca bu anlam yüküyle kullanılmamaktadır. Modernliğin taşıyıcısı haline gelmiş diğer toplumların modernliği deneyimleme biçimleri kendi orijininden farklı olarak, dışarıdan gelen bir unsur olduğu için –aslında modernliğin Avrupa’nın doğal tarihsel akışı içinde ortaya çıktığı bir durum olarak değerlendirilebilmesine rağmen, kendi yurdunda bir ideoloji halinde değerlendirilebileceğini söylemek de mümkün- modernizm bu durumda, fikir akımlarının –izm’leri gibi bir -izm olmaktadır. Ali Bulaç bunu “ Modernitenin ideolojisi olan *modernizm*”³ diye tanımlar. Doğal olarak batılı bir toplumda söz konusu bir durum ya da kavram batılı olmayan toplumlarda başka bir şey olmaktadır. Bu durumu dikkate almak zorundayız. Bunun da ötesinde “modernizm”in bu kullanımı, ardındaki akıl anlayışıyla da paralellik göstermektedir.

1.1. Modern Bir Dünya Doğarken

Modernleşme nerede, ne zaman başlar, nerede biter? Modernlik, yaşantıyı bir bütün olarak sahiplenen bir durum haline mi gelmiştir yoksa bazı alanları işgal etmekle mi yetinmektedir? Modernliğin Avrupa’da filizlenip hızla büyüdüğü ve on beşinci yüzyılda Rönesans diye adlandırılan bir devrin akabinde yine on sekizinci yüzyılda “Aydınlanma” diye adlandırılan bir dönemle de kurumlarını yaratmaya başladığı ve Fransız İhtilali sonrasında Sanayi Devrimi’nin de getirdiği iki büyük dönüşümle de toplumsal bir proje halinde kök saldığı bilinmektedir. Şu durumda modernliğin Avrupa’da, çizgisel bir tarih anlayışının getirdiği “modern” bir anlayışla etiketlendiği üzere “Orta Çağ” sonrasındaki dönemde söylemsel hale geldiğini söylemek de mümkün. Ne var ki Avrupa’da ve yine bu dönemden bir zaman sonra bittiğini söylemek mümkün değildir. Başlamak ve bitmek bir yana modernlik belki tarih boyunca zaten var olan bir durumun ifadesidir, ne var ki şimdi kurumları

³ Ali Bulaç, “Modernite’nin Seküler Sitesi’nde Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2 (Bahar 1993), s. 20.

olmakla birlikte yerel bir özellik arz etmenin de çok ötesine uzanmıştır. Modernite kurumsallaştığı ve doğal bir tarihsel akış içinde tekil bir deneyim olarak Avrupa’da yaşam alanlarına damgasını vurduğu ölçüde, “modernler” için yaşantıyı bir bütün olarak sahiplenen bir durum olabilirken, zamanla küresel bir hal aldıkça hem batılı hem de doğulular açısından, modernliği içselleştirmeyenler ve özde modern olana kapılmayanlar için aynı durum geçerli değildir.

Nedir bu yeni durum? Temel saikleri bakımından hangi zihinsel öncüllere dayanmaktadır? Avrupa’da Rönesans ve Reform diye bilinen iki dönemin dini iyiden iyiye beşeri olanla kuşatması; insanın her şeyin ölçüsü olarak merkeze alınmasıyla hümanizmin yükselişi; “Aydınlanma” ve Hıristiyanlığın kökten sarsılması –bunun nedeni ve sonucu olarak mezhepler çoğaldıkça çoğalır- ve yerini seküler bir “inanç sistemine bırakması”. Orta Çağ karanlık olarak gören bu yeni durum belki bu yeniliğin getirdiği maddi ilerlemenin de etkisiyle dünyanın birden aydınlandığını sanırmakla de eskileri karanlığa hapsediyor, adeta kendi kendini kutsuyordu. Bu kutsama elbette öncelikli olarak salonlarda ve localarda toplanan filozoflar, bilim adamları ve skolastik olanı aşmayı başardıklarını düşünen bilim insanlarınca gerçekleştiriliyordu. Bu dönemde dünyanın farklı yerlerinde geleneksel yaşamlarını sürdüren topluluklar moderniteyle henüz kaçınılmaz –en azından 20. yüzyıldaki şiddetiyle- bir etkileşime en azından kitlesel ve ciddi bir baskı altında kalarak girmemişti ve geleneksel düşünce de belki modernliğin etkisi sonucu bir ideoloji haline gelmeye başlamadan hâlâ yoğunlukla devam etmekteydi. Bunlardan bize de ilk elde en yakın olanı elbette Osmanlı Devleti ve İslam düşüncesidir ki Avrupa’da Orta Çağ olarak anılan dönemde bu medeniyet, daha sonra her anlamda çok verimli devirlerde kültürel ve düşünsel ürünleriyle Avrupa’ya da intikal eden parlak bir dönemi birkaç yüzyıl içinde ortaya koyabilmiştir. İleriki bölümlerde ele alınacak olan konu da Osmanlı Devleti’nin modern düşünceyle ve Avrupa’da ortaya çıkan modern toplum biçimiyle başlayan ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla sonuçlanan ciddi anlamdaki etkileşimidir. Ne var ki bu ilişkinin ortaya konulduğu dönem bu toplumun en parlak devri değil artık dağılmaya yüz tutmuş ve çok sancılı geçen son bir yüzyıldır.

Avrupa’da ise bu dönemin anahtar kelimeleri bilim ve ilerlemeydi. Aydınlanma düşüncesi beşeri olanı yüceltiyor, rasyonel bir akıl durmadan işliyor ve

ergin olmak için Kant insanları aklını kullanmaya çağırıyordu⁴ –aklını kullanmamayla ergin olamayış durumuna düşen insanın bu duruma kendi suçu ile düştüğünü söylüyordu Kant- ki burada ele alınacak olan da bu aklın yüklendiği anlamdır. İnsanların dogmalardan kurtulduğuna dair yeni bir dogma türüyordu.

*İnsan, sadece ve sadece insan, her şeyin ölçüsü oldu. İnsanın hikmet-i vücudu yine kendisi idi. Uzun zamandır bütün kudret rahiplerin elinde kalmıştı. Bunlar yeryüzünde iyilik, adalet ve kardeşçe sevginin hakim olacağını vadettiler, ama vaadlerini yerine getirmediler. Hakikat ve saadet mükâfatlarının konduğu bir yarışta kaybedenler onlar oldu.*⁵

En azından şimdilik böyleydi. O zamanlar anlayış şuydu;

Büyük beşeriyet ailesine iyi bir sığınak olamamış bulunan eski binanın yıkılması gerekiyordu. İlk iş bir yıkım işiydi. Bu iş iyice bitirildikten sonra da yapım işi geliyordu; müstakbel sitenin temelleri kurulacaktı. Ama en az bunun kadar önemli ve acil bir vazife de, insanı ölümün öncüsü olan bir şüpheciliğe düşmekten kurtarmak üzere, insanlığı hep yanlış yola götürmüş metafizik rüyaları bertaraf eden ve bizim hudutlu gücümüzün ulaşabileceği, bizi memnun etmeye yetecek olan *gerçekler üzerine teksif edilmiş bir felsefenin* kurulmasıydı. İlahî müeyyidesi olmayan bir *siyasî sistem*, esrarsız bir *din*, doğmasız bir *ahlâk kurmak gerekti*. İlim sırf bir zihin eğlencesinden daha fazla bir şey olmalı, tabiat kuvvetlerini insanlığın hizmetine verebilecek bir kudret kazanmalıydı. Saadetin anahtarı, hiç şüphesiz ilimdeydi. İnsan bir defa maddî aleme hakim olduktan sonra artık ona kendi refah ve saadeti, ve gelecek nesillerin iyiliği istikametinde bir nizam verilebilirdi.⁶

Bugünden bakıldığında sonuç şu oldu; her şeyden önce söz konusu eski bina Avrupa'daydı fakat yıkılırken çevresindekileri de –hatta kendine oldukça uzak olanları da- yıkmakla kalmayıp, şüpheye düştüğü hakikatin yerine koymaya çalıştığı kendi felsefesinin –felsefelerinin- dünyevî “gerçeklik” anlayışını da kendisiyle birlikte yıktığı diğer binaların yeni temellerine yerleştirmeye çalıştı. Bunun çok somut örnekleri vardır. Yirminci yüzyılın ortalarında gelişen “gelişme yazını” bunun akla gelen ilk örneklerinden biridir –bu yazın da modernliğin ciddi olarak

⁴ Immanuel Kant, “ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784)”, *Mülâhazat*, Cilt:1, Sayı:1 (Bahar 2001), s.40.

⁵ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, İstanbul, 1999, s. 15.

⁶ Hazard, a. g. e., s. 15-16.

eleştirilmesi ve artık modern olmağın ne derece ve ne şekilde insanlığı “ilerleteceği” de yaygın bir şüphe haline gelince çöktü. Sonuçta saadetin anahtarını salt beşeri olana ve dünyevi bir “ilerleme”ye yönelen bu yeni nizam için sıkça rastladığımız bir değerlendirmeye göre “Yeryüzünde bir ‘*Dünya Cenneti*’ kurma vaadiyle ortaya çıkan modernizm, bütün bir gezegeni cehenneme çevirdi”⁷. Bugün modernite için söz konusu olan tüm olumsuz sonuçlar, modern dünyanın doğuş evresinde elbette öngörülemedi, zaten dönemin düşünürleri fazlasıyla aydınlandıklarını düşündüklerinden, bu hissin getirdiği sarhoşluk içinde abartılı bir iyimserlik içindeydiler;

Büyük ölülerle dolu geçmiş artık terkedildi, insanlar gençliğin tatlı ve rahat havasına kendilerini kaptırdılar, arkadan gecenin geleceğini düşünmeksizin günlerini gün etmeye baktılar. Ebedî olanı bir tarafa bırakıp bugünü yaşamayı tercih ettiler.⁸

Çünkü artık ebedî olan yalnızca bu dünyada algılanır olmuştu. Böylece Cennet de buraya hapsedildi, anlaşılan dönemin insanı oldukça aceleliydi, ebedi saadete erişmek için artık insanların sabretmeleri söz konusu değildi. Elbette Avrupalı insanların. Sabır hayatın önemli bir bileşeni olmaktan çıkarken yerini belki hıza ve tatminsizliğe bırakacaktı.

Avrupa’da Rönesans ve Reform sonrasında bilimde ve özellikle de teknikte çok ciddi dönüşümler oldu. Bunlar gerçekten de eskiden yeniye bir geçiş olduğunu anlatılabilecek kadar yeniydi. Özetle,

“Modernlik”in tarihsel sürecine baktığımızda, 17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonrasında hemen hemen bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi olduğunu görmekteyiz. Burada önemli bir etken olarak zikretmek gerekir ki, 1789 Fransız Devrimi hem zihniyetleri dönüştürdü hem de “*modernliği* modern dünyanın *Weltanschauung*’u (dünya görüşü) olarak yerleştirdi” (Wallerstein 1995b: 219).⁹

Sanayi Devrimi de yeni bir üretim sistemi ile bu yeni nizamın dünyevileştirici etkisine katkıda bulunmuştur. Seri üretim ve buna mukabil ciddi bir tüketim artışı.

⁷ Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul, 1995, s. 7.

⁸ Hazard, a. g. e., s. 45.

⁹ Muharrem Sevil, *Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler*, Ankara, 1999, s. 19.

Ne var ki özgürlük, eşitlik gibi yeni düsturlarla karşılanan bu yeni dünyada, yeni dünyanın fikir babalarınca –ki bunlar genellikle “baba”ydılar- yadsınan hiyerarşi yok olmadı. Kimilerince modernizmin temel saikleriyle küreselleşen dünyada aşağıdakilerin ve yukarıdakilerin arasındaki uçurum daha da arttı, fakat bu kez manevi olanla başlamıyordu hiyerarşi; modern dünyanın görüşüne de uygun olarak maddi alanda daha görünür hale gelen bu eşitsizlik yine dünyevî alanın güçlenmesi sonucu maddi koşullardaki bir uçurumdur. Ya da belki değişen bir şey olmadı, üretimin ve tüketimin artması ve doğal kaynakların hızla yok edilmesi dışında.

Avrupa’da bu dönüşümün hazırlayıcısı olan dönem olarak “Aydınlanma” adı verilen sürece değinmek yerinde olacaktır. Çünkü modern dünyaya damgasını vuran akıl anlayışının ve dünya görüşünün kökleştiği bir zamandır bu;

Aydınlanma (Almanca: *Aufklärung*, İngilizce: *Enlightenment* ve Fransızca: *Eclaircissement* veya *le siècle de lumière*) deyince onsekizinci yüzyılda, gerçekleşmesi ve sonuçları itibariyle hem Amerika hem de hemen hemen Avrupa’nın her tarafında etkili olan, geleneksel olarak İngiliz Devrimi’yle başlatılıp, Fransız Devrimi’yle bitirilen felsefî bir hareket ve daha da önemlisi, bu hareketin sonuçlarıyla belirginlik kazanan toplumsal ve siyasal sürece göndermede¹⁰ [bulunmaktadır].

Bu hareketin amacı, insanları, esasta “kötü”, bu nitelikle “köleleştirici” olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin (dolayısıyla da bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan “eski düzen”den kurtararak, yine esasta “iyi” ve “özgürleştirici” olduğu çekincesiz kabul edilen “akıl düzeni”ne sokmaktır.¹¹

Buradaki her içkin ön kabul tek tek ele alınabilir fakat bizim öncelikli olarak göz önünde bulunduracağımız söz konusu dönem ve kültürün akıl anlayışının karşılaştırmalı bir biçimde temel özelliklerini ortaya koymak, bununla birlikte toplumsal yansımalarına değinmektir. Aydınlanmanın hangi bağlamda değerlendirildiğine ve tam olarak neyi temsil ettiğine gelince;

Aydınlanma yorumlarının genellikle iki *ana* ve fakat kapsayıcı olmayan çizgide toplandığı söylenmektedir: İlk yaklaşım Cassirer’in başlattığı ve Aydınlanma’yı “yaşanan bir deneyim olmaktan ziyade” modernliğin kaynağı olarak yorumlanan bir

¹⁰ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, 2001, s. 13.

¹¹ Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 13-14.

idealar bütünü olarak değerlendirirken, ikinci yaklaşım Aydınlanma'yı Fransız Devrimi ve sonrasında başlayan totaliteryan hareketlerin altyapısı olarak ele almaktadır.¹²

Her iki yaklaşımın da Aydınlanmanın özellik ve etkilerini yansıttığını söyleyebiliriz.

Aydınlanma, döneminin ve sonrasında "salt rasyonel" olana güven duyan düşünürlerinin kabul ettiği bir "aydınlanma" anlayışına göre bu adı almaktadır. O dönemin, kimilerine göre aydınlanma olarak kabul edilmesine karşılık, bir dizi çağdaş düşünürüne göre de –özellikle de küreselleşmeyle birlikte karşılaştırmalı çalışmaların hem doğuda hem de batıda olanaklarının artması sayesinde bugünden düne medeniyetler arası "toplular" bir bakış imkânının da doğmasıyla- "karartma" olarak kabul edildiği dikkate alınır, burada da "Aydınlanma"ya yalnızca literatürde edildiği yer uyarınca aydınlanma denilmektedir. Zamanla ciddi eleştirilere maruz kalmadan önce bu dönem "hem felsefi hem de toplumsal sonuçları itibarıyla, biricik (*unique*) bir çağdı ve kendinden önceki dönemlerle kıyaslandığında, büyük bir dönüşümü ve değişimi ifade ediyordu" fakat aslında "Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı şey, ortaçağdan devralınan mirasın sekülerleştirilmesinden başka bir şey değildir" ve sonuç olarak düşünürler "Gerçek otorite figürleri olarak, Kilise'nin ve İncil'in otoritesine karşı çıktılar ama bunun yerine tabiatın ve aklın otoritesini koydular ki, bu da Aydınlanma'nın 'otorite karşıtı' bir söylem olmadığını göstermektedir"¹³. Yeni otorite olarak tabiat da bir anlamda insan aklına bağımlı kılınırken –en azından eskisine oranla bir tahakküm söz konusu olmaya başlamışken- aklın otoritesinden kurtulmak pek o kadar kolay olmayacaktı. Şu da var ki bunun yeni olduğunu söylemek elbette mümkün değildir, "Gay, Aydınlanma'nın karakteristik düşüncelerinin daha önceki dönemlerde de bulunabileceğini, ancak bu düşüncelerin 'devrimci' güçlerini Aydınlanma'yla birlikte kazandıklarını söylemektedir"¹⁴ ki zaten Aydınlanma öncesi tüm insanların kutsala ve kutsalın vazettiklerine bağlı olduklarını düşünmek mümkün değildir. Burada devrimci olan, kutsaldan kopuşun kurumlarını yaratması, müesseseleşmesi ve bir toplumsal nizam olarak kendisini sürdürmeye başlamasıdır.

¹² Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 15.

¹³ Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 18-19.

¹⁴ Peter Gay'den aktaran, A.Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 19.

Salt rasyonel olana güven, Aydınlanma'nın iyimser görüş açısını oluşturmada, Avrupa'da bilimin dinden ayrışmasıyla temellenmiş görünmektedir. Bierstedt'in ifadeleriyle,

Batı'nın tarihinde bilimsel devrimin rolünü küçümsemek olanaksızdır. Copernicus'un *De Revolutionibus Orbium Caelestium* adlı yaptının yayımlanmasıyla (1543) bilimsel devrimi ateşleyen kıvılcım, 1687 yılında *Principa Mathematica*'sının yayımıyla tam bir yangına dönüştü.¹⁵

Akla olan derin güvenin oluşmasında ve bunun beşeri aklın sınırlarını daraltmasında, kiliseyle karşı karşıya gelen bilimin, Avrupa'da kutsalın temsili tekeli eline almış olan kilise karşı çıksa da pratik sonuçlarının deneyimlenmesinin önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Çünkü kilise ciddi bir otoritenin de sahibiydi ve ilk dönem bilim adamlarını karşısına almasıyla, rasyonel olanla özdeşleştirilen bilimsel pratik de akıl alanına ait göründü. Bilimle din daha baştan karşı karşıya gelmişti ve bu ikilik, bugünkü modernistlerin bile moderniteyi dinden kurtuluşun bir imkânı olarak savunmaktaki ısrarcı alışkanlıklarının temelini kazınmış bir anlayışın dayandığı köklü bir paradigmanın oluşmasına yol açtı. Newton, Bacon ve Descartes bu paradigmanın kilometre taşları olarak anılmaktadırlar. Bununla birlikte, kilise tarafından defalarca uyarılan Galileo'nun mahkûmiyeti ve her şeye rağmen bilimsel etkinlik ve “düşünüşteki” ısrarı, Avrupa'da -ve modern dünyada- bilim din ayrımının en bariz ve bilinen örneklerindedir.

Sonuç olarak “Artık bilim yükselişe, din ise inişe geçmişti” ve Bierstedt'in dönemin havasını özetlediği şekliyle;

Bir kere, doğaüstünün doğalla, dinin bilimle, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi söz konusuydu. İkinci olarak sosyal, siyasal ve hatta dinsel bütün sorunların çözümünde bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın yüceltilmesi geliyordu. Üçüncüsü, insanın ve toplumun mükemmelleştirilebileceğine ve dolayısıyla insan soyunun gelişmesine inanılıyordu. Ve son olarak, Fransız Devrimi'nde kanla talep edilen, özellikle yönetimin baskı ve kötülüklerinden uzak tutulma hakkı olmak üzere, insanın

¹⁵ Robert Bierstedt, “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ankara, 1997, s. 19-20.

haklarına ilişkin insancıl ve insancılaştırıcı saygı söz konusuydu.¹⁶

Bu kabullerin ve inancın altında yatan temel düşünce biçiminin ilerleme olduğu bilinmektedir. Ancak yirminci yüzyıl bu ütopyaı yalanlamakla kalmayıp, modernistlerin umutlarında aniden duraklatıcı bir dizi gelişmeyi sahneye koymuş, hatta bizzat modernliğin içinden çok ciddi eleştirilerin gelmesinin de yolunu açmıştır. Aydınlanma düşüncesinin ve modern bir dünyanın sonuçları bakımından ilerlemenin ne anlamda olacağı sorgulanmak durumundadır. Bierstedt'in özetlediği maddeler içinden birinci ve ikinci önermeye baktığımızda, düşünsel ve toplumsal sonuçları bakımından bunların bizzat deneyimlendiğini ve yerleşiklediğini görüyoruz fakat modernliğin tarihi üçüncü ve dördüncü önermeyi zan altında bırakmıştır. Burada ele alacağımız temel mesele de şu son iki önermenin yol açtığı karşı sonuçların modern akılla bağlantısını sınamaktır.

1.2. Modernliğin Sorunları ve “Modern İnsan”

Modernliğin kurumsal tarihinden, modernlik dönüşümünde Avrupa'da ve daha genel olarak batıda modern toplumsal dönüşümün ilk kuramcılarına, modernliğin eleştiricilerinden, küreselleşen modernliğin “çevre”deki etkilerine ve bu etkilerin değerlendiricilerine kadar modernlik bir dizi argümanın temel eksenini oluşturur. Bu bağlamda modernite tartışmalarına genel olarak bir göz attığımızda, modernliğin “merkezindekilerin” –“ilk modernler” diyebiliriz- bugün genel olarak modernistler ve postmodernistler olarak iki ayrı çizgide toplanmaya başladıklarını görürüz. Fakat literatüre daha ayrıntılı bir giriş, bize durumun “modernlik” ekseninde iki kutuptan ibaret olmadığını gösterecektir. En azından bu çalışmanın sınırları kapsamında, modernizm ve postmodernizm (daha önce yukarıda “-izm”li kavramsallaştırmanın anlatmaya çalıştığı şekliyle –izm’ler olarak) aşağıda açıklanacağı üzere aynı kategori içerisinde ele alınıp, buna karşı ikinci çizgi “modern paradigma dışındakiler/üzerindekiler”in perspektifi olarak ortaya konulacaktır. Bu durumda bu iki çizgiyi karşı karşıya getiren temel modernlik kavrayışının ne olduğu öncelikli olarak netleştirilmelidir.

¹⁶ Bierstedt, a. g. e., s. 19.

Modernite gündelik hayatta bir “yaşantı formu”na, kurumlarıyla belirli bir tarihsel “dönem”e, bireysel olarak da bir “dünya görüşü”ne işaret etmekle birlikte, aynı zamanda sosyolojide hâlâ önemli bir yer tutan problematik bir tartışma alanının da adıdır. Modernite tartışmaları olarak adlandırabileceğimiz bu tartışma alanı; sıkıntılı bir varoluşsallığın taşıyıcısı, dünyevi bir kısırlılığın çerçevesi ve tümenden yeni iktidar biçimleriyle –belki daha önemlisi modern dünyanın getirdiği iktidarı “algılama biçimleriyle”- taşıdığı despotluğu içinde bütün bu olumsuz anlamlarıyla modernliği ele alır. Ayrıca, tüm olumsuzluklarına karşı bir çeşit özgürlük algılamasının tezahürleriyle temellendirilen neticeleriyle de olumlanan yönleriyle “modernliği” kapsayıcı bir bütünlükle ele almaya çalışır. Burada kesin olan bir şey varsa o da modernliğin getirdiği derin rahatsızlıkların olduğudur.

Modernlik, on sekizinci-on dokuzuncu yüzyıllarda batıda ortaya çıkmakta olan yeni bir yaşam dünyasının, bugün ciddi bir tartışma alanını meydana getirecek kadar literatüre kazıdığı bir kavram. Bu bağlamda modernite bir alternatif olarak, modern olmayana ya da geleneksel olanı da hatırlatmaktadır. Geleneksel olana yüklenen anlamları da bulmaya çalışmamız, geleneksel olanı modernliğin “gelenekselcilik” anlayışından kurtarmak açısından da önemlidir. Modernlik yeni olanı ve sürekli bir yenilenmeyi temsil ettiği düşünülen bir durumken geleneksel olan adeta “dondurulmuş” ve modernlik tarafından, modernin algılama biçimleriyle tanımlanır ve anlaşılır olmuştur.

Yukarıda değindiğimiz gibi Avrupa’da Rönesans ve Reform dönemlerinden sonra Aydınlanma ile gelen yeni bir dünya görüşü, dünyayı etkisine alacak kadar güçlenmiş ve zamanla bu dünya görüşünün yerleşikleşmeye başladığı bir dönemde kurumlarıyla modern toplum biçimi ortaya çıkmıştır. Kendi kaynaklarında dinin sorgulanmasıyla, belki dinsel otoriteye karşı “rasyonel bir tepkiyle” –ki bu anlamda modernlik psikolojik bir boyut kazanır- ve bu otoritenin reddiyle başlayan seküler yaşam olanaklarıyla kurumlarını da oluşturan bu yeni düzen, o zaman “eskiden yeniye geçiş”e yapılan vurguyla kazanılan bir varoluş hissini taşıyordu. Özellikle “avangard” rolünün bir parçası gibiydi böylesi bir varoluş. Charles Baudelaire’in modernlik dediğinde tam da bunu görürüz:

Öylece gitmekte, koşturmakta, aramakta. Neyi aramakta? Besbelli ki, betimlediğim haliyle bu adam, faal bir düş gücüyle donanmış, durmaksızın o büyük insanlık çölünde gezinen bu münzevi, su katılmadık bir aylağınkinden daha yüce bir amaca sahip, rastlantının kaçamak zevkinden farklı, daha genel bir amaca. Adına *modernlik* dememize izin vereceğiniz, zira söz konusu düşünceyi ifade etmek için daha iyi bir sözcük çıkmıyor ortaya, o bir şeyi aramakta. Onun için söz konusu olan, modadan, tarihsel olanın şiirsel olarak içerebileceği şeyi çıkarmaktır, geçici olanlardan ebedi olanı çıkarmaktır.¹⁷

Ona hissettirilen yeninin bu haz dolu varoluş duygusu tam da ileriki bölümlerde değineceğimiz dolu dolu bir “yatay varoluş” hissini kendisi olmakla birlikte modern insan salt bu hisle varolamaz. Yatay varoluşun sathi yayılımı arttıkça huzursuzluk baş gösterecek, benliğin büyümesi üzerine kurulu bu denklemde benlik gittikçe parçalanacak, fakat olanca huzursuzluğuna rağmen “modern insan” geçici haz duygusunu tercih etmekte sürekli bir kararlılık gösterecektir. Belki bu haz duygusunu yaratan da modern benin, büyümekte olan benin kendisidir ve belki bu tam da Benjamin’in *flâneur*’ünün bir edimidir: “Bu kalabalığa” [artık bireyselliği ve benliği büyütecek olan birbirinden habersiz –zamanla birbirinden haberli olmak da istemeyen- insanların yürüdüğü “modern” caddelerin kalabalığıdır bu]-ya da her hangi başka bir şeye- “bir ruh kazandırmak, flâneur’un asıl dileğidir”.¹⁸

Kalabalıklar arasında yürürken *flâneur* modern olanın, pasajların, vitrinlerin ve yeni dünyanın sunduğu tüm sunî güzelliklerin içinde yalnız olduğu hissini bir haz haline getirecektir. Sanayi üretiminin ve paranın dolaştığı bu mekânlar artık insanların tek başlarına kalmalarına müsait bir modern yaşam alanını oluşturmakta ve *flâneur*’e işte bu tekliliklerle oluşan yerde “kalabalıklara” bir ruh kazandırması için boşluk açmaktadırlar. Modernliğin paradoksudur bu: İnsanların gerçek ruhlarının birbirinden –hatta kendilerinden bile- uzaklaşacağı bir gündelik hayatı gerektirirken ve var olan birçok şeyi ruhlarından boşaltırken, bu boşluğa “yeniden bir ruh kazandırma” yanılımasını da üreterek modern bireyliği kurar.

Modern insanın ruhsuzlaştırılan bir dünyada bu ruh kazandırma –zamanla hazza dönüşen- ihtiyacı, Giddens’in modern insanın düşünümselliği olarak adlandırdığı düşünümselliğe de denk düşmektedir. Giddens, modernliğin ilerleme

¹⁷ Charles Baudelaire, “Modernlik”, *Modernizmin Seriüveni*, Haz. Enis Batur, İstanbul, 1997, s. 22.

¹⁸ Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, İstanbul, 2001, s. 125 dipnotu ve bkz. s. 127.

kaydetmesiyle geleneksel olandan onu ayrıştırarak biçimde düşünümelliğinin de farklı bir karakter aldığını gösterir ki burada düşünümellik, düşünce ve eylemin sürekli olarak birbirinin üzerine yansıtılmasıyla sistemin yeniden üretimine temeline yerleşir¹⁹ ve “modernliğin düşünümelliğinin ayrılmaz bir parçası olarak benliğin düşünümel bir proje gibi yapılandırılması”²⁰nın söz konusu olduğu bir modern insan tipi çıkar karşımıza.

Modern insan aynı zamanda kendi yarattığı geçici hazların dışında huzursuz ve bunalımlı bir yapıya sahiptir. Psikiyatrinin –genel olarak modern tıbbın-, çözümü derinden sunamayan yüzeysel tedavi yöntemleriyle insanları ilaçlara boğması da onları gerçek bir huzura kavuşturamaz. Burada kendini tanımakla ve işe önce “kabullenmek”le başlamamız gerektiğini söyleyen geleneksel yöntemlerin yanında modern tıp oldukça sığ ve etkisiz yöntemler sunmaktadır. İşin içinde tıbbın bir sektör haline gelişinden kaynaklanan ve insanları ruhsuz birer mekanik varlıklar gibi gören –Aydınlanmanın getirdiği “makine insan” kavrayışını ve modernliğin seküler ve maddeci yapısını hatırlarsak buna şaşırılmaması gerekir ki modern psikoloji de aynı yapı içinde ele alınmalıdır- modern anlayış da girdikçe, bu durumun ahlaki boyutlarının neden bu seviyelere indiğini derinden sorgulamamız gerekebilir. Çünkü yüzeysel bir eleştiri, sorunların gerçek teşhislerini anlamamızda yetersiz kalacaktır. Bu huzursuzluk ilk elde modern insanın dünya görüşü ve düşünümelliğiyle bağlantılı olsa da –insan bu durumu kendisi seçer- modern yaşamın katı normatifliği, şehir hayatının bunaltıcı yoğunluğu ve hız, hatta modern yaşamın yayıldığı her yerde modernliğin herhangi bir dışsal unsuru da modern insanın negatifliğine katkıda bulunabilir. Bir kuruma mesai bitiminden bir dakika sonra gitseniz işinizi o gün yapamayacaksınız demektir, bu durum ancak geleneksel davranış kodlarının hâlâ yaşadığı istisnai durumlar söz konusu olmadıkça geçerlidir. Oysa bir kasabada, geleneksel ilişkilerin ve davranış kodlarının geçerli olduğu bir yerde, bir dükkân sahibinin dükkânını kapatmış olsa bile, kar amaçlı değil, gelen kişiyi zor durumda bırakmamak adına yeniden açması normal karşılanır. Bir süper marketteyse, modernliğin zan altında olan ahlakiliğiyle (çıkar ve kârın önde olması) değil daha çok normatifliğiyle ilgili olarak, mesai bitiminden sonra kâr amaçlı olarak bile kapı –

¹⁹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, İstanbul, 1998, s. 42.

²⁰ Giddens, a. g. e., s. 121.

muhtemelen- açılmayacaktır. Yine de modernliğin dışsal unsurlarının bu negatifiklerinin bir huzursuzluğa yol açacağını söylemektense, huzursuzluğun asıl sebebinin olayları karşılayan içsel durumla bağlantılı olduğunu görmemiz gerekir, yani dünya görüşüyle. Bu da modern olma durumudur ve “modern akıl”la açıklanacaktır.

Modern dünyada, yani modern aklın dünyasında, bu huzursuzluk alanının genişlemesine paralel olarak, ciddi bir güvensizlik hatta paranoid durum söz konusudur. Siyasal alanda stratejinin ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkması ve komplo teorilerinin ortaya çıkışı da bunun bir göstergesi olmaktadır. Bununla birlikte modern insan “yalnız” olduğu için, ciddi bir varoluşsal kaygıyı da beraberinde taşımak zorundadır. Bir diğer açıdan, modern bireyciliğin bir sonucu olarak, ötekine karşı sorumluluk duygusunu yitirmiş olan insanlar birbirlerine karşı kayıtsızlıkları ve birbirlerinden kopukluklarıyla kalabalık içinde “kurtlar” arasında olmayı baştan kabullenmişlerdir. Kendilerini ontolojik olarak da daha baştan yapayalnızlık içerisinde hissettiklerinden, modernliğin verdiği benlik duygusunun büyümesi sonucu gelişen kendine güven duygusu, bazen tam bir savunmasızlığın getirdiği acziyet duygusunu da aşarak gündelik hayatın paranoyası ile yer değiştirmekte ve modern insanları bu paranoya içinde yaşamaya alıştırmaktadır. Modernliğin ileri bir durumunda bu tür bir kaygılı dünyada varolma mücadelesi veren insanlık durumunun göstergelerini Bauman’ın aktardığı ifadelerle özetlersek;

Kökeninde güvenlik aşkına (şehir duvarları içindeki vatandaşları her zaman dışarıdan gelen kötücül mütecavizlere karşı korumak için) kurulmuş olan şehir, vakti zamanımızda Nan Elin’in ifadesiyle, “güvenlikten çok tehlike çağrıştırır hale gelmiştir.” Postmodern günümüzde, “korku faktörü, medyanın yaydığı sonu gelmez tehlike haberleri bir yana, kilitlenen arabaların ve ev kapılarının, güvenlik sistemlerinin, bütün yaş ve gelir gruplarında ‘kapalı’ ve ‘emin’ cemaatlerin artmasının ve kamusal mekânlarda artan kontrolün gösterdiği gibi, kesinlikle büyümektedir”.²¹

Modern paranoid durumun tam bir teşhisi olarak çok daha ilginç bir tespiti Bauman bu ifadelerin dipnotunda aktarıyor:

²¹ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*, İstanbul, 1999, s. 57.

Architecture of Fear derlemesi Nan Elin'in dikkatli bir biçimde tasarlanmış Fransız "yeni semti" Jouy-le-Moutier üzerine yaptığı alan çalışmasıyla ortaya çıkmıştır. Elin, "bölgedeki son derece düşük düzeydeki suç oranına rağmen bunun korku konusu (l'insecurite) olmasına" şaşırıyordu.²²

Modern insanın içinde bulunduğu açmaz bir yana bugün modern dünyanın – küreselleşmeyle birlikte- hangi dünya görüşüne sahip olursa olsun tüm bir insanlığı tehdit eden ciddi boyutları vardır. Bu sorunların başta gelenlerinden biri ekolojik sorunlardır. Çevre kirliliği ve doğada yapılan tahribat bugün bildiğimiz kadarıyla hiç bu kadar yıkıcı, kuşatıcı ve hızlı olmamış, insanlar farklı "ilerleme" durumlarında bile –medeniyetlerin doğuşu ve yükselişini kastediyoruz- doğayla barışık bir yaşam sürdürebilmişlerdir. Burada hiçbir istatistiğe yer vermemizi bile gerektirmeyecek kadar bilinen bir gerçektir bu, gün geçmiyor ki küresel ısınmayla, çevre kirliliğiyle – genellikle yaz mevsimlerinde buna çok üzücüdür ki orman yangınları da eklenebilmektedir- ve doğal tahribatın hatta vahşetin herhangi bir görünümüyle ilgili bir haber duymayalım. Bu sorun artık modern insanın kafasını kumlara gömemeyeceği kadar bağırmakta, insanlığı –bazı insanlık durumlarının sonucu olarak- tehdit etmektedir.

Bir diğer kaygı unsuru olabilen sorun da nükleer silahlar ve nükleer savaş tehlikesidir. Genel olarak böyle bir savaşın beklenmemesi gerektiğini –çünkü devletler böylesi bir savaş durumunun sonucunda olabileceklerin farkındadırlar- öne süren görüşler olsa da, nükleer tehdidin kendisi bile, tam da şu günlerde yaşamakta olduğumuz sürecin bir paçası olarak, batılı devletlerin yani ilk modernlerin, diğer devletlere savaş açabilme bahanesi olarak iş görmekte, işgal sebebi olarak öne sürülmeye çalışılmaktadır.

Modern dünyanın aile kurumunu farklılaştırdığını da biliyoruz. Aile, modern yaşamla birlikte daralıp farklı fonksiyonları yerine getirmeye başlamakla birlikte zaman geçtikçe, bu unsurları yerine getirecek bir alan olarak aşınmaya da yüz tutmuş, bugün artık Avrupa'da aile kurumu oldukça dönüşmüştür. Batılı toplumlarda çocuk bakımı için imkânların ve maddi desteklerin devlet tarafından sağlanabilmesine rağmen, doğum oranları ciddi oranlarda düşmeye başlamış, örneğin Avrupa nüfusu gittikçe bir yaşlılar nüfusu halini alır olmuştur.

²² Bkz. Bauman, a. g. e., s. 57 dipnotu.

Sevil modernitenin koşulları için, Edwin Black'ten aktardığı şekliyle, modernizmin yapıcı ve yıkıcı iki yönüne dikkat çekmektedir:

Modernliğin *yapıcı* yönü, kaçınılmaz sorunların (ki bunları da modernizm doğurmuştur) çözümü için gerekli imkanların çoğalması; refah, konfor, doğayla savaş vs. gibi. *Yıkıcı* yönü ise, geleneksel yapıda yaptığı tahribat ve günümüzde gelişmiş teknolojiyle insan yaşamının her boyutuna girmesi olarak özetlenebilir.²³

Fakat asıl sorun modernliğin bu yapıcı yönünün de zan altında olmasıdır. Çünkü “refah, konfor ve doğayla savaş”, modern dünya görüşü yerinde durduğu müddetçe, modernliğin her yönden insanın tahripkârlığını ve doyumsuzluğunu artıran yönleri olarak kalmış ve bugün, modernitenin yıkıcı sonuçlarının temeli olarak da anılır olmuştur. Her şeyden önce bu sorunları yine modernizmin doğurmasıyla, buna mukabil söz konusu edilen imkânların da maddi alanda kalması hatta burada işaret edilen doğayla savaşın da bizzat insanlığın kendisine dönen zararlı bir silah haline gelmesiyle modernliğin gerçekte ne kadar yapıcı olduğu tartışmalıdır. Yapıcı olduğu söylenen yönlerine rağmen modernlik, insanın ruhsal durumu itibarıyla oldukça yıkıcıdır. Bugün şundan “daha çok” eminiz ki, daha fazla refah, daha çok konfor, daha fazla huzur anlamına kesinlikle gelmemektedir.

Modernliğin sonuçları ve modern dünya görüşünün uzantıları açısından burada zikredeceğimiz bir diğer husus da ahlak sorunudur. Modernlik için ahlakın çöküntüye uğradığı hatta “kötülüğün” de meşrulaştırıldığını söylemek mümkündür ki “nihilizm” in sonuçları da diyebileceğimiz bu kötülük meşrulaştırımı insanın seçme özgürlüğü üzerine yapılan aşırı bir vurgunun da neticesidir. Modern toplumda genel bir ahlaki bunalımın yaşanıyor olması modernite tartışmaları içinde yer alan temel meselelerden biridir. Bu konuya aşağıda tekrar değinme fırsatı bulacağız. Burada Sevil'in Ross Poole'dan aktardığı kadarıyla modernliğin ahlak sorununu özetlersek;

Pool'a göre, modernitenin çıkmazı ahlâkî bir çıkmazdır. Poole modernitede ahlâkın “premodern toplumlarda olmadığı biçimde zan altında” olduğunu düşünür ve bunun sebebi olarak da, modernliğin “ahlâkî bilgi imkanını dışlayan bir bilgi anlayışı inşa etmesini” ileri sürer. Pool'e göre modernlik, ahlâkî “rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi

²³ Sevil, a. g. e., s. 76.

haline” getirmiş ve böylece ahlâkı imkânsız bir pratiğe dönüştürmüştür.²⁴

Belki asıl sorun tam da bu “rasyonel inanç” meselesinde düğümlenmektedir ki modern düşünce, rasyonel olanın “inanç”tan ayrı olduğu zannı üzerine kurulduğundan, rasyonel olanla inanç konusunun yan yana gelmesini zaten daha baştan engellemektedir. Bu konu tam da bu çalışmanın asıl eksenini oluşturan “modern akıl” kavramsallaştırmasıyla ilgili olduğundan, ilerideki bölümlerde tekrar ele alınacaktır.

Sonuç olarak yeni bir toplum modeli ve toplumsal bir proje olmakla da anlamlandırılan modernlik sonuçları itibariyle, bir toplumu oluşturacak temel kurumların bile aşınmasına hatta ciddi olarak tehdit altında kalmasına yol açmış, modernlik için neyin yapıcı olabileceğinin de hangi kriterlere göre belirleneceğini, hepsinden önemlisi bu kriterlerin modernliğin içinden karşılanıp karşılanamayacağını da tekrar sormamıza neden olmuştur.

1.3. Batılı Literatürden Modernite Tartışmaları: Tartışma Alanı Olarak “Modernite”den Modern Akla

On dokuzuncu yüzyılda batılı toplumlarda meydana gelen dönüşümlerle birlikte modernlik ilk elde umut dolu bir dünyanın gelişini müjdeleyen bir durum olarak algılanmış, dönemin merkezdeki düşünürleri, modern dünyanın gelişine alkış tutarak yeni dünyanın nasıl olacağına dair öngörülerde bulunmaya çalışmışlardır. Sanayi Devrimiyle artan üretimin savaşları artık sona erdireceği, modern toplumun barbarlıktan kurtulduğu ve bu toplumun tüm bu yenilikleri gerçekleştirme evresinde “keşfettiği” tüm “ilkel” ya da yabancı topluluklarla karşılaştırıldığında uygarlık seviyesini nasıl da yakaladığı gibi düşünce ve umutlar, modernliğe olan inancın aşırı iyimserliğine yol açmıştır. Bu iyimserlik ilk elde bu umutların kuramlaştırılmasına dek ilk modernlerin içinde bulunduğu genel bir havayı yansıtır ve temelinde ilerleme inancı yatar²⁵. Modern toplum, uygarlık çizgisinin son seviyesinde en ileri toplum olarak görülmüş ve modernlik beşeri bir inanç olarak insanlığın olması gereken yerin

²⁴ Sevil, a. g. e., s. 21.

²⁵ İlerleme ve evrim kuramlarının genel bir değerlendirmesi için bkz. Kenneth Bock, “İlerleme Gelişme ve Evrim Kuramları”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz. Tom Bottomore ve Robert Nisbet Ankara, 1997, s. 51-92.

bu olduğuna inanılan ve “diğerlerinin” de buraya ulaştırılması gereken bir durum olarak algılanan bir durum haline gelerek “modernleşmeci” zihniyet yapısını ortaya çıkarmıştır. Modern düşünce alanı içinde “merkez-çevre” ekseninin oluşmasında da temel olan bu düşünce biçimi, modernliğin etkisi altına giren farklı geleneksel toplumlardaki düşünce biçimlerini de etkilemiştir. İlerideki bölümlerde ele alınacağı gibi bu toplumlarda, kendilerini bu eksen dikkate alarak konumlayan ve hatta bu konumdan kendi yerellikleri içinde fikirlerini de modern düşünceye göre uyarlayan ağırlıklı bir “aydın” zümresi doğmuş, hatta bu zümre modernliğin baskıcı, bölücü ve küreselleştirici etkisiyle dağılan ve fakat bu sefer modern ulus devletler olarak yeniden biçimlenen bu toplumların ideoloğunu yapmayı üstlenmiştir (üçüncü bölümde örnek olarak ele alınan düşünürlerden Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp’i bu anlamda zikredebiliriz). Türkiye Cumhuriyeti de böyle bir konjonktürel dönemde modern bir ulus devlet olarak kurulmuştur.

Fakat yirminci yüzyılda durum, modern iyimserlik ve “ilericilik” bağlamında yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Modernlikten ne derece umutlu olunabileceği hatta modernliğin kendisi sorgulanmaya başlanır. Mercek altında olan yeni toplum biçiminde pek de pürüzsüz ve temiz bir alan görünmemektedir artık, hatta pürüzler gedik halini almıştır. Biricik uygarlık olarak yaygın bir iyimserlikle “gelişen” modern toplumlar aynı yüzyıl içinde iki dünya savaşına girişmiş, “modernlik” yüzyılın ortasında ve Avrupa’nın bağrında İkinci Dünya Savaşının akla gelen ilk faili bir de canavar doğurmuştur ki dikkatler sonunda tekrar Aydınlanma ile gelişen modern aklın kendisine çevrilmiştir fakat ciddi eleştiriler biçiminde. Aşağıdaki alt bölümlerde modernliğin savunucularından eleştircilerine, bir dizi “merkezden” düşünürün değerlendirmelerine genel olarak yer verildikten sonra, çok ayrı bir çizgiden gelen modern paradigma dışındaki değerlendirmelerin ayırıcı unsurları modern akıl bağlamında ortaya konulacaktır.

1.3.1. Modernliğin Farklı Yüzleri

Modernlik Aydınlanmayla birlikte çağa damgasını vurmaya başladığında, ilk olarak yeni ile geleneksel olan bağlamında “eskiler”le modernler arasındaki

Kavgada²⁶ ilerleme fikrini söylemsel bir alan olarak güçlendirmiştir. Bock'un belirttiği gibi;

Başlangıcında salt bir edebi tartışma olan Kavga, yeni ile eskinin karşılıklı erdemlerine ilişkin görüşlerin sergilenmesinden ibaretti; ama çok geçmeden modernler yakın zamanlarda üretilenlerin eskilere üstün olmakla kalmayıp, üstün olmak zorunda da olduklarını ispata giriştiler.²⁷

İlerleme fikri söylemsel bir alan olarak bundan sonra ilerleme üzerinden yapılan bir tartışma devam etmese de güçlenecekti çünkü artık yeni toplumun kuramları ilerleme fikri üzerine bina edilecekti. Sonuç olarak “ ‘insanoğlunun kafası’ modernlerce zaman içinde değişmeye uğramış diye kabul edilmiş ve bu değişme gelişme olarak sunulmuştur”²⁸ fakat ilk “Kavga esnasında formüle edilmiş olan ilerleme fikri toplumun ilerleyişine ilişkin değil, *bilgi*’nin nasıl geliştiğine ilişkin bir tasarımdır”²⁹. Bununla birlikte aynı tasarımın getirdiği ön kabulde ilerlemiş bir toplum için kuramlar oluşturulacak ve bu bilginin gelişimi anlayışı toplumun gelişmesi anlayışından koparılamayacaktı.

Başlangıçta “eskilerle” “modernler”i karşı karşıya getiren modernlik, modern toplumu ayrıştırıcı bir yapı ve görünür gelişmeler ortaya çıktıkça, sosyolojinin ve diğer disiplinlerin doğmasıyla birlikte, farklı kavramsallaştırma ve tanımlarla açıklanır olmuştur. Bu yeni toplumsal durumun sanayi toplumu olarak görülmesinden, kapitalist toplum ya da rasyonel toplum olarak tanımlanmasına kadar bazı farklı görüş açıları geliştirilmiş ve bu görüş açıları sistematikleştirilerek toplum bilimlerini oluşturacak yeni bir kuram anlayışı ortaya çıkmıştır.

Yeni toplum Sanayi Devrimi’nin temel belirleyiciliği altında örgütlenmeye başlamış bir toplumdur. O yüzden modern toplumun bir sanayi toplumu olduğunu söylemek mümkündür. Sanayi toplumu dendiğinde akla gelen ilk isim Saint-Simon olmalıdır çünkü “Avrupa toplum teorisine sanayi toplumu terimini sokan kişi Saint-Simon’du (1760-1825)”³⁰. Saint-Simon, sanayileşme sürecini barışçı

²⁶ Bock, a. g. m., s. 59 vd.

²⁷ Bock, a. g. m., s. 60.

²⁸ Bock, a. g. m., s. 62.

²⁹ Bock, a. g. m., s. 63.

³⁰ Swingewood, a.g. e., s. 54.

bir temelde tanımlıyordu.³¹Yukarıda bahsettiğimiz ilerlemeci ve iyimser modernlik durumunun yeni topluma uyarlanmasının ilk isimlerindendi Saint-Simon. Ona göre gelişmenin pozitif aşamasına egemen olan şey, bilimin merkezi önemi ile özellikle toplumsal bütünü işleyişini düzenleyen yasalarla ilgili olarak, sistematik toplumsal bilginin çoğalmasıydı.³² Saint-Simon, Aydınlanma akılcılığının, yeni toplum modelindeki bir yansıması olarak, eskinin kurumlarını seküler bir bakış açısıyla konumlayanlardandır. Ona göre, “dünyevi bir din şeklinde tanımladığı sanayi toplumu, çıkarları kitlelerin çıkarlarıyla aynı olan sanatçılar, bilimciler ve sanayinin önderlerinden oluşan bir ruhban sınıfı aracılığıyla etkili olan, güçlü bir ahlaki merkezi gerekli kılıyordu”³³. Saint-Simon’un sanayi toplumunu bu şekilde ele almasının ardından daha sonra Auguste Comte gidecek, sanayi toplumu ile gelenen “pozitif aşamadan” bahsederek ve insanlık durumunun ilerlemesinin sistematikleştirilmesiyle bu yeni durumu yücelterek eski ile yeni arasındaki farkı kuramsal açıdan derinleştirecekti.

Modern toplum kuramcılarında Karl Marx ve Marx’tan etkilenen yazarlar açısından da modern dünyayı biçimlendiren ana dönüştürücü güç feodalizmin çöküşü ile birlikte yeni bir üretim biçimi olarak karşımıza çıkan kapitalizmdir fakat bu bakış açısı Durkheim ve Weber tarafından eleştirilmiştir³⁴:

Durkheim, Saint-Simon geleneği doğrultusunda, modern kurumların doğasını *endüstriyalizmin* etkisi bazında inceledi. Ona göre kapitalist rekabet, ortaya çıkan endüstriyel düzenin merkezi özelliği değildi ve Durkheim, Marx’ın büyük önem verdiği vasıflardan bazılarını marjinal ve geçici olarak görüyordu” ve ona göre “kapitalist değil, endüstriyel bir düzende yaşıyorduk³⁵. [Weber’de ise rasyonel ve bürokratik bir düzen anlayışı hâkimdi].

Burada modern klasiklerden Auguste Comte, Karl Marx ve Max Weber’e yakından bakmak, modern dünyanın ilk eleştiricileri ile sonrakiler arasında, hatta bunlarla modern paradigma dışındakiler arasında oluşan ayrımı görmemize yardımcı olacaktır.

³¹ Swingewood, a. g. e., s. 54.

³² Swingewood, a. g. e., s. 56.

³³ Swingewood, a. g. e., s. 58.

³⁴ Giddens, a. g. e., s. 20.

³⁵ Giddens, a. g. e., s. 20.

1.3.1.1. Auguste Comte ve Pozitivizm

Comte, pozitivizmin kurucusu ve Guénon'un deyişiyile "ilkelerden" tam bir kopuşla (bkz. Bölüm 1. 4.), Avrupa'da modern akli doktrinleştiren kişi olarak düşünülebilir. Onun çalışmalarında bu durum içkin bir hal olarak yer almaktan çok, açıkça ifade edilerek kuramsallaştırılmaktadır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, Comte, "sanayi toplumu"nu anlamaya çalışan ilk düşünürlerden olan Saint-Simon'dan etkilenmiştir. Bir zamanlar Saint-Simon adıyla ilk yapıtlarını yayınlayan, Saint-Simon'un sekreterliğini de yapmış olan Auguste Comte (1798-1857), literatürde ilk kapsamlı sosyoloji sistemini kurmuş kişi olarak geçer.³⁶ Swingewood'dun ifadeleriyle özetlersek;

onun kurduğu sistem, Saint-Simon'un yapıtları ile onun bilime ve teknolojiye (Turgot, 1727-1781, ile Condorcet, 1743-1794, gibi on sekizinci yüzyılın tarih felsefecileri ile ilerleme savunucularında rastlanan unsurları bunlar) duyduğu inançtan, ayrıca, Bonald ve Maistre'in "ölümsüz okulu"ndan (toplumu, ortaçağ toplumu gibi, farklı ve statik toplumsal zümrelerden oluşan, organik, uyumlu bir bütün olarak kavıyorlardı) güçlü biçimde etkilenmişti. Comte; Bonald ile Maistre'in anti-atomistik teorilerini, rasyonalist ilerleme anlayışı ve insanın kusursuzluğu düşüncesiyle uzlaştırmaya çalışmıştı. Saint-Simon'un yapıtları gibi, Comte'un çalışmaları da, Fransız tarihinin kritik bir döneminde, devrimden hemen sonra gelen, eski rejimin çözülüp yeni bir sanayi rejiminin oluşma sürecinde olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştı.³⁷

Böyle bir zamanda yeni toplumun nasıl olacağıyla ilgili boşluğu pozitif dönemle dolduran Comte "on sekizinci yüzyılın 'yeni bir yapı'nın temellerini atmaktan ziyade onu yıktığını söyleyen Saint-Simon'la aynı fikirdeydi" ve "Bu yeni yapı, yalnızca ve yalnızca toplumsal konsensüsün çıkarlarına yönelik olacaktır. Comte, 'Pratik politikanın asli amacı, uygarlığın ilerlemesinin önünde duran engellerden kaynaklanan, şiddete dayalı devrimlerden sakınmaktı' diye yazıyordu".³⁸

Comte *Pozitif Felsefe Kursları*'nda felsefenin pozitif aşamaya nasıl geldiğini göstermeye çalışır. Fakat bundan önce pozitivizmin kökenine değinecek olursak,

³⁶ Swingewood, a. g. e., s. 59.

³⁷ Swingewood, a. g. e., s. 59.

³⁸ Swingewood, a. g. e., s. 61.

pozitivizmin kökeni, Aydınlanma'nın materyalist felsefesine uzanıyordu. Pozitivizm, felsefi ve sosyolojik bir hareket olarak, bilimin her türlü bilginin temeli olduğuna inanmayı (adlandırıldığı biçimiyle, bilimciliği), toplum teorisinde istatistikî analizlerin kullanılmasını, toplumsal fenomenler için nedensel açıklamalar aranmasını ve tarihsel değişimin ya da insan doğasının temel yasalarını da kapsayan çeşitli farklı anlamları taşıyordu. Ancak on sekizinci yüzyıl Aydınlanma pozitivizmi öz olarak eleştirel ve devrimciydi; onun felsefi bireyciliğinin ve insan aklının temel ilkeleri, büyük ölçüde, dini ve geçmişin kalıntısı olan toplumsal kurumları düzenleyen Mutlakiyetçi devletin irrasyonel güçlerini hedef almıştı. Kurumların, aklın ilkeleriyle uyum içinde olması gerektiği ileri sürülüyordu. Bilgi, yalnızca deneyim ve ampirik irdeleme sayesinde edinilir: Gerçeklik, Tanrı'yla kavranamaz.³⁹

Bilimciliğin temelinin atıldığı bu dönemde gerçekliğin de dünyeviliğe indiğini ve aklın da beşeri olanla sınırlandığını görüyoruz. Ne var ki bilimciliğin tek öncülü pozitivizm değildi. Bilimcilik başka isimler ve akımlarla da savunulan ve bunların altında yatan temel bir anlayış olarak varlığını sürdürmüştür.

Yeniden Comte'a dönecek olursak onun bilimciliği ve ilerlemeciliği de düşüncenin pozitif aşamaya geldiği inancıyla kuramlaştırılmıştı. Comte felsefenin önce teolojik sonra metafizik olan genel halinden sonra nesnesi gözlemlenmiş olgular olan üçüncü ve son haline; "pozitif felsefe"ye gelindiğini düşünüyordu.⁴⁰ Üç hal yasası olarak formüle ettiği pozitif felsefenin içinde bulunduğu şemada Comte, üç farklı teorik halin olduğunu anlatır: Zorunlu hareket noktası olarak "teolojik-kurgul-hal", geçiş aşaması olarak "metafizik-soyut-hal" ve nihayet insan zihninin sabit ve belirgin hali olarak görülen "pozitif-bilimsel-hal".⁴¹ Comte'un bu ayırımına yakından bakmak bizim için postmodern düşüncenin de modern düşüncede içkin olduğunu söylememizi (bkz. Bölüm, 1. 3. 3.) örnekleme bakımından da ilginç olacaktır. Gerçekten de modern düşüncenin klasikleri arasında anılan Comte'un bu sistemi çok net olarak görüldüğü gibi çizgisel tarih anlayışıyla örülmüş olmakla birlikte "mutlak", "neden" ve "akıl yürütme" kavramlarına yüklediği anlamlar

³⁹ Swingewood, a. g. e., s. 51.

⁴⁰ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, İstanbul, 2001, s. 29.

⁴¹ Comte, a. g. e., s. 33.

açısından modern aklı modern ve postmodern nüveleriyle de birlikte önümüze serer. Şöyle ki;

- Teolojik hal, araştırmalarını, “varlıkların kendine has doğası, ilk ve son neden ve mutlak bilgilere yönelten insan zihni”ni içerir;
- Metafizik hal’de doğaüstü etkenlerin yeri soyut güçlerle doldurulmuştur ve bunlar fenomenlere bizzat kendi başlarına neden olurlar;
- Pozitif hal’de ise, “mutlak kavramları elde etmenin imkansızlığını kabul eden insan zihni, kendini yalnızca iyi düzenlenmiş akıl yürütmenin ve gözlemin kullanımıyla fenomenlerin gerçek yasalarını keşfetmeye adanmak için fenomenlerin asıl nedenlerini aramaktan vaz geçer”.⁴²

Ayrıca pozitif sistemin olgunluğu bir genel olgunun özel durumları olarak gözlemlenebilen değişik fenomenlerin hepsini ele alabilmesindedir.⁴³ Fenomenlerin asıl nedenlerini aramaktan vaz geçmemizi öğütleyen Comte, Fourier’in ısı teorisini felsefi karakteri çok yüksek düzeyde pozitif diye tanımlarken burada araştırmacının, ısının öz doğasını araştırmaya girişmeksizin en önemli yasaları ve termojik fenomenlerin en belirginlerini açıkladığını belirtir ve insan zihninin kendini tamamıyla pozitif bir düzenin araştırılmasıyla sınırlandırmasından bahseder.⁴⁴ Comte burada araştırmacıya soru sormayı bir yerden sonra yasaklarken, beşeri alanla sınırlanan modern aklı da örneklemektedir.

İlk olarak, Comte’un bu şemasında, pozitif aşamaya gelindiğine göre, teolojik haldeki “Mutlak” a yönelmemizin yolu kapanmıştır. İkincisi Comte, bu nedenlerin yerine geçirdiği yasalarla pozitif sistemin değişik fenomenlerin hepsini birden ele alabileceği bir kapsamlılığı –elbette bir yanılsama olarak-, mutlakla bağlantısı kurulduğunda gelecek gerçek bir bütünlüğün yerine geçirir ki –beşeri alanla sınırlanma- bu da birinci ve ikinci neden anlayışından yoksunluğunun onu, nedenleri tümünden yadsımaya ya da yok saymaya getirmesiyle açıklanabilir. Üçüncüsü Comte,

⁴² Comte, a. g. e., s. 33.

⁴³ Comte, a. g. e., s. 33.

⁴⁴ Comte, a. g. e., s. 39.

Küll'den kopuşla kurmaya çalıştığı bu yöntemin doğal bir sonucu olarak akıl yürütmenin özel bir biçimini tümünden akıl yürütmenin yerine koymuştur. Yani akıl yürütme ve “gözlem”i ille de metafizik ve teolojik olarak ayırdığı kutsalın referanslarından –asıl nedeni aramaktan vaz geçtiği için akıl yürütmenin onunla bağlantısını da keserek- ayrı bir şey olarak düşünmüştür. Bu durumda Comte da bize ancak, bizi modern aklın getirisi olan “entellektüel miyopluk”a (bkz. Bölüm 1. 4.) yatkınlaştırabilecek bir sistemin yöntemini sunar.

Sonuç olarak Comte'da rasyonellik ancak bu beşeri alanla sınırlanmış olarak “teori ve pratik arasındaki ilişkileri rasyonel bir biçimde düzenlemek”le⁴⁵ tanımlı hale gelir.

1.3.1.2. Karl Marx

İnsanı ve toplumu çizgisel bir ilerleme anlayışı içinde ve beşeri alanın sınırları çerçevesinde ele alan düşünürlerden biri de Karl Marx'tır. O da modern anlamıyla rasyonelitenin sınırları içinde modern insana eleştirisini yaptığı modern – kendi deyişle kapitalizmin- toplumun içinden imkânlar sunmaya çalışarak –çünkü referans noktası modern akıldır- sistemli çalışmaları dâhilinde bu inancını kuramlaştırmıştır.

Marx'ın eleştirisini yaptığı modern toplumda ne varsa üretim ilişkileri yüzünden vardır. Marx kapitalizmin, sosyalist bir toplumsal formasyona doğru evrilen bir toplumun şimdiki bir uğrağı olduğunu düşünür. Bu üretim tarzı sınıflaması ve kapitalist üretim biçimine geçiş anlayışı da –ve daha sonra gelmesi sabırsızlıkla beklenen sosyalist ve komünist toplum- Marx'ın ilerlemeciliğinin –ya da “bilimsel olan” “diyalektik materyalizm”inin- bir ifadesidir.

Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri'nde Marx, diğer çalışmalarında da olduğu gibi mülkiyetin evrimi üzerinden değişen üretim biçimini incelemeye çalışır. “Kadim” toplumları ve ortaçağ feodal toplumu da bu incelemeye tabi tutan Marx'ın bir ilerleme anlayışı içinde incelemelerini yürüttüğü göze çarpmakla birlikte bunun tümünden bir gelişmeci anlayışla yürütüldüğünü söylemek de kolay değildir. Fakat Marx modern anlamıyla ilerlemecidir. Modern toplumu üretim ilişkileri içerisinde

⁴⁵ Comte, a. g. e., s. 113.

inceleyerek eleştiren Marx'a göre insanlar "ideoloji"nin bir sonucu olarak kendi yarattıkları şeylere inanırlar⁴⁶ -bu da "inancı" yadsıyan Marx'ın asıl "inancıdır" ve Marx da modern bir "yanılsama" içindedir-; insanların inançları böylece bir tür ilkeliliğin ve bilinçsizliğin üzerine oturtulur. İnsanların özünün bile aslen toplumsal ilişkiler bütününden ibaret olduğuna inanan Marx aslında bu noktada Comte'la aynı düzlemindedir. Marx kapitalist toplumun bir eleştiricisi ve muhalifidir fakat modern bir eleştiricidir. Eleştirilerinde geleneksel düşünceyi referans almak bir yana ideolojinin bir sonucu olarak görülen geleneğin özü -kutsala referanslar- Marx'ın asıl dertlerinden biridir zaten. Beşer üstünü kendince iptal eden hümanist anlayış aslen Marx'ın da hareket noktasını teşkil eder.

Asya tipi üretim tarzını incelerken onun tümünden bir gelişmeci anlayışta olmadığını söyledik. Çünkü Marx mevcut toplumu da zaten övülmeye değer bulmaz. Fakat onun eski toplumlarda gördüğü ve olumladığı yön de beşeri sınırlar içinde kalmaktadır. Nitekim "(Ne kadar dar ulusal, dinsel ya da siyasî bir tanımlamaya tâbi tutarsak tutalım) insanın her zaman üretimin amacı olarak görüldüğü eski toplum, üretimin insanın amacı ve servetin de üretimin amacı bulunduğu modern dünyadan çok daha övülmeye değer görünmektedir"⁴⁷, diyor Marx, burada da üretimin insanın amacı olduğunu eleştirirken bunun olumlanacak bir üst seviyesi olarak ancak insanı yine bu olumsuz yere gönderecek olan hümanist anlayışa kadar gidebilmektedir.

Beşer üstünü tanımayan modern kuramcılarının sistemlerinde beşeri alanla başlayan çözümleme tarzında geleneksel düşüncedeki bütünlüğün yerine genellikle toplum geçmektedir. Nitekim Marx'a göre de "Birey, toplumsal varlıktır"⁴⁸. Ona göre bireyin her türlü varoluş koşulu onun toplumsallığına bağlıdır. İnsanın kendine yabancılaşması da tümünden maddi koşullar ve üretim ilişkileriyle açıklanır:

Ekonomi politik, işçi (emek) ile üretim arasındaki dolaysız ilişkiyi gözönünde tutmaması sonucu, emeğin özündeki yabancılaşmayı gizler. Gerçi emek zenginler için tansıklar (harikalar), ama işçi için yoksunluk (dénuement) üretir. Saraylar,

⁴⁶ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, İstanbul, 1968, s. 27.

⁴⁷ Karl Marx, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, Ankara, 1967, s. 91.

⁴⁸ Karl Marx, *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, Ankara, 1976, s. 193.

ama işçi için inler üretir. Güzellik, ama işçi için solup sararma üretir⁴⁹ diyen Marx, “yabancılaşmış emek” ten bahseder.

Fakat dikkat edilirse mesele pratik olarak kapitalist üretimle gelen göz alıcı bir dünyanın ve lüksün Marx tarafından da hoş karşılanmamasından çok bundan işçinin faydalanmamasıdır (eşitsiz koşullar). Bu durumda Marxist dünya görüşünde doğal tahribatı had safhaya getiren modern hayat tarzının ve dolayısıyla dünya görüşünün ekolojik zaafı da mevcuttur. Bugün dünyanın yarısı bile yeryüzündeki en zenginlerin (“kapitalistlerin”) yaşam koşullarına uysa, yeryüzüne ancak birkaç on yıl biçilebileceği söylendiğine göre, zaten yaşam tarzlarımızın önde gelen “kapitalistler” gibi olmaması insani sorumluluklarımız bakımından hiç de esef verici bir şey değildir.

Elbette Marx’ın çözümlenmeleri ve eleştirileri bu yönle sınırlı değildi. O çok daha farklı bir anlamda işçilerin çalışma koşulları ve onlardan kapitalist sistemin esirgediği zamanın artıdeğerle üretim araçlarını elinde bulunduranlara akmasından şikâyetçiydi. Bunun da ötesinde, işçiye yüklenen olumsuz koşulların ve kendisine zaman ayıramamasının kritiğini yapıyordu, tabii insani olarak “kendini gerçekleştirmenin” kendi “hümanist tanımlamaları” dâhilinde.

Bu durumda toplumsal olarak kapitalizmin getirdiği “insani olmayan” durumdan kurtulduğunda sorun da tümünden hallolmuş olacaktır. Ne var ki Marx’ın “insanî”liğinin bileşenleri de tamamen modern ve hümanist dünya görüşünün ürünüdür; maddi koşulların. Fakat Marx’ın maddi dünyasında gerçek bir insanlığı kuracak olan koşullar Comte’un umduğu koşullardan farklı olarak devrimcidir.

Entellektüel miyopluğu kendisini “sınıf mücadelesi”, “mülkiyet”, “toplumsal koşullar”, “emek” vb. kategorilere hapseden Marx’a göre, “Günümüze kadar bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir”⁵⁰. Bu mücadelede şimdi olumsuzlanan –Marx’ın kurgusunda- burjuvazi ve yükselişi beklenen ve olumlanansa işçi sınıfıdır. Marx bu olumsuzlamanın içine o derece gömülmüştür ki burjuva ailesinin dayandığı temeli bile sermaye ve özel kâr olarak görmektedir.⁵¹ Yine *Manifesto*’da, Avrupa’da işçilerin yüce emekleriyle kıtayı baştanbaşa örmesi beklenen demiryolları ve kol

⁴⁹ Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 156.

⁵⁰ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, Ankara, 1968, s. 25.

⁵¹ Marx ve Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, s. 67.

gezen heyulanın sonunda gerçekleşecek kutsal başkaldırısı ve olgunlaşmakta olan tüm maddi koşullar sayesinde⁵² toplumsal bir varlık olarak görülen bireyin kurtuluşu da heyecanla beklenen ve pek yakın bir müjde olarak görülmektedir. Eğer –kabul edenler olursa- Sovyetler Birliği yurttaşlarını tarihin “kurtuluşa eren” kısmetli insanları olarak görürsek, yazık ki tarih boyunca bu küçük azınlıktan başka kurtuluşa erip de şu dünyadan geçen kimse olmamıştır.

1.3.1.3. Max Weber ve Rasyonalite

Modern klasikler arasında adından en çok söz ettiren düşünürlerden biri kuşkusuz Max Weber’dir. Weber aslında, hem dönem olarak Marx ve Comte’dan sonra gelmekte, hem de bu iki düşünüre göre daha geniş bir görüş açısı ve inceleme yöntemi sunmaktadır.

Modern toplumu daha çok kapitalist bir sistem olarak değerlendiren Marx’tan sonra Weber modernliği, yalnızca ekonomik bir alt-yapının ürünü olan bir perspektiften ele almanın çok uzağında onu çok bileşenli bir durum olarak düşünmüştür ki tek-nedenli açıklama biçimi zaten Weber’e göre doğru bir yöntem değildir. Modern toplumu birçok yönüyle –ele aldığı konular bilimden siyaset ve kültüre çok geniş bir değerlendirmeler bütünü içinde yer alır- ele alıp inceleyen Weber bu incelemeyi temel çıkış noktası olarak rasyonalite etrafında sürdürmektedir. Çiğdem’in de belirttiği gibi Weberci proje modernite ve rasyonalite bağlamında bir yeniden inşa olarak yorumlanabilir:

Bu yeniden inşâda rasyonalite gerçek niteliğinde toplumsal bir oluşum olarak anlaşılmalı, modernite ise toplumsal rasyonalitenin tarihsel bir vargısı olarak değerlendirilmelidir. Rasyonalite kavramına “toplumsal” sıfatını eklediğimizde, kaçınılmaz olarak moderniteyi tartışacağız, çünkü rasyonalite kendi gizilgücünü modernitede gerçekleştirmiş, modernitenin gerçekleşmesine de belirleyici bir ilgi geliştirmiştir. Weber, modernliğin tarihsel oluşumunda bu istikâmetteki güdülerini taşıdığı; şimdiye kadar varolmuş bütün fikrî ve davranışsal örüntülerin, yoğun bir şekilde bilinçliliğin modern yapıları formunda ve toplumsal modernizasyonun altsistemlerinde

⁵² Marx ve Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, s. 56.

rasyonalitenin gerçekleşmesine katkıda bulduklarını varsaymıştır.⁵³

Rasyonaliteyi ele alış tarzının ortaya koyduğu kadarıyla da Weber’de modern akıl özsel görünmektedir. Modern anlamda rasyonalite anlayışı örneğin *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*’nda⁵⁴ öne çıksa da Weber, *Ekonomi ve Toplum*’da (*Economy and Society*) sosyal eylemi her yönden ele almış görünmektedir: Amaçlanmış bir sonuca ulaşmak bakımından “araç rasyonel” –*instrumentally rational* (zweckrational)-, bazı etik, estetik, dinsel ya da başarı ihtimalinden bağımsız diğer davranış formlarıyla belirlenen “değer-rasyonel” –*value-rational* (*wertrational*)-, aktörün özel etkilenim ve duygularıyla belirlenen “duygulanımsal” –*affectual*- ve “geleneksel” –*traditional*- eylem tipleri⁵⁵ (Weber’in de hatırlattığı şekliyle elbette saf tipler –*pure form*- olarak). Fakat rasyonelliği “akıllıca” olan anlamında ele alırsak –ki ne Weber’de ne de herhangi başka bir modern düşünürde Guénon, Nasr ve Lings’de ortak bir vurgu olarak yer alan *intellect*/akıl ve *ratio*/zihin (ya da “us” diye çevriliyor) orijinal ayrımları genel olarak yer almadığından elimizde kalan tek “akıllılık” kavramı olarak şimdilik biz de “rasyonalite”yi düşünürsek-geleneksel düşüncede akıllıca olan tam tersine, Weber’in mutlak bir değere (*an absolute value*) endekslendiği oranda “irrasyonel” olacağını söylediği⁵⁶ değer rasyonel eyleme de denk düşebilir. Burada Weber’in mutlak değer tanımlamasının modern anlamda ele alınmış olabileceğini de hesaba katmak gerekecektir. Çünkü Weber’de de geleneksel düşüncede aslen görelilik alanına giren davranış biçimleri modern anlamıyla mutlaklaştırılarak algılanmaktadır. Bunun bir örneği olarak da Weber’in *Meslek Olarak Siyaset* adlı makalesinde sıkça değindiği “mutlak erekler ahlaki” ve “sorumluluk ahlaki” ayrımını⁵⁷ mutlaklaştırmasını verebiliriz. Daha açık bir şekilde ifade edebilmek için Weber’in net olarak ortaya koyduğu bu ayrıştırmayı buraya almak modern aklın bu temel açmazını –göreliliğin mutlaklaştırılması- daha yakından görebilmemiz açısından yerinde olacaktır:

Ahlaki nedenlere dayanan bütün davranışların, tümüyle farklı, zıt ve bağdaşmaz iki ilkedен birinden kaynaklandığını bilmeliyiz:

⁵³ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas*, İstanbul, 1997, s. 115.

⁵⁴ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Ankara, 2005.

⁵⁵ Max Weber, *Economy and Society, Volume One*, Berkeley, 1978, s. 24–26.

⁵⁶ Weber, *Economy and Society, Volume One*, s. 26.

⁵⁷ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, İstanbul, 1993, s.118.

“Mutlak erekler ahlakı” ve “sorumluluk ahlakı”. Bu demek değildir ki mutlak erekler ahlakı sorumsuzlukla özdeştir, ya da sorumluluk ahlakı ilkesiz oportünizmle aynı şeydir. Elbette kimse böyle bir şey söyleyemez. Ancak, bu iki ahlaktan kaynaklanan davranışlar arasında dağlar kadar fark vardır. Mutlak erekler ahlakına göre, dinsel terimlerle, “Hıristiyan doğru hareket eder ve sonuçları Tanrı’ya bırakır.” Sorumluluk ahlakına göre ise, kişi, eylemlerinin önceden kestirilebilir sonuçlarının hesabını vermek zorundadır.⁵⁸

Oysa geleneksel düşüncede bu iki ilke hiç de bağdaşmaz değildir. Bir mümin hem mümin olmasının gereği olarak Tanrı’nın rızasına uygun olarak hareket etmekten başka bir yöne sapmamalı ve hem de yine aynı rızayı gözeterek “yerine ve zamanına göre “muhsin” de olmalı; yani “sorumluluk ahlakıyla” hareket etmelidir. Bu iki ahlak, birbiriyle bırakalım zıt ve asla bağdaşmaz olmayı, hem de rahatlıkla yan yana durabilir ki gerçekte de böyle bir ayrışma zaten yoktur. Burada Weber hem özselciliğe düşmektedir, hem de sorun onun tipik bir modern tavır olarak ahlakı ayırıştırmasından ve ayrı bir alan olarak ele almasından kaynaklanıyor olabilir. Bunun bir örneği olarak da onun politikacı ve bilim adamına biçtiği farklı ahlaki rollerdir ki burada kendini beğenmişlik, akademik ve bilimsel çevrelerde bir tür meslek hastalığı olarak belirlendikten sonra Weber bu duruma bilim adamı için vize verir çünkü kural olarak bunun bilimsel çalışmayı olumsuz etkilemediğini söyler.⁵⁹ Burada modern aklın çok önemli ve üzerinde durulması gereken bir sonucu olarak “bilim için bilim” ya da herhangi bir şeyin kendi için olması anlayışının da geliştiğini görmekteyiz. Geleneksel düşüncenin temsilcilerinden Guénon da bu noktaya dikkat çekerek, geleneksel düşüncede bunun hiçbir zaman yer almadığını belirtir ki geleneksel düşüncenin temel referans noktaları daha sonra ele alınacaktır. Yeniden mutlak erekler ve sorumluluk ahlakına dönecek olursak, modern bir bakışla ele almaya devam edildiğinde Weber’in de belirttiği gibi elbette mutlak erekler ahlakı amaçların araçları haklı kılması konusunda iflas etmekten kurtulamayacaktır⁶⁰ fakat şunu da unutmamak gerekir ki Weber’in bununla kastettiği de modern davranış biçimlerine tekabül etmektedir. Weber modern bir toplumun fikir adamıdır ve kendisi de bu dünya görüşüyle donanmıştır.

⁵⁸ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.118.

⁵⁹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.114.

⁶⁰ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.119.

Bunun bir başka sonucu da Weber'in geleneksel düşünceyi gerçek anlamda kavrayamamasıyla alakalı olarak farklı geleneksel formları yanlış yorumlaması ve oryantalist yönüdür. “Onun oryantalizmi, Avrupa kapitalizminin doğuşunu bir dizi kültürlerarası karşılaştırmalar bağlamında açıklama çabasından kaynaklanmaktadır”.⁶¹ Örneğin “Weber, ondokuzuncu yüzyılda Batıda İslâm hakkında geçerli olan yanlış bilgiler nedeniyle, İslâm'ın hazcı ve şehvet düşkünü bir din olduğunu sanıyordu”⁶². Onun tanımı İslâm'ı kendi kültüründe oluşan din anlayışından görebilmekten öteye de gidememektedir. Nitekim Weber bu konuda “İlk dönemde İslamiyet, dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüydü. Tek eksiği, Haçlı Seferleri devrindeki Hıristiyan benzerlerinde görülen cinsel yasaklamalardı”⁶³ gibi sığ bir algılamaya sahiptir. Zaten Weber'in bakış açısı farklı geleneklere bakarken kapitalizmin üretilip üretilmemesi referans noktasından hareketle şekillenmektedir. *Protestan Ahlakı*'nda Weber'in önsözü bunu tartışmasız doğrular: “Bugün bilim ‘geçerli’ saydığımız bir gelişme düzeyi içinde yalnızca Batı'da vardır” diyen Weber Hint geometrisinin ussal kanıtlama yönteminden yoksun oluşundan, ussal bir kimyanın Batı dışında hiçbir kültürde gelişmemiş oluşundan ve sağlam düşünüş biçimlerinin yalnız Batı'ya özgü oluşundan bahseder.⁶⁴ Anlaşılan Weber geleneksel bilimlere hiçbir şekilde dikkate almamakta, bunun sonucu olarak da Batı'da gördüğü bilimsel etkinliği tarihte biricik bir konuma yükseltmektedir ve “kültür tarihinin emekleme dönemi”nden bahseden Weber'in⁶⁵ bu değerlendirmesinde içkin olan ilerleme anlayışında geçerli sayılan gelişme düzeyi elbette batı merkezci ve modern anlamda dünyevî, seküler, maddî bir gelişme düzeyidir. Burada batı kültürüne özgü bir “ussallık”ın olduğunu belirten Weber'in⁶⁶ çalışmasında referans noktası olan ussallık da bu ussallıktır. Ayrıca Weber İslâm'ı değerlendirirken İslâm'da ahlâkın değersel boyutu üzerinde durmamış ve ortaya çıkan pratiklerin ya da etik denebilecek anlayışların Kur'ân ve Sünnet'le

⁶¹ Necdet Subaşı, “ ‘Oryantalist Söylem’ in Sosyolojisi”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 6 (Bahar 1994), s. 109.

⁶² Ruud Peters, “Kalvinizm, Weber ve İslâm Fundementalizmi” , *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:3 (Yaz 1993), s. 103.

⁶³Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.229.

⁶⁴Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 13-14.

⁶⁵Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 16.

⁶⁶Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 23.

olan bağlantısına dikkat etmemiştir⁶⁷ ki zaten İslâm'ı Weber'in anlamlandırma sistemi içinde ne model dinler tanımının ne de ahlaki ve asketik yönüyle tanımlı misyoner dinler tanımının⁶⁸ içine sıkıştırmak mümkündür. Aydın'ın yerinde tespitleriyle devam edecek olursak;

Weber'e göre İslâm'ın dünyevî nitelikli bir verim (ona göre kapitalizm) üretemeyişinin sebebi bir burjuvazinin oluşmasına fırsat vermeyecek türden bir siyâsî köktencilik, özerk şehirlerin kurulamayışı, hukukun özgür olamayışı ve özel mülkiyetteki belirsizliktir. Bu ve benzeri olguların temel dayanağı ise patrimonyalizmdir. İlgi çekicidir ki Weber, Protestanlık'ta aradığı prütenezmi burada gösterme ihtiyacı duymamakta, doğrudan kapitalistleşmenin engellerinden söz etmektedir.⁶⁹

Burada Weber'in batımerkezciliği oldukça nettir. Bu bakış açısı Weber'in açıklaması devam ettikçe bizi incelemenin gerçek muhtevasından uzaklaştırmaya devam eder:

Weber'e göre hukuk için benzeri şeyler söylenebilir. Patrimonyalizmin imkân tanıdığı oranda bir hukuk var olabildi. Onun kriterlerine göre en ideal hukuk şekli olan rasyonel/biçimsel (yani hem akılcı hem de yargının subjektivitesinden kurtulmuş bir objektif hukuk sistemi) yerine İslâm hukuku irrasyonel/biçimsel bir hukuk düzeyinde kaldı.⁷⁰

Sonuç olarak yine “Weber'in burada yargının biçimi ile, hukukun içeriğini birbirine karıştıracak kadar keyfî genellemelere başvurduğu görül”mektedir.⁷¹ Bunun da ötesinde Weber, konunun özüyle ilgili tamamen yanlış fikirler öne sürer. Meselâ takvâ aslında, Weber'in İslâm'ın kurtuluşçu olmadığı iddiasının aksine, ilk bakışta kulun bir mânevî arınma yoludur ve İslam'ın temel özelliklerinden biridir.⁷²

Aslında bizim modern akıl bağlamında Weber'in oryantalizmine de atfettiğimiz yukarıdaki bütün bu değerlendirmelerde dikkat etmemiz gereken öncelikli bir nüans vardır: Weber'in bu oryantalist olarak nitelendirilen görüş açısının ve değerlendirme kapasitesinin yetersizliğinin temelinde yatan husus salt

⁶⁷Mustafa Aydın, “Dinin Dünyevîleşme Sorunu Protestanlık ve İslâm”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2 (Bahar 1993), s. 47.

⁶⁸Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s.243–244.

⁶⁹Aydın, a. g. m., s. 48.

⁷⁰Aydın, a. g. m., s. 48-49.

⁷¹Aydın, a. g. m., s. 49.

⁷²Aydın, a. g. m., s. 49.

zahiri bir değerlendirmede kalması –klasik sosyolojik pratiğin de kaçınılmaz bir sonucu olarak- ve geleneksel düşünceyi yalnızca modern aklın “ussallığı” zaviyesinden fark edebilmesi dolayısıyla onu kavrayamamasıdır. Çünkü aşağıdaki bölümlerde de ele alınacağı gibi böyle bir durumda Elisabeth Özdalga’nın dikkat çektiği önemli bir sorunsal olarak, dinsel muhtevaların özünden bakıldığında böylesi yorumların dışsal ve aşırı derecede basitleştirilmiş ve eksik, dolayısıyla yanlış yorumlar olduğu görülecektir⁷³ (bölüm 1. 4.). Bu da modern aklın kaçınılmaz bir sonucu olarak karşımıza çıkar.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Burada Weber’deki modernist ve determinist eğilime son bir örnekle değinmek yerinde olacaktır:

Modern toplum, bireysel veya toplu olarak bir güce sahip olmayan birçok muhalif tanrı üretmektedir. Çünkü modernite, bilginin gelişmesi, uzmanlık alanlarının gittikçe artması sebebiyle, diğer bütünlükleri bozulur, sınırsız yorum imkânı içinde ortak çizgiler kaybolur. (Bir bakıma toplumlar site dönemlerinin politeizmini yaşarlar) [...] dün Protestan etik (din) toplumu determine ederken bugün artık toplumlar dinleri determine etmektedirler.

Weber bu süreci genelleyip evrenselleştirme eğilimindedir. Yani ona göre din ve toplum farkı söz konusu değildir. Esasen tüm toplumlar bu tek türden olan süreci yaşamakla karşı karşıyadırlar. Çünkü rasyonel verimleri sahiplendikçe dinin gerisindeki büyüsel dünya yıkılmakta, “dinî” olan ile “dünyevî” olan gittikçe birbirlerinden ayrılmaktadır.⁷⁴

Temel bir sorun şudur ki Weber burada dinlerin içeriği konusunda – muhtevaya inemediğini gördüğümüz üzere- bir ayrım yapmamaktadır (belki merkez-çevre oluşumunun da bir etkisi sonucu, sonraki bölümlerde ele alınacak olan Türkiye’deki aydın tavrı olarak da yerleşen bir “din” anlayışı):

Halbuki günümüzde Din Sosyoloji’sinin bize gösterdiği bir ilke var: Din ve toplumun (veya toplumsal ürünün) karşılıklı olarak birbirini etkilemesinin yanında bu etkileşim, ilişkiye giren dinin niteliği ile de yakından ilgilidir. Eğer bir din (veya sürece katılan dinî ilke) toplumsal şartların bir ürünü veya ona indirgenebilen bir şeyse burada din her haliyle toplum tarafından determine

⁷³ Elisabeth Özdalga, “Din din midir yoksa başka bir şey midir? Dinsel fenomenleri indirgeyici (redüksiyonist) yaklaşımların bir ön eleştirisi”, *İslami Araştırmalar*, Sayı:2 (Nisan 1989), s. 30–31.

⁷⁴ Aydın, a. g. m., s. 53.

edilecek demektir. Ama toplumsal şartlar üstü bir temeli bulunan din, toplumları belirleme ve onun sınırlarını aşabilme potansiyel imkânına sahiptir.⁷⁵

Her biri farklı açılardan modern toplumu ele alıp açıklamakla ve modern topluma farklı yönden eleştiri yöneltmekle yukarıda adını saymadıklarımızla birlikte bir dizi “modern” düşünür ve “modern klasikler”, kendi toplumsallıklarını ve varoluş durumlarını modern aklın görüş açısından açıklamaya çalışmışlardır. Her açıklama kendi içinde özelleşmiş olmakla birlikte tüm kavramsallaştırma ve tipolojiler aslında modern toplumun bir yönüne işaret ederken farklı perspektiflerin yer aldığı bu açıklamalar aynı düzlemin; modern paradigmanın ve modern aklı ürünüdürler.

1.3.2. Modern Dünyanın Eleştiricileri: Geçmişten Bugüne Ana Çizgiler

Yirminci yüzyılın modernliği sorgulayıcı gelişmeleriyle birlikte, on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla dek gelen iyimser havanın dağılmasıyla modernlik yeniden kendi içinden eleştirilir olmuştur.

Modernliğin ilk kuramcılarının modern toplumu farklı yönlerinden ele alıp tanımlaması ve modern toplum için umutlarını bu tanımlamaların üzerine inşa etmelerine karşılık, yirminci yüzyılda modernliğe bakış açılarında daha eleştirel ve muhalif tavırların gelişmesiyle ciddi bir kırılmanın yaşandığını görüyoruz. Bu kırılmanın akla gelen ilk temsilcileri Frankfurt Okulu mensuplarıdır.

1.3.2.1. Frankfurt Okulu

Düşünce tarihinde kurumsal olarak, 3 Şubat 1923'te, Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü adıyla kurulan Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Kuram diye bilinen okul, Marksist kuramın farklı, ön belirleyici bir biçimde felsefi ve Hegelci yeniden yorumlamalarıyla, diğer yandan Sovyetler Birliği'ndeki devlet ve toplumun gelişmesinin artan eleştirel bir değerlendirimiyle belirlenen ve “Batı Marksizmi” olarak bilinen ve 1960'lardan itibaren “Yeni Sol” olarak ortaya çıkan geniş bir düşünce hareketinin bir kısmını oluşturmuştur.⁷⁶ Okul İkinci Dünya Savaşı'yla gelen sorunlu bir dönemde bir müddet dağılmış, Nazilerin iktidarı ele geçirmesi, Okulun dağılmasına ve mensuplarının

⁷⁵ Aydın, a. g. m., s. 54.

⁷⁶ Besim F. Dellaloğlu, “Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında”, *Cogito*, Sayı: 36 (Yaz 2003), s. 15.

çalışmalarını farklı yerlerde sürdürmelerine neden olmasının yanı sıra, eleştirel teorinin belki daha da güçlenmesine neden olmuştur. Theodor Adorno, Georg Lukacs, Max Horkheimer ve Herbert Marcuse Okulun önde gelen isimleridir. Bugünse ikinci kuşak temsilcisi olarak Jürgen Habermas anılmaktadır.

Eleştirel Teori kavramı, Horkheimer tarafından 1937 yılında, “Eleştirel ve Geleneksel Teori” adlı makalede, eleştirel teori kavramının farklı bir teorik oluşumun adlandırılması olarak geliştirilmiştir.⁷⁷Horkheimer’ın içerisinde insan mutluluğunun asli olduğu pratikle ilişkili bir teori kavramına yaslanarak var olan felsefe anlayışına karşı çıkması ve beşeri bilimler arasındaki sözde ayrımları dikkate almaması üzerine kurduğu eleştirel teoride, Marxizmin yenilenmesi ve yeniden tanımlanması yönünde bir çağrı da vardı.⁷⁸Geleneksel ve eleştirel teori arasındaki ayırt edici çizgi “teorinin toplumsal yeniden üretim sürecine yardım etmesi ya da bu sürece yıkıcı bir nitelik taşıması” olarak tanımlanmış, eleştirel teori toplumsal tarihsel sürece “negatif” bir tavır takınmıştır.⁷⁹

Marcuse eleştirel teoride “insan ve dünyanın bütünlüğünü insanın toplumsal var oluşu içerisinde” açıklamayı savunur. Dolayısıyla ekonomik olan, bu var oluşun sadece bir parçasını oluşturmaktadır, daha fazlasını değil.⁸⁰ Marcuse’ye göre akıl, özgürlüğe bir engel olarak görülen “verili” olanın “eleştirel yargı merci”dir ve baskı ve tahakkümün karşısında akıl, özgürlükle özdeş hale gelmektedir.⁸¹

Okulun güçlü Aydınlanma eleştirisi,

evrensel aklın” gerçeklik tutkusunun, tikel aklın denetlenebildiği ve yönlendirilebildiği ölçüde gerçeklik belirlenimiyle yer değiştirdiğini anlatır ve bu durumda Aydınlanma diyalektiğinin geri çevrilemez bir sonucunu oluşturan tabiat üzerindeki tahakkümün insan üzerinde bir tahakküme de yol açması olgusu da bu yer değiştirmenin bir göstergesidir.⁸²

Öznenin nesne tarafından tahakküm altına alındığı bir dünyanın temsili olarak mitin yerini, öznenin nesneyi (“diğer”inin nesneleştirilmesi de içerilmek üzere)

⁷⁷ Ahmet Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Ankara, 1997, s. 38.

⁷⁸ Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s. 38.

⁷⁹ Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s. 42.

⁸⁰ Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s. 43.

⁸¹ Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s. 44.

⁸² Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s. 49.

tahakküm altına aldığı ve başlangıçta aksini vaat etmesine rağmen, “hâkimiyet” ilişkisinin hâlâ sürdüğü bir Aydınlanma almıştır.⁸³ Yine Çiğdem’in ifadelerine göre, “Horkheimer ve Adorno, özne ve nesne arasındaki ilişkiden kaynaklanan zorunlu tahakküm formlarının varlığını kabul etmişlerdi; oysa Aydınlanma bu olguyu inkâr etti ve tahakkümü mite özgü bir durum olarak değerlendirdi”.⁸⁴ Fakat Adorno’nun *Minima Moralia*’sı tam bir reddiye olarak eleştirel teoriyi taçlandırmıştır.⁸⁵ Burada her şey için abartılı bir eleştiri mevcuttur ve insan neyin kabul edildiğini algılamakta güçlük çekmektedir. Adorno dünyadan derhal ayrılmak isteyen ama nereye gideceğini bilemeyen rahatsız bir yolcu gibi konuşmaktadır burada.

Aydınlanmanın kendi ideallerine ihaneti, Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmanın Diyalektiği* yapıtının ana temasıdır. Frankfurt Okulu’nun en güçlü yanlarından biri, aydınlanmayı yeni baştan yazmalarıdır. Getirdikleri toplumsal eleştiri, bir bakıma modern aklın eleştirisidir. Bunun temelinde de aydınlanmanın ulaştığı sonuçlar yatmaktadır.⁸⁶

Aydınlanmanın Diyalektiği’nde Horkheimer ve Adorno, aydınlanmanın totaliter olduğunu söylerler.⁸⁷ Kültür endüstrisi eleştirileriyle de öznenin tükendiğini ve teslim alındığını göstermeye çalışan Horkheimer ve Adorno⁸⁸ Aydınlanmanın Diyalektiği’nde, sırf düşüncel değil, pratik olarak da kendi kendini yok etme eğiliminin başlangıçtan bu yana rasyonelliğe ait olduğunu tespit ederler.⁸⁹ Akıl nesneleşmiş ve araçsallaşmıştır.⁹⁰ Bununla birlikte niteliklerin ortadan kaldırılmasıyla işlevlere çevrilmesi söz konusudur.⁹¹ Aklın nesneleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan durumda ;

Egemenliğin bedeli insanların yalnız hükmedilen nesnelere yabancılaşmasıyla ödenmiyor: Üstelik aklın nesneleştirilmesiyle birlikte insanlar arası ilişkiler, hatta bireyin kendisiyle ilişkisi bile büyülü hale getirilmiştir. Akıl kendisinden nesnel olarak beklenen geleneksel tepkilerin ve işlev tarzlarının düğüm noktası

⁸³ Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s. 49.

⁸⁴ Çiğdem, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, s. 49.

⁸⁵ Bkz. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, İstanbul, 2000.

⁸⁶ Dellaloğlu, a. g. m., s. 20.

⁸⁷ Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, İstanbul, 1995, s. 22.

⁸⁸ Dellaloğlu, a. g. m., s. 22-25.

⁸⁹ Horkheimer ve Adorno, a. g. e., s. 16.

⁹⁰ Horkheimer ve Adorno, a. g. e., s. 46-48.

⁹¹ Horkheimer ve Adorno, a. g. e., s. 55.

halinde küçülmektedir. Animizm nesneye ruh kazandırmıştır endüstriyalizm ise ruhları nesneleştirmektedir.⁹²

Yani durum hiç de Weber'in dediği gibi "büyü bozumu" şeklinde gelişmez; büyü bozuldukça –büyünün bozulduğu zannedildikçe- dünya yeniden büyülenmektedir fakat modernler için seküler bir biçimde. "Araçsal akıl" ve "tözel akıl" arasında yaptıkları ayrımı da özetlersek;

"Tözel akıl" Adorno ile Horkheimer'a göre –ki burada Hegel'in ve özellikle Hegel'in moderniteye getirdiği eleştirinin de etkisi var- bize "iyi yaşamın" ne olduğunu söyleyen, iyi yaşam kavramı üreten bir akıldır. Buna mukabil "araçsal akıl" sadece keyfi olarak seçilmiş birtakım hedeflere en kısa ve en verimli yoldan nasıl gidebileceğimizi söylemek üzere kullanılan basit bir araçtan ibarettir.⁹³

Basit bir araçtan ibarettir ama Frankfurt Okulu mensuplarının da derinden hissettikleri gibi çok ağır yıkıcı sonuçları vardır ki zaten "araçsal akıl" eleştirisi de bunun sonucudur.

Bu bölümü, tüm olumsuz sonuçlarıyla çok haklı bir eleştiriye tabi tutulan bu sürecin bir ifadesi olarak yine Aydınlanmanın Diyalektiği'nden alacağımız iki cümleyle bağlayacak olursak: "Doğal baskıyı kırmak için girişilen, ama doğanın bozulmasına neden olan her deneme doğal baskının daha da artmasıyla sonuçlanmaktadır. İşte Avrupa uygarlığı bu yolu izlemiştir".⁹⁴

1.3.2.2. Modernliğe Güncel Bakışlar

Bugün modernliğin tartışılma biçimleri modernliğin kendi tarihselliği içinde bir yer bulur, yani bizzat modernitenin, modern toplumun daha net bir tarihi vardır artık. Bugün modernliğin sonuçları diyebilecek kadar çok tarihsel malzemeye sahibiz.

Modernliğin Sosyolojisi'nde Peter Wagner, muktadir kılıcı ve kısıtlayıcı yönleriyle ortaya koymaya çalıştığı modernitenin tarihinde belli başlı iki krizin

⁹² Horkheimer ve Adorno, a. g. e., s. 46.

⁹³ Ferda Keskin; Ömer Naci Soykan, Ferda Keskin ve Besim F. Dellaloğlu, "Adorno ve Yapıtı", *Cogito*, Sayı: 36 (Yaz 2003), s. 41.

⁹⁴ Horkheimer ve Adorno, a. g. e., s. 30.

yaşandığını öne sürer. Modernliğin bu iki krizini Wagner'in özetlediği şekliyle aktaracak olursak;

Birincisi, toplumsal düzeni yeniden yapılandırma girişimleri on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca birikti ve bu yüzyılın kapanış yılları ile Birinci Dünya Savaşı arasında modernlik pratikleri yeni bir toplumsal patikaya sokuldu. İkincisi, 1960'lardan itibaren toplumsal örgütlenme tarzının yeterliliği ve arzu edilebilirliği hakkındaki kuşkular yine arttı ve toplumsal pratikler yeniden yapılandırıldı. Kültürel ve düşünsel bakımdan bu tip yeniden yönelimlerin ilkin fin de siecla'da (yüzyılın sonu ç. n.) ve şimdi de postmodernlik tartışmasında biriktiği söylenebilir.⁹⁵

Fakat Wagner'e göre,

özdüşünümsel (self-reflective) söylemlerin bazılarında baş göstermelerine rağmen bu tip krizler öncelikle felsefi ya da epistemolojik krizler değildir" çünkü "felsefi sorunların çoğunluğu hiç de yeni olmayıp, daha ziyade yeniden ortaya çıkmakta ve yeni bir dikkatin konusu olmaktadır.⁹⁶

Kendi içinde aşağı sınıfların ve kadınların liberal düzenden dışlanmasıyla oluşturulan ve kültürel olarak da "geleneksel" ve "barbar" arasında kabaca sınırlar çeken modern projenin ilk adımını kısıtlı liberal modernlik olarak adlandıran Wagner, kısıtlı liberal modernlikten, bütün bir toplumsal ekonomik paradigmanın istikrarlaştırılması ve belli başlı toplumsal pratik dizilerinin görece tutunumlu, iç içe kenetlenen şekilde devlet ve ulus çapında uzlaşsallaşmasıyla tanımlanabilecek örgütlü liberal modernliğe –1890'lar ile 1960'lar arasındaki bir dönemde-geçildiğini, fakat modernliğin ikinci krizi olarak da örgütlü modernliğin –pratiklerin çoğullaşması ve uzlaşmaların bozulmasıyla- aşındığını düşünmektedir.⁹⁷ Bu durumda, " 'Örgütlü modernlik'in başlangıcında duran tarihsel durum, bu projeyi hem uygulanabilir hem de birçok edimcinin gözünde arzu edilebilir bir girişim kılan özgül görünümle niteleniyordu".⁹⁸ Modernliğin içinde postmodernizmi ve sosyalizmi modernliğin iki aşırı ucu olarak anlatan Wagner bu değerlendirmeye, modernliğin örgütlenme biçimi ve başlangıç değerleri –eşitlik söylemi gibi-

⁹⁵ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, Ankara, 2003, s. 79-80.

⁹⁶ Wagner, a. g. e., s. 80.

⁹⁷ Bkz. Wagner, a. g. e., s. 85-118, 150, 242, vd.

⁹⁸ Wagner, a. g. e., s. 152.

açısından varır. Sonuç olarak postmodernliği de sorguladığı çalışmasında Wagner bugün için, “modernliğin hâlihazırdaki durumu” olarak, “genişletilmiş liberal modernlik” denilebilecek bir algılamaya sunar.

Modernliğin Sonuçları'nda Anthony Giddens, modernlik kurumlarının çok önemli bir parçası olduğunu söylediği “güven”in artık yalnızca paraya duyulmasıyla aslında bir “inanç” biçimini ifade ettiğini söylerken, “büyük ölçüde daha önceleri *fortuna* (alinyazısı ya da kader) olarak düşünülen şeyin yerine” geçen “risk”in de böylece kozmolojiden ayrıldığını belirtirken, modern insanın varoluşsal durumunun aslında nasıl da beşeri alanla sınırlandığını göstermiş olur. Modernlik sürecinin önemli bir boyutunun düşünümselliğin değişmesinde olduğunu söylemektedir: “Modernliğin ilerleme kaydetmesiyle düşünümsellik değişik bir karakter alır”.⁹⁹ Ona göre; “modernlik-öncesi uygarlıklarda düşünümsellik hâlâ büyük ölçüde geleneğin yeniden yorumu ve açıklanmasıyla sınırlıydı”.¹⁰⁰ Modernlikte düşünümselliğin (bkz. yukarıdaki bölüm; 1. 2.) temel bir ögesi olarak geçmiş değil geleceğe yönelik düşüncenin ağırlıklı olduğunu düşünen Giddens, “Ütopycı gerçekçilik” modellerinin yaratılmasına ihtiyaç olduğuna inanmaktadır.¹⁰¹

Zaman ve uzamın ayrılması modernliğin bir diğer sonucu olarak ele alınmaktadır. Modernlik öncesinde;

“Ne zaman”, hemen hemen evrensel olarak, ya “Nerede” ile ilişkilendirilirdi ya da düzenli doğal olaylarla tanımlanırdı. Mekanik saatin icadı ve nüfusun neredeyse tamamına yayılması (başlangıcı, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir olgudur) zamanın uzamdan ayrılmasında çok önemli bir olaydı.¹⁰²

Gerçekten de modernliğin yayılımı olarak düşünebileceğimiz küreselleşmeyi bir anlamda zaman uzam ve hız denkleminde açıklayan Bauman da aynı noktaya dikkat çeker. Bauman'ın ifadeleriyle,

Zamansal/mekânsal mesafelerin teknolojik iptali, insanlık durumunu homojenleştirmek yerine kutuplaştırma eğilimi taşımaktadır. Bu belli insanları

⁹⁹ Giddens, a. g. e. , s. 42.

¹⁰⁰ Giddens, a. g. e. , s. 42.

¹⁰¹ Giddens, a. g. e. , s. 150.

¹⁰² Giddens, a. g. e. , s. 25.

toprağa bağılı olmaktan kurtarır ve belli topluluk-üretici anlamları yurt temelli olmaktan çıkarır; bu arada, öteki insanların barınmayı sürdürdüğü toprağı anlam ve kimlik bahşetme kapasitesinden arındırır.¹⁰³

Giddens da küreselleşmeyi modernliğin sonuçlarından biri olarak gösterir. Çünkü “modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir”¹⁰⁴ ve kapitalizm de ilk dönemden beri uluslar arası boyuttadır.¹⁰⁵ O da küreselleşmeyi zaman-uzam uzaklaşması düzeyinde düşünmemiz gerektiğini vurgular ve zaman uzam uzaklaşması düzeyinin modern dönemde çok yüksek olduğunu belirterek, yerel ve uzak toplumsal biçim ve olaylar arasındaki ilişkilerin de buna uygun olarak esnediklerini belirtir.¹⁰⁶ Bununla birlikte modernliğin bir sonucu olarak küreselleşme, Batı kurumlarının dünya üzerinde öbür kültürleri ezip geçerek yayılmasından da öte bir şey olarak düşünülmektedir ve bunun da sonucunda: “Eşgüdümleyen parçalara da ayıran bir eşitsiz gelişim süreci olarak küreselleşme, yinelersek, dünya üzerinde içinde artık “başkalarının” olmadığı yeni karşılıklı bağımlılık biçimlerini ortaya çıkartır”.¹⁰⁷

Alain Touraine de kendi tarihselliği içinde birçok yönden ele aldığı modernliği, modernleşmenin edimcileri olarak tanımladığı ulus, işletme, tüketim ve teknikle aynı zamanda parçalanmışlık olarak –fakat tam değil- gösterirken¹⁰⁸, “bölünmüş modernlikten kurtulmak için *parçaların yapıştirilmesini* önerir”¹⁰⁹. Touraine’nin çalışması modernliği akılcılaştırma ve öznelleştirme ekseninde ele alır:

Modernlik, aynı zamanda hem doğal, hem de tanrısal olan, hem akıl karşısında saydam hem de yaratılmış olan kutsal dünyayı sekteye uğratmıştır. Onun yerine, son erekları insanın artık ulaşamayacağı bir dünyaya göndererek, akla ve dünyevileşmeye ait bir dünya koymamış; gökten yere inmiş, insanlaşmış bir *Özne* ile *teknikler* tarafından kullanılan bir nesnelar dünyası arasındaki ayrılığı dayatmıştır. Tanrısal iradenin, Aklın ya da Tarih’in

¹⁰³ Bauman, a. g. e. , s. 26.

¹⁰⁴ Giddens, a. g. e. , s. 172.

¹⁰⁵ Giddens, a. g. e. , s. 61.

¹⁰⁶ Giddens, a. g. e. , s. 66.

¹⁰⁷ Giddens, a. g. e. , s. 170.

¹⁰⁸ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul, 2002, s. 154–170.

¹⁰⁹ Sevil, a. g. e., s. 30.

yarattığı bir dünyanın birliğinin yerine *akılcılaştırma* ile *öznelleştirme*'nin ikiliğini koymuştur.¹¹⁰

Touraine, modernliğin bunalımına işaret etse de, modernleşmenin edimcilerini olumsuzlamaz. Bu hususta şöyle bir giriş yapar:

Tarihselci iyimserliğe yöneltilen entelektüel eleştiriye, istikrarlı bir biçimde, olgucu yanılsamaları hedef alan tarihsel ve pratik eleştiri eklendi. Bu eleştiri, modern toplum ya da sanayi toplumunun hesapçılık ve meşru akılcı otoritenin utkusuna indirgenemeyeceğini söyler; o toplum, işletmelerin eseridir, ulusal bilinçten destek alır, giderek tüketicilerin talepleri tarafından sürüklenmektedir. Modernleşmenin bu üç edimcisinden hiçbiri, araçsal bir eyleme indirgenemez.¹¹¹

Araçsal akılcılık bir kavşaktır ama modernliğin bütünleştirici bir ilkesi değildir.¹¹²

Touraine bu eleştirisini çalışma boyunca sık sık yineler ve Frankfurt Okulu'na göndermede bulunur. Touraine'e göre; "Bugün Frankfurt Okulu'nun üyeleri bizi, birer çözümleneci olmaktan çok birer tanık olarak ilgilendir"mektedir.¹¹³ Aslında genel olarak entelektüellerin toplumdan koptuğunu ve ileri gittiğini söyleyen Touraine'e göre, "Tanrı adına söz alan papazlardan sonra, entelektüeller de akıl ve tarih adına konuşular".¹¹⁴

1.3.3. Modernlik ve/ya da Postmodernlik

Yukarıda genelde "modernlik" in çeşitli tamlamalarla başlıklarına dâhil edildiği bir dizi çalışmaya çok genel olarak ve kısaca değinilmeye çalışılmıştır. Burada sunulmaya çalışılan modernlik eleştirileri "modernlerin" eleştirileri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modernlik tartışmalarının ilk modernler arasındaki bir ayağı da bugün "post-modernlik"e gider. Modern bir devri geride bıraktığımızı ve modernlikten farklılaşan bazı karakteristik özellikleriyle postmodern bir dönemi yaşadığımızı –ya da en

¹¹⁰ Touraine, a. g. e., s. 16-17.

¹¹¹ Touraine, a. g. e., s. 154.

¹¹² Touraine, a. g. e., s. 167.

¹¹³ Touraine, a. g. e., s. 179.

¹¹⁴ Touraine, a. g. e., s. 180.

azından “merkez”in yaşadığını- öne süren modernite tartışmalarının bu boyutuna da burada kısaca değinmemiz yerinde olur.

Öncelikle, postmodernlikle neyin kastedildiğini, modernlikten nasıl ayrıştırıldığını ele almamız gerekir. Postmodernizm aslında daha çok, tartışmanın yürütüldüğü çalışmalarda da sıkça değinildiği gibi, sanat alanında moderniteden kopuşla, yirminci yüzyılda dil alanında yapılan çalışmaların yaklaşımlarıyla ilişkilendirilmektedir. Bu anlamda moderniteden ciddi bir kopuşla ayrı bir paradigma gibi görülmesiyle birlikte, postmodern görüngülerin yalnızca modernitenin bir parçası ya da uzantısı olduğunu düşünenler de vardır. David Harvey’in de belirttiği gibi, terimin anlamı konusunda –doğal olarak- kimsenin bütünüyle anlaşılamamasına karşılık postmodernizmin en azından modernizme karşı bir tepki, ondan bir kopuş olarak kavrandığını söyleyebiliriz.¹¹⁵ Yine aynı yerde Harvey’in bir mimarlık dergisinin editörlerinin görüşlerinden aktardığı kadarıyla; “ ‘Genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan evrensel modernizm, doğrusal gelişmeye ve mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilir.’ Buna karşıt olarak, postmodernizm, ‘kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak’ öne çıkarır. Parçalanma, belirlenemezlik ve bütün evrensel (ya da sevilen deyimle) ‘bütüncül’ (*totalizing*) söylemlere karşı derin bir güvensizlik, postmodernist düşüncenin temel özellikleridir”.¹¹⁶ Öteki kavramının geçerliliği ve saygıdeğerliği konusunda yeniden doğan duyarlılıkla, farklılıkların duyulmasıyla moderniteden kopuşu temsil ettiği düşünülen postmodernist felsefi düşüncenin çekirdeğini oluşturan anlayış, insanlığın kurtuluşu adına Aydınlanma projesini bütünüyle terk etmemiz gerektiğidir.¹¹⁷ Harvey, Papa gibi bir şahsiyetin de tartışmaya postmodernizmin yanından girmesiyle 1980’li yıllarda haleti ruhiyenin gerçekten de değiştiğini ve postmodern teolojik projenin de aklın kudretini terk etmeksizin, Tanrı’nın hakikatini yeniden ileri sürebildiğini, fakat modernizm “yapıbozumuna uğramış, aşılımış ya da kısa devreye gelmiş” olabilse de onun yerini almış olan düşünce sistemlerinin iç tutarlılığı ya da

¹¹⁵ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, İstanbul, 1999, s.21.

¹¹⁶ Harvey, a. g. e., s. 21.

¹¹⁷ Harvey, a. g. e., s. 21, 27.

anlamı konusunda pek az kesinlik olduğunu ifade eder.¹¹⁸ Bunun yanında postmodernizmi, Eagleton'ın tanımında geçtiği gibi¹¹⁹ ya da Foucault ve Lyotard gibi yazarların perspektifinden “her şeyin birbirine bağlanmasını ya da temsil edilmesini sağlayacak bir üst-dil, üst-anlatı ya da üst-teori olabileceği fikri”nin bütünüyle reddi¹²⁰ şeklinde ele alacak olursak, “post-modern teolojik” bir projeden söz etmek de çelişkili olacaktır. Ayrıca, postmodernizm, Harvey'in de çalışmasında yer yer değindiği ve aktardığı haliyle sanatsal alanda bir ruhsuzlaşma ve çağdaş kültürel üretimin büyük bir bölümünün derinliksizliği ve anlık etkiler konusundaki saplantılarla da karakteristik bir hal alıyorsa, şu durumda postmodernizmin “daha çok dünyevileşme”ye işaret ettiğini söylemek de mümkün.

Yukarıda da anıldığı gibi, “Postmodern Durum”la postmodernizmin tetikleyicisi olarak ilk hatırlanan isimlerden Lyotard, yanı sıra Foucault, Rorty gibi isimler postmodern düşüncenin temsilcileri arasında anılırlar fakat postmodern düşüncenin fihristi oldukça kabarık görünmektedir: Postmodernizmi toplumun – buraya kadar genel olarak hep kabul edildiği gibi şimdilik özellikle batılı toplumları kastediyoruz- dışlanmış kesimlerinin seslerini duyurmaya başlamasıyla olan bağlantısıyla birlikte hatırladığımızda, feminist akımın da postmodernizmde önemli bir yeri vardır. İlk dönem feminist düşüncenin benzerlikler üzerine yaptığı vurgunun terk edilmesiyle toplumsal cinsiyet kategorisinde farklılıklar üzerinde yoğunlaşılması sonucu feminizm de bugün postmodern felsefi düşüncede rahatlıkla yer alan bir akımdır. Buna karşılık hâlâ modernliğin içinde olduğumuzu düşünen modernizmin savunucularına yukarıda da değinilmiştir. Bir önceki bölümde modernliğin eleştirisinden bahsederken daha çok modernistlere yer verildi.

Kendi dönemlerinde modern dünyanın sıkı bir eleştirisine girişmiş olan Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak temsilcisi sayılan Habermas, modernitenin savunuculuğunu yapmakta önde gelen düşünürlerdendir. Habermas'a göre modernlik tamamlanmamış bir projedir ve o, “Aydınlanma'nın kusurlarının yalnızca daha fazla aydınlanmayla düzeltilebileceğini savunur”¹²¹.

¹¹⁸ Harvey, a. g. e., s. 56-57.

¹¹⁹ Harvey, a. g. e., s. 22.

¹²⁰ Harvey, a. g. e., s. 60.

¹²¹ Thomas McCarthy'den aktaran, Sevil, a. g. e., s. 19.

Yine bir önceki bölümde andığımız modernliğin sonuçlarını çözümlemeye çalışan bir düşünür olarak Giddens da henüz postmodern bir döneme girilmediğini düşünenlerdendir. Ona göre bugün klasik dönemden farklılık arz eden modernliğin bazı sonuçlarıyla postmodern bir döneme girildiğini söylemektense, bu halin modernliğin radikal bir yüzü olarak görülmesi gerekir. Sonuç olarak Giddens’a göre; “Henüz, post-modern bir toplumsal evrende yaşamıyoruz; ama yine de modern kurumlarca geliştirilenlerden farklı yaşam tarzları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini sezer gibi olmaktan fazlasını da görebiliriz”.¹²²

Benzer biçimde Touraine de durumu modernliğin bir dönüşümü, “yeni modernlik” olarak adlandırmayı uygun görür. Ona göre de “*modernizm*’in, yani modernliğin akılcılaştırmaya indirgenmesinin eleştirisinin doğuracağı sonuç karşı-modern ya da post-modern bir konum olmamalıdır. Söz konusu olan, tersine, modernliğin yıldızı parlayan akılcılık tarafından unutulmuş ya da karşı çıkılmış bir vechesinin yeniden keşfidir”.¹²³

Modernlik ve postmodernlik arasındaki ayırım noktalarını görebileceğimiz bir tanım olarak yeniden Baudelaire’in modernliğine dönersek:

Öylece gitmekte, koşturmakta, aramakta. Neyi aramakta? Besbelli ki, betimlediğim haliyle bu adam, faal bir düş gücüyle donanmış, durmaksızın o büyük insanlık çölünde gezinen bu münzevi, su katılmadık bir aylağinkinden daha yüce bir amaca sahip, rastlantının kaçamak zevkinden farklı, daha genel bir amaca. Adına *modernlik* dememize izin vereceğiniz, zira söz konusu düşüncüyü ifade etmek için daha iyi bir sözcük çıkmıyor ortaya, o bir şeyi aramakta. Onun için söz konusu olan, modadan, tarihsel olanın şiirsel olarak içerebileceği şeyi çıkarmaktır, geçici olanlardan ebedi olanı çıkarmaktır.¹²⁴ [bkz. bölüm 1. 2.]

Modernlik, bir genel amaç, benin rasyonel üretiminin kesinliği, “ya/ ya da” mantığıyla mutlaklık anlayışını içerirken, hatta ebedi olanın ve hakikatin arayışını hâlâ içinde taşıırken; postmodernlik farklılık ve izafiyet ve hakikat arayışının yitimini çağırıştırır. Çok farklı görünmesine rağmen, farklılıkların kendileri açısından

¹²² Giddens, a. g. e., s. 54.

¹²³ Touraine, a. g. e., s. 242.

¹²⁴ Baudelaire, a. g. m., s. 22.

gerçekten de öyle olmakla birlikte, her iki düşünce biçiminin kökleri aydınlanmada, dolayısıyla modernliğin kendisinde mevcut ve ortaktır. Varoluş hissi postmodernlikte farklılıklara ve izafiyete yapılan aşırı bir vurguyla daha da yoğunlaşmışsa bu modernlikle bir anlamda aynı düzlemde yatay varoluş hissinin had safhada olmasıdır. En önemli ortak noktaları ise modernliğin farklılıkları mutlaklaştırma adına ezmesinin de, postmodernliğin farklılıklar adına mutlak olanı –arayışın yitimi- yok saymasının da -ki bu durumda sıkça hatırlatıldığı gibi farklılıklar mutlaklaştırılır böylece postmodernlik bırakalım ötekini anlamayı kendine bile kördür- seküler bir zihniyetin ifadesi olmasıdır; modernliğin bu her iki veçhesi de hümanizmin farklı boyutlarıdır. Bu ortaklığa işaret etmemizin ve modernliğin de postmodernliğin de aynı paradigmanın farklı görüngüleri olduğu sonucuna varmamızın nedeni, ne mutlağın ne de izafinin aslında hiç de yeni olmaması, Batı toplumları dışında hem de çok çok eskiden bu yana insanlık tarihinde var olması fakat modernliğin -ve/ya da postmodernliğin- çok çok ötesinde farklı anlamlar taşımaları ve bunların ciddi açmazlar olarak ancak modernitede ya da postmodernitede yeni ve aşılabilir olmalarıdır. Burada ayırıcı nokta, rasyonalitenin modernlikte aldığı biçim ve sekülerizmdir.

1.4. “Modern Paradigma Dışındakiler/Üstündekiler”: Geleneksel Düşünce

Buraya kadar, modern ve postmodern anlamlandırmaların genel bir görünümü ve eleştirileri verilmeye çalışıldı. Burada modernliğin ve postmodernliğin de ayırıcı yönlerine kısaca değinmekle birlikte, ortak noktaya vurgu yapılmıştır.

Her şeyden önce, modern toplumun küresel bir hal aldığı bugün modernite tartışmalarında da rahatlıkla söylenebilse de, yine pek nesnel bir gerçek şudur ki modernliğin yayılımı baskı ve zorlamadan ayrı olmamıştır. Batının doğuya karşı oryantalist söylemi ve dışsal değerlendirmeleri, bugün kişi başına düşen gelirlerin yüksek olduğu ülkelerin “artı değerinin” uzunca bir müddet sömürgelerden karşılanması ve “modern projenin” bu toplumlara “bağımsızlıklarını verdikten sonra” enjekte edilmesi bu gerçeğin parçalarıdır. Bugün postmodern söylem için denilebilir ki ötekine karşı duyarlılık ancak ötekini tolere etme anlamına gelebilir; ötekini “anlamlandırma” işinden bahsetmek, modernin ötekine hâlâ ne kadar uzak

olduğunun göstergesi olacaktır. Bununla birlikte dünyada şu anda yaşanan gelişmeler ötekini tolere etme durumunu bile yalancı çıkarır, fakat burada ele alınacak olan öncelikle felsefi düşünce ve sosyal bilimsel alandır. Bu alanda da kendi kültürü dışında farklı olana gösterilen bu postmodern saygının zan altında olduğunun işaretleri bizzat batılı yazarların kendilerinden gelmektedir. Kolakowski'nin ifadeleriyle: “ ‘Kültürler eşittir!’ şu demektir: ‘Aman Tanrım!Ne korkunç! Neyse ki bizde yok öyle şeyler. Tam vahşilere göre!’ Yani, ‘Kur’ân böyle emrediyor; kendimizinki dışındaki geleneklere saygı duymayı da öğrenmeliyiz!’ demek değildir! Aslında bu klişe, başka kültürlere saygı değil, küçümseme içermektedir”.¹²⁵ Kolakowski aslında bu klişenin yanlış klişe olduğunu belirtmektedir, çünkü Avrupalıların kendilerine belli bir mesafeden başkalarının gözlükleriyle bakabilen, beşeri münasebetlerde toleranslı ve belirsizlik alanını hep açık tutan insanlar olduğunu belirtir.¹²⁶ Kuşkusuz böyle bir homojenlik yoktur. Her kültürde farklı olanla karşılaşma sonucu, iki tarafa da meyleden insanların çıkması mümkün ve normaldir. Bununla birlikte bugün insanlığın sorunları, özellikle çevre krizi bağlamında, kültürleri aşan bir hal almıştır. Zaten küreselleşmeden bahsetmek de bir anlamda, kültürler üstü bir bakışın da artık ister istemez her toplumda gelişebileceğinden bahsetmektir.

Bugün modernitenin sorunlarına modernlerin bakışlarıyla karşılaştırabileceğimiz asıl ana çizgi modernliğin dışından olabilir. Bu açıdan kendi tanımları içinde “geleneksel” –fakat “gelenekçi” değil- düşünceyi bugünle karşılaştıran üç düşünürün, Seyyid Hüseyin Nasr, René Guénon ve Martin Lings’in çalışmalarına yer verilecektir.

Bu çalışmanın temel kaygılarından biri de moderne göre öteki olanı modernin sınırlarından değil, özellikle de varsa “karşı-modern” ve “modern olmayandan” –modern akıl bağlamında- okumaktır. Çünkü modernliğe modernliğin içinden eleştiri getirerek modernliğin aşılması zan altındadır ve modernden modern olmayanı dinlemek oryantalist bakışın örttüğü çok önemli yönleri görmemize engel olabilmektedir. Üstelik yeryüzü gerçekten de belki tarihi boyunca hiç bu kadar ciddi

¹²⁵ Leszek Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, İstanbul, 1999, s.37.

¹²⁶ Kolakowski, a. g. e., s. 38.

bir tehdit altında olmamıştır: Dünya büyük ölçekli bir çevre kriziyle karşı karşıyadır ve modernliğin bir sonucu olarak görülebilecek olan bu ve benzeri durumları aşabilmek için insanlığın hâlâ “modern proje”yi dinlemesi gerektiği düşüncesi kendisini meşrulaştıracak araçlardan yoksun görünmektedir.

“Postmodernizm, İslam ve Us” adlı çalışmasında Ernest Gellner, içinde yaşadığımız çağda inanç sorunlarının iki kutuplu değil karşıt ve çift değişkenli bir manzara seyrettiğini ve birbirine rakip üç bileşenin de 1.Dini köktencilik, 2. Görecilik ve 3. Aydınlanma ussalcılığı ya da ussalcı köktencilik, olduğunu söylüyor.¹²⁷ Dini köktencilikle kastettiğiyse belli bir inancı (iman) tam ve kitabi haliyle yaşamaktır. Bu anlamda Gellner’ın İslam için inancın bu biçimde yaşanmasına böyle bir isim vermesi çok tartışılır çünkü İslam dini şu an itibariyle zaten başından beri kitabıyla yaşayan tek dindir ve onun din olarak adlandırılması zaten kitabı içerir. Yani Gellner’ın dediği anlamda İslam’a sadece İslam demek zaten yeterlidir, fakat belki bu adlandırma da oldukça doğaldır çünkü İslam’ın modernle karşılaşması sonucu oluşur. Gellner’ın tanımları ve İslam’ı anlama biçimi aşağıda değinilecek olan düşünürlerinkinden –İslam’ı çok iyi bildiklerine şüphe edemeyeceğimiz düşünürlerdir bunlar, çünkü zaten o düzlemedirler- büyük ölçüde farklılık arz etse bile Gellner İslam’ı “modern”liğin –Aydınlanma usçuluğu ya da postmodernizmin- karşısına koymakta ilginç bir noktayı yakalar. Bilim ve dinin karşı karşıya gelmesi, laik inanç dizgesiyle kilisenin karşılaşması, bilimin saygınlığı arttıkça dininkinin azalması, gibi karşıtlıklarla uğraşan modern dünyanın ve “budünyalıklaşmanın oldukça farklı biçimlerinin” karşısında alabildiğince gerçek, dramatik ve göze çarpan bir istisna vardır, der Gellner: İslam.¹²⁸

Şöyle sorar Gellner: Bir din, budünyalıklaşmaya karşı neden böylesine direniş içinde olsun?¹²⁹ Bu soruyu İslam’ın içinden –iskaladığı noktalar olmakla birlikte- ve tarihselliğiyle cevaplamaya çalışır. Bir ölçüde başarılı olduğunu söylemek mümkünse de –en azından, ki batıların ve hatta kendilerini anlamlandırma biçimi olarak doğuluların da bakış açılarına, “düşünümselliklerine” kazındığını düşündüğümüzde hiç de “en az” değildir, oryantalist bakış açısından azat olmuşluğu

¹²⁷ Ernest Gellner, *Potmodernizm İslam ve Us*, Ankara, 1994, s.13–14.

¹²⁸ Gellner, a. g. e., s. 18-19.

¹²⁹ Gellner, a. g. e., s. 19.

görüyoruz Gellner’da- Gellner’in “Halk İslamı” ve “Yüksek İslam” tanımları problematiktir, hatta aslında Gellner’in tanımının tam tersi bir bağıntının söz konusu olduğunu söylemek de mümkündür bu ikisi arasında, fakat bu konumuzun dışında kalmaktadır. Önemli olan Gellner’in modernlik ve postmodernlik tartışmalarının içine gömülmüş olan düşünürlerden oldukça farklı bir yöne dikkatleri çevirmesidir ki Gellner bu konuda hiç de yalnız değildir.

Kendisiyle yapılan bir röportajda; “Aklın Krallığının kısa sürede gerçekleşmesi beklenen zaferi gerçekleşmedi” diyen Kolakowski,

Genelde insanlık, ben kimim, nereden geliyorum, benim yerim nedir, niye sorumluyum, hayatımın anlamı nedir; ölümü nasıl karşılayacağım gibi sorulara yanıt getirecek dinsel özdeşleşme ihtiyacından hiçbir zaman kurtulamaz. Din, insan kültürünün en temel yönlerinden biridir. Dinsel ihtiyaçlar rasyonalist büyüler yoluyla kültürden aforoz edilemez. İnsan yalnız aklıyla yaşamaz

¹³⁰,

diye devam etmektedir. Marx’ın bize -1844 Elyazmaları’nda- bu soruları öyle fazla sormamız gerektiğini¹³¹, bir benzetmeyle ifade edersek, eğer sormaya kalkarsak başımızı göklerden hemen yeryüzüne çevirerek emeğin “kutsal tarihi”yle kendimize adeta bir küme çizip bunu “evrensel küme” saymamız gerektiğini öğütlemesini; Comte’un pozitivist çığırtkanlığını ve Aydınlanma mirasçılarının modernlikten bir yeryüzü cenneti çıkaracaklarını ümit ederek bu ümidi hâlâ sahiplenebildiklerini düşündüğümüzde Kolakowski –hatta Gellner- bizi bu tür modern kısıtlardan kurtulmaya çağırarak ilk modernlerden oldukça farklı bir konumda kalmaktadır. Kolakowski, isteklerimizin belli sınırlarının olmamasının insanın yapısal bir özelliği olduğunu belirterek bu durumu daha da açmaktadır:

Hızlı ekonomik büyümenin yaşandığı son yirmi otuz yıl içinde biz çağdaş insanların her şeye sahip olabileceği ve aslında her şeye layık olduğu fikrine alıştık.

Fakat, bu doğru değildir. Gezegenimizin doğal sınırları –ekolojik ve demografik sınırları- olduğuna göre, isteklerimizi sınırlamak zorunda kalacağız...

¹³⁰ Leszek Kolakowski, “İnsan Yalnız Aklıyla Yaşamaz”, *New Perspectives Quarterly Türkiye*, Cilt: 1, Sayı:1 (Yaz 1991), s.20–21.

¹³¹ Marx, 1844 *El YazmalarıEkonomi Politik ve Felsefe*, s. 203–204.

Sınırlar konusunda yalnızca tarihin ve dinin verebileceği bilinç olmaksızın, isteklerimizi sınırlandırma girişimleri büyük düşkürlüğüne ve felaket boyutlarına ulaşabilecek saldırganlıklara yol açacaktır. Düşkürlüğünün ve saldırganlığın ölçüsü, sağlanan tatminin mutlak düzeyine değil, istekler ile bunların tatmini arasındaki dengesizliğe bağlıdır.

Dinsel gelenek bize kendimizi sınırlamayı, ihtiyaçlarımızla isteklerimiz arasında mesafe koymayı öğretmiştir. Tüm büyük dinsel gelenekler yüzyıllardır bize tek bir boyuta bağlanmamamızı, ilgimizi yalnızca servet biriktirmeye ve yalnızca bugünkü maddi yaşama bağlamamamız gerektiğini öğretmiştir. İhtiyaçlarımızla isteklerimiz arasında mesafe koyma yeteneğimizi yitirecek olursak, bu bir kültürel felaket olur.¹³²

Burada ayırıcı nokta gerçekten de dinlerin –söz konusu olacak inanç sisteminin bütünü de göz önünde bulundurmakla birlikte- insana sunduğu ahiret anlayışıdır. Eğer insan ilahi bir adaletin burada ve ötede mutlaka tecelli ettiğini düşünmez ve tüm varlığını da buraya hapsederse, yine burada her şeyi istemesi ya da sınırsız bir iktidar duygusuna sahip olmak adına her şeyi yapabilmesi de normal karşılanmalıdır. Bu durumda, Kolakowski, “homo consumptus”u (“tüketici insan”) frenleyen hiçbir ahlaki engelin kalmayacağını söylerken çok haklı görünmektedir, çünkü beşeri usun -rasyonalite- sunduğu projeler içinde bir seçim yapmamız gerekecekse, kimsenin birbirini ikna edemeyeceği bir durumla karşı karşıya kalacağız demektir; böyle bir alanda herkes eşittir ve bir üst bağlayıcı ilke yoktur. Yani eğer biri çıkıp da “bence...” diyecekse, bir diğerrinin de “bence”si bir o kadar “haklı” olacaktır ki modern insanın “haklar psikolojisinin” –sorumluluktan çok hakkını düşünme; öyle ki bu psikoloji sosyalizmi de sosyalizm olmaktan çıkarır- temelinde yatan da bu zihniyet yapısıdır; modernlikle postmodernlik arasındaki içkin bağ. Kolakowski bunu şöyle açıklar:

Günahı, eksikliği ve kötülüğü reddetmek anlamına gelen kutsallığın reddi, aynı zamanda yapabileceklerimizin sınırları olduğunu reddetmek demektir. Sartre’ın dediği gibi kötülüğün rastlantı olduğunu ileri sürmek, kötülüğün olmadığını, dolayısıyla geleneğin bize verdiği, bunu isteyip istemediğimizi sormadan üzerimize yüklediği bilince ihtiyacımız olmadığını söylemektir.

¹³² Kolakowski, “İnsan Yalnız Akıyla Yaşamaz”, s. 21–22.

(Dediğiniz gibi,) o zaman güçlü olma isteğinin hiçbir ahlaki engeli yoktur. Sonunda, toptan özgürlük ideali, açgözlülüğün, kaba kuvvetin, şiddetin, dolayısıyla despotluğun, kültürün yıkılmasının ve yeryüzünün perişan edilmesinin meşrulaştırılması haline dönüşür.¹³³

Batı’da kayıtsızlığın hoşgörünün ana biçimi olduğunu vurguladıktan sonra, NPQ Türkiye’nin Kolakowski’ye yönelttiği bir sorudan hareketle Jean Baudrillard’ın da Gellner’in fikrine yaklaştığını –“NPQ: Hıristiyanlığın dışındaki diğer tektanrılı ve insanlığı kendi çatısı altında toplamayı amaçlayan din olan İslam, Avrupa’nın yaşadığı Reformasyon ve Aydınlanma deneyimlerini geçirmedir. Dolayısıyla İslam kültüründe Batı’ya özgü çağdaş kayıtsızlığı bulamıyoruz. Fransız toplum eleştirmeni Jean Baudrillard, bu nedenle, dünyayı saran radikal kayıtsızlığa karşı direnen tek gücün İslam olduğunu ileri sürüyor”¹³⁴- fakat Kolakowski’nin bu fikirde olmadığını öğreniyoruz. Bununla birlikte Kolakowski de modern akla karşı geleneğin özünü hatırlatmaktadır.

Gellner’a dönecek olursak, o da postmodernizmi şiddetle eleştirir ve postmodernizmin ötekine olan duyarlılığını çok da inandırıcı bulmaz. Ona göre görececilik nihilizmi gerektirir ve eğer ölçütler içkin ve kaçınılmaz olarak kültür denilen bir şeyin ifadeleriye ve başka bir şey de olamazsa, hiçbir kültür hiçbir ölçüte bağlı tutulamaz.¹³⁵ Bu noktada Gellner da Kolakowski ile aynı şeyi tespit eder. Yine Gellner’in tespitiyle, “Postmodernistler benmerkezcil kötü durumun farklı, başka bir biçimini keşfettiler; daha doğrusu kutsadılar ve ondan yararlanmasını bildiler. Bu yeni durumda birey, bu kez duygulanımlarının değilse de, kendi anlamlarının döngüsünde kısıp kalmıştır”.¹³⁶ Başka bir ifadeyle, eşitlik özgürlük ve kardeşliğin üçlü sacayağı üzerine yerleştirebileceğimiz modernliğin kurmaya çalıştığı kardeşlikten çoktan ümit kesilmiştir. Bununla birlikte, modernliğin vaat ettiği eşitlik ve özgürlükle de iki aşırı uçtan hem modernliğin despotluğunu –özellikle de ilk modernlerin saldırılarına maruz kalan halklar bu durumla karşı karşıyadır- deneyimlemiş –postmodernlerin karşısında gözlerini sıkıca yumdukları bir durum

¹³³ Kolakowski, “İnsan Yalnız Akıyla Yaşamaz”, s. 22–23.

¹³⁴ Kolakowski’ye soru (NPQ Türkiye), “İnsan Yalnız Akıyla Yaşamaz”, s. 25.

¹³⁵ Gellner, a. g. e., s. 77.

¹³⁶ Gellner, a. g. e., s. 59.

olarak- , hem de modernliğin getirdiği dünyevilik ve yatay var oluşun şiddetiyle sahte bir “özgürlüğe” “tutsak” olmuş bulunmaktayız.

Hem modernliğe alternatif olarak geleneği gösterirken modern devşirmenin getirdiği çarpıklıktan, hem de batılı toplumların dışındaki geleneklerin dinlenmesinde oryantalist yaklaşımın dar sınırlarından kurtulabilmek için seçilen referansların hangi noktada olduklarına dikkat etmek önemlidir. Subaşı'nın da vurguladığı gibi, “Oryantalizmin yarattığı ve yaşattığı bu söylemin gölgesinde Doğu hakkında özgürce konuşulamaz”.¹³⁷ Moderniteye karşı da geleneğe ya da bir geleneksel düşünceye işaret edebilmemiz için de bu söylemden ve modern aklın sınırlarından azade olmamız gerekmektedir. Burada Kolakowski'ye Guénon'un dikkatimizi çektiği anlamda geleneksel düşünceye işaret etmesi açısından yer verildi ve bundan sonra çalışmaya bizim de içinde bulunduğumuz gelenek açısından Guénon'un söylediği anlamda İslami geleneksel düşünceye yer verilerek devam edilecektir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, modernliğe modernliğin içinden eleştiri getirerek modernliğin aşılması zan altındadır ve modernden modern olmayı dinlemek oryantalist bakışın örttüğü çok önemli yönleri görmemize engel olabilmektedir. Elisabeth Özdalga'nın da çok önemli bir yöne dikkatimizi çektiği gibi, belli bir dini pratiğin, kendi örneğinde oruç tutmanın, ardındaki nedenler ve saiklerinin zahiri yönleriyle yorumlanmasının –yani bizim salt rasyonel olan/açıklama diye adlandırdığımız şekilde- bazı doğru yanları olabilir,

ancak kendi başına ele alındığında bunun aşırı derecede basitleştirilmiş ve eksik bir yorum olduğu görülecektir. Konuya farklı sosyal sınıflar arasındaki sempati düzeyinde bir açıklama getirmeye çabalamaktan çok, oruç tutmayı zâhidâne (ascetic) tutumunun bir parçası olarak ele almak ve konunun insanın varoluş sorunlarına derinden bağlı olduğunu unutmamak gerekmektedir.¹³⁸

Sonuç olarak dinî amellere ilişkin bu türden zahirî açıklamalar ve “aklıleştirme çabaları, dinî bağlılıklara ait saiklerin altında yatan gerçek süreçlerle uygunluk içinde bulunmaktan çok uzaktır”.¹³⁹ Buraya kadar gelen süreçte

¹³⁷ Necdet Subaşı, “Oryantalist Söylem”in Sosyolojisi”, s. 107.

¹³⁸ Özdalga, a.g.m., s. 30.

¹³⁹ Özdalga, a.g.m., s. 30.

Aydınlanma çağının etkisini de göz önünde bulunduran Özdalga'nın yerinde bir tespitiyle:

Din, Aydınlanma çağından bu yana, “rasyonel” olduğu varsayılan çeşitli yorumların ağır saldırılarına uğramıştır. Felsefeciler, psikologlar, sosyologlar ve antropologlar dini, kendi bilimsel kavramları ile değişik görüş açılarından “açıklamaya” çalışırken, sık sık, dinî davranışları ve bağlılıkları kendi öz dinsel muhtevalarından uzaklaştırmışlardır. Tanrının ya da herhangi bir tanrısal otoritenin varlığı tüm bilimsel ve rasyonalist (akılcı) nitelikteki Batı geleneği tarafından defalarca sorgulanmış, dinsel tecrübenin ardındaki gerçek, açıkça ya da zımnın, reddedilmiştir. Sonuç olarak dinsel fenomenler, (olgular), kendi başlarına ele alınarak incelenmesinin ya tamamen göz ardı edildiği ya da ihmal edildiği belirli bir bilimsel çerçeve içine sıkıştırılmıştır.¹⁴⁰

Özdalga'nın burada vurguladığı dinsel tecrübenin ardındaki “gerçek”in –ve hakikatin- reddi, modern düşüncede her zaman karşımıza çıkan “gerçeklik” tanımının dünyevîlik ve zahirilik içine sıkıştırılmasıyla da yakından ilişkilidir ve “aklı gözüne inmek”le tanımlanan duruma tekabül eder. Özdalga, “O halde bu gerçeklerin yorumlarını, dinsel deneyimlerin kendilerinden daha dar kategorilere indirgeyerek yapmak nasıl mümkün olabilir?”¹⁴¹ sorusunu sorar. Bu durumda şunu kabul etmeliyiz ki;

Dinin asla bilimsel bir şekilde açıklanamayacağı, tabii bir şeydir. Kavramların tanımının doğası gereği olarak, bilim, dinsel hayatın bütün sırlarını keşfedemez. Din, özünde, bilimsel bir şekilde incelenemez. Bilimsel ya da rasyonel bir yaklaşımla incelenebilecek olan, dinin sonuçlarıdır.

Fakat bizler, bilimci olarak, dinsel fenomenlere karşı daha dikkatli, daha uyanık bir konumda olmalıyız. Eğer rasyonel bilginin ötesinde geçerli başka bilgilerin de varlığını kabul edebilirsek, din araştırmalarına daha açık ve daha alçak gönüllü bir şekilde yaklaşmış oluruz.¹⁴²

Sonuç olarak Özdalga, “Dünyada ve Türkiye’de dinin ve dinsel fenomenlerin öneminin giderek arttığı bir dönemde, filozoflar, psikologlar, sosyologlar, vb... ile ilahiyat bilgisine ve eğitimine sahip kişiler arasındaki diyalogun bir an önce

¹⁴⁰ Özdalga, a.g.m., s. 30-31.

¹⁴¹ Özdalga, a.g.m., s. 36.

¹⁴² Özdalga, a.g.m., s. 38.

güçlendirilmesi kanısında”dır.¹⁴³ Burada bizim söz konusu karşılaştırmayı yaparken modern paradigmanın dışındaki özgün isimlere yer vermemizin ve modernliğe karşı konumlamada geleneğin öne sürülmesi açısından modern sınırları taşıyan görüş açılarını karşılaştırmanın bir ayağı olarak ele almamızın altında da böyle bir kanı vardır.

Önce geleneksel düşüncenin ne olduğuna bakmamız gerekir. Gelenek, geleneksel düşünce ve gelenekçilik konularında dikkat etmemiz gerektiğini vurgulayan Guénon’un deyişiyle “salt insanî alana ait olan hiçbir şey, yasal olarak “geleneksel” diye nitelendirilemez; örneğin, gelenek sözcüğünün modern ve lâdinî anlamıyla, “felsefî gelenek” ve “ilmî gelenek” diye bir şey olamaz”.¹⁴⁴ Ayrıca geleneksel düşünceyle “gelenekçilik”i de birbirine karıştırmamak gerekir ki gelenekçiler, gelenek hakkında hiçbir gerçek bilgiye sahip olmaksızın geleneğe doğru sadece bir tür eğilim ya da istek duyan kişilerdir.¹⁴⁵ Bulaç’ın da belirttiği gibi; “Geleneğe meşruiyet kazandıran, onu kaynağında besleyen kutsal referanslardır”, bununla birlikte, “her bir obje ve fenomen nasıl mutlaklaştırılmazsa, hiçbir gelenek de mutlaklaştırılmaz”.¹⁴⁶ Zaten Mutlak’a ulaşabilmek açısından izafi olan ve mutlak olmayan her şeyin putlaştırılmasından kurtulabilmek gerekir ki kutsalın referanslarından gelen asıl anlam yerini bulabilsin. Bunun karşısında geleneğin yoğun olarak yaşandığı yerlerde de geleneğin formları kolaylıkla putlar haline gelebilir ki “gelenekçilik”in “gelenek”e karşı hale gelmesinin temel bir yönü de bu olur.

Guénon çağının moderniteye karşı önde gelen uyarıcılarından olmuştur. Daha o zaman modern dünyanın bunalımlarını fark etmiş, bu bunalımın ve modern açmazların derinlerinde yatan temel sorunlara eğilmiştir. Modern dünyanın içinde bulunduğu hali zamanında deyim yerindeyse bir tür halüsinasyon gibi düşünmüştür: “Adına “ilerleme” demenin kararlaştırıldığı ve sadece maddî bir gelişmenin söz konusu olduğunun belirtilmesine özen gösterilirse, böyle denilmesine gerçekten rıza gösterilebilecek şeyin sözümona “yararları”, evet bu kadar övülen bu yararlar büyük

¹⁴³ Özdalga, a.g.m., s. 38.

¹⁴⁴ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, İstanbul, 2004, s. 267.

¹⁴⁵ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 265.

¹⁴⁶ Bulaç, “Modernite’nin Seküler Sitesi’nde Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, s. 28.

ölçüde aldatıcı değil midir?”¹⁴⁷ diye sorarken, modern dünyanın hâlâ vakit varken durması mümkün olmazsa kendi kendini yıkacak bir noktaya varacağını düşünmenin mümkün olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸ Günümüzde sürekli artan bir hızla çoğalarak ilerleyen buluşların çok tehlikeli olduğunu ve gerçek amacı sanayi olan bilimin sadece çıkarıcı bir tarafa yöneldiğini hatırlatır.¹⁴⁹ Bu hatırlatmayı Guénon’un, henüz modern dünyanın bizi getirdiği bugünkü durumdan çok önce –önceliği, Avrupa’nın modern dönemi içinde geçerli olmakla birlikte- yaptığını da göz önüne almak gerekir. Çünkü Guénon, bu tehlikenin ardındaki referans noktasının esaslarının farkına varmış ve bu referans sisteminin dışında, insanı gerçek anlamda insan kılabilecek ve onun “nefsanî” yönlerini frenleyebilecek hakiki imkânların dünyasını keşfetmiştir.

Guénon modern uygarlığın niceliksel uygarlık diyebileceğimiz bir uygarlık olduğunu, yani maddi bir uygarlık olduğunu söylemektedir.¹⁵⁰ Bu uygarlığın sonucu;

Modern dünyanın kendi tarzında bilim yaptığını iddia ettiği zamanlarda bile, tüm güçlerini yoğunlaştırması gerçekte, sanayi ve “makinalaşma”nın geliştirilmesinden başka hiçbir şey için değildir: Böylece maddeye hakim olmak ve onu kendi kullanımlarına tâbi kılmak isterken, başta da dediğimiz gibi, ancak onun kölesi olabildiler.¹⁵¹

Guénon’un tespit ettiği gibi,

Modernler genellikle ölçülen, hesaplanan ve tartılan şeyleri, yani kısacası maddi şeyleri kapsayan bilimin dışında başka bir bilimi kavrayamazlar; çünkü niceliksel (*quantitatif*) görüş açısı ancak bunlara uygulanabilmektedir. Niteliği niceliğe indirgeme iddiası, modern bilimin en belirgin özelliğidir. Bu yönde öyle bir noktaya gelindi ki ölçünün sokulmasının mümkün olmadığı yerde, gerçek anlamda bilimin de mevcut olmadığına ve niceliksel ilişkileri açıklayan bilimsel yasalardan başka yasaların bulunmadığına inanıldı. Descartes “mekanikçilik”i bu eğilimin başlangıcı oldu.¹⁵²

¹⁴⁷ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, İstanbul, 1999, s. 137.

¹⁴⁸ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 137.

¹⁴⁹ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 136.

¹⁵⁰ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 132.

¹⁵¹ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 131-132.

¹⁵² Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 128.

Bu özellik öyle çok yerleşmiştir ki “bugün ölçü, mahiyeti gereği belli bir ölçüye gelmeyen psikolojik alana bile uygulanmak isten”mektedir.¹⁵³ Buradan hareketle Guénon önemli bir yere geliyor: “Sonunda ölçme imkânının sadece maddeye bağlı bir özelliğe dayandığı anlaşılmaz hale geliyor. Bu özelliğin var olan her şeyi kapsadığı düşünülmedikçe, bu ölçme işi maddenin sınırsız bölünebilme özelliğidir. Bu da her şeyi maddileştirme anlamına gelir”.¹⁵⁴ Bu tür bilimin gerçekte çok az bir ilişkisinin olduğunu belirten Guénon, “realite”nin de günlük kullanımda, salt duyulabilen realiteyle ilgili olduğuna dikkatlerimizi çeker ve şöyle devam eder: “Dil bir toplumun ve bir çağın zihniyetinin ifadesi olduğu için, bundan, duyuların içine girmeyen her şeyin “irreel”, yani gerçek dışı, yani bir yanılsama ve hatta hiç var olmadığı sonucunu çıkarmak gerekiyor; belki de onlar açıkça bunun bilincinde olmayabilirler, ama bu olumsuz inanç gene de onların kalblerinde iyice yer etmiştir”.¹⁵⁵ Bu durum da modern bilimin dayanağı olan “nesnel bilgi”ye takılıp kalmakla anlaşılır, çünkü böyle bir anlayış “tekil bir bilgiye” yani öznel bilgiye yer vermez hatta bazı öznel bilgi türlerini “mümkün” bile göremez. Öyleyse modernliğin “imkân”larının da yalnızca maddî alanda yer almasına ve kişiyi bu alana hapsedmesine de şaşırılmaması gerekir.

Tekrar başa dönersek, ölçme özelliğinin var olan her şeyi kapsadığı düşünülmedikçe, bu ölçme işinin maddenin sınırsız bölünebilme özelliği olması Guénon’un “entelektüel miyopluk”¹⁵⁶ dediği durumla da bağlantılıdır aslında. Yunanlılardan bahsederken kullandığı bu terimi Guénon, aynı konuyu bir şekilde sonuca varmak için en küçük yönleriyle alarak tüm yönleriyle sınırsızca incelemek gereksinimiyle açıklamaktadır, bu durumda entelektüel miyopluktan ilk muzdarip olanların modernler olmadığını –kendi örneğinde Eflatun’dan bahseder- hatırlatır.¹⁵⁷

“Küllî”nin ve topluluğun birbirine karıştırılmasını da her şeyde sadece niceliği görme eğiliminin modernlerde doğurduğu bir sonuç olarak gören Guénon¹⁵⁸, bu anlayış içinde bireylikten (*individualité*) üstün her ilkenin inkâr edilmesi ve

¹⁵³ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 128.

¹⁵⁴ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 128-129.

¹⁵⁵ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 129.

¹⁵⁶ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, İstanbul, 2004, s. 38.

¹⁵⁷ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 38.

¹⁵⁸ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 68.

sadece insani ögelere indirgenmesiyle tanımladığı bireyciliği (*individualisme*)¹⁵⁹ de modern düşüncenin ürünü olarak açıklar. Ayrıca her ilkedен habersiz bir bilgi olan lâdini bilimin ve görüş açısının bilgisi bütünsel bilgiden yoksun kalacağı için çaresiz olarak nisbî alan içine sıkışmış olarak ve bağımsız olduğunu ilan etmek istediği yerde sınırlı kalacağını tespit eder.¹⁶⁰ Ona göre modern insan kendisini hakikat seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde, hakikati kendi seviyesine indirmek istemektedir ve kendilerine “geleneksel bilimler”den veya saf metafizikten söz edildiği zaman, sadece “lâdinî bilim”in ve “felsefe”nin söz konusu olduğunu düşünen bu kadar çok insanın bulunması kuşkusuz bu nedenledir.¹⁶¹ İlkelerin inkârıyla bağlantısını açıkladığı bireycilikle ilgili olarak Guénon şunları söyler:

Kim bireyciliği kabul ederse, zorunlu olarak bireyden üstün bir otoriteyi ve bireysel akıldan üstün bir anlama yeteneğini kabul etmeyip reddetmiş olur. Bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Buna göre, modern düşünce kaynağını insan üstü (*supra human*) düzeyden alan, kelimenin gerçek anlamıyla, her tür manevi otoriteyi ve büründüğü şekli ne olursa olsun –zaten bu şekil uygarlıklara göre değişir- özü itibarıyla böyle bir otorite üzerinde temellenen her tür geleneksel teşkilatı dışlamak zorundaydı.¹⁶²

Bu durumda sınırları çizilmeye çalışılan bu seküler beşeri alanda da birey üstü otoritenin inkârı sonucunda bu boşluğun yerine modern bilimin geçirildiğini söyleyebiliriz ki “bilimcilik” de buradan doğmaktadır. Bilimcilik eleştirisine yer verse de modern insanın ister istemez bir şekilde bilimciliğe düşmesi buradan kaynaklanır. Çünkü Kutluer’in de vurguladığı gibi,

Modern bilimin tarihi yalnızca bilimsel keşifler ve onların zihinsel içeriklerinden ibaret değildir. Bu tarih seküler (lâdinî) bir din halini almış olan bir takım felsefî temellerin teşkil ettiği inançlar kümesini de içine almaktadır. Modern bilimi biçimlendiren manevî yapı, yalnızca itikadî planda kalınarak red ve kabulü mümkün olan bir dizi efsanenin üstünde yükselmiştir. Bilimin cümlelere dökülmeyen bu itikadî aksiyomları bilimsel etkinlik içinde bir **bilgi aktı olarak değil**, bir **inanç aktı olarak** iş görürler.¹⁶³

¹⁵⁹Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 90.

¹⁶⁰Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 88.

¹⁶¹Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 104.

¹⁶²Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 97.

¹⁶³ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İstanbul, 1985, s. 28.

Bilimin inanç alanındaki bu yerini göz önüne aldığımızda modern toplumlarda –ve modern insanların görüş açılarında- bilim ve dinin karşı karşıya getirilişini anlamamız da kolaylaşır. Örneğin İslam düşüncesinde modern bilim elbette kökten bir eleştiriye tabi tutulabilir fakat bilim ve din karşıtlığı gibi bir durum söz konusu değildir. Fakat bu karşıtlık modern düşüncenin hâlâ çok çatışmalı bir alanını oluşturmaktadır.¹⁶⁴

Modern bilimi eleştiren fakat bu eleştiriye bilime özsel olarak yöneltmekten ziyade modern aklın temel özellikleriyle bağdaştırarak modernliğin temel açmazını görünür kılan Nasr da modern bilimle geleneksel bilimleri karşılaştırmaktadır. O da Guénon’la paralel olarak geleneksel ilimleri, metafiziksel ilkelerin (fakat modern düşüncenin yüklediği anlamıyla salt bir seküler felsefi “sistem” olarak sahte metafizik değil, metafiziğin aslından bahsedilmektedir; Guénon’un bu konuda bizi aydınlattığı temel ayrımlarını da çalışmanın sınırları bakımından buraya alamadık) uygulamaları olarak bazı tip zihinler için bu ilkelere götüren birer merdiven olduklarını belirterek canlı gelenekler bağlamında bunların, hayatın ve bilginin her yönünü geleneğin merkezine bağlayan araçlar hükmünde olduklarını ifade eder.¹⁶⁵ Nasr’ın ele aldığı bazı örnek ve açıklamalardan bir bölümü aktaralım:

Geleneksel teknolojiler, zanaat ve asıl anlamı itibariyle sanat ile alakalıdır; (aslında *techné* de *ars* gibi “yapmak” demektir); fakat T. Burckhardt ve A. K. Coomaraswamy gibi günümüzün geleneksel yazarlarının da çok güzel bir şekilde gösterdikleri gibi geleneksel bağlamda *ars sine scientia nihil* olduğundan onlar aynı zamanda geleneksel ilimler ile de alâkalıdırlar. Misal olarak, geleneksel mimarlık bir sanat, inşa tekniği ve bilim sentezidir. Ayrıca eski Mısır’ın kimya teknolojisi [Weber’in modern ussalığı yüceltirken göremediği; bkz. Bölüm 1.3.1.3, s. 34], Çinlilerin yaptıkları boyalar, Fars ve Arap metalurjisi gibi önemli nitelikte diğer geleneksel teknoloji biçimleri de mevcuttur. Bunlara ek olarak, Sri Lanka ve İran gibi ekolojik ve iklimsel olarak farklı olan bölgelerde bulunan baraj, kanal, su tünelleri vb. gibi önemli sulama teknolojisi abideleri de bulunmaktadır. Teknolojinin geleneksel biçimlerinde geleneksel ilimlerden çıkarılmış olan bilgi, sözkonusu eşya veya çalışmayı yapan,

¹⁶⁴ Bu alanın çok görünür kılındığı bir çalışma için bkz. Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, İstanbul, 2004.

¹⁶⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, İstanbul, 1995, s. 159.

kullanan ve gözetleyen ruh ve bedenini etkileyen sonuçlar üretmek amacıyla pratik yöntemlerle birleştirilmiştir.¹⁶⁶

Lings'in de belirttiği gibi; "Tek bir bilim, evrenin bütün gizlerini kapsayacak derecede ilerleyemez ve bu yüzden birçok geleneksel tıp bilimi vardır".¹⁶⁷ Fakat bu bilimler -yani "kutsal bilimler"- modern bilimlerden oldukça farklıdır. Örneğin,

Çin tıbbı *Yin* ve *Yang*'ın eril- dişil ilkelere – bunlar zıt olmalarına karşın birbirinin tamamlayıcılarıdır- geleneksel Çin kozmoloji ve fiziğinde de bulunan beş öğeye ve insan mikrokozmunu kaplayan yaşam ilkesi (*ch'i*) veya enerji olarak zaman zaman tercüme edilen esire ilişkin temel Çin öğretisine dayanır. Hayat enerjisinin akışını kolaylaştıran ve beşeri mikrokozmun ruhsal ve fiziksel unsurlarını birbirine bağlayan ruhsal beden (psychic body) merkezleri en doğru bir biçimde Çin tıbbınca keşfedilmiştir; burada fiziksel bedenin kendisine değil fakat doğrudan fiziksel bedenin ilkesine uygulanan bir tedavi söz konusudur.¹⁶⁸

Bununla birlikte, "Batıda bugün çok sayıda kişi Batı tıbbının tedavi etmede bugüne kadar az çok güçsüz kaldığı birtakım hastalıkların tedavisi için doğu tıbbının geleneksel okulları içerisinde önemli imkânlar keşfetmektedir".¹⁶⁹

Geleneksel bilimlerin uygulanım alanı yukarıda da aktarıldığı gibi ilkelere oluşmaktayken modern bilim bu alandan kopuşla sınırlı bir beşeri alanın bilimi ve bu pratiğin tahakkümcü uygulanımını temsil eder:

modern bilimin doğrudan bir uygulaması olan modern teknoloji oldukça başka bir yapıya sahiptir. O yakın geçmişte dek hep en büyük enerjiyi kullanarak doğayı istismar etmeye çalışmıştır; bunu yaparken de doğanın niteliksel yönlerini göz ardı etmiş ve bunun sonucunda hem beşeri hem de doğal çevreye yapılanları görmezden gelmiştir.¹⁷⁰

Fakat,

Geleneksel ilimlerin amacı hiçbir zaman ne tamamen modern anlamda salt faydacılık, ne de bilimin kendisi olmuştur. Geleneksel perspektifte insan beden nefis ve ruha sahip bir

¹⁶⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 158-159.

¹⁶⁷ Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, İstanbul, 1980, s. 42.

¹⁶⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 155-156.

¹⁶⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 127.

¹⁷⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 109.

bütünlük olarak görüldüğü için geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bütün ilimler, bu bütünlüğün muayyen bir ihtiyacını karşılamış ve bu yüzden de bugün anlaşıldığı şekliyle “bilim için bilim” amacı güdülenek geliştirilmemişlerdir.¹⁷¹

Bütün bu ayırım noktalarını görebileceğimiz; geleneksel düşünce ile modern düşünce arasındaki en derin ve en önemli fark ise kartezyen felsefe ile geleneksel düşüncenin anlayış ve görüş açıları arasındaki farktır. Hurafelerden ve toplumsal bunalımlardan uzak tutulacak müsbet bir bilgi ve bu bilgiye ulaşma anlayışı çerçevesinde bir akıl anlayışı üzerine “kurulu” ve kainatın deterministik düzeyi ile ilişkilendirilen bilimin de determinist bir telakkiye sahip olduğu modern akıl¹⁷², modern bilimin arka planını oluşturur. Burada ikincil nitelikler tad alma, acı çekme, sevinç duyma gibi etkinlikler ölçüye gelmezler, bu yüzden onları birer olgu olarak göz ardı etmek zorundayız.¹⁷³ Bu da eski bilimsel mirastan farklılaşmanın meydana geldiği bir noktadır:

Rönesans dönemi boyunca ve özellikle on yedinci yüzyıl Bilim Devriminde bu bilimsel mirasın içeriğine yeni ve yabancı bir “form” veya paradigma empoze edildi; bu “form” önde gelen bazı düşünürlerin kozmik düzenin kutsal niteliğini kabul eden görüşü canlı tutma çabalarına karşın Rönesans adı verilen kapsamlı gelişmenin yol açtığı çağın antropomorfik (insanbiçimci) ve akılcı düşüncesinin doğrudan bir sonucudur. Bu yeni “form” o dönemden bu yana tek bir gerçeklik düzeyi ile sınırlı kalmış ve daha yüksek varlık düzeylerine ve bilinç durumlarına ulaşma imkânına kapalı kalmış tek yanlı ve bütüncül bir bilim ile sonuçlanmıştır. Bu bilim, en uzak uzay noktaları veya insan ruhunun en derin yerleri ile ilgilense bile, yine de tamamen dünyevi ve “dışsal”dır.¹⁷⁴

Kuru bir akıl –modern ussallık- anlayışı üzerinde gelişen böyle bir bilim anlayışı ve bu anlayışın duygusal alanla arasında çizdiği sınır, ve bu “ikincil” kılınan alana kadınlığın yerleştirilmesi feminist bir perspektifle de eleştirilmiştir; Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*'da çalışması boyunca Antik Yunan'dan modern zamanlara dek bu anlayışın izini sürer.¹⁷⁵ Aslında buradaki asıl sorun –Lloyd'un erkek akıl olarak adlandırdığı sorunsal- modern aklın kendisidir, çünkü bu akıl anlayışı insanı

¹⁷¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 136.

¹⁷² Kutluer, a.g.e., s. 29

¹⁷³ Kutluer, a.g.e., s. 29

¹⁷⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 101.

¹⁷⁵ Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, İstanbul, 1996.

tanımlamakta ve aslına ulaştırmakta yetersiz kalmaktadır –bugün modern dünyanın bunalımlarının da temelidir. Özellikle Descartes’la ruh-beden ikiliği içinde açıklama ve anlama yöntemi bizi, zaman zaman iyi olanın da sırf “ruh” alanında kalması gibi –idealizm ya da modern anlamıyla metafizik- yanlış bir yöne sevk ederek –bu yüzden örneğin hem materyalizm hem de idealizm aslında bu paradigmanın içinde kalarak aynı açmazı sunarlar-, daha baştan eksik ve yanlış kavramsal araçlar içinde kalmamızla sonuçlanır. Oysa geleneksel düşüncede ruh-beden ikiliği değil; akıl (aklın da temel iki yönünden bahsedilecektir) ruh ve nefis kavramları bu ikiliğin karşılayamadığı yerde var olan temel boşluğu doldururlar. Burada olumsuzlanan yön nefis olmakta ve insan altı ya da kâmil olma durumu da nefsin terbiyesiyle ilişkili olmaktadır. Bu disiplin ve var oluş durumu içinde –burada yalnızca dünyevîliğin yatay var oluşu değil, gerçek Varlık’a bir yolculuk ve onunla ilişkisellik/muhabbet bağlamında dikey var oluş söz konusudur artık ki asıl özgürlük de burada başlar- akıl kavramı da bu düzleme göre şekillenmektedir. Kutluer’in ifadeleriyle ve Schuon’dan aktardığı kadarıyla; “Her ne kadar Descartes’ın kendisi bunun aksini iddia ediyor ve fikirlere özgü ruhsal bir âlem düşünüyorsa da, Frithjof Schuon’un da sarahatle vurguladığı gibi, onun geleneksel akıl (intellect) kavramıyla us (reason) kavramını özdeşleştirdiği kesindir”.¹⁷⁶ Oysa bu; “Birden duyuş ve görüş yoluyla bilen Intellect (kuvve-i fehime, kalbi akıl, zeka) ile, analiz ve bölme yoluyla bilebilen ‘ratio (akıl, us) arasındaki temel farklılığın unutulması”nın¹⁷⁷ sonucudur. Kalbî aklın farkına varılmaması ya da reddi neticesinde batı düşünce paradigmasında “erkek akıl” eleştirisi de daha anlamlı hale gelmektedir. Guénon’un da dikkate alındığı bir pasajdan özetle:

Hobbes ve Descartes dahil tüm kartezyen filozoflarda akıl, us, nefis gibi kavramlar hep eş anlamlıdır ve mind (zihin) kavramına indirgenirler; zihin de nörolojik ve fizyolojik süreçlerden başka bir şey değildir. Halbuki geleneksel kültürlerde akıl ruh ve nefis kavramlarının ayrı ayrı anlamları vardır ve akletme sürekli sezgi ve ilhamla, hikmete ulaşmayla alakalıdır.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Kutluer, a.g.e., s. 84.

¹⁷⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, İstanbul, 2004, s. 48.

¹⁷⁸ Mehmet Bekaroğlu, “Antik Akıl ve Aydınlanma”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2 (Bahar 1993), s. 127.

Geleneksel toplumlarda çözümlenin ve modernleşmenin başlamasıyla akıl anlayışında da böyle bir noktadan kayma olduğunu söylemek mümkündür. Gelecek bölümde ele alınacak olan Türkiye’de batılılaşma konusu da bunu örneklemektedir.

Buradan hareketle geleneksel düşüncede de akıl yürütmenin olduğunu fakat bu akıl yürütmenin reason’un intellect’le ilişkisi içinde bir tür akıl yürütme olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak bu görüş açısından hareketle, “Batı kültürünün açılımı olan modernite Nefsi kışkırtır”¹⁷⁹ demek mümkündür. Öyleyse modernitenin modernliğin içinde kalan eleştirisinin temel eksiğinin bu perspektifle açıklanabileceğini söyleyebiliriz: Görünmeyeni ve fizik ötesini ruh olarak algılayan ve geleneksel düşünceden farklı olarak bu alan içinde “nefs” denen bir bileşenin de olduğunu göremeyen modern aklın temel problemi burada düğümlenmektedir.

Bu görüş açısından hareketle yine denilebilir ki dikey var oluşu içinde ve nefisini kontrol altında tutan ve kendisini ruhsal ve aklî bileşenleriyle de tam olarak gerçekleştirmeye çalışan insan –“halife olarak insan”- elbette diğer canlılara saygı gösterecek, hatta onlardan sorumlu olacaktır. Bunun örnekleri geleneğin içinde mevcuttur. Burada insan “mutlak olarak” da varlık hiyerarşisinde üstün olamaz; kendini gerçekleştirme potansiyelini kullanabilmesine bağlı olarak, hayvandan aşağıda da olabilir, yaratılmışların en üstünü olarak “insan-ı kâmil” mertebesine de yükselebilir. Bu imkân insan dünyada olduğu müddetçe ona açıktır. Fakat hümanist düşünceden farklı olarak bu durum “görelilik alanı”nda kalan bir durumdur. Böylesi bir görüş, modern aklın tahakkümcü pratiklerinden oldukça farklı sonuçlar doğurur; burada ne özne ne de nesnenin –Frankfurt Okulu’nu hatırlayalım- tahakkümünden bahsetmek mümkün değildir ve kişinin dünyayla ilişki kurma biçimi de buna göre farklılaşacaktır. Geleneksel toplumların tekniklerini ve yaşamsal döngülerini bu bağlam içinde anlamak da daha anlamlı görünmektedir.

Geleneksel düşünceyle modern düşünceyi karşılaştırmaya ve aralarındaki temel farklılıkları ortaya koymaya çalıştığımız bu bölümde geleneksel düşünceyi, modern paradigma üstünde olma şeklinde nitelendirerek bölümü de bu çerçevede ele almamızın asıl nedeni ise, geleneksel düşüncenin aslen modern paradigmaya karşıt

¹⁷⁹ Ali Bulaç, “Modernite’nin Seküler Sitesi’nde Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, s. 31.

olarak konumlanmaması, aslen modern paradigmayı son kertede kabullenebilir olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü geleneksel düşüncede “hikmet” anlayışı canlı olduğu için, modernliğin ve modern aklın da kabul edilmesi gereken bir yeri mutlaka olacaktır. Fakat geleneksel düşüncede asıl düstur, kabullenmekle sınırlı değildir: “Hayatı olduğu gibi kabul etmelisiniz, fakat kabul edilebilir bir hale gelmesi için de çaba göstermelisiniz.”¹⁸⁰ sözü bu düşünceyi açıklar. Buradan hareketle, modernitenin, geleneksel düşünce zaviyesinden ancak, dünyanın kabullenir hale getirilmesine çalışırken üstesinden gelinmesi gereken bir yönü olarak görülebileceğini de söyleyebiliriz.

Yukarıda modernliğin ilk dönemlerinden itibaren süreç içerisinde aldığı farklı biçimleriyle günümüzde küreselleştiği ve sorunları anlatılmaya çalışılmıştır. Burada kısaca ele alınan modern düşünceye atfedilen bazı özellikler de zikredildikten sonra, modern aklın karakteristik özelliğinin rasyonel akıl olduğu, fakat bir üst ilkedен yoksun bir rasyonalite olduğu için mutlaklığının ve projesinin de beşeri alana ve dünyeviliğe ait oluşu belirtildi. Mutlak olarak “insan”ın üstünlüğüne dayanan hümanizmin bir uzantısı olarak da bugün ciddi ekolojik sorunları yaşamamıza kadar bizi getiren sistemin temelinde de bu modern aklın olduğu düşüncesi modern paradigmanın karşısına modernliğin kökten bir eleştirisi olarak çıkarıldı.

Bu iki görüş açısını ortaya koyduktan sonra aşağıdaki bölümde geleneksel ve modern görüş açılarının bu farklılıkları dâhilinde Türkiye’de batılılaşmanın tarihsel öncülleri ele alınacak, Osmanlı Devleti’nin son dönemi ve Cumhuriyet’in kuruluşu öncesindeki gelişmeler görünür hale getirilirken, Türkiye’de batılılaşmanın aracı olarak modern aklın bu süreçteki etkisi anlaşılmasına çalışılacaktır.

¹⁸⁰ Mustafa Yıldırım (derleyen), *Meslekî Değerler ve Etik*, İzmir, 2005, s. 52.

2. TÜRKİYE'DE BATILILAŞMA: OSMANLI DEVLETİ'NDEN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE

Modernliğin Avrupa'da Reform, Rönesans ve Aydınlanmayla gelişmesi ve batı toplumlarının zamanla seküler kurumlarıyla modern hayatın bu toplumlarda yerleşikleşmeye başladığını biliyoruz. Yukarıda bu süreç ve bu süreçte oluşan modern- geleneksel ayırımının fikrî temellerine de değinilmeye çalışılmıştır.

Bununla birlikte, yine ilk bölümde ele alındığı gibi, modernlik küreselleştirici bir eğilim taşır ve bugün dünya küresel bir köy olarak anılmaktadır. Bu durumda modernliğin zaman zaman “modern proje” olarak sunulmasına şaşkınmamak gerekir. Bu projenin henüz tamamlanmadığını söyleyen Habermas'ın izinden gidecek olursak, modernliğin tek tip bir dünyanın yaratılmasında baskıcı unsurlarının diğer toplumlardaki etkisini kabul etmek durumunda kalır, modernliğe alternatif çıkış noktalarını görmekte de başarısız kalabiliriz. Hepsi bir yana, modernliğin küreselleşmeci ve yayılımcı etkilerinin tarihsel örnekleri vardır ve modernliğin temel bir unsuru olarak ele alınan ulus devlet ve 20. yüzyılda dünya çapında birçok ulus devletlerin –sömürgecilik sonrası dönemde- ortaya çıkması bunun en yakın kanıtlarındandır.

Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin bu etkilerden ayrı olarak ele alınması mümkün görünmemektedir. Son döneminde Osmanlı-Avrupa ilişkilerine baktığımızda yoğun ve çalkantılı bir siyasi yaşamın Osmanlı Devleti'nin Avrupa'yla yakın teması sonucu ortaya çıktığını görürüz. Cumhuriyet'in, kuruluşu kendi felsefesi ve bu felsefenin ciddi dönüşümlerle kurumsal olarak da çok daha yaygın bir biçimde yeni bir toplumsal yaşamın başlatılmasında işler hale getirilmesiyle ciddi bir kırılma olarak görülebileceğini düşünsek de, bunun Cumhuriyet öncesi dönemde batılılaşma sancılarında ve bu sıkıntıların yarattığı arayışlardan ayrı olarak ele alınması düşünülemez. Çünkü Cumhuriyet'in kuruluşunda bu dönem de tarihsel bir zemin ve yeni bir toplumsal dünyanın sinyallerini vermesi bakımından referans alınmaktadır.

“Kemalist ‘devrim’in kökenlerini ve Osmanlı entelektüel mirası tarafından nasıl etkilendiğini bilimsel düzeyde sınamak isteyenler için her şeyden önce Kemalistlerin nerede radikal yenilikçiler olup nerede olmadıklarını tam olarak

saptamak önemlidir”¹⁸¹. Bunu anlayabilmek için de Osmanlı Devleti’nin son zamanlarına göz atmak gerekecektir. Bu dönem Osmanlı’da başlayan ve tedricen devam eden reform çabalarıyla nitelendirilen bir dönemdir. Fakat elbette Kemalist devrimin bu reformcu hareketlerden bir kırılmayı andıran ciddi boyutlarda farklılık ve ayrışmaları vardır. Bunun yanı sıra yine aynı sürecin Osmanlı’da en azından nüveler halinde öncelendiği de bir gerçektir. Kaynağını batı pozitivisminden alan Kemalizm’in de Osmanlı’daki nüvelerinden biri, belki en önemlisi Osmanlı bürokratinin pragmatizmi ve nisbi laikliği idi:

Osmanlı devlet adamlarının, imparatorluğunun kurumsal temellerini güçlendirmek için bir reform politikasına ihtiyaçları olduğunu anlamalarına imkân vermiş olan bu pragmatizmdi. Onlara, askerî okulların programlarına “pozitif bilimler”i (fen ilimleri) koyduran da aynıysdır. Atatürk’ü ve onun kuşağını da bu okullar yetiştirmişti. Daha sonra Atatürk laikleşme modelini eğitimin tümüne yaydı ve “pozitif bilimler”i Türklerin geliştirmeleri gereken ideal bilgi türü haline getirdi.¹⁸²

İşte Kemalist devrimin tam da burada radikal olduğunu saptamak mümkündür ki daha önce Osmanlılarca “uyarlanma”ya çalışılan modern Avrupa’nın kültürel ve fikrî unsurları artık topyekûn bir toplumsal projenin temel yapı taşları olarak kullanılmış ve modern bir ulus devlet ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devleti’nde batılılaşma ve modern yaşamın unsurlarının ciddi olarak burada kendine yer edinmeye başlaması açısından Tanzimat ve genel olarak on dokuzuncu yüzyıl oldukça hareketli ve ilginç bir dönemdir. Çökmekte olan bir devletin ömrünün uzatılmaya çalışılması, “hasta adam”ın kurtarılması için çareler aranması ve bu dönemde Avrupa’daki, gelişmeler sonucu yeni fikir akımlarının da ortaya çıkışıyla Osmanlı ile temaslar sonucunda bu fikir akımlarının da Osmanlı’da meydana getirdiği kaçınılmaz sonuçlar, dönemin oldukça çalkantılı ve gerilimli boyutlarını teşkil eder. Bu çerçevede Türkiye’de batılılaşmaya tarihsel bir bakış olarak önce Tanzimat öncesi etkilerden başlayıp, Tanzimat’tan Meşrutiyet ve Türkiye Cumhuriyeti’ne bu etkilerin nasıl sonuçlandığını ele almak yerinde olacaktır.

¹⁸¹ Erik-Jan Zürcher, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt.2, İstanbul, 2002, s. 44.

¹⁸²Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul, 2005, s. 139

2.1. Tanzimat'tan Önce Reformcu Hareketlilikler

Osmanlı Devleti kuruluş ve yükseliş devirleriyle önemli bir medeniyet olarak anılan ve kendi özgün işleyişiyle kültürel olarak da zengin bir dönemi de içinde barındıran çok milletli bir devlet olarak anılır. Osmanlı, bu devletteki hanedanlığın adıdır ve genel olarak şunu söyleyebiliriz ki Osmanlı Devleti'nin her alanda – mimari, bilim, teknik, kültür- yüksek bir devri yaşadığı dönem, yine böyle bir yükselişin yaşandığı İslam medeniyetinin bir uzantısı olarak ele alınabilir. Nitekim İslamiyet'in ortaya çıkışı, yerleşmesi ve yayılmasıyla akabinde, her türlü ilmî faaliyet ve gelişmenin önemsendiği İslam medeniyetleri de ortaya çıkmış, bu medeniyetlerde, o dönemde Avrupa'da bir canlılığın görülmediği bir zamanda örneğin Antik Yunan'dan kalma batılı eserler de dönemin fikir insanları ve önemli kafalarınca ele alınıp işlenmiş, bu eserler daha sonra Avrupa'ya tekrar bu medeniyet üzerinden intikal etmişti.

Osmanlı'da eğitime verilen önem ve her alanda gelişmelerin ve yükselişin yaşandığı bir dönem özellikle II. Mehmet (Fatih) zamanında, hemen öncesi ve sonrasında dikkat çeker. Fatih Sultan Mehmet'in bu gelişmelerdeki payı bir yana, ondan evvel, “Osmanlılarda, medreselerin artmasıyla meydana gelen teşkilata ilk defa Sultan II. Murad zamanında (1421–1445) rastlanır”.¹⁸³ Medrese teşkilatının esas olarak geliştirildiği dönemse Fatih Sultan Mehmet zamanındadır (1451–1481)*. Bu dönemde Sahn-ı Seman, Fatih Sultan Mehmet'in en önemli eserlerinden biridir fakat Sultan Mehmet, Sahn medreselerini klasik tahsil için yeterli görmediğinden Tetimme adı verilen medreseler de yapılmıştır.¹⁸⁴ Bunun yanı sıra İstanbul'da bu medreselerin yapımından sonra Osmanlı sınırları içindeki medreseler de yeni bir teşkilata tâbi tutuldu.¹⁸⁵ Bu medreselerde Kur'an, ilm-i hadis ve ilm-i fıkıh tahsilinin yanı sıra, yüksek ilimler sınıfından kabul edilen mantık, lügât, nahiv, hendese (geometri), hesap, felsefe, tarih ve coğrafya gibi dersler de okutulmaktaydı.¹⁸⁶ Bu medreselerde muid adı verilen müderris asistanlarının/müzakerecilerin en liyakatli olanlarının

*Osmanlı padişahlarının isimleri zikredildikten sonra parantez içinde verilen tarihler tahtta kalış süreleridir.

¹⁸³ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara, 2002, s. 147.

¹⁸⁴ Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara, 1988, s. 73-74.

¹⁸⁵ Akgün, a. g. e., s. 74.

¹⁸⁶ Akgün, a. g. e., s. 76.

seçilmesi esastı.¹⁸⁷ Kanunî Sultan Süleyman (1520–1566) zamanında ise daha ziyade doktor ve imar için mühendise ihtiyaç duyulmasıyla, başka medreseler ve Darüşşifa denilen bir hastane yapılmıştır.¹⁸⁸

Fakat zamanla Osmanlı medreseleri, özellikle 16. yüzyılın sonuna doğru bozulmaya başlar.¹⁸⁹ Medreselerde bu tarihten sonra ilmî hürriyet kalkmış, iltimas işe karışmaya başlamıştır.¹⁹⁰ Bu süre zarfında batıda ise Rönesans ve Aydınlanma dönemleri sonrası daha önce de değindiğimiz gibi bilim yükselişe geçmiştir. Sadece bununla da kalmamış Avrupa’da Sanayi Devrimi sonrasında yeni bir toplumsal şekillenme meydana gelmeye başlamıştır. İşte bu farkın açıldığı dönemde Osmanlıların Avrupa ile ilişkileri yepyeni bir batıya bakışın tarzının yavaş yavaş filizlenmesine neden olacaktır.

Batıyla Aydınlanma sonrası karşılaşmanın, Osmanlı’nın yükselme devrindeki kendine güveni kırıcı ve çarpıcı olduğu söylenir. Aslında Osmanlı Devleti, Batı uygarlığı adını verebileceğimiz kültür bütünüyle ilişkisini hiçbir zaman kesmemiştir fakat yükselme devrinde Osmanlılar kendi uygarlıklarını Batı’nınkinden üstün saymışlar, Batı’nın bir “model” olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır.¹⁹¹ Devlet’in “gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek daha sonra belki de yüzeyleşen bir tutumla Batı’nın askeri üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır”.¹⁹² Çünkü,

18. yüzyıla kadar siyasal düzlemde belirleyici bir güç olan Osmanlı Devleti bu tarihten itibaren başlayan çözüme dönemi ile beraber Batı’yla yepyeni bir şekilde karşı karşıya gelmiştir. Bu karşı karşıya geliş, geçmiş dönemlerden farklı olarak, Batı’nın (ya da *düşmanın*) üstünlüğü biçiminde gerçekleşiyordu. Ama Batı’nın üstünlüğüne bakış açısı, “askeri-teknik” alanda ortaya çıkıyordu. Çünkü Batıyla temas, fethedilen Batı toprakları dışında genellikle askeriydi.¹⁹³

¹⁸⁷ Korlaelçi, , a. g. e., s. 147.

¹⁸⁸ Akgün, a. g. e., s. 77.

¹⁸⁹ Korlaelçi, , a. g. e., s. 150.

¹⁹⁰ Akgün, a. g. e., s. 78.

¹⁹¹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, 2004, s. 9–10.

¹⁹² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 10.

¹⁹³ Sevil, a. g. e., s. 100.

Aslında “17. yüzyıla değin Osmanlılar çağdaş Avrupa’daki en son ilerlemeleri izlerler, kısa süre içinde bunları uygulardılar”.¹⁹⁴ Fakat 16. yüzyılda Avrupa’da özellikle tüfek yapımında başlayan yenilikler, 17. yüzyılda savaş teknikleri ve askeri eğitim, nizam tertibi gibi konularda devrimsel değişiklikler getirmişti¹⁹⁵ ki Osmanlı’nın Avrupa’yla bu dönemdeki karşılaşmasında öncelikli olarak bunların görünür olması normaldir. Bunun yanı sıra Osmanlı’da ilk reform çabalarının da bu alanda başlamasına neden olan iç nedenler de mevcuttu; zulme başlayan askerler, yasaklardan sakınma ve disiplinin kalmaması gibi durumların bu devirde zikredilmeye başlanması¹⁹⁶, ayrıca Osmanlı’nın siyasi olarak güç kaybetmeye başlaması da bunlar arasında görülebilir.

Bu gelişmelerle birlikte yabancı elçiliklerin oluşturulması da bir başka etmendir. 1720’de Paris’e Fransa ile bir ittifak anlaşması olanağı aramak üzere gönderilen Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi’nin bu görevine ilâve olarak ondan Fransız uygarlığını tanınması ve bunların uygulanabilecek olanları üzerine bilgi getirmesi istenmişti.¹⁹⁷ Bunun sonucunda,

Çelebi Mehmet gördüklerini âdeta yeni bir dünya keşfetmiş gibi takdir ve hayranlıkla anlatır. Yeni teknikleri, bilim kurumlarını, askerî okulları, hastaneleri, rasathaneyi, teşrihhaneleri (anatomi laboratuvarlarını), limanları, karantina yöntemini, hayvanat bahçelerini, park, tiyatro ve opera gibi hiç bilinmeyen eğlence yerlerini anlatır. Bunlardan olumsuzca söz etmek yerine, acayip bulduklarını bile olumlu bir dille kaydeder. Örneğin, bir beyzadenin bile avamdan bir kadına saygıyla davrandığını söyler.¹⁹⁸

Bunun yanı sıra, o dönemdeki en önemli gelişmelerden biri de matbaanın kurulmasıdır. Burada öne çıkan isim, elbette İbrahim Müteferrika’dır. İbrahim Müteferrika, aslen Osmanlı askerlerinin eline esir düşmüş ve İstanbul’a getirilerek köle olarak satılmış bir Avrupalı’dır ve daha sonra Müslüman olmuş ve İbrahim adını almıştır.¹⁹⁹ Avrupa’dan gelmiş olan İbrahim Müteferrika, basım sanatının gerekliliğiyle ilgili bir rapor hazırlayarak şeyhülislâma ve ulemaya sunmuş ve burada

¹⁹⁴ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 2002, s. 73.

¹⁹⁵ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 74.

¹⁹⁶ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 76.

¹⁹⁷ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 56.

¹⁹⁸ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 56.

¹⁹⁹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 50.

basım sanatının İslâm ülkesinde uygulanmamış olmasının zararlarını, ileride sağlayacağı yararları, Müslümanların Avrupalılara kıyasla geri kalmalarının nedenlerinden birinin basım sanatının yokluğu yüzünden cahilleşme olduğunu anlatmıştır.²⁰⁰ 18. yüzyılın 1718'den 1730'a kadarki "Lâle Devri" olarak nitelendirilen on iki yıllık döneminde²⁰¹ başlamış olan geniş bir edebiyat ve bilim yazarlığı da batı bilim eserlerinin çevrilmesinin etkisiz kalışının nedeni ise teknik ve ekonomik darlıklardır.²⁰² Bu yüzyılda Fransa hükümetinin Osmanlı başkentine gönderdiği elçilerin ve dışarıdan Osmanlı toplumunu gözlemleyen yabancıların Türklerle ilgili oryantalist görüşlerini yazdıkları kitaplara yansması da ilgi çekicidir.²⁰³ İleriki bölümlerde bu oryantalist görüşün, Osmanlı'da ortaya çıkmaya başlayan –Avrupa ile bu yeni karşılaşmanın şok edici etkisiyle- yeni aydın tabakanın, batılı aydınla ve kültürle teması sonucu kendi toplumsallığını, kültürünü ve bunların içine aldığı birçok öğeyi değerlendirme biçimine nasıl yansıdığı ve batılı aydının değerlendirme biçimini aynen almada nasıl etkili olduğu da görülecektir.

19. yüzyıldaki gelişmelerden devam edilecek olursa, III. Selim (1789–1807) zamanında batıyla olan münasebetlerimiz yoğunlaşır.²⁰⁴ Yüzyılın sonunda III. Selim'in yenilik hareketleri, Osmanlı'da reform düşüncesinin artık iyiden iyiye yer etmesini görünür kılmaya başlamıştır. Askerî alanda Avrupa ile karşılaştırmaların yapıldığı ve geri kalındığı düşüncesinin zorunlu bir sonucu olarak düzenli ordunun kurulması onun tarafından gerçekleştirilmiştir.

"III. Selim tahta geçişinin ertesinde, geçmişte başvurulan gelenekle 1789'da devlet büyüklerinden, ordu bürokrasisinin görevli ya da görevsiz ileri gelenlerinden, ulemâdan kurulu bir Meşveret Meclisi toplamıştı".²⁰⁵ Burada bozuklukların giderilmesi gereği üzerinde durularak somut bir program belirmese de önemli ilk reform kararları alınmıştır diyebiliriz:

İlk iş olarak Yeniçeri ocağının yanında Avrupa usulleriyle eğitim gören yeni bir ordunun kurulması hususu ele alınır. Aynı zamanda bu ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için batıların

²⁰⁰ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 57.

²⁰¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 42.

²⁰² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 63.

²⁰³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 83.

²⁰⁴ Akgün, a. g. e., s. 85.

²⁰⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 91.

fennî harp kitaplarının getirilmesi işi ele alınır. Bu suretle yapılacak işler için bir taraftan dışardan ve içerden fikirler alınırken, diğer taraftan da batılı devletlerden (Fransa, İngiltere, İsveç ve Prusya'dan) kara ve deniz orduları için uzmanlar istenir.²⁰⁶

Nizâm-ı Cedit ordusunun kurulduğu, 1794'te açıklanır.²⁰⁷ Fakat Nizam ordusunun finansmanı için yeni çarelerin aranması başka sıkıntıların da aslında çok daha köklü bir reform programının hayata geçirilmesinin gerektiğini gösteriyordu. Nizâm-ı Cedit, yeniçerilerin ayaklanması ile karşılaştı. Çünkü 18. yüzyılda yeniçerilik imparatorluğun hemen her bölgesindeki şehirlerde siyasal bir parti gücü haline gelmiş ve yalnızca bu bölgelerde değil, başkentteki siyasal süreçlerde de rol oynayacak bir güç olmuştu.²⁰⁸ Osmanlı Devleti'nde bu tarz girişimlerin sık sık ayaklanmalarla karşılaşır olması da aslında devletin içten de ne kadar zayıfladığının bir belirtisiydi. Tahta geçtiğinde Nizâm-ı Cedit ordusu kurulması, kapıkulu ve tımarlı ordu örgütünün ıslahı, yeni ordu için gerekli kaynakların sağlanması ve askerî sanayi ve eğitim ile askerlik fenni üzerine yazılmış kitapların hazırlanması ya da yabancı dillerden çevrilmesi konularıyla işe başlayan III. Selim'in ne derece başarılı olduğunu burada tam olarak söyleyemesek de, Nizâm-ı Cedit'in yıkılması ve kapıkulu ocağının ıslah edilemeyeceğinin anlaşılması²⁰⁹ üzerine bu işlerin hiç de kolay olamayacağı görülmüştür. Şurası kesindir ki, bu yenilik ve reform hareketleri daha da hızlanarak sürecek, bu durum Cumhuriyet'in kurulmasına dek siyasal ve ideolojik bir ortamın da yoğunlaşmasıyla devam edecektir.

Bundan sonra gelen ilk ciddi reform hareketi ise Tanzimat'tır. İlk reform hareketlerinin ardından gelen dönemde artık Osmanlı toplumunun geleneksel yapısında ciddi kırılmaların ve aşınmaların oluşacağı gelişmeler yaşanmıştır:

Ondokuzuncu yüzyılda da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasî gelişmelerin temel sonuçlarından birisi, dinî kriterlerin yönetim pratiğinden ayrılmış olmasıydı. Bu ayırım, hemen hemen hissedilmez bir şekilde vuku buldu. Bu ayırım asıl amacın etkililik olduğu, (sivil ve askerî) müesseselerin kurulması ile

²⁰⁶ Akgün, a. g. e., s. 85.

²⁰⁷ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 97.

²⁰⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 78.

²⁰⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 106.

başladı; ve burada bu müesseseleri kaplayacak bir ideoloji yaratmak için bir bahane bile hazırlanmamıştır.²¹⁰

2.2. Tanzimat, Batılılaşma ve Jön Türkler

II. Mahmut (1808–1839) devrinde yenilik hareketleri yoğunluk kazanır.²¹¹ Yeniçeri Ocağının 1825'te kaldırılıp, onun yerine batı esasına dayalı Asakir-i Mansure-i Muhammediye adında yeni bir ordunun kurulması, III. Selim döneminde oluşturulmaya çalışılan düzenli ordunun da ortaya çıkmasıyla en önemli yeniliklerden birisinin yapılmasını sağlamıştır. Aynı zamanda III. Selim dönemine kadar uygulanan Meşveret Meclisi'nden farklı nitelikte üç meclis kurulmuştur.²¹² Bu üç meclis, Hükümet Şûrâsı Adliye İşleri Yüksek Kurulu ve Askerî Şûrâ Dairesi'dir.²¹³ Bunların eski Meşveret Meclisi'nden farkı sürekli devlet organı olarak kurulmaları, az çok belirlenmiş ayrı görevlerinin bulunması, idare, adliye, eğitim ve ordu alanlarında uygulanacak bir devlet mekanizmasının kurulmasına doğru ciddi birer adım olmalarıdır.²¹⁴ Sadrazamlık ve şeyhülislâmlığın eski hükümet mekanizmasından ayrılışları din-devlet bileşimindeki ilk çatlama meydana getirmiştir. Sonuç olarak; “ yeni anlamında ‘teşri’ (yasama) ancak Tanzimat döneminde kanunlaştırma (*codification*) akımı ile başlamış olmakla birlikte, bunun yolunu açan düşünce Mahmut zamanında başlamıştır” ve “batılılaşma yanlısı tutum Mahmut'un ölümünden sonra daha da güçlenecektir”.²¹⁵

II. Mahmut zamanında kılık kıyafette de yenilikler yapılır. Aynı zamanda Tıbhâne'nin (1827) ve hemen sonra Cerrahhâne'nin açılması ve sağlık alanındaki birtakım uygulamalar da yenidir. İşte II. Mahmut zamanında yapılan bu tarz yenilikler Tanzimat'ın ilânını hazırlamıştır.²¹⁶

En önemli gelişmelerden biri de lâik bürokrasinin on dokuzuncu yüzyılın başlarında artık değişimi başlatabilecek bir güce ulaşmasıdır ki, bu da modern aklın Türkiye'ye girişinde ve Türkiye'de batılılaşmada olmazsa olmaz unsurlardan biridir. Bu lâik bürokrasi,

²¹⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, 2004, s. 135.

²¹¹ Akgün, a. g. e., s. 86.

²¹² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 173.

²¹³ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 174.

²¹⁴ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 173.

²¹⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 176–177.

²¹⁶ Akgün, a. g. e., s. 87.

Avrupa aydınlanma despotizminin bir süre kullanmış olduğu idârî kurumları ve iktisâdî sâikleri Türkiye'ye getirmeyi hedef alan bir program başlattı. Bu suretle yapılan değişiklikler, sonunda ulemânın prestij ve mevkiinin bütünüyle zayıflamasına sebep oldu. 19. yüzyılın ortalarından sonra, merkezî karar verme sürecinin dışında tutuldular ve neticede idare, adalet ve eğitim sistemi içindeki marjinal rolleri hariç, her şeyden mahrum bırakıldılar.²¹⁷

Bu durum, Osmanlı Devleti'nin siyasi olarak zayıflaması ve dağılmaya yüz tutmasının yanı sıra, geleneksel toplum yapısının da çözülmeye başladığını gösterir. Bu toplumsal yeni durum içinde geleneksel düşüncenin temsil sınıfı da yerini yeni bir modern aydın zümresine bırakmıştır. Bu koşullar altında,

Yeni padişahın, II. Mahmut'un ölümünden beş ay sonra, 3 Kasım 1839'da Müslüman olan ve olmayan halkların ileri gelenlerinin önünde yayımlanan bildirisine "Tanzimat Fermanı" denmiştir. Bununla, Dışişleri Bakanı Reşit Paşa'nın, daha eski padişah sağ iken Avrupa devlet adamları ile yaptığı konuşmalardan edindiği bir reform programı ilân ediliyordu.²¹⁸

Söz konusu uygulama Sultan Abdülmecit tarafından *Gülhâne Hatt-ı Hümayunu* adı verilen bir temel fermanın ilânıyla resmen başladı.²¹⁹ 1789'da Paris'te ilan edilen ve 17 maddeden ibaret olan İnsanların Tabîî Hakları Beyannâmesi'nin yarım asır sonra yapılmış eksik bir taklidi olan²²⁰ bu belge, bütün reform girişimlerini meşrulaştıran ve reformun alacağı istikamet ana hatlarını belirleyen bir belgedir.²²¹ Buradaki önerilerin önemli özellikleri, hükümdarın iradesinin sınırlanması, can, mal, namus korunurluğunun, iradesinin dışında, kanunların yargılarına bırakılması, hükümet yönetiminin kendi iradesine göre değil, temel ilkeler olarak nitelendirilen ölçülerle yapılacak kanunlara göre olmasıdır.²²²

1839 Tanzimat Fermanı Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı dünyası tesirlerine resmen açıldığı, bu tesirlerin devlet eliyle ve kanun yolu ile resmen yerleştirilmeye çalışıldığı devirdir. Tanzimat'la birlikte Avrupa'ya açılan Osmanlı İmparatorluğu,

²¹⁷ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 42,

²¹⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 213.

²¹⁹ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 43.

²²⁰ Akgün, a. g. e., s. 87.

²²¹ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 42,

²²² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 214.

Avrupa devletleri içinde düşünce hayatı yönünden daha ziyade Fransa'nın tesirinde kalmıştır.²²³

Bu tesirler altında yeni aydın zümresinin doğuşunun ilk örnekleri olarak Yeni Osmanlılar (Jön Türkler'in ilk kuşağı) grubunu görüyoruz. Genç veya Yeni Osmanlı Cemiyeti olarak adlandırılan bu yeni grubun başına Ziya Bey'in getirildiğini görmekteyiz ve Namık Kemal, Âyetullah Bey, Ebuzziya, Reşat Bey ve Nuri beyler de grubun ilk üyelerindedir.²²⁴

Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların sömürü olayını anlamadıklarını, bir "üst tabaka" meydana getirdiklerini, kendi kültürlerini kösteklediklerini (şeriatı unuttuklarını) ve ancak yüzeysel anlamda "Batılı" olduklarını ileri sürdüler. Tanzimatçıların – Yeni Osmanlılar'a göre Batı'nın "ruhu"nu oluşturan hürriyetçi ve parlamenter eğilimleri anlamadıkları da yüzlerine vuruluyordu.²²⁵

Bu gelişmeler dâhilinde yeni bir elit ve bürokratik kesimin muhalif bir grup oluşturduğunu ve böyle bir düşünsel tavırla devlet ve bu fikir gruplarının geriliminin devletin son döneminde önemli bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Çünkü

19. yüzyılla birlikte Osmanlı sefirleri, sürgünleri ve öğrencilerinin ziyaretleriyle gelişen askeri nitelik taşımayan Batı ilişkileri varlığını iyice hissettirmeye başlamıştır. Batı ile başlayan bu 'sivil- kültürel' etkileşimler "Osmanlı'nın üstünlüğünün" düşünce olarak değişmesine yol açmıştır.²²⁶

Yeni Osmanlılar'ın önemli bir rol oynadıkları bu dönemde yeni fikir akımları ve fraksiyonların oluşmasında bir önceki yüzyılda da gelişemeyen basım işinin ve Osmanlı gazeteciliğinin bu yüzyılda önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz.²²⁷ Bununla birlikte, "Nâmık Kemâl ve arkadaşları tarafından 1860'larda Osmanlı İmparatorluğu yönetimine karşı takınılan tavrı açıklama anlamında en yaygın kabul görmüş teori, onların eleştirilerine o sırada Türkiye'de mevcut 'istibdat'a atfeder'.²²⁸ Fakat Mardin'e göre bu açıklama Yeni Osmanlılar'ın karşı çıktıkları suiistimallerin özgül

²²³ Akgün, a. g. e., s. 88.

²²⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. , 17–94.

²²⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 13–14.

²²⁶ Sevil, a.g.e., s. 102.

²²⁷ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 17–94.

²²⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 123.

niteliği üzerinde durmama gibi bir mahzur içerir.²²⁹ Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin ciddi anlamda borçlanması ve borcu borçla karşılamaya çalışması ekonomik anlamda da devleti büyük ölçüde zayıflatmakla birlikte lüks bir yaşamın da görünmesi dikkat çekiciydi. Abdülaziz'in hükümdarlığı esnasında (1861–1876) sarayların inşasına ve diğer şahsi hobilerine müsrif bir şekilde para harcaması ve bu aşırılıkların vergi mükelleflerini sıkıntıya sokması da bunun çarpıcı bir örneğidir.

Bu yüzden, bir gözlemcinin tabîi beklentisi, yeni Osmanlılar'ın yazılarının çoğunda şikâyet ettikleri “zulmün”, sultanın davranışından kaynaklandığı olacaktı. Yeni Osmanlıların hücumlarının nâdiren sultanın şahsına yöneldiğini ve hiçbir zaman monarşi kurumu aleyhinde olmadığını görmek, bu yüzden çok şaşırtıcıdır.²³⁰

Yeni Osmanlılarla birlikte Osmanlılık düşüncesinin doğması aslında dağılmakta olan bir devletin kurtuluşu için “ne yapmalı” sorusuna yanıt aranmaya başlanmasının bir ifadesidir. Bu sorun etrafında Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar ortaya çıkan fikir akımlarının hepsi bu bağlamda ele alınmaktadır. Buna paralel olarak, bu fikir iklimindeki çeşitlenmeler Türkiye'de modern düşüncenin doğuşuna neden olmuştur.

1839–1913 devresinde Osmanlılık düşüncesinin dört farklı aşama halinde geliştiğini görmemiz olasıdır: 1-) 1839'lardan 1875'e süren dönemlerde ağırlıklı olarak Bab-ı Âli'nin otoriter merkezîyetçi siyaseti, 2-) 1868–1878 devresinde Yeni Osmanlı muhalefeti ve Meşrûtiyetçi pragmatizm çerçevesinde Osmanlılık yaklaşımı, 3-) II. Abdülhamit mutlakîyetine karşı Jön Türk muhalefetine görülen Osmanlılık ve 4-) II. Meşrûtiyet döneminde Osmanlı-cılık düşüncesi.²³¹

Yeni Osmanlıların ve yeni aydın kesimin Bâb-ı Âli'ye muhalefetine sadrazamların da önemli rolünü görmekteyiz. 1840'larda bürokratlar politika yapma görevini de üstlenmişlerdi ve yönetimin modernleştirilmesi için gerekli bilgiyi arttırmaları ve politika üstündeki denetimleri, Sultan'ın gölgesinde kalmaya mahkûm eski bürokratlarla karşılaştırılmazdı.²³² Örneğin; “Devlet politikasının belirlenmesi

²²⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 123.

²³⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 124.

²³¹ Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839–1913)”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 1*, İstanbul, 2001, s. 88.

²³² Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 151.

hususunda sultan [Abdülaziz kastediliyor], Fuat ve Âli'nin adeta esiri idi. Gerçekte, Bâb-ı Âlî'nin bu hegemonyasının en büyük sonucu sultanın, Âli ve Fuat'ın hakiki halefleri tarafından 1876 da tahttan indirilmesi idi".²³³ Fakat bu aydın kesimle sadrazamların arası da sık sık açılıyor ve aydınların toplumda kendilerine biçtikleri rol bu durumda etkili oluyordu. Aslında Osmanlı aydını ciddi bir problemin çözümlenmesi ile ilgili devlet katında gereken yeterli önlemlerin alınmaması karşısında duyduğu rahatsızlıkta haksız da sayılmazdı:

Türkiye'nin Batılılaşması, hükümet ve yönetim uygulamasının çağın akışına uyarlanması sürecinde, haksızlıkların doğması, Âli Paşa gibi Tanzimat devlet adamları için önemsizdi. Her şeyden önce, imparatorluğun kurtarılması lâzımdı. Ancak, böyle bir tavır, siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvuru Şeriat'ın yerine hiçbir şey getirmeyen Tanzimat devlet adamları için, ideolojik bir boşlukla neticelendi. Onlar, böyle bir ideolojik boşluğun ortaya çıkaracağı karışıklıkların farkına varmadılar. İslâm'ı, "şahsî" (ve ferdî) bir din olarak anlayıp kabul edecek kadar Avrupalılaştılar.²³⁴

Bütün bu gelişmeler Osmanlı toplumunda –tepeden başlayan- modernleşmenin yarattığı sıkıntılardan ayrı düşünülemez. Bununla birlikte dağılmaya yüz tutmuş yüzlerce yıllık bir Devlet'in; "Devlet-i Aliye-i Osmâniye"nin, böyle bir çalkantı içerisinde farklı yöntemlerle kurtarılmasına çalışılması, mevcut konjonktürel durum içerisinde oldukça normaldir. Bu siyasal durum, iç çalkantılar, ekonomik sıkıntılar ve Avrupa'yla modern zamanların başlangıcında karşılaşmanın getirdiği şok içerisinde, bu çabanın farklı fikir ayrılıklarını birbirlerinin karşısına çıkarması da bu sürecin bir ifadesidir. Buna mukabil bunları birleştirici önerilerin il örneği olarak görülebilecek bir öneri de, Osmanlılık düşüncesi içinde Namık Kemal'in Osmanlı İmparatorluğu'nun 1860'lardan itibaren karşılaştığı sorunlara bir cevap ararken bunun çözümünü herkesin savunacağı bir 'vatan' oluşturmakta bulmasıdır.²³⁵

Bu süreçte, sultanların mevkilerini yükseltmekte olan yeni bürokratik bir kesime terk etmeye başlamalarını Mardin'in ifadeleriyle özetlersek;

²³³ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 125.

²³⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 135.

²³⁵ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 273.

Olan şey, yeniçerilere karşı sultanla bürokratlar arasındaki daha önceki ittifakın, 1826'da yeniçeri ocaklarının kaldırılmasından sonra dağılmaya başlamış bulunması idi. II.Mahmut'un hükümdarlığı (1808- 1839) ile başlayan, ordunun güçlenmesini ve devletin merkezi denetiminin artmasını sağlayacağı için sultan tarafından istenen modernleşme, sultan için çok karmaşık bir hedef haline gelmiş ve modernist, reformist yönetimi güçlendirmek için gerekli iktidar bürokrasiye devredilmişti. Mahmut'dan sonra, hem sultan tarafından tesis olan reform mekanizması ve hem de Reşit Paşa gibi reformist nâzırlar için sağlanan mutlak koruma, Mahmud'un saltanat haleflerini siyaset sahnesinde sadece seyirci durumuna getirmişti. Tam tersine, III. Selim (1789–1807)'in ve Mahmut'un kısa bir süre için ellerine geçirmeye muvaffak oldukları siyasi iktidarın kendilerinin olduğunu iddia eden yeni bir bürokratik elit, Abdülmecit'in ve Abdülaziz'in hükümdarlıkları sırasında iktidara yükselmişti.²³⁶

Tanzimat'tan sonra ise 1856 Islahat Fermanı da Müslümanlardan imtiyazlı durumu almalarıyla diğer etnik gruplara ayrıcalık sağlıyordu.²³⁷ Islahat Fermanı'nın ardındaki zaaf ise 19. yüzyılda Avrupalı “büyük güçlerin”, bir süreden beri üstlenmiş oldukları Osmanlı Devleti'ndeki çeşitli Hıristiyan halkların hâmilîği rolündeki nüfuzlarını arttırmalarından²³⁸ ve milliyetçilik hareketlerinin önemli boyutlara ulaşmasından kaynaklanmıştır diyebiliriz. Tanzimat hukukuna göre zamanla 'sivil-yapılar' haline gelen ve Osmanlı Devleti'nce tanınan cemaatlere de hükmî şahsiyet statüsü verilmekteydi:

Cemaat sınırlarının bu şekilde belirlenmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî çeşitliliğine yeni bir ferahlama sağladı. Tanzimat devlet adamları, dinî cemaatleri çok daha katı bir kalıp içine sokan ve bunları Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmaya yönelten fikirlerin kaynağını oluşturan bu süreci durdurabileceklerini sanıyorlardı. Gerçekten de, 19. yüzyılın başlangıcında, Yunanistan ve Sırbistan gibi Osmanlı toprağından ayrılan devletlerin bazılarının böyle bir geçmişleri vardı.²³⁹

Bunun gibi gelişmeler de Yeni Osmanlıların eleştirilerini güçlendiren bir unsur olmuştu.²⁴⁰ Çünkü Islahat Fermanı'nı Gülhane Hattı'ndan ayıran ana husus

²³⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 125–126.

²³⁷ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 14.

²³⁸ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 48.

²³⁹ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 49.

²⁴⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 14.

Osmanlı tebaasının hukuken eşitliği konusudur.²⁴¹ Fakat ağırlıklı olarak Hıristiyan haklarına vurgu yapan Ferman, Kırım Savaşı koşullarında doğrudan doğruya Avrupalı müttefik güçlerin diplomatik zorlamaları sonucunda ilân edilmiştir ki, Müslüman aydınlar bunu içine sindirememiştir:²⁴²

Meşrutiyetçi Osmanlılık düşüncesi Tanzimat'ın otoriter merkezîyetçi siyasetine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu tepkiyi esasen Osmanlılık politikasının özellikle 1856 sonrasında giderek Batılı güçlerin bir dayatması sonucu uygulanan bir siyaset görünümü kazanmasına yönelik bir Müslüman Türk aydın tutumu olarak da anlayabiliriz.²⁴³

Örneğin, Nâmık Kemâl eski devirlerde gerçekleştirilmesine çalışılmış olan bir İslâm ve Osmanlı birliğinin kurulmasını ister: Osmanlı İmparatorluğu'nu yaşatacak can damarının Müslümanlık olduğuna inanır ve o Müslümanlığın, Müslümanlık hukukunun ve Müslümanlık ahlâkının ateşli bir koruyucusudur.²⁴⁴ Fakat bu durum, yani Osmanlıların geleneksel düşüncüyü savunuyor olmaları onların Avrupa fikir ikliminden etkilenmedikleri, bu fikri ortamla bir ilişkileri olmadığı anlamına gelmemektedir. Her şeyden önce bu yüzyıl Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile yakın teması ve Avrupa'ya yüzünü dönmesi, kendini toparlamak için Avrupa ile arasındaki ilişkiler dâhilinde bu sorunun siyasi olarak da zihinlerde yer edip kültürlerarası ilişkiler ve akışın yoğunlaştığı bir ortama denk düşer. Basım işinin yaygınlaşması ve en azından işler hale getirilmesi de dönemin fikir ikliminin oluşmasında ve edebiyattan bilime Avrupa'dan fikir akışının ivme kazanmasında çok etkili olmuştur. Bu etkileşim çerçevesinde Tanzimatçı Romantizmden bile bahsedilmekte²⁴⁵, Osmanlı aydını artık Avrupa'dan aldığı fikir akımlarını uyarlamakta ve dönüştürmekte, hatta zaman içerisinde bu fikir akımlarından modern dünya görüşünün en etkili taşıyıcıları dönemin izin verdiği ölçülerde savunulmaktadır.

²⁴¹ Somel, a.g.e., s. 96.

²⁴² Somel, a.g.e., s. 91.

²⁴³ Somel, a.g.e., s. 104.

²⁴⁴ Kâmuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara, 1955, s. 10–11.

²⁴⁵ Birand, a. g. e., s. 10-11.

2.3. II. Meşrutiyet

Yukarıdaki bölümde Osmanlı'da batılılaşma ve modernleşme hareketleri olarak ele alınan 19. yüzyıl gelişmeleri, Osmanlı geleneksel devlet yapısında ciddi değişiklikler olmaya başladığını göstermektedir. Zaten uzunca bir süredir atalet içinde olan sultanların zamanla sadrazamların siyasal üstünlüklerine yenik düşmeye başladıkları bir dönemdi bu. Sadrazamların ise batılı fikirlerden ve batı eksenli siyasal yönlendirmelerden oldukça etkilendikleri görülür. Bu durumun en çarpıcı örneklerinden biri ise 1839'da Tanzimat'ın ilan edilmesinin memleket için faydalı olacağını Sultan I. Abdülmecid'e kabul ettiren Sadrazam Mustafa Reşit Paşa'dır.²⁴⁶

Mustafa Reşit Paşa, Londra ve Paris elçiliklerinde bulunduğu sırada bu devletlerin siyasî kadro ve düşünürleriyle fikir alışverişinde bulunmuştur. Hatta Kral Lui Filip'in oğullarından prens Dajunuvil ile de mülakatında diğerlerine verdiği teminatı ona da vermiştir. Osmanlıların medenîleşmeye istidatlı olduklarını bildirip Tanzimat gibi bir beyannamenin yakın bir tarihte intişâr edeceğini kesin bir şekilde vaat etmiştir. Prens ise Paşa'nın bu iddiasını çürütmüştür. Paşa, bunun imkân dâhilinde bulunduğunu, böyle bir şeyin gerçekleşmesi durumunda davetli olarak bulunup bulunmayacağını ondan sormuş, o da davete icabet edeceğine söz vermiştir.²⁴⁷

Görüldüğü gibi Osmanlı'da elit kesimin batılı görüş ve fikirlerle yakın temas halinde olması, toplumsal ve siyasal değişimlerin de artık bu ekseninde şekillenmeye başlamasında önemli rol oynamaya başlamış, toplumsal hayatın dönüşümünde ciddi bir düşünsel arka plan olarak hissedilir olmuştur. Nitekim bu durum batılıların, "ilk modernlerin", çevredeki şakirtlerini bir kabul-onay mekanizması içinde, onlar "modernleştikçe" olumlamalarından, onları övgülere boğmalarından da ayrı düşünülemez. Bu tür olayların ardında bu tarz bir psikolojik sürecin de işlediğini görmek gerekir. Yine Ergin'den aktaran Akgün'ün de belirttiği gibi,

Gerçekten 1255 senesi Şaban'ının yirmi altıncı günü Mustafa Reşit Paşa tarafından Gülhane Tanzimat-ı Hayriye Hattı Hümayunu okunduğu zaman adı geçen Prens davetli olarak hazır bulunmuş, akıl ve dirayetine hayran olduğu Reşit Paşa'yı taltifen, Hattı okuduktan sonra 'ey Türkler, siz bu zât için bir heykel

²⁴⁶ Akgün, a. g. e., s. 88.

²⁴⁷ Akgün, a. g. e., s. 87-88.

dikmelisiniz. Bunu yapamazsanız âlem-i medeniyet sizi küfran-ı nimetle itham eder' demiştir.²⁴⁸

Bu dönemde yer alan önemli gelişmeler modern uygulama biçimlerinin yazılı belgelerinin ve hukuksal bir statü eşitleyiciliğinin işlerliğe girmiş olmasıdır. Bu reformlar zaman zaman ortaya çıkıp başarısızlıkla sonuçlanmış olsalar da bu tür girişimlerin geleneksel toplum yapısını oluşturmuş olan Osmanlı Devleti'nde vuku bulması bile değişimin ciddiyetini anlamamıza yeter.

Tanzimat ve Islahat fermanlarından sonra yine böyle bir girişim de I. Meşrutiyet olarak anılan 23 Aralık 1876 Kanun-ı Esasi'nin yürürlüğe konulduğu meclistir.

1876'da Abdülaziz'in tahttan indirilmesiyle Osmanlı Devleti'nde ilk defa bir anayasanın yazılması ve bir parlamentolu rejimin kurulması için çalışmalara başlandı. Anayasanın hazırlanışında "Namık Kemal versiyonu" ve "Midhat Paşa versiyonu" gibi iki ayrı akım olduğu sanılmaktadır. Parlamento 19 Mart 1877'de açıldı ve 13 Şubat 1878'de II. Abdülhamid tarafından dağıtıldı. Birçok yazar bundan sonraki yılları "istibdat" sözcüğü ile nitelendirmekle yetinmiştir.²⁴⁹

Fakat Mardin'e göre aksine, II. Abdülhamit devri 1839'dan beri yapılan değişikliklerin bir odak noktasında toplandığı bir devirdir:

Çağdaş Türk edebiyatının temelleri o devirde atılmıştır ve Jön Türkler her ne kadar Abdülhamid'e karşı başkaldırmışlarsa da Batı hakkındaki fikirlerini Tanzimat'ın devamı olan Osmanlı topluluğunda kazanmışlardır. Padişah, Süleyman Paşa'nın askerî okullar konusundaki çalışmalarını devam ettirmiş ve 1880'den itibaren bu konuda Alman askerî müşavirlerini kullanmıştır. Zamanında askerî rüştiyeler (ortaokullar) yatılı hale getirilmiş, buna askerî idadiler (liseler) ilave edilmiş, Harb Okulu'nun programı geliştirilmiştir.²⁵⁰

Fakat bu durum Jön Türkler'in "hürriyet" isteklerinin önüne geçmeye yetmemiştir. Bu açıdan ele alındığında asli olarak önemli unsurlardan birinin de yine Avrupa ile aynışleşmek olduğu görülür (Fransız İhtilali'yle sloganlaşan "özgürlük", "eşitlik", "kardeşlik" ideolojisini hatırlayalım). Burada gelişmeleri tümünden

²⁴⁸ Akgün, a. g. e., s. 88.

²⁴⁹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 92.

²⁵⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 92.

Avrupa’da- ki duruma bağlamak açısından değil, özellikle Jön Türklerin batılı kanadında gelişen bu unsurdan dolayı bu noktaya değinilmektedir. Nitekim Osmanlıların bu konuda aslen geleneksel düşünceye bağlı oldukları yukarıda belirtilmişti.

Somel’e göre de “1876 Kanun-i Esasisi’nde genel anlayış toplumun cemaatlere göre ayırmak değil, ama bütün nüfusun tek bir ‘Osmanlı’ kategorisi altında anlaşılması, dolayısıyla bu anlamda Osmanlılık idealine son derece yaklaştığını söyleyebiliriz”.²⁵¹

I. Meşrutiyet’in bu kısa süreli ömrü belki Jön Türklerdeki hürriyete ulaşma gayretini daha da artırmıştır. Tanzimat batıcılığı ile birlikte somut varlıklarında bir gerileme süreci yaşayan ulemanın toplumsal açıdan yitirdiği öncülüğünü, yeni iktidarların hedefleri doğrultusunda oluşan boşlukların münevver ve aydınlarla doldurulması mecburiyetini yaratmasıyla²⁵² bu boşluğu dolduran yeni aydınların şimdi iradelerini, geleneğin yeniden üretimini sağlayan ulemanın aksine ve çok da büyük bir gayretkeşlikle modernliğin üretimi için kullandıkları görülmektedir. Nihayet 1908’de Meşrutiyetin yeniden ilanıyla,

yönetim el değiştirmiş, sansür kaldırılmış, peşinde koşulan hürriyete kavuşulmuştur. Artık Batı karşısındaki geri kalmışlığı telafiye yönelik arayışlarında, önceki dönemde muhalefet olan yeni aydın zümre, bu dönemde II. Meşrutiyet’in yapıcıları ve yürütücüleri rolünü üstlenmişlerdir.²⁵³

II. Meşrutiyet dönemi örgütlenmesinin “İttihat ve Terakki” adı altında olması da oldukça anlamlıdır: Avrupa’nın maddi ilerlemesiyle karşılaşarak kendini tanımlamaya başlamış olan bir Devlet’in aydınlarının “terakkiyi” yürütecekleri düşüncesini yansıtan bu isim etrafında toplanmalarına şaşırılmamak gerekir. İçinde buldukları durum ve tavır alışlarına daha yakından bakılacak olursa;

1900’lerin genç devrimcileri şu başlıklar altındaki dinle yüz yüze geldiler: toplumun sabit temeli olarak; düşüncelerden daha bağımsız işlev gören bir felsefe ve dünya görüşü olarak; taşradaki göçün toplumsal ve ekonomik temellendirmelerinden biri ve bir devlet kurumu ve ideolojisi olarak. Seçkin kökenden

²⁵¹ Somel, a.g.e., s. 106.

²⁵² Necdet Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, İstanbul, 1999, s. 300.

²⁵³ Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam’a Bakışı*, İstanbul, 2004, s. 22.

gelmeleri Jön Türkleri, zaten dine karşı manipulatif enstrümental vaziyet alışa hazırladığı için, modern okullarda eğitilmeleri bu eğilimi arttırdı.²⁵⁴

Fakat Abdülhamit dönemi boyunca gelişen reformculuk anlayışının birden patlak vererek II. Meşrutiyet'e yol açması da sağlam demokratik kurumların kurulmasını sağlayamadı ve İttihat ve Terakki fiilen bir tek parti rejimi olarak iktidara yerleşti.²⁵⁵ Sonuç olarak İkinci Meşrutiyet bir politik parti hegemonyası altında Abdülhamit istibdatını da gölgede bırakacak bir baskı rejimi kurulabileceğini göstermiş oldu.²⁵⁶ Fakat bunun da ötesinde tarih boyunca reformları destekleyen ya da engelleyen fikir hareketleri İkinci Meşrutiyet sırasında düzenli akımlar haline gelmiştir ve bu akımlar devlet yıkıldıktan sonra da sürmüş ve politik hayatı etkilemişler, Cumhuriyet'i kuracak kadroların besinini sağlamışlardır.²⁵⁷

Bundan sonraki ve son bölümde bu akımlardan ana akımlar olarak ele alınan Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılık üzerinde durulacak, bu üç akımın akla gelen ilk isimlerinden örnekler verilecektir.

²⁵⁴ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 161.

²⁵⁵ Tarık Zafer Tunaya, "Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 1. Cilt*, İstanbul, 1983, s. 238.

²⁵⁶ Tunaya, a. g. m., s.239.

²⁵⁷ Tunaya, a. g. m., s.239.

3. “MODERN AKLIN” TÜRKİYE’YE GİRİŞİ

Yukarıdaki bölümlerde modernliğin ve modern aklın küreselleştirici etkisi, önce modern aklın felsefi temelleri, daha sonra da bu etkinin Osmanlı Devleti üzerindeki siyasi ve düşünsel yansımalarının görünür hale gelmesi bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Bu yansımaya, Osmanlı Devleti’ndeki batılılaşma hareketlerinde içkindir. Çünkü Avrupa ile yakın ilişkilerin artması, orada meydana gelen değişimler “onun gibi olunması” fikrini ve gizil önkabulleri Osmanlı’ya dayatmış görünmektedir. Burada elbette her iki taraftan gelen bir etkileşim ve diyalektik bir ilişki söz konusudur. Fakat Osmanlı bürokratlarının ve aydınlarının Avrupa’dan esen “böyle olunması gerektiği” rüzgârlarından edilgenleşmekte olan bir biçimde etkilenmediklerini söylemek zordur. Özellikle de II. Meşrutiyet ve sonrasında bu hal daha da dikkat çekmeye başlar. Burada ise bu etkilerin az çok sistemli fikir akımları haline gelerek Cumhuriyetin kurulmasından önce Türkiye’de modern aklın yerleşikleşmeye başlamasına katkıda buldukları önemli isimler örnek olarak verilecektir.

Bulaç’ın ifadeleriyle,

İster askeri ve siyasi ister ticari ve kültürel düzeylerde olsun, Batı ile yüzyüze gelen bütün toplumların ilk sorunsalı, bugün adına “modernlik” dediğimiz fenomene karşı takınmaları gereken tutumla ilgili olmuştur. Bu konuda kimi zaman tamamen birbirinden farklı, kimi zaman benzerlik içinde olan çok sayıda tutumla karşılaşmak mümkün. Modern hayatı bir bütün olarak “*kabul ilkesi*”ne dayanarak olduğu gibi iktibas etmekten ibaret olan tutumdan tamamen ve bir bütün olarak “*red ilkesi*”ne kadar varan bu farklı tutumlar zincirinde hâlâ hangi temel halkanın esas alınacağı konusunda henüz bir görüş birliğine varıldığı söylenemez.

Kemalist modernleşme projesi “*kabul ilkesi*”ni esas alan bir iktibas teşebbüsüydü.²⁵⁸

Bu ilkeyi esas alan Kemalist modernleşme, aslında bir şekilde bir kırılmanın yaşanacağı fakat bunun şiddetinin ve yönünün tam olarak nasıl olacağını henüz belirsiz olduğu tarihsel bir döneme de aitti. Nuray Mert’in de belirttiği gibi,

²⁵⁸ Ali Bulaç, “Modern Dünya İle Çatışma ve Uyumdan Modernite’yi Aşmaya”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 8 (Güz 1994), s. 7.

Özellikle II. Meşrutiyet dönemi düşünce hareketlerini göz önünde bulundurduğumuzda, Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen ve 'inkılâplar' olarak tanımlanagelen radikal dönüşümlerin, hiç değilse düşünce alanında Cumhuriyet'le doğmadığını, çeşitli siyasî tartışmalar çerçevesinde, daha önce ortaya atılmış önerilerin devamı olduklarını görürüz.²⁵⁹

Mardin'in de aynı sonuca vardığı görülmektedir. Ona göre de Türk devriminin geçmişi Jön Türk Devrimi'ne kadar uzanır ve Cumhuriyetçi rejimin kurulmasının temelleri 1908'de atılmıştır.²⁶⁰ Jön Türk devriminin –ve Jön Türkler'in- ise onu önceleyen nasıl bir geçmişi olduğuna bir önceki bölümde değinilmeye çalışılmıştır. Bu süreç içerisinde modern anlamda bir aydın zümresinin de doğduğunu ve modern aklın taşıyıcısı olarak aydınların önemli roller yüklendiklerini, hatta Cumhuriyet dönemi boyunca bunun yerleştiğini de görmekteyiz. Bu açıdan da Jön Türkler modern aydınının bu rolünü önceler görmektedirler. Mardin'in de belirttiği üzere;

Devrimciler, Genç Türkler, imparatorluğun çıkarlarını sorumlu olanlardan çok daha iyi bildiklerine inanan insanlardı. Onların devrimi 1908'de gerçekleşti ve Sultan II. Abdülhamid'in, sonuç olarak, tahttan indirilmesi zaferlerini noktaladı. Türk Devriminin babaları dediğimiz TC kurucuları, seleflerinin hatalarından ders çıkararak, bu hareketi mantıkî sonucuna vardırıdılar. Genç Türklerle Meşrutiyet, yeni bir görünüm edinir. Geleneksel üst sınıflarda kendi kurallarının meşruiyetini, önünde sonunda, yönetilenler için neyin en iyi olduğunu bildikleri iddiasına dayandırırılar. Oysa onların meşruluğu, kısmen, bugüne kadar her şeyin gerçekten böyle sürmesine bağlıydı. Yeni seçkinlerin ise meşruiyetlerini bilgiye dayandırmaları, bu anlamda yeni bir boyuttu.²⁶¹

Jön Türklerin buradaki duruşları, modern Türk aydınınının oluşumunu örneklemeye başlaması bakımından ilginçtir. Onların Türkiye'de Batılılaşmayı ele alışları ve Osmanlı Devleti'nin dağılmakta olduğu bir sırada bunu çeşitli fikir öbeklerinin arasında durmadan işlemeleri, bu izleğin etrafında yol almaya başlamaları, bu ideolojiyi tümünden amaç haline getirerek modern Türkiye'nin oluşumunda bu amacı geniş halk kitlelerine bir misyon olarak taşıyan aydınların

²⁵⁹ Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 2*, İstanbul, 2002, s. 197.

²⁶⁰ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s. 165.

²⁶¹ Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.152.

tavrının “biz bilirizci” tutumlarıyla yakından bağlantılıdır. İlk dönem aydınların içinde buldukları genel durum için Subaşı şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bu dönemlerin münevveri, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslamcısı ve Türkçüsü, Batı'nın ve Batılılaşmanın ortaklaşa baskısı altındadır. Çökmekte olan İmparatorluğu İslâmî temelde ve Aydınlanmacı dünya görüşüne karşıt bir tutumla yeniden ihya etme çabaları da, bir imparatorluktan bir ulus çıkarma, laik ve modern bir devlet modelini pratiğe geçirme çabaları da; aslında, karşı çıkılan ve benimsenen Aydınlanma'nın radikal düşünme formları içerisinde şekillenmişlerdir.²⁶²

Bu proje içerisinde modern aklın da taşıyıcısı durumuna gelen Türk aydınının düşünsel ön kabullerini anlayabilmek, geleneksel toplum yapısından modern bir gündelik yaşama geçilmeye başlanmasında kitlesel olarak bir dönüşümün hareket ettiricisi olması açısından aydın rolünü fark edebilmemizde önemlidir.

3.1. “Modernleşme”nin Taşıyıcısı Olarak Aydınlar

Türk aydınını önceleyen Osmanlı'da “aydın”, modern bir olgudur. Bu durumda aydın, modern Avrupa ile karşılaşmanın bir sonucudur. Fakat Osmanlı aydını Batı entelektüelinkinden çok farklı koşullar içinde ortaya çıkmıştır ve bu farklılıkları doğuran temel olgular, Osmanlı devlet düzeni, İslâmî ilim anlayışı ve batılılaşmadır.²⁶³ Bu hususun belirleyiciliği belki sanıldığından daha ciddi boyutlardadır. Nitekim Türk aydınının dine ilişkin tutum alışındaki batılı aydının Aydınlanmacı bakış açısının etkileri²⁶⁴ de aslında batılı aydının durumundan Türk aydınının deyim yerindeyse bir “uydu aydın” oluşu ile farklılaşır: Batıda kendi doğal süreci içinde baskı altında kalan ve gerçekten de skolastik bir dışlayıcı dini etkinin sorgulanması ve buna belki çok da insani tepkilerle gelişen Aydınlanmacı anlayış, Türk aydınında bu şekilde yerleşmez. Aksine Türk aydını “toplumun gerek kendi daralmışlığını aşması ve gerekse dünyadaki varoluşunu açıklamada sahiplenebileceği değerlerin ortaya çıkmasında işlevsel rollerle bütünleşmiş idealist” bir aydın olmaktan çok “çoğu kereler bir sömürge valisinin ağzından konuşan yabancılaşmış

²⁶² Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 236–237.

²⁶³ Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Aydını”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi 1. Cilt*, İstanbul, 1985, s. 57.

²⁶⁴ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 298.

roller üstlenen”²⁶⁵ bir aydın tipi olarak, batılı aydının “yaptığı gibi” dine karşı çıkarken aslında batılı aydının aşmaya çalıştığı bağnazlığın modern bir versiyonunu –bu sefer dine karşı kendisi- ortaya koyar. Çünkü batılı aydının aşmaya çalıştığı dışlayıcı orta çağcıl skolastik tavır, Türk aydını tarafından tam tersine, İslama karşı üretilir. Bu noktada aydınımızın İslam’a ilişkin yargılarını Aydınlanmacı aklın Hıristiyanlığa yönelttiği eleştirileri yeniden üretmek elde etmesi²⁶⁶ de daha anlaşılır hale gelir. Buradaki temel hata, ilk bölümde de Max Weber’e gelen eleştirilerde olduğu gibi genel bir “din” görüşüne sahip olunması ve bu görüş içinde İslam’ın da yeterince bilinmemesi ile ilgilidir. Bu durumun oluşmasında bilgiyi içinde bulunduğu ortama indirgememek de Türk aydınının aydınlanmacı anlayışının Türkiye’de neden bu şekilde tezahür ettiğini anlamamız açısından “epistemik cemaat” ve “uydu epistemik cemaat”²⁶⁷ ilişkisini görebilmemiz önemlidir. Bunun yanı sıra meşruiyet ve hukukîleştirme konusundaki radikal dönüşümle birlikte aydınların zihinlerinde meşruiyet merkezlerinin batılılaşma, muasır medeniyete ulaşma benzeri yeni hedefler etrafında oluşması geleneksel meşruiyet merkezlerine, dolayısıyla İslâm’a yönelik tepkici tavrı doğurmuştur.²⁶⁸ Zaten bir yaklaşıma göre kendisini Batı’nın temsilcisi gibi gören kimselere batı kökenli sözcükle “entelektüel” (ve “aydın”), geleneksel değerleri temsil ettiklerini öne sürenlere ise, Osmanlı kökenli bir sözcükle “münevver” denilmesi²⁶⁹ de bunun bir başka ifadesidir. Bununla beraber,

Cumhuriyetle birlikte Batıcı, Osmanlıcı, İslamcı, Türkçü “münevver”lerden Batıcıların iktidara gelmeleri, bizde “aydın”ın “Batıcı münevver” olarak anlaşılmasını getirmiş ve yaygınlaştırmıştır. Öyle ki artık İslamcı olmak, Osmanlıcı olmak , “aydın” olmayı engelleyen nitelikler arasında sayılmaya başlamıştır.²⁷⁰

Bu durum aslında, 19. yüzyılda Osmanlı’da gelişen bu aydın tabakanın devletle birlikte Batı’ya yüzünü dönmesi ve ulemanın kalemiye sınıfından uzaklaşarak geri çekilmesiyle de ilişkilidir. Âlim ve aydın arasındaki bu çatışma bir

²⁶⁵ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 300.

²⁶⁶ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 298.

²⁶⁷ Hüsameddin Arslan, *Epistemik Cemaat*, İstanbul, 1992, s. 96–115.

²⁶⁸ Ahmed Davutoğlu, “Türk Entellektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri”, *İlim ve Sanat*, Sayı: 13 (Mayıs-Haziran 1987) s. 19.

²⁶⁹ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 240.

²⁷⁰ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 240.

bakıma batılı aydın ile kilise arasındaki çatışmaya da benzetilmektedir.²⁷¹ “Belki de idareyle aydının batılılaşma uğrunda gaye birliği, âlimi bertaraf etmede idarenin de işine yaradığından aydın, âlimi daima dışlamaya çalışmıştır. Bu durum âlimin, aydın karşısında yenilmesi ve aydının âlimin yerini almasıyla sonuçlanmıştır”.²⁷² Gerçekten de “Osmanlı toplumsal yapısındaki canlılığın yitişiyile birlikte dinsel bilincin öncüsü sayılabilecek olan ulemanın da yitmeye başlaması dikkat çekicidir. Böylece yeni ve tanımlanmış bir dînî retorik, artık ulemanın değil aydınların ‘tekel’inde neşv ü nema bulmaktadır”.²⁷³

Sonuç olarak şöyle söylemek mümkündür:

Ulema dinselendirilmiş bir hayatta kaçınılmaz bir sicil sahibiyken, aydınlar da bugün sekülerleştirilmiş bir hayatın modern savunucu ve aktörleri olarak her defasında kutsal olanla aralarındaki mesafeyi biraz daha arttırmaya çalışmaktadırlar. Dünyayı unutturmada ulema fazla ileri gitmişse, şimdilerde de aydınlar hayatı tek düze bir dünya ile sınırlandırmakta daha da ileri gitmişlerdir.²⁷⁴

Bu durumda modern aklın taşıyıcısı olarak aydınların Türkiye’de ulemeden ve geleneksel düşünceden devralınan boşluğu doldurmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz. Bu da “modern aklın” Türkiye’ye girişinde en önemli etkilerden birini temsil etmektedir. Çünkü batı eksenli yaklaşımıyla –sekülerizmin etki alanına girme bağlamında- ulemeden ayrılan belli bir aydın kesim, ilk bölümde ele alınan “kutsalın referanslarından” kopuk bir akıl anlayışının –“salt rasyonel zekâ”- temsili ve olumlayıcısı olmuştur. Böylelikle de dünyevî bir projenin içindeki kurumların oluşumunda da etkili olan “yeni Türkiye’nin ideolojisi” görevini üstlenmiştir.

Zira Batı’nın aniden inkişaf eden ilmi bir kısım aydınlarını gururlandırmış, “her şey pozitif bilim içinde değerlendirilmelidir, ispatlanamayan, deney ve gözleme konu teşkil etmeyen şeyin mevcudiyetinden söz edilemez” kanaati yaygınlaşmıştı. Batı’dan esen bu rüzgar, yüzünü o tarafa çevirmiş aydınlarımızı az veya çok oranda etkilemişti.²⁷⁵

²⁷¹ Demir, a.g.e., s. 53.

²⁷² Demir, a.g.e., s. 54.

²⁷³ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 282.

²⁷⁴ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 283.

²⁷⁵ Demir, a.g.e., s. 59.

3.2. Abdullah Cevdet ve Batılılaşma

Modern aklın Türkiye'ye girişinde ulemanın yerine yeni bir aydın sınıfının geçmesiyle batılılaşmanın Türkiye versiyonunun oluştuğunu söyledikten sonra, Cumhuriyetin kurulmasından önce Cumhuriyet ideolojisinin oluşmasında aydınların rolüne örnek olarak akla gelen ilk isimlerden biri de Abdullah Cevdet'tir.

“Etkilendiği düşünsel ve kültürel noktaları pozitivist bir kabul içinde içselleştiren”²⁷⁶ ilk Türk aydınlarından biri de belki odur. Türk aydını arasında bu bakış açısı içerisinde hem din ve felsefe hem de kültüre dayalı diğer unsurlar değişime uğratarak algılanmış ya da reddedilmiştir.²⁷⁷ Avrupa'nın üstünlüğünün tek nedeni, zamanla “ilim ve fünûn olarak görüldükçe Türk aydını arasında bilim fazlasıyla aşkını bir mevkie oturmuştur ve dolayısıyla Osmanlı aydınlarında geleneksel düşüncenin algılama biçimlerinden farklılaşarak toplumu maddi şekilde açıklama arzusu şiddetlenmiştir.²⁷⁸ Zaten Osmanlı'nın son döneminde batılılaşmanın bir devlet politikası olarak benimsendiğini ve yukarıdan aşağıya uygulanan batılılaşma hareketinin bu özelliğinden ötürü belirli yan özellikler kazanarak devam ettiğini²⁷⁹ göz önünde bulundurursak bu durum son dönem Osmanlı politikasının da kaçınılmaz bir sonucu olmuştur. Fakat Cumhuriyet rejiminin düşünce hayatı içinde üzerinde en fazla durulan sorunlardan biri yine batılılaşma olmuştur.²⁸⁰

Cumhuriyet devletini kuranlar ve rejimin “angaje” aydınları Osmanlı tarzı “uzlaşmacı” batılılaşmanın yanlış ve yetersiz olduğu sonucuna varmışlar, bu uzlaşmacı tutum yüzünden hedefe erişilemediğini düşünmüşlerdir.

Bu nedenle Cumhuriyet boyunca Batılılaşma politikası radikalleşmiş, bir bakıma, Cumhuriyet ideolojisinin temel direği olmuştur.²⁸¹

Cumhuriyet'e doğru, Batılılaşma düşüncesinin radikalleşmesiyle bu dönemde ulusallaşma düşüncesinin de artık su yüzüne çıktığı görülmektedir. Örneğin;

²⁷⁶ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 246.

²⁷⁷ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 246–247.

²⁷⁸ M. Şükrü Hanioglu, “Bilim ve Osmanlı Düşüncesi”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 2. Cilt, İstanbul, 1985, s. 346–347.

²⁷⁹ Murat Belge, “Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 1. Cilt, İstanbul, 1983, s. 263.

²⁸⁰ Tunaya, a.g.m. s. 239.

²⁸¹ Belge, a.g. m., s. 260.

Batı ekolün önde gelen isimlerinden Celâl Nuri, ‘medenileşme’ kavramının aynı zamanda bir ulusallaşma sürecini içerdiğinin farkındaydı, (1330 ?) yazdığı Mukadderât-ı Tarihiyye’de artık dünyada ‘dinî hislerin yerini millî hislerin’ aldığını söylüyor, ancak bunun uzun bir zaman dilimine gerçekleşebileceğini, Osmanlılar için henüz bu koşulların var olmadığını ileri sürüyordu. O yüzden de, “Milliyet münhasıran dinin bir şekli olmak üzere gösterilmelidir ki, esasgir olabilsin” önerisinde bulunuyordu.²⁸²

Demir’in de aktardığı gibi Abdullah Cevdet ve Celal Nuri’nin, daha sonra birisi “tam” diğeri “kısmî” batıcıların öncüleri olarak anıldığı ve o devirde “Garpcılık” diye nitelenen bir düşünce hareketinin önde gelen isimleri olduğu görülmektedir.²⁸³ Batı karşısında ezilmişlikle ortaya çıkan ve belki her farklı akımın da en önemli ortak noktasının bu olduğu aydın tavrının bu ezilmişliğinin çok açık bir ifadesini, Celal Nuri’nin şu dizelerinde ve sözlerinde görmek mümkündür:

“Diyar-ı küfrü gezdim, beldeler kâşâneler gördüm,

“Dolaştım mülk-i İslâm’ı, bütün viraneler gördüm” derken Celal Nuri duygularını şöyle dile getirir:

“Utaniyorum... Kendimden tiksiniyorum... Berlin’in şu muazzam, mücessem, müheykel medeniyetgâhının içinde bir öksüz vaziyetindeyim... Âsâr-ı medeniye, otomobiller, elektrikler, fabrikalar... Bunlar beni eğlendireceğine mahzun ediyor... Sıkıntım neden, bütün Osmanlı, İslâm, Türk vatanlarının ıstırabını çekiyorum”.

Bu bakış açısının sonucunda Batı, Garpcılarımızın gözünde “muazzam bir medeniyet” olmanın ötesinde bütün insanlığın birikimi ve ortak malı olan tek medeniyettir artık. İhtiyacımızı karşılayamadığı ortaya çıkmış olan eski medeniyetimizi terk edip Avrupalılaşılarak onlara benzemekten başka çaremiz kalmamıştır.²⁸⁴

Demir’in Celal Nuri ve Abdullah Cevdet’in düşüncelerinden aktardığı bu değerlendirmeler, batıcıların “güçsüz” düşmüş bir devletin “güçlü” olanla karşılaşması sonucunda modern anlamıyla ilerlemeye –maddi ilerleme- verdikleri önemle birlikte pozitivist ve batıcı düşüncüyü nasıl benimsediklerinin psikolojik arka

²⁸² Mert, a.g.m. s. 198.

²⁸³ Demir, a.g.e., s. 82-89.

²⁸⁴ Demir, a.g.e., s. 83-84.

planını da bir ölçüde göstermektedir. Aslında bu ilerlemeci ve “geri kalmışlığı” aşmaya dayalı vurgular, daha sonra ele alınacağı üzere, Ziya Gökalp ve Mehmet Âkif’de de mevcuttur.

Burada dikkatimizi çeken en önemli unsurlardan biri, ideolojilerin ortaya çıkmaya başlamasıyla dinin de bu ideolojilerin içine bir unsur olarak yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Bu şekilde hareket eden pozitivist ve materyalist bir fikir adamı olan Abdullah Cevdet, 9 Eylül 1869 tarihinde Arapkir’de doğmuş, ilk eğitimini babası ile imam olan amcasından almıştır.²⁸⁵ Fakat Kuleli Askerî tıbbiye İdâdisi ve Mekteb-i Tıbbiye’den mezun olan²⁸⁶ Abdullah Cevdet, bu ortam içinde kısa sürede dinin etkin rol oynadığı düşünce yapısını değiştirmeye başladı.²⁸⁷ Bu değişiklikte, materyalizm felsefesini oldukça basit bir dille anlatan, toplumsal gelişme için ahlâkî değerlerin zorunluluğunu kabul eden ancak, bu görevi dinin yerine bilimsel materyalizmin yüklenmesi gerektiğini ileri süren, kendisine İbrahim Temo’nun verdiği bir kitap önemli rol oynamıştır.²⁸⁸ Bu kitap, Félix Isnard’ın bir kitabıydı ve Abdullah Cevdet’in içinde bulunduğu çevrede oldukça etkiliydi. Bu çevre, pozitivist ve batılı fikirlerin en önemli yer bulduğu yeni kurulmuş olan birkaç modern okuldan biri olan Tıbbiye çevresidir. Bunun yanı sıra, Cevdet, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin içinde yer alan en önemli isimlerden biri olmuştur ve bu cemiyet önce İttihad-ı Osmânî adıyla Mayıs 1889 ‘da Askerî Tıbbiye’de kurulmuş ve 1894’de İttihad ve Terakkî adını almıştır.²⁸⁹

Cemiyetin fikrî kökleri arandığında, Askerî Tıbbiye’de 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. Askerî Tıbbiye öğrencileri kendilerine okutulan derslerin icabı olarak hayatı, Allah’ın iradesinin bir ürünü olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak görüyorlardı. Bu arada 19. yüzyılda tıbbî tecrübî bir bilim haline getirmekte en başta gelen bilim adamlarından Claude Bernard’ın fikirleri kendi öğrencisi ve Askerî Tıbbiye hocası olan Şakir Paşa yoluyla intikal etmişti. Bu materyalist fikrî temelin cemiyetin kurucularını etkilemiş olduğu, bu yolla bir nevi “kâinat sırrı”na vâkıf olabileceklerini ve bunun kendilerine, daha önceki kuşakların elinde olmayan bir

²⁸⁵ Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul, 1968, s. 5.

²⁸⁶ Kerem Ünüvar, “Abdullah Cevdet”, *Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 1*, İstanbul, 2005, s. 98.

²⁸⁷ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 12.

²⁸⁸ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 12.

²⁸⁹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 98.

gücü temin edeceğine inanmaları muhtemeldir. Bu açıdan, aynı paralelde giderek Paris’de pozitivistin gene kendisine tılsımlı bir kalkınma anahtarı temin ettiğine inanan Ahmet Rıza Bey’in İttihad ve Terakki’nin ilk liderlerinden biri olması bir tesadüf eseri sayılamaz.²⁹⁰

Görüldüğü gibi, ders kitaplarının ve eğitimcilerin pozitivistin aydınları arasında egemen olduğu Fransa’dan getirilmesi Mekteb-i Tıbbiye’de pozitivist ve materyalist düşüncelerin kaynağını oluşturmuştur.²⁹¹ Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik gibi kimselerin aynı okuldan yetişmeleri ve aşırı dindar bir kişi olarak Abdullah Cevdet’in kısa eğitim sürecinin sonucunda biyolojik materyalizmi benimsemesi kuşkusuz rastlantı eseri değildir.²⁹² “Osmanlı materyalizminin en önemli düşün kaynaklarından birini de *Madde ve Kuvvet* isimli eseriyle tam bir materyalist dünya görüşünü veren Ludwig Buchner’in (1824–1898) felsefesi oluşturmuştur.”²⁹³ Bu, Abdullah Cevdet’in de karşılaştığı eserlerden biridir. Zaten yoğun bir çeviri faaliyeti içinde de bulunan Cevdet’in amacının da “ansiklopedistler” gibi halka o döneme kadar duymadıkları belli bazı kavramları açıklayarak onları uyandırmak olduğu²⁹⁴ göz önünde bulundurulduğunda da onun modern aklı örnekleyen tipik batıcı aydın tavrını ortaya koyduğunu görürüz. Okuduğu kitaplar arasında etkilendiği düşüncelerin seküler ve pozitivist yapısını anlamak bakımından, Hanioğlu’nun aktardığı kadarıyla buraya Isnard’dan bir pasaj almak yerinde olacaktır:

Din ve ahlâk yekdiğerinden bağımsız şeylerdir. Din ahlâkın temeli (bazı) değildir... Dinler umumîlik çağlarında çok eskilerde yararlı olabilmiştir. Fakat hiçbir müsbet ve doğal temele dayanmadıkları için, insanlar eğitim gördükçe gelecekte kaybolup gideceklerdir... Dinler, kendi başlarına insanlığı yönetmeye yeterli olan ilkelere dayalı sağlam ve gerçek bir morale yerlerini terk edeceklerdir. Çok söylenen “bize din gerekli” halk deyişinin yerine biz diyoruz ki, moral ahlâk gereklidir... Bilimsel maddecilik geleceğin felsefesidir. Zira bu sağlam moralin ve gerçek ilkelerin tanınmasını sağlayan bir

²⁹⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 98–99.

²⁹¹ Demir, a.g.e., s. 57.

²⁹² Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 9.

²⁹³ Demir, a.g.e., s. 61.

²⁹⁴ Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 162.

felsefedir. Deneysel bilime ve akla dayanmayan tüm doktrinlerin yerine geçmeye adaydır.²⁹⁵

Cevdet'i etkileyen kitaplardan birinde yer alan tek başına bu pasaj dahi görüldüğü gibi, ilk bölümde örneklendirilen modern aklın temsilcilerinden Comte ya da Marx'ı aratmayacak düşünceleri yoğunlukla içermektedir. Yine ilk bölümde ele alınmış olan, Batı'da hâkim olan ve Osmanlılar'ı da etkileyen pozitivist düşünce dünyası toplumların selametini dinsel-metafizik düşüncenin yerini bilimsel –akılcı düşüncenin (elbette modern rasyonalite anlamında) almasında görüyor, dinî kurum ve düşüncenin belirlediği toplumsal hali, toplumların tarihinde bir tür çocukluk devresi olarak ele alıyordu.²⁹⁶ Bu düşünceye göre toplumların refaha ulaşması olgunlaşmalarına bağlıydı, olgunlaşmanın koşulu ise dinsel düşüncenin yerini bilimsel akılcı düşünceye, buna paralel olarak dinsel kurumların yerini seküler olanlara bırakmasıydı.²⁹⁷

Buna mukabil, Abdullah Cevdet'in, ilk dönemlerde İslamiyet'i kendi ilerlemeci ve batıcı görüşlerine bir kalkan olarak kullanırken²⁹⁸, Meşrutiyet sonrası özgürlük ortamında –elbette düşünürümüz açısından- her türlü düşünce ve modernleşme çabalarını İslam dininin toplumsal içeriğinden yararlanarak sunma gibi bir zorunluluğun da ortadan kalkmasıyla Mehmet Akif'in de esefle karşılayarak dağıtımına Sırat-ı Müstakim'de “Açık Mektup”la cevap verdiği²⁹⁹ Peygamber hakkında söylediğini bırakmayan Dozy'nin bir kitabını çevirip Meşrutiyet'in ilanından sonra geniş çapta piyasaya sürmesi de bir rastlantı eseri değildir.³⁰⁰ Oysa o materyalizmin dinin yerini alması konusunda dahi İslâm dininden ve özellikle onun toplumsal içeriğinden yararlanılması gerektiği, düşüncesi kadar dine yer vermekteydi:

Abdullah Cevdet, dinin halk indindeki -özellikle Osmanlı toplumu açısından- önemini belirtiyor ve “... ilim havasının dinidir, din avamın ilmidir. Din ile ilmin seyyanen terakki ve tekâmül etmesi lüzûm-u ictimasi bundandır...” şeklinde Jön

²⁹⁵ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 12–13.

²⁹⁶ Mert, a.g.m. s. 199.

²⁹⁷ Mert, a.g.m. s. 199.

²⁹⁸ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 129–158.

²⁹⁹ Abdülkerim Abdülkadiroğlu ve Nuran Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri*, Ankara, 1987, s. 8–13.

³⁰⁰ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 287.

Türk çevrelerinde revaçta olan sözleriyle bu desteği sağlamanın gerekliliğini belirtiyordu. Kuşkusuz Gustave Le Bon'un cumhur ruhu kuramı, Osmanlı İmparatorluğuna uygulandığında, bu ruhun oluşumunda en temel etki, İslâm tarafından gerçekleştirilecekti ki, bu da Abdullah Cevdet'in tahlillerinde konunun ağırlık kazanması sonucunu doğuruyordu.³⁰¹

Gustave Le Bon ise toplumsal olayları adeta matematik bir netlik ve kesinlikle açıklamak iddiasında olan ve aslında halkın hiçbir şekilde toplu olarak toplumla ilgili konularda doğru kararları bulamayacağına inanan, bu görevi tıpkı Abdullah Cevdet'in düündüğü gibi biyolojik bir seçkin ya da seçkinler grubunun yerine getirebileceğine inanan biriydi.³⁰² “Ancak bu olgunun yerine getirilebilmesi için seçkin ya da seçkinlerin halkın (cumhurun) isteklerini dinliyor ve ona göre davranıyor gibi hareket etmeleri gerekmektedir”.³⁰³ İslama bir araç olarak yararlanma konusunda verdiği tüm değere karşılık Abdullah Cevdet, dinin ve ulemanın görüşlerinin materyalist düşünürler karşısında kesin olarak yanlış olduğuna çok uzun süreden beri karar vermişti ve onun saf haliyle düşündüğü İslam dahi tüm ruhevi unsurlarından arınmıştır.³⁰⁴ Sonuç olarak batıcıların kutsala zaman zaman referans vermeleri de onların modernleşme çabaları içinde anlamlı hale gelmekteydi; “Bu amaçla İslâm'ın çalışma ve ilme teşvikinden faydalanıldı. İslâm'ın elde edilmesini istediği değerlerin Batı'dan kendilerinin aktardığı şeyler olduğu iddia edildi”.³⁰⁵

Diğer ifadeyle “hocalarınız yanlış anlamış ve anlatmış gerçek İslâm şöyledir, böyledir” dedikten sonra materyalizmi sunmaya çalıştılar. Bu noktada geleneğin ve özellikle ulemânın eleştirilmesi ve halkın gözünde güvenilirliğini yitirmesi başarı için gerekliydi.³⁰⁶

[ve aslen geleneksel kurumlara karşı açılan] Bu harpte halkın desteği başarılı olmak için son derece önemli olduğundan batılılaşmanın İslâm'a uygun veya onunla çelişmediğinin ispat edilmesi gerekiyordu.³⁰⁷

³⁰¹ Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 129.

³⁰² Ünüvar, a. g. m., s. 102.

³⁰³ Ünüvar, a. g. m., s. 102.

³⁰⁴ Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 136–138.

³⁰⁵ Demir, a.g.e., s. 86.

³⁰⁶ Demir, a.g.e., s. 86.

³⁰⁷ Demir, a.g.e., s. 87.

Tıbbiye’de okutulan eserler üzerinde yaptığı incelemeler Abdullah Cevdet’i toplumda biyolojik “élite”in yönetimi ele almasının toplumsal gelişmenin sağlanması için gerekli olduğu düşüncesine götürüyordu³⁰⁸:

Bu grubun tespitindeki ölçü ise beynin büyüklüğünden başka bir şey değildi. Abdullah Cevdet “...kafatası muhiti 16 pus olmayan adamlar ahmak olurlar, dimağın gayr-i tabii bir derecede küçüklüğü nişane-i eblehiyettir...” dedikten sonra toplumsal gelişmenin nasıl sağlanacağını şöyle izah ediyordu: “... Bir ahali içinde, savatî mikdarın fevkinde bir mikdar-ı istiab-ı kühfiyeye malik bir çok efradın bulunması, o ahalinin terakkiyat ve temeddünce itlâsını temin eden hususât-ı tabîye ve şeriat-i müsaidedendir...”³⁰⁹.

Biyolojik materyalizmi, dinsel dogmaları yıkarak toplumu ileri götüreceğini düşünen Tıbbiyeliler siyasal sistemden de en çok rahatsız olan grubu teşkil ediyorlardı:

Örneğin Abdullah Cevdet toplum bireylerine biyolojik materyalizmi aşılabilmesi için onların dinsel dogmalarla yetiştirilmemelerini ve kendisine bu konuda olanak verilmesini arzuluyordu ki isteğinin gerçekleşebilmesi düşünce özgürlüğünün yok derecede olduğu bu dönemde imkânsızdı”³¹⁰.

Öte yandan Abdullah Cevdet’in modern aklın mecrasına girmiş olduğunu en iyi örnekleyen düşüncelerinden biri de belki onun, düşünceyi kalbin³¹¹ fonksiyonundan ayrı olarak görmeye başlaması ve düşünceyi nörolojik ve fizyolojik bir süreçte sadece beynin bir icrası olarak kabul eder görünmesidir:

Doktor Abdullah Cevdet’e göre, tefekkürün mahiyeti zannedildiği gibi dimâğın maddeleri arasında olmayıp, ancak dimâğın maddelerinin anatomi ve fizyoloji tahtında bir neticeye yaklaşan faaliyetleriyle birleşme tarzında olur. Bununla beraber tefekkür, tabiatın umûmî hareketi, sınırların maddî merkezi, dimâğî maddeye mahsûs müstakil bir şekli gibi kabul edilebilir ve edilmelidir.³¹²

³⁰⁸ Ünüvar, a. g. m., s. 101.

³⁰⁹ Ünüvar, a. g. m., s. 101.

³¹⁰ Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 21.

³¹¹ “kalbi akıl” -intellect/ratio- ayrımı ile “modern aklın” karşılaştırılması için, bkz. Yukarıda, ilk bölüm, s. 63–64.

³¹² Akgün, a. g. e., s. 394.

Ona göre dimâğ fikrin merkezi ve hususî organıdır.³¹³

Kendi fikir dünyalarının yayın organı olarak da *İçtihat* matbaasını kuran Abdullah Cevdet, bu yayın hareketini de ölümüne kadar sürdürmüştür.³¹⁴ Bu dergi II. Meşrutiyet sonrasında İslam dininin eleştiriye uğratıldığı ilk Osmanlı dergisidir.³¹⁵

Jön Türklerin önde gelen isimlerinden olan Abdullah Cevdet birçok faaliyetin içinde yer almış fakat ilginç olan şu ki, Devlet’le sürekli bir gerilimin ve yasaklamaların, sürgünlerin yaşanmasına rağmen maaşını da Devlet’ten almıştır. O dönemde elinden geldiği kadar sorunların ve çatlak seslerin üstünü örtmeye çalışan Devlet adamları için bu seslerin bazılarını kısılabilmek bile bazen önemli ve yeterli oluyordu. Bunun yanı sıra Abdullah Cevdet ve grubu, basın işini sürdürebilmek için gerekli finansman açısından da devletle zaman zaman anlaşmayı kabul ediyordu.³¹⁶

Birçok grubun içinde bulunan Abdullah Cevdet İngiliz Muhibleri Cemiyeti’nin de kurucuları arasında yer almış, aynı zamanda Kürt Teali Cemiyeti ile de ilişkide bulunmuştur.³¹⁷ Önceleri kendi Kürt kimliğinden bağımsız olarak medeni bir kamu anlayışının ölçüsü olarak kabul ettiği Kürt kimliğinin sunumu ve lisan olarak Kürtçenin öğrenilmesinin önemi üzerinde duran Abdullah Cevdet, mütareke dönemi yıllarında etnik ayrılıkçılıktan bahsetmeye başlamıştır ve Osmanlı Devleti’nin etnik gruplar üzerindeki yönetimini bir çeşit *imperialisme* olarak değerlendirmiştir.³¹⁸ Buna paralel olarak Cumhuriyet’in kurulduğu yıllarda modern projenin hayata geçirilmesi bağlamında, eskisine oranla radikal sayılabilecek bir değişimin de yaşanmasına rağmen, Cevdet bu değişimi rahatlıkla kabullenen bir tavır sergilemiştir. Bu dönemde Cevdet “öteden beri savunduğu Lâtin harflerinin kabulü, kadın hakları ve benzeri konularda daha radikal tedbirleri daha büyük bir rahatlıkla savundu”.³¹⁹

Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e, Türkiye’nin resmi ideolojisine geçiş döneminin aydınları arasında Cevdet’in temsil gücüne sahip oluşu, Hanioglu’nun şu ifadelerinden kolaylıkla çıkarsanabilmektedir:

³¹³ Akgün, a. g. e., s. 395.

³¹⁴ Akgün, a. g. e., s. 381.

³¹⁵ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 129.

³¹⁶ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 29–59.

³¹⁷ Ünüvar, a. g. m., s. 101.

³¹⁸ Ünüvar, a. g. m., s. 101.

³¹⁹ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s.393.

Meşrutiyet sonrasında görülen diğer bir durum ise gitgide düşüncelerin içinde siyasal boyutun ağırlık kazanmasıdır. Örneğin, Abdullah Cevdet Osmanlı hânedanının gereksizliğine Ribot'un dejenerelik konusundaki çalışmalarının ışığında karar vermişti. Atatürk'ün ise hânedanın egemenliğini sona erdirirken "Osmanoğullarının Türk milleti'nin haklarını gasp ettiği ve bunu altı yüz yıldır sürdürdüğünü" belirtmesi bu siyasallaşmayı göstermektedir.

Meşrutiyet sonrasında bu özellikleri gösteren düşünce ortamı içinde Abdullah Cevdet ve arkadaşlarının geliştirdikleri Batılılaşma modelinin yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisinin önemli bir parçasını oluşturduğuna şüphe yoktur. Yeni devletin ideolojisinin özellikle 1908 sonrası oluşan düşünce ortamının bir ürünü olduğu gözönünde tutulursa içinde Abdullah Cevdet ve arkadaşlarının geliştirdikleri tezlerin ne denli etkili olduğu³²⁰ kolaylıkla tahmin edilebilir. Siyasal nedenlerle herhangi bir göreve getirilmeyen Abdullah Cevdet istisna tutulduğunda başta Kılıçzâde Hakkı Bey ve Celâl Nuri olmak üzere önde gelen Batılılaşma yanlılarının yeni devlette önemli görevlere getirilmeleri bu gözlemi doğrulamaktadır.³²¹

3.3. Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliği

Bu dönemde Cumhuriyet ideolojisinde direkt yer alan "milliyetçilik" in ve yine Cumhuriyet'in geleneksel yapının yerine geçirmeye çalıştığı kurumsal yeniden inşaada sunulması gereken modern fikirlerin de akla gelen ilk ideologu Ziya Gökalp'in en dikkat çeken akım ve isim olarak yer aldıkları görülmektedir.

İlk bölümde de değinildiği gibi modernitenin temel bileşenlerinden biri olan ulus devlet, elbette Türkiye'deki modernleşme projesinin de toplumsal bir makro çerçevesini teşkil eder. Bu durumun da Osmanlı'nın son yüzyılda şahit olduğu gelişmelerden ayrı düşünülmesi elbette mümkün değildir. İkinci bölümde de yer verdiğimiz gibi, Avrupa'da –Fransız İhtilali'nin de etkisiyle- baskın hale gelen milliyetçilik hareketleri, Osmanlı'daki farklı etnik grupların Devlet'ten kopuşuna zemin hazırlamış, kimi aydınlar –özellikle Batıcı kanat ve buradaki Cumhuriyet öncesi yakın örneğiyle milliyetçiler- uluslaşmayı olumlar ve desteklerken kimileri

³²⁰ Bu tezlerle Cumhuriyet döneminde kurumsal dönüşümler arasındaki şaşırtıcı benzerlik açısından karşı. Demir, a. g. e., s. 90-96; burada, Kılıçzâde'ye ait, İctihâd'da "Pek Uyanık Bir Uyku" adıyla yayınlanan batıcı programın tüm maddeleri özetle yer almaktadır.

³²¹ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 404–405.

bunu önlemeye –on dokuzuncu yüzyıldaki Yeni Osmanlı hareketi ve buradaki yakın örneği olarak da Mehmet Akif- çalışmışlardır.

II. Meşrutiyet dönemi Batıcıları, Cumhuriyet'in sonradan gerçekleştirdiği reformlara zemin teşkil eden Batı medeniyetini tümüyle kabul etme düşüncesini savunuyorlardı. Türkçüler ise, hem büyük ölçüde Batıcıların tezlerini paylaşıyorlar hem de, Osmanlılık ve İslâmcılık siyasetlerine karşı millî bir uyanışı temsil ediyorlardı.³²²

Türkçülüğün tarihte daha gerilere götürülmesiyle birlikte Ziya Gökalp'in içinde bulunduğu fikir iklimine yakın etkisi açısından burada Meşrutiyet devri Türkçülük hareketinden bahsetmekle başlanabilir. 1908'de Ahmet Mithat, Mehmet Emin, Ahmet Hikmet Müftüoğlu, Yusuf Akçura, Âkil Muhtar, vd. tarafından Türk Derneği kurulur.³²³ Aynı adla yedi sayı çıkabilen bir de dergi çıkaran dernek daha sonra yerini Türk Yurdu'na ve 1914'te de daha geniş bir zümre olarak kurulan Türk Ocağı'na bırakır.³²⁴ Gökalp böyle bir çevreye girer. Türkçülüğün ve Cumhuriyetin ideologlarından birisi olarak anabileceğimiz Ziya Gökalp'in Türk vatanperverliğinin temelini dine bağlayan yazıları da Birinci Dünya Savaşı'nın başlarına kadar devam eder ancak, bütün Müslümanların cihad çağrısına uymamaları sonucu Gökalp'in yazılarında İslâmiyet eski önemini kaybeder, Gökalp ise panislamik düşüncüyü Müslüman milletler arasında bağımsızlık ve sosyal gelişmeyi sağlamak için bir işbirliği olarak kabul etmeye devam eder.³²⁵ Aşağıdaki bölümde Gökalp'in “gelenekçiliği” – Guénon'un eleştirdiği gibi- değil, “geleneksel düşüncüyü” temsil edişi dikkat çekicidir:

Gelenek ise, yaratma ve gelişme demektir. Çünkü geleneğin, türlü anları birbirleriyle kaynaşmış bir geçmişe, arkadan hareket ettiren bir güç gibi ileriye doğru iten tarihsel bir akışı vardır ki her zaman yeni gelişmeler, yeni eğilimler yaratabilir. Gelenek, kendi başına doğurgan ve yaratıcı olmakla birlikte, ona aşılana yabancı yenilikler de damarlarındaki hayat öz suyundan beslenerek canlanır ve sıradan bir taklitte olduğu gibi çürüyüp düşmez.³²⁶

³²² Mert, a.g.m. s. 197.

³²³ Demir, a. g.e., s. 74.

³²⁴ Demir, a. g.e., s. 74.

³²⁵ Demir, a. g. e., s. 79.

³²⁶ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, İstanbul, 2006, s. 42

Yine bunun devamında Gökalp, geleneğin, bağlantı ve uyumu gerektirdiği için Türkün “ tarih sonrası”nı dinin bu “fizik ötesi”ne bağlayarak bir “İslam- Türk” tarih felsefesi de yaratabileceğini söyler.³²⁷ Fakat *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak* Gökalp’in son eseri değildir ve onun daha sonra yazdığı *Türkçülüğün Esasları*’nda daha ulusçu ve modern bir çizgide durduğu görülür. Yine de ilkinde de Gökalp’in modern anlamıyla geleneksel öğeleri kullanmaya çalıştığı ve bunları aslında dünyevî bir alanın içinde işlevsel hale getirmeye çalıştığı dikkati çeker:

Hiç şüphesiz, bir ülke maddi doğası bakımından bu değeri taşımaz. Kesinlikle bu kutsallığı, kesinlikle bu kutsallığı, kutsal bir varlıktan alıyor. Bu kutsal varlık ne olabilir? Devlet mi? Yukarıda gördük ki “devlet” de kendi kendisine var olan bir güç değildir; bu da gücünü “ulus”la “ümme” ten alıyor: Şerefü’l-mekân bi’l-mekân. O halde, kutsal varlık olarak yalnız bu iki şey; “ulus” ile “ümme”.³²⁸

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü gibi Gökalp “ulus”u kutsal saymaktadır. Bununla birlikte yine aynı çalışmasında Gökalp, “uygarlık”ı maddi bileşenlerden oluşan bir yapı olarak görmektedir:

Öznel nitelikteki dinsel inançlar, ahlaksal görevler, güzelduyusal biçimler, hukuksal kurallar ve genel olarak ülkeler, bir kültür topluluğunun anlayışlarıdır. Nesnel nitelikte olan bilimsel gerçekler, sağlık, ekonomi ve bayındırlık kuralları; tarımla, sanatla ve ticaretle ilgili teknolojiler ve genel olarak matematik ve mantık kavramları bir uygarlık topluluğunun anlayışlarıdır.³²⁹

Burada Gökalp’in uygarlığı modern anlamda ele alışı dikkat çeker; uygarlık, içinde manevi unsurların da yer aldığı bir kavram olarak değil –bunlar kültür içinde kalmaya mahkûmdurlar-, sadece, çok hayranlık uyandıran batının ilerleme gösterdiği maddi öğelerin taşıyıcısı olan bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Aynı zamanda Gökalp’in dini ıstılahları kendi muhtevalarından soyutlayarak kullanması da ilgi çekicidir; “toplumsal Cibril”, “müjdenmiş bir İrem” (ulus için), “ba’sü ba’de’l-mevt” ile müjdenmiş ülkülü milletler, vd.³³⁰ gibi. Bu kavramları kendi muhtevaları dışında, sekülerleştirici bir tarzda ele alır.

³²⁷ Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, s. 45.

³²⁸ Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, s. 96.

³²⁹ Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, s. 48.

³³⁰ Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, s. 78-81, vd..

Türkçülüğün Esasları'nda ise özellikle batımerkezci ve modern etkileşimler görülmektedir:

Avrupa'da Rönesans, Reform, felsefede yenilenme, Romantizm gibi ahlaksal, dinsel, bilimsel, güzel duyusal devrimler, Ortaçağ hayatına son verdi. İslam dünyasında bu devrimler olmadığı için, biz hala Ortaçağ'dan kurtulamamışızdır.³³¹

Aristoteles'in uslamlama mantığını bırakarak Descartes'la Bacon'ın tümevarım mantığını ve bu mantıktan doğan "yöntembilim"i almanın, dinimize ve kültürümüze ne zararı olabilir!³³²

Eski Türklerde sanatsal ve güzel duyusal zevk çok yüksekti. Turfan' da bulunan mermer heykeller, hiç de Yunan heykellerinden aşağı değildir.³³³

Ziya Gökalp'in de modern anlamda ilerleme anlayışıyla donandığı görülmektedir fakat o gerçekten de modern ilerleme unsurlarıyla manevi ve geleneksel öğeleri de birleştirmeyi ihmal etmez. Ne var ki Gökalp'in çalışmalarında, medeniyet merkezli –fakat medeniyetin modern tanımları dâhilinde- ve referans noktalarını modern unsurlara kaydırmaya çok müsait değerlendirmeler vardır. Bunların elbette döneminin gelişmeleriyle ilişkisi çok açık ve nettir. Fakat Gökalp de Avrupa'dan modern düşünceyle intikal etmiş oryantalist ve batımerkezci görüşlerin etkisi altına girmiştir, öyle ki, kendi toplumsallığını da oryantalist gözlüklerle değerlendiren Türk aydınının ilk örneğini sunacak görüşler öne sürebilmiştir. Döneminin kısıtlı antropolojik ve tarihsel –yalnızca kısıtlı olması ile elbette açıklanamaz, denildiği gibi oryantalist görüşün burada payı çok büyüktür; ayrıca antropolojinin sömürge bilimi olarak anılmasını da hatırlamak gerekir- verilerinden olsa gerek, Gökalp de bugün bize çok tuhaf görünecek olan, Yunan uygarlığını diğer uygarlıkların kendisinden doğduğu uygarlık olarak ele almaktadır.³³⁴ Fakat bu da onun modern görüş açısının içine girmesiyle alakalıdır çünkü kendi döneminde de kendisinden çok çok önce de onun içinde bulunduğu geleneksel düşünce de böyle bir kabule izin vermez.

³³¹ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul, 2006, s. 98.

³³² Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 104.

³³³ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 185.

³³⁴ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 89.

Bunların dışında Gökalp'in Cumhuriyet Türkiye'sindeki yeni toplumsal oluşumun projelendirilmesinde çok önemli bir payı olduğunu düşünmemek elde değildir. Müzelerin kurulmasından bahsetmesi –hatta arkeoloji müzesi, vd. ayrımları anlatması-, dilde sadeleşme ve İstanbul Türkçesiyle ilgili görüşleri, aydının halka gitmesi gibi onun eserlerinde rastladığımız bazı önemli öneri ve tespitler aslında bugün Türkiye'de hepimizin hayatında rol oynayan önemli unsurların kaynağıdır.

Bu düşüncelerin altında yatan modern anlamıyla ilerlemeci anlayış, batıcılarda görüldüğü gibi Gökalp'te de aslında, batı karşısında ezilmişliğin etkisi üzerine kurulu gibi görülebilmektedir. *Türkçülüğün Esasları*'nda Gökalp şöyle sorar:

Avrupalılar sanayideki olağanüstü gelişmeleri sayesinde, tank gibi zırhlı otomobil gibi, uçak, dirennot ve deniz altı gibi korkunç savaş gereçleri yapabildikleri halde bunlara karşılık biz, yalnız sıradan top ve tüfek kullanmak zorundayız. Böylece, İslam dünyası Avrupa'ya karşı sonuna kadar nasıl direnebilecek? Gerek dinimizin gerek yurdumuzun bağımsızlığını nasıl savunabileceğiz?³³⁵

Gökalp'in Türkçülüğü de bu ezikliğin aşılması üzerine kurulmuş gibidir:

Yüzyılımızın fenlerini ve felsefesini teknik ve yöntemini, ulusal ve dinsel geleneklerimize açıkladığımız biçimde aşılabilir ve katarsak, çağdaş bir İslam- Türk uygarlığı ortaya çıkacaktır. Ve işte, halk ruhunun “ Kızıl Elma” diye aradığı, bu “söz verilmiş yurt”a ulaştığımız zamandır ki, gerçek anlamı ile kültür bakımından özgür ve uygarlık bakımından bağımsız olacağız.³³⁶

3.4. Mehmet Âkif Ersoy ve İslamcılık

Dönemin aydınlarından Batılılaşmanın karşısında duran ve İslam ümmetini birleşmeye çağıran, bu yönüyle Cumhuriyet ideolojisine de en uzak görünen isimlerden biri Mehmet Âkif'tir.

Mehmet Âkif Ersoy, Aralık 1873'de İstanbul Fatih'de doğmuş, yine Aralık 1936'da İstanbul'da vefat etmiştir. O da Abdullah Cevdet gibi Fatih Medresesi müderrislerinden olan babasından da Arapça öğrenerek önce geleneksel eğitime

³³⁵ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 100.

³³⁶ Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, s. 46.

başlamış ve ileriki yıllarda Baytar Mektebi'ni bitirmiştir.³³⁷ Şiirle ve edebiyatla ilgilenen Mehmet Âkif aynı zamanda nâsirlilik yönü de olan bir son dönem Osmanlı aydını olarak ele alınabilir. Onun düşüncesi İslamcılık içinde yer almaktadır.

İslamcılık, ittihâd-ı islâm adı altında 1870 yılından itibaren Osmanlı Devleti'ne hâkim siyasi düşünce olmakla birlikte, bir fikir hareketi olarak yaklaşık kırk sene sonra II. Meşrutiyetin ardından *Sırât-ı Müstakîm* 'in 1908'de yayın hayatına girişi ve devamında *Beyânü'l-Hak* ve *Volkan gibi* dergilerde kümelenen kişilerin öncülüğünde ortaya çıkmıştır.³³⁸ Bu görüşün akla gelen ilk temsilcilerinden biri Mehmed Akif Ersoy'dur. *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilü'r-Reşad* dergilerinin başyazarı da Mehmet Akif'ti.³³⁹

İslâmcı olarak bilinen hemen bütün aydınlar II. Abdülhamit devrinde fikirlerini açıklama ortamı bulamamış ve muhalefette kalmışlardır. Bunlar II. Meşrutiyet'ten sonra fikirlerini serbestce tartışma imkânı bulmuşlarsa da ittihâd-ı İslâm düşüncesinin oturduğu zemin kısa bir süre sonra ortadan kalkmıştır. Meşrutiyetin ilânından hemen sonra İslâm dünyasında Arap milliyetçiliği güden pek çok cemiyet ortaya çıkmıştır. Müslüman Arnavutlar, milliyetçi Arnavutları desteklemiş ve nihayet Balkan Savaşları'nda Türk olmayan Müslüman unsurlar Osmanlı Devleti'nin karşısında yer alınca hükümet, ittihâd-ı İslâm siyasetinden vazgeçerek, Türkçülüğe ve Türk milliyetçiliğine yaslanma temayülü göstermiştir.³⁴⁰

Bu ortam içinde Mehmet Âkif her zaman Müslümanların birleşmesi gerektiğini savunmuş, gerek makalelerinde, gerekse mev'ıza ve hutbelerinde bu konuyu sık sık işlemiştir. Bir Tefsîr'de şunları yazar:

Evet, hiçbir cemaat-ı İslamiye yoktur ki, Allah'a itaat etsin; peygamberin gösterdiği yola gitsin; efradı arasında ittihat olsun da o yine şevketten, azametten mahrum kalsın. Sonra, hiçbir cemaati İslamiye yoktur ki evamiri-ilahiyeyi dinlemesin; resulimuhteremin tebligatını kulak vermesin; ahadı birbirine düşsünde o yine izmihlal uçurumlarına yuvarlanmasın.³⁴¹

³³⁷ M. Akif Ersoy, *Safahat*, İstanbul 2003, s. 3-5.

³³⁸ Demir, a.g.e., s. 66.

³³⁹ Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu, (haz.), *Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri*, X-XI.

³⁴⁰ Demir, a.g.e., s. 66.

³⁴¹ Abdülkerim Abdülkadiroğlu ve Nuran Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsiri Mev'ıza ve Hutbeleri*, Ankara, 1992, s. 39.

Âkif bu eleştirilerini çok sık olarak tekrarlar. Onun memleketin içine düştüğü bunalımı İslam'dan uzaklaşmakla açıkladığını görürüz. Bununla birlikte çok sert bir şekilde eleştirdiği konulardan biri de Müslümanlar olarak cahil kalınması ve eğitime verilmesi gereken önemin verilmemesidir. Şöyle söyler;

Şuûn, hâdisat, Kur'an'daki hakikatleri o bizim bir türlü anlamak istemediğimiz hakikatleri olanca dehşetiyle ihtar edip durmakta iken nasıl oluyor da bir türlü gözümüzü açmıyoruz? Nasıl oluyor da meskenetler, ataletler, gayretliksizler içinde sürüklenip duruyoruz? Efradı üçyüz, üçyüzelli milyona varan cemaat-i müsliminin nedir bugünkü hali? İslâm sa'y dini, mücahede mesleği, şan ve şevket, mecd ve azamet rehberi iken, o din-i mübine intisab davasını güden biz zavallılar, dünyanın muhtelif iklimlerinde âtıl, bâtıl, miskin, zelil, muhakkar, mahkum, iğrenç birtakım yığınlar, canlı lâşe yığınları teşkil ediyoruz!³⁴²

Âkif'in de, modern dünya ile karşılaşma sonucu bir geri kalmışlığın ezici etkisinden hareketle çağrıda bulunduğunu düşündüren bu paragrafta "çalışma"ya yapılan vurgu da dikkat çekmektedir.

Mehmet Âkif'in neredeyse bütün açıklamaları ve Kur'an-ı Kerim ve hadislere dayanmaktadır. Fakat o bunu, daha genel söylemler içerisinde kendi modern anlayışlarını temize çıkarmak için İslamı kullanan çağının aydınlarının üslubunda gerçekleştirilmemektedir. Eğitimle ilgili olarak yaptığı eleştiriler de içinde bulunduğu toplumda gördüğü derin bir sıkıntının izlerini içinde taşıması ve samimi bir Müslüman aydın olarak hatayı Müslümanların önce kendilerinde aramaları görüşünün ağırlığı altında yapılır:

Hocamız Halis Efendi hazretlerinden niyaz ederiz: Ya bu kürsilere ramazanda birer adam çıkarsınlar yahut bu ceheleyi cemaatin başına bela etmesinler. Doğrusu bu herifleri dinledikçe gençlerdeki dinsizlik modasını hemen hemen ma'zur göreceğim geliyor! Eğer dinin ne olduğunu bunlardan öğrenseydim mutlaka İslam'ın en büyük düşmanı olurum.³⁴³

³⁴² Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsiri Mev'ıza ve Hutbeleri*, s. 33.

³⁴³ Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri*, s.52.

İlerlemenin de ancak İslamla olacağını savunan Âkif “yeni iyiliğinden, hususiyle lüzumundan dolayı almak; eskiyi de fenalığı sabit olduğu için atmak”tan³⁴⁴ bahsetmekte ve eskinin savunulmayacak olan yönlerini bırakmakta tereddüt etmemekte bu yönüyle de “gelenekçi”likten kurtulmaktadır. Zaten prensip olarak İslam’da ilerlemeye engel yoktu ve İslam terakkiye mani olmadığına göre akla yani pozitif bilimlere de aykırı değildi.³⁴⁵ Mehmet Âkif de, her türlü ilmi tahsil için ve eğitime yeniden önem verilmesi gerektiğini anlatması bakımından halka hitap eden dilin ağırlığını eleştirir; “Bir Türk çocuğuna Arapça yazılmış kitaptan kavaid öğretmek bizim memlekete mahsus garabetlerdendir ki asırlardan beri alışmış olduğumuz için artık gözümüze ilişmiyor!”³⁴⁶

Fakat Akif’in de bir anlamda modern olduğunu ima eden, en azından bazı tavırları açısından “muasırı birçok müslüman aydın gibi sekülerizmin tam merkezinden konuştuğunu” söyleyen İsmail Kara’nın çalışmasında bunun için sunulan deliller vardır. Kara, burada, Akif’in bir Tefsindeki sabır yorumunda çalışmaya vurgu yaparak tek taraflı bir yorum ortaya koymasını³⁴⁷ ve bunun gibi bazı eksik yorumları; onun yolda giderken mevcut konumunun rahatsızlığını beyanla bir evliya türbesinden bu rahatsızlık içerisinde bahsetmesini³⁴⁸ ve son olarak hükümetin bir “nizmat-ı sıhhiye” ile ilgili uygulamasından hareketle tababetin tavsiye edeceği şifai tedbirden başka bir şey tanımayan tavrını³⁴⁹ ele almaktadır.³⁵⁰ Bu makalelere – diğer yazılarından bazılarında da- göz attığımızda gerçekten de Âkif’in modern bir Türk aydınının yorumları dedirtecek yorumlara sahip olduğunu görmekteyiz. Belki bu durum da bir bakıma, dönemin siyasal gelişmeleri ve Hanioglu’nun da belirttiği gibi Meşrutiyet sonrasında görülen, gitgide düşüncelerin içinde siyasal boyutun ağırlık kazanması³⁵¹ (bkz. Yukarıdaki bölüm 3. 2. s. 97) sonucu, İslam’ın da politize olmuş bir dil içinde temsil edilen veçhesini örnekler. Ancak bütüncül bir okuma Âkif’in

³⁴⁴ Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif’in Kur’an-ı Kerim’i Tefsiri Mev’ıza ve Hutbeleri*, s. 65.

³⁴⁵ Demir, a.g.e., s. 70-71.

³⁴⁶ Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif Ersoy’un Makaleleri*, s.56.

³⁴⁷ Bkz. Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif’in Kur’an-ı Kerim’i Tefsiri Mev’ıza ve Hutbeleri*, s. 82–85.

³⁴⁸ Bkz. Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif Ersoy’un Makaleleri*, s.76–78.

³⁴⁹ Bkz. Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif Ersoy’un Makaleleri*, s.101–104.

³⁵⁰ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul, 2003, s. 206–211.

³⁵¹ Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 404.

aynı konularda tam tersi yorumlarının da bulunduğunu gösterecektir. Bunun yanı sıra Kara'nın işaret ettiği de aktardığı bölümlerle ilgili hususlardır zaten ve Kara da çalışmasında Âkif'in asıl yönünün onunla ilgili bir anekdotta görüldüğü bir bölüme de yer verir.³⁵² Sonuç olarak Âkif'in geleneksel düşüncenin referanslarını, bunları toplumsal alana aktarırken belki kısıtlamalara maruz kalmak zorunda olsa da, güçlü bir şekilde kullandığı görülmektedir. Sonuç olarak Akif, geleneksel İslam düşüncesinin tam olarak temsil edildiği temel referanslardan ayrı bir düşünsel sistem içine girmiş görünmemektedir:

Şeriat-ı Garra-yı Ahmediyenin ahkâmı insanları yalnız âhirete hazırlamaz; onlara dünyada insanca yaşamının nasıl olacağını, hem nasıl kabil olabileceğini gösterir. Vaz' eylediği kanunlar ise kavânîn-i fitratın aynıdır; bu âlem-i hilkat durdukça bir noktasının bile değişmesine imkân yoktur.³⁵³

Oktay ve Erişirgil'den aktardığı şekilde Demir'in de belirttiği gibi İslamcılar Kurtuluş Savaşı'na büyük destek vermişlerse de yeni rejimin temel yönelişleri belli olmaya başlayınca açıkça muhalefete geçerek; Birinci Meclis zamanından itibaren reformlara karşı çıkmışlardır. Mehmet Akif ise rejime küsmüş ve yurttan ayrılmak zorunda kalmıştır.³⁵⁴ Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarda yurdu terk eden Akif'in bu tavrı da "modern aklın" bu sürecin genel bir sonucu olarak geleneksel düşüncede ve geleneksel toplumda normal olanı muhalif olana çevirmesi ve burada da içkin bir hal almasının bir sonucu ve sembolü gibidir.

Sonuç olarak, Mert'in de ifade ettiği gibi, Cumhuriyet Devrimi son dönem Osmanlı düşünce hayatını belirleyen üç akımdan; İslamcılığın yenilgiye uğrayıp, diğer ikisi olan Türkçülük ve Batıcılığın birlikte iktidar olması şeklinde tanımlanabilir.³⁵⁵

³⁵² Kara, a. g. e., s. 39.

³⁵³ Abdülkadiroğlu ve Abdülkadiroğlu (haz.), *Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsiri Mev'ıza ve Hutbeleri*, s. 39

³⁵⁴ Demir, a.g.e., s. 67.

³⁵⁵ Mert, a. g. m., s. 197.

SONUÇ

Günümüzde "küreselleşmiş" bir dünyadan ve modernleşmenin küreselleştirici etkisinin yaygınlaşmasından bahsedilebilmektedir. Küreselleşmenin bu modernleştirici etkisi –ya da modernleşmenin küreselleştirici etkisi-, birkaç yüzyıllık bir süre içinde Avrupa'nın tekil kültürel deneyiminin dünya çapında yaygınlaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Modern toplumların yirminci yüzyılda ortaya çıkan yeni ulus devletlerdeki modernleştirici kurumlara bir "merkez" modeli teşkil ederek, bu modeli ilk dönemlerde, modernliğin meşrulaştırıcı bir unsuru olarak kullandıklarını söylemek mümkündür. Fakat zamanla bu durum yerini "meşrulaştırımın yitimi"ne bırakmış, modern dünyanın açmazları ve bunalımları, hem küresel anlamda her alandaki etkileriyle hem de bireysel olarak "modern insan" sorunsalı etrafında tartışılır olmuştur.

Bu süreç içinde modernleşme adı verilen ve çok önemli sonuçlar arz eden değişimin/dönüşümün, göz ardı edilemeyecek tüm sonuçlarının, modernleşmenin düşünsel öncüllerinden ve felsefî arka planından ayrı düşünülmesi çok zordur. Bu çalışmanın ilk bölümünde, bu düşünsel arka plan, Avrupa'da "Aydınlanma" olarak anılan döneme de atıfta bulunularak gösterilmeye çalışılmış, burada "modern akıl" olarak tanımlanan akıl anlayışının da süreç içindeki etkisi gösterilmek istenmiştir. Bunu yapabilmek için de modernliği modernliğin içinden eleştirmenin yetersiz kaldığı yerde, geleneksel düşüncenin temel özellikleri dikkate alınarak, modern aklın modern dünyanın sorunlarını teşkil eden temel yapısı açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Burada modern aklın ruh-beden gibi kartezyen ikilikler dâhilindeki ve seküler düşüncenin hümanist çerçevesi içindeki yapısı, geleneksel düşüncenin kalp-nefs-ruh açıklaması ile karşılaştırılmış ve geleneksel düşüncenin, modern aklın göremediği ya da kabullenmediği, düşüncenin kalbin bir fonksiyonu oluşu üzerindeki kabulü ve akıl-us/intellect-ratio ayrımı dikkate alınmıştır. Ayrıca, modern aklın perspektifi içinde yer almayan "nefs" kavramı, modern dünyanın temel problemlerini açıklamada önemli bir kavramsal araç olarak çok daha derin ve isabetli açıklamalar yapabilmek için modern insanın temel problemlerinde açığa çıkarılması gereken bir yönüne vurgu yapması açısından önemlidir. Bu perspektif, modern dünyanın toplumsal sorunlarını anlamada da bize çok yardımcı olabilir.

Dağılmakta olan ve iç ve dış etkilerin saldırısından kurtulamayan, bu şekilde iki yüz yıla yakın bir süre durumu idare etmiş görülen Osmanlı Devleti ise bu modernleştirici etkiden kurtulamamış, batılılaşma hareketlerinin şiddetli etkisi altında kalmıştır. Bu etkilerden sonra Birinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan ulus devletlerden biri olarak modern Türkiye Cumhuriyeti de geleneksel devlet yapısının aşınmasıyla birlikte ciddi bir kırılma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu kırılma öncesinde, ikinci bölümde Osmanlı Devleti'nin dağılma dönemi dikkate alınarak tarihsel bir bakışa da yer verilmeye çalışılmış, özellikle de İkinci Meşrutiyet döneminde, Cumhuriyet'in temel özelliklerini ortaya koyacak olan fikirlerin yeşerdiği ortama dikkat çekilmiştir. Bu kırılmada aydınların rolü de önemli bir yer tutmuştur. Burada, modernleşmenin taşıyıcısı olarak Türk aydınının bu süreçteki rolüne de yer verilmeye çalışılmıştır.

Bu süreci anlamak, en azından daha yakından görebilmek için, bu çalışmada önce modern aklın özellikleri geleneksel düşünce ile karşılaştırılarak görünür kılınmaya çalışıldıktan sonra, Türkiye'deki modernleştirici dönemdeki üç akımın temsilcisi olan üç düşünürden örneklerle modern aklın aydınlar üzerindeki tesiri gösterilmek istenmiştir. Burada modern "aydın"ın oluşumu ve rolü ele alınarak, Cumhuriyet öncesi geçiş dönemi aydınları olarak görülebilecek üç isme yer verilmiş, bunun için sembolik isimler üzerinde durulmuştur. Batıcılığın ve pozitivist düşüncenin temsilcisi olarak görülebilecek olan Abdullah Cevdet, Türk milliyetçiliğinin akla gelen ilk isimlerinden Ziya Gökalp ve İslamcılık akımı içinde anılan Mehmet Âkif, üçüncü bölümün tartışma ekseninde yer almaktadırlar. Sonuç olarak, bu üç düşünürden Abdullah Cevdet batılılaşma ve pozitivist düşüncenin tipik bir temsilcisi olarak modern aydını önceler. Ziya Gökalp'se modern Türkiye'nin kurucu unsurlarının bir ideoloğu olarak, temel referans noktalarını modern görüş açısına kaydırma eğilimindedir. Bu süreçte Mehmet Akif'in yeri ise daha ayrı bir görünüm arz etmekte, uluslaşma eğilimlerinin önünde durmaya çalışmasıyla da farklı bir yer edinerek geleneksel düşüncenin referanslarını taşımaya devam eder görünmektedir.

Bunların her biri aslında Batı ile etkileşim sonucu oluşan bir söylem alanı içinde ve geçiş dönemi aydınları olarak görünmektedirler. Fakat Osmanlı'nın son döneminde, çok farklı kulvarların temsilcisi olarak görülen bu üç isim de Batı

karşısında ezilmişliğin ve güç kaybının etkisi üzerinden hareketle yola çıkmakta, en azından, modern batıyla bu karşılaştırmanın olumsuz etkisine belli ölçülerde maruz kalmış görünmektedirler. İslamcılarla batıcıların belki en önemli ortak noktalarından biri de budur.

Böylece beslenme kaynakları, dilleri, hissedişleri zıt, daha doğrusu aralarında kesişme noktası olmayan iki aydın tipi, hem birbirlerinin tersi, hem birbirlerine rağmen, hem de birbirlerinde aynasında gelişmeye başlamıştır. Halbuki gerçekte her iki aydın tipini de damgalayan esas ve derindeki güdü yenilgidir.³⁵⁶

İkinci bölümde de vurgulandığı gibi, Osmanlı-Avrupa ilişkilerinde, önce askerî üstünlük duygusuyla başlayan batımerkezli “güçlü-zayıf” anlayışı, ilişkilerin gelişmesiyle birlikte diğer alanlara da yayıldıkça, “modern aklın” referans noktalarının geleneksel düşüncenin yerini almasına neden olan “üstünlüğü” ile tamamlanmıştır. Bu konuda en yakın örneği Abdullah Cevdet sunmaktadır. Burada batımerkezciliği ve modern aklın temel referanslarını kendi yurtlarına taşıırken, bir karşı çıkışın ve batıya göre konumlanmanın getirdiği etkilerin de söylemlerinde yer aldığı görülmektedir. Fakat aydın rolünün tipik bir özelliği olarak bu söylemde batılılaştırıcı rolün ağırlığından söz etmek de mümkündür. Subaşı'nın da vurguladığı gibi,

Batılılaşma sürecinin ürünü olan aydın, sorunların halledildiği, sorunsuz (!) sayılabilecek bir takım ülkelerin (Avrupa) modelini, yani bir ütopyayı sorunların iyice biriktiği kendi ülkesine taşımaya amaçlamaktadır. Mademki ne yapılacağı bilinmektedir, öyleyse kumanda mevkilerini ele geçirmek gereklidir.³⁵⁷

Batılılaşmanın Cumhuriyet'in kuruluşunda o dönemdeki temel meşrulaştırıcı rolünün Türkiye'de bugün de devam ettiğini söylemek çok zor değildir (burada da Türkiye'nin “batıyı geriden takip ettiği” yine rahatlıkla söylenebilir. Nitekim modernizmin anavatanı şimdi yüzünü doğuya dönmeye başlamışken, en azından entelektüel alanda bunun ciddi sinyalleri mevcutken, Türkiye'de hâlâ modernleşme çabaları gerek bir kısım aydın arasında, gerekse toplumun diğer kesimlerinde hızından bir şey kaybetmeden devam etmektedir). Çünkü pozitivism, ülkemizde yalnızca devletin resmi ideolojisi değil, aynı zamanda aydınlar ve entelektüeller

³⁵⁶ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 248.

³⁵⁷ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 232.

arasında da egemen ideolojidir ve yeni entelektüel sınıfta, pozitivist eğitim kurumlarımızın ürünüdür.³⁵⁸ Buna rağmen, geleneksel düşünce de fikir iklimimizde hâlâ eski canlılığıyla yerini korumaya devam etmektedir. Burada modernliğin taşıyıcısı ve modern dünyaya küresel eklemlenmenin ajanları olan aydınlar dışında, gerçek anlamda sorgulayıcı ve bütünü görebilen bir aydın tipinin de var olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda “modern olmama” durumu da salt zâhire göre değil, temelde bâtinî bir farklılık üzerinden açıklanır. Teknolojiden ve modern dünyanın formları içinde kalan yaşam biçimlerinin temel öğelerinden kaçamayabiliriz, fakat geleneksel düşüncede değişmeyen şey form değil özür. Bu noktada modern olmamak zaten böylesi durumlara takılmamak, bunlarla baş edebilmenin kadim yollarıyla bunları kabullenebilmek ve yoluna devam etmek demektir.

³⁵⁸ Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler*, s. 246.

KAYNAKÇA

ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim ve ABDÜLKADİROĞLU Nuran (haz.). (1987) *Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim ve ABDÜLKADİROĞLU Nuran (haz.). (1992) *Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsiri Mev'ıza ve Hutbeleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

ADORNO, Teodor W. (2000) *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul.

AKGÜN, Mehmet (1988) *Materyalizmin Türkiye 'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, ss. 59–160/345–414.

ARSLAN, Hüsamettin (1992) *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınevi, İstanbul.

AYDIN, Mustafa (1993) “Dinin Dünyevîleşme Sorunu Protestanlık ve İslâm”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2, İstanbul, ss. 43-56.

BARBOUR, Ian G. (2004) *Bilim ve Din Çatışma, Ayrışma Uzlaşma*, Çev. Nebi Mehdi, Mübariz Camal, İnsan Yayınları, İstanbul.

BAUDELAIRE, Charles (1997) “Modernlik”, *Modernizmin Serüveni*, Haz. Enis Batur, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

BAUMAN, Zygmunt (1999) *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BEKAROĞLU, Mehmet (1993) “Antik Akıl ve Aydınlanma”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2, İstanbul, ss. 121–128.

BELGE, Murat (1983) “Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 1. Cilt*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 260–264.

BENJAMIN, Walter (2001), *Son Bakışta Aşk*, Haz. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul.

BERKES, Niyazi (2002) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

BIERSTEDT, Robert (1997) “18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ayraç Yayınevi. Ankara.

BİRAND, Kâmuran (1955) *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, ss. 1–22.

BOCK, Kenneth (1997) “İlerleme Gelişme ve Evrim Kuramları”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ayraç Yayınevi, Ankara, ss. 51–92.

BULAÇ, Ali (1993) “Modernite'nin Seküler Sitesi'nde Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:2, İstanbul, ss. 19–34.

BULAÇ, Ali (1994) “Modern Dünya İle Çatışma ve Uyumdan Moderniteyi Aşmaya”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 8, İstanbul, ss. 3–25.

BULAÇ, Ali (1995) *Din ve Modernizm*, İz Yayıncılık, İstanbul.

COMTE, Auguste (2001) *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınları, İstanbul.

ÇİĞDEM, Ahmet (1997) *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, Ankara.

ÇİĞDEM, Ahmet (1997) *Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÇİĞDEM, Ahmet (2001) *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

DAVUTOĞLU, Ahmed (1987) “Türk Entellektüel Geleneğindeki Baskıcı Temayüllerin Kökenleri”, *İlim ve Sanat*, Sayı: 13, Ankara, ss. 15–21.

DELLALOĞLU, Besim F. (2003) “Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında”, *Cogito*, Sayı: 36, İstanbul, ss. 13–36.

DEMİR, Ahmet İshak (2004) *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam 'a Bakışı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, ss. 1–96

ERSOY, M. Akif (2003) *Safahat*; M. Ertuğrul Düzdağ, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, ss. 1–44.

GELLNER, Ernest (1994) *Postmodernizm İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ümit Yayıncılık, Ankara.

GIDDENS, Anthony (1998) *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdili, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

GÖKALP, Ziya (2006) *Türkçülüğün Esasları*, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul.

GÖKALP, Ziya (2006) *Türkleşmek İslâmlaşmak Muâsırlaşmak*, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul.

GUÉNON, Rene (1999) *Modern Dünyanın Bunahımı*, Çev. Mahmut Kanık, Verka Yayınları, İstanbul.

GUÉNON, Rene (2004) *Doğu Düşüncesi*, Çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul.

GUÉNON, Rene (2004) *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (1990) “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm*, Der. ve Sunan: Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, ss. 31–33.

HANİOĞLU, Şükrü (1968) *Bir Siyasal Düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul.

HANİOĞLU, Şükrü M. (1985) “Bilim ve Osmanlı Düşüncesi”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 2. Cilt*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 346–347.

HARVEY, David (1999) *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 1–143.

HAZARD, Paul (1999) *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev. Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

HORKHEIMER, Max ve ADORNO, Theodor (1995) *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar I*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, ss. 1–55.

KANT, Immanuel (2001) “ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt (1784)”, *Mülâhazat*, Cilt: 1, Sayı: 1, Malatya.

KARA, İsmail (2003) *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, ss. 1–211.

KEAT, Russel ve URRY, John (2001) *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara.

KILIÇBAY, Mehmet Ali (1985) Osmanlı Aydını, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi 1. Cilt*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 55–60.

KOLAKOWSKI, Leszek (1991) “İnsan Yalnız Aklıyla Yaşamaz”, *New Perspectives Quarterly Türkiye*, Cilt: 1, Sayı: 1, İstanbul, ss. 20–27.

KOLAKOWSKI, Leszek. (1999) *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul.

KORLAELÇİ, Murtaza (2002) *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, Hece Yayınları, Ankara, ss. 139–299.

KUTLUER, İlhan (1985) *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yayınları, İstanbul.

LINGS, Martin (1980) *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman, Ufuk Uyan, Yeryüzü Yayınları, İstanbul.

LLOYD, Genevieve (1996) *Erkek Akıl*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Şerif (2004) *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 1–103.

MARDİN, Şerif (2004) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Şerif (2005) *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl (1967) *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, Çev. Mihri Belli, Sol Yayınları, Ankara.

MARX Karl ve ENGELS Friedrich (1968) *Alman İdeolojisi*, Çev. Selahattin Hilav, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

MARX Karl ve ENGELS Friedrich (1968) *Komünist Partisi Manifestosu*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara.

MARX, Karl (1976) *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, ss. 91–242.

MERT, Nuray (2002) “Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 2*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 197–209.

NASR, Seyyid Hüseyin (1995) *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul.

NASR, Seyyid Hüseyin (2004) *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev. Ali Ünal, Sara Büyükduru, İnsan Yayınları, İstanbul.

ÖZDALGA, Elisabeth (1989) “Din din midir yoksa başka bir şey midir? Dinsel fenomenleri indirgeyici (redüksiyonist) yaklaşımların bir ön eleştirisi”, *İslami Araştırmalar*, Sayı:2, Ankara, ss.29–39.

PETERS, Ruud (1993) "Kalvinizm, Weber ve İslâm Fundemantalizmi", Çev. Kadir Canatan, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:3, İstanbul, ss. 98–103.

SEVİL, Muharrem (1999) *Türkiye 'de Modernleşme ve Modernleştiriciler*, Vadi Yayınları, Ankara.

SOMEL, Selçuk Akşin (2001) “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839–1913)”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 89–116.

SOYKAN, Ömer Naci, KESKİN Ferda ve DELLALOĞLU, Besim F. (2003) “Adorno ve Yapıtı”, *Cogito*, Sayı: 36, İstanbul, ss. 37–65.

SUBAŞI, Necdet (1994) “ ‘Oryantalist Söylem’in Sosyolojisi”, *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 6, İstanbul, ss. 104–111.

SUBAŞI, Necdet (1999) *Kutsanmış Görüntüler*, İstanbul, Nehir Yayınları, ss. 191–303.

SWINGEWOOD, Alan (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

TOURAINÉ, Alain (2002) *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

TUNAYA, Tarık Zafer (1983) “Batılılaşmada Temel Araştırmalar ve Yaklaşımlar”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 1. Cilt*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 238–239.

ÜNÜVAR, Kerem (2005) “Abdullah Cevdet”, *Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 98–103.

WAGNER, Peter (2003) *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Doruk Yayıncılık, Ankara.

WEBER, Max (1978) *Economy and Society Volume One*, ed. Claus Wittich, Guenther Roth, University of California Press, Berkeley, , ss. 3–27.

WEBER, Max (1993) *Sosyoloji Yazıları*, haz. Gerth H.H., C. Wrights Mills, Çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

WEBER, Max (2005) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ayrac Yayınevi, Ankara.

YILDIRIM, Mustafa (2005) (der.), *Meslekî Değerler ve Etik*, Birleşik Matbaacılık, İzmir, s. 52.

ZÜRCHER, Erik-Jan (2002) “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt.2*, İletişim Yayınları İstanbul, ss. 44–55.