

Türkiye’de Radikal Modernleşmenin Sonuçları: Bölünmüş Toplum

Mustafa Kemal ŞAN*

Özet

Modernlik, Batı’nın önce dinde Reformasyon ve ardından da Aydınlanma olarak isimlendirilen sekülerleşme süreçleri sonucunda ortaya çıkmış ve ardı sıra da Sanayi Devrimi ve küresel kapitalizm olgusu ile de kendini tüm dünyaya evrenselleştirmiş olduğu sürecin adıdır. Bu süreçler sonucunda tarihin hiçbir döneminde tanık olmadığımız bir Dünya egemenliği bu modernlik olgusunun Batı dışı dünya üzerindeki tartışmasız egemenliğini de perçinlemiştir. Bu süreçlere ilk başta direnen uygarlık eksenlerinin başında İslam uygarlığı ve onun ayakta kalan son temsilcisi Osmanlı İmparatorluğu da bir süre sonra bu uygarlığa bir yolunu bulup geçmenin yollarını aramış, kökeni Lale Devri’ne kadar geri götürülecek bir dizi reform ve düzenlemeler aracılığı ile cephelerde artık yenemediği bu düşmanın modernlik adı verilen değerler sistemini almanın kaçınılmaz bir seçenek haline geldiğini anlamıştır. 1923 ile birlikte ise Türk tarihinde yeni bir sayfa açılmıştır. Bu dönemle birlikte Batı Modernliği ile olan ilişkimiz Osmanlı periyodunda olduğu gibi parçalanarak temessül edilebilecek bir olgu olmadığı, iyisi ve kötüsü, maddi ve manevi ayırımına gidilmeye gerek bile duyulmadan her şeyi ile alınması kararının ardından bin yıldır Türklere ilham ve güç vermiş, kimlik ve kişiliklerinin oluşumunda tartışmasız ağırlığı olan İslam ve onun değerler sistemi bu modernleştirme süreçlerinin en önemli sorunu haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Modernlik, Türk Modernleşmesi, Jakoben Modernlik, Bölünmüş Toplum

Abstract

Modernity is the name of the process by which the West emerged as a result of the secularization processes called the Reformation into religion and then the Enlightenment, and then universalized to the whole world with the Industrial Revolution and the phenomenon of global capitalism. As a result of these processes, a world domination that we have never witnessed in any period of history has also reinforced the undisputed dominance of this phenomenon of modernity over the non-Western world. At the beginning of the axes of civilization that resisted these processes at first, the Islamic civilization and its last surviving representative, the Ottoman Empire, looked for a way to pass this civilization after some time. It realized that obtaining the value system called modernity has now become an inevitable option. With 1923, a new page was opened in Turkish history. With this period, our relationship with western modernity was not a phenomenon that could be represented by fragmentation as it was during the Ottoman period. After the decision to be taken with everything without the need to distinguish between the good and the bad, the material and the spiritual, it inspired and empowered the Turks for a thousand years and was indisputable in the formation of their identity and personality. Islam and its value system have become the most important issue in these modernization processes.

Keywords: Modernity, Turkish Modernization, Jacobin Modernity, Divided Society

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti kurulurken belli kısıtlılıklar devletin oluşumu üzerinde doğrudan rol oynadı. Bu kısıtlılıkların başında kuşkusuz, İslam’ın yeni devletteki konumuna ilişkin getirilen sınırlamalar gelmektedir. Bu bakımdan bu dışsal kısıtlımların Türkiye’nin nasıl bir devlet olacağına ilişkin belli başlı yol haritasını ortaya koyduğu söylenebilir. Bu dışsal kısıtlımlarla yapılmak istenen temel hamle, bin yıldır Türk toplumunun kimliğinin oluşmasında İslâmiyetin adeta genetik kodlarımıza kadar işlemiş olan derin *ethos*unun bir kenara konularak yerine yeni bir anlam kaynağının ortaya çıkarılmasıydı. Cumhuriyetin kurucuları bu yeni *ethos* için özellikle ilk yirmi yıl çok çalıştılar; on yılda on beş milyon genç yaratma ameliyesini Kemalizm adını verdikleri eklektik bir ideoloji üzerinden kurgulamaya çalıştılar. Onlar bir toplumun, devletin ancak mitler ve değerler manzumesi üzerinden mutabakat sağlayabileceğini iyi biliyorlardı. Eğer bu mitler ve değerler sisteminin kaynağı İslam olmayacaksa başka bir şey olmaydı. Bu kuruluş mitini toplumun en derin anlam kaynağı üzerinden kurmayı tercih etmedikleri çok açıktı. Bu nedenle Kemalizm bu amacı yerine getirmek için ihdas edildi. Ne var ki Kemalizm, Mardin’in de isabetli bir şekilde teşhis ettiği üzere “kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm’in Türkiye’de ailelerin çocuklarına intikal ettirdiği değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur. Bu sathîlik dahi bir dereceye kadar İslami geçmişimizin zorunlu bir sonucudur” (Mardin, 1995).

Bu ideolojik sathîliğin Müslüman ahalinin gündelik hayatına nüfuz etmedeki yetersizliği sebebiyle, her ne kadar minimize edilmiş bir boyutta kalmak şartı ile de olsa İslam ve Müslümanlıktan asla vazgeçmeyecek kadar siyasi ve tarihi bilgi derinliğine sahip kurucu kadro, adına Türkiye Cumhuriyeti denilen bu toprak parçasında kimlik oluşumunun kökenine de kendilerince sınırladıkları bir İslam’ı koydular. Nüfus mübadeleleri ve alınan göçlerde bu paradigmal tercihe sonuna kadar dikkat edildi. Batı Trakya’da yaşayan Türk olmayan ve Türkçe anadile sahip olmayan unsurlardan Pomaklar, Torbeşler, Boşnaklar sırf Müslüman olmaları hasebiyle Türkiye Cumhuriyeti topraklarında kendilerine yurt bulabildiler. Yine Müslüman Kuzey Kafkasya halkları olan ve kabaca Çerkezler olarak kabul edilen etnik gruplar

yine Müslüman oldukları için Anadolu coğrafyasına yerleştirildiler. Öte yandan Türk oldukları tartışmasız olan Karamanlı Hıristiyanlar için ise Anadolu'nun vatan olamayacağı düşünüldü ve bu topluluklar mübadele ile Yunanistan'a gönderildi. Ya da bir başka Hıristiyan Türk boyu olan Gagavuzların Türkiye'ye gelmelerine de sıcak bakılmadı. Anadolu'da yüzyıllardır yaşayan en büyük etnik topluluk olan Zaza ve Kırmanç olarak bölünmüş olan Kürtler de yine Türkiye Cumhuriyeti'nin temel mutabakat zeminini oluşturan Müslümanlık altında kendilerine kolayca yer bulabildiler. Lozan Barış Antlaşması'nda Kürtlerin azınlık olarak yazılmasını engelleyen temel paradigma yine İslam mutabakatı idi.

Ancak bu mutabakata bağlı olarak kurulan Cumhuriyette, en radikal "İslamsızlaştırma" politikaları uygulanırken bile hep bu toplumun Müslüman olacağı ama Devleti yöneten seçkinlerin bu kimliğe sadece uzaktan saygı duyacağı ya da bazen o da esirgenerek, kendilerini bu kimlikle özdeşleştirmeyecekleri bir siyaset egemen oldu. Adına Laiklik denilen kimlik siyaseti ile devlet ile toplum arasında bir sosyal mesafe oluşturuldu. Daha sonraları Kadro hareketi ile adından çokça bahsettirecek olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu devlet ve toplum arasında var olan bu sosyal mesafeyi *Yaban* romanında çok çarpıcı bir şekilde şu anıtsal cümlelerle belgelemiştir:

"Gün geçtikçe daha iyi anlıyorum; Türk entelektüeli, Türk aydını, Türk ülkesi denilen bu zengin ve ıssız dünya içinde bir garip yalnız bir kişidir. Bir münzevi mi? Hayır; bir acayip yaratık demeliyim. Öyle ya, bir insan tasavvur edin ki hangi ırktan, ne cinsten olduğu belli değildir. Kendi vatani addettiği memleketin dibine doğru ilerledikçe, kendi kökünden uzaklaştığını hissediyor. Hissetmese de bize etrafında hasıl olan boşluk, soğuk ve itici hava, ona her an kendi toprağından sökülmiş bir aykırı, bir acayip nebat olduğunu bildiriyor" (Karaosmanoğlu, 1993: 53).

Bu satırların ardından Yakup Kadri, yazarken elini titreten bir gerçeği tespit eder:

"Her memleketin köylüsü ile okumuş yazmış zümresi arasında, aynı derin uçurum var mıdır, bilmiyorum! Fakat okumuş bir İstanbul çocuğı ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark bir Londralı İngiliz'le bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür" (Karaosmanoğlu, 1993: 53).

Romancının satırlarında tasvir edilen bu yabancılık çalışmamızın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Böyle bir çıkış noktasından hareket eden bu çalışmanın ana sorunu, Türk modernleşmesinin Cumhuriyetle

birlikte daha da radikalleşen kurucu kimlik politikaları sonucunda ortaya çıkan ve belli ölçülerde yüzde elli yüzde elli oranlarında birbirlerinin karşısında dikilmiş olan iki bloklu bölünmüşlüğü’nün nedenlerini anlamaya çalışmak olacaktır. Bu bölünmüşlüğü’nün anlaşılması belki de aşılmasında da bir çıkış ve çözüm önerisinde bulunma şansını bize verecektir.

Bir Sürgünlük Biçimi Olarak Modernlik

Cumhuriyet büyük bir kopuşu temsil etmektedir. Modernleşme süreçleri ile girilen yeni bir ulus inşa etme çabasında yukarıda da vurgulandığı gibi her ne kadar İslam tümüyle dışlanan bir düzlemde olmasa da pozitivist paradigma tarafından yetiştirilmiş Cumhuriyetin kurucu babalarının inşa ettikleri modernlik anlayışı o zamanki ifadesi ile “muasır medeniyet seviyesine” ulaşma ülküsü onların tarihsel süreç ile çeşitli kopuşlar içinde olmalarının önünü açmıştır.

Türkiye, kökeni Osmanlı modernleşmesine kadar geri götürülebilecek uzun bir modernleşme tarihi yaşadı. Osmanlı modernleşmesi “kendilerine ve kurdukları düzene olan güvenin” sarsılması ardı sıra hızlı bir modernleşme çabası içine girilmesiyle neticelendi. Ancak “bütün bunlara rağmen, problemi, o zamana kadar hiç sorgulamadan ve iftihar ederek taşıdıkları, uğruna yüzlerce yıl savaştıkları Müslüman kimliğine bağlamayı kesinlikle akıllarına getirmediler” (Ocak, 2011: 142). Ancak on dokuzuncu asrın sonu ve yirminci asrın ilk çeyreğinde gerçekleşen büyük zihniyet değişimi ve kopuşla birlikte, dönemin aydınları arasında bizatihi Müslüman kimliğinin geri kalmışlığa neden olduğu görüşü daha büyük bir yaygınlık kazandı. Zira bu anlayışa göre modern ve “iyi” olan Batı gelişimini ve kurduğu müesses düzeni önce dinin tahakkümünden kurtularak pozitivist bir refleksle Tanrı’yı yerinden ederek kurmuştur. Bundan dolayı Osmanlı aydınları modern Batı’yı örnek alarak Müslüman kimliğinden kurtulmuş, Batılıymış gibi yaparak modernleşmeye çalışan eklektik bir modernleşme biçimini benimsemiştir. Kuşkusuz bu eklektik modernleşme gerek uzun vadede gerekse kısa vadede siyasi ve içtimai sancılara sebep olmuş çifte gerçekli bir toplumun oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Dolayısıyla modernleşmenin bu ilk aşamalarında Osmanlı’nın hızla çözülme ve yıkılışından suçlanmayan Müslümanlık kimliğinin özellikle 19. yüzyılın sonundan itibaren ortaya çıkan kimi düşünce

akımları ve ideolojik yönelimlerde hedefe konulmaya başladığı görülmektedir. Artık sorunlar Müslüman kimliğimiz ile doğrudan irtibatlı olarak tanımlanmaya başlayacaktır:

“...geri kalmışlık problemi üzerinde kafa yoran “münevverler”in bir kesimi, problemi artık... Müslüman kimliğiyle bağlantılı görmeye, gelişmiş Hristiyan batı karşısındaki geri kalmışlığın sorumluluğu bu kimliğe yüklemeye meyletti. Bu, o zamana kadar Türk münevverleri içinde görülmemiş bir zihniyet değişikliği” (Ocak, 2011: 143).

Bu modernleşme girişimleri nihayetinde hiç beklenmedik bir şekilde imparatorluğun kaybıyla oldukça farklı ve radikal bir çizgiye kayarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti ile en uç noktasına ulaştı. Her ne kadar Osmanlı döneminde de modernleşme çabalarına tanık olunsa da Cumhuriyet döneminde gerçekleşen olayla aralarında ciddi bir mahiyet farkı bulunduğu açıktır:

“Osmanlı modernleşmesi, milletin, devletin öz iradesiyle, yaman bir direnişle yürüttüğü özerk bir modernleşmeydi” (Gencer, 2021: 32).

Bir bakıma Osmanlı modernleşmesi Batı karşısında devletin yeni siyaset arayışları içinde Devleti ayakta tutmak için atılan adımlardan ibaretti. Baykan Sezer’in kullandığı tabirle söylersek Batıcılışma, devletin Osmanlı geleneksel sistemi ile sorunları çözemediğini anladığı aşamada devreye soktuğu siyasetin adıdır (Sezer, 1988: 142).

Bu anlamda kimi yorumcularca dillendirilen Türkiye Cumhuriyetindeki modernleşme çizgisinin birçok hali ile Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olduğu iddiasını İsmail Kara da radikal düzenleme ve derin kırılmalara netice vermesi açısından 1923 sonrası tutulan yol açısından “Osmanlı modernleşmesinin beklenebilir bir uzantısı” olmadığını ifade ederken bize göre de haklıdır (Kara, 2014: 25). Kara’ya göre Türkiye Cumhuriyetindeki modernleşme hareketini Osmanlıdan koparan unsur din eksenine ilgilidir. Osmanlıda görülen modernleşme çizgisi bir bakıma dinin meşruiyet alanını örselemeden “vazgeçilmez kötü” olarak algılanan modernleşmeyi mümkün kılmak için yeni İslam yorumlarını devreye sokmak ve İslam’ın ve Devletin bekasını aynileştirerek yapılacak ıslahat ve modernleşme girişimlerini dini kalıpların da itiraz edemeyeceği bir form içerisinde sunmakla sınırlıdır:

“Osmanlı modernleşmesinin mimarları Müslüman kalarak, İslam aleminden de mesul Müslüman bir devlet olduklarının tamamen farkında olarak nasıl modernleşebileceğini öne çıkarırken Cumhuriyet ideolojisi İslam unsurunun devre dışı bırakılarak, en yumuşak tabirle İslam’ı ve

Müslümanlığı paranteze alarak nasıl modernleşme projesi yürütebileceklerinin peşinde oldular denebilir. Laikliği nasıl anlarsa anlansın, dini kurumlarla devlet arasındaki ilişkileri nasıl düzenlerlerse düzenlesin Cumhuriyet ideolojisinin bazı dönemlerde ve birçok konuda İslam’la çatışmayı göze aldığı, İslam’la çatışarak bir kimlik oluşturmaya çalıştığı da bir vakiadır” (Kara, 2014:16-28).

Bu anlamda modernleşme çabalarına oldukça erken bir devirde başladığını ve neredeyse iki yüz yıl boyunca imparatorluğun Avrupa’da yaşanan gelişmelere uygun ve zorunlu olan adımları attığını biliyoruz. Özellikle 1839 Tanzimat Fermanı’nın ilanı, bu süreçte önemli bir köşe taşı görevi görecektir. Bu dönem, Tanzimat’ın kudretli paşaları eli ile hız kazanan yenileşme çabaları bir bakıma devletin dini kodlardan kademeli bir biçimde soyundurularak hareket etmesini gerekli gören görüş ile Cevdet Paşa gibi bunlara ayak direten ve gelenek ile modernliği sentezleme çabası içinde dini toplum hayatının hala önemli bir figürü olarak koruma zarureti inananların arasındaki mücadele ile geçmiştir. Özellikle bu dönemde Ahmet Cevdet Paşa’nın *Mecelle* komisyonunun önemli bir tartışma konusu olduğu bilinmektedir. Cevdet Paşa yirmi yıl içinde defalarca dağıtılan *Mecelle* Komisyonu’nda Şer’i esaslardan neş’et edecek bir medeni kanun oluşturma çabası içindeyken bu komisyonun dağıtılarak Batılı yasaların alınmasına taraftar olan Tanzimat Paşaları ile derin bir uyuşmazlık içinde olmuştur (Ortaylı, 1983; Tanpınar, 1988). Şerif Mardin’e göre *Mecelle* komisyonu bile modern bir girişimdir esasında. Nitekim İslam şeriatını Batıda ortaya çıkmış olan hukuk sistemine uygun olacak bir kodifikasyona göre düzenleme fikri başlı başına modern bir projedir:

“Yeni İslami hukukun niteliğinin aynası olarak ortaya çıkan Mecelle, İslam hukukunun zafer kazanmış olduğunun değil, aksine, hukuki problemleri vaz’ederken Batı Avrupa tarzı bir sunuş şeklinin gerekliliğine razı olmak zorunda kaldığını gösterir” (Mardin, 2011: 44).

Pozitivist Modernleşmenin Yükselişi

Modernleşmeden bahsederken özellikle Türk modernleşmesi kontekstinde pozitivism paradigmatik öneme sahip olduğunu vurgulamak gerekiyor. Osmanlı’nın yani imparatorluğun hem cismen hem de ruhen son demlerini yaşadığı Meşrutiyetten Cumhuriyet’e miras kalan düşünceler içinde pozitivism devamında kesif bir Bilimizm’i ve Ansiklopedizm’i doğurmuştur. Bu Bilimizm’i ya da seküler bilim dini

Türk düşünce hayatının hem beşerî hem de sosyal bilimlerine günümüze kadar damgasını vurmuştur. Öyle ki epistem üzerinden şekillenen bilgi-iktidar ekseninde içtimai hayatın her alanını tahakküm altına almış olan Bilimizm'in kutsal kitapları sayılabilecek "Ansiklopedi" batılılaşma serüvenimizde müspet bilginin internet çağına değin en nadide kaynakları arasında sayılmıştır. Ancak yine de pozitivist Türkiye özelinde tartışırken atlanılmaması gereken önemli hususlardan birisi şudur:

Türk aydını her ne kadar didaktik bir üslupla jakoben eğilimlerle modernleşme projesine ve pozitivistliğe sarılmışsa da ana ideali özünde çökmekte olan bir imparatorluğu kurtarmaktır. Bu çözümü de şüphesiz İttihat'ta yani birlikte ve Terakki'de yani ilerlemede bulmuşlardır ve bu manada pozitivistizm bu fikirlere tam olarak tekabül etmektedir (Arslan, 1995: 567).

Tanzimat sonrası ortaya çıkan Jön Türk döneminde de aydın kesimler nezdinde ve devlette modernleşme adına yapılanlar bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin maarif alanında gerçekleştirdiği reform hareketleri ülkede kök salmış olan geleneksel eğitim kurumlarını kendi hallerine bırakılarak bu okullara alternatif olarak açılan yeni mekteplerin önem kazanmasını sağlamıştır. Bu okulların genel anlamda dünya üzerinde yükseliş içinde bulunan pozitivist felsefe ile yakın bağlantıları olduğu bilinmektedir. *Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Mülkiye ve Harbiye* gibi temelde fen bilimleri ile meşgul olan okullarda pozitivist etki daha büyük boyutlara ulaşmıştır. Oluşan bu pozitivist söylemin çapraşık sonuçlar vermesinin en önemli sebebi Türkiye'de bilim ile pozitivistliğin özdeş olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bu durum da dini düşüncenin bilimle yani pozitivistlikle çelişen tüm boyutlarının reddedilmesi, bilim dışı sayılması sonucunu doğurmuştur. Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş sürecinde ise pozitivistliğin Türkiye'deki derinliğinde herhangi bir azalma olmamış, bu etki genç Cumhuriyetin resmî ideolojisi olarak bile ifade edilecek bir yoğunluğa ulaşmıştır (Timur, 1994).

Bu döneminin havasını en iyi yansıtan düşünürlerin başında Abdullah Cevdet gelmektedir. Batı pozitivistliğinin derin etkisi altında olan bu genç jenerasyonun sözcüsüne göre Osmanlı sadece siyaseten çökmekle kalmamış taşıdığı değerler manzumesi itibarıyla de çökmeye yazgılıdır. Meşhur sözünde Abdullah Cevdet "bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir" derken bu manevi iklimin, pozitivist paradigmanın tesiri altında dine karşı da son derece olum-

suz bir bakış açısına sahip olacaktır. Bu aydınların din karşısında aldıkları negatif tavrın ardında hiç kuşkusuz eski düzenin büyük ölçüde dinden beslenen bir zemine sahip olması etkili olmuştur:

“Genç Türk döneminde, laik ve pozitivist fikirler belli bir derecede rağbet gördü. Voltaire ve Rousseau gibi Comte ve Haeckel de aydınlar çevresinin ötesine taşan etkileriyle -örneğin konyak içip jambon yemeyi bir şeref sayan Genç Türk subayları- çeviriciler ve hayranlar buldular” (Lewis, 1988: 398).

Dolayısıyla modernleşme sürecini değerlendirirken pozitivistimin bugünün Türkiye’sini de şekillendiren gücü sadece müspet ilimlere duyulan ihtiyaçta temellendirilemez. Zira bilhassa Fransız aydınlanmasının fikirlerinden ve Fransız Devrimi’nden etkilenen, bu fikirleri ve “devrim”i kendi vatanlarında da tatbik etmek isteyen grupların temel motivasyonları “din” kurumunun kendisinden kurtulmak olmuştur. Daha önce imparatorluk vizyonunu şekillendiren ve uzun bir süre ayakta kalmasını sağlayan temel çimento görevi gören ve halkın temel aidiyeti olan Müslüman kültüründen “kurtuluş” beraberinde çarpık bir modernleşmenin ve kendi kültüründen nefret eden bir aydın modelinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Osmanlı’nın son zamanları ve Cumhuriyet’in kurulduğu dönem kontekstinde Arslan’ın veciz ifadeleri bu durumu özetler niteliktedir:

“Eğer Türkiye Cumhuriyeti kurucu elit kadrosunun İttihad ve Terakki kadrosu mensubu aydın bürokratlar oldukları tezi doğru ise, pozitivistime dört elle sarılmış bir elit sınıfın ellerinde şekillendi. Pozitivism, onların şahsında yeni bir devletin, yeni bir rejimin ethos’u ve resmî ideolojisine dönüştü. Uluslararası arenada, pozitivistimin benimsenme sürecinin, bir karşılığı da vardı. Bir tarih vermek gerekirse, Osmanlı Devleti, varoluşunun garantisi ve problemlerinin çözümünü, Batı ittifakı’na katılmakta görüyordu: Cumhuriyet döneminde de durum aynen sürdü; entelektüel ve dünya görüşü düzleminde bir ittifak olmaksızın (yani pozitivist dünya görüşüyle ittifak olmaksızın) politik ve toplumsal ittifak imkansızdı. Kaldı ki pozitivism, sunduğu “bilim” resmiyle evrensel, toplumların çıkar ve değerlerinden bağımsız ve nötr görünüyordu. Bilim ve teknoloji dışında kurtuluş yolu yoktu. Bugünden bakıldığında hem İttihad ve Terakki kadrosunun hem cumhuriyetimizin kurucu kadrosunun bunu devletin ve toplumun bekası için yürürlüğe koyduğu hususu, apaçık ve şüphe götürmez bir şeydir. (...) Ülkemizde entelektüellerin birçoğu, genellikle pozitivistimi, ülkemize giriş kontekstini görmezlikten gelerek toplumumuzun bugünkü problemlerinin biricik nedeni olarak görme eğilimindedir. Çizdikleri pozitivism resmi bir günah keçisidir. Bu tutum,

bir tür “toptancılık”tır ve hatalıdır. Hiçbir şey toptan yanlış değildir ve bu nedenle toptan reddedilemez. Apaçık görünen şey, dönemin tarihsel şartlarına bakılırsa, Osmanlı elitlerinin başka bir tercihlerinin bulunmadığıdır” (Arslan, 1995: 569).

Her ne kadar Arslan’ın belirttiği gibi dönemin koşullarını dönemin kendi konteksti içerisinde değerlendirmemiz gerekse de tarihsel olarak modernleşme serüvenimiz değerlendirildiğinde ortada apaçık duran bir gerçek sabittir. Bu da hiç kuşkusuz yukarıda zikrettiğimiz gibi pozitivizmin sadece bir bilim ideolojisi olarak değil, aynı zamanda toplumu ve devleti tepeden inmece bir tavırla yeniden şekillendirme arzusunun bir aracı olarak çarpık biçimde kullanılmış olmasıdır. Zira Batı her ne kadar Aydınlanma düşüncesi ile kendi toplumsal yapısında radikal dönüşümler ve değişimler yapmış olsa da Batılı aydınının ya da entelektüelin sadece kendi kültüründen ya da kendi kültürünün taşıyıcısı olan otantik halktan nefret etmesi ve kitleleri şekillendirmek için halka rağmen halk için anlayışıyla hareket etmesi söz konusu olmamıştır. Ancak Türkiye örneğinde modernleşme, modernleştirme projesi jakoben bir tavırla gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla, Türkiye’de modernleşme uygulamalarının bu denli militanca yürütülmesinin sebepleri Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucularının Osmanlı’nın son dönemine derinden etki eden pozitivist değerler manzumesine derinden bağlı olmalarında aranmalıdır. Çünkü bu aydınlar çoğunlukla pozitivist paradigmaya iman etmiş ve hakikatle bağlarını koparmışlardır. Onun için geriye sadece ıslah edilmesi gereken ve gerekirse “kızılçık sopasıyla” modernleştirilmesi gereken, Batılı üstatlarına karşı yüzünü kara çıkaran ve ölesiye utandırdığı otantik halk kalmıştır. Modern aydınının din kurumuna duyduğu nefret daha sonra dinin bir aldatmaca olduğu tezi ile birleşerek yeni bir form kazanacaktır. Buna göre:

“Din sadece, insanın aklı için değil, aynı zamanda insanın iradesi ve kalbi için de bir aldanmadır ve bu nedenle zihinsel bir hata ya da din adamlarınca yapılan bir hileden öte bir şeydir. Bizler insani özelliklerimizi dışarıya yansıtarak, emirlerini yerine getirmemizi isteyen buyurgan bir Tanrı yaratır ve böylece kendimizi zayıf düşürürüz” (Aldridge, 2015: 81).

Pozitivizmin bir bilim ideolojisi olarak tüm dünyayı şekillendirdiği bir dönemde elbette bu fikirlerin Türk aydınının da temel kabulleri arasında yer alması kaçınılmazdır. Kuşkusuz burada bu eleştirileri yapıyor olmamız bütünüyle pozitivizmin “kötü” bir şey olduğu

anlamına gelmemektedir. Bu nedenle bugünün Türkiye’sinin siyasi, ekonomik ve içtimai problemlerine kalıcı, müspet çözümler bulabilmemiz için pozitivizmin kapsamlı bir tahlilinin yapılması da elzemdir. Pozitivizmin ortaya çıktığı andan itibaren din kurumuna karşı kazandığı üstünlüğün tahlili de önem arz etmektedir kuşkusuz.

Zira tüm dünyada otantik uygarlıkların iflasını ilan ettikleri bir dönemde kurumsallaşan pozitivist paradigmaya göre din insanlık dünyasının eski dönemdeki rüyalarına tekabül ediyordu. Bu anlayışa göre din belli bir evrim şeması içinde ilkel ve metafizik aşamalardaki toplumların ihtiyaç duyabileceği bir kurum olarak ortaya çıkmıştı. Bu yaklaşıma göre zaten ilk dini icat edenin de insanoğlundan başkası olmadığı öne sürülmektedir. Bu telakkinin hâkim paradigma olduğu Batı dünyası ile ilişkilere giren Osmanlı aydınları nezdinde de bu din algısı hiçbir kıyaslama yapılmadan ve tarihsel gerçekliklerle bağdaşır bağdaşmadığına bakılmadan İslamiyet’e de uygulandı. Bu anlayıştaki aydınların kimi koşullarda din karşıtı politikalar uyguladıklarına tanık oluyoruz. Osmanlı Devleti, bütünü ile tarih sahnesinden çekilmeden din karşıtlığı tam bir çizgi haline gelemedi; bu dönemdeki Osmanlı aydınları ikircikli bir tutum içinde kaldılar. Bunun bir Devlet politikası olarak uygulanabilmesi için Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasını beklemek gerekecekti. Bu dönemde bile başta Mustafa Kemal olmak üzere Cumhuriyet’in kurucu elitleri din karşısındaki politikalarını sürekli değiştirmek durumunda kalmışlar, yer yer dinin toplum üzerindeki gücünden yararlanmak adına, sürdürdükleri politik-askeri süreçte dinin taşıdığı sembolik sosyal sermaye değerinden yararlanmışlarsa da din konusundaki asıl görüşlerini ortaya koymak için en azından 1924’te Hilafet’in kaldırılmasını beklemek zorunda kalmışlardır.

Cumhuriyet seçkinleri dinin değerler manzumesi olarak merkezi bir yer işgal ettiği çok etnikli ve çok dinli bir imparatorluktan ulus devlete geçmeye çaba sarf ediyorlardı. Bu anlamıyla da yapılacak olan şey yeni değerler etrafında toplumu birleştirmek olmalıydı. Bulunan çözüme göre de Kemalizm ya da Atatürkçülük dediğimiz nosyonda içkin seküler değerlerin yeni kimliğimizin temel bileşenlerini oluşturması konusunda birleşmişlerdi. Tüm reform ve yenileşme girişimleri bu yeni paradigmaya göre inşa edilmeye başlandı. Pozitivist paradigmaya göre inşa edilen yeni ulusal değerler etrafında toplumu birleştirme çabası kuşkusuz yukarıda belirttiğimiz gibi “halka rağmen halk için” anlayışıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla modernleşme serüveni üzerine yürütülen her tartışmanın ana zeminini pozitivizm ve aydın/entelektüel sorunu oluşturmaktadır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Türk modernleşmesini belirleyen temel etmen, pozitivist modernleşme anlayışının Türk Modernleşmesinin ana zeminini oluşturmuş olmasıdır. Türkiye’de Cumhuriyet tarihi boyunca uygulanan siyasetin özü, toplumun modernleştirilmesinin dinin denetim altında tutulmasıyla sağlanacağı yaklaşımdır (Erdoğan, 2000: 307). Bu yaklaşım da en kabasından pozitivistin Türk elitle-rine vermiş olduğu ilhamın bir sonucu olacaktır. Cumhuriyet deneyimi yeni bir toplum inşa etme projesidir. Bu projenin temel amacı da batı modernliğine çar çabuk ulaşabilme fikrine dayanmaktadır. Toplumumuzda daha önce yaşanan modernleşme süreçlerinden önemli bir farkı da bu projede hiçbir biçimde ikircikliğe düşmeden süreçlerin en devrimci bir şekilde sürdürülebilmesidir. Geçmiş dönemlerde özellikle Cumhuriyetin ilk iki yılına da ömrü vefat etmiş Ziya Gökalp’in meşhur Kültür ve Uygarlık ayrımı Cumhuriyetin kurucu babalarına göre üzerinde düşünülemeyecek küçük bir meseleye dönüşmüştür. Zira Gökalp’in Batı modernliğini almak yolunda kendi kültürel otantisitemizi muhafaza etmek konusunda göstermiş olduğu olağan üstü çaba, Tanzimat döneminden beri varlığına şahit olduğumuz ikircikli yapının korunması ile ancak mümkün olabilecekti. Batı uygarlığına geçmenin kaçınılmazlığının farkında olan Gökalp’in Türk değerler sisteminin önemli bileşeni olarak kodladığı hars’ın kendi öz malımız olduğuna ve korunmasının önemine işaret ediyordu:

“Gökalp, muasırlaşmayı Batı taklitçiliği olarak görmemiş, oluşturmak istediği ulusal kimlikte yerel, geleneksel ve tarihsel unsurlarla modern unsurları uzlaştırmaya çalışmıştır. Gökalp’in uluslaşma metodu, saflaştırıcı ve dışlayıcı değil, kuşatıcı ve hoşgörülüdür. Türk toplumun laikliği içselleştirmesiyle dini hayatın din temelli bir siyaseti besleyeceği yönündeki endişeler azalmaya başlamış, Türk ve Müslüman kalarak Batı-dışı modernlik yolunda mesafe alınmıştır. Dine, geleneğe ve tarihe yakın duran bu Türk ulusçuluk çizgisi, tercihlerini dini hayat ve geleneklerle uyumlu bir modernleşmeden yana koyan toplumlar için de bir model haline gelmiştir” (Özyurt, 2015: 233).

Oysaki Cumhuriyet’in ve Kemalist ortodoksinin böylesi bir gerekliliği hiçbir şekilde zaruri görmediği ortadaydı. Bu nedenledir ki Kemalist Cumhuriyet döneminde yaşanan kopuş ani ve akut olmuştur. Osmanlı modernleşmesinin ikircikli yapısı ile karşılaştırıldığında Cumhuriyet dönemi uygulamaları çok net bir şekilde bu düalizmi ortadan kaldırmaya matuftur:

“Osmanlı reformcularının girdikleri açmaza Kemalistler girmedi; yani modernleşerek geleneksel düzeni restore etmek gibi çelişkili bir mantığa sahip çıkmadılar; aksine geleneksel düzeni bütün öğeleri ile yadsıyıp, yepyeni bir devlet ve toplum düzeni kurmaya yöneldiler” (Sarıbay, 1994: 59).

Pozitivist gelenek, aklın ve bilimin ışığında ilerleme anlayışı olarak ifade edilebilecek kaba bir pozitivism şekli ile Cumhuriyet elitleri eliyle tek başına iktidara gelmiştir. Bu elitlere göre gerçekliğin tek bir ölçütü vardır o da bilimdir. Bilim dışında bir yol, bir melce aramak boşunadır:

“İşte, pozitivismin güçlü etkisi altında, milliyetçi laik ve batıcı bir zeminde şekillenen yeni ideolojinin meydana getirdiği Türkiye Cumhuriyeti Devleti, bu yeni yola girerken, bugün yaşadığı bu darmadağın görünümünü teşkil eden bütün arızaların temelindeki ilk ve en büyük yanlış, bize göre daha başlangıçta, cumhuriyeti kurarken yaptı. Geçmişini düşman ilan ve onunla bağlantı kurmayı reddederek işe başladı. Milletlerarası ilişkilerini, özellikle de en tehlikelisi, genç nesillerini büyük bir bonkörlikle harcayarak elden çıkaracak bir alet haline dönüştürdüğü eğitim ve kültür politikasını bu *redd-i miras* üzerine kurdu” (Ocak, 2011: 147).

Ocak’ın belirttiği gibi:

“Bu reddi miras, bugün Şerif Mardin gibi birtakım ileri gelen bilim ve fikir adamlarının da zaman zaman altını çizerek vurguladıkları gibi “radikal bir laisizm” temelinde şekillenen resmî ideolojinin, İslam’ın yerine adeta yeni bir din hüviyetiyle ikame edilmeye çalışılması şeklinde tezahür etti” (Ocak, 2011: 147).

Türkiye Cumhuriyeti’nin Modernleşme Serüveni: Trajik Başarı

1923 yılında Cumhuriyet ilan edildiğinde İslamiyet’in toplum hayatındaki meşru konumunun beş on yıl içinde önemli derecede gerileyeceğini Mustafa Kemal’in yanı başında duran çok sayıda kurmayı bile belki de aklının ucundan geçirmemekteydi. Her ne kadar Türk Modernleşmesinin Osmanlı periyoduna denk düşen dönemlerde din önemli tartışma başlıklarından birisini oluşturmuş olsa ve pozitivismin egemenliği Osmanlı ülkesinde son derece muhkem bir konum edinmiş olsa da Cumhuriyet yıllarında yapılanların derecesine pek çabuk ulaşılabileceğini düşündürmemektedir.

Mustafa Kemal, Millî Mücadele döneminde dini ve dini değerlerin husule getirdiği “sosyal sermayeyi” maksimum düzeyde kullanma be-

cerisi sergileyen pragmatik bir lider görünümü çizmiştir¹. İşgal ordularının Anadolu'yu çepeçevre sardığı bir dönemde tıpkı kendi fikri öncülü olan Jön Türklerin yaptığı gibi halkı mobilize etmek için İslam'ın gücünden yararlanmayı seçecektir. Ancak ulusal kurtuluş mücadelesi yılları zaferle sona erdikten sonra Cumhuriyet, Müslümanlığın Türk olmanın vazgeçilmez şartı olarak gördüğü konsepti değiştirip "yeni idarenin oluşumunda İslam'a herhangi bir rol vermeyi reddederek katı bir pozitivist proje uyguladı" (Yavuz ve Esposito, 2004: 24-25). Bu pragmatik politikanın sonucudur ki Mustafa Kemal Cumhuriyet'in ilanından sonra Mecliste ve başka yerlerde yaptığı konuşmalarda "kesilecek başlardan" bahsederek uygulama aşamasına koyacağı modernleşme ve bunun en önemli bileşeni olarak gördüğü laikleşme süreçlerine karşı muhtemel itirazları daha rüşeym aşamasında durdurma becerisini de sergileyecektir. 1924'te işe hızlı başlanacak önce *Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti*'nin kaldırılmasını müteakip 3 Mart 1924 tarihinde Hilafet'in kaldırılması ile Türkiye'de gelecekte önemli bir soru konusu olacak Hilafet makamı ile Türkiye'nin seküler ve laik kimliğe geçişinin temelleri atılmış oluyordu:

"Hilafeti kaldırmakla Kemalistler İslam ve devlet otoritesi arasındaki torulaşmış -bin yıldan fazla süren- ilişkiyi bozdu" (Sayyid, 2000: 92).

Bundan sonra yapılacak olanlar adeta elde edilen bu moral üstünlüğün verdiği özgüvenle yapılabilir hale gelmiştir. 1925'te kabul edilen Şapka Kanunu, 1926'da İsviçre medeni hukukunun kabulü, 1928 yılında Devletin dininin İslam olduğunu belirten ibarenin anayasadan çıkarılması ve yine aynı yıl yapılan alfabe değişimi ülkenin esaslı bir kimlik değiştirme sürecine zorlanması için yapılan ikincil işler mesabesindeydi. Hilafeti kaldırmanın verdiği güç ve moral üstünlükle Cumhuriyet elitleri bundan böyle artık her tür radikal adımı atabileceklerine kani olmuşlardı:

"1925'te, Kemalistlerin doğu vilayetlerinde İslam adına sahneye konan bir Kürt isyanını bastırırken (Türkler arasındaki, politikalarına karşı çıkan birkaç lideri astırmak için bu fırsattan yararlandı), tarikatların ortadan kaldırılması dahil, en şiddetli reformlarını başlattı. Maamafih, reformların en fazla gürültü koparanı ve en fazla kargaşaya neden olanı, Garplı tarzda şapkanın tanıtılmasıydı. Erkeklerin II. Mahmut'un fesini veya başka herhangi bir kenarsız başlığı giymeleri kanunen yasaklandı" (Hodgson, 1993: 281).

¹ "Atatürk'ün Milli Kurtuluş savaşı sırasında İslam'ı, taktik olarak, devrimci bir biçimde kullandığını anlatmıştım. Saltanat ve hilafet ilga edilerek Cumhuriyet idaresinin kurulmasından sonra devrimci kadronun dine karşı tutumu farklı olmuştur." (Timur, 1994: 114).

Bu yapılan devrimler içinde hiç kuşkusuz en fazla etkili olacak olanı Harf Devrimi olacaktır. Esasında harf devrimi olarak tedavüle giren süreç sadece basit bir alfabe değişimi yapmanın da ötesinde dilde toptan bir dönüşümü hedefliyordu. Osmanlı ile olan kültürel bağların reddi için atıldığı kuşkusuz olan bu girişim için Geoffrey Lewis “Trajik Başarı” tabirini kullanır. Lewis bu isimli eserinde çok detaylı bir şekilde konuyu ele almakta ve bu değişimin temel nedeninin “Türkiye’nin İslami doğu ile olan bağlarını koparmak hem içte hem de Batı dünyasıyla iletişimi kolaylaştırmak” olduğunu ifade etmektedir (Lewis, 2019: 42). Türkiye Cumhuriyeti’nin Batı modernliğini alma konusunda atmış olduğu bu adımın her ne kadar Arap harfleri ile Türkçe yazmanın zorluklarından kaynaklı olduğu, Latin harflerinin çok daha hızlı ve kolay öğrenildiği iddiasıyla yapıldığı on yıllardan beri söylene ve okullarda öyle belirtilerek yapılan bu trajik işe bir meşruiyet kılıfı aransa da konunun bir medeniyet ekseninden bir başka uygarlık eksenine geçme gözü karalığı olduğu çok açıktı. Dönemin iki numaralı adamı olan İsmet İnönü’nün hatıralarında da daha sonra yazacağı gibi yapılan iş bir uygarlık değiştirme eylemidir:

“Harf İnkılabı bir okuma yazma kolaylığına bağlanamaz. Okuma yazma kolaylığı Enver Paşa’yı tahrik eden sebeptir. Ama, Harf İnkılabının bizde tesiri ve büyük faydası, kültür değişmesini kolaylaştırmasıdır. İster istemez Arap kültüründen koştuk. Arap kültürünün ve Arap dilinin tesiri hakkında, yeni nesiller bizim kadar fikir edinemezler” (İsmet İnönü’nün Hatıraları, 1998: 183).

Teoman Duralı hoca yapılan bu trajik gözü karalığın tarihte bir benzeri olmadığını, ne Fransız devrimci Robespierre, ne Lenin ne de Mao’nun böyle bir çüretkarlığa yeltenmediğinin altını çizirken İslam medeniyetinin son kalesi olan Osmanlı’yı tarih sahnesinden sildikten sonra bir daha külleri üzerinden adeta tekrar kalkmasın diye kırımın en kökten olanına başvurularak Türk’ün bin yüz yıllık yazısının iptaliyle “Türklüğün tarih-kültür hafızası silinip boşaltılmış, milli kültür bilinci yok edilmiştir. Bu, tarihte eşine menendine rastlamadığımız bir *tragedyadır*. Böyle bir çılgınlığa devrimciliğin yıldızları Maximilien Robespierre- Fransızcanın o korkunç mantıksız, çetrefil, ama evvel Allah pek zarif imlasını değiştirmeyeği dahi düşünmedi mi acaba? – Lenin ile Mao bile kalkışmamışlardır” (Duralı, 2013: 98). Benzer şekilde Cemil Meriç de *Bu Ülke* kitabında harf inkılabı için şu veciz ifadeleri kullanmıştır:

“Kamus, bir milletin hafızası, yani kendisi; heyecanıyla, hassasiyetiyle, şuuruyla. Kamusa uzanan el namusa uzanmıştır. Her mukaddesi yıkan Fransız İhtilali, tek mukaddese saygı göstermiş: kamusa (Meriç, 2021: 86).

Dil kültürün taşıyıcısı, yani toplumsal hafızayı besleyen en temel unsurlardandır. Bu manada dilin feshi ya da yeniden inşası aslında kolektif hafızanın yeniden yeni ulusal değerler ve sonradan imal edilmiş yeni kültür üzerinden şekillendirilmesi çabasının ürünüdür. Kuşkusuz burada üzerine durulması gereken hususun harf inkılabını takiben toplumun dinden yani İslamiyet’ten uzaklaştırılması için de sistematik çalışmaların yürütüleceğidir.

Bilhassa 1925’ten itibaren din bir taraftan devlet yönetiminden uzaklaştırılırken öte yandan da “dinde reform” çabalarının bu politikaları takip ettiğine tanık olmaktayız. Devlet her ne kadar dine karşı kuşku dolu bir politika izleyecek olsa da dinin yine de bir şekilde kontrol altına alınması gereken bir olgu olduğunun da farkındadır:

“Salt devlet ile dinin birbirinden ayrılması ve birbirlerine karşı bağımsızlığını sağlamakla yetinmeyen, aksine bir de buna uygun bir toplum yaratma işine de girişen devrimlerin, yine de en azından iki sebepten dolayı dini tamamen göz ardı etmemiş olduklarını biliyoruz. Birincisi, dinin toplumsal katmanlardaki mevcudiyetini laik bir toplum kurma adına tamamen gidermenin zorluğu, hatta imkansızlığı, ikincisi, yaratılan ulusun kimlik harcında, dinin başka bir şeyle ikamesi mümkün olmayan kullanışlı işlevinin keşfi” (Aktay, 2000: 43).

Bu anlamı ile dinin sosyolojik bir kurum olarak taşıdığı işlevlerden habersiz olmayan Kemalist kadrolar hangi marjlar ve boyutlar içinde bir dine ihtiyaçları olduğunun da tanımlamasını yapmak durumundalardı. Bu bakımdan Cumhuriyet’in ilk yıllarında Kemalist modernleşme anlayışına damgasını vuran bir önemli olayın da dinde reform çabaları olduğunu görmekteyiz. Kemalist modernleşme paradigması esasında, İslam’ı tamamen toplumsal hayattan silmek, onun toplumsal köklerini kurutmak amacıyla değildir. Bu anlamı ile Sovyet ya da Çin komünizminde olduğu gibi devlet ateizmi savunulmayacaktır. Tersine, “Kemalist reformların amacı, İslam’a rasyonel ve modern bir içerik kazandırmaktır. Bu girişim hiç şüphesiz, Cumhuriyet yönetimine hâkim olan pozitivist felsefenin bilime verdiği önemle ilintiliydi. Bilime verilen önem, bilimi “uygar bir din” veya “civil religion” olarak görme, toplumsal hayatta dinin yerini alabilecek bir güç olarak kabul etme gibi bir fikre de yol açmaktaydı” (Sarıbay, 1994: 59-60).

Türkiye’de uygulamasına tanık olunan bu ilk radikal modernleşme evresinde devrimci elitlerin devrim sarhoşluğu içinde yer yer ateizme çanak tutan bir görünüm veriyorsa da durum tam olarak böyle olmamıştır. Aslında yapılan, Batıda başarı kazandığı düşünülen modern projenin dini davranışla ilgili oluşturulmuş entellektüalist bir formundan ibaretti. Batı’da yaygın olan Hıristiyanlık anlayışına göre din kişinin özel ve içsel hayatı ile ilgili olmaktadır. Bu anlayışın kurumsallaştığı Batı toplumlarında kişinin toplumda yürütmüş olduğu gündelik hayatında dindarlığın, kilise duvarlarının ötesinde bir yansıması olamazdı. Kemalistler de bu noktadan olaya bakıyorlardı:

“Kemalistlerin savundukları dindarlık türü bu örüntüye yakın hale geldi. İnanç kamuya açılmamalı, özel tutulmalıydı. Kişi sokakta yürüyen rastgele birinin güçlü bir mümin olup olmadığını söyleyememeliydi. Yeni bir dini anlayışa duydukları ilgi, Kemalistleri, dini uygulamalarda bir reformasyon programını başlatmaya yöneltti” (Özdalga, 1998: 40).

Bu çabaları gerçekleştirebilmek için yapılacak bir reform sayesinde İslam da Hıristiyanlıkta olduğu gibi modern şartlara adapte edilmiş olacaktı. Bu amaçla 1928’de Darülfünunda İslam dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek ve Üniversite kanalı ile Millî Eğitim Bakanlığı’na tekliflerde bulunmak üzere bir komisyon kuruldu. Prof. Dr. Mehmet Fuat Köprülü başkanlığında kurulan komisyonda birçok ilahiyat, psikoloji ve mantık profesörleri de vardı. Haziran 1928’de yayınlanan *Dini Islah Beyannamesi* dinin bir toplumsal kurum olduğunu açıkça belirtmekle başlar. Ondan önce ise Türk inkılabının dilde, ahlakta, hukukta tüm alanda millileşmenin önemi vurgulanır. Din de bu millileşmeden nasiptar olmalıdır (Kara, 2017: 150). Rapor, sonra şunları belirtir:

“Modern toplum görüşleri karşısında, böyle bir reformu, bunun için hazır olan zemin ne kadar büyük olursa olsun, mistik ve irrasyonel unsurların çalışmasından beklemek hemen hemen imkansızdır. Dini hayat, ahlaki ve iktisadi hayat gibi, diğer kurumlarla ahenkli olacak bir şekilde bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlenmelidir” (Lewis, 1988: 410).

Dinde reform komisyonunun önerileri ise son derece dikkat çekicidir. Camilerin kilise benzeri dizaynından, ayakkabılarla camilere girmeye izin veren ve kiliselerde olduğu gibi sıralara oturarak ibadet ve ayin yapılmasını öneren, camilerde müzik enstrümanları eşliğinde ibadetlerin icra edilmesine varan düzlemde getirilen bu öneriler bu anlamda Türkiye’de yaşanan derin kopuşun boyutları hakkında bize

bilgi vermektedir. Bernard Lewis gibi bir oryantalistin bile ayırımına kolayca varabileceği bu hususu, bu Türk profesörlerin daha Osmanlı kültürünün çok taze olduğu bir dönemde hissedememiş olmaları ya da hangi saiklerle bu tarz uç bir eyleme imza atabilmiş oldukları önemli soru konusu olarak orta yerde durmaktadır: Bernard Lewis ironik bir şekilde şöyle söyleyecektir:

“Osmanlı sultanlığını, cumhurbaşkanlığı, bakanlık ve parlamentolu bir ulusal cumhuriyete çevirmek mümkündür. Camiyi, oturacak sıraları, orgu ve imam-mugannisi ile bir Müslüman kilisesine çevirmek mümkün değildir” (Lewis, 1988: 410).

Bu paradoksmuş gibi görünen olayların ardında aslında tarihsel zorlamaların katı gerçeği ile yüzleşmek durumunda kalan pozitivist Türk aydınının açmazı yatmaktadır. Bir yandan yetişme koşullarının kendilerine mutlak hakikat olarak belletilen pozitivist aydınlanmacı söylemleri eşliğinde din ve dini değerlerden ve bu değerlerin üretmiş olduğu tüm kültürden derin bir yabancılaşma içine girmişler öte yandan da adeta yetmiş iki buçuk milletten oluşan bir etnisiteler yumağı olan insan topluluklarından bir millet yaratma gibi zor bir işle baş başa kalmışlardır. Bu iktidar seçkinleri her ne kadar kendi bireysel inançlarını yitirmiş olsalar da bereket versin ki İslam'ın bu topraklarda taşıdığı kimlik birleştirici fonksiyonunu tümüyle de ihmal etmemişlerdir. Daha Lozan'da ülkenin azınlık konseptini sadece gayri Müslim unsurlarla sınırlandırarak İslam'ı bu ülkenin kurucu bir gerçeği olarak kabul ettikten sonra kafalarındaki aydınlanmacı İslam telakkisi için çaba sarf etmeleri gerektiğini biliyorlardı.

Toplumsuz Modernleşme

Türk modernleşmesi konusunu ele alacak sosyal bilimcilerin ilk olarak ayırımına varmaları gereken en önemli husus Türk modernleşmesinin benzersizliği olgusudur. Zira Türkiye'de yaşanan modernleşme ne Batının modernleşmesine ne de Batı dışı başka modernleşme deneyimlerine benzemez. Göle'nin ifadesi ile “Türkiye'nin modernleşme tarzı, yerli yönetici elitlerin kendi Batı kültür modeli anlayışlarını dayatmalarının sıra dışı bir örneğidir; bu tarz, neredeyse uygarlık ölçeğinde bir dönüşüme izin vermiştir” (Göle, 2005: 73).

Zira Türkiye dışındaki Müslüman toplumlarda da Türk tarzı bir modernleşme süreci yaşanmamıştır. Dünyada Türkiye, İran,

Afganistan dışından Batılı sömürge imparatorluklarının eline geçmeyen Müslüman toprağı kalmamıştır. Batı ve kuzey Afrika’da Fransızlar diğer dinlerin olduğu toplum ve ülkeleri kendi egemenlikleri altına tutarken ya da Britanya imparatorluğunun Orta Doğu ve Hindistan bölgelerindeki egemenlik ilişkilerinde yerel halk unsurları ile olan ilişki biçimi paralel toplumlar oluşturmak şeklinde cereyan etmiştir. Yerli halkın kolonyal düzeni alaşağı etme girişimleri dışında sömürgecinin egemenlik altında tutmuş olduğu tebaaya din ve yaşam tarzı dayatmasına tanık olunmaz. İslamiyet’in bu sömürge ülkelerindeki toplumlar da onların kimliklerinin önemli bir bileşeni olarak kalması sömürgeci düzeni rahatsız etmemiştir:

“Öteki Müslüman ülkelerle karşılaştırıldığında, Türkiye’nin deneyimi, “epistemolojik kopuş” yüzünden, yani geleneksel kişilik tanımlarıyla Batılı eğilimler arasında radikal bir kesinti gerçekleştirdiği için bir istisna oluşturur. Halkın çoğunluğu kolaylıkla gündelik dini alışkanlıkları, geleneksel muhafazakarlığı ve modern özlemlerinde melez biçimler yaratabilir. Ama modernist elitlerin değer referansları çifte karşıtlığa bağlı olduğundan açıkça “uygar”, “özgür”, “modern” olanın yanında yer almışlardır. Bu durum, elitlerin değer sistemiyle halkın diğer kısmının değer sistemleri arasında bir kavrama uyumsuzluğu yaratır, sonuçta da meşruiyet kazanmak için birbirleri ile çekişirler” (Göle, 2005: 75-76).

Türk modernleşmesin tepeden inmece ve jakobenist bir modelden esinlenerek yol aldığı konusunda siyaset ve toplum kuramcıları neredeyse hem fikirdirler. Batının kendi tarihsel gelişme çizgisinin doğal bir süreci olarak işleyen modernleşme “Batı’da geleneksellikten modernliğe geçiş, en azından dört yüz yıllık bir sürede ve adeta kendiliğinden gerçekleşmesi” ile kıyaslandığında Batı dışı toplumların modernleşmesi ise kendi iç dinamikleri ile sınırlı olmayan ve “daha kısa bir zaman diliminde, kendiliğinden olmayan dış etkenlerin yoğun itici gücü etrafından ortaya çıkmaktadır” (Köker, 2004: 51).

Türkiye’de tanık olduğumuz modernleşmenin özellikle de Cumhuriyet periyodunda iyice tanık olacağımız bu tepeden inmece, halka rağmen halk için modernleşme anlayışının bir önemli handikabı da bu modernliğin Fransa’dan ilham alınarak yapılmış Fransız tarzında Cumhuriyetçi modernleşme paradigmasına dayanmasıdır. Bu modernleşme anlayışında “Kültürel farklılıkların yadsınması Fransa’da Katolik Kilise’ye karşı geçmişte yürütülen ilerlemeci mücadelelerden çıkan cumhuriyetçiliğe dayanır. Fransa en az iki yüzyıl boyunca

Katolik bir cephe (büyük çoğunlukla toplumun geleneksel kesimlerine dayanan cephe) ile laik cephe (Aydınlanma felsefesiyle beslenen ve özellikle devlete bağlı, ulusal bilinci savunan orta sınıflardan destek bulan cephe) arasında ikiye bölünmüştür. Bu uzun cepheleşme ağır ağır silahlı barışa dönüşmüş, ardından da devlet ile kiliseleri birbirinden ayıran, bir hoşgörü anlayışı içinde yazılmış 1905 yasasıyla uzlaşmayla sona ermiştir. Din karşıtı ve ruhban sınıfı karşıtı kampanyalar, karşı hareket olarak kiliselerin cumhuriyeti kabul etmesine yol açmıştır” (Touraine, 2007: 204).

Kemalist elitler ilk başlarda yapıp ettikleri işten hiçbir kuşku duymazlar. Kendi söylemlerini kurarken Kemalistler yüzyıllardan beri devam eden tarihsel süreçte karanlıklar içinde kalmış bir millet olarak tanımladıkları kendi insanlarını aydınlatmayı üzerlerine düşen ilerici bir ödev olarak görmektelerdi. Fransız Devrimi ile ortaya çıkan jakobenist modernlik anlayışı Aydın despotizmi kavramını da ortaya çıkarmıştı:

“Aydın Despotlar, Akla (kendi akıllarına) ve Bilime (O zaman bilim olduğu sanılan anlayış ve bilgilere) güvenerek, halkı küçümsemişler, hatta güdülmesi gereken bir sürü diye görmüşlerdir” (Tunçay, 2015: 335).

Bizim Aydın despotlar da bu halk kitlelerini istedikleri evsafa getirebileceklerine dair derin bir inanç taşıyor, bunun ancak bir zaman meselesi olabileceğini öngörüyorlardı:

“Yukarıdan aşağı yapılan devrimlerin alt kitlelere sızacağı umuluyordu. Ancak aydınlarca formüle edilen yeni kimliğin bütünleşmesi için istenmeyen unsurların dışsallaştırılması ve yansıtılması gerekiyordu. Bu zor bir işti. Modern Türkiye'nin liderleri için batı hem önceki düşman hem de idealizasyon nesnesiydi. İdealizasyon nesnesi olarak Batı'nın Türklerin istenmeyen unsurları için uygun bir rezervuar olarak hizmet vermesi kolay olmayacaktı” (Volkan, 1999: 157).

Fransa'nın yaşamış olduğu bu modernlik deneyimine çok benzeyen hatta Fransa'dan daha da radikal bir çizgi tutturmuş olan Türk modernleşmesi, Osmanlı'nın modernleşmeden beklediğinden oldukça farklı bir zeminde yoluna devam etmiştir. İslam dünyasında yaşanan modernleşme biçimleri ile büyük ölçüde ayrı bir çizgi tutturan Türk modernleşmesine ana rengini veren ise yeni kurulan Devletin İslam'la nasıl baş edeceği, nasıl bir ilişki ve yol tutturacağı gerçeğiydi. Yukarıda da vurguladığımız gibi diğer halkı Müslüman olan İslam toplumlarının bir kısmında sömürge yönetimleri altında da olsa toplumda İslam'ın görünümü ve halkın dini pratik ve yaşama biçimlerine

çok fazla sirayet etmeyen ve sadece dünya sisteminin yürütücülerinin çıkarlarını maksimize etmeyi garanti eden politikalar peşinde koşulurken Türkiye’de yaşanan modernleşmenin bizatihi halkın ve toplumun yaşama biçimini de dönüştürmeyi kendisine birinci vazife seçtiği görülmektedir. Bu durumun açıklanmaya elbette ihtiyacı vardır. Yapılan çözümlenelerde Türk modernleşmesi sürecinin genel gidişatına baktığında Cumhuriyetin gelmiş olduğu bu genel çizginin doğal olduğunu zaten pozitivist okullardan mezun ve inanç problemleri ile yetmiş son dönem Osmanlı entelijansiyasının uzun vadeli hedefleri ile Cumhuriyet politikaları arasında bir süreklilik oluşmasının doğal olacağı yaklaşımı savunulurken öte yandan başka açıklama biçimlerinde ise dünya sisteminin Lozan dayatması ile Türkiye’yi kısıkaç altına aldığı vurgusu egemen oldu. Lozan mutabakatı ile Türkiye İslamcılık, Türkçülük ve Bolşeviklik yani komünizm gibi yönelimler içine girmeyeceğini dünya sistemine taahhüt etmiş ve bu uzlaşmanın şartlarına bağlı kalmak şartıyla ancak misak-ı milli sınırlarının büyük bir kısmına egemen olabildi. Teoman Duralının tabiri ile Lozan Barışı Türkler için bir *Pirus* zaferidir:

“Birinci Cihan harbi yenilgisi sonucunda İngiliz-Yahudi emperyalizmi, *Sévest*’de bedenimize el koymuştur. Millî Mücadelenin Pirrhos zafirimizle bize *Lausanne*’da takas teklif edildi: “Bedeninizi geri vereceğiz, buna karşılık ruhunuzu bize teslim edeceksiniz” denilmiştir” (Duralı, 2013: 122).

Boşluk Politikası: Yönetici Elitler ve Sosyal Mesafe

Yaşanan bu radikal kopuşun sebeplerinden biri her ne kadar dünya konjonktürünün Türkiye’ye Lozan Barışı ile kimi dayatmalarda bulunması olsa da kanaatimizce asıl sorunun yattığı yer ve derinliği Kemalist kadroların da bu konuda oldukça istekli olmalarıdır. Cumhuriyetin kurulduğu yıllarda yani Birinci Dünya Savaşı’nın Sevr dayatması ile Osmanlı İmparatorluğunu çökertmeye muvaffak olduğu yıllarda Lozan’da Türk tarafına kimi konularda çeşitli dayatmalarda bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. O dönemki dünya sisteminin başta İngiltere olmak üzere eksen, metropol ülkelerinin tüm İslam coğrafyasını sömürge yönetimleri haline getirirken Türkiye için böyle bir politikaya gitmemelerinin ardında aslında daha derin bir yönetim tarzının gizli olduğu görülmektedir:

“Gerçekte Türkiye Cumhuriyeti büyük (belki de çok büyük) bir bedel karşılığında İslam topraklarından bir bölümünün Batı medeniyetinin doğrudan kontrolünden kaçırılışdır. Bugün tartışmaya konu olan husus andığımız kaçırılma sırasında ödenen bedelin fahiş olup olmadığıdır. Bazıları diyebilirler ki bu kadarlık mal için böylesine ağır bir bedel ödenmemeliydi. Diğer bazıları da şunu söyleyebilir: Ateşin sönmesini göze almaktansa, onun külle örtülmesine razı olmak, yarınki harlı ateş uğruna tedarikli davranmaktır” (Özel, 1990: 25- 26).

İsmet Özel’in şairane bir şekilde ifade etmiş olduğu gerçeğin bu şekilde olduğunu kabul edecek olursak Türkiye’nin kolonyalist yönetimden kaçırılışının da yine o dönemin şartlarında aranması ve dahası İslam dünyasının kalbi olan bu topraklarda yapılacak hangi politikanın dünya sistemi açısından daha uzun vadeli çıkarlarına hizmet edip etmeyeceğinin de enine boyuna incelenmiş olduğu gerçeğini de unutmamak gerekiyor.

1923 ila 1933 yılları arasında ardı sıra yapılan radikal devrimlerle Türkiye her devrim süreci yaşayan toplumda olduğu gibi travmatik bir döneme girilmiştir. Yaşanan değişimler bin yıldır toplum kimliğinin bir parçası olan İslamiyet kurumu etrafında yoğunlaşmış ve bu kurumun toplumsal meşrulaştırma açısından taşımış olduğu önemi fazlaca dikkate almadan radikal dönüşümler ardı sıra gelmiştir. Şerif Mardin her ne kadar Cumhuriyet ile birlikte girilen Devrim sürecini Fransız ihtilalinin Fransa’daki yıkıcılığı ile karşılaştırarak daha yumuşak bir geçişin sağlandığını ifade ederek “Türk Devriminin önderlerinin devrimci faaliyetleri bütün süreç boyunca terör değil, politik gözdağı vermek şeklinde” yürütmüş olduklarını “yalnızca birkaç “siyasi” idam”la yetinildiğini ve “Türk İstiklal Mahkemeleri, Fransa’daki muadili Kamu Güvenlik Komitelerine göre ılımlı” sayılsa da (Mardin, 2017: 148) toplumda ciddi yarılma ve ayrılmalara yol açtığı ve bugün hala yaşamakta olduğumuz bölünmüş toplum özelliğinin bize o günlerden miras kaldığının da unutulmaması gerekiyor².

² Ayrıca Takrir-i Sükûn adı altında yürütülen olağan üstü dönemde son derece ciddi hukuksuzlar eşliğinde görev yapan İstiklal Mahkemelerinin vermiş olduğu birlerce idam cezası ve infazı belki Fransız Devrimi sonrası ortaya çıkan terör ile karşılaştırıldığında daha önemsiz gibi görünmüş olsa da Mete Tunçay aynı kanaatte görünmemektedir: İki istiklal Mahkemesinin kararlarına ilişkin bu sayılar, Takrir-i Sükûn döneminde devlet terörü hakkında yeterli bir fikir vermezler. Çünkü, İstiklal Mahkemelerinden önce işlemeye başladıkları gibi, onlar ortadan kaldırıldıktan sonra altı ay daha çalışmaya devam eden ve haklarında hiçbir sayısal bilginimiz olmayan Sıkıyönetim Mahkemeleri de yaratılan baskı havasına önemli katkılarda bulunmuşlardır” (Tunçay, 2015: 173).

Bu politikaların doğal sonucu da meşruiyetin Kemalist sınıfın kendi Batıcı değerleri ile sınırlı olduğu bir toplum modelinin dayatılması ile neticelendi. “Bu radikal kanadın yürüttüğü, geçmiş ile tüm bağların koparılması politikası meşruiyet noktalarını bütünüyle tekeline almak arzusunun bir sonucudur. T.C. devletinin temel siyaseti, sadece kendisinin oluşturduğu ve temsil ettiği bir meşruiyete dayandıktan sonra, çağdaşlaşma sürecinin yaptırım sınırları belirsizleşir” (İnsel, 2019: 21).

Cumhuriyet Devleti, kökeni Osmanlı’ya kadar dayandırılabilen olan önce Devlet sonra Millet nosyonuna da bağlı kalırken geleneksel Osmanlı toplumunda var olan Devletin öncelikli olması siyasetini de devam ettirdiği görülmektedir. Osmanlı kimliğinin birçok boyutu reddedilir görünürken Devlet mitosunu nosyonundaki temel unsurların tevarüs edilmesi oldukça garip bir duruma işaret ediyor. “Türkiye’de devlet, ulustan önce vardır. Devlete meşruluğunu kazandıran ulus olmadığı gibi, tersine ulusu ulus yapan, ona belli bir meşruiyet kazandıran devlettir. Bu ilişkilerin ortaya çıkardığı oluşum “milli devlet” vasfını taşımaktan ziyade, devlete ait bir millet veya “devletin milleti” tanımlamasına uygun düşer” (İnsel, 2019: 53).

Atatürk ve Kemalizm Üzerinden Rıza Üretmek: Pozitivist Bir İdeoloji Olarak Kemalizm

Cumhuriyetin kurucu ideolojisinin Kemalizm ya da Atatürkçülük olduğu yönünde bir konsensüs vardır. Hemen bütün sosyal bilim kuramcılarınca Kemalizm olarak ifade edilen ve çeşitli kuramcılarının elinde şekillenen bir ideolojinin Cumhuriyetin temel anlayışını yansıtmış olduğunu ifade ederler. Ancak esasında Taner Timur’un da belirtmiş olduğu gibi Cumhuriyetin kurucu ideolojisi Pozitivizmdir (Timur, 1994: 109). Kemalizm’in kültürel ve entelektüel köklerini aramak için bulunacak en iyi durak hiç kuşkusuz Osmanlı modernleşmesidir. Özellikle Jön Türk ve İttihat Terakki geleneği içinde kendilerini tarihe tanık etmiş birçok şahsiyette Kemalizm’in en önemli nüvesi olan materyalizm ve pozitivistliği buluyoruz. Etkisi aslında Osmanlı döneminden tevarüs edilen ve özellikle Jön Türk akımı ile birlikte ülkede egemen ideolojik akım olan pozitivistliğin İttihat Terakki partisinin adının verilmesine kadar giden bir iktidarı bulunmaktadır. Beşir Fuat, Ahmet Rıza, İbrahim Temo, Abdullah Cevdet gibi adını burada elbette arttırabileceğimiz çok sayıda Osmanlı aydını o yıllarda Avrupa aklını

temsil eden pozitivism akımından derinden etkilenmişlerdir. “Genç Osmanlı döneminde materyalizm, sadece Alman materyalizminin basitleştirilmiş hali değil aynı zamanda birbirinden çok farklı fikirlerin bir karışımıydı ve bu fikirlerin ortak paydası da dinin reddedilmesiydi” (Hanioglu, 2013: 38).

Atatürk ve Kemalist önderler ortaya çıkan bu epistemik kopuşun ortaya çıkartmış olduğu boşluğun elbette ki farkındaydı. Bu nedenle ortaya çıkan bu boşluğun Kemalizm ve Atatürk kültü ile kapatılmasının yoluna gidilecekti. Değil mi ki inanmaya alışmış bir Türk halkı vardır önlerinde, ona İslamiyet yerine Kemalizm’in de bir ibadet şuurunu ile içselleştirilebileceği öğretilenektir: “Böylece büyük İslam mirasının boyun eğerek terk etmesi ile oluşan duygusal boşluğu Kemal aşkı doldurdu” (Rustow, 1995: 68). Onur Atalay da *Türk’e Tapmak* isimli kitabında Atatürk’ün özellikle Cumhuriyetin onuncu yılından sonra adeta bir Tanrı olarak takdim edildiğine işaret etmektedir. Kâbe ve Tanrı metaforları ile bezeli şiirler Atatürk kültürünü İslam’ın yerine ikame etme çabaları olarak değerlendirilebilir. Çeşitli piyes ve tiyatro oyunlarında Atatürk, Tanrı, Çankaya da Kâbe olarak ifadesini bulurken, İnkılabın İlmihali de İslam’ın altı şartına adeta nazire yaparcasına “inanışlarımızı bir kez daha sıralayalım, dil ile ikrar ve kalp ile tasdik edelim” diyecektir (Atalay, 2018: 267).

“Atatürk’ün 1938’de ölümünden sonra uzun süre de onun imajı yeni Türk ruhunu desteklemeye devam etti. Ölümünden sonra Atatürk tam anlamıyla korunmuştu: Bedeni mumyalanmış ve 15 yıl gömülmemişti. Müslüman gelenekleri ölü bedeninin yıkanmasını, beyaz kefene sarılmasını ve güneş ısıtmadan gömülmesini gerektirir. Ancak imparatorluğun kaybı ile “baş edebilmek”, politik sistemlerini yerleştirmek ve yeni bir kimlik oluşturabilmek için Atatürk’ün bedenine -Sırplar’ın Lazar’ın bedenine olan gereksinimleri gibi- gereksinim vardı. “Ölümsüz Atatürk” olarak algılanmıştı, ancak 1953 yılında defnedilmesi, onun bedeni olarak ölümlü bir insan olduğu işaretlemişti (Lazar’ın bedeni altı yüz yıl gömülmedi, böylece Sırpların yası ertelendi). 1980’lerin sonu, 1990’ların başında Cumhurbaşkanı Turgut Özal dahil, Türk aydınları sonunda Atatürk’ün artık tanrının yerini tutmadığını kabullenmişlerdi” (Volkan, 1999: 160).

Diğer yandan Cumhuriyet modernleşmesinin en önemli adımı geleneksek kamusal ve sosyal alanı yeniden dizayn ederek, geleneksel kültür tarafından örülmüş ilişkiler ağı ve kolektivitelere meydan okumasıydı. Bu amaçla yeni bir birey kültü ortaya konulmaya çalışıldı.

şılmıştır. Bireyi geleneksel hayatın, mahallenin, dinin hasılı topluluk normlarının tesirinden çıkarmak için Atatürk’ün atmış olduğu bir dizi adım mevcuttur:

“Mustafa Kemal’in kişiyi topluluk normlarından kurtarma girişiminde karşımıza çıkan ilk görüntü, “tevhid-i tedrisat” kanunudur. (...) Atatürk’ün kadın haklarının tesisi için yaptığı hamle, ona mahalle ethos’unun en boğucu ve karanlık yönü gibi görünen şeyi, yani günlük hayatın sıradanlığı içinde kadın ve erkek ilişkilerinde görülen kısıtlamaları yerle bir etmek için girişilmiş kesif bir çaba olarak kavramlaştırılabilir” (Mardin, 2017: 73).

Mardin’e göre Atatürk’ün din etrafında odaklanmış olan sert tavırının arkasında da bu yeni *auranın* oluşturulması vardır. Bu nedenle “Atatürk’ün tarikatlara yönelik tavrı, boğucu *gemeinschaft*’a karşı saldırı ile alakalıdır.” Mardin, Atatürk’ün bu dini toplum kesimlerine olan müdahalesinde kökleşmiş toplum yapılarını dağıtarak yeni bir ilişkiler ağı oluşturma isteğinin etkili olduğunu vurgular: “Tarikatları kaldıran 1925 tarihli kanun okunduğu zaman, Atatürk’ün hatırında tuttuğu şeyin ya mahalli siyasi bir güce sahip eşrafın veya daha alt sınıfları sömüren cahil ve ahlaksız simalar olarak ortaya çıkan yerel karizmatik önderlerin etkilerini kırmak olduğu açıkça göze çarpar. Türkler, gelecekte sefiş şeyhlerce değil, bilimin açıkladığı yönetime göre yönetileceklerdi” (Mardin, 2017: 74).

Ancak Atatürk’ün geleneksel *gemeinschaft*’in üstesinden gelmek için sürdürmüş olduğu amansız mücadele sonuçları itibariyle liberal bir demokratik cumhuriyet idealine ulaşmaktan çok yeni fakat kökenlerini toplumun kendi otantik değerler manzumesinden almayan yeni yabancı bir *gesellschaft*’ı kurmak için tanık olunacak bir toplum mühendisliği ile neticelendi: “Görüşleri, aynı zamanda, kişiyi İslam cemaatinin boğucu *gemeinschaft*’ından kurtarma konusu üzerinde de yoğunlaşıyordu. Ama, yeni bir “ortak şuur” ve cemaat etkilerinden kurtarma, Mustafa Kemal’in başarmayı gerçekten istediği şeyin, yani Türkler için yeni bir kimliğe doğru ağır ağır ve devamlı ilerlemenin sadece iki cephesiydi” (Mardin, 2017: 44).

İşte asıl sorun da bu aşamada ortaya çıkmaktadır. Atatürk önderliğindeki Cumhuriyet elitleri İslam’ın bin yıldır oluşturmuş olduğu geleneksel ethosunu yıkarken onun yerine ikame etmeye çalıştıkları Kemalizm adındaki ideoloji, ortaya çıkan boşluğu daha öncesinde

tortulaşmış kültüre kıyasla doldurmakta zorlanarak daha sığ kaldı ve toplum tarafından içselleştirilemedi:

“Kemalizm’in sembollerinin, bu fonksiyonu, ancak sınırlı sayıda Türkle üzerine aldığını görüyoruz. Fakat, ayrıca, Kemalizm Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslam’ın oynadığı rolü anlamamıştı. Her şeye rağmen, İslam’ın, kişinin bu dünyadaki varlığına, onun asli ontolojik güvensizliğine seslenen, kendisini psikolojik dürtülere tutunmasını sağlayan bir yönü olagelmişti” (Mardin, 2017: 76-77).

Şerif Mardin, Kemalizm’in doldurmada başarısız kaldığı bu boşluğun temelini köksüzlüğünde yattığını, geleneksel kültürle karşılaştırıldığında oldukça yüzeysel bir durum arz ettiğini ifade eder: “Bu noktada izah edilmesi gereken en çarpıcı davranış özelliği, 25 yıllık laik bir politikayı müteakiben, geniş Türk kitleleri arasındaki dini inancın devam eden koyuluğudur. Ben bunu, Cumhuriyetin reform politikasından kaynaklanan Türk kültüründeki hissedilir fakirleşmeye ve 1923’ten itibaren Türk toplumunda köyden yukarıya, şehirlere doğru insan ilişkilerinin hiç değişmemiş olmasına bağlıyorum. Cumhuriyetin sembolizmi “kök salamayacak” kadar yüzeyseldi ve estetik zenginlikten yoksundu; kök salabileceği tek alan okul çocukları arasında beklentilerin üretilmesi gibi en yapmacık manada oldu ve yetişkin hale geldiklerinde söz konusu bu nesillerin beklentilerinin gerçekleşmesi mümkün olmadı” (Mardin, 2017: 82).

Mardin geleneksek Osmanlı sisteminin İslamiyet ile kurmuş olduğu karmaşık ilişki biçiminin Cumhuriyet elitleri tarafından fazla analiz edilmediği kanaatinde. Bir taraftan Devletin meşruiyetini dine dayandıran yapısının yanı sıra öte yandan yeri geldiğinde Devlet iktidarının bölünmez bütünlüğü için dini alana yapılan sık ama etkili müdahaleler yine de Osmanlı sisteminin İslamiyet ile kurmuş olduğu derin ittifaka hanel getirmemiştir: “Osmanlı bürokrati kendi görevi olarak, devlet bütünlüğünün korunmasını ve İslam’ın yüceltilmesini görüyordu. Bu görüş “din ve devlet” (din-ü devlet) formülünde ifadesini buluyordu. Bu, dinin muhafazası için devletin yaşamasının elzem olduğu anlamına da geliyordu. Devletin, dinin gelişmesi için gerekli olduğu anlamında, din üstünde bir önceliği vardı” (Mardin, 2017: 115-116).

Osmanlı’da din yani İslamiyet, İslam’ın Şia versiyonunda ya da Hristiyan din adamları sınıfında olduğu gibi ayrı bir ruhban sınıfının devletten bağımsız bir entite olarak yaşamasına imkân tanımayan bir

sisteme sahipti: “Osmanlı devletinde ise hikmet-i hükümet fiili bir sistem idi. Bununla birlikte, Osmanlı yönetiminin ilmiye kurumu (din bilginleri hiyerarşisi) üstündeki denetiminin en etkili yanı; yüksek ulemanın fiilen memur sınıfa dahil edilerek, ödenekleri bakımından devlete bağımlı hale getirilmiş olmalarıydı” (Mardin, 2017: 116).

Bu anlamı ile Cumhuriyet yönetimi İslam’ı en düşük düzeye indirerek İsmail Kara’nın tabiri ile *paranteze alarak* da olsa yine Osmanlı’nın yolunu izleyerek Devlet içinde bir yer edinmesini uygun görmüştür: “Bir anlamda Atatürk’ün, devleti, ulemanın ve tarikat önderlerinin etkisinden koruma geleneği devralınmış olduğu açıktır. Bununla birlikte, onun düşüncesinde “devlet”in önceliği yerini, - Durkheim’dan esinlenmiş olan- “modern devlet” kavramının önceliğine bırakmıştır” (Mardin, 2017: 119).

Cumhuriyet döneminde varlığını her zaman hissettiren epistemik boşluk Mardin’e göre Kemalizm’in ne sosyal adaleti sağlamak ne de topluma, sosyal ilkelerini itibarlı bir ideolojiden çıkararak bir ahlaki dayanak sağlama konusunda başarı sağlayamamış olmasıdır:

“Kemalizm’in, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (değerler bütünü) getirmedeki başarısızlığı, ilk bakışta görüldüğünden daha fazla kafa karıştırıcıdır. Türkiye’de İslam’ın şansının sadece kitlelerin muhafazakâr eğilimlerine bağlı olmamasının sebeplerinden biri budur. İslam’ın, çözümlenmesi zor olmakla beraber, son derece güçlü olan etkisinin “objektif” bir yanı vardır ve bu onun, toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahip olmasıdır” (Mardin, 2017: 140).

Türk modernleşmesinin Batıcı önderlerine göre din/İslamiyet esasında bizim içine düşmüş olduğumuz yıkımın birinci sorumlusu olarak görülmüştür. Pozitivist ve materyalist ilkelere bağlı bu aydın ve devlet adamı sınıfının ortak görüşünü Mustafa Kemal’in de paylaştığına kuşku yoktur. Kurtuluş savaşı yıllarında sınırlı düzlemde de olsa İslamiyet kurumu ile barışık bir görünüm vermiş olmasının ardında içinde bulunduğu koşul ve konjonktürün dayatmaları olduğu aşıkardır. Zira 1924 sonrası gelişmelerin göstermiş olduğu din karşıtı konum alış bu durumun apaçıklığını orta yere sermektedir. “Mustafa Kemal’in, İslamiyet’in Osmanlı İmparatorluğu’nun geriliğinin en önde gelen sebeplerinden biri olduğu yolundaki inancı”nı ortaya koymakta ve bu tutumu ile, “sosyal hayatın özde milli; ama, biçimde İslami ol-

ması gerektiğine inanan Jön Türk teorisyeni Ziya Gökalp'in tavrının ötesine geçmektedir" (Mardin, 2017: 96).

Atatürk Devrimleri olarak bilinen ve çoğu şekli, yaşam tarzı üzerinden toplumu, toplumun kendi değerler ve ahlak dünyasından çok başka bir uygarlık ekseninin değerlerini alma sürecine yönelten Türk modernleşmesi girişimleri toplumun maddi kalkınması ve refahlarını artıracak adımları atmada da pek istekli davranmamış olması dikkate değerdir. Modernleşme girişimlerine bizimle aynı dönemlerde başlamış olan Japonya ve Rusya ile karşılaştırıldığında bizdeki maddi modernlik eksikliğini *gösterişçi modernlik* ile telafi etme çabası daha sonraları ödenen bedel karşılığında istenilen sonuçları vermekten de uzak düşmemizle neticelendi: "Türkiye Cumhuriyeti'nin *ancien régime*'in, kendi varlığına bir tehdit olarak gördüğü değerlere hoşgörüsüzlüğünü açıklar. Bu "idealistçe" tavır Türkiye devriminin diğer politikalarında da belirir. Atatürk son zamanlarda, insanların fikirlerini değiştirmek için çok çaba harcamakla eleştirildi. Bu eleştiriler, ulusal bilinci ve tarihi mitleri özenle işlemeye, şapka ve kıyafetleri değiştirmeye harcanan olağanüstü enerjinin, Cumhuriyet'e bir ekonomik temel yaratmak için harcanmamasına dikkat çekiyordu" (Mardin, 2017: 140).

Yeni Cumhuriyetin enerjisinin Mardin'in bahsettiği "ekonomik temeli yaratmak için harcanmaması" eleştirisi gerçekten de dikkate değerdir. Aslında Türkiye'de hızlı sanayileşme eksenli ekonomik bir modernleşmeden ziyade öncelikli olarak kültür politikaları eksenli modernleşmeye ağırlık veren bu anlayış bilhassa I. Dünya Savaşı'nın bitiminden II. Dünya Savaşı'na kadar yaşanan iki savaş arası dönemin (1918-1939) ruhuna uygundu. Bu dönem modernliğe "geç kalmış" diğer uluslarda (Almanya, Rusya, İtalya, Yunanistan vb.) olduğu gibi Türkiye'de de yeni ulus-inşa süreçlerinin kökleşmesi için kültürel politikalara ağırlık verildiği bir devir olmuştur. Elbette bu dönemde ekonomi alanında ardı ardına birçok hamle de (Sanayi Teşvik Yasası'nın çıkarılması, devlet eliyle fabrikaların kurulması, kırsalda tarımsal ekonominin dönüştürülmesine yönelik projeler, ulusal Pazar oluşturmak üzere ulaşım projeleri vb.) (Ahmad, 1995: 135-140) yapılmıştır ancak kurucu kadroya göre asıl mesele yirminci yüzyılın geri kalanında ulusun kalkınmasını sağlamanın politik ve kültürel temellerinin atılmasıydı. Nitekim Kemalistlere göre modernlik ekonomik boyutunun yanı sıra kültürel ve politik boyutları da içeren bütüncül bir dönüşüm projesidir

(Ahmad, 2003: 84). Zira devrimin yol gösterici bir ruha yani bir ideolojiye ihtiyacı vardı ancak bundan mahrumdu. Ancak Cumhuriyet elitlerinin her şeyden önce bir “kültür değişmesi” süreci olarak gördüğü modernleşme projesinin en büyük zaafı da aslında buydu. Bu yönetici zümre tamamen benzemeye çalıştıkları Avrupa kültürünün tazyiki altında o kadar büyük bir çaresizlik içindeydiler ki, aslında karşılındaki medeniyetin gerçek mahiyetini bilmemeleri sebebiyle oluşan aşağılık duygusu, onların “Garp mensuplarına her ne pahasına olursa olsun benzeme, onları şekilden taklit etme” gibi bir amacı benimsemelerine yol açmıştır (Turhan, 2006:148). Netice itibarıyla, yol gösterici bir ruh arayan kurucu kadrolar hem yolunu hem ruhunu kaybetmiş bir şekilde kalakalmanın sıkıntısını yaşadılar. Yazımızın başında Yakup Kadri’nin Yaban romanı bağlamında bahsettiğimiz ruh hali tam olarak bununla ilgilidir. Orada yeni Türk aydını kendisini adeta bu toplumlara ait olmayan garip ve tuhaf bir varlık olarak görüyor. İşte bu yönetici zümrenin kendi benliğinde yaşadığı uzaklık ve bölünmüşlük hissi, Türk modernleşmesinin sonraki evrelerinde daha geniş kitleleri de tesiri altına alan büyük bir bölünmüşlüğe yol açacaktı.

“İnsan Türkiye’de biri laik diğeri İslamcı iki ulusun doğma olasılığını doğrudan yadsıyamaz. Bu iki grup arasında şiddetli bir yüzleşme olasılığı uzak görünmüyor ama gelecekte gerçekçi olabilir. Toplum kurallarına uymayan teröristlerin varlığı kesinlikle hesaba katılmıdır. Oysa dini kültürün laik kültürü aşma olasılığı çok daha azdır. Hiçbir Müslüman ülkede eşi bulunmayan, Türklerin içinde yaşadığı, beslediği ve geliştirdiği bir laik kültür mevcuttur. Bu nedenle Avrupalı arkadaşlarımızın düşüncelerinin ön planda bulunan, “Çılgın bir Molla Türkiye’de iktidarı ele geçirecek mi?” sorusu olumsuz yanıtlanacağına benzer. Bu, Türkiye’nin geleceğinin kolay bir gelecek gibi görüldüğü anlamına gelmez” (Mardin, 2017: 236).

Cumhuriyet döneminde yaşanan epistemik kopuş kimi yazarlarda dışa vurduğu düalite ile kendini dışsallaştırmıştır. Bu çerçevede Yahya Kemal ve onun takipçisi Ahmet Hamdi Tanpınar isimlerinden söz edilebilir: “Aslında burada, çeşitli kesimlerde yaygın olan bir talep, yani Cumhuriyet’in seküler ideolojisinin sağladığından daha derin bir ahlaki çerçeve talebi söz konusudur. Bu örtük din “talebi” ile genel kültürel atmosfer arasında bir paralellik mevcuttur; Osmanlı edebiyat mirasını modern edebi mecazlara tercüme etmenin zorluğunun

ve karmaşıklığının farkında olan edebiyatçıların eserlerine de nüfuz etmiş bir paralelliktir bu” (Mardin, 2013: 79).

Fransız estetikminden esinlenmiş Yahya Kemal “hem Batı’daki edebi akımlarla hem de Cumhuriyet’in yerleşik kurumlarıyla kaynaşmış olmasına rağmen, Türkçe şiir dilini oluştururken sorunlar yaşamış, bu da onu ister istemez İslami muhafazakarlara yakın gelebilecek bir edebiyat üretmeye sevk etmiştir. Bu ikilemin sebeplerinden biri de şiirin, gözden çıkarılamayacak bir İslami-Osmanlı kültür mirasıyla bütünleşmiş olmasıdır (...) Yahya Kemal’in yazdıklarında tekrar tekrar karşımıza çıkan cami, minare ve güvercin imgelerine, 1920’lerde iç dünyasında yaşadığı karmaşayı çözmek için şans eseri komünizmi seçen Şevket Süreyya Aydemir gibi bir kişinin çocukluk anılarında da rastlanır” (Mardin, 2013: 79).

Yine Cumhuriyet ideolojisinin yerleştirmeye çalıştığı yeni kültürün esaslı eleştirisini yapan Cemil Meriç’te de bu tavrı görebiliriz: “Meriç eserlerinin çoğunda, Türkiye’de İslam konusunda dönen tartışmalarda net bir taraf olmadan, Cumhuriyet döneminde İslam’ın kültürel çerçevesinin terk edilmesi sonucu doğan hayal gücü, kavrayış ve duyarlılık kaybına yoğunlaşmaktaydı” (Mardin, 2013: 80).

Radikal Modernleşmenin Ürünü Olarak İdeolojik Parçalanma

Bugünlerde Türkiye’de sosyal bilimler camiasından herkes aslında benzer bir soruyu soruyor? Acaba Huntington haklı mıydı? Türkiye günümüzden bakıldığında bir bölünmüş/parçalanmış bir ülke görünümü mü arz ediyor? Bilindiği üzere Huntington Batı standartlarında liberal seküler demokrasilerin dışında birçok farklı ülkeyi ‘bölünmüş/parçalanmış ülke’ kategorisinde değerlendirmektedir. Bunlardan biri ve belki de en önde geleni de Türkiye’dir. Buradaki bölünmüşlük/parçalanmışlık esas itibarıyla kimlikle ilgili bir tereddüde işaret etmektedir (Huntington 1996; Huntington 1993:44). Acaba Huntington gibi oryantalist bir gözlekle ve muhakkak ki bu ülkenin hayrını istemeyen olumsuz temenni mahiyetinde bir politik tezle Türkiye’nin kimlikler çatışmasını bölünme olarak isimlendirmeye çalışan ‘Batılı gözlemcilerin çizmeye çalıştıkları çerçeveyi kabul etmesek bile, bu gibi tezlerin bu kadar derin bir tarihî tecrübeye sahip bir milletin bile radikal modernleşme karşısında yaşadığı kimlik karmaşasının yarattığı parçalanma bakımından bir haklılık payı yok muydu? Türkiye de erken

Cumhuriyet döneminden itibaren yaşadığı radikal modernleşmenin ve bu radikalizmin sonraki tarihsel dönemlerde dönemsel şartlara göre yeni krizlere yol açmasının bir sonucu olarak 1980’lerden sonrasının küreselleşmiş dünyasında çok bariz bir canlılıkla beraber bir parçalanmışlık da arz etmektedir. Bir yandan tepeden inmezi zihniyetin devamı niteliğinde 27 Mayıs’la başlayan, 12 Mart ve 12 Eylül’le devam eden, radikal modernleşmenin öngördüğü kimliği farklı bağlamlarda yeniden tesis etme ve rejimi rayına oturtma hamleleri, diğer yandan ise 1950’lerden itibaren aşağıdan yukarı, çevreden merkeze doğru aşırı bir ivme kazanarak hızlanan makro dönüşümler (göç, kentleşme, sanayileşme, siyasi-ekonomik ve ideolojik liberalizasyon vb.) Türk modernleşmesinin radikalleşmiş karakterini daha da kaotik bir noktaya taşımıştır. Zira modernliğin yazdığı tarihe göre ‘geç kalmış’ ulusların hepsi gibi bahsi geçen makro dönüşümleri aşırı hızlı bir şekilde yaşayan Türkiye, artık on dokuzuncu asrın sonu ve yirminci asrın başında olduğu gibi sadece halkın çok sınırlı bir kesimini oluşturan seçkin-aydın-bürokrat zümreleri değil geniş kitleleri tesiri altına alan baş döndürücü değişimleri farklı kuşaklarda ve farklı toplumsal kesimlerde değişen düzeylerde tecrübe eden bir ülkedir. Bu durum Türkiye’nin yüzyıl önce yaşadığı kimlik karmaşasının bugüne yansımalarını daha da çok katmanlı ve çok boyutlu hale getirmiştir.

Türkiye bugün gelinen noktada hemen her konuda bu bölünmüş ve aşırı polarize olmuş toplum yapısının perspektifinden olaylara bakmaktadır. Türkiye’de bu aşırı bölünmüşlük hemen her konuda karşımıza çıkmaktadır. Bir millet olmanın temeli ortak müştereklerde sağlanan mutabakat ile ortaya çıkmaktadır. Oysaki Türkiye’de bu ortak mutabakat zemini ya çok zayıftır ya da ortak noktalarda bile farklı anlam arayışları mevcuttur. Ulusal marş bile Türk toplumunu bir araya getirmekte zorlanmaktadır. İstiklal Marşı şairinin dindar ve İslamcı kişiliği toplumun seküler kesimlerinin batıcı perspektifleri ile bağdaşmadığı için alternatif olarak 1933’lerde yine bezer bir saikle ortaya atılmış onuncu yıl marşını önerenlerin tekrar ortaya çıktığını görüyoruz (Özyürek, 2011: 220-221).

İşte bugün bütün boyutlarıyla cebelleştiğiniz bu yüzde elli yüzde elli yüzde elli dikotomisinin ilk harcı ortaya çıkan bu kutuplaşmadan neşet etmiştir. Türkiye bugün gelinen noktada hemen her konuda bu

bölünmüş ve aşırı polarize olmuş ve kültür sahasında çifte gerçekli bir toplum yapısının perspektifinden olaylara bakmaktadır.

Bugün için her ne kadar Türkiye belli ölçülerde normalleşmeye doğru seyir halinde görünse ve radikal Kemalist talepler minimal düzeyde uygulama sahasında olsa da özellikle tek parti döneminde uygulanan politikalar toplumu derin bir biçimde birbirinden ayırmış ve toplum kesimleri arasına derin bir uçurum açmıştır. Bugün Kemalist ideolojinin taraftarları ülkenin kültür kurumlarına olan egemenliklerinden de aldıkları güçle hala ülkenin kendi gerçeklerine göre dizayn edilmesi gerektiğini düşünmekte, eninde sonunda iktidara ipotek koymuş olan taşra güçlerinin bu yerleri tekrar gerçek sahiplerine bırakacağı günü iple çekmektedirler.

Sonuç

Kemalist modernleşmeyi başarısız kılan ve bunun en temel uzantısı olarak da bugün bir sorun olarak birbirinin hasmı iki toplumsal geçekliğe ayrışmamızdaki en önemli neden İslamiyet'in Türk toplumundaki yerinin yeterince dikkate alınmadan bu modernleşme çabalarına girişilmesidir. Türk modernistleri ve Atatürk Türkiye'de yapmaya çalıştığı şeyin daha önce Batı Avrupa'da da yapıldığını ve ciddi bir sorunla karşılaşmadan Avrupa toplumlarında büyük dönüşümlerin yaşandığını biliyordu. Ancak Türk modernistlerinin dikkatlerinden kaçırıldıkları en önemli gerçek her toplumun kendine ait, kendine özgü bir gelişme çizgisi izlediği olgusuydu. Daha fazla detaylandırılmayı ve enine boyuna çözümlenmeyi hak eden bu konunun temelinde İslamiyet'e ayrılan yerin yetersizliği ya da daha doğru bir ifade ile İslam'ın modernleşmede kendine bir yer bulamamış olması yatmaktadır. Müslüman kimliği ile modern dünyada yer almak jakobenist Kemalistlere ancak zorunda kaldıklarında tahammül edecekleri bir kimlik olarak görünmüştür nitekim Millî Mücadele yıllarında İslam ve Müslüman kimliği ile pek de iyi geçinebildiklerini ispatlamış olmaları bu yargımızı doğrular niteliktedir.

Şimdiye kadar Türkiye'de modernleşmenin bizi taşımış olduğu bu yüzde elli yüzde elli olarak ifade edebileceğimiz toplum yapısının sınırlarına ulaşmış bulunuyoruz. Geline bu aşamada eğer normal ve sağlıklı bir toplum olmak istiyorsak, toplumumuzun seküler/Kemalist ve dindar/muhafazakâr tabanda ayrışarak birbirlerinden olabildiğince

sosyal mesafe içinde yaşamlarını sürdürmeleri anlayışının aşılması gerekiyor. Türkiye artık birbirleri ile çatışan çifte gerçekli bir toplum olmanın yükünü daha fazla üzerinde taşıyamaz. Eğer tarih içinde önemli bir aktör olmak istiyorsak, sağlıklı ve huzurlu bir toplum hayatı ortaya koymak istiyorsak bu temel sorunun acil bir şekilde üstesinden gelinmesi elzemdir. Bu söz konusu polarize olmuşluk halinin aşılması için hem seküler hem de dindar/muhafazakâr kesimlere önemli görevler düşmektedir.

Seküler/ Kemalist kesimin öncelikle Türk toplumunun bin yıldan beri adeta genetik şifrelerine kadar işlemiş olan İslam’la barışması ve zaman zaman kendilerini islamofobik bir pozisyonda konumlandırmalarına ve Kemalizm’i adeta bir din olarak İslâmiyetin karşısında konumlandırmalarına bir son vermeleri gerekmektedir: “Kemalist kesime düşen, Kemalizm’in İslam’ın yerine geçecek bir din olmadığını hatırlamak, dolayısıyla eleştirilebilir olduğunu kabul etmek, sonuç itibarıyla onu Türk milletinin bin yıllık toplum ve kültür nizamının temeli olduğuna şüphe bulunmayan İslam’a rakip bir din hüviyetiyle Türk toplumuna dayatmanın yanlışlığını görmektir” (Ocak, 2011: 153).

Dini inanç konusunda hiç kimseyi zorla Müslümanlaştırmak elbette doğru ve mümkün değildir. Ama seküler Türklerin İslamiyet’in bu ülkenin kurucu unsuru olduğu, topluma sunulacak değerler manzumesi içinde İslam’ın tartışmasız bir şekilde en önemli kültürel yapış-tırıcı malzeme olduğu gerçeğinin ayırdına varmaları gerekmektedir. İslami inanç sistemi ile sorunlu olan seküler kesimlerin de en azından Batıda dini inançlarını yitirmiş olan insanlar örneğinde kültürel Hristiyanlık bağlamında kilise vergisi vermeye devam etmelerinde olduğu gibi, İslam’ın toplumun kurucu değeri olduğu gerçeği ile barışarak kültürel anlamda Müslüman olmayı başarmaları gerekmektedir. Son on, on beş yıldan beri çok fazla duymadığımız irtica, şeriat düzeni, orta çağ karanlığı gibi metaforlar eşliğinde İslamiyet’i karalama girişimlerinin artık bir daha gündeme hiç gelmemecesine sekülerlerin vokabülerlerinden silinmesi toplum ve devlet kesimlerindeki uzlaşma açısından büyük önem taşımaktadır.

Son zamanlarda seküler kimliğin en önemli kalesi olan Cumhuriyet Halk Partisi liderliğinin dillendirmiş olduğu helalleşme söylemi tam da burada ifade etmeye çalıştığımız konu ile büyük bir paralellik oluşturmaktadır. CHP liderliğinin politik kaygılar ve yaklaşan

Cumhurbaşkanlığı seçimleri için bir araç olarak kullanmak istediği söylenebilecek bu siyasi stratejisinin gerekçesi her ne olursa olsun doğru ve olması gereken bir adım olduğundan kuşku duyulmamalıdır. Bu adımla CHP geçmişte Türk toplumuna özellikle de tek parti dönemindeki politikaları ile yaşatmış olduğu travmalar için bir özür borcu olduğunun farkına varmışsa bu elbette olumlu karşılanacaktır.

Muhafazakâr Türkiye'nin de kendine çeki düzen vermesi gereken boyutları bulunuyor kuşkusuz. En başta Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran başta Mustafa Kemal olmak üzere kurucu kadrolara ilişkin yapılan eleştirilerini iyi ayarlamak zorundalar. Bu konuda Ahmet Yaşar Ocak'ın yaptığı öneri bize de makul görünmektedir: "Atatürk'ün tarihi şahsiyeti, özellikle tek parti döneminde dayatmacı bir zihniyetle topluma yeni din olarak sunulan Kemalizm'den ayrılmalı, Atatürk antropomorfizm konusu olmaktan çıkarılmalıdır. Atatürk hakkındaki nihai hükmü hiç şüphesiz tarih verecektir ve bu konudaki tartışmalar ancak ve ancak bilim adamlarını ilgilendirir. Kemalizme yönelik eleştiriler, bilimsel temellere dayanmayan, anlamsız ve faydasız bir Atatürk düşmanlığına dönüştürülmemelidir. Zira böyle bir düşmanlık Türkiye'yi acılara boğacak bir kardeş kavgasının kapılarını açacaktır" (Ocak, 2011: 152).

Yine muhafazakâr Türkiye'nin tek partili hayattan kalma din mağduriyeti söylemlerini de gevşetmesi gerekiyor. Elbette en temel insan haklarının bile hunharca gasp edildiği dönemlerin hafızalardan atılması o kadar kolay olmayacaktır. Din ve dindarlığın toplum hayatından tamamen dışlandığı, bırakınız dini kamusal yaşamda pratize etmeyi dini öğrenmenin bile yasaklandığı, İslami sembol ve değerlerin irtica konsepti altında tanımlandığı bir ülkede muhafazakâr/dindar kesimlerin bu eski mağduriyetlerini tümüyle unutmalarını beklemiyoruz. Ancak her ülkede bazen yaşanmış derin ayrımlar olabiliyor. Amerika Birleşik Devletleri söz gelimi ırk ayrımı üzerinden şekillenmiş bir tarihe sahiptir. Siyahlar 309 yıl köle olarak istihdam edildikten sonra Amerikan iç savaşı ile 1865'te köleliğin kalkmasından neredeyse yüz elli yıl sonra 1990'lı yıllara kadar siyahlara yönelik ayrımcı politikaları uygulamaya devam etti. Ama artık Amerikan Devleti siyahlara ilişkin geliştirdiği çok sayıda politika ile bu insanlık ayıbından uzaklaştığını deklare etti ve eski travmaları ile yüzleşmeyi başardı. Bu örnekte olduğu gibi Türkiye'de de her ne kadar seküler kesimlerin Türk moder-

nleşmesi sürecinde çok fazla yaraladıkları dindar Anadolu insanına ilişkin özür borçları mahfuz olsa da nihayetinde muhafazakâr/ İslamcı AK Parti iktidarının ortalarından itibaren ülkenin bu sorununu belli ölçülerde ortadan kaldırdığına, din ve diyanetin irtica konsepti altında örselenip durmasına bir son verdiğini, başörtüsü üzerinden somutlaşan din düşmanlığının artık başını kaldırmada zorlandığına tanık olduk. Aslında yapılmış olan şey, tıpkı ABD’de olduğu gibi bir toplum kesiminin birikmiş, tortulaşmış travmasına bir şekilde iyileşme fırsatı sunulmasıdır. Yine muhafazakâr Türklerin kendilerine seküler Türkler tarafından yapılan temel ithamların başında gelen Türkiye’de bir din tabanlı devlet kurma fikrinde olmadıkları yönünde makul bir cevabının verilmesi önem arz etmektedir. Zira her ne kadar dindar/ muhafazakâr kesimin büyük çoğunluğun bu tarz bir deklarasyonu olmasa da kimi radikal grupların bu söylemi günümüzde de dillendirmeye devam etmesi bu açıdan ortaya çıkan güven boşluğunu aşmak için önem arz ediyor. Bu anlamda “İslami kesime düşen ise, İslam’ın münhasıran bir devlet kurmaya yönelik siyasi bir sistem, bir program olarak görülmediğini, ama evrensel bir inanç, bir toplum ve dolayısıyla dünyevi bir ahlak nizamı olduğunu hatırlamak, onu siyasal bir araç haline dönüştürmemektir” (Ocak, 2011: 153).

Artık bu aşamadan sonra hala din üzerinden bir ötekileştirme varmış, dindarlar hala mağdur ediliyormuş gibi bir söylem üretmek doğru bir tutum olamaz. Zira dinin irtica konsepti olarak kabul edilmiş olduğu dönemlerdekinden çok başka bir dönemde bulunuyoruz. Şu an sorun dinin aşırı tedavülü, ya da kimi kuramcıların ifadesinde karşılığını bulduğu şekilde bir din yorgunluğu dönemindeyiz. Artık dini sembol ve görüntülerin aşırı bir fenomen haline geldiği bir kitle toplumunda yaşıyoruz

Türkiye’nin en önemli sorunu modernleşme ile İslam arasında nasıl bir ilişkinin ortaya konulması gerektiği sorunudur. Cumhuriyet tarihi boyunca kuruluş devrinde tedavüle sokulan tarz ve yolun esasında sorunlarımızın temelini oluşturan çıkmaz sokak olduğunu ilk olarak tespit etmek zorundayız. Uygulamasına tanık olunan jakobenist modernleşme baştan yanlıştı: “Modernleşmeyi tepeden inme getiren toplum yönetimi daha başlangıçta sakattı; dolayısıyla bireylerin özgür ve eşit olduğu bir toplum idealine ulaşılabilmesi için aşılması gerekir. Bu ancak modernleşme çizgisinin toplumun kendisine kayması ve bi-

reylerin yurttaş statüsüne kavuşmasına olanak verecek yeni bir siyasal ve yasal çerçevenin oluşmasıyla sağlanabilir” (Keyder, 2005: 30). Bu tespiti yaptıktan sonra bu çıkmaz sokaktan çıkmanın çaresine bakılmalıdır. Bu çıkmazdan uzaklaşmanın konjonktürel ve külli çözüm önerileri farklılaşmaktadır. En kesin ve net çözüm ise toplum kimliğimizin en önemli unsuru olan İslam’la olan ilişkimizi yeniden belirleyerek özellikle Tek parti dönemi ile yaşanmış olan ağır travmalara bir set çekmek ve elimizde hali hazırda bulunan sosyolojik koşullar içinden yeni ilişki biçimleri keşfetmektir.

Modernlik etkisini ilk kez gösterdiği Avrupa toplumlarında öngörülebilir, rasyonel görece adil bir yaşama biçimini hayata geçirmeye çalıştı. Modernliğin metropol ülkeleri olan İngiltere, Fransa, Almanya, ABD kendi toplumlarında rasyonel bir çalışma etiğine bağlı toplumlar kurdular. Ülkelerinde yaşayan vatandaşlarına eşitlik ve adalet içeren hukuk devletleri vadettiler. Bunda ne derece başarılı oldukları ayrı bir tartışma konusudur. Türkiye’ye gelindiğinde ise modernlik hep bir biçim ve şekil transferi olmanın ötesine geçemedi. İlk başlarda Avrupaileşme olarak başlayan daha sonra Batılılaşma ve muasırlaşma olarak kendisine isim bulan modernleşme bizde daha çok Batının değerlerini, ideolojilerini, hukukunu, dansını, müziğini, operasını, ballesini hasılı Batılı gibi bir yaşama biçimini benimsemekle sınırlı kaldı. 1980’li yıllardan itibaren ise küreselleşmeci ve neo-liberal yeni dalganın da etkisiyle tüketimci bir toplum modeli ön plana çıktı. Bu yüzden iki yüzyılı aşan modernleşme ve batılılaşma tarihimizden de dersler çıkararak modernleşmeyi Habermas’ın tabirini kullanarak bitmemiş bir proje olarak yeniden değerlendirmemiz gerektiği açıktır. Bu yeniden değerlendirme süreci muhtemel bütün kaynakların (eğitim ve işgücü çağındaki nüfus, yurtdışı Türkler- bilhassa Avrupalı Türkler – tarih ve gelenek, Osmanlı modernleşmesi ve Cumhuriyet modernleşmesi tecrübeleri) seferber edilerek orta ve uzun vadeli politikaların tespiti ve takibiyle gerçekleştirilebilir. Bu yeniden değerlendirme ve inşaa süreci, uluslararası ilişkiler bağlamında içe kapanmacı ve iç politikada ise toplumun şu veya bu kesimini dışlayıcı politikaların terk edildiği bir atmosferde yürütülmelidir. Kaynakların azami düzeyde harekete geçirilebilmesi ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Ahmad, Feroz, 1995, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, (Çev. Yavuz Alogan), Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Ahmad, Feroz, 2003, *Turkey: The Quest for Identity*, Oneworld Publications, Oxford.
- Aktay, Yasin, 2000, “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, *İslamiyat*, III, Sayı 3.
- Aldridge, Alan, 2015, “Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Önemi Kaybetmesi”, (Çev. İhsan Çapcıoğlu – Sinan Yılmaz) *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu, Otto yayınları, Ankara.
- Atalay, Onur, 2018, *Türk’e Tapmak, Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul,
- Duralı, Teoman, 1995, *Omurgasızlaştırılmış Türklük*, Dergâh Yayınları, İstanbul,
- Arslan, Hüsamettin, 1995, “Pozitivizm”, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, yay. haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, Mustafa, 2000, *Demokrasi Laiklik, Resmî İdeoloji*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Gencer, Bedri, 2021, “Tarihî Mühendislikten İçtimai Mühendisliğe Türk Modernleşmesi”, s. 19-129, *Türkiye’de Tek Partili Yıllar (1923-1950) Bir Dönem Panoraması (Tarih-Toplum-Siyaset)*, Ed. Yunus Koç ve Adem Palabıyık, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer, 2005, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Tarih Vakfı yayınları, İstanbul.
- Hanioglu, Şükrü, 2013, “Kemalizm’in Tarihi Kökleri”, *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, Der. Ahmet T. Kuru- Alfred Stephan, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Hodgson, M.G.S., 1993, *İslam’ın Serüveni*, Cilt: 3, Çev. (Metin Karabaşoğlu), İz Yayınları, İstanbul.
- Huntington, Samuel Philips, 1993, *The Clash of Civilizations*, *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49.
- Huntington, Samuel Philips, 1996, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Simon & Schuster.
- İnsel, Ahmet, 2019, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- İsmet İnönü’nün Hatıraları, 1998, *Büyük Zaferden Sonra Mudanya Mütarekesi ve Lozan Antlaşması*, Dizgi- Baskı- Yayımlayan: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş. Ağustos.
- Kara, İsmail, 2014, *Cumhuriyet Türkiye’sine Bir Mesele Olarak İslam 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kara, İsmail, 2017, *Cumhuriyet Türkiye’sine Bir Mesele Olarak İslam 2*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, 1993, *Yaban*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Keyder, Çağlar, 2005, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultuları" *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Tarih Vakfı yayınları, İstanbul.
- Köker, Levent, 2004, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Lewis, Bernard, 1988, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kırathlı), Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Lewis, Geoffrey, 2019, *Trajik Başarı*, (Çev. Mehmet Fatih Uslu), Çeviribilim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif, 2005, "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Tarih Vakfı yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif, 1995, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif, 2017b, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif, 2017, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (Der. Mümtazer Türköne/Tuncay Önder), 21. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif, 2013, *Türkiye'de İslam ve Sekülerizm*, (Çev. Elçin Gen/Murat Bozluçay), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Meriç, Cemil, 2021, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar, 2011, *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İlber, 1983, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul.
- Özdalga, Elishabet, 1998, *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, (Çev. Yavuz Alogan), Sarmal Yayınları, İstanbul.
- Özel, İsmet, 1990, *Cuma Mektupları I*, Çıdam Yayınları, İstanbul.
- Özyurt, Cevat, 2015, "Gökalg Milliyetçiliğinde Kurucu Unsur Olarak Din", Ed. Cevat Özyurt ve Ahmet Tak, *Ziya Gökalp Kitabı*, Hece Yayınları, Ankara.
- Özyürek, Esra, 2011, *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, (Çev. Ferit Burak Aydar), Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Rustow, Dankwart A., 1995, "Türkiye'de İslam ve Politika", *Türkiye'de İslam ve Laiklik*, Der. Davut Dursun, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Sarıbay, Ali Yaşar, 1994, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sayyid, Salman, 2000, *Fundamentalizm Korkusu*, (Çev. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz), Vadi Yayınları, Ankara.

- Sezer, Baykan, 1988, *Türk Sosyolojinin Ana Sorunları*, Sümer Kitapevi, İstanbul.
- Tanpınar, A. H., 1988, *19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitapevi, İstanbul.
- Timur, T., 1994, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Yayınları, Ankara.
- Touraine, Alain, 2007, *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*, (Çev. Olcay Kunal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Tunçay, Mete, 2015, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Turhan, Mümtaz, 2006, *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, 5. Baskı, İstanbul.
- Volkan, Vamık, 1999, *Kanbağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, Bağlam Yayınları İstanbul.
- Yavuz, Hakan ve J. L. Esposito, 2004, *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayınları, İstanbul.