Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences

ISSN: 1306-7877 e-ISSN: 2147-5644

Aralık / December 2019, 27 : 539-562

Bir “Çoklu Moderniteler” Örneği Olarak Türk Modernleşmesi

As a Sample Of Multiple Modernities: Turkish Modernization

Kemal ATAMAN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Din Sosyolojisi Bölümü,
İstanbul, Türkiye

Marmara University, Department of Sociology of Religion,
Istanbul, Turkey

kemal.ataman@marmara.edu.tr

Gözde ÖZELCE

Dr., Humboldt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Asya ve Afrika Araştırmaları Enstitüsü, Misafir Araştırmacı.
Berlin, Almanya

Dr., Humboldt University, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Department of Asian and African Studies, Visiting Scholar.
Berlin, Germany

gozdeozelce@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

<http://dx.doi.org/10.29228/tbd.2007.39408>

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Published: 31 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 27

Sayfa / Pages: 539-562

Copyright © Published by Toplum Bilimleri Dergisi – Journal of Social Sciences.

All rights reserved. www.toplumbilimleri.com

Bir “Çoklu Moderniteler” Örneği Olarak Türk Modernleşmesi*

Öz: Bir yorumlayıcı çerçeve olarak ortaya çıkışı Taylor ve Eisenstadt’la başlasa da, “çoklu moderniteler” olarak algılanabilecek Batı tarzı modernleşmeye yönelik tartışmalar, tavır alışlar ve ılımlı ya da radikal çözüm arayışlarının bundan daha eskiye gittiği söylenebilir. Tanzimat’la başlayan süreçle birlikte Batı tarzı modernleşmenin etkilerine maruz kalan Osmanlı toplumunda, modernleşme karşıtı ve taraftarı görüşler hem İslami kesimde ve hem de Batı yanlısı aydınlar arasında yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu makalenin amacı Tanzimat’la başladığı iddia edilen Türk modernleşme tartışmalarının izleğini sürerken aynı zamanda çoklu modernleşme/modernite tartışmalarının Osmanlı toplumundaki iz düşümlerine işaret etmektir. Çoklu moderniteleri çağrıştıran konuların, 1800’lü yıllarda Osmanlı aydınları arasında adı konmamış bir biçimde de olsa ele alınması, teorinin nerede ortaya çıktığından bağımsız olarak, bugünkü tartışmaların temellerinin o dönemde atıldığına göstergesi olarak okunabilir.

Anahtar Kelimeler: Çoklu Modernite, Türk Modernleşmesi, Batı-Doğu Karşıtlığı, Kemalist İdeoloji, Din

As a Sample of Multiple Modernities: Turkish Modernization

Abstract: Although its emergence as an interpretive framework began with Taylor and Eisenstadt, one can argue that the debates, attitudes and the search for moderate or radical solutions for Western-style modernization, which can be perceived as “multiple modernities,” go back a long way. In the Ottoman society, which was exposed to the effects of Western-style modernization with the Tanzimat period, anti-modernization and pro-modern views were discussed extensively among both the Islamic and pro-Western intellectuals. The aim of this article is to follow the traces of the Turkish modernization debates, which are claimed to have started with the Tanzimat, while also pointing to the reflections of the multiple modernization / modernity debates in the Ottoman society. The fact that the issues that evoked “more than one type of modernity” were addressed in an unnamed manner among the Ottoman intellectuals in the 1800s can be read as an indication that the foundations of today’s debates were laid in that period regardless of where the theory itself originally.

Keywords: Multiple Modernity, Turkish Modernization, West-East Opposition, Kemalist Ideology, Religion.

* Bu çalışma, danışmanlığını Kemal Ataman’ın yaptığı, Gözde Özelce’nin , “Türkiye’de Kadın Sufileri Rehber Edinenler Üzerine Nitel Bir Araştırma: Cemalnur Sargut ve Hayatnur Artıran Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

GİRİŞ

Tarihsel olarak modernleşme, 17.yy'dan 19.yy'a kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreç olarak kendini göstermiştir.¹ "Günümüzde modernleşmeye ve modernliğe duyulan aşırı istek çağdaş dünyanın en karşı konulmaz ve yaygın isteği olarak karşımıza çıkmaktadır"² diyen Eisenstadt'ın, ülkelerin modernleşme çabasını "yakalanılan bir ağ"³ olarak tanımladığını ve modernizmin beraberinde getirdiği düzensizlik, dönüşüm, başkaldırı gibi toplumsal sorunları irdelediğini görüyoruz. Dolayısıyla günümüzde sosyal bilimlerde üzerinde en çok durulan konulardan biri, Batı dışı toplumların modernleşme sürecinde yaşadığı krizler ve bu krizler sonucunda modernliğin kendini yeniden tanımlanması, olarak karşımıza çıkıyor. Peki modernliğin tanımı ne olmalıdır? Daha da önemlisi, modernlik algısı neden Batı merkezli tanımlamalar sarmalında dönüp durmuştur?

Taylor'ın, modernlik tanımlarının farklılığını kültürel teori ile akültürel teori farklılığına dayandırıldığını görüyoruz. Modernlik tanımlaması yaparken kültürel relativizmi dikkate alan, Batı dışı kültürlerin geçirdiği tarihsel süreçlerin izdüşümlerini anlama çabasına yönelik bir hermenötik yaklaşımla yola çıkan kültürel teoriye karşılık; akültürel teorinin açmazlarını şu şekilde ifade ediyor Taylor:

"Sadece akültürel bir teoriyi esas almak sosyal bilimlerin günümüzdeki en önemli görevini yerine getiremez hale getirir. Dünyanın farklı bölümlerinde oluşmakta olan alternatif modernliklerden meydana gelen yelpazeyi anlamamak! Bu durum bizi, etnosantrik bir hapishaneye kilitler, ne yaptığımızın farkında olmaksızın kendi formlarımızı herkese yansıtmaya mahkûm eder."⁴

Elbette ki modernlik tanımlarının kültürel etnosantrizme kurban edilisinin öyküsünde sömürgecilik faaliyetleri ve şarkiyatçılık yaklaşımı etkin rol oynuyor. Edward Said'in *Oryantalizm*'deki tezini haklı gören Jale Parla, şarkiyatçılığın, Doğu'yu Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları, bu kurumların yarattığı sözcükler, imgeler ve doktrinlerle bezenmiş bir söylem yolu ile algılamaktır⁵ diyerek, Batı'yı Doğu hakkında vicdani bir değerlendirmeye gitmemekle eleştiriyor ve bunun nedenin sömürgecilik faaliyetleri

¹ Samuel N. Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim* (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2007), 11.

² Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 11.

³ Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 11.

⁴ Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. Çev. Tuncay Birkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 81.

⁵ Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* (İstanbul: İletişim, 1985), 11.

olduğunu belirtiyor. “Doğu, Batı’nın sömürgesi olduğu sürece, zaten kurulu efendilik ve köle ilişkisi Doğu’ya ilişkin metinlerin belli bir doğrultuda üretilmesiyle pekiştirilecektir.”⁶

Taylor’ın, modernizmin Batı yanlı okunmasına karşı gösterdiği eleştiriye katılan Andrew Davison’ın yaklaşımına göre, içinde bulunduğumuz bu tarihsel anı, insan deneyiminin derinliğini kavrayacak bir biçimde ele almamız gerekmektedir. Yorumlayıcılık karşıtı metodolojik yaklaşımların önyargıları beslediğini ve karşımızda olan derinliği kavramamıza sürekli olarak engel olduğunu belirten Davison, Batı merkezli modernite tanımlamasına şu cümlelerle karşı çıkıyor.

“Modernlik, bir yaşam veya siyaset biçimini diğerleri üzerinde zafer kurmasını gerektirmez... Modernlik, kavrayışları ve aralarındaki ilişkiler mücadele zeminin oluşturan bazen birbiri ile çatışan, bazen bağdaşan, bazen geçici ama her zaman değişmeye açık olan birçok katılımcıdan gelen çok boyutlu bir tepkiden oluşur... Başkalarını modernlik tarihinden dışlamaya değil, bu tarihin içine katmaya hazır olmamız gerekir.”⁷

Oysa Taylor’ın güçlü bir şekilde ifade ettiği üzere, Aydınlanma’nın sunduğu paketten kurtulamadığımız sürece, hem bütün toplumların modernleşme serüvenlerinin Batı tarzı sekülerleşme serüveninden geçmek zorunda olmadığını hem de “başkalarının kimlik anlayışlarının bizimkilerden ne kadar farklı olduğunu ve bu farklılığın modernliğin yeni çehrelerini yarattığını anlamak mümkün görünmemektedir.”⁸

Tonnies’in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* kavramlarının hem Avrupa’da hem de Avrupa dışında, modernliğe geçiş adı verilen sürecin evrelerini saptamak ve açıklamak amacıyla yaygın bir biçimde kullanıldığını belirten Durakbaşı,⁹ toplumların ilerdeki modern topluma doğru düz çizgisel bir yolda ilerleyen “ilkel”, “geleneksel” veya “gelişmekte olan toplumlar” diye modernliğin farklı derecelerine göre adlandırılmasının altını çiziyor.¹⁰ Görülüyor ki “ilkel” ve “geleneksel” aynı torba içine konularak cemaat kategorisi altında incelemeye tabi tutulmuştur. Bu noktada Benedict Anderson’ın *Hayali Cemaatler* tanımlamasına gönderme yapan Taylor¹¹ “kültürel kimliğe saygının ve bu kimliğin tanınmasının çok önemli ve belirleyici bir insani unsur”¹² olduğunu vurgulamakta,

⁶ Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, 10.

⁷ Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, 79.

⁸ Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, 82.

⁹ Ayşe Durakbaşı, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 77.

¹⁰ Durakbaşı, *Halide Edip*, 77.

¹¹ Charles Taylor, *Seküler Çağ*. Çev. Dost Körpe (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 423.

¹² Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*. Çev. H. Koyukan (İstanbul:Metis Yayınları, 2006), 187.

ulus devlet stratejisinde yeni geleneklerle bir ahlak düzeni oluşturma ve bunların suniliği konusunun altını çizmektedir.

“Temel varsayım şu: Batı modernliğinin çekirdeği toplumda yeni bir ahlak düzeni kavrayışının egemen olmasıdır. Başta bu kavrayış sadece kimi itibarlı düşünürlerin zihinlerinde yer alan bir fikirdi, ama sonrasında daha geniş bir tabakanın ve nihayetinde toplumların yanında, toplumların tamamının toplumsal tahayyüllerini şekillendirir hale geldi. Şimdi bizler için öyle aşikâr bir durum almış durumda ki, onu sadece olası ahlak düzeni kavrayışlarından biri olarak görmekte zorlanıyoruz.”¹³

Toplumun tüm alanlarında süreklilik arz eden değişimler sebebiyle ortaya çıkması kaçınılmaz olan düzensizlik ve bozulma, modernleşmenin temel öğelerinden birini oluştururken,¹⁴ bireye ait rollerin performansına yönelik yaklaşımın en yaygın olarak inkar edildiği alan cemaat ve aile ilişkilerindeki ayrışma olarak kendini gösterir¹⁵ demektedir Eisenstadt. Sekülerleşmeyi de içeren kültürel modernleşme süreçlerinin “yıllara dayanan, kabul edilmiş değerleri, gelenekleri ve geleneklerin taşıyıcılarını onların temsilcilerini kesin olarak zayıflatmış”¹⁶ belirtirken, bunun ancak denetim mekanizmaları ile sağlanabileceğini vurguluyor. Sosyal bilimler alanında 1960’lı yıllarda, araştırmaların yoğun olarak geleneksel ve modern toplumlar arasındaki farklılıkları belirlemeye yöneldiğini belirterek, -Parsons’ın terminolojisi kullanılacak olursak- “geleneksel toplumların onlara verilen rol gereği tikelci ve doğuştan edinilen haklara göre, modern toplumların ise evrensellik ve başarıya ulaşma ölçütlerine göre nitelendiği vurgusuyla”¹⁷ modern toplumun “denetim” atına alabilme becerisi üstünden kurgulandığının altını çizmektedir.

Eisenstadt, modernleşme sürecine giren birçok ülkenin analiz edilebilmesi için önceden doğru varsayılan bu kuramların,¹⁸ farklı toplumlarda oluşan farklı krizleri açıklamakta ve nasıl baş edilebileceği konusunda yetersiz kalmasının anlaşılmasıyla¹⁹ bir açmaza girildiğinin ve modernleşmenin “çöküşü” ya da “politik çürümüşlük” gibi

¹³ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 12.

¹⁴ Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 35.

¹⁵ Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 41.

¹⁶ Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, 36.

¹⁷ Samuel.N. Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler,” *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi* içinde. Ed. Jacop M. Landau. Çev. Meral Alakuş (İstanbul: Sarmal Yayınevi,1999), 21.

¹⁸ Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme,” 24.

¹⁹ Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme,” 25.

kavramların ortaya çıktığını belirtmektedir.²⁰ Dolayısıyla, bu kavramlar, aslında modernleşme paradigmasının çöktüğünü ifade ederken, geleneksel toplumda yarattığı yıkıcı etkiyi şu şekilde dile getiriyor: “Geleneksel yaşam biçimlerinin yıkılarak ortadan kaldırılması, yaşayan modern bir toplumun ortaya çıkmasını kesinlikle garantilemiyordu. Daha da ötesi geleneksel aile, topluluk ve hatta politik düzenlerin yıkılması, genel olarak topluma yaşayan modern bir düzen getirmek yerine toplumda çözülme, suçluluk ve kaos yaratıyordu.”²¹

Eisenstadt’ın yaklaşımından hareketle, küreselleşme ile birlikte ulus devlet yapısındaki ideolojik çizginin ve oluşturulan kurumsal kültürel modellerin değişime uğramasının kaçınılmazlığı sonunda, “artık bu kurumlar, örneğin, ekonomik, politik ve kültürel açıdan modern hayatın pek çok alanını yeterince kontrol altında tutabilir mi?” diye soran ²² Grace Davie, bu sorudan hareketle aslında “modernliğin hakiki çekirdeği nedir?”²³ sorusuna cevap arıyor. Modernlik özünde totaliter mi yoksa çoğulcu mudur? Ya da, kontrol ve otonomi ne kadar arzulanırdır? gibi sorulara verilecek cevaplar üzerinden modernliğin yeni tanımının izlerini sürmeye çalışan Davie, din olgusunun bu gerilimler içindeki rolünü analiz etmeye çalışmaktadır.

Davie ve Taylor’ın yaklaşımına benzer biçimde Göle, oluşan ve dahi oluşacak olan melez desenler, toplum örgüsünde modernizmin tanımının değişmek zorunda olduğu vurgusuyla; geleneksel/modern, İslam/Batı, gerici/ilerici gibi karşıtlıklar/zıtlıklar üzerine kurulu açıklamaların yetersizliğine değinmekte ve şöyle demektedir. “Bu nedenle, aydınlanma çağıının ilerleme tutkusunun insan-doğa dengelerini bozucu etkisinin, sanayileşme sürecinin uniformize eden dinamiklerinin, Batı dünyası tarafından eleştiri merceğine oturtulduğu göz önüne alındığında, modernliğe olduğu kadar İslami oluşumlara da yaklaşım ufkumuz genişleyebilir.”²⁴

Tüm bu yaklaşımlar ışığında, artık “Batı merkezli” bir modernlik tanımından uzaklaşılması gerektiğinden hareketle Eisenstadt, bu konuyu kapsamlı biçimde “Çoklu Moderniteler” adlı makalesinde dile getirmektedir.²⁵ Eisenstadt’ın makalesini baz alarak, çoklu modernite teriminin birkaç faktöre işaret ettiğini belirtiyor Geoffroy. Modernite ile batılılaşmanın özdeş olmadığı öncülünden hareketle - tarihsel olarak önceleyen olsalar da ve diğer modern vizyonlara referans noktası olmaya devam etseler de- modernitenin batı

²⁰ Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme,” 24.

²¹ Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme,” 24.

²² Grace Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış.” Çev. M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 1 (2005): 201-214, 214.

²³ Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar,” 214.

²⁴ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 178.

²⁵ Samuel N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, *Daedalus* C. 1, S. 129, (2000): 1-30. Aktaran Grace Davie, “Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar,” 2.

kalıbının “otantik” modernitelerin tek örneği olmadığını kabul etmek gerekiyor. “Çoklu moderniteler” konsepti, bu gibi modernitelerin “statik” olmadığı, sürekli olarak değiştiği algısını sürdürür. Dolayısıyla modernliğin farklı tanımlamalarında “din” olgusunun önemli bir eksen haline geldiğini ve din ve modernliğin birbirinin karşı kutuplarından yer almadığının vurgulandığını görüyoruz. Nitekim Eisenstadt’ın çoklu moderniteler yaklaşımına değindiği makalesinde Geoffroy görüşlerini, “Benim hipotezim, dinin modern çağdan küresel çağa geçişte önemli bir role sahip olduğudur; çünkü din, çoğunlukla devletin etki alanları dışında işleyen sosyo-kültürel bir etkidir.”²⁶ şeklinde dile getirmektedir.

Dine dönüşün tüm dünyada ayak seslerinin duyulduğu günümüzde, bu olgunun modernlik tartışmalarının önemli bir ekseninde durması, Türk modernleşme tarihindeki süreçlerin bu dinamiklerden nasıl etkilenmiş olabileceği sorusunu da beraberinde getiriyor. Bu bağlamda, Türk modernleşme tarihinde “din” ve onun önemli bir etki alanı olan “kadın” olgusunun nasıl şekillendiği ve geçirilen bu süreçte çoklu modernleşme argümanlarının sinyallerinin bize iki yüzyıl öncesinden nasıl ulaştığı hususunu incelemek yerinde olacaktır.

1. TÜRK MODERNLEŞMESİNDE ÇOKLU MODERNİTENİN AYAK İZLERİ

Tanzimat’la başladığı kabul edilen Türkiye’nin modernleşme tarihinde, Batılılaşma yanlısı aydınların düşüncelerinin kimi zaman İslami unsurlarla buluşmasından, kimi zaman da İslami unsurlardan tamamen ayıklanmış Batı merkezli bir söylem içinde olmalarından dolayı eleştirildiklerini görüyoruz. Makalenin bu bölümünde, Tanzimat’la başlayan modernleşme sürecinde oluşan farklı Batılılaşma algılarını ve çoklu modernite argümanlarının tarihsel süreçte karşımıza çıkışının izlerini sürmeye çalışacağız.

Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye tarihçiliğinde, Batılılaşma sürecinin felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutları üzerinde durulmadığına dikkat çekerek, daha ziyade Batılılaşma politikası ve hareketlerinin ele alındığını ve sürecin Batılı bir perspektiften verildiğini belirtmektedir. Ocak’a göre, aslında “açıkça söylenmese de, Tanzimat’tan itibaren Batıcılar, İslam’ı, geriliğin ve ilkeliliğin sorumlusu olarak tutmaktadır ve günümüzde de devam eden çatışma buradan kaynaklanmaktadır.”²⁷ Tanzimat dönemi devlet adamlarıyla, Tanzimat aydınlarının, analiz etmeye çalıştığımız konularda birbiriyle görüş farklılığına düştüğü bir gerçektir. Ocak’ın burada Tanzimat Dönemi’nin devlet politikalarını eleştirdiğini düşünmek gerekir. Nitekim benzer bir eleştiriyi, aşağıda da görüleceği üzere, Şerif Mardin’in de ele almış olduğunu ve Kemalizm’e yönelttiği ideolojik eleştiriyi aslında

²⁶ V. Geoffroy, “Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis.” Çev. Abdullah Özbolat. *Fırat University Theology Periodicals*, 17 (1), (2012): 5-10, 5.

²⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler Türkiye ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 7.

Tanzimat’la başlayan sürece endekslediğini görüyoruz. Körü körüne gerçekleşen bir Batılılaşma süreci karşısında Mardin, İslami unsurlardan ayıklanmış Tanzimatçı devlet politikasını, “böyle bir tavır, siyasette iyinin ve kötünün ölçüsü olarak başvurulmuş şeriatın yerine hiçbir şey getirmeyen Tanzimat devlet adamları için, ideolojik bir boşlukla neticelendi... İslam’ı şahsi bir din olarak anlayıp kabul edecek kadar Avrupalılaştılar”²⁸ diyerek yermektedir. Oysa, Tanzimat dönemine aydınlar açısından yaklaştığımızda, Jale Parla bunun tam aksini düşünmekte, Tanzimat dönemini, İslami yaşam kültürünün etkisi altında var olmaya çabalayan kısıtlı bir Batı’ya yöneliş olarak ele alıp, ayet ve hadisin gölgesinde kalan bir Batıcılık anlayışının eleştirisini yapmaktadır.²⁹

Parla’nın yaklaşımına paralel olarak, ılımlı Batıcılar olarak adlandırabileceğimiz görece muhafazakar görüşte olanlar, Tanzimat döneminin belirgin bir düşünce akımına öncülük etmiş oldular ki bu görüş; İslam’ın kadın-erkek ilişkileri, kadının eğitimi ve toplumsal görünürlüğü açısından yanlış yorumlandığı ve reformist bir okuma ile İslam’da kadının yeri konusunda yeniden yapılandırılmaya gidilmesi yönündedir. Örneğin Şemseddin Sami, kadınların eğitim alması yoluyla aslında tüm insanlığın eğitim almış olacağı yönünde³⁰ Batı tarzı reformist bir düşünceyi savunurken aynı zamanda kadınların fıtratına uygun bir işte çalışma zorunluluğunun altını çizmekte; dolayısıyla da İslami sınırları korumaya çalışmaktadır. Daha doğrusu Sami, kadının eğitim hakkını İslamiyet’e aykırı bulmamakta, kadının Müslüman toplumlardaki konumunu, İslamiyet’in kötü yorumundan³¹ kaynaklandığını ispata çalışmaktadır. Şemseddin Sami, “Kadınlar” adlı yazısında kadın ve erkeğin durumlarıyla ilgili şunları dile getirir: “Kadın, bir umumiyet nazarıyla bakılırsa bir insan olduğu görülür; kısrakın attan ne kadar farkı varsa, kadının da erkekten o kadar farkı olmak iktiza eder.”³²

Keza Namık Kemal, Osmanlı İmparatorluğunun bekası hususunda, Müslümanlık hukuku ve ahlakının öneminin altını çizmekte ve aynı zamanda kadının mahremiyeti ve toplumsal konumunun değişmeye başlayışını şu cümlelerle eleştirmektedir: “Eğer sizin medeniyet sandığınız şeyler karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesiyse onlar ahlakımıza mugayirdir.”³³ Tiyatro yazarlığına ve edebiyata verdiği önemle anılan Kemal, eserlerinde en çok vatanseverlik, hürriyet, insan hakları, İslam birliği ve aile ahlakı gibi konulara önem vermiştir.³⁴ Modern Türk tiyatrosunun başlangıcının Tanzimat dönemine dayandırılması yaygın bir kanıdır ve Namık Kemal tiyatroya halkı aydınlatacak

²⁸ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi’nin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 135.

²⁹ Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, 12.

³⁰ Göle, *Modern Mahrem*, 52.

³¹ Göle, *Modern Mahrem*, 53.

³² Şemseddin Sami, “Kadınlar,” *T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu*, Ankara, C. 3, (1992), s. 1027.

³³ Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 69.

³⁴ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre* (İstanbul: Nesil Basım A. Ş., 2013), 4.

sosyal bir fayda aracı olarak yaklaşmıştır. Osmanlı’da 19. yüzyılın ikinci yarısında tiyatronun gelişimine ciddi katkıları olan ³⁵ Kemal’in, Batı kültürünün sanatsal unsurlarını, kendi kültürel değerlerini yaşatmak amacıyla “araç” olarak kullandığını söylemek mümkündür. Onun, İslami değerlere sahip çıkışının izlerini, oryantalist yazar Ernest Renan’ın bir konferans sunumunda İslam’ın ilme ve terakkiye engel olduğunu söylemesine karşılık olarak, Midilli’de sürgünde iken kaleme aldığı *Renan Müdafanamesi*’ndeki esaslı cevabında görüyoruz.³⁶ Nitekim Niyazi Berkes’in *İki yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz ?* kitabının satırlarında Namık Kemal’i değerlendirişi dikkat çekicidir. “O zamana kadar Türkiye’de bulunmayan bir aydın sınıfı yetişmişti. Bunlardan biri olan Namık Kemal, Tanzimat’ın Batılılık adı altında, içine düştüğü tuzağı apaçık görüyordu... Onun köylünün durumu, devletin idaresi, mali şartlar, dış siyaset hakkında gözlemleri bugün bile değeri olan fikirlerle doludur.”³⁷ Berkes, Tanzimat aydınları açısından durum bu haldeyken, ekonomik ve devlet politikaları söz konusu olduğunda Batı’ya bağımlı olma tuzağına düşülmüş olduğunun altını çizer.

Tanzimat Dönemi aydınlarından bir diğeri olan Ahmed Mithat, sayısı altmışı aşan büyük hikaye ve romanlarından pek çoğunda Tanzimat devrinin karakteristik düalizmini sergilemiştir.³⁸ Doğu medeniyetinin ahlak ve geleneklerine bağlı kalarak Batı kültürünü benimsemiş müspet tiplerle, milli örf ve adetlerimize ilgisiz, Batı’nın sadece serbest ve rahat yaşama tarzını benimsemiş menfi tipler arasındaki çatışmayı romanlarında konu etmiştir.³⁹ Ahmed Mithat’ın müspet ve menfi tip ayrımı, dönemin çatışmacı yapısını yansıtması açısından ilginçtir ve konu günümüzde modernizm eleştirileri kapsamında devam eden tartışmaların ilk sinyallerini veren bir görünümüdür. Hilmi Ziya Ülken’e göre, Türk fikir hayatında ilk defa onunla Batı’nın felsefe problemleri üzerinde düşünölmeye başlanmıştır. *Dağarcık*’ta yayımladığı “Felsefe ve Filozofla” başlıklı yazılarında filozof kelimesinin dinsiz ve kayıtsız insan anlamına geldiği şeklindeki avami telakkiyi eleştirerek filozofun da dindar olabileceğini savunmuş ve Müslüman filozoflardan intikal eden eserleri buna delil göstermiştir.⁴⁰

Osmanlı toplumunda kadın sorununun ortaya çıkması ve kadın ve aileyle ilgili sorunların gazetelerde tartışılmaya başlanması, Tanzimat’ın aşırı Batıcılığına ve istibdada tepki olarak ortaya çıkan Genç Osmanlılar hareketinin temsilcileri Namık Kemal, İbrahim

³⁵ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, 5.

³⁶ Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*, 3.

³⁷ Niyazi Berkes, *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1997), 30.

³⁸ Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), 102.

³⁹ Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, 102.

⁴⁰ Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, 103.

Şinasi'nin yazılarıyla başlamıştır. Genç Osmanlılar Batı'nın “ilerleme” kavramıyla uyumlu bir İslam Devleti'nin sentezini oluşturmaya çalışmışlardır.⁴¹

“19.Yüzyılın sonları 20. Yüz yılın başında İslam dünyasında kadınların durumunu evrimleştirmeyi hedef alan eğitilmiş, milliyetçi ve genellikle erkek seçkinlerden, kadın haklarıyla ilgili eğitim, cinslerin ayırımı, örtünme ve çok karılık sorunlarına yoğunlaşan ve ilerlemeyi hedef alan gündemleriyle ve İslami devletin modernizmle bağdaşabileceği sorunuyla reformcuların ortaya çıkışına tanıklık etmiştir.”⁴²

Kandiyoti'nin, Tanzimat dönemini “İslam devletinin modernizmle bağdaşabileceği” şeklinde yorumlaması, günümüzde sosyal bilimlerde yeni yeni tartışılmaya başlanan, çoklu modernite kavramı üzerinden yürütülen İslam ve modernlik tartışmalarını çağrıştırmaktadır.⁴³ Nitekim, İslamiyet'in ilerlemeye engel teşkil etmeyeceğini vurgulayan Namık Kemal, Semşeddin Sami ve Ahmed Mithat gibi Tanzimat aydınlarının, Batı Uygarlığı'nın maddi ve manevi yanlarının ayrılması gerektiğinden hareketle, radikal Batıcılık anlayışından uzak durmaları, çoklu modernite anlayışının ilk sinyallerini veren bir duruma işaret etmektedir. Dönemin kadın olgusuna bakışı nasıldır sorusuna verilecek yanıt, ilk kadın roman yazarı Fatma Aliye'nin düşüncelerinde de bulabilmek mümkündür. Geleneksel ve modern ikileminde kalan Tanzimat dönemi, bu ikilemi, kadının nasıl bir eğitim alması gerektiği ve aynı zamanda eş/anne konumu nasıl muhafaza edebileceği gibi sorulara da taşımıştır. Fatma Aliye, dönemin ruhuna uygun bir biçimde öncelikle iyi bir eş ve anne olmanın önemine vurgu yapması sebebiyle- bunu layıkıyla başarabilmenin yolunun kadının eğitim alması gereğinden bahsetse de- bazı çevrelerce İslamcı kabul edilmiştir.⁴⁴ “İslam kadını” referans çerçevesi⁴⁵ içinde kalmaya çalışarak, kadını şekli bir Batıcılık anlayışından uzak tutmaya gayret etmiş ve düşünce

⁴¹ Tülay Keskin, “Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Anlayışı,” *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. 37, S. 24, (2005), 2.

⁴² Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar İçinde Kadın, İslam ve Devlet* (İstanbul:Metis Yayınları,1997), 87.

⁴³ Zehra Yılmaz küresel İslam olarak ele aldığı İslamcılığı küresel modernleşme sürecinin antitezi değil tamamlayıcısı olarak görerek, Göle ve Kandiyoti'nin yorumuna sahip çıkan bir yaklaşımla İslamcılığın modernleşmeye değil, modernleşmenin Batılılaşma ile eşleşmesine karşı olduğunu belirtmektedir. Küresel İslamcılığın küreselleşmenin ekonomik boyutunu benimserken kültürel boyutuna ait eleştirileri ve post modernizm ile birlikte seyreden demokrasi, çoğulculuk, kadın hakları gibi kavramları bünyesinde barındırdığının altını çizerek, “radikal İslam”ın söyleminden farklılaşan kimilerince “ılımlı” kimilerince “sivil İslam” olarak adlandırılan bir yaklaşımı dile getirdiklerini ifade etmektedir. Detaylı bir değerlendirme için bkz. Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 62-65.

⁴⁴ Yaprak Zihnioğlu, *Kadinsız İnkılap* (İstanbul: Metis Yayınevi, 2003), 48.

⁴⁵ Zihnioğlu, *Kadinsız İnkılap*, 48.

dünyasının gelişimine katkıda bulunacak bir modernleşme anlayışının yerleşmesine çalışmıştır.⁴⁶ Görüldüğü üzere Fatma Aliye’nin önerisi “yerli kalarak” modernleşmektir.⁴⁷

Osmanlı’da modernleşme hareketlerinin izlerini sürmeye devam ettiğimizde, II. Meşrutiyet döneminde radikal Batıcılık anlayışının güçlendiğini, rasyonalist ve pozitivist akımların etkilerinin barizleştiğini görüyoruz. Nitekim bu dönemi, Cumhuriyet inkılaplarının Meşrutiyet döneminde ortaya atılmış önerilerin devamı olarak gören ve düşünsel anlamda inkılapların ilk şekillenışı temsil ettiğini düşünenler mevcuttur. Şerif Mardin’e göre Türk devriminin geçmişi, Jön Türk devrimine kadar uzanır ve Cumhuriyetçi rejimin kurulmasının temelleri 1908’de atılmıştır.⁴⁸

Dönemin önemli aydınlarından Abdullah Cevdet ve Celal Nuri’ye “radikal Batıcı” oldukları gerekçesiyle sert eleştiriler yöneltilmiştir. Abdullah Cevdet ve Celal Nuri’yi, *Kitle Psikolojisi* adlı kitabın yazarı Gustave Le Bon’un müritleri⁴⁹ olarak tanımlayan Meriç, o dönem *Edebiyat-ı Umumiye*’de Le Bon’un fikirlerinin hayranlıkla bahsedilmesinden duyduğu rahatsızlığı şu şekilde dile getirmektedir. “Avrupa Tanzimat’tan beri aynı emelin kovalayıcısıdır: Türk aydınında mukaddesi öldürmek. Mukaddesi yani İslamiyet’i... Tahrip ameliyesi hiç değilse aydınlar kesiminde tam bir başarıya ulaştı. Celal Nuri, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Sabahattin Bey.”⁵⁰ Oysa, özellikle Abdullah Cevdet konusunda, onun Batı tarzı modernleşme konusundaki görüşlerine daha ılımlı yaklaşanlar da vardır. Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür olarak Abdullah Cevdet* kitabında şu satırlara yer veriyor.

“Doğu kültürüyle, Batı teknoloji ve kültürünü bağdaştırma isteğinden dolayıdır ki, Abdulah Cevdet, Sheakspeare, Schiller, Byron, Calderon, Goethe, Milton gibi Batı yazarlarının yanısıra, Ebu’l-Alâ el Maarrî, Ömer Hayyam, Fırdevsi, Sâdî gibi Doğu şöhretlerinin de eserlerinin Türkçe’ye çevrilmesi gerektiğini belirtiyordu... Doğu ve İslam aleminde de büyük düşünürlerin yetiştiğini Avrupalılara göstermeyi amaçlıyordu. *İçtiha*’nın ilk sayılarında bu eğilim kolaylıkla gözlenebilir.”⁵¹

⁴⁶ Sahika Karaca, “Fatma Âliye Hanım’ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları”, *Karadeniz Arastırmaları*, S. 31, (2011), 7.

⁴⁷ Karaca, “Fatma Âliye Hanım,” 7.

⁴⁸ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişimYayınçılık, 2004), 165.

⁴⁹ Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 162.

⁵⁰ Meriç, *Bu Ülke*, 176.

⁵¹ Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 83.

“Batı bizi doğru tanısin ve tanıtsın, biz de batıyı kendi dindaşlarımıza doğru tanıtalım”⁵² diyen Abdullah Cevdet, Mustafa Kara’ ya göre de kendi kültürüne sırtını dönen radikal bir batıcılık anlayışından uzaktır. Kara, Cevdet için, bir taraftan “aşırı batıcı fikirleri savunurken Doğu dünyasının kalbi atmosferini, edebi güzelliklerini de yaşatmıştır” demektedir.⁵³ Jön Türklerin aldıkları eğitim dolayısıyla pozitivist ve bilimsel bakış açısını benimsemiş olmalarından dolayı Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza’nın⁵⁴ toplumsal fikirlerinde bu etkilerinin görüldüğünü kabul eden Durakbaşı, yine de konuya Mardin’den alıntılarla şöyle bir parantez açıyor.

“Abdülhamit’in, koskoca bir imparatorluk ahalisini bir kolektif kimlikle bütünleştirmek için başvurduğu strateji, yani “bir proto-milliyetçilik biçimi olarak İslami bağa” dayalı formül, imparatorluğun dini ve etnik yapısı dolayısı ile Jön Türklerin bile politik gündeminde yerini korumuştur. Ne var ki imparatorluk hızla toprak kaybederken, Osmanlı toplumu parçalanırken, gayri Müslim etnik gruplar gitgide daha fazla milliyetçi hareketlere yönelirken Jön Türkler; İslami bir formülden ve bir kolektif bilinç kaynağı olarak İslam’ın rolünden giderek daha çok kuşku duyar hale geldiler.”⁵⁵

Durakbaşı Jön Türklerin İslam’a yaklaşımındaki fikri değişimlerini değişen durumlar karşısında bir neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alırken, Ahmet İshak Demir’in farklı bir perspektiften yaklaştığını, dolayısı ile II. Meşrutiyetçiler konusunda görüş ayrılıklarının derinleştiğini görüyoruz. Demir, İslam’ı reddetmeyen ve fakat yeniden yorumlanması önerisi getiren Jön Türklerin Batılılaşma paketini, halka sunmanın bir stratejisi olarak reformist İslamcı görünümüne büründüklerini düşünür görünmektedir. Oysa Hanioğlu, Abdullah Cevdet’in İslam’ın çok eşliliği hususunda bile savunmaktan geri durmadığını ifade etmektedir.⁵⁶

Eğer Demir’in iddia ettiği gibi, Abdullah Cevdet, İslam’a olan yakınlığını bir Batılılaşma politikası kisvesi altında stratejik olarak kullandıysa veya Meriç’in alaycı ifadesiyle Le Bon müridi ise bu cümleleri sarf etme gereği duyar mıydı? Keza Mustafa Kara, Cevdet’in Mevlânâ’dan Rubai tercümeleri yaptığını, bu tercümeleri *Dilmesti-i Mevlânâ* adı ile neşrettiğini belirtirken ⁵⁷ aynı zamanda *İçtihat* dergisinin sahibi olan

⁵² Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet*, 185.

⁵³ Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 53.

⁵⁴ Durakbaşı, *Halide Edip*, 117.

⁵⁵ Şerif Mardin, *Religion and Secularism in Turkey: Atatürk Founder of a Modern State*, s. 211. Aktaran Durakbaşı, *Halide Edip*, 117.

⁵⁶ Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet*, 184.

⁵⁷ Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, 55.

Cevdet’in, kendi görüşlerine zıt olan böyle yazıları nasıl olup da kaleme alabileceğini sormaktadır.⁵⁸

Bir soru işareti olarak zihinde beliren bu farklı görüşler, Abdulah Cevdet özelinde ve genel olarak Jön Türkler hakkındaki tartışmalı durumu doğrular niteliktedir. Jön Türkler hakkındaki görüşleri detaylı olarak ele almak bu makalenin sınırlarını aşan bir teşebbüstür. Bununla birlikte, modernleşme sürecini çoklu modernite argümanları açısından bir değerlendirmeye tabi tutma çabasında olan makalenin, bu bölümünde Jön Türklerin din olgusuna yaklaşımına değinmek yerinde olacaktır. Bernard Lewis yabancı basında Jön Türklerin şaibeli durumuna değinerek nihayetinde kendi kanaatini Jön Türkler lehine şu cümlelerle dile getirmiştir.

“1908 devrimini Yahudilere, masonlara, Roma Katolik kilisesine, pozitivistlere, Orleans Hanedanına, İngiliz Dış İşleri’ne, Alman Genel Kurmayı’na atfetmişlerdir. Jön Türk devrimi bunların hiçbirisi değildi. Çoğunluğu asker olan Müslüman Türklerin vatanseverce bir hareketiydi... Hem eylemlerinin hem de münakaşalarının etrafında dönüp durduğu merkezi sorun “Bu devlet nasıl kurtarılabilir” sorunuuydu.”⁵⁹

Lewis’in Jön Türkleri “Müslüman Türkler” vurgusu ile tanımlaması, Meriç’in “Le Bon’un müritleri” tanımının çok uzağında dururken, konunun bu bağlamdaki çelişik konumuna Paul Dumont’un yaklaşımı ışık tutar niteliktedir. Dumont, Jön Türk hareketinde dinin değişken yerini, sosyal ve siyasi şartların değişimine tabi tutarak, önceleri Jön Türk devriminin ulusal bütünlüğü korumak ve imparatorluğun dağılmasını önlemek için İslam faktörüne önemli bir rol verdiğini belirtmiştir. “Fakat daha sonradan; İslam topluluğu fikrinin (Arapça’da ümmet) millet olgusu ile karşıt olduğuna karar veren Jön Türkler, İslamcılığı şiddetle eleştirip dini de ulusal kimliği oluşturan faktörler arasında basit bir kültürel faktör statüsüne indirgemişlerdi.”⁶⁰ II. Meşrutiyet dönemi aynı zamanda, radikal Batılı aydınların söylemlerinin de etkisiyle, kadının toplumsal olarak görünümünün arttığı, Osmanlı’da feminizm rüzgarının esmeye başladığı bir dönem olarak yerini alıyor.

“II. Meşrutiyet dönemi, diğer dönüşümlerin yanı sıra Osmanlı feminizminin de düşünsel anlamda ilk defa oluştuğu ve harekete dönüştüğü bir dönemdir.(...) Osmanlı kadınları Batıdaki feminist akıma benzeyen bir kadın hareketini II.

⁵⁸ Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, 56.

⁵⁹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014), 287-288.

⁶⁰ Paul Dumont, “Kemalist İdeolojinin Kökenleri,” *Atatürk ve Türkiye’nin Modernleşmesi*, içinde. Ed. Jacob M. Landau. Çev. Meral Alakuş (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999), 56.

Meşrutiyetin getirdiği bu özgürlükçü ortam içinde başlatmışlardır. Bir çok gazete ve dergi bu dönemde bu ifade özgürlüğünün gelişmesinde önemli çabalar sarf etmiştir. Kadınlar bu dergilerde yazılar yazmışlar ve çeşitli sorumluluklar üstlenmişlerdir.”⁶¹

Bu dergilerden biri de *Demet* dergisidir. 1908 yılında yayınlanan *Demet* dergisi vasıtasıyla kadınlar ilk kez siyasi yazılar yazmaya başlamışlardır. Dergide yazan kadın yazarlardan bazıları Nigar bint-i Osman, Jülide, Ulviye, Neziye, Şiven Peride, Ruhsan Nevvare, İsmet Hakkı Hanım, Halide Edip (Adivar)’dır.⁶² *Demet* dergisine yazılarıyla katkıda bulunan erkek yazarlardan Hakkı Behiç de ilerleme fikrini ulusun ilerlemesiyle kadınlığın ilerlemesini eşit kılarak ifade etmiştir. Behiç’in “Siyasi: Ne Haldeyiz ve Neye Muhtacız?” başlıklı yazısında eşlerin eşitliğine olan ihtiyacın milliyetçi ve Batı yanlısı erkek entelektüellerin söylemi tarafından nasıl desteklendiği ve kadınların hakları için çağrılarını görülebilir.⁶³ Behiç, *Demet* dergisine verdiği yazısında bu konudaki düşüncelerini şu şekilde belirtiyor. “Bir memleketin ruhu kadınlarıdır. Bir milletin bir heyet-i içtimaiyyenin kalbi kadınlarıdır. Binaenaleyh, vatanın hayatı kadınların tesiratına kuvvetle mecburdur. Çünkü istikbal onların vereceği yavrular, onların yetiştireceği kahramanlar, onların teşci’i ve teşvik edeceği aslanlar elindedir.”⁶⁴

II.Meşrutiyet aydınlarının kadın olgusuna iki farklı koldan yaklaştıkları söylenebilir. Bir tarafta ulus devlet modeli içinde ideal Türk kadını modelini İslamiyet öncesi geleneklere dayandırarak oluşturan Ziya Gökalp ve onun takipçileri, öte tarafta hem İslamiyet’ten hem de eski geleneklerden soyutlanarak “hümanizm” ve “pozitivizm” ekolleri altında bir kadın modeli oluşturmaya çalışanlardır. Örneğin Selahaddin Asım, Türkçülük akımının aksine, kadının geleneksel rolleri olan eş ve anne rolünü eleştiriyor ve bu rolleri yüklenen kadının bağımsız bir birey niteliği kazanamayacağını söylüyordu⁶⁵. Kadının “insanlık” mertebesine erişebilmek için “karılık” ve “dişilik” ten kurtulmasını şart koşan Asım, bu yönüyle radikal Batı yanlısı bir kadın algısını ortaya koymaktaydı. Zira Celal Nuri ve Tefik Fikret de kadın haklarının hem İslami hem de İslam öncesi geleneksel normlardan kurtulması ile gelişebileceğini savunuyor bu bağlamda insan hakları çerçevesinde bir kadın hakları kavramından bahsediyorlardı.⁶⁶

⁶¹ Nilüfer Özcan Demir, “II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi,” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* C. 6, S. 2, (1999), 109-110.

⁶² Keskin, “Demet Dergisi’nde Kadın,” 292.

⁶³ Keskin, “Demet Dergisi’nde Kadın,” 294.

⁶⁴ Hakkı Behiç, “Mumtaziyet-i Nisvan ve Kadınlara Hürmet”, *Demet*, S. 7. Aktaran, Keskin, “*Demet Dergisi’nde Kadın*,” 295.

⁶⁵ Selahaddin Asım, *Osmanlı’da Kadınların Durumu* (İstanbul: Arabî Yayınları, 1989), 22.

⁶⁶ Göle, *Modern Mahrem*, 59-62.

Netice itibariyle, II. Meşrutiyet Batılılaşma hareketindeki “kadın” olgusunu, hem radikal Batılı⁶⁷ bir modelde hem de Ziya Gökalp’in eski Türk geleneklerini modernleşmeyle sentezlemeye çalıştığı yeni bir batılılaşma anlayışı üzerinden oluşturduğu model altında izlemek mümkündür. Bu konunun hassasiyeti üzerinde duran en önemli kadın şahsiyet şüphesiz ki Halide Edip Adıvar’dır. Halide Edip’in ilk eserlerinde Türk okuruna sunduğu yeniliklerden biri, “yarattığı kadın imgesi”dir. Bu imge toplumda birbirine karşıt olarak algılanan bazı değerleri uzlaştırdığı için önemlidir. İslâm-Osmanlı geleneklerine göre ev kadını olarak yetiştirilmiş, “kapalı” ve “cahil kadın,” aydın kesimin gözünde geri kalmış bir uygarlığın simgesi gibidir. Öte yandan, Batılılaşmış “asrî” kadın da köklerinden kopmuş, değerlerini şaşırmış, serbest davranışları kuşku uyandıran bir kadındır. Adıvar’ın kahramanları, işte bu çelişkiyi kendilerinde uzlaştırmakla bir özleme cevap veriyorlardı. Çünkü bunlar, Batılılaşmış ve ulusal değerlerine bağlı kalmış, yani hem okumuş, hem de namus konusunda çok titiz, ahlâkı sağlam kadınlardır.⁶⁸

Türk modernleşme tarihinin başat rol model kadınları olarak adlandırabileceğimiz Fatma Aliye ve Halide Edip Adıvar’ın, modernleşme ve geleneği uzlaştırma çabaları, çoklu modernite yaklaşımının yüz elli yıl öncesinden günümüze uzanışının bir örneğidir. Kadın ve modernlik arasında kurulan Batı eksenli dayatmacı modernlik algılarını sorgulayan bu yaklaşım, çoklu modernitenin izlerini bu kez kadın olgusuna yaklaşım açısından önümüze koymaktadır.

2. KEMALİST İDEOLOJİ’DE DİNİN KONUMU

Kadına olan yaklaşım, İslami ilkelere uymak veya yeniden yorumlamakla paralel gittiğinden, Kemalizmin din olgusuna nasıl yaklaştığı önemli bir husustur. Şerif Mardin, Yeni Osmanlıların ve Jön Türklerin, günümüz Türkiye Cumhuriyeti’nin entelektüel ataları⁶⁹ olduğu fikrini kabul etmekle birlikte, önemli bir ayrıma dikkat çekiyor. Yeni Osmanlı teorilerinin kısmen İslami kaynaklı olduğunu ve bu kaynağın Mustafa Kemal’de zayıf veya tamamen görülmez bir biçimde tezahür ettiğini savunan Mardin, “Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasındaki bağı kurmada takip edilecek en önemli çizgi,

⁶⁷ Hüseyin Rahmi Gürpınar, 1933 yılında *Kadın Erkekleşince* adlı bir oyun yazmıştır. Kadının ekonomik özgürlüğüyle beraber nasıl erkekleştiğini, erkeğin de ne ölçülerde kadınlaştığını gösteren; bunun sonucu olarak da ailedeki geçimsizliğin artmasını konu edinen oyun, kadın-erkek eşitliğinin sınırlarının nereye kadar olması gerektiğini anlatması sebebiyle önemlidir. Oyunda verilmek istenen ise, kadının yeri gelince erkeklere ait işleri yapabileceği fakat cinsinin sınırını aşırarak kadar ileriye varmaması gerektiği düşüncesidir. Cumhuriyet dönemi kadını olan Nebahat Hanım’ı konuşturan Gürpınar’ın romanında karakter şöyle demektedir: “Cins ayrılığı yok... Dünya üzerinde insanlık adına yalnız bir çeşit var: İnsan... Kadın kendi cinsine katılan zaaftan kurtulmak için erkekleşmelidir.” Gürpınar’ın 1933 yılında tartışmaya açtığı, kadın her işi yaparak erkekle tamamen eşitlediği bir konumda mı durmalıdır tartışması “kadın fitratı” altında bugün yeniden gündeme gelen bir konudur.

⁶⁸ Kelime Erdal, “Halide Edib Adıvar’ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 7, S. 1, (2008):109-123, 5. Ayrıntı bir analiz için Bkz. Berna Moran, *Sinekli Bakkal. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1990): 117–135.

⁶⁹ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 450.

İslami muhtevanın zayıflığıdır”⁷⁰ diyerek aslında Jön Türkleri, genel kanının aksine, Mustafa Kemal’den ayrı bir çizgide tuttuğu anlaşıyor.

Ziya Gökalp ve fikirleri bu noktada Kemalizm’e teorik bir zemin oluşturuyor demek mümkündür. Bu dönemin önemli aydınlarından biri olarak öne çıkan Ziya Gökalp’in kültür (hars)–medeniyet ayrımına götüren düşüncesinde, Batı dünyasının teknolojik gelişmelerine adapte olmaya çalışırken eski adet ve geleneklerimizi de terk edecek olmamızın endişesi yatıyordu ve bu sebeple Gökalp kültürü şöyle tanımlıyordu: “Kültür halkın ananelerinden, teamüllerinden, örflerinden, şifahi ve yazılı edebiyatından, lisanından musikisinden, dininden, ahlakından, bedii ve iktisadi mahsullerinden ibarettir.”⁷¹ Medeniyetin beynelmilel bir kavram olmasına karşın, “hars”ın milli olduğunu ve dini, ahlaki ve estetik mevzularını barındırdığını belirtmektedir.⁷² “Bir medeniyetin, her millette aldığı hususi şekiller vardır ki buna hars denir” diyen Gökalp, Tanzimat’la beraber yeniden şekillenen Türk harsını Garp medeniyetindeki Türk harsı⁷³ olarak tanımlamaktadır. Çağın bütün modern ve pozitif bilgilerini bilimsel bir okuma disipliniyle irdeleyen ve Türk toplumuna uyarlayan ve Türkiye’de sosyolojinin kurucusu⁷⁴ olarak kabul edilen Gökalp, Türkçülük akımını başlatarak, ahlaki kimliği İslam dini ile sınırlamayan ve gelecekteki ideal toplumu, geçmişteki Türk yaşamında arayan⁷⁵ bir düşünce sistemini yerleştirmeye çalışmıştır.⁷⁶

19. Yüzyılın sonlarına doğru, Avrupalı sosyologların eserlerinden bazılarının çevrilmesi ile sosyal düşünceyi şekillendiren bir “organizmacı sosyoloji” formülasyonunda Spencer’in önemli bir etkisi olduğunu belirten Durakbaşı,⁷⁷ Jön Türk ve Kemalist dönemlerde pek çok entelektüel yönelimde bu sosyolojinin etkisi olduğunu vurgulamaktadır. Durakbaşı, ulus-devletin icat edilmesiyle birlikte doğan ulusal toplum fikrinin, “Cemaat çözülürken toplumun varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olur?”⁷⁸ sorusu etrafında yürütülen sorulara çözüm bulduğunu belirtirken, milliyetçi bir elit tarafından “geleniğin icat” edildiğinin⁷⁹ altını çiziyor ve ekliyor: “İcat edilen bu gelenek eski geleneksel kültürden farklı olacak ve ulus toplumun entegrasyonu için yeni bir temel işlev görecektir.”⁸⁰ Keza Dumont, Kemalizm’in dine yaklaşımını uygulama bağlamında Ziya Gökalp etkisiyle dönüştüğü durum açısından ele alıyor ve bu yaklaşımı, “Ziya Gökalp ve

⁷⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 450.

⁷¹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982), 12.

⁷² Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 3.

⁷³ Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, 4.

⁷⁴ Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, 2.

⁷⁵ Göle, *Modern Mahrem*, 58.

⁷⁶ Ziya Gökalp, *Türkçüğün Esasları* (İstanbul: Bilgeoguz Yayınları, 2013), 146.

⁷⁷ Durakbaşı, *Halide Edip*, 84.

⁷⁸ Durakbaşı, *Halide Edip*, 78.

⁷⁹ Durakbaşı, *Halide Edip*, 82.

⁸⁰ Durakbaşı, *Halide Edip*, 82.

diğer savaş öncesi aydınların önerileri doğrultusunda bize çeşit [bize özgü] Türkleştirilmiş İslam üzerinde önemle durarak, bunun milli Türkiye fikri oluşmasında pekiştirici bir etkisi olacağını düşünüyorlardı.”⁸¹ şeklinde yorumluyor.

Mardin’in Tanzimat’tan beri süregelen “modernleşme” sürecindeki Batılılaşma yanlısı aydınların düşüncelerini Mustafa Kemal’le “İslami muhteva” açısından karşılaştırması ve bunu en önemli ayırım olarak ifade etmesi, bugün hala süregelmekte olan Kemalist ideolojini dine yaklaşımı hususundaki tartışmaların altını çizen bir niteliğe sahiptir. “Artık yerelleşme (vernacularization) giderek daha kaçınılmaz bir kuvvet gibi görünüyor ve bu mekanik kuvvet Anderson gibi kültürel icat kuramlarını savunanların tezlerini çürütüyor” diyen Mardin⁸² modern Türkiye’nin tarihinin Cumhuriyet ve saltanat ya da İslam ve sekülerizm çerçevesine sığdırılmaması gerektiğini, bu tarihin “geleneksel güçler” ve modernlik arasında geçen karmaşık ve çok katmanlı bir ilişki gerilimi üzerinden yürüdüğünü belirtiyor.⁸³

“Modern Türkiye’nin tarihi, aynı zamanda, bu güçlerin buluştuğu ve değiştiği yeni alanların yaradılışının öyküsüdür. Modernliklerin “çoğulluğu” üzerine genelleme mahiyetinde ahkam kesmek, modernliği tespit etmenin bir yönü ise de, gündelik bir temelde uğraşmak zorunda olduğumuz sosyal ve siyasal koşulların karakterini belirleyen tarihsel süreçlerin özgüllüğü de bunun olmazsa olmaz bir diğer yönüdür.”⁸⁴

Duruma Kemalistlerin yorumları açısından baktığımızda ise birbiri ile çelişen yaklaşım ve yorumların varlığıyla karşılaşırız. Örneğin Niyazi Berkes, hiçbir toplumun din aydınlanması ile kalkınmadığı, bunun toplumsal kalkınmayı başlatan değil, başlayan bir kalkınmanın sonucu olarak ortaya çıkan bir olgu olduğunu belirtmektedir.

“Atatürk bu işin en iyi çözümünün onu toplumun gidişine bırakmak olduğu gibi en doğru sonuca vardığı halde onun ölümünden sonra sonsuz hatalar işlenmiştir. Futbol oynamak milliyetçiliktir, Türkçe ezan okumak Türkçülüktür, Kur’an’ı Türkçe okumak bizi aydınlatacaktır gibi iddialarla yapılanlar bizi aydınlatmadığı gibi, toplumu da kalkındırmamıştır. Bunlar, üstelik toplumu kalkındıracak çabalara karşı halk arasında direnme yaratmıştır.”⁸⁵

⁸¹ Dumont, “Kemalist İdeolojinin Kökenleri,” 56-57.

⁸² Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 128.

⁸³ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, s. 198.

⁸⁴ Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, s. 198.

⁸⁵ Niyazi Berkes, *İki yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1997), 183.

Berkes gibi Kemalist değerlere sahip çıkan Cemal Kutay'ın, Atatürk'ün dine olan yaklaşımı ve Türkçe ibadete verdiği öneme değinerek bambaşka bir Kemalizm portresi çizdiğini görüyoruz. Cemal Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı* adlı kitabında, Mustafa Kemal'in kendi sözleriyle nasıl bir din anlayışına sahip olduğunu anlatmaktadır. Sadece İslamiyet üzerine değil, genel anlamda din ve inanç üzerine görüşlerini topladığı bir bölüm bulunmaktadır kitabında. "Milletimiz din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete maliktir. Bu kuvvetleri hiçbir kuvvet milletimizin kalp ve vicdanından çekip alamamıştır ve alamaz." ⁸⁶

Aynı ideolojiye mensup olmalarına arşın, Kutay ve Berkes, dinin mahiyeti ve işlevi söz olduğunda, birbirine zıt görüşler orta koymaktadır. Kutay bir dinin devam edebilmesi için kendi dilinde okunması ve ibadetin de yine kendi dilinde yerine getirilmesi gereğini belirtmekte ve Atatürk'ün bu konuda gösterdiği çabanın altını çizmektedir. İslamiyet'in Hristiyan alemini yaşadığı Rönesans'ın açılımlarına ihtiyacı olduğunu belirten Kutay *Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret: Türkçe İbadet* isimli kitabında şöyle demektedir: "Atatürk'ümüz milletine kazandırdığı siyasal özgürlüğü dinsel istiklalin temeli ana dille ibadet hürriyeti ile mühürlemek istemiş, ömrü vefa etmemiş, kendisinden sonraki iki halefi de ne yazık ki onun ne yürekliliğine ne de milletin haysiyet yapısının yorum ölçülerine sahip olamamışlardır." ⁸⁷

Kutay, özellikle hilafetin kabulünden sonra sadece inanç dünyası ile sınırlı kalmayan ve iç ve dış politikada rol oynayan bir ulema sınıfı oluştuğunu ve bu ulema sınıfının Arap emperyalizmine katkıda bulunduğunu iddia etmektedir. Ulema sınıfının Türk asıllı din felsefesi öncülerine savaş açtığını iddia eden Kutay, iddiasını şu sözlerle temellendirmeye çalışıyordu: "Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli, Farabi, İbni Sina.....Mevlânâ Yunus Emre ve o kapanmaz yolun yolcularını anarak ayağa kalkınız. İnanınız ki onlar olmasaydı bu insafsız kültür asimilasyonu milli yapımızı silip süpürürdü." ⁸⁸ Keza, Celal Bayar, *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz* adlı kitabında Türk milleti'nin kendi öz kaynaklarından koparak bir süre Arap-İslam imparatorluğu sonrasında ise Selçuklu ve Osmanlı egemenliğinde kalarak Yunus Emre' nin kullandığı dili feda eden, yüzlerce yıllık tarihini rafa kaldırmış durumuna gönderme yaparak Mustafa Kemal'in yapma çabasında olduğu devrimin meşru sebeplerini ortaya koymaya çalışıyordu. ⁸⁹

⁸⁶ Mustafa Kemal, Söylev ve Demeçleri, C. 2, 1923,127 Aktaran, Cemal Kutay, *Atatürk'ün Beraberinde Götürdüğü Hasret:Türkçe İbadet* (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 1999), 89.

⁸⁷ Cemal Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı* (İstanbul: Aksoy Yayıncılık,1999), 333.

⁸⁸ Kutay, *Atatürk Bugün Olsaydı*,346.

⁸⁹ Cemal Kutay, *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz* (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1978), 92.

Bu noktada, Ken'an Rifaî'nin⁹⁰ torunu ve Cenân Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı olan Ken'an Gürsoy'un fikirlerine bakmak ve özellikle Berkes ile buluştukları ve ayrıldıkları noktaları tespit etmek yerinde olacaktır. Doğu-Batı karşıtlığı yapmanın yanlışlığının altını çizen Gürsoy'a göre, büsbütün batıcı olarak, İslami söylemde bilim, sanat ve medeniyetin olmadığını, sadece karanlığın olduğunu söylemekle, kendimizi Batı'dan gelen her şeye karşı tutmak aynı derecede marazi bir durumdur. “Müslüman Entellektüeli” tanımlaması yapan Gürsoy, sadece fıkha dayalı bir yaklaşımdan uzak durularak, tevhid bilinci ile bir İslam tefekkürü oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir.

“Bugün adına Müslüman bakışı oluşturmamız gerekiyor. İdeolojilere, herhangi bir görüşün ya da metodolojinin içine hapsolup kalmaksızın; ama klasik esasları itibarı ile temel İslam prensipleri üzerine oturan, Müslüman insanın o kemal yolunda nasıl yürümesi gerekiyorsa, bunun cevabını onun fıtratı üzerinden okuyan ve şimdi dünyaya da bu manada yeni teklifleri bulunan düşünürler yetiştirebilmeliyiz.”⁹¹

Kemalizm'e ılımlı yaklaştığı anlaşılan Gürsoy, topyekün bir harbin içinden ancak bir otoriter tavır ile çıkılabileceğini, Mustafa Kemal'de müşahhaslaşan milli iradeyle pek çok şeyin üstesinden geldiğini belirtmektedir. Yenileşme adı altında el alınan her şeyin Batılılaşma olarak lanse edilmesinin çok haklı olarak reaksiyonlara sebep olduğunu belirten Gürsoy, günümüzde yenileşmenin Batılılaşma değil çağdaşlaşma ve modernize etme kavramları altında ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir.⁹² Benzer bir biçimde Berkes, *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler* adlı kitabında, Kemalizm'in, aydınların çoğu tarafından batıcılık ve Batı hayranlığı olarak algılandığını, böyle bir yaklaşımın Kemalizm'in devrimci ve ulusçu yanını görmezden gelerek “tek hücreli bir Batıcılık” anlayışına sebebiyet verdiğini belirtmektedir. Bu yaklaşımın eski Tanzimat Batıcılığının bir eşi olduğunu vurgulayan Berkes, aydınlar ve politikacıların Kemalist Batıcılığı “ulusalcılık” ve “devrimcilik” bütünlüğü içerisinde algılayamamış olmalarından dolayı yalnız ekonomik ve siyasal problemlerle değil, aynı zamanda bir milli değerler buhranı ile baş başa kaldığının ve ulusça bu buhranı yaşamak zorunda bırakıldığının altını çizmektedir. “Bugün Batıcılık ulusal varlığı satışa çıkarmak, ulusçuluk ise gelenekçiliğe yapışmak anlamlarına sokulmuştur. Bu anlamları ile bunlar dıştan birbirlerine karşıt gibi

⁹⁰ Kenan Rifaî'nin XX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan sûfiler arasında önemli bir yeri vardır. 1908 yılında Hırkaşerif'te inşa ettirdiği Ümmü Kenan Dergâhı'nda postnişin olarak irşad faaliyetine başladı. 1925 yılında tekkelerin kapatılması üzerine mülkiyeti kendilerine ait olan Ümmü Kenan Dergâhı aile efradı tarafından mesken olarak kullanılmaya başlandı. *İslam Ansiklopedisi*, C. 1, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988).

⁹¹ Kenan Gürsoy, *Birleyerek Oluşmak* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınevi, 2013), 205.

⁹² Gürsoy, *Birleyerek Oluşmak*, 198.

görünürler.”⁹³ Kemalizm’in Batıcılık değil, Batı’dan bağımsızlık olarak anlaşılması gerektiğini belirten Berkes, aksi bir yaklaşımın Kemalist devrimciliğe ve ulusçuluğuna bir ihanet niteliği taşıyacağını belirtmektedir. Kemalizm’de iç içe geçen üç dava olduğunu söylemektedir Berkes; ulusal bağımsızlık, egemenliğin halkın kalınmasına yarayacak yönde olması ve bu gerçekleştirmek için devrimlere başvurulması!

Berkes ve Gürsoy’un Kemalist Batılılaşma konusunda görüşleri benzeşir görünse de çok önemli bir kırılma noktasında birbirlerinden ayrılıyorlar. Bu öyle bir kırılma noktası ki, Mardin’in Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Mustafa Kemal arasında çizdiği o hat üzerinden işleyen ve bugün hala tartışma konusu olan Kemalist projede “dinin varlığı nedir ne değildir” gibi konuların tartışma zeminini oluşturmaya devam ediyor.

İşte bu noktada Jön Türklere olan olumsuz tavrını Kemalist aydınlar karşı da sürdüren Meriç, Cumhuriyet devrimine olan bağlılığı “devrim yobazlığı” olarak tanımlamaktadır. *Bu Ülke* isimli kitabında, İslam’ın Batı toplumunun gerçekleştirmeye çalıştığı eşitlik fikrini çoktan elde ettiğini, demokrasinin bizzat kendisinin İslamiyet olduğunu, fakat İslamiyet’in değişik bir ruh ikliminde gelişip daha farklı temellere dayandığını söylemektedir. Çağdaşlaşmayı Avrupa’nın ihraç ettiği bir tür kokain ya da LCD’ye ⁹⁴ benzeten Meriç, İslam toplumlarına atfedilen “çağ-dışılığı” alçakça bir itham olarak nitelendirmektedir. Çağdaşlaşmayı Batı’nın putlarına tapmak olarak nitelendiren Meriç, bunu İslami bir toplumun kendi derisinden çıkmak ve peşinen köleliği kabul etmesi olarak yorumluyor. Türk aydınlarının Batı’nın İslami toplumlara attığı az gelişmiş yaftasını bir nişane gibi göğüslerinde taşıdıklarını belirtmekte ve şöyle demektedir. “Bu, kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkar etmek ve peşin peşin köleliğe razı olmak değil mi? Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin.”⁹⁵

Konuya Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişteki modernleşme tarihi açısından yaklaştığımızda, Eisenstadt’ın bu konuya benzer bir biçimde, yani din olgusunun kültürel dokuda uğradığı tahribat açısından yaklaştığını görüyoruz. Eisenstadt, Kemalist devrimi İngiltere, Fransa, Amerika ve Fransa’da yapılan devrimlerle karşılaştırdığı makalesinde analiz edilmesi gereken noktanın “ortak bir kimlik içindeki sembollerin ne derece değiştiği, kurum ve sembollerin geçmişle bağlarının ne şiddette kesintiye uğradığı bu tür şiddetin sembolik olarak ne dereceye kadar destekleneceği ve kurumun

⁹³ Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler* (Ankara: Yön Yayınları, 1965): 134-145.

⁹⁴ Meriç, *Bu Ülke*, 99.

⁹⁵ Meriç, *Bu Ülke*, 99 .

örgütlenmesi ile kurumun yapısındaki kopukluğun derecesi olduğunu”⁹⁶belirtirken bu çerçeveye içinde Kemalist devrim konusunda vardıği sonucu řu şekilde ifade ediyor.

“Kemalist devrimin sonuçları diğerk modern devrimlerden çok farklı olmuştur... Toplum İslam çerçevesinden çıkarılmış, yeni tanımı ile Türk ulusu çerçevesine çekilmiştir. Bu süreç her ne kadar Avrupa ulus devletleri tarafından izlenen yola benziyor görünse de, gerçekte evrensel bir olguyu reddetmiştir: Bu da İslam’dır. Avrupa’da durum böyle olmamıştı. Türk devrim, dine dayalı bir yasallığı bütünüyle reddetmiş ve bunun yerine ulusçu bir yasallığı, yeni kurulan topluluğun en önemli ideolojik parametresi olarak geliştirmeyi hedeflemiştir; bu doğrultuda ideolojinin sosyal öğeleri üzerinde fazla durulmamıştır.”⁹⁷

Bernard Lewis de Eisenstadt’la paralellik arz eden düşüncelerini řu şekilde ifade ediyor: “Bazı Müslüman ve hatta Asya ve Afrika ülkelerinde bile Kemalist Türkiye’nin laikleştirme ve Batılılaşma politikaları hem İslamiyet’e hem de Asya’ya bir ihanet olarak değerdendirildi. Türklerin Batı’nın uşağı olduğu ilan edildi.”⁹⁸ Oysa Cumhuriyetin ilk meclisinde tarikat liderlerinin de yer alması ve üstelik oldukça önemli bir pozisyonda durmaları bu görüşleri soru işaretiyle karşıya bırakıyor. Mustafa Kara, *28 Şubat ve Öncesi Türkiye’de Dini Hayat* kitabında ilk meclisle ilgili řu notları düşmektedir: “Bu dervişlerin ilk meclisteki durumu daha enteresandır. Meclis başkanı Mustafa Kemal’in iki yardımcısı vardır: Cemaladdin Efendi ve Abdulhalim Efendi. Birinci isim Hacı Bektaş Dergâhı şeyhi. Dolayısı ile dünyadaki bütün Bektaşîlerin piri, ikinci isim Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi, dolayısıyla dünyadaki bütün Mevlevîlerin reisidir.”⁹⁹ Öyle anlaşılıyor ki, “din” olgusunun sadece kültürel faktör olarak ideolojik yapıda yer alması ve dönemin ulus devlet yaklaşımı içinde eritilmesine dair Jön Türklere getirilen eleştiriler, Kemalist politikalara yönelik olarak da devam etmiş ve bu bağlamda inkılapların tartışmalı yapısı hala gündemini koruyor görünmektedir.

SONUÇ

Bu makalede, çoklu modernleşmeye bir ülkenin kendi özel modernleşme serüveni açısından yaklaşıarak tartışmaların yeni olmadığını ifade etmeye ve batı dışı coğrafyaların modernleşme süreçlerinin de bu açıdan ele alınabileceğini ifade etmeye çalıştık. Bununla birlikte, günümüzde yeni yeni popüler bir tartışma konusu olan batı tarzı modernleşme olgusuna yönelik tartışmalar çoklu modernleşme kavramı altında sadece batılı sosyal

⁹⁶ Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme,” 27.

⁹⁷ Eisenstadt, “Kemalist Yönetim ve Modernleşme,” 28.

⁹⁸ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 6.

⁹⁹ Mustafa Kara, *28 Şubat ve Öncesi Türkiye’de Dini Hayat* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 30.

teorisyenlere atfedilir bir biçimde ele alınmaktadır. Oysa görülüyor ki, Çoklu modernleşme argümanları ismi konulmamış bir biçimde de olsa öncelikle Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınlarınca tartışmaya açılmış geçmişi 200 yıl öncesine dayanan bir konudur.

Modernleşme çabalarının başladığı Tanzimat dönemi ile birlikte, kültürün maddi ve manevi öğelerinin ayrıştırılıp Doğu-Batı ikileminde tartışmaya açılması, çoklu modernite yaklaşımının ilk izlerini sunar niteliktedir. Batı ve Doğu arasında ortak bir nokta yakalamak ya da Batı'yı Doğu perspektifinde yorumlamak çabasındaki aydınlar ile uygarlaşmayı evrensel değerler sistemi altında ele alıp geleneksel formları reddeden aydınların mücadelesi olarak seyredebileceğimiz Türk modernleşme dönemi, toplumsal dönüşümün sancılı sürecini yansıtmaktadır. Çoklu modernite argümanları ile paralel izleyebileceğimiz bu sancılı süreç, günümüzde de etkilerini bu topraklarda sürdürmekte olduğundan, bu perspektifin, hem geçmişi hem de bugünü analiz etmedeki öneminin aşikar olduğu kanısındayız.

KAYNAKÇA

Asım, Selahaddin. *Osmanlı'da Kadınların Durumu*. İstanbul: Arabî Yayınları, 1989.

Berkes, Niyazi. *Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler*. Ankara: Yön Yayınları, 1965.

----- . *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1997.

Davie, Grace. "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış." Çev. M. Akgül ve İ. Çapcıoğlu. *AÜİFD*, C. 16, S. 1 (2005):201-214.

Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Demir, Ö. Nilüfer. "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Feminizmi." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* C. 6, S. 2 (1999): 109-110.

Dumont, Paul. "Kemalist İdeolojinin Kökenleri." *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi* İçinde, Ed. Jacob M. Landau. Çev. Meral Alakuş. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

Durakbaşı, Ayşe. *Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Eisenstadt, N. Samuel. "Kemalist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler." *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi* içinde, Ed. Jacob M. Landau. Çev. Meral Alakuş. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

- ."Multiple Modernities." *Daedalus* C. 1, S. 129, (2000):1-30.
- ."Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim." İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Erdal, Kelime, "Halide Edib Adıvar'ın Bakış Açısıyla Kadının Çalışma Hayatı," *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 7, S. 1, (2008):109-123.
- Geoffroy, Martin. "Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis." Çev. Abdullah Özbolat. *Fırat University Theology Periodicals* (2012) 17 (1): 5-10.
- Göle, Nillüer. *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1982.
- Gürsoy, Kenan. *Birleyerek Oluşmak*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınevi, 2013
- Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981)
- İslam Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı,1988.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar İçinde Kadın, İslam ve Devlet*. İstanbul: Metis Yayınları,1997.
- Kara, Mustafa. *28 Şubat ve Öncesi Türkiye'de Dini Hayat*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- ."Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri." İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Karaca, Şahika. "Fatma Âliye Hanım'ın Türk Kadın Haklarının Düşünsel Temellerine Katkıları." *Karadeniz Araştırmaları*, S. 31, (2011).
- Keskin, Tülay. "Demet Dergisi'nde Kadın ve İlerleme Anlayışı." *Tarih Araştırmaları Dergisi*. C. 37, S. 24, (2005).
- Kutay, Cemal. *Atatürk'ün Metodolojisi ve Günümüz*. İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1978.
- ."Atatürk Bugün Olsaydı." İstanbul: Aksoy Yayıncılık,1999.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- ."Türkiye'de Din ve Siyaset." İstanbul: İletişim, 2007.
- ."Türkiye, İslam ve Sekülerizm." İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Meriç, Cemil. *Bu ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Moran, Berna. *Sinekli Bakkal. Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, C. I. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1990.

- Mustafa Kemal, *Söylev ve Demeçleri*, C. 2, 1923.
- Namık Kemal, *Vatan Yahut Silistre*. İstanbul: Nesil Basım A. Ş, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Okay, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında: Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989.
- Parla, Jale. *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim, 1985.
- . *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Şemseddin Sami. "Kadınlar," T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. Ankara. C. 3 (1992).
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. Çev. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- . *Modern Toplumsal Tahayyüller*. Çev. H. Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Zehra. *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Zihnioğlu, Yaprak. *Kadınsız İnkılap*. İstanbul: Metis Yayınevi, 2003.
- Ziya Gökalp, *Türkçüğün Esasları*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2013.
- . *Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.