

Osmanlı-Türkiye batılılaşmasının kararsızlığı: 'Köhne' geçmiş, 'Şanlı' gelecek*

Faruk DENİZ

"Geçmişin ancak çürümüş, kötü, yalan tarafları yok edilebilir. Geçmişte hâlis olan, ebedî bir değer taşıyan şey yok edilemez. Geçmişin topyekûn idealleştirilmesi, geleceğin topyekûn idealleştirilmesi kadar aldatıcıdır. Gerçek değer zamanla ilgisi yoktur."

Nicolas Berdiaeff

"Geçmiş, hâl ve gelecek suyun suya benzediğinden daha çok birbirine benzer."

İbn Haldun

Türkiye sömürgeleştirilemediği halde, batılılaşmaya karar vermiş ve bu doğrultuda iki asırdan bu yana çaba gösteren istisnai ve özel bir örnek olarak tavsif edilmektedir. Türkiye'nin yaşadığı tarihsel tecrübenin tekdüze olmaması, çok katmanlı oluşu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çelişkili ve karmaşık yapı Türkiye'yi istisnai ve özel bir örnek kıyor. Türkiye'nin iki asırlık garphlaşma serüveninde gerek bireysel ve gerekse toplumsal düzeyde, geçmiş ile gelecek arasında oluşan büyük yarıktaki hareket etmesi, bu çelişkileri derinleştirmiş ve son kertede bir çarpıklığa yol açmıştır. Bu çalışmada, ilkin Osmanlı-Türkiye batılılaş-

* Bu makale, İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda tamamladığımız "Türkiye'de Batıcılık Tasavvurunun Gelişimi ve Dönüşümü" başlıklı yüksek lisans tezinin üçüncü bölümünün yeniden gözden geçirilmiş halidir.

masının tarihsel arka planına kısaca vurgu yapılacak, sonra ise, siyasal ve bürokratik bir zeminde hareket eden bu tecrübenin pragmatik ve acelecilik vasfının insanı ve tefekkürü nasıl unutturduğuna dikkat çekmek için Arendt'den hareketle bir soruşturmaya girişilecektir. Daha sonra, geç dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet aydınlarının geçmiş, gelecek ve teknik muvâçehesinde Avrupa ve Batı medeniyetine bakışları ele alınarak, geçmiş ve gelecek meselesinin Cumhuriyet döneminde genel anlamda süreklilik içinde bir süreksizliğe ve bireysel düzeyde ise 'yaralı bilince' nasıl dönüştüğü Ritter'den hareketle tartışılmaya çalışılacaktır.

A. Tarihsel Tecrübe

Ortaçağ'ın sonları ve Yeniçağ'ın başlarında Avrupa'da meydana gelen önemli değişimlere rağmen Osmanlı Devleti gerek Orta Avrupa'da ve gerekse Batı Akdeniz'de mutlak bir güç olarak varlığını devam ettirdi. Avrupa'da meydana gelen coğrafi keşifler, bilimsel ve endüstriyel gelişmeler ile Osmanlı Devleti içindeki didinmeler, Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısındaki mutlak gücünü görece zayıflattı. II. Viyana Kuşatması'nın (1683) başarısızlığı ve ardından gelen 1699 Karlofça ve 1718 Pasarofça antlaşmaları Osmanlı Devleti'nin eski askerî ve siyasî gücünün kalmadığının ilk önemli işareti olarak kabul edilmektedir. 1683 tarihi bundan böyle önemli bir durak olarak algılandı ve yorumlandı. Osmanlı tarihini, kuruluş (1299-1453), yükseliş (1453-1579), duraklama (1579-1683), gerileme (1683-1792), yıkılış (1792-1922) şeklinde deterministik bir tasnif ile dönemleştiren yaygın mevcut görüş savunucuları için 1683, duraklama döneminin sonu, gerileme devrinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir.¹ Benzer şekilde İngiliz ta-

1 Osmanlı tarihinin dönemleştirmesine ilişkin mevcut görüşlere, son yıllarda ciddi eleştiriler gelmeye başladı. Sözü edilen meseleye ilişkin olarak, Mehmet Genç'in 8 Mayıs 1999 tarihinde Bilim ve Sanat Vakfı'nda verdiği "Osmanlı Tarihinde Periyotlaştırma Meselesi" başlıklı konferansında dile getirdiği görüşler yeni bir açılım sağlıyor. Genç, bir sosyal varlık olarak Osmanlı tarihini epistemik düzeyde genişleme ve daralma şeklinde kavramsallaştırıyor. Buradaki temel iddia, farklı alanlarda, çok farklı zirve ve çöküşlerin yaşanabileceğidir. Örneğin, Osmanlılar için siyasî olarak 18. yüzyıl bir çöküş yüzyılı, ama aynı yüzyıl bürokrasi, edebiyat ve musiki için zirve yüzyılıdır. Genç'in bu konuda doğrudan yazılı bir çalışması bulunmazsa da, diğer çalışmalarında bu görüşlerinin izleri rahatlıkla sürdürülebilir. Bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı'da Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2001. Bu konuda ayrıca bkz., Erol Özvar, "Osmanlı Tarihini Dönemlendirme Meselesi ve Osmanlı Nasihat Literatürü", *Divân İlmî Araştırmalar*, yıl 4, sy. 7, 1999, s. 135-151; 'İnhitat söylemi' bağlamında yapılan tartışmalar ve

rihçi Toynbee de, Batılıların hafızalarında yer alan Türklerin ve diğer İslam kavimlerinin askerî güçleri nedeniyle erteledikleri ama er veya geç İslam dünyasına yönelik yapacakları saldırı hususunda Türklerin 1683 Viyana başarısızlığından sonra cesaretlendiklerini iddia eder.² Ona göre, Türklerin 14. ve 15. yüzyıllarda Doğu Ortodoks Hıristiyanlığı fethine Batılıların mukabelesi, Haçlıları felakete sürükleyen başarısız yollardan yeniden yürüyerek İslam dünyasına bir cephe açmak yerine, Okyanusu fethederek İslam dünyasını çevreleme şeklinde olmuştur. Toynbee'nin, Okyanusun fethi sayesinde Batılıların ilk defa olarak Müslümanların/Osmanlıların boynuna taktığı ama uzun bir süre sıkılmaya cesaret edemediği kement örneği; psikolojik algı ile reel güç arasındaki gerilimi açıklar niteliktedir:

Gerçekten Garp âlemi Okyanus'u fetih sayesinde, on altıncı yüzyılın sonundan önce Müslümanların boynuna bir kement atmağa muvaffak olmuştur; fakat on dokuzuncu asra kadar bu kemendi sıkmağa cür'et edememiştir. Müslümanların geçmişteki askerî kudreti hakkında her iki tarafta da devam eden hâtıralar Garplileri ihtiyatlı ve Müslümanları ise kendine güvenli yapmıştır. Müslümanların kendilerine güvenlerinin büyüsunü yavaş yavaş kıran tecrübe, Osmanlıların ve diğer Müslüman kuvvetlerin Batı silahları ve modern Garp usûlündeki harbin temel unsurları olan teknoloji ve ilim ile mücehhez düşmanlar tarafından tekrar tekrar mağlûbiyete uğratılması olmuş; Müslümanların da bu tecrübeye reaksiyonu Ruslarınki gibi tecelli etmiştir.³

Böylelikle Osmanlı Devleti'nin 'yeni şartlara kavuşmuş ve yenileşmiş, başkalaşmış olan Avrupa' karşısında 1922 yılına kadar sürecek olan siyasî ve coğrafi geri çekilişi başlamış oluyordu. O ana değin, parlak bir mazinin güveni ile yaşayan Osmanlılar, Batılılar karşısında önceleri alışılmadık ama sonraları olağan hale gelen askerî yenilgiler karşısında hem bireysel, hem de toplumsal düzeyde bir tür travmaya uğradı. Toynbee'nin, 'teknoloji ve ilim ile mücehhez düşmanlar tarafından tekrar tekrar mağlûbiyete' uğratılan Müslümanların buna tepkisi-

bunun genel anlamda Osmanlı siyaset düşüncesi içerisindeki yeri ve diğer yaklaşımlarla karşılaştırmalı bir literatür değerlendirmesi için bkz., Hüseyin Yılmaz, "Osmanlı Tarihçiliğinde Tanzimat Öncesi Siyaset Düşüncesine Yaklaşımlar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 1, sy. 2, 2003, s. 231-298; Ayrıca bu konuda kısa bir değini için bkz., Alan Palmer, *Son Üç Yüz Yıl Osmanlı İmparatorluğu [Bir çöküşün taribi]*, çev. Belkis Çorakçı Dişbudak, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003, s. 9-10.

2 Arnold Toynbee, *Dünya ve Garp*, çev. Emin Bilgiç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, y.y., t.y., s. 33.

3 Toynbee, *a.g.e.*, s. 34.

nin Ruslar gibi olduğunu ifade etmesi, iki komşunun aynı akıbeti yaşadıklarını göstermektedir. Koyré'nin *Rusya'da Felsefî Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler* kitabının önsözünde, *19. Yüzyıl Başlarında Rusya'da Batıcılık, Ulusçuluk ve Felsefe* kitabını niçin yazdığına dair yer alan ifadeleri, Rus batılılaşması ile Osmanlı batılılaşması arasındaki benzerliği gözler önüne sermektedir:

(...) Ulusal gururu yaralanmış genç kuşağın (1812 savaşı sonrası kuşağının) bir ulusal felsefe tarihinin temelini nasıl attıklarını göstermek istemişim. Bu kuşak, bir yandan, Rusya'nın o gününü –hem geçmişe dönerek, hem de geleceğe yönelerek- açıklamak zorundaydı.. bir yandan da, 'bu güne bakıp üzülmeğin geçmişimiz parlaktı, geleceğimiz de gözler kamaştıracak' diyerek yüreklere su serpecekti.⁴

İki komşunun batılılaşma tecrübelerinin belli alanlardaki benzerliği, son kertede ikisinin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Osmanlı Devleti'ni batılılaşmaya zorlayan etkenlerin başında kuzey komşusu Rusya karşısında aldığı askerî mağlubiyetler gelmektedir. Osmanlılar için artık uzun ve sonu gelmez mücadeleler başlamıştı:

XVIII. nci asırda yeni Avrupayı az çok temsil eden komşularımızla mücadele, uzun veya kısa fasıllarla tekrerrür ediyor, her mağlubiyet neticesinde devletin hudutları geriliyor, fakat aynı zamanda dahilinde de muhtelif şekillerde buhranlar ve aksülâmeller vuku buluyordu.⁵

Ongunsu'ya göre, 'Parlak bir mazinin gururuyle kendi içine çekilmiş Osmanlı âlemi' siyasî alanda yaşadığı bu başarısızlıkların sebeplerini 'Avrupa ile kültürel ve ekonomik temasların azlığı' nedeniyle de sadece 'kendi bünyesine ve zihniyetine göre takdir ediyordu':

Hastalığın ârazı görülüyor, lâkin hakikî bir teşhis konamıyordu. Mağlubiyetlerin ekseriyetle yalnız askerî olduğu zannediliyor, iş başındaki devlet adamlarınca da ona göre tedbirler aranıyordu. İşte ıslahat dediğimiz devrin açılması, bu tedbirler dolayısıyladır ve, söylemeğe hacet yoktur ki, askerî mağlubiyetlere karşı aranan deva da ekseriyetle askerî –fakat onlar da mevzûi ve kısmî olmak şartıyla - ıslahat oluyordu.⁶

4 Alexandre Koyré, *19. Yüzyıl Başlarında Rusya'da Batıcılık, Ulusçuluk ve Felsefe*, çev. İzzet Tanju, Belge Yayınları, İstanbul 1994, s. 7.

5 A. H. Ongunsu, "Tanzimat ve amillerine kısa bir bakış" *Tanzimat I Yüzyüncü yıldönümü münasebetile*, Maarif Matbaası, İstanbul 1940, s. 1; Rusya ile yapılan savaşların Osmanlı modernleşmesi üzerindeki belirgin etkilerini ortaya koyan ve tartışan önemli bir kaynak için bkz., İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul 1987.

6 A. H. Ongunsu, *a.g.e.*, s. 2.

İşlerin yolunda gitmediğine, malî, sosyal, bürokratik problemlere işaret eden ve çözüm yolu olarak yeniden eski muhteşem günlere, Kanun-i Kâdime dönülmesi gerektiğini savunan,⁷ Lütfi Paşa (öl. 1563)⁸, Gelibolulu Mustafa Ali (öl. 1600),⁹ Hasan Kâfi el-Akhisarî (öl. 1606)¹⁰ Koçi Bey (öl. 1648)¹¹, Kâtip Çelebi (öl. 1657)¹², Defterdar Sarı Mehmet Paşa (öl. 1717),¹³ ve Süleyman Penah Efendi'nin (öl. 1785)¹⁴ sundukları risaleler, Kanuni Sultan Süleyman'dan sonraki

7 Osmanlı dönemi 'çözülme'/'ıslahat' literatürünün genel bir değerlendirilmesi ve tartışmaları için bkz., Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimât'a İslâhât Düşünceleri", *İlmî Araştırmalar*, sy. 8, 1999, s. 25-64; Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, 124 s.; Özvar, *a.g.m.*; Coşkun Yılmaz, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi Kaynakları ile İlgili Yeni Bir Kavramsallaştırma: Islahatnâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 1, sy. 2, 2003, s. 299-338.

8 Bu konuda bkz., Mübahat Küçüköğlü, "Lütfi Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi)", *Prof. Dr. Bekir Küçüköğlü'na Armağan*, İstanbul, 1991, s. 49-99; Âsafnâme'nin yazma nüshalarının bir değerlendirmesi için bkz., Mehmet İpşirli, "Âsafnâme", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, s. 456; ayrıca Lütfi Paşa'nın hayatı için bkz., Tayyip Gökbilgin, "Lütfi Paşa", *İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, s. 96-101.

9 Mustafa Âli ile ilgili bkz., Cornell Flesicher, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, x+348 s.; Bekir Küçüköğlü-Ömer Faruk Akün, "Âli Mustafa Efendi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, cilt 2, s. 414-421.

10 Bkz., Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfi el-Akhisarî ve Devlet Düzenine İlişkin Eseri", *İÜEF Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy. 10-11, 1979-1980, s. 239-278; Muhammed Aruçi, "Hasan Kâfi Akhisarî", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 16, s. 326-329.

11 Koçi Bey Risâlesi'nin günümüz Türkçesi ile yapılan neşri için bkz., *Koçi Bey Risâlesi*, haz. Zuhurî Danışman, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1972; ayrıca Koçi Bey'in hayatı hakkında ve risâlenin Türkçe neşirlerinin eleştirisi ve değerlendirmesi için bkz., Ömer Faruk Akün, "Koçi Bey", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, cilt 26, s. 143-148.

12 Kâtip Çelebi'nin 300. ölüm yıldönümü münasebetiyle Türk Tarih Kurumu'nun 20 Aralık 1957'de İstanbul Üniversitesi'nde düzenlediği anma töreninde, Orhan Şaik Gökyay, Mükrimin Halil Yinanç, Tayyip Gökbilgin, Hâmit Sadi Selen, A. Süheyl Ünver, Bedi N. Şehsuvaroğlu ve Hilmi Ziya Ülken'in sundukları tebliğler ile ilgili olarak bkz., *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1957.

13 Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Devlet Adamlarına Öğütler*, (*Nesâyih'ül-Vüzerâ v'el Ümerâ veya Kitab-ı Güldeste*) der. ve çev. H. Ragıp Uğural, Türkiye ve Ortadoğu Âmme İdaresi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1969; Ayrıca bkz., Abdülkadir Özcan, "Defterdar Sarı Mehmed Paşa", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, cilt 9, s. 98-100.

14 Süleyman Penah Efendi'nin problemlere işaret ettiği ve devlet düzeninde yapılması gereken düzenlemelere ilişkin hazırladığı risale için bkz., Aziz

Osmanlı tarihini çöküş şeklinde niteleyen ‘inhitat söylemi’nin temel kaynaklarını teşkil etmektedir.

Nasihatname literatürünün bir devamı ve parçası olarak ele alınabilecek bu risaleler, yirminci yüzyıl tarihçi ve sosyal bilimcilerinin Osmanlı’ya dair yorum ve analizlerini derinden etkilemiştir. Rıfa’at Ali Abou-el-Haj, özellikle Mustafa Âli, Kâfi ve Koçi Bey örneğinden hareketle, nasihatname literatürünün yanlış kullanılması ve yorumlanmasının sonraları Osmanlı’nın çöküşüne kanıt olarak nasıl kullanıldığını, bunun da son kertede Osmanlı’ya ilişkin genel algıyı nasıl şekillendirdiğini ifade etmekte ve bu durumu eleştirmektedir.¹⁵ Ona göre, nasihatname yazarlarının resmettikleri manzara son derece seçmecidir. Gerçekte kaynaklara yakından bakıldığında, anlatıların, ‘yazarların sosyo-ekonomik ve siyasi tarafgirlikleriyle bezenmiş kurmacalar olduğu’ ortaya çıkmakta ve buralarda ‘çizilen imajlar açıkça sahteciliğin sınırlarında dolaşmakta, temennileri, beyhûde umutları, ya da şahsi istrapları dile getirmektedir.’¹⁶ Risale yazarlarının sunduğu ‘durağan imge’¹⁷ ve ardından gelen aksayan yönlerin düzeltilmesine yönelik taleplerin, - aslında bu, istisnai bir durum değil, her dönemde olabilecek bir durum- hemen bir çırpıda, değişim ve reform talebi olarak adlandırılmasının nedeni, sosyal bilim çevrelerinin ‘durağan toplum’ söylemlerine zemin teşkil etmesidir. Oysa, ‘bilimsel literatürün hep görmezden geldiği’, ‘tarihteki bütün insan toplumları gibi Osmanlı toplumu da akışkan ve dinamikti’ basit gerçeğini kabul etmek gerekiyor.¹⁸ Abou-el-Haj’ın temel iddiası; yönetici elitler arasındaki yönetim mücadelesi ve çekişmesinden kaynaklanan bu metinlerin, hiç sorgulanmadan kabul edilmesinin, dönemin tarihsel gerçekliğinin doğru olarak inşa edilmesinin önünde önemli bir engel oluşturduğudur.¹⁹ O’na göre, bu du-

Berker, “Mora İhtilâli Tarihçesi veya Penah Efendi Mecmuası,” *Tarih Vesikaları*, cilt II, sy. 7-12, Haziran 1942-Mayıs 1943; Süleyman Penah Efendi’nin görüş ve önerilerinin bir değerlendirmesi için bkz. Yavuz Cezar, “Osmanlı Aydını Süleyman Penah Efendi’nin Sosyal ve Mali Konulardaki Görüş ve Önerileri”, *Toplum ve Bilim*, sy. 42, 1988, s. 111-132; Cezar daha önce yayınlanan kitabında da Penah Efendi’nin görüş ve önerilerine dikkat çekmişti. Bu konuda bkz., Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Değişim ve Bunalım Dönemi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 143-145.

15 Rıfa’at Ali Abou-el-Haj, *Modern Devletin Doğuşu 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel-Canay Şahin, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 54-55.

16 Abou-el-Haj, *a.g.e.*, s. 59.

17 Abou-el-Haj, *a.g.e.*, s. 55.

18 Abou-el-Haj, *a.g.e.*, s. 93.

19 Abou-el-Haj, *a.g.e.*, s. 55.

rumun açık kanıtı da, Osmanlı siyâsî metin çalışmaları ile Osmanlı toplumsal ve ekonomik yapısı üzerine yapılan çalışmaların birbirinden tamamen kopuk alanlar olarak yürütülmesidir. Nasihatname literatürünün eleştirel bir yeniden okunması ancak bu yapay ayrıştırılmaların ortadan kalkması ile mümkün olabilir.²⁰ Abou-el-Haj'ın, Osmanlı üzerinden yapılan çalışmalar arasındaki kopukluktan ve bu eksikliği giderecek çalışmaların olmamasından bahsederken anmadığı bir ismi, Sabri F. Ülgener'i zikretmek gerekiyor. Özellikle, iktisat ile sosyal hayat ve zihniyet dünyası arasında anlamlı bir ilişkiler yumağı kuran Ülgener, bu anlamda Abou-el-Haj'ın 'kopukluk' dediği eksikliği aşma çabasının bir örneği -fakat aynı zamanda, Ülgener tam da Haj'ın 'duraganlık' eleştirisinin önemli bir örneğini sergiliyor- olarak üzerinde durulması gerekiyor.²¹

Osmanlı Devleti'nin askerî alanlarda aldığı yenilgiler ve sonrasında kabul edilmek zorunda kalınan ağır antlaşmalar ve de bu antlaşmaların sonucunda meydana gelen coğrafi geri çekiliş, Osmanlı aydın ve devlet adamlarını çeşitli düzeylerde hâl çaresi aramaya itmisti. Osmanlı aydınlarının savaşın dehşetini çok yakınlarında hissetmesi, doğrudan veya dolaylı olarak etki alanına girmesi, daha çok Balkan Savaşları ile başladı. Ziya Gökalp'in 1913'te yazdığı bir yazıda "Balkan muharebesi Avrupa vicdanının bugün bile Hıristiyan vicdanından başka bir şey olmadığını gösterdi."²² şeklinde bir değerlendirme yapması, bu olayın aydınlar üzerindeki derin etkisini göstermektedir. Coğrafi olarak uzak görünse de, Trablusgarb ve Yemen savaşları da onları derinden etkilemişti. Savaş ve mağlubiyetlerin doğurduğu psikolojik etkinin dışında, 19. yüzyıldan itibaren özellikle Avrupalı devletlerle şahsi dostluklar geliştiren bazı Osmanlı devlet adamlarının, bu dostluğa çok önem vermeleri ve fakat buna karşın var olduğu düşünülen dostluğun reel-politikte Osmanlıların lehine yansımaması bu şahıslarda büyük bir güven bunalımı ve hayal kırıklığı yaratmıştır. Örneğin, İtal-

20 Abou-el-Haj, *a.g.e.*, s. 55.

21 Ülgener'in bu bağlamdaki önemli iki çalışması için bkz., *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, 2. baskı, Der Yayınları, İstanbul 1981; Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Der Yayınları, İstanbul 1981; Yine, Ülgener'in iktisadi analizlerde unutulmuş bir boyut olarak insan diye ifade ettiği görüşleri için bkz. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara 1983, s. 15-19; Ayrıca Ülgener'in hayatı ve çalışmalarının değerlendirilmesi için bkz. Ahmed Güner Sayar, *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi Sabri F. Ülgener*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1998.

22 Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Yeni Mecmua, İstanbul 1918, s. 8.

ya'nın 1911'de Trablusgarb'ı işgali ve sonrasında Avrupalıların özellikle de bu duruma müdahale edeceği beklenen İngiltere'nin bu durum karşısında sessiz kalması, Osmanlı Devleti'ndeki İngiliz taraftarlarında büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştı.²³ Feroz Ahmad'ın, Fransız diplomatik yazışmalarına dayanarak verdiği bilgiye bakılırsa, Kâmil Paşa'nın tepkisi bu derin hayal kırıklığı ve güven bunalımının boyutlarını ortaya koymaktadır:

Evimizde güven içinde oturuyorduk, kapılar, pencereler sonuna kadar açıldı... ve birden birisi içeri girip bir eyaletimizi çaldı. Hukuk nerede? Avrupa'nın verdiği söz nerede?²⁴

Asıl büyük şok Çanakkale savaşları ve ardından Sarıkamış faciasında yaşandı. Osmanlı Devleti'nin, Birinci Dünya Savaşı sonunda Fransa'nın dört katı büyüklüğündeki Suriye, Filistin, Hicaz, Mezopotamya ve Ege adalarını kaybetmesi, bireysel ve toplumsal düzeyde meydana gelen yenilmişlik ve bezginlik psikolojisinin temel nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Milli Mücadele dönemi ise bu coğrafi geri çekilişe ve yenilmişlik ve bezginlik psikolojisine bir anlamda son verme çabasıdır. Çanakkale savaşları ile başlayan ve Kurtuluş savaşında belirgin olarak öne çıkan durum, eski dönem savaşlarından farklı olarak, okumuş-yazmış sınıfın, talebe, hoca, edebiyatçı, hukukçu, bilim adamı, şair ve yazarların ilk defa olarak bu kadar çok, bir şekilde savaşın içinde yer almasıdır. Mustafa Kemal Paşa, 1920'de T.B.M.M.'deki gizli celselerin birinde "tekmil Mekteb-i Tıbbiye talebeleri, Harbiye talebeleri hocalarıyla beraber hepsi buraya firar"²⁵ ettiğinden bahsetmektedir. Bu durumun, bireysel, toplumsal tahayyül ve tasavvurunda nasıl bir dönüşüm, değişim ve etkide bulunduğu ayrıca tartışılması gerekir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan modernleşme ve başat tamamlayıcısı batılılaşma süreci içinde yer alan aydın, politikacı ve askerler en başından itibaren kendilerini zorunluluktan kaynaklanan bir durum ile karşı karşıya kalmış olarak görüyorlardı. Beklemedikleri bir durum karşısında yüklendikleri olağanüstü rol veya görevler, bu insanların düşünsel gelişim evrelerini nasıl etkiledi? Kurtuluş Savaşı yaşanmasaydı, Osmanlı-Türkiye batılılaşması nasıl seyredecekti? Türkiye'deki genel tarih algısı nasıl olacaktı?

23 Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki (1908-1914)*, çev. Nuran Ülken, Sander Yayınları, İstanbul 1971, s. 147-148.

24 Ahmad, *a.g.e.*, s. 148.

25 *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, cilt 1, 13. in'ikat, 3. celse, 9.5.1336, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1985, s. 24.

Max Scheler'in, 1915 yılında kaleme aldığı, savaş ile toplumsal potansiyel ve bireysel öz arasındaki ilişkiyi ve karşılıklı etkileşimi sorgulayan, "Savaş ve Avrupa" başlıklı öncü çalışmasında dile getirdiği görüşler, yukarıda ifade edilenleri açıklaması açısından önemlidir:

Savaş açığa çıkarır, sınar, eleştirir; kültürel ve ahlaki bakımdan zaten nüve halinde bulunmayan hiçbir şey yaratmaz; aynı bakımdan, içsel olarak zaten ölü olmayan ya da kendini gerçekte olmadığı bir şey olarak göstermeyen hiçbir şeyi de yok etmez. O sadece şeyleri ve insanları gerçek değerlerine göre ayırır.²⁶

Savaş'ın birçok şeyi sınıdığı, bazı şeylerin yeni baştan düşünülmesi gerektiğini bir zorunluluk olarak dayattığını kabul etmek gerekir. Savaş sonrası ortaya çıkan durumun da birçok şeyi unutturduğunu, 'şahitliklere' dayalı olarak yeniden inşa edilen tarihin bundan nasibini aldığını da bilmek gerekiyor. Tarihin yeniden inşasında insanın zaaflarının, ihtiraslarının, acılarının, sevinçlerinin önemli bir rol oynadığını hesaba katmak gerekiyor.

B. Geçmiş ile Gelecek Arasında

Çağdaş siyaset felsefesinin en önemli isimlerinden Hannah Arendt; Fransız şair ve yazar René Char'ın, dört yıl süren Alman işgaline karşı yürütülen direnişin dönemin Avrupalı yazar ve edebiyatçıları için taşıdığı anlamı özlü bir şekilde ortaya koymak için ifade ettiği "Bu miras bize vasiyet eden olmadı" aforizmasından hareketle,²⁷ geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkinin biçimine ve ne'liğine dair ilgi çekici bir tartışma başlatır. Hesapta yok iken ve o ana değin siyaset ile uğraşmamış ve siyasete bulaşmamışken, bilinçli olarak böyle bir hedef gütmeyenlerken, Fransa'nın Nazilerce işgali ve ülkelerinin siyaset sahnesinin bir gecede kuklaların ve soytarların eline bırakılması üzerine bir grup aydın bir anda girdaba yakalanmış gibi boğazlarına kadar kendilerini siyasetin içinde buldular. Cemil Oktay'ın yorumuyla söylemek gerekirse, nasıl taşıyacağınızı bilemediğiniz bir miras kollarınıza bırakılmış oluyordu.²⁸ Dolayısıyla Char ve dönemin aydınlar kuşağı, ülke meseleleriyle ilgili her şeyin söze ve eyleme döküldüğü bir kamu alanı oluşturma zorunluluğuyla kendilerini karşı karşıya buldular.²⁹ Arendt, bu

26 Max Scheler, "Avrupa ve Savaş", *Cogito*, sy. 39, 2004, s. 94.

27 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 13.

28 Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003, s. 342.

29 Arendt, *a.g.e.*, s. 13-14.

durumun uzun sürmediğini ifade eder. Ona göre, bu direnişçi aydın kuşağı birkaç yıl sonra, başlangıçta ‘yük’ olarak gördükleri şeyden kurtularak, kişisel meselelerin o bildik dayanılmaz hafifliğine savruldu- lar.³⁰ Arendt’in, “gerçeklik dünyası” ile aralarına kendinden başka hiç- bir şeye yer vermeyen özel hayatın “hazin donukluğu” girmesi olarak ifade ettiği bildik kişisel meseleler, insanın egosu ile toplumsal ideali arasında ortaya çıkan gerilimi ve çatışmayı işaret ediyor. René Char’ın Fransa örneğinde dile getirdiği bu gerçeklik, sadece bir örnek ile sınırlandırılmayacak kadar topluma ve insana dair genel geçer bir kuralı ifa- de ediyor. Bu kural, tümüyle belli bir ülkenin veya o ülkenin toplum- salına ait bir özellik olamaz. Olağanüstü şartlardan geçerken kenetlen- nen, kader ortaklığı yapan, toplumsal ülküler uğruna en basit insanî ihtiraslardan soyutlanan insanlar, bir süre sonra, rol, statü ve ideolojik farklılaşmalar nedeniyle karşı karşıya gelebilirler. Arendt’e göre, ortak düşmanlarını mağlup ettikten hemen sonra eski silah arkadaşları, bil- dik kişisel meseleler yüzünden karşı karşıya kalmamak için, “başladık- ları noktaya, en tabii davranışlar(ın)a geri dönmeyi” kabul etmişlerdi. Bunu kabul etmemeleri durumunda, onları “sürüyle hizibe bölmek, bitmeyen polemiklere, çekişmelere sürüklemek üzere bir kez daha si- yasal alana doluşan karşıt ideolojilerin eski boş mücadelesi bekliyor- du.”³¹ Arendt devamında, René Char’ın savaş devam ederken ifade ettiği “Eğer yaşarsam bu özlü yılların rayihasını yitireceğimi, hazinemi sessizce (içime atmak değil) reddetmek zorunda kalacağımı biliyo- rum” sözleriyle bütün bunları öngördüğünü kaydeder.

René Char’ın tepkisinin genel geçer bir gerçekliğe işaret etmekle birlikte, en temelde bir şairin dünyaya, insana ve insanın yapıp etmele- rine ilişkin bir tutum olduğunu gözden ırak tutmamak gerekir. Toc- queville’in aşağıda ifade ettiği görüşler, olağanüstü olarak kabul edilen dönemlerde, olağanüstü roller, görevler yüklendiği düşünülen insanla- rın daha sonraki anlatımlarının, fazlasıyla öznel olabileceğini dolayısıyla bu konularda eleştirel anlamacı bir tutumun takınılması gerektiğini ortaya koyuyor:

Olay, gerçekten de bir zamanlar çağdaşlarına görüldüğü kadar olağa- nüstü müdür? Onların varsaydıkları kadar inanılmaz, onların varsaydık- ları kadar derinlemesine bozguncu ve yenileştirici midir? Bu tuhaf ve ihtilalin gerçek anlamı nedir, gerçek niteliği ne olmuştur, sürekli etki- leri nelerdir? Tam olarak neyi yok etti? Ne yarattı?³²

30 Arendt, *a.g.e.*, s. 14.

31 Arendt, *a.g.e.*, s. 14.

32 Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Kesit Ya- yıncılık, İstanbul 1995, s. 42.

Arendt, yeni durumun bir yok etmeyi veya reddetmeyi değil, “Onlar hazinelerini yitirdiler”³³ tespitiyle bir yitirilişi beraberinde getirdiğini ifade eder. Yitirilen hazine neydi? Arendt’e göre bu hazine iki şeyi gösterir. Birincisi, direnişe katılan kişinin kendini bulduğu, “yaşamın işkilli ve mızımız bir aktörü” olmaktan sıyrılıp artık kendi samimiyetinden kuşkusu kalmadığını ve bu nedenle de ‘yalın olmaya’ cesaret edebildiğini gösterir.³⁴ İkincisi, bu yalınlık içinde özgürlük hâlinin onları ziyaret etmesi ve tam da bu nedenle “meydan okuyucu”lar hâline gelmeleri, kendi başlarına inisiyatif almaları, özgürlüğün boy verebileceği bir kamu alanı yaratmaya başlamış olmalarıdır.³⁵ Arendt, bu hazinenin bir gerçekliği olmadığını, görüntüden ibaret bir hayal olduğuna inanmamız için bir dizi neden olduğunu öne sürer. Ona göre, bu nedenlerin en başında hazineye bir isim verilememesi gelmektedir.³⁶

Arendt’e göre, Şair René Char “bu miras bize bir akitle bırakılmadı” derken, tam da kayıp hazinenin bir adı olmadığını kastediyor. Arendt, varisin hakkına düşeni tayin eden vasiyetnamede, geçmişin gelecek üzerinde bir tasarrufu söz konusu olduğunu iddia ediyor.³⁷ Arendt vasiyet kelimesini gelenek kavramının bir metaforu olarak kullanıyor. Ona göre, vasiyet daha doğru bir ifade ile gelenek olmasaydı, zaman da iradi olmayan bir süreklilik olur, dolayısıyla insan için ne geçmiş ne de gelecek olurdu. Geçmiş ve gelecek tasavvurlarının olmadığı bir dünyada olsa olsa ancak yaşayan canlıların biyolojik döngüsünden bahsedilebilirdi. Arendt’in, hazinenin yitirilişi metaforu ile geleceğe biçtiği önemli rol, Heidegger’in varlığın unutulmuşluğu kavramsallaştırmasıyla varlığa biçtiği önemli ve merkezi rolü hatırlatmaktadır:

Dolayısıyla hazinenin yitirilmiş olmasının nedeni tarihsel şartlar veya gerçekliğin bir cilvesi değil, onun görünüşünü veya gerçek mahiyetini öngören bir geleneğin mevcut olmaması, onu geleceğe bırakacak hiçbir vasiyette bulunulmamasıdır. Herhalükarda siyasi gerçeklik açısından belki de kaçınılması mümkün olmayan bu kayıp, sadece varislerin değil, ama aktörlerin de, tanıkların da, bir anlık olsun hazineyi avuçlarında tutanların, kısacası yaşayanların da uğradıkları bir bellek zaafiyetiyle, unutulmuşluğa nihayet buldu.³⁸

33 Arendt, *a.g.e.*, s. 14.

34 Arendt, *a.g.e.*, s. 14.

35 Arendt, *a.g.e.*, s. 14-15.

36 Arendt, *a.g.e.*, s. 15.

37 Arendt, *a.g.e.*, s. 16.

38 Arendt, *a.g.e.*, s. 16.

‘Unutuş’ temasının genç Heidegger’deki kökenlerinin Yeni Ahit okumaları ile ilgili olduğu soruşturmasının³⁹ bir benzerinin geleneğin yitirilişi konusunda Arendt için de yapılması gerekir. Heidegger’in onto-teolojik düzeyde tartıştığı ‘unutuş’ metaforunu, Arendt epistemolojik ve siyasal bir düzeyde tartışıyor. Heidegger için geçmiş kavramının iki ayrı tanımı vardır. Birincisi, dar anlamda geçmiş (das Vergangene), “sadece ve telafi edilemez bir biçimde kapanmıştır, zamanın ölçülebilir bir ‘mekanı’yla (Zeitraum) bizden ayrılmıştır.”⁴⁰ İkincisi, ‘olmuş olan şey’in dir’i olarak geçmiş (das Gewesene), “bizim için ölçülebilir bir geçmişte kapanmamıştır; bizim bugündeki olasılıklarımızı belirlediği sürece kendi geleceğimizden bize yenilenmiş olarak gelir.”⁴¹ Arendt’in geçmişe yüklediği anlam, şüphesiz Heidegger’in geçmişe ilişkin yaptığı tanımlardan ikincisine, *das Gewesene*, daha yakın durmaktadır. Arendt’in geçmişe yüklediği anlam, durağan, uçup gitmiş, geri dönülemez bir şekilde hayatımızdan çıkmış bir şey değildir, aksine her an etkinliğini devam ettiren, bir şekilde hayatımızı belirleyen, yönlendiren bir özdür. Bu nedenle, Heidegger’in dar anlamda geçmiş tanımlaması, tam da Arendt’in eleştirdiği, hazinenin yitirilişinin sebebi olarak gördüğü tutumları besliyor.

Arendt’in, düşüncenin bir hâli olarak anımsayışın, önceden kurulmuş bir referans çerçevesi olmadan aciz kalacağı ve bundan dolayı insanın çok nadir durumlarda başka şeylerle hiçbir bağlantısı olmayan bir şeyi aklında tutabildiği vurgusu çarpıcıdır.⁴² Burada esas itibarıyla, toplumsal hafızasızlığın insanı aciz bırakacağı, insanın yapıp ettiklerini anlamada engeller çıkaracağı işaret ediliyor. Arendt’in eylemin tamamlanmasının, ancak onu miras alıp sorun edecek insanlarla mümkün olacağı ve düşüncenin de ancak bu şekilde kemale ereceği, bunun olmaması durumunda geriye hiçbir şeyin kalmayacağı, ellerinden kayıp gitmesine mani olunamayacağı fikri, kayıp hazineyi hatırlamaya çalışmanın veya diğer bir ifade ile geleneğin şimdiki vakte taşımanın zorluğunu ortaya koyuyor:

39 Brian D. Ingrassia, “Heidegger’in Unutuşu: Kitab-ı Muakaddes Teolojisinden Temel Ontolojiye”, *Heidegger ve Teoloji* kitabı içinde, der. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 75-144.

40 Jeff Owen Prudhomme, “Mutlak Tanrı’nın Geçip Gitmesi: Heidegger’de Modernliğin Teolojik Değerlendirişi”, *Heidegger ve Teoloji* kitabı içinde, s. 174.

41 Prudhomme, *a.g.e.*, s. 174.

42 Arendt, *a.g.e.*, s. 16.

Trajediyi yaratan, ülkenin bir bütün olarak (Nazi işgalinden) kurtuluşunun neredeyse otomatik olarak küçük, gizli özgürlük adalarının yol açmış olması değildi: Çünkü bu kaçınılması mümkün olmayan bir yazgıydı; onu miras alacak ve sorgulayacak, hakkında düşünecek ve hatırlayacak hiçbir insanın bulunmadığı anlaşıldığında başladı trajedi.⁴³

Arendt'e göre, Char'ın eylemin ve olayın tamamlanması olarak ifade ettiği ama elden kayıp gitmesine de mani olamadığı şey, Tocqueville'in şu yorumunda karşımıza çıkıyor: "Geçmiş geleceği aydınlatmaya son verdiği için insan aklı karanlıkta yolunu kaybediyor."⁴⁴

Cemil Oktay, Tocqueville'in Yeni Dünya'ya yaptığı seyahatin dönünde yaptığı bu tespitlerle ilgili olarak, "burada, gelenekle bağlarını tamamen koparmış bir toplumdan söz edilmektedir" şeklinde sosyolojik bir yorum yapar.⁴⁵ Oktay'a göre, Amerikan toplumu ile eşzamanlı olmazsa da, Rönesanstan bu yana, sosyoloji biliminin gelenek diye adlandırdığı doku, tüm boyutlarıyla ufalanıp yıkılmaya, beşeri davranışlar üzerindeki etkisini kaybetmeye başlamıştı. Dolayısıyla, silinen, etkisini giderek yitiren gelenek, insanoğlunu geleceği ile baş başa bırakıyordu.⁴⁶ Geleceği ile baş başa kalan insanoğlunu ne beklemektedir? Arendt'in, Kafka'nın bir meselinden hareketle yaptığı çözümlenmeler bu konuya kısmen açıklık kazandırmaktadır.

Arendt'in, Tocqueville'in bu tespitinin yarattığı çetrefilli durumun en eksiksiz tarifini, Kafka'nın bir meselinde bulduğu vurgusu, geçmiş ve gelecek meselesini sosyolojik yorumların ötesinde daha soyut bir düzlemde tartışmaya açmaktadır. Arendt'in aktardığına bakılırsa, Kafka sözü geçen meselde şöyle der:

İki hasmı var: Birincisi onu ardından, başlangıçtan bastırıyor. İkincisi ise yolun ilerisini kesmiş. Her ikisine karşı da savaş veriyor. Tabii ikincisine karşı savaşında birincisinden destek alıyor, çünkü birincisi onu ileri itmek istiyor. Aynı şekilde birincisiyle olan savaşında, kendisini geriye ittiği için ikincisinden destek alıyor. Ama bu yalnızca teorik olarak böyle. Zira ortada yalnızca iki hasım yok, kendisi de var; gerçekte kendi niyetinin ne olduğunu biliyor mu? Yine de savunmasız kaldığı bir anda –ki bu anın şimdide dek hiçbir gecenin olmadığı kadar karanlık olması gerekir- kavganın dışına sıçramanın ve bu kavgadan

43 Arendt, *a.g.e.*, s. 16-17.

44 Arendt, *a.g.e.*, s. 17.

45 Cemil Oktay, "Bizans Siyasî İdeolojisinden Osmanlı Siyasî İdeolojisine", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 1*, ed. Mehmet Ö. Alkan, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 29.

46 Oktay, *a.g.e.*, s. 29.

edindiği tecrübeyle hasımlarının birbiriyle olan savaşında hakemlik konumuna yükselmenin hayalini kuruyor.⁴⁷

Arendt'e göre bu meselde konu edilen hadise, René Char'ın aforizmasında bulduğumuz olayları kronolojik olarak değil, mantıksal olarak takip etmektedir. Bu mesel, Char'ın aforizmasının olayları tam da askıda bıraktığı yerde başlamaktadır. Nerede askıda bırakılmıştı? Arendt'e göre, eylemin sonunda "onu miras alan ve sorgulayan akıllarda" tamamlamayı beklediğinde Kafka'nın savaşı başlamaktadır.⁴⁸ Arendt, aklın görevinin olup biteni anlamak olduğunu ifade eder ve tam bu noktada da Hegel'in insanın kendini gerçekle uzlaştırma yolunun bu idrakten geçtiği son kertede amacın dünya ile barış içinde olunması gerektiği şeklindeki görüşlerini hatırlatır.⁴⁹

Arendt'e göre, Kafka bütün basitliği ve kısalığıyla bu hikayesinde 'düşünce olayı' olarak adlandırılacak zihinsel bir görüngü anlatıyor.⁵⁰ Bu görüngü bir sahnede sergileniyor. Sahnede esas itibarıyla geçmiş ile gelecek arasında bir mücadele ve bir de bu mücadelenin ortasında kalmış, bir şekilde ikisine karşı da savaşmak durumunda kalan, Kafka'nın "O" dediği insan var. Dolayısıyla Arendt'ten hareketle söylemek gerekirse, birkaç savaştan bahsedilebilir: "Hasımlar"ın birbiriyle olan mücadelesi ve bir de insanın bunların her biri ile olan mücadelesi söz konusudur. Arendt, kesin bir hüküm olarak ortaya koymazsa da -çünkü pek emin değil-, savaşın sebebinin münhasıran insan olduğunu düşünmektedir. Ona göre, insan olmasaydı, geçmiş ile gelecek güçleri çok önceden birbirlerini ya dengelemiş ya da yok etmiş olacaktı,⁵¹ dolayısıyla bir savaş alanı da olmayacaktı.

Arendt, sadece geleceğin değil, burada geçmişin de bir güç olarak görülmesine dikkatleri çekiyor. Arendt, Faulkner'in "geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir" deyişini de hatırlatarak, geçmişe ilişkin gücün, bütün metaforlarımızın aksine geleceğe doğru yaşayan ve ilerleyen insanların omuzlarına bir ölü ağırlığı gibi çöken ve dolayısıyla atılması gereken bir yük olmadığını ifade eder: "Üstelik geriye, başlangıç noktasına kadar uzanan bu geçmiş insanı geriye çekmez, ileriye iter ve beklenenin aksine bizi geriye, geçmişe doğru süren, gelecektir."⁵²

47 Arendt, *a.g.e.*, s. 18-19.

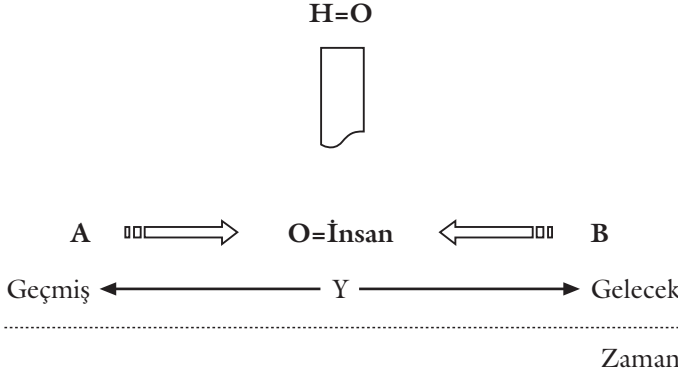
48 Arendt, *a.g.e.*, s. 19.

49 Arendt, *a.g.e.*, s. 19.

50 Arendt, *a.g.e.*, s. 22.

51 Arendt, *a.g.e.*, s. 22.

52 Arendt, *a.g.e.*, s. 23.



Tablo Kafka'nın sözü geçen meselinin şekil ve sembollerle ifade edilmesi.

Burada üç zemin/düzyen/boyuttan bahsedilebilir. Birinci düzeyde, A (=Geçmiş) ve B (=Gelecek) ile O (=İnsan) yer alıyor. A ve B arasındaki mücadelenin ortasında kalmış hem de her ikisi ile mücadele etmek durumunda kalan bir O var. O; A ve B arasındaki güçler mücadelesinden kendi lehine bir denge yaratmak zorundadır. Hangisiyle savaşıyorsa diğerinden destek alıyor. Böylelikle kendini koruyor. İkinci, bütün bu mücadele zamana dair bir zeminde geçiyor. Hakeza, A ve B de bir yönüyle zamanın kendisi veya zamanla ilintilidir. Zaten insan da (O), A ve B'nin arasında kalan Y gibi bir aralık/yarıktaki hayatını sürdürmektedir. Arendt'in ifadesiyle, bu zaman aralığının bildiğimiz anlamda bir sürekliliği yoktur, kesintilidir. O'nun durduğu ve yarığın olduğu nokta, O'nun A'ya ve B'ye karşı "bitmeyen savaşının, karşı koymalarının, zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır."⁵³ Arendt, Kafka'nın, insanın buraya (zamana) dahil oluşunun, zamanın tek yönlü akışını nasıl parçaladığını anlattığını ama yine de zamanı düz bir çizgi halinde aktığını düşünen geleneksel imgeden vazgeçemediğini aktarır. Geleneksel imgeden vazgeçilemediği içindir ki, O, insan, yerini zor bela bulur. O, kendi yolunda bir adım atmaya düşündüğünde, şekilde gösterilen H noktasına, üçüncü düzeye, 'savaş alanının üzerinde ve dışında kalan bir alanın hayaline kapılır.'⁵⁴ Arendt'in, bunun, Batı metafiziğinin Parmenides'ten Hegel'e kadar zamansız, mekânsız, duyu-larüstü, salt düşünceye ait bir krallık hakkında beslediği hayalden baş-

53 Arendt, *a.g.e.*, s. 23.

54 Arendt, *a.g.e.*, s. 23-24.

ka ne” olabileceği sorusu,⁵⁵ tartışmanın geldiği seyir açısından da çarpıcıdır. Arendt’e göre, Kafka’nın bir düşünce olayını anlatırken, insanın dışında bir yere sıçramak zorunda kalması, düşünmenin kendini gerçekleştirebileceği bir mekân boyutunun gözden kaçırıldığını göstermektedir.⁵⁶ Her ne kadar Arendt, O’nun, H’ye sıçramasını bir zorunluluk olarak açıklasa da, doğrusu bu, O’nun nasıl geldiğini bilmediği zamanın içinden ilk fırsatta kaçışının, A ile B arasında devam eden zaman içi mücadeleyi zaman dışında izleme kolaycılığının en önemli bilinemezliğinin açık göstergesidir. Arendt’in metnin sonunda, Kafka’nın meselinde geçen, geçmiş (A) ile gelecek (B) arasındaki savaştan insanın, (O) kazandığı deneyimi bir kazanç olarak ilan etmesi ve ardından düşünmeye –çünkü bu deneyim düşüncede bir deneyimdir- yaptığı çağrı önemlidir. Arendt’in, düşünmeye yaptığı çağrı, kendi ifadesiyle, ne geleneğin kopan iplerini bağlamak ne de geçmiş ile gelecek arasında uçurumu kapatacak uydurma naipler icat etmek gibi bir hedef güdümediğini gösteriyor. Bütün mesele, hakikatin kendini gösterebileceği yegane yer olan bu yarıktaki nasıl hareket edileceğidir.⁵⁷

C. Osmanlı’dan Cumhuriyete Gelecek Tasavvurunun Değişimi

Osmanlı’da ard arda gelen askerî yenilgiler sonrası, işlerin yeniden düzene sokulması, eski muhteşem günlere, Kanun-ı kadîme geri dönülmesi gerektiğini ilk bölümde tartışmıştık. Kanun-ı kadîm, ilk dönem Osmanlı tarihçi ve devlet adamlarının hâl çaresi arama çabalarının başat kavramıydı.⁵⁸ Kanun-ı kadîm, aynı zamanda siyasi otoritenin meşruluğunu sağlayan önemli araçlardan biriydi. Bu tam da, Weber’in klasik meşruiyet ayrımlarından birincisine, geleneksel meşruiyet anlayışına denk düşüyor. Cemil Oktay’ın bu tasniften yola çıkarak yaptığı yorum ve çözümlenmeler, Kanun-ı kadîmin siyaset bilimi incelemelerinde yerini tayin etmesi açısından önemlidir.⁵⁹ Oktay’ın, geleneksel

55 Arendt, *a.g.e.*, s. 24.

56 Arendt, *a.g.e.*, s. 24.

57 Arendt, *a.g.e.*, s. 27.

58 Kanun-ı kadîme dair farklı yorumlar için bkz., İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 14-15; Ahmet Davutoğlu, “Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı”, *Divân İlmi Araştırmalar*, 1999/2, Yıl 4, sy. 7, s. 12-15 ve 32-63; Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973, s. 26-27, Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, 3. baskı, TTK, Ankara 1988, s. 57.

59 Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, s. 15-16.

meşruyet anlayışını açıklamak amacıyla, “meşru olan, hatırlanmayacak kadar eski bir zamanda, ‘ilk kuruluş’ta –ki bunu çoğu toplumlar ‘altın çağ’ diye niteler-,”⁶⁰ şeklindeki ifadesi, Osmanlıların Kanun-ı kadîm algısını betimler niteliktedir. Osmanlılar için Kanun-ı kadîm, sadece şaşaalı günlerin özlemine dötüşen Sultan Süleyman devrini veya bir *altın çağ* olarak nitelenebilecek herhangi bir dönemi değil, ilk insana kadar uzanan insanlığın bütün tecrübesini kendi bünyesinde barındıran büyük geleneği ifade ediyordu. Oktay’ın, “önemli olan, yeniyi yaratmak değil; kuruluşta belirlenmiş olanı, ona katkıda bulunarak sürdürmektir”, “ata kanunlarına veya şer’i şerife uymada kusur etmemek” ve içinde yaşanan zamanın “‘ilk zamanlara’ göre, bir ‘sapma’ olduğu, ‘ilk olan’ın yeniden canlandırılması gerektiği”⁶¹ ifadeleri bu “geleneğin” nasıl algılandığını ve dolayısıyla ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir. Osmanlıların kendi durumları ile ilgili olarak yaptıkları ilk teşhis, Kanun-ı kadîme, kahramanlık söylenceleriyle örümlü büyük tarihsel tecrübeye, ata kanunlarına, şer’i şerife uymanın gerekliliği yönündeydi. Çözüm çabalarının, siyasî, askerî ve coğrafi geri çekilişin bir şekilde durdurulamaması bu büyük söylemin de sonu oldu. 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı aydın ve bürokratları, giderek, içine düşülen kötü hâlin müsebbibi olarak geçmişe görmeye başladılar. Bu, Osmanlıların zihnindeki tarih algısının ciddi bir kırılmaya uğradığını gösteriyordu. İsmail Kara, Osmanlı Devleti’nin genel tarih telakkisinin bir kuvvet değil de zaaf olduğu algısıyla 19. yüzyılda tanıştığını ifade eder.⁶² Kara’ya göre, “organik tarih tasavvuru” denilen, tarihi bütün kuvvet ve zaaflarıyla gösteren tarih algısı, yerini, ideolojinin ve aktüelin tayin ettiği ileriye (meçhule) dönük bir “sentetik tarih tasavvuru”na bırakmıştır. Artık, “tarihimiz nedir?” şeklinde meseleyi vaz edici sorular yerini, “tarihimiz nasıl olmalıdır/olmalıydı?” sorusuna bırakmıştır. Öyle ki, Tevfik Fikret’in, *Yırtılır ey kitab-ı köhne yarın / Medfen-i fikir olan sahifelerin* mısraında, tarihin (=kitab-ı köhne) bir fikir mezarlığı (=medfen-i fikir) şeklinde nitelenmesi dönemin temsil gücü yüksek bir örneği olarak kabul edilebilir.⁶³ Kara’ya göre, çok katmanlı ve karmaşık etkenlerin etkisiyle tarih telakkisinin değişmesiyle, Osmanlı zihin dünyasındaki *mazi* (geç-

60 Oktay, *a.g.e.*, s. 15; Ayrıca benzer bağlamda, geleneksel toplumlarda dindar insanın zaman algılayışı ile ilgili olarak bkz., Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991 s. 48 v.d.

61 Oktay, *a.g.e.*, s. 15.

62 İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 1* içinde, s. 241.

63 Kara, *a.g.m.*, s. 241.

miş-tarih) ile *istikbal/ati/ferda* (gelecek) kavramları tersyüz olmuş ve büyük bir dönüşüme uğramışlardır. Bütün geleneksel toplumlarda ve bu arada İslam dünyasında, insanın kendini konumlandığı, geleceğin inşa edilme sürecinde yaslandığı bir güç olarak geçmiş eski tanımindan soyutlanmış ve büyük bir dönüşüme uğramıştır.⁶⁴ Namık Kemal'in, "Besâlet-i Osmaniyye ve Hamiyyet-i İnsaniye"⁶⁵ veya bilinen ünlü ismi ile "Hürriyet Kasidesi"ndeki *Ne yâr-ı cân imişsin âh ey ümmîd-i istikbâl/Cibânı sensin âzâd eyleyen bin ye's ü mihmetden* mısraı gelecek fikrine yüklenilen kurtarıcı ve ihya edici misyonu göstermesi açısından çarpıcıdır. Yine, Namık Kemal'in 1 Haziran 1288 yılında çıkarılmağa başladığı *İbret* gazetesinin ilk sayısının birinci sayfasında kaleme aldığı "İstikbâl" başlıklı makalesinin ilk cümlesinin aşağıdaki şekilde oluşu bütün bu tartışmaları özetler niteliktedir:

Lâyıkıyla düşünülün, insanın hayatı yalnız istikbâlden ibaret değil midir? Mâzi nedir? Bir mevt-i ebedî. Hal nedir? Bir nefes-i vâpesin.

Gerek ferd için gerek cemiyet için mâzi mesut imiş, şanlı imiş bu güne ne faydası görülür? Hal rahat imiş, emin imiş yarına ne lütfu kalır?⁶⁶

Mehmet Akifin *Safabat*'ın Birinci Kitabında yer alan "Durmaya-lım!" başlıklı altıncı şiiri Namık Kemal'in "İstikbâl" başlıklı yazısını teyit etmektedir:

İşte âtidir o ser-menzil denen ârâmgâh;
Kârban akvâm; çöl mâzî; atâlet sedd-i râh.
Durma, mâzî bir mugaylanzâr-ı dehşetnâktir;
Git ki, âti korkusuzdur, hem de ne kudsi hâktir!⁶⁷

Yine örneğin, Ziya Gökalp'in *Zemini mefkure, seması hayâl.../Bir gün gerçek, fakat şimdilik masal...* Kızılalma metaforu, gelecek fikrinin nasıl bir kavram ve söylemle idealize edildiğini göstermesi açısından ilginçtir. Gökalp'in, masalsı-destansı Kızılalma'sı *Her kavme bir tarih, bir yurt yaratmış / Kendini başkası için aldatmış* bu nedenle de dertler içinde boğulan, kötü günler geçiren Türk milletinin son arzusunu, "tekamül" yoluyla gelecekte bu "fani dünya"da gerçekleştireceği büyük idealini temsil ediyor:

64 Kara, *a.g.m.*, s. 242.

65 Bu kaside için bkz., *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, haz. Önder Göçgün, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, s. 7-10.

66 Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, Bütün Makaleleri 1, s. 39.

67 Mehmet Akif, *Safabat Eski ve Yeni Harfli Metinler ile Tenkitli Neşir*, yay. haz. Ertuğrul Düzdâğ, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 22.

Kızılma oldu bir güzel cennet:
Oradan Turana yağdı saadet.
Ey Tanrı icâbet kıl bu duaya:
Bizi de kavuştur Kızılma'ya!...⁶⁸

Gelecek fikrinin, Fransız devriminden gelen üçlemeden (Hürriyet, Uhuvvet, Müsavat) bağımsız düşünülmemesi gerekir. Modernlerin geleceğe yürüme iradeleri, geçmiş algısını görece zayıflatmış ve geçmişin bir “unutuş”a terk edilmesine sebebiyet vermiştir.

Kara'nın, gelecek tasavvurunun klasik geleneksel toplumlarda nasıl anlaşıldığına dair yazdıkları, yeni durumu, dolayısıyla kırılma ve dönüşümü açıklar niteliktedir:

Gelecek ise başta, kutsal metinlerde “yarın” kelimesiyle çokça yakınlştırılan kıyameti hatırlattığı için ve buna bağlı olarak gittikçe seyrelen ve eriyen bir dünyayı, bir kayboluşu ifade ettiği için zayıf, emniyet telkin etmeyen, karanlık ve ürkütücüdür.⁶⁹

Kadim zamanlarda insanın yaşadığı anın geçmişe göre daha kötü olduğu ve gelecekte de daha kötü olacağı fikri hakim iken; modern zamanlarda ise insanın yaşadığı anın geçmişe göre daha iyi olduğu ve gelecekte de daha iyi olacağı fikri hakim olmaya başladı. Collingwood, Eski Yunan ve Romalıların bu meseleye ilgi duyduklarını ve buna kesin bir cevap verdiklerini belirtir. Eski Yunan ve Romalılar'a göre, önceleri çok güzel olan insan hayatı, sonradan bozuldu ve böylelikle tarih sonrakinin öncekinden daha kötü olduğu çağların birbirinin izlemesinden oluşmuş oluyordu. Dolayısıyla, Eski Yunanlı veya Romalı biri ileriye doğru baktığında sadece felaket görebilirdi.⁷⁰ Collingwood, bu sorunun 18 ve 19. yüzyıllarda Avrupalı düşünürlerce yeniden sorulduğunu, ama bu kez farklı bir şekilde cevaplandırıldığını ifade eder. Bu düşünürlere göre, insan hayatı mütevazı köklerinden olağanüstü bir olgunluğa erişmiştir. Bu doğrultuda ilerlemesini sürdürmemesi için hiçbir sebep gözükmemektedir.⁷¹ Burada birbirine karşıt iki bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Birincisi, “Bir zamanlar Altın Çağ'ın olduğunu şimdi onu kaybettiğimizi, her şeyin gittikçe kötüleştiğini ve bir gün dayanılmaz hâl alacağını” savunurken; ikincisi “her şeyin gelişme gösterdiğini, eskisinden çok daha iyi durumda olduğumuzu ve

68 Ziya Gökalp, *Kızılma*, haz. Hikmet Tanyu, Kültür Bakanlığı, Ankara 1976, s. 9-30.

69 Kara, *a.g.m.*, s. 242.

70 R. G. Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, çev. Erol Özvar, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 129.

71 Collingwood, *a.g.e.*, s. 129.

bu şekilde gidersek pratik olarak zaman ve mekan kısıtından kurtulacağımızı, hastalıkları yeneceğimizi, fakirliği sileceğimizi ve millennuma ulaşacağımızı” savunuyordu.⁷² Osmanlı dünyasındaki geçmiş ve geleceğe ilişkin algıların da hemen hemen aynı olması, bu meselenin sadece Osmanlılara özgü bir şey olmadığını gösteriyor. 19. yüzyıl Osmanlı dünyasında, geçmiş algısının gelecek tasavvuru ile yer değiştirmesi, kadim gelenekten gelen düşüncelerin yerini 19. yüzyıl Avrupa ilerlemeci ve Darwinist görüşlerine bıraktığını göstermektedir. Bütün mesele, daha önceleri olumsuz bir imajla yüklü olan *gelecek* kavramının, yeni dönemde tümüyle olumluluk ve kuruculuk ihtiva eden bir kavrama dönüşmesidir. Benzer bir durum *eski* ve *yeni* kavramlarında ortaya çıkıyor. Şerif Mardin, yaşlı olmanın, tecrübeli olmanın, gelenekleri bilmenin yani *eskiliğin* Tanzimat öncesi Osmanlı aydınları için bir tür prestij kaynağı olarak kabul edildiğini; Tanzimat fermanında açıkça *eskiyi* baltalayacak herhangi bir ilke olmamasına rağmen, 1839-1865 yılları arasında *yeninin* olumlu bir şey olarak İmparatorluğa yerleştiğini ifade eder.⁷³ Geçmiş, gelecek karşısında; eski de yeni karşısında bütün imtiyaz ve kurucu olumluluklarını yitirmeye başlamış oluyordu. Zamana ilişkin algılamadaki bu dönüşüm ve kırılma, esas itibarıyla Osmanlı aydınlarının mekân algısı ile birlikte bilgiye ilişkin tutumlarında bir kırılmaya yol açmıştır. Bu anlamda, Osmanlı aydınlarının, bilim anlayışı ve epistemolojik yaklaşımın ölçüsü olarak pozitivizm ile kurdukları ilişki bu dönüşümün en açık göstergesidir.⁷⁴

72 Collingwood, *a.g.e.*, s. 130.

73 Şerif Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 1* içinde, s. 43.

74 Bu konuda bkz., Orhan Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti*, Hareket Yayınları, İstanbul 1969; Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 3* içinde, ed., Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 452-464; Murteza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988; Mehmet Ö. Alkan, “Düşünce Tarihimizde Önemli Bir İsim: Baha Tevfik”, *Tarih ve Toplum*, IX/81, Nisan 1988, s. 41-49; Mehmet Ö. Alkan, “Baha Tevfik ve İştirak’teki İmzasız Yazıları”, *Tarih ve Toplum*, XIV/83, Kasım 1990, s. 7. Ayrıca Burhan Şaylı’nın, Alkan’ın yukarıdaki iki makalesine ilişkin eleştirisi de giriş kısmında yer almaktadır. Bkz., Baha Tevfik, *Anarşizmin Osmanlıcası 1: Birey felsefesi (Felsefe-i Ferd)*, 1332/1913; haz. Burhan Şaylı, Altıkkırbeş, İstanbul 1992; Osmanlı aydınlarını en çok etkileyen eser olarak kabul edilen ve çokça tartışılan Baha Tevfik’in çevirdiği eser için bkz., Ludwig Büchner *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik, Ahmed Nebil, İstanbul Müsterekülmenfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul, [t.y.], 3 cilt, 836 s.

D. Gelecek Tasavvuru ve Teknik

Osmanlı modernleşmesini başlatanlar ve daha sonra sürdürenlere göre, askerî yenilgiler ve coğrafi geri çekiliş karşısında tek çıkış yolu, bir model olarak Batı'nın tekniğini, idarî ve askerî teşkilatını Osmanlı Devleti'ne aktarmaktan geçiyordu. Bu amaçla, Harbiye, Mülkiye, Askeriye Tıbbiye mektepleri Batı'daki müsbet bilimlere uygunluk içinde kuruldu. Şerif Mardin'e göre bu uygunluk daha doğru bir ifade ile bu farkındalık, Osmanlı zihin dünyasında Batıcılığın güçlülükle eş tutulması algısını getirmiştir.⁷⁵ Batıcılığın *güç* ile eş tutulması, askerî yetersizliklerden kaynaklanan eksikliklerin, hemen bu yolla yani bir şekilde kaybedilen, elden kaçırılan güce yeniden kavuşulacağı ve içine düşülen durumun geçici olduğuna inanıldığını göstermektedir. Tekniğin tarih ve insan üstü büyümlü gücü hızla aktarılabilirse, geçici durumun da, o oranda hemen, ortadan kalkabileceğine inanılıyordu. Oysa, Latouche'un, "Bakış ve söz yitimi beraberinde kol yitimi de getirir. Başkasının yargısını benimseme, onu düşündüğü eylemi benimseme sonucunu doğurur."⁷⁶ ifadesi, eksikliğin bizatihi 'güc'ün kendisinde değil, *sözün* ve *tefekkkürün* yitiminde aranılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Latouche, "ötekinin bakışını benimseme'nin Batı dışı toplumlarda bir kalkınma projesini zorunlu kıldığını, bunun da planlı batılılaşma veya diğer adıyla modernleşme demek olduğunu ve bu girişimlerin de ilerleme ve aydınlanma ideolojisinin ilk günlerine kadar uzandığını iddia etmektedir.⁷⁷ Ona göre, "bu eşanlı projelerin hepsinin merkezinde ilerleme vardır amaç düpedüz taklitçiliktir":

Batı modernliğin mihenk taşı olarak ilerlemeyi koyduğundan beri, onun varlığının kurbanı olan bütün ülkeler ve öncelikle yakın komşu olanları iflah olmaz bir gecikme derdine yakalandılar.⁷⁸

Osmanlı-Türkiye modernleşmesi sürecinin aktörlerine göre, 'gecikme derdi' teknik vasıtasıyla aşılabirdi. Bu nedenle, teknik 'tarihsel gecikmişlik' kaygı ve telaşını ortadan kaldıracak 'telafi edici' mekanizmanın adıydı. Batılılaşma da, 'telafi edici' bir ideoloji olarak 'tarihsel

75 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 17-18.

76 Serge Latouche, *Dünyanın Batılılaşması: Gezegenimizin Bir Örnekleşmesinin Anlamı, Önemi ve Sınırları Üstüne Bir Deneme*, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 81.

77 Latouche, *a.g.e.*, s. 89.

78 Latouche, *a.g.e.*, s. 90.

gecikmişliğin' giderilmesinin bir aracı olarak kendini kurmuş olacaktır.⁷⁹ Abdullah Laroui'nin, Marx ve üçüncü dünya aydınları arasındaki karşılımda önemli bir rol oynadığını düşündüğü 'tarihsel gecikme' kavramından hareketle yaptığı tartışmalardan, 'tarihsel gecikme' düşüncesinin öncelikle Alman tarihselciliği ve ideolojisine özgü olduğu sonucu çıkmaktadır.⁸⁰ Laroui'ye göre, 'tarihsel gecikme' düşüncesi Alman ideolojisinde üç soru biçiminde, gecikmenin hangi düzeyde ve nasıl ölçüleceği; bu geciktirmeyi iyileştirme ihtimali ve son olarak bu iyileştirmenin hangi vasıtalarla yapılacağı, kendini göstermektedir.⁸¹ Laroui, düzeyin soyut evrenselleştirme olarak düşünülen jakobenizmle tanımlandığını; iyileşme ihtimalinin, nesnel olguların bilincinde olma ve bunu kabul etme süreciyle gösterildiğini; son olarak vasıtanın da aydınlardan başkası olamayacağını ifade eder. Ona göre bu tavır, gerçek tarihin gecikmiş tarih olduğu varsayımına yol açtı. Çünkü gecikmiş tarih algısı, tarihi anlaşılır ve hissedilir kılan tek şey olan bilinçliliği mümkün kılıyordu.⁸² Gecikme fikri tam bu noktada tarihselcilik ile daha özelinde ise Alman tarihselciliği ile örtüşmektedir.⁸³ Almanya, yakalandığı 'ıflah olmaz gecikme derdi'nden ancak Fransa ve İngiltere'nin gittiği yolu takip ederek kurtulabilirdi; ne var ki Laroui'ye göre bu ancak, miyop avukat veya bakkalların değil, felsefecilerin rehberliğinde gerçekleştirilebilirdi.⁸⁴ Bu nedenle olsa gerek, Fichte, Hegel ve Marx Alman ideolojisinin önemli kilometre taşlarıdır. Alman ideolojisinin özellikle Marx'ın aracılığı olmaksızın okunamazlığı,⁸⁵ Marx'ı 'tarihsel gecikmişliğin teorisyenlerinden birine indirgeme'⁸⁶ tehlikesi ile karşı karşıya bırakmıştır. Marx için ifade edilen böyle bir niteleme çok da nedensiz değildir. Marx, Almanya'nın tarihsel geriliğinin nasıl aşılacağı konusunda önemli bir çaba göstermiştir. Böylece Marx, 'tarihsel

79 Ahmet Çiğdem, "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* 3, s. 68. Ayrıca, Yunan modernleşmesinin bu bağlamda tartışıldığı bir çalışma için bkz., Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul 1998, özellikle s. 9-17.

80 Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara 1993, s. 153 v.d.

81 Laroui, *a.g.e.*, s. 157.

82 Laroui, *a.g.e.*, s. 158.

83 Tarihselliğin bir eleştirisi için bkz., Karl R. Popper, *Tarihselciliğin Sefaleti*, çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

84 Laroui, *a.g.e.*, s. 158.

85 Laroui, *a.g.e.*, s. 161.

86 Laroui, *a.g.e.*, s. 163.

gecikme' düşüncesine ilişkin, Alman ideolojisinde ortaya çıkan üç soruya cevap bulmakta gecikmemiştir. Marx, jakobenizmin yerine, sosyo-ekonomik formasyonu; tarihsel gecikmenin yerine, üretim ilişkilerinin gecikmesini; aydın veya felsefecinin yerine ise modern proleterleri koyar.⁸⁷ Laroui'ye göre, bu düşünceler Alman düşüncesi açısından hiçbir güçlük çıkarmadı. Artık, 'tarih kendinin farkına varma eylemidir, devrim gerçekleştirme; diyalektik ise araç idi.'⁸⁸

Tarihin kendi farkına varma isteği, tarihselciliğin bilinçlilik ve eylem ile olan yakın bağlantısı ile ilgilidir. Laroui, tarihselcilik ile gecikme fikri arasındaki koşutluğa dikkat çekmekte ve her ikisi için de geçerli olabilecek üç nitelemeden bahsetmektedir. Birincisi, gecikme yakın bir döneme ilişkin bir olgudur. Fakat bu, çok yakın bir dönem değil, çünkü algılanamaz; çok da uzak değil, çünkü gecikme kavramı abartılarak fark kavramı haline gelebilir. İkincisi, gecikme, insanı ve hayatı tanımlayan esaslara ilişkin olmadığı için ikincildir. Üçüncüsü, gecikme, tek bir alanla ilgili olarak algılanmalı ve kavranmalıdır.⁸⁹ Dolayısıyla sınırlandırmalar üzerine kurulan gecikme düşüncesi, telafi edilebilir bir mekanizma ortaya çıkarmakta ve sonu gelmez bir inanişaya yol açmaktaydı.

Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin en başından itibaren, Arendt'in kavramlaştırmasından hareketle söylemek gerekirse, *tefekür* değil, *eylem*⁹⁰ merkezli oluşunun sebeplerini 'tarihsel gecikme', 'tarihselcilik', 'telafi edici mekanizma', 'aydının toplumu ivedilikle gerilikten kurtarma misyonu' tartışmalarında aramak gerekir. *Eylem* merkezlilik, Osmanlı-Türkiye modernleşmesini en başından itibaren 'yalınkat bir pragmatizme' mahkûm etmiştir. Bundan, üstelik Arendt'ten alınan ödünç kavramlarla yapılan bir tartışmada, eylemin küçümsendiği sonucu çıkmamalıdır. Aksine, Berktaş'ın tartışıp dile getirdiği üzere, Arendt için özgürlük en eksiksiz ifadesini eylemde bulur.⁹¹ Eleştirilen şey, Arendt'in ifadesiyle, eylemin anlamdan, düşüncenin ise gerçeklikten yoksun bırakılması ve sonuçta her iki kavramı da manasızlaştıran bir zıtlığın ortaya çıkmasıdır.⁹² Arendt'in eylemin anlamdan yoksun bırakılması dediği şey, tam da Nietzsche'nin 'Goet-

87 Laroui, *a.g.e.*, s. 158.

88 Laroui, *a.g.e.*, s. 158-9.

89 Laroui, *a.g.e.*, s. 155.

90 Arendt, *a.g.e.*, s. 31-61.

91 Fatmagül Berktaş, "Heidegger ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası", *Defter*, Kış 2001, Yıl 14, sy. 42, s. 33.

92 Arendt, *a.g.e.*, s. 41.

he'nin dediği gibi' diye aktarıp yorumladığı şu ifadelerinde açıklığa kavuşmaktadır: “Eylemde bulunan insan boyuna bilinçsizdir, boyuna bilmeden çabalayandır, birini yapmak için çoğunu unuttur, arkasında bıraktığına karşı haksızdır, bir tek hak tanır o da şimdi olması gereken, kendi hakkıdır.”⁹³ Nitekim, Türk tefekkür tarihini, i) Paien (Payen) Türk tefekkürü ii) İslâmî Türk tefekkürü iii) Modern Türk tefekkürü şeklinde üç devreye ayıran Hilmi Ziya Ülken,⁹⁴ modern Türk tefekkürünün her şeyden evvel en temel vasfının ‘amelî’ ve gayesinin de ‘action’ olduğunu ifade eder:

Modern tefekkür her şeyden evvel amelîdir. Gayesi, en geniş manasile dünyevî **action** dur. Ahlâk, siyaset ve teknik onun bilvâsita hedefini teşkil eder. Gerek ilim, gerek felsefe olmak itibarile o bunlara temel hazırlar. O suretle ki artık tefekkür alelâde bir kafa oyunu, bir ‘muakale’ olmaktan çıkmıştır. İçtimaî **action** un istinat noktası vazifesini görmeğe başlamıştır: Teknik ilme istinat eder; ilim usule dayanır; usûl kuvvetini felsefeden alır. Diğer cihetten de ahlâk ve siyaset te yine ilme (içtimaiyat, iktisat, hukuk), o da usûl ve felsefeye istinat eder. Görülüyor ki tefekkür artık ilk zamanda olduğu gibi bir ‘muakale’ sanatı, ne de orta zamanda (yani ümmet devrinde) olduğu gibi **mystique** dünya görüşünün akılla telifi için yapılan bir cehittir. Tefekkür burada hayat için cemiyet için, **action** içindir. Bu sebepten o, birinci safhada dinî tefekkür ile mücadele ederek başlar. İkinci safhada kendi prensiplerini ve usulünü araştırmağa koyulur.⁹⁵

Dolayısıyla, Osmanlı-Türkiye modernleşmesi/batılılaşması sürecine belirgin bir öz olarak ‘yalınkat pragmatizm’in hakim olduğu şeklindeki önermenin, *eylemin* sürekli merkezde tutulup, fakat buna karşın *düşüncenin* veya *tefekkürün* dışarıda bırakılması şeklindeki diğer önermelerle tamamlanması gerekir. Bütün mesele, hakim bir unsur olarak *pragmatizmin* hem eylemi, hem de tefekkürü anlamsız kılması ve de bu iki kavramın ilintili olduğu genel süreci belirsiz bir eşiğe itmesidir.

Osmanlı-Türkiye modernleşmesi/batılılaşması süreci boyunca, “ulûm ve fûnûn” etrafında ‘teknik’ ile bir türlü hesaplaşamaması ve ‘teknik’in sorgulanmaması, fakat buna karşılık her seferinde tekniğin baş döndürücü ve büyümlü nimetlerinden bahsedilmesi ve buna ulaşılması gerektiğinin aşırı bir iyimserlikle vurgulanması ‘şimdi olması ge-

93 Friedrich Nietzsche, *Tarih Üstüne*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınları, İstanbul 1965, s. 15.

94 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, 1. cilt, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1933, s. 18.

95 Ülken, *a.g.e.*, s. 22.

reken'in kurtarılması gerektiği fikrinin genel kabul gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla, Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin geldiği yerin muhasebesinin veya sorgulanmasının 'başarılı' veya 'başarısız' kıstasları ile yapılması hiç de şaşırtıcı olmasa gerektir.

Koyré, Batı düşüncesinde tekniğe ilişkin belirgin olarak öne çıkan üç tutumdan bahseder. Ona göre teknik, Eski Yunan'da 'umutsuz bir vazgeçiş'i, modern dönemde coşkulu ve özlem dolu bir arayış ve yaratımı, 20. yüzyılda ise sorgulayıcı umutsuz bir katlanışı temsil ediyordu.⁹⁶ Osmanlı-Türkiye örneğinde de, tekniğe ilişkin -Eski Yunan'daki tutum dışında- benzer tutumlardan bahsedilebilir. Osmanlı'da tekniğin coşkulu ve özlem dolu bir arayış olarak kabul görmeden önceki dönemlerde nasıl algılandığına dair tartışmalar halen devam etmekle birlikte, açıklığa kavuşmuş değil. Berkes, Napolyon Savaşları'ndan sonra, 'buhar'ın 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı dünyasına girmeye başlamasıyla Avrupa'da bir uygarlık olduğunun fark edilmeye başlandığını vurgular. Ona göre, bugün atom veya feza uygarlığı ne anlama geliyorsa, buhar uygarlığı da Tanzimat döneminde o anlama gelmekteydi. Buhar gücü, 'dünyayı Müslüman-Hıristiyan ayrımı olarak görenlerin üstünlük bilincini allak bullak' ederek en büyük etkisini gösterdi.⁹⁷ Berkes'e göre, bu karşılama 'biz'de ve Avrupa'da iki ayrı uygarlık olduğunun anlaşılmasını sağladı. Üstelik bu karşılama son- ra 'civilisation' kavramının karşılığı olarak eski dilde önce 'sivilizasyon' sonra ise 'medeniyet' kavramı, hem günlük yaşayış biçimlerine bir imrenme hem de yeni tüketim alışkanlıkları kazanma şeklindeki yeni anlayışın özelliği olarak kendini gösterdi.⁹⁸

Osmanlı'daki teknik algısının, modernleşme çabası ile birlikte gündeme gelen din-bilim tartışmasından bağımsız incelenmesi meseleyi anlamayı zorlaştırır.⁹⁹ Özellikle, Ernest Renan'ın 1883'te "İslam ve Bilim" başlıklı konferansında öne sürdüğü, İslam dininin bilimin ilerlemesine engel olduğu iddiası tartışmaların seyri açısından bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Çünkü o ana değin Osmanlı dünyasında-

96 Akt., Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 2. baskı, YKY, İstanbul 2003, s. 25.

97 Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1975, s. 189.

98 Berkes, *a.g.e.*, s. 190.

99 Osmanlı'dan Cumhuriyet'e değin din-bilim ekseninde yapılan tartışmalardan hareketle kaleme alınan önemli bir değerlendirme yazısı için bkz., Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarihi Yazımı'nda 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 2, sy. 4, 2004, s. 29-44.

ki genel ve hakim söylem, ‘ûlum ve fûnun’daki geriliğin sebebi olarak İslam dinini değil, bu dinin gereklerini tam anlamıyla yerine getirmeyen Müslümanları gösteriyordu. Aksine İslam dininin ‘ûlum ve fûnun’u ne kadar teşvik ettiği vurgulanıyordu. Renan’ın sözü geçen konferansı aynı zamanda Müslüman zihinler için ciddi bir şoktur. Bunu bir meydan okuma olarak algılayan Osmanlı aydınları, Namık Kemal ile başlayan ve ‘İslam terakkiye mâni midir yoksa mürebbî midir’ kadim sorusunu cevaplandırmaya çalışan bir reddiye külliyatı oluşturdular.¹⁰⁰ Bütün bu yaklaşımlar içerisinde özellikle Adivar¹⁰¹ ve Sayılı’nın¹⁰² öne sürdükleri, gerilemenin sebebinin askerî yenilgiler ile açıklanamayacağı, aksine meselenin temelde ‘bilim’in veya başka bir ifade ile ‘Osmanlı aklı’nın gerileyişi ile ilgili olduğu yönündeki iddialar diğerlerinden farklılaşıyor. Bu tartışmalar, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı’dan Cumhuriyet’e değin, Batı’daki modern döneme benzer şekilde tekniğe ilişkin coşkulu ve özlem dolu arayış ve ideali ile paralel yürümüştür. ‘Ûlum ve fûnun’un büyümlü bir kavram olarak her şeyi dönüştürebileceği inancı beraberinde bir tür ‘bilim fetişizmi’ni getirecektir. Bu anlayışın en bariz ve en çarpıcı örneği Tevfik Fikret’in *Halûk’un Âmentüsü*’nün son dizelerinde karşımıza çıkmaktadır:

Bir gün yapacak fen şu siyâh toprağı altın,
Her şey olacak kudret-i irfânla... inandım.¹⁰³

100 Bu konuda bkz., Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve ‘Reddiyeler’ Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sy. 2, 1994, s. 1-94.

101 Bu konuda bkz., Abdülhak Adnan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. baskı, Remzi Yayınları, İstanbul 1982; Ayrıca bu kitap üzerine yapılan bir değerlendirme yazısı için bkz., İshak Arslan, “Cumhuriyet Dönemi Bilim Tarihçiliğinin İlk Örneği: Abdülhak Adnan Adivar, ‘Osmanlı Türklerinde İlim’”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 2, sy. 4, 2004, s. 687-699.

102 Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1960, 222 s.; Ayrıca bu kitap üzerine yapılan bir değerlendirme yazısı için bkz., Selami Çalışkan, “Türkiye’de Bilim Tarihi Sahasında İlk Doktora Tezi: Aydın Sayılı ve ‘Observatory in Islam’”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 2, sy. 4, 2004, s. 701-710.

103 Tevfik Fikret, *Hâlûk’un Defteri*, naşiri, Hasan Tahsin, Tanin Matbaası, İstanbul 1327, sayfa numarası verilmemiş; Ayrıca Türkçe latinizesi için bkz., Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, haz., İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2004, s. 542.

Tekniğe ilişkin sorgulayıcı ve eleştirel yazıların 1930 sonrası, Şevket Süreyya,¹⁰⁴ Burhan Asaf,¹⁰⁵ Nurettin Topçu,¹⁰⁶ Peyami Safa,¹⁰⁷ Hilmi Ziya Ülken¹⁰⁸ gibi yazarlar tarafından kaleme alınması ilginçtir. Topçu hariç, bu yazarlar, her zaman için ve tümüyle tekniğe ilişkin eleştirel bir dil benimsemiş değillerdir. Örneğin, Şevket Süreyya, *Kadro* dergisindeki bir başka yazısında, Türkiye'nin niçin makinalaşması gerektiğini üstelik bunun devlet eliyle yapılması zorunluluğunu ispatlamaya çalışıyordu.¹⁰⁹ Mehmet Kaplan'ın bir mülakatta *Hareket* der-

104 Şevket Süreyya, “İnkılâbın ideolojisi” üst başlığı altında yazdığı bir yazıda tekniğin tahlili ve sosyal alanda meydana getireceği uygunsuzlukları dile getiriyordu. Bkz., Şevket Süreyya, “Plan mefhumu hakkında”, *Kadro*, sy. 5, Mayıs 1932, s. 5-12; bu yazıyı, İstanbul Liman Şirketi Müdürü Ahmet Hamdi Bey, çıkarmağa başladığı *Kooperatif Mecmuası*'nda tenkit eder. *Kadro*'da bu tenkide cevap Şevket Süreyya'dan değil, İsmail Hüsrev'den geliyor. Teknik meselesinin de tartışıldığı bu ilginç polemik için bkz., İsmail Hüsrev, “Plan mefhumu hakkında”, *Kadro*, sy. 7, Temmuz 1932, s. 36-43.

105 Burhan Asaf, *Kadro* dergisinde yazdığı yazılarda sıklıkla, tekniğin sanatı yani imanı (=doğru, eyi ve güzel) öldürdüğünü, bunun da insanca olanı ortadan kaldırdığını dile getiriyordu. Örnek iki yazısı için bkz., “Niçin Sanatsız?” *Kadro*, sy. 13, İkinci Kânun 1933, s. 32-34; “Sanat ve Teknik”, *Kadro*, sy. 15, Mart 1933, s. 36-39.

106 Topçu'nun 1934'te *Conformisme et Révolte* ismiyle Paris'te yayınladığı doktora tezi, birey üzerine kurulmak istenen hegemonik ve baskıcı temayüllere karşı insanın isyan vasfıyla merkeze alındığı ve bu doğrultuda Çağdaş Türk Düşüncesinde teknik ve kapitalizm eleştirisinin yapıldığı ilk eserlerden biridir. Fransızca yayınlışından 61 yıl sonra Türkçeye çevrilen bu eser için bkz., Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, çev. Mustafa Kök, Musa Doğan, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995. Ayrıca Topçu'nun geç dönemde, doğrudan teknik eleştirisi olarak kaleme aldığı bir yazısı için bkz., Nurettin Topçu, “Teknik ve Kültür-I”, *Hareket*, I/11, Kasım 1966 ve “Kültür ve medeniyet-II”, *Hareket*, II/13, Ocak 1967, İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler III* içinde, Pınar Yayınları, İstanbul 1994, s. 123-131.

107 Peyami Safa'nın teknik eleştirisi yaptığı bazı yazıları için bkz., “İnsanın Yeni Mânası”, *Türk Düşüncesi*, cilt 1, sy. 3, 1 Şubat 1954, s. 161-164; “Teknik ve Kültür”, *Milliyet Gazetesi*, 7 Temmuz 1955; “Kültür, Teknik ve Hürriyet”, *Milliyet Gazetesi*, 23 Ağustos 1955; “Hazıra Konuculuk ve Yaratıcılık”, *Türk Düşüncesi*, c. 8, sy. 10, 1 Eylül 1957, s. 1-2; “Batıyı Niçin Yanlış Anlıyoruz?”, *Türk Düşüncesi*, 1 Şubat 1959, s. 1-3.

108 Örneğin bkz., Hilmi Ziya Ülken, “Tarih Boyunca İnsan İdeali”, *Türk Düşüncesi*, cilt 1, sy. 3, 1 Şubat 1954, s. 165-174.

109 Şevket Süreyya, “Makinaların muhacereti”, *Kadro*, sy. 23, İkinci Teşrin 1933, s. 6-11; bu doğrultuda *Kadro*'da yazılan diğer bir ilgi çekici yazı için bkz., M. Şevki, “Teknikte İstiklal” Şevket Süreyya, “Plan mefhumu hakkında”, *Kadro*, sy. 22, Teşrinievvel 1933, s. 33-36.

gisi çevresinden ayrılmasında, Topçu'nun sanayileşme aleyhine yazdığı yazıların etkili olduğunu belirtmesi 'teknik' meselesinin aynı zamanda 'tarafgirliğe' nasıl dönüştüğünü göstermektedir.¹¹⁰ Teknik hususunda eleştirel bir dilin gecikmişliği veya yapılamamasının sebepleri ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte, Osmanlı'da başlayan tekniğin kabulüne ilişkin tutumun genel bir çizgi olarak Cumhuriyet döneminde devam ettiği görülmektedir.

Bir medeniyet tasavvuru olarak ele alınan modernleşme/batılılaşmanın, teknik ve değer olmak üzere birbirinden kategorik olarak tamamen ayrı iki boyutu olduğu düşünülmekteydi. Tartışmanın temel eksenini, üstünlüğü kabul edilen Batı medeniyetinin teknik yanı ile birlikte değer yanının da alınıp alınmayacağıydı. Dönemin farklı uçlarda yer alan aydınlarının çoğunluğu bu konuda hemfikirdi: "Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım"¹¹¹

Avrupa'da meydana gelen büyük değişim ve endüstriyel ve teknik üstünlük karşısında durulamayacağı, yapılması gereken yegane şeyin, bu ilerleme seline kapılması gerektiğidir. Burada, iradi bir eylemden ziyade, zorunluluktan kaynaklanan bir tercih ve bu tercihin de doğurduğu bir acziyet duygusu belirgin olarak öne çıkmaktadır. Temel mesele, siyasî geri çekilişin bireysel düzeydeki tedirgin ruh hâlinin toplumsal düzeyde bir bitmişlik, tükenmişlik psikolojisine yol açmasıdır. Abdullah Cevdet'in, Şark ahalisinin şimdiden sonra yapacağı tek şeyin, Batı'daki yeni teknik gelişmeleri icad değil, sadece takip etmek zorunda olduğunu ifade etmesi, bitmişlik, tükenmişlik psikolojisinin bir örneği olarak okunabilir:

(...) Garbin measir terakkisi göz önünde, şimendüferlerin, telgrafların, telefonların, elektrik ziyaların, buharla işleyen mütenevvi fabrikaların fevaidi ve âlem-i insaniyete arz ettiği suhulet gözlerin görebileceği ölçüde celi... Şark ahalisi şimdiden sonra icad ve ihtira' etmeğe muhtac değil ve sel-i terakkiyi takip etmekden başka yapacakları bir iş yok...¹¹²

110 "1968'den sonra Hareket'de Nurettin Bey'in sanayileşme aleyhine yazıları da bu ayrılıkta tesirli oldu. Sanayileşmeyi redderek Türkiye'nin kurulacağı fikri bana cazip gelmedi. Aslında ben de tam sanayi taraftarı sayılmam. Fabrika insanı yıkar, fabrikanın insanileşmesi lâzımdır. Fakat bunu temelden inkar etmek bana ters geliyordu." Bu konuda bkz. Mehmet Kaplan, "Kırk Yıllık Hareket", *Hareket*, sy. 1, Mart 1979, s. 66.

111 İsmail Kara, "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım", s. 234.

112 Abdullah Cevdet, "Derdimiz", *Osmanlı*, No. 51, 1 Kânûn-i Sâni, 1900-1, Şa'ban, 1314, s. 4., akt. Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981, s. 184-5.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında, geç Osmanlı aydınlarında görülen bu tükenmişlik psikolojisi sadece siyasî geri çekilme ile açıklanabilir mi? Osmanlı aydınlarında görülen ve hissedilen şey, psikolojik etkinin çok ötesinde, bir “bedbinlik” ve “karamsarlık” halidir. Ahmed Muhiddin,¹¹³ 1920’lerde Almanya’da hazırladığı doktora tezinde, Batıcılarda, özellikle Tevfik Fikret örneğinde görülen bu “bedbinlik” halinin sebeplerini soruşturuyor. Ahmed Muhiddin, Batıcıların dünyaya ve hayata ilişkin tutumlarını ikiye ayırmaktadır. Ona göre, birincisi, Batılı Aydınlanmanın etkisinde kalıp, materyalizm ve keskin rafine bir entelektüalizmin takviyesi ile harciarelem bir iyimserlik ve bayağı bir haz ile dünyayı olumlayanlardır; ikincisi ise bedbin ve dünyadan bezmiş olanlardır.¹¹⁴ Ahmed Muhiddin, özellikle ikinci gruptakiler üzerinde durur. Ona göre, bu “bedbinlik”in sebebi ilkin, Türkiye’nin dahili ve harici siyasî durumu ile Schopenhauer felsefesinin etkileri olmakla birlikte, esas itibariyle sebebi başkaca soruşturmak gerekmektedir.¹¹⁵ Ona göre, Batıcıların sadece Avrupalılar gibi düşünmek ve hissetmek değil, aynı zamanda onlar gibi yaşamak istemeleri; fakat ne var ki, böyle bir hayatın maddî şartlarından yoksun olmaları veya bir başka ifade ile, kendi dünyalarının, çevrelerinin ahlakî, dinî ve sosyal görüşlerinin uygun olmaması, bunun önünde önemli bir engel oluşturmuştur. Dolayısıyla, “onların bedbinliği büyük ölçüde tatminsiz haz arayışından meydana gelen can sıkıntısının ifadesi idi.”¹¹⁶ Ahmed Muhiddin’in, Bacon, Hume, Descartes, Leibniz, Kant, Darwin, Comte, Spencer, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel, Bergson gibi Batılı filozofların Türkçeye tercüme edilmesinin ortaya çıkardığı dağınıklığın, Batıcıların zihnini şaşkına çevirdiği iddiası, esas itibariyle farklı bir kültürel yapıdan başka bir kültürel yapıya doğrudan yapılan aktarmaların epistemolojik düzeyde yaratacağı çelişkiye işaret

113 Ahmed Muhiddin’in hayatı ve görüşleri hakkında yapılan ayrıntılı bir çalışma için bkz., Suat Mertoğlu, “Modern Türk Düşüncesi Üzerine Erken Bir Değerlendirme: Ahmed Muhiddin (1892-1923)”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sy. 14, 2003/1, s. 85-118.

114 Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, tercüme ve inceleme Suat Mertoğlu, Küre Yayınları, İstanbul 2004, s. 97.

115 Ahmed Muhiddin, *a.g.e.*, s. 97.

116 Ahmed Muhiddin, *a.g.e.*, s. 97; Avrupalılaştırmanın, Avrupalılar gibi yaşamaktan geçtiğini, bu “Asyalığımızla” ve bu “hayat-ı şarkiyemizle” bunun olamayacağı iddiasına ilişkin ilgi çekici bir kitap için bkz., Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Avrupalılaştırmak*, Kütüphane-i İslam ve Askerî, Dersaadet 1332, 182 s. Yine benzer amaçla yazılmış başka bir eser için bkz., Abdullah Cevdet, *Mükemmel ve Resimli Adâb-ı Muaşeret Rehberi*, Kitap ve Kağıt Pazarı, İstanbul 1927.

etmektedir. Tercümeler yoluyla yapılan aktarmaların epistemolojik düzeyde yarattığı çelişkilerin başında, esasında Batı felsefesine ilişkin problem, çatışma ve tereddütlerin doğu ve batı arasındaki ikilemin bir parçası olarak algılanmasıdır.¹¹⁷

İsmail Kara'ya göre, “bu bitiş ve tükeniş halet-i ruhiyesinin, önüne kattığı her şeyi silip süpüren, insanları, toplumları boğan ‘seyl-i hurûşân’ (coşkun medeniyet/Avrupa seli) istiaresiyle birleşerek ne kadar tehditkâr ve tedirginlik verici noktalara vardığını görmek için Mehmed Akif’in bir vaaz metnine” bakmak gerekir. Mehmed Akif’in aşağıda dile getirdiği görüşlerin, Abdullah Cevdet’in yukarıdaki ifadeleri ile taşıdığı benzerlik ise dikkat çekicidir:

Bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz. Ey cemaat-ı müslimin! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira tahtı saltanat gırcırdıyor. Böyle giderse –el-iyâzü billah- o da devrilecek.¹¹⁸

Mehmet Akif’in devrilecek dediği şey Osmanlı Devleti’dir. Ona göre, bu taht yıkılırsa bundan sadece bu tahtın sancağı altında yaşayanlar etkilenmeyecek, esas itibariyle dünyanın çok çeşitli bölgelerinde sömürgeci büyük devletlerin saldırısına uğrayan ve yalnız kalacak olan mazlum milletler etkileneceklerdir.¹¹⁹ Mehmet Akif bu görüşlerinin bir benzerini, *Safabat*’da dile getirmektedir:

Coşkun, koca bir sel gibi, dâim, beşeriyet,
Müstakbele koşmakta verip seyrine şiddet.
Dağlar, uçurumlar, ona yol vermemek ister...
Lâkin, o, ne yüksek, ne de alçak demez örter!
Akvâm o büyük nehre katılmış birer ırmak...
Elbet katılır... Hangisi ister geri kalmak!¹²⁰

Mehmet Akif’in başka şiirlerinde dile getirdiği, “bu millet”in ivedilikle felaketin farkına varıp, uyanması gerektiği yollu fikirler Tanzimat

117 Örneğin, Peyami Safa’nın yaşadığı tereddüdün Doğu ve Batı arasında kalmaktan kaynaklanmadığı, aksine tamamen Batı geleneğine ilişkin olduğu konusunda bkz., Fatmagül Berktaş, “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce 3* içinde, s. 280-281.

118 Mehmed Akif, “Mevize”, *Sebilürreşad*, IX/230, s. 375, 29 Safer 1331/12 K.sâni 1328, akt. İsmail Kara, *a.g.m.*, s. 243.

119 Mehmed Akif, *a.g.m.*, s. 375.

120 Mehmet Akif, *Safabat*, s. 196.

sonrası Türk Edebiyatında “inhibitat söylencesi” çerçevesinde sıklıkla ele alınan temalardır:

“Son ders-i felaket” ne demektir? Şu demektir:
Gelmezse eğer kendine millet, gidecektir!
Zîrâ, yeni bir sadmeye artık dayanılmaz;
Zîrâ, bu sefer uyku ölümdür: Uyanılmaz¹²¹

Mehmet Akif’in Osmanlı Devleti’nin yaşamaya devam etmesine yüklediği evrensel misyon ile Ahmet Cevdet Paşa’nın sosyalizme dair bir risalesinde ifade ettiği “Şayet Avrupa bir ihtilâlle alt üst olursa, namuslu insanların sığınacağı tek ada, Devlet-i aliyedir: (Ehl-i ırz için memâlik-i mahrûsedan gayri cây-ı selâmet kalmaz)”¹²² ünlü sözünü hatırlatıyor.

Büyük imparatorluk ideali, Osmanlı modernleşmesi sürecinde daha çok ‘devleti kurtarmak’ şiarına dönüşür. Osmanlı modernleşmesi/batılılaşmasının meşruluğunu da sağlayan ‘devleti kurtarmak’ şiarı, Şerif Mardin’e göre, bugün halk düzeyinde geçerliliğini koruyan yalınkat pragmatizmin de en önemli dayanağıdır:

Amaçları ve en büyük kayguları, düşüncelerinin başlangıcı ve sonu ‘devleti kurtarmaktı’ (Tunaya) (...) Bu düşüncenin belirgin özelliklerinden biri, kısa vadeli, pratik ‘devlet için geçerli’ çözüm yolları aramasıdır. Bu özellik, etkinliğini bugün de devam ettirmektedir. Halkımız arasındaki mantık da bundan farklı değildir. ‘İşe yarayan adam’ pratik hal çareleri öneren kişidir. Böylece Türkiye’de ‘felsefesizlik’ çağdaş zamanlarda yalınkat bir pragmatizm şeklinde gelişmiştir.¹²³

Osmanlı-Türkiye batılılaşmasının felsefesizliği ve aslında son kertede *tefekürden* yoksunluğu ve sonra en başından itibaren batılılaşma çabasının *eylem* merkezli oluşu Mardin’in ifade ettiği ‘yalınkat pragmatizmi’ besleyen temel unsurlardır. Kısacası, hâlihazırdaki kötü gidişe pratik hâl çareleri aramak gayesi ile yola çıkan bir çaba, eni sonu, doğrudan çabanın kendisi pragmatik bir hâl aldı. Zaman ilerledikçe, sadece askeriyenin, idarenin veya devletin kurtarılmasının yeterli olamayacağı fikri zikredilmeye başlandı. Abdullah Cevdet’in daha sonraları batıcılığı sadece bir ‘yapı değişikliği’ olarak görmeyecek olması da bu şe-

121 Mehmet Akif, *Safahat*, s. 196.

122 Akt., Ümid Meriç, *Cevdet Paşa’nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, Ötügen Yayınevi, İstanbul 1975, s. 72; Cevdet Paşa’nın bu sözünden esinlenerek yazılan popüler bir tarih kitabı için bkz., Mustafa Armağan, *Osmanlı: İnsanlığın Son Adası*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003.

123 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 8. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 14-15.

kilde açıklanabilir. Batıcılık hususunda radikal düşünceleri ile temayüz eden Doktor Abdullah Cevdet'e göre, artık gelinen noktada, yapacak başka bir şey yoktur, tümüyle Batı medeniyeti kabul edilmeliydi. Zira bütün çektiklerimiz "Avrupalı olmadığımızdan"¹²⁴ kaynaklanıyordu. Yapılması gereken şey, Batı medeniyetinin "gülü ve dikeniyile" alınmasıydı. Hatta, bununla yetinilmemeli, "kanlarını kanlarımıza ilave etmek" sağlık politikası müsbet bir eylem olarak takip edilmeliydi.¹²⁵

"Garplılaşmanın Ütopyası"nda Abdullah Cevdet, Avrupa'dan ne anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir:

... Avrupa demek 'tefevvuk' demektir. Avrupa ile bizim aramızdaki münasebet kuvvet ile zaaf ve ilim ile cehl aralarındaki münasebet demektir. İškodra'yı, Manastır'ı, Selânik'i, Trablusgarb'ı kuvvet aldı, zafaf verdi, ilim aldı, cehl verdi, zenginlik aldı, züğürtlük verdi... Evet Avrupa bir tefevvuktur. Ona husumet beslemek bizden uzak olsun! (...) Bu halde ben vatandaşlarıma bağırarak derim ki, bizim hasm-ı canımız kendi ataletimiz, kendi cehaletimiz, kendi fakirliğimiz, taassubumuz, göreneğe körcesine bağlanmamızdır. Avrupa bizim hocamızdır. Avrupa'ya muhabbet etmek ilm-ü-terakkiye, maddî ve ma'nevi kuvvete muhabbet etmektedir... Avrupa'nın çalışkan ve şükürgüzâr bir şakirdi olmak, işte bizim rolümüz.¹²⁶

Abdullah Cevdet, burada 'benzersiz' bir Avrupa imajı resmetmektedir. Abdullah Cevdet'in, Osmanlı ile Batı arasındaki ilişkinin 'kavi ile zayıf, âlim ile cahil, zengin ile fakir' arasındaki farklardan kaynaklandığı vurgusu, iki dünya arasındaki ilişkinin temelde siyasal, yapısal, epistemolojik ve ekonomik yoksunluk ile ilgili olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Osmanlı, kaybettiklerini bu 'yoksunluklar'da aramalıdır. Şimdi Osmanlılara düşen görev, Avrupa'nın bu benzersiz üstünlüğünü kabullenerek, O'nu kendine düşman olarak değil, hoca olarak kabul etmelidir. Osmanlılar bunu kendi iradeleri ile gerçekleştirmedikleri takdirde, Avrupalıların 'bizim' ile ilgili düşünecekleri bir şey olacaktır. Bütün mesele, 'bizim' yersiz, anlamsız ve sahte 'özgüvenimiz'den kaynaklanmaktadır:

Biz onlara ihtiyarımızla dost olmazsak onlar bizi kendilerine zorla dost veyahud zirdest edeceklerdir. (...) Avrupa bize bir değil, bin tokat vur-

124 Tarık Zafer Tunaya, *Batılılaşma Hareketleri*, 2. baskı, Arba Yayınları, İstanbul 1996, s. 78.

125 Tunaya, *a.g.e.*, s. 81.

126 Abdullah Cevdet, "Şime-i Muhabbet: Celâl Nuri Bey'in Geçen Nüşhada-ki 'Şime-i Husumet' Makalesine Cevab", *İçtihad*, no. 89, 16 Kânûn-i sâni 1329, s. 1979-84'den derlenmiştir. Akt. Hanioglu, *a.g.e.*, s. 357-358.

du. Biz uyanmıyorsak kabahat Avrupa'nın mı, yoksa bizim balkabağı kafalarımızın mı? Biz Müslüman olmayan akvamı o kadar istihfaf ediyoruz ki onların üzerimize en parlak zafer ve galebelerini bile mühimsemiyoruz. 'Biz ki Müslümanız kişver-i ahret bizimdir, bihişt bizimdir, hur-u gılman bizimdir, nimet-i didâr bizimdir. Dünyadaki muvafakiyet ve mevkileri ne olursa olsun gayr-i müslimlerin makam-ı uhrevîsi duzaktır, nasib-i müebbedi azab-ü ükâbdır' diyoruz. İşte bu kafa-i basefa ile gitmekte olduğumuz yol ve yer ma'sallah meydandadır... Ecanib bize ne yaptı? Biz şimendüfercilik öğrenmek için meselâ Amerika'ya gittik de Müslümanız yahud Türküz diye bizi mekteplerine, fabrikalarına kabul etmediler mi? Bataklık arazimizi kurutmak istedik de mani mi oldular?... Hakikati söylemenin bir mevsim-i mahsusu yoktur. Hakikatin fazla tekrar edilmiş olmak ihtimali de yoktur. Kemâl-i cesaretle ayinenin önüne geçmeli: Ağaran saçlarımızı, solan rengimizi görmeyecek kadar korkak ruhlu olmanın vechi yoktur. Ayineye bakmalı ve bakmak istemeyenlerin önüne aynayı dayamalı. Kendimizi dev aynasında gördüğümüz yetişir! Husumetlerimizi şimdiye kadar hasmımızın bulunmadığı cihetlere tevcih etdik. Avrupa bizim yaptığımız gibi güneşin batmasıyla mesaîsini terk etmiyor, yatmıyor. Avrupa'da tabiatın güneşi batınca insanların güneşi doğuyor: Elektrik... En büyük ve en daimî hasmımız bizim kendi kanımızdadır, kendi kafamızdır. Bizim ile ecanib arasındaki münasebât kavi ile zayıf, âlim ile cahil, zengin ile fakir arasındaki münasebâttir... Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle, dikeniyelle isticnas etmeye mecburuz...¹²⁷

Abdullah Cevdet burada her şeyi mükemmelliğe erişmiş, çok katmanlı bir Batıcılıktan bahsediyor. Bilim, zihniyet, günlük hayat, güç ve teknik meselelerinde Batı'nın eriştiği üstünlükten hareketle Batının biricikliğini ilan ediyor ve Müslümanları da özeleştiriyeye davet ediyor. Tekniğin bir ölçüsü olarak elektrik, insan aklının yahut Batılı aklın tabiata üstün geldiğinin ya da ona denk olduğunun bir kanıtıdır. Bu nedenlerden ötürü olsa gerek, Abdullah Cevdet ve ona yakın düşünenler Avrupa medeniyetinin gülü ve dikenini birlikte alınması gerektiğini savunuyorlardı.¹²⁸ Böylelikle teknik ile değerlerin birbirinden ayrı

127 Abdullah Cevdet, *a.g.m.*, s. 1979-84.

128 *İctihad* dergisinde Kılıçzâde Hakkı'nın Celal Nuri'ye hitaben yazdığı ve 18 madde hâlinde düşüncelerini açıkladığı iki yazı, Cumhuriyet devrimlerinin habercisi olarak kabul edilmektedir: Bkz., Kılıçzâde Hakkı, "Pek Uyanık bir Uyku", *İctihad*, numero 55, 21 Şubat 1328, s. 1226-1228; "Pek Uyanık bir Uyku –Devam ve Hitam-", *İctihad*, numero 57, 7 Mart 1329, s. 1261-1264.

olduğu şekilde öne sürülen genel söylemin dışına çıkmış oluyor. Cumhuriyet devri ideologlarından Ahmed Ağaoğlu'nun *Üç Medeniyet* isimli kitabında öne sürdüğü görüşler, Abdullah Cevdet çizgisinin devamı olarak kabul edilebilir.¹²⁹

Bütün hatayı kendinde görme tavrı, dönemin Osmanlı aydınlarında genel bir tavır olarak dikkatleri çekmektedir. Örneğin Türkiye'de liberalizmin öncü ismi olarak selamlanan Prens Sabâhaddîn, Trablusgarb ve Balkan savaşları yenilgisi sonrası, padişaha sunduğu bir arzuda, padişahı bütün asker ve milleti ile birlikte son bir hamle ile savaş meydanına çağırılmaktadır. Prens Sabâhaddîn, sonrasında ise, Abdullah Cevdet'i hatırlatırcasına, hatayı düşmanlarımızda değil, "kendimiz"de aramamız gerektiğini adeta haykırmaktadır:

Osmanlı pâdişahının askeriyle berâber tâli'a 'ya zafer, ya ölüm!' demesi, tâli'i harbi belki de büsbütün değiştirecek; ihtimâl-i muvaffakiyeti her hâlde hadd-i a'zamamisine çıkaracak!... Fakat son fedâkârlık yapılırken kabûl ve tasdîki artık farz olan bir hakikat var:

Şevket-penâhımız! Ne kadar fecî' olursa olsun i'tirâf edelim ki en büyük düşmanımız ne İtalya, ne Balkan, ne de Avrupa; fakat biz, doğrudan doğruya kendimiz! Çünkü: (...)¹³⁰

Abdullah Cevdet'in radikal Garpcılık olarak adlandırılan görüşlerine, en başta Garpcılar içinde yer alan isimlerden ciddi eleştiriler gelecektir. Abdullah Cevdet'e eleştiriler yönelterek bu gruptan ayrılan isimlerin başında ılımlı Garpcı olarak bilinen Celal Nuri gelmektedir.¹³¹ Celal Nuri, medeniyeti sanayi (teknik) ve hakiki olmak üzere ikiye ayırır. Batı, teknik medeniyetin zirvesine ulaşmıştır, fakat hakiki medeniyete erişememişti ve hiçbir zaman erişemezdi. Bunun sebebi, Batının emperyalizm yoluyla diğer milletleri zenginliklerinden, hak ve hukuklarından mahrum bırakması ve onları küçük görmesidir. Teknik medeniyet bir ülkeden diğer bir ülkeye nakil ve iktibas edilebilirdi, hakiki medeniyet nakil edilemezdi ve Osmanlı hükümeti ikisinin farkını anlayamamıştır. İslam dünyası, Batı karşısındaki yenilişlerde, teknik medeniyet ile hakiki medeniyeti birbirinden ayıramadığı için, Batıdan

129 Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1972.

130 Prens Sabâhaddîn, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? ve İzâh'lar*, çeviriyazı, Fahri Unan, Ayraç Yayınevi, Ankara 1999, s. 209.

131 Hanioglu, *a.g.e.*, s. 363-4. Ayrıca, Celal Nuri İleri'nin "Modernist ve Türkçü İslâmcılar" başlığı altında incelenmesi ile ilgili olarak bkz., Hilmi Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi II*, Konya Selçuk Yayınları, İstanbul 1966, s. 657-672.

ya kaçmış yahut onun tam taklitçisi olarak ezilmiştir. Osmanlı hükümetinin Batının teknik medeniyetini alma hususunda bir cesarete sahip olmamasının altında, teknik medeniyetin ehemmiyetini takdir edememesi yatmaktadır. İktibaslarını teknik konularda sınırlayacakları yerde, İslamlığın gerçekte üstün olduğu bir alanda Batıyı kopya etmeye çabalamışlardır.¹³²

Ahmet Mithat Efendi 1909 yılında kaleme aldığı “Avrupa’yı Beğenelim mi, Yoksa Ondan Nefret mi edelim?”¹³³ yazısı ile, Avrupa, teknik ve değer konularında yalın bir anlama çabası içine giriyor. Ahmet Mithat Efendi, Avrupa hakkında bizdeki fikirlerin öteden beri ikiye ayrıldığını, bir kısmının Avrupa’yı beğendiğini, hem de pek beğendiğini, bir kısmının ise beğenmediğini, hatta hiç beğenmediğini, beğenmek veya beğenmemek hususunda ifrat ve tefrite varıldığı tesbitini yapar ve şu soruyu sorar: “Acaba hangi kısmımız haklıdır?.. Her iki kısım haklıdır yahut her iki kısım haksızdır?” Ahmet Mithat Efendi, bir tür empati yoluyla, beğendiğimiz veyahut nefret ettiğimiz Avrupa’nın hangi Avrupa –dinî, siyasi, ilmî, edebî, sınaî, ticarî, askerî- olduğunun belirlenmesi gerektiğini ifade eder. Ahmet Mithat Efendi, “Avrupa-yı maddî” ve “Avrupa-yı manevî” şeklinde, genel söylemdeki teknik ve değer ayırımına uygun olarak, Avrupa’yı ikiye ayırıyor:

Biz Avrupa’yı ikiye taksim edeceğiz. Birisine “Avrupayı maddî” diyeceğiz ki imrendiğimiz şeylerin kâffesini o Avrupa’da bulup, harf be harf taklit edeceğiz. İş görmenin evvel beevvel muhtaç olduğu tecaribi onlar etmişler ve tariki muvaffakiyeti katiyen tayin eylemişlerdir. O yola gideceğiz. (...)

Diğerine “Avrupayı mânevî” diyeceğiz ki iğrendiğimiz şeylerin de kâffesini o Avrupa’da bulacağız. Ondan tamamen nefret ve tebaüd edeceğiz.¹³⁴

Ahmet Mithat Efendinin, bu tesbitleri sonrasında yer alan ifadeleri dönemin aydınlarınca ‘manevî’ olandan ne anlaşıldığını ortaya koyuyor. Aynı zamanda bu ifadeler, Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin başat unsuru olarak öne çıkan teknik ve değer ayırımının temelinde

132 Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm -İslâm’ın Mazisi, Hâli, İstikbali-*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331, s. 25-38. Ayrıca bu konuda bkz., Tunaya, *a.g.e.*, s. 80; Ülken, *a.g.e.*, s. 667-668; Lewis, *a.g.e.*, s. 234.

133 Ahmet Mithat, “Avrupa’yı Beğenelim mi, Yoksa Ondan Nefret mi edelim?”, *Türk Düşüncesi*, cilt 1, sy. 2, 1 Ocak 1954, s. 93-96. (İlk yayımlandığı yer, *Neyyir-i Hakikat gazetesi*, 10 Temmuz 1324.)

134 Ahmet Mithat, *a.g.m.*, s. 95.

‘din’in önemli ve belirleyici ve fakat diğer taraftan modernleşme sürecini meşrulaştırıcı bir faktör olarak yer aldığı göstermektedir:

Bizim maneviyatımız dini mukaddesimizle tayin olunmuştur. “Hikmeti, ilmi nerede bulursanız, velev ki diyarı küfr olan Çin’den bile alınız.” emrini dinimizden alıp o hikmetten, o ilimden maksat işte şu imrendiğimiz terakkiyatı maddiyeyi tevlit etmiş olan şeyler oldukları için hep onları alacağız. Mâneviyat cihetine gelince Allah ve resûlünün evamiri ahlâkile tahalli ederek iki cihanda medarı fevz ve necatımız olan mânevîyatımızdan kıl ucu kadar bile teabüt etmiyeceğiz.¹³⁵

İttihad ve Terakki’nin önemli siyasî aktörlerinden ve aynı zamanda Çağdaş İslam düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Sadrazam Said Halim Paşa, aydınların Batı hususunda büyük bir düşmanlık ile aşırı bir hayranlık arasında gidip geldiğini, bu tutumun bütün gayretlerimizi güdük ve faydasız bırakan esas bir yanlış dönuştürdüğünü ifade eder.¹³⁶ Ona göre, yanlış kanaat ve zanlar, ‘bizi’ Batılıları taklit etmeye zorladı. Bu taklitçilik de yeni ve meçhul olan her şeye karşı gariip bir tutkunluğa yol açtı. Bu nedenle, ‘yalancı bir âlemde yaşamaktayız’ ve gerçek de ‘hayata bakışımızın dışında’ kalmaktadır.¹³⁷ Said Halim Paşa, bunlardan hareketle, her taraftan yükselen şikayet velvelesinin gösterdiği üzere, fikir ve düşüncelerimizin bir karışıklık içinde olduğunu; bunun da ‘şüphe ve itimatsızlık, derin bir boşveriş, her işte deli gibi acelecilik ve sabırsızlık’ olarak kendini gösterdiğini ifade eder.¹³⁸ Said Halim Paşa, bütün bu eleştiriler ve kaygılarına rağmen, yine de Batı medeniyetinin ‘teknik’ yönünden vazgeçemez:

Batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezimetle neticelenmesine rağmen şunu da itiraf etmeliyiz ki, millî terakkimizi temin etmek için, o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecburuz. Ancak bizzat yaptığımız tecrübeler kat’i olarak isbat etmiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemiz onu aynen tatbik etmekle mümkün değildir.

Ayrıca, daha önce aynı yoli denemiş başka milletlerin tecrübeleri de, yabancı bir medeniyetin nimetlerinden istifade etmenin, onu kendi medeniyetine uydurarak tatbik etmekle mümkün olacağını göstermektedir.

135 Ahmet Mithat, *a.g.m.*, s. 95.

136 Said Halim Paşa, *Bubranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 72-73.

137 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 74.

138 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 75.

Şu halde bizim de şimdiye kadar takip etmemiz gereken yol, Avrupa medeniyetini millileştirmek, yani mümkün mertebe muhitimize ısındırmak olacaktır. İşimiz medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı'dan alarak kendimize tatbik etmekten ibaret olmalıydı.

Kendi medeniyetimizi geliştirmek için kendisinden istifade imkânına sahip bulunduğumuz daha üstün bir medeniyetten faydalanmayı istemek aslında çok yerindedir.¹³⁹

Mehmet Akif ise, İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasî buhran karşısında duyduğu derin ıstırapı, sitem dolu yazılarla ifade ediyordu: “Siz de onlara (düşmanlara) karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet hazırlayın” (Enfal: 60) ayetinden hareketle, Müslümanların yabancılara boyun eğmesi bir tarafa, bütün dünyaya karşı zafer kazanmak için tutkuyla çalışmaları gerektiğini ısrarla vurguluyordu. Mehmet Akif, Allah'ın askeri sanatlara ne kadar büyük bir önem verdiğinin bilindiğini, fakat bugün dönüp bakıldığında, Müslümanlardaki askeri ilimlerde ve savaş araçlarında ileri gitme hevesinin kaybolup gittiğini, atalete gark olduklarını iddia etmekteydi. Müslümanların sahip olması gereken tekniğe dair şeylerin düşmanlarının elinde olmasının üzüntüsünü, büyük bir kıymet atfettiği Muhammet Abduh'tan yaptığı şu çeviri ile ifade ediyordu:

Doğrusu şu iki dini karşılaştıran bir adam, Krupp toplarının nasıl oluyor da Hıristiyan dinine mensup olanlar tarafından icat edildiğine, Müslümanların memleketlerinde değil de bunların ülkelerinde bulunduğuna, diğer askeri güçlerin ve araçların sulh ve sükûn dininden olanların elinde bulunup, Müslümanların ellerinde meydana gelmediğine hayretler içinde kalır.¹⁴⁰

Ziya Gökalp'in, hars ve medeniyet arasında yaptığı ayırım, teknik ve değer ayırımının farklı bir izdüşümüdür. Gökalp'in sosyoloji disiplininin hareketle yaptığı çözümler, Osmanlı-Türkiye modernleşmesine dair yapılan çözümlerden farklı olarak öne çıkıyor. Gökalp'e göre, dinî inançlar, ahlâkî vazifeler, estetik değerler ve hukukî kaideler gibi öznel mahiyeti haiz olan mefkûreler hars zümresinin; ilmi hakikatler, sağlık, iktisat ve bayındırlık ile ilgili kaideler ve ziraî, sınaî ve ticarî aliyâtlar (alet ilimleri) ile matematiksel ve mantıksal bütün kavramlar nesnel mahiyeti haiz olarak medeniyet zümresinin te-

139 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s. 76-77.

140 Muhammed Abduh, “Hıristiyanlık ve Müslümanlık”, çev. Mehmet Akif, *Sırat-ı Mustakim*, c. 2, sy. 51, 13 Ağustos 1325, s. 389-392.

lakkileridir.¹⁴¹ Gökalp'e göre, hars, cemaati ve fertteki inşâî bir kavram olarak 'vicdan melekesi'ni; medeniyet ise cemiyeti ve 'ihbarî' yani hakikati tahlil ve terkip eden bir kavram olarak 'akıl melekesi'ni temsil eder.¹⁴² Doğal olarak bir süre sonra, harsî zümreye ait 'vicdan melekesi' ile medeniyete ait 'akıl melekesi' arasında bir mücadele başlar.¹⁴³ Ferdin vicdanı ile aklı arasında bir denge sağlayamaması, Gökalp'in idealinde yer alan hars ile medeniyet sentezinin imkanını zora sokuyor. Gökalp'in, medeniyet ile harsın bir araya gelemeyecek olmasının bir zorunluluktan değil, başka sebeplerden kaynaklandığı vurgusu, onun son kertede hedef olarak gösterdiği, makalenin sonunda da ifade ettiği şu sözlerinde aranmalıdır: "Biz Türkler, asrî medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olduğumuz halde bir 'Türk-İslâm' harsı ibda' etmeğe çalışmalıyız."¹⁴⁴ Gökalp bu nedenle, hars ile medeniyet arasında diğer bir ifade ile vicdan ile akıl arasında bir karşıtlık ilişkisi değil, uyumlu ve tamamlayıcı bir ilişki kurmaya çalışıyor:

Birincisi bizim 'niçin yaşamalı?' sualimize 'mefkûre için' cevabını verir, ikincisi 'nasıl yaşamalı?' sualimize 'makul bir surette' diye mukabele eder. Birincisi inşâî hükümleriyle irademizi, ikincisi ihbarî hükümleriyle müdebbiremizi sevk ve idare eder. Hulâsa, birincisi bize gayeleri, ikincisi vasıtaları gösterir.¹⁴⁵

Ne var ki, Gökalp medeniyet ve hars arasında bir senteze ulaşmak istese de, 'ilk hars zümresi dinî ve lisanîdir' ifadesi ve medeniyetten daha teknik ve sınai başarıları anlaması, Heyd'in, bu konuda, "Batı'dan alınması gerekenler alınmaması lazım geleni tayin eden mihenk taşıdır."¹⁴⁶ şeklindeki yorumu, Gökalp'in muasırlaşmayı araç olarak gördüğünü göstermektedir. Mümtaz Turhan'ın, 1959'da yayınladığı *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* kitabı, batıcılığa ilişkin o ana değin yapılan tartışmaları tasnif edip, değerlendirmekle birlikte, esas itibarıyla Gökalp'in fikirlerinin yeniden yorumlanmasını içerir.¹⁴⁷ Heyd'in, Gö-

141 Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 20.

142 Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 21.

143 Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 23.

144 Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 25.

145 Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 23.

146 Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, çev. Cemil Meriç, Sebül Yayınları, İstanbul 1980, s. 58.

147 Turhan'ın, özellikle Mumford'dan hareketle Batı medeniyetinde tekniğin rolünü açıklamaya çalışması dikkate değerdir. Bkz., Mümtaz Turhan, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, 5. baskı, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1972, s. 47-54.

kalp'in "Batının manevi harsı ile maddi fetihleri (Gökalp bunlara medeniyet der) arasındaki kuvvetli bağlardan habersiz" ¹⁴⁸ olduğu iddiası dönemin bütün aydınları için tartışılmayı beklemektedir. Gökalp'in bütün bu tartışmaların neticesinde "asrî olan medeniyet zümresinin gittikçe tekemmül eden ilim ve marifetinde hiçbir milletten geri kalmayacak surette faik bir mevki ihraz etmektir."¹⁴⁹ şeklinde yaptığı muasırlaşma tanımı, Mehmet Akif'in "Bütün insanîyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor" dediği yeri işaret ediyor. Amaç hiçbir gecikmeye mahal vermeyecek şekilde, o koşuya bir şekilde katılmaktır.

E. Geçmiş ve Toplumsal Gelecek

Osmanlı'da başlayan ve Cumhuriyet devrinde devam eden tekniğe yapılan aşırı vurgu ve ısrarla teknik ile değer arasında olduğu varsayılan farklılık, geçmişte yaşanan ve halen devam eden kötü tecrübeden kurtulup, müreffeh bir gelecek kurma iradesinden kaynaklanmaktadır. Teknik ile değerın birbırından ayrı olduğu ısrarının nedenlerinden biri de, geçmişten kurtulamama, gelecekte de emin olamama algısının felsefi bir ön kabule ve epistemolojik bir inanca dönüşmesidir. Bu nedenle geçmiş tümüyle reddedilmemektedir. Aksine geçmişin bir yönüyle düzenleyici bir rol üstlenmesi beklenmekteydi.

Ritter'e göre, 19. yüzyıl Avrupası'nın ulusal görüşlerinde görüldüğü üzere, modern toplumun eşitleyici ve bir anlamda tarihten kopuk koşullarına karşı koyma eğilimi de var. Geçmiş bir miras mitosuna içine yerleştirilir ve birçok şey bu minvalde yeniden tanzim edilmeye çalışılır. Ama bütün mesele, tanzim edilmeye çalışılan şeyin, gelecekteki yeminin gerisinde kalmasıdır.¹⁵⁰ Burada sözü edilen geçmiş ile gelecek arasında eşitsiz bir ilişki var. Geçmiş algısını ve geçmiş ile olan ilişkiyi belirleyen şey, bizatihi geçmişin kendisi değil, gelecek mitosudur ve dolayısıyla geçmiş ile kurulmaya çalışılan ilişki geleceğin tahakkümü altında şekilleniyor. Geçmiş ile gelecek arasında varsayılan uçurum modern dönemlerde ortaya çıktı. Bir diğer ifadeyle, geçmiş ile gelecek arasındaki paradoks temelde gelenek ile modernlik arasındaki çatışmadan kaynaklanmaktadır. Modernlik ile geleneği birbirinden ayrı iki -Kuhncu anlamda- paradigma olarak gören Shayegan, bu iki para-

148 Heyd, *a.g.e.*, s. 59.

149 Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 25.

150 Joachim Ritter, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaşıma*, çev. Ayşe Sabuncuoğlu, Afa Yayınları, İstanbul 1994, s. 42.

digmanın sonunda birbirlerini biçimsizleştirdiklerini iddia eder. Ona göre, modernlik, gelenek tarafından doğasından uzaklaştırılırken, gelenek de modernliğin çelmelerine maruz kalmaktadır.¹⁵¹ Bu da tarihsel olarak, her düzeyde, epistemolojik, psikolojik ve estetik çarpıklıklar meydana getirmektedir. Üstelik bu çarpıklıkların bir de sosyolojik zeminleri vardır. Shayegan, son kertede bu çarpıklıkların, “entelektüellerin fikirlerinde, kalabalıkların psikolojik davranışında ve ideologların sayıklamalı fantazmlarında karşımıza” çıktığını ifade eder.¹⁵² Touraine’ın “Her toplumsal sorun, son çözümlemede geçmiş ile gelecek arasında bir mücadeledir”¹⁵³ ve “toplumsal çatışmalar, her şeyden önce geleceğin geçmişle çatışmasıdır”¹⁵⁴ ifadeleri, Shayegan’ın yukarıdaki ifadelerini teyit etmektedir. Touraine’ın ilerleme fikri ile gelecek tasavvuru ve dolayısıyla modernleşme arasında kurduğu ilişki ilginçtir. Touraine, ilerleme fikrinin, akılcılaşıma ile gelişme fikrinin ortasında, ara ama merkezi bir yer işgal ettiğine inanır. Ona göre, bu fikir son tahlilde, ‘siyasal bir iradeyi tarihsel bir zorunlulukla özdeşleştirir.’¹⁵⁵ Yine Touraine’ın “İlerlemeye inanmak, hem kaçınılmaz, hem de parlak olan geleceği sevmek demektir”¹⁵⁶ tesbiti, ilerleme fikri ve dolayısıyla gelecek fikrinin determinist boyutunu gözler önüne seriyor. Touraine, geçmiş ile gelecek arasındaki çatışmadan, geleceğin geçmişe karşı başarısında, aklın ilerlemesi faktörü dışında başkaca faktörlere de dikkat çekiyor. Buna göre, iktisadî başarı ve kolektif eylemin etkisi de bu başarıda önemli bir pay sahibidir ve bu fikir modernleşmeye duyulan inancın merkezinde yer alır. Touraine, S. Martin Lipset’nin ilerlemeyi; iktisadî büyüme, siyasal özgürlük ve kişisel mutluluğun uygun adım yol alması arasındaki eşzamanlılık olarak ispatlamaya çalıştığını ifade eder. Ardından, “İlerleme nasıl gerçekleşir” sorusunu yönelten Touraine, ilerlemenin modernleşme aracılığıyla bunun da doğal olarak siyasal iktidarın eylemiyle gerçekleşeceğini iddia eder:

Bu da yerel gelenek ve aidiyetlerin güçlü bir ulusal bütünleşmeye bağlı kılınmasını dayatır. Akılla iradenin bu uyumu, bireyin topluma, toplumun da üretimin modernleşmesi ve devletin gücüne bağlı kı-

151 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç -Geleneksel Toplumlarda Kültürel Sızofreni-*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul 1991, s. 66.

152 Shayegan, *a.g.e.*, s. 66.

153 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 5. baskı, çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul 2004, s. 80.

154 Touraine, *a.g.e.*, s. 81.

155 Touraine, *a.g.e.*, s. 81.

156 Touraine, *a.g.e.*, s. 81.

lınması, her zaman için seçkinci bir nitelik taşıyan akılcılığa davetini beceremeyeceği, bir kolektif seferberliğe olanak sağlar.¹⁵⁷

Geçmişin gelecek adına 'ulusal birlik' adı verilen soyut bir ideale bağımlı kılınması, doğal olarak, bireyin ve toplumun da devlete bağımlı kılınması gerektiği fikrini zorunlu kılıyor. Toplumun ve bireyin tanzım edilmesi gerektiği yollu fikirler, kendi dışında hazır ve ideal bir modeli taklit etme iradesini gerçekte kolektif bir seferberlik anlayışı içinde bir zorunluluk olarak dayatır. Dolayısıyla artık belirleyici olan, Ritter'in ifadesiyle, toplumun kendi tarihsel kökeni değil, Avrupa'nın yenilenmeyi sağlayan modeli oluyor.

F. Batılılaşma ve İkiye Ayrılma

1953-1955 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde çeşitli konferanslar, dersler ve seminerler vermiş olan Joachim Ritter'in (1903-1974) "Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaştırma" yazısı Türkiye'nin Batılılaşma tecrübesinden hareketle kaleme alınan ve bu meseleyi tarihte süreklilik ve süreksizlik bağlamında tartışan ender felsefi metinlerden biri olma özelliğini korumaktadır.¹⁵⁸ Nitekim, 1953 ve 1954 yılları arasında J. Ritter'in İstanbul Üniversitesi'ndeki derslerinin Türkçe çevirisini yapan Bedia Akarsu, Ritter'in derslerinde en çok 'süreklilik' kavramı üzerinde durduğunu ve *Philosophia Perennis* (sürüp giden felsefe/[halidi hikmet]) görüşünü de sıklıkla dile getirdiğini anlatır.¹⁵⁹

Ritter'e göre, Avrupa'nın politik egemenliğine karşı, ulusların özerkliği ve özgürlüğü için başkaldırı mücadelesini her yerde Sun Yat-sen, Gandhi, Mustafa Kemal Atatürk, Pandit Nehru gibi büyük önderler yürütürler.¹⁶⁰ Ritter'in ulusların özgürlüğü mücadelesinde, liderlere yüklediği kurucu misyon, Hegel'in siyasî ana yapıda bir zorunluluk olarak gördüğü zirve (=lider) ile koşutluklar taşıyor. Hegel'e göre, bu zirve, monarşilerde *kendisi-için* olarak zaten mevcuttur, aristokrasilerde ve özellikle demokrasilerde rastlantıya bağlı olarak ve belli şartların doğurduğu ihtiyaçlara göre devlet adamları ve kumandanlar arasında çıkar:

157 Touraine, *a.g.e.*, s. 82.

158 Önay Sözer, "Gelenek ve Gelecek Arasında Bir Düşünür: Joachim Ritter", *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaştırma* kitabı içinde, s. 7-8.

159 Akarsu'nun Ritter ile ilgili hatıraları için bkz., Arslan Kaynaradağ, *Felsefelerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul 1986, s. 182-183.

160 Ritter, *a.g.e.*, s. 40.

Bunun böyle olması gerekir, çünkü her yapılan iş (aksiyon) ve her gerçekleşen şey (realite), başlangıcını (gayesini) ve tamamlanışını bir öncünün tek ve kesin aksiyonunda bulur. (...) ... liderlerin gücü şartlara bağlıdır; ve saf ve katıksız bir karar, işleri dışarıdan belirleyen bir kader halinde, ancak onların ötesinde olan bir şeyde bulunabilir.¹⁶¹

Mustafa Kemal'in de, Milli Mücadele döneminde yüklendiği rolün sıradan olmadığını, herkesin böyle bir rolü üstlenemeyeceği hususunda yaptığı meydan okuma, ortak düşmanlarını mağlup ettikten hemen sonra eski silah arkadaşları ile bildik kişisel meseleler yüzünden karşı karşıya kalan Char ve arkadaşlarını hatırlatmak ile birlikte, daha çok "tek kişi kültü" etrafında şekillenen Türkiye'deki resmi tarih yazımının önemli bir yönünü işaret ediyor:

Efendiler, tarih, gayrikabili itiraz bir surette ispat etmiştir ki, büyük meselelerde muvaffakiyet için kabiliyet ve kudreti lâyetezelzel bir reisin vücudu elzemdir. Bütün ricali devletin naümidü ve aciz içinde... Bütün milletin başsız olarak zulmetler içinde kaldığı bir sırada, her vatanperverim diyen bin bir çeşit zatın, bin bir sureti hareket ve içtihat gösterdiği hengâmelerde istişarelerle, birçok hatırlara ve nüfuzlara mahkûmiyet lüzumuna kanaatle, salim ve esaslı ve bilhassa şedit yürümek ve en nihayet çok müşkül olan hedefe vâsıl olmak mümkündür müdür? Tarihte, bu tarzda mazhariyete nail olmuş bir heyeti içtimaiye irae olunabilir mi?¹⁶²

Yeniden Ritter'e dönmek gerekirse, ona göre, Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve büyük devletlerin Sevr Antlaşması ile Türkiye'nin parçalanmasına karar vermesi üzerine, Anadolu halkı Mustafa Kemal önderliğinde ayaklandı ve büyük güçlere karşı yürütülen bu özgürlük mücadelesi, büyük bir cesaret, ümit ve güven ile kazanıldı. Lozan Antlaşması ile de mali özerklik ve ulusal özgürlük tescillendi.¹⁶³ Ritter'in ilgisi ni çeken şey, yabancı bir egemenliğe böyle karşı konulması değil; kurtulan ulusun eski tarihsel düzeni arkasında bırakması ve Avrupalılara politik egemenlik üstünlüğü veren toplumsal ve manevi güçleri kendi geleceğinin temeli yapmasıdır.¹⁶⁴ Sergei Latouche'un, *Dünyanın Batılaşması* kitabının Türkçe çevirisine yazdığı önsözde dile getirdiği görüşler bu meseleyi biraz daha belirgin kılmaktadır:

161 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 230.

162 Kemal Atatürk, *Nutuk*, Cilt: I 1919-1920, Maarif Basımevi, İstanbul 1960, s. 70.

163 Ritter, *a.g.e.*, s. 41.

164 Ritter, *a.g.e.*, s. 41.

Türkiye gerçekten de yaptığım çözümlemede ve kitapta tanımlanan süreçte çok özel bir yer tutuyor. Bu ülke, sömürge durumuna düşmeden, tüm enerjisiyle Batılılaşmaya karar vermiş ve girişmiş çok çarpıcı bir örnek. Aynı zamanda, bu atılımın karşılaştığı güçlükleri, direnişleri ve belki de nihai başarısızlığı temsil ediyor.¹⁶⁵

Türkiye batılılaşmasının geçirdiği evreler ve nihayetinde geldiği yerin 'nihai başarısızlık' gibi bir tanımlama ile nitelenmesi dikkat çekicidir. Türkiye batılılaşması / modernleşmesinin 'başarılı' veya 'başarısız' bir kıstas ile nitelendirilmesi, Türkiye'deki modernleşmenin ilk ortaya çıkış amacıyla, 'pragmatik' vasfıyla, uygunluk içinde gözükmektedir. Diğer yandan Ritter'in yorumunda dikkat çeken ve öne çıkan şey, Türkiye'nin özel ve istisnai bir örnek olmasıdır. Türkiye'nin son iki yüzyılda yaşadığı tarihsel tecrübenin tekdüze olmaması, çok katmanlı oluşu ve hatta yer yer karmaşıklığı, Türkiye'yi istisnai ve özel bir örnek kılıyor. Aktar, batılılaşma kavramının, Batı dillerinde tek bir sözcükle söylenemediğini, Batı'ya maruz kalmış toplumlarda ise doğallıkla ifade edilmesinin sebebinin 'edilgenlik' olduğunu ifade eder. Bu edilgenlik, aynı zamanda istisnai ve özel durumu da açıklamaktadır:

Bu edilgenlik, bir tür yenilgi. Hele Osmanlı gibi, Batı'nın onulmaz çekimine rağmen onun tahayyülünü aşağılamış bir imparatorluk söz konusu olunca, yenilgi varoluşsal bir hezimet boyutlarına ulaşıyor. Resmi söylem ve yaygın ideolojiler ise bunun edilgenlik değil, sadece evrensel işleyişin bir tezahürü olduğunu söylemekte. Yani tarihin orada, burada tekerrürü. Avrupa'nın birkaç yüzyıl önce gerçekleştirdiğini, geride gelenler haliyle daha sonra gerçekleştirmiş olacaklardır. Biraz rötar, hepsi bu kadar.¹⁶⁶

Ritter'in Türkiye'nin batılılaşma tecrübesinden hareketle yazdığı yazıda, Atatürk'ün çıkış noktasının modernleşme ve Avrupalılaşmanın ulusal ekonomi ve yan alanlarıyla sınırlanamayacağı bilgisinden hareketle yaptığı yorumlar, Touraine'ın yukarıdaki teorik görüşlerini teyit etmektedir. Ritter'e göre, tam da bu nedenlerden dolayı, Mustafa Kemal Atatürk, yukarıdan gelen yasa koyucu edimlerle ve devletin ortasından yola çıkarak gelecekteki modern yaşamın iskeletini yaratır.¹⁶⁷ Bu iskelet ulusun takip edeceği ve içinde yapılanacağı yoldur. Cumhuriyet'in ilanı (1923), Modern Seçim Yasası'nın Kabulü (1925), So-

165 Latouche, *a.g.e.*, s. 9.

166 Cengiz Aktar, *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 13.

167 Ritter, *a.g.e.*, s. 42.

yadı Kanunu (1934), Medeni Kanun (1926), Borçlar Kanunu (1926), Ceza Kanunu (1926) ve Ticaret Kanunu (1927) hep bu doğrultuda gerçekleşir.

Ritter'e göre, bütün bu yenilenmeler ve onları taşıyan düzen ilkele-ri, ki bu ilkeler Avrupa'da uzun bir tarihsel sürecin ürünüdürler, öte-den beri varolagelen hayatın temelleriyle sürtüşmeyi başlatacaktır. Temel problem, gösterilen gelecek, *olmuş-olan* ile bir süreklilik ilişkisi içinde değildir. Bu problem, en iyi Harf inkılabı ve Avrupa zaman ölçüsünün kabul edilmesiyle ortaya çıkacaktır:

Ülke tarihsel kökeninin zamanını terk eder; içinde tarihinin ruhu ko-runan yazıyı bırakır. Geleceğe giden kapının açılmasıyla, öz tarihsel kö-kenin geçmişine götüren kapı kapanmaktadır.¹⁶⁸

Ritter'in bu yorumu, Cumhuriyet devrinde gerçekleşen Harf inkıla-bının sadece basit bir alfabe değişikliği olarak algılanamayacağını, aksi-ne zaman ve mekan algısında ciddi bir kırılma meydana getirdiğini or-taya koymaktadır.¹⁶⁹ Geleceğe giden kapının açılmasıyla, tarihsel kö-kenin geçmişine götüren kapının da kapandığı iddiası, geçmiş ile gele-cek arasında asimetric bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Ritter'e göre, Anadolu'yu gezen herhangi bir gezginin sokakta fark edeceği ilk şey eski ile yeni ayrımını gösteren işaretler olacaktır.¹⁷⁰

Şapka ve yeni alfabe, Türkiye'de meydana gelen değişimin görünen yüzü kabul ediliyordu. Yurt dışındaki gazeteci ve yazarların da ilgisini bu yeni durum çekmekteydi. 1938 yılında *National Geographic* dergi-si adına yazar Douglas Chandler'ın, Türkiye'yi baştan başa gezerek bu değişime ilişkin tanıklıkları, Ritter'in yukarıdaki ifadelerini teyit etmek-tedir. Douglas Chandler'in ilginç gözlemlerle dolu Anadolu notları *National Geographic* dergisinin Ocak 1939 sayısında yayınlanır. Chandler'in, İstanbul'da tanıklık ettiği ve aktardığı bir olay, Cumhuri-yet devrinde yeni durum için geçmiş algısının nasıl karikatürize edildi-ğini göstermesi açısından ilginçtir:

İstanbul'da beni çok şaşırtan bir manzarayla karşılaştım. Sokaklarda ağ-zına kadar dolu ağır küfelerin altında ezilen sayısız seyyar satıcıyı gö-rünce onlara, bu yükü neden eşeklere taşımadıklarını sordum. Bana eşeklerin İstanbul sınırları içine girmelerinin yasak olduğunu söyledi-

168 Ritter, *a.g.e.*, s. 43.

169 Dil İnkılâbının geçmişe ilişkin algı üzerine etkileri konusunda bkz., Hâli-de Edib, *Türkiye'de Şark, Garb ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul 1955, s. 159-168.

170 Ritter, *a.g.e.*, s. 43-44.

ler. 'Peki eşeklerin suçu ne?' diye sordum. Aldığım cevap ilginçti: 'O, bağlarımızı kopardığımız bir geçmişin simgesi olarak görülüyor.'¹⁷¹

Halk arasında ve bu arada Türkçe'de "işe yaramaz", "akılsız ve kavrayış gücü eksik olan" ve "kaba ve kabiliyetsiz kimse" anlamında kullanılan 'eşek' nitelemesinin, kopulan geçmişini hatırlatan bir şey olarak görülmesi, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde başlayan olumsuz geçmiş algısının, Cumhuriyet devrinde nasıl bir kırılmaya ve dönüşüme uğradığını göstermektedir. Bu algılayış aynı zamanda, içinde bulunan kötü günlerin bedelinin de tümüyle geçmişe yüklenildiğini göstermektedir.

Ritter'in, Asya'nın her yerinde olduğu gibi Türkiye'deki bu dönüşümün arkasında da, 'ülke var olmak istiyorsa modern koşullara uymak zorundadır' şeklindeki ifadesi,¹⁷² esasında Osmanlı-Türkiye batılılaşmasının en başından itibaren en belirgin vasıflarından birini işaret etmektedir. Ritter'in işaret ettiği şeyler, insanların günlük hayatlarında kullandıkları teknik araç ve gereçler ile birlikte eskiyi ve yeniye simgeleyen kıyafetlerdir. Ritter yine de, geleceğe uzanımın bir işareti olarak gördüğü bu teknik ve uygarlıkçı gelişmelerin arkasındaki düşünsel duruma, diyalektik sürece ve bunların sonucunda ortaya çıkan çelişik görünüme dikkat çekmekten geri durmuyor:

Böylece ülkenin her yerinde yaşam yeni kalıpların içine girmeye başlamıştır. Ama aynı zamanda teknik ve uygarlıkçı ilerlemenin arka planındaki önemli diyalektiği kendini göstermektedir. *Geleceğe uzananın tarihsel olmuş – olanla sürekliliği yoktur.* İlerleme, başlangıcı ve bitişini içerir. Eski ve yeni, Avrupalılaşma sürecinde birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Eski çarşafı giyen ve yüzlerini yoldan geçen yabancıardan saklayan kadınların yanında kızlar modern Avrupalı giysilerin içinde geziyorlar. Dış görünüşte hâlâ yan yana olan ne varsa, varlığın temelinde birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Gelecek ve köken birbiriyle ilintisizdir.¹⁷³

Ritter'in, Türkiye'nin sokak görünümündeki farklılıkların, görüldüğü kadar basit olmadığını, bu farklılığın batılılaşma çabası içindeki bir toplumun en derinlerindeki ayrılığın işaret ettiğini vurgulaması önemlidir. Ritter'in burada gösterdiği eski ve yeni arasındaki ilişki,

171 Douglas Chandler, "Türkiye'nin Değişimi", *National Geographic*, Nisan 2004, s. 188. (İlk olarak aynı derginin Ocak 1939 sayısında yayınlanmıştır.)

172 Ritter, *a.g.e.*, s. 44-45.

173 Ritter, *a.g.e.*, s. 46.

Kafka'nın meselindeki iki hasım, geçmiş ve gelecek, arasındaki ilişkiyi hatırlatıyor. Üstelik toplum geleceğe uzandıkça, ilerledikçe, gelecek ile geçmiş arasındaki mesafe giderek artmakta ve ilişki bir ilintisizliğe dönmektedir. Toplumun geçmiş ve geleceğe ilişkin tutumu, ideolojik bir konumlanıştan bağımsız düşünülmemesi gereken, epistemik bir tutumdur. Gerçekte bu iki episteme arasındaki çatışma, mevcut iradenin *olmuş-olan* ile süreksizliğini kemikleştirmektedir. İsmet İnönü'nün aşağıdaki ifadeleri Cumhuriyet'in siyasal aktörleri için bu süreksizliğin ne anlama geldiğini göstermektedir:

İnkılâbımız, dahili ve millî mahiyeti itibariyle, Osmanlı içtimaî heyetinin vakit vakit gösterdiği ıslahat teşebbüslerinin bir devamı veya tekâmülü değildir. Geçirdiğimiz son yarım âsırlık hadiseler, Osmanlı devrindeki vatanperverlerin ve mücahitlerin, Osmanlı camiasındaki ıslahat ve kurtuluş teşebbüslerinin yanlış temelde ve Türk milletinden başka bir bünye üzerinde çabaladıklarının bir ifadesidir.¹⁷⁴

Shayegan'ın Üçüncü dünya ile Batı arasındaki paradigma çatışmasının doğurduğu iki ayrı epistemeden hareketle yaptığı yorumlar problemleri işaret etmekle birlikte yine de iyimserdir. Shayegan'a göre, acı dolu tecrübemizin gösterdiği gibi epistemeler, her ne kadar, onları birbirinden ayıran süreksizlikler yüzünden ortak bir ölçüyle ölçülemez olsalar da, bunlar birbirlerini dışlayan yekpare taş blokları değildir, birlikte var olabilirler.¹⁷⁵

Ritter, bütün bu durumu Anadolu'yu gezmeye gelen bir seyyahın gözüyle Batı kökeninin birliği içinde ve Avrupamerkezçiliğe pay çıkarır şekilde bir çözümlemeye girişir. Ritter bu durumun, "Batı kökeninin birliği içinde değil, gelecekteki ilerlemenin ve devriminin, olmuş olanı değiştiren ve çözen gücü olarak rastlayan gezgine" ne söylediğini sorar?¹⁷⁶ Ona göre, seyyahın gözleri ilkin medeniyetin henüz dokunmadığı yaşamın eskiliğini arayacak, sonra tıpkı Goethe'nin yaptığı gibi Avrupa'nın belirsizliği ve karmaşasından kaçacaktır. Böyle bir durumda modernin devreye girişi, tekrar yerine konulamayacak olanın yitirilişi kadar acı verecektir. Bu, Shayegan'ın acı dolu tecrübe dediği şeyi hatırlatmaktadır. Tam bu noktada Ritter, Shayegan gibi ama özünde çok farklı bir çerçeveye, iyimserliğe vurgu yapacaktır. Ritter'in iyimserliği bizzat Avrupalı mirasın kendinden kaynaklanmaktadır:

174 Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 2. basım, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993, s. 98.

175 Shayegan, *a.g.e.*, s. 80.

176 Ritter, *a.g.e.*, s. 47.

Ama sonra Avrupalı mirasın kendisi, insanın ve insana yakışanın ölçüsü, onun bu acı karşısında pes etmesini engelleyecektir. Ama bu gezgin, modern tekniğin eskiyle karşılaştırıldığında daha insancıl koşullara yönelik somut ve olumlu ilerleme olduğu gerçeğini kabul etmek zorundadır. Avrupa'nın kendisinde ilerleme ideolojileri, uygarlığı şart koşan ve onu insanın örgütlenebilen (ve bir anlamda teknik) bir yetkinliğinin putu haline getiren bir banal iyimserlik düzeyine indirdi.¹⁷⁷

Ritter'in bu iyimserliği, bir yönüyle tekniği meşrulaştırıcı bir kanıt dönüyor. Ritter, örtük olarak, tekniğe ilişkin eleştirilerin ancak Batı'da olabileceğini/olması gerektiğini, Batı dışı toplumlarda olamayacağını ifade ediyor. Başka bir ifade ile Ritter'e göre, Batı dışı toplumlar o kadar kötü koşullara sahipler ki, insanın teknik yetkinliğinin banal bir iyimserliğe indirgenmesinden kaynaklanan kaygılar bir yana, teknik burada ancak insancıl şartlarda ilerleme sağlamanın bir vesilesi olabilir. Bundan hareketle Ritter, ilerleme fikrinin, Batılı olmayan toplumlarda içi boş bir kusursuzluğun putu olmadığını, aksine başka bir anlama geldiğini iddia etmektedir. Ritter'in Batılı olmayan toplumlarda başka bir anlama gelir dediği şey, "İnsan varlığının Avrupa ülkelerinde çoktan insan yaşamının doğal varsayımı haline gelen olanaklarını gerçekleştirme zorunluluğu" ifadesidir.¹⁷⁸

Ritter'in, ilk kez köye okulun, ışığın, tıbbi merkezin geldiği, tulumba veya barajın yazın en kurak vaktinde suyu getirdiği bir yerde, eskiye duyulan 'romantik-estetik özlem'in aldatici olduğu ifadesinin¹⁷⁹ bir benzeri, Oktay'ın sosyal hayatın işleyişini kolaylaştıran ve hızlandıran etmenlerden hareketle olumluluklar yüklediği 'çağdaşlaşma' yorumunda da karşımıza çıkmaktadır.¹⁸⁰ Bu tartışmalar, Batı dışı toplumlarda tekniğin niçin kabul edilmesi gerektiğini savunanların iddialarını desteklemektedir. Aynı zamanda bu tartışmalar vesilesi ile tekniğin olumsuz ve şeytanca bir şey olarak kenara itilmesinin hak olarak kimseye verilemeyeceği iddia ediliyor. Tam da bu nedenlerden dolayı Ritter'e göre, Avrupalılaşıma deneyimi Avrupasala yönelik olumlu bir deneyim haline gelir. Bu olumlu deneyimi besleyen bilim, teknik, akılcı üretim ve yönetim yöntemleri gibi faktörler, aynı zamanda Avrupa'nın dünya halklarına armağan olarak verdiği ve halkların bu olanakları benimseyerek modern dünyaya kendilerini kabul ettirmelerini

177 Ritter, *a.g.e.*, s. 47.

178 Ritter, *a.g.e.*, s. 48.

179 Ritter, *a.g.e.*, s. 48.

180 Cemil Oktay, "Çağdaşlaşma'yı Tanımlamak", *Yeni Toplum*, yıl 1, sy. 1, Mayıs-Haziran 1992, s. 86-90.

sağlamaktadır.¹⁸¹ Bu armağanların sonucunda, birbiriyle karşıt yeni gerilim alanları ortaya çıkacaktır. Ritter'e göre, bu armağanlar, ilkin Avrupa imgesini sömürü, 'lust of power' ve kibrin yol açtığı lekelerden temizleyecektir. Ama öte taraftan, bu olumluluğun içindeki diyalektik, köken ile geleceğin süreksizliğini kesinleştirir. Avrupa'nın huzursuzluğu ve uygar dünyanın yaşadığı gerilimlerin kökeni bu armağanların ortaya çıkardığı sonuçlarda aranmalıdır.¹⁸²

Bundan hareketle Ritter, Avrupalılaşıma için asıl güçlüğün eskiyi yadsımak olmadığını, ayrı bir olay olarak değil ama görünmez bir varlık olarak bunun Avrupalılaşımanın olumluğu içinde yer alması gerektiğini öne sürer. Ona göre, tam da bu nedenden dolayı Avrupalılaşımanın asıl dramını, büyüklüğünü ve tehlikesini fark etmenin zorluğu ortaya çıkmaktadır.¹⁸³ Ritter, Ankara'daki Etnografya Müzesinde rastladığı genç bir Alman'ın bozkırdaki Başkente bakış ve gözlemlerinden hareketle yaptığı çözümler, geçmiş ve gelecek meselesinin kentleşme üzerinden yeniden okunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ritter'in, müzede –ki müzenin kendisi yukarıda ifade edilen diyalektiğin bir simgesidir- “bugün” tarih diye saklanan şeylerin, birkaç yıl öncesine kadar halkın gündelik eşyaları olduğunu vurgulaması, Yeni Türkiye için geçmişin, Arendt'in ifade ettiği anlamda miras alınan ve sorgulanan bir özne olarak değil, cam çerçevelerin arkasında sergilenmesi gereken bir nesne olarak algılandığını göstermektedir. Nitekim Ziya Gökalp'in harp sonrası kurulacak beş kurumdan ikisi olarak müzeleri sayması, üstelik bir tanesinin Ritter'in yorumlarına konu olan müzenin olması, şaşırtıcı olmasa gerektir:

Hulasa harpten sonra, devletimizi ilmi temeller üzerine bina etmek istiyorsak behemahal atideki beş müesseseyi Avrupa'daki emsali kadar muntazam olarak tesise çalışmalıyız. Milli İhsaiyat Teşkilatı, Milli Hazine-i Evrak, Milli Vesaik Kütüphanesi, Tarih Müzesi, Etnografya Müzesi¹⁸⁴

Ritter'in, müzelerin, tarihselleşmiş olanın ve geçmişin izlerini almak üzere kurulduğu¹⁸⁵ iddiası, modern dönemin bütün gelecek tutkusuna rağmen, geçmiş ile olan ilişkisini bir şekilde devam ettirmeye çalış-

181 Oktay, a.g.m., s. 49.

182 Oktay, a.g.m. s. 49.

183 Oktay, a.g.m., s. 49-50.

184 Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul 1992, s. 15.

185 Ritter, a.g.e., s. 62.

tığını göstermektedir. Müzelerin, modern dönemde milliyetçilik ile olan yakın ilişkisi ve milliyetçiliğin yayılmasındaki rolü,¹⁸⁶ geçmiş ile ilişkiyi sağlayacak önemli bir araç olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Cumhuriyet devrinde, Türk Ocakları'nın Mesâî Programı'nda "Hars Müzeleri" başlığı altında, hat, tezhip, minyatür ve çini gibi geleneksel sanatlarla ait örnekler ile Anadolu'nun eski nakış ve boyalarını gösterir halı ve işlemelerin "ele fırsat geçtikçe, imkân hasıl oldukça, birer birer üşenmeden, bıkmadan" toplanılması gerektiğinin Ocaklılara salık verilmesi, üstelik birkaç yıl sonra fiyat olarak ne kadar değerleneceğine dair yapılan vurgular dikkat çekicidir.¹⁸⁷ Programda, Hars müzeleri ve Irk (=Etnografya) müzeleri şeklinde bir ayrıma gidildiği gözlenmektedir. Aşağıdaki ifadelerin çarpıcılığı, hem Gökalp'i, hem Ritter'i, hem de Anderson'ı teyit etmektedir:

Ocaklar cedlerinin sanatkârlığını gösteren vesikalarının yanında kendilerini asileştiren çerçeveyi bulmuşlar demektir.

Irk müzelerine gelince bir milletin anânevi bir surette kullandığı eşya ırk müzesine dahil olur. Eski elbiselerimiz, çevreler, beşikler, tandırlar, sedef işleri, tahta oymaları, mazgallar, çubuklar, stil takımları, her nevi silahlar, musiki aletleri, kap kacaklar ziraat aletleri, eyer takımları ve bu gibi bütün eşya ırk müzesinin malzemesini teşkil eder. (...) Bizim başladığımızı, birbirini tâkip eden nesiller ikmal edecektir. Medenî milletler ırk müzelerine kendilerine ait olan eşyayı koymadılar, bütün kıtaların, hatta vahşi kavimler de dahil olmak üzere, kullandıkları eşya, bu müzelerde yer tuttu.¹⁸⁸

Ayrıca bu, Tanpınar'ın, her büyük medeniyetin, kendinde önceki devirlerden efsaneleştirdiği birtakım kahramanları seçmesi ve kendi diyalektiğinin dayandığı mütefekkirleri benimsediği ve bunun da Bergson'un anlattığı, bugünün ışığında maziye görme keyfiyeti olduğu¹⁸⁹ iddiasıyla da yakından ilişkilidir. Tanpınar'ın tartışmasını devam ettirmek gerekirse, medeniyet veya toplumlar geçmişten sadece birta-

186 Sömürgecilik, milliyetçilik ve müze ile ilgili olarak bkz., Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul 1993, s. 198-206.

187 *Türk Ocakları Mesâî Programı*, İstanbul, Matbaa-i Osmâniye, 1926; Akt., Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 219-220.

188 Üstel, *a.g.e.*, s. 220.

189 Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 9. baskı, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 2001, s. 23.

kım kahramanları seçip efsaneleştirmiyorlar, aynı zamanda, birtakım tarihsel olayları, ilişkileri ve nesnelere de seçip efsaneleştiriyorlar. En çok da müzelerde beliren ve boyut kazanan bu durum, modernleşmenin zaman ve mekân algısını da göstermesi açısından çarpıcıdır.

Ritter, Etnografya Müzesi'nde rastladığı Alman gezginin gözünden Ankara özelinde yaptığı Türkiye batılılaşması okuması ilgi çekicidir. Ritter, genç Alman'ın 'kayıtsızca, bozkırın boşluğu içine kurulmuş şaşırtıcı şehrin üzerinde gözlerini' gezdirdiğini, aynı büyüklükte bir başka Avrupa şehrinden daha farklı olmadığını fark ettiğini aktarır.¹⁹⁰ Ritter'in, bu gözlemin yani şehrin dışta iyi kurulduğu tesbitinin doğru olduğu, ama şehrin özünün dışta, görülebilen yanda değil, 'yeninin çığ gibi büyüyen tutkusunda'¹⁹¹ olduğu yönündeki ifadesi, bu kez, modernleşme/batılılaşma sürecinin en önemli gelgiti, ikilemi olan geçmiş ve gelecek sorunsalının Ankara şehri özelinde belirginleşmesi çarpıcıdır:

(...) bu tutku burada, Anadolu bozkırının kalbinin orta yerinde ve arazinin terk edilmiş boşluğuna karşı istekli bir dirençle geleceğin simgesini ve imini yükseltmiştir. Bu böyle olmalıdır ve böyle olacaktır, modern dünyanın hiçbir yerinde durum daha farklı değildi. Bu şehrin önünde durduğu arka plan uzakta kaybolmuş köyler ve toprak parçalarıdır; onların içinden çıkıp gelen köylü, şimdi hâlâ nerede yaşadığını ve yerleştiğini bu şehirde görmelidir. Geleceğini bu şehrin yapılışında biçimlendiren aynı tutku onu avucuna almalıdır; onu geçmiş dünyasından öteye çekmelidir; köylü yeninin ve geleceğe ait olanın içinde de yurdunu aramayı öğrenmelidir.¹⁹²

Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin 'pragmatik' vasfı nedeniyle 'belirsiz ve bulanık' bir eşikte seyrettiği tesbiti en çok da şehir görünümünde karşımıza çıkmaktadır. Tanpınar'ın *Beş Şehir*'i, bir yandan gelecek tutkusunu, diğer yandan ise geçmiş özlemini ya da Ritter'in vurguladığı üzere, yeni ve gelecek içinde yurdunu öğrenmeye çabalayan bireyin, toplumsal düzeyde, şehirde, ortaya çıkan gerilim ve kararsızlığını sembolize etmektedir. Tanpınar, *Beş Şehir*'in girişinde bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Beş şehir" in asıl konusu hayatımızdan kaybolan şeylerin ardından duyulan üzüntü ile yeniye karşı beslenen iştiahtır. İlk bakışta birbiriyile çatışır görünen bu iki duyguyu sevgi kelimesinde birleştirebiliriz. Bu

190 Ritter, *a.g.e.*, s. 50.

191 Ritter, *a.g.e.*, s. 50.

192 Ritter, *a.g.e.*, s. 50-51.

sevginin kendisine çerçeve olarak seçtiği şehirler, benim hayatımın tesadüfleridir.¹⁹³

Tanpınar'ın geçmiş ile gelecek arasında ortaya çıkan gerilim ve kararsızlığı aşmanın bir yolu olarak 'sevgi'yi önermesi, meseleyi kısa yoldan çözüme tutumu olarak öne çıkmakta, ama bu belirsiz ve kararsız eşiği daha da derinleştirmektedir. Bunun, Tanpınar'ın 'muhafazakar' tavrı ile yakından ilintili olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir. Tanpınar'ın geçmiş ile gelecek arasındaki gerilimi ortadan kaldıracak yol olarak önerdiği "sevgi", Ritter'in benzer amaçla ifade ettiği "barışma" kavramına denk düşmektedir. Ritter'e göre, "Batı kökeninin modern uygarlık tarafından belirlenmiş gelecekle barıştırılmasına yönelik"¹⁹⁴ çaba, "geleneğin zenginliği içinden gelerek aynı zamanda modern şimdiki zamanda yaşamayı sağlayan bir kültür"¹⁹⁵ meydana getirdi:

Avrupalılaşma sürecinde kendilerini birbirine karşı savunan şeyler, bu kültür oluşumu içinde birbirleriyle barışıyor. Böylelikle, "kökenin ve geleceğin ayrılmazlığının farkına varılıyor. Onların barışması varoluşun ve kalışın koşuludur."¹⁹⁶

Tanpınar'dan alıntılanan aşağıdaki ifadeler, hem Ritter'in "Bu şehir yalnızca geleceğin içine değil, aynı zamanda da –yabancılar için de belirgin şekilde–eskinin ve kökenin yadsınmasının içine kurulmuştur."¹⁹⁷ ifadesini teyit etmekle birlikte, esas itibarıyla Yeni Osmanlılar ile başlayan ve sonraki dönemde devam eden geçmişe ilişkin yadsıyıcı tavrı analiz etmektedir. Yine özellikle Tanpınar'ın ikinci paragrafta vurguladığı görüşler, Ritter'in "Avrupalılaşma ile birlikte bu barışma fikrinin tüm ulusların sorunu haline geldiği"¹⁹⁸ tesbiti ile yakından alakalıdır:

Bizden evvelki nesiller gibi bizim neslimiz de, bu değerlere şimdi medeniyet değişmesi dediğimiz, bütün yaşama ümitlerimizin bağlı olduğu uzun ve sarsıcı tecrübenin bizi getirdiği sert dönemeçlerden baktı. Yüzelli senedir hep onun uçurumlarına sarktık. Onun dirseklerinden arkada bıraktığımız yolu ve uzakta zahmetimize gülen vaitli manzarayı seyrettik.

193 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1989, s. III.

194 Ritter, *a.g.e.*, s. 62.

195 Ritter, *a.g.e.*, s. 63.

196 Ritter, *a.g.e.*, s. 63.

197 Ritter, *a.g.e.*, s. 50-51.

198 Ritter, *a.g.e.*, s. 63.

Tenkidin, bir yığın inkârın, tekrar kabul ve reddin, ümit ve hülyanın ve zaman zaman da gerçek hesabın ikliminde yaşadığımız bu macera, daha uzun zaman, yani her mânasında verimli bir çalışmanın hayatımızı yeniden şekillendireceği güne kadar Türk cemiyetinin hakikî dramı olacaktır.¹⁹⁹

Tanpınar'ın medeniyet değişmesi diye ifade ettiği şeye birkaç neslin, adeta yaşama ümidi ile bağlanması ve fakat bu sarsıcı tecrübeye sert dönemeçlerden baktığı iddiası, Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin genel seyrinin psikolojik temellerini özetler niteliktedir.

Ne var ki, Tanpınar'ın vurguladığının aksine, Ziya Gökalp medeniyet değişmesini son derece doğal karşılıyor:

Bir cemiyet medeniyet dairesini değiştirebilir. Meselâ, Türk kavmi iki kere medeniyet dairesini değiştirdi: İslâmiyeti kabûlden evvel, “Aksâ-yi Şark Medeniyeti Dairesi”ne mensuptu. İslâm olduktan sonra, “Şark Medeniyeti” dairesine girdi. Geçen asırdan beri de üçüncü bir daireye “Garb Medeniyeti”ne yâni lâik bir medeniyet dairesine girmeye çalışıyoruz.²⁰⁰

Gökalp'in “medeniyet dairesini” değiştirmek olarak ifade ettiği şeyi, Ritter'in “Avrupalılaşıma” kavramı ile karşılaştırmak gerekiyor. Ritter'in, Avrupalılaşımanın özünün ne olduğu ve gelecekte, önüne geçilmez bir şekilde ve zorunlu olarak ulusları kökenlerinin bağlamından çözen devrimin de yer alacak olmasının ne anlama geleceği soruları, Avrupalılaşıma olgusunu kısmen de olsa “beyaz adamın sorumluluğu” misyonundan hareketle Avrupamerkezci bir yaklaşımla ele alma çabası ile ilgilidir. Hatta kendi ifadesiyle, bu Ritter'in en temel iddiası, gelinen noktada Avrupalılaşımanın sadece, Avrupa dışı toplumların bir meselesi olmadığını, daha fazlasıyla, bizatihi Avrupa'nın kendi meselesi olduğudur.²⁰¹ Ritter'in daha sonraki tartışmaları, gerek kendisinin Avrupa'daki hazır biçim veya kategorilerin etkin olarak benimsendikleri süreç olarak ifade ettiği şey ile Gökalp'in “medeniyet dairesini” değiştirmek olarak ifade ettiği şeyin, çok da kolay olmadığını, bu süreci yaşayan toplumlarda ortaya çıkan ayrılık ve gerilimlerin çok derinlere kök saldığını ortaya koyuyor:

Yeni zamanların ayrılması dışsal bir süreç değildir; yaşam, köküne kadar değişiyor. Avrupalılaşıma'yla ortaya çıkan soruların, gerilimlerin,

199 Tanpınar, *Beş Şehir*, s. III.

200 Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, haz. Kâzım Yaşar Koprıman-Afşar İsmail Aka, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, İstanbul 1976, s. 19.

201 Ritter, *a.g.e.*, s. 37-39.

karşıtlıkların tüm ciddiyeti fark edilir hale geliyor; Avrupalılaşma, halkların bu hareketin içine girdikleri Asya'nın her yerinde bu soruları, gerilimleri ve karşıtlıkları simgeliyor. Avrupalılaşma, içinde hiçbir şeyin sağlam kalmadığı ve her şeyin çözülüp akıntıya kapıldığı bir devrim olarak görünüyor; ahlaki, dini varoluş en az dış toplumsal düzenlemeler kadar etkileniyor bu devrimden.²⁰²

Ritter'e göre, Türkiye örneğinde görülen ve diğer bir anlamda örnek alınması gereken şey, iç devrimin gidişine bırakılmayacak şekilde, devletin laik bir temele oturtularak yaşamın diğer bütün alanlarıyla birlikte bilinçli bir yol aldırılmasıdır. Ritter, 1928 yılı ile birlikte yeni Türk Devlet'inin İslam ile olan bağıını kestiğini, dinin kişisel bir şey haline geldiğini ve bununla birlikte İslam dünyasında ilk defa olarak, İslam bütün ahlaki, yasal ve politik düzenlenmelerin üzerine bina edildiği temel olmaktan çıktığını ifade eder. İslam'ın hayatın bütün alanlarındaki kuşatıcılığı ve yönlendirmesi yerini, devlet ve devletçe üstlenen eğitim alır.²⁰³ Aktar'ın aşağıdaki ifadeleri de Ritter'in bu tesbitleri doğrultusunda ele alınabilir: "Böylece, devlet gittikçe daha müdahaleci hale gelir ve M. Kemal'in dediği gibi varlığı 'insan eyleminin her türlü tezahüründe görülür.'"²⁰⁴

Ritter, Türkiye örneğinde görülen yasal ve dinsel alan ayrımını, bir Avrupalının, gözünde kolayca canlandıramayacağını öne sürmektedir. Ona göre, Batı Hıristiyanlığı, en başından beri kesin olarak tanrısal (*civitas caelestis*) ve dünyevî (*civitas terrena*) düzenin ayrımına alışkındı, üstelik Batı bu iki düzenin geriliminde ayakta durmayı öğrenmişti.²⁰⁵ Ne var ki, Ritter, insan varoluşunu tüm alanlarıyla 'boyunduruk' altına alan ve kuşatan İslam'da bu iki şeyin ayrımının bilinmediğini ifade eder. Bundan hareketle Ritter'in, "varoluşun bir bölünmesi olarak devletin laik temellendirilmesi" ifadesi ve yine bu doğrultuda Turner'ın Türkiye'deki "Batılı sekülerleşmenin taklidi de yapay sayılabacak bir çok ahlaki ve ruhsal çıkmazlar üretti"²⁰⁶ ifadesi laikliğin din ve devlet işlerinin basitçe birbirinden ayrılmak olarak algılayan yaygın

202 Ritter, *a.g.e.*, s. 51-52.

203 Ritter, *a.g.e.*, s. 52.

204 Aktar, *a.g.e.*, s. 63.

205 Ritter, *a.g.e.*, s. 52-53.

206 Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, 2. baskı, çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 289, Bu konudaki tartışmalar için ayrıca bkz., S. Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu -Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu-*, çev. Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara 2000, s. 98-101.

görüşlerin eleştirel bir okumaya tâbi tutulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Aktar, *Türkiye'nin Batılılaştırılması* kitabında, Türkiye'de Cumhuriyet devrimleri yolu ile toplumsal hayattan çıkarılmaya çalışılan dinin ortaya çıkardığı boşluğun gerek bireysel ve gerekse toplumsal düzeyde yarattığı kimlik krizini, Fransız devrimi ile karşılaştırarak analiz etmektedir.²⁰⁷ Aktar'ın, "modern devletin olduğu kadar Türk ulusunun özgüllüğünü anlamak için, dinsel güvence kaybının yol açtığı boşluk sorunsalını incelemek gerekmede"²⁰⁸ ifadesi, Mardin'in, Cumhuriyet ideolojisinin "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratma"²⁰⁹ konusunda yetersiz kaldığı şeklindeki vurgusu ile tamamlayıcı bir koşutluk taşımaktadır.

Ritter'in bütün bunların bireyi en temelden etkilediği vurgusu, Osmanlı-Türkiye modernleşmesi/batılılaşması sürecinde nedense 'unutulan/ıskalanana' insanı akla getirmesi nedeniyle de çarpıcı ve önemlidir. Aynı zamanda bu, yani Ritter'in bu tartışmada dile getirdiği, iki arada kalan insan vurgusu, daha önce tartıştığımız, Kafka'nın meselindeki, geçmiş ile gelecek arasında kalan O'yu, insanı da ifade etmektedir:

İnsan dışarıda ve içeride iki düzenin arasında kalır, bunlar birbirleriyle ilintisizdir ve dahası karşılıklı keskin bir karşıtlık içindedirler. Bununla birlikte ikisi de yaşamın tüm düzeni olduğunu savunur. Yaşam iki alana bölünür; aralarında hiçbir aracı yoktur. Eski ve yeni oluşumun arasında köprü eksiktir.²¹⁰

Tanpınar'ın aşağıda yer alan ifadeleri, Yeni Osmanlılar ile birlikte başlayan geleceğe yüklenilen kurtarıcı misyonun, sonraki aydın kuşağı üzerinde yarattığı derin çatışmayı; Shayegan'ın ifade ettiği "yaralı bilinç" hâlini gözler önüne sermektedir:

Gideceğimiz yolu hepimiz biliyoruz. Fakat yol uzadıkça ayrıldığımız âlem, bizi her günden biraz daha meşgul ediyor. Şimdi onu, hüviyetimizde gittikçe büyüyen bir boşluk gibi duyuyoruz, biraz sonra, bir köşede bırakıvermek için sabırsızlandığımız ağır bir yük oluyor. İrademizin en sağlam olduğu anlarda bile, içimizde hiç olmazsa bir sızı bazen de, bir vicdan azabı gibi konuşuyor.

207 Aktar, *a.g.e.*, s. 70 v.d.

208 Aktar, *a.g.e.*, s. 71

209 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 7. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 148.

210 Aktar, *a.g.e.*, s. 53.

Sade millet ve cemiyetlerin değil, şahsiyetin de asıl mâna ve hüviyetini, çekirdeğini tarihîlik denen şeyin yaptığı düşünülürse, bu iç didişme hiç te yadırganmaz. Mazi daima mevcuttur. Kendimiz olarak yaşayabilmek için, onunla her ân hesaplaşmaya ve anlaşmaya mecburuz.

Beş Şehir işte bu hesaplaşma ihtiyacının doğurduğu bir konuşmadır. Bu çetin konuşmayı, aslı olan meselelere, daha açıkçası, biz neydik, neyiz, ve nereye gidiyoruz? Suallerine indirmek ve öyle cevaplandırmak, belki daha vuzuhlu, hattâ daha çok faydalı olurdu.²¹¹

Her düşünen insanımız gibi, ben de hayatımızın değişmesi için sabırsızım. Daima hayranı olduğum yabancı bir romancının hemen hemen aynı şartlar içinde söylediği gibi “eski bir Garpcıyım”. Fakat canlı hayata, yaşayan ve duyan insana, cansız madde karşısındaki bir mühendis gibi değil, bir kalp adamı olarak yaklaşmayı istedim. Zaten başka türlü de elimden gelmez. Ancak sevdiğimiz şeyler bizimle beraber değişirler ve değiştikleri için de hayatımızın bir zenginliği olarak bizimle beraber yaşarlar.²¹²

Yine Ritter’in “Uzlaşma ve bağlantı gücü olmayan yerde kökenin devrimci yadsınması ve geleceğin tepkisel yadsınması ayrılmamasına iç içedir; iç kopukluk büyür ve uzlaşmaz karşıtlığı güç kullanarak çözüme denemesini körükler. Huzursuzluk büyür. Avrupalılaştırmanın ilerlediği sırada, çözümlenmemiş sorunların baskısı artar” şeklindeki tesbitleri, Türk siyasetinde geçmiş ile gelecek mücadelesinde gücün devreye girmesini yani olacak darbeleri işaret etmektedir. Tanpınar’ın *Beş Şehir*’in önsözünü 27 Mayıs darbesi sonrası, 23 Eylül 1960’ta yazması, yazıya hakim olan ikircikli ruh hâlini ve gerilimi besleyen önemli bir etken olarak kabul etmek gerekir.

Tanpınar’ın *Beş Şehir*’in sonunda vardığı kanaat, Türkiye’deki batıcılık algısının geçmiş ile gelecek arasındaki belirsiz ve gerilimli yarınta hareket ettiğini/edeceğini göstermektedir:

En büyük meselemiz budur; mazi ile nerede ve nasıl bağlanacağız; hepimiz bir şuur ve benlik buhranının çocuklarıyız, hepimiz Hamlet’ten daha keskin bir “olmak veya olmamak” dâvası içinde yaşıyoruz. Onu benimsedikçe hayatımıza ve eserimize daha yakından sahip olacağız. Belki de sadece aramak ve bütün kapıları çalmak kâfidir.²¹³

211 Tanpınar, *Beş Şehir*, s. IV.

212 Tanpınar, *a.g.e.*, s. VI.

213 Tanpınar, *a.g.e.*, s. 259.

