

BİR BATI DIŞI MODERNLİK YAKLAŞIMI OLARAK BÜYÜK DOĞU İDEOLOJİSİ

The Great East Ideology as a Non-Western Modernity Approach

Mehmet Őevki TOKER*

Özet

Batı dışı modernlikler kavramı, Batılı olmayan toplumların modernlik kavrayışlarını, kendi kültür havzalarından ve kendi lisanları açısından bir anlama çabasını tanımlamaktadır. Diğer bir deđiŐle bu kavram, Batının merkezden kaydırıldığı bir paradigma ile modernliğin kendisine dair yeni bir okuma getirilerek, sosyal bilimlerde yeni bir açılım sunma çabasıdır. Bu alıŐmada, Necip Fazıl Kısakürek'in Büyük Doğu ideolojisi bir Batı dışı modernleşme projesi olarak analiz edilmektedir. Büyük Doğu ideolojisi, Türk modernleşme tecrübesinin temel meselelerinden biri olan yerellik, kendine özgünlük, baŐkalık vurgularının Şekillendirdiği İslamcı/muhafazakâr düşüncenin vitrin örneklerinden biri olmuştur. Kısakürek'in siyasetten, iktisadi ve kültürel yapıya kadar modernleşme sürecini ilgilendiren her saha için bir yaklaşım sunmuŐ olması Büyük Doğuyu iyi bir örneklem kılmaktadır. Bu çalışmanın analiz erevesi, siyaset bilimi ve sosyoloji literatüründe ağırlıklı olarak çoğul modernlikler olarak adlandırılan yaklaşım kapsamında, Batılı olmayan toplumların modernleşme tecrübelerinin genel karakteristikleri üzerine yapılan çalışmaların izleğinde oluŐturulmuŐtur. Bununla birlikte, çoğul modernlik kavramı yerine, Nilüfer Göle tarafından bu yaklaŐıma alternatif bir kavram olarak sunulan Batı dışı modernlik kavramı kullanılmıŐtır. İslamcılık düşüncesinin kendine özgü kavramları ve metodolojisi analiz çerçevesinin diğer parametrelerini oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler:

Batı Dışı Modernlik,
oğul Modernlikler,
İslamcılık,
Modernleşme

JEL Kodları:

N40, Y80, Z00

Abstract

The conception of non-Western modernities identifies the attempt to understand the modernity understanding of non-Western societies from the perspective of their own language and cultural structures. In other words, it is an effort to introduce a new perspective in the social sciences by bringing a new reading of modernity itself through a paradigm in which the West is shifted from the center. In this study, Necip Fazıl Kısakürek's ideology of great east (Büyük Doğu) is analyzed as a non-Western modernization project. The great eastern ideology has been one of the renowned examples of Islamist / conservative thought shaped by locality, dissimilarity and property emphasis which are one of the main issues of Turkish modernization experience. The fact that Kısakürek provided an approach for every field that concerns the modernization process from politics to the economic and cultural structure has made the great east a good example. The analysis framework was established on the basis of studies done on the general characteristics of non-Western societies' modernization projects under the scope of the studies which are known as multiple modernities in political science and sociology literature. Nevertheless, instead of the concept of multiple modernities, the concept of non-Western modernity which was presented by Nilüfer Göle as an alternative concept to this approach is used. Peculiar concepts and methodology of the Islamism thought constituted the other parameters of the analysis frame.

Keywords:

Non-Western
Modernity, Multiple
Modernities,
Islamism,
Modernization

JEL Codes:

N40, Y80, Z00

* Dr., mehmettoker23@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4099-5957

1. Giriş

Modernleşme üzerine yapılan çalışmaların ağırlıklı bir bölümü, Alexis de Tocqueville, Marx Weber ve Émile Durkheim gibi sosyologların çalışmalarından hareketle, modernliğin Batı ve Orta Avrupa’da, müteakibinde Amerika Birleşik Devletleri’nde (ABD) geliştiği formuyla, modernleşmekte olan toplumlar tarafından benimseneceği varsayımına dayanmaktadır. Bu yaklaşımlar, modernliğin, cezp edici etkisi ile hegemonik bir şekilde tüm dünyaya yayılacağı ve homojenleştirici bir etki yaratacağını öngörmektedirler (Eisenstadt, 1999). Nilüfer Göle, Shumel N. Eisenstadt, Bjorn Wittrock ve Johann Arnason gibi araştırmacılar, özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında, modernleşmekte olan ülkelerin kendilerine özgü modernlik anlayışları ürettiklerini ve homojenleşmenin yerine çeşitlenmenin ortaya çıktığını belirterek, çağdaş dünyanın anlaşılabilirliği bakımından farklı bir yaklaşımın gerekli olduğunu belirtmişlerdir.¹ Bu bağlamda ortaya koymaya çalıştıkları yaklaşım, Batılı olmayan toplumların modernlik kavrayışlarını, dolayısıyla modernleşme süreçlerini, kendi kültür havzalarından ve kendi lisanları açısından bir anlama çabasına tekabül etmektedir (Göle, 2007). Eisenstadt’ın (2000) vurguladığı üzere Batı dışında kalan toplumlarda ortaya çıkan modernlik modellerinin ortak özelliği, modernitenin Batı ile özdeşleştirilemeyeceği ve kültürel olarak farklı modernliklerin var olabileceği iddiasıdır.

Tanzimat’la başlayan Batı merkezli modernleşme çabalarına karşı yerellik vurgusu yapan alternatif modernite arayışları, Türk aydınlarının oldukça erken bir dönemden beri ilgilendiği başlıca konulardan biri olmuştur. Osmanlı son döneminin ünlü devlet adamlarından Said Halim Paşa (1991), “düşünce tarzları ve ruhi halleri çok farklı olan Şark ülkelerinde” Batı medeniyetinden alınan yeni adet ve geleneklerin halka benimsetilmesinin iyi sonuçlar vermeyeceğini belirterek, devletlerin, ilerlemeye mani adetlerini kendilerine özgü değerler etrafında ve bir zaman içinde değiştirmesini gerektiğini savunmaktaydı (s. 77). Türk İnkılâbına Bakışlar isimli eserinde dönemin tartışmalarını verdiği örneklerle oldukça iyi bir şekilde betimleyen Peyami Safa (2010), Halim Paşa’nın yaptığı kendine özgülük vurgusunun, farklı ideolojik akımlara mensup olmalarına rağmen, dönemin pek çok aydınının üzerinde uzlaştığı yegâne konulardan biri olduğunu belirtmektedir.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında da yerellik vurgusunun, aydınların zihinlerinde varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. Demirel’in (2007) İslamcı/otoriter-muhafazakâr ve modernleşmeci-muhafazakâr olarak tasnif ettiği muhafazakâr yaklaşımlarda yerellik vurgusunun biraz daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Pek çok çalışmasında bu muhafazakâr eğilimleri inceleyen İrem’in (2002) belirttiği üzere bu akımlar, akla dayalı pozitivist ilerleme anlayışının yerine sezgici, ruhçu, evrenselciliğe karşı tikelciliği öne çıkaran bir ilerleme düşüncesi ortaya koymaya çalışmışlardır. Batı yönelimli Türk modernleşme tecrübesine karşı bir tepkisellik sunan bu aydın çevresinin sınırlı hatta istisnai sayılabileceğini

¹ Siyaset bilimi ve sosyoloji literatüründe bu yaklaşım ağırlıklı olarak çoğul modernlikler (multiple modernities) olarak adlandırılmaktadır. Batı dışı modernlik kavramı Nilüfer Göle (2007) tarafından, literatürdeki alternatif, yerel, çoğul modernlik/modernlikler tanımlamalarına bir alternatif olarak sunulmuştur. Göle, bu kavramların içinde barındırdıkları bazı sınırlara ve problemlere dikkat çekerek, daha elverişli bir kavram ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte, Batı dışı modernlik yaklaşımı, modernliğin alternatif, yerel ve çoğul anlatımlarından eklektik bir biçimde faydalanarak şekillenmektedir. Bu çalışmada, Batı dışı modernlik kavramı kullanılmakla birlikte, çoğul, yerel ve alternatif modernlik/modernlikler kavramları ekseninde yapılmış olan çalışmalardan da faydalanılmıştır.

düşünmek, 2000’li yılların entelektüel ortamına baktığımızda pek de mümkün görünmemektedir.²

Dergâh dergisi etrafında toplanmış Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi yazar ve akademisyenlerden oluşan aydın çevresinin, Henri Bergson felsefesinin izleğinde ruhçu bir temayül ile Kemalist modernleşme projesinin pozitivist yönelimine itiraz ederek modernleşmeci-muhafazakâr eğiliminin nüvesini oluşturmaya başladığını söylemek mümkündür (Ülken, 1979). Bu çalışmaya konu edilen Büyük Doğu ideolojisinin mimarı Necip Fazıl Kısakürek (2013a), gençlik yıllarını bu aydın çevresinin içinde geçirmiştir. Darülfünun (İstanbul Üniversitesi) Felsefe Bölümünde Batı düşüncesini tanıırken, yakın dostluk kurduğu Tunç sayesinde Bergson felsefesi ile tanışmış ve bir bakıma Batı düşüncesinin gelişimine ve modernliğe bu ekseninde bakmaya başlamıştır. Zaman içinde ünlü bir şair olan Kısakürek, 1934 yılında bir Nakşibendî şeyhi olan Abdülhakim Arvasi ile tanıştıktan sonra hayatı ve düşünceleri keskin bir şekilde değişmiş ve Cumhuriyet dönemi İslamcılarının ilk temsilcilerinden biri olmuştur. 1943 yılında yayınlama başladığı ve aralıklarla 1979 yılına kadar devam ettirdiği Büyük Doğu Dergisinde, ‘İdeolocya Örgüsü’ başlığı altında kaleme aldığı makaleler ile İslam’ın temel referans merkezi olduğu bir ideoloji inşa etmiştir. Yazdığı onlarca kitap ve ülkenin dört bir yanında verdiği konferanslar ile düşüncelerini kitlelere aktaran Kısakürek’in Büyük Doğu ideolojisi, İslamcı/muhafazakâr Türk aydınları tarafından sunulan alternatif modernleşme düşüncelerinin vitrin örneklerinden biri olmuştur. Bu sebeple Büyük Doğu, Türk düşünce hayatındaki alternatiflik vurgularını, Batılı olmayan modernlikler kavramı izleğinde incelemek bakımından iyi bir örneklem olmaktadır.

İslamcı/otoriter-muhafazakar düşüncenin en kapsamlı örneklerinden biri olması sebebiyle literatürde Büyük Doğu ideolojisi üzerine yapılmış oldukça fazla çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmında Büyük Doğu, Batı merkezli modernlik yaklaşımı ekseninde analiz edilmiştir. Bu çalışmalarda Büyük Doğu, Türk düşünce hayatında Doğu ve Batı medeniyetlerini sentezleyerek Batılılaşmacı modernleşme geleneğine alternatif oluşturmaya çalışan modernleşme yaklaşımlarının totaliter bir modeli olarak sunulmaktadır (Bora, 2018; Koçak, 2013; Mardin, 2007). Literatürdeki çalışmaların diğer bir kısmı ise Büyük Doğu’yu, İslamcılık düşüncesinin kendi dinamikleri ekseninde ele almaktadır. Bu çalışmalarda Büyük Doğu ideolojisi, İslamcılık düşüncesi içerisinde modernleşmeci geleneğin otoriter bir örneği olarak gösterilmektedir (Büyükkara, 2016). İki farklı analiz çerçevesi ekseninde yapılan çalışmalar iki farklı Büyük Doğu portresi ortaya koyabilmektedir. Batı merkezli modernlik ekseninde yapılan çalışmalar, Kısakürek’in İslam prensiplerini yorumlama biçimi gibi İslamcılık düşüncesinin kendinde özgü dinamiklerini göz ardı ettiği için Büyük Doğu’yu bir bakıma modernleşme karşıtlığı imgelemi ile değerlendirebilmektedir. Mevcut literatürdeki çalışmaların göz ardı ettiği bir diğer husus, Batı dışında kalan toplumların modernlikle kurdukları ilişkinin neden olduğu önyarguları yeteri kadar dikkate almamalarıdır. Duran’ın (2001) çalışması bu anlamda literatürdeki diğer çalışmalara kıyasla daha kapsamlı ve çok yönlü bir analiz sunmaktadır. Bununla birlikte Duran da analizini Batı merkezli modernlik anlayışı ekseninde yürütmüştür. Bu çalışmada ise Büyük Doğu ideolojisi, Batı merkezli modernlik anlayışının merkezden çekildiği bir yaklaşımla analiz edilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde Batı dışı modernlik yaklaşımı ele alınırken ortaya konmaya çalışılacağı üzere bu analiz yönteminin odak noktası, bir

² Muhafazakâr modernleşme yaklaşımları, Kemalist modernleşme programına da yerellik vurguları ekseninde itiraz etmektedir. Buna mukabil, Kemalist modernleşme programının da güçlü bir yerellik ruhu taşıdığını belirtmek gerekmektedir (Bora, 2007).

bakıma, Batı merkezli modernlik anlayışının beklenen homojenleşmeyi niçin sağlayamadığı olmaktadır. Böylelikle Batı dışında kalan toplumlar tarafından da benimsenecek evrensel bir modernlik anlayışının gelişmesi için bir tartışma zemini oluşturmak amaçlanmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde Büyük Doğu ideolojisi, ikinci bölümde oluşturulan analiz çerçevesi ekseninde analiz edilecektir. Bu analiz sürecinin önemli aşamalarından biri Batı dışında kalan toplumların modernlikle kurduğu ilişkiyi kendi kültürel değerleri ekseninde ele almak olduğu için çalışmanın dördüncü bölümünde Kısakürek’in İslam prensiplerini yorumlama yöntemi ve modernleşme sürecine etkisi analiz edilecektir.

2. Batı Dışı Modernlik Yaklaşımı

Analiz çerçevesini belirlemek bakımından, Batı dışı modernlik yaklaşımının bazı temel dinamiklerine değinmekte fayda bulunmaktadır. Batı dışı modernlik yaklaşımının temel argümanı, modernliğin tarihsel gelişim sürecinin, Batı merkezli modernleşme teorilerinin sundukları modellerin aksine, tek tip bir modernlik yerine çoğul modernlikler üreterek geliştiği ve günümüz dünyasında birden fazla modernlik anlayışının bir arada var olduğudur. Bu argümanın iki boyutu olduğu söylenebilir. Birinci boyutu, Avrupa dışında kalan toplumların, modernliği farklı bir tarihsel süreç içerisinde tanıyarak ve kendi kültür yapılarına göre yorumlayarak yeni modernlik anlayışları üretmiş olmalarıdır. Tanrısal aşkın düzen ile dünyevi düzen arasındaki ilişki gibi modernliğin Avrupa merkezli gelişim sürecinin temel meseleleri, özellikle Müslüman ve Konfüçyüsçü toplumlarda (Hindistan, Çin, Japonya, İran, Mısır vb.) kendi medeniyetlerinin öğretileri doğrultusunda yeniden yorumlanmıştır. Kendi kültürel değerlerini koruma istekleri, modernliğin kültürel programında bir çeşitlenme süreci yaşanmasına neden olmuştur (Eisenstadt, 2003b).³ Sonuç olarak, bireyin evren ve toplum içindeki konumu, bireysel ve kolektif kimlikler, kamusal ve özel alanın sınırları gibi pek çok konuya dair farklı görüşlere sahip toplumlar, kendine özgü kurumlar geliştirerek veya başka medeniyetlerden örnek aldıkları kurumları yeniden yorumlayarak kendilerine özgü modernlik anlayışları ortaya çıkarmışlardır. Batı dışı modernlik yaklaşımının savunucuları açısından bu modernlik modellerinin (İslami, Konfüçyüsçü, sosyalist, nasyonal sosyalist vb.) tamamı, programlarını modernlik ve/veya Batı karşıtlığı üzerine inşa etmiş olsalar dahi modern olarak kabul edilmektedir (Sachsenmaier, Riedel ve Eisenstadt, 2002).⁴ Bu düşüncenin meşruluk tabanı, Batı dışı modernlik yaklaşımının savunucularının çağdaş dünyanın yapısına dair sundukları görüşlerinin yanında bahsettiğimiz temel argümanın ikinci boyutuna dayanmaktadır. Buna göre, Batı ve Orta Avrupa’da gelişmeye başlayan modernliğin kendisi, gelişim sürecinin dinamikleri sebebi ile çoğul modernlikler üretmektedir.

Eisenstadt (2000) bu argümanın ikinci boyutunu, modernliğin, içinde kalıcı bir tepkisellik ve çeşitli gerilimler barındırarak geliştiğine dayanan bir yorumla açıklamaya çalışır. Bu yoruma göre, aydınlanma ile birlikte aklın rehberliğini benimseyen insanoğlu, tanrı merkezli geleneksel siyasal ve kültürel otoritelerin zincirlerini kırarak, her bireyin otonom bir statü kazandığı ve görüş bildirme hakkı olduğu yeni bir toplumu, daha iyi bir hayat ve gelecek umudu ile inşa

³ Klasik modernleşme yaklaşımının önde gelen sosyologlarından biri olan Talcott Parsons (1966) ise toplumların evriminde Konfüçyüsçülük gibi dogmatik öğretilerin etkisinin, tarımla uğraşan toplumun nüfusu gibi parametrelere nazaran oldukça minimal olduğunu savunmaktadır.

⁴ Göle (2007) bu konuda bir şerh koymaktadır ve modernliğin etkisine girmiş toplumların dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.

edebileceğine inanmaya başlamıştır. Aklın rehberliği ve bireyin otonomluk kazanması, bir protesto bilincinin ve kavramlarının (özgürlük, eşitlik, otonomi, adalet, kimlik) modernleşme sürecinin temel dinamiklerinden biri olmasına yol açmıştır. Çevre ile merkez arasındaki denge, otoritenin meşruiyet kaynakları ve kurumsal yapılar büyük toplumsal devrimler (Amerikan Bağımsızlık Savaşı, Fransız ve sanayi devrimleri) sonrasında radikal olarak değişirken, protesto bilinci ve kavramları, bu değişimde başat bir rol oynayarak oluşan yeni merkez ve merkezlerde kalıcı bir yer edinmiştir. Modernliğin siyasal programı, bu yeni merkez veya merkezlerin içerisinde talep ve dileklerin siyasallaşması süreci ile gelişirken, yerleşmiş protesto bilinci sayesinde siyasal olanın tanımı ve kapsadığı alana dair sürekli devam eden tartışmalar bu sürecin değişmeyen bir unsuru olmuştur. Bu tartışma zemininde ortaya çıkan ütöpic, eskatolojik ve totaliter ideolojiler modernliğin farklı formlar üreterek gelişmesine neden olmuştur.

Batı dışı modernlik yaklaşımının savunucuları modernliği, gelişim sürecine dair yaptıkları bu yoruma dayanarak, yeniden yorumlanabilen açık uçlu bir süreç olarak kabul etmektedir (Arnason, 2002; Eisenstadt, 2003b). Kaya (2004), modernliğin “aklın rehberliği ve bireyin otonomluğu” üzerine inşa edilmesi sebebi ile bu durumun kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır. Kaya’ya göre birey, kendi aklı ile yaşam biçimi ve geleceği üzerine söz söyleme hakkına sahip olduğu sürece modernlik sürekli olarak yorumlanabilecek “açık uçlu bir insanlık halidir”. Batı dışı modernlik yaklaşımında, modernlik açık uçlu bir süreç olarak yorumlanarak, Fukayama’nın (1992) ‘tarihin sonu’ ve Huntington’ın (1996) ‘medeniyetler çatışması’ tezlerinin iki uç kutbunu temsil ettiği bir yaklaşımla modernliğin totalleştirilmesine itiraz edilmektedir. İnsanoğlu açısından farklı çıkarlar var olduğu ve ifade özgürlüğu gibi temel insan hakları ile bu çıkarların savunulması ve eyleme geçirilmesi garanti altında olduğu sürece farklı modernliklerin olması da kaçınılmaz olmaktadır.

Batı dışı modernlik yaklaşımına yöneltilen temel eleştirilerin merkezinde, modernliğin yeniden yorumlanmaya açık bir süreç olarak değerlendirilmesi sebebi ile evrensel niteliğinin erozyona uğradığı iddiası gelir (Fourie, 2012). Bu yaklaşımın Göle (2000b) gibi kimi savunucuları da böylesi bir tehlikenin varlığına dikkat çekmektedir.⁵ Bunun yanında, kültürel farklılıkların abartıldığı ve eleştirilen klasik modernleşme yaklaşımlarının yerine somut bir model koyamadıkları iddiaları da Batı dışı modernlik yaklaşımına yöneltilen diğer eleştiriler olmaktadır. Örneğin Schmidt (2006), Japon modernliğinin, iddia edilen aksine Batı modernliğinden pek de farklı olmadığını savunmaktadır. Wittrock (2000), eleştirilere cevap olarak modernliğin, kendisine yönelik eleştiriler için bile temel bir referans noktası olduğunu belirterek modernliğin evrensel anlamından bir sapma olmayacağını savunmuştur. Benzer şekilde Kaya da (2004) modernliğin merkezden çekildiğinde ortak iyinin ve iyi bir hayatın ne olduğuna dair bir sorunsalın ortaya çıkacağını altını çizerek evrensel değerler üreten bir modernlik anlayışının gerekli olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte, modernliğin yeniden yorumlanmaya açıklığının ve çoğul formlarının olabileceğini kabul etmenin, modernliğin evrensel bir referans noktası olarak kalması için zorunlu olduğunu savunmaktadır. Postmodernistlerin modernlik eleştirilerine değinen Kaya (2004), modernliğin elitist ve totalleştirici bir bakış açısı ile yorumlanmaya devam edilmesi halinde Eisenstadt’ın (2003a) ifadesi ile “modern barbarlığın” ürettiği savaşların, soykırımların, etnik temizliklerin

⁵ Göle’nin (2007) çoğul modernlikler kavramının yerine Batı dışı modernlik kavramını sunmasının temel nedenlerinden biri de çoğulluk vurgusunun modernliğin evrensellik niteliğini erozyona uğratabilmesidir.

şekillendirdiği dünyada modernliğin başarısızlığından bahsetmekten başka çare bulunmadığını belirtmiştir.

Bu tartışmalar ışığında Batı dışı modernlik yaklaşımını, postmodernizm ile klasik modernlik yaklaşımı arasında bir köprü kurma çabası olarak yorumlamak mümkündür. Batı merkezli modernlik tanımlamasını eleştirerek alternatif bir model ortaya koymak yerine, Shils (1960a, 1960b) ve Parsons (1966) gibi sosyologların yaptığı karşılaştırmalı analiz sürecinin, Batılı olmayan toplumların modernlik anlayışlarını kendi tarihsel süreçleri ve kültürleri açısından ele alan bir yaklaşımla devam ettirilmesi talep edilmektedir. Bu analiz sürecinde Batı dışında kalmış toplumların modernlik ile arasındaki ilişkinin sadece edilgen değil aynı zamanda üretken olabileceği kabul edilmektedir (Göle, 2007). Bunun yanında, Batı dışı modernlik yaklaşımı savunucularının üzerinde durdukları husus kültürel farklılıklardır. Kültürel farklılıklar, Batı merkezli modernlik modelini benimsenmemesinin temel nedeni olarak kabul edilmektedir. Fourie (2012), Batı dışı modernlik yaklaşımını savunan aydınların pek çoğunun Batı dışında kalan toplumlardan geldiklerinin altını çizmektedir. Modernliğin, xenofobinin yükselişte olduğu, aşırı sağın güçlendiği, Holokost gibi büyük trajedilere neden olmuş Avrupa devletleri tarafından tanımlanmasına bir itirazın söz konusu olduğu da belirtilebilir. Ötekileştirilmek yerine, “diyalog” yoluyla modernliğin yeniden tanımlanması ile birlikte yaşanabilirliğin imkânlarını sunmak amaç edinilmiştir (Kocka, 2002). Wittrock (2005), Avrupa’yı gelenekler açısından güvenli bir yer haline getirmek için yoğun çabalar gösterilmez ise Viyana antlaşmasının bir anlamı olmadığını belirtmiştir. Göle’nin (2000a, 2000b), Müslüman toplumların “melez desenler” üreterek modernleştiğini ve Batı merkezli modernlik anlayışının şekillendirdiği yaşam biçimine barışçıl bir şekilde uyum gösterdiklerini ortaya koyan çalışmaları, bu kapsamda, Batı dışı modernlik yaklaşımının en verimli örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.

Arzu edilen amaç evrensel bir modernlik modeli ortaya koyabilmek bakımından bir diyalog kurma çabası olduğu için Batı dışı modernlik yaklaşımının iki boyutlu bir yönelimi olmak durumundadır. Birinci yönelimi, Batı merkezli modernlik anlayışının şekillendirdiği toplumlara, modernliğin niçin beklenildiği gibi bir homojenleşme sağlayamadığına dair empati kurmasını sağlayacak argümanlar ortaya koymak olmaktadır. İkinci yönelimi ise Batı dışında kalmış toplumlara bir öz eleştiri imkanı sağlamaktır. Vurgulanmaya çalışılan husus Tu Wei-ming’in (2002) “iki taraflı öğrenme” çağrısı ile aynı doğrultudadır. Wei-ming, Batılı ülkelere Doğu Asya’da kültürel olarak farklı bir modernlik anlayışının önemli bir ilerleme performansı ortaya koyduğunu hatırlatırken, Doğu Asya ülkelerine 1997 yılında patlak veren ekonomik krizin tekrarlanmaması için siyasi ve iktisadi yapılarını Batı modelinden örnek alınarak geliştirmesi yönünde çağrıda bulunmaktadır. Göle’nin (2007) Batı dışı modernlik yaklaşımı kapsamında kurmuş olduğu teorik zemin bu doğrultuda kullanmak için elverişlidir. Göle, bir taraftan Batı dışında kalan toplumların niçin Batı merkezli modernlik ile tam olarak entegre olamadığına dair bir perspektif sunarken, diğer taraftan ürettikleri modernlik modelinin aslında entegrasyona yönelik güçlü bir istek içerdiğini de açıklamaya çalışır. Böylelikle, Batı dışı toplumlar tarafından da benimsenecek evrensel bir modernlik modelinin ortaya çıkması yönünde önyargısız bir tartışma alanı oluşturmayı amaçlamıştır.

Göle ilk olarak Batı merkezli modernlik anlayışının merkezden çekilmesinin farklı bir değerlendirme yapabilmek açısından gerekli olduğunu belirtir. Amaç “Batı dışı toplumları modernliğin aynasından değil, modernliği Batı dışı toplumların aynasından yeniden

okuyabilmektir” (Göle, 2007, s. 60). Bu toplumların tarihsel tecrübeleri, modernliği anlamlandırma biçimleri, kendi kültürel dinamikleri analiz sürecinde ön plana çıkmaktadır. Analizin odağı modernliğin İslamcı bir perspektiften yorumlanması olduğunda, İslamcılık düşüncesinin kendi kavramları ve metodolojisi analiz sürecinin temel parametrelerinden olmaktadır. Bununla birlikte, Batı merkezli modernlik anlayışının tamamen geri plana itilmesi söz konusu değildir. Yine Göle’nin (2007) tespiti ile Batı dışı toplumların modernlik ile kurduğu ilişki hem “yaralıdır” hem de “bağımlıdır”. Batı’nın modernleşme tarihi, bu toplumların kendi modernleşme tecrübelerini anlamak bakımından kullandıkları örnek bir izlek olmuştur. Batı merkezli modernliğin kimi kurum ve değerleri sentezlenerek benimsenirken, kimileri doğrudan ithal edilmektedir. Bu sentezleme sürecinin ne şekilde gerçekleştiği, hangi kurumların ithal edildiği analiz sürecinde dikkate alınmaktadır.

Yukarıda açıklanmaya çalışıldığı üzere Batı dışı modernlik yaklaşımı, modernliğin kültürel programı üzerine yoğunlaşmıştır. Eisenstadt (2003a), medeniyet farklılıklarının kültürel kimliklerin kaybedilmesi gibi kaygılar sebebi ile modernleşirken değişim yaşamının bir endişe kaynağı olduğunu belirtmektedir. Söz konusu endişelerin daha akut bir hale gelmesini sağlayan belirgin bir etkende, bu toplumların hemen tamamının modernite ile olan ilişkilerini Batı’nın iktisadi, askeri ve siyasi üstünlüğü ile karşılaştıktan sonra inşa etmeye başlamış olmalarıdır. Batılı devletler karşısında alınan askeri yenilgilerin sürekliliği, Batının iktisadi ve kültürel hegemonyası, sömürgeleşme ve bağımsızlık hareketlerinde karşılaşılan şiddet ister Batılılaşma taraftarı, ister karşıtı olsun tüm modernleştirici elitlerin zihninde kalıcı izler bırakmıştır. Örneğin Japonya’nın Pearl Harbor’daki Amerikan filosunu bombardımanından yedi ay sonra Kyoto’da konferans için toplanan bir grup seçkin Japon akademisyen ve aydının gündemi modernin üstesinden nasıl gelirdi (Bruma ve Margalit, 2004). Bu durum kaçınılmaz olarak Batı dışı toplumların modernite ile aralarındaki ilişkinin yaralı bir bilinçle şekillenmesine neden olmuştur (Göle, 2007).⁶ Rahman (1966), Hindistan alt kıtasında İngiliz hâkimiyetine karşı yürütölen bağımsızlık hareketlerinin 1920’ler ve 30’larda şiddetinin artmasıyla beraber modernistler ile muhafazakârların yoğun bir Batı karşıtlığı etrafında birbirlerine yaklaştığını, hatta kimi zaman bu iki grubu bir birinden ayırmanın çok zor bir hale geldiğini belirtmiştir.

Batı dışı toplumlarda modernliğe bakışı etkileyen bu yaralı bilinci besleyen sadece modernitenin bahsettiğimiz tanışıklığının sonucu oluşun acı hatıralar değil, aynı zamanda, bu hatıraları canlı tutan Batı’nın dünya devletlerini bir gelişmişlik sınıflandırmasına tabi tutmasıdır. Göle’nin (2007) tabiri ile modernliğin “ideolojik bir zaman anlayışı” ortaya çıkmıştır (s. 60). Modernler kendileri ile aynı ilerleme düzeyine sahip olmayanları aynı zamanı paylaşmayanlar olarak görmekte ve öteki olarak tanımlamaktadırlar. Modern zamana ayak uyduramamış olmak ve modern ölkeler tarafından çağdaş olarak görülmemek Batılı olmayan toplumların bilincini yaralamıştır. Bu durumun beklide en zararlı sonuçlarından birisi alt grupta yer alan ölkelerin bir üst gruba geçerek bu pejoratif durumdan kurtulmak için aradaki gelişmişlik farkını hızlı bir şekilde kapatmaya odaklanmaları ve Jakobin tutumlara yönelebilmeleridir. İfade özgürlüğü gibi modernliğin temel bileşenlerinden pek çoğu bu süreçte bir engel olarak görölebilmektedir. İlerleme sürecinin tarihsel gelişiminde taşıyıcı bir rol alamayan modernliğin bu unsurlarının ilerleyen zamanda toplumda kök salma imkânı da bu sebeple zayıflamaktadır.

⁶ Shayegan (1997) yaralı bilinci, Batı dışında kalan toplumlarda modernleşme sürecinde kimliklerin kaybolması gibi çeşitli endişeler ile gerçeklerin tarafsız bir gözle değerlendirmesini engelleyen bir kültürel şizofreni hali olarak tanımlamaktadır.

Bu hiyerarşik konumlandırmanın bir diğer etkisi, modernliğin tarihinin dışında kalan toplumlarda ortaya çıkan “zayıf tarihsellik” anlayışıdır (Göle, 2007, s. 61). Modernliğin dışında kalmış toplumlar sınıf atlamanın bir gereği olarak kendi kültür ve tarih güzergâhlarında evirilerek değil, ancak yolu arkalarında bırakarak ilerleyebileceklerine inanmışlardır. Dolayısıyla içinde bulunulan zamana bir yabancılaşma söz konusu olmaktadır. Bu durumla başa çıkabilmek için kendilerini “sosyalist ütopya, İslamcı altın çağ ya da mitolojik milliyetçilik” gibi mitsel zamanlarda yeniden kurgulayabilmektedirler. Bu mitsel zaman kurgulamaları, Batı medeniyeti tarafından belirlenen gelişmişlik sıralamasının neden olduğu yaralı bilinçler için bir özgüven aşılama işlevi görebilmektedir. Örneğin, Cumhuriyet’in ulus inşa sürecinde Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi ile kurgulanan ideal zaman, Türkleri tarihin uygarlık üreten topluluklarının ataları olarak tanıtırken, modern dönemin gelişmiş ulusları ile bir medeniyet akrabalığı tesis etmektedir. Bu akrabalık sayesinde Batı merkezli gelişmişlik sınıflandırmasının neden olduğu ötekilik duygusunun aşılması sağlanabilecekti (Ersanlı, 2003; Poulton, 1997).

Mitsel zaman kurgulamasının bir diğer fonksiyonu, modernleşme yolundaki toplumlarda kendine özgü değerlerin üretilmesi amacı ile kullanılmasıdır. Batı yerine kendi tarihlerindeki bir zamanı, modernlik yolunda bakılacak bir örnek olarak sunabilmektedirler. Cemil Oktay’ın (2017) tarifi ile bu mitsel zamanlar “kurucu zamana”, “pür ve pak döneme”, bozulmamış hale karşılık gelmektedir. İdeal olanın zamanından, içinde bulunan zamana geçen süre bir bozulma, uzaklaşma dönemi olarak sunulmaktadır ve siyaset de ideal olanın ihyası iddiası ile meşruluk kazanmaktadır (s. 55-57). Bu süreç, çelişkili gibi görünmekle birlikte, bir geleneksizleşme sürecini de beraberinde getirmektedir (Göle, 2007). Modernleşmeye eşlik edebilecek topluma özgü değerler, ideal zamanın meşrulaştırıcılığında hatırlanırken veya üretilirken kimi değerlerde terk edilir; çünkü ilerlemeye yönelik güçlü istenç korunur. Oktay’ın ifade ettiği üzere, geçmişteki mitsel zamana duyulan iman ne kadar güçlüyse, geleceğe ve ilerlemeye duyulan iman da o kadar güçlüdür. İslamcılık düşüncesinin temel argümanı da İslam’ın altın çağına⁷ geri dönerek, gerilemeye sebep olan bütün zararlı yeniliklerden ve hurafelerden arınmış, özünde ilerlemeci bir din olan gerçek İslam’ı yeniden ihya etmektir. İkinci Meşrutiyet döneminin İslamcıları, meşrutî monarşiye geçişi, demokrasinin İslam’ın içinde danışma ve meşveret geleneği ile zaten var olduğunu belirterek dinsel açıdan rahatlıkla meşrulaştırabilmişlerdir (Kara, 2014a; Tunaya, 2007).

Mitsel zaman kurgulaması ve modernliğin ideolojik zaman anlayışına tepkinin bir sonucu olarak Göle’nin (2007) “ekstra modernlik” olarak tanımladığı bir eğilim, Batı dışı toplumların modernlik anlayışlarının anlaşılması bakımından diğer bir önemli unsur olmaktadır. Göle (2007) buradaki ekstra kavramını hem “Batı’nın dışında” hem de “fazladan” olarak düşünebileceğimizi belirtir. Ekstra modernlik tutkusu, hem modernleşme yönündeki güçlü isteği yansıtır, hem de bir tepkisellik sunar (s. 63). Örneğin Batılı pek çok çağdaşlarından önce kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınması, Kemalist elitler için bir ekstra modernlik durumuydu. Göle bu istenç ile birlikte, laiklik gibi kavramların da bir fetişizme uğramasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında, çeşitli ideolojik yaklaşımların (sosyalist, nasyonal-sosyalist, İslamcı vb.) bütünsel olarak ekstra modernlik iddiası taşıyabileceğine de dikkat çekmektedir. Kurgulanan mitsel zaman, çok daha iyi bir modernliğin kaynağı olarak bu iddiaya kaynaklık etmektedir. Bütünsel bir ekstra modernlik iddiası, Batı merkezli modernliğin ürettiği kurumların

⁷ İslamcılık düşüncesinde altın çağ, genel olarak, İslam Peygamberi ve ardılı dört halifenin yaşadığı döneme karşılık gelmektedir.

tamamına karşı bir önyargı getirebilmekte ve totaliter programların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Batı dışı toplumlar ve onların modernleşme serüvenleri arasında tam bir simetriden bahsetmek mümkün değildir. Farklı tecrübeler, refleksler, hedefler, imkânlar ve kültürler ortaya farklı iddialar koyarak farklı modernlik anlayışları üretmişlerdir. Aynı toplumda yaşayan ve yaklaşık olarak aynı ideolojik dünya görüşüne sahip aydınların ve devlet adamlarının modernliği yorumlama biçiminde bile bir çeşitlenmenin söz konusu olduğu söylenebilir. Buraya kadar yapılan analizde, farklı görünümeler sunan bu modernlik anlayışlarının ortak karakteristiklerine dair bir perspektif sunulmaya çalışılmıştır. Kısakürek'in ortaya koymuş olduğu Büyük Doğu ideolojisi de bu perspektiften değerlendirilecektir.

3. Batı Dışı Modernlik Perspektifinden Büyük Doğu İdeolojisi

Kısakürek'in Büyük Doğu ideolojisi, Batı dışı toplumların modernlik ile kurdukları ilişkinin 'bağımlı' ve 'yaralı' doğasını anlamak bakımından iyi bir örnektir. Kısakürek (2013b) açısından Batı medeniyeti, bilim ve teknikte elde ettiği üstünlüğü diğer toplumlar üzerinde hegemonya kurmak için kullanan emperyalist bir güçtür. Batılılaşmak da Batı'nın kontrolüne girerek sömürge olarak kalmaya devam etmek anlamındadır. Bu sebeple, Türk modernleşme hayatındaki batılılaşmacı geleneği, Tanzimat döneminden itibaren ele alarak sert bir şekilde eleştirmiştir. Büyük Doğu adlandırması da, Batı merkezli modernliğin 'ideolojik zaman' anlayışına itirazı temsil etmektedir. Kısakürek, Doğu coğrafyasını bütün medeniyetlerin doğduğu ana kaynak olarak sunarak, ağdaş olarak görülmemenin neden olduğu ötekilik hissiyatını aşmaya çalışır.

Burhanettin Duran'ın (2001) da belirttiği üzere Kısakürek (1950), İslam'ı tüm iktisadi, siyasi ve sosyal sistemlerin en iyi yönlerini içinde barındıran aşkın bir dünya görüşü olarak tanımlayarak Batı merkezli modernlik paradigmasının yerine bir alternatif olarak sunar ve Büyük Doğu ideolojisinin merkezine yerleştirir. Böylelikle, 'ekstra modern' olma iddiası taşıyan Büyük Doğu'yu, sadece Müslüman toplumların değil, nihai olarak tüm insanlığın hem dünyevi hem de uhrevi hayatını kurtuluşa götürecektir evrensel bir ideoloji olarak sunar. Müslüman toplumların, Batılı ölkelerin askeri, siyasi ve iktisadi üstünlüğü karşısında gerileme sebebini de İslam'dan uzaklaşmak olarak yorumlamıştır. Kısakürek (2012, 2013b) açısından, bu durumun baş sorumlusu geleneksel ulema'dır. Kanuni Sultan Süleyman döneminden itibaren ulemanın dinsel bağnazlık üreten bir kurum haline gelmeye başladığını savunan Kısakürek, ulema sınıfındaki ehliyetsizlik ve cahilliği, zaman içerisinde medreselerden, orduya kadar devletin ve toplumun tüm katmanlarında bir bozulmaya yol açan reaksiyon zincirinin ilk halkası olarak görür. Bu sebeple, modernleşme programının ilk basamağını, özünde ilerlemeci bir din olan İslam'ı, içine yerleşmiş yanlış adet ve hurafelerden temizleyerek orijinal formunu yeniden ihya etmek olarak belirlemiştir. Bu doğrultuda, İslam'ın altın çağını kurucu zaman olarak kabul eder ve bu döneme referansla bir İslam anlayışı ortaya koymaya çalışır. Yukarıda belirtildiği üzere, mitsel zaman kurgulaması, ihtiyaç duyulan yeni adetlerin üretilmesini kültürel yapı açısından meşrulaştırıcı bir aratırıdır. Bununla birlikte, meşrulaştırılmak istenenin, içinde bulunan zamanın gerektirdiği ihtiyaçlar olması sebebi ile bu süreç modernlikle kurulan ilişkinin mahiyeti ile bağlımsaldır.

Kısakürek, modernlikle kurduğu ilişkinin yaralı doğasının sonucu olarak, Batı’ya oksidental bir çerçeveden bakmaktadır. Bununla birlikte bu ilişkinin ‘bağımlı’ boyutu da oldukça kuvvetlidir. Kısakürek (2013b), Büyük Doğu ideolojisinin inşasına, Doğu ve Batı medeniyetleri üzerine yaptığı uzun analizler ile başlar ve ideolojini, Doğu ve Batı medeniyetlerini uyum içerisinde sentezleyen bir “mekûre senfonisi” olarak tanımlar (s. 13). Kısakürek (1969) açısından, Batı’nın modernleşme tecrübesinden faydalanmak kaçınılmaz bir gerçekliktir. Bu anlamda, Tanzimat elitlerinin (Mustafa Reşit, Ali ve Fuat Paşalar) modernleşme çabalarını da “Felix Culpa” (Mesut Suç) olarak değerlendirir (s. 2). Kısakürek’e göre Tanzimat elitleri, devletin ve İslam toplumunun ilerleyebilmesi için Batı medeniyetinin tecrübelerinden faydalanarak doğru bir rota belirlemelerine rağmen, Batı’dan aldıklarını kendi toplumlarının değerleri ile yorumlayamadıkları ve taklide yöneldikleri için hataya düşmüşlerdir.

Kısakürek (2013b), Büyük Doğu ile bu sentezi doğru bir formda yapabildiğini savunmaktadır ve önemli olanın Batı’yı doğru anlamak olduğunu belirtmektedir. Öngördüğü sentez doğrultusunda kendisine referans olarak sadece Batı ve Orta Avrupa’yı alır. Onun açısından, Batı merkezli modernliğin en doğru formu Avrupa’da gelişmiştir. ABD’yi ve Sovyetler Birliği’ni, Avrupa medeniyetini tehdit eden iki ejderhaya benzetir. O’nun medeniyet perspektifinde ABD, Batı’nın modernleşme çilesini yaşamamış, sonradan erime bir ülkedir. Hürriyet anlayışını da pragmatizmin egemen olduğu bir başıbozukluk düzeni olarak değerlendirir. Sovyetler Birliği’ni ise beşiklik ettiği komünizm sebebi ile hem Avrupa hem de Doğu medeniyeti için en büyük tehlike olarak nitelendirir.

Kısakürek (2013b), Batı ve Orta Avrupa ile özdeşleştirdiği Batı medeniyetini antik Yunan felsefesi, Roma düzeni ve Hıristiyan ahlakından oluşan üçlü ayaklı bir temel üzerine oturtur. Bu temellendirme, kendi modernlik anlayışının da temel niteliklerini yansıtır. O’nun açısından modern toplum, derin bir entelektüel birikim sahibi aydınlar tarafından inşa edilen bir düşünce sistemine dayanmalıdır. Bunun yanında, Roma düzeni ve Hıristiyan ahlakına referansla, devlet ve toplum hayatının her alanın kesin kurallara düzenlenmesini ve İslam’ın bu kurallar dizisinin ana referans kaynağı olması gerektiğini savunmaktadır. Batı’nın modernleşme tecrübesinin Kısakürek (2013c) açısından en önemli aşaması ise Rönesans’tır. Kısakürek, Müslüman toplumların da Batı dünyasında Martin Luther ve John Calvin’in orta çağda kilise otoritesine karşı başlattığı hareketin bir benzerini kendi ülkelerinde gerçekleştirerek, geleneksel ulema elinde gerçek değerlerinden uzaklaştırılmış İslam’ı yeniden ihya ederek İslam Rönesans’ını başlatması gerektiğini belirtir. Bu sayede, dinsel bağına bağlı zincirlerinden koparılmış Müslüman toplumunun, gerçek İslam öğretisinin gereği olarak dinsel bir aşk ile çalışacağını ve geçmişte olduğu gibi bilim ve teknikte ilerlemiş, tüm dünyaya uygarlık dağıtan bir medeniyeti yeniden inşa edeceğini savunur. Bu bağlamda Michelangelo ve Da Vinci’nin San Pietro Bazilikası’ndaki çalışmalarını Müslüman toplumlar için örnek birer model olarak sunmuştur.

Kısakürek (2013b), Rönesans ile birlikte bilim ve teknikte oldukça ilerlemiş bir medeniyet elde eden Batı’nın sunduğu modernliğin yirminci yüzyılda artık geçerliliğini yitirdiğini savunur. Nazizmin ve sosyalizmin ortaya çıkışının ve iki dünya savaşının neden olduğu büyük yıkımın, yeni bir modernlik anlayışının gerekli olduğunu ortaya koyduğunu belirtir. Kısakürek açısından bu durumun temel nedeni, Rönesans sonrasında din ile akıl arasındaki dengenin, aklın mutlaklaştırılması yönünde yanlış kurulmasıdır. Kısakürek’in yaklaşımına göre aklın mutlaklaştırılması ve pozitivist bilim anlayışının benimsenmesi ile materyalist dünya görüşünün şekillendiği bir Avrupa toplumu meydana gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak, dinsel ahlak anlayışının sunduğu değerler yerine kendi değerlerini üreten Avrupa

toplumu, adaletli bir toplumsal dzen sağlayamadığı için kendi düşmanını yine kendi içerisinde Mussolini ve Hitler eliyle oluşturmuştur. Avrupa içerisinde başlayan bu kargaşa 2. Dünya Savaşı ile tüm dünyayı içine alan topyekûn bir yıkıma neden olmuştur. ABD'nin 2. Dünya Savaşı'nda Japonya'ya attığı atom bombasına değinen Kısakürek (2013c), Einstein'ın bilimsel başarıları, aklın mutlaklaştırıldığı materyalist dünya görüşünün sonucu olarak Amerika'yı devrim öncesi Fransa haline getiren bir barbarlığın kaynağı olduğunu belirtir.

Kısakürek'in modernlik anlayışını, Batı merkezli modernlikten ayıran temel husus bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kısakürek, Batı merkezli modernliğin temelini teşkil eden bireyin otonomluğu ve aklın rehberliği gibi aydınlanma değerlerine itiraz eder. Kısakürek (2013c) açısından insanoğlu, doğasındaki eksiklik ve aşırılıklarını kontrol altında tutabilmek için tanrının bu dünyadaki düzenleyici otoritesine muhtaçtır. Bu bağlamda aklın Tanrıya teslim olması gerektiğini belirtir. Böylelikle insanoğlunun, araçsallaştırılmış akıl ile dünyasını şekillendirirken tanrının kendisine dinsel ahlak ekseninde çizdiği sınırlar içerisinde kalarak doğasından kaynaklanan kusurlarının neden olacağı aşırılıkları önleyeceğini ve daha adil bir dünya düzeni inşa edebileceğini savunur. Kısakürek bu savını önerdiği iktisat politikası üzerinden açıklar. Kısakürek'e (2013b) göre, dinsel ahlak anlayışı etrafında şekillenmiş bir toplumda üretici, işçisinin refahını da düşünerek ona adil bir maaş ödemeyi dini bir vazife olarak kabul edecektir. Böylelikle, liberal iktisat politikasının bireyi üretim yapmaya yönlendiren mülkiyet ve serbest ticaret hakkı korunmakla birlikte, aşırı kâr etme isteğinin neden oluşu gelir eşitsizliğinin ve sınıfsal ayrışmanın önüne geçilecektir. Kısakürek, İslam'ın ana prensiplerinden olan zekât kurumunun, bu işleyiş için en uygun araçlardan biri olduğunu savunmaktadır.

Kısakürek'in önerdiği yaklaşım bir bakıma toplumu oluşturan bireylerin mümin olmasına ve dinsel ahlak kurallarına gönüllü olarak riayet etmelerine dayanmaktadır. Bununla birlikte, Kısakürek'in tanrısal iradenin dünyevi meselelerde düzenleyici yetkisini zorunlu görmesinin temel nedeni insanoğlunun doğasını kusurlu olarak görmesidir. Bu nedenle, dinsel ahlak kurallarının uygulanması zorlayıcı bir otoriteye ihtiyaç duymaktadır. Kısakürek bu eksende, Batı merkezli modernliğin temel kurumlarından biri olan demokrasi sistemine de itiraz etmektedir. Kısakürek'e (2013c) göre Batılı demokrasiler, sundukları özgürlük anlayışı ile bireysel isteklerin abartıldığı ve ideal olanın uygulanamadığı bir sistemdir. Hitler'in seçimle iktidara gelmiş olmasını demokrasinin başarısızlığının başlıca göstergelerinden biri olarak görür. Bu bağlamda, bireysel isteklerin yarışmasından ortak iyinin ortaya çıkacağı fikrine de itiraz etmektedir. Kısakürek'e (2013ç) göre, hakikatin tek olması sebebi ile insanların ortak iyiye dair fikirlerini sormaya gerek yoktur, hatta sakıncalıdır. İnsanlar ancak hakikatin bilgisini kavrayabilmiş kişilerin kendilerine sundukları arasında bir seçim yapabilir.

Kısakürek (2013c), Batı merkezli modernliğe yönelttiği eleştiriler doğrultusunda "fikir aristokrasisi" olarak tanımladığı bir yönetim modeli sunmuştur (s. 200). Kısakürek'in (2013b) Başyücelik devleti olarak adlandırdığı bu yönetim modelinin merkezini, toplumun en kabiliyetli bireyleri arasından atama usulü ile belirlenmiş üyelerden oluşan Yüceler Kurultayı isimli bir meclis teşkil etmektedir. Bu meclis devleti yine kendi üyeleri arasından seçtiği Başyüce isimli bir devlet başkanı eliyle yönetmektedir. Kısakürek bu yönetim kadrosunun vazifesini, devletin, halkın ne istediğini dikkate almadan, ortak iyinin apriori olarak sunulduğu İslam'ın prensipleri çerçevesinde yönetilmesi olarak belirtmiştir. Bu doğrultuda meclis, birey ve toplum hayatının her alanını, bireysel hakları göz önünde bulundurmaksızın kanunla düzenlemeye yetkiliyken devlet başkanı da bu kanunların uygulanmasını sağlayacak geniş yetkilerle donatılmıştır. Halkın

siyasal sürece katılması ise ancak Halk Divanı isimli kurumlar aracılığı ile gerçekleşebilmektedir. Katılımın bir ön kontrol sürecine bağlı olduğu bu kurumlar aracılığı ile vatandaşların taleplerini Başyüce'ye ve hükümete doğrudan iletebilmesi ve haksızlığa uğradığını ispatlayabildiği durumlarda hesap sorabilmesi öngörülmüştür. Böylelikle devlet bir elit grubun rehberliğinde idealler ekseninde yönetilirken, halkın da taleplerinin, siyasal sürecin yozlaştırıcı unsurları olarak gördüğü siyasal partiler gibi aracı kurumlar olmaksızın ifade edebilmesini sağlamaya çalışmıştır. Kısakürek, Batılı demokrasilerde olduğu gibi yasama, yürütme ve yargı erkleri arasında bir denge ve denetleme sistemi de kurmaya çalışmıştır. Bununla birlikte yasama ve yürütme arasındaki kontrol mekanizmasının karşılıklı feshetme yetkisine dayandığı bu sistemin varlığı sadece sembolik bir değer taşımaktadır ve gerçekleşmesi neredeyse imkânsızdır.

Kısakürek (2013b), idealindeki toplum modelini ise Başyücelik emirleri adı altında bir manifesto şeklinde sunduğu kurallar bütünü ile açıklamaya çalışmıştır. Bu kuralların bir kısmı dil, kültür, sanat, mimari gibi kültürel kimliğin korunması ile ilgiliyken, diğer bir kısmı da toplumsal hayatın işleyişi ile ilgilidir. Kısakürek, modernleşmenin kültürel programının milli değerler ekseninde şekillenmesi gerektiğini savunarak edebiyattan, mimariye kadar her alanda milli bir üslubun benimsenmesi ve korunması gerektiğini savunur. Bunun yanında, Onun açısından kültürel kimliğin en önemli bileşeni İslam olduğu için toplumsal hayata dair her alanı İslam prensiplerine göre düzenlemeyi öngörmüştür. Bu bağlamda heykel ve dans gibi Batılı kültür öğelerini kültürel kimliğin korunması sebebi yasaklamıştır. Kısakürek (1946), bu kuralların düzenlenmesinde kendisine İslam prensiplerini referans almakla birlikte zamanın koşulları açısından bir yorumlamaya gitmiştir. Bu yorumlama sürecinde Batı medeniyetinin estetik anlayışından da faydalandığı belirtilmelidir. Örneğin, kadınların çarşaf giymesini ve toplumsal hayattan tecrit edilmesini İslam prensipleri ile örtüşmediğini belirterek eleştirmektedir. Bunun yerine, Avrupa'da yayınlanan moda dergilerinden aldığı modern kadın fotoğraflarını Büyük Doğu dergisinde yayınlamak bazı düzeltmeler ile modern Türk kadını için örnek olabileceğini belirtmiştir. Kısakürek kadının toplumsal hayat içindeki yeri konusunda bu şekilde modernist bir tutum sergilemekle birlikte muhafazakâr eğilimini de sürdürür. Eğitim hayatından çeşitli iş kollarına kadar uzanan bir takım alanlarda cinsiyet ayrımına gitmektedir. Kısakürek'e (2013b) göre kadının öncelikli vazifesi iyi bir anne ve eş olmaktır. Bu sebeple kadınların yüksek eğitim alabileceği birkaç üniversiteyi Başyücelik devleti için yeterli görmektedir. Kısakürek, toplumsal hayatın işleyişini ise oldukça katı bir disiplin anlayışı ile düzenlemiştir. Her bireyin çalışmakla mükellef olduğu bu toplumda dilenciler, mirasyediler, kahvehane sakinleri toplumun parazitleri olarak görülür. Kılık kıyafetine özen göstermeyenlere (örneğin köylü gibi giyinenlere), kabadayılık yapanlara, çevreyi kirletenlere, yüksek sesle şaklaşanlara, sırayı bozanlara tahammülü yoktur. Onun ideal toplumu tam bir nizam içerisinde işlemektedir. Bunun yanında, “terbiye ve zevk zabıtası”, basın ve yayın hayatının denetimi gibi otoriter araçlar ile bu düzenin işleyişini sürekli olarak gözetim altında tutar ve düzeni bozanlara karşı hırsızların elinin kesilmesi gibi sert cezalar öngörür (s. 318).

Kısakürek'in ortaya koyduğu devlet ve toplum modeli Oktay'ın (2017) ifadesi ile “kışlaştırılmış” bir toplum yapısını tanımlamaktadır (s. 61). Onun böylesi totaliter bir devlet ve toplum yapısı öngörmüş olmasının sebeplerini ise Batı merkezli modernlik anlayışı ekseninde sadece dinsel öğretinin dünyevi meseleleri düzenleyen aşkınlık iddiası ile yorumlamak tam olarak açıklayıcı değildir. Kısakürek, bu kurallar bütününe İslam prensiplerini referans alarak koyduğunu savunsa da daha çok O'nun aristokratik ve seçkinci tavrını yansıtır.

Bunun yanında, bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere, Kısakürek İşlam prensiplerini yorumlama sürecinde ortaya koyduğu yaklaşım ile koyduğu kuralları bir şekilde yumuşatmakta veya ilga edebilmektedir. Hatta, Batı Merkezli modernliğin ürettiği kimi değerleri İşlam açasından meşru bir hale getirerek toplumsal yaşamın bir parçası haline getirmektedir. Kısakürek'in seçkinci tavrı ise yetişme biçiminin bir sonucu olmakla birlikte, Batılı demokrasilerin ortaya koyduğu başarı ile de orantılıdır. Kısakürek düşüncelerini büyük oranda Bergson gibi Batılı düşünce adamlarının Batı medeniyetinin sunduğu modernlik anlayışına getirdikleri eleştiriler üzerine inşa ettiğinin altı çizilmelidir. Bununla paralel olarak, modernlikle kurulan ilişkinin yaralı doğasının etkisi de göz önünde bulundurulması gereken önemli bir etkidir. Kısakürek'in (2013b) modernleşme programında kültürel kimliğin korunmasının yanında diğer bir öncelikli mesele, Batı'nın siyasi ve iktisadi hegemonyasından kurtulabilmek için aradaki gelişmişlik farkının en kısa sürede kapatılmasıdır. Modernleşme yönündeki öncelikli hedefi de bu doğrultuda ülkedeki cami sayısı kadar fabrika kurarak bir sanayi hamlesi gerçekleştirmek olarak belirlemiştir. Bu hedefin başarılması için toplumun tamamını Jakoben bir anlayışla seferber etmeye yönelmiştir. Her birey için çalışma zorunluluğu getirilmesinin yanında işçilerin sendika ve grev gibi hakları sanayileşmeye engel olacağı için yasaklanmıştır. Benzer şekilde devlet, yatırıma dönüştürülmeyen her türlü sermayeye el koyma hakkına sahiptir. Kısakürek'i bu türden Jakoben bir tutum alışa yönlendiren motivasyonun, Cumhuriyet'in ilk yıllarında bazı Kemalist aydınlar tarafından da paylaşıldığı belirtilmelidir. Kadro dergisinin kurucu isimlerinden olan şevket Süreyya Aydemir (2011), Türkiye'nin öncelikli meselenin devletçi bir iktisat politikası etrafında devletin tüm kaynaklarının ve toplumun seferber edilerek milli bir sanayi hamlesi gerçekleştirilmesi olduğunu savunmuştur. Kısakürek gibi Aydemir de bir düşünce sistemi ekseninde seferber edilmiş, sınıf çatışmasının olmadığı, bütünleşik bir toplum yapısını bu hedef doğrultusunda zorunlu görmektedir ve demokrasi rejiminin bu kalkınma sürecini gerçekleştirebilmek bakımından uygun bir sistem olmadığını savunmaktadır. Aydemir için de ideal sistem, aydınlardan oluşmuş öncü bir kadronun rehberliğinde, güçlü bir otoriteye sahip tek parti rejimidir.

4. Kısakürek'in İşlam'ı Yorumlama Anlayışının Modernleşme Yaklaşımına Yansıması

Batı dışı modernlik yaklaşımı açıklanırken belirtildiği üzere Batı dışında kalan toplumlar, modernleşme için gerekli gördükleri değişimi kültürel değerler açasından uyumlu hale getirebilmek ve meşrulaştırabilmek bakımından mitsel zaman kurgulaması gibi çeşitli yöntemlere başvurabilmektedirler. İşlamlık düşüncesinin temel mantığı da İşlam öğretisini, İşlam'ın altın çağına altın çağına yapılan referansla, modernleşme doğrultusunda ihtiyaç duyulan değişime uygun olarak yeniden yorumlamaktır. Modernleşebilmek için İşlam öğretisinin yeniden yorumlanması fikri, Müslüman toplumlarda dini öğreti üzerine bir demokratikleşme sürecini de beraberinde getirmiştir (Göle, 2000b). Kadının giyiminden sosyal konumuna, piyasanın işleyişine kadar bireysel, toplumsal, ekonomik ve siyasi alanların tamamında İşlam'ın yeniden yorumlanması, geleneksel otorite olan ulemanın tek elinden çıkararak ilahiyatçılardan gazetecilere ve edebiyatçılara kadar uzanan çok daha geniş bir aydın kesiminin tartışma alanına girmiştir. Dinsel öğretinin, içinde yaşanılan zaman diliminin ihtiyaçlarına cevap verebilmesi bu entelektüel arayışın temel hedefi olmuştur.

Bir geleneksizleşme sürecini zorunlu kılan bu yenilenme düşüncesi, İslam’ın ilk yıllarından bu yana devam eden ve genel seyrini kelamcılar, fıkıhçılar ve İslam filozofları arasında, dini anlama ve yorumlama sürecinde aklın ve vahyin konularına dair tartışmalarla yüzyıllardır devam etmektedir.⁸ Tanrısal buyruğun yorumlanmasının neden olduğu tedirginlik, çekimserlik ve koruyucu refleksler de bu sürecin mahiyetini belirleyen önemli etmenler olmuştur. Esposito (1998), “İslami inanç ve pratiğe ilişkin bir kavrayışın, Tanrı ve Peygamberi ile başlamasının zorunlu” olduğunu belirtirken bir bakıma bu korumacı dürtüye de işaret etmektedir (s. 3-4). Bahsettiğimiz ‘demokratikleşen’ yorumlama ortamında, modern dönemin paradigmasını merkeze alan yorumlama çabaları bu sebeple tepkiyle karşılanabilmektedir.⁹ Bu türden tepkilere Batı merkezli bir bakış açısı ile bakıldığında, değişime karşı direnen bir İslam anlayışının, modernleşmekte olan Müslüman toplumlarda oldukça kuvvetli olduğuna dair yanıltıcı bir algı oluşabilmektedir. Batı dışı modernlik yaklaşımı açıklanırken belirtildiği üzere, evrensel bir modernlik anlayışının inşa edilebilmesi için önyargısız bir diyalog sürecinin tesis edilmesi, bu yaklaşımın temel amaçlarından biridir. Kısakürek’in, İslam’ın yorumlanması konusunda ortaya koymuş olduğu yaklaşım bu bağlamda ele alınmalıdır.

Kısakürek’in yaklaşımı temel olarak bahsettiğimiz tepkisellik ekseninde şekillenmiştir. Mevcut İslam anlayışının yenilenmesini modernleşme için temel koşul olarak görmekle beraber, İslam reformu kavramı altında yapılan yenilenme çabalarına itiraz etmektedir. Kısakürek (2013d, 2013e), reform kavramının, biçimini kaybeden bir şeye yeni parçalar ekleyerek ona yeni bir form kazandırma anlamına geldiğini belirterek, İslam reformcularının İslam’ı yenilemek adına tahrip ettiklerini savunmaktadır. Bu bağlamda, İbn-i Teymiyye, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Ebu'l A'lâ el-Mevdudî gibi İslam reformcularını, İslam’ın geleneksel yapısını değiştirmeye çalıştıklarını belirterek şiddetle eleştirmiştir. Kısakürek (2013d) açısından, İslam adına yapılması gereken yenilikler, geçmişin büyük âlimleri (Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Şafii, İmam Ahmed Bin Hanbel) tarafından yapılmış ve İmam Rabbani ile son şeklini almış olduğundan, içtihad kapısı modern dönem için artık kapalıdır. Bu bağlamda yapılması gerekenin reform yerine yeniden keşfetmek olması gerektiğini savunmaktadır. Kısakürek’in tutum alışı en iyi yansıtan örneklerden biri Cumhuriyet’in ilk yıllarında bazı İslamcıların, dini yeni devletin ulus inşa süreci ile uyumlu hale getirmek için yaptığı önerilere gösterdiği tepkidir. 1928 yılında yayınlanan Dini İslah Beyannamesi’nde, ibadet dilinin Türkçe olması, camilere sıralar konması, camilerde asri ve enstrümantal musiki icra edilmesi gibi geleneksel İslam pratiği açısından oldukça radikal teklifler sunulmaktaydı (Kara, 2014b). Kısakürek (1971a, 1971b) bu önerileri, İslam’ı imha teşebbüsleri olarak nitelmiş ve sert bir şekilde eleştirmiştir.

Kısakürek (2013b), bu keşfetme sürecinin Şeriat, tasavvuf ve akıl üzerine inşa edilen bir yöntemle yapılabileceğini savunmaktadır. Bu yönetime göre Şeriat, devlet ve toplum düzenini belirleyen ana referans kaynağı olarak kalmaktadır. Bu sayede alkol ve faiz yasağı gibi İslam dininin temel prensipleri korunmaktadır. Bununla birlikte, Şeriata dair her hükmün tasavvufi bir bakış açısı ile değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu bakış açısına göre, İslam öğretisinin temel bilgi kaynağı olan Kur’an ayetlerinin ve peygamber hadislerinin, hem görünen (zahiri)

⁸ Dünyevi hayatın işleyişi ile doğrudan ilişkili olması bakımından İslam siyasal düşüncesinin gelişiminin incelenmesi bu konuda oldukça aydınlatıcıdır. Black (2011) ve Kurtoglu’nun (2013) çalışmaları, akıl ile vahiy arasındaki dengenin yorumlanmasındaki farklı geleneklerin İslam siyasal düşüncesinin gelişimini doğrudan etkilediğini ortaya koymaktadır.

⁹ Bu hissiyatın doğallığı hakkında ikna edici bir izah için bkz. (Cündioğlu, 2010, s. 61-70).

hem de görünmeyen (batını) bir boyutu bulunmaktadır. Şeriatın oluşmasını sağlayan bu bilgi kaynaklarının görünmeyen bir boyutunun olduğu iddiası, aslına bakılırsa, hermeneutik bir yorumlama için kendisine kapı açmaktadır. Akli da bu yorumlama sürecinin temel araçlarından biri olarak kabul ettiği için oldukça geniş bir yorumlama sahasına sahip olmuştur. Bu sayede, devlet ve toplum düzeninin işleyişini belirleyen kurallar manzumesi olarak Şeriatın her konusu, İslam öğretisinin temel bilgi kaynaklarının metinlerdeki anlamının dışında görünmeyen boyutu olduğu iddiası ile aklın rehberliğinde istenilen şekilde yorumlanabilmektedir.

Konunun anlaşılması bakımından birkaç örnek vermek faydalı olacaktır. Faiz yasağı, Kısakürek'in (2013b) modern devlet ve toplum modeli olarak sunduğu Başyücelik devletinde, içki ve kumar gibi temel yasaklardan biridir. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın iktisadi yapısında sanayileşmek isteyen bir toplum açısından faiz kurumunun, yatırımların finanse edilmesi ve sermaye birikiminin sağlanması için gerekli olduğunun kabul etmektedir. Bu sebeple Kısakürek (2013f), makul oranlarda kalmak şartı ile bankaların müşterilerinden topladıkları paralara karşılık ödedikleri meblağı "maktû kâr hissesi" olarak, verdikleri borçlar karşılığı aldıkları meblağı da "masraf karşılığı" olarak adlandırmalarını, bankacılık sisteminin şeriat açısından uygun hale getirilmesinin bir çözümü olarak sunar (s. 245-246). Benzer çözüm önerilerini, toplumsal meselelerde de görebilmek mümkündür. Örneğin Kısakürek (2013f), evlilik, boşanma, miras gibi konuların İslam prensiplerine göre düzenlenmesini savunmakla birlikte, bu konular ile ilgili Medeni Kanunda belirtilen düzenlemelerin tamamına yakını (örneğin nikâhın devlet görevlileri tarafından kısılanması, boşanma sonrası eşe nafaka bağlanması) dinsel açıdan meşru kabul etmektedir. Kısakürek'in ortaya koyduğu bu yaklaşım ekseninde Başyücelik devleti yeniden değerlendirildiğinde, toplumsal işleyiş açısından koyduğu katı kuralları da bir bakıma zımni bir şekilde ilga ettiği gözlemlenebilmektedir. Örneğin hırsızlık suçunun işlenmesi karşısında suçlunun elinin kesilmesi cezası, bu suçun işlenmesini gerektirecek nedenlerin ortadan kalktığı ideal toplumun inşa edilmiş olmasından sonra yerine getirilebilecek bir cezadır.

Kısakürek'in İslam'ın yenilenmesi konusunda ortaya koyduğu yaklaşım, söylem itibari ile değişime karşı önemli bir dirence sahip ortodoks bir İslam anlayışını yansıtmaktadır. Bununla birlikte, açıklanmaya çalışıldığı üzere, içtihad kapısını zımni bir şekilde açık tutarak modern dönemin akışına ayak uydurmaya çalışır. Bu tablonun ortaya çıkışında, tanrısal bir öğretinin yorumlanmasının neden olduğu koruyucu refleks ile modernleşme isteği arasındaki gerilimin büyük bir etkisi olduğu söylenebilir. Bunun yanında, modernlikle kurulan ilişkinin yaralı doğasının sonucu olarak, kültürel kimliği oluşturan dinin Batı merkezli modernliğin ürettiği kavramlar ekseninde yorumlanmasının Müslüman toplumlarda doğurduğu pejoratif hissiyatın da etkisi olduğunu belirtebiliriz.

5. Sonuç

Batı dışı modernlik yaklaşımı ekseninde analiz edilen Büyük Doğu ideolojisinin, Batı merkezli modernliğe yönelik itirazları, kendi modernlik tanımlaması ve bu tanımın oluşmasını etkileyen faktörler ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak, dünya savaşlarının getirdiği büyük yıkımı, nazizmin ve sosyalizmin ortaya çıkışını Batı merkezli modernliğin başarısızlığı olarak görerek meşruiyetini sorguladığı vurgulanmıştır. Bununla paralel olarak, modernlik ile kurduğu ilişkinin Batı karşısında alınan askeri yenilgiler gibi siyasi, iktisadi ve

kültürel nedenler ile yaralı bir zeminde şekillenmesinin, modernleşme programının jakoben bir anlayışa yönelmesi gibi çeşitli olumsuz sonuçlar doğurduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

İkinci olarak Büyük Doğu ideolojisinin, güçlü Batı karşıtı söylemi, gelenekselci İslam anlayışı ve sunduğu totaliter devlet modeli ile modernleşme karşıtı bir görünüm sunmakla birlikte, modernleşme doğrultusunda güçlü bir isteğe de sahip olduğunun altı çizilmiştir. Bu istek doğrultusunda Kısakürek’in, Batı merkezli modernliğin ürettiği kurum ve değerleri, mitsel zaman kurgulaması, gerçek İslam’ın keşfedilmesi gibi çeşitli yöntemler aracılığı ile kültürel ve dinsel açıdan meşru hale getirerek benimseyebildiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Büyük Doğu ideolojinin analizi ile elde edilen bulgular ışığında, modernleşme programlarını modernlik ve/veya Batı karşıtlığı üzerine inşa etmiş toplumlarda da kapsayıcı evrensel değerler çerçevesinde birlikte yaşayabilme doğrultusunda güçlü bir isteğin var olabileceği söylenebilir. Bunun yanında, homojenleştirici bir etki yaratması arzulanan modernliğin kapsayıcı bir nitelik kazanabilmesi bakımından, uluslararası sistemin barış, istikrar ve eşitlik zemininde işleyebilmesinin temel bir koşul olarak ön plana çıktığı belirtilebilir.

Kaynakça

- Arnason, J. P. (2002). The multiplication of modernity. In E. Ben-Rafael and Y. Sternberg (Eds.), *Identity, culture and globalization* (pp. 131–156). Leiden: Brill.
- Aydemir, ř. S. (2011). *İnkılap ve kadro*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Black, A. (2011). *The history of islamic political thought from the prophet to the present*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Bora, T. (2007). Milliyetçi-muhafazakar ve islamcı düşünüşte negatif batı imgesi. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Modernleşme ve batıcılık (Cilt 3)* içinde (s. 251-269). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2018). *Cereyanlar: Türkiye'de siyasi ideolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Bruma, I., & Margalit, A. (2004). *Occidentalism*. New York: The Penguin Press.
- Büyükkara, M. A. (2016). *Çağdaş islami akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2010). *Hakikat ve hurafe*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Demirel, T. (2007). Cumhuriyet döneminde alternatif batılılaşma arayışları: 1946 sonrası muhafazakar modernleşmeci eğilimler üzerine bazı değinmeler. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Modernleşme ve batıcılık (Cilt 3)* içinde (s. 218-238). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duran, B. (2001). *Transformation of islamist political thought in Turkey from the empire to the early republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's political ideas* (Unpublished doctoral dissertation). Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- Eisenstadt, S. N. (2003a). *Comparative civilizations and multiple modernities* (Cilt 1). Boston: Brill.
- Eisenstadt, S. N. (2003b). *Comparative civilizations and multiple modernities* (Cilt 2). Boston: Brill.
- Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, sectarianism, and revolution: The jacobin dimension of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 1-29. Retrieved from <https://www.jstor.org/>
- Ersanlı, B. (2003). *İktidar ve tarih: Türkiye'de resmi tarih tezinin oluşumu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Espósito, J. L. (1998). *Islam and politics*. New York: Syracuse University Press.
- Fourie, E. (2012). A future for the theory of multiple modernities: Insights from the new modernization theory. *Social Science Information*, 51(1), 52–69. Retrieved from <https://journals.sagepub.com/home/ssi>
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*. New York: The Free Press.
- Göle, N. (2007). Batı dışı modernlik: Kavram üzerine. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık (Cilt 3)* içinde (s. 56-67). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle, N. (2000a). *Melez desenler: İslam ve modernlik üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2000b). Snapshots of islamic modernities. *Daedalus*, 129 (1), 91-117. Retrieved from <https://www.jstor.org/>
- Halim, S. (1991). *Buhranlarımız*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- İrem, N. (2002). Turkish conservative modernism: Birth of a nationalist quest for cultural renewal. *International Journal of Middle East Studies*, 34(1), 87-112. Retrieved from <https://www.jstor.org/>
- Kara, İ. (2014a). *Türkiye'de islamcılık düşüncesi: Metinler kişiler* (Cilt 1). İstanbul: Dergah Yayınları.

- Kara, İ. (2014b). *Türkiye'de islamcılık düşüncesi: Metinler kişiler* (Cilt 2). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kaya, İ. (2004). Modernity, openness, interpretation: A perspective on multiple modernities. *Social Science Information*, 43(1), 35–57. <https://doi.org/10.1177/05390184040685>
- Kısakürek, N. F. (1946). Kılığımız. *Büyük Doğu*, 2(16), 7.
- Kısakürek, N. F. (1950). Asyacılık. *Büyük Doğu*, 4(31), 2.
- Kısakürek, N. F. (1967). İki ejderha. *Büyük Doğu*, 12(18), 3.
- Kısakürek, N. F. (1969, Temmuz 01). Felix culpa-Mesut suç. *Büyük Doğu*, 13(3), 7.
- Kısakürek, N. F. (1971a). İslam katliamının devamı. *Büyük Doğu*, 14(14), 12-16.
- Kısakürek, N. F. (1971b). İslami ilk imha davranışı. *Büyük Doğu*, 14(13), 12-13.
- Kısakürek, N. F. (2011). *Dünya bir inkılap bekliyor*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2012). *Hesaplaşma*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2013a). *O ve ben*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2013b). *İdeolocya örgüsü*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2013c). *Batı tefekkürü ve islam tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2013ç). *Başmakalelerim-1*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2013d). *Doğru yolun sapık kolları*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2013e). *Türkiye'nin manzarası*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2013f). *İman ve İslam atlası*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kurtoğlu, Z. (2013). *İslam düşüncesinin siyasal ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kocka, J. (2002). Multiple modernities and negotiated universals. In D. Sachsenmaier, J. Riedel and S. N. Eisenstadt (Eds.), *Reflections on multiple modernities: European, chinese and other interpretations* (pp. 119-129). Leiden: Brill.
- Koçak, C. (2013). *Türkiye'de iki partili siyasi sistemin kuruluş yılları (1945-1950): Regim krizi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2007). Kültürel değişme ve aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi. Ş. Mardin (Ed.), *Orta Doğu'da kültürel geçişler içinde* (s. 210-232). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Oktay, C. (2017). *Siyasi kültür okumaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Parsons, T. (1966). *Societies: Evolutionary and comparative perspectives*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Poulton, H. (1997). *Top hat, grey wolf and crescent: Turkish nationalism and the turkish republic*. London: Hurst & Company.
- Rahman, F. (1966). The impact of modernity on İslam. *Islamic Studies*, 5(2), 113-128. Retrieved from <https://www.jstor.org/>
- Sachsenmaier, D., Riedel, J., & Eisenstadt, S. N. (2002). The context of the multiple modernities paradigm. In D. Sachsenmaier, J. Riedel and S. N. Eisenstadt (Eds.), *Reflections on multiple modernities: European, chinese and other interpretations* (pp. 1-27). Leiden: Brill.
- Safa, P. (2010). *Türk inkılabına bakışlar*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.
- Schmidt, V. H. (2006). Multiple modernities? The case against. *Soziale ungleichheit, kulturelle unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (pp. 2883-2894). Frankfurt am Main: Campus Verl.
- Shayegan, D. (1997). *Cultural schizophrenia: Islamic societies confronting the west*. (Trans. J. Howe) New York: Syracuse University Press.
- Tunaya, T. Z. (2007). *İslamcılık akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi* (Cilt 2). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Wei-ming, T. (2002). Mutual learning as an agenda for social development. In D. Sachsenmaier, J. Riedel and S. N. Eisenstadt (Eds.), *Reflections on multiple modernities: European, chinese and other interpretations* (pp. 129-136). Leiden: Brill.
- Wittrock, B. (2000). Modernity: One, none, or many? European origins and modernity as a global condition. *Daedalus*, 129(1), 31-60. Retrieved from <https://www.jstor.org/>