



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**TÜRKİYE'DE MODERN KİMLİĞİN İNŞASINA BİR ELEŞTİRİ:
HİLMİ ZİYA ÜLKEN ÖRNEĞİ**

Veysel ERGÜÇ

Doktora Tezi

Ankara, 2019

TÜRKİYE'DE MODERN KİMLİĞİN İNŞASINA BİR ELEŞTİRİ:
HİLMİ ZİYA ÜLKEN ÖRNEĞİ

Veysel ERGÜÇ

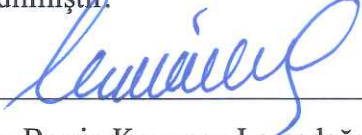
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

Veysel ERGÜÇ tarafından hazırlanan “Türkiye’de Modern Kimliğin İnşasına Bir Eleştiri: Hilmi Ziya Ülken Örneği” başlıklı bu çalışma, 14/05/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Berrin Koyuncu Lorasdağı (Başkan)



Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR (Danışman)



Doç. Dr. Funda GENÇOĞLU ONBAŞI



Doç. Dr. Metin YÜKSEL



Dr. Öğr. Üyesi Gökhan AK

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 6 ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

14/05/2019



Veysel ERGÜÇ

¹“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ay aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir. Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Tez Danışmanının **Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.


Veysel ERG

TEŞEKKÜR

Doktora tez çalışmasının zorlu bir süreç sonucunda nihayete erdiği dikkate alındığında zorluğun alınan destekler ile aşıldığını belirtmek gerekmektedir. Bu çalışmanın hazırlanmasında değerlendirme ve yönlendirmeleriyle katkıda bulunan, ilgisini ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR'a teşekkürü borç bilirim. Çalışmanın hazırlanma sürecinde Tez İzleme Komitesi'nde yer alan ve desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Funda GENÇOĞLU ONBAŞI ve Dr. Öğr. Üyesi Gökhan AK hocalarıma teşekkür ederim. Çalışmanın başından itibaren yönlendirmeleriyle katkısını sunan Prof. Dr. Simten COŞAR hocama ayrıca teşekkür ederim. Çalışmanın içeriğinin oluşum sürecinde yönlendirmeleriyle önemli katkılarda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ÇİFCİ hocama da ayrıca teşekkürü borç bilirim.

ÖZET

ERGÜÇ, Veysel, *Türkiye’de Modern Kimliğin İnşasına Bir Eleştiri: Hilmi Ziya Ülken Örneği*, Doktora Tezi, Ankara, 2019.

Kimlik, bir insana *sen kimsin?* diye sorulduğunda verilen yanıtların toplamıdır. 18. yüzyıldan sonra öncelikle Batı’da *sen kimsin?* sorusuna verilen yanıtlar değişmeye başlamıştır. Buradaki değişim geleneksel dönemden farklı olarak insanların tikel bir daire içinden kendilerini tanımlamalarını beraberinde getirmiştir. Bu tikellik tek bir ulusa, tek bir inanca ve tek bir metodolojiye (*pozitivizme*) işaret etmektedir. Tikel olan merkezindeki bu değişim sonucunda modern kimlik olgusu ortaya çıkmıştır. Geleneksel kimlikten modern kimliğe doğru seyreden dönüşüm sürecinde hem Batı hem de Doğu’da bazı problemler ortaya çıkmıştır. Bu açıdan geç Osmanlı döneminde ve erken Cumhuriyet döneminde tikel bir kimlik inşa edilmeye çalışılmış ise de bu çabalar geleneksellik ile *modernlik* arasında sıkışan bir kimlik meydana getirmiş, diğer bir ifadeyle bir kimlik krizi yaratmıştır.

Geç Osmanlı döneminde başlayan ve erken Cumhuriyet döneminde devam eden *memleketi kurtarma çabaları* kimlik krizinin göstergelerinden bir tanesidir. Hem geç Osmanlı hem de erken Cumhuriyet’te yaşanan kimlik krizi dolayısıyla *sen kimsin?* sorusuna net bir karşılık bulunamamıştır. Buna rağmen modern kimlik inşa telaşı devam ettiyse de bu durum kimlik krizini biraz daha derinleştirmiştir.

Hilmi Ziya Ülken, hem geç Osmanlı dönemi hem de erken Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan bu kimlik krizine dair önemli eleştiriler getirmiştir. Ülken, ne Osmanlı’nın salt spiritüalist metodolojisi ile ne de Cumhuriyet’in salt pozitivist metodolojisi ile kimlik krizinin çözülemeyeceğini ifade etmiştir. Ülken’e göre bu kimlik krizinden kurtulabilmek için her iki metodun da birlik içinde kullanılması gerekmektedir. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemini *korku ahlâkı* merkezinde açıklayan Ülken, kendi kurduğu *Anadolu Asabiyeti* ve *Hâkimiyet Ütopyası* düzeninde *aşk ahlâkı* merkeze koymaktadır. *Aşk ahlâkı*na sahip ideal bir *Anadolu ütopyası* hayalini kuran Ülken, *Anadolu Asabiyetinin* inşasını kimlik krizinin tedavisi olarak görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Modern Kimlik, Hilmi Ziya Ülken, Anadolu Asabiyeti, Hâkimiyet Ütopyası.

ABSTRACT

ERGÜÇ, Veysel, *A Criticism to Construction of Modern Identity in Turkey: The Case of Hilmi Ziya Ülken*, Ph.D. Dissertation , Ankara, 2019.

The identity is the total of the answers those when asked to someone *who are you?* After 18. century the answers, which have been given to the question that *who are you?*, have firstly started to change in the West. The change, different from the traditional term, has leded to that the people have identified with a particular idea themselves. This particularity has pointed to a single nationality, a single belief and a single methodology (*positivism*). As a result of the change, which is at the core of the particular one, the fact of modern identity has come out. In the process of transformation from traditional identity to modern identity, some issues has occured both West societies and East societies. In this respect, in the late Ottoman period and in the early Republic period, even if it has been tried to constuct a single identity, those efforts have turned out an identity which is compressed between tradionality and modernity, in other words it has made a crisis of identity.

The efforts to save the state which is started in the late Ottoman period and which is continued in the early Republic period are one of the pointer of the crises of identity. Because of the dilemma of the identity, which is lived in both late Ottoman period and early Republic period, a clear answer couldn't have been given to the question that *who are you?* Though the efforts to construct the modern identity proceeded, these efforts have made deepened the crisis of identity.

Hilmi Ziya Ülken has panned the crisis of identity which developed in both late Ottoman period and Early Republic Period. Ülken has stated that the crisis of identity could not have been coped with neither just spiritualist methodology of Ottoman nor just positivist methodology of the Republic. According to Ülken, both the two methodology (spiritualism and positivism) must have been used concertedly in order to wipe off the cirisis of idetity. Ülken, who has made Late Ottoman Period and Early Republic Period clear with the center of *fear ethics*, has centralized *love ethics* in the organisation of Domination Utopia and Anatolia Asabiyyah that constitued by himselves. Ülken, who has imagined an Anatolia utopia which has love ethics has stated the contruction of Anatolia Asabiyyah as the cure of the crises of identity.

Key Words: Turkey, Modern Identity, Hilmi Ziya Ülken, Anatolia Asabiyyah, Domination Utopia.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
TABLolar DİZİNİ.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: KAVRAMSAL, KURAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE: MODERN-KİMLİK-TARİH	17
1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: MODERNE DAİR.....	18
1.1.1. Modern	20
1.1.2. Modernite	21
1.1.2.1. Katı Modernite	22
1.1.2.2. Katı Modernitenin Eleştirisi	24
1.1.3. Modernleşme	27
1.2. KURAMSAL ÇERÇEVE: MODERN KİMLİĞİN İNŞASI	33
1.2.1. Geleneksel Dönemde Kimliğin Durumu	34
1.2.2. Modern Dönemde Kimliğin Durumu	38
1.3. TARİHSEL ÇERÇEVE: DOĞU VE BATI TOPLUMLARINDA MODERN KİMLİĞİN İNŞASI	46
1.3.1. Batı Toplumlarında Modern Kimliğin İnşası	48
1.3.2. Doğu Toplumlarında Modern Kimliğin İnşası	53
2. BÖLÜM: OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E: GEÇMİŞ VE GELECEK ARASINDA TÜRKİYE'DE MODERN KİMLİĞİN KURULUŞU	60
2.1. GELENEKSEL DÖNEM OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KİMLİK TAHAYYÜLÜ	61
2.1.1. Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Kökenleri	62
2.1.2. Osmanlı Kimliğinin Bileşenleri	65
2.2. GEÇ DÖNEM OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MODERN KİMLİĞİN TAHAYYÜLÜ	69

2.2.1. Yeni Bir Kimlik Arayışı Olarak Osmanlılık	70
2.2.2. Yeni Bir Kimlik Arayışı Olarak İslâmcılık	71
2.2.3. Yeni Bir Kimlik Arayışı Olarak Türkçülük	74
2.3. MODERN TİKEL KİMLİĞİN DOĞUŞU: CUMHURİYETİN ÖZNESİNİ TANIMAK	78
2.3.1. İttihat ve Terakki Döneminde Türkiye’de Modern Kimlik İnşası	80
2.3.2. Erken Cumhuriyet Döneminde Tikel Öznenin İnşası	86
3. BÖLÜM: HİLMİ ZİYA ÜLKEN DÜŞÜNCESİNDE TİKEL KİMLİK İNŞASININ ELEŞTİRİSİ VE TÜMEL KİMLİK İNŞASI İÇİN ÖNERİLER	95
3.1. HİLMİ ZİYA ÜLKEN’İN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ VE METODOLOJİSİ	96
3.1.1. Hilmi Ziya Ülken’in Entelektüel Biyografisi	97
3.1.2. Hilmi Ziya Ülken’in Yöntemi: Pozitivizm Eleştirisi ve Dyadolojik Yöntem	108
3.2. KORKU AHLÂKINDAN ÇIK(A)MAMA HALİ: HİLMİ ZİYA ÜLKEN’İN OSMANLI VE CUMHURİYET ELEŞTİRİSİ	116
3.2.1. Hilmi Ziya Ülken’in Osmanlı Eleştirisi	117
3.2.2. Hilmi Ziya Ülken’in Cumhuriyet Eleştirisi	122
3.3. HİLMİ ZİYA ÜLKEN DÜŞÜNCESİNDE ANADOLU ASABİYETİ VE HÂKİMİYET ÜTOPYASININ İNŞASI	128
3.3.1. Alternatif Bir Asabiyet Dairesi Hikâyesi: Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Aşk Ahlâkı Kavramı	129
3.3.2. Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Hâkimiyet Ütopyası	145
SONUÇ	154
KAYNAKÇA	162
EK-1: ORİJİNALLİK RAPORU.....	180
EK-2: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU.....	181

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo I: Geleneksel ve Modern Dönemde İnsan	30
Tablo II: Modernitenin Katı Döneminde Kimlik	40
Tablo III: Katı Modernite Açısından Doğu ve Batı Toplumlari	47
Tablo IV: Tümelden Tikele Geçiş Örnekleri	58
Tablo V: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kimlik Dairesinin Durumu	79
Tablo VI: Erken Cumhuriyet Dönemi'nde <i>Makbul</i> Türk Öznesi	92
Tablo VII: Hilmi Ziya Ülken Felsefesinin Ontolojik Kökleri	99
Tablo VIII: Ülken'in Batı ve Doğu Metodolojisine Eleştirisi	112
Tablo IX: Ülken'in Sunduğu Alternatif Metodoloji	113
Tablo X: Ülken Düşüncesinde <i>BİR</i> Kavramı İçindeki BİLGİ FORMU	115
Tablo XI: Ülken Düşüncesinde <i>Mertebeler Ahlâkının</i> Aşamaları-1	131
Tablo XII: Ülken Felsefesinde <i>Mertebeler Ahlâkının</i> Aşamaları-2	136
Tablo XIII: <i>Ahlâkî Mertebelerin</i> Tarihteki Yansıması	142

GİRİŞ

Siyaset literatürü içerisinde modern kavramının her daim kayda değer bir yeri olmuştur. Bu durumun önemli bir nedeni, 19. yüzyıldan bugüne modern olanın yaşamın her alanındaki belirleyiciliğidir. Modern olanın belirleyici olma durumu, toplumsal, iktisadî ve kültürel alanlarda meydana gelen değişim ve dönüşümlerde görülebilmektedir. Toplumsal, iktisadî ve kültürel alanlarda meydana gelen değişim ve dönüşümlerin sonuç olarak siyasal olanı domine ettiği söylenebilir.

Modern kavramının anlam kökü şimdi anlamına gelen *modo* kavramından gelmektedir. *Modo* kavramının zaman geçtikçe *modernus* kavramına dönüştüğü bilinmektedir (Williams, 2007: 251). Modern olan hem şimdi kavramını imlemekte hem de *yeni olan* kavramını imlemektedir (Habermas, 2010: 29-41). Yeni olan anlamı üzerine düşünüldüğünde modern olanın *ilerleme* anlamını da içerdiğini belirtmek gerekmektedir (Smith, 1996: 88). *Yeni ve ilerleme* anlamları çerçevesinde yeni olanın sürekli olacak biçimde değiştiği, bu değişimin de özellikle 18. yüzyıldan sonra modern olana işaret ettiği ifade edilebilir.

Modern kavramı, modernite olarak kavramsallaştırılan bir düşünceye temel olmuştur. Modernite kavramı, en temel anlamıyla modern olanın hayata geçirilmesini mümkün kılacak bir projedir (Çiğdem, 2007: 68). Bahsi edilen projenin içeriğinde zihinsel, siyasal, iktisadî ve toplumsal alanlardaki dönüşüm ile ilgili unsurlar bulunmaktadır. Burada dönüşüm ifadesiyle kastedilen şey, gelecek zamandaki yaşamdır. Nihai olarak modernite kavramının modern bir yaşamın inşasını imleyen bir projeksiyona tekabül ettiği beyan edilebilir.

Modern kavramı, özellikle Batı dışı toplumlar üzerinde modernleşme olarak tanımlanabilecek bir süreç ile etkili bir hale gelmiştir. Batı dışı coğrafyada yer alan toplumlar, Batı toplumlarına benzer olacak biçimde bir değişim ve dönüşüm çabası içerisine girmişlerdir. Bahsi edilen değişim ve dönüşüm çabasının dört boyutta gerçekleştiği söylenebilir. Modernleşmenin vuku bulduğu boyutlardan birincisi ekonomi olmuştur. Ekonomik açıdan modernleşmenin olduğu yerde pre-kapitalist üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçiş sağlanmıştır. Modernleşmenin ikinci olarak gerçekleştiği boyut, bilim, sanat ve ahlâk alanları olmuştur. Sözü edilen her üç alanda da nesnel ve evrensel bir gerçekliğin olabileceği yönünde bir tahayyül belirmiştir. Modernleşen

toplumların gördüğü üçüncü boyut ise geleneksel toplum bağlarından modern toplum bağlarına geçiş olmuştur. Sözü edilen modern toplum modelinde ilahî olanın buyruğundan azade olan kendi kendini yönlendiren bir yurttaş prototipi türemiştir. İsmi zikredilen yurttaş, toplumsal alanda eşit olarak tahayyül edilen bir yurttaşdır. Modernleşmenin gerçekleştiği son boyut kurumsal alan olmuştur. Bu anlamda akıl doğrultusunda hareket eden ve kapitalist üretim tarzı içerisinde yaşayan yurttaşlardan oluşan yeni bir örgütlenme türemiştir. Ulus-devlet olarak tanımlanabilecek olan bu yeni örgütlenmede yerel düzlemdeki toplumsal ilişkilerin yerine büyük ve yaygın mekânda var olmayı mümkün kılacak bir ulus modeli inşa edilmiştir (Tekeli, 2007: 19-20).

Batı dışı coğrafyada yer alan toplumların girdikleri modernleşme sürecinden Osmanlı İmparatorluğu da etkilenmiştir. İmparatorluk bünyesindeki modernleşme süreci Batılı devletler karşısında alınan askerî yenilgiler sonucunda orduya yönelik olarak başlatılmıştır. Modernleşme sürecinin ilk aşaması olarak tanımlanabilecek bu evrede var olan sorunların çözümü sistem içerisinde aranmıştır. Bu çerçevede karşılaşılan sorunların nedeni eski düzenin bozulması olarak düşünülmüş, eski düzenin ihya edilmesi ve orduda yenileşme ile bir çözüme varılacağı değerlendirilmiştir (Tekeli, 2007: 22).

Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecini orduda yenilik ve eski düzenin ihya edilmesi ile karşılaşması uzun vadede başarısızlığa yol açmıştır. Böyle bir durumda modernleşmenin gerçekliğini kavrayan karar alıcıların zihninde, siyasal, toplumsal ve iktisadî düzeni dönüştürecek adımların atılması gerektiği yönünde bir düşünce belirlemiştir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Bahsi edilen değişimin görüldüğü yerlerden biri iktisadî alan olmuştur. İktisadî alanda yaşanan dönüşümün Osmanlı'daki modernleşme sürecinin ikinci aşamasına denk düştüğü belirtilebilir. 1838 yılında Birleşik Krallık ile Osmanlı İmparatorluğu arasında imzalanan Balta Limanı Antlaşması ile bir yandan dış piyasalara açılma durumu söz konusu olurken diğer yandan özel mülkiyet garanti altına alınmış ve sermaye üzerindeki denetimler kaldırılmıştır (Tekeli, 2007: 22-23). Bu bağlamda İmparatorluğun kapitalizm öncesi üretim tarzından kapitalist bir üretim tarzına geçtiği ifade edilebilir.

İktisadî alandaki değişimle birlikte İmparatorluk bünyesinde bilgi, sanat ve ahlâk alanlarında da dönüşüm yaşanmaya başlanmıştır. Bu anlamda modernleşme sürecinde üçüncü aşamaya geçilmiştir (Tekeli, 2007: 23). Bu aşamada modern bilgiyi ve ahlâkı

benimseyen bir grup belirmeye başlamıştır. Sözü edilen grubun içerisinde yer alan düşün insanları Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımları içerisinde düşünce üretmişlerdir. Bahsi edilen düşünürler kamusal alanda etkili olup modernleşme sürecine müdahil olma amacını taşımışlardır.

Modernleşme sürecinin en derin biçimde deneyimlendiği Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla modernleşmenin dördüncü aşaması olarak belirtilen ulus-devlete geçiş sağlanmıştır. Sözü edilen ulus-devletin, Aydınlanma düşüncesi refakatinde seküler bir millî kimlik üzerine inşası tasavvur edilmiştir (Somel, 1998: 46).

Seküler olan üzerine inşa edilen yeni millî kimlik inşa sürecinde pozitivism başvurulmuştur (Kahraman ve Keyman, 1998: 74). Bu açıdan modern kimlik inşa sürecinde radikal bir değişim politikası söz konusu olmuştur (Mardin, 2007b: 62) Pozitivism düşüncesinde metafiziksel evrenin pozitif evre karşısında geri plana itilmesine benzer biçimde (Köker, 1998: 20), yeni dönemde Osmanlı geçmişinin geri planda olması tasarlanmıştır (Akıncı, 2012: 136).

Erken Cumhuriyet döneminde pozitivism refakatinde millî kimlik inşa politikasına tepki gösteren çok sayıda düşünür olmuştur. Bu bağlamda İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Peyami Safa gibi düşünürlerin erken Cumhuriyet döneminde tercih edilen Aydınlanma akılcılığı ve pozitivist ilerlemeci akıl temelindeki kimlik inşasına karşı düşünce ürettikleri görülmüştür (İrem, 2002: 42).

Erken Cumhuriyet döneminde pozitivism üzerine kimlik inşa politikasına karşı düşünce refleksi geliştiren düşünürlerden biri de Hilmi Ziya Ülken olmuştur. Hilmi Ziya Ülken düşüncesi üzerine hazırlanan bu çalışmada düşünürün Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki modernleşme sürecine bakışı kimlik kavramı ekseninde analiz edilecektir. Hilmi Ziya Ülken düşüncesini kimlik kavramı ekseninde okuma çabasına girilmesinin nedeni, düşünürün modernleşme sürecini bu kavram üzerinden okuma tercihinde bulunmasından kaynaklanmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken düşüncesinin kimlik kavramı bağlamında analiz edilecek olması, bu mefhumun çalışmanın üzerine oturduğu ana kavram olmasını beraberinde getirmektedir. Çalışmanın kavramsal, kuramsal ve tarihsel boyutuna ayrılacak olan birinci bölümde kimlik kavramına modern olanın kavramsal, kuramsal ve tarihsel boyutları ekseninde

anlam verilecektir. Böyle bir tercihte bulunulmasının nedeni, modern dönemde ortaya çıkan modern insan prototipi ekseninde Ülken düşüncesinin analiz edilebileceğine olan inançtır. Çalışmanın kavramsal çerçevesi, modern, modernite ve modernleşme kavramları üzerine olacaktır. Jürgen Habermas'ın düşüncesinden yola çıkarak modern olanın yeni bir duruma işaret ettiği belirtilecektir. Yeni durumu gösteren modernite kavramının analizi ise iki boyutta yapılacaktır. Öncelikle modernite kavramı, Zygmunt Bauman tarafından çizilen katı boyut içerisinde okunacaktır. Böyle bir tercihte bulunulmasının nedeni, hem modernite hem de modernleşme sürecinin ilk aşamasının katı boyuta göre şekillendiğinin düşünülmesidir. Modernitenin katı boyutu aktarıldıktan sonra katı olana karşı Benedictus Spinoza, Immanuel Kant ve Henry Bergson tarafından çizilen çerçeve aktarılacaktır. Bahsi edilen çerçeve içerisinde üçüncü bölümde Hilmi Ziya Ülken düşüncesi okunacaktır. Çalışma kapsamında modernleşme kavramı da Bauman perspektifi içerisinde anlamlandırılacaktır. Modernite ve modernleşmenin ilk aşamasında katılığın kurucu bir gerçeklik haline geldiği, her iki kavram bağlamında sabit olanı kabul edecek bir insan tipinin tasarlandığı iddia edilecektir.

Modernitenin ilk aşamasında katı boyutun etkili olduğunu belirten Bauman (2017a: 13), bu aşamanın sabitleştirme üzerine kurulduğunu belirtmektedir. Bu anlamda Bauman'a göre (2017a: 27), modernitenin katı aşamasında geçmiş berhava edilmekte ve geleneğin egemenliğine son verilmektedir. Bauman'ın *katılığın kalıcılığı* olarak tanımladığı bu aşamada geçmişe ve geleneğe dair olan şeyler ötekileşmekte, bunların yerini araçsal rasyonalite almaktadır. Böyle bir ortamda *karmaşık toplumların* yerine katı toplumlar gelmektedir (Bauman, 2017a: 29). Bauman'ın modernitenin katı aşaması üzerine ifade ettiği düşünceden yola çıkılarak çalışmanın kuramsal temeli inşa edilecektir. Bu kapsamda milliyetçilik kuramları içerisinde yer alan bakış açılarından biri olan yapısalci perspektife de başvurulacaktır. Böyle bir tercihte bulunulmasının nedeni, yapısalci perspektif içerisinde yer alan düşünürlerin kimliği mekânzamansal dönüşüm içerisinde okurken psikanalize de yakın durmalarıdır (Yalçın, 2014: 195). Bu açıdan yapısalci olarak tanımlanabilecek olan Ernest Gellner'in düşüncesine yer verilmeyle birlikte modern kimliğin niteliği Jacques Lacan'ın ayna metaforunda ifade ettiği kendilik ve öteki içerisinde de anlamlandırılacaktır. Bu tarz bir okuma üzerine inşa edilecek kuramsal temel sayesinde modernitenin katı döneminde inşa edilen kimliğin niteliğinin daha açık biçimde serimleneceği düşünülmektedir.

Çalışma kapsamında tarihsel çerçeve de Bauman'ın katı modernite yaklaşımı ile Benedict Anderson ve Liah Greenfield özelindeki yapısalcı perspektif içerisinden anlamlandırılacaktır. Bu bağlamda karmaşık olandan katı olana doğru gidiş süreci olarak tanımlanacak olan modernleşme sürecinin Batı ve Doğu toplumlarındaki serencamı incelenecektir.

Zygmunt Bauman tarafından tanımlanan modernitenin katı aşamasında çok anlamlılığın öteki olarak tanımlanması durumu söz konusudur. Bu açıdan modernitenin katı durumunda sabit bir anlamdan uzak duran her şeyin anormal olarak tanımlandığı görülmektedir (Bauman, 2017a: 22). Bu durumu *bahçe metaforu* ile anlatan Bauman (2003: 65), modernitede anormal olanın *ayrıkçı ot* olarak kodlandığını ifade etmektedir. Çalışma kapsamında tek yönün öne çıkarılması tercihinin tikel olan biçiminde kavramsallaştırılacağını bu noktada ifade etmek gerekmektedir. Bu bağlamda Georg Wilhem Friedrich Hegel düşüncesinde özel ve kısmî anlamına gelen tikel kavramı (Özlem, 1984: 71), çalışma kapsamında kısmî olana odaklanma diğer bir ifadeyle tek yönlü olana odaklanma biçiminde yorumlanacaktır. Bu noktada tek yönün gelenekten soyutlanmış akıl, geçmişin dâhil edilmediği, sadece şimdiki ve geleceği içeren bir zaman anlayışını imlediğini ifade etmek gerekmektedir. Tikel olanın ötekisi olarak ise tümel kavramı kullanılacaktır. Hegel düşüncesinde evrensel anlamına gelen tümel kavramı (Özlem, 1984: 71), çalışma kapsamında çok boyutluluğu, çok yönlülüğü çoğul ve bütüncül olanı görmek anlamına gelecek biçimde yorumlanacaktır. Tikel ve tümel kavramlarının bu biçimde yorumlanmasının nedeni, Hilmi Ziya Ülken'in modern kimliğe bakış açısını net biçimde anlama kaygısından dolayıdır.

Geleneksel olandan modern olana doğru gidiş, bir diğer ifadeyle karmaşık olandan katı olana doğru gidiş sürecinden Osmanlı İmparatorluğu da etkilenmiştir. Bu noktada çalışmanın ikinci bölümünde anlatılacak olan kimlik merkezli Türk modernleşme sürecinin Bauman'ın çizdiği modernitenin katı yönü içerisinden okunacağını belirtmek yerinde olacaktır. Türk modernleşme sürecinin analizi çabasında akla gelen önemli bir soru, bu sürecin neden kimlikten başka bir merkez içerisinden okunmadığı üzerine olacaktır. Böyle bir soruya verilebilecek birinci cevap, Türk modernleşmesini üretim tarzı, örgütlenme, bilgi ve ahlâk gibi alanlardaki dönüşüm olayından sadece biri ekseninde ele almanın daha yararlı olacağı üzerinedir. Bu açıdan modernleşme deneyimini kültür, din, düşünce tarzı gibi unsurları içeren kimlik bağlamında incelemenin

bu çalışma bağlamında daha yararlı olacağını ifade etmek gerekmektedir. Bununla birlikte bu soruya verilebilecek ikinci yanıt, Hilmi Ziya Ülken'in modernleşme sürecine bakışının net biçimde çözümlenebilmesi için Türk modernleşmesinin bu şekilde okunmasının gerekli olduğu üzerine olacaktır.

Geleneksel olandan modern olana doğru gidiş sürecinde katı olanın baskın olmasından ötürü Doğu coğrafyası içerisinde yer alan Osmanlı İmparatorluğu'nda da sancılı bir süreç yaşanmıştır. Bahsi edilen sancılı sürecin en önemli nedeni, Osmanlı'nın modern olana yabancı olmasından kaynaklanmıştır. Modernleşme deneyiminin kriz ile bağlantılanmasının akla modern öncesi dönemin deyim yerindeyse asr-ı saadet dönemi olduğu yönünde bir düşünceyi getirmesi muhtemeldir. Zygmunt Bauman'ın (2017a: 27) modern öncesi dönemden modern döneme geçişin bir katılıktan başka bir katılığa geçme durumu olduğu biçimindeki ifadesi dikkate alındığında, bu durumun modern öncesi dönem bir diğer ifadeyle geleneksel dönem Osmanlı İmparatorluğu için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Ancak gene Bauman'ın modernitenin katı aşamasında karmaşıklığa yer verilmek istenmediği düşüncesinden yola çıkarak Türk modernleşme deneyimi için söylenebilecek olan şey, benzer bir durumun var olduğudur.

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki toplumsal değişmelerin kimlik merkezinde okunacağı ikinci bölümün ilk alt başlığı kapsamında İbn-i Haldun'un *Mukaddime* başlıklı eserinde kader birliğine dayanan bir dayanışma olarak tanımladığı *asabiyet* (dayanışma) kavramına başvurulacaktır (İbn-i Haldun, 2011: 413). Asabiyet kavramı bağlamında geleneksel dönem Osmanlı'daki toplumsal durum analiz edilecektir. Burada cevabı verilmesi gereken soru, asabiyet kavramına neden başvurulduğudur. *Osmanlı: Bir Dünya-İmparatorluğunun Soykütüğü* başlıklı eserinde Osmanlı'nın karakteristik özelliklerinden birini göçebelik olarak tanımlayan ve göçebeliği İbn-i Haldun'un asabiyet kavramı ile ilişkilendiren Barış Ünlü (2016: 30), bu kavramın içerdiği kader birliği ve dayanışmanın kan birliğine değil etkileşime dayandığını, bu sayede İmparatorluğun uzun yıllar sürdüğünü belirtir. Pre-kapitalist bir diğer ifadeyle geleneksel dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kimliğin serencamının nitelikli biçimde anlaşılabilmesi için Ünlü'nün asabiyet kavramı bağlamındaki Osmanlı okumasına başvurulacaktır. Asabiyet kavramına başvurulmasının diğer bir nedeni, Hilmi Ziya Ülken'in üzerindeki İbn-i Haldun etkisinden dolayıdır. Bu anlamda çalışmanın inceleme konusu olan Hilmi Ziya Ülken'in İbn-i Haldun'un düşüncesinden etkilendiği ve asabiyet

kavramını şahsiyet, ahlâk ve zaman gibi kimlik gösterenlerini bir araya toplayan çatı kavram olarak düşündüğü dikkate alındığında asabiyet kavramına başvurmanın nedeni ortaya çıkmaktadır. Ülken'in asabiyet temelinde modern tümel bir kimlik arayışı içerisinde olduğu dikkate alındığında çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümü arasındaki bağlantının asabiyet kavramı ile kurulacağı düşünülmektedir böyle bir tercihin yapıldığını ifade etmek gerekmektedir.

Çok sayıda dinî grubu içeren Osmanlı asabiyet dairesi – diğer bir ifadeyle millet sistemi – modernleşmenin deneyimlenmesi ile birlikte çözülme sürecine girmiştir. Bunun sonucu olarak tek yönlü olan diğer bir ifadeyle tikel olana göre yeni bir siyasal ve toplumsal düzenin ortaya çıkma durumu belirlemiştir. Tikel olanın yeni bir gerçeklik olması, Osmanlı İmparatorluğu içerisinde yeni bir durumun doğuşuna zemin hazırlamıştır.

19. yüzyıldan itibaren modern millî kimliklerin yeni gerçeklik haline gelmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nu da dağılma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu durum karar alıcılar tarafından önlenmek istenmiştir. Dağılma sürecinin bertaraf edilmesi hususunda Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük akımları gündeme gelmiştir.¹ İkinci bölümün ikinci alt başlığı kapsamında sözü edilen üç akımın modern kimliğin inşa sürecinde nasıl bir niteliğe sahip oldukları sorgulanacaktır.

1912-13 tarihlerindeki Balkan Savaşı'nda alınan ağır yenilgi ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasından endişe duyan Osmanlı elitleri, Türklüğe dayalı yeni bir kimlik inşasını arzu etmişlerdir. Türklük bilinci temelinde modern kimlik inşa süreci Cumhuriyet dönemine de sirayet etmiştir. Cumhuriyet dönemi ile ilgili olarak ifade edilmesi gereken önemli bir husus, modern kimlik inşa sürecinde pozitivizme başvurulduğudur. Bu doğrultuda Osmanlı-İslâm geçmişi ve geleneğine ilişkin unsurların millî kimlik inşasında geri plana itildiğinden söz edilebilir. Hem 1912 yılından 1923 yılına kadar olan dönem, hem de 1923-1945 yılları arasındaki dönemde izlenen siyaset üçüncü alt başlık kapsamında ayrıntılı biçimde anlatılacaktır.

¹ Her ne kadar çalışmanın ikinci bölümünde anlatılacak olsa da Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük akımlarıyla ilgili olarak ifade edilmesi gereken husus, üç akımın birbirini dışlamadığıdır. Bu bağlamda 1912-13 yılındaki Balkan Savaşları'na kadar Osmanlı düşünürlerinin önemli bir kısmının hem Osmanlıcı, hem İslâmcı hem de Türkçü oldukları söylenebilir. Ancak Balkan Savaşları'nda alınan ağır yenilgiden sonra düşünürlerin zihninde Türkçülüğün ön plana çıktığını belirtmek gerekmektedir.

Pozitivizm rehberliğinde millî kimliğin inşa edilmek istenmesine karşı eleştirel bir tavır geliştiren düşünürlerden birisi olan Hilmi Ziya Ülken ve düşüncesi çalışmanın üçüncü bölümünde incelenecektir. Hilmi Ziya Ülken, sahip olduğu entelektüel birikimle Türkiye'deki düşünce yaşamında öne çıkan düşünürlerden biri olmuştur. Ülken, yaşamı boyunca yayınladığı dergiler ve kitaplar aracılığıyla düşüncesini ortaya koymuştur. Türk modernleşmesini kültür, düşünce ve din gibi unsurlardan müteşekkil olan kimlik ekseninde değerlendiren Ülken'in, düşüncesinin merkezine asabiyet üzerine oturtulmuş modern kimlik kavramını koyduğu söylenebilir. Ülken, modern kimliğin asabiyet kavramının içinde bulunan dayanışma ve kader birliği unsurları çerçevesinde inşa edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda düşünürün temel amacının gelenekselden kopmamış bir asabiyet üzerine oturtulmuş modern kimlik dairesinin inşa koşullarını mümkün kılmak ile ilgili olduğu ifade edilebilir.

Hilmi Ziya Ülken'in Türk modernleşmesini kimlik merkezinde okuyan bakışının analizini amaçlayan bu çalışma, üç soru üzerine oturmaktadır:

- 1) Hem son dönem Osmanlı İmparatorluğu hem de erken Cumhuriyet döneminde sergilenen pratikleri Hilmi Ziya Ülken nasıl değerlendirmektedir?
- 2) Hilmi Ziya Ülken, son dönem Osmanlı İmparatorluğu ve erken Cumhuriyet döneminde inşa edilmeye çalışılan kimlik dairesini hangi husus ya da hususlarda eleştirmektedir?
- 3) Ülken, yeni Cumhuriyet'te ideal bir kimlik temelinde düzenin kurulması için hangi metodu, hangi politik felsefeyi ve hangi asabiyet dairesini önermektedir? Ülken'in alternatif olarak önerdiği asabiyet üzerine oturtulmuş modern kimlik dairesi içinde hangi sosyolojik-kültürel-iktisadî-politik bileşenler bulunmaktadır?

Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesi, çalışmanın birinci bölümü kapsamında modernitenin katı boyutuna getirilecek eleştirilerde Spinoza, Kant ve Bergson'un fikirlerinde öne çıkan ide ve nesne birlikteliği içerisinden okunacaktır. Buradan yola çıkarak Hilmi Ziya Ülken'in varlığın birçok boyutun bileşiminden müteşekkil olduğuna inandığı ifade edilecektir. Bu bağlamda Ülken'e göre farklı gerçeklerin spontane biçimde biraraya gelmesi ile varlığın oluştuğundan söz edilecektir. Bu durumda Ülken'in varlığın salt ide ya da salt nesne ile anlaşılamayacağına inandığı belirtilecektir. Ülken'in mistisizm ve pozitivizmden sadece bir tanesiyle varlığın anlaşılmasının mümkün olmadığını düşündüğü beyan edilecektir.

Bu açıdan Hilmi Ziya Ülken'in Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde varlığın ya mistisizm ya pozitivizm ile anlaşılacak istendiğini ifade ettiği ve bu tutumu doğru bulmadığı söylenecektir (Ülken, 2017a: 16 ve 94-99).

Hilmi Ziya Ülken, modern Türkiye'deki asabiyet temelli kimlik dairesinin bütünlüklü bir anlam dünyası içerisinde kurulmadığını ifade etmiştir. Ülken'e göre (2017e: 92; 1968: 5), modern Türkiye'de Antik Yunan, Avrupa, İslâm ve Anadolu kültürlerinin bileşiminden oluşan bir kimlik dairesi inşa edilmesi gerekmektedir. Ne var ki düşünür, erken Cumhuriyet döneminde İslâm ve Anadolu kültürlerinin millî kimlik inşasında kullanılmadığını, bundan dolayı sağlıklı bir asabiyet temelli modern kimlik varlığının oluş(a)madığını belirtmektedir.

Hilmi Ziya Ülken, modern Türkiye'de devlet ve toplum arasında sağlam bir asabiyet dairesi oluşmamasının sebebini pozitivist metodolojiye bağlamaktadır. Ülken, pozitivist metodoloji rehberliğinde varlığın tek bir yüzünün dikkate alındığını ifade etmektedir. Bu açıdan gerçeğin sadece sınırlı bir bölümünün görüldüğünü belirtmektedir (Ülken, 1954a: 172). Pozitivist metodoloji vesayetindeki bir bakış açısıyla sadece gelecek zamana odaklanıldığını dile getiren Ülken, bu durumda geçmiş zamanın denkleme dâhil edilmediğini düşünmektedir.

Ülken'e göre geçmiş ve gelecek bir diğer ifadeyle fizik ve metafizik ya da ide ve nesne arasında bütünlük sağlanmadan kurulmak istenen asabiyet temelindeki kimlik dairesi *korku ahlâkı*ndan başka bir şey üretmeyecektir. Bu anlamda Ülken için Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk yüz elli yılı haricindeki dönemde mistisizm temelli metafiziksel olana öncelik verildiği için bu dönem *korku ahlâkı* olarak tanımlanabilir (Ülken, 1935: 208). Bununla birlikte Ülken'e göre (1941d: 20), Erken Cumhuriyet döneminde salt pozitivizme dayalı fiziksel olan ön planda tutulduğu için bu dönem de *korku ahlâkı*nın öne çıktığı bir zaman aralığına tekabül etmektedir.

Hilmi Ziya Ülken, *korku ahlâkı* yerine *aşk ahlâkı* üzerine inşa edilmiş asabiyet temelinde modern bir kimlik idealini taşıyan bir düşünürdür. Ülken'e göre *aşk ahlâkı*na dayalı bir asabiyet dairesi, tümel kimliğin varlığıyla mümkün olabilecektir. Bu çerçevede Ülken'e göre geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman ontolojilerinin üst üste bindiği tümel bir kimlik ile *aşk ahlâkı* asabiyeti inşa edilebilecektir. Hilmi Ziya Ülken'e göre ideal bir düzen dyadolojik metodoloji refakatinde, *aşk ahlâkı* felsefesine dayalı *Anadolu Asabiyeti* ile

tesis edilebilecektir. Anadolu asabiyet dairesi içerisinde sosyolojik açıdan *ahlâkî mertebeler* modeli, kültürel açıdan Anadolu kültürünün rengiyle renklenmiş toplumsal şahsiyet, iktisadî açıdan iş organizasyonu modeli, siyasal açıdan ise *hâkimiyet devleti* olduğu ifade edilebilir. Hilmi Ziya Ülken, düşüncesinde tikel olarak kodladığı Cumhuriyet idaresi karşısında *Anadolu Asabiyeti ve Hâkimiyet Ütopyası* kavramlarını tümelin ana yurdu olarak tasavvur etmektedir.

Çalışma kapsamında Ülken düşüncesinin çözümlenmesi yorumcu bilgi kuramı/nitel teori diğer bir ifadeyle hermeneutik refakatinde gerçekleştirilecektir. Hermeneutik yöntemin anlamaya odaklanmış olmasının, çalışma kapsamında tercih sebebi olduğu ifade edilebilir. Anlama eylemi ile metnin yeniden kurulması amaçlanmaktadır. Metnin yeniden kurulması sürecinde eserin bütünü, yazılı işaretlerden ve yazarın niyet ve düşünce tarzından hareket ederek anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda anlama eylemi ile hem yaşamı etkileyen eserlerin açıklanması hem de bu eserlerin onları kaleme alan yazarların tinleriyle bağlantısı ortaya konulmaktadır (Dilthey, 2012: 107).

Yorumcu bilgi kuramının temelinde anlaşılması zor olanı basit hale getirme eylemi bulunmaktadır. Yorumcu bilgi kuramı aracılığıyla metnin içindeki yerleşik anlam açığa çıkarılır. Yorumcu bilgi kuramı çerçevesinde yorum, yüzeydeki anlamı alışıya ederek gizlenen anlamın üzerindeki örtüyü kaldırmak anlamına gelmektedir (Neuman, 2017: 131). Yorumcu bilgi kuramı üzerine dile getirilen ifadelerden yola çıkılarak metnin, o metni kaleme alan kişiden bile daha iyi anlaşılmasının amaçlandığı ileri sürülebilir (Dilthey, 2012: 113).

Çalışma kapsamında yorumcu bilgi kuramına üç düzeyde başvurulmuştur. Öncelikle çalışmanın kavramsal, kuramsal ve tarihsel çerçevesine ayrılan birinci bölümde yorumcu bilgi kuramına başvurulmuştur. Kavramsal çerçeve kapsamında yer verilen modern kavramı Habermas, modernite ve modernleşme kavramları ise Bauman perspektifi içerisinde yorumlanmıştır. Bu anlamda zikredilen kavramların yorumcu bilgi kuramı kapsamında yeniden üretildiği söylenebilir. Bununla birlikte çalışmanın kuramsal çerçevesinde de hem Bauman hem de yapısalcı perspektif içerisinde yorum geliştirilmiştir. Bauman'ın çizdiği çerçeveden yola çıkılarak modernitenin katı olan aşamasında geçmiş karşısında gelecek, çok anlamlılık karşısında tek anlamlılığı

içselleştirmiş bir özne türünün belirlediği iddia edilmiştir. Bu anlamda yorumsama aracılığıyla çalışma kapsamında yeni bir bilgi üretilmiştir.

Çalışma kapsamında yorumcu bilgi kuramına Türkiye'deki modernleşme sürecine ayrılan ikinci bölümde de başvurulmuştur. Çalışmanın başında da belirtildiği üzere Hilmi Ziya Ülken'in modernleşme sürecini kimlik inşası üzerinden okuduğu tespit edildiği için Türk modernleşmesi kimlik inşası üzerinden okunmak istenmiştir. Bu açıdan modernleşme süreci, Bauman'ın modernite kavramı üzerine geliştirdiği perspektif içerisinden yorumsanmıştır. Yorumsama pratiği sonucunda Türkiye'deki modern kimliğin inşa sürecinde tikel bir kimliğin belirlediği ileri sürülmüş, bu açıdan modernleşme süreci yeni bir bilgi ile okunmuştur.

Yorumcu bilgi kuramına Ülken'in düşüncesini çözümlmek için de başvurulmuştur. Burada yorumcu bilgi kuramı iki düzeyde kullanılmıştır. Birinci düzeyde ide ve nesne birlikteliği içerisinden okunan Ülken düşüncesi, fiziksel olan ile metafiziksel olanın birliği, bir diğer ifadeyle tikel olan ile tümel olanın birliği biçiminde yorumlanmıştır. Yorumcu bilgi kuramına ikinci düzeyde Ülken düşüncesi üzerindeki perdenin kaldırılması için başvurulmuştur. Bu bağlamda Ülken'in yaşadığı erken Cumhuriyet döneminde otoriter bir siyaset izlendiği dikkate alındığında düşünürün fikirlerini üstü örtülü biçimde ifade ettiği yönünde bir kaniya varılmıştır. Anlamın üstündeki örtü yorumcu bilgi kuramının merkezindeki fenomenolojik çözümlme metodu ile kaldırılmak istenmiştir. Fenomenolojinin gerçeği anlama gibi bir amacı bulunması (Baş ve Akturan, 2017: 85), çalışma kapsamında tercih sebebi olmuştur. Bu bağlamda çalışma kapsamında fenomenolojik yaklaşım aracılığıyla fenomenin öz bilgisine erişmek amaçlanmıştır.

Fenomenolojinin kurucusu olan Edmund Husserl (2017: 8), metin içerisinde yer alan ifadelerde farklı türde aşkınlıkların bulunduğunu ifade etmektedir. Husserl'a göre bu aşkınlıklar görünen ve görünen şey olarak iki ayrı kategori içerisinde toplanmaktadır. Aşkınlıklar ile ilişkili olan fenomen sözcüğünün görünen ile görünen şey arasında özsel bir bağlantı içinde bulunduğunu belirten Husserl (2017: 11), bu durumda fenomenolojinin sadece görünen şeye değil, onun içinde örtük olanı da açığa çıkardığını ifade etmektedir. Bu bağlamda fenomenoloji aracılığıyla görünen şey içerisindeki

göstereni bir diğer ifadeyle dışarıda kastedileni, başka bir ifadeyle asıl işaret edilmek istenen şeyi anlamak mümkün hale gelmektedir.

Husserl'dan yola çıkarak görünen ve görünen şey arasındaki bağı açığa çıkarma işlemi Ülken düşüncesinin inceleneceği üçüncü bölümde birçok kere uygulanacaktır. Ancak sözü edilen açığa çıkarmanın bir örneğinin burada verilmesi, üçüncü bölümde bu çözümlemenin nasıl yapılacağına anlaşılmasında yararlı olacaktır. Ülken'in *İnsani Vatanseverlik* isimli eserinin içinde yer alan "İnsan ve Çevresi" başlıklı makalesindeki şu satırların görünen ve görünen şeyi net biçimde imlediği görülmektedir: "*Baobap ağacı kökünden uzaklaştı ve bulutlara kadar yükseldi. Ancak en sonunda başı bulutlara değse de dalları çelimsiz ve besinsiz kaldı. Kuvvetini bulmak için tekrar toprağın ana göğsüne sokuldu.*" (Ülken, 1998c: 73-74). Ülken tarafından kaleme alınan bu satırlarda toprağından uzaklaşan ağacın erken Cumhuriyet dönemindeki karar alıcıları imlediği ileri sürülebilir. Bu anlamda geçmişin görmezden geldiğini düşünen Ülken'in geçmişi bir toprak ya da bir kök olarak gördüğü; geçmiş ve gelecek, ağaç ve toprak, metafiziksel ve fiziksel, ide ve nesne arasında bağın kurulduğu bir kimlik inşasını tasavvur ettiği yorumunu bu satırlardan çıkarmak mümkündür.

Ülken tarafından kaleme alınan satırlardan da görüldüğü üzere hermeneutik bilgi kuramı aracılığıyla yüzeysel olan yerine gizli anlam fenomenoloji ile açığa çıkarılmaktadır. Fenomenoloji aracılığıyla gösterene kani olunduğu için gerçek olanın bilgisine ulaşılabilmektedir. Bu anlamda fenomenoloji aracılığıyla açıklığa ulaşmak mümkün olmaktadır (Husserl, 2017: 3).

Çalışmanın giriş bölümünü bitirmeden, son olarak Hilmi Ziya Ülken düşüncesi üzerine var olan literatürden de bahsetmek gerekmektedir. Burada öncelikle Ülken üzerine kaleme alınmış lisansüstü tezler incelenmiştir. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı'nın *Ulusal Tez Merkezi* isimli internet sitesinde Hilmi Ziya Ülken üzerine yirmi beşi yüksek lisans, üçü doktora olmak üzere yirmi sekiz adet tez çalışması tespit edilmiştir.

Hilmi Ziya Ülken üzerine kaleme alınan tezlerin önemli bir kısmının din teması ekseninde olduğu ifade edilebilir.² Din teması ekseninde hazırlanmış söz konusu çalışmalarda Ülken

² Bkz. Fuat Akpınar, *Hilmi Ziya Ülken'in İslâm Felsefesine Bakışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018; Engin Kılıç, *Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Din-Ahlâk İlişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017; Asuman Yıldırım, *Hilmi Ziya Ülken'de Din-Değer İlişkisi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

düşüncesinin İslâmî terminoloji içerisinde bulunan kavramlarla okunduğu söylenebilir. Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken'in İslâm felsefesi, ahlâk ve değer gibi konulara ilişkin olarak geliştirdiği düşünce refleksinde İslâm dininin izlerinin arandığı ileri sürülebilir. Buradan yola çıkarak ismi zikredilen çalışmaları kaleme almış yazarların İslâmî bir ontolojiden yola çıkarak Ülken düşüncesi ile İslâm dini arasında eklektik bir bağ kurma gayreti içerisinde oldukları ifade edilebilir. Hilmi Ziya Ülken düşüncesi üzerine olan bu çalışmanın ismi zikredilen diğer çalışmalardan önemli bir farkı, İslâmî bir ön kabulden yola çıkmamasıdır. Bu anlamda çalışma kapsamında Ülken düşüncesi tikel ve tümel kimlik merkezinde okunduğu için din meselesi tümel kimliğin unsurlarından biri olarak tanımlanmaktadır. Böylece Ülken'in ahlâk, İslâm felsefesi ve değer gibi konular üzerine geliştirdiği düşünce refleksi tümel kimlik dairesi içerisinde anlamlandırılmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken üzerine hazırlanan tezlerin yoğunlaştığı bir diğer eksen yöntem konusudur.³ Yöntem üzerine kaleme alınmış çalışmalarda Ülken'in varlığa bakış açısının ele alındığı görülmüştür. Bu bağlamda Ülken düşüncesinde varlığın çok yönlü olarak kabul edilmesi durumunun ismi zikredilen çalışmalarda işlendiği tespit edilmiştir. Bu açıdan sözü edilen çalışmalar ile bu tez arasında bir benzerliğin olduğu belirtilmelidir. Bahsi edilen çalışmalar arasında Yusuf Yüce tarafından hazırlanan metinde Ülken'in varlığa tümel bakış açısından anlam biçtiği bilgisine de rastlanmıştır. Bu noktada Ülken'in varlığa tümel bir tin biçtiği konusunda bu çalışma ve Yüce'nin metni arasında bir ortaklık durumunun olduğu ifade edilebilir. Ancak Ülken düşüncesinde tümel olana

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015; Öznur Yaşar, *Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken ve Erol Güngör Örneğinde Dine Yaklaşımları İle Türk Aydını*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011; İsmail Çelik, *Hilmi Ziya Ülken'in Düşüncesinde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007; Osman Fedayi, *Hilmi Ziya Ülken'de Dinî Hayat*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007; Fazıl Karahan, *Hilmi Ziya Ülken'de Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007; Nazmi Avcı, *Hilmi Ziya Ülken'in Din Sosyolojisi Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1993.

³ Bkz. Ekin Kaynak İltar, *Hilmi Ziya Ülken'de Bilim Felsefesi*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017; Yusuf Yüce, *Hilmi Ziya Ülken'in Materyalizm ve Spiritüalizme Yaklaşımı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009; Ümit Coşar, *Hilmi Ziya Ülken'de Bilgi ve Değer*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009; Fatma Somuncuoğlu Erkan, *Hilmi Ziya Ülken'in Tarihi Maddeciliği Eleştirisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996; Fatih Nurani Baykal, *Hilmi Ziya Ülken'de Bilgi ve Değer İlişkisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1988; R. Levent Aysever, *Türk Düşünce Tarihinde Yöntem Sorunları: Hilmi Ziya Ülken ve Düşünce Tarihi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1987.

hangi ontoloji içerisinde anlam verildiği konusunda bu çalışmanın farklı olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda Ülken düşüncesinde tümel olanın Doğu ve Batı düşünce dünyasındaki hangi düşünürlerden hangi kavramlarla anlamlandırıldığı gösterilmektedir. Bu açıdan Hilmi Ziya Ülken düşüncesi üzerine olan bu çalışmanın Ülken üzerine var olan literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

Hilmi Ziya Ülken üzerine hazırlanan lisansüstü tezler arasında din ve yöntem temaları haricinde dikkat çeken bir çalışmaya daha rastlanmıştır. Sinem Öndeş tarafından üretilen *Kant'ın Ödev Ahlâkı ile Hilmi Ziya Ülken'in Aşk Ahlâkı'nın Karşılaştırılması* başlıklı çalışmada Immanuel Kant'ın Ülken düşüncesindeki izlerinin arandığı tespit edilmiştir. Hilmi Ziya Ülken düşüncesi üzerine olan bu çalışma kapsamında da Öndeş ile benzer olarak Kant'ın ödev ahlâkı kavramının Ülken düşüncesi üzerindeki etkisi incelenmiştir. Ancak Öndeş'in çalışmasından farklı olarak Spinoza, Bergson, Platon ve Plotinus gibi Batı düşünürlerinin Ülken düşüncesindeki izleri açığa çıkarılmıştır. Ayrıca Farabi, İbn-i Haldun, Muhyiddin İbn-i Arabi, İbn-i Sina ve İbn-i Tufeyl gibi Doğulu düşünürlerin de Ülken düşüncesine etkileri analiz edilmiştir. Buradan yola çıkarak Ülken düşüncesinin ayrıntılı biçimde analiz edildiği bu çalışmanın Ülken üzerine var olan literatüre önemli bir katkı sunması beklenmektedir.

Hilmi Ziya Ülken üzerine var olan literatür kapsamında lisansüstü tez çalışmaları ile birlikte telif eser niteliğinde kitap çalışmalarına da rastlanmıştır. Ülken üzerine detaylı biçimde kaleme alınmış kitap çalışmasının Ayhan Vergili tarafından hazırlanan *Hilmi Ziya Ülken* kitabı başlıklı eser olduğu söylenebilir. Ülken'in yaşamı, telif eserleri ve makalelerinin yer aldığı dergilerin ayrıntılı biçimde verildiği bu kitaptan çalışmanın üçüncü bölümünün hazırlanması sürecinde yararlanılmıştır. Ülken üzerine kaleme alınan diğer bir kitap çalışmasının Eyüp Sanay tarafından kaleme alınan *Hilmi Ziya Ülken* başlıklı eser olduğu tespit edilmiştir. Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde var olan Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet eleştirileri, bahsi edilen eleştirilerin ontolojik ve epistemolojik zemininin çözümlenmesi açısından bu çalışmanın Sanay'in metnine göre farklı olduğu söylenebilir. Nihai olarak Ülken düşüncesinin merkezinde duran *aşk ahlâkına* dayalı asabiyet dairesi ve Hâkimiyet Ütopyasının çözümlenmesi açısından bu çalışmanın önceki çalışmalardan daha kapsamlı bir metin olduğu ileri sürülebilir. Bu açıdan Hilmi Ziya Ülken düşüncesi üzerine hazırlanan bu çalışma ile Ülken üzerine var olan literatüre özgül bir katkı sunmanın amaçlandığını ifade etmek gerekmektedir.

Hilmi Ziya Ülken üzerine var olan literatürde düşünürün hayatı ve düşüncesi üzerine kaleme alınmış önemli makale ya da kitap bölümlerine de rastlanmıştır.⁴ Ülken'in Türk modernleşme sürecinde geliştirdiği düşünce refleksini kimlik merkezinde okuyan bu çalışma açısından önemli olabilecek metin, Yücel Bulut tarafından kaleme alınan "Çağdaş Türk Düşüncesi İçinde Hilmi Ziya Ülken" başlıklı makaledir. Bulut tarafından üretilmiş metni bu çalışma açısından önemli kılan durum, Ülken'in *Türk hümanizması* peşinde olan bir düşünür olarak tarif edilmesidir (Bulut, 2008: 511). Sözü edilen hümanizmanın modernleşme sürecinin ulus-devletin kurulmasına tekabül eden aşamasında ulus-devlete uygun bir kimlik inşası olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu noktada bu çalışmanın Bulut tarafından kaleme alınan metin ile aynı yerde durduğu görülmektedir. Ancak, Bulut'un metninde sözü edilen hümanizmanın hangi düşünsel konumdan hangi kavram içerisinden anlamlandığı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Metin içerisinde hangi düşünürlerden hangi unsurların hangi kavram çatısı altında yer alacağı ile ilgili öğelerin bulunmadığı dikkate alındığında bu çalışma ile söz konusu metin arasında farklılık belirlemektedir.

Hilmi Ziya Ülken düşüncesinin kimlik kavramı merkezinde okunacağı bu çalışmada ileri sürülen temel argüman, kimlik merkezindeki hümanizmin metafizik ile anlamlandığı üzerine olacaktır. Ülken düşüncesinde modern kimliğin temeli olarak sunulmuş olan metafiziğin Doğu ve Batı coğrafyası içerisinde yer alan çok sayıda düşünürün fikirlerine göre inşa edildiği çalışma kapsamında savunulmaktadır. Ülken'in modern kimlik bağlamında savunmuş olduğu metafiziksel bakış açısı içerisinde yer alan düşünürlerin fikirlerinin bilgi ve sezgi birliğine dayandığı savunulmaktadır. Bilgi ve sezgi birliğine dayanan metafiziğin farklı suretlerde görüldüğü çalışma kapsamında belirtilmektedir. Bu açıdan öncelikle bilgi ve sezgi nezdinde geçmiş, bugün ve gelecek zamanların nüvelerini içeren tümel kimliğin Ülken tarafından tasarlandığı tez kapsamında savunulmaktadır. Bununla birlikte bilgi ve sezgi birliğine dayanan metafiziğin, Ülken'in modern tümel kimlik tasarımındaki *aşk ahlâkı* kavramına ontolojik ve epistemolojik bir zemin

⁴ Bkz. H. Bayram Kaçmazoğlu, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, içinde, (39-65), (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015); H. Bayram Kaçmazoğlu, "Hilmi Ziya Ülken'in Çokyönlülüğü Üzerine", *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, içinde, (139-147), (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015); Taşkın Takış, "Değerler Levhasının Tersine Çevirilişi: Hilmi Ziya Ülken", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 12, 2000, ss. 87-110; Kurtuluş Kayalı, "Hilmi Ziya Ülken, Dil-Tarih Hocaları ve 1948 Tasfiyesi", *Türk Düşünce Dünyası I*, içinde, (176-198), (Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1994); Kurtuluş Kayalı, "Hilmi Ziya Ülken'in Türk Düşünce Dünyasındaki Özgün Konumu", (165-177), (Ankara: Deniz Kitabevi, 2005).

oluşturduğu iddia edilmektedir. Bu açıdan bilgi ve sezgi bütünlüğünden temel alan metafiziğin Ülken düşüncesinde hem geçmiş zaman hem de bugünkü zamanın ontolojik ve epistemolojik köklerini aynı anda içeren bir modern tümel kimlik biçiminde surete büründüğü çalışma kapsamında belirtilmektedir. Ülken düşüncesinde modern tümel kimliğin özü olarak sunulan *aşk ahlâkı* kavramının ide ve nesneyi birbirine bağlamış, doğru ideyi doğru nesneyle konumlandırmış bir metafiziğe dayandırıldığı çalışma boyunca ileri sürülmektedir. Bu açıdan katı modernite içerisinde oluşturulmuş modern Türkiye'deki modern kimliğin Ülken düşüncesinde deney ötesine bir diğer ifadeyle pozitivizm ötesine uzanan ve *kendinde şeyi* arayan bir metafizik üzerine inşa edilmiş yeni bir modern kimlik ile telif edilmek istendiği çalışma kapsamında savunulmaktadır.

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL, KURAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE: MODERN-KİMLİK-TARİH

“Ölümcül kimlikler, bana panteri çağırıyor. Bunun nedeni panterin eziyet edildiğinde ya da serbest kaldığında öldürmesidir. Ama gene de panter evcilleştirilebilir.”

Amin Maalouf, 2010, Ölümcül Kimlikler

Modern kavramı, bir yönüyle modern dönemde yaşanan durumu ima etmektedir. Modern dönemde yaşayan insandan modern dünyanın anlam ve değerlerini benimsemesinin beklendiği yönünde bir görüşe varmak mümkündür. Hilmi Ziya Ülken’in modern kimlik inşası üzerine geliştirmiş olduğu düşünce refleksi üzerine hazırlanan bu çalışmanın birinci bölümünde modern dönemde inşa edilmek istenen politik ve toplumsal kimlik incelenecektir. Birinci bölümünün kavramsal çerçevesi olan ilk alt başlıkta modern, modernite ve modernleşme kavramları açıklanacaktır. Modern kavramının yeni bir duruma tekabül ettiği belirtilecektir. Yeni durumdan türeyen, yeni bir proje olan modernite kavramına ise tanım ve eleştiri olmak üzere iki boyutta anlam verilecektir. Tanım boyutunda modernite kavramı, Zygmunt Bauman tarafından çizilen katı boyut içerisinde okunacaktır. Modernitenin katı olan içerisinde tanımlanıp aktarıldıktan sonra yeni bir alt başlık kapsamında eleştirel boyut incelenecektir. Bu başlık kapsamında katı olana karşı Benedictus Spinoza, Immanuel Kant ve Henry Bergson tarafından çizilen çerçeve aktarılacaktır. Üç düşünürün de modernitenin oturtulacağı ahlâk anlayışı üzerine düşünce geliştirmesinin ve bu ahlâkın katı olanın eleştirisi üzerine olmasından dolayı çalışmaya dâhil edildiği burada ifade edilmelidir. Bu çerçevede bu çalışmanın üçüncü bölümünde yeni bir ahlâk anlayışı peşinde olan bir düşünür olarak tasvir edilecek Ülken’in, Cumhuriyet için önerdiği ahlâk anlayışında modernitenin bu üç düşünürünün önerdiği çerçeveden yola çıktığı, bundan dolayı bu üç düşünürü yer verildiğini söylemek gerekmektedir. Son kavram olan modernleşme kavramı da Bauman perspektifi içerisinde anlamlandırılacaktır. Modernite ve modernleşmenin ilk aşamasına

katılığın biçim verdiği, her iki kavram bağlamında sabit olanı kabul edecek bir insan tipinin tasarlandığı iddia edilecektir.

Birinci bölümün kuramsal çerçevesini teşkil eden ikinci alt başlık kapsamında kimliğin modern öncesi/geleneksel ve modern dönemdeki gelişim süreci anlatılacaktır. Kavramsal çerçevede olduğu gibi kuramsal çerçevede de Bauman'ın katı modernite tasviri ile birlikte Gellner özelinde yapısalcı perspektife de başvurulacaktır. Bu bağlamda modern dönemde inşa edilen kimliğin öteki üzerine olduğu, öteki olanın ise geleneksel dönem ile ilişkilendirildiğinden bahsedilecektir. Bu açıdan geleneksel dönemdeki karmaşık insan yerine sabit, tikel bir insanın tasavvur edildiği söylenecektir.

Birinci bölümün tarihsel çerçevesi olan üçüncü alt başlıkta ise Batı ve Doğu coğrafyasında yer alan toplumlarda modern kimliğin inşa süreci anlatılacaktır. Kavramsal ve kuramsal başlıklarda olduğu gibi tarihsel başlık da Bauman'ın düşüncesi içerisinden okunacaktır. Bu çerçevede Batı coğrafyasından Fransa ve Almanya; Doğu coğrafyasından ise Tunus, Mısır ve Suriye'deki modern kimlik inşa sürecinde geleneksel dönemin öteki olarak kodlandığı belirtilecektir. Tunus, Mısır ve Suriye'ye yer verilmesinin nedeni, her üç ülkenin de Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yer almasından dolayıdır. Bu açıdan üç ülkede Osmanlı geçmişi görmezden gelindiğinden dolayı bu ülkelere yer verilmiştir. Burada ifade edilen analizin yapılabilmesi için öncelikle kavramsal çerçevede *modern* olgusuna değinmek gerekmektedir.

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: MODERNE DAİR

Modern, modernite ve modernleşme kavramlarının inceleneceği bu başlık kapsamında şu soruların yanıtları aranacaktır: Modern kavramı nedir? Modern kavramının içeriğinde ne bulunmaktadır? Modern kavramının savunduğu şey nedir? Modern kavramının reddettiği şey nedir? Modern kavramı bir bütün olarak toplumlara ne sunmaktadır? Modern olan savunduğu ve sunduğu şeyi tam olarak nereden anlamlandırmaktadır?

Yukarıda sıralanan sorular ışığında son sorudan başlanacak olursa modern olanın hayata dair ifadelerini zaman ve mekân mefhumları içinden anlamlandırdığı görülmektedir. Modern olan, zaman mefhumu içinde önce ve sonra, geçmiş ve gelecek gibi karşıt ikiliklerle beraber ortaya çıkmaktadır. Tabi burada geçmiş ve geleceğin şimdi içinden anlamlandırıldığını belirtmek gerekmektedir. Modern kavramının mekânda en net tezahürünün ise toplumsal alanda belirgin bir daralma olduğu görülmektedir. Bu anlamda

modern olan, mekânı, sınırları belirli olan bir şeye dönüştürmektedir.⁵ Modern olan, mekânda ayırım biçiminde de görülmektedir. Modern olanın inşasıyla beliren Doğu ve Batı ayırımının bu bağlamda ifade edilmesi mümkündür. Modern olanı üreten aklın Doğu karşısında Batı'yı olumladığı görülmektedir. Söz konusu akla göre bahsi edilen olumlama, modernleşme süreciyle Doğu'ya da intikal edecektir.⁶

Zaman ve mekân kadrajında içeriği belirlenen modernin, zaman bağlamında aldığı geçmiş ve gelecek ikiliği biçimindeki şekil ile bir kimlik ürettiği ifade edilebilir. Bu bağlamda, modernin, ürettiği kimlik sahibi özneyi geçmişin karşısında geleceğe bakan özne olarak tanımladığını ifade etmek gerekmektedir (Bauman, 2017a: 27).⁷ Geleceğe bakan özne eskinin geleneksel kodlarını terk ederek bugünü ve geleceğini *akıl* ile aydınlatmaktadır.⁸ Batıda inşa edilen bu öznenin modernleşme süreci sayesinde Doğuya da aksedeceği düşünülmektedir. Modern olanın ürettiği özneye mekân bağlamında bakıldığında bu öznenin bir darlık içinde yaşadığı düşünülebilir. Bu darlığın net biçimde tecessüm ettiği noktanın, geniş mekânın tümel anlam dünyasını içselleştirmiş insandan, dar mekânın tikel anlam dünyasını benimsemiş bir özneye dönüşümü olduğu ifade edilebilir.⁹ Dünyanın bahsi edilen tikel özne üzerine kurulmasının uzun vadede

⁵ Modern olanın mekân üzerinde getirdiği şeyin siyasal düzeyde bir dönüşüm olduğu söylenebilir. Bu çerçevede çok uluslu imparatorluklar ve krallıklara bölünmüş geniş örgütlenmelerin modern dönemde siyasal birliğin sağlandığı sınırları daralmış *ülkeye* dönüştüğü ileri sürülebilir (Çetin, 2007: 8).

⁶ Bahsi edilen intikal durumunun olumlu bir şey olmaktan ziyade olumsuz bir durum olduğunu savunan çalışmalar da mevcuttur. Örneğin, "*Sömürgeciliğin Dünya Modeli: Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa-Merkezci Tarih*" başlıklı kitabında modernleşme sürecini sömürgecilik olarak tanımlayan James Morris Blaut, 1492 yılı sonrasında sömürü sayesinde Batı toplumlarının Doğu toplumları karşısında öne geçtiğini ve Avrupamerkezci bir tarih yazımının egemen hale geldiğini belirtir. Blaut ile benzer biçimde "*Avrupa Afrika'yı Nasıl Geri Bıraktı*" başlıklı eseri kaleme alan Walter Rodney de Batı tarafından geliştirilen sömürü düzeninden dolayı modernliğin pek de olumlu bir şey olmadığını düşünmektedir. Hilmi Ziya Ülken düşüncesini kimlik kavramı ekseninde okuma üzerine tasarlanan bu çalışmada modernite ve modernleşme konusunda Blaut, Rodney ve diğer eleştirel düşünürlerin geliştirdikleri düşünce reflekslerinden farklı bir yerde durulmaktadır. Bu açıdan bahsi edilen kavramlar Zygmunt Bauman'ın katı modernite kavramı içerisinden okunduktan sonra bu katılığa karşı Spinoza, Kant ve Bergson düşüncesi çerçevesinden eleştirel bir yaklaşım sergilenmektedir. Böyle bir tercihte bulunmanın temel nedeni, Hilmi Ziya Ülken düşüncesini çözümleme kaygısından kaynaklanmaktadır.

⁷ Modern dönemde geleceğe bakan öznenin inşasının ilerlemeci bakış ile mümkün olduğu ifade edilebilir. Kartezyen akıl temelinde ilerleme düşüncesinin öznenin anlayışı üzerinde yarattığı etkinin onu geleceğe bakar hale getirmesinde görüldüğü söylenebilir (Çetin, 2007: 13).

⁸ Avrupa'da on yedinci yüzyılın ikinci yarısıyla on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreği arasındaki dönemi kapsayan, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağı olarak tanımlanabilecek olan Aydınlanma döneminde akıl, insanın yaşamında mutlak yönetici ve yol gösterici olarak tahayyül edilmiştir. Aydınlanma kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 88-90).

⁹ Tikel anlam dünyasını içselleştirmiş özne inşasını eleştiren Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesi çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı biçimde incelenecektir.

birörnekliliği/aynılığı getirmesi ihtimal dâhilindedir.¹⁰ Buradan hareketle Batı tarzı bir toplumsal ve politik kimliğin inşasına geçmeden önce modern ve modernite kavramlarının açıklanması gerekmektedir.

1.1.1. Modern

Modern, modernite ve modernleşme kavramları, özelde modernleşme literatürü genelde ise sosyal bilimler disiplini içinde yer alan bilim insanlarının ilgilendiği, açıklamaya çalıştığı kavramlar olmuştur. Bunun önemli bir nedeni, bu kavramların 19. yüzyıldan bugüne insan hayatını etkilemesi ve değiştirmesi ile birlikte anılmasıdır. Modern öncesi döneme bakıldığında gelenekselliğin anlam dünyalarını belirlediği, tümelin heterarşik bir yapıyı teşkil ettiği, çok uluslu imparatorluk ya da şehir devletlerinden müteşekkil siyasî örgütlenmelerin hâkim olduğu, üretim tarzının toprağa bağlı feodaliteye dayandığı bir gerçeklik görülmektedir. Modern olan ise aklın anlam dünyasını belirlemesi, tikeli yapısal kılması, ulus-devleti geçerli devlet modeli olarak belirlemesi ve kapitalizmi hâkim üretim tarzı yapmasıyla insan hayatını başka bir şeye dönüştürmüş, insanın yaşamını anlamlandıran, ona yeni bir anlam veren yeni bir gerçeklik oluşturmuştur.

Kendinden önce var olandan başka bir şeye dönüşme sürecini niteleyen modernleşme kavramının kök kısmı olan modern kelimesine bakıldığında bu kavramın kökünün *hemen*, *şimdi* anlamına gelen *modo* kavramından geldiği, sonradan *modernus* kavramına evirildiği görülmektedir (Williams, 2007: 251). Modern kavramının şimdii anlatan yönünün yanında yeniyi gösteren bir anlamı da vardır. Jurgen Habermas, “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje” başlıklı çalışmasında kavramın yeniyi imleyen yönü ile ilgili olarak şunları dile getirmektedir:

‘Modern’ kelimesi Latince ‘modernus’ biçimiyle ilk defa 5. yüzyılda resmen Hristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişinden ayırmak için kullanıldı. İçerikleri sürekli değişse de, ‘modern’ terimi hep, kendini eski’den yeni’ye geçişin bir sonucu olarak görmek için, antik çağ ile kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirir (Habermas, 2010: 29-41).

Habermas’ın yukarıda ifade ettiği gibi modern olan her zaman eskiden yeniye doğru geçişi ifade etmektedir. Habermas’a benzer biçimde Anthony D. Smith de modern olanın

¹⁰ Birörneklilik kavramı ile kastedilen şeyin aynılaştırma, yeknesak hale gelme olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda birörnekleşmenin geçerli olduğu bir ortamda çoğulluğun olmadığı ileri sürülebilir. Birörnekleşme kavramını aynılaştırma merkezinde açıklayan Sergei Latouche, *Dünyanın Batılılaşması* isimli eserinde kapitalist üretim tarzı üzerine inşa edilen modern dönemde piyasa şartlarına uyum sağlamış, aynılaştırılan bireylerin varlığından bahsetmektedir.

anlamlarından birinin yeni olana tekabül ettiğini belirtmektedir. Bu anlamda Smith (1996: 88), modern kavramının gündelik dilde anlam bulduğu yerlerden birinin *ilerleme* fikri olduğunu ifade etmektedir. Buradan yola çıkarak merkezinde ilerleme olan modern kavramının geleneksel olandan farklı olma anlamında bir ilerlemeyi, yeni olan bir durumu savunduğunu söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Raymond Williams'ın yukarıda aktarılan şimdi anlamındaki modern tanımına benzer biçimde Smith, modernin anlamlarından bir diğerinin çağdaş (*recent*) ya da en çağdaş (*the most recent*) kavramları olduğunu ileri sürmektedir. Bahsi edilen içerik dikkate alındığında, en temel anlamıyla modern kavramı, çağdaş olan, yaşadığı zamana ait olan, bu zaman içinden anlamını ve değerini bulan, bir anlamıyla *zamane* anlamını ifade etmektedir.

Modern kavramının yukarıda belirtilen anlamlarının yanında, açık düşünceli olma, özgürlük, otoritelerden bağımsızlık, *en yeni şekilde ifade edilmiş düşünceler* şeklinde anlamlarının da olduğu bilinmektedir (Cevizci, 1999: 598). Modern olanın bu anlamlarını Rönesans ve Reform gibi toplumsal olayların tayin ettiğini belirtmek gerekmektedir. Rönesans ve Reformdan başlayıp yirminci yüzyıla kadar olan dönemi kapsayan aralık *Modern Çağ* olarak tanımlandığında, modern olanın anlamının modern çağda şu şekilde belirdiği görülmektedir:

Modern çağ her şeyden önce öznel özgürlük işaretiyle var olmuştu. Öznel özgürlük, toplumda sivil hukukun kişinin kendi çıkarlarını rasyonel tarzda kullayabilmesi için sağladığı uzam olarak; devlette siyasal iradenin oluşumuna katılmada ilke olarak eşit haklar şeklinde; özel alanda etik özerklik ve kendini gerçekleştirme olarak ve nihayet, bu özel dünyayla ilişkili kamusal alanda, düşünümsel hale gelmiş bir kültürün temellük edilmesi aracılığıyla cereyan eden oluşturucu süreç olarak gerçekleştirildi (Habermas, 2000: 236-261).

Habermas'ın yukarıda ifade ettiği gibi modern olan, çoğunlukla *modern* bir insandan hareketle *özne* olarak insanın varlığına işaret etmektedir. Buradan hareketle *modern olanın* Batı'da bir düşünce haline gelmesinin ise modernite olarak tanımlandığı ifade edilebilir.

1.1.2. Modernite

Latince kökenli olan modernite kavramı Türkçeye de aynı anlamda geçmekle beraber bu kavramla aynı anlama gelmek üzere *modernlik* kavramının da var olduğunu belirtmek gerekmektedir. Modernite kavramı ile ilgili bu açıklamadan sonra kavramın ne ifade ettiğine geçilebilir. Modernite ve modernleşme kavramları arasında bir ayrım olduğunu belirten Ahmet Çiğdem, "Türk Başkalığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon" başlıklı çalışmasında modernite kavramını şu şekilde tanımlamaktadır:

“Modernite” ve “modernizasyon” arasında Habermas’ın kastettiği anlamda esaslı bir farklılık vardır ve bu farklılık, sadece Batılı toplumların değil, aynı zamanda Batılı olmayan toplumların da tarihsel evrimini belirlemiştir. Kısaca söylemek gerekirse, modernite bir projeye, refleksiyona, modernizasyon ise bu projeyi, refleksiyonu mümkün kılan kurumsal-yapısal evrime işaret eder (Çiğdem, 2007: 68).

Çiğdem’in modernite ile ilgili bu tanımından yola çıkarak bu projenin nasıl bir proje olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere bu proje Bauman tarafından ifade edilen modernitenin ilk aşamasına denk düşen katı boyut içerisinden okunacaktır.

1.1.2.1. Katı Modernite

Modernitenin katı ve akışkan olmak üzere iki boyutu olduğunu belirten Bauman (2017a: 13), katılık ve akışkanlığın diyalektik bir bağla bağlanmış ayrılmaz bir çift olduğunu ifade etmektedir. Modernitenin ilk aşamasında katı boyutun etkili olduğunu belirten Bauman, katı aşamasındaki modernitenin kalbinde kesinleştirmenin yattığını dile getirmektedir. Bu anlamda Bauman’a göre (2017a: 14), modernitenin katı aşamasında mükemmeliyet arayışı söz konusudur. Mükemmelliğin sağlanması için geçmiş berhava edilmekte ve geleneğin egemenliğine son verilmektedir. Bauman’ın *katılığın kalıcılığı* olarak tanımladığı bu aşamada geçmişe ve geleneğe dair olan şeyler ötekileşmekte, bunların yerini araçsal rasyonalite almaktadır. Böyle bir ortamda *karmaşık toplumların* yerine katı toplumlar gelmektedir (Bauman, 2017a: 29).

Bauman tarafından çerçevesi çizilen katı toplumlarda modern bir insan tipi belirmektedir. Modernite ile birlikte zihinsel ya da epistemolojik düzlemde yeni bir durumun ortaya çıktığını belirten Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* başlıklı eserinde akıl sahibi olan modern insan ile ilgili olarak şu ifadeleri dile getirmektedir:

Modernlik, salt değişim ya da olaylar silsilesi değildir; modernlik, akılcı, bilimsel, teknolojik ve idarî etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. (...). Modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı’nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara -en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dâhilinde bir yer bırakır. Modernlikle en güçlü bir biçimde özdeşleştiği anda Batı düşüncesinin özelliği, akılcılığa tanınan temel rolden daha geniş bir fikre, akılcı bir toplum fikrine geçmeyi istemiş olmasında yatar ve o akılcı toplumda akıl yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz, insanların yönetimi ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar. Modernlik fikri, sıkı sıkıya akılcılaştırma fikriyle bağlantılıdır (Touraine, 2002: 23-24).

Touraine’in modern özne üzerine ileri sürdüğü önermeler doğrultusunda gidildiğinde bu öznenin akıl ile kaim olduğu, Tanrı’nın kutsal mekânından çıkıp bu dünyanın mekânına geldiği ve Tanrı’nın doğrusu olan din yerine bu dünyanın doğrusu olan bilimi ikame ettiği, buradan hareketle eskinin kutsalını yerle bir ettiği anlaşılmaktadır (Giddens, 1998:

11). Modernitenin, bilimi tek gerçeklik kaynağı olarak gören, bilim sayesinde sistematik düşünen rasyonel özneyi evrensel bir rol model haline getirdiği iddia edilebilir (Kale, 2001: 31-51).

Modernitenin sabitlik üzerine kurulu olan katı aşamasında Hegel tarafından kavramsallaştırılan akıl-ruh ikiliği üzerine inşa edilen bir *töz*¹¹ bulunmaktadır (Çetinkaya, 1995: 33). Bu bağlamda katı aşamada kimlik, modern bir töz yani değişmeyen bir öz üzerine kurulmakta, bu da akıl olarak tanımlanmakta, bunun karşısına ise ruh konmaktadır. Modernitenin katı aşamasındaki aklın ötekisi çokanlamlılık, bilişsel uyumsuzluk, çokanlamlı tanımlar ve olumsuzluktur. Bu anlamda katı aşamadaki aklın egemenliği tanımlamaya dayanmakta, kesin bir tanımlamadan kaçan her şey *anormal* olarak kodlanmaktadır (Bauman, 2017b: 22).

Modernitenin katı boyutu üzerine kurulan toplumlarda bireyler arasındaki farkların nicel¹² üzerinden olacağı düşünülmektedir. Bu açıdan insanın kimliğinin, öteki karşısında nicel açıdan sahip olunan şeyler üzerine kurulması tasarlanmaktadır. Bu anlamda katı olan üzerine inşa edilen politika içerisinde nitelik üzerinden geliştirilen bir toplumsallığın yokluğu açık biçimde görülmektedir. Burada eleştirel ve kuşkucu aklın yerine duygusal, inanca ve alışkanlıklara dayalı, çelişkili, parçalı, ufalanmış çoğul bilgi ya da kanıtlayıcı aklın varlığı söz konusudur. Bir tarafta pozitivist¹³ ya da tarihsel ampirisizm, diğer yandan ortak duyu ve inanç bloklarına dayanan modernin günün sonunda getirdiği şey aynılıktır. İnsanların anlama ve anlamlandırma yetilerini yönlendiren ve bu yetileri ortak duyu ve inanç temelinde yeniden inşa eden, bunu döngüsel hale getirerek kendisini daim kılmaya çalışan modernizm, insan kimliğini tikele indirgeyerek aynılaşmayı getirmiştir. Bunun

¹¹ Töz kavramının temel olarak Yunanca *hypo+statis* ve Latince *sub+stare* kökünden geldiği söylenebilir. Bu anlamda kavramın temel olarak geride, altta bulunan anlamına geldiği belirtilebilir. Kavramın İngilizce’de *substance* olarak anlam bulduğundan bahsedilebilir. Bu anlamda töz kavramının cevher anlamına geldiği ifade edilebilir. Bir şeyin bir töze, bir diğer ifadeyle bir cevhere sahip olduğunda bu cevher sayesinde veya kendisi sayesinde başka şeylerden ayrılmış olarak, belirlenmiş bir doğaya sahip olduğundan söz edilebilir. Bu çerçevede o şeyin, tözü olmadan kendi olmasının mümkün olmadığı iddia edilebilir (Cevizci, 1999: 852).

¹² Nicel kavramının sayılabilen, artabilen ya da azalabilen şeyleri imlediği belirtilebilir. Bu çerçevede içerisinde nicellik kavramının ölçüm, deney ve sayı gibi şeylerle ilgili olduğu, rakamsal verilerin toplanması ve analizine tekabül ettiği söylenebilir. Buna karşılık nitel kavramının ise temel olarak karakteristik anlamına geldiği, nitelik kavramının ise derinlemesine bir bakış anlamına geldiği ifade edilebilir. Nicellik ve nitelik kavramları ile ilgili detaylı bir açıklama için bkz. Belkıs Kümbetoğlu, “*Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*”, (İstanbul: Bağlam, 2015).

¹³ Bir bilgi kuramı olarak pozitivism, çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan *Hilmi Ziya Ülken’in Yöntemi: Pozitivism Eleştirisi ve Dyadolojik Yöntem* başlığı içerisinde anlatılacaktır.

insan üzerinde bıraktığı tesire bakıldığında bireyin dejenerasyona, ufulanmaya, apolitikleşmeye sürüklendiği görülmektedir. Tabiatıyla salt akıl üzerine kurulan modern insan kimliğinde yetilerin iğdiş olup, bilincinin yoksullaştığı görülmektedir (Çetinkaya, 1995: 19-31).

Katı modernite tanımlandıktan ve bu merkezde inşa edilen modern kimlik anlatıldıktan sonra modernitenin çokanlamlılık yerine tek anlamlılığ, akışkanlık yerine sabitliği öne çıkaran katı boyutuna getirilen eleştirileri de incelemek gerekmektedir.

1.1.2.2. Katı Modernitenin Eleştirisi

Modernitenin katı aşamasında öne çıkan tek anlamlılığa, sabitliğe bu aşama içerisinde yaşamış olan düşünürler tarafından eleştiri getirilmiştir. Eleştirel yaklaşım sergileyen düşünürler arasında Benedictus Spinoza, Immanuel Kant ve Henry Bergson isimleri ön plana çıkmıştır. İsmi zikredilen düşünürlerin öne çıkmasının nedeni, modernitenin ahlâk dairesinin nasıl olması gerektiğini düşünürken bu ahlâkın tikel, katı ya da sabit olan yerine tümel ya da çokanlamlılık üzerine inşa edilmesi gerektiğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.

Modernitenin katı, tikel boyutuna eleştiri getiren düşünürlerden biri olan ve katı olana karşı yeni bir etik ya da *Etica* kurulmasını amaçlayan Spinoza (Karagöz Yeke, 2011: 98), etik temelli mutluluğun katılık dışında bir yerde olduğunu düşünmektedir. Bu açıdan düşünür, mutluluğun *Tanrı*'da olduğunu belirtmektedir. Spinoza'nın bu düşüncesinden yola çıkılarak cevaplanması gereken soru, Tanrı'nın ne tür niteliklere haiz olduğudur.

Spinoza düşüncesinde Tanrı'nın neyi imlediğinin cevabını bulmak için evvela düşünce sistemini ne üzerine kurduğunu tespit etmek gerekmektedir. Burada ifade edilebilecek olan şey, Tanrı düşüncesinin Descartes, Ortodoksluk ve Yahudilik eleştirilerine dayandığıdır.

Spinoza'nın düşünce sistemine girildiğinde karşılaşılan ilk unsur, Descartes eleştirisidir. Spinoza'nın Descartes'e karşı çıktığı yer, Descartes tarafından kullanılan tümevarım yöntemidir. Spinoza'nın tümevarım yöntemine karşı çıkmasının nedeni, bu yöntemle üretilen bilginin kendi kendisini kanıtlayan aksiyomlardan çıkarılmadığını düşünmesinden kaynaklanmaktadır (Karagöz Yeke, 2011: 98). Biraz daha açarak ifade etmek gerekirse Spinoza açısından tümevarım yöntemiyle üretilen bilgi, ideyi içerisinde barındırmayan, tek boyutlu, katı bir bilgi hüviyetindedir. Bu tarz bir bilgiyle doğa bir

diğer ifadeyle Tanrı'nın anlaşılamayacağını ifade eden Spinoza (2016: 7), gerçek bilginin tündengelim yöntemiyle edinilebileceğini dile getirmektedir. Düşünür, tündengelim ile üretilen bir bilgi ile her şeyin, her parçanın, bu parçaların birbirleriyle olan ilişkisinin anlaşılabilirliğini belirtmektedir (Karagöz Yeke, 2011: 104). Bu bağlamda Spinoza açısından tündengelim yöntemi ile ide ve nesne, fiziksel olan ve metafiziksel olanın bütün halinde kavranabilmesi mümkün olabilmektedir.

Spinoza'nın düşünce sisteminde eleştiriye tabi tutulan diğer unsurlar ise Ortodoksluk ve Yahudilikteki Tanrı imgesidir. Her iki dinde de Tanrı'nın cehennemle ve gizemle sunulduğunu belirten Spinoza, bu yüzden insanın tutsak edildiğini ifade etmektedir. Buna karşılık Spinoza, Tanrı'yı doğa ile eşdeğer olarak tanımlamaktadır. Tanrı'yı var olan sonsuz yasaların toplamı olarak tanımlayan Spinoza (2016: 41), her iki dinin aksine onu maddi bir yasa olarak tanımlar. Spinoza'ya göre (2016: 280), bu maddi yasa, içerisinde maddi ve ruhsal olanı aynı anda içermektedir.

Spinoza (2016: 50), determinizm, Ortodoksluk ve Yahudilik eleştirisinden yola çıkarak kurguladığı Tanrı imgesinin bütün var olanları bünyesinde toplayan bir öz olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda düşünür, Descartes, Ortodoksluk ve Yahudiliğin maddi olan ile ruhi olan bir diğer deyişle nesne ile ide arasında yaratmış olduğu ikiliği, her ikisini de içeren ve bu dünyaya ait bir Tanrı imgesi ile sonlandırmaya çalışmaktadır (Gökberk, 1999: 262).

Spinoza'nın katı olanın dayattığı tikele karşı ide ve nesne arasındaki kurduğu bağı aktardıktan sonra Kant'ın katı olanı nasıl aştığını incelemek gerekmektedir. Bunun için öncelikle modernitenin nasıl bir ahlâk anlayışına oturtulması gerektiği üzerine düşünen Kant'ın ahlâk metafiziğini nasıl kurduğunu açığa çıkarmak gerekmektedir.

Modernitenin katı aşamasının deneyimlendiği bir dönemde yaşayan Immanuel Kant, katı olana karşı geliştirmiş olduğu ahlâk formülasyonu içerisinde akıl, istemek ve özgürlük olmak üzere üç bileşeni dâhil etmektedir. Kant'a göre (2009: 4), ahlâkın temel unsuru olarak aklın sırf deneysel olandan ve antropolojiden yalıtılmış bir akıl olması gerekmektedir. Bu durumda aklın içinde hiçbir durumda deneysel olanın bilgisinin bulunmayacağı yönünde bir soru belirmesi muhtemeldir. Böyle bir durumun mümkün olmadığını belirten Kant (2009: 28), fiziksel olan ve metafiziksel olanı aynı anda içeren bir akıl formülünü öne sürmektedir. Kant'a göre fiziksel olan ya da metafiziksel olandan

birisinin eksik olduğu bir akıl üzerine ahlâk anlayışı yaratmak ve bunları insanların ruhlarına aşlamak imkânsız olacaktır.

Aklın içerisinde metafiziğin mutlak biçimde yer alacağı anlaşıldığında metafiziksel ögenin ne tür bir niteliği olduğunun da cevaplanması gerekmektedir. Bu noktada Kant'ın metafiziksel olandan anladığı, idedir. Bu bağlamda Kant'a göre akıl (2009: 71), idelerle kurduğu etkileşim sayesinde duyusallığın üzerine çıkacak, bu şekilde soylu davranmış olacaktır. Kant'ın bu düşüncesinden yola çıkılarak düşünürün aklın ide ve nesne arasında işleyen kusursuz bir birliktelik ile daim olmasını amaç edindiği ifade edilebilir.

Ahlâk metafiziğinin akıl dışında ikinci bir unsurunun isteme olduğunu belirten Kant (2009: 12), istemeyi ahlâklı kılacak şeyin kendi başına saygı görmeye layık bir edim olduğunu ifade etmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Kant'a göre *apriori* bir güdüyle isteme edimini gerçekleştiren özne ahlâklı davranmış olacaktır. Apriori kavramı bir şeyin bilgisine önceden sahip olan öznenin deney ile edindiği bilgiyi yorumlaması şeklinde tanımlandığında, Kant'ın ide ve nesne arasında kurulan birliktelikten doğacak bir isteme ya da eylemden taraf olduğunu düşünmek mümkündür.

Ahlâk metafiziğinin üçüncü unsurunun özgürlük olduğu dikkate alındığında, bu özgürlüğün akıl ve isteme üzerine kurulu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu açıdan Kant için her şeyden önce özgürlük (2009: 71), salt deneysel olanın bir diğer ifadeyle katı olanın belirleyiciliğinden bağımsız olma anlamını taşımaktadır. Kant'ın bu düşüncesinden yola çıkıldığında özgürlüğün apriori olan üzerine kurulu akıl ve isteme üzerine kurulduğu görülmektedir. Bu durumda ide ve nesne arasında birliktelik üzerine inşa edilmiş bir akıl refakatinde icra edilecek isteme sayesinde ödev kusursuz biçimde gerçekleşmiş olacaktır (Kant, 2009: 13).

Spinoza ve Kant'ın katı modernite karşısındaki eleştirel konumları, Bergson için de geçerli olmuştur. Spinoza ve Kant gibi Bergson da ide ve nesne arasında birlikteliği tesis edecek bir felsefi söylem geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu açıdan katı olanı aşacak bir birlik ideası, Bergson düşüncesinin çıkış noktası olmuştur (Altınörs, 2011: 19-20).

İde ve nesne arasındaki birliği sağlama amacıyla olan Bergson, bu birliğin bilginin düzenlenmesi ile mümkün olacağını düşünmektedir. Bilmenin görece ve saltık olmak üzere iki bilgidен oluştuğunu belirten Bergson (1998: 5), görece bilgiyi pozitivism, saltık bilgiyi ise sezgi olarak tanımlamaktadır. Görece bilginin pozitif bilimlerle ilgili olduğunu

belirten Bergson (1998: 9), burada görünür olanın öne çıktığını, bundan dolayı edinilen bilginin görece olduğunu ifade etmektedir. Gerçekliğin görece bilgiden ziyade saltık bilgi ile kavranabileceğini iddia eden Bergson (1998: 9), saltık bilgi ile gerçekliğin içine girildiğini, bilginin sezgi ile kavrandığını, buna imkân veren şeyin ise metafizik olduğuna işaret etmektedir. Gerçekliğin bilgisine metafizik ile erişilen bir zaman ve mekânda fiziksel olanın dışarıda kalacağı gibi bir düşüncenin belirmesi muhtemeldir. Bu noktada Bergson'a kulak verildiğinde düşünür zekâ ve sezgiyi aynı anda içeren bir metafiziğe ihtiyaç duyulduğunu şu sözlerle dile getirmektedir: “*Zekâ olmadan sezgi, bir içgüdüden ibaret kalırdı.*” (akt. Altınörs, 2011: 21-22). Bergson'un bu ifadesinden yola çıkarak zekâ ve sezgi birliğinin ide ve nesne birliği bir diğer ifadeyle fiziksel olan ve metafiziksel olanın birliğine işaret ettiği görülmektedir.

İde ve nesne, zekâ ve sezgi, fizik ile metafizik arasında birliktelik tasavvur eden Bergson, bu birlikteliğin en net biçimde geçmiş ve gelecek arasındaki birliktelik biçiminde zamanda tecessüm ettiğini düşünmektedir. Geçmiş zaman ve gelecek zamanın birbirini içerdiğini ve art arda geldiğini iddia eden Bergson (1998: 17), bu iç içelikten dolayı zamanda bir bölünme olmadığını ifade etmektedir. Geçmiş ve gelecek zamanın birlikteliğini *süre (durée)* olarak kavramsallaştıran Bergson (1998: 37), sürenin zamanların çokluğundan oluştuğunu dile getirmektedir. Bu bağlamda bir önceki başlıkta bahsedilen katı modernitedeki geleceğe dayalı tek zaman tercihinin Bergson düşüncesinde geçmiş ile harmanlandığı söylenebilir.

Gerek Spinoza, gerek Kant, gerekse de Bergson'un düşüncelerinden de görüldüğü üzere, ide ve nesne arasında kurulacak bir bağlantı ile gerçekliğin algılanması ve yeni bir ahlâk anlayışı mümkün hale gelmektedir. Ne var ki, her üç düşünürün ürettikleri fikirler modernitenin katı aşamasında pek dikkate alınmamıştır. Bu aşamada tek yönlü kimlik inşası tercih edilmiştir. Bu inşa sürecinin incelenmesine geçmeden önce modernleşme kavramı üzerinde durulacaktır.

1.1.3. Modernleşme

Modernleşme kuramı dendiğinde anlaşılması gereken şey, Batı dışı toplumların, Batı'nın izlediği yoldan giderek siyasal, toplumsal ve iktisadî alanda toplumsal bir ilerleme çabası göstermeleridir. Modernleşme kuramının *modern* ve *geleneksel* olarak tanımlanan iki toplum tipinin mukayesesine dayandığı söylenebilir. Modernleşme kuramcılarının

mercek altına aldıkları toplumsal organizmalar, Batı coğrafyası dışındaki geleneksel toplumlardır. Bir toplumsal değişme kuramı olarak beliren modernleşme kuramı, modernleşme sürecinin evrensel olduğu yargısından hareket ederek Batı dışı geleneksel toplumların modernleşebileceğini varsaymıştır. Bu varsayıma göre Batı dışındaki geleneksel toplumlar, Batılı modern toplumların izledikleri tarihsel süreci takip ederek modernleşebileceklerdir (Altun, 2000: 7-9; Köker, 2009: 39). Modernleşme kuramının önde gelen isimlerinden biri olan Talcott Parsons, Batı toplumlarının geçirdiği ve Batı dışı toplumların da modernleşmek için geçirmek zorunda olduğu aşamaları şu şekilde açıklamaktadır:

- . Erken Dönem Hristiyanlık: Kilisenin özgün ve işlevsel kurumsal yapısı;
- . Ortaçağ Dönemi: Kilisenin geleneksel bilginin üretimini sağlayıp geleneksel kodlara dayanan özneyi üretmesi;
- . Rönesans ve Reform: Kilisenin içerisinde beliren seküler düşünce ile geleneksel kodlara dayanan öznenin dönüşümü;
- . Karşı Reform: Din haricindeki değerlerin de gerçekliğinin kabul edilerek seküler toplumsallığa geçiş, öznenin dinin tekelinden çıkması;
- . Devletin Yükselişi: Seküler öznelere mütteşekkil toplumun örgütlenmesi ve kurumsallaşması;
- . Endüstri ve Demokratik Devrimler: Seküler öznenin endüstrileşme ve demokratikleşme ile yaşamaya başlaması;
- . Modern Amerika: Dinin belirleyiciliğinden azade olan seküler öznenin endüstrileşme ve demokratikleşme ile yaşayışının örnek uzayı (akt. Altun, 2000: 60).

Parsons'un yukarıda ifade ettiği gibi modernleşme kuramında Batı coğrafyasındaki modern toplumlar model alınarak Batı dışı coğrafyadaki geleneksel toplumların bu modele göre değişebilecekleri, modernleşebilecekleri diğer bir ifade ile modern öznelere üretebilecekleri ileri sürülmektedir. Modernleşme kuramının Batı toplumlarını modern modeller olarak göstermesi, Batılı toplumlara Batılı olmayan toplumlar karşısında ayrıcalık vermiş, Batılı olmayan toplumların bu ayrıcalığı tartışmasını ve sorgulamasını imkânsız hale getirmiştir (Sarıbay, 1985: 16).

Modernleşmenin toplumsal bir değişimi beraberinde getirdiği, haliyle modernleşme kuramının toplumsal bir değişme kuramı olduğu dikkate alındığında bu değişimin nerede, hangi alanda ya da hangi bağlamda olduğunun saptanması, modernleşme kuramını tam anlamıyla anlamak için elzemdir. Modernleşmenin siyasal alanda ortaya çıkardığı dönüşümle çok uluslu imparatorluk yerine ulus-devleti, yani bir millete ait olan özneyi; üretim tarzında getirdiği dönüşümle feodal üretim tarzı yerine kapitalist üretim tarzını,

yani sermaye edinmeyi amaçlayan özneyi; kültürel alanda getirdiği dönüşümle de geleneksel kültür tarafından belirlenen insan yerine seküler kültürü içselleştirmiş, kendi kaderini belirleyen bir insan öznesini getirdiği dikkate alındığında modernleşme kuramının da bahsi edilen değişimler üzerine eğildiğini düşünmek mümkündür. Buradan yola çıkan modernleşme kuramı, Batı dışındaki geleneksel toplumların bahsi edilen alanlardaki dönüşümleri geçirerek modern olabileceklerini ve nihayetinde modern birey/özneye ulaşabileceklerini düşünmektedir.

Geleneksel olandan modern olana geçiş sürecini ifade eden modernleşme sürecini açıklayan modernleşme kuramının insan ve insanın etkileşim içinde olduğu devlet, üretim tarzı, kültür gibi yapıları dönüştürme isteği söz konusudur. Modernleşmenin insana dair olan her şeyi dönüştürme isteğini Batılı olmayan toplumlar için meşrulaştırmayı hedefleyen modernleşme kuramı, her şeyden önce modern toplum içinde yaşamaya ehil, modern bir insan/özne modeli ve bunun doğa ve diğer insanlarla dünyevi kodlardan temel alan bir ilişkisini geliştirmeyi tahayyül etmektedir. Modernleşme kuramının tahayyül ettiği modern insan tipinde yer alan öğeler, detaylı bir biçimde Alex Inkeles tarafından şu şekilde formüle edilmiştir:

- i- “(...) yeni deneyimlere hazır, yenilik ve değişime açık olmak...
- ii- “(Modern insan). Yalnız kendi yakın çevresinde değil, onun dışında da birçok sorunlar ve konular hakkında kanaatler edinme ve taşıma eğilimindedir. (...) Çevredeki tutum ve kanaatlerin çeşitliliğinin daha farkındadır. Bu farkları korkusuzca kabullenebilir ve onlara otokratik ve hiyerarşik şekilde yaklaşma ihtiyacını duymaz. Ne iktidar hiyerarşisinde kendisinden üstte olanların kanaatlerini otomatik olarak kabul eder, ne de kendi altındakilerin kanaatlerini otomatik olarak reddeder (...).
- iii- “Geçmişten çok bugüne ve geleceğe yöneliktir (...).
- iv- Planlamaya ve örgütlemeye yöneliktir ve bunlara ilgi duyar; bu tür faaliyetleri, hayatı düzene sokmanın bir aracı olarak görür (...).
- v- “İnsanın amaç ve hedeflerini gerçekleştirebilmesi için, çevrenin egemenliğine girecek yerde, o çevreye egemen olmayı öğrenebileceğine inanır (...).
- vi- Dünyanın tahmin edilebilir olduğu, çevresinde kurumların ve diğer kişilerin yükümlülük sorumluluklarını yerine getirecekleri konusunda daha çok güven besler. Ona göre davranışları kader veya kapris belirlemez (...).
- vii- “Başkalarının haysiyetinin daha çok bilincindedir ve başkalarına saygı gösterme eğilimi daha güçlüdür (...).
- viii- “Bilim ve teknolojiye daha çok inanç duyar (...).
- ix- “Dağıtıcı adalete, yani ödüllerin kaprise ya da kişinin özel niteliklerine göre değil, yaptığı katkıya göre dağıtılması gerektiğine inanır (akt. Köker, 2009: 41).

Yukarıda sıralandığı gibi, Inkeles’in modern insan ya da özneye getirdiği bu yaklaşım dikkate alındığında her şeyden önce doğal çevre tarafından belirlenen geleneksel insan yerine çevre üzerinde akıl yoluyla egemen olabilen bir öznenin belirdiği görülmektedir. Bu anlamda modern öncesi dönemin toplumsal şartlara mahkûm durağan insanının yerine

modern dönemin kendi kaderini kendi eyleyen dinamik öznesinin belirlediği düşünülebilir (Çetin, 2007: 13). Louis Dumont (1977: 8), bu özneyi “[B]ütün toplumlarda mevcut olan, konuşma, düşünme ve irade sahibi ampirik özne” olarak tanımlamaktadır. Dumont’un ampirik özne olarak tanımladığı bu özne üzerine düşünüldüğünde bu öznenin kendisini geçmişten ziyade bugüne ve geleceğe referansla tanımladığı, kimliğini ve kişiliğini bu iki şey üzerine kurduğu görülmektedir. Bu bağlamda modern insanın kimliğinin dışında kurguladığı ya da benlik-dışı olarak tanımladığı şey, geçmiş ve onun unsurları olmaktadır (Bauman, 2016: 74). Modern öncesi dönemin, modernleşme ve modernleşme kuramı tarafından geçmiş olarak tanımlandığı düşünüldüğünde, geçmişle ilintisi kurulan geleneksel dönemin kadercı insanının yerine modern dönemde yaşayan, yaşamını bugün ve gelecek üzerine kuran ampirik öznenin planlama ve program üzerine bir yaşam pratiği geliştirdiği görülmektedir. Bu şekilde modern özne, geleneksel dönemde yaşadığı olayları aşkın bir otoriteye atfeden insanın yerine hayatını bu dünyaya endeksli kodlarla inşa eden, kendi kaderini kendi çizmeye muktedir bir kimliğe dönüşmektedir.¹⁴ Kimliğini bugün, gelecek ve ampirisizm üzerine kurarak geçmişi, geleneksel dönemi ve bununla bağıni kurduğu kodları kurucu dışarısi olarak tanımlayan modern öznenin bilim ve teknolojiyi yaşamının merkezine aldığı görülmektedir. Modern dönemde yaşayan insan ile geleneksel dönemde yaşayan insan arasında var olan farklılıklar aşağıdaki tablodan net biçimde anlaşılmaktadır:

TABLO I
Geleneksel ve Modern Dönemde İnsan¹⁵

Değerlendirme Ölçütü	Geleneksel	Modern
Zaman	Hem geçmişe hem gelecek zaman	Şimdiki ve gelecek zaman

¹⁴ Geleneksel ve modern toplum ayırımından yola çıkılarak, geleneksel dönemde meşruiyetin salt akıl ile ilintili bir şey olmadığı, buna karşılık modern dönemde var olan meşruiyetin salt akıl üzerinden anlam bulduğu ifade edilebilir. Buna karşın aklı olan ile tinsel olan bir diğer ifadeyle fiziksel olan ile metafiziksel olanın savunusunu yapan Hilmi Ziya Ülken’in fikirleri çalışmanın üçüncü bölümünde detaylı biçimde incelenecektir.

¹⁵ Tablo, Zygmunt Bauman’ın *Akışkan Modernite, Modernite ve Holokaust, Modernlik ve Müphemlik* isimli eserlerinde tanımladığı katı modernlik tanımı ile Alex Inkeles’in yukarıdaki modern insan tanımından yola çıkılarak hazırlanmıştır.

Mekân	Geniş ve yatay mekân	Dar ve dikey (hiyerarşik) mekân
Kimlik	Tanrıya bağlı.	Tanrıdan bağlı değil.
Aidiyet	Aidiyetler çok çeşitlidir.	Aidiyet tek bir şey üzerine inşa edilir.
Öteki	Belirgin bir öteki yoktur.	Belirgin bir öteki vardır.

Tablo I' den de anlaşılacağı üzere geleneksel dönemde yaşayan insan ile modern dönemde yaşayan insan arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bahsi edilen farklılığın görüldüğü yerlerden birinin zaman mefhumu olduğu anlaşılmaktadır. İki farklı dönemi anlatacak şekilde konumlandırılmış olan geleneksel dönem ve modern dönemin zaman mefhumu açısından farklılığının geçmiş ve gelecek kavramları ile sağlandığı ifade edilebilir. Bu anlamda geleneksel dönemde yaşayan bir insanın yüzünün geçmişe dönük olduğu ve içerisinde yaşadığı anı geçmiş ile anlamlandırıldığı, modern dönemde yaşayan insanın ise geleceğe odaklandığı, bu tercihiyle geleneksel insandan farklılaştığı dile getirilebilir. Geleneksel dönemde yaşayan insan ile modern dönemde yaşayan insan arasında içerisinde yaşanan mekân açısından da farklılığın olduğu tablodan anlaşılmaktadır. Geleneksel dönemde tümel bir kimliğe sahip olan insanın zihninde mekân geniş ve yatay bir alana denk düşmekte ve çok boyutluluğu anlatmakta iken, modern dönemde yaşayan insanın düşüncesinde mekân dar ve dikey bir alana ve tek boyutluluk içerisine konumlandırılmıştır.¹⁶ Modern dönemde yaşayan insan ile geleneksel dönemde yaşayan insan arasında zıtlığın görüldüğü üçüncü başlığın kimlik olduğu görülmektedir. Geleneksel dönemde var olan kimliğin Tanrısal otoriteye bağlı olduğu, buna karşılık modern dönemdeki kimliğin Tanrı'nın iradesinden bağımsız hale

¹⁶ Tek boyutluluk içerisine konumlandırılan mekân kavramıyla kastedilen şey, üslupların dışlandığı, tek tipleştirilmiş sıradan yapıların yaygınlaşmasıdır. Bahsi edilen tek tipleştirilmiş yapıların birçok ülkede yeni bir üretim ve mimarlık anlayışını kristalize ettiği ifade edilebilir. Tek tip özelleşmiş mekânlı konut tipinin inşasının amaç edinildiği modern dönemde geçmiş dönemin mimarî anlayışından keskin bir kopuşun arzulandığı ileri sürülebilir (Batur, 1983: 1387-1389). *Flesh and Stone: The Body and The City in Western Civilization* başlıklı kitabında tek boyutlu mekân inşasını mekânın yeniden yapılandırılması olarak anlayan Richard Sennett (1994: 329-332), mekân politikası üretenlerin yapılandırmayı düzensiz yapıyı rasyonelleştirmek olarak anladıklarını ifade etmektedir. Bu tespitten yola çıkılarak modern insanın rasyonelleşen mekânda yaşayan rasyonel bir özne olduğu söylenebilir.

geldiği görülmektedir.¹⁷ Bu çerçevede Teosantrik bir anlam dünyasından homosantrik bir anlam dünyasına geçildiği, tabiatıyla modern dönemde kimliğin homosantrizm içinden inşa edildiği iddia edilebilir. Geleneksel dönem ile modern dönem arasında karşıtlığın görüldüğü diğer bir başlık aidiyettir. Aidiyet mefhumu çerçevesinde bakıldığında geleneksel dönemde yaşayan insanın çok sayıda şeye aidiyet duyabilen tümel kimliğe sahip bir konumda olduğundan söz edilebilir. Buna karşılık modern dönemde yaşayan insanın duyduğu aidiyetin inanç, etnisite ve coğrafya gibi aidiyet duyacağı kategorilerden yaygın biçimde ya etnisiteye ya da dine aidiyete indirgenildiği ileri sürülebilir. Tam da bu noktanın tikelin canlı biçimde görüldüğü yer olduğu söylenebilir. Geleneksel dönemde yaşayan insan ile modern dönemde yaşayan insan arasında öteki meselesinde de bir karşıtlığın olduğu ifade edilebilir. Bu kapsamda geleneksel dönemde yaşayan insanın net bir ötekisinin bulunmadığı, buna karşılık modern dönemde yaşayan insanın kimliğinin bizzat öteki üzerine inşa edildiği ileri sürülebilir (Derrida, 1999: 351). Bu merkezde ötekinin kimi zaman sınırın dışında kimi zaman ise sınırın içinde olacak biçimde inşa edildiği belirtilebilir.

Modernleşme kuramının tasarladığı ampirik özne, kartezyen akıldan yola çıkılarak tasarlanmış bir özne konumundadır.¹⁸ Kartezyen akılı kurucu bir unsur olarak kabul eden modernleşme kuramı, bu kurucu unsurun şekil verdiği öznenin evrensel hale gelebileceğini savunmaktadır. Modernleşme kuramına göre kartezyen aklın getirdiği niceliğe dayanan evrenselliğin sürekli kılınması sayesinde ilerleme sağlanabilecektir. Öyle ki Batı dışı toplumlar da geleneksel dünyadan kartezyen akıl üzerine kimlik inşası geliştirerek çıkabilecek, bu sayede ilerleyebileceklerdir (Çetinkaya, 1995: 30).

Modernleşme kuramının tahayyül ettiği ve Batı dışı toplumlar için öngördüğü insan tipolojisi, Tanrı iradesinden özerkleşmiş bir modele denk düşmektedir. Bu özerkleşen insan, kimliğini dinden ve gelenekten arındırarak *nesnelleştirmekte*, bu sayede geleneksel dönemde var olan *aldatıcı tabiattan* bağlarını koparmaktadır. Böylece insan kendisini

¹⁷ Modern dönemde Tanrı'nın iradesinden bağımsız hale gelen kimliğin, bütün hayatını bilinçli ya da bilinçsiz olarak kontrol eden bir hale büründüğünü belirten Wilber (1995: 68), bu kimliği taşıyan bireyin ölümsüzlük beklentisine girdiğini, bu beklentisini gerçekleştirebilmek için ise sürekli ve zamansız kültürel objeler ve kavramsal prensipler oluşturduğunu belirtir.

¹⁸ Kartezyen akıldan bahsedilirken teosantrizmden hümosantrizme, Tanrı merkezli dünya görüşünden insan merkezli dünya görüşüne bir diğer ifadeyle Philippe De Lara'nın ifadesiyle manevî toplumdan cismani topluma geçiş sürecinin kastedildiği belirtilebilir. Kartezyen akıl üzerine inşa edilen bir toplumsal yapının payandalarının deneysel felsefe ve ilerleme olduğu söylenebilir. (De Lara, 2003: 508-513).

rasyonel bir fail olarak anlamlandırmaktadır. Öte dünya yerine bu dünya ile ilişkili olan üzerinden kendini anlamlandıran modern insan, kimliğini duyguları, eğilimleri ve korkuları üzerinden kurmakta, bu sayede hem geleneksel olan ile arasına bir mesafe koymakta hem de kendine hâkimiyet yetisini geliştirmektedir (Taylor, 2012: 45). Kendine dair olan şeyler üzerine kimliğini inşa eden modern insan, rasyonel bir şekilde davranabilen bağlantısız bir tipoloji geliştirmeyi amaçlamaktadır. Modernleşme sürecinde beliren modernleşme kuramının ise hem Batı hem de Batı dışı toplumlar için tahayyül ettiği, bu anlamda evrensel kılmaya çalıştığı kimlik, bağımsız akıl yetisi üzerine kuruludur. Bu yetinin içerdiği unsurlar ise, kendisinden sorumlu bağımsızlık, saygınlık, kendini keşfetme ve bireysel kararlılıktır (Taylor, 2012: 317).

Modernleşme düşüncesine göre, modern dönemde yaşayan insan geleneksel dönemde var olan anlam kodlarını terk etmiş ve bir dönüşüme uğramıştır. Bu çerçeveden bakıldığında modern dönemde inşa edilen insan kimliğinin, öncesinde var olan kimlikten farklı olduğu gibi bir düşünce akla gelmektedir. Bu düşünceyi doğuran nedenlerden birine bakıldığında bunun modern insanın kendi kimliğini inşasında geçmişinden getirdiği soy, sop, seleflerinin yaşadığı belirli bir tarihten arınma isteği olduğu görülmektedir. Modernleşmenin bu anlamda insanın yaşamına getirdiği en önemli yenilik, akılcı bir toplumsal düzen ve bu toplumsal düzende yaşayan herkesin eşit haklara sahip özgür bireyler olduğu savıdır. Burada modernleşmenin tahayyül ettiği insan kimliğinin birörnekleşme ve evrenselleşme üzerine kurulu olduğu görülmektedir (Savaşır, 2007: 2). Bu durumda birörnekleşme ile anılan modernliğin sabitleme üzerine kurulu olduğu düşünülebilir. Sabitlemenin akıl üzerinde yarattığı etkiye bakıldığında modernliğin sabitlenmiş bilişsel bir uyum yaratıp tüm zaman ve mekânlar için sabit bir özneyi inşa etmek istediği düşünülebilir (Bauman, 2017b: 22).

Modern, modernite ve modernleşme kavramları merkezinde inşa edilen öznenin politik ve toplumsal bağlamdaki nitelikleri anlatıldıktan sonra şimdi modern, modernite ve modernleşme kavramları merkezinde bir kimliğin geleneksel ve modern arasında nasıl bir gelişim geçirdiği ayrıntılı olarak analiz edilebilir.

1.2. KURAMSAL ÇERÇEVE: MODERN KİMLİĞİN İNŞASI

Geleneksel olandan modern olana geçiş sürecinin modernleşme olarak tanımlanmasından hareket edilerek geleneksel ve modern toplum biçiminde iki ayrı toplum olduğundan

yukarıda bahsedildi. Bahsi edilen iki toplumun birbirinden farklı nitelikte olduğu dikkate alındığında, inşa süreci içerisindeki modern topluma geleneksel toplumdaki daha farklı bir içeriğin tesis edildiğini söylemek mümkün hale gelmektedir.

Modernitenin katı boyutu dikkate alındığında şimdiki ve gelecek zaman üzerine inşa edilen modern kavramının karşısına kurucu bir öteki olarak geçmiş ya da önceki zamanı içerdiği iddia edilen geleneksel dönemin konulduğu söylenebilir. Bu bağlamda modern olanın öteki olarak geleneksel olanı karşısına alarak kendi kimliğini inşa etmeye çalıştığı ifade edilebilir.¹⁹ Yaşamın idame ettirildiği çevre, üretim biçimi, çalışma biçimi, kurumsal yapılar, bireylerarası ilişkiler ve anlam dünyası gibi birçok alanda modern olana geleneksel olanın karşıtı olacak şekilde biçim verildiği ileri sürülebilir.

Geleneksel olanın kurucu öteki olarak refakatinde inşa edilen katı olana içerik tayin edilirken, net biçimde öne çıkan karşıtlığın görüldüğü yerlerden birinin kimlik mefhumu olduğu görülmektedir. Geçmiş ya da modern öncesi zamanın çok yönlü, çok anlamlı insanı yerine şimdiki ve gelecek zamana yüzünü dönen modern öznenin gelmesi söz konusudur. Bu bağlamda modern dönemde öznenin salt ilerlemeci rasyonel akıl, tek bir etnisitenin üyesi olma ve uzmanlaşma gibi durumlar üzerinden düşünüldüğü dikkate alındığında, modern olanın özneyi tikele mahkûm ettiği düşünülebilir bir durumdur.²⁰ Bu doğrultuda modern ve geleneksel dikotomisinde pre-modern dönemdeki çok yönlü insanın tahlili bu çatışmanın daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlayabilir.

1.2.1. Geleneksel Dönemde Kimliğin Durumu

Geleneksel kavramına ilişkin olan şeyler tanımlanmak istendiğinde öncelikle gelenek kavramının ne olduğunun anlaşılması gerekmektedir. Gelenek kavramı tanımlanırken başvurulan kavramlardan birinin geçmiş olduğu söylenebilir. Gelenekğin geçmiş ile anlamlandırılmasını bir sosyal mühendislik projesi olarak tanımlayan Tayfun Atay,

¹⁹ Geleneksel ve modern arasındaki ayrım ile ilgili olarak bkz. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi*, haz. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, (Ankara, Ayraç: 2002); Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, (İstanbul: Bilgi, 2000); Alan Swingwood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, (Ankara: Bilim ve Sanat, 1998).

²⁰ Özellikle tek bir etnik grubun üyesi olma, geçmiş zamanın göz ardı edilip gelecek zamana odaklanma gibi modernlik hallerinin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ne de sirayet ettiği beyan edilebilir. Çalışmanın ikinci bölümünde modernliğin hem Osmanlı hem de Cumhuriyet'e ne şekilde tesir ettiği ayrıntılı biçimde incelenecektir.

“Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk Gelenek-çi Muhafazakârlığı” başlıklı çalışmada geleneğin içinde bulunduğu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

Gelenek ile modernliği birbirine karşıt toplumsal örüntüler olarak konumlandırmak, kırılması ya da aşılması hayli vakit almış hâkim bir kanı halinde hem sosyal bilimlerde hem de “sosyal mühendislik” uygulamalarında uzun süre etkin ve belirleyici olmuştur. Bu anlayışla gelenek, geçmişle ve geçmişe ait yaşanmışlıklarla eşitlenerek, bugünü yaşamak ve geleceği inşa etmek yolunda terk edilmesi gereken bir “ayak bağı” olarak değerlendirilmiştir. O kadar ki, kavramsal olarak tarımsallık, kırsallık, pasiflik, tarihdışılık gibi özelliklerle çerçevelenen gelenek, “18. yüzyıldan beri yürürlükteki” modern toplumun “negatifi” olmuştur (Atay, 2006: 155).

Atay’ın da belirttiği gibi geçmişle ilişkilendirilen gelenek, modern olanın negatifi bir diğer ifadeyle ötekisi olarak tasarlanmıştır. Günümüzde de takipçilerinin olduğu bilinen bu tasarımcı zihniyetin geçmiş şuurundan yoksunluk içinde olduğu ve bu yoksunluk içinde bir şimdi ve gelecek tahayyül ettiğini düşünmek mümkündür (Kahraman, 2002: 31-39).

Geleneğin içerdiği bir diğer kavramın ise kültürel anlamda bir süreklilik olduğu söylenebilir. Geleneğin süreklilik ile birlikte anılmasının nedeninin ise geçmişle sürekliliğin sağlanma isteğinden kaynaklandığı ifade edilebilir. Burada akla şu soru gelmektedir: Geçmişle süreklilik neden sağlanmak istenmekte, böyle bir şeye neden ihtiyaç duyulmaktadır? Böyle bir şeye ihtiyaç duyulmasının önemli bir nedeni, mevcut toplumsal yapının ve değerler sisteminin devam ettirilmek istenmesidir. Önceki kuşaklarla bu devamlılığın söz konusu yapının ihtiyaçlarına göre üretilen ya da keşfedilen gelenekler sayesinde kültürel bağlar üzerinden sağlanması söz konusudur (Bauman, 2001: 15819-15824; Cevizci, 1999: 373).

Geleneğin ne olduğunu tanımladıktan sonra gelenekselin ya da geleneksel olanın ne olduğunu tanımlamak gerekmektedir. Geleneksel olan kavramı en temel şekliyle geleneğe dair olan anlamına gelmektedir. Daha önce belirtildiği üzere geleneğin geçmişle ilişkili bir şey olduğu hatırlandığında geleneksel olanın da eski ile ilişkili bir şey olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda geçmişteki yaşam biçiminin, tecrübe ve alışkanlıkların geleneksel olanı oluşturduğunu düşünmek mümkündür (Cevizci, 1999: 373).

Geçmişteki yaşam ve anlam kodlarını ifade eden, yüzünü geçmişe dönen bir geleneksellikten bahsedildiğinde yüzü geleceğe dönük olarak tahayyül edilen modernliğin katı yönünün zıddı bir şeyden söz edildiğini söylemek gerekmektedir. Buradan yola çıkarak geleneksel toplum tanımlanmaya çalışıldığında modernitenin katı

yönünde yer aldığı düşünülen unsurların aksi yönündeki unsurları barındıran bir toplumun geleneksel toplum olarak tanımlandığı söylenebilir.

Geleneksel toplum üzerine düşüncesini ifade eden düşünürlerden biri olan Emile Durkheim (2006: 189), bu toplum türünü organik dayanışmaya dayalı toplum olarak tanımlamakta ve bu türde bir toplumun modern topluma göre düşük düzeyde bir iş bölümü içerdiğini ifade etmektedir. Geleneksel toplum üzerine düşünce geliştiren başka bir düşünür olan Ferdinand Tönnies ise, bu toplum türünü topluluk olarak tanımlamaktadır. Tönnies, toplulukta töre ve adetlerin güçlü dinsel inançlarla birlikte topluluk üyelerini diğer bir ifade ile toplumsal kimlikleri sıkı şekilde denetlediğinden, toplumsal kimlikler arasında doğal bir dayanışma bulunduğundan bahsetmekte ve bu topluluğu *gemeinschaft*²¹ olarak tanımlamaktadır (Bağce, 2004: 12). Tönnies'in düşüncelerinden yola çıkılarak modern öncesi dönemde öznenin kimliğini tesis eden unsurlardan birinin töre, adet ve dinsel inançlar olduğu düşünülebilir. Geleneksel dönemde böyle bir öznenin varlığının modern dönemde din ve gelenek gibi anlam dünyalarından özerk olan öznenin varlığı kadar gerçek olduğu ifade edilebilir.

Modern öncesi dönemde öznenin kimliğini oluşturan unsurlardan birinin aile olduğu söylenebilir. Bahsi edilen dönemde yaşayan özne, kimliğini kendinden önce yaşayan insanlarla olan akrabalık ilişkisi üzerinden tanımlamıştır. Bu dönemde var olan öznenin, var oluşunu ve anlamını soy, sop gibi şeylere dayanarak anlamlandırdığı da ayrıca ifade edilmelidir (Yılmaz, 1996: 20).

Modern öncesi dönemde yaşayan öznenin kimliğini oluşturan diğer bir bileşenin zaman mefhumu olduğu ifade edilebilir. Modern öncesi dönemde yaşayan ve geleneksel anlam dünyasını içselleştirmiş öznenin zaman algısının geçmiş ve bugün arasındaki ilişki üzerine kurulu olduğu, bu zaman algısında geçmişin yüceltilip bugünle ilişkilendirildiği söylenebilir (Bağce, 2004: 13). Modern öncesi dönemde var olan zaman algısından yola çıkarak anlam dünyası din ve geleneklerle dolu olan öznenin zaman algısının gelecekte ziyade geçmişe bağımlı olduğunu, kendi dünyasını geçmiş içinden anlamlandırdığını düşünmek mümkündür. Bununla birlikte modern öncesi dönemde yaşayan öznenin, kendi

²¹ Tönnies'in kavramsallaştırdığı cemaat tipi topluluğun (*gemeinschaft*) özelliklerinden kısaca bahsetmek gerekirse bu özelliklerden birisi, onun yer unsuru ile sınırlı olmasıdır. Cemaatin diğer bir özelliği ise menfaatin neredeyse tek olduğu bir organizasyona dayanmasıdır. Toplumsal örgütlenme bakımından cemaatin aile ve akrabalık sistemine dayanan bir sosyal birim olma özelliğine haiz olduğu ifade edilebilir (Gezgin, 1988: 186-187).

dışındaki öznelere ile aynı zaman içinde yaşadığı düşüncesine sahip olmamasının onu aynı zamanı yaşayan aynı özne olmaktan uzaklaştırdığını, bu anlamda onun kimliğinin çoğul yönüne katkı sağladığını ifade etmek ihtimal dâhilindedir.

Modern öncesi dönemin karakteristik özelliklerinden birinin iş bölümüne dayanmayan bir üretim tarzı olduğu dikkate alındığında bu durumun da geleneksel dönemdeki öznenin kimliğini etkilediği görülmektedir. Modern öncesi dönemde iş bölümü ve bunun getirdiği uzmanlaşma yokluğu öznenin kimliğinin üzerinde önemli etkiler bırakmaktadır. Tikeli imleyen uzmanlaşmanın olmadığı bir yerde öznenin, farklı zanaatları icra etmesinin kimliğini oluşturan unsurlardan biri olduğu düşünülebilir. Bu durumun çok yönlü, çoğul ya da tümel kimlikler, bir diğer deyişle çok yönlü, çoğul ya da tümel kimliklerin oluşumuna vesile olduğu belirtilebilir. Ayrıca uzmanlaşmanın olmadığı yerde çok sayıda zanaatı icra eden öznenin kendi ihtiyacını karşılayan, kendine yeten bir özne olduğu da söylenmelidir. (Bağce, 2004: 13).

Modern öncesi dönemde öznenin kimliğini oluşturan, bunun yanı sıra onun çoğul ya da tümel kimliğine katkı sunan önemli başka bir faktör, mekân mefhumudur. Bu bağlamda modern öncesi dönemde tek bir merkezden ziyade çok sayıda yerel birimler içinde yaşayan öznenin çoğul yerel kimliklere sahip olduğu görülmektedir (Smith, 2010: 16-19). Tek bir merkezin ve mekânın belirli sınırlarla çevrili olması yerine farklı tarihsel dünyalardan gelen yerel birimlerin, mekânların çokluğunun aynı mekân içinde yaşama algısına sahip olmayan çoğul ya da tümel kimlikleri mümkün kıldığı ifade edilebilir. Yerelliklerin karakteristik bir özellik olduğu modern öncesi dönemde yerel özgüllüklerin de olduğunu, yerel özgüllüklerin olduğu yerde öznenin çoğul özgüllükler içinde olduğu için bu sayede çoğul ya da tümel kimliğin geliştiğini düşünmek mümkündür.

Modern öncesi dönemde kurucu bir unsur olan tümel kimliğin garanti altına alınmasını mümkün kılan en önemli durum, çok sayıda medeniyetin varlığıdır (Bauman, 2017a: 29). Medeniyetlerin çoğulluğunun söz konusu olduğu bir mekân ve zamanda medeniyetlerin tek çizgi halinde gelişmediğini, tabiatıyla her medeniyetin kendine has değerleri gerçekleştirerek insanlığın ortak mirasına katkı sundukları söylenebilir (Meriç, 1977: 117). Medeniyetlerin çoğulluğu ontolojik bağlamda çok sayıda kültürün varlığını mümkün kılmakta, her kültürün her alanda kendi dilini konuşması gibi bir durumu meydana getirmektedir. Böylesi bir zaman ve mekân kesişmesinde insanın salt bir şey

üzerinden değerinin belirlenmesinin söz konusu olmadığı söylenebilir (Meriç, 1977: 114).

Modern öncesi/geleneksel dönemde dünya üzerindeki tüm medeniyetleri belirleyen bir medeniyetin olmadığı durumu dikkate alındığında, bütün kültürlerin aynı şekilde kabul ettiği, aynı tarzda anladığı ve aynı yönde yorumladığı hiçbir inanç ya da değer olmadığını düşünmek mümkün hale gelmektedir. Böylesi bir dönemde kimliğin çok sayıda aidiyetten oluştuğu, haliyle insanın karma bir varlık olarak yaşadığı düşünülebilir bir şeydir. Bu durumun aksi olacak şekilde modernitenin katı döneminde tek bir model ön plana çıkmakta, bu modeli üreten medeniyet haricindeki diğer medeniyetler bu medeniyetin ürünlerini uzun vadede benimseyecek bir duruma gelmektedirler. Tek bir medeniyetin ön planda olduğu modern zamanda, modern öncesi dönemdeki tümel öznenin de tikel bir daire içine doğru girdiği söylenebilir. Bu doğrultuda geleneksel dönemdeki tümel, çok yönlü kimlik hususlarının daha iyi anlaşılabilmesi için modern dönemdeki tikel ve tek yönlü kimlik hususlarının analiz edilmesi gerekmektedir.

1.2.2. Modern Dönemde Kimliğin Durumu

Modern öncesi dönemde yaşayan tümel/çok yönlü kimliğin bileşenleri önceki alt başlık kapsamında anlatıldı. Modernitenin katı döneminde var olan tek yönlü/tikel kimliğin inceleneceği bu alt başlıkta ise şu soruların yanıtları aranacaktır: Tikel nedir? Tikel özne nedir? Modernitenin katı döneminde tikel öznenin var olmasını mümkün kılan nasıl bir anlam dünyası ortaya çıkmıştır? Tikel öznenin katı dönemde yaşamasını mümkün kılan siyasal ve toplumsal koşul ya da koşullar nelerdir? Tikel özne hangi unsur ya da unsurlardan oluşmaktadır? Tikel öznenin kendini inşa etmek için kullandığı ötekisi kimdir?

Tikel kavramının ne olduğu üzerine düşünüldüğünde dikkat edilmesi gereken en temel şey, tikel olanın tümelin diyalektiğinde diğer bir ifadeyle tümelin tam zıddında konumlandırılmış olmasıdır.²² Bu mantık dairesi içinden düşünüldüğünde ilk anlamıyla

²² Tümel ve tikel kavramlarından söz edildiğinde Hegel'in düşüncesine de başvurmak gerekmektedir. Öznenin tarih ve toplum bağlamından ayrı bir biçimde ele alınmayacağını düşünen Hegel, tikel ve tümelin birbirinden ayrı olamayacağını belirtmektedir. Düşünürü göre tümel ile tikelin eşsiz biçimde uyum sağladığı yer devlettir. Hegel, devletin var olması için tümelle tikelin, bir diğer ifadeyle ussal istemle öznel istemenin bir arada bulunması gerektiğini belirtmektedir (Franco, 1997: 851). Düşünür, *Tarihte Akıl* isimli eserinde öznel istemenin yerini nesnel/ussal istemeye bırakması gerektiğini, devletin temelinde öznel istemenin değil, nesnel/ussal istemenin olması gerektiğini söylemektedir. Bu anlamda bireysel özgürlük ve güvenlik ile ilgili olan öznel istemlerin devletin sonul amacı olmadığını ifade etmektedir. Düşünürü göre

tikel kavramının *tüm* olandan farklı olduğu, bu farklılığını tüm yerine *bazı* ve *belirsiz* (tekil) olanı içermesiyle gösterdiği ifade edilebilir. Tikel kavramının ikinci bir anlamının daha vardır. Bu anlamıyla da tüm olanı belirleyen şeye karşı bireysel olanı içerecek şekilde üretilmiş olan kavramın, metafizikte var olan bağımsız bir varlığa, bireysel bir gerçekliğe referans vermektedir (Hançerlioğlu, 1993: 318). Tikel kavramının anlamlandırılmasında bu tarz bir içerikten yola çıkan Ahmet Cevizci, “*Felsefe Sözlüğü*” başlıklı eserinde tikel kavramının şu tarz başlıklar ile anıldığını belirtmektedir:

I Masalar, kişiler, hayvanlar ve kitaplar türünden, zaman ve mekân içinde varolan, sayılabilen ve betimlenebilen şeyler ya da tözsel bir varoluşa sahip olan *somut tikeller*. II Sayılar, sınıflar türünden, kendilerine ad verilen nesnelere olarak *soyut tikeller*. III Tofaş Uno türünden, tek bir otomobili değil de, bir araba markasını gösteren ve mantıksal olarak alındığında, tıpkı bir tikel gibi duran, mekânsal-zamansal dünyadaki somut işlemlerle açıklanmak ve tasvir edilmek durumunda olan *ara durumlar*. IV Olaylar, olgular, önergeler, sesler ve sanat eserleri türünden, metafiziksel açıdan problemleri durumlar (Cevizci, 1999: 846).

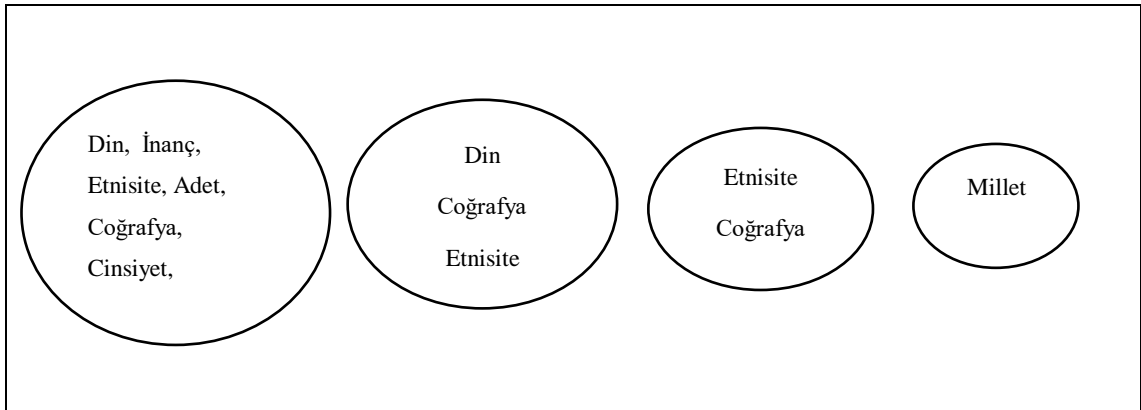
Cevizci'nin dile getirdiği gibi tikel kavramının zaman ve mekân içinde var olan tözsel bir var oluşa sahip olan somut tikelleri içerdiği dikkate alındığında bu tözün hangi zaman ve mekân dairesi içerisinde var olduğu ve içeriğinde ne olduğu sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Zaman ve mekân bağlamında düşünüldüğünde zaman açısından modern öncesi dönemde mekân açısından ise sınırları net olmayan bir coğrafya içerisinde yapısal bir gerçeklik konumunda bulunan tümel anlam dünyası karşısında beliren bir tikel anlam dünyasının varlığıdır söz konusu olan. Bu bağlamda tikel olanın zaman anlamında modern dönem, mekân anlamında ise sınırları belirlenmiş bir coğrafya içinde var olduğu ifade edilebilir.

Modern dönemin ontolojik bir gerçekliği haline gelen tikel olanın tam anlamıyla anlaşılabilmesi için nasıl bir töz üzerine inşa edildiği sorusunun da cevabının bulunması gerekmektedir. Tikel olanın tümel olanın karşıtı olarak ortaya çıktığı gerçeği dikkate alındığında üzerine inşa edildiği tözün de tek olanı imleyen, tek yöne odaklanan bir şey olduğu söylenebilir. Bu bağlamda tikel olanın tözünün *tikel usu* içerdiği belirtilmelidir. Modern dönemin kurucu bir gerçekliği olan tikel olanın tözünü teşkil eden tikel us, modern öncesi dönemin kurucu bir gerçekliği olan *tümel usun* karşıtı olacak biçimde şekillenmektedir (Hançerlioğlu, 1993: 319). Bu bağlamda tikel us, sağlam bir temele

devletin amacı, tümelin içinde var olan tikelin çıkarlarının tam olarak karşılandığı, tümeli benimsemiş bireylerin kendi özlerinden çıkarılan yasalara ve bu yasalarla belirlenmiş hak ve ödevlere uymalarıyla özgürlüklerini, nesnelliklerini ve özlerini kazandıkları bir yapının tesisidir. Tümel ve tikelin uyumu üzerine doğan devletin görevi, tikel öznelliklerin üzerinde, bunlar arasındaki çatışmaları çözümleyecek, haksızlıkları ceza yoluyla olumsuzlayarak ortadan kaldıracak üst bir yetke olmaktır.

dayanan kesinlik ve hakikate bir diğer ifadeyle inkâr edilemez derecede aşikâr olan bir kanıtı dayanmaktadır. Bahsi edilen kesinlik ve hakikati mümkün kılan şeyin ise toplanma ve düzenleme gibi fikirlerle etimolojik bağlantıları olan *cogitare* kavramı yani, bilen öznenin düşünce faaliyeti olduğu söylenebilir. Bu düşünce faaliyetinin kartezyen tercihi içerdiği, rasyonelliğin ve kesinliğin gerektirdiği standartları karşılayan düzenler inşa etme kapasitesini anlattığını iddia etmek mümkündür (Taylor, 2012: 223-227). Modern olan ile geleneksel olan arasındaki diğer bir ifade ile tümel olan ile tikel olan arasındaki ilişkinin toplumsal alandaki yansımaları tam olarak resmedebilmek için tümel olan ile tikel olanın kimlik içindeki karşılıklarının görülmesi gerekmektedir. Bu açıdan kimlik dairesinin içi ve dışında kalan toplumsal nitelikler Tablo II'den net bir şekilde anlaşılmaktadır:

TABLO II
Modernitenin Katı Döneminde Kimlik²³



Tablo II'den de anlaşılacağı üzere modernitenin katı aşamasında sürekli biçimde daralan bir kimlik çizgisi görülmektedir.²⁴ Tümel evrensel kümesi içerisinde din, etnisite, örf ve âdet, cinsiyet, coğrafya ve gelenek gibi birçok unsur yer almaktayken tikel olana doğru giden süreçte bu unsurlardan bazıları elenmektedir. Tikel olana doğru giden süreç içerisinde ilk aşamada din, etnisite ve coğrafya haricindeki diğer unsurların elendiği görülmektedir. Bu anlamda modern kimliğin inşa sürecinin ilk aşamasında din, etnisite

²³ Tablo, Zygmunt Bauman'ın *Akışkan Modernite, Modernite ve Holokaust, Modernlik ve Müphemlik* isimli eserlerinde tanımladığı katı modernlik tanımından yola çıkılarak hazırlanmıştır.

²⁴ Kimlik dairesinin Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde ne şekilde daraldığı çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı biçimde incelenecektir.

ve coğrafya temelinde bir aidiyetin oluştuğu anlaşılmaktadır. Tümel olandan tikel olana doğru ilerleyen sürecin ikinci aşamasında kimlik dairesinin daha da daraldığı Tablo II'den anlaşılmaktadır. Bu merkezde ikinci aşamada din unsuru da elenmekte geriye etnisite ve coğrafya kalmaktadır. Etnisite ve coğrafyanın aidiyetin iki temel unsuru olarak anlam bulduğu ortamın millet olarak tanımlandığı ifade edilebilir (Bauman, 2017a: 31). Burası tikelin en net biçimde görüldüğü nirvana noktası olarak tanımlanabilir.

Modernitenin katı döneminin kurucu gerçeği olan tikel usa dayalı tikel olanı açıkladıktan sonra tikel öznenin ne olduğunu ve ne üzerine inşa edildiğini incelemek gerekmektedir. Modern öncesi dönemde çoğulluk/çok yönlülük üzerine inşa edilmiş tümel bir özne olduğu gerçeği dikkate alındığında en basit anlamıyla tikel olan üzerine inşa edilmiş, tikel us sahibi bir öznenin katı modernitenin bir gerçeği olduğu söylenebilir. Tikel usa sahip özne üzerine düşünüldüğünde bu öznenin açık ve seçik bir algıya sahip, doğayı mekanik bir neden-sonuç ilişkisi içinde tahayyül eden, kendi kendine yeten, bilgi ve irade sahibi olduğu görülmektedir. Bilgi ve irade sahibi tikel öznenin bir fail olduğu, kendisini metodolojik ve disipline edilmiş eylemlerle yeniden tanımladığını ifade etmek mümkündür. Bu yeniden tanımlama ya da yeniden inşa etme süreci ise öznenin geçmişten getirdiği aidiyetlere karşı olacak biçimde yapılmaktadır (Bauman, 2017a: 27). Bu anlamda öznenin, modernlik döneminde arzulanan düzeye varıncaya kadar bir diğer ifadeyle *cogitoyu* var oluşunun bilişsel gerçekliği haline getirene kadar, modern öncesi dönemde benliğinde bulunan niteliklerini ve aidiyetlerini terk edeceği beklenmektedir (Taylor, 2012: 243-246). Bu bağlamda öznenin modern öncesi dönemdeki çoğul/tümel kimliğinin modern dönemde tikel/tek yönlü bir kimliğe dönüştüğü yönünde bir kanaate varmak mümkündür.

Görüldüğü üzere modern öncesi dönemde kimliğin çoğulluklar üzerine inşa edilmesinin aksine modernitenin katı döneminde yaşayan insanın kimlik inşası salt kartezyen akıl üzerine inşa edilmekte, insanın zihni sürekli olacak biçimde gelişme, verimlilik ve etkinlik mefhumları ile doldurulmaktadır. Kartezyen rasyonel aklın rehberliğinde modern dönemde var olan öznenin gelişmeye endekslenmesi araçsal bir rasyonaliteyi getirmektedir. Araçsal rasyonalitenin modern dönemde hâkim olduğu bir zaman ve mekânda, toplumsal ve ahlâkî olan modern öncesi dönemin aksine yıpranmaktadır. Yıprandığı belirtilen ahlâkî olanın yerini ise rekabetin aldığı iddia edilebilir.

Kartezyen akıldan temel alan bilimsel dünya görüşü ve teknik mühendisliğe dayalı teknolojik gelişme, modernitenin katı aşamasında evrensel bir inanç haline gelmektedir. Bu anlamda modern dönemde yeni bir tanrısal güç olarak bilim bir fenomen haline gelmektedir. Bilimsel dünya görüşü ve sanayileşmenin kurumsallaşmasının akabinde modern dönemde yaşayan özne birikim ve üretim hırsı ile tanımlanmaktadır. Bu durum merkezinde öznenin bileşenlerinden biri, *güç istencine*²⁵ sahip olma durumu olmaktadır. Modern dönemde yaşayan özne bilimsel dünya görüşü ve tekniğe inanç, ekonomiye ise bağlılık duymakta, doğayla ilişkisi buna göre belirlenmektedir. Modern öncesi dönemden modern döneme geçiş süreci içerisinde öznenin zaman ve mekânla olan ilişkisinin içeriği de değişmektedir. Bu bağlamda modern dönemde bütün insanların Greenwich saatini temel alarak yaşadığı bir durum söz konusudur. Bunun anlamının mekanist ve Newtoncu zaman anlayışının mevsimlerin akışı ve yıldızların konumu gibi çoğulluklardan beslenen geleneksel zamanın terk edilmesi olduğu, iddia edilebilir bir durumdur. Bunun sonucu ise yaşam ve düşünme tarzlarının birörnekleşmesi ve genel bir benzeşmedir (Latouche, 1993: 31-37). Yaşam ve düşünme tarzlarının aynılaştığı modern dönemde kimliğin sığığa mahkûm edildiğini düşünen Maalouf, bu sığığa ilişkin olarak şu ifadeyi dile getirmektedir:

“Seçmek durumunda bırakıyorlar”, “zorlanıyorlar” dedim. Kim tarafından mı? Sadece her çeşidinden fanatikler ve yabancı düşmanları değil, sizin ve benim tarafımdan da aramızdaki herkes tarafından. Geçekten de hepimizin içinde kök salmış bu düşünce ve ifade alışkanlıkları yüzünden, bütün bir kimliği, öfkeyle ilan edilen tek bir aidiyete indirgeyen o dar, o sığ, yobaz, kolaycı yaklaşım yüzünden (Maalouf, 2010: 12).

Maalouf'un da belirttiği gibi modernitenin katı döneminde yaşayan öznenin kimliği dar, sığ ve tekil olan şeyler ile doldurulmaktadır. Öznenin kimliğini bilimsel akıl ve sanayileşme dışında tikele mahkûm eden bir diğer etmenin ulus-devlet olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda modernizmin bir gerçekliği olan, sınırları iyi bir şekilde

²⁵ Güç istenci kavramı ile anlatılmak istenen şey, tanrısal gücün insana geçme durumudur. Güç istenci kavramını modern dönemde var olan özneyi anlamak için kullanan filozof, Friedrich Nietzsche olmuştur. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* başlıklı eserinde güç istencini yaşamın özü olarak tanımlamıştır. Düşünür, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* isimli eserinin *Kendini Aşma Üzerine* başlıklı bölümünde güç istenci üzerine şu ifadeyi dile getirir: “Nerede yaşam varsa orada irade vardır; fakat bu yaşama iradesi değil, kudret iradesidir. Ben bunu öğretiyorum.” (Nietzsche, 2009: 111). Güç istenci kavramının canlı cansız bütün varlıkların enerjilerini boşaltma ve güç alanlarını genişletme eğilimini taşımaları anlamına geldiği söylenebilir. Güç istenci kavramı üzerine söylenenlerden hareket ederek kavramın, evrenin ontolojik temeli, bir diğer ifadeyle yaşamın organik yasası olduğu ifade edilebilir. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* başlıklı kitabının dokuzuncu pasajında güç istemini dünyayı yaratma istemi olarak tanımlamaktadır. Buradan hareket eden Nietzsche (2009: 12), insanın yarattığı dünyada Tanrının öldüğünü iddia etmektedir.

tanımlanmış bir toprak parçası üzerinde inşa edilen ulus-devlet özneyi bu sınırlar içinde yaşamaya koşullandırmakta, sınırları tikel bir irade tarafından tayin edilen bir ülkede ortak yasalara ve kurumlara tâbi kılmakta, bu durum da aynılaşmayı getirmektedir. Birörnek öznelerin yaşadığı mekânı mümkün kılan en önemli şey ise tekil siyasal iradedir (Smith, 2010: 24-26).

Kimliğin tekil ve tözel siyasî irade üzerine inşa edilmesini tetikleyen en önemli şeyin *ötekinin* varlığı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda modern dönemin hem zaman hem de mekân bağlamındaki gerçekliğinin canlı bir örneği olarak karşımıza çıkan ulus-devlet içinde yaşayan bireylerin tek bir siyasal iradeye tabi olmalarını mümkün kılan en önemli şeyin *ötekinin* varlığı olduğu söylenebilir. Öteki hakkında üretilen söylem tarihinin iç karartıcı ve ezici olduğunu söyleyen Tzvetan Todorov, ötekinden söz etmenin kendinden söz etmek demek olduğunu, *ötekinin* yadsınmasının kendinin olumlanması anlamına geldiğini belirterek öteki ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

Bir yandan kendi referans çerçevemizin tek referans çerçevesi olduğunu ya da en azından normal olduğunu düşünürüz; öte yandansa bu çerçeveye gönderme yaparak *ötekinin* bizden daha aşağı olduğunu saptarız; dolayısıyla, *ötekinin* portesini, ona kendi zayıflıklarımızı yansıtarak resmederiz; öteki hem bizim benzerimizdir hem de bizden aşağıdır. Aslında *ötekine* her şeyden önce tanımadığımız şey, farklı olmaktır (akt. Tatal, 2003: 171).

Todorov'un yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere *ötekinin* en belirgin tarafı, ona farklı olma hakkının tanın(ma)masıdır (Bauman, 2016: 46). Farklılığın yok edilmek istendiği bir zaman ve mekân dairesinde *öteki* ile ilgili olarak akla gelen önemli bir soru, *ötekinin* varlığı üzerine tesis edilen tözel iradenin ne üzerine inşa edildiğidir. Bu soruya ilişkin olarak, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içerisinde var olan ulus-devlet dâhilinde irade birliğini mümkün kılan şeyin *nomos*²⁶ kavramı olduğu belirtilebilir. *Nomos* kavramı, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde, durumların oluşu ve düzeni hakkındaki gelenekler ve bu gelenekler üzerine kurulu yaşam tarzı ve bu yaşam tarzının içerdiği kurallar olarak tanımlanabilir. Bir toplumun üzerinde mutabık olduğu

²⁶ *Nomos* kavramı, Yunan felsefesinde doğadan temel alan yasaya zıt olarak insan tarafından uzlaşıya dayalı biçimde oluşturulan yasalar anlamına gelmektedir. *Nomos* kavramının ikinci anlamının insanın gelenek ve göreneklere, ahlâkî kurallara ya da toplumun yasalarına uyacak biçimde yaşaması olduğu ifade edilebilir. Kavramın üçüncü bir anlamının ise dışarıda olana karşı insan zihninde yer alan görüngüler olduğu söylenebilir (Cevizci, 1999: 633). *Nomos* kavramının ikinci anlamından hareket edilerek bir toplumsal birlik inşa edildiğinde söz konusu ahlâkî kurallara uymayacak biçimde yaşama potansiyeli olan kişiler toplumsal birliğin dışında kalacaklardır. Buradan yola çıkarak *nomos* üzerine inşa edilen bir toplumsal birliğin yeknesaklık ürettiği, haliyle bunun dışında kalanların olacağı ileri sürülebilir.

gelenekleri içeren nomos mefhumu ile türdeş bir iradenin varlığından müteşekkil bir halk inşa edilmektedir (Çelebi, 2001: 125).

Modern dönemde türdeş iradeye dayanan nomos üzerine inşa edilen siyasi birliğin *karar* kavramı üzerine inşa edildiğini belirten Schmitt (2012: 57), bu birliğin *dostların* bir arada olduğu birlik olarak tasarlandığını belirtmekte, türdeş iradenin dışında bırakılan ötekilerin ise *düşman*²⁷ olarak tanımlandığını söylemektedir. Schmitt'in çizdiği bu çerçeveden yola çıkarak düşünüldüğünde türdeş irade sahibi tikel öznelerden müteşekkil dostların karşısında düşmanın bu türdeş iradenin dışında kalan farklı olana referans verdiği anlaşılmaktadır. Todorov'un öteki olana dair yukarıda belirtmiş olduğu düşünceden hareket ederek de nomos içinde yer alan tikel öznelerin karşısında yer alan ötekinin kötüye referans verdiği düşünülebilir. Bu bağlamda modern zamanda var olan nomosun sağlam bir temele kurulmasının ve sağlam bir geleceğe sahip olmasının naçizane yolunun olumsuzlukların öteki olana atfedilmesinden geçtiği yönünde bir düşüncenin belirmesi mümkündür.

Öteki olan üzerine düşünüldüğünde akla gelen bir başka soru, ötekinin içeride mi yoksa dışarıda mı olduğuna ilişkin bir sorudur. Bu soruya ilişkin olarak Bauman'ın verdiği cevap, ötekinin içeride yaşayan bir şey olduğu üzerinedir (Bauman, 2016: 46).²⁸ Bu bağlamda Bauman'a göre modern dönemde yapılmak istenen şeyin, bir öteki/düşman tahayyülü karşısında türdeş iradelerden müteşekkil tikel özne ve topluluğu inşa etmek olduğu ifade edilebilir.²⁹

²⁷ Düşman kavramı üzerine düşünürken Gil Anidjar'ın *Düşmanın Tarihi: Yahudi, Arap* başlıklı eserinin başvurulacak önemli kaynaklardan biri olduğu söylenebilir. Anidjar (2012: 28-30), düşmanın karar verilmez bir şekilde kavramsal ve pratik, teolojik ve politik biçimlerde söylem ve pratiklerin içinden ilişkisel bir şekilde üretildiğini belirtmektedir. Anidjar, ilişkisel bir şekilde düşman üretiminin olduğu bir yerde politik kimlik ve politik ötekinin tanımlarının tarih boyunca değiştiğinden söz etmektedir. Bu çerçevede içerisinde Anidjar, düşmanın kimlik iddiasından yola çıkılarak tanımlanmasının ölçüsünün belli olmadığını ifade etmektedir. Tabiatıyla Anidjar'a göre düşman kavramı, hiçbir zaman temel bir kavrama, hatta önemli bir işlemsel terime dâhi dönüşmemiştir.

²⁸ Öteki inşasının normalite inşası ile mümkün olduğu ifade edilebilir. Bu çalışma kapsamında amaçlanan şeylerden biri, kimlik ve ötekilik kavramlarının Türkiye'deki siyasi ve toplumsal yaşama yansımalarını incelemektir. Bu bağlamda modern Türkiye'de normalite ve öteki inşasının tarihsel süreç içerisinde nasıl gerçekleştiği çalışmanın ikinci bölümünde incelenecektir.

²⁹ Ben ve öteki üzerine düşünüldüğünde başvurulması gereken düşünürlerden birinin Lacan olduğu söylenebilir. Ben ve öteki üzerine düşünce refleksi geliştiren düşünürlerden biri olan Lacan (2014: 216), *Psikanalizin Dört Temel Kavramı* başlıklı eserinde ötekinin, öznenin çıkan her şeye hükmeden gösterenler zincirinin yer aldığı mahal, öznenin içinde yer alması gereken canlı varlığın alanı olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede Lacan, öteki kavramının, öznelerin bilinçdışları ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Lacan için öteki, öznenin hem içinde hem de dışında yer almaktadır. Lacan'a göre özne oluş sürecinde bilinçdışını oluşturan öteki, toplumsal hiyerarşi içerisinde bulunulması gereken yeri de göstermektedir. Lacan'ın dile

Ötekinin içeride inşa edilmesi üzerine düşünüldüğünde akla gelen önemli bir soru, onun nerede, nasıl ya da hangi zamana ait olduğu bir diğer ifadeyle ulus-devlet içinde yaşayan tikel iradeye sahip öznelerin zihninde onun nerede, nasıl ve hangi zaman diliminde tahayyül edildiğidir. Bu soruya ilişkin olarak verilebilecek cevaplardan birisi, ötekinin ulus-devletin inşa edildiği mekân içinde görüldüğüdür. Biraz daha açarak ifade etmek gerekirse, modern öncesi dönem ve o dönemde var olan farklı türdeki gerçekliklerin, o dönemde yaşamış olan farklı halkların, çoğulun ya da tümelin, tikel iradenin inşasını mümkün kılmak üzere modern dönemde öteki olarak inşa edildiği ileri sürülebilir. Tekil iradenin inşa sürecinde ötekinin yok edilmesine teşebbüs edildiğini belirten Gellner, “*Gece ve Sis (Nacht und Nebel)*” olarak adlandırdığı aşamada şundan bahsetmektedir:

Savaş dönemi, çatışma evresi ya da misilleme olarak tanımlanabilecek bu evrede ahlâkî kurallar askıya alınır ve siyasî-coğrafi birimler içinde etnik türdeşlik yaratmayı hedefleyen milliyetçilik ilkesi yeni bir acımasızlıkla uygulanır. Millet oluşturmak için elzem olan şartlar, asimilasyon gibi yöntemlerden ziyade kitlesel katliam ya da zorunlu göçler aracılığıyla uygulanmaya başlanır (Gellner, 1996: 112).

Gellner’in türdeşlik üzerine belirtmiş olduğu görüşten de anlaşılacağı üzere modernitenin katı döneminde türdeşliğe dayanan tikel öznenin kurulması sürecinde, ulus-devletin kuruluşu öncesinde yaşamış olan topluluklar öteki olarak tanımlanabilmekte, bu aşamadan sonra yaşadıkları mekândan zorunlu göç aracılığıyla sürülebilmekte ya da katliama uğrama durumuyla karşı karşıya kalabilmektedir.³⁰ Bu durumda katliam ya da zorunlu göçün katı modernliğin evi olduğunu düşünmek mümkündür (Bauman, 2016: 46).

Ötekinin ne olduğu üzerine düşünüldüğünde onun sadece içeride yaşayan insanlar ile ilgili olmadığı, tabiatıyla dışarıda var olan kişi ya da toplulukların da öteki olarak inşa edilme potansiyelleri olduğu görülmektedir. Fransız Devrimi’nden sonraki dönemde liberal milliyetçilik doğrultusunda yayılma gösteren Napolyon ve orduları karşısında reaksiyon gösteren Alman toplumunun edebiyatçılarının Fransa’yı öteki olarak

getirdiği düşüncelerinden hareket ederek toplum denen uzamın o uzamın içerisinde yer alan öznelerin bilinçdışının üzerine inşa edildiği ifade edilebilir. Bu anlamda bilinçdışının öteki bir diğer ifadeyle düşman üzerine inşa edildiği belirtilebilir.

³⁰ Ulus-devletin tikel üzerine inşa arifesinde ötekileştirilen toplulukların uğradığı katliam ile ilgili olarak Rabindranath Tagore *Milliyetçilik* başlıklı kitabında şu dizeleri dile getirmektedir: “*Yüzyılın son güneşi Batı’nın kankırmızısı bulutlarının ve nefret kasırgasının arasından batıyor. Milletlerin benlik sevgisinin örtüsüz tutkusu, hırstan sarhoş, çelik şakırtıları ve uluyan intikam dizeleriyle raksediyor.*” (Tagore, 1999: 91). Tagore’un kaleme aldığı şiirinden de anlaşılacağı üzere inşa edilmekte olan ulusun doymak bilmeyen tikel kimliğinin tatmininden dolayı bazı topluluk ya da topluluklar öteki olarak tanımlanıp *kan kırmızı renge* boyanabilmektedir.

tanımlayıp Alman ulusal kimliğinin temelini atmış olmaları, bu durumun örneği olarak verilebilir.

Modernleşme döneminde bir toplumun inşa sürecinde dış ötekinin belirlendiği sınır dışı bir düzlemin varlığından da bahsedilebilir. Batı ve Doğu toplumlarının modern kimlik inşa süreçlerinde birbirlerini öteki olarak konumlandırmış olmalarının ötekinin sınır dışı düzlemde belirlendiğine ilişkin bir örneğe delalet ettiği söylenebilir.

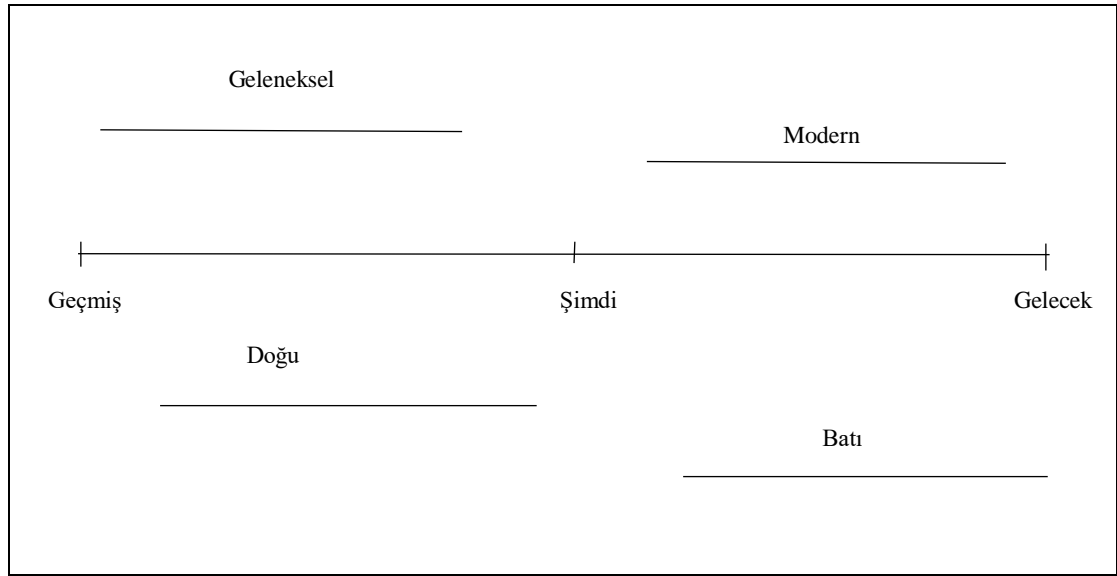
Çoğulluk yerine türdeşliğin kurucu bir gerçek olarak refakatinde inşa edilen modernitenin katı aşamasında tek yönlü, tek kaynaklı öznenin belirdiğinden söz edildi. Tek yönlü/tikel öznenin inşa sürecinde öteki olana ihtiyaç duyulduğu, öteki sayesinde türdeş iradeye tabi öznenin var olduğu da ifade edildi. Bu çerçevede içinde kalınarak incelenmesi gereken şey, modern dönemde yeniden şekillenen siyasal coğrafyalardaki kimliğin inşa süreçleridir. Kıta Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan modernite ve yeni bir millî kimlik bağlamında Batı ve Doğu coğrafyalarında yaşayan toplumların modernleşme sürecinden nasıl etkilendiği, yeni olana nasıl uyum gösterildiği ve bu coğrafyalarda yer alan toplumlarda var olan kimlik algısının hangi yönde dönüştüğünün incelenmesi gerekmektedir.

1.3. TARİHSEL ÇERÇEVE: DOĞU VE BATI TOPLUMLARINDA MODERN KİMLİĞİN İNŞASI

Modern olanın katı aşaması ile modern öncesi dönem arasında en önemli görülecek farklardan biri, zaman mefhumu konusunda belirlemektir. Zaman mefhumunun geçmiş, şimdi ve gelecekte oluştuğu dikkate alındığında ve bu çerçevede içinde modern öncesi dönemde yaşayan öznelerin kimliğinde yer etmiş olan zaman algısına bakıldığında, geçmişin burada bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda modern öncesi dönemde yaşayan öznenin kimliğinde geçmiş zamanın bir anlamı olduğu, kimliğin buradan da anlam devşirilerek inşa edildiği görülmektedir. Modernitenin katı döneminde inşa edilen kimlik kavramı dikkate alındığında modern öncesi dönem ile önemli olarak görülebilecek kırılma noktası geçmiş yerine geleceğe bakan özne konusunda ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda katı dönemde yaşayan ve modernliği içselleştirmiş özne, yüzünü geleceğe dönen, gelecek içinde kendini bulmaya çalışan bir kimliğin üzerine inşa edilmektedir (Bauman, 2017a: 27). Modern dönemde tahayyül edilen geleceğin teleolojik bir diğer ifadeyle amaçsallık üzerine tasarlandığı ifade edilebilir. Bu bağlamda modernite dairesi içinde insanlığın tarihinin ilerlemenin tarihi olarak tanımlandığı, modern dönemde

yaşayan öznenin belirlenen amaca doğru akıl temelinde ilerleyen bir özne olarak tasarlandığı belirtilmelidir. Katı dönemde geleceğe bakan modern insan ile geçmişe bakan geleneksel insanın coğrafi açıdan nerede yaşamakta oldukları üzerine düşünüldüğünde Doğu ve Batı toplumlarının almış olduğu konum aşağıdaki tabloda şu şekilde görülmektedir:

TABLO III
Katı Modernite Açısından Doğu ve Batı Topluları³¹



Tablo III'den de görüldüğü üzere modernleşme kuramı içerisinde geleneksel olan Doğu ile anlam bulurken, modern olan Batı ile eş tutulmaktadır. Geleneksel dönemde yaşayan insanların anlam dünyaları bir bütün olarak geçmiş zaman diliminde inşa edilirken, modern dönemde yaşayan bir diğer ifade ile modern ya da modernleşmiş insan topluluklarının anlam dünyaları gelecek zaman üzerinden inşa edilmektedir.³² Zaman

³¹ Tablo, Zygmunt Bauman'ın *Akışkan Modernite* başlıklı eserine dayanılarak hazırlanmıştır.

³² Bu tarz bir ifadede bu çalışmanın oryantalist ve Avrupamerkezci bir konumda durduğu yönünde bir anlam çıkarılması ihtimal dâhilindedir. Ancak bu çalışmanın kavramsal, kuramsal ve tarihsel çerçevesinin Bauman tarafından ifade edilen katı modernite içerisinde anlamlandırıldığı dikkate alındığında böyle bir çıkarımın pek de yerinde olmayacağını ifade etmek gerekmektedir. Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse çalışmanın kavramsal, kuramsal ve tarihsel çerçevesi içerisinde yapılan şey, kesin ve net bir pozisyon almaktan ziyade modernleşme literatürü kapsamında var olan bilgiyi aktarmaktan ibarettir. Burada modernleşme literatürü içerisindeki diğer yaklaşımlardan diğer bir ifadeyle eleştirel yaklaşımlardan – söz gelimi post-modernist akım ya da Rodney ve Blaut gibi düşünürler – yararlanılmadığı yönünde bir sorunun belirmesi muhtemeldir. Çalışmanın inceleme konusu olarak belirlenen Hilmi Ziya Ülken'in yaşadığı dönem açısından bu tercihin yapılmadığını ifade etmek bu soruya verilecek birinci yanıt olacaktır. Bu açıdan Hilmi Ziya Ülken düşüncesinin kimlik kavramı bağlamında incelenmesinin, kimlik kavramının

algısı, insanın kendini nasıl konumlandığına göre değişmektedir³³. Bu anlamda coğrafi konum ile insanın zaman algısı arasında bir paralellik bulunmaktadır. Örneğin, Doğuda yaşayan insanların geçmiş zamandan getirmiş oldukları kültürel kodlarla kendilerini konumlandırmaları söz konusu iken, Batıda yaşayan insanların yaşam kodlarını gelecek zaman üzerinden tanımladıkları ifade edilebilir. Modernleşme burada çok önemli bir durum arz etmektedir. Nitekim, Batının geçmişten, *gelenekten* kurtulma çabası, modernleşme ile birlikte bazı Doğu toplumlarını da etkilemiş ve bu toplumlar – Tunus, Mısır, Suriye – bir bütün olarak geçmiş ile hesaplaşma yarışına girmişlerdir.

Modernleşme kuramı dikkate alınarak tarihsel süreç içerisinde Batı coğrafyasından Doğu coğrafyasına doğru bir genişleme yaşanmıştır. Bu anlamda katı modernite kapsamında geliştirilen proje Doğu coğrafyasında yer alan toplumlardan bazılarını birçok yönden etkilemiştir. Modern öncesi dönemde çoğul/tümel anlam dünyasından temel alan kimliğe sahip olan öznelerden müteşekkil kimi Doğu toplumlarında modernleşme süreci içerisinde tikele/tek yönlü olana dahası geleceği dikkate alan özneye doğru bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu bağlamda tikel ve tümel diyalektiğinin net olarak anlaşılabilmesi için öncelikle Batı'daki sonra ise Doğu'daki modern kimlik inşa sürecini incelemek gerekmektedir.

1.3.1. Batı Toplumlarında Modern Kimliğin İnşası

Bu başlık kapsamında şu sorulara cevap aranacaktır: Modernitenin katı döneminde kimlik hangi unsurlar üzerine inşa edilmektedir? Buradan hareketle bu dönemde yaşayan insan nasıl bir kategori içerisine dâhil edilmektedir? Bu dönemde yaşayacak olan insanın inşası

da katı ve sabit olana göre şekillenmiş olmasından dolayı bu tarz bir okuma yapmak durumunda kalınmış olması da soruya verilen ikinci yanıt olacaktır. Bu vesileyle Ülken'in oluşturduğu yöntem ve düşünce sistemi ile modern ve geleneksel arasındaki dikotomoyu reddettiği, bu anlamda oryantalizm ve Avrupamerkezcilikten uzak durduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Tabiatıyla dikotomiyi reddeden bir düşünürü inceleyen bu çalışmanın Avrupamerkezci ve oryantalist bir pozisyonda durmadığını bir kere daha ifade etmek gerekmektedir.

³³ Zaman algısının insanın kendisini konumlandırması ile ilgili bir mesele olması, Görelilik Kuramı ile zamanın ilişkilendirilmesi ile ilgili bir şeydir. Zaman ile Görelilik Kuramı arasında bir bağlantı kurulduğunda Hıristiyan olan insanların çizgisel bir zaman kavramını benimsedikleri, buna karşılık Müslüman olanların ise geri dönüşlü bir zaman kavramını kabullendikleri Louis Massignon tarafından ileri sürülür. Massignon'a göre ilerleme üzerine inşa edilen zamansal şemalar İslâm için bir anlam ifade etmemektedir. Massignon, İslâm'da zaman kavramının kesintili ve geri dönüşlü olduğundan dolayı ilerleme düşüncesini dışarıda bıraktığı kanaatindedir (Yavuz, 2010: 194). Batının gelecek zaman ile ilişkilendirilmesini yorumlayan Meriç (2008: 194-195), burada Batının bütün günahlarından arınmış, bütün çelişkilerinden sıyrılmış, insanlık rüyalarının gerçekleştiği bir ütopya gibi gösterildiğini belirterek bu duruma eleştiri getirmektedir. Bu durumun Doğu toplumlarının bilincinde yaralanmaya yol açtığını belirten Meriç, bu süreçte Rum, Arap ve Mısır halklarının adlarının unutulduğundan söz etmektedir.

hangi mekânda vuku bulmuştur? Bu dönemde inşa edilen kimlik kapsamında öteki kim ya da kimler olmuştur?

Aydınlanma döneminde ortaya çıkan akıl temelinde eyleyen modern insan tahayyülünün siyasal ve toplumsal düzlemdeki yansıması, nüfus sayımı gibi yeni teknolojiler aracılığıyla insan topluluklarının biçimlenmesinde görülmektedir. Bu bağlamda nüfus sayımı ile insan toplulukları tasnif edilerek demografik bir mühendisliğin nesnesi haline getirilmektedir (Aktürk, 2006: 34). Modern kimliğin inşasında nüfus sayımı, harita ve müze gibi üç teknoloji unsurunun kullanıldığını belirten Benedict Anderson (1995: 182), bu teknolojiler sayesinde toplumsal mühendisliğin başarıya ulaştığını belirtmektedir. Buradan yola çıkıldığında modernitenin katı döneminde nüfus mühendisliğinin nesnesi haline gelen kimliğin artık *ulus* olarak tanımlanabilecek bir topluluk ile birlikte var olabildiği bu anlamda tek yönlü modern insanın varlığının ulus sayesinde mümkün kılındığı ileri sürülebilir.

Modern dönemde siyasal ve toplumsal bir olgu olarak beliren ulusun içerisinde var olan tek yönlü modern insanın kimliği mekân açısından Batı coğrafyası dâhilinde inşa edilmiştir. Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi toplumsal değişimleri tetikleyen ve modernitenin içeriğini teşkil eden olaylar Batı coğrafyası içerisinde vuku bulmuştur. Bu nedenden dolayı modern öznenin kimliği Batı coğrafyası içerisinde yer alan toplumlarda inşa edilmiştir.

Modern dönem içinde kimliğin inşa edildiği Batılı ülkelerden biri Fransa olmuştur. Fransız toplum yapısı içerisinde modern kimliğin inşa süreci ile ilgili olarak akla gelen sorulardan biri, tek yönlü öznenin inşa edilmesini mümkün kılan nasıl bir siyasal, toplumsal ve kültürel ortamın var olduğu üzerinedir. Fransa’da tek yönlü öznenin inşasını siyasal, toplumsal ve kültürel bağlamlarda mümkün kılan olay Fransız Devrimi olmuştur. Fransız Devrimi ile öte dünya yerine bu dünyanın bir diğer ifadeyle dinsel olan yerine laik olan üzerine anlam dünyası tesis edilmesi tek yönlü öznenin inşa sürecini tetiklemiştir. Laiklik üzerine siyasal ve toplumsal bir düzen tesis edilmesi ile dine ilişkin olan anlam dünyasının geri planda kaldığı, bu anlamda kimliğe şekil veren tek şeyin laiklik olduğu söylenebilir.

Fransız toplumsal yapısında laikliğin kurucu bir gerçeklik olmasını sağlayan diğer bir önemli olay 1905 yılında kilise ve devlet arasında imzalanan “*Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası*” anlaşması olmuştur. Bahsi edilen anlaşmanın üç ana ilke üzerine kurulu olduğunu

belirten Zana Çitak, “Fransa’da Laiklik ve Milliyetçilik” başlıklı çalışmasında bu ilkeler ile ilgili olarak şu ifadeleri dile getirmektedir:

1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası’nın öngördüğü laiklik modeli üç ana ilke üzerine oturuyordu: Birincisi kurumsal ayrışmaydı. Buna göre daha önceden devlet tarafından tanınmış dinler kurumsal içyapılarını korurken (4. madde), hukuki açıdan sadece birer dernek olarak kabul ediliyorlardı. İkincisi dinin kurumsal meşruiyetinin ortadan kalkmasıydı. Başka bir deyişle, din artık ne kamu hizmeti ne de ahlâkın temeli olarak görülüyordu. Üçüncü prensip ise din ve vicdan özgürlüğüydü ki bu da devletin hiçbir dini resmî din olarak tanımaması ve tüm din ve inançlara saygı duyması demekti (Çitak, 2006: 152).

Çitak’ın da belirttiği üzere 1905 yılında Kilise ve Devlet arasında yapılan anlaşma ile ikinci ilke kapsamında tabiri caizse yaşanan boşanma durumu çerçevesinde Fransız modern kimliğinde din ikinci plana itilmiş, bu anlamda din dışılığı içeren bir ahlâk üzerine kimlik inşası söz konusu olmuştur. Bu bağlamda Fransız Devrimi ile fitili ateşlenen modern dönemde yeniden inşa edilen Fransız toplumsallığı ve modern Fransız kimliğinde dinsel olanın yerine bu dünyaya ilişkin olanın tercih edildiği görülmektedir.

Modern dönem Fransız toplumunda din dışı olan üzerine bir kimlik inşasının söz konusu olduğu bir durumda ötekinin ne üzerine inşa edildiği sorusunun da cevaplanması gerekmektedir. Laiklik ilkesine siyasal ve toplumsal anlam dünyalarında kurucu bir rol verildiği modern Fransız toplumsal yapısı içerisinde eski olan bir diğer ifadeyle modern öncesi olan öteki olarak tahayyül edilmiştir. Modern öncesi dönemde ruhban sınıfının siyasal ve toplumsal alanda son derece etkili olduğu, daha net biçimde ifade etmek gerekirse dinî olanın ve ruhban sınıfının toplumun anlam dünyasını belirlediğini dikkate alan modern dönem Fransa’sının politika yapımcılarının nezdinde ruhban sınıfı öteki olarak belirlenmiştir (Çitak, 2006: 147).

Batı coğrafyası içerisinde katı tikel/tek yönlü kimliğin inşa edildiği diğer bir ülke Almanya olmuştur. Fransa’da bir ulus içinde yaşayarak var olabilen tikel/tek yönlü özne Almanya’da da aynı şekilde inşa edilmiştir. Bu anlamda Alman toplumunda bireyin ancak bir ulus içinde yaşayarak özne olabildiği, tabiatıyla ulus olmaksızın özne olamayacağı ileri sürülebilir. Alman ulusçuluk akımının önemli düşünürlerinden birisi olan Johann Gotlieb Fichte, modern insanın ulus içerisinde bulduğu anlamı şu şekilde açıklamaktadır:

[A]sil görüşlü insan, aktif ve etkili olacak ve kendini halkı için feda edecektir. Yaşam, salt değişen bir varlığın daimiliği olan yaşam, onun gözünde hiçbir koşulda hiçbir değer taşımamıştır; onu, yalnızca kalıcı olanın (Sonsuz olan) kaynağı olarak istemiştir. Fakat bu kalıcılık [sonsuzluk], ona, ancak milletin süregelen ve bağımsız varlığı tarafından vaat edilmiştir. Ulusunu kurtarabilmek için ölmeye hazır olmalıdır ki, ulusu yaşayabilsin ve hep arzuladığı o hayatı ulusunda sürdürebilsin (akt. Greenfield, 2006-07: 36).

Fichte'den aktarılan pasajda görüldüğü üzere özne, ulus içerisinde yaşayarak asil görüşlü insan payesini almakta, kimliğini, sonsuzluğunu ve daimi nüfuzunu ulus içerisinde yaşayarak kazanmaktadır. İçerisinde yaşadığı ulusu kendi yaşamıyla birleştiren özne/asil görüşlü insan, bu sayede aktif ve etkili olabilmektedir. Öznenin, asil bir insan olarak üyesi olduğu Alman ulusunun uğrunda kendisini feda etme yoluyla sonsuz olana erişmeye ehil olacağı düşünülmektedir. Bu sayede Alman toplumu içerisinde yaşayan insanın, özne olabilmesinin yolunun altruizmden³⁴ geçtiği belirtilebilir.

Ulus içerisinde yer alarak var olabilen tikel/tek yönlü insanın kimliği bilimsel akıl üzerine inşa edilmiştir. Alman ulusçuluk akımının içerisinde yer alan düşünürlerden birisi olan Friedrich Schlegel, Alman toplumunda yaşayan öznelerin çok yüce kimliklerinin olduğunu, bu kimliğin içeriğini teşkil eden özün bilimsel alanda kazanılan başarılarından geldiğini belirtmektedir (Greenfield, 2006-07: 42). Buradan yola çıkılarak Alman toplumu içerisinde inşa edilen tikel kimliğin bilimsel ruh ve entelektüel akıl üzerine inşa edildiği ifade edilebilir.

Modern dönemde Almanya toplumu içerisindeki özne inşası sürecinde kimliği katı olana, tikele/tek yönlülüğe mahkûm eden önemli bir başka unsur kan saflığına dayalı kimlik anlayışıdır. Bu anlamda saf kana dayalı kimlik üzerine inşa edilen öznelerden müteşekkil olan Alman toplumunun *urwolk (kök halk)* olarak tanımlandığını belirtmek gerekmektedir (Greenfield, 2006-07: 44).

Sınırları belirlenmiş bir ulus-devlet içinde yaşamak, rasyonel akla sahip olmak ve kandan gelen saflık üzerine tikel/tek yönlü bir kimlik inşasının söz konusu olduğu bir durumda ötekinin de belirlediği söylenebilir. Almanya'daki siyasal ve toplumsal gerçekliğe göre tasarlanan öteki olgusunun birinci kısmını Fransa oluşturmaktadır. Bu anlamda Fransa karşısında Alman toplumu içerisinde dağınık konumda olan tüm sınıflar birleşmişlerdir.

Alman toplumu içerisinde inşa edilen kimliğin karşısında tahayyül edilen diğer bir öteki ise İngiltere olmuştur. İngiliz siyasal ve toplumsal yapısının öteki olarak tahayyül edildiği

³⁴ Türk Dil Kurumu'nun Büyük Türkçe Sözlüğünde altruizm kavramının Türkçedeki karşılığı *özgecilik* olarak tanımlanmıştır. Türk Dil Kurumu'nun Büyük Türkçe Sözlüğünde özgecilik kavramı şu şekilde açıklanmaktadır: "1. Çıkar gözetmeksizin başkalarının iyiliği için özveride bulunmayı bir ilke olarak benimseyen ahlâk tutum ve görüşü. 2. Her kişinin asıl yükümlülüğünün, kendisini başkalarına, topluma adanmış olduğu düşüncesine dayanan ve A. Comte ile Herbert Spencer'in temelini attıkları ahlâk görüşü." Bu tanımlamadan yola çıkarak altruizm kavramının diğerkâmlık, başkaları için kendini feda etme gibi anlamlara geldiği ileri sürülebilir (www.tdk.gov.tr/index.php?option =com_bts&arama=kelime&guid =TDK.GTS.5a3bb80ebc3933.51105688).

bu düşünce dünyasında sahte mantığa ve sahte Aydınlanmaya dayanan kapitalist toplum düzeni üzerine kurulan İngiltere’de yaşayan insan kibir ve ahlâksızlık ile yoğurulmuş bir kimliğe sahip olarak düşünülmüştür (Greenfield, 2006-07: 56).

Modern dönemde inşa edilen tikel Alman kimliği içerisinde öteki olarak tahayyül edilen üçüncü unsur Museviler olmuştur. Museviler öteki olarak inşa edilme sürecinde Avrupalı olmaktan ziyade Orta Doğulu bir millet olarak tanımlanmış, dolayısıyla sadece Alman kimliği için değil aynı zamanda Avrupa kimliği için de tehlikeli olarak tahayyül edilmişlerdir. Bununla birlikte gerek Alman kimliği gerekse Avrupa kimliği açısından Musevi halk, Hıristiyanlık dininin ve bu dine mensup insanların düşmanları olarak tasarlanmıştır. Kimliğin inşa süreci üzerine düşünüldüğünde Avrupa kıtasında yer alan yeni ulus-devletler içerisinde kimlik inşa sürecinde yaşanan kriz Orta Doğu’nun ötekileştirilmesi yoluyla çözülmeye çalışılmıştır. Bu merkezde Avrupa toplumları kimlik inşa süreçlerinde kendilerini Musevilerden ayırmak istemişlerdir (Anidjar, 2012: 19-21).

Fransa ve Almanya özelinde modern tikel/tek yönlü kimliğin inşa süreci anlatıldıktan sonra Batı Avrupa coğrafyası dâhilinde inşa edilen kimlik ile ilgili olarak genel bir analizin yapılması gerekmektedir.

Batı Avrupa coğrafyası içerisinde yer alan toplumlarda kimliğin biçimlenmesi sürecinde etkili olan en önemli faktör kapitalist üretim tarzı olmuştur. Kapitalizmin Avrupa coğrafyası dâhilinde hâkim üretim biçimi haline gelmesiyle birlikte metafiziksel anlam dünyasından azade olunmaya başlanmıştır. Metafiziksel anlam dünyasının geriletilmesinin önemli bir nedeni ise kapitalist üretim tarzının meşrulaştırılmasına hizmet edecek yeni bir anlam dünyası arayışından kaynaklanmıştır. Metafiziksel anlam dünyasının hâkimiyetinden kurtulma sürecinde rasyonel akıldan temel alan bilimsel gelişmeler yaşanmış, bu süreç içerisinde metafiziksel anlam dünyasının yerine laik bir anlam dünyası inşa edilmiştir. Kapitalist üretim tarzı içerisinde ücretli emeğe dayanan serbest piyasa ortamının yeni bir kurucu gerçeklik olarak var olduğu bu durumda ortaya çıkan yeni anlam dünyasının, modern kimliğin biçimlenme süreci içerisinde önemli bir etkisi olmuştur. Bu bağlamda siyasal, iktisadî ve kültürel ortamın kapitalist üretim tarzına göre şekillendiği Batı Avrupa’da, modern kimlik akılcı kararlar alabilen bir özne şeklinde vücut bulmuştur. Sahip olunması istenen kimlik üzerine düşünüldüğünde modernleşme kuramcıları açısından bu kimliğin tüm Avrupa toplumlarını kapsaması gerektiği ileri

sürülmektedir. Modernleşme kuramcılarının öne sürdüğü bu görüş içinde kalınarak düşünüldüğünde Batı Avrupa coğrafyası içerisinde yer alan toplumlarda yaşayan öznelere için akılcı kararlar alabilen rasyonel varlıklardan müteşekkil homojen bir kimliğin tahayyül edildiği anlaşılmaktadır (Amin, 2007: 93-98). Modern dönemde yaşayan insanların kimliklerinin salt akıl ve piyasa ile tanımlanması durumu üzerine düşünüldüğünde modern öncesi dönemde birden çok özellik ve nitelikte tanımlanabilen çoğul kimliğin oldukça daraldığı, haliyle tikel/tek yönlülüğe doğru bir seyir izlediği görülmektedir.

Batı Avrupa coğrafyası içerisinde, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi üzerine inşa edilen modernizm ve modern kimlik inşasının Batı Avrupa dışındaki toplumlar için de geçerli olabileceği modernleşme kuramcıları tarafından iddia edilmiştir. Bu varsayımdan yola çıkılarak modernizmin Doğu toplumlarında da etkili olduğu, bu anlamda on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Doğu toplumlarında da modern tikel/tek yönlü öznenin inşa sürecinin görüldüğü söylenmelidir. Bu açıdan geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemindeki kimlik meselesine Hilmi Ziya Ülken'in eleştirilerinin daha iyi anlaşılabilmesi için Doğuda modern kimliğin serüveninin incelenmesi gerekmektedir.

1.3.2. Doğu Toplumlarında Modern Kimliğin İnşası

Batı Avrupa coğrafyasında inşa edilen tikel/tek yönlü kimlik modernleşme süreci bazı Doğu toplumlarına da aksetmiştir. Bu bağlamda Doğu toplumlarında ilk olarak askerî ve bürokratik alanda görülen modernleşme sonraki aşamada kültürel alana da sıçramıştır. Modernleşme sürecinin kültürel alana aksetmesi ile tikel/tek yönlü kimliğe dayanan öznenin inşası söz konusu olmuştur.³⁵ Bu durum merkezinde Doğu ile Batı arasında bir *kültürleşme* durumu belirlemiştir (Tibi, 1998: 98).

Modernleşme sürecine giren Batı dışı toplumlar, Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki Tunus, Mısır ve Suriye'deki modernleşme süreci özelinde incelenecektir. Böyle bir tercihte bulunmanın nedeni, çalışmanın ikinci bölümünde Osmanlı modernleşmesinin

³⁵ Sözü edilen tikel kimlik inşasının Osmanlı İmparatorluğu için de geçerli olduğu söylenebilir. Tikel öznenin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki inşa süreci çalışmanın ikinci bölümünde *Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Modern Kimlik Tahayyülü* başlığı kapsamında incelenecektir.

incelenecek olmasındandır. Bu bağlamda bu alt başlık ile çalışmanın ikinci bölümü arasında bir bağlantı kurulması amaçlanmaktadır.

Yukarıda sözü edilen toplumlardaki modernleşme sürecinin ilk aşamasında *İslâm ile birlikte modernleşme* şeklinde bir algı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda içerisinde yaşadıkları coğrafyaya akseden modernleşme süreci karşısında, düşünürler İslâm dini ile modernliği uyumlaştırmaya çalışan bir çaba içerisinde olmuşlardır. Bu çerçevede içerisinde hem ussallığı hem de dinselliği içselleştirmiş tümel bir modern kimlik tahayyül edilmiştir (Al-Azmeh, 2014: 173). Dinselliği ve ussallığı aynı anda bünyesinde barındıran kimliğin *doktor ve ermişin* bileşiminden oluşan bir özne imgesine denk düştüğünü belirten Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam* başlıklı kitabında bu özneye ilişkin olarak şu şekilde bir açıklama yapmaktadır:

18. yüzyılda, burada betimlenen ideal insan tipi belli bir istikrara kavuşmuş gibi gözükmektedir. Bu; gelenek ve hukuk içinde öğrenim görmüş, şeriat sınırları içinde bir Sufi tarikatına girmiş, yetkeye saygılı, ona hizmet etmek isteyen, ama mesafeli duran, kentsel nüfusa önderlik eden, çıkarı gereği düzenli ve gönenci kent yaşam dokusunun korunmasıyla bağlantılı, kırsal alanın güçlerinden belli ölçüde korku ve tiksinti duyan bir insan tipiydi (Hourani, 2010: 141).

Hourani'nin de ifade ettiği gibi, modernleşme sürecinin birinci aşamasını deneyimleyen Doğu toplumlarında iki farklı role dayanan özne tipinin olduğu görülmektedir. Bu rollerden biri dünyevi olan ile ilişkili iken, diğeri öte dünya ile ilişkilidir. Buradan yola çıkarak dinsel ve bilimsel olan arasında bir dolayımın tesisi ile oluşmuş bir kimlik inşasının arzulandığından söz etmek ihtimal dâhilindedir.

Modernizmin Doğu toplumlarının kültürel kodlarına sızma sürecini incelemeyen önce cevaplanması gereken önemli bir soru, ilk aşama için söz konusu olan İslâm ile birlikte modernleşme kavramının ne gerekçeyle üretildiği ve bu kavramın düşünsel zemininde neyin olduğudur. Modernleşme süreci ile karşı karşıya kalan Doğu toplumlarında İslâm dinine dayanan bir modernleşme ve bu yönde bir kimlik inşası isteğinin gerekçesinin *sahihlik* kaygısı ile ilgili olduğunu belirten Al-Azmeh, *İslâmlar ve Moderniteler* başlıklı çalışmasında *sahihlik* kavramı, altında yatan düşünce ve bu çerçevede içerisinde inşası tasavvur edilen *sahih kimliğe* ilişkin olarak şu sözleri dile getirmektedir:

Sahihliğin Arapça karşılığı *asâle*'dir. Kelime anlamı bakımından, sadakat, asalet gibi ahlâki niteliklere, belli bir toplumsal gruba ya da bir değerler kümesine bağlılığa işaret eder. Ayrıca, *sui generis* bir özgünlüğe işaret eder, daha önce saydığımız anlamlarla ilişkili olarak da, *asâle* özellikle soykütüksel bir konuma atıfta bulunur: Asil, ya da en azından saygıdeğer bir soy, halis aristokrat statüsü. [...]. O halde *sahihlik* kavramı, nihaî olarak, aynı anda hem kendi kendine yeten hem de aşikâr olan bir tarihsel özne kavramına dayanır. Dolayısıyla *sahihlik*

söylemi, özselci bir söylemdir- [...] -. Bu söylemler gibi sahilik söylemi de, kendiyle özdeş, özü bakımından zaman içerisinde süreklilik gösteren, diğer tarihsel özneler karşısında özsel farklılığa sahip bir özne koyutlar. Böylesi bir öznenin hayatiyetini koruması için, son derece hızlı ve derin bir değişimin söz konusu olduğu bir arka planda bozulmadan kalması şarttır. Dolayısıyla değişimin olumsal bir süreç olarak tasavvur edilmesi de zorunludur: Dışsal müdahaleler ya da içsel çöküş gibi özsel olmayan birtakım süreçlerin doğurduğu, sonuçlarına ancak tarihsel özneliğin özünün yeniden olumlanmasıyla karşı karşıya konulabilecek bir şeydir değişim (Al-Azmeh, 2014: 144-5).

Al-Azmeh'in İslâm dinine bağlı kalarak modern olma isteğini sahilik kavramı ile açıklamasından yola çıkarak modernleşme süreci ile karşı karşıya kalan Doğu toplumları içerisinde, modern olma ve modern kimliğin inşasının şartını İslâm dini ve geleneğin varlığında gören bir bakış açısının var olduğu belirtilebilir.³⁶ Bu anlam dâhilinde ifade edilebilecek önemli bir husus, Doğu toplumları içerisinde kimliğin sahil özünün yaygın biçimde İslâm dini ve gelenek ile anlamlandırıldığı, modernizmin bu din ve gelenek çerçevesinde inşa edilen öznellik biçimine mümkün merteye az tahribat vermesinin arzu edildiğidir.

Batı kaynaklı modernizme karşı İslâm dini içerisinde anlam devşirilme suretiyle modernleşme ve modern kimlik inşası tahayyülünün altında yatan düşünce aktarıldıktan sonra, modern öznenin Doğu toplumlarında inşa edilmiş sürecine eğilmek gerekmektedir. Bu merkezde sergilenecek anlama çabasının ise farklı toplumlarda yaşayan düşünürlerin geliştirdikleri düşünce özelinde olması icap etmektedir. Bu çerçeve içerisinde Mısır toplumu üzerine düşünüldüğünde düşünce refleksi geliştiren düşünürlerden ilkinin Et-Tahtavi olduğu söylenebilir. 1826-1830 yılları arasında yaşadığı Paris'te Fransız Devrimi ile ortaya çıkan yurttaşlık, yurtseverlik, özgürlük, anayasa ve kadın hakları gibi kavramları benimsemiş olan Tahtavi, Batı'dan alınacak kanunlar ve eğitim aracılığıyla Mısır toplumunun bahsi edilen kavramlar üzerine inşa edilebileceğini düşünmekteydi. Düşünre göre kanunlar, Allah'ın kusursuz düzenine ulaşma yolunda insan aklının ürettiği eserlerdi (Aydın, 2000: 44). Tahtavi'ye göre Allah'ın düzenine ulaşmak için yapılması gereken önemli bir başka şey, akla dayalı modern bilgiyi benimseyen ulemanın şeriatı çağa uygun şekilde yorumlaması idi (Tibi, 1998: 110). Görüldüğü üzere Tahtavi

³⁶ Bu noktada İslâm ve modernliğin uyumuna dayalı modern kimlik inşasına olumsuz yönde bakış açılarının geliştirildiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu yönde düşünce geliştiren düşünürlerin, Batılılaşma sürecinde kültürel değişmeler yoluyla özün yozlaşması konusunda endişe içinde oldukları söylenebilir. Modernleşme sürecinde belirli bir yol kat edildikten sonra, kültürel özün yitirildiği yönünde bir bakış açısı oluşmuştur. Batılılaşma serüveni üzerine eğilen ve bu süreç içerisinde kültürel özün yıkıma uğradığını iddia eden isimlerden biri olan D. Mehmet Doğan, *Batılılaşma İhaneti* başlıklı kitabında, kitaba verdiği isimden de anlaşılacağı üzere, bu süreci *batılılaşma ihaneti* olarak tanımlamaktadır.

açısından modernleşme ve modern kimliğin inşasının Mısır'da mümkün olmasının en önemli şartı, Batı menşeli kavram ve kurumların İslâm dini içerisinde anlamlandırılması ve bu merkezde tümel yurttaş bir insanın inşasıdır.

Tahtavi'nin geliştirdiği düşünce üzerine düşünüldüğünde bu düşünürün, içinde yaşadığı siyasal bağlamdan etkilendiği ifade edilebilir. Bu bağlamda Mısır Hidivi Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminde askerî, bürokratik ve eğitim alanında yaşanan modernleşme sürecinin kültürel alan içerisine din ve geleneğin refakatiyle girmesi gerek Tahtavi gerekse Mısır toplumu içinde yaşayan diğer düşünürler üzerinde bir etki bırakmıştır. Bahsi edilen düşünürlerden birisi Cemaleddin Afgani olmuştur. Afgani, Batı kaynaklı modernizmin Doğu toplumlarının kültürel dünyalarına sızması sonucu beliren sorunları çözüme yolunda geleneksel İslâm düşüncesini yeniden okuma çabasına girişen bir düşünür olmuştur. Düşünür, yeniden okuma faaliyeti sonucunda siyasal aktivizm, insan aklının özgürce kullanımı ve İslâm ülkelerinin siyasal ve askerî alanda güçlenmesini savunmuştur. Afgani, İslâm dininin kaynaklarını yeniden okuma suretiyle bu dinin akıl ve bilime karşı olmadığını savunmuş ve akıl ile dinî uzlaştırmaya çalışan bir yorum geliştirme çabası içerisinde olmuştur (Aydın, 2000: 48-9). Modernleşme sürecinde kültürel alanda yaşanan çelişkilerin çözümünü İslâm dininin modernizmi dikkate alacak biçimde yeniden yorumlanmasında bulan Afgani'nin düşünce dünyasında, tıpkı Tahtavi'nin düşüncesinde olduğu gibi, İslâm dininin yeni yorumunu ve bilimi aynı anda içeren bir kimlik inşası bulunmaktadır.

Afgani'nin geliştirdiği düşünce çizgisini takip ederek Mısır toplumu için din ve usu içeren tümel bir kimlik tahayyülünde bulunan bir başka düşünür Muhammed Abduh olmuştur. Abduh'un İslâm dini ile akli uzlaştırmaya yönelik çabasının zemininde bunun bir mecburiyet olduğu düşüncesi bulunmaktadır (Aydın, 2000: 49). Bu anlamda Abduh din ve aklın uzlaştığı bir kimlik inşasını mecburiyet olarak tanımlayıp bunun üzerinden kendi düşüncesine bir meşruiyet geliştirme arayışı içerisinde olmuştur.

Batı Avrupa'da inşa edilen modernitenin sızdığı Doğu toplumlarından bir diğeri Tunus olmuştur. Bu anlamda İslâmî geleneğe dayanan modernleşme ve modern kimlik düşüncesi çerçevesinde incelenmesi gereken düşünür, Tunuslu Hayreddin Paşa'dır. Tahtavi gibi Paris'te uzun süre yaşamış bir düşünür ve devlet adamı olan Hayreddin Paşa, Batı'nın gelişme nedenleri üzerine düşünmüştü. Tahtavi gibi Hayreddin Paşa için de

Batı'nın gelişmesini mümkün kılan şey, kanunlar idi. Gene Tahtavi gibi Hayreddin Paşa için de kanunların kaynağı akıl ve vahiyden gelmekteydi. Akılın temel ilkeleri ise adalet ve özgürlüktü. Hayreddin Paşa'ya göre özgürlük, bilimin ve Avrupa medeniyetinin temeliydi. Özgürlük ve bilimin İslâm dininin de temeli olduğunu düşünen Hayreddin Paşa, *hikmeti benimsemiş Müslüman bir* öznenin Tunus toplumu içinde inşa edilmesi gerektiğini savunmaktaydı (Aydın, 2000: 45).

Modernizmin Doğu toplumlarının kültürel dünyasına girişi ile tahayyül edilen kimliğin ilk aşaması incelendikten sonra ikinci aşamasının da incelenmesi gerekmektedir. Kültürel alanda yaşanan Batı ile etkileşim sürecinin ikinci aşamasında laik bir kimlik tahayyülü ortaya çıkmıştır (Aydın, 2000: 43). Bu çerçevede içerisinde kalınarak sadece ussal, laik tikel bir öznenin tasavvur edildiği söylenebilir. Tabiatıyla modernleşme ve modern kimliğin inşa süreci içerisinde birinci aşamadan ikinci aşamaya geçiş sırasında tümel/çok yönlü kimliğin tikel/tek yönlü, katı bir kimliğe dönüştüğü iddia edilebilir.

Bahsi edilen tikel kimlik inşa pratiğinin görüldüğü toplumlardan biri Suriye toplumu olmuştur. Suriye'nin kıyıda yer alan bölgeleri ile Halep ve Şam gibi önemli ticaret şehirlerinde Arap dili ve edebiyatının canlanması söz konusu olmuş, bu canlanış tikel kimliğin doğumuna vesile olmuştur. Suriye'de yaşayan Hıristiyan Arap nüfusun yoğunluğu ve bu nüfusun ticaret alanında etkin olmasının laik kimliğin inşa sürecinde önemli bir katkısı olmuştur. Bunun önemli bir sebebi, güvenlik ile ilgilidir (Aydın, 2000: 108). Bu bağlamda Müslüman çoğunluğun yaşadığı coğrafya içerisinde Hıristiyan nüfus laiklik ve laik bir kimlik inşası sayesinde güvende olabileceğini hissetmiştir. Suriye'de yaşamış Hıristiyan düşünür İbrahim El-Yazıcı, İslâm dini ve Osmanlı geçmişi bağimsız bir kimlik inşası konusunda önemli bir figür olmuştur. Düşünürün Suriye Bilim Cemiyeti'nin bir toplantısı sırasında okuduğu şu şiir bu tespiti doğrulamaktadır:

Biz tüm yüceliklerin kaynağıyız
 İnsanlık bizim muvaffakiyetlerimizin pınarından yudumlamıştır
 Ve bakın şanlı mazimizin Batısına
 Bizim işaretlerimizdir zamanın alınına nakşedilen
 Ancak mazideki hatıralar artık bizi tatmin etmiyor
 Prangaları bize güven vermiyor
 Zirve için mücadele vermeliyiz
 Ta ki, özümüzün sütunlarına dayanana kadar (akt. Tibi, 1998: 139).

El-Yazıcı'nın okuduğu şiirinden de görüldüğü üzere, Suriye'de yaşayan insanların kimliğinde geçmişin iki önemli unsuru olan İslâm dini ve Osmanlı İmparatorluğu öteki olarak kabul edilerek toplumun özünün başka bir yerde olduğu iddia edilmektedir. El-

Yazıcı'ya göre yabancılar, özellikle de Türkler, Arap kimliğinin çökmesine neden olmuştur. Düşünürü göre bu çöküşten kurtulmanın yolu, Osmanlı İmparatorluğu'nu Suriye topraklarından çıkarmaktan geçmektedir (Davişa, 2004: 23).

Suriye toplumunda yapısal bir gerçeklik haline gelen laik, tikel kimliğin Mısır'da da inşa edildiği görülmektedir. Rifat Tahtavi ve Şeyh Hüseyin el-Mersâfi gibi Mısırlı düşünürler, Mısır tarihini İslâm öncesi Arap çağlarına, firavunların yönettiği Mısır'a kadar geri götürmüş, böylece dinsel olanın belirleyici olmadığı tikel/tek yönlü bir kimliğin inşa sürecinde önemli bir eşiği aşmışlardır. İslâm öncesi firavunların yönettiği Mısır toplumunu Mısırlı hayatın özü olarak tanımlayan Es-Seyyid, bu özün yeni dönemde keşfedilmesi gerektiğini düşünmektedir (Aydın, 2000: 112).

Buraya kadar bahsedilen modern kimlik inşa pratiklerinden hareketle Tunus, Mısır ve Suriye'deki tümelden tikele doğru geçiş pratiklerini inceleyen aşağıdaki tablo oldukça kayda değerdir.

TABLO IV
Tümelden Tikele Geçiş Örnekleri³⁷

Ülke	Geçmişle İlişki Geleneksel	Gelecekle İlişki Modern
Tunus	Modernleşme sürecinde İslâmî gelenek sayesinde geçmiş ile ilişki var.	Modern kimlik inşa sürecinde Araplık tercih edilmiş, Osmanlı İmparatorluğu öteki konumuna düşmüştür.
Mısır	İslâmî gelenek ile birlikte modernleşme sayesinde geçmişle bağın korunacağı düşüncesi hâkimdir.	Modern kimlik inşa sürecinde Osmanlı İmparatorluğu öteki olarak konumlandırılır.
Suriye	İslâmî geleneğin içerisinden getirilen anlam kodları ile birlikte modernleşme arzusu hâkimdir.	Modern kimlik inşa sürecinde Osmanlı İmparatorluğu öteki olarak görülmüştür. İslâm ve Osmanlı öncesi döneme ilgi duyulmuştur.

Tablo IV'den de anlaşılacağı üzere, Doğu coğrafyası içerisinde yer alan dört toplumdaki modern kimlik inşasında katı modernitenin izleri görülmektedir. Tunus toplumuna bakıldığında geçmiş ile bağlantının İslâmî gelenek sayesinde kurulduğu ve din ve etnisiteden oluşan bir kimlik inşasına girildiği görülmektedir. Sonraki dönemde ise etnisite tercih edilerek Arap etnisitesinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Tunus'ta

³⁷ Tablo, Suavi Aydın'ın *Modernleşme ve Milliyetçilik* başlıklı eserinden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

yaşanan tikel olana doğru gidişin Mısır toplumu için de geçerli olduğu tablodan anlaşılmaktadır. Mısır'da ilk aşamada İslâmî gelenek ile Batı modernitesi arasında uyum sağlanarak geçmişle bağın korunacağı düşüncesi hâkimdir. Tunus'ta olduğu gibi Mısır'da da sonraki dönemde katı ya da tikel olana geçiş yaşanmıştır (Erkilet, 2015: 220-223). Burada öteki olarak Osmanlı İmparatorluğu konumlandırılmıştır. Mısır'da yaşanan sürecin benzerinin Suriye'de de yaşandığı tabloda görülmektedir. Tunus ve Mısır'da olduğu gibi Suriye'de de geçmişle bağın İslâmî geleneğe dayalı modernleşme ile sağlanmak istendiği anlaşılmaktadır. Ancak Hıristiyan burjuvazi ve düşünce insanlarının Fransız Devrimi kaynaklı fikirleri benimsemesi ve bu fikirlerin Suriye'de özellikle Hıristiyan okullarında öğretilmesi ile birlikte tikel kimlik inşasına gidiş sürecinin hızlandığı ifade edilebilir. Bu tikel kimliğin temelinde Arap dili ve edebiyatının merkeze alınması ve İslâm ve Osmanlı İmparatorluğu öncesi dönemin olduğu görüldüğünde tercih edilenin Arap etnisitesi olduğu anlaşılacaktır.

Tunus, Mısır ve Suriye'deki tikelin inşa sürecinden hiç kuşkusuz Osmanlı Türkiye'si de etkilenmiştir. Modernleşme sürecinin ilk aşamasında Osmanlılık ve İslâmcılık akımları ile kimlik inşası amaçlanmış, ancak arzu edilen netice alınamamıştır. Tabiatıyla yeni dönemde kurucu gerçeklik olarak Türk etnik kimliği kalmış, İTC katı, tikel kimlik inşa sürecinin öncü gücü olmuştur.³⁸ Bütün bu ülke pratiklerinde olduğu gibi, üçüncü bölümde düşüncesi incelenecek olan Hilmi Ziya Ülken, modern kimliğin katı olan üzerine inşa edilmesini eleştiren önemli bir isim olmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde, üçüncü bölümünde incelenecek olan tikel modern kimliğe karşı Hilmi Ziya Ülken'in düşüncelerini daha net konumlandırabilmek için, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda tümel tasarımdan tikel tasarıma doğru kimliğin oluş süreci ve erken Cumhuriyet döneminde tikel kimliğin inşa süreci incelenecektir.

³⁸ İTC'nin Türk etnik kimliğinin tikel kimlik olarak inşa edilmesi sürecinde öncü rolü oynamasının önemli sayılabilecek nedenlerinden birisinin Balkan Harbi sonrası yaşanan travmayla ilgili olduğu söylenebilir. Tarık Zafer Tunaya (2000: 380-1), fikir akımları arasında milliyetçiliği en fazla geliştiren ve iktidar partisinin ideolojisi yapan örgütün İTC olduğunu belirtir. İTC ile birlikte milliyetçilik, Türkçülük adını alacaktır. İTC'nin savunucusu olduğu Türkçülük akımı, "*Jön Türklerin zoraki Türkleştirme*" şiarıyla tüm eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

2. BÖLÜM

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E: GEÇMİŞ VE GELECEK ARASINDA TÜRKİYE'DE MODERN KİMLİĞİN KURULUŞU

“Tanrım, bana düşmanımı göster ki onu öldürebileyim.”

Vidiadhar Surajprasad Naipaul, 2011, Collected Short Fiction

Modernitenin katı boyutu içerisinde biçim alan modernleşme süreci, Batı coğrafyası dışında yer alan devletler ve toplumlara da sirayet etmiştir. Bu açıdan Batı dışı coğrafya içerisinde yer alan devletlerden biri olan Osmanlı İmparatorluğu da modernleşme sürecinden etkilenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne giden zaman aralığındaki modern kimlik inşası çalışmanın ikinci bölümü kapsamında analiz edilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünün ilk alt başlığı kapsamında modern öncesi Osmanlı İmparatorluğu’ndaki kimliğin durumu incelenecektir. Burada Fernand Braudel tarafından kaleme alınan *Uygurlukların Grameri* başlıklı esere başvurulacaktır. Braudel’in bu eserinde (2017: 25 ve 62-69), imparatorlukları yakın geçmiş ve uzak geçmişin tarihsel süreklilik içinde iç içe geçtiği mekânlar olarak tanımlamasından yola çıkılarak modern öncesi Osmanlı İmparatorluğu da yakın ve uzak geçmişin üst üste bindiği, tarihsel sürekliliğin olduğu bir imparatorluk olarak tanımlanacaktır. Yakın ve uzak geçmişin medeniyetleri imlediği dikkate alındığında modern öncesi dönemdeki imparatorluklarda geçmiş zamanın medeniyetlerine yer verildiğini ifade eden Bauman’ın (2017a: 29) bakış açısına da ilk başlık kapsamında başvurulacaktır. Geçmiş zamanda yaşamış olan medeniyetler ve kimlikler ile etkileşim içinde olma durumuna İbn-i Haldun’un toplumsal dayanışma anlamındaki asabiyet kavramı içerisinde anlam verilecektir. Gerek Braudel, gerek Bauman gerekse İbn-i Haldun tarafından çizilmiş olan perspektiften yola çıkılarak ilk başlık kapsamında Osmanlı’ya geçmişten devreden miras ve bu mirasın toplumsal yaşamdaki yansımaları kimlik merkezinde mercek altına alınacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme sürecinde kimliğin ne durumda olduğu ikinci alt başlık kapsamında incelenecektir. Burada modernitenin katı boyutu içerisinde bir okuma yapılacaktır. Böyle bir pratiğin sergilenmesinin nedeni, modernitenin katı aşaması ile Osmanlı modernleşmesinin zaman açısından örtüştüğünün düşünülmesidir. Örtüşme

durumunun modernleşme sürecine kimlik merkezindeki yansımaları bu başlık kapsamında incelenecektir.

Modernitenin katı boyutu içerisinde biçim alan modern kimlik inşa sürecinin Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ve erken dönem Cumhuriyet'teki serencamı çalışmanın üçüncü alt başlığı kapsamında mercek altına alınacaktır. Bu alt başlık kapsamında modern kimlik inşasının oldukça dar bir daire içerisine sıkıştığı savunulacaktır. Modern kimlik inşasının bu durumunun anlaşılması için öncelikle modern öncesi dönemdeki kimliğin serencamının incelenmesi gerekmektedir.

2.1. GELENEKSEL DÖNEM OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KİMLİK TAHAYYÜLÜ

Modern öncesi dönemdeki Osmanlı İmparatorluğu'nda kimlik analizi üzerine kurulacak bu alt başlık kapsamında şu soruların yanıtları aranacaktır: İmparatorluk nedir? Osmanlı Devleti bir imparatorluk mudur? Bir imparatorluk ise nasıl bir tarihsel geçmişi vardır? Osmanlı Devleti yaşamış olduğu coğrafyada kendisinden önce yaşamış olan imparatorluklardan nasıl bir miras devralmıştır? Bu mirasın özellikle gündelik yaşama nasıl bir yansıması olmuştur? Farklı tarihsel geçmişlerden gelen kimlik tahayyülleri Osmanlı gündelik yaşamı içerisinde hangi konuları işgal etmektedirler? Geleneksel dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kimlik hangi unsurlardan müteşekkildir?

Osmanlı Devleti sınırları içerisinde farklı mahallelerde yaşamış olsalar da farklı kimliğe mensup olan toplumsal grupların bir döneme kadar aynı sınırlar dâhilinde yaşayabildikleri söylenebilir. Bu açıdan Osmanlı Devleti'nin Ortadoğu, Doğu Akdeniz ve Uzakdoğu coğrafyaları içerisinde yaşamış olan imparatorlukların mirasları üzerine inşa edildiği söylenebilir. Buradan hareketle Osmanlı'nın kadim medeniyetlerin mirasçısı olduğu ve bu medeniyetlerden gelen insanlara ev sahipliği yaptığını düşünmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla söz konusu kadim medeniyetlerin Osmanlı sınırları içerisindeki gündelik yaşamın çeperlerini oluşturduğu iddia edilebilir.

Osmanlı Devleti, en genel anlamda Ortadoğu ve Doğu Akdeniz'in kesiştiği bir coğrafya içerisinde 1300 dolaylarında fetih politikasını benimsemiş bir uç beyliği şeklinde doğmuş olan bir devlettir (İnalçık, 2009: 47). Gerek Ortadoğu gerekse Doğu Akdeniz coğrafyaları içerisinde Osmanlı Devleti'nden önce çok sayıda medeniyetin yaşamış olduğu dikkate alındığında sözü edilen medeniyetlerin Osmanlı kimliğinin ontolojisine sirayet ettiği akla

gelmektedir. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin kurulmasına öncülük eden insanlar Türk kökenli oldukları için Uzakdoğu kültürü ve medeniyetinin de Osmanlı kimliğinin ontolojisinin oluşumunda payı bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nin nasıl bir mirasa sahip olduğunun tam olarak anlaşılabilmesi için sözü edilen medeniyetlerin Osmanlı kimliğinin ontolojisine hangi bağlamda tesir ettiklerinin incelenmesi gerekmektedir.

2.1.1. Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Kökenleri

Osmanlı İmparatorluğu'nda Ortadoğu, Doğu Akdeniz ve Uzakdoğu coğrafyalarından gelen farklı kimliğe mensup toplumsal gruplar aynı sınırlar içerisinde yaşamışlardır. Bu bağlamda Osmanlı'da belirgin bir çeşitliliğin olduğu yönünde bir düşünce belirmektedir. Bu tarzda bir çeşitliliğin bir imparatorluk çatısı altında mümkün olduğu, Barış Ünlü tarafından kaleme alınan "İmparatorluk Fikrinin Gelişimi" başlıklı çalışmada şu şekilde aktarılmaktadır:

Tarihsel gerçeklik olarak imparatorluk, kültürel, etnik, ekonomik ve toplumsal açılardan çeşitlilik arz eden farklı halkları bünyesinde toplayan bir büyük politik ve teritoryal gövde olarak tanımlanabilir. Bu çok kültürlü birim, egemen bir merkezle tabi periferiler arasında gerçekleşen etkileşimler bütünüdür. Bu hiyerarşik yapı çoğu kez fetihle kurulur ve fetihten sonra kendini merkezin periferi üzerindeki askerî-politik, ekonomik ve sözde kültürel üstünlüğüyle devam ettirir (Ünlü, 2010: 238-239).

Ünlü'nün imparatorluk tanımında vurguladığı toplumsal, kültürel ve etnik açılardan farklılık arz eden grupları bünyesinde barındırma durumu dikkate alındığında Osmanlı Devleti'nin de bir imparatorluk olduğu görülmektedir. Her bir grubun münhasır bir zamana tekabül ettiği ve imparatorluğun, farklı zamanların spontane biçimde üst üste bindiği bir yapı olduğu dikkate alındığında (Braudel, 2017: 62-69), Osmanlı Devleti'nin farklı zamanların ve farklı kimliklere mensup insanların bir arada yer aldığı bir imparatorluk olduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte imparatorlukların bahsi edilen devasa büyüklüğe fetih sayesinde erişebildiği göz önüne getirildiğinde Osmanlı Devleti'nin bir imparatorluk biçiminde var olduğunu düşünmek mümkündür (İnalçık, 2009: 47).³⁹ Ayrıca millet sistemi üzerine inşa edilmiş olan toplumsal düzende millet-i hâkime ve millet-i mahkûme biçiminde bir ayırım olması durumunun da (Ercan, 2006: 7)

³⁹ Osmanlı İmparatorluğu yirmi dokuz eyaletten ve vergiye bağlanmış Boğdan, Erdel ve Eflak prensliklerinden oluşmaktaydı. Bununla birlikte Lanzarote (1585), Madeira (1617), Vestmannaeyjar (1627) ve Lundy (1655) gibi Atlantik Okyanusu kıyısında yer alan bölgeler de kısa süreli olarak Osmanlı İmparatorluğu denetiminde bulunmuştur. Tabiatıyla Osmanlı İmparatorluğu hem Doğu hem de Batı coğrafyasında hatırı sayılır büyüklükte toprağın yönetimini elinde tutmuştur (Watson, 2017: 12).

merkez ve periferi ilişkisi bağlamında Osmanlı Devleti'nin bir imparatorluk olduğuna işaret ettiği akla gelmektedir.

Kendisinden önce var olan imparatorluklarda olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu da farklı zamanlar ve farklı mekânlardaki medeniyetler üzerine kurulmuştur (Hassan, 2017: 30; Ünlü, 2016: 29). Bu açıdan akla gelen soru, imparatorluğun hangi zamanların ve mekânların, hangi kimliklerin ve bir diğer ifadeyle hangi uygarlıkların mirası üzerine inşa edildiğidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun var oluşunda payı bulunan zaman-mekân sentezlerinden biri, Orta Asya ya da Uzakdoğu kültürel havzasıdır (Kafadar, 2017: 20). Orta Asya coğrafyası içerisinde var olmuş Hun, Göktürk, Çin ve Moğol gibi imparatorluklar Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki asabiyete katkı sunmuşlardır. Sunulan katkı göçebelik asabiyeti ile ilgilidir (Davison, 2016: 19). Göçebelik asabiyetinin unsurları üzerine düşünüldüğünde kolektif yaşam, üretim, savaş ve hareket etme güdüsü öne çıkmaktadır (İbn-i Haldun, 2011: 373). Savaş ve hareket etme kabiliyetinin fetih kavramı ile ilgili olduğu dikkate alındığında göçebelik asabiyetinin fetih ile ilişkili olduğu açığa çıkmaktadır (İbn-i Haldun, 2011: 390).

Göçebe yaşam tarzının içinde barındırdığı zorlukların bertaraf edilmesi hususunda fetih politikası takip edilmiştir (İbn-i Haldun, 2011: 373). Göçebe imparatorluklarda kan birliğine dayalı asabiyet yerine farklı farklı kanlardan gelen insanları barındıran bir asabiyet vardır (Berktay, 1989: 70). Göçebe imparatorlukların ikinci bir özelliği, fethedilen coğrafyada yaşayan insanlardan idarî, askerî, iktisadî ve bilimsel alanlarda yararlanmaktır (İnalçık, 2017: 206; Ögel, 1991: 348-366). Göçebe imparatorluklar fethettikleri coğrafyalarda yaşayan insanların aidiyetlerine müdahale etmeden onlardan vergi yoluyla yararlanmaktadırlar. Bu bağlamda göçebelik asabiyetinin unsurlarından birinin de doğrudan vergilendirme olduğu iddia edilebilir (Ünlü, 2016: 69).

Osmanlı İmparatorluğu'nun var oluşunda payı bulunan zaman-mekân sentezinden bir diğeri, Ortadoğu kültürel havzasıdır (Kafadar, 2017: 20). Ortadoğu coğrafyası içerisinde yer almış İran ve İslâm döngüleri içerisindeki imparatorluklar Osmanlı İmparatorluğu asabiyetine tesir etmişlerdir (Davutoğlu, 1997: 19). Söz konusu etki yerleşik hayat asabiyeti ile ilgilidir. Bahsi edilen yerleşik yaşam asabiyetinin içerisinde ne tür unsur ya da unsurların yer aldığı sorusu üzerine düşünüldüğünde bu soruya verilebilecek uygun

yanıt *pragmatizmdir*⁴⁰ (Ünlü, 2016: 131). Sözü edilen pragmatizmin içerisinde kültürel çeşitliliğe müdahalede bulunmama durumu vardır (İren, Karagöz, v.d, 2017: X-XI). Burada bahsedilen pragmatizme en büyük örnek, Babil ve Asurluların bünyesinde yaşayan farklı kimliklere sahip insanlara vergilendirme suretiyle dokunulmamış olmasıdır. Aynı şekilde Sasani İmparatorluğu'nda da vergi verilmesi ve toplumsal hiyerarşiye uyum gösterilmesi koşuluyla çeşitli kimliklere mensup insanlara karışılmamış olması da bahsi edilen pragmatizm ile bağlantılıdır (Oğuzoğlu, 2010: 40). İran kültürel döngüsü içerisinde yer almış üç devlet içerisinde de vergilendirme ve sadakate tabi kılınmış farklı kimliklere mensup insanlara saygı gösterilmesi durumunun Osmanlı İmparatorluğu'na devreden bakiye olduğunu düşünmek mümkündür (İnalçık, 2018: 7).

İran kültürel döngüsü ile birlikte İslâm kültürel çevresinin de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kimlik tahayyülüne katkısı olmuştur.⁴¹ İslâm dininde hem yerleşik yaşam asabiyeti hem de aşiret asabiyeti birleştirilmiştir. Gelişen dünyaya bağlı olarak sürekli bir denge arayışı ve dinamizm gösteren İslâm dini ve düşüncesi Abbasi İmparatorluğu döneminde evrensel olana yönelmiştir. Burada tikel ve evrensel kimliklerin bağdaştırılmasına yönelik diyalektik bir çoğulculuk takip edilmiştir (Gencer, 2017: 80). Bu anlamda çok çeşitli dillerden ve halklardan oluşan medeniyetler *bir* olmuştur (Ünlü, 2016: 152). Burada bir olmaktan kastedilen, çeşitlilik içerisinde birliktir (Keskintaş, 2017: 24). Dil, Müslüman nüfus için din, siyasal yapı ve ekonomide ortaklığın sağlandığı ancak bu ortaklıklar içerisinde çeşitli kimliklerin var olabildiği siyasal ve toplumsal düzenin varlığı söz konusudur.

Uzakdoğu ve Ortadoğu döngülerinden sonra Osmanlı İmparatorluğu'na kalan üçüncü miras, Doğu Akdeniz kültürel havzasından gelmiştir (Ortaylı, 2017a: 18).⁴² Bu havzadan

⁴⁰ Pragmatizm kavramının geleneksel dönemden ziyade modern dönemle daha fazla ilgili olduğu belirtilmelidir. Ancak geleneksel dönemde var olmuş imparatorluklarda farklı gruplar arasında birlikteliğin sağlanmasında ılımlı bir siyaset takip edildiği dikkate alındığında pragmatizm kavramının kullanılmasının bir sakıncasının bulunmadığı ifade edilebilir.

⁴¹ İslâm kültürel döngüsünün Osmanlı kimliğine katkılarında bahsedildiğinde özellikle sekizinci yüzyıl ile on üçüncü yüzyıl arasındaki mirasın kastedildiği ifade edilebilir. Bahsi edilen zaman aralığında İslâm medeniyetinin Antik Yunan, Hint ve İran düşünürlerini yeniden okuma suretiyle bilgi ürettiği ve bu nedenle ön planda olduğu dikkate alındığında, Osmanlı İmparatorluğu'na da bu yönde katkı sunduğu söylenebilir. Bu katkının Hilmi Ziya Ülken tarafından analizi çalışmanın üçüncü bölümünde yer verilecek *Hilmi Ziya Ülken'in Osmanlı Eleştirisi* başlığı içerisinde anlatılacaktır.

⁴² Çalışmanın üçüncü bölümünde düşüncesi incelenecek olan Hilmi Ziya Ülken de Türk ve İslâm düşüncesinin merkezinde Akdeniz uygarlığının olduğunu belirtmektedir. Ülken'e göre (2016b: 16), Akdeniz uygarlığının içerisinde yer alan Mısır, Asur, İran, İslâm, Mezopotamya ve Anadolu medeniyetleri

iki tür miras Osmanlı'ya intikal etmiştir. İlk olarak Doğu Akdeniz havzasının parçalarından biri olan Roma İmparatorluğu Osmanlı üzerinde önemli derecede etki bırakmıştır. İmparatorluk bünyesinde çok farklı kimliklere mensup insanların olduğu dikkate alındığında Roma İmparatorluğu'ndan bu yönde bir etkinin tesir ettiği akla gelmektedir (Ortaylı, 2018: 145). İkinci olarak Doğu Akdeniz dairesinin içerisinde yer alan Bizans İmparatorluğu da Osmanlı kimliğine katkı sunmuştur. Bu anlamda *taxis* ve *okonomiaya* dayalı Bizans toplumsal düzeni Osmanlı İmparatorluğu'na *nizam-ı alem* biçiminde sirayet etmiştir. Bu çerçevede vergi ödeyen herkesin adalet dairesi içerisinde korunması, bir yönüyle Bizans İmparatorluğu'ndan Osmanlı'ya akseden bir unsur olmuştur. (Oktay, 2017: 36; Barker, 1995: 44).

Doğu Akdeniz'de yer almış Roma İmparatorluğu ve Bizans İmparatorluğu'nun Osmanlı kimliği üzerinde etkili olduğu dikkate alındığında Osmanlı'nın, İlber Ortaylı'nın ifadesiyle, üçüncü Roma İmparatorluğu olduğunu düşünmek mümkündür (Ortaylı, 2017a: 18). Eski Akdeniz dünyasının Antik Yunan ve Ortadoğu dairesini de içerdiği göz önüne getirildiğinde Osmanlı İmparatorluğu'nun ikinci Selçuklu, üçüncü Abbasi ve dördüncü Sasani olduğu da görülmektedir (Ortaylı, 2017a: 18; Ünlü, 2016: 204).

Uzakdoğu, Ortadoğu ve Doğu Akdeniz asabiyetlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na kalan mirası incelendikten sonra bu mirasın geleneksel dönemdeki Osmanlı kimliğine ne şekilde yansıdığına da incelenmesi gerekmektedir.

2.1.2. Osmanlı Kimliğinin Bileşenleri

Uzakdoğu, Ortadoğu ve Doğu Akdeniz çevrelerinde yaşamış olan imparatorluklardan yola çıkılarak imparatorluk asabiyetinin bileşik bir diğer ifadeyle tümel bir kimlik üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bileşik kimliğin ne olduğu üzerine düşünüldüğünde kimliği oluşturan bütün öğelerin karmaşık biçimde iç içe olduğu bir kimlik olduğunu belirtmek gerekmektedir (Maalouf, 2010: 9-11). Bileşik kimliğin Osmanlı İmparatorluğu içerisindeki en net hali, millet sisteminde görülmektedir.

Millet sisteminin incelenmesinden önce hangi zaman diliminde ortaya çıktığından bahsetmek yerinde olacaktır. 1453 yılında İstanbul'un fethiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu içerisinde dinsel açıdan farklı topluluklar yer almaktaydı. Fatih Sultan

birbirlerini tamamlamaktadırlar. Ülken'in bu merkezdeki düşüncesi çalışmanın üçüncü bölümünün bütününde yansıtılmaya çalışılacaktır.

Mehmet'in hükümdarlığından itibaren bahsi edilen farklı toplumsal gruplar, farkların etkisiz olacağı yeni bir asabiyet dairesi içerisine dâhil edilmek istenmiştir (Karpat, 2002: 612). Burada eski bir Ortadoğu yöntemine başvurularak Osmanlı tebaası dinsel inanç kategorilerine göre tasnif edilmiştir (Mardin, 2012b: 211). Bu veriler ışığında millet sistemi İlber Ortaylı'nın "Osmanlılar'da Millet Sistemi" başlıklı çalışmasından aktarılan şu satırlar ile tanımlanabilir: "*Millet sistemi, bir bölgenin darüislâma katılmasından sonra buradaki ehl-i zimmenin bir âhidname, hukuk ve himaye bahşedici bir ahidle İslâm devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilât, bir hukukî varlıktır.*" (Ortaylı, 2005: 66).⁴³

Toplumsal bölünmenin inanca göre gerçekleştiği millet sisteminde millet kavramı en temelde bir teşkilatlanmayla bir ruh haliyle ve tebaanın birbirine bakışı ile ilgilidir (Ortaylı, 1999: 82). Burada akla gelen soru, ruh halinin *ne* tarafından belirlendiğidir. Geleneksel toplumlarda ruh halinin belirlenmesinde din faktörünün önemi dikkate alındığında millet kavramı *dinî* bir topluluğa tekabül etmektedir (Ortaylı, 2005: 66). Buna karşın ümmet ya da cemaat kavramı ise siyâsî bir topluluğu imlemektedir. Bu açıdan Gayrimüslim milletin İslâm milletinden değil, ehl-i zimmet olarak Osmanlı ümmetinden olduğu belirtilebilir (Gencer, 2017: 528).⁴⁴ Buradan yola çıkılarak geleneksel dönemde millet sistemi üzerine inşa edilmiş Osmanlı ümmetinin – dinî platformda – Müslüman milleti ve Gayrimüslim milleti olmak üzere iki temel bileşenden oluştuğu söylenmelidir (Mardin, 2007b: 63).

Osmanlı ümmeti içerisinde yer alan Müslüman ve Gayrimüslim milletlerin dil ve mezhep farklılıklarından dolayı birbirleri ile güçlü bir iletişim halinde olmadıkları anlaşılmaktadır (Ortaylı, 1985b: 997). Buna rağmen *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam* başlıklı eserinde bir kişinin birden fazla kültür içerisinde yaşamak durumunda kaldığını belirten Suraiya Faroqhi'ye göre Osmanlı İmparatorluğu'nda kültürler sıklıkla kesişmektedir. Bu kesişmeden kastedilen şey, Gayrimüslim olan bir kişinin bir yandan kilise kültürünü yaşarken diğer yandan Osmanlı kent kültürü içerisinde yaşamış olmasıdır (Faroqhi, 1998: 92). Dolayısıyla gruplar arasında güçlü bir iletişim olmasa da, folklorda sağlanan karşılıklı etkileşim sayesinde bir Osmanlı kimliğinin olduğunu düşünmek mümkündür

⁴³ Bu satırlar günümüz Türkçesinde şu şekilde ifade edilebilir: Millet sistemi, bir bölgenin Dar-ül İslâm toprağına katılması ile bu bölgedeki Gayrimüslim milletin bir sözleşme vasıtasıyla İslâm devletinin himayesinde olmasını açıklayan idarî ve hukukî bir sistemdir.

⁴⁴ Bahsi edilen Osmanlı ümmeti Osmanlı kimliğinin geleneksel dönemdeki haline tekabül etmektedir.

(Ortaylı, 1985b: 997). Bu bağlamda tümel bir kimliğin var olduğu yönünde bir kanaatin oluşması imkân dâhilindedir.

Bileşik ya da tümel kimlik olarak tanımlanabilecek Osmanlı ümmetinin Müslümanlıkla ilgili parçasında Türk, Arnavut, Pomak denilen Bulgarca ve Rumca konuşan Müslümanlar, Bosnalılar, Araplar, Kürtler ve Kafkas Türkleri yer almaktadır (Ortaylı, 1985b: 997). Osmanlı İmparatorluğu'nun ehl-i Sünnet bir diğer ifadeyle Sünnilik üzerine inşa olunduğu dikkate alındığında (Gencer, 2010: 70; Berkes, 2014: 27), devletin diğer Müslüman gruplara gösterdiği hoşgörüyü Alevi nüfusa belirli bir ölçüde gösterdiği ileri sürülebilir (Ortaylı, 1985b: 997).

Osmanlı ümmetinin Gayrimüslimleri içeren parçasında ise Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar, Sırp lar ve Museviler yer almaktaydılar. Ortodoks olan Rumlar, Bulgarlar, Sırp lar, Romenler, Araplar ve Arnavutlar Fener Rum Patrikhanesi'ne bağlıydılar.⁴⁵ Ermeni nüfusun içerisinde yer alan insanların bir kısmı Gregoryen idi. Bir kısmı Protestan kilisesine bağlıyken diğer bir kısmı Katolik kilisesine bağlıydı. Musevi milleti ise Karaim mezhebindeki Yahudilerle idarî ve malî konular dışında bir ilişki içerisindeydi (Ortaylı, 2005: 67). Gerek Müslüman gerek Hıristiyan ve Musevi milletine ilişkin manzaradan yola çıkılarak Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel döneminde birbiri içine geçmiş bileşik kimliğin var olduğu düşünülebilir.

Gayrimüslim cemaatler adlî, malî, ruhanî ve eğitime dair işler açısından yerel rahip ve metropolitlere bağımlıydılar (Ortaylı, 1985b: 998). Bu anlamda gerek Hıristiyan gerekse Musevi nüfus mülkî ve dinî konularda özerk konumdaydılar (Lewis, 2009: 11). Bununla birlikte Gayrimüslim nüfus, karma mahkemeler, vilâyet, liva, kaza, idare meclisleri ve ilgili komisyonlarda Müslüman nüfus ile birlikte görev almaktaydılar (Ortaylı, 1985b: 1001). Ayrıca fetihten önceki eski yönetici grupları ve toprak sahipleri askerî zümreye alınmış, bu uygulama *istimalet* olarak tanımlanmıştı (Ortaylı, 2005: 66). Bir önceki başlık kapsamında fethedilen yerlerdeki insanlardan idarî, malî ve askerî alanlarda

⁴⁵ Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, Ortodoks kilisesine bağlı bazı Bulgar, Arnavut ve Türklerin Helenleştiğidir. Aynı zamanda Müslüman olan ancak Türkçe konuşmayan bazı kesimlerin de zaman içerisinde Türkleştiğidir. Bu duruma bakıldığında millet sistemi sayesinde grupların kültürel özelliklerini korudukları ve tümel kimlik içinde varlıklarını sürdürebildikleri söylenebilir. Ancak bazı durumlarda kültürel özerkliğin devam ettirilmesinin millet sistemi içerisinde mümkün olmadığı da görülmektedir (Ortaylı, 1999: 84). Buradan hareketle Osmanlı'da uygulanan millet sistemi sayesinde tüm öğelerin spontane biçimde iç içe geçtiği bileşik kimliğin varlığından söz edilebilir. Bu bağlamda imparatorluk asabiyetinin Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde de devam ettiğini düşünmek mümkündür.

yararlanmanın imparatorluk asabiyetinden kaynaklandığı belirtilmişti. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda da eski insanlardan yararlanma durumunun imparatorluk asabiyetinden kaynaklandığı iddia edilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki millet sisteminde *din* kuramsal ve ideolojik olarak tebaayı ayırıcı bir nitelik olarak görünmektedir. Ancak gündelik hayat içerisindeki durum daha farklı bir hal almaktadır. Bu çerçevede geleneksel dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda devlete hizmet eden Gayrimüslim bir görevli Müslüman bir köylüden daha iyi bir konumdadır. Bu durum dikkate alındığında geleneksel dönem *makbul vatandaşı* – dinine ya da etnisitesine bakılmaksızın – Osmanlı için çalışan kişidir (Emiroğlu, 2015: 20-26). Bu açıdan Osmanlı İmparatorluğu'nda nesep asabiyeti aşarak önceki imparatorluklardan miras kalan sebep asabiyetine geçilmiştir.⁴⁶ İmparatorluk içerisinde din esasına dayanan bir ayrıma gidilmesinin sebebi Gayrimüslim nüfustan vergi alınma isteğiyle ilgilidir. Bu bağlamda imparatorlukların fethettikleri bölgelerdeki insanların kültürlerine müdahale etmeden vergiye bağlamaları Osmanlı'da tekerrür etmiştir. Geleneksel dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda spontane olarak üst üste binmiş unsurlardan oluşan tümel bir kimlik bir süre var olabilmiştir. Yine de geleneksel dönemin katılıktan tamamen yoksun olmadığını bir kere daha ifade etmek yerinde olacaktır.

Modern dönemde ortaya çıkan yeni katılık karşısında geleneksel dönemin anlam dünyasının değişime uğradığından bahsedilmiştir. Bahsi edilen değişim durumu geleneksel dönemde var olan tümel kimliğe de sirayet etmiştir. Bu meyanda geleneksel dönemde kurulan Osmanlı İmparatorluğu da değişimden payına düşeni almıştır. Osmanlı İmparatorluğu içerisinde var olmuş çok dinli, çok mezhepli, çok dilli bileşik kimliğin de modern dönemde aşınmaya uğradığı dikkate alındığında bu durumun incelenmesi gerekmektedir.

⁴⁶ Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gündelik yaşamda millet-i hâkime ve millet-i mahkûme biçiminde bir ayrımın var olduğundan önceki başlıkta bahsedilmişti. Bununla birlikte imparatorlukların merkez ve çevre ilişkisi üzerine inşa edildiğinden de söz edilmişti. Her iki durum dikkate alındığında devlet için hizmet eden bir Gayrimüslimin köylü bir Müslüman'dan değerli görüldüğü ifadesinin tutarlı olmadığı düşünülebilir. Ancak imparatorlukların gerilimleri barındıran yapılar oldukları akla geldiğinde tutarsızlık ifadesinin çok doğru olmadığı söylenebilir.

2.2. GEÇ DÖNEM OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MODERN KİMLİĞİN TAHAYYÜLÜ

Geleneksel dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda görece *dengede* duran bir toplumun var olduğundan yukarıda bahsedildi. Bu dengenin çeşitli kimliklerden müteşekkil olan bileşik kimlik suretinde görüldüğü de ifade edildi.

Batı Avrupa coğrafyası içerisinde 16. yüzyılda Coğrafi Keşifler, Rönesans ve Reform olayları belirmiştir. Sonraki dönemde ise Aydınlanma, Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi gibi çok önemli toplumsal hadiseler ortaya çıkmıştır. Bu anlamda yeni bir çağ başlamıştır (Lewis, 2000: 56). Bu yeni çağda yeni bir anlam dünyası oluşmuştur. Bu durumda geleneksel dönemin asabiyeti üzerine inşa edilmiş Osmanlı İmparatorluğu'nun 1600'lü yılların sonunda yeni bir durum ile karşı karşıya kaldığı görülmektedir.

Batı Avrupa coğrafyasında beliren yeni durum karşısında geleneksel dünyaya ait olan imparatorluklar uyum sağlamakta zorlanmışlardır. Burada sorulması gereken soru, yeni durumun ne olduğu üzerinedir. Bu soruya verilecek cevap tikel, katı kimlik üzerine tahayyül edilen ulus-devlettir. Bahsi edilen modern ulus-devlet karşısında Osmanlı İmparatorluğu da etkilenmiştir (Gencer, 2017: 151-159; Ortaylı, 2017b: 69).⁴⁷ Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu gibi geleneksel, çok etnisiteli rejimlerin yeni durum karşısında tabiri caizse bir şoka girdiği görülmektedir.⁴⁸ Bu şok katı olan ile karşı karşıya kalmaktan kaynaklanmaktadır. Haliyle geleneksel dönemde var olan görece çok kültürlülük ya da çok kimlikli olma durumu modernitenin katı aşamasında tek kimlikli olana dönüşmeye başlamıştır (Bauman, 2017a: 29).

Çok uluslu imparatorlukların bünyesindeki toplulukların ayrı ulus-devlet kurmaları, Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkilemiştir. 1832 yılında bağımsızlık elde eden Yunanistan

⁴⁷ Çalışmanın üçüncü bölümünde incelenecek olan Hilmi Ziya Ülken'e göre (2012: 1-141), Osmanlı İmparatorluğu'nun modern olan karşısında olumsuz biçimde etkilenmesinin esas nedeni, Batı asabiyetine karşı yeni bir asabiyet dairesi üretmemiş olmasıdır. Ülken'e göre yeni bir asabiyet üretmemenin nedeni ise Osmanlı İmparatorluğu'nun başından itibaren sağlam bir asabiyet dairesi üzerine inşa edilmemiş olmasıdır. Ülken'in Osmanlı İmparatorluğu'na bakışı, üçüncü bölümde *Hilmi Ziya Ülken'in Osmanlı Eleştirisi* başlığı altında incelenecektir.

⁴⁸ Bahsi edilen şoka girme durumunun en önce 1571 yılında kaybedilen İnebahtı Deniz Savaşı'nda görüldüğünü belirten Yusuf Çifci (2013: 62-63), bu andan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda kendinden şüphe etme durumunun başladığını ifade etmektedir. Çifci'nin bu ifadesinden yola çıkılarak Osmanlı özgüveninin kırıldığı an itibarıyla geleneksel asabiyet dairesinin modernitenin katı boyutu karşısında yenilgiye uğradığı ileri sürülebilir. Bu yenilgi sebebiyledir ki Osmanlı İmparatorluğu'nda 1800'lü yılların ikinci yarısından itibaren Batı merkezli yeni duruma dâhil olmanın yolları aranmıştır.

olayı ile şoka giren imparatorluk yöneticileri ve düşün insanları dağılma sürecini durduracak önlemler alma yönünde bir düşünce içerisine girmişlerdir. Bu anlamda dağılma sürecinin durdurulması için verilen ilk refleks Osmanlılık akımı olmuştur.

2.2.1. Yeni Bir Kimlik Arayışı Olarak Osmanlılık

Osmanlılık akımının inceleneceği bu başlık kapsamında şu soruların yanıtları aranacaktır: Osmanlılık nedir? Hangi siyasal ve toplumsal gelişmeler sonucunda ortaya çıkmıştır? Hangi belgelerde somut biçimde Osmanlılık akımı görülmüştür? Osmanlılık düşüncesi bağlamında nasıl bir kimlik tahayyül edilmiştir? Osmanlılık akımı hangi gelişmeler sonucunda etkisiz bir hale gelmiştir?

Yukarıda yer alan soruların yanıtları üzerine inşa edilecek olan bu başlıkta öncelikle Osmanlılığın hangi siyasal ve toplumsal gelişmeler sonucunda ortaya çıktığının anlaşılması gerekmektedir. Osmanlılık akımının ortaya çıkışını hazırlayan iki önemli gelişme olmuştur. Bu gelişmelerden biri toplumsal ikincisi siyasaldır. Toplumsal gelişme, milliyetçilik akımının belirmesidir (Davison, 2016: 13). Bu bağlamda Osmanlılık, milliyetçilik akımından doğabilecek dağılma sürecinin önlenmesi amacıyla yeni bir kimlik inşa arayışı olarak neşet etmiştir.

Osmanlılık akımının ortaya çıkışını mümkün kılan siyasal hadise ise 1774 yılında imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması olmuştur. Antlaşma sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun, Rusya, Fransa, Britanya ve Avusturya gibi devletler tarafından müdahalelere maruz kalması söz konusu olmuştur. Bu müdahalenin bertaraf edilmesi yönündeki düşünce politik olarak Osmanlılık akımına giden yolu hazırlamıştır (Somel, 2017: 91).

Osmanlılık akımının ortaya çıkışını mümkün kılan siyasal hadise ise 1774 yılında imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması olmuştur. Antlaşma sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun, Rusya, Fransa, Britanya ve Avusturya gibi devletler tarafından müdahalelere maruz kalması söz konusu olmuştur. Bu müdahalenin bertaraf edilmesi yönündeki düşünce politik olarak Osmanlılık akımına giden yolu hazırlamıştır (Somel, 2017: 91).

Osmanlılık akımını ortaya çıkaran nedenler aktarıldıktan sonra Osmanlılık düşüncesinin ne olduğu üzerine eğilmek gerekmektedir. En temel anlamıyla Osmanlılık düşüncesi, imparatorluk sınırları içerisinde yaşayan herkesi Osmanlı kimliği içinde kabul

eden bir düşünceye tekabül etmektedir. Osmanlıcılık düşüncesi ile imparatorluğun dağılmasının önüne geçilmek istenmiştir (Hanioğlu, 1985a: 1389; Somel, 2017: 88). Bu anlamda Osmanlıcılık düşünce akımından bahsedildiğinde ortak bir vatanın tahayyül edildiği Yusuf Akçura tarafından kaleme alınan *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı kitaptaki şu satırlardan anlaşılmaktadır:

Osmanlı milletini vücuda getirmedeki asıl maksat; Osmanlı memleketindeki Müslim ve Gayrimüslim ahaliye aynı siyasî hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek, böylece aralarında tam eşitlik sağlamak ve fikir ve din özgürlüğünü meydana getirmektir. Bu eşitlik ve özgürlükten faydalanarak, söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilâflarına rağmen birdiğere karıştırarak ve temsil ederek, Amerika Birleşik Hükümetlerindeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Böylece Osmanlı milleti meydana çıkacak ve bütün bu toplumsal eylemlerin neticesi olarak da Devlet-i Aliyye-i Osmaniye aslî şekliyle yani eski hudutlarıyla muhafaza eylenecekti (Akçura, 2005: 35-36).

Akçura'nın Osmanlıcılık düşüncesine ilişkin olarak dile getirdiği ifadelerinden de anlaşılacağı üzere belirli sınırlar – geleneksel dönemde Osmanlı'nın sınırları – içerisinde yaşayan herkesi kapsayan bir kimlik tahayyülünün var olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Fransız İhtilali sonrasında Avrupa'da yaygın hale gelen vatandaşlık ve hukuksal eşitliğe dayalı modern siyasal anlayıştan yana bir duruşun inşa edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Vatandaşlık ve hukuksal eşitliğe dayalı yeni bir kimlik inşa düşüncesinin tecessüm etmiş hali olan Osmanlıcılık akımı ile birlikte yeni kimlik konusunda başka düşünceler de belirmiştir. Bu düşünce akımlarından birisi İslâmcılık akımı olmuştur. İslâmcılık akımına geçmeden önce belirtilmesi gereken önemli bir husus, İslâmcılık ve Osmanlıcılık akımlarının birbirini dışlayan düşünce akımları olarak düşünülmemesi gerektiğidir. Bu açıdan görece olarak 1908 yılında ilân edilen II. Meşrutiyet, kesin olarak ise 1912-13 Balkan Savaşı'na kadar Osmanlı düşünce yaşamı içerisinde yer alan düşünürler hem Osmanlıcı, hem İslâmcı hem de Türkçü olmuşlardır. İslâmcılık ve Osmanlıcılık akımlarının birbirlerini neden dışlamadıkları belirtildikten sonra İslâmcılık akımının incelenmesi yerinde olacaktır.

2.2.2. Yeni Bir Kimlik Arayışı Olarak İslâmcılık

Modernitenin katı boyutunun deneyimlendiği Osmanlı İmparatorluğu içerisinde yeni bir kimlik arayışının ilk durağının Osmanlıcılık akımı olduğu belirtildi. Osmanlıcılık akımı bağlamında Gayrimüslim ve Müslümanları eşit vatandaş kılacak kimlik inşasının analizinden sonra İslâmcılık akımının analiz edileceği bu başlıkta şu soruların cevapları

aranacaktır: İslâmcılık nedir? İslâmcılık akımı hangi siyasal ve toplumsal gelişmeler sonucunda ortaya çıkmıştır? II. Abdülhamit döneminde İslâmcılık nasıl bir hale gelmiştir? İslâmcılık akımı çerçevesinde nasıl bir kimlik tahayyül edilmiştir?

Osmanlıcılık akımının anlatıldığı başlıkta olduğu gibi bu başlıkta da İslâmcılığın ne olduğunun tanımlanmasından önce hangi gelişmeler sonucunda ortaya çıktığının incelenmesi yerinde olacaktır. İslâmcılığın ortaya çıkmasında Osmanlıcılık akımı çerçevesinde benimsenmiş olan eşit vatandaşlığa dayalı politikaların etkisi olmuştur.⁴⁹ Bu bağlamda 1840'lı yıllardan beri genel bir *Müslümanca* tepki olarak şekilsiz fakat ısrarlı bir arka plâna sahip olan İslâmcılık, siyasal ve toplumsal düzenin eşit vatandaşlık ilkesine göre tanzim edildiği dönemde bu konuda aşırıya kaçıldığını belirten Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi düşünürler ile görünür hale gelmiştir (Mardin, 2012a: 91).

İslâmcılık akımının doğumunu hazırlayan bir diğer neden, Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan gibi yerlerden Anadolu'ya gelen Müslüman göçleriyle ilgilidir. Batı Trakya bölgesinde kaybedilen topraklardan göçen Müslüman nüfus ile birlikte Müslüman ağırlığın belirgin hale geldiği imparatorlukta çöküşten kurtulmak üzere İslâmcılıktan yana bir siyaset belirlemiştir (Karpat, 2006: 332). Bu anlamda Osmanlıcılık akımı ile eşit vatandaşlığa dayalı politikaların takip edilmesine rağmen imparatorluk bünyesinden ayrılan Gayrimüslim azınlıklara tepki duyan Namık Kemal, Şeriat hukukuna dayalı bir vatan önerisiyle İslâmcılık düşüncesine katkıda bulunmuştur. İslâmcı olarak nitelenebilecek diğer bir düşünür olan Ali Suavi ise İslâm ümmetinin birliğine dayanan bir siyasal sistem arzusunda olmuştur. Gerek Namık Kemal, gerekse Ali Suavi'nin düşüncelerinden yola çıkılarak İslâmcı-milliyetçiliğin ilk nüvelerinin oluştuğunu düşünmek mümkündür.

İslâmcılık akımının ortaya çıkmasını hazırlayan koşullar açıklandıktan sonra tanımının da yapılması gerekmektedir. İslâmcılık akımının aydınların ürettiği dünya görüşü ve halkın ürettiği İslâmî bir düzen biçiminde iki eksen bulduğunu belirten Şerif Mardin, "İslâmcılık: Tanzimat Dönemi" başlıklı çalışmasında İslâmcılığı şu şekilde tanımlamaktadır:

⁴⁹ Eşit vatandaşlık kavramına tepki gösteren İslâmcılar, millet sistemindeki zimmi statüsüne dönülmesini istemişlerdir. İslâmcı düşünürler eşit vatandaşlığın olduğu yerde şer'i prensiplerin çiğneneceğine inanmışlardır (Türköne, 2011: 69).

İslâmcılık cereyanı, özelliklerini daha çok 19. yüzyıl ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak çevresinde ve Hindistan'da şekillenmiş olmasına rağmen 1870'lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranış kümesine verilen addır (Mardin, 2007a: 9).

Mardin'in İslâmcılık akımı üzerine dile getirdiği ifadelerinden yola çıkılarak İslâmcılık düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan sarsıcı çözümler sürecinin aşılabilir varlığın sürdürülme çabası olduğu söylenebilir (Mert, 2005: 412). İslâmcılık düşüncesinin on dokuzuncu yüzyılda başladığı tespiti ve bu düşüncenin asabiyet kaybından kaynaklanan çözümler sürecine bir tepki olarak belirdiği dikkate alındığında akla gelen soru, bahsi edilen düşünce akımını güdüleyen şeyin ne olduğu üzerinedir. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu ve İran haricindeki Müslüman nüfusun ağırlıklı olarak yaşadığı ülkelerin Batılı devletler tarafından işgal edildiği dikkate alındığında İslâmcı olarak tanımlanabilecek düşünürler sömürge karşıtı olmuşlardır. Bu çerçevede on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan İslâmcı düşünce, sömürge karşıtlığı ile güdülenen *bir siyasal kurtuluş projesidir* (Kurtoğlu, 2005: 201).⁵⁰

İslâmcılık akımı sömürge karşıtı bir siyasal kurtuluş projesi olarak değerlendirildiğinde esas soru, bu siyasal projenin maksadının ne olduğu üzerinedir. Osmanlılık döneminde vatan mefhumunun öne çıkarıldığını belirten Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı eserinde İslâmcılık üzerine serdettiği şu ifadenin bu soruya cevap niteliğinde olduğu ifade edilebilir: “İslâmcılar din ve millet birdir kaidesine uyarak bütün Müslümanları, son zamanların millet kelimesine verdiği manâ ile bir tek millet haline koymaya çalışmak lüzumuna kani oldular.” (Akçura, 2008: 39). Akçura'nın İslâmcılık üzerine dile getirdiği ifadelerinden de görüleceği gibi İslâmî bir millet tasarımı söz konusudur. (Kurtoğlu, 2005: 202).

Namık Kemal ve Ali Suavi gibi düşünürler ile birlikte İslâmcılık düşüncesi kapsamında öne çıkan isimlerden biri Sultan II. Abdülhamit'tir. Yukarıda bahsi edilen tek bir siyasal güç etrafında birleşme ibaresi üzerine düşünüldüğünde bu gücün padişah II. Abdülhamit olduğu söylenebilir. II. Abdülhamit imparatorluğun içerisine girmiş olduğu dağılma sürecini İslâmcı düşünce ile önlemeye çalışmıştır. Bu anlamda emperyalizmin baskıları karşısında padişah İslâmcı düşünceye başvurmuştur. II. Abdülhamit dönemiyle birlikte

⁵⁰ İslâmcılık düşüncesinin sömürge karşıtlığı ile güdüldüğü ile ilgili, İsmail Kara'nın *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* başlıklı eserinin birinci cildindeki şu ifade önemlidir: “İslâmcılık, akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten kurtarmak yönünde arayışların bütününe ihtiva eden bir harekettir.” (Kara, 1997: 16).

İslâm'a var olan sınırları koruma görevi verilmiştir. Bu açıdan İslâm, bir toplum pekiştiricisi, yeni oluşmuş olan devlet sınırları içinde ve devletlerarası ilişkilerde bir yer ve kimlik belirleyicisi olarak düşünülmüştür (Mardin, 2007a: 17). İslâmcılık, etnik milliyetçilikler karşısında Müslümanları bir arada tutan proto-milliyetçilik olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda devletin önceki resmi ideolojisi olan Osmanlılık yeniden tanımlanmış, bu anlamda Osmanlılıktaki seküler kimlik tersine çevrilmiştir (Hanioğlu, 2016: 27). II. Abdülhamit döneminde Müslüman nüfusun az olduğu yerlerde Gayrimüslim tüccar, çiftçi ve zanaatkâr karşısında da İslâmcı siyasete başvurulmuştur (Mardin, 2007a: 14).

Çözülme sürecini önlemek üzere ortaya çıkan Osmanlılık ve İslâmcılık akımları bu süreci durdurma konusunda başarılı olamamışlardır. İçerisinde bulunulan politik ve toplumsal çıkmaz Türkçülük olarak tanımlanabilecek olan yeni bir düşünce ile aşılma istenmiştir. Türkçülük akımını incelemeye geçmeden önce ifade edilmesi gereken önemli bir husus, İslâmcılık ve Türkçülük akımlarının birbirlerini dışlamadıklarıdır. Bu açıdan 1908 yılı sonrasında Osmanlılık düşüncesi sorgulanmaya başlamış olsa da İslâmcılık ve Türkçülük akımları canlılığını koruyabilmiş ve birbirleriyle ilişkili olacak biçimde tasavvur edilmiştir.

2.2.3. Yeni Bir Kimlik Arayışı Olarak Türkçülük

Türkçülük akımı içerisinde yer alan düşünürlerin zihinlerindeki kimlik tahayyüllerinin inceleneceği bu bölümde şu soruların cevabı aranacaktır: Türkçülük nedir? Türkçülük akımının geç ortaya çıkmasının nedenleri nelerdir? Türkçülük akımı hangi gelişmeler sonucunda ortaya çıkmıştır? Türkçülük akımı çerçevesinde nasıl bir kimlik tahayyül edilmiştir?

Yukarıdaki soruların yanıtlarının verilebilmesi için öncelikle Türkçülüğün diğer iki akıma – Osmanlılık ve İslâmcılık – göre daha geç ortaya çıkma nedenlerinin incelenmesi yerinde olacaktır. Osmanlı İmparatorluğu'na kalan tarihsel mirasın incelendiği başlıkta Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel döneminde millet sisteminin var olduğu belirtilmişti. Sonrasındaki başlık kapsamında ise modernleşme sürecine giriş ile eşit vatandaşlığa geçilmek istendiğinden bahsedilmişti. Böylesi bir ortamda Osmanlılık akımının baskın olmasından dolayı Türkçülük akımının gelişmesi bir hayli zaman almıştır. Türkçülük akımının entelektüeller açısından başlangıçta rağbet

görmemesinin önemli bir nedeni, imparatorluk içerisinde Türk nüfusun fazla olması ile ilgilidir. Bu anlamda nüfus açısından fazla olan Türkler, imparatorluğu Gayrimüslim ve Müslümanların bir arada yaşayacağı bir yapıya dönüştürmek istemişlerdir (Hanioğlu, 1985b: 1395; Arai, 2017: 180). Buradan yola çıkılarak eşit vatandaşlığa dayalı Osmanlı kimliğinin Türkler tarafından savunulduğu iddia edilebilir. Osmanlılık akımının yanı sıra İslâmcılık akımı da Türkçülüğün ortaya çıkışını geciktirmiştir. Bu çerçevede İslâm dini içerisinde ümmet anlayışı üzerinde durulması Türkçülük akımının ortaya çıkışını geciktirmiştir (Hanioğlu, 1985b: 1395).

Türkçülük akımının geç belirmesinin nedenleri anlatıldıktan sonra bahsi edilen akımı ortaya çıkaran nedenlerin de incelenmesi gerekmektedir. Bu anlamda Türkçülük akımının net bir biçimde ortaya çıkmasında etkisi olan şey, Balkanlarda çete faaliyeti şeklinde başlayan milliyetçi ayaklanmalar olmuştur. Çete faaliyetlerine karşı verilen mücadele sırasında Türk subayların, Osmanlılık kimliğinin Türklerin dışındaki gruplarda karşılığı olmadığını görmeleri Türkçülük akımının doğumuna vesile olmuştur (Hanioğlu, 1985b: 1396; Açıkgöz, 2008: 270; Soyarik Şentürk, 2010: 134). Türkler dışındaki etnisitelerin Balkan coğrafyasında bağımsız devletler ortaya çıkarmaları, Türklük ve Müslümanlık etrafında Türklerin de yan yana gelmesini sağlamıştır. Bu durum ise imparatorlukta Türkçülük akımına giden yolu hızlandırmıştır (Göçek, 2009: 66).

Türkçülük akımının milliyetçi ideoloji ile ilgili olduğunu belirten Şükrü Hanioğlu, “Türkçülük” başlıklı çalışmasında Türkçülüğü şu şekilde tanımlamaktadır: “*Osmanlı İmparatorluğu’nda, özellikle II. Meşrutiyet sonrasında gelişen Türk Milliyetçiliği konusundaki düşünce akımına Türkçülük denilmektedir.*” (Hanioğlu, 1985b: 1394). Hanioğlu’nun Türkçülük akımına dair yapmış olduğu tanımın daha iyi anlaşılabilmesi için şu sorunun yanıtlanması gerekmektedir: *Türkçülük akımın babası kimdir?* Türkçülük akımının Yusuf Akçura tarafından geliştirilen düşüncede net biçimde görüldüğü savunulabilir.⁵¹

⁵¹ Bilindiği gibi Geç Dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet zamanlarında Akçura’nın etkisi ile Ziya Gökalp’in etkisi birbirine benzerlik göstermektedir. Araştırmanın bu kısmında takdir edilir ki Ziya Gökalp’in düşünce, eylem ve yazıtlarının da olması gerekmektedir. Ancak araştırmanın bu bölümünde Ziya Gökalp’e geniş bir şekilde yer verilmemiştir. Taha Parla’nın (2009: 32) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm* başlıklı eserinde Gökalp’i İttihat ve Terakki’nin resmi, Kemalizm’in ise gayri resmi ideoloğu olarak tanımlamasına uyularak bir sonraki başlıkta İttihat Terakki Cemiyeti incelenirken Gökalp’e ve düşüncesine yer verilecektir.

Türkçülüğün tercih edilmesinin nedeni açıklanmadan önce Osmanlıcılık ve İslâmcılık akımlarının neden tercih edilmediğini açıklamaya çalışan Akçura'ya göre (2008: 50-54), Osmanlıcılık akımı uygulandığında devletin yöneticisi olan Türkler eriyecek, onların yerini Araplar alacaktır. Bununla birlikte Akçura, imparatorluk içerisinde var olan halkların birbirleriyle eşit şartlar altında yaşamaya hevesli olmadıklarını belirterek Osmanlılık kimliğinin başarısız olacağını iddia etmiştir. Akçura'ya göre Rusya, Britanya, Fransa ve Avusturya gibi dış güçler siyasal, dinsel ve mezhepsel nedenlerle Osmanlı İmparatorluğu'nun hem iç işlerine müdahale edecek hem de Gayrimüslim azınlıkları ayrılık konusunda kışkırtacaklardır. Bu nedenlerden yola çıkan Akçura, Osmanlıcılık siyasetinin boş bir uğraştan ibaret olduğunu düşünmüştür. İslâmcılık akımının da dağılma sürecini durduramayacağını belirten Akçura (2008: 47), bu akım yüzünden Osmanlı uyrukları arasında düşmanlıkların başlayacağını, hatta Türk nüfusun içerisinde mezhep kavgalarının başlama ihtimalinin olduğunu belirtmiştir. Her iki akımın da yeni bir asabiyet dairesi oluşturamayacağını düşünen Akçura'ya göre, yeni bir asabiyet dairesi oluşturmak için çare Türklerin Türk olduklarının farkına varmasında yatmaktadır (Arai, 2017: 182).

Akçura'ya göre Osmanlıcılık ve İslâmcılık akımları imparatorluktaki bütün toplumsal grupları bir araya getirecek kudrete sahip değildir. Bu nedendir ki, Osmanlıcılık ve İslâmcılık akımlarından vazgeçilmeli ve Türklerin birliği esasına dayanan Türkçülük akımı tercih edilmelidir. Belirli bir çıkar dairesi içinde Türkçülüğe yaklaşan Akçura, Türkçülük akımının faydaları ile ilgili olarak şu önermeleri dile getirmektedir:

Türk birliği siyaseti sayesinde Osmanlı ülkelerindeki Türkler hem dinî, hem ırkî bağlar ile birbirlerine pek sıkı bağlanacaktı. Esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş sair Müslim unsurlar daha ziyade Türklüğü benimseyecek ve henüz hiç benimsememiş unsurlar da Türkleştirilebilecekti. Lâkin asıl büyük fayda; dilleri, ırkları, âdetleri ve hatta ekseriyetinin dinleri bile bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa'nın şarkına yayılmış bulunan Türklerin birleşmesine ve böylece diğer büyük milletler arasında varlığını muhafaza edebilecek büyük bir siyasî milliyet eylemlerine hizmet edilecekti. Büyük toplulukta Türk toplumlarının en güçlü ve en medenileşmiş olduğu için Osmanlı Devleti en mühim rolü oynayacaktı (Akçura, 2008: 59).

Yusuf Akçura'nın Türkçülük üzerine kaleme aldığı satırlardan da anlaşılacağı üzere arzuladığı asıl şey “[I]rka dayanan siyasî bir Türk milletinin teşkili”dir. (Akçura, 2008: 35). Burada belirtilmesi gereken husus, ırk kavramının biyolojik bir içerikten ziyade kültürel bir içerik taşımasıdır (Georgeon, 2009: 507). Bu bağlamda Akçura'ya göre ırk,

Türklük ve Müslümanlıkla ilgili kültürel bir şeydir (Ertekin, 2009: 349).⁵² Akçura açısından Türklük ve Müslümanlık ilişkisinde önemli olan, Türklüğe tabi olmuş bir Müslümanlıktır (Georgeon, 2009: 506). Akçura'nın düşüncesinde de görüldüğü üzere her üç akımdan izler taşıyan bir kimlik tahayyülü söz konusudur. Bu kimlik tahayyülünden Osmanlılık akımına ilişkin nüveler 1908 yılından sonra aşamalı biçimde çıkmıştır. Böyle bir durumda modern kimliğin içerisinde Türklük ve Müslümanlık nüveleri kalmıştır.

Yusuf Akçura tarafından kaleme alınan satırlarda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, Uzakdoğu'da yaşayan Türk ırkına mensup insanlar ile birlik kurma arzusudur. Turancılık ya da Pan-Türkçülük olarak tanımlanabilecek olan bu düşüncede Türk ırkı ibaresi dolayısıyla üstünlük kurma isteğinden söz edilebilir. Bahsi edilen üstünlük hem içeride Türk olmayan insanlara hem de dış devletlere karşı sağlanmak istenmiştir.⁵³ Bu bağlamda Alman dili ve Cermen ırkına dayalı yaşam alanı (*lebensraum*) arayışında olan Pan-Cermenizm ile Pan-Türkçülük arasında benzerlik olduğu ileri sürülebilir (Önen, 2009: 407-408). Buradan yola çıkılarak imparatorluk içinde tikel bir Türk kimliği arzusunun yavaş yavaş meydana geldiği beyan edilebilir.

Osmanlılık ve İslâmcılık akımları çerçevesinde ileri sürülen görüşler, imparatorluğu yönetenler nezdinde karşılık bulmuştur. Türkçülük akımı çerçevesinde ifade edilen görüşlerin idare katında yer bulması, 1908 yılında hükümete gelen İttihat ve Terakki Cemiyeti ile mümkün olmuştur. Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele'den sonra 1923 yılında kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'nde de Türkçülük kurucu ideoloji niteliğini taşımıştır. İTC Hükümeti ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde Türkçülük akımı refakatindeki kimlik inşa süreci bir sonraki alt başlık kapsamında mercek altına alınacaktır.

⁵² Orhangazi Ertekin (2009: 349), biyolojik ırk vurgusunun İkinci Dünya Savaşı dönemi Türk milliyetçiliğinde görüldüğünü dile getirmektedir. Ertekin'e göre bunun nedeni, kurulu bir devlet düzeni içerisinde yaşayan Türk milliyetçilerinin aşırı özgüven duygusudur.

⁵³ On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Gayrimüslimlerin yabancı devletler tarafından himaye edilmiş olması, Müslüman nüfus nezdinde bir tepki doğurmuştur. Bahsi edilen tepki Türkçülük akımına da sirayet etmiştir. Bu anlamda Gayrimüslim nüfus ve dış devletlere karşı Türk ırkının üstünlüğü ibaresinin altında geçmişten gelen tepkinin yattığı söylenebilir (Göçek, 2009: 67).

2.3. MODERN TİKEL KİMLİĞİN DOĞUŞU: CUMHURİYETİN ÖZNESİNİ TANIMAK

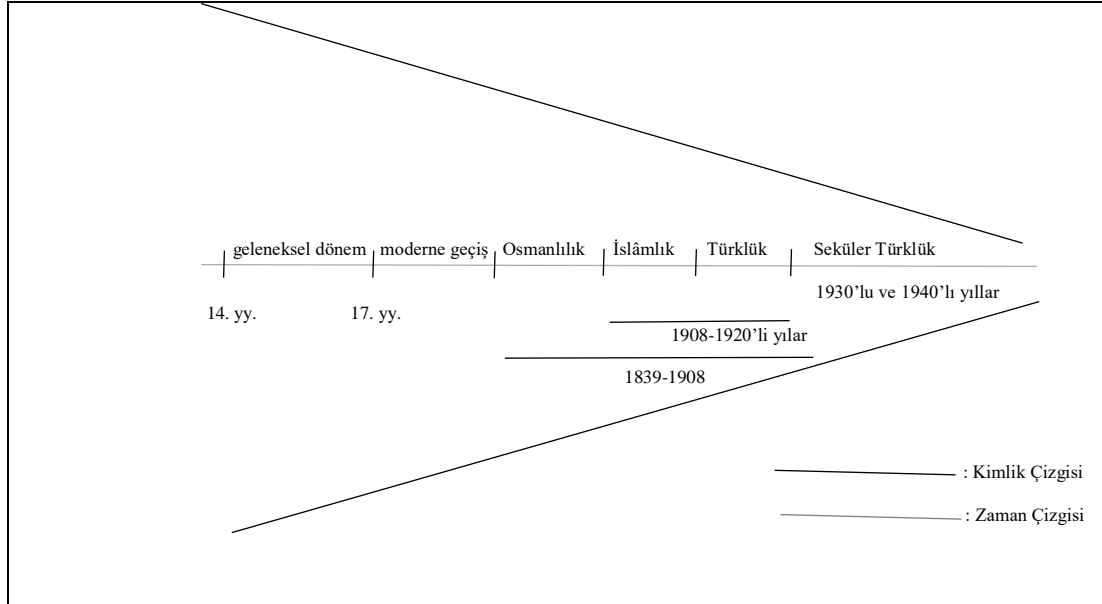
Geleneksel dönemden modern döneme geçiş sürecinde imparatorluk asabiyetinin aşınmaya uğradığı; geleneksel dönemde var olan imparatorluklarda çok ulusluluk üzerine inşa edilmiş asabiyet dairelerinin modern dönemde dönüştüğü ve bu dönüşümün tek uluslu bir yapıya doğru olduğu önceki başlıkta ayrıntısıyla işlendi. Çok uluslu imparatorluğun özgün bir örneği olarak nitelenebilecek olan Osmanlı İmparatorluğu'nda kimlik dairesinin Müslümanlığı içeren bir Türklüğe kadar daraldığından bahsedildi.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında dağılma sürecini önleme konusunda üç düşünce akımının belirdiğinden bahsedilmişti. Bu amaç doğrultusunda önce Osmanlılık ve İslâmcılık akımlarının öne sürüldüğü de söylenmişti. Her iki akımın da dağılma sürecini durduramadıkları belirtilmişti. Bundan dolayı imparatorluk içerisinde yaşamış olan düşünürler – karşılaşılan milliyetçi ayaklanmaların da etkisiyle – Müslümanlığı da içeren bir Türklüğe dayanan bir anlam dünyasının var olması gerektiğine inanmışlardır. Türklüğe dayalı bir kimlik dairesi inşa tahayyülü yirminci yüzyılın başından itibaren canlı bir biçimde görülmeye başlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasından endişe duyan düşünürler Türklüğe dayalı bir anlam dünyasını arzu etmişlerdir. Bu bağlamda Türklük merkezinde bir kimliğin inşası sayesinde dağılma sürecinin önlenmek istenmesi söz konusu olmuştur.

Türklük merkezinde modern kimlik düşüncesi 1904 yılında Yusuf Akçura tarafından yayımlanan *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı eser ile canlı biçimde görülmüştür. Bu noktada Osmanlılığın geri planda kaldığı Türklük merkezindeki tikel kimlik düşüncesinin 1908 yılından sonra yavaş yavaş yerleştiğini belirtmek gerekmektedir. Bu anlamda 1908-1923 yılları arasında etkili olan İTC içerisindeki aktörler Türklük bilincini zaman içerisinde inşa etmişlerdir. Cumhuriyet'e giden yolda sözü edilen aktörlerin tikel kimlik inşa sürecinde öncü rolleri olmuştur. Bununla birlikte 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde de Osmanlılığın geriye itildiği tek yönlü kimlik inşası devam ettirilmiştir. Bu açıdan İttihat ve Terakki döneminde belirmeye başlayan Türk öznesinin Cumhuriyet döneminde görünür hale geldiği ileri sürülebilir. Dolayısıyla her iki duruma dayanarak geleneksel dönemdeki tümel/çok yönlü kimlikten modern dönemin tikel/tek yönlü kimliğine doğru bir daralmanın olduğu ifade edilebilir. Osmanlı

İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne varan zaman aralığında kimliğin daralması durumu, aşağıda yer alan tabloda net bir biçimde görülmektedir:

TABLO V
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kimlik Dairesinin Durumu⁵⁴



On dördüncü yüzyıldan on yedinci yüzyılın başına kadar olan geleneksel dönemde, kimlik çizgisinin olabilecek en geniş ölçekte olduğu Tablo V'den anlaşılmaktadır. Kimlik çizgileri bir makasın iki bıçağı olarak düşünüldüğünde geleneksel dönemin makasın açık olan tarafına denk düştüğü belirtilebilir. Bununla birlikte on yedinci yüzyıl sonrasındaki zaman çizgisinde kaydedilen her ilerleme sonucunda kimlik dairesinin daha çok daraldığı da tabloda görülmektedir. Zaman çizgisinin en ileri ucunda yer alan seküler Türklüğün bir diğer ifadeyle seküler Türk öznesinin⁵⁵, kimlik dairesinin en daraldığı yere denk düştüğü de tablodan anlaşılmaktadır. Bu yerdeki Türklüğü benimsemiş Cumhuriyet öznesinin tek yönlü/tikel kimlik üzerine inşa edildiği ileri sürülebilir. Burada belirtilmesi gereken husus, tikel öznenin inşa sürecinin Cumhuriyet öncesinde başlatıldığıdır. Bu

⁵⁴ Tablo, Barış Ünlü tarafından kaleme alınan *Türklük Sözleşmesi* başlıklı eserden yola çıkarak hazırlanmıştır.

⁵⁵ En temel anlamıyla özne bir özellik ya da niteliğin taşıyıcısı anlamına gelmektedir. Modern öncesi dönemde özne salt zihinden bağımsız olan şey anlamını taşımaktadır. Modern dönemde ise özne rasyonel ve iradi bir varlıkla özdeşleştirilmektedir. Bununla birlikte modern özne, siyasî projelere bağlanabilen anlamını da içermektedir (Cevizci, 1999: 668). Bu durumdan yola çıkılarak modern öznenin milli kimliğe de bağlanabileceği söylenebilir. Bu bağlamda Türk öznesinin, en temel anlamda Türklüğün taşıyıcısı olan rasyonel birey olduğu ileri sürülebilir.

çerçeve de Cumhuriyet döneminde takip edilen politikaların incelenmesinden önce 1908-1923 yılları arasındaki dönemin incelenmesi yerinde olacaktır.

2.3.1. İttihat ve Terakki Döneminde Türkiye’de Modern Kimlik İnşası

1908-1923 yılları arasındaki tikel kimlik inşa sürecinin inceleneceği bu başlıkta şu soruların yanıtları aranacaktır: Tikel kimlik inşasında önemli rol oynayan bir örgüt ya da hareket var mıdır, varsa ismi nedir? Bu hareket nasıl bir düşünsel mirasa sahiptir? Bu düşünsel miras sonradan nasıl bir düşünceye dönüşmüştür? Bu düşünce bağlamında nasıl bir öznelik ya da kimlik tahayyül edilmiştir?

1908-1923 dönemindeki tikel kimlik inşa sürecinde öne çıkan hareket, İTC olmuştur. İttihat ve Terakki hareketinin devraldığı düşünsel mirasın ilk aşamasında Yeni Osmanlılar hareketi bulunmaktadır. Batıda *Jön Türkler*⁵⁶ olarak adlandırılan Yeni Osmanlıların temel hedefi, mutlak monarşiye karşı anayasacılıktır. (Mardin, 2017: 47) Yeni Osmanlı düşüncesinde anayasacılığın yanı sıra yerli burjuvaziyi destekleyecek iktisadî liberalizm ve tüm kimliklerin yaşadığı *Osmanlı vatani* fikri esas alınmıştır (Aydın, 2017: 117).

Yeni Osmanlılara mensup olanlar 1877 yılında II. Abdülhamit tarafından sürgüne gönderildikten sonra yurtdışında faaliyet göstermişler, bu faaliyetler ile İTC’nin temelini atmışlardır. Bu bağlamda yurtdışında çıkardıkları yayınlar aracılığıyla II. Abdülhamit karşıtlığını beslemişlerdir. II. Abdülhamit karşıtlığı ile beslenen Tıbbiye, Mülkiye ve Harbiye’deki öğrenciler önce İttihad-ı Osmanî’yi, sonra da Osmanlı İTC’yi örgütlemişlerdir. İTC’nin devraldığı düşünsel mirasın ikinci aşamasına denk düşen İttihad-ı Osmanî’nin öne çıkan temel özellikleri II. Abdülhamit karşıtlığı noktasında Gayrimüslimlerle işbirliği, Osmanlıcılık ve Fransız İhtilali’nden sonra ortaya çıkan tikel özneyi merkeze alan düşüncedir (Aydın, 2017: 118).

İTC’nin çekirdeği 3 Haziran 1889 tarihinde kurulan İttihad-ı Osmanî örgütüdür (Mardin, 2012a: 97). Örgütü kuran grubun içinde yer alan isimler çeşitli etnik kökenlere mensupturlar. İbrahim Temo Arnavut, İshak Sükûtî ve Abdullah Cevdet Kürt, Mehmed Reşit Çerkes, Hüseyinzâde Ali ise Azeri’dir (Ünlü, 2018: 102). Örgüt üyeleri bir süre

⁵⁶ Avrupa kıtasında filizlenen *Genç İtalyanlar*, *Genç Almanlar*, *Genç İrlandalılar* gibi ilerlemeci hareketlerden yola çıkan Avrupalılar, Yeni Osmanlılar hareketini de *Genç Türkler* anlamına gelen Jön Türkler biçiminde tanımlamıştır (Kayalı, 2016: 33).

sonra Ahmet Rıza'nın Paris'te kurduğu dernekle birleşmiştir. 1895 yılında yayınlanan bir nizamnamede örgütün adı *Osmanlı İttihat ve Terakki Örgütü* olarak ilân edilmiştir.

Nizamnamede yer verilen maddelere dayanarak örgüt üyelerinin Osmanlıcılık akımından yana taraf oldukları iddia edilebilir. Söz gelimi ikinci maddede esas amacın umumun menfaati olduğu belirtilerek milliyet, kavmiyet, cinsiyet ve mezhep farkı gözetilmeyeceği beyan edilmiştir. Üçüncü maddede medeniyetin gelişmesini mümkün kılan *usûl-ı meşveret* (danışma) temelinde hareket edildiği belirtilmiştir. Dördüncü maddede Osmanlı hanedanı, hakları saklı tutulmakla birlikte kanun önünde diğer insanlarla eşit duruma getirilmiştir (Aydın, 2017: 118). Nizamnameden aktarılan maddeler ışığında İTC üyelerinin *despotizmin* ortadan kaldırılması ve meşrutiyetin getirilmesi gibi amaçlar peşinde oldukları söylenebilir. Bu hedeflere Osmanlı uyruğu olan herkesin ortak mücadelesiyle erişilebileceği düşünülmektedir. Bu anlamda tüm farklı unsurların yaşadığı *ortak vatan* düşüncesinin varlığından söz edilebilir (Aydın, 2017: 118).

Cemiyet üyeleri yurtdışında yayın faaliyetlerini devam ettirirken *Meşveret* isimli bir gazete çıkarırlar. Ahmet Rıza, Halil Ganem ve Dr. Nâzım'dan oluşan Meşveret ekibinin karşısına bir süre sonra *Osmanlı* ismiyle gazete çıkaran başka bir grup çıkar. Meşveret grubuna karşı olan bu grup içerisinde Mizancı Murat ismi ön plana çıkar. Mizancı Murat, İslâmcı bir çizgide bulunması ve Ermeni olayları konusunda Sultan II. Abdülhamit'in politikasını desteklemesiyle Ahmet Rıza ve Meşveret ekibinden ayrı bir noktada durur (Kayalı, 2016: 34-35). Mizancı Murat İstanbul'a gelmiş II. Abdülhamit'e biat etmiştir. Akabinde Ahmet Rıza ve ekibi karşısında 1899 yılında Paris'e gelen Prens Sabahattin belirmiştir. Ahmet Rıza ve Mizancı Murat'tan farklı olarak Prens Sabahattin, federalizm ve özel girişime yaptığı vurguyla liberal bir çizgiyi takip eder. Prens Sabahattin; Türk, Arnavut, Arap, Makedon, Ermeni, Yunan, Yahudi bütün Osmanlıların güç birliği içinde çalışarak kötü gidişi durdurabileceklerine inanmaktadır. Prens Sabahattin, 1902 yılındaki I. Jön Türk Kongresi'ne sunduğu görüşünde imparatorlukta çoğunluk grup olan Türkler için istedikleri hakları bütün Osmanlılar için de istediklerini beyan etmiştir. Prens Sabahattin'in görüşlerine paralel olarak kongrede liberal kanat içerisinde yer alan düşünürler, Müslüman ve Gayrimüslim nüfus arasında uluslararası anlaşmalarda kayıt altına alınmış haklara dayanan bir eşitlik tesis edilmesi gerektiğinden söz etmişlerdir (Ahmad, 2016: 145-154).

Kongrede Ahmet Rıza ve Prens Sabahattin'in grupları arasında iktisadî ve idarî politikalar konusunda ayrışma belirdiğinde Prens Sabahattin grubu İTC'den ayrılıp *Teşebüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*'ni kurmuşlardır. İki örgüt arasındaki ayrışmaya rağmen Osmanlılık etrafında ortak vatan düşüncesi, mutabakata varılan bir konu olur.⁵⁷ Bu bağlamda tikel kimliklerden kaynaklanan yıkımın önlenmesi için çeşitli etnik gruplarla dayanışma içerisine girilir (Aydın, 2017: 123).

İTC'nin Osmanlılık biçiminde devraldığı düşünsel miras, 1908 yılı sonrasında kademeli bir biçimde değişime uğramıştır. Bu anlamda 1908 yılından sonra İTC düşüncesinde ön plana çıkan iki husus; epistemoloji açısından pozitivism,⁵⁸ yöntem açısından paramilitarizm, ideolojik açıdan ise Türk milliyetçiliği olmuştur. Osmanlılık akımı, zaman içerisinde yerini Türk milliyetçiliğine bırakmıştır.⁵⁹ Bu aşamada İTC'nin ideolojisine biçim veren şey, Alman düşüncesi ve devlet anlayışı olmuştur.⁶⁰ Bu bağlamda Alman milliyetçiliğinden gelen tikel kimlik düşüncesi İTC üyeleri tarafından muteber görülmüştür. Önceki dönemde İTC'nin Osmanlı kimliği çerçevesinde Ermeni, Arnavut ve Bulgar örgütleriyle kurduğu işbirliği artık sona ermiştir. Osmanlılık temelinde bahsi edilen örgütlerle yapılan işbirliğinin yerine Musevi nüfusun Türk milliyetçiliğinin ideolojik veçhesini ürettikleri yeni bir işbirliği almıştır (Aydın, 2017: 126-127). Bu bağlamda Gayrimüslim nüfus, Türk milliyetçiliğine hizmet ettiği oranda

⁵⁷ İTC üyelerinin Osmanlılık düşüncesine bağlılıklarını gösteren iki alıntı verilebilir. İTC içerisinde önde gelen aktörlerden birisi olan Ahmet Rıza şöyle demektedir: “*Bizde ahali bir unsurdan ve bir milletten olmadığı için yalnız Türklük ve Müslümanlık namına hissiyatı uyandırmak tehlikedir. Biz vatanın iyiliğini bütün Osmanlıların ittihadında aramalı ve bu ittihadın vücuda getireceği kuvvetle temin ve elde etmeye çalışmalıyız.*” (akt. Sönmez, 2012: 100). İTC içerisinde yer alan önemli bir başka isim Tunalı Hilmi Bey ise imparatorluk uhdesindeki Türk ve Müslüman olmayanlara şu çağrışı yapmaktadır: “*Osmanlılık öyle bir maneviyat giysisidir ki milli bünyeyi sıkamaz, bilakis ruhlandırır, besler, büyütür, canlandırır. Osmanlı olalım, Osmanlılık için çalışalım, düşünelim.*” (akt. Ünlü, 2018: 105-105).

⁵⁸ İTC döneminde pozitivismin bilgi kuramı olarak benimsenmiş olmasına Hilmi Ziya Ülken tarafından getirilen eleştiri çalışmanın üçüncü bölümünde *Hilmi Ziya Ülken'in Osmanlı Eleştirisi* başlığı içerisinde anlatılacaktır.

⁵⁹ Osmanlılık akımının İTC üyeleri tarafından hemen terkedilmediği ile ilgili önemli bir tespit, *İttihat ve Terakki: 1908-1914* başlıklı eserinde Feroz Ahmad tarafından yapılmıştır. Ahmad'a göre (2017: 214), 1908-1912 arasında Osmanlılık, İslâmcılık ve Türkçülük akımlarının üçü de mevcuttur. Araplarla uzlaşmak için İslâmcılığa, Türk ve Müslüman olmayanlarla iletişim kurmak için Osmanlıcılığa halen ihtiyaç duyulmuştur. Türk nüfus imparatorluk içerisinde sayıca fazla olduğu için de Türkçülük akımına diğer iki akımdan daha fazla önem verilmiştir.

⁶⁰ Modern Alman düşüncesi, Fransız Devrimi'nden sonraki yayılcılık karşısında doğmuştur. Bu bağlamda düşünceyi güdüleyen şey, savunma duygusu ve Alman birliğinin sağlanması olmuştur. Alman düşüncesi, ulus-devletin kaynaklarını sunan bir refleks olarak gelişmiştir. Dolayısıyla Alman düşüncesi bir devlet görüşü, bir devlet zihniyettir. Bu devlet görüşü ve zihniyeti, devletin hizmetine amade milleti inşa etme amacındadır. Alman düşüncesinde görülen güçlü devlet fikri İttihatçılar tarafından Türkiye'ye ihraç edilmiştir. Bununla birlikte hayatın her alanını Türk milliyetçiliği ile tasarlama fikri de Alman düşünce geleneğinden alınmıştır (Aydın, 2009: 947-950).

değerli görülmüştür. Beş numaralı tabloda da anlaşılacağı gibi, 1908 yılı sonrasında aşamalı biçimde kimlik makasının bir hayli daraldığı söylenebilir.

Türk milliyetçiliğinin İTC içerisinde ön plana çıkması ile birlikte kimlik konusundaki politika, Türklük dairesine doğru daralmıştır. Türkçülük akımı bir düşünce refleksi olmanın ötesine geçerek siyasal bir proje olarak hayata geçirilmiştir (Ünlü, 2018: 105). Bu bağlamda Türkçülük akımı refakatinde imparatorluğun *Türk öznesi* etrafında yeniden yapılandırılması amaçlanmıştır. Nihai aşamada 1912-13 yılındaki Balkan Savaşları'nın kaybedilmesinden sonra, Ziya Gökalp tarafından üretilen korporatist-dayanışmacı bir milli kimlik etrafında Türk öznesi inşa edilmek istenmiştir (Aydın, 2017: 127).

Türk öznesinin oluşumunu hazırlayan olay, 1912-1913 yılları arasında gerçekleşen Balkan Savaşları'dır. Makedonya ve Batı Trakya'nın kaybedilmesi, İttihatçılarda⁶¹ duygusal – romantik – bir kırılmaya neden olmuştur. İttihatçılara göre Makedonya ve Batı Trakya Hıristiyan nüfusun varlığı nedeniyle kaybedilmiştir. Sonraki dönemde toprak kaybının olmaması için İttihatçılar, Gayrimüslim nüfusun tasfiye edilmesi gerektiğine inanmaktaydılar (Ünlü, 2018: 121).

İmparatorluğun Türklük ile birlikte düşünülmesi gerektiğine inanan İttihatçılar içerisinde Türk öznesi inşasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi, Osmanlı, Rusya ve Orta Asya Türklerini aynı çatı altına toplayacak bir imparatorluk düşüncesi, bir diğer ifadeyle *Turan ütopyası*dır. İkincisi ise Anadolu coğrafyasında yaşayan Müslümanları Türkleştirmeyi hedefleyen bir düşüncedir (Ünlü, 2018: 122).

İTC içerisinde yer alan insanları Türk milliyetçiliği konusunda etkileyen düşünür Ziya Gökalp olmuştur.⁶² Gökalp, yukarıda bahsi edilen Turancı ve *realist* Türk milliyetçiliği tasnifine tam olarak uymaktadır. Bu doğrultuda Gökalp'in Turancılık ve realist milliyetçilik arasında duran bir Türk milliyetçiliğinden bahsettiği söylenebilir. Gökalp,

⁶¹ İttihatçılık kavramını zikrederken dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, kavramın praksise yansımaları ve 1908 öncesinde entelektüel tarafı öne çıkan insanları içermemesidir. Bu bağlamda İttihatçıların öne çıkan özelliği *icraatçı* olmalarıdır. İcraattan kastedilen ise II. Abdülhamit rejimine karşı ihtilal hareketi düzenlemektir. İttihatçıların düşünsel zemininde pozitivism ve milliyetçilikle sulanmış tesanütçülük (dayanışma) bulunmaktadır (Hanioğlu, 2009: 249-250).

⁶² Taha Parla (2009: 32) Gökalp'in İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne ideolog olarak hizmet verdiğini ifade etmektedir. Ancak Parla'ya göre Gökalp'in 1924 yılındaki vefatı Cumhuriyet dönemi açısından aynı şeyi düşünmeyi zorlaştırırsa da Gökalp'in erken Cumhuriyet döneminde yaşamış olan karar alıcılar üzerinde önemli etkisi vardır.

bir yandan şiirlerinde romantik bir Turancılığın savunuculuğunu yapmış⁶³, diğer yandan da önce Osmanlı İmparatorluğu sonra da Türkiye Cumhuriyeti için milliyetçilik düşüncesini geliştirmiştir. *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* başlıklı eserinde İslâm dini ve Batı medeniyetini içeren bir Türk kimliğinin gerekliliğinden söz etmiştir (Bozarslan, 2017: 317). Bahsi edilen eserinde Türklerin merkezinde yaşadıkları imparatorluğu kurtarmaya çalıştıkları için evvela Osmanlıcılığı ortaya attıklarını belirten Gökâlîp, bu düşüncenin Gayrimüslimler tarafından benimsenmediğini ifade etmiştir. Türk nüfusun Osmanlılık düşüncesiyle vakit kaybettiği esnada hem Türk hem de Müslüman olmayan nüfusun milli bilince erişerek bağımsızlık kazandığını belirten Gökâlîp'e göre, Türklük en geç gelişen şuur olmuştur. Gökâlîp'e göre Kürtlerin Kürtlükleriyle, Arnavutların Arnavutluklarıyla, Arapların Araplıklarıyla övündükleri esnada Türklüğüyle övünen kimse bulunmamaktadır. Bu bağlamda Gökâlîp için, kolektif bir Türklük bilinci oluşturmak gerekmektedir.

Türk kimliğinin kültürel zemini İslâm dininden alınacaktır. Türk kimliğinin inşasında Anadolu coğrafyasından alınan İslâm harcı kullanılacaktır. Böylece Türk olmayan Müslüman nüfus da Türk milli kimliğinin içerisine *dâhil edilebilecektir*. Bununla birlikte Türk milli kimliğinin içerisinde Batı medeniyetinden alınacak teknik unsurlar da olacaktır. Bu anlamda Türkler bir yandan manevî kültürlerini korurken diğer yandan onu Batının aklıyla senteze sokacaklardır (Gökâlîp, 2017: 45-88). Ziya Gökâlîp'in Türk milli kimliği üzerine dile getirdiği görüşlerinden yola çıkarak manevî gıdasını İslâm dininden, maddi zekâsını ise Batı tekniğinden alan Türk öznesinin tahayyül edildiği ifade edilebilir.

Ziya Gökâlîp'in tahayyül ettiği milli kimlik tasarımında yer alan İslâm dini vurgusu üzerine düşünüldüğünde bunun İslâmcılık akımından farklı bir şeyi imlediğini belirtmek gerekmektedir. Bu bağlamda dine birincil bir konum veren bir düşüncenin söz konusu olmadığı ifade edilebilir. Gerek Ziya Gökâlîp gerekse İttihatçıların tahayyül ettikleri şey, imparatorluk bünyesinde yaşayan Müslüman nüfusun Türklük çatısı altında birleştirilmesidir. Bu anlamda İslâm dini vurgusuyla Müslüman kitle nezdinde bir meşruiyetin sağlanmaya çalışıldığından söz edilebilir. Bununla birlikte Batı

⁶³ Gökâlîp'in Turancı şiirlerine verilebilecek örnek, *Kızılma* başlıklı şiir kitabında yer alan *Turan* başlıklı şiirinin popüler hale gelmiş şu son iki dizesidir: "*Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan; Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan.*" (Gökâlîp, 2018: 21).

medeniyetiyle girilecek etkileşim sürecinde karşılaşılması muhtemel *olumsuz etkilerin* İslâm ile dengeleneceği Gökâlî tarafından varsayılmaktadır (Bozarslan, 2017: 318).

Türk öznesinin inşa edilmesi için Türklük ve İslâmlık dairelerine başvuran İttihatçılara göre her iki daireye de mensup olmayan Gayrimüslim nüfus, özellikle Anadolu coğrafyasında *tehlike* arz etmekteydi. Bundan dolayı İttihatçılara göre Gayrimüslim nüfusun imparatorluk sınırları dışına çıkarılması gerekmekteydi. *Modern Türkiye'nin Şifresi* başlıklı eserinde İttihatçıların bu düşüncesini *etnisite mühendisliği* olarak tanımlayan Fuat Dündar, zorunlu göçe tabi tutulmadan önce Gayrimüslim nüfusun istatistikler yoluyla kayıt altına alındığını ifade etmektedir. Buna göre amaç, Anadolu'nun etnik bilgisine vâkıf olup Gayrimüslimlerin nereye göç ettirileceğini belirlemektir. Bununla birlikte Müslüman olan ancak Türk olmayan ve yeni milli kimlik projesine karşı itaatsizlik gösterme ihtimali olan Kürt aşiretleri ise iskân politikası kapsamında değerlendirilmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin etkin olduğu 1913 yılı sonrasında imparatorluk içerisinde yaşayan Gayrimüslim nüfus tehcir politikasına tabi tutulmuştur (Dündar, 2013: 424-427). Bu andan itibaren hem siyasal hem de toplumsal yaşamda Türklüğün kurucu bir gerçeklik haline geldiği ileri sürülebilir.

Çalışmanın ikinci bölümünün ilk başlığında Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel dönemde tümel bir kimlik üzerine inşa edildiğinden bahsedilmiştir. Bu bağlamda imparatorluk asabiyetinin gereği olan vergilendirme ile farklı aidiyetleri içeren tümel bir asabiyet dairesinin inşa edildiği belirtilmiştir. Uzakdoğu, Ortadoğu ve Doğu Akdeniz asabiyet dairelerinin Osmanlı asabiyetinin inşasında bir hayli etkili oldukları da ifade edilmiştir.

1910'lu yıllardan itibaren imparatorluğun içerisindeki tüm imkânların Müslüman Türk öznesinin inşa edilmesine seferber edildiği söylenebilir. Bu amaç doğrultusunda Doğu Akdeniz kültürel dairesi ve bu dairenin önemli bir parçası olan Gayrimüslim nüfusun Osmanlı İmparatorluğu asabiyet dairesinden çıkarıldığı iddia edilebilir.

1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde tahayyül edilen modern kimlik dairesinde Türklüğe uygun bir Müslümanlık tasarlanmıştır. 1930'lu yıllarda ise Osmanlı geçmişinin geri plana itildiği, seküler bir kimlik inşası arzu edilmiştir. Burası, yukarıda beş numaralı tabloda makas metaforuyla belirtilmiş olan kimlik çizgisinin en dar olduğu yerdir. 1908-1923 döneminde takip edilen kimlik politikalarından sonra bir yönüyle bu dönemle

benzeşen ancak seküler milli kimlik tasarımı açısından farklılaştığı görülen erken Cumhuriyet döneminin incelenmesi gerekmektedir.

2.3.2. Erken Cumhuriyet Döneminde Tikel Öznenin İnşası

1908-1923 yılları arasındaki tikel kimlik inşa sürecinin ilk aşaması incelendikten sonra erken Cumhuriyet döneminde inşa edilen modern kimlik dairesinin inceleneceği bu alt başlıkta şu soruların yanıtları aranacaktır: 1923-1945 yılları arasındaki öznelğin inşa süreci hangi düşünce refakatinde gerçekleştirilmiştir? Bu düşünce formasyonu içerisinde bulunan hangi ilkeler tikel kimliğin oluşumuna zemin hazırlamıştır? Bu dönemdeki kimlik inşa süreci hangi olay ya da olaylar sonucunda ortaya çıkmıştır? İnşa edilen kimlik ile 1908-1923 dönemindeki kimlik arasında nasıl bir fark vardır? İnşa edilen kimlik anlayışı sonucunda nasıl bir ahlâk anlayışı belirlenmiştir? Erken Cumhuriyet döneminde nasıl bir yurttaş tipi inşa edilmek istenmiştir?

1923-1945 yılları arasındaki kimlik tahayyülü incelenmeden önce böyle bir düşüncenin oluşumuna giden yolu hazırlayan durumu analiz etmek gerekmektedir. Bahsi edilen kimliğin ya da öznelğin inşa sürecini mümkün kılan olay, Millî Mücadele olmuştur.⁶⁴ 1913 yılından sonraki kimlik dairesinden Gayrimüslim nüfusun çıkarıldığı hatırlandığında Millî Mücadele döneminde de bu nüfus plana dâhil edilmemiştir. Bu bağlamda Millî Mücadele, Müslüman nüfusun Ermeni ve Rum topluluklarına karşı olarak sergilediği bir mücadele pratiği olmuştur (Ünlü, 2018: 149). Millî Mücadele'nin işgal altındaki toprakları geri alma isteği ile ilgili olduğu dikkate alındığında Ermeniler ve Rumlar işgal güçleri ile bağlantılı görülmüştür. Erzurum Kongresi sonrasında açıklanan kararların ikinci maddesinin bu kanıyı desteklediği görülmektedir. Bahsi edilen maddede her türlü işgal ve müdahalenin Ermeni ve Rum etnisitelerine dayalı yeni bir devlet kurmak şeklinde algılanacağı beyanı dikkate alındığında her iki topluluğa da işgal sebebinden dolayı karşı çıkıldığı anlaşılmaktadır (Akşin, 2000: 79).

Millî Mücadele döneminde Anadolu'da yaşayan halk arasındaki dayanışma İslâm dini ile sağlanmıştır. Bu açıdan 1919-1922 yılları arasındaki sürece denk düşen Millî Mücadele döneminde millî kavramının iki uçlu boyutu belirlemiştir. Bu boyutların dinî olan ve ulusal

⁶⁴ Millî Mücadele'de Anadolu coğrafyası içerisinde yaşayan toplumsal gruplar arasındaki dayanışma Hilmi Ziya Ülken tarafından takdirle karşılanmıştır. Anadolu asabiyet dairesinin bu dayanışma ruhu üzerine inşa edilmesi gerektiğini belirten Ülken'in görüşleri çalışmanın üçüncü bölümünde *Alternatif Bir Asabiyet Dairesi Hikâyesi: Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Aşk ahlâkı Kavramı* başlığı içerisinde anlatılacaktır.

olan şekilde iki anlamı imlediği dikkate alındığında, 1919-1922 yılları arasında birinci boyutun tercih edildiği görülmektedir. Bu anlamda işgale karşı mücadelenin sergilenmesinde ihtiyaç duyulan meşruiyet dinsel olandan sağlanmıştır. 15 Mayıs 1919 tarihinde İzmir'in Yunanlılar tarafından işgal edilmesi karşısında direnişin İslâmî bir retorik içerisinden formüle edilmiş olması bu durumun belirgin bir örneğidir (Yıldız, 2004: 91-92).

Millî Mücadele döneminde Türk ulusal kimliği açık bir biçimde ifade edilmemiştir. Amasya Tamimi, Erzurum ve Sivas kongreleri ve Misak-ı Millî kararlarında millî topluluk Osmanlı ve İslâm dinine mensup olma üzerinden tanımlanmıştır. Bu durumda Millî Mücadele dönemindeki politik öznelik içerisinde Türk olmayan Müslümanların da dâhil olduğu bir kimlik söz konusu olmuştur. Bu dönemde kaleme alınan belgelerde net olmamakla birlikte Türk olmayan Müslümanların gerçekliğine saygı gösterileceği vurgulanmıştır. Bu anlamda Müslümanlar arasında görelî bir demokrasi ve âdem-i merkezîyetçilik hâkim olmuştur (Ünlü, 2018: 151). Bu dönemde Müslümanlar arası eşitlikten bahsedilmiştir. Bu bağlamda inşa edilmeye çalışılan politik kimlik dışında kalan etnik, mezhepsel ve filolojik farklılıklara *çeşitlilik içerisinde birlik* merkezinde belirli hakların tanınacağı yönünde bir beklenti oluşmuştur (Yıldız, 2004: 98).

Millî Mücadele döneminde etnisite merkezinde Türklüğe dayalı bir kimlik inşasından uzak durulmuştur. Bunun yerine gerek İslâmcı gruplar gerekse de Türk olmayan Müslüman topluluklarla işbirliğine gidilmiştir (Özbudun, 1997: 63-70). İletişim ve ulaşımda yaşanan zorluklar, silah ve paraya duyulan ihtiyaç, iç isyanlar gibi durumlardan dolayı Türk olmayan Müslüman gruplar ile birlikte hareket edilmiştir. Böyle bir ortamda Mustafa Kemal Paşa ve diğer aktörler dinî ve etnik açıdan çoğulcu bir yaklaşım izlemek durumunda kalmışlardır (Oran, 1988: 92-97). Söz gelimi Mustafa Kemal Paşa, Türk olmayan Müslüman gruplar ile sağlanan ittifakı bozmamak için *Türkiye milleti* kavramını kullanmak durumunda kalmıştır (Oran, 1988: 101).

29 Ekim 1923 tarihli Cumhuriyet'in ilânına kadar gelen süreçteki kimlik tahayyülü aktarıldıktan sonra, 1923-1945 yılları arasındaki millî kimlik inşa sürecine de değinmek gerekmektedir. Kimlik inşa sürecinin analizinden önce de bu süreçte baskın olan düşünsel tercihin irdelenmesi elzemdir. Bu konu ile ilgili olarak ifade edilebilecek olan şey, erken Cumhuriyet dönemindeki siyasal, iktisadî ve kültürel politikaların Kemalizm refakatinde

gerçekleştiğidir. Kemalizm'in ne olduğu üzerine düşünüldüğünde onun ilk zamanlarda bir ideoloji olmadığını belirtmek gerekmektedir.⁶⁵ Ancak 1930'lu yıllardan itibaren askerî ve bürokratik seçkinler iktidara tutunma amacıyla Kemalizm'i bir ideoloji haline getirmişlerdir. Öyle ki; bürokratik kadro kamusal alanı Kemalist ideoloji ile denetim altına almak istemiştir (Heper, 2006: 131).

Bir ideoloji olarak Kemalizm'in ne olduğu üzerine düşünüldüğünde; devlet aygıtını elinde tutan seçkinlerin kitle nezdinde meşruiyet sağlamak üzere ürettikleri çoğunlukla eklektik, bazı zamanlarda ise sistematik nitelikte değerler bütünü olduğu görülmektedir (Alkan, 2017: 379). Kemalizm'in sistematik değerler ile bir ideoloji hüviyeti kazandığı düşünüldüğünde sorulması gereken soru, sistematik niteliğin hangi ilkeler ile mümkün olduğu üzerinedir. Bu noktada belirtilmesi gereken şey, Kemalizm'in *Altı Ok* olarak kavramsallaştırılan şu altı ilke ile sistematik hale geldiğidir: Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılâpçılık (Köker, 2009: 134). 1923-1945 yılları arasındaki millî kimlik inşasının incelendiği bu başlıkta milliyetçilik ilkesine odaklanılacak, özneliğin oluşumuna refakat eden Kemalizm bu ilke üzerinden anlamlandırılacaktır.

29 Ekim 1923 tarihinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti, 1800'lü yıllarda başlayan Batılılaşma sürecinin önemli bir aşamasına denk düşmektedir. Batılılaşma serüveninin bu aşamasında Aydınlanma geleneğinin seküler kültürü benimsenmiştir. Benimsenen seküler kültür aracılığıyla öncelikle kural ve yasalara dayalı yeni bir onur anlayışına geçilmiştir. İkinci olarak, insanî varoluşu ve dünyayı anlamlandırma açısından İslâmî anlam dünyasından pozitivistliğe yönelme olmuştur.⁶⁶ Üçüncü olarak, havas-avam ve dinsel cemaatler ayırımına dayalı bir toplumsal yapıdan türdeş bir toplumsal yapıya geçilmek istenmiştir. Son olarak ise dinî topluluktan ulusal toplum ve devlete geçiş yapılması arzu edilmiştir (Mardin, 2010b: 205). Cumhuriyet döneminde yeni bir moralite

⁶⁵ Cumhuriyet'in takriben ilk on yılında Mustafa Kemal Atatürk'ün katı bir ideoloji oluşumunu arzu etmediği söylenebilir. Bunun en önemli göstergesi olarak Atatürk'ün yazar Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile girdiği bir diyalog gösterilebilir. Bu diyalogda Karaosmanoğlu'nun Atatürk'e inkılâp partisinin ideolojisinin olması gerektiği yönünde telkinde bulunduğu; Atatürk'ün de buna karşılık "*O zaman donar kalırız*" cevabını verdiği bilinmektedir (Karaosmanoğlu, 1983: 137). Atatürk'ün "*O zaman donar kalırız*" yanıtı düşünüldüğünde, Cumhuriyet'in ilk döneminde yapılmakta olan reformasyonların ideolojik bir kalıp eşliğinde uygulanamayacağı gerçeğine işaret ettiği söylenebilir.

⁶⁶ Erken Cumhuriyet döneminde tercih edilen pozitivist bilgi kuramı neticesinde geçmişle ilgili olan her şey geri plana itilmek istenmiştir. Bu tercih doğrultusunda sergilenen pratikleri eleştiren ve yeni bir bilgi kuramı refakatinde yeni bir asabiyet dairesi inşa edilmesini öneren Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesi çalışmanın üçüncü bölümünde incelenecektir.

(ahlâkî dünya) inşa edilmesini arzu eden karar alıcıların bu moraliteyi dinî olan yerine pozitivism içerisinden anlamlandırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Millî kimlik inşa sürecinde Kemalizm'in öne çıkan ilkesi milliyetçilik olmuştur. Milliyetçiliğin felsefî temelleri ise pozitivism ve laiklik üzerine oturtulmuştur. Bu dönemde ilmî olmak pozitivism ile eşlenerek dinin, politika üzerindeki egemenliğinden kurtulmak şeklinde algılanmıştır (Ersanlı, 2011: 104-105). Türkiye Cumhuriyeti liderleri pozitivismi laik politikanın yerleştirilmesi için dogmatik ve pragmatik bir kavram olarak algılamışlardır. Milliyetçilik ve laiklik ilkeleri pozitivism aracılığıyla birbirleri ile bağlantılı kılınmıştır (Ersanlı, 2011: 192-194; Kaynar, 1994: 25).

Pozitivist metodoloji eşliğinde millî kimlik inşasının arzu edildiği erken Cumhuriyet döneminde geleneksel kültürel kodların yerine modern kodlar tercih edilmiştir (Öğün, 1998: 34-35). Bu anlamda Gökalp tarafından öne sürülen hars-medeniyet ayrımı ve Batı'nın kültürel açıdan çökmüş olduğu tezi reddedilerek *topyekûn* ve *ödünsüz* bir Batılılaşma programı arzu edilmiştir (Köker, 2009: 234). Köklü bir modernleşme programı aracılığıyla geleneksel Osmanlı-İslâm kültürü gündelik hayatta geri plana itilmek istenmiştir (Sadoğlu, 2010: 200). Bu açıdan erken Cumhuriyet dönemindeki millî kimliğin temeli, İslâm dini merkezindeki ortak kültürden ziyade İslâmî olmayan seküler bir ortak kültüre atılmıştır. Erken Cumhuriyet döneminde *Türkleştirme yoluyla Batılılaştırma* şeklinde bir politika takip edilmiştir (Yıldız, 2004: 115). Erken Cumhuriyet döneminde Batılılaşmanın Türkleşme aracılığıyla gerçekleştirilmiş olması, bu dönemdeki milliyetçiliğin ne olduğu ile ilgili bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede Kemalist milliyetçilik; hanedanlık karşıtı, İslâmî olmayan, etnik imalar içeren ve mülkî açıdan sınırlandırılmış bir milliyetçilik olmuştur (Yıldız, 2004: 107).

Yeni Türk kimliği, Osmanlı-İslâm unsurlarının görünürde olmadığı bir zemin üzerine inşa edilmek istenmiştir. Bu bağlamda bir değer sistemi olarak İslâm dini ve onun tecessüm etmiş hali olan Osmanlı geçmişi, modernleşmenin önündeki engel olarak görülmüştür. Bu sebeple de yeni Türk kimliği çerçevesinde – Osmanlı'ya dair olanlar – bir öteki olarak kabul edilmiştir (Sadoğlu, 2010: 204). Bu anlamda geçmiş zamanın önemli olarak nitelenebilecek bir kısmı görmezden gelinerek tikel/tek yönlü bir kimlikten yana tavır alınmıştır.

Erken Cumhuriyet döneminde Osmanlı İmparatorluğu'na karşıtlığın net biçimde görüldüğü yerlerden biri, Kemalist milliyetçi öznellik olmuştur. Bu karşıtlığın önemli sayılabilecek bir nedeni, İslâm dini ile Osmanlı İmparatorluğu'nun eş değer görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda seküler bir ulus inşasının arzu edildiği bir ülkede dinsel olanla bağlantılı çıkacak durumların önüne geçilmek istenmiştir (Copeaux, 2006: 50-51). Bir diğer ifadeyle çalışmanın birinci bölümünde anlatılan modernitenin katı aşamasında geçmiş ve geleneğe dair unsurların ötekileştirilmesine benzer biçimde, modernitenin katı boyutunun deneyimlendiği Türkiye Cumhuriyeti karşısında geleneksel olan Osmanlı İmparatorluğu ötekileştirilmiştir. Bu durumla bağlantılı olarak Osmanlı İmparatorluğu geçmişinin görmezden gelinmek istenmesinin önemli sayılabilecek ikinci nedeni ise imparatorluğun çoğul kimlikleri barındırmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Türk ulusunun hâkimiyetine dayalı tikel kimliğin inşa edilmek istendiği modern Türkiye'de çok kimlikliliğin tercih edilmek istenmeyeceği söylenebilir (Copeaux, 2006: 50).

1930'lu yıllarda İslâm ve Osmanlı boyutlarından soyutlanmış yeni bir millî kimliğin oluşturulması amacıyla Türklerin Asya kökleri ön plana çıkartılmıştır. *Türk Tarih Tezi* biçiminde ifade edilen bu kavram ile üç şey amaçlanmıştır. Bu amaçlardan ilki, Türkiye Cumhuriyeti'nin Anadolu üzerindeki varlığını meşrulaştırmaktır. İkincisi, laiklik aracılığıyla yeni kimliğe İslâm dini dışından tarihi geçmiş icat etmektir. Üçüncüsü ise çağdaş milletlerle iletişime geçmeyi mümkün kılacak Orta Asya merkezli bir kültürel yayılım tezidir (Aydın, 2000: 221-222). Bu amaçlar, 1930 yılında yayımlanan *Türk Tarihinin Ana Hatları ve Methal Kısmı* başlıklı esere yansıtılmıştır.⁶⁷ Bu bağlamda eser kapsamında Anadolu coğrafyası Türklerin anayurdu olarak kabul edilmiştir. Bu düşünceyle Wilson ilkelerine dayanılarak Türklerin sayıca çok olduğu Anadolu coğrafyasında devlet kurabilecekleri mesajı verilmiştir (Aydın, 2000: 222). Eserin bölümleri ağırlıklı olarak Çin, Hindistan, Mezopotamya, Mısır, Anadolu, Ege Havzası, İtalya, İran ve Antikçağ'a ayrılmış, Türklerin bu kültürel coğrafyalar ile etkileşimi değerlendirilmiştir. Eser kapsamında Osmanlı İmparatorluğu tarihine sadece 50 sayfa ayrılmıştır (Ersanlı, 2011: 121). Böyle bir tercihle Osmanlı ve İslâm geçmişi geri plana

⁶⁷ *Türk Tarihinin Ana Hatları* başlıklı eser, şu isimlerin katkısıyla hazırlanmıştır: Afet İnan, Mehmet Tevfik, Samih Rıfat, Akçura Yusuf, Dr. Reşit Galip, Hasan Cemil, Sadri Maksudi, Şemseddin Bey, Vasıf Bey, Yusuf Ziya Bey (Copeaux, 2006: 50).

itilmek istenmiştir. Türk milletinin tarihinin yeniden keşfi olarak tanımlanabilecek olan Türk Tarih Tezi, inşa edilmek istenen ulusal kimliğe uygun olarak *laikleştirici*, *medenileştirici* ve *Türkleştirici* amaçlarla uyumludur (Aydın, 2000: 221). Bu anlamda Türk milletinin tarihine, İslâm öncesi dönem tarihi içerisinde bir meşruiyet devşirilmek istendiği yönünde bir düşünceye varmak mümkündür.⁶⁸

Osmanlı ve İslâm geçmişinden soyutlanmış bir millî kimlik tasarımından tarih yazımı gibi dil de payına düşeni almıştır. Dilin, anlam dünyasının sınırlarının belirlenmesinde önemli bir rolü olduğu dikkate alındığında Kemalist elitler tarafından amaçlanan şey, seküler bir anlam dairesi üzerine kurulan dile dayalı kimlik olmuştur. Bu doğrultuda öncelikle Arapça ve Farsça sözcüklerin dilden tasfiyesi söz konusu olmuştur. Bu tasfiye ile Tanzimat döneminde başlayan sadeleşme hareketi ileri bir noktaya vardırılmıştır (Aydın, 2000: 225). Seküler bir kimliğin tesisinde atılan ikinci adım ise *Güneş Dil Teorisi* olmuştur. Güneş Dil Teorisi kapsamında ileri sürülen tez, Avrupa'dan Afrika'ya, hatta Amerika'ya kadar tüm dillerin Türkçeden üretildiği argümanına dayanmaktadır (Sadoğlu, 2010: 249). İleri sürülen iddianın sebebi üzerine düşünüldüğünde bunun, dilin sadeleştirilmesi politikalarına karşı gelebilecek herhangi bir muhalefeti püskürtme amacı ile ilgili olduğu ifade edilebilir. Bu durumdan ayrı olarak Güneş Dil Teorisi aracılığıyla milliyetçilik ve Batıcılığın bileşiminin amaçlandığı ileri sürülebilir. Bahsi edilen bileşim içerisinde Osmanlı ve İslâm kültürel döngülerini imlediği iddia edilen kelimeler tasfiye edilmiş, bu sözcüklerin yerine Türk dili içerisinde karşılık üretilmiştir (Sadoğlu, 2010: 251-252). Seküler bir kimliğin dil alanındaki inşasında atılan üçüncü adım ise yazı dilinin Latin alfabesine çevrilmesi (1 Kasım 1928) olmuştur. Böylece Tanzimat'tan beri tartışılan konu, Cumhuriyet döneminde uygulamaya konulmuştur (Aydın, 2000: 225).

29 Ekim 1923 tarihinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin pozitivizm ve laiklik etkileşimi ile oluşan milliyetçilik ontolojisinde tesis edilmek istendiğinden bahsedildi. Bahsi edilen ontolojiden yola çıkılarak yeni Türkiye için gerekli normlar ve değerler dünyası bir diğer ifadeyle ahlâkî kodlar inşa edilmek istenmiş ve bu şekilde Cumhuriyet'e uygun yurttaş yetiştirmek amaçlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan yurttaşın uyması gereken temel ahlâkî norm, *medeni olmak* şeklinde ifade edilmiştir. Bu bağlamda rotanın Batı

⁶⁸ Millî kimlik inşasının Osmanlı-İslâm öncesi geçmiş üzerinden düşünüldüğünün en net göstergelerinden biri, 1930'lu yıllarda kurulan iki büyük bankaya *Sümerbank* ve *Etibank* isimlerinin verilmiş olmasıdır. (Zürcher, 2015: 282).

medeniyetine doğru döndüğünü, Türkiye Cumhuriyeti'nde medeni olmanın temel norm olarak kabulünün doğal bir durum olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ne var ki; yukarıda da belirtildiği gibi Batılılaşmanın Türkleşme yoluyla gerçekleşmiş olması, medeni olma ilkesine de sirayet etmiştir. Bu çerçevede medeni olmak millî olmak ile eş tutulmuştur (Üstel, 2016: 138).

Millî olmanın *makbul* olmak ile eş tutulduğu erken Cumhuriyet döneminde makbul olmak Türk olmak ile bağlantılı kılınmıştır. Bu açıdan makbul olmanın temel şartı Türk olmak biçiminde ifade edilmiştir. Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminde makbul bir Türk olmanın temel şartı, Cumhuriyet Halk Partisi'nin (*CHP*) yukarıda bahsedilen altı okuna bağlı olma şeklinde belirlenmiştir. Bu anlamda *makbul yurttaş* olmak, parti-devletin yurttaşı olmaya bağlanmıştır (Üstel, 2016: 138-142). Bu durumda tikel kimlik makbul yurttaş biçiminde tecessüm etmiştir. Bu bağlamda belirli davranışları sergileyen insanlar, makbul Türk yurttaşları olarak tahayyül edilmiştir. Kemalist ideolojiyi benimsemiş karar alıcıların zihninde ahlâklı Türk öznesinin hangi niteliklere sahip olması gerektiği aşağıda yer alan tabloda şu şekilde görülmektedir:

TABLO VI
Erken Cumhuriyet döneminde *Makbul* Türk Yurttaşı⁶⁹

Etnisite	Türk Olmak
Din	Müslüman Olmak
Mezhep	Sünni Olmak
Yaşam Biçimi	Seküler Olmak
Dil	Türkçe Konuşmak
İdeoloji	Kemalist Olmak

Tablo VI'dan da görüldüğü üzere altı oku içselleştiren Türk öznesinin makbul olarak tanımlandığı bir yerde Türk olmak, Müslüman olmak, Sünni olmak, seküler yaşam tarzına sahip olmak, Türkçe konuşmak ve Kemalist olmak ahlâklı olmanın şartları olarak ileri sürülmüştür. Türk olmak ibaresiyle Türk etnisitesine mensup olanların makbul olabileceklerine inanılmıştır. Türkiye'de Müslüman Sünni vatandaşların çoğunluk

⁶⁹ Tablo, Füsun Üstel tarafından kaleme alınan *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi* başlıklı eserden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

olduğu dikkate alındığında çoğunluktan yana taraf tutulmuştur. İdeal yaşam biçimi olarak seküler yaşamın vitrine çıkarılması ile de İslâm ve Osmanlı geçmişi *görünmez* olarak kodlanmıştır. Anlam dünyasının tüm öğelerinin tek yönlülüğe kaydığı bu ortamda Türkçe konuşmak kamusal alanda makbul eylem sergilemenin ön şartı kılınmıştır. Makbul Türk öznesinin zihnindeki imgeler dünyasının, Kemalizm'in temel şartları olarak nitelenebilecek altı ok olması arzu edilmiştir. Kemalizm'i benimseyen makbul yurttaş, pozitivist metodolojiyi içselleştiren, yüzü sadece Batıya dönük olan, geçmiş zaman yerine şimdiki ve gelecek zamanlara odaklanan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Pozitivizmin milliyetçilik ile tepkimeye sokulduğu erken Cumhuriyet döneminde, pozitivist metodolojiyi içselleştiren, yüzü sadece Batıya dönük olan, geçmiş zaman yerine şimdiki ve gelecek zamanlara odaklanan bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Pozitivizmin bilim ve ilerleme sonucuna odaklı yurttaşı Türklüğe odaklı yurttaşa dönüşmüştür. Bu bağlamda Türk milleti ve Türkiye Cumhuriyeti'ne odaklanan, her ikisine de varlığını sunan *militan* bir yurttaş tahayyül edilmiştir (Üstel, 2016: 323). Bu özne aynı zamanda geleceğe ve bilime odaklanması itibarıyla da *çağdaş* bir yurttaş konumundadır. Belirtilen makbul yurttaş tipi karşısında Türk olmayan, Sünni olmayan, seküler olmayan, Türkçe konuşmayan ve Kemalist olmayan insanlar makbul yurttaş olarak görülmemişlerdir.

Erken Cumhuriyet döneminde, Batılılaşmanın ulus-devlet içerisinde mümkün olacağı düşünülmüştür. Bu durumda tek bir ulusal grup baskın hale gelmiş, diğer ulusal gruplar asimile edilmek istenmiştir. Tek yönlü/tikel kimliğin öne çıktığı bu ortamda homojenlik bir diğer ifadeyle aynılık, ahlâkî norm olarak belirlemiştir (Kymlicka, 2015: 77-78). Türk olmak şartı ile eşitliğe ve özgürlüğe mazhar olunabileceği düşüncesi elitlerin zihin dünyasında etkili olmuştur. Bu bağlamda aynılaşmak şartı ile eşit ve özgür biçimde yaşanabileceği düşüncesi, Anadolu içerisinde yaşayan toplumsal gruplara benimsetilmek istenmiştir.

Çok yönlülüğün yerine tek yönlülüğün, tümel olanın yerine tikel olanın, farklılığın yerine aynılığın erken Cumhuriyet dönemini tanımladığı söylenebilir. Tikel olana göre millî kimliğin inşa edildiği erken Cumhuriyet döneminde hem geleneksel olan hem modern olan yerine sadece modern olan tercih edilmiştir. Aynı şekilde hem Doğu hem Batıya eğilmek yerine sadece Batıya öncelik verildiği iddia edilebilir. Böyle bir durumda Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ni tarihsel ve kültürel bir devamlılık içerisinde görmek yerine Osmanlı-İslâm geçmişi geri plana itilerek İslâm öncesi dönemden meşruiyet devşirilmek istenmiştir.

Tek bir yön – Batı, Türklük, modernlik, pozitivism, şimdiki ve gelecek zaman – dikkate alınarak millî kimliğin inşa edildiği Türkiye Cumhuriyeti'nde bu tercih bazı düşünürler tarafından sorgulanmıştır. Peyami Safa, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç ve Mehmet Akif Ersoy gibi düşünürler, millî kimlik inşasında tek yöne bakışın sakıncalı olduğunu belirtmişlerdir. Bahsi edilen düşünürler gibi tek yönlülüğü eleştiren diğer bir isim, Hilmi Ziya Ülken olmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde anlatılan modern kimlik meselelerinin izlencesi Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerindeki serencamı aktarıldıktan sonra çalışmanın temel problematiğini oluşturan Cumhuriyet dönemi politik öznelliğine karşı Hilmi Ziya Ülken'in perspektifinden getirilen eleştirilerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda çalışmanın üçüncü bölümünde pozitivist metodoloji merkezinde Cumhuriyet'in uygulamış olduğu tek tip inşa etme politikalarının ortaya çıkarmış olduğu krizler ve bu krizlere dair Hilmi Ziya Ülken'in çözüm önerileri üçüncü bölümde ayrıntısıyla incelenecektir.

3. BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN DÜŞÜNÇESİNDE TİKEL KİMLİK İNŞASININ ELEŞTİRİSİ VE TÜMEL KİMLİK İNŞASI İÇİN ÖNERİLER

“Baobap ağacı kökünden uzaklaştı ve bulutlara kadar yükseldi. Ancak en sonunda başı bulutlara değse de dalları çelimsiz ve besinsiz kaldı. Kuvvetini bulmak için tekrar toprağın ana göğsüne sokuldu.”

Hilmi Ziya Ülken, 1998, İnsani Vatanseverlik

İnsanın, içinde yaşadığı hayata eleştirel düşünce perspektifinden anlam bulma çabası felsefi düşüncenin doğuşunu hazırlamıştır. Felsefi düşünce içerisinde temellendirilmiş bir bakış açısı ile varlığı anlamlandırmaya çalışan düşünürlerin esas amacı varlığa tin biçmek olmuştur. Bahsi edilen tin biçme⁷⁰ eyleminin içeriği üzerine düşünüldüğünde felsefi düşünme çabası içerisinde olan düşünürlerin yaşantıları, eğilimleri, pozisyonları gibi çok sayıda faktörün tinin anlam bulma sürecinde etkisi olmuştur. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren belirgin bir hal alan modernitenin katı boyutu içerisinde yaşamış olan düşünürlerin önemli bir kısmı varlığa modernliğin katı ve katı olmayan boyutu içerisinde bir tin biçme eğiliminde olmuşlardır. Modernliğin katı olmayan boyutu içerisinde varlığa tin biçme uğraşı içerisinde olan düşünürlerden biri olan Hilmi Ziya Ülken ve onun düşüncesi üzerine inşa edilecek bu bölümün ilk alt başlığında düşünürün entelektüel biyografisi ve yöntemi incelenecektir. Bu alt başlık kapsamında Ülken'in varlığa ide ve nesnenin bütünlendiği bir pozisyon içerisinde tin biçme çabası içerisinde olduğu anlatılacaktır.

⁷⁰ Tin kavramı, Platon'un düşüncesinde yer alan idealar ile ilgilidir. Bu bağlamda tin kavramı temel anlamıyla gerçeğin maddenin ötesinde olduğunu savunma anlamına gelmektedir. İnsanın tin sayesinde gerçek bir yetiye sahip olacağını düşünen Platon'un bu yetiyi ruh ve onun yüksek seviyesi olarak akıl biçiminde tanımladığı dikkate alındığında tin kavramı akıl ve ruhun birlikteliği anlamına gelmektedir (Arslan, 2006: 306-310). Çalışmanın Hilmi Ziya Ülken düşüncesi üzerine olan üçüncü bölümü kapsamında tin kavramının geçtiği her yerde ahlâk felsefesi anlaşılmalıdır. Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde ahlâk felsefesinin hem mistisizm hem de pozitivistizmden uzak bir şey olduğu dikkate alındığında, Ülken düşüncesinde tin bir diğer ifadeyle ahlâk felsefesinden söz edildiğinde akıl ve ruh, bir diğer ifadeyle fiziksel olan ve metafiziksel olanın birlikteliği refakatinde varlığın anlaşılma çabasından bahsedilecektir (Ülken, 2016a: 22-27).

Modernitenin katı aşamasındaki anlam dünyası içerisinde tin biçilme sürecinde siyasal, toplumsal ve kültürel alanlar yeniden inşa edilmiştir. Modernitenin katı aşamasında gelecek zaman geçmiş zaman karşısında öncelikli kılınıp tek yönlü/tikel bir kimlik inşa süreci tercih edilmiştir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında modernleşme sürecine tam anlamıyla dâhil olan ve artık son döneminde olan Osmanlı İmparatorluğu ve sonrasındaki dönemde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş evresinde de geçmiş zaman karşısında gelecek zaman öne alınıp tikel/tek yönlü bir özne inşası tercih edilmiş ve radikal bir pratik sergilenmiştir. Geç Osmanlı dönemi – erken Cumhuriyet dönemi arasındaki geçiş döneminde yaşamış düşünürlerden birisi olan Hilmi Ziya Ülken'in her iki dönemde de tercih edilen politika ve her iki dönemde de var olan düşünce dünyasına yönelik eleştirileri bu bölümün ikinci alt başlığı kapsamında anlatılacaktır.

On dokuzuncu yüzyılın son dönemi ile yirminci yüzyılın takriben ilk kırk yıllık döneminde gerek Batı gerekse Doğu coğrafyaları içerisinde yer alan çok sayıda ulus-devlet bünyesinde tikel/tek yönlü bir kimlik inşasının olduğu çalışmanın birinci bölümünde anlatılmıştı. Bununla birlikte hem Batı coğrafyası hem de Doğu coğrafyası içerisinde yer alan Türkiye'de gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş evresinde tek yönlü/tikel kimlik inşa süreci çalışmanın ikinci bölümünde anlatılmıştı. Yukarıda yer alan paragrafta da belirtildiği gibi her iki dönemi de yaşamış olan Hilmi Ziya Ülken'in tikel/tek yönlü kimliğe dayanan bir tercihe karşılık tümel/çok yönlü bir kimlik tercihinde bulunduğu çalışmanın üçüncü alt başlığı kapsamında incelenecektir. Bir diğer ifadeyle ide ve nesne nezdinde geçmiş ve geleceğin bütünlendiği bir kimlik inşa sürecini Ülken'in nasıl anlamlandırdığı bu bölümün üçüncü alt başlığı içerisinde anlatılacaktır.

3.1. HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ VE METODOLOJİSİ

Hilmi Ziya Ülken kimdir? Nasıl bir eğitim almıştır? En çok etkilendiği düşünürler kimlerdir? Bu düşünürlerden hangi çerçevelerde etkilenmiştir? Bunlardan yola çıkarak nasıl bir metodoloji benimsemiştir? Pozitivist metodolojiye nasıl bakmaktadır? Ülken hakkında buna benzer pek çok soru sorulabilir. Ancak diğer bütün düşünürlerde olduğu gibi Ülken için de sorulacak en kilit soru, Ülken'in varlığa dair düşüncelerinin nasıl şekillendiği üzerine olmalıdır. Diğer bir ifadeyle Ülken için varlık nedir?

Yukarıda sıralanan sorular ışığında son sorudan başlanacak olunursa Hilmi Ziya Ülken, insanın varlığını değerlendirirken onu tabiat ile bağlantılı biçimde düşünmüş ancak bir tabiat fetişizmine de karşı çıkmıştır. Bu anlamda pozitivist metodoloji içerisinde varlığı analiz eden düşünürlerin insanı değerlendirirken sadece fiziksel ve matematiksel akıl bağlamında değerlendirmelerine karşı çıkış söz konusudur. Böyle bir çıkış sergilenmesinin önemli bir nedeni din, gelenek, iman ve vicdan gibi unsurlardan oluşan metafiziksel boyutun görmezden gelinmesi ile ilgilidir.

Varlığın, birçok boyutun birleşimi ile oluştuğunu düşünen Ülken modernleşmenin fiziksel olan ile birlikte metafiziksel olanı da içermesini savunmuştur (Ülken, 1943h: 360). Bu bağlamda düşünür modern olanın katı boyutunu metafiziksel bir tin ile tamamlama amacında olmuştur. Bahsi edilen metafiziksel tinin içeriğinde hangi düşünürlerden hangi kavramların alındığı ve bu kavramların Ülken tarafından nasıl yorumlandığı, buradan yola çıkılarak nasıl bir metodoloji benimsediğini anlamak Ülken'in olabildiğince doğru biçimde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bunun için öncelikle Ülken'in entelektüel biyografisinin incelenmesi gerekmektedir.

3.1.1. Hilmi Ziya Ülken'in Entelektüel Biyografisi

Hilmi Ziya Ülken, 1901 yılında İstanbul'da doğmuştur. Babası eczacı ve dışçı mektebi organik kimya profesörü Dr. Ziya Ülken, annesi Müşfika Ülken'dir. Hilmi Ziya Ülken ilköğrenimini Tefeyyüz İdadisi (lise derecesindeki okul) ilk kısmında, orta ve lise öğrenimini İstanbul Sultanisi'nde (lise) tamamlamıştır. 1918 yılında girdiği Mülkiye Mektebi'nden 1921 yılında mezun olmuştur. Aynı yıl içinde Edebiyat Fakültesi'ne coğrafya asistanı olarak atanmıştır. 1921-1924 yılları arasında asistanlığı sırasında felsefe bölümüne devam ederek bu bölümden de diploma almıştır. 1924 yılında Bursa Lisesi'ne coğrafya öğretmeni olarak tayin edilmiştir. 1924 yılının Eylül ayında Ankara Lisesi'ne felsefe-içtimaiyat ve Ankara Muallim Mektebi'ne tarih-coğrafya öğretmeni olarak atanmıştır. 1925 yılı başında Maârif Vekâleti İstatistik Müdürü olarak atanmış ve Ankara Lisesi'ndeki görevine vekil öğretmen olarak devam etmiştir. 1925 yılının sonunda Hatice Zühtü ile evlenmiştir. 1926 yılında kurulan Talim ve Terbiye dairesinde tercüme heyeti üyeliğine atanmıştır. 1926 yılının sonunda İstanbul'a tayinini isteyen Ülken, önce İstanbul Lisesi felsefe, sonra Çapa Kız Öğretmen Okulu tarih, psikoloji ve sosyoloji öğretmenliğine atandı. 1928-1929 yılları arasında İstanbul ve Edremit'te askerlik

hizmetini subay olarak ifa etmiştir. 1930-1933 yılları arasında Kabataş Lisesi'nde felsefe, Galatasaray Lisesi'nde ise sosyoloji öğretmeni olarak çalışmıştır. 1933 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan üniversite reformunun yürürlüğe girmesi sonrasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne Türk medeniyeti tarihi profesörü olarak atanmış ve araştırma için Berlin'e gönderilmiştir. Bu dönemde Milli Eğitim Bakanı Reşit Galip'in istifası üzerine üniversite reformunun güncellenmesi sonucunda kadro dışında bırakılan Ülken, Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk'ün emri ile tekrar aynı kadroya doçent olarak atanmıştır. 1940 yılında felsefe tarihi profesörlüğüne tayin edilen Ülken, kadro yetersizliği nedeniyle sosyoloji ve ahlâk profesörlüğü görevlerinde bulunmuştur. Bu görevine ek olarak 1944 yılında Teknik Üniversite'de sanat tarihi profesörlüğüne atanmış ve 1948 yılına kadar bu kadroda çalışmıştır. İstanbul Üniversitesi'ndeki görevinin yanında 1955 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne sistematik felsefe profesörü olarak atanmıştır. 1957 yılında İstanbul Üniversitesi'nde ordinaryüs profesör unvanına atanmıştır. 1960 yılında İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine son verilerek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne nakledilmiştir. 1962 yılında eski görevine iade edildi ise de bunu kabul etmeyerek Ankara Üniversitesi'ndeki görevine devam etmiştir. 5 Haziran 1974 tarihinde vefat etmiştir.

Hilmi Ziya Ülken büyük bir entelektüel geçmişe sahiptir. Ülken'in entelektüel bilgisini yansıttığı mecralardan biri dergilerdir. 1922 yılında Agâh Mazlum ile birlikte *Mihrab* dergisini, aynı yılın sonunda ise Mükrimin Halil ile *Anadolu* dergisini neşretmiştir. Ankara'da *Muallimler Birliği* ve *Türk Yurdu* dergilerinde yazıları yayınlanmıştır. 1927 yılında Servet Berkin ile birlikte *Felsefe ve İctimâiyât* dergisini yayınlamıştır. 1931 yılında bir grup arkadaşıyla birlikte *Felsefe Yıllığı*, 1932 yılında ise *Galatasaray* dergisini yayınlamıştır. 1938 yılında Sabahattin Eyüboğlu ve Nurullah Ataç ile birlikte *İnsan* dergisini neşretmeye başlamıştır. 1942 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde *Sosyoloji* dergisini yayınlamıştır.⁷¹

Ülken'in yayınladığı dergi ve kitaplar üzerine söz söylemeden evvel bu dergi ve kitapların yayın tarihleri üzerine konuşmak gerekmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecini yaşayarak deneyimleyen Hilmi Ziya Ülken, yeni dönemde

⁷¹ Ülken'in yayın geçmişine ilişkin bilgiler Ayhan Vergili tarafından hazırlanan "*Hilmi Ziya Ülken Kitabı*" başlıklı metinden derlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayhan Vergili, "*Hilmi Ziya Ülken Kitabı*", (İstanbul: Kitabevi, 2006).

inşa edilecek olan kimliğin üzerine düşünmüş, yayınladığı dergi ve kitaplarda bu düşüncelerini dile getirmiştir. Geçiş sürecinde İttihat ve Terakki Cemiyeti hükümetinin Osmanlılığın geri plana itildiği tikel kimlik okuma tercihleri karşısında Ülken farklı bir pozisyonda durmuştur. Bu çerçevede yeni dönemdeki kimlik inşa sürecinde Ülken tikel bir kimlik inşası yerine tümel bir kimlik inşasını savunmuştur.

Ülken'in düşünce sisteminde tümel kimlik Antik Yunan, Avrupa, İslâm ve Anadolu gibi figürleri içermektedir (Ülken: 2017e: 92; 1968: 5). Milli kimliğin inşa sürecinde tümel, bir diğer ifadeyle çoğul kimlikleri içeren bir okumanın daha verimli olacağını düşünen Ülken, milli kimliğin inşasının ancak Doğu ve Batı'nın birlikte okunması ile mümkün olacağına inanmaktadır. Bu anlamda Hilmi Ziya Ülken, düşüncesini Doğu ve Batı düşünce dünyasından düşünürlerin ürettikleri kavramlar ile inşa etmiştir. Aşağıda yer alan tabloda Hilmi Ziya Ülken'in Batı ve Doğu düşünce dünyasında yer alan hangi düşünürlerden hangi kavramlar bağlamında etkilendiği görülmektedir:

TABLO VII
Hilmi Ziya Ülken Felsefesinin Ontolojik Kökleri⁷²

Batı			Doğu		
No	Filozof Adı	Düşüncesi	No	Filozof Adı	Düşüncesi
1	Spinoza	Etika	1	Farabi	İdeal Düzen
2	Kant	Deontolojik Ahlâk	2	M. İbn-i Arabi	Vahdet-i Vücut

⁷² Tablo, Hilmi Ziya Ülken'in şu eserlerinden yola çıkılarak hazırlanmıştır: *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*; *İbni Haldun; İctimaî Doktrinler Tarihi*; *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*; *Felsefe Bilimleri I: Doğa Bilimleri, Felsefe ve Metodolojisi*; *Felsefeye Giriş II: Sosyoloji, Tarih, Psikoloji ve Din*. Hilmi Ziya Ülken düşüncesinin tablodaki düşünürler ekseninde okunma tercihinin birtakım itirazlar belirmesi muhtemeldir. Ancak Ülken'in fiziksel olan ve metafiziksel olanın birlikteliğini savunduğu ve bu eksen dâhilinde muhtelif eserlerinde tablodaki düşünürlerden sıklıkla bahsettiği dikkate alındığında tabloda yer verilen Platon, Spinoza, Kant ve Bergson'un ide ve nesne birliği olarak kavramsallaştırdıkları düşünce merkezinde Ülken düşüncesini okumanın yararlı bir çaba olacağına şüphe yoktur. Kaldı ki ilerleyen sayfalarda Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesinde etkisi olan diğer düşünürlerden de bahsedilmektedir.

3	Bergson	Metafizik	3	İbn-i Tufeyl	Haybin Yakzan
4	Platon	İdealizm	4	İbn-i Haldun	Asabiyet
5	Plotinus	Neo-Platonculuk	5	İbn-i Sina	Skolastik Düşünce
Toplam: Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinin Ontolojik Kökleri					

Tablo VII’de yer alan Batı düşünürlerinin ide ve nesne birlikteliği içerisinde yaşama, varlığa tin biçme tercihleri dikkate alındığında Ülken düşüncesi üzerinde etkili oldukları görülecektir. Çalışmanın birinci bölümünde sadece nesne üzerine inşa edilen katı modernitenin ide ile tamamlanması gerektiğini düşünen Spinoza, Kant ve Bergson’un ürettikleri kavramsal çerçeve, Ülken düşüncesinin oluşumunda etkili olmuştur.

Tabloda olduğu gibi önce Batı düşünce dünyasında yer alan düşünürlerden başlanırsa Spinoza’nın Hilmi Ziya Ülken üzerinde nasıl bir etki bıraktığından bahsetmek gerekmektedir. Bu etkinin tespit edilebilmesi için Ülken tarafından kaleme alınan *İçtimaiî Doktrinler Tarihi* isimli eserine bakıldığında düşünürün Spinoza üzerine ileri sürdüğü şu ifadeler kayda değerdir:

Spinoza modern devrin ilk demokrat filozofudur. Spinoza’ya göre devlet çokluğun birleşik kuvvetine dayanmalı, onu tek irade haline getirmelidir. Zaten bir ferdin kuvveti başka fertlerin kuvvetleriyle birleşince yalnız başına olduğundan çok büyük olur. Fakat yalnız sağlam bir aklın bütün insanlara faydalı olanı gösterdiği yerde vahdet doğabilir. Hikmet kazanmak için her şeye razı olunabilir. Fakat sulh namı altında esaret, barbarlık veya inzivaya varılmış olsaydı sulh insanlar için sefaletlerin en fenası olurdu. Devlet insanları makineler ve hayvanlar haline getirmemeli, ona maddî, manevî bütün kuvvetlerini inkişaf ettirecek hürriyet havası vermelidir (Ülken, 1941a: 88).

Yukarıda yer alan düşüncelerinden de görüleceği üzere Spinoza’nın pozitivizmin maddeciliği karşısında madde ve ruhun birlikteliğini öncelemesi ve ruh sayesinde duygulanım olabileceğini ve ancak duygulanımdan kaynaklanan ahlâkî eylem ile özgürlüğe varılabileceği iddiasında olması (2016: 280), Ülken düşüncesine tesir etmesini sağlamıştır (Ülken, 2016f: 76). Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde maddeci ahlâkın yerine maddenin yanında ruhu da içeren bir *aşk ahlâkı* ile özgürlüğe varılabileceği argümanında Spinoza düşüncesinden izler görülmektedir. Madde ve ruh nezdinde ide ve

nesneyi aynı anda içeren bir ahlâk anlayışına bağlı olarak çoğulcu varlık anlayışı ve çokluğun birliğe varışı hususunda da Ülken'in Spinoza'dan etkilendiği görülmektedir.

Ülken ontolojik düzlemde geliştirdiği felsefesini inşa ederken Kant'ın düşüncelerinden de beslenmiştir. Kant'ın Hilmi Ziya Ülken düşüncesindeki etkisi salt nesneye dayalı katı olanı ide ile tamamlama noktasında ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak pozitivizmden bağımsız, sonuca odaklı olmayan bir ahlâka dayanan kimlik fikri de Kant'tan yola çıkılarak oluşturulmuştur. Bu anlamda sadece iş, vazife ya da ödevin bilincinde olan, bu işi, vazifeyi ya da ödevi yerine getirme cesareti gösteren, bir diğer ifadeyle bilmeye cesaret eden bir kimlik tahayyülünün Ülken düşüncesine sirayet ettiği düşünür tarafından kaleme alınan şu satırlardan anlaşılmaktadır:

Ampirik şuuru aşan, gerçeğe ideali tek bir filde birleştiren ahlak, yalnız değer olarak değil, aynı zamanda ampirik varlıktan ayrı bir varlık sahası olarak ilk defa Kant tarafından ele alınmıştır. Kant'a göre ahlak sahası metafizik sahasıdır. Orada biz ampirik bilginin ulaşamadığı "asıl-şey"e (*nouméne*) ahlaki fiil ile ulaşırız. Mutlak'a açılan biricik kapı ahlaktır. Kant *Saf Aklın Tenkidi*'nde ampirik aklıdan başlıyor, oradan zihne ve duyarlılığa doğru iniyor. O, bu vasıta ile ahlaki, ampirik şuurun bütün muhtevalarından ayıklayarak ahlakın hareket noktasını "iyi niyet" olarak tanımlıyor. Dünyada var olan şeyler arasında iyi niyet kadar iyi bir şey yoktur. O tamamen spontanedir, doğaldır, ampirizmin zincirlerinden kurtulmuştur. Bu ahlak, bütün ahlaki hareketlerin prensibidir. İyi niyette başarı gaye değildir, insan başarsın veya başarmasın, yalnız iyi niyet sahibi olması ahlaklılık için yeter. İyi niyet temelinde ahlaklı olabilmek demek hedefe ulaşma isteğinden ziyade yalnız ve yalnız "istemek", cesaret etmek demektir (Ülken, 2009: 251).

Yukarıda Ülken'den aktarılan paragrafa dayanarak Kant'ın ürettiği ide ve nesneyi bir diğer ifadeyle fiziksel olan ve metafiziksel olanı aynı anda içeren *deontolojik ahlâk* kavramının Ülken düşüncesine yansımaları *aşk ahlâkına* giden yolda sergilenmesi gereken aksiyonda görülmektedir. Bu bağlamda ahlâkî olan şey, eylemin sonucundan bağımsız olarak bizzat eylem sergileme cesaretindedir (Ülken, 2008b: 9). Nitekim, katı olan içerisinden biçimlenen modernite ile beraber gelen ahlâk tasavvurları mercek altına alındığında Kant'tan hareketle Ülken'in ifade ettiği ahlâk çizgisinin tam tersine doğru giden bir ahlâk tasavvuru olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Machiavelli'nin önerdiği sonuççu ahlâk yerine Ülken, Kant'tan hareket ederek niyetin önemli olduğu bir ahlâki teklif etmektedir.⁷³ *Yarım Adam* ve *Posta Yolu* isimli romanlarında Ülken'in işgalden

⁷³ Ahlâk ve siyaset ilişkisi üzerine Machiavelli'nin, ahlâki Katolik ahlâk anlayışından farklı bir şekilde düşündüğü söylenebilir (Machiavelli, 1998: 177). Bu bağlamda Katolik ahlâk anlayışında öte dünyanın bu dünya karşısında savunulmasına karşılık olarak Machiavelli'nin bu dünyayı dikkate alan bir ahlâk anlayışını savunduğu belirtilebilir. Bu tercihiyle Machiavelli, dinî temelli moralite ahlâkının dünvevî temelli etik ahlâkına tahvil edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. İtalya'da şehir devletleri arasında savaşların yaşandığı bir dönemde yaşayan Machiavelli'nin siyasal birliğin sağlanması yolunda sergilenecek eylemleri ahlâkî olarak tanımladığı ifade edilebilir. Bu anlamda iktidara odaklanan Machiavelli'nin, günün

kurtulma yolunda sonucu düşünmeden cesaret gösteren kahramanları tercih etmesi, deontolojik ahlâktan etkilendiğinin bir nişanesi olarak ortaya çıkmaktadır. Pozitivizmin sonucu önceleyen ahlâk anlayışının yerine temelinde ödevi yerine getirme bilinci olan bir ahlâk anlayışı sayesinde *insanî vatansever* topluma ulaşmanın mümkün olacağı düşünülmektedir.

Spinoza ve Kant'tan sonra Bergson'un Hilmi Ziya Ülken üzerindeki etkisi üzerine düşünüldüğünde – tablodan da görüldüğü gibi – bu etkinin metafizik kavramı ile ilgili olduğu görülmektedir. Zaman ve kendilik ilişkisi üzerine düşünce refleksi geliştiren Bergson'un, varlığı sadece madde ile anlama tercihinde olan indirgemeci mekanik/fiziksel zaman anlayışı yerine idenin de dâhil olduğu metafiziksel bir zaman (*durée-süre*) tasarımını tercih etmesinin Ülken üzerinde etkili olduğu, düşünürün *Felsefeye Giriş – 2: Sosyoloji, Tarih, Psikoloji ve Din* başlıklı eserinde kaleme aldığı şu satırlardan anlaşılmalıdır:

[Z]ekânın hayatı, bilhassa ruhu incelemesi bahis konusu olunca, başarısızlığa mahkûm olup, bunun için hayat ve ruh âlemine nüfuz edebilecek zekâdan başka bir meleke, hayatın ve suurun kalitatif (niteliksel) akışına, değişmeler ve çokluk içindeki sürekli oluşuna (süresine) nüfuz eden sezgi (*intuition*) melekesi olduğunu kabul eden Bergson metafizisidir. Ona göre insan, zekâ ile en elverişli olarak maddeyi tetkik eder, eğer aynı aleti ruh âlemine tatbik etmeye kalkarsa, onu ancak maddeye benzeterek, yani mahiyetini bozarak kavrayabilir. Nitekim “insan ilimleri” adı altında yapılan bütün incelemelerin (psiko-fizyoloji, psiko-fizik, sosyoloji vs. 'nin) başarısızlığı, asıl konularına nüfuz edemeyerek daima onu maddeyi inceler gibi parçalamaya, bozmaya mecbur olmaları bundan ileri gelir. Buna karşı adeta sanatkâr görüşüne benzer felsefi sezgi ile şuur âlemine bakıldığı zaman, orada pratik faydamıza (pratik ihtiyacımıza) uygun, izafi bir bilgi değil, fakat ruhun sürekli oluşuna, bütünlüğüne uygun mutlak bir bilgi doğar. Bergson'a göre bu metafiziktir; fakat bu metafiziğin eski dogmatik âlem tasavvurları halindeki metafiziklerle hiçbir alakası yoktur (Ülken, 2009: 9).⁷⁴

Yukarıda yer alan ifadelerden de anlaşılacağı üzere Bergson'un maddeci bakış ile varlığın tüm boyutu ile anlaşılmasının mümkün olmadığı, varlığın ancak ide ve nesne birliğine dayanan sezgi ile bütünlüklü biçimde kavranabileceği yönündeki argümanının (Altınörs, 2011: 21-22), Ülken düşüncesinin oluşum sürecinde etkisi olmuştur. İnsanın ruh ve beden bütünlüğüne dayandığını savunan Hilmi Ziya Ülken, varlığın hem maddi hem de manevî olanın bütünlüğü ile anlaşılacağına inanma noktasında Bergson'dan etkilenmiştir. İlerleyen sayfalarda yer alacak olan tablolardan da görüleceği gibi Ülken'in hem fiziksel

sonunda devletin kurulmasını arzu eden sonuca odaklı bir ahlâk anlayışını benimsediği ileri sürülebilir (Machiavelli, 1998: 197).

⁷⁴ Ülken'in Bergson'un zaman anlayışından etkilendiği bir başka metni için bkz. (Ülken, 1936b: 106).

hem de metafiziksel olanı içeren tümel bir varlık amacı taşıdığı ve buradan hareketle de tümel bir kimlik inşası amacıyla olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Tablodan görüleceği üzere Platon, Ülken düşüncesine idealizm kavramı ile sirayet etmiştir. Platon'un ürettiği idea kavramını tümelin/çok yönlü olanın akıl yoluyla kavranması olarak tanımlayan Hilmi Ziya Ülken, idea kavramını gerçeğin öz bilgisi olarak tanımlarken Platon üzerine şu ifadeyi dile getirmektedir:

Platon ilk defa diyalektik metodunu kullanmıştır. Sokrates'in öğrencileriyle konuşmalarından faydalanarak fikirleri zıtları ile karşı karşıya koymuştur. Yine Sokrates'in *maieutique*'inden faydalanarak her kavramın içine giren kavramları bölmek (*division*) suretiyle, tikellerin duyulara ait olan çokluğundan tümelin akılla kavranan birliğine doğru yükselmeye çalışmıştır. Kavramların bu şekilde bölünmesi cinsten cinse yükselme şeklinde hareket etmek üzere, yeniden Parmenides'in, hatta Pythagoras'ın dünyalarına bir türlü dönüş meydana getirmiştir. Platon böylece asıl gerçeklerin barındığı, tümel ve değişmez özlere içeren idealar âlemine ulaşmıştır. Platon böylece iki dünya görüyordu: 1) Duyularla kavradığımız değişen, görünüşlerden ibaret olan, oluş (*devenir*) dünyası: Buraya işittiğimiz, duyduğumuz, dokunduğumuz, doğan, büyüyen, dağılan ve değişen canlı ve cansız bütün şeyler, bu şeyler ile ilgili insanların duyguları, hayalleri, tasavvurları girmektedir. Biz bu değişen oluş dünyasının içinde yaşamaktayız. Kendimiz de ondan bir parçayız. Orada sabit, tümel hiçbir şey görmüyoruz. 2) Fakat bir de akılla kavradığımız, değişmeyen, asıl öz ve gerçek olan, varlık (*être*) dünyası vardır. Bu dünya ötekinin üstündedir. Onu duyularımızdan hiçbirisiyle kavrayamayız. Ona yalnız duyularımızdan sıyrılmak ve akıl gözüyle yükselmek suretiyle ulaşabiliriz. Fakat hakiki varlık yalnız bu dünyaya, yani idealar dünyasına aittir (Ülken, 2008a: 83-4).

Ülken'in Platon ve idealizm üzerine kaleme aldığı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere düşünür, tikel/tek yönlü duyulara dayalı epistemolojik gerçeklik yerine tümel/çok yönlü idealardan temel alan bir epistemoloji üzerine inşa edilmiş bir akli arzulamaktadır. Bununla birlikte Platon'un ideal bir düzen olarak tanımladığı filozof-kral yönetiminin Ülken felsefesine *aşk ahlâkının* bilgisine vâkıf olan *insanî vatansever* toplum şeklinde sirayet ettiği söylenebilir. Ülken'in *Aşk ahlâkı* isimli eserinin kapağında yer alan "*Aşk ahlâkı'na erenler ruhlarında hürriyet olanlardır.*" sözünden de anlaşılacağı üzere düşünür, özgür *insanî vatanseverlerin* yaşadığı ideal bir toplumsal düzenin *aşk ahlâkının* sırrına ermekle mümkün olacağı kanısındadır (Ülken, 2015).

Platon ile birlikte onun tarafından inşa edilmiş olan idealizmin metafiziksel okumasını beden ve ruh birliteliği biçiminde gerçekleştiren Plotinus da (2006: 152) Ülken felsefesini etkilemiştir. Felsefe tarihinde akıl ve ruhun mecedilmesinin Plotinus ile mümkün olduğunu belirten Ülken, Plotinus ile ilgili olarak şu sözleri ifade etmektedir:

Nitekim filozof (Aristoteles) sonunda bütün kuvveleri harekete geçiren fiil ile bütün fiillerin kaynağı olan kuvveyi birbirine yaklaştırmak ihtiyacını duymuştur. Plotinus bu ihtiyacı yüzyıllar sonra gerçekleştirmiştir. Ona göre her şey varlık'tan çıkmaktadır. O mutlak Bir'dir. Akıl, ruh ve ruhun dereceleri onun görünüşleridir. Varlık bu görünüşleri ile alçala alçala

maddeye kadar iner. Madde varlığın imkânlarının en az olduğu, en aşağı derecesidir. Plotinus'a göre varlık fiille gücün birleştiği haldir. O, bütün güçlerin fiili, bütün fiillerin gücüdür (Ülken, 2008a: 89-90).

Ülken'den aktarılan bu pasajdan da anlaşılacağı üzere düşünür, Spinoza bahsinde olduğu gibi Plotinus'u da çokluk ve çokluğun birliğe varması biçiminde okumaktadır. Bu birlik içinde varlığın bütün dereceleri ile var olabilme şansı Ülken tarafından olumlu bulunmakta, bu sayede tikel olandan kaçınmak mümkün görülmektedir. Ülken'in zihninde yer alan *insanî vatansever* olarak tanımlanan ideal bir toplumsal düzenin fiziksel ve metafiziksel olanın tevhidini ile mümkün olacağı dikkate alındığında Ülken'in Plotinus'tan etkilendiği görülmektedir.

Batı düşünce dünyası içerisinde yaşamış olan beş tane düşünürün Ülken düşüncesinde bıraktıkları izler incelendikten sonra bu düşünürlerin Hilmi Ziya Ülken düşüncesine yaptıkları etkinin ide ve nesne ya da fiziksel olan ile metafiziksel olan arasındaki tevhit yönünde olduğu iddia edilebilir. Fiziksel olan ile metafiziksel olanın bir arada yer aldığı tümel bir varlık algısının üzerine bina edilmiş bir epistemolojinin üzerine inşa edilmiş bir kimlik tahayyül eden Hilmi Ziya Ülken ideyi Batı düşünce dünyası ile birlikte Doğu düşünce dünyası içinden de anlamlandırmak istemiştir.

Doğu coğrafyasında yer alan düşünürlerin Hilmi Ziya Ülken üzerindeki etkisinden bahsedildiğinde öncelikle Farabi'den söz edilmesi gerekmektedir. Platon'un filozof-kral idealizminin semantiğini İslâmî terminoloji ile telif eden Farabi'nin (2001: 100), Ülken üzerinde önemli derecede bir etki bıraktığı, düşünürün Kivamettin Burslav ile birlikte kaleme aldığı *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar* başlıklı eserinde yer alan şu ifadesinden anlaşılabilir:

Farabi'ye göre iki türlü Medine vardır: 1- Fadıl Medine, 2. Gayri fadıl Medine. Fadıl Medine, yalnız âlim ve faziletli insanlardan mürekkep bir münevver aristokrasisinin idare ettiği Medinedir. Bu Medinede reis intihaplıdır. Fakat intihap, münevver aristokrasisine aittir. Fadıl Medinenin gayesi, Eflâtunda olduğu gibi, ahlâktır. Bunun için insanları mertebelere ayırır. Hakikî saadet, bu Medinede tahakkuk edecektir. Ruhun ebediliği ancak bu mertebede birleşen fikirlerin vahdetinden ibarettir (Ülken ve Burslav, 1940a: 34).

Yukarıda yer alan metinde de görüldüğü üzere Farabi'nin *El Medinetü'l Fazıla*, Türkçe ifadesiyle *erdemli şehir* isimli eserinde Platon gibi tabakalardan oluşan bir toplumsal düzen ve bu düzenin en tepesinde filozof-hükümdar öngörmüş olması, bunları İslâmî bir gözlükle kendine göre yorumlayarak yeni bir bilgi üretmesi Ülken üzerinde etkili olmuştur. Bununla birlikte felsefesinde tabakalar arasındaki bağlılığın sevgi ile sağlanacağı savı da Ülken'i etkilemiştir. Bu bağlamda ilerleyen sayfalarda Tolstoy'un

insanın sevgi ile yaşayacağı düşüncesinden etkilenen Ülken, bu sevgiyi Farabi'den yola çıkarak İslâmî bir bakış açısıyla yeniden üretmiştir (Ülken, 1941e: 2).

Farabi ile birlikte Ülken üzerinde etkili olan diğer bir düşünür Muhyiddin İbn-i Arabi olmuştur. Görünen şeyin özü ile görünen şeyi bünyesinde barındıran insanı *kâmil insan* olarak tanımlayan İbn-i Arabi (2018: 33) tarafından üretilen *vahdet-i vücud* Türkçe ifadesiyle varlıkta birlik kavramının Ülken düşüncesine etki ettiği düşünürün *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş* başlıklı eserinde yer alan şu ifadesinden anlaşılmaktadır:

Muhyiddin İbn-ül Arabi'nin felsefesi vahdet-i vücuddur. Onun kökleri bir cihetten doğrudan doğruya Kur'an'ın mistik bir tarzda tefsir ve istinbatı, diğer cihetten Yeni Eflâtuncu felsefe, İslâm işrâkileri, kelâmcılar, meşşâiler (Fârâbî), mutasavvıflar, bilhassa Endülü's'teki tasavvuf cereyanıdır. (...). Muhyiddin'in felsefesi, her şeyden önce, zamanına kadar gelen muhtelif felsefe ve din cereyanlarının dörtüyl ağzı olmak iddiasındadır. Şahabeddin Sühreverdî'nin nur-zulmet felsefesi ona temel vazifesini görür. Muhyiddin, *Fütûhat*'ının dördüncü cildinde, "Ve yehrecuhum minez zulemâti ilen nur" âyetinin tefsiri ile başlayan bir fasıl ayırmaktadır. O, önce tabiatı Yeni Eflâtuncular gibi birlik ve çokluğu, birlikte çokluk telâkkisinde uzlaştırır. Bu suretle Eflâtun ve Aristo felsefelerini kuşatır. Artık doğrudan doğruya kendi sahasına girmiştir: Muhyiddin'e göre hakikat varlığın birliğindedir. Her şey Tanrı'nın birliğinden ibarettir. Tanrı'nın birliği ahadiyet, vahidiyet ve vahdet derecelerine yükselmek suretiyle ancak onun sonsuz, küllî olan varlığı dışında başka bir varlık olmaması suretinde vahdette görünür. Varlığın birliğinde zâhirle bâtin, imkânla vücub, nübüvvet ile vilâyet uzlaşmış ve kaynaşmıştır. Bütün skolastikleri meşgul eden ve hiçbirisinin büsbütün halledemedikleri bu zıt fikirler arasındaki uzlaşmayı, Muhyiddin çok cüretli bir hamleyle geniş panteizm içerisinde temin etmiştir (Ülken, 2005: 122-3).

Yukarıda yer alan ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Muhyiddin İbn-i Arabi tarafından dile getirilen fiziksel olan – metafiziksel olan, Doğu düşünce dünyası – Batı düşünce dünyası gibi farklılıkların tevhid edilmesi düşüncesi bir diğer deyişle varlıkta birlik kavramı Ülken düşüncesinde etkili olmuştur (Ülken, 1951: 17).

Ülken felsefesinin oluşumunda etkili olan üçüncü düşünür İbn-i Tufeyl olmuştur. İbn-i Tufeyl tarafından kaleme alınan *Hayy Bin Yakzan* isimli romanda insanın zıtlıklar ile kaim olduğu (2018: 105-116) iddiasının Ülken düşüncesindeki tesiri *İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri* başlıklı eserinde şu şekilde görülmektedir:

İbn Tufeyl'in felsefesi, elimizdeki biricik kitabı olan *Hayy bin Yakzan*'da yazılıdır. İbn Sinâ'nın da bu adda bir eseri varsa da iki filozofün fikirleri arasında çok fark vardır. Çünkü İbn Tufeyl meşşâilerden bağımsız bir felsefeye mensuptur. (...). İbn Tufeyl'in Hayy hakkında anlattıkları Daniel Defoe'nun Robinson Crusoe romanına benzemekte, ancak ondan çok farklıdır. Çünkü bu kendi kendisine doğan insan tek başına büyümüştür, hiçbir insan eğitiminden geçmemiştir, hiçbir insanı tanımamıştır. Bütün bilgisi kendi başına doğayla karşı karşıya kalmadan ve onda doğuştan gelişen akıl yetileri yardımıyla meydana gelmiştir. (...). Fakat önemli olan Hayy'da tecrübe ile kurulmuş olan bu bilginin üzerindeki soyutlara, genel kavramlara ait akli bilginin teşekkülüdür. Etrafındaki cisimlerin bir yer kapladıklarını, hareket ettiklerini, olayların birbirine nedensellik bağı ile bağlandıklarını, bu nedenselliğin sonsuzca uzandığını düşünmeye başlamaktadır. (...). Nedensellik üzerindeki

düşünce onu bu canlı varlıkları meydana getiren bir ilk nedeni aramaya götürmüş, böylece Hayy, hiçbir öğrenme olmaksızın metafizik ve ilâhî ilkeleri düşünmüştür. İbn Tufeyl'in bu felsefi romanda göstermek istediği şey, insanda felsefi ve metafizik düşüncenin doğması için hiçbir öğretime ihtiyaç olmadığı, bu düşünceye ait fikirlerin, bizde her türlü öğretime dışında doğuştan ve doğrudan doğruya bulunduğu noktasıdır (Ülken, 2017b: 222-23).

Yukarıda yer alan satırlardan yola çıkarak İbn-i Tufeyl'in Batı düşüncesini Doğu epistemolojisiyle yeniden üreterek hem bilgi hem tecrübeyi içeren bir ontoloji savunmuş olması Ülken üzerinde etkisi olmuştur. Ayrıca İbn-i Tufeyl'in dile getirdiği felsefi ve metafizik düşünce türlerinin insan usunda verili olarak bulunması fikri de Ülken tarafından olumlu karşılanmıştır. Bununla birlikte Ülken, İbn-i Tufeyl'i değerlendirirken onu Doğu düşünce dünyasında nedensel biçimde düşünen ilk düşünür olarak görmektedir. Bu bağlamda İbn-i Tufeyl'in metafiziksel bir indirgemeci bakışa teslim olmamasının Ülken tarafından olumlu karşılanması ve örnek alınması söz konusudur.

Buraya kadar bahsedilen düşünürlerden etkilenen Hilmi Ziya Ülken'in Anadolu'ya özgü bir ruh oluşturma isteği dikkate alındığında İbn-i Haldun'dan da etkilendiğini ifade etmek gerekmektedir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile birlikte kaleme aldığı *İbni Haldun* başlıklı eserde Ülken, İbn-i Haldun tarafından üretilen asabiyet (dayanışma) kavramını şu şekilde değerlendirmektedir:

İbni Haldun'a göre "Asabiyye"nin – ki Türkçeye asabiye diye geçmiştir – iki şekli vardır: 1) Neseb, şecere (Soy) asabiyeti, 2) Sebeb (mükteseb) asabiyeti. Evvelkisi bir batından gelme efrad arasındaki uzvî bağlılıktır. Fakat bunun yanında muhtelif vesile ve suretlerle kandaş çevreye girmiş uzuvların da arzettiği bir asabiyet (El-Asabiyye) vardır. Her iki şekli ile asabiyet, mücadele mecburiyetinde kalan insan zümreleri için bereketli bir enerji kaynağıdır. Devlet bu enerji ile kurulacaktır. Keza devletin bozulması da aynı enerji kaynağının sönmesi neticesidir (Ülken ve Fındıkoğlu, 1940b: 64).

Ülken'in İbn-i Haldun üzerine kaleme aldığı bu satırlardan yola çıkılarak Anadolu coğrafyası için de bereketli bir enerji kaynağı olarak asabiyet arayışında olduğu, bu arayışını *aşk ahlâkı* şeklinde kavramsallaştırdığı belirtilmelidir. Bu bağlamda Anadolu coğrafyasında dirimsel bir ruh arayışı içerisinde olan Hilmi Ziya Ülken, bunu *hürriyete susayanların aşk ahlâkına erişmesi* biçiminde yorumlamıştır.

Fiziksel olan ile metafiziksel olanı bir diğer ifadeyle ide ve nesneyi aynı anda içeren bir epistemolojinin peşinde olan Ülken'in bu anlamda İbn-i Sina'dan da etkilendiği görülmektedir. Bu çerçevede tecrübe ile aklın ayrılmaz bir birliktelik şeklinde İbn-i Sina tarafından savunulmasının Ülken düşüncesi üzerindeki etkisi Ülken tarafından dile getirilen şu ifadede görülmektedir:

Her ne kadar İbn Sinâ birçok yerde bilginin his ve idrakla başladığını söyleyerek ampirizme büyük bir yer veriyor gibi görünüyorsa da, hiçbir zaman tecrübeyi akıl çerçevesi dışında tasavvur etmez. Hattâ, “Bütün bildiklerimiz zihnî suretlerden ibarettir” diyerek idealizme ulaşır. Bu bakımdan da İbn Sinâ’yı Leibniz’e benzetebiliriz. Onun gibi ampirizmi mantıkî rasyonalizm çerçevesi içinde izah etmiş ve onun gibi idealizme varmıştır. Yine onun gibi prensiplerden hareket ettiği için metafiziği dinamizmdir. İbn Sinâ ile Leibniz’in bu fikri akrabalığı her ikisinin de aynı skolastik köklere dayanmalarından, fakat bilhassa her ikisinde de organik kâinat görüşünün mihrini teşkil etmesinden ileri geliyor. Çünkü Aristo’yu takip eden filozoflar iki umumî gruba ayrılabilir: Bir kısmı İbn Sinâ, Leibniz, Schelling, Boutroux gibi Aristo’yu dinamizm ve hürriyet istikametine sevkedenlerdir. İkinci zümre Fârâbî, İbn Rüşd, Saint Thomas, Spinoza gibi Aristo’yu mekanizm istikametine sevkedenlerdir. Evvelce Fârâbî ile Spinoza’nın fikrî münasebetlerini işaret etmiştik. Burada da diğer istikametten doğan İbn Sinâ ile Leibniz’in fikrî akrabalığını görüyoruz (Ülken, 2005: 197).

Ülken’in İbn-i Sina üzerine düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere düşünür akıl ve tecrübe ilişkisinde tecrübenin akıl içerisinden anlaşılarak skolastiğin vücut bulması fikrinden etkilenmiştir. Bu anlamda gerek İbn-i Sina gerekse Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde tecrübenin ve skolastiğin salt geçmiş ve dinsel alan ile eşlenmediği, bir diğer ifadeyle metafiziksel indirgemeci bir tavırdan uzak durulduğu görülmektedir. Bu tercih ile fiziksel olan ile metafiziksel olan arasında bir denge yakalanmak istenmesi söz konusudur.

Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde etkisi olan beş tane filozoftan bahsedildikten sonra düşünürün varlığı Neo-Platoncu⁷⁵ bir bakış açısıyla değerlendirdiği yönünde bir kanaat belirmektedir. Bu bağlamda Ülken varlığın hem fiziksel hem de metafiziksel boyutu olduğunu düşünmekte, bu metafiziksel boyuta bir diğer deyişle ide boyutuna Doğu düşünce dünyası içerisinden bir anlam bulmaya çalışmaktadır. Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, Ülken’in sözü edilen metafiziğin bir parçası olarak İslâm dinini de gördüğü ancak İslâm’a kesinlikle eşitler arasında birinci olacak bir rolü vermediğidir. Nitekim bu argümanı doğrulayacak biçimde Ülken, kendi üzerinde etkisi olan beş filozof (Farabi, Muhyiddin İbn-i Arabi, İbn-i Tufeyl, İbn-i Haldun, İbn-i Sina) ile ilgili şu tarzda bir ifadeyi dile getirmektedir:

Filozoflar esasta ilim felsefesinden, mantıktan ve Aristoteles’in tabiatçılığından ayrılmadıkları için, oradan ilahiyata geçtikleri zaman Aristoteles’in Yeni Platoncu şerhlerinden faydalanmak suretiyle tasavvufa meyletmişlerdir. Fakat hiçbir zaman tasavvufu bütün olarak kabul etmemişlerdir. Filozoflarda tasavvufî görüş adeta felsefelerinin son sözü, din felsefesinin son çözüm şeklidir (Ülken, 2009: 92).

⁷⁵ Neo-Platoncu akımın önde gelen düşünürlerinden birinin Plotinus olduğu söylenebilir. Evrendeki her şeyin *birden südür* (taşmak, fişkırmak) ettiğini belirten Plotinus, birden ilk südür edenin akıl, akıldan südür edenin ruh, ruhtan südür edenin ise fiziksel dünya olduğunu belirtir (Johansen, 1998: 545). Plotinus’a göre insanın içinde yaşadığı dünyanın bir, akıl ve ruhtan meydana geldiği ileri sürülebilir. Bu anlamda düşünürün salt akıl ile üretilen bilgiyi kabul etmediği iddia edilebilir. Hilmi Ziya Ülken’in Plotinus’un varlığa ilişkin olarak geliştirdiği bu bakış açısından dolayı Neo-Platonculuk çerçevesi içerisinde varlığı anlamaya çalıştığı ifade edilebilir.

Ülken'in, etkilendiği beş tane düşünür üzerine kaleme aldığı satırlardan da anlaşılacağı üzere düşünür geçmişe, dinsel olana odaklanan indirgemeci bir bakış açısından uzak kalmak istemektedir. Bununla birlikte gerek Doğu gerekse Batı düşünce dünyası içerisinde yaşayan ve Ülken düşüncesinde etkisi olan filozofların her birinden belirli kavramlar devşirilerek salt modern katı fiziksel yaklaşım ya da salt geleneksel Doğucu mistik yaklaşım yerine Ülken'in hem fizik hem de metafiziği içeren bir varlık algısını önerdiği anlaşılmaktadır. Ülken'in bu önerisinden hareket edilerek geç dönem Osmanlı'da olduğu gibi bütünlüklü bir modernleşmenin reddedilmesi ya da erken dönem Cumhuriyet'te olduğu gibi pozitivism içerisine girilmesi gibi yaklaşımlardan uzak durduğu görülmektedir. Bu doğrultuda Ülken, modern olan ve geleneksel olan arasında bir denge sağlanmasından yana durmaktadır.

Gerek Doğu gerekse Batı düşünce dünyası içerisinde indirgemeci olmayan düşünürlerden etkilenecek fiziksel olan ile metafiziksel olanı kapsayan bir epistemoloji arayışında olan Ülken'in bu arayışını *dyadolojik yöntem* içerisinde bulduğu dikkate alındığında gerek pozitivism getirdiği eleştiriler gerekse bu metodolojiye karşı önerdiği dyadolojik yöntemin incelenmesi gerekmektedir.

3.1.2. Hilmi Ziya Ülken'in Yöntemi: Pozitivism Eleştirisi ve Dyadolojik Yöntem

Varlığın çok boyutlu olduğunu gören düşünürlerin Hilmi Ziya Ülken düşüncesine hangi bağlamlarda tesir ettikleri anlatıldıktan sonra Ülken'in, varlığı anlamak amacıyla nasıl bir yöntem benimsediği üzerine olacak bu alt başlıkta şu soruların yanıtları aranacaktır: Pozitivism nedir? Varlığı nasıl ele almaktadır? Hilmi Ziya Ülken pozitivismi nasıl değerlendirmektedir? Pozitivism getirdiği temel eleştiriler nelerdir? Hilmi Ziya Ülken'e göre varlık nasıl ele alınmalıdır? Hilmi Ziya Ülken'in varlığı değerlendirme konusunda önerdiği dyadolojik yöntem nedir?

Pozitivism kavramının ne olduğu üzerine düşünüldüğünde kavram kökünün Aydınlanma dönemine kadar uzandığı görülmektedir. Bu anlamda Aydınlanma düşüncesi içerisinde var olan rasyonel bir toplum düzeninin kurulabileceği beklentisi pozitivism kavramının kökünü teşkil etmektedir. Kavramı on dokuzuncu yüzyılda zikreden Auguste Comte, pozitivismi toplumsal gelişmenin son aşaması olarak tanımladığı bilimsel toplumun epistemolojisi olarak görmektedir (Neuman, 2017: 120). Buradan yola çıkarak bilimsel bilginin pozitivist metodoloji bir diğer ifadeyle ampirizm – deneyim, duyu deneyi – ile

sınanmış olgusal bir bilgi olduğu yönünde bir kanaate varmak mümkündür (Cevizci, 1999: 707). Bilimsel bilginin sınanma süreci ile elde edilen bir bilgi olduğu kabul edildiğinde sözü edilen sınanmanın ne tür aşamaları ihtiva ettiği, bir diğer ifadeyle bilimsel bilgiye hangi aşamalar ile ulaşılabileceği sorusu belirtildiğinde şu şekilde bir cevap belirmektedir:

(1) Önce inceleme konusu ile ilgili olarak gözlem ve deney yapılır. (2) Gözlem ve deneyin belirli bir birikimi sonucunda, inceleme konusu ile ilgili genellemelere ulaşılır. (3) Gözlem ve deneylerin birikimi sonucunda tümevarımsal bir yolla ulaşılan bu genellemelerden tümdengelsel mantık kuralları uyarınca varsayımlar üretilir. (4) Varsayımlar, yeniden gözlem ve deney yoluyla sınanır. (5) Bu sınama işlemi sonucunda “doğrulan” varsayımlar genel geçer bir “yasa” niteliğini kazanır. (6) Doğrulan genellemelerin sistemleştirilmiş bir bütün haline getirilmesiyle de inceleme konusunu “açıklayıcı” bir “teori”ye ulaşılır (Köker, 1998: 24).

Bilimsel bilginin oluşum süreci ile ilgili olarak verilen alıntı metinde de görüldüğü gibi pozitivist metodoloji ile üretilmiş olan bilgi, nesnel gerçekliğin bilgisi anlamına gelmektedir. Nesnel gerçekliğin deney ve gözlemden oluşan tümdengelim yöntemi ile açıklanan bir bilgi türü olduğu dikkate alındığında pozitivistlerin bu yöntemi insan davranışlarını analiz edecek biçimde geliştireceğini belirten Lawrence Neuman şu ifadeyi dile getirmektedir:

Pozitivist sosyal bilim, insan etkinliğinin genel kalıplarını kestirmek amacıyla kullanılabilir bir dizi olasılığa dayalı nedensel yasa bulmak ve bu yasaları doğrulamak üzere tümdengelimci mantığı bireysel davranışın kesin ampirik gözlemleriyle birleştiren organize bir yöntemdir (Neuman, 2017: 122).

Neuman’ın pozitivist insan davranışı ile ilgili boyutu üzerine yukarıdaki ifadesinden yola çıkılarak pozitivistler açısından aynı koşulların sağlanması durumunda aynı sonuçların gözlemlenebileceği yönünde bir varsayımın doğduğunu düşünmek mümkündür. Pozitivist bilgi kuramı içinden bilgi üreten araştırmacılar için fen bilimleri ve sosyal bilimlerde üretilen bilginin aynı süreçler sonucunda üretildiği göz önüne alındığında insanın ve varlığın çok boyutluluğunun aynılığa indirildiği görülmektedir.

İnsanların aynı koşullar altında aynı tepkileri vereceği şeklinde insanı aynılaştırıcı bir tutumun yanı sıra pozitivist metodoloji içerisinde bilgi üreten araştırmacılar sınırlı bilgiye odaklanmaktadır. Bu anlamda bilimsel bilginin sistematik hali alma sürecinde tüm boyutları içerecek bütüncül bilgi üretiminden uzak durulmaktadır. Pozitivist kuramcılara göre tümel bilginin üretildiği bir mekânda bilginin olgusal açıdan sınanması mümkün olmayacak, bu yüzden bilimsel bilgiden uzak kalınmış olacaktır (Köker, 1998: 28).

Pozitivist metodoloji ile bilgi üretiminin neden olduğu tek ya da katı boyutluluk sosyal bilimler alanı içerisinde yer alan disiplinlere de sıçramıştır. Söz konusu tek boyutluluk felsefe alanında net biçimde görülmektedir. Bu anlamda varlığı bütün boyutlarıyla görmesi gereken felsefeciler, pozitivist metodoloji ile düşündüklerinde metafizik boyuttan soyutlanmış bir varlık algısına kapılmaktadırlar. Bu tercihleriyle pozitivist düşünürlerin sınırlı bir gerçekliğin rüyasına kapıldıkları iddia edilebilir (Köker, 1998: 30-1).

Pozitivist bilgi kuramının ne olduğu açıklandıktan sonra Ülken'in pozitivistliğe yönelik nasıl bir yaklaşım içinde olduğu ve bu metodolojiye getirdiği eleştirilerini de anlatmak gerekmektedir. Her şeyden önce toplumsal ve siyasal düzenin pozitivistizm üzerine inşa edilmesine karşı çıkan Ülken, bu karşı çıkışının sebeplerinden biri olarak şöyle bir ifadeyi dile getirmektedir:

Tecribî aklın kısa zamandaki büyük başarıları onu şımartmıştır. Kendini doğuran iman ve vicdanı, kendi dayandığı insan bütünlüğünü inkâra kadar gitmiştir. Duyulardan ötesini, geleceği, mümkünü, vicdanın dileklerini reddettiği, yalın tecrübenin bize verdiği parçalı bilgilerden başka hiçbir şeyi kabul etmediği için yalnız duyuları aşan dini, vicdanı değil, her türlü felsefeyi ve ahlâkı da imkânsız hale getirmiştir. Yıktığı felsefeler ve imanlar yerine geçici ve gölge dünyadan başka her şeyi inkârı felsefe ve iman diye teklife kalkmıştır (Ülken, 1953a: 15).

Ülken'in yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere pozitivist akla karşıtlığını açık biçimde sergileyen Ülken, pozitivist bilgi kuramı üzerine inşa edilmiş akıl ile gerçekliğin sınırlı bir bölümünün kavranabileceğini düşünmektedir (Ülken, 1954a: 172; 1937: 77). Bununla birlikte Ülken (1938a: 60), pozitivistizmin kurucu gerçeklik haline geldiği bir yerde yaşayan insanın karşılaştığı zorluklara ilişkin olarak şöyle bir ifadeyi dillendirmektedir:

Eskiden yalnız tabiatın şiddetlerinin hükmünde bulunan insan, şimdi kendi eserinin bizzat tekniğin hükmü altına girdi. Teknik zekâ geniş mânâsile aklın, hattâ ruhun yerini almağa kalktı. Bu tahakküm modern düşüncenin babası sayılan Descartes zamanında başladı. "Metot üzerine konuşma" mekanizm fikrinin kökleşmesi için ilk temeli attı. Descartes'in düşünce dünyasını inkâr eden ve her şeyi bu temel üzerinde kurmak isteyen müfrit mekanistler yetişti. La Mettrie'nin "makine-adam" ı (L'homme-machine) bunun en bâriz misalidir (Ülken, 1954b: 246).

Modern insan ile ilgili olarak dile getirdiği ifadesinde de görüldüğü üzere Ülken, pozitivist bilgi kuramı üzerine inşa edilmiş modern bir dünyada insanın adeta bir eşya haline geldiğine, makine vidalarına dönüştüğüne inanmaktadır.⁷⁶ Pozitivist bilgi

⁷⁶ Modern felsefenin eleştirisi olarak ortaya çıkan, ilk kez 1970'li yıllarda Amerika'daki çok katlı binaların halkın karşı çıkması neticesinde yıkılmasından sonra beliren post-modern felsefe ile Hilmi Ziya Ülken'in

kuramının gerçekliğin tek kaynağı olarak kabul edildiği bir zaman ve mekânda tek yönlülüğün tabiri caizse bir erdem haline geldiğini belirten Ülken (2015: X ve XI), felsefenin de bu durumdan payına düşeni aldığı şu şekilde ifade etmektedir:

Felsefenin konusunu tabiat ilimlerine indirmek, onun bilgiye bir temel bulma görevini ortadan kaldırmak demektir. Çünkü tabiat ilimlerinin ilkelerini –determinizmi, kanunluluğu, çelişmezliği- temellendirmek görevi felsefeye düşmekte idi. Böyle bir düşünce felsefeyi ilmi ve ilmi felsefeye temel yapmadan ibaret bir kısır döngü (*cercler vicieux*)dür, fikrin yürütmesine yarayamaz (Ülken, 2009: 48-9).

Ülken'in ifadelerinden de anlaşılacağı üzere varlığı anlamlandırma sürecinde başvurulmuş felsefenin pozitivistler tarafından tek yönlülüğe, indirgemeciliğe zorlanmasına karşı çıkışın söz konusu olduğu görülmektedir (Ülken, 1950a). O halde Ülken'in pozitivist metodolojiye nasıl bir alternatif önerdiği, bir diğer ifadeyle varlığa nasıl bir bilgi kuramı refakatinde yaklaşılması gerektiği hususundaki düşüncelerinin de incelenmesi gerekmektedir. Varlığın tüm boyutları ile birlikte anlaşılması gerektiğini düşünen Ülken, pozitivism ve mistisizm gibi iki indirgemeci metodoloji dışında bir metodoloji arayışına girmiş, çözümünü fenomenolojide bulmuştur. Düşünür bu tercihini şu şekilde gerekçelendirmektedir:

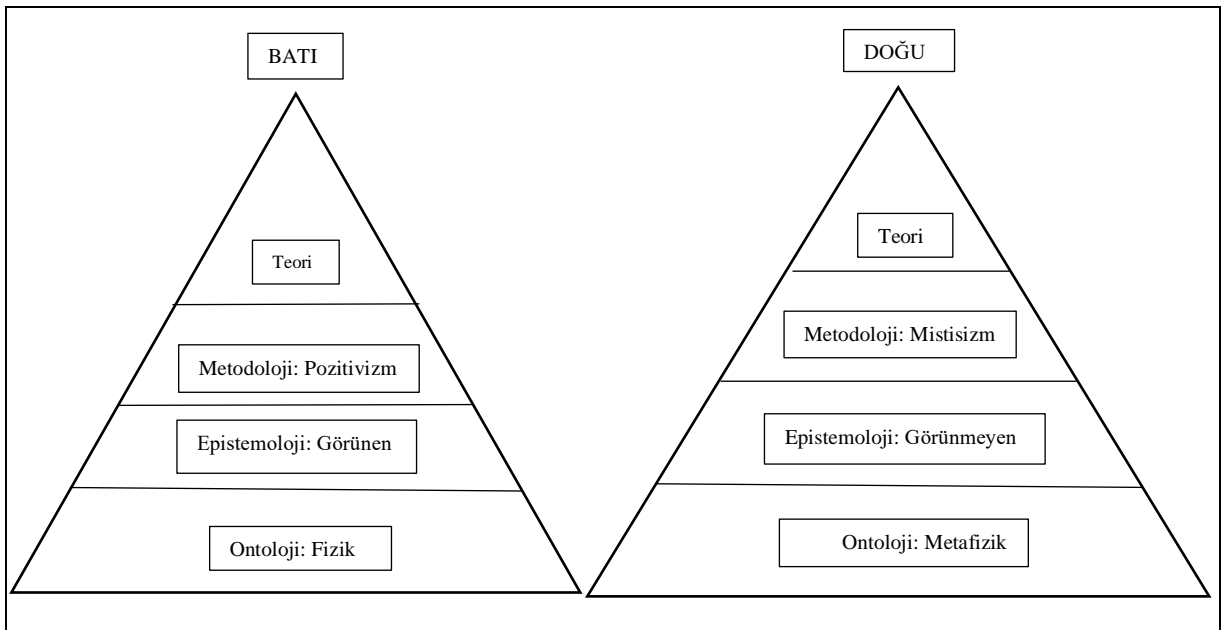
Husserl evrensel bilim teşebbüsünü tekrar ele aldı; varlık sfer⁷⁷'lerine açık bilinç fiillerinden ibaret yeni bir görüşle, Fenomenoloji ile Descartes'ın yarım bıraktığı yolu tamamladı. Fenomenoloji varlık alanlarından her birini kendi özleri içinde kavrama demektir; bu suretle kavranan varlıklar ontolojinin konusunu teşkil ediyordu. Artık ontoloji soyut ve genel varlık kavramları ile değil, fakat somut varlık sfer'leriyle uğraşacaktı. Varlıklardan her birini kendi özleri, kendilerine vergi karakterleriyle göz önüne alınacaktı. Böylece ne metafiziğin (cevher, birlik vb.) soyut sistemlerine düşülecek, ne formel mantığın içeriksiz kurallarını varlığa uygulamadan ibaret boş bir çaba içinde kalınacak, ne de epistemolojik bilinç çıkmazına düşülecek, rölativizm içinde felsefe kısırlaştırılacaktı. Felsefe somut varlıkların temel bilimi olduğu için türlü "izm"lerden aynı derecede uzak bulunacaktı. En sonra "bilimci" denen felsefenin savı-kanıtı içinde saplanıp kalmayacaktı. (...). Ontoloji varlık dereceleri arasında geçilmez sınırlar gördüğü için, bilgileri en basite indirgemek veya bilimlerden birinde üstünlük ve şeref görerek ötekileri ona bağlamak, onunla açıklamak gibi indirgeyici dar görüşlerden kendini kurtaracaktır. Bu felsefi görüşte her varlık sfer'ine ait ontolojik tavır o sfer'de meydana gelen bilimi veya bilimleri temellendirmektedir. Husserl'in açtığı bu yeni çığır türlü şekillerde gelişmektedir: a- Bunlardan bir kısmı fenomenolojik tasvir yolundan empirik vakalarla varoluşu (*existence*) ayırarak bütün dikkatlerini varoluş (sübjektif insanî varlık) üzerine çevirdiler; b- Bir kısmı maddeden itibaren insana kadar bütün gerçek varlık sfer'lerine aynı derecede yer verdiler. Biz bu ikinci yolu tutuyoruz (Ülken, 2016a: 17).

dile getirdikleri arasında büyük benzerliklerin olduğu söylenebilir. Bu açıdan Ülken'in modern bir dönemde yaşayıp modernizmin katı pozitivist yaklaşımını eleştirmesi Frankfurt Okulu temsilcilerine de benzemektedir. Frankfurt Okulu'nun en önemli temsilcilerinden biri olan Theodor W. Adorno'nun *Negatif Diyalektik* olarak kavramsallaştırdığı olgunun (2016: 18), Ülken felsefesinde de paralel olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla Ülken'in çağımı aşan bir filozof olduğu ileri sürülebilir.

⁷⁷ Sfer kelimesinin kökünün Latince *sphaeroeides*, Grekçe *sphairoeidēs*, Fransızca *sphéro*, *sphère*, İngilizce ise *sphaera*, *sphaero*, *sphere* biçiminde olduğu söylenebilir. Kelimenin daire, küre gibi bir anlamının olduğu ifade edilebilir (Partridge, 2006: 3167). Hilmi Ziya Ülken'den alıntı yapılan paragrafta kelimenin daire anlamına vurgu yapılmıştır.

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Ülken'in fenomenoloji metoduna başvurma gerekçesi şu nedenden dolayıdır: Varlığın ilk sebebini anlama uğraşında olan felsefe, ancak fenomenoloji sayesinde hem pozitivism hem de mistisizmin getirdiği tikelin alanından bağımsız olabilecektir (Ülken, 2014b: 87-111; 2016a: 17).⁷⁸ Hilmi Ziya Ülken her ne kadar ontolojik kabul olarak metafiziksel ve fiziksel olanı kabul etse de bu ikisinin birleşiminden ortaya çıkacak epistemolojik varsayımlar hususunda bir Batı düşünürü olan Edmund Husserl'in fenomenolojisinin kullanılabileceğini iddia etmesi diğer eserlerinde de ileri sürdüğü gibi metafiziksel olanın da bir fenomenler ağı içerisinde ortaya çıkabilmesi durumudur. Bu anlamda metafiziksel olanın da bir göstereni olduğu, bu gösterenin fenomenle ilişkili olduğu söylenebilir. Ülken'in pozitivism ve mistisizme karşı olan bakış açısı aşağıda yer alan tablodan daha net bir şekilde anlaşılabilir:

TABLO VIII
Ülken'in Batı ve Doğu Metodolojisine Eleştirisi⁷⁹



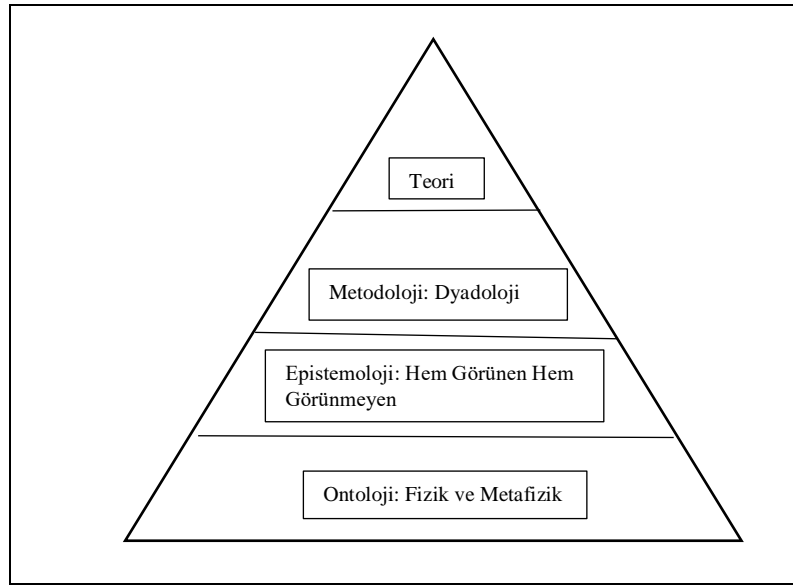
⁷⁸ Husserl'e göre varlığı sadece pozitivist metodoloji ile anlamak sadece olguları düşünen insanların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bundan dolayı insan varlığının bütünü tam olarak anlayamamıştır. Böyle bir durumda felsefenin yeni bir yöntem rehberliğinde varlığı tüm yönleriyle anlaması gerekmektedir (Küçük, 2010: 163-164). Husserl'in pozitivism üzerine getirdiği eksiklik eleştirisinin Ülken üzerinde etkili olduğu ifade edilebilir.

⁷⁹ Tablo, Ülken tarafından kaleme alınan *Varlık ve Oluş, Aşk ahlâkı, Ahlâk ve Bilgi ve Değer* başlıklı eserlerden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

Tablo VIII'den de anlaşılacağı gibi; Ülken'e göre Batı pozitivism akımının etkisinde iken İslâm coğrafyası özelindeki Doğu mistisizmin etkisinde kalmıştır (Ülken, 2017a: 94-99). Tabloyu destekleyecek biçimde Ülken (2001: 20-4; 2017a: 16), Batı'da içe dönüklük ve skolastik düşünceden kurtulma yönünde başarılı adımlar sergilendiğini ancak kısa bir süreliğine de olsa tikel pozitivist limana girildiğini, buna karşılık İslâm dünyası özelindeki Doğu'da skolastik düşünce ve içe dönüklükten kurtulma yönünde bir çaba sergilenmediğini dile getirmektedir. İslâm dünyasında Doğu ve Batı'nın tümleştirilmediğinden dolayı içedönüklükten çıkılamadığını belirten Ülken'in tikel olana karşı tümel olan ile ilgili düşüncesi aşağıda yer alan tablodaki gibidir:

TABLO IX

Ülken'in Sunduğu Alternatif Metodoloji⁸⁰



Tablo IX'dan da anlaşılacağı üzere Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesinin merkezinde tümel olan durmaktadır. Bu bağlamda Ülken felsefesinde gerek pozitivismin gerekse mistisizmin getirdiği *ya görünen ya da görünmeyen* şeklindeki tikel zihniyetin aşılmaya çalışılarak bunun yerine *hem görünen hem de görünmeyen, hem Doğu hem Batı* şeklinde ifade edilebilecek tümel bir modelleme sunulmaktadır (Ülken, 2008b:5; 1943a: 154;

⁸⁰ Tablo, Ülken tarafından kaleme alınan *Varlık ve Oluş, Aşk ahlâkı, Ahlâk, Bilgi ve Değer ve Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* başlıklı eserlerden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

1941b: 29; 1932a: 2). Nitekim *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* başlıklı eserinde Ülken (1963b: 4-5), varlığın tek boyutla anlaşılma çabasının varlığı net bir şekilde görmeye imkân vermeyeceğini, varlığın ancak iki boyutuyla birlikte değerlendirildiğinde anlaşılabilirliğini ileri sürmektedir.⁸¹ Buradan hareket ederek Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde varlığın özünün bilgi ve değeri içeren *dyadolojik yöntem* ile anlaşılabilirliği söylenebilir. Dyadolojik yöntemi nasıl tanımladığı ve bu yöntemi neden tercih ettiği konusunda bir açıklama çabasına girmeden önce Ülken'in dyadolojinin kökü olan *dyade* kavramına ilişkin yaptığı tanım incelenmelidir. Ülken'e göre dyade hakkında şunlar söylenebilir:

Bugünün insanı, kendini her taraftan kuşatan krizlerin önüne geçmek için, mahiyetindeki zıtların birliği vasfını canlandırmak zorundadır. Varlık, Eflâatun'un tabiriyle bir *dyadedir*. Onda her şey, bütün zıtlıkları ile mevcuttur. Idée'lerin üstün mertebelenmesi, oluş âleminde ayrılması sonradandır. Dyade'de ruhla beden, sonsuzla sonlu, keyfiyetle kemiyet, kinle sevgi birliktedir. Nitekim, bugünkü ilmi tecrübemiz bize süje ile objenin de bir dyade olduğunu gösteriyor. Biz, objektifleşme suretiyle bu bütünü parçalıyor ve objeyi kendi dışımızda inşa ediyoruz. Nitekim sübjektifleştirme suretiyle de kendimizi eşyadan ayırarak iç âlemimizi kuruyoruz. İnsan, kişilik (şahsiyet) olarak her şeyden önce, bir dyade'dir (Ülken, 1954c: 362).

Dyade kavramı ile ilgili olarak dile getirdiği ifadesinden de anlaşılacağı gibi Ülken düşüncesinde varlık zıt olan şeylerin bir arada olması ile var olabilmektedir. Zıt olan şeylerin tümleştirilmesi koşuluyla bütüne ilişkin fikir sahibi olunabileceğini savunan Ülken, *Bilim Felsefesi* başlıklı eserinde dyadolojik yöntemi şu şekilde tanımlamaktadır:

Bizim kitapta ileri sürdüğümüz ilim felsefesi sentetik ve analitik görüşleri bir bakımdan birleştiren Husserl'in fenomenolojik görüşünden doğmuştur. Yalnız gerçek ve ideal sferlerini tam olarak ayıran bu görüşten gerçekle ideal iki manzara görmemiz bakımından ayrılıyoruz. Bu noktada Platon'un dyade felsefesiyle zamanımızda matematik ve mantığın "idealleştirme" olduğu görüşüne, yeni fizikte doğan "tamamlayıcılık" fikrine dayanıyoruz. Bundan dolayı da, yeni bir kelime icad etmenin tehlikesini göze alarak, bu görüşe dyadologie diyoruz (Ülken, 2007a: VI).

Ülken'in gerek *dyadolojik* gerekse *dyade* kavramı üzerine getirdiği tanımlamalar dikkate alındığında zıt olan şeylerin bir arada var olabileceğine ilişkin bir savunusunun olduğu anlaşılmaktadır. Burada akla gelen soru, zıt olan şeylerin birlikteliğinin ne derecede mümkün olabileceği, bir diğer ifadeyle zıtlıkların bir arada nasıl tutulacağı ile ilgilidir. Ülken'in bu soruya ilişkin cevabının şu şekilde olduğu görülmektedir:

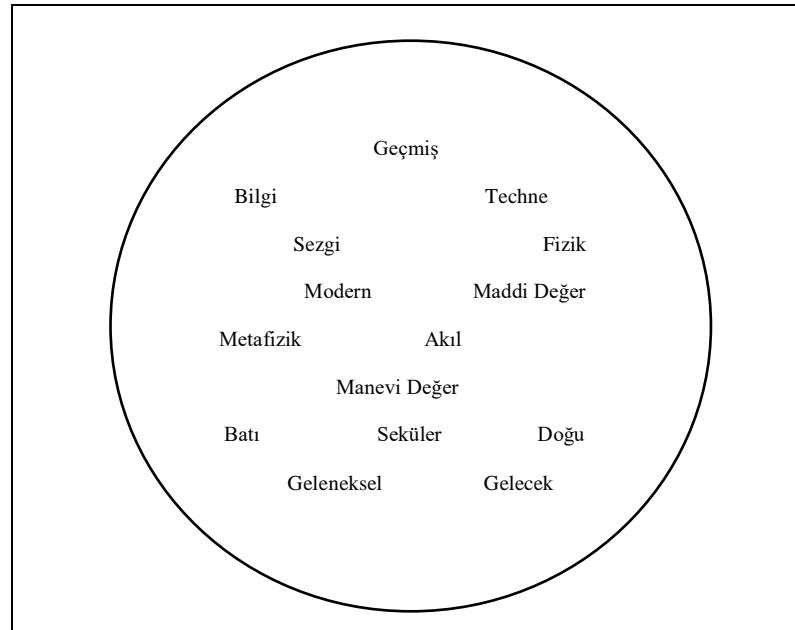
Bizim tuttuğumuz yol bir bakımdan N. Hartmann'ın görüşüne yakındır. Ancak ondan felsefe tarihinde, Platon'un yaşlılık diyaloglarına ait incelemeye ve son yılların fizik araştırmalarına dayanarak ayrılıyoruz. Platon, Parmenide diyalogunda, daha önce kurduğu sistemini tenkide

⁸¹ *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* isimli kitabından da anlaşılacağı üzere Ülken, sosyalist bir ideolojik formasyonu benimsememektedir. Nitekim kendi döneminde bir hayli meşhur olan sosyalist ideolojinin emek/değeri yücelttiği söylene de Ülken'e göre aynı ideoloji değer kavramını öldürmektedir.

başladı. Sonraki diyaloglarında yeni bir görüş ortaya koydu. [Bu diyaloglar başlıca “Siyaset adamı”, “Sofist”, “Kanunlar”, “Philebos”, “Timaios” dur.] Buna göre akılla kavranan şekiller [Eidos] ile duyuyla kavranan *değişik şeyler* birbirinden, sanıldığı kadar ayrı değildir. Onlar karma (*mixte*) varlıklarda birbiriyle birleşir. Bu karmalara Platon [Aristo’nun deyişi ile] *Dyade* diyor. Dyade’lar belirsiz bir değişiklik içindedirler, sınırsızdırlar: hem akılla kavranırlar, hem duyularla. Fakat Dyade’ların gereksizliği ve belirsizliğinden (*apeiron*) aklın ölçüsü olan “Bir” le (*pera*) çıkılır. Bilginin metodu dyade’lara (veya *apeiron*’a) Bir’i (*pera*’yı) uygulamayla başlar. Platon, bu suretle yüzyıl sonra kurulacak olan Euklides geometrisinin, Archimedes aritmetiğinin temelini kurmuş oluyordu. Çünkü dyade’ların belirsizliğini ölçülebilir ve sabit hale koyan Bir, sayı, dikaçı, daire, sıfır, düzey, v.b. (tek olan herşey) buradan çıkacaktır (Ülken, 2007a: 76-7).

Ülken’in dile getirdiği ifadesinden de anlaşılacağı üzere zıt varlıklar *birin* içinde yer almak ile oluşabilmektedir (Ülken, 2000: 17). Burada belirtilmesi gereken husus zıtlıkların aslını kaybetmediği, *birin* içinde farklılıkları, bir diğer ifadeyle kendi gerçeklikleri ile yer alabildiğidir. *birin* içinde nelerin olduğuna ilişkin düşünüldüğünde ise geçmiş ve geleceğin arasında sağlanan bir devamlılığın olduğu görülmektedir (Ülken, 1938i: 992; 1943g: 47; 1949c). Geçmiş ve gelecek arasındaki bağlantı ve bütünlüğün tekrar ile sağlandığı dikkate alındığında akıl ile birlikte birikime ve tecrübeye dayalı bir ilerleme Ülken tarafından arzu edilmektedir (Ülken, 2007a: 78). Ülken’in bu birlikteliğe ilişkin arzusu aşağıda yer alan tablodaki gibidir:

TABLO X
Ülken Düşüncesinde *BİR* Kavramı İçindeki BİLGİ FORMU⁸²



⁸² Tablo Ülken tarafından kaleme alınan *Bilim Felsefesi ve Genel Felsefe Dersleri* başlıklı eserlerden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

Yukarıda yer alan tablodan da görüldüğü gibi Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde *bir* kavramı dendiğinde içine değer katılmış bir sübjekt-objekt bütünlüğü anlaşılmaktadır. Bu anlamda Ülken'e göre bilginin değerden ve sezgiden soyutlanması doğru olmayacaktır. Bütünlüğün bu şekilde sağlanması ile varlığın anlaşılabilmesini ifade eden Ülken, bunun ancak dyadolojik yöntem rehberliğinde olabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda Ülken, pozitivist metodolojide görülen sezgi ve değer dışlanması ile metafizik metodolojideki nesnel olanın dışlanması karşısında ikisinin *birdiğ*i bir bilgi kuramını öngörmektedir.

Pozitivist metodoloji ile varlığın tikel/tek yönlü ele alınmasına karşı olarak tümel/çok yönlü ele alınması, bir diğere ifadeyle fiziksel olan ile metafiziksel olan arasında tesis edilecek bütünlük ile alınmasını öneren Hilmi Ziya Ülken'in epistemolojisi ve metodolojisi incelendikten sonra benimsediğı epistemoloji çerçevesinde Türkiye'de yaşanan modernleşme sürecini nasıl okuduğunun incelenmesi gerekmektedir.

3.2. KORKU AHLÂKINDAN ÇIK(A)MAMA HALİ: HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN OSMANLI VE CUMHURİYET ELEŞTİRİSİ

Pozitivist metodoloji refakatinde varlığın analizine girildiğinde fiziksel olana odaklanarak bütünlüğün görülemediğinden önceki alt başlıkta bahsedildi. Bununla birlikte varlığa modernliğin anlam dünyası içinden tin bulma amacıyla olan Hilmi Ziya Ülken'in fiziksel olan ile metafiziksel olanın – geçmiş ve bugünün – tümleştirilmesini savunduğundan da önceki alt başlıkta bahsedildi. Modernleşme sürecinde bilgi, değer ve sezginin bütünlendiğı bir bilgi kuramı rehberliğinde tümel bir kimlik inşasını savunan Ülken'in modernleşen Türkiye'deki pratikler ile ilgili olarak nasıl bir düşünce içinde olduğunun da incelenmesi gerekmektedir.

Türkiye'deki kimlik modernleşme sürecinin ilk aşaması canlı biçimde on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda başlamıştır.⁸³ Üst üste alınan

⁸³ İlber Ortaylı (1985a: 134) ve Kemal Karpat (2006: 10), modernleşme sürecinin getirdiğı sancılı 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda görüldüğünü belirtmektedirler. Taner Timur ise (1985: 139), modernleşmenin III. Selim dönemine kadar götürmekle beraber esas olarak Tanzimat Fermanı ile başladığını belirtmektedir. Bu anlamda Timur'un düşüncesinden yola çıkılarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda on dokuzuncu yüzyıldan itibaren geri dönüşü olmayacak biçimde modernleşme sürecine girildiğı söylenebilir. Bu çerçevede Mehmet Seyitdanlıoğlu ve Halil İnalçık (2012: IX), 3 Kasım 1839 tarihinde yayınlanan Tanzimat Fermanı'nın Türkiye'de modernleşme sürecinin temeli ve çıkış noktası olduğunu belirtmektedirler. Seyitdanlıoğlu ve İnalçık'a göre Tanzimat Fermanı, İmparatorluğun yönetim anlayışında köklü bir değışimin nedeni olmuş, hukuk devleti olma yolunda ilk adımlar atılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte Tanzimat Fermanı ile başlayan dönemle birlikte Osmanlı devlet yapısı ve

askerî yenilgilerin sebebi sorgulandığında yenilgilerin önemli olabilecek sebeplerinden birinin askerî alanda Batı toplumlarından geri kalmaktan kaynaklandığı düşünülmüştür. Bu çerçevede modernleşmenin ilk safhası askerî alanda yaşanmıştır (Belge, 2011: 13). Teknik alanda görülen modernleşme süreci bir süre sonra siyasal, ekonomik, kültürel ve düşünsel alanlara da sıçramıştır. Ülken açısından modernleşme sürecinin ilk aşamasında teknik bilgi ile değer arasında bütünlüğün sağlanıp sağlanmadığının göstergesi ilerleyen dönemde tümel bir kimlik inşasında başarılı olup olunmadığına işaret edecektir.

Türkiye’de yaşanan modernleşme serüveninin ikinci aşaması Cumhuriyet dönemi olmuştur. Cumhuriyet dönemi ile Osmanlı döneminde yaşanan modernleşme sürecinde bazı yönleriyle devamlılığın görüldüğü söylenebilir (Karpaz, 2006: 10). Ancak, bazı yönler açısından Cumhuriyet döneminin daha radikal bir aşama olduğu ileri sürülebilir (Tekeli ve İlkin, 2003: XI). Bu bağlamda Ülken’in düşüncesinde Cumhuriyet döneminde teknik bilgi ve değer arasında bütünlük sağlanıp sağlanmadığı ve tümel bir kimliğin inşasında ne durumda olduğunun incelenmesi gerekmektedir.

3.2.1. Hilmi Ziya Ülken’in Osmanlı Eleştirisi

Hilmi Ziya Ülken’in fiziksel olan ile metafiziksel olan bir diğer ifade ile bilgi ve değer bütünlendiği bir bilgi kuramını savunduğunu belirttikten sonra bu alt başlıkta şu soruların yanıtı aranacaktır: Hilmi Ziya Ülken Türkiye’deki modernleşme sürecinin ilk aşaması olan Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemini nasıl değerlendirmektedir? Bir diğer ifadeyle modernleşme serüveninin birinci aşamasında sergilenen pratiklere ilişkin neler söylemektedir? Bu pratikleri olumlu mu yoksa olumsuz mu görmektedir? Ülken’e göre Osmanlı İmparatorluğu ile önceki dönemlerdeki kültürler ya da devletler arasında nasıl bir bağlantı vardır?

Yukarıdaki sorulara en son sorudan başlayarak yanıt aranmalıdır. Zira Ülken felsefesinde kültürler arası kopuştan ziyade kültürler arası süreklilik kavramı daha ön plandadır. Buradan hareketle Ülken’in tümel kimliğin kurulmasında İslâm, Türklük ve Anadolu gibi argümanların hayli önem arz ettiği söylenmelidir. Bu çerçevede Ülken, Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki modernleşme serüveninde geçerli olan mantığın, öncesindeki dönemlerle bağlantılı olduğunu düşündüğünden dolayı önce düşünürün

sosyal doku yeniden şekillenmiştir. Bu düşünce ile benzer biçimde Ortaylı (2012: 424), Tanzimat döneminde yeni Osmanlı tipi, bir diğer ifadeyle modern insan tipinin ortaya çıktığını belirtmektedir.

İslâmiyet öncesi Türk ve İslâm dönemindeki genel durum ile ilgili değerlendirmelerinin anlaşılması gerekmektedir. *Türk Tefekkürü Tarihi* başlıklı eserinde İslâmiyet öncesi Türk düşüncesini inceleyen Ülken, bu döneme ilişkin olarak şöyle düşünmektedir:

İslâmiyeti kabul etmezden evvel Türk tefekkürü, tıpkı Hıristiyanlıktan evvelki Roma ve Yunan tefekkürleri gibi *Paien* (Pagan) idi. Türklerin dinî anlayışları, kozmogonileri (evren doğumu) ve mitolojilerinde, dünya görüşlerinde payenlere (pagan) mahsus olan genişlik ve itikat hudutsuzluğu vardı. Türklerin aynı zamanda muhtelif din ve medeniyetlere birden girişleri, itikatlarını kolaylıkla değiştirmeleri, aralarına yeni mabutlar ve yeni fikirlerin büyük bir tesamüh ile dahil olması bu suretle izah edilebilir. Bu devirde Türk tefekkürü de, tıpkı Roma veya Yunan'daki Payen tefekkür gibi geniş ve her an değişmeye müsait bir *panthéon*'a (tapınak) mâlik bulunuyordu (Ülken, 2017b: 16).

Ülken'in İslâmiyet öncesi Türk toplumları ile ilgili kaleme aldığı satırlardan da anlaşılacağı üzere bu dönemde yaşanan düşünsel etkileşimler ile kendine mahsus bir görüş, bir *Türk hikmeti* ortaya çıkarmıştır. Türk hikmetinin içeriğinde ne olduğu üzerine düşünüldüğünde *Tanrı* ve *Yer* olmak üzere iki zıt kuvvetin birlikteliği öne çıkmaktadır (Ülken, 2017b: 52-3). Buradan yola çıkılarak İslâmiyet öncesi dönemde yer ve gök birlikteliği, bir diğer ifadeyle *Sezar* ve *Tanrı*'nın birlikteliğinden söz etmek mümkündür. Bu şekilde Ülken'e göre olgu ve ideal arasındaki birliktelik bir diğer ifade ile tümellik sağlandığından dolayı İslâmiyet öncesi Türk toplumları *asrısaaadet* içinde yaşamışlardır (Ülken, 2017c: 145).⁸⁴

Ülken, İslâm dinine girişten on üçüncü yüzyıla kadar olan dönemi de *asrısaaadet* olarak değerlendirmektedir. Bu dönemde İslâm, İran ve Hint kaynaklarından yapılan tercümelemler ile özgül bir bilgi üretildiğini belirten Ülken (1943f: 112), *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* başlıklı eserinde şöyle bir ifadeye yer vermektedir:

İlk eserlerini Bağdat'ta vermeye başlayarak oradan diğer memleketlere yayılan İslâmî fikir faaliyetinin nasıl doğduğunu anlamak için; bu şehirde karşılaşan ve çarpışan muhtelif tesirleri gözden geçirmek lâzımdır. Filhakika, 10-11 inci asırlar içerisinde, Razi, Farabi ve İbn Sina'yı yetiştiren bu fikir canlılığı, ayrı ayrı membalardan gelen tesirlerin birbiriyle karşılaşma kaynaştığı sıralarda doğmuştur. İslâm medeniyetinin müspet ilimler ve felsefe sahasında kazandığı zenginlik, araştırma ve bulma kudreti, tefekkür hürriyeti bunun sayesinde mümkün olmuştur. Onun kuvveti, bu zıt tesirleri yoğurarak yeni bir terkip meydana çıkarmasında idi. Bir cihetten bizzat (Kur'an) etrafındaki kelâmî tefekkürle başlayan bir din felsefesi, diğer cihetten İran yolu ile gelen bütün Şark ve bilhassa Hint tesirleri, nihayet yukarıdan beri gördüğümüz Süryani mütercimleri vasıtasıyla yerleşen Yunan tesirlerinin çarpışmasından İslâm tefekkürünün kendine mahsus olan hüviyet ve manası meydana çıkmaya başlamıştır (Ülken, 1935: 98).

⁸⁴ Çalışmanın ikinci bölümünde yer verilen *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Kökenleri* başlığı içerisinde Türklük asabiyetinin sebep asabiyetine dayandığı belirtilmişti. Ülken'in Uzakdoğu asabiyet dairesine bakış açısı ile birlikte düşünüldüğünde, düşünürün ifade ettiği Tanrı ve Yer birliğinin sebep asabiyeti şeklinde okunması imkân dâhilindedir.

Tercüme faaliyetlerinin İslâm toplumları üzerindeki etkisi ile ilgili olarak Ülken'in dile getirdiği ifadelerden de anlaşılacağı üzere uyanış ve uykuya dalma arasında gidip gelen toplumlar için tercüme çok önemlidir. Bu anlamda Ülken'in tercümeyle biçtiği rol yeni bir ontoloji inşasında kilit rol oynamaktadır (Ülken, 1947: 4). Ülken'e göre üç kaynaktan gelen teknik ve değere dayalı bilgi ile nazarî ve akla dayalı bir düşünce pratiği inşa edilmiştir. Bu anlamda Ülken'in nazarında on üçüncü yüzyıla kadar olan dönem, İslâm toplumları açısından saadet dönemidir.

İslâm toplumlarının içinde bulunduğu refah döneminin on üçüncü yüzyıldan itibaren bozulduğunu belirten Ülken, bu durumun sebebi olarak tercüme faaliyetinin durdurularak hümanizmadan sürekli biçimde geri kalmayı görmektedir. Bu anlamda Ülken'e göre fiziksel olan ve metafiziksel olanı içeren tümel bilgi yerine mistisizmin temel bilgi haline gelmesi ile İslâm toplumları tek cepheli kalmaya mahkûm edilmişlerdir (Ülken, 1935: 201).

On üçüncü yüzyılda kurulan Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk evresinin tercüme ve uyanış devri olarak görülebileceğini belirten Ülken, bu evrenin uzun sürmediğini, durgunlukla nihayetlendiğini belirtmektedir. Düşünür bu durgunluğa girişi şu şekilde açıklamaktadır:

Fatihten sonra serbest araştırma yerini medrese ilmine bıraktı. Bedreddin Simavinin (Çelebi Mehmet) zamanında ve İsa ile Mehmet arasında mukayese yapan Kabız Hoca'nın Kanunî devrinde idamından sonra artık kelâm kadroları dışında düşünmek veya düşüncelerini söylemeye imkân kalmadı (Ülken, 1935: 208).⁸⁵

Ülken'in tek yönlü bilginin İmparatorluğu esaret altına alış sürecine ilişkin bakış açısından yola çıkılarak düşünürün mistisizmin bilgi kuramı olmasına karşı çıktığı yönünde bir düşünceye varmak mümkündür. Bu anlamda Ülken, mistisizmi insanı eylemden uzak tutan bir şey olarak görmektedir. Mistisizmin bilgi kuramı haline gelmesiyle Osmanlı İmparatorluğu'nda da eylemin sonlandığını düşünen Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* başlıklı eserinde bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

Osmanlılar Anadolu ve Rumeli'yi tamamen elde ettikleri zaman, Doğu Roma'nın birçok bakımdan varisi oldular. İstanbul'un fethi Roma varisliğine keskin bir çizgi getirdi. Selim I'le Osmanlı İmparatorluğu Bizans'ın en geniş sınırlarına ulaşmış bulunuyordu. Fakat Bizans'ın yerini tutan ve bütün bu aynı cinsten kavimleri yönetme işini üzerine alan

⁸⁵ Hilmi Ziya Ülken'e göre (1953c), Fatih döneminin Rumeli, Anadolu ve İslâm medeniyetinin bir ölçüde bütünleştiği, bu sayede tarihi ve coğrafi birliğin sağlandığı bir dönem olduğu ifade edilebilir. Dış medeniyetlerden etkileşim yoluyla öğrenilen bilginin yeniden üretilerek yeni bir bilgi oluşumu ile atılım yapılabileceği iddiası dikkate alındığında Ülken düşüncesinde Fatih döneminin tünelden önceki son çıkışı olduğu ileri sürülebilir.

Osmanlıların siyasî ve kültürel kaderi iki yöne çevrilmiş bulunuyordu. Fakat Bizans'ın yerini tutan ve bütün bu ayrıcinsten kavimleri yönetme işini üzerine alan Osmanlıların siyasî ve kültürel kaderi iki yöne çevrilmiş bulunuyordu: 1- Doğu Roma'yı eski kanun ve geleneklere uygun bir tarzda yönetmek; 2- Abbasi Halifeliği'nin yıkılışından beri açıkta kalan İslam hegemonyasını ele geçirmek. Osmanlı padişahlarının Sultan-ı İklim-ir Rûm ve Halife-i Rûyi Zemin ünvanları, oldukça ayrı olan bu iki kaderi boş yere birleştirmeye götürüyordu. Bu yüzden daha 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu Viyana'ya kadar ilerlemiş olmasına rağmen ma'nen şarka çekiliyor ve şarklılığı tercih ediyordu. Eğer bu yüzyılda *Renaissance* doğmamış, Batı'nın ufukları birdenbire okyanuslara doğru genişlememiş olsaydı, Abbasilerin halefi olmak Osmanlılar için büyük bir talih kapısı olabilirdi. Fakat artık tarihi vakaların akış yönü değişmeye başlamıştı. (...). Böyle bir durumda Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta durmasını sağlayan yalnızca savaşlar ve siyasî dengelerdi. Bunun için Osmanlı İmparatorluğu'nu devam ettirmek zorunda olan Türkiye, Batı ile temaslarını kaybetti ve bütün Ortadoğu gibi gittikçe ve daha derin bir skolastiğin içine daldı. 8-12. yüzyıllardaki zengin ilim, teknik, sanat ve felsefe faaliyetinin yerini şimdi tekrarcılıktan ve kopyacılıktan ileri gidemeyen dar bir skolastik aldı. Osmanlı devri 16-19. yüzyıllar arasında hiç bir esaslı fikri faaliyet gösteremedi (Ülken, 2001: 24-5).

Ülken'in Osmanlı İmparatorluğu'nun içine doğduğu ve yaşadığı dönem ile ilgili olarak yaptığı bu analizden yola çıkarak düşünürün bu dönemi *gaflet uykusu içinde olma hali* şeklinde tanımladığı görülmektedir. Böyle bir ifade kullanılmasının nedeni, Ülken tarafından kaleme alınan *İnsan Meddücezri Yarım Adam* başlıklı romanda *Dalış* başlıklı bölümde ifade ettikleridir. Romanda Ülken'in dalış olarak ifade ettiği durumun yaklaşık üç yüz yıllık felsefi bir durağanlığın ardından gelen ve en nihayetinde Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ile sonuçlanan tarihsel süreci imlediği iddia edilebilir. Ülken'e göre (2012: 1-145), kendi tarihsel sosyolojik mirasını kendine göre epistemolojik olarak yeniden yorumlayacak kimse bulunmadığı için Osmanlı İmparatorluğu 17. ve 18. yüzyıllarda manen Doğu'ya çekilmiş ve bu nedenle kendi medeniyetini yeniden tasarlayamamıştır. Ülken'e göre Anadolu coğrafyası içerisinde bu coğrafyanın temel kodlarını teşkil eden Osmanlı ve Bizans kültürlerini içeren bir asabiyet dairesi inşa edilemediği için bilinçsizlik Osmanlı İmparatorluğu'nda adeta kader halini almıştır. Bununla beraber Rönesans dönemi ile birlikte ortaya çıkan teknik bilimsel bilginin Doğu'nun asabiyet dairesi ile tümel bir harç olamamasının getirdiği yüzeyselliğin de skolastiğin devamını mümkün kıldığını belirten Ülken, bu durumun Tanzimat döneminde şu şekilde görüldüğünü belirtmektedir:

Garpcılar dünya içinde oynamış olduğumuz rolle, asıl kıymetimizle bizi anlayamıyordu. Çünkü Garptan gelen muhtevassız şekil ve çelimsiz fikir bize kendimizi bulmak için kâfi ışık veremiyordu. O zaman bir tenakuza düşüyorduk: Bir taraftan boş kalıp halindeki çelimsiz fikirlerin kozmopolit havasıyla kendimizi inkâra kadar gidiyorduk. Öte taraftan hakikî manasıyla insanî (human)ye ulaşmayı tamamıyla men eden bir mistik görüşün içine

kapanmış bulunuyorduk. Bundan dolayı Tanzimat mütefekkinde anlaşılmamış olmanın bütün buhranı sukutu hayali görüyor (Ülken, 1938b: 9).⁸⁶

Bilgi ve değerın bütünleştığı bir epistemoloji üzerine inşa edilmiş bir kimliği savunan Hilmi Ziya Ülken'in ifadesinden de anlaşılacağı üzere 1808 Sened-i İttifak'tan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun yapmış olduğu bütün yenilikler öncelikle ontolojiyi yeniden kodlamadığı için ve bu nedenle yapılan reformlar toplumsal hafızada yer etmediği için başarısız olmuştur. *Ziya Gökalp* başlıklı eserinde Tanzimat sonrasındaki dönemde de bilginin yeniden üretilemediğini belirten Ülken (2007b: VII), İmparatorluğu'nun kriz halinden kurtulamadığını ifade etmektedir. Bu anlamda fiziksel olan ve metafiziksel olanın derinlikli bir şekilde öğrenilmediği için kısır döngüden çıkılamadığını belirten Ülken (2001: 166; 1938i: 849-853), bu olumsuzluğu'nun II. Meşrutiyet döneminde teknik bilgi fetişizmi şeklinde görüldüğünü belirtmekte, tek yönlü bir devamlılığu'nun olduğunu düşünmektedir. İTC'yi II. Meşrutiyet döneminde pozitivist zihniyetin kurumsallaşmış hali olarak gören Ülken, şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bir kavim, ihtiyaçlarına uymayan kurumlara uymaya ancak bir süre için zorlanabilir. Nitekim bir hayvana da ancak beş dakika, tabiatına aykırı bir vaziyet aldırılabilir. Baskı biter bitmez geçmiş geri döner. Yeni isimler altında eski kurumlar görünür. Böylece, netice kelimeleri ve isimleri değiştirmeden ibaret kalır. Demek ki; kurumlar milletin ihtiyaçları ve duygularının tercümanı olduğundan, ancak bu duygular ve ihtiyaçların değişmesiyle değişebilir. Bu değişmelerse pek ağır irsî bir birikmenin sonucudur. Bütün varlıkların evrimini idare eden kanunlar içtimaî kurumları da idare eder. Değişmeler hiçbirinde birdenbire (brusque) olmayıp nesiller zarfında toplanan hissedilmez farklılaşmaların sonucudur. Biz, değişmeleri bir kanunla desteklendiği zaman görüyor ve bu değişmenin kanundan ileri geldiğini sanıyoruz. Halbuki, o uzun bir çalışmanın eseridir. Hakikî kanun kurucuların görevi, kamu sanısı tarafından yazı ile tespit edilen âdetleri düzenlemekten ibarettir (Ülken, 2001: 163).

Ülken'in kaleme aldığı bu satırlara bakıldığında ezoterik bir anlatımın tercih edildiği görülmektedir. Bu üstü örtülü anlatım metin altı bir okumaya tabi tutulduğunda düşünürün değişikliklerin kanundan ziyade uzun bir sürecin eseri olduğu şeklindeki ifadesinin İTC'ye bir gönderme olduğu ifade edilebilir. İlerleyen sayfalarda ayrıntılı biçimde anlatılacağı üzere Ülken'in gerek Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu gerekse de İTC dönemini *pozitivizm elbisesi giyinmiş korku ahlâkı* içinde olma hali şeklinde tanımladığı söylenebilir (Ülken, 1938g: 775; 1950b).

⁸⁶ "Telifçiliğin Tenakuzları" başlıklı makalesinde zıt fikirleri uzlaştırma aşamasında muhafazakâr kaldığını belirten Ülken'in (1932b: 2-4), bu ifadesini Tanzimat dönemine ilişkin dile getirdiği söylenebilir. Bu dönemde *sahte bir ataklık* ve *hesapçılığu'nun* olduğunu düşünen Ülken, yenilik adı altında ortalığu'nun kuru bir gürlüğe verilerek eylemden uzak durulduğunu, bundan dolayı hatadan hataya düşüldüğünü iddia etmektedir.

Ülken'in Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine ilişkin getirmiş olduğu eleştiriler üzerine düşünüldüğünde Türkiye'deki modernleşme çabasını olumsuz boyutun yanında olumlu boyutu da değerlendirme konusunda bir parça eksik kaldığını belirtmek gerekmektedir. Osmanlı'nın son döneminde başlayan ve Cumhuriyet döneminde devam eden modernleşme sürecinin Ülken tarafından da dile getirilmiş olan tüm eksiklerine rağmen her iki döneme de önemli eşikler atlatan boyutlarının Ülken tarafından pek de öne çıkarılmadığını bu noktada ifade etmek yerinde olacaktır.

Hilmi Ziya Ülken'in kültürel kodların bilimsel bilgi zihniyetiyle tevhid edilememesinden kaynaklanan asabiyetten uzak halin Osmanlı İmparatorluğu'na etkisine ilişkin görüşlerini inceledikten sonra Cumhuriyet dönemini nasıl değerlendirdiğinin incelenmesi, Ülken'in Cumhuriyet döneminde kurumsallaştırılmaya çalışılan modern Cumhuriyet öznesinin algı kalıplarının anlaşılması ve eleştirilebilmesi için gerekli görülmektedir.

3.2.2. Hilmi Ziya Ülken'in Cumhuriyet Eleştirisi

Hilmi Ziya Ülken'in Son Dönem Osmanlı modernleşme sürecine bakışı incelendikten sonra bu alt başlıkta şu soruların yanıtları aranacaktır: Hilmi Ziya Ülken erken dönem Cumhuriyet'te tercih edilen kimlik politikalarını nasıl değerlendirmektedir? Erken dönem Cumhuriyet'te inkılâp adına sergilenen politikalara ilişkin ne söylemektedir? Bu dönemde inşa edilmeye çalışılan Cumhuriyet öznesinin kimliğinin inşa edildiği ontolojik merkezler bir diğer ifadeyle varlığa dair kabul ve reddiyeleri barındıran özellikle Güneş Dil Teorisi, Türk Tarih Tezi ve de tikel öznellik oluşturmaya dair Cumhuriyet'in ortaya koymuş olduğu kamu politikalarına dair Ülken'in dyadolojik yöntemini merkeze alarak yapmış olduğu eleştiriler nelerdir?

Hilmi Ziya Ülken'e göre modern Cumhuriyet döneminde Anadolu coğrafyasında yer alan kültürlerin kodları bilimsel bilgi zihniyetiyle hercümerç olamamıştır. Bir diğer ifadeyle Anadolu ruhu modern tekniğin penceresinden okunamamıştır. Buna ek olarak Ülken'e göre Osmanlı'da olduğu gibi Cumhuriyet döneminde de Batı'dan alınan varlığa dair kabul ve reddiyeler Anadolu medeniyeti tarafından yorumlanamamıştır. Bu bağlamda Ülken'e göre hem erken Cumhuriyet döneminde hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda bir hikmet oluşamamıştır. Hilmi Ziya Ülken, erken dönem Cumhuriyet'te inşa edilmeye çalışılan kimliği kopya olarak nitelendirmekte, bu kopyadan uzaklaşarak belirli bir özgünlüğün yakalanabilmesi için medeniyete dair değerlerin tek bir potada eritilmesinden

yana bir tutum almaktadır. Düşünür Batı tekniğinin doğrudan alınmasından ziyade bu tekniğin Anadolu medeniyetinin değer kodlarına göre yeniden yorumlanması suretiyle bir Anadolu hikmeti bir diğer ifadeyle bir Anadolu asabiyeti oluşumunu savunmaktadır (Ülken, 2016b: 9-10; 1941c: 2; 1943g: 5; 1949d).

Erken Cumhuriyet dönemindeki milli kimlik inşa sürecinde tek yönlü bir okuma pratiğinin sergilendiğini iddia eden Hilmi Ziya Ülken (1949b), bu duruma ilişkin olarak şu sözleri söylemektedir:

Garp medeniyetini muayyen bir kıta ve bir memlekete bağlamaya imkân yoktur. Eski Mısır ve Mezopotamya'da başlayan açık dünya medeniyeti Fenike ve Anadolu'dan Ege ve Yunan'a, Roma'ya, tekrar Mezopotamya'ya, yani İslâm medeniyeti havzasına, oradan Akdeniz İtalyan sitelerine, Atlas Denizi kıyılarına ve açık denizler vasıtasıyla bütün dünyaya yayılmıştır. Açık medeniyetin yürüyüş istikametinde bazı sapışlar, yoldan çıkışlar, yarıda kalan ve kuruyan dallar olabilir. Bütün bunlar tek medeniyetin umumi gelişmesini görmeye engel olmamalıdır (Ülken, 2016b: 16).

Ülken'in yukarıdaki ifadesinden yola çıkılarak düşünürün erken dönem Cumhuriyet'te sıklıkla zikredilen *muasır medeniyetlere yükselmek* sözünü eleştirdiği görülmektedir. Batı'nın model olarak alınması ve Doğu medeniyetlerinin bir bütün olarak değerlendirilmemesi Hilmi Ziya Ülken tarafından problemli görülmekte, bir diğer ifadeyle *garabet hali* olarak nitelenmektedir (Ülken, 1941d: 20). Batı'nın tek bir ontoloji olacak biçimde kabulü ve o ontolojiye sahip olmayanların değiştirilmeye çabalanması eleştirilmektedir. Cemil Meriç ve Nurettin Topçu gibi düşünürler ile benzer biçimde Ülken de medeniyetlerin birbiri arasında geçiş olduğuna inanmaktadır.⁸⁷ Ontolojisine tümel bilgiyi koyan ve medeniyetin tümel bilgiyle kurulacağına inanan Ülken, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde tercih edilen katı/tikel bilgiden dolayı yeni bir medeniyetin kurulmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendirmektedir. Ülken düşüncesinde modern bir kimlik inşa sürecinde tek/katı bir ontolojinin kabul edilerek diğerlerinin reddedilmesinin medeniyet inşasında problem yaratacağından endişe

⁸⁷ Meriç (2008: 23-24), entelektüelin ülkesinin dilini, edebiyatını ve tarihi ile birlikte dünyadaki düşünce akımlarını da bilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu anlamda Meriç'e göre entelektüelin kendi ülkesinin bilgisini evrensel bilgi ile yeniden üretecek bir irfana sahip olması gerektiğine inandığı ileri sürülebilir. Topçu ise (2012: 15-19), medeniyetler arasında geçiş fikrinin ahlâk konusunda olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Topçu'ya göre, medeniyetlerin kuruluşundan bugüne kadar olan süreçte insanlar ahlâk üzerine düşünmüş, bazen ruh, bazen akıl bazen de duyguya önem vermişlerdir. Her dönemde ahlâk üzerine düşünce refleksi geliştiren düşünürler, diğer medeniyet daireleri içinde yer alan düşünürlerin fikirlerinden etkilenerek kendi düşüncelerini inşa etmişlerdir. Gerek Meriç gerekse Topçu'nun ifadelerinden yola çıkılarak her iki düşünürün de medeniyetler arasında düşünsel etkileşimlerden yana olduğu, bu tercihleri ile Hilmi Ziya Ülken ile benzeştikleri iddia edilebilir.

duyulmaktadır. Tek yönlü bilgi üretiminin eğitim felsefesini esir aldığını düşünen Ülken, bu duruma ilişkin olarak şöyle bir açıklama getirmektedir:

Öğretimin geleceğe doğru devamlı gergin ve dinamik olan bu atılışına karşı eğitim, hızını geçmişten ve gelecekte alacaktır. O bütün kültürü ve değerleri yaşatacak, gelecek için yetişen insanın karakterini ve kişiliklerini buradan çıkaracaktır. Şüphesiz bilginin tarihi de bu gelenek arasında yer alır (Ülken, 2013: 12).

Ülken'in yukarıda ifade edilen argümanlarından hareketle Ülken felsefesinin temelinde tümel olanın durduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Ülken, Cumhuriyet'in eğitim felsefesi içerisinde bulunan salt pozitif bilimler eğitiminin öncelenmesi meselesini eleştirmektedir.⁸⁸ Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminde güdülmüş olan manevî kültür ve manevî eğitimin bir bütün olarak reddedilmesi Ülken'e göre yeni bir bağlamın oluşturulamamasının diğer bir ifadeyle ilerleyen sayfalarda anlatılacak olan *Anadolu ütopyasına ve aşk ahlâkına* ulaşmanın önündeki temel engel olarak belirlemektedir.

Erken Cumhuriyet döneminde tercih edilen tek yönlü tarih okuması ve buna bağlı olarak milli kimlik inşasının sorunlara neden olacağından endişe duyan Ülken, bu iddiasını destekleyecek biçimde önermeler sunmaktadır. Bu anlamda pozitivist metodoloji refakatinde girilen kimlik inşasında canlılığın öldüğünü ileri süren Ülken, bu iddiasını şu şekilde dile getirmektedir:

Şekil değiştiren ve ilerleyen, her an yeni şekiller almaya doğru giden dinamik bir âlem tasavvurunda hakikat, gerçekliklerin ilerleyici sürecinden ibarettir. Bunun içindir ki her gerçeklik, kendisini tamamlayacak gerçekliğe göre olgu; ve her doğrulanacak gerçeklik de doğrulanmış gerçekliğe göre idealdir. Bundan dolayı hakikat gerçekliklerin mümkün ilerleyişini ifade eden olgu ile idealin birleşmesindedir (Ülken, 1998a: 47).

Ülken'in bu ifadesine dayanarak Osmanlı İmparatorluğu'nu olgu olarak gördüğü, gerçekliğin bir diğer ifadeyle Cumhuriyet'in inşa sürecinde bu olgudan faydalanılması gerektiğini düşündüğü ifade edilebilir. Modernleşmenin özde bir mücadele gerektirdiğini düşünen Ülken, kendi tarihsel süreciyle hesaplaşmadan tarihteki herhangi bir sürecin görmezden gelinerek yenilenmenin mümkün olmadığına inanmaktadır (Ülken, 2001: 20; 1938f: 690). Buradan yola çıkarak pozitivist metodoloji ile geçmişin geleneksel dönem

⁸⁸ Pozitivizme dayalı eğitim konusunda eleştiri getirilen hususlardan birinin bilim fetişizmi ile ilgili olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Dilthey (2012: 20), pozitivist metodolojinin uygulandığı okullarda insanın salt bilimle ilişkiye sokulduğunu ve toplumun makinalı üretim yapan bir iş yerine benzetildiğini düşünmektedir. Özlem (1999: 97-98) ise, pozitivist metodolojiye dayalı eğitimin olduğu okullarda insana doğaya hâkim olma, doğa güçlerini insanî çıkar ve yararlar uğruna denetim altına almanın öğretildiğini dile getirmektedir. Özlem'e göre pozitivist metodolojinin uygulandığı Batı coğrafyasında önce doğa sonra da Batı dışı toplumlar üzerinde hegemonya kurulmuştur. Arslan (2009: 95) ise, pozitivist metodolojinin eğitim alanına girmesinin Türkiye'deki en önemli yansımalarının tek etnik unsurun (Türklüğün) üstünlüğünü benimseyen bireyler yetiştirilmesinde görüldüğünü ifade etmektedir.

olarak kategorize edilip görmezden gelinmesine karşılık Ülken, geçmiş, şimdi ve gelecek zamanları içeren tümel bir zaman ve kimlik inşasından yana durmaktadır.

Ülken, *İnsanî Vatanseverlik* isimli eserinin içinde yer alan “İnsan ve Çevresi” başlıklı makalesinde (1998c: 73-4), erken Cumhuriyet döneminde tercih edilen pozitivist metodolojinin bir başka eleştirisini ağaç metaforu ile dile getirmektedir. Çalışmanın üçüncü bölümünün mottosu olarak verilen *Baobap Ağacı* isimli hikâyede kökünü aldığı toprağı bırakarak ölçüsüz bir hızla göğe doğru yükselen ağacın bir müddet sonra beslenemediği için zayıf düşerek tekrar toprağa dönüşünü anlatan Ülken, geçmişin görmezden gelinmesini şu şekilde eleştirmektedir:

İnsan bu koca ağaç gibi doğanın, toprağın evlâdıdır ki; “kendini bilme” hülyasıyla bakışını kendine çevirdiği günden beri boş bir gurura esir olmuş; doğayı kendine boyun eğdirmek, her şeyin üstünde ve dışında olan ihtiraslarıyla dünyaya efendilik etmek, eşyayı aklın zincirine vurmak sevdasına kapılmıştır, onun bu hali sonunda toprakla, somut âlemlerle, hisler ve hatıralarla bağını keserek yalnız soyut akıldan, haşin ve duygusuz makineden ibaret kalmasına, dünyayı *standardisé* (tek tip yapmak) ve *rationalisé* etmek (ussallaştırmak) gibi kuru ve köksüz bir hevesle kendi öz kudretini yok etmesine sebep olmuştur (Ülken, 1998c: 74).

Ülken’in dile getirdiği bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere erken Cumhuriyet dönemindeki kamu politikalarının pozitivist bakış açısı ile uygulandığı ve bu uygulama sonucunda geçmişin görmezden gelinmesi eleştirilmektedir. Burada önemli olan husus, ezoterik bir anlatımın tercih edilmiş olmasıdır. Hilmi Ziya Ülken literatürü tarandığında metinlerinin omurgasında erken Cumhuriyet felsefesine çok eleştiri yöneltilmese de özellikle metin altında, satır aralarında Cumhuriyet’in kurucu felsefesinin modernlikle kurduğu ilişki yoğun biçimde eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu bağlamda ağaç metaforu aracılığıyla Kemalist ideolojinin Osmanlı İmparatorluğu geçmişini görmezden gelerek etno-seküler bir kimlik inşa çabasının dengeyi bozduğu gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulduğu iddia edilebilir (Ülken, 2017d: 60; 1950d). Geçmiş ve gelecek, Doğu ve Batı gibi unsurlardan sadece birini seçen karar alıcılarla ilgili olarak da Ülken’in düşüncesini şu şekilde ifade ettiği görülmektedir:

Memleketi yalnız kitap ve tarih zaviyesinden görmek, onu tanımak için kâfi değildir; muhtelif mntıklarda insanla tabiatın karşılıklı münasebetinden doğan içtimâî teşekkül hususiyetleri tetkik edilmedikçe, onlar da istatistik gibi mücerret kalmaya mahkûmdur. (...). Bundan dolayı, memleketimizi tanıma yolunda kitaptan, tarihi görüşten hakkıyla istifade edebilmek ve onları vesikalar olmaktan kurtararak bugünü izaha yarayan unsurlar haline getirmek için her şeyden önce cemiyetin bugünkü halini, içtimâî yapısını, yaşayış tarzlarının çeşitliliği ile muhtelif inkişaf derecelerini sabırlı ve uzun istikrarlarla aydınlatmak lâzım gelir (Ülken, 1938b: 377).

Yukarıda dile getirdiği ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Hilmi Ziya Ülken, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun modernleşme adı altında yaptıkları bütün icraatları memleketi tanımadan yaptıklarına inanmaktadır. Ülken, Osmanlı İmparatorluğu dönemini uyuma hali olarak tanımlayan Cumhuriyet elitinin toplumu tanımadan uyandırmak suretiyle modernleştirmeye çalışmalarının yenilenme sürecine katkısı olmadığını savunmaktadır. Ülken'e göre kendi toplumunu tanımayan aydın ve idarecinin giriştiği çaba *içi boş* bir diğer ifadeyle *sunî kalıptan* ibaret olacaktır (Ülken, 1943c: 2-3; 1942: 34).

Hilmi Ziya Ülken'in erken Cumhuriyet döneminde tercih edilen tek yönlü/tikel kimlik politikalarına getirdiği eleştirileri aktardıktan sonra bu dönemde inkılâp adına tercih edilen politikalar ile ilgili görüşlerinin de incelenmesi gerekmektedir. Cumhuriyet döneminde kurumların inşa sürecinde uygulanan politikaların inkılâp mantığı ile çeliştiğini iddia eden Ülken bu durum ile ilgili olarak şu ifadeyi dile getirmektedir:

Encyclopedia'nın yazarına göre inkılâp cemiyet içerisinde doğan iç çatışmalar sonunda ortaya çıkan esaslı bir değişimdir. Bu gerginlik veya çatışma asillerle halk arasında, rahiplerle asiller arasında, imtiyazlılarla imtiyazsızlar arasında, yeni dinle gelenekçi din arasında, v.s. olabilir. Roma'da pleb'lerin hareketi, Hristiyanların Roma paganismine karşı hareketi, İslâmiyetin "cahiliye" itikatlarına karşı hareketi gibi... İnkılâbın bu tarifinde cemiyetin temelinden değişmesi, içtimaî müesseselerin yıkılması manası yoktur. Ancak, içtimaî gerginlik muvazeneyi sarsacak bir hale geldiği zaman değişimin yeni bir içtimaî düzen meydana getirecek derecede şiddetlenmesi manası vardır. Bundan dolayı da yeni devrin başlaması ile içtimaî müesseselerin tamamen ortadan kalkmasından değil, ancak yeni bir içtimaî düzen içinde devamından bahsedilebilir. Böylece, her devrin bitişi anlamına gelen "inkılâp", eski müesseseleri kısmen değiştirmiş, kısmen onları yeni cemiyet yapı (structure) ve teşkilatı (organisation) içinde devam ettirmiştir (Ülken, 1959: 5-6).

Erken Cumhuriyet döneminde yeni kurumların kurulması konusunda izlenen politikaları değerlendiren Ülken, yukarıda yer alan ifadelerinde de görüldüğü gibi inkılâp adına eski kurumların köklü biçimde yıkılmasına karşı çıkmaktadır. Kurumların tarihsel gerçekliğin bir parçası olduğu dikkate alındığında Ülken, bu gerçekliğin Cumhuriyet dönemi elitince inkâr edildiğini düşünmektedir.

Erken Cumhuriyet döneminde izlenen kimlik politikaları neticesinde ortaya çıkan Türk Tarih Tezi de Ülken'in eleştirdiği hususlar arasında yer almaktadır. Zaman ve kimlik arasındaki bütünsel zaman üzerine inşa edilecek bir kim ile milletin oluşabileceğini savunan Ülken, millet üzerine dile getirdiği ifadeler dolayısıyla 1930 yılında üretilen Türk Tarih Tezini şu cümleler ile eleştirmektedir:

Milleti ortaya çıkarıcı şartların başında belirli bir coğrafi bölgeye yerleşme gelir. İkinci şart aynı toprakta yaşamış ardarda kültürlerin birbirini tamamlayan tesirleridir. Üçüncü şart bu

tesirlerin bir buyruluk (hakimiyet) kurabilecek derecede bağımsız bir hale gelmesidir. Bu şartların gerçekleştiği her yerde bir potansiyel kişilik doğabilir. Bu mânâda eski Mısır, Mezopotamya, İran, Hind, Çin birer milletin temeli olan potansiyel kişilikler ve sosyal ırk alanları teşkil ederler. Bu faktörlerden yalnız birisi sosyal ırkı yaratmak için yetmez. Yeryüzünde yayılan ve yerleşemeyen kavimlerin, siyasî kudretten mahrum toplumların hali böyledir. Yahut kültürlerin birbirini tamamlayarak bir bütün meydana getiremediği coğrafi bir bölge hiç bir potansiyel kişilik yaratamaz (Ülken, 1971: XV).

Ülken'in yukarıda dile getirdiği ifadelerinden de anlaşılacağı üzere millet olmak için salt biyolojik devamlılıktan ziyade kültürel devamlılık gerekmekte, bu kültürel devamlılık da aynı toprak içinde yaşamak ile mümkün olmaktadır. Bu anlamda Türk Tarih Tezinin yanı sıra Güneş Dil Teorisi ile ifade edilmiş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun aradan çıkarılarak Orta Asya Türkleri ile tarihsel bir bağ kurma arzusunun Ülken açısından hiçbir anlamının olmadığı şu ifadesinden anlaşılmaktadır: “*Yeni bir kültür çevresine giren milletler dil alanında buhranlar geçirmeyi göze almalıdırlar. Burada kötü ve yanlış olan nokta, dili sadeleştiriyim derken, onun yaratıcılığına sataşmış, öz dili bozmaya kalkılmış olmasıdır.*” (Ülken, 1949e).⁸⁹ Ülken'e göre geçmişin olumlu ve olumsuz bütün yanlarıyla kavranmadığı bir yerde millete ve insanlığa faydalı olmak mümkün olmayacaktır (Ülken, 1943b: 185). Ülken'e göre bir millet *sosyal soyaçekme* ile oluşmakta, bu da aynı toprak içinde yaşama pratiği sergileyen insanlar ve geçmişle gelecek arasında kesintisiz bir bütünlük sağlanması ile mümkün olacaktır (Ülken, 1957: XIII-XIV; 1932c: 247).

Gerek Son Dönem Osmanlı gerekse erken dönem Cumhuriyet'te parçalı bilgi ile bir asabiyet dairesi oluşturulamadığı ve medeniyetin birer parçası olamadıklarını iddia eden Ülken, *aşk ahlâkı* ve *hâkimiyet* teorileri refakatinde sorunların aşılacağını belirtmektedir. Bu bağlamda tikel felsefenin – ister salt fizik isterse salt metafizik ontolojisinde ilerlesin – Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde inşa etmeye çalıştığı asabiyet dairesine bir çözüm önerisi olarak Ülken tarafından sunulan *Anadolu Asabiyeti* ve *Hâkimiyet Ütopyası* düşüncesinin incelenmesi, Ülken'in Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde kurulmaya çalışılan sosyo-politik kimliğe yapmış olduğu eleştirilerin daha net bir biçimde anlaşılmasını sağlayabilir.

⁸⁹ Güneş Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezi ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu ile olan tarihsel bağların ikinci plana atıldığı dikkate alındığında Ülken'in erken Cumhuriyet dönemindeki zihniyeti kültürel bir yabancılaşma içerisinde gördüğü söylenebilir (Ülken, 2017e: 92). Ülken ile benzer ifadeleri getiren başka bir kaynak için bkz. (Doğan, 2015: 111-122).

3.3. HİLMİ ZİYA ÜLKEN DÜŞÜNÇESİNDE ANADOLU ASABİYETİ VE HÂKİMİYET ÜTOPYASININ İNŞASI

Medeniyet kavramı, tüm toplulukların katkısı ile oluşmuş bir birikim anlamına gelmektedir. Her topluluğun sürekli biçimde inşa edildiği dikkate alındığında bu süreçte her topluluk medeniyetin bilgisini bütünlüklü şekilde almak durumundadırlar. Bu anlamda parçalı bir bilgi ediniminin topluluğun inşa sürecine eksiksiz bir katkı sunması pek de mümkün değildir.

Medeniyetin bütünlüklü bilgisinin edinimi sonrasında asıl olan, o bilginin yeniden üretilerek medeniyete katkı sunmaktır. Bu çerçevede akla gelen soru nasıl bir bilgi ile medeniyete katkı sunulacağıdır. Gerek Osmanlı İmparatorluğu gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında medeniyete katkı sunacak bir bilginin yokluğundan yakınan Hilmi Ziya Ülken, medeniyete katkı sunacak bilginin *aşk ahlâkı asabiyeti* ile mümkün olacağını düşünmektedir. Ülken'e göre *aşk ahlâkının* bilgisine sahip insanlardan oluşan bir toplumsallık bir diğer ifadeyle bir asabiyet dairesi kurulduğu takdirde hem tam anlamıyla millet olunabilecek hem de medeniyete önemli bir katkı sunulabilecektir.

Aşk ahlâkının bilgi kuramı olarak belirlendiği bir mekân ve zaman kesitinde bir sonraki adım, nasıl bir düzen kurulacağı sorusuna cevap vermektir. Bu bağlamda üzerine düşünülmesi gereken şey, *aşk ahlâkı* üzerine kurulmuş bir sistemin niteliklerinin ne olacağı ile ilgilidir. Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde bu soruya verilen cevap, iç ve dış siyasal düzlemler üzerinedir. Bu çerçevede Ülken düşüncesinde *aşk ahlâkı* epistemolojisi aracılığıyla iç siyasal düzende *mertebeler ahlâkı* içerisinde yer alan bireylerden müteşekkil toplum ve devlet savunusu yapılmaktadır. *Aşk ahlâkının* bilgisine sahip bireyleri bünyesinde barındıran devletlerin bir araya gelerek oluşturduğu *mertebeler cemiyeti* bir diğer ifadeyle *mertebeler devleti* ise sorulan sorunun dış siyasal düzlem ile bağlantılı olan cevabıdır. Bahsi edilen iç ve dış siyasal boyutların anlaşılabilmesi için Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde yer alan *aşk ahlâkı* ve *hâkimiyet teorilerinin* ayrıntılı bir biçimde incelenmesi, bu sayede Ülken tarafından tahayyül edilen ideal düzenin açığa çıkarılması gerekmektedir.

3.3.1. Alternatif Bir Asabiyet Dairesi Hikâyesi: Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Aşk Ahlâkı Kavramı

Aşk ahlâkı nedir? *Aşk ahlâkı*nın bileşenleri nelerdir? Hilmi Ziya Ülken'in *aşk ahlâkı* kavramı ile amaçladığı şey nedir? *Aşk ahlâkı*na giden yol olarak beliren *ahlâkî mertebeler* modeli ile ne amaçlanmaktadır? *Ahlâkî mertebeler* modelinde yer alan ahlâk türleri nelerdir? Ülken'in düşüncesindeki ideal düzende öteki ile nasıl bir ilişki kurulmaktadır? *Ahlâkî mertebeler* ve bu mertebelerin en üst seviyesi olan *aşk ahlâkı ontolojisi* ile varlığı anlamaya çalışan Hilmi Ziya Ülken İslâm ve Türk tarihini *ahlâkî mertebeler* çerçevesinden nasıl okumaktadır?

Ülken'in pozitivist bir düzene alternatif olmasını umut ettiği *aşk ahlâkı* kavramı ve bu ahlâk üzerine kurulu bir asabiyet dairesi inşasını savunduğu ifade edildi. Bu çerçevede Ülken'e göre *aşk ahlâkı*, insanın tüm boyutlarıyla, bir diğer ifadeyle *çokluk*⁹⁰ içinde gelişmesine dayanan bir ahlâktır.⁹¹ Bu boyutlar biyolojik, sosyal ve psikolojik bileşenlerden oluşmaktadır. Bu çerçevede insan, biyolojik, sosyal ve psikolojik bileşenlerden teşekkül etmektedir. İnsan, bu gerçeklerin birbirine tesirinden doğan bir gelişme ile var olmaktadır (Ülken, 2015: XV). İfade edilen düşüncesinden yola çıkıldığında Ülken'in var oluşun tek bir boyut ile anlaşılma çabasına bir diğer ifadeyle tikel olana karşı çıktığını düşünmek mümkündür. Ülken, insanî var oluşun bilimci görüşleri aşan ontolojik bir bakış açısıyla anlaşılabilceğini belirterek tümel olandan yana tavır geliştirmiştir.

Ülken, *Aşk Ahlâkı* isimli kitabında tikel olanın reddedildiği zeminde siyaset ve ahlâk ilişkisinin yeniden tanzimini savunmuş, kimliğin yeniden düzenlenmiş ahlâk içerisinden geliştirilmesini arzulamıştır (Ülken, 2015: 107). Bu tanzimin içeriği üzerine düşünüldüğünde bunun politik olanın ütöpik ve atopik (gensel) tanzimi ile ilgili olduğu

⁹⁰ Çokluk kavramından bahsedilirken çokluğun demokrasi ile olan ilişkisine değinmek gerekir. Jean Luc-Nancy (2010: 71-2), "Sonlu ve Sonsuz Demokrasi" başlıklı kitap bölümü metninde demokrasi kavramının özünde ayrı türden olan sanat, düşünce, aşk ve arzu gibi hakikat ya da sonsuzla kurulan bağıntı alanlarını türdeş görmeye meyilli olduğundan söz etmektedir. Bu durumun demokrasi kavramının *-krasi* sonekiyle kurulmasıyla ilişkili olduğunu düşünen Luc-Nancy, bahsi edilen sonekin zor kullanma ve zorla dayatmaya gönderme yaptığını belirtmektedir. Yazar, demokrasinin nesnesini kurucu bir ilkenin olanaklılığından uzak tuttuğunu iddia etmektedir.

⁹¹ Ülken'e göre (1941g: 366), *aşk ahlâkı* kavramının özünde ihtiras yani eylem bulunmaktadır. Ülken, ihtirasın zararlı şeylerden arındırılarak insanî hedeflere uygun hale getirilmesini aşk olarak tanımlamaktadır. Ülken'e göre *aşk ahlâkı* kavramı, fiziksel olan ile metafiziksel olan, tümel olan ile tikel olan gibi farklı şeyleri bir araya getirdiği için merkezci bir ahlâktır.

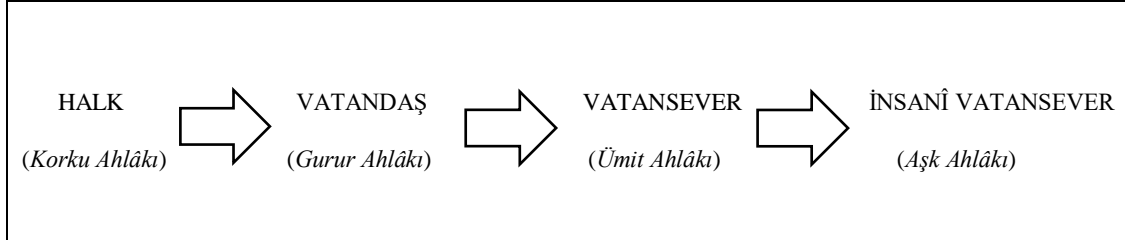
belirtilebilir. Bu bağlamda Ülken'in modern toplumun gerçeği olan ideolojinin toplumlarda atopik hastalıklar bıraktığına inandığı, gerçekleşecek tanzimin bu atopik bozukluğun tedavisi üzerine olması gerektiğini iddia ettiği söylenebilir.

Düşünürün siyaset ve ahlâkın yeniden inşası ve atopik bozukluğun tedavisi sürecinde önerdiği toplumsal model *ahlâkî mertebeler* modelidir (Ülken, 2015: XXVIII). Böyle bir toplumsal düzen için tahayyül edilen kimlik eylemsel bir kimliktir . Bu eylemselliğin özü, madde ve ruhu aynı anda içeren tümel bir kimliğe dayanmaktadır (Ülken, 2015: 11). Eylem sergileme durumunun duygulanım ile gerçekleştiği düşünüldüğünde duygulanımın özünde insanın ruhundan gelen itki ve güç bulunmaktadır (Ülken, 2015: 25). Ülken, tümel bir ruhun eylemi getireceğine inanmaktadır (Ülken, 2015: 35-42).

Ahlâk ve siyaset ilişkisinin yeniden düzenlendiği bir toplumsal düzeni tahayyül eden Ülken'e göre ahlâkın bileşenlerinden biri *aşk* diğeri ise *ihtirastır*. İhtiras, biri *hakikat* diğeri ise *iş* ihtirası olmak üzere iki parçalıdır. Ülken iş ihtirası kavramını oluştururken Immanuel Kant'ın ürettiği *deontolojik ahlâk* kavramından etkilenmiştir.⁹² Böyle bir argüman ileri sürülmesinin nedeni, Ülken'in düşüncesinde ahlâkî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının eylemin sonucuyla doğrudan ilişkisinin bulunmamasındandır. Bu anlamda Ülken için önemli olan eylemin temelindeki niyet, ilke ve ödevdir. Dolayısıyla Ülken'in düşüncesinde ödev, ahlâkın temeli olarak yer almaktadır. Zaman ve mekânı aşacak ölçüde evrensel bir ahlâkın savunusunu yapan Ülken, ahlâkî ruhun gücü üzerine inşa etmek gerektiğini ileri sürmektedir. Bu temelde kurulmayan bir toplumsal düzende eşitlik adı altında tek tipliliğin dayatıldığını belirten Ülken, *mertebelere ahlâkî* olarak kavramsallaştırdığı toplumsal düzende çok yönlülüğün bir diğer deyişle tümelin var olacağını düşünmektedir. Böyle bir toplumda yaşayan çok farklı sayıda ahlâk olacağını savunan Ülken *korku ahlâkî*, *gurur ahlâkî*, *ümit ahlâkî* ve *aşk ahlâkî* olmak üzere farklı türde ahlâkî tutumların olacağını ileri sürmektedir (Ülken, 2015: 119). Bahsi edilen ahlâk gruplarının içerisinde kimlerin yaşadığı üzerine düşünüldüğünde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

⁹² Kant'ın deontolojik ahlâk kavramının Ülken düşüncesindeki etkisi *Hilmi Ziya Ülken'in Entelektüel Biyografisi* başlığı altında ayrıntılı biçimde incelenmiştir.

TABLO XI
Ülken Düşüncesinde *Mertebeler Ahlâkının Aşamaları-1*⁹³



Yukarıda yer alan tablodan da anlaşılacağı gibi *ahlâkî mertebelerin* en alt kısmında yaşayan, bir diğer ifadeyle toplumsal yaşam içerisinde *korku ahlâkı*nı benimsemiş olan grup, Ülken tarafından halk olarak tanımlanmaktadır. Halkı mertebelerin ilk aşaması olarak gören ve insanın mertebeler ahlâkına ilk olarak buradan girdiğini belirten Ülken, halk ile ilgili olarak şu ifadeleri dile getirmektedir:

Halk demek şuursuz yığın demektir. Biz ona şuur vermek istiyoruz. Dâvamız halka rağmen yalnız halk içindir. Şuur irfan demektir. Nice âlimler vardır, onlarda insanlık bilgisi doğmamıştır. Nice cahiller vardır ki; aşkın sırrına ulaşmışlar ve hakikatin nerede olduğunu anlamışlardır. Halk demek korku ahlâkını henüz daha aşamayan demektir. Âlim veya cahil, zengin veya fakir, avam veya havas arasında irfana ermeyenler, yalnız korku ile iyi olanlar ve ruhlarında insanlık aşkı uyanmamış olanlar halktandır (Ülken, 2015: 120).

Ülken'in halk ile ilgili olarak ifade ettiği düşüncesinden de görüleceği üzere; halk vatan içinde yaşama bilincinden yoksun olan bir gruptur. Ülken'e göre bu bilinçten yoksun olan insanların illa eğitimsiz kitleleri içermesi gerekmemektedir. Ülken, *korku ahlâkı*ndan *aşk ahlâkı*na doğru gidilebilmesi için diğer bir ifadeyle Ülken'in *mertebeler ahlâkı* tasnifinde derece atlanabilmesi için insanın olgunlaşması gerektiğinden bahsetmekte ve birey, olgunluk, halk ve mertebeler ahlâkı ilişkisi hakkında şu ifadeleri dile getirmektedir:

Halkın yolu korku ahlâkıdır. Ve korku ahlâkı ruhlarımızı pişiren ilk ocaktır. Oraya her giren pişip çıkar mı? Kimi, özündeki bütün hamlığıyla kısır bağlar, kimi har ateşte kavrulur kalır. Kimi, şeklini ve hüviyetini kabul eder. Kimi, yandıkça yeniden kuvvet alarak meşakkat ve azap içinde aşkın kemâline ulaşır. Bu böyledir diye oraya girmemek olur mu? Ateşten korkup geri dönmek, sürünün ve hayvani kudretin cenderesi altında ezilmek demektir (Ülken, 2015: 121).

Ülken'in yukarıda ifade ettiği gibi insan ruhunun yanarak piştiği ilk ocak *korku ahlâkı*nın benimsendiği halk mertebesidir. Ülken için en üst mertebe olan *aşk ahlâkı*na erişmek için

⁹³ Tablo, Ülken tarafından kaleme alınan *Aşk Ahlâkı* başlıklı eserden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

cesaret duygusu gerekmektedir. Bu bağlamda Immanuel Kant'ın *separe aude*⁹⁴ - bilmeye cesaret et – şeklindeki Aydınlanma felsefesinin Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesi üzerinde etkili olduğu akla gelmektedir. Ülken'in felsefesinde gerek fiziksel gerekse metafiziksel olgunluğun en üst mertebesi olan *aşk ahlâkı* üzerine inşa edilen *insanî vatansever* toplumuna ulaşabilmek için yanmaya cesaret etmek gerekmekte ancak bu şekilde olgun olunabilmekte, aydınlanılabilmekte bir diğer ifadeyle aşkın şuura erişilebilmektedir.

Ülken'in düşüncesinde *aşk ahlâkı*na giden yolda geçilmesi icap eden ikinci mertebe vatandaşlıktır. Vatandaşın *aşk ahlâkı*na varış sürecinde ümit vaat eden insan anlamına geldiğini belirten Ülken, vatandaş ve *aşk ahlâkı* arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

Vatandaş demek, kanunlara ümitle boyun eğen demektir. Gelecek tasasıyla adaleti isteyen demektir. Ceza korkusuyla değil, fakat yarının mutluluğu arzusuyla davranan ve kendi toprağında her gün daha iyiyi, daha güzeli gözleyen demektir. İçinde sorumluluk güneşi bir fecir gibi doğmaya başlamış olan insan demektir. Halkın şuurundaki karanlık yanında bu fecir bir ilerleyiş değil midir? Vatandaş, yarını beklediği için vatanını sevendir. Güzel günlerin ümidiyle, bugünün cefasına ve kahrına katlanandır. Kanun onun gözünde geleceğin ve mutluluğun iyi bir habercisi olan bir seda gibidir. Vatandaş kendiliğinden hiçbir teşebbüse girme gücünde değildir. Fakat önünde açılan ufuklarla, yarın için yapılan emin ve hakiki vaatlerle o büyük bir kuvvet ve sağlam bir temel olacaktır. Halkı vatandaş yaptık; vatandaşın ruhuna ateş düşürmek için artık fırsat arayacağız (Ülken, 2015: 122).

Ülken'in yukarıdaki tanımından da anlaşılacağı üzere vatandaş, yüzü geleceğe dönük biçimde yaşayan, geleceği ümitlerle kurgulayan bir öznedir. Ülken için vatandaş olmanın getirdiği temel sorun, vatandaşın bahsi edilen geleceği salt kendisi için tasarlayıp bunu temel bir kaide haline getirmesidir (Ülken, 2015: 122). Ülken'in düşüncesinde mutlu bir geleceğin yaşanması uğrunda kendi yaşamı ile birlikte diğer insanların yaşamı için de sorumluluk alma ve bu amaç uğrunda yanmaya gönüllü olma, bir sonraki merteye olan vatanseverliğe geçiş için gereklidir.

Mertebeler ahlâkına dayanan toplumsal yaşam modelinde *insanî vatanseverlik*ten önceki son aşama vatanseverliktir. Yukarıda da belirtildiği üzere vatanseverin içinde yaşadığı toplumun mutluluğu için cesaret sahibi olması gerektiği şu ifade ile dile getirilmektedir:

Vatansever, kanunları cüretle ve kahramanlıkla savunan demektir. Zulüm içinde yaşamaya katlanmayan, kendi vatanında hürriyetin bekçiliğini yapan demektir. Vatansever kanun yapmaz, fakat kanunları korur. Adaleti yerine getirmez, fakat adaletin icra edilmesine hizmet

⁹⁴ Immanuel Kant, "Aydınlanma nedir? Sorusuna Bir Cevap" başlıklı makalesinde Aydınlanmanın, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulması anlamına geldiğini belirtir. Ergin olmayış durumunun insanın aklını başkasının rehberliği olmadan kullanamaması anlamına geldiğini belirten Kant, bu olumsuz durumdan akıl kullanmaya cesaret etmek – *separe aude* – ile çıkılabileceğini iddia etmektedir (Kant, 2000: 17-21).

eder. Kanunların zorbalar elinde, sahtekârlar ve anlayışsızlar elinde alçalmasına izin vermez. Vatansaver bir mertebedir ki vatandaşın içinden yükselecek, gurur ve takdir ahlâkına dayanacaktır (Ülken, 2015: 124).⁹⁵

Ülken'in yukarıdaki tanımından da anlaşılacağı üzere vatansaver, zalimler elinde kahredilmek istenen mutlu yaşamın savunusunu yapan erdemli bir kişiliktir. Vatansavere bu erdemi veren ruh asilliği ve insanlık sevgisi duygusu aşınmaya başladığında ve insan *benlik* (sadece kendini düşünme) sevdasına düştüğünde; vatansaverlik ve *gurur ahlâkı* mutlu ve erdemli bir yaşam için sorun olmaya başlayacaktır (Ülken, 2015: 124). Bu anlamda Ülken'e göre erdemli şehir içindeki mutlu yaşam, *aşk ahlâkı*nın hegemonyasındaki *insanî vatansaverlik* içinde mümkün olacaktır. İnsanî vatansaverliğin olgunlaşmış insanlarda olabileceği dikkate alındığında Ülken, toplumdaki tüm insanların olgunlaşarak *aşk ahlâkı*na erişmiş insanî vatansaverler olmalarını arzu etmektedir. Ülken'in *korku ahlâkı* ve *aşk ahlâkı* üzerine serdettiği söz konusu düşüncelerinde Hegel'in sivil toplum ve devlet üzerine geliştirmiş olduğu düşünce refleksinin izlerinin görüldüğü yönünde bir kanının belirmesi mümkündür. Bu anlamda sivil toplum alanının bireysel çıkar ve öznel çelişkilerin alanı olarak tanımlandığı; bu çelişkilerin yeni bir etik yaşam (*sittlichkeit*) ile aşılabileceğinin savunulduğu Hegel düşüncesi (Halifeoğlu ve Yetiş, 2013: 172) ile benlik sevdalarının alanını *korku ahlâkı* olarak tanımlayan ve bunun *aşk ahlâkı*na dayalı yeni bir etik yaşam ile mümkün olacağını savunan Ülken arasında paralelliğin olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

İnsanî vatansaverliğin yeni bir *ethos*⁹⁶ ile bağlantılı olduğunu düşünmüş olan Ülken, ethosun bileşenlerinin bilgi, siyaset ve ahlâk olduğunu belirtir. Ethos'un bilgi kuramının sezgi üzerine inşa edildiğini belirten Ülken (1998: 30), sezginin obje ve suje birliğine

⁹⁵ Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesinde vatansaver kavramının hareket ile ilişkili olduğu dikkate alındığında burada Nurettin Topçu tarafından ifade edilen *isyan ahlâkı* kavramının izlerinin görüldüğü ifade edilebilir. Ahlâk kavramının sorumluluk ile doğrudan ilişkili olduğunu belirten Topçu'ya göre sorumluluk müspettir ve hareketin sebebidir. Sorumlu insan, evrensel olmaya Ülken'in düşüncesi ile ifade edilirse insanî vatansaver olmaya, can atan düşünceye tâbidir. İnsanî vatansaver, Ülken'in terminolojisinde *aşk ahlâkı*na giden yolda, önüne gelen her engele karşı çıkan kişidir. Topçu'nun düşüncesinde isyan ahlâkı, iradenin sonsuza ulaşmak amacıyla her çeşit menfaat ve tutkuya, sonlu olan iyilik ve mutluluğa başkaldıran sorumluluk idealidir (Kök, 2011: 22). Topçu'nun isyan ahlâkı kavramı üzerine ifade ettiği düşüncelerinin Hilmi Ziya Ülken'in gurur ve menfaatten vazgeçerek *aşk ahlâkı*nın bilgisine vâkıf vatansaver tipolojisi ile benzeştiği iddia edilebilir.

⁹⁶ Ethos kavramını *pathos* (insanın duygusal doğası) ve *fizis* (insanın iradesine tabi olmayan doğası) kavramları ile karşılaştırarak kavramsallaştıran Aristoteles'e göre ethos, insanın mantıklı doğası, karakterinin ahlâkî temeldir (1927: 922b [XIX 48]). Buradan yola çıkılarak ethos kavramının ahlâkî bir kişilik anlamına geldiği söylenebilir. Ahlâk ve siyaset ilişkisinin yeniden tanzimi üzerine düşünen Hilmi Ziya Ülken'in temel amacının ahlâkî bir karakter inşası olduğu dikkate alındığında yeni bir ethos inşası peşinde olduğu ileri sürülebilir.

dayanan bilgi olduğunu belirtir. Düşünür, sezgiye dayalı olan bilgi fiillerinin *akıldışı* bir süreklilik ve kesintisiz bir uzayıp gitmeye (*duree*) dayalı ihtiras fiiline dayalı olduğunu ifade etmektedir. Ülken'e göre (1998: 33), burada parçalanmış bir zamandan ziyade bütünleşik bir zaman mevcuttur. Ülken (1998: 42), sezgiden gücünü alan zamanın mekân ile ilişkisinin de yeniden düzenlenmesinin gerektiğini düşünmektedir. Ülken, bu ilişkinin yeniden tanzim edilmesi ile insani ideale vatan gerçeğinden başlanmasını görmek istemektedir. Ülken insanlığın vatandan başlanarak gerçekleştirilmesi ve vatanın kendisine vergi olan rengiyle insanlığa girerek yeni bir kişilik halini almasını arzu etmektedir.

Ethos'un siyaset ile ilgili olan boyutuna bakıldığında siyasal olanın inanmak ve ruh üzerine inşa edilmek istendiği görülmektedir. Ülken'e göre (1998a: 48), insanlık mantık ve akli düşünceye modern dönemde geçmekle beraber inanç daima ruhun esasıdır. Bu anlamda Ülken için varlık hem akıl hem de ruh ile var olabilmekte, ruhsal hayat inanmak ile kuvvet bulabilmektedir (Ülken, 1998a: 49). Salt akla dayanan tikellik ruh ile çokluğa/tümele varabilmektedir. Ülken'e göre çokluğun net biçimde tecessüm ettiği yer vatandır. Ülken, vatan ile ilgili olarak şöyle demektedir:

Vatan kelimesi bize bütün bölgesel, mahallî ve ayırıcı inançları verebilir: Orada gelenek birliği, kan birliği, milliyet ismi altındaki duygu ve faaliyet birliği, siyasî birlik ve bütünlük ifade edilmiştir. O bunlardan birini veya toplamını da ifade etmeye elverişlidir. Adeta nispeten olgun ve toprağa bağlanmış bütün toplumların içgüdü kuvveti gibidir (Ülken, 1998a: 53-54).

Yukarıdaki paragrafta görüldüğü üzere, Ülken kan birliğinden bahsederken metafiziğe başvurmaktadır. Böylece *ırkçı* bir tutumdan uzak kalmaktadır.⁹⁷ Ülken'in vatan ile ilgili olarak dile getirdiği gelenek, kan, duygu ve faaliyet birliği tanımından yola çıkılarak düşünürün *birlik* peşinde olduğu yönünde bir kanaate varmak mümkündür. Bu birliğin niteliği sorgulandığında olgu (nesne) ve ideal birlikteliği öne çıkmaktadır. Aynı idealin peşinde olan insanlardan müteşekkil ruh birliği, Ülken'in idealinde olan toplumsal düzene denk düşmektedir.

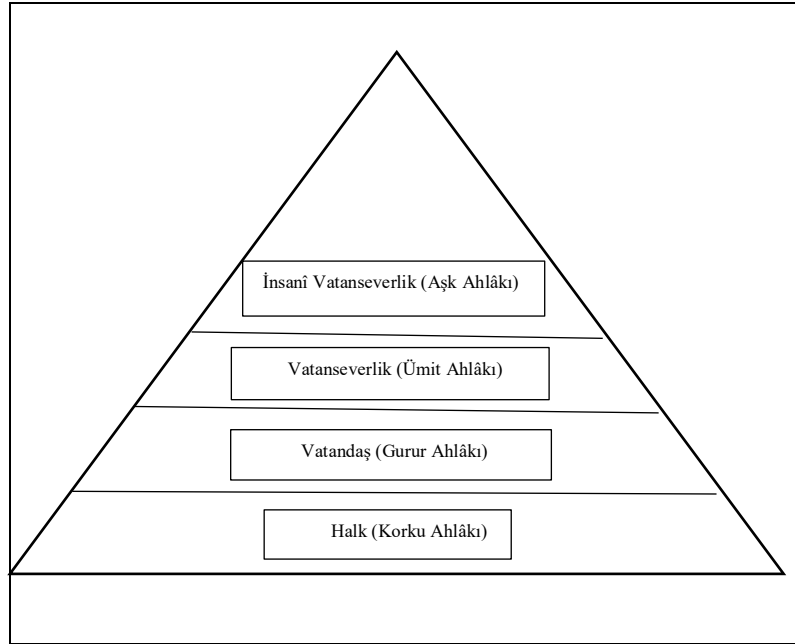
⁹⁷ Ülken'in ırkçı bir tutumdan uzak kalmasının nedeni son dönem Osmanlı'dan erken dönem Cumhuriyet'e geçiş sürecinde var olan milliyetçi düşünce ile de ilgilidir. Bu bağlamda Orhan Gazi Ertekin (2009: 349), bu evrede yaşamış olan milliyetçi düşünürlerin siyasal analiz düzeylerinin güçlü olduğunu, dolayısıyla ırksal bir saflık peşinde koşmaktan ziyade somut denge ve stratejik çıkarlar ile ilgilendiklerini belirtmektedir. Buradan yola çıkılarak Ülken'in de bu dönemde yaşamış olan düşünürler ile benzer biçimde kurallar birliğine dayalı bir millet inşası peşinde olduğu ileri sürülebilir.

Ethos'un ahlâkî boyutuna bakıldığında *ahlâkî mertebeler* toplumu görülmektedir. Ülken'e göre *ahlakî mertebeler*, insanların olgudan ideale, vatanın köklerinden insaniyetin ideal zirvesine doğru ilerleyişin sınıflanması anlamına gelmektedir. Buna göre insanlar yukarıda bahsedildiği gibi halk, vatandaş, vatansever ve insanî vatansever mertebelerine ayrılmaktadır. Ülken, toplumsal yaşamı belirleyen mertebeler ile ilgili olarak şu ifadeyi dile getirmektedir:

İnsanî vatanseverlik toplumu, ahlâkî mertebeler toplumdur. Ahlâkî mertebeler, insanların olgudan ideale, vatanın köklerinden insaniyetin ideal zirvesine doğru ilerleyişin sınıflanması demektir. Bu esasa göre insanlar halk, vatandaş, vatansever ve insanî vatansever mertebelerine ayrılır. Halk *korku ahlâkî*'ndadır. Vatandaş *ümit ahlâkî*'ndadır. Vatansever *gurur ahlâkî*'ndadır. İnsanî vatansever ise *aşk ahlâkî*'ndadır. Öyle ise insanî vatansever toplumunda ideal, aşk ahlâkıdır: Hakikî hürriyet yalnız aşk ahlâkında gerçekleşir. Yalnız olgu inancına dayanan bir toplumda insanlar servetine, asaletine, ilmine göre mertebelere ayrılmıştır. Yalnız ideal inancına dayanan hayalci bir toplumda insanlar eşit ve hür farz edilmiş ve hiç bir mertebeye ayrılmamıştır. Olgu inancından gaflet eden ideal inançları ise ancak eksik hakikattir; ve bu bakımdan eşit olmayanın farz edilmesi, hürriyeti olmayanın hür zannedilmesi yanlışına düşülmüştür. Olgu inançları kadercî, ideal inançları hayalci ve demagogdurlar. İnsanî vatancılık üzerine kurulmuş bir hareket kadercilikten ve demagojiden mutlak olarak kaçınır. O, ideale yaklaşmak için gerçeği tasdik eder. Ve insanî ilerlemeye imkân kazanmak için kadercilerin uçurumlu sınıfları arasında ahlâkın geçilebilen mertebelerini meydana çıkarır (Ülken, 1998b: 66-7).

Ülken'in yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere mertebeler toplumunda çokluk durumu ön plandadır. Bu anlamda toplumsal yaşamda tikel bir ahlâk anlayışı yerine çok sayıda ahlâk anlayışı bulunmaktadır. *Ahlâkî mertebelerin* en altında bulunan *korku ahlâkî* ile ilgili olarak salt dinsel bir diğer ifadeyle mistik bir bakış söz konusudur (Ülken, 1941f: 16; 1949c). Mertebenin ikinci aşamasında yer alan *gurur ahlâkî*, modernleşme sürecinin başlangıcını imlemektedir. Bu anlamda sadece öte dünya anlayışının yerine bu dünyanın da var olduğu ve insanın iradesi ile sorunların çözülebileceği anlayışı ikinci aşamada hâkim konumdadır (Ülken, 1941f: 16-17; 2008b: 1-2). Üçüncü derece olan *ümit ahlâkî* ise ulus-devlet kurulması sürecinde tahayyül edilen yurttaşın inşası ile ilgilidir. Bahsi edilen inşa sürecinde yurttaş, medenî memleketin şerefli bir üyesi olarak gurur yüklenmektedir (Üstel, 2009: 276). *Ahlâkî mertebeler* düzeninin tepesindeki *aşk ahlâkî* ise hümanist, kültürel etkileşimler ile gelişen tümel bir kimliğe referans vermektedir (Ülken, 1941g: 1-2). Ülken'in düşüncesindeki mertebeler üzerine kurulu toplumsal yaşam piramit biçiminde tahayyül edildiğinde şu şekilde bir tablo ortaya çıkmaktadır:

TABLO XII
Ülken Felsefesinde Mertebeler Ahlâkının Aşamaları-2⁹⁸



Tablo XIII'den de anlaşılacağı üzere bir toplumda nüfus açısından en önde gelen grup *korku ahlâkını* benimsemiş olan halktır. Piramidin üst tabakalarına doğru gidildikçe o tabakada yer alan ahlâkı benimseyen insan sayısı azalmaktadır. Bu çerçevede *aşk ahlâkının* yer aldığı tabakada var olan insan sayısı diğer tabakalarda yer alan insanlara oranla oldukça az durumdadır. Ülken'in düşüncesinde *aşk ahlâkını* benimsemiş *insani vatansever* olabilmek için *korku*, *ümit* ve *gurur* ahlâkî mertebelerinden geçmek gerekmektedir. Bu bağlamda Ülken'e göre *aşk ahlâkı mertebesinde* yer almak isteyen bir insan nefisini öldürmeli, bu şekilde içindeki bütün arzulardan kurtulmalıdır. Ülken'in düşüncesinde *korku*, *ümit* ve *gurur* ahlâkı ile harmanlanmış bir toplumda ideal bir asabiyet dairesinin kurulması mümkün değildir.

Ülken'in *ahlâkî mertebeler* toplumu olarak kavramsallaştırdığı toplumsal düzen bağlamında amaçladığı şeyin cumhuriyetçi ahlâka sahip vatandaşlık olduğu söylenebilir. Bu bağlamda liberal toplumsal düzende öne çıkan atomize ve çıkarıcı birey yerine Ülken düşüncesinde topluma karşı sorumlu cumhuriyetçi ahlâka dayanan bir hümanitenin tahayyül edildiğini belirtmek pek yanlış bir saptama olmayacaktır. Bu durumda akla gelen

⁹⁸ Tablo, Ülken tarafından kaleme alınan *Aşk Ahlâkı* başlıklı eserden yola çıkılarak hazırlanmıştır.

soru, cumhuriyetçi ahlâkın Ülken düşüncesinde nereye konulduğu üzerine olacaktır. Yukarıda yer alan tablodan da görüldüğü üzere cumhuriyet ahlâkı *aşk ahlâkı* olarak en üst yerde konumlandırılmaktadır. Böyle bir durumda Ülken tarafından eleştirilen liberal toplumsal düzenin düşünür tarafından *mertebeler ahlâkı* biçiminde yeniden formüle edildiği yönünde bir düşünce akıllarda belirlemektedir.

Ülken'in düşüncesinde *aşk ahlâkı*nı benimsemiş insanlardan oluşacak ideal toplumsal asabiyet dairesinin kurulması için evvela toprak ve kültüre odaklanmak gereklidir. Bu bağlamda toprak ve kültür ontolojilerinden hareket ederek temeli atılan bir insan ve vatan inşasının gerekliliğini Ülken şu şekilde ifade etmektedir:

Şu halde yalnız milliyet devri için değil, bütün toplumlar ve türlü uygarlık şekilleri için hakikat ideal ile olgunun birliği olan insanî vatanseverliktir: Olgu inancı nasıl eksik hakikatsiz, ideal inancı da öylece eksik hakikattir. İnsanî vatanseverlik, insanî ideale vatan gerçeğinden başlamak, insanlığı vatandan başlayarak gerçekleştirmek ve vatanın kendine vergi olan rengiyle insanlığa girerek yeni bir kişilik halini almaktır (Ülken, 1998a: 55).

Yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak Ülken'in arzuladığı şeyin Anadolu kültürünün rengiyle renklenen bir *toplumsal şahsiyetin* inşası olduğu ileri sürülebilir. Anadolu'nun kültüründen beslenerek *aşk ahlâkı* ile anlamını bulan *insanî vatanseverlik* bağlamında bir toplumun inşasını mümkün kılacak ontolojik temelin ne olacağı üzerine düşünüldüğünde fizik ve metafiziğin bir diğer ifadeyle nesne ve idenin *birleşimi* ile karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda yersel seküler ile göksel Tanrısalın birleşiminden harç alan Anadolu asabiyet dairesi oluşumu, Ülken tarafından arzu edilmektedir. Ülken, *İnsanî Vatanseverlik* isimli eserinde yer alan "Olgu inancı ve ideal inancı" başlıklı makalesinde yersel ile gökselin birleşimini şu şekilde açıklamaktadır:

Hakikat yerle göğün, olanla olması gerekenin, gerçek ile idealin birliğindedir. Büyük milletler ancak insanî bir ideali yaratan ve bunu kendi vatanının rengi ve özelliğiyle ifadeyi başaranlardır. Bir toplumun hakikî millet haline gelmesi ancak insanî bir ideal yaratması ve bunun için insanlığa yeni bir açıdan, yani vatanın özel karakteri ve kişiliğiyle bakmasından doğar. İnsanî vatanseverlik *Muhammed*'de, *Sokrat*'ta, *Goethe* ve *Tolstoy*'da görülür (Ülken, 1998a: 55-6).

Ülken, *insanî vatanseverlik* üzerine inşa edilen *Anadolu asabiyetinin* yukarıda ismini verdiği kişilerde görülebileceği iddiasından yola çıkarak imgeye, diğer bir ifadeyle gösterene başvurmuştur. Bu bağlamda düşünür Muhammed ile İslâm dinini, Sokrates ile Antik Yunan'ı, Goethe ile Mephisto ve Dr. Faust savaşımını, Tolstoy ile de Hristiyanlığın sevgisini imlemektedir.⁹⁹ Hilmi Ziya Ülken, bir yöntem olarak ontolojisine

⁹⁹ Burada Muhammed ve İslâm dini sevgi ile ilişkilendirilmekte ve sevginin önderi Muhammed ifadesi üretilmektedir. Muhammed'in önder olarak görülmesinin nedeni, hem bu dünya hem de öte dünya için

İslâm dinini, epistemolojisine Eski Yunan ve modernizmi, bunları bir araya getiren bir metodoloji olarak da sevgiyi koymaktadır. Ülken'in bu şekilde olgu ve ideali hem içerecek ancak onların tikel gerçekliğe dönüşmelerine engel olacak bir hakikatin oluşumunu istediği şu ifadesinden de anlaşılmaktadır:

Hakikat, olgu ve idealin ilerleyen (*progressif*) birlikteliğindedir. Hakikat inancı, var olana ve mümkün; gerçeğe ve kavrama inançtır. Olgular âleminde atılan her adım idealin ve mümkünün yeni bir gerçekleşmesi olduğu gibi; kavramlar âleminde kurulan her bina da var olanın ve olgunun derin incelenmesine dayanacaktır (Ülken, 1998b: 57).

Ülken'in bu ifadesinden de anlaşılacağı gibi düşünür olgu (nesne) ve idealin *birliğine* dayanan (ide) bütünlükçü bir hakikatin yakalanma çabası içindedir. Bütünlükçü hakikatin yakalanması ile kimsenin asabiyet dairesinin dışına itilmeyeceği bir Anadolu kimliği Ülken tarafından ideal olarak tasarlanmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesinde Anadolu'da yaşamını idame ettiren *bizin* insanî vatanseverlik ile tanımlandığı belirtildi. İnsanî vatanseverlik kavramının ontolojisinin nasıl okunabileceği üzerine düşünüldüğünde öncelikle tikel yerine tümelin tercih edildiğinden de bahsedildi. Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken felsefesinde tikel yerine tümel bir hakikat algısı olduğu görülmektedir. Bahsi edilen tümel hakikat yukarıda değinildiği gibi olgu ve ideali, geçmiş ve geleceği, fiziksel olan ile metafiziksel olanı içerecek biçimde olmalıdır (Ülken, 1938c: 281). Burada dikkat edilmesi gereken hususun tümelin basit bir eklektikisizmden ibaret olamayacağı Ülken'in şu ifadesinden anlaşılmaktadır:

Terkip, öğelerin dışında değil içindedir. Hakikat olgu ile idealin arasında ve onların "belirlenmemiş" kaynaşmasında değil, olgu ve kavramın içinde ve onların "ayrılmaz" olan bütünündedir. Bu demektir ki; olgu ile ideal birleşerek hakikati teşkil etmezler; lâkin hakikat "zaten" bircinsten (*homogene*), ayrılmaz bir bütün olduğu halde, biz onu soyutlama ile süje ve objeye ayırmaktayız. Şu halde, yapma, kurulmuş olmayan inanç, yalnız hakikat inancıdır: Biz buna "birlik imanı" da diyoruz. Şu kadar var ki birlik, *unsurların birleşmesi* veya *zıtların*

kurtuluş vaat etmesinden kaynaklanmaktadır (Lings, 2006: 58). Bu bağlamda Ülken düşüncesinde İslâm dini Allah sevgisi, Muhammed ise bu sevginin önderi anlamına gelmektedir. Sokrates'in Ülken'in üzerindeki etkisinin ise bilgiçlik taslayan sahte şöhretlere karşı ahlâkî bir suur ile cesaretli davranmaya dayandığı ifade edilebilir. (Platon, 1965) Bu anlamda Ülken'in zihninde *gurur ahlâkıma* karşı *aşk ahlâkıma* savunucusu Sokrates imgesinin bulunduğu bahsedilebilir. Goethe'nin *Faust* isimli eserinin başkahramanı Faust'un Ülken felsefesindeki etkisinin ise kendisini bilme, Şeytan'a ve sahte maneviyata yenilmeme noktasında olduğu söylenebilir. Nitekim "*Zavallılar, hiçbir şey bilmediğimin farkında olmadan, kulaklarını ellerime vermiş, önümde eğiliyorlar.*" (Goethe, 2012: 15) sözü, kendisinin farkında olmayan insanı göstermekte olduğu için Ülken açısından kıymetli olduğu ifade edilebilir. Kendisinin farkında olan Faust, ruhlar âleminin sırrına vâkıf olma yolunda Mephisto yani Şeytan ile mücadeleye girer. Şeytan, Faust'u değerlerden uzaklaştırmak isteyen bir figür olarak verilir (Goethe, 2012: 48-9). Goethe'nin anlattığı bu savaşımın Ülken düşüncesine yansımalarının *aşk ahlâkıma* varmak isteyen insanın verdiği mücadele olduğu iddia edilebilir. Tolstoy'un *İnsan Ne İle Yaşar* isimli eserinde önerdiği sevginin Ülken düşüncesine aşk biçiminde yansıdığı söylenebilir. İnsan yaşamının bir diğer ifadeyle varlığın kaynağının sevgi olduğunu ve bu sevgi ile Tanrı'ya erişilebileceğini söyleyen Tolstoy'un (2011: 28) Ülken düşüncesine varlığın kaynağının aşk olması şeklinde sirayet ettiği ileri sürülebilir.

terkibi, bir toplam, bir ekleme değildir. Birlik ancak “hayatın şeylere çevrilmiş bütünsel faaliyetinden çıkan bilinç fiillerindedir. Orada obje ve süjeyi, olgu ve ideali çıkarıyoruz.” Bu sebeple hakikati objeyle süjenin terkinde, kaynaşma ve birleşmesinde, kısaca her ikisi arasındaki belirlenmemiş birlikte gören “mistik”lerin kanaati kadar bu fikre zıt bir fikir tasavvur edilemez (Ülken, 1998b: 57-8).

Ülken’in dile getirdiği bu ifadede görüldüğü gibi bu tümel hakikat üzerinde bilgi ne fiziksel ne de metafiziksel tikellemeye ile okunamayacaktır. Bu ontolojide bilginin eklektik olarak mistifikasyonu *insanî vatanseverliğin* oluşmasına müsaade etmeyecektir. Çokluk olarak hakikat üzerinde hem fiziksel hem metafiziksel bilgi edinme süreci, Hilmi Ziya Ülken için insanî vatanseverliğin oluşma şartıdır. Ülken’in düşüncesinde Anadolu’da yaşayan biz, az evvel bahsedilen ontolojiden hareket ederek tümleşik hakikat ontolojisinde eklektik olmayan bilgiyle hemhal olan, bu sayede ahlâkî varlık olarak *mertebeler ahlâkının* en tepesinde durmaktadır.

Hilmi Ziya Ülken, varlığın tüm boyutlarıyla anlaşılma çabasında olmuştur. Bu bağlamda *insanî vatanseverlik* kavramını üreten Ülken, tümelin varlığını güvence altına alacak *Anadolu ütopyası/Anadolu asabiyet dairesi* ve bu ütopyanın oluşumunu mümkün kılacak bir harç olarak *aşk ahlâkı asabiyetinin* nasıl inşa edileceği sorusu ile ilgili *Eğitim Felsefesi* isimli eserinde önemli mesajlar vermektedir. Bu eserinde Ülken, eğitim felsefesinde tümel olanın varlığının pozitivist akıl ile birlikte değerler dünyasının bilgisine sahip olmaktan geçtiğini ifade etmekte ve değerler dünyasının bilgisinin ise anlama ve genişleme metodu ile mümkün olacağından bahsetmektedir. Anlama metodunun pozitivist bir zihinden daha fazlası anlamına geldiğini belirten Ülken, anlamayı şu şekilde tanımlamaktadır:

Her anlama, zihnin işleyişini aşan bir nüfuz gücü demektir. Bunun için önce rasyonel işlemlerle hazırlanmış olsa bile, ona rasyoneli aşan (*trans-rationnel*) bir işlem demek lâzım gelir. Matematikçinin, teknikçinin anlayışından başka bir insanın iç hayatını anlamaya, bir sanat eserini anlamaya kadar bütün şekillerinde o, bu rasyoneli aşan karakteri gösterir. Fakat tekrar edelim: Bu rasyoneli aşan fiil rasyonelden büsbütün ayrı ve onun zıddı değildir. Onun tarafından hazırlanmıştır. Otomatizmler, alışkanlıklar ve yetikazanmalar olmasa o meydana gelemez (Ülken, 2013: 45).

Ülken’in anlama hakkındaki yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi fiziksel ve metafiziksel akıl bir diğer ifadeyle akıl ve değerler arasında sağlanacak bir denge ile varlığın anlaşılması imkân dâhilindedir (Ülken, 1949a). Bu bağlamda Ülken’in düşüncesinde anlama, sadece rasyonalite ile değil, rasyonaliteyi aşkın bir diğer ifadeyle transandental bir yere konumlanmaktadır. Fiziksel ve metafiziksel akıl ile varlığın

kavranmasının genişleme çatısı altında olacağını belirten Ülken, iki akli kapsayacak bütünlüğün hangi kavram ile sağlanacağını şu şekilde açıklamaktadır:

Genişlemede *contention* telkin, taklit ve sempati halindeki üç mukabil süjeleşme veya birleşme doğurmaktadır. Zekânın gergin veya yarışmalı işleyişine karşı telkinin gevşek ve dayanışmalı işleyişi yer alır. Fakat burada – daima hatırdâ tutulmalıdır ki – gevşeme ve genişleme bir derece alçılması, bir kuvvet azalması değildir. Genişleme, ruhun öteki kavsinin yaratması için zorunlu olan özel kalitatif vasıflarda yeni bir manzarasıdır (Ülken, 2013: 76-7).

Ülken’in genişleme kavramı üzerine dile getirdiği yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı üzere telkin ile fiziksel ve metafiziksel, akıllı ve değer arasında dayanışma sağlanacak, bu sayede tümel kavranabilecektir. Ülken, ya akıl ya değer yerine hem aklın eğitilmesi hem de manevî kültür bir diğer deyişle metafizik eğitimin verilmesine taraftır. Ülken’e göre fiziksel ve metafiziksel olan arasında dengenin sağlanacağı mekân okuldur.

Fiziksel ve metafiziksel olanı içeren bir toplumsal ethos bir diğer ifadeyle *aşk ahlâkı*ndan temel alan *Anadolu ütopyasının* inşa sürecinde öteki ile olan ilişkinin nasıl olacağı üzerine de düşünmek gerekmektedir. Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken’in *Şeytanla Konuşmalar* başlıklı kitabı, öteki ile ilişkinin nasıl kurulacağı üzerine önemli bilgilerle doludur. Böyle bir kaniya varılmasının nedeni, kitaba önsöz olarak Cemil Meriç tarafından yazılan şu satırlardır:

Fosilleşmiş telakkiler, can çekişen prejtüjeler (peşin hüküm) hicvin pervasız projektörüyle aydınlatılmadıkça, nura koşan nesiller irticâın pususundan kurtulamaz. Şüphesiz ki “bülemler servilerin gölgesinde” dalga geçen kaygısız münevverler, Agora’ya inen Hilmi Ziya’nın keskin bir istihzayla çınlayan sesinden ürkecek, rahatsız olacaklar. Biz, *Şeytan’la Konuşmalar*’ı fikir hayatımızda doğacak fecirlerin mütevazı, fakat nurlu müjdecisi olarak görüyoruz. Muharrir bu dinamik eserle her şuurlu münevverin dimağını kurcalayan meseleler karşısında cephe alıyor. Kitapta acı bir istihza ile başlayıp, çok isabetli hükümlerle biten tenkitler var. Okuyucu çok defa Rabelais’in ihtarını hatırlıyor: “İliği bulmak için kemiği kırmak lazım.” (Meriç, 2016: 1).

Meriç’in ifadelerinden yola çıkarak Hilmi Ziya Ülken’in düşüncesindeki *şeytan* kavramının İslâm ve Hristiyanlıktaki *Şeytan*’dan farklı olduğu belirtilmelidir. Buradan yola çıkıldığında bir toplumsal ortamda kimliğin hangi konumda – tikel mi, tümel mi – inşa edildiğinin görülebilmesi için şeytanın ne olduğunu, ne tür bir niteliğe sahip olduğunu sorgulamak gerekmektedir. Şeytan, semavî ve semavî olmayan dinlerde mutlak öteki olarak kabul edilirken, aynı şeytanın seküler düşüncede reddedilmediği dikkate alındığında; Ülken, şeytanı seküler toplumlar açısından kabul edilir bir öteki olarak

düşünmektedir.¹⁰⁰ Bu bağlamda ben ve öteki arasındaki ilişkiyi ben ve şeytan metaforu ile gösteren Ülken'in şeytana ilişkin tanımının şu şekilde olduğu görülmektedir:

Nerede kaldı ki; bu hakikaten çirkin denecek kadar lanet suratlı bir adamdı. Gözlerinde parlayan ışık insanî zekâdan ziyade karanlıkları delen bir projektöre benziyordu. Fakat nedense bu adamdan korkmadım. Zaten kendini takdim etmemiş olsaydı onu yine tanıyacaktım. Ne üzerinde kızıl esvabı, ne tepesinde boynuzları, ne arkasında kuyruğu vardı. Ne gelirken yerden ateşler çıkmış, ne etrafında korkunç oyunlar oynayarak beni ürkütmeye çalışmıştı. Kapıda atı arabası, arkada –kendi cinsinden- erbâi yoktu. Bununla beraber onu gözlerinden tanıdım: O Şeytan'dı! Kuran'ın her sure başında şerrinden korununuz dediği Şeytan; Faust'a "İnsanın öteki yarısı benim!" diyen Şeytan; İsa çarmıhta iken gözlerine görünen, Musa'nın kavmini Sina yolunda çeviren, Altın Buzağı'yı mabut yaptıran, Nemrut'u göklere çıkaracak kuleyi kurmak için zincirli esirlere kırbaç taşıtan, Âdem'i cennetten kovduran ve Hallac'ın ruhuna aşk, aziz Augustinus'un kalbine şüphe olarak giren; Katolik kilisesinde endüljans biletlerinin ortağı, sultanların gizli şeriki, Le Sage'm *Topal Şeytan*'ı; Voltaire'm kalem arkadaşı, dindarların ürküttüğü, dinsizlerin inkâr ettiği, Karamazov'un dışında gördüğü, Freud'un içten çıkardığı; kimine şerir, kimine mültefit, kimine hasis, kimine cömert olan; kiminin gözlerini bağlayan ve kiminin karanlıkta yolunu aydınlatan Şeytan! (Ülken, 2016b: 5-6).

Ülken'in Şeytan ile ilgili yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak şeytanın hem fiziksel hem de karakter açısından düşük olacak biçimde tasvir edildiği söylenebilir. Ülken düşüncesinde şeytan tüm güzel şeylerin karşıtı olarak tasvir edilmektedir. Bu noktada Ülken'in Goethe'nin *Faust* isimli eserindeki şeytan tasvirinden etkilendiğini belirtmekte bir beis bulunamaktadır. Ancak böyle olsa da Ülken'in düşüncesinde şeytanla bir araya gelmenin toplumsal bir ortamda metaforik olarak öteki ile barışmaya işaret ettiği, Ülken'in şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

Bana karşı nihayetsiz iltifatınızı bilirim. Kimse sizin kadar beni dinlemeye tahammül etmemiştir. Bir şey itiraf etmeme müsaade ediniz: Ne beni sevenleri, ne de benden korkanları sizin kadar seviyorum. Bu haliniz ilk önce –ne yalan söyleyeyim- beni biraz çileden çıkarıyordu. Fakat mağlup olmadığınızı gördükçe size karşı hürmetim arttı (Ülken, 2016b: 11).

Şeytanın ağzından verilen bu ifadelerden Ülken'in şeytanı bir diğer ifadeyle ötekini dinleme konusunda bir tereddüdünün olmadığı anlaşılmaktadır. Şeytanın ağzından verilen bu ifadelerden yola çıkarak ben ve ötekinin barışmasının Ülken tarafından arzu edildiği yönünde düşünmek mümkündür. 1940'lı yıllarda şeytanla oturmakta herhangi bir beis görmeyen Hilmi Ziya Ülken'in amacının modern toplumların şeytanı ile yüzleşmesi olduğu ileri sürülebilir.¹⁰¹ Bu açıdan şeytanı bile masaya oturtup konuşuran bir insanın

¹⁰⁰ Bütün destanlarda şeytanın Tanrı ile insan arasında bir kahraman şeklinde görüldüğünü belirten Ülken (1943e: 3), bu destanlarda şeytanın görevinin insanın gözündeki bağı çözmek olduğunu belirtir. Bahsi edilen destanların Ortaçağ'dan önceki döneme ait olduğu dikkate alındığında Ülken'in şeytanı dinsel olan ile bağlantılı biçimde görmeyip, seküler topluma uygun bir şeye dönüştürmeye çalıştığı söylenebilir.

¹⁰¹ Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş evresinde yaşamış olan Hilmi Ziya Ülken'in modern toplumların şeytanları ile yüzleşmesi ifadesiyle erken Cumhuriyet dönemindeki karar alıcılara seslendiği iddia edilebilir. Bu anlamda geçmiş, şimdi ve geleceğin bütünlediği bir zaman algısı üzerine

gerçek bir düşünür olduğu ileri sürülebilir. Böyle bir iddianın dillendirilmesinin sebebi düşünürün, Cemil Meriç'in genel ev hikâyesinde olduğu gibi, yaygın tabuları aşma konusunda sergilediği cesaret ile ilgilidir. Bu nitelikte bir düşünür, toplumu kendi şeytanıyla yüzleşmeye davet ederek büyük bir toplumsal ethosun inşası peşinde olduğunu göstermektedir. Ülken düşüncesinde görülen bu olumluğa rağmen tahayyül edilen büyük toplumsal ethosun nasıl bir siyasallık içerisinden anamlanacağına ilişkin net ifadelerin bulunmamasının Ülken hanesine bir eksiklik olarak eklenebileceğini belirtmek gerekmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in İslâm toplumları, Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasına ilişkin dile getirdiği görüşlerinden önceki alt başlıkta bahsedildi. Ancak *ahlâkî mertebeler* ontolojisi ile varlığı anlama çabasında olan bir düşünür olarak Ülken'in bahsi edilen dönemleri bahsi edilen ontolojik çerçeve ile nasıl değerlendirdiğinden de bahsetmek gerekmektedir. Bu bağlamda aşağıda yer alan tabloda Ülken'in *ahlâkî mertebeler* açısından bahsi edilen dönemleri şu şekilde değerlendirdiği düşünülmektedir:

TABLO XIII

***Ahlâkî Mertebelerin Tarihteki Yansıması*¹⁰²**

Tarih	Ahlâk Çeşidi	Nedenler
(Milat) 00 - 800	Hem Ümit Hem Korku Ahlâkı	Medeniyetler arası etkileşim ile birlikte içe dönüklük.
800-1300	Aşk Ahlâkı	Medeniyetler arası etkileşim sonucunda yeni bilgi üretimi.
1300-1500	Aşk Ahlâkı Temelinde Kurulan Gurur Ahlâkı	Medeniyetler arası içe dönüklük ile birlikte özelde Bizans ve İslâm, genelde ise Doğu ve Batı kültürlerinin bütünleşmemiş olması.
1500-1800	Gurur Ahlâkı	Bilgi üretiminde yaşanan kısırlık.
1800-1900	Korku Ahlâkı	Bilgi üretimi konusunda yaşanan sıkıntıların yanında modernleşme konusunda derinlikli analizlerin olmaması.
1900-1923	Hem Korku Hem Aşk Ahlâkı	Bilgi üretimi açısından sıkıntı yaşanmasına rağmen Millî Mücadele'de sergilenen cesaret yüklü eylem açısından aşk ahlâkının görülmesi.

millî kimlik inşasını arzulayan Ülken'in erken Cumhuriyet dönemindeki karar alıcılara Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluklarının dikkate alınması yönünde çağrıda bulunduğu ileri sürülebilir (Ülken, 1998b: 57).

¹⁰² Tablo, Ülken tarafından kaleme alınan *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* başlıklı eserde yer alan bilgilerin *Aşk Ahlâkı* başlıklı eserdeki bakış açısından yorumlanması ile oluşmuştur.

1923 ve Sonrası	Hem Korku, Hem Gurur, Hem Ümit Ahlâkı	Modernleşme sürecinde yaşanan sıkıntıların aşılması konusunda önemli adımlar atılmış olmasına rağmen geçmiş dönemi içerecek biçimde zaman ve kendilik ilişkisinin kurulmasının söz konusu olmaması.
-----------------	---------------------------------------	---

Tablo XIII'den de görüleceği üzere Ülken düşüncesinde İslâm toplumları, Osmanlı İmparatorluğu ve erken Cumhuriyet döneminde – 800-1300 arası dönem haricinde – eksiksiz bir *aşk ahlâkının* görülmemektedir. Ülken'in temel derdinin etkileşim evresinde alınan bilginin tarihten getirilen bakiye ile yeniden üretilmesi olduğu dikkate alındığında bahsi edilen dönemlerde *aşk ahlâkı*na dayalı bir toplumsal düzenin kurulamadığı yönündeki iddialar açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Ülken'e göre (1948: 2-3), milat ile 800 arasında İran, Bizans ve İslâm medeniyetleri arasında etkileşimin olduğu oranda *ümit ahlâkı* da vardır. Ancak bu dönemde bilginin içselleştiril(e)mediği oranda bir üretim de olmamakta, tabiatıyla *ümit ahlâkı* ile birlikte *korku ahlâkı* belirlemektedir. Bir sonraki dönemde bilgiyi üreten filozoflar Antik Yunan'da yaşamış olan Platon, Aristoteles, Plotinus ve Parmenides gibi düşünürlerden öğrendikleri fikirleri İslâm dininin öğretisi içerisinde anlamlandırmak suretiyle İslâm dünyasını aydınlatmışlardır. Bu çerçevede bu dönemde bilgi İslâm toplumlarında yaşayan filozoflar tarafından üretilmiş, bu sayede *aşk ahlâkı* temel bir norm olmuştur (Ülken, 2017a: 135). Ne var ki; bu durum bir sonraki döneme aksetmemiş, İslâm dünyası içerisindeki bazı düşünürlerin metafiziksel olana yönelmesiyle içe kapanma durumu söz konusu olmuştur. Bu anlamda Batı coğrafyasından gelen bilgiler küçümsenmiş, yanı sıra Bizans, Hint ve İran gibi kadim kültürler de görmezden gelinerek *gurur ahlâkı* içine düşülmüştür. Bilgi üretimi konusunda yaşanan sıkıntıların 1500-1800 yılları arasındaki dönemde de devam ettiği görülmektedir. Bunun önemli bir nedeni, Rönesans ile bilgi üretiminde yeni bir aşamaya geçen Batı toplumları karşısında aynı derecede etkili bir bilgi sistemi üretememek ile ilgilidir. Bu bağlamda modern dönemin bilgisinin üretildiği Batı toplumlarının tüm dünyayı etki altına almaları karşısında Osmanlı İmparatorluğu kısır bir döngü içerisine girmiş ve siyasal, toplumsal ve kültürel açıdan gerileme ve yozlaşma süreci içerisine girmiştir (Ülken, 2017g: 216-217; 1950c). Böyle bir durumda *korku ahlâkı* temel ahlâkî norm haline gelmiştir. *Korku ahlâkının* temel bir ahlâkî norm olarak 1800-1900 arasındaki dönemi de belirlediği dikkate alındığında bu durumun önemli bir nedeni, bir

yönüyle Batı toplumları ile kültürel bir etkileşime kapalılık, diğer yönüyle ise bu toplumların üretmiş olduğu bilginin bağlamından kopuk biçimde benimsenmesidir. Ülken açısından bu dönemde gerek mistisizm gerekse materyalizm bir diğer ifadeyle pozitivizm akımları İmparatorluğun yıkım sürecinde çok önemli etkileri olmuştur (Ülken, 1936a: VI). Mistisizm ve materyalizm akımlarının neden olduğu kısır döngünün 1900-1923 arası dönem için de geçerli olduğunu düşünen Ülken açısından olumlu olarak görülebilecek tek gelişme Millî Mücadele olmuştur. Zira Millî Mücadele ile birlikte korku ve *gurur ahlâkı*ndan temelli biçimde kurtulma ihtimali belirmiştir. *İnsan Meddüzcezri Posta Yolu* başlıklı eserinde Ülken'in ataletten bir diğer ifadeyle yenilgi ve işgalden sezgi merkezli cesarete dayalı Millî Mücadele ile çıkıldığına inandığı görülmektedir (Ülken, 2014a: 38). Ancak 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte her ne kadar *ümit ahlâkı* belirmiş olsa da Ülken'e göre sonraki dönemde tek yönlü bir özne yetiştirme, kültür ve medeniyet arasında ayırım yapma gibi izlenen politikalarından dolayı *korku* ve *gurur ahlâkı*nın getirdiği kısır döngüden çıkılamamıştır. Ülken, Türkiye Cumhuriyeti'nde aidiyet bağlamında yaşanan soruların çözümü için *aşk ahlâkı*nın bilgisi ile karılmış Anadolu asabiyeti hümanizmini önermektedir. Anadolu'nun erdemlilerin ülkesi olması arzusunu taşıyan Ülken, tek yönlü, geçmişin görmezden gelindiği, değerlerin küçümsendiği bir kimlik inşasına karşı çıkmaktadır. Bu anlamda Ülken'in etkilendiği düşünürlerden bahsedildiğinde de görüldüğü gibi hem Doğu hem de Batı ontolojisinin Anadolu'nun kültür ve toprak ontolojilerinden yararlanılarak yeniden üretildiği bir asabiyet dairesi inşasını arzu etmektedir. Ülken düşüncesine göre *Anadolu asabiyet dairesinin* zaman ve kimlik ilişkisi bağlamında geçmiş, şimdi ve geleceğin tümleştiği, fiziksel olan Batı ile metafiziksel olan Doğu'nun bütünleştiği bir kimlik inşası gerekmektedir.

Ülken düşüncesinde tahayyül edilen *ahlâkî mertebeler* ideal düzeni ve bu mertebelerin en tepesinde yer alan *aşk ahlâkı*nın bilgisi ve bu bilgi üzerine inşa edilecek Anadolu asabiyet dairesi anlatıldıktan sonra akla gelen önemli bir soru, bu ideal düzenin iç ve dış siyasal düzlemlerde nasıl bir yansıması olacağı üzerinedir. Bu bağlamda Ülken'in hâkimiyet olarak kavramsallaştırdığı devlet modelinin incelenmesi, bahsi edilen iç ve dış siyasal düzlemlerdeki yansımanın anlaşılmasını sağlayacaktır.

3.3.2. Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Hâkimiyet Ütopyası

Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde ideal bir düzen olarak *aşk ahlâkı* incelendikten sonra bu alt başlıkta şu soruların yanıtları aranacaktır? Hilmi Ziya Ülken'in düşüncesinde nasıl bir rejim tahayyül edilmektedir? Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde nasıl bir milletlerarası düzen tahayyül edilmektedir? Hilmi Ziya Ülken düşüncesi bir ütopya olarak okunabilir mi?

Hilmi Ziya Ülken, felsefesini detaylı biçimde anlattıktan sonra bu felsefe ya da ontolojiden hareketle bir rejim tartışması yapmaktadır. Ülken'e göre rejimin niteliği, *aşk ahlâkına* dayalı asabiyet dairesinin oluşmasında, *insanî vatanseverlik* amacına ulaşılmasında ve *hâkimiyet* olarak kavramsallaştırdığı devlet modeline varılmasında bir hayli önemlidir. *Siyasî Partiler ve Sosyalizm* başlıklı eserinde rejim üzerine görüşlerini ifade eden Ülken (1963a: 23), parlamenter rejimden yana tavrını koymaktadır. Parlamenter rejimi işletecek formasyon üzerine düşünen Ülken, parlamenter rejimin sosyalist ve liberal ideolojiler ile neden birlikte olamayacağını şu şekilde açıklamaktadır:

İki temel ideal, hürlük ve eşitlik arasındaki fark yüzünden ideolojiler iki esaslı zümreye ayrılmıştı. Hürlük gerçekleşince eşitlik kayboluyor, eşitlik gerçekleştirilmek istenirken hürlük kayboluyordu. Bu yüzden, ideologların bir kısmı yalnız insan hürlüğüne önem verdiler; Eşitliği onun yardımıyla sonradan gerçekleştirme yolunu aradılar. Bunlar demokrasi çığrını açanlardı. İdeologların bir kısmı da insan eşitliğine önem verdiler; hürlüğün ancak eşitliğe ulaştıktan sonra aranabileceği kanısında idiler. Disiplinle ve baskıyla da olsa, her şeyden önce eşitliğe ulaşmak çareleri arayan sosyalizm çığrını açtılar. Demokrasi ve hürlük çığrında aşırı olanlar; aşırı fertçilik ve anarşizme kadar vardılar. Sosyalizm ve eşitlik çığrında aşırı olanlar faşizm ve komünizme kadar vardılar (Ülken, 1963a: 90).

Ülken'in liberal demokrasi ve sosyalizm üzerine dile getirdiği yukarıdaki ifadeler ve önceki alt başlık kapsamında ideolojiye ilişkin düşüncesi dikkate alındığında; düşünürün ideolojilerin olmadığı bir rejim tahayyül ettiği görülmektedir. Ülken düşüncesinde ideolojiler monolitik bir rejim vasıtasıyla demokrasi krizine yol açacak enstrümanlar olarak düşünülmektedir. Buradan hareketle ideolojilerin hâkim olduğu bir rejimde mutlak özgürlüğün ve eşitliğin ıskalandığı bir demokrasi krizinin doğacağına inanılmaktadır. Bu anlamda Ülken düşüncesinde sağlıklı bir rejim, ideolojilerin hâkimiyetinin olmadığı zaman mümkün olacaktır. O halde burada akla gelen soru ideolojilerin yerine rejimin niteliğinin; ne tarafından belirleneceği üzerine olacaktır. Tikel olan karşısında tümel olanı savunan Ülken'in idealindeki parlamenter rejim ile ilgili şöyle bir şey ifade ettiği görülmektedir:

Hakikî bir ilim görüşü bizim her yerde milletler, vatanlar, iş organizasyonları, dil ve kültür çevreleri meslek ve ihtisas zümreleri, iş, meslek ve ihtisas tesianütleri karşısında olduğumuzu gösteriyor. İctimaî sınıflar mücerret bütünler değildir; bu müşahhas gerçeklerin içinde doğar, gelişir ve onlara göre rol alırlar (Ülken, 1963a: 5).

Ülken'in ifadesinden yola çıkılarak tümel olanın iş organizasyonları, meslek grupları, kültürel topluluklar ile kurulduğu görülmektedir. Bu bağlamda toplumdaki heterarşi meslekteki farklılıklar ile sağlanmaktadır. *Ahlâkî mertebeler* üzerine inşa edilen bir toplumsal düzeni savunan Ülken'in düşüncesinde bu mertebeler meslekler ile ilişkilenmekte, bu anlamda Platoncu bir ideal yeniden üretilmektedir. Bu düşüncede sanatçılar ve düşünürler *aşk ahlâkının* bilgisine Platon'un ifadesiyle ideaların bilgisine sahip bilgeler olarak en üst mertebede yer almaktadırlar (Utku, 2018: 25). Ülken, tarihsel materyalizmin proleter-burjuva çatışmasından tek yönlülük ürettiğini düşünmekte, bu durumun meslek çoğullukları bir diğer ifadeyle iş organizasyonu ile aşılabileceğine bunun da *ahlâkî mertebeler* üzerine inşa edilen *hâkimiyet* adlı devlet modeli ile mümkün olacağına inanmaktadır (Ülken, 2018: 27). Ülken'in liberalizm ve sosyalizm özelinde ideolojileri eleştirmiş olması ne kadar anlaşılır bir durumsa, ideolojileri dışlamış olmasının da o ölçüde anlaşılır olmaktan uzak olduğunu ifade etmek gerekmektedir. İdeolojilerin dışında bir siyasal ve toplumsal düzen tahayyülünün siyasal olanın dışında kalma gibi bir riski barındırmasının bu anlaşılmazlığın temel nedeni olduğunu söylemek icap etmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Sosyalist Sovyet Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) medeni dünyayı tehdit eden iki tehlike olduğunu düşünen Ülken (2018: 183), liberal devlet ve komünist devletin yerine *modern cemiyetin gerçeklerine dayanan* bir devlet modeli olarak *hâkimiyeti* önermektedir.

Hâkimiyet olarak kavramsallaştırdığı devlet modelini açıklarken bu yapının temel taşı olarak iş organizasyonlarını öneren Ülken (2018: 31), her iş organizasyonunun içerisinde üretim yapıldığını ve her iş organizasyonunun kendi şartlarına göre bir *hâkimiyet* şekline sahip olduğunu belirtmektedir. *Hâkimiyet devletinde* üretimin kültür ile bağlantılı olduğunu düşünen Ülken, kültürel çoğulluğun olduğu devlet modelinde üretim türlerinin farklılaşacağını ve birbirinden bağımsızlaşacağını belirtirken şu ifadeyi dile getirmektedir:

Sosyal-kültürel hayatın bütün dallarında (teknik, sanat, fikir vb.) bir üretim hayatı olduğu için hâkimiyet bir üretim sisteminin siyasî ifadesi demektir. Üretimin bütün dalları verimli olduğu yerde hâkimiyet tamdır: Eğer bir üretim sisteminde teknik aletler yapılabiliyor, kendine özgü

sanat eserleri meydana getiriliyor, bu üretimleri geliştirecek bilgi dalları kuruluyor ve bütün üretim şekilleri hukuki normlarla teyit ediliyor, üretim şekilleri her türlü dil ifadelerini alabiliyor ise ve bu üretim tarzları arasında ahenk (*accord*) olursa, orada hâkimiyetin tam olduğu söylenebilir (Ülken, 2018: 151).

Ülken'in bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere düşünür gerek liberal gerekse sosyalist üretim tarzları içerisinde üretimin iki karşıt sınıftan oluşan dikotomiye sıkıştırılarak tek tipleştirildiğini düşünmektedir. Ülken'in böyle bir durumda çoğulluğun olmayacağını ve iktisadî olanın diğerlerini baskı altına alacağını düşünerek üretimi çeşitlendirmek suretiyle toplumsal düzende çoğulluğun yerleşmesi gerektiğine inandığı şu ifadesinden anlaşılmaktadır:

Kültür-tabiat bütünlüğünden doğan *hâkimiyet*'in dengesinin bozulması tahakküm yanında bir de *fanatizm* şeklini doğurur ve fanatizm (taassup) hâkimiyeti temin eden sosyal kurumlar sentezinin bu senteze giren kurumlardan herhangi biri lehine bozulmasından ibarettir. Sosyal kurumlardan her biri ayrı ölçülere sahiptir. *Teknik* için kullanılan ölçü sanata, *sanatın* ölçüsü dine, *dinin* ölçüsü ahlâka, onların ölçüleri fikir ve ilme tatbik edilemez. Sanatta güzellik ölçüsü fikrin hakikat ölçüsü nevinden değildir. Fikrin hakikati de dinin inanç ölçüsüyle ölçülemez. İyi işleyen gelişmiş bir iş organizasyonunda bu kurumlardan her biri kendi ölçüsüne göre ayarlanır ve sosyal bütün bu ayrı ölçülerin sentezidir. Yani *çoklukta birliği* sağlayan hâkimiyette gerçekleşir (Ülken, 2018: 170).

Ülken'in ifadesinden de görüldüğü üzere düşünür alternatif arayışı içerisinde (Ülken, 1938e: 672; 1938h: 828-829). Üretim organizasyonları arasındaki bağımsızlığın nasıl sağlanacağı üzerine düşünüldüğünde Ülken'in bu soruya cevabı laik devlet düzenidir. Ülken'e göre laik bir düzende devlet dinden, sanat devletten, ahlâk sanattan, din ise teknik ve fikirden bağımsız olacaktır. Ülken'in ifadesiyle "*Gerçekten laik hâkimiyet şeklinde her bir sosyal kurum ötekilerini baskı altında bulundurmaz*" (Ülken, 2018: 171).

Üretimin çeşitlenmesi ile liberal ve sosyalist rejimlerdeki tek tipleşmenin aşılacağını düşünen Ülken, (1933: 5), bahsi edilen çeşitlenmenin planlı iktisat modeli içerisindeki iş organizasyonları ile mümkün olacağını düşünmektedir.¹⁰³ Ülken'e göre çok sayıda iş organizasyonunun bulunduğu bir devlette emek de çeşitlenerek çoğulluk gelecek, bu sayede liberal ve sosyalist üretim tarzlarındaki tek yönlülük sona erecektir.

Ülken'in liberal ve sosyalist rejimlere karşılık önerdiği *hâkimiyet* modeli ile ilgili bu rejimin korporatizmin bir türü olup olmadığı ile ilgili bir soru belirmektedir.

¹⁰³ Ülken' göre (1933: 13), planlı iktisat modelinde liberal ve sosyalist üretim tarzlarından bazı izler var olsa da uygulamada model, bahsi edilen her iki üretim tarzından farklı olacaktır. Bu bağlamda monografik ankete dayalı planlı iktisat modelinin uygulandığı bir mekânda insan ölçü olarak alınacağı için, liberal üretim tarzı/klâsik iktisat modelinde var olan soyutluktan uzak olunacaktır. Bununla birlikte monografik ankete dayalı plânlı iktisat modelinin uygulandığı bir yerde insan iradesi etkili olacağı için sosyalist üretim tarzının getirmiş olduğu determinizm söz konusu olmayacaktır.

Korporatizmin liberalizm ve sosyalizme *alternatif üçüncü yol* biçiminde sanayileşmiş ülkelerde ortaya çıktığı dikkate alındığında (Parla, 2011: 102) Ülken düşüncesinin korporatizm ile bir ilişki içerisinde olup olmadığını açıklama ihtiyacı doğmaktadır.

Toplumsal ve iktisadî bir model olarak korporatizmde organik toplum düşüncesi ön planda durmaktadır. Bu açıdan korporatist düşüncede toplum, birbirine karşılıklı bağımlı ve işlevsel açıdan birbirini tamamlayan parçalardan müteşekkildir. Toplumun içindeki temel birimler, meslek grupları ve bunlara bağlı örgütlerdir. Korporatizm açısından birey, toplumsal organizmanın dengesini yıkıcı bir potansiyel taşımaktadır. Aynı zamanda korporatist düşüncede toplumsal sınıf kategorisi de toplumsal denge için tehlikeli görülmektedir. Gerek birey gerekse toplumsal sınıftan kaynaklanması muhtemel *krizler* karşısında korporatist düşüncede toplum vurgusu öne çıkarılmaktadır. Bu açıdan topluma tabi kılınmış birey ile toplumsal dengenin önlenmesi planlanmaktadır (Parla, 2009: 105-106).

Korporatist düşünce kapsamında sınıflar yerine meslek grupları ve iş örgütlerinden oluşan bir toplumsal düzen fikri ile Hilmi Ziya Ülken düşüncesinde ifade edilen meslek grupları fikri arasında benzerlik görülmektedir. Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken düşüncesi ile korporatizm arasında bir bağlantı olduğu yönünde bir fikrin belirmesi mümkündür. Ancak korporatist düşüncede belirtilen organik ve dayanışmacı toplum fikrinin Ülken düşüncesinde izlerinin açık biçimde görülmediğini belirtmek gerekmektedir. Yukarıda da aktarıldığı üzere kurumların birbirlerinin baskısı altında kalmamalarını savunan Ülken ile kurumlar arasında dayanışmacı birlik savunan korporatist düşüncenin bu noktada farklılaştığını belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte korporatist düşünce kapsamında bireyin toplum karşısında dezavantajlı konuma getirilmesinin de Ülken düşüncesinde tam bir karşılığı bulunmamaktadır.

Ülken düşüncesi ve korporatizm ile ilgili sorulması gereken soru, Ülken'in neden sosyalizm ve liberalizm karşısında durduğu ile ilgilidir. Bu sorunun liberalizm kısmı ile ilgili verilebilecek cevabın birinci bölümü ABD ile ilgilidir. Bu açıdan Ülken için esas sorun tek bir grup ve tek bir ülkenin *hâkimiyetidir*. Ülken'in liberalizmin karşısında yer almasının ikinci nedeni ise liberal ideoljide yer alan siyasal özgürlükler vurgusudur. Böyle bir kanının ifade edilmesinin nedeni, Ülken'in mertebeler toplumu ile liberal ideoloji kapsamında ileri sürülen özgürlüklerin birebir örtüşmediğinin düşünülmesidir.

Bu açıdan gerek Ülken gerekse sağ siyasal pozisyon içerisinde yer alan düşünürlerin liberal ideoloji kapsamında öne sürülen siyasal alandaki özgürlüklere sol düşüncenin gelişimini hızlandıracağı endişesiyle pek de olumlu yaklaşmadıklarını belirtmek gerekmektedir.

Ülken'in neden sosyalizmin karşısında durduğuna ilişkin verilebilecek cevap ise, Ülken'in siyasal düşünce konumu ile ilgilidir. Bu açıdan Ülken'in toplum ve tarihe bakış açısının sınıf eksenli bir okumaya dayanmadığını belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte Ülken'in kapitalist üretim biçimine karşı durmadığını da hatırlatmak yerinde olacaktır. Bu durumda sağ siyaset içerisinde pozisyon aldığı düşünülebilecek olan Ülken'in ana amacının sol siyasetin sınıf eksenli okumasını meslek birlikleri ile çürütme olduğu görülmektedir. Bu durumda ideolojilerden arınmış toplumsal bir düzen arzu ediyor gibi görünse de Ülken'in ideolojiden arınmışlığı sol siyaset bağlamında okuduğunu ifade etmek gerekmektedir. Korporatizmin disiplinli bir toplumsal ve siyasal düzen tahayyülü dikkate alındığında Ülken'in bununla tam olarak örtüşmediği görülmektedir. Bu durumda Ülken için söylenebilecek şey, bu konuda eklektik bir düşünceye sahip olduğudur.

Ülken düşüncesi ile korporatizm ilişkisini anlattıktan sonra devletlerarası alan ile ilgili düşüncesini aktarmak gerekmektedir. İş organizasyonlarındaki farklı üretimler ile mümkün kılınan çoğulluk üzerine inşa edilecek devlet modeli ile her toplumun bağımsızlığa ve özgünlüğe kavuşacağını düşünen Ülken, bu modelin devletlerarası alandaki yansımalarına ilişkin olarak şu ifadeyi dile getirmektedir:

Hâkimiyet'in toplumlar arasında devam edebilmesi, her birinin sahip olduğu iş organizasyonunun bağımsızlığı sağlamasına bağlıdır. A toplumu kendi bünyesinde hâkimiyete sahiptir. B, C toplumlarıyla münasebetinde hepsini aşan ve her birinin hâkimiyetini kendisinin içinde bozmayan bir üst hâkimiyetin kurulması gerekir. Bu ise küçük toplumların bağımsızlığını bozmayan bir zümreler birliğinin kurulmasıyla mümkün olur. Herhangi bir kültür-tabiat bütünü seviyesinde zümrelerin hâkimiyetini bozmayan böyle üst hâkimiyet şekilleri doğabilir (Ülken, 2018: 160).

Ülken'in dile getirdiği ifadesinden anlaşılacağı üzere Ülken, üretim farklılığına dayanan iş organizasyonları sayesinde ABD ve SSCB'nin milletlerarası düzendeki tahakkümlerinin sona ereceğine inanmaktadır. Burada akla gelen soru tahakküm düzenine alternatif olacak nasıl bir milletlerarası düzenin kurulması gerektiği ile ilgilidir. Ülken'in idealindeki milletlerarası düzeni şu şekilde açıkladığı görülmektedir:

Bugünün kültürler hümanizmi ise yarıncı insanlığın emperyalist tahakkümlere değil, kültürler, milletler bağımsızlığına dayanan bir konfederatif dünya devletine doğru gitmesini

sağlayacaktır. Bu hareketin önderleri sanatçılar, fikir adamlarından ibaret yaratıcı zümre, derinleşmiş mütehasıslar zümresi ve gençlerden ibaret yeni sosyal sınıftır. Yarının parolası “Dünya fikir ve duygu adamları birleşin!” olacaktır. Onlar aslında bütün gençlik, yani yarının insanlığıdır. Onların metodu nasihat ve selamet değil, kuvvet ve şiddet olacaktır. Fakat bu kuvvet yeni bir tahakküm doğurmayacak, çünkü her tahakkümü ortadan kaldıracak olan bir *meziyetler hiyerarşisi* ve bağımsız bir *kültürler birliği* kuracaktır. Batı milletleri ile birlikte ve dünyanın her tarafında uyanmaya başlayan bu hareketi her iki tahakküm şeklinin şuursuz azması bilemiştir. Bu şuursuz azma devam ettikçe, yeni sınıfın şuuru da arkadan kuvvetlenmektedir. Yarının devleti bundan dolayı dünya devleti olmaya namzet olan milli devletlerde gerçekleşecek bir *akademik devlet*’tir (Ülken, 2018: 281-2).

Ülken’in idealindeki ulusal ve uluslararası düzen ile ilgili dile getirdiği düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere düşünür Platon’un idealar dünyası, Farabi’nin ise erdemli şehir kavramlarını Kant düşüncesi içerisinden yeniden üretmektedir. Bu bağlamda Kant tarafından ileri sürülen rasyonel insanların yaşadığı devletlerden oluşan kozmopolitanizm düşüncesinin Ülken düşüncesindeki yansıması *aşk ahlâkının* bilgisine Platonun ifadesiyle idealar dünyasının bilgisine sahip bilim, duygu ve fikir insanların yaşadığı devletlerden Farabi’nin ifadesiyle erdemli şehirlerden oluşan hümanist ve erdemli bir uluslararası düzendir (Ülken, 1953b: 18). Ülken düşüncesinde ifade edilen hümanizm *aşk ahlâkına* dayalı asabiyet dairesinin incelendiği bir önceki alt başlıkta ifade edildiği üzere Tolstoy tarafından belirtilen insanlık sevgisini içermektedir. Platon düşüncesinde kavramsallaştırılan idealar dünyası, Farabi düşüncesinde ifade edilen erdemli şehir, Tolstoy düşüncesinde anlatılan insanın sevgi ile yaşayacağı tezleri Ülken düşüncesinde Kant dolayımıyla uluslararası düzene yansıtılmaktadır. Ülken’in İbn-i Haldun tarafından kavramsallaştırılan asabiyet kavramından da etkilendiği hatırlandığında; düşünürün Anadolu da olduğu gibi milletlerarası düzende de bir asabiyet dairesi inşasını dert edindiği, bu dairenin az önce bahsi edilen düşünürlerden etkilendiği kavramlar üzerine inşa edilmesi gerektiğini düşündüğü görülmektedir. Böyle bir düzende devletlerin bağımsız olacaklarını belirten Ülken (2017e: 91), serbest kültürel etkileşimler sayesinde gelişmenin sağlanacağına inanmaktadır.

Ülken’in Platon, Farabi, Tolstoy, İbn-i Haldun, Kant ve Spinoza gibi düşünürlerin düşüncelerinden etkilenecek oluşturduğu *aşk ahlâkı asabiyeti* ve bu asabiyet üzerine inşa edilen devlet ve devletlerarası düzen modelinden yola çıkılarak dile getirdiği düşüncesinin ütopya bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir.

1516 yılında İngiliz düşünür Sir Thomas Moore tarafından kaleme alınan *Bir Ulusun En İyi Devleti ve Yeni Ütopya Adası Üzerine* başlıklı eserde ilk kez ifade edilen ütopya kavramı, Antik Yunan dilinde yer anlamına gelen *topos* ve olumsuzluk bildiren *ou* ekinin

birleşimiyle olmayan yer anlamına gelmektedir (Bezel, 1984: 8). Bu çerçevede ütopya kavramı normatif bağlamda olması gereken toplum bir diğer ifadeyle ideal bir toplum tasarısı ile ilgilidir (Akkoyun, 2016: 17). Bu anlamda Krishan Kumar'ın ifadesiyle ütopya insanın, içinde yaşamaya heves ettiği dünya anlamına gelmektedir (Kumar, 2005: 9). İçinde yaşanmak istenen ideal toplum içerisinde medeniyet, refah ve erdem en yüksek seviyede olacaktır. Değişim süreçlerinde karşılaşılan zorluklar ve yozlaşmalar karşısında ideal toplum olarak ütopyalara başvurulduğu, bu ütopyalar içerisinde bir altın çağa bir diğer ifadeyle bir asrısadet dönemine referans verildiği dikkate alındığında (Kumar, 2006: 15-7); Hilmi Ziya Ülken'in de bir ütopya peşinde olduğu düşünülmelidir. Ülken'in Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemi arasındaki geçiş sürecindeki değişimleri doğrudan deneyimlediği dikkate alındığında böyle bir iddianın ileri sürülme sebebi anlaşılacaktır. İki dönem arasındaki geçiş süreci ve sonrasındaki Cumhuriyet döneminde şahit olduğu radikal değişimler karşısında Ülken'in sekiz ve on üçüncü yüzyılları Türk ve İslâm tarihinin altın çağı olarak niteleyerek *aşk ahlâkı*na dayalı asabiyet dairesi önermesine dayanılarak Ülken'in bir ütopya peşinde olduğu belirtilebilir. Bununla birlikte *aşk ahlâkı*na dayalı asabiyet dairesi üzerine inşa edilmiş Farabi'nin ifadesiyle erdemli devletlerden oluşan bir milletlerarası düzen düşüncesinin de ütopya ile ilgili olduğu söylenebilir.

Ütopyaların değişim döneminde belirttiği ifade edilmişti. Bu anlamda Rönesans döneminde geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş evresinde Helenist akılcılık, Protestan reformculuğu, hümanizm, laik ve demokratik bir düzen ütopyası üretilmektedir (Kumar, 2005: 83). Bu ütopyanın Ülken düşüncesinde Helenist akılcılığın Bergson, Farabi, İbn-i Sina ve İbn-i Tufeyl okumasıyla sezgiye dayalı hümanizm, Amerikan tipi laiklik, iş organizasyonları ile müsemma *ahlâkî mertebelere* dayalı *hâkimiyet* biçiminde yeniden üretildiği görülmektedir.

Hilmi Ziya Ülken düşüncesi tartışılırken düşünürün Türkiye'deki düşünce hayatındaki yerine ilişkin değerlendirmede bulunmak gerekmektedir. Böyle bir gerekliliğin nedeni, Ülken'in hem düşünce hayatındaki konumu hem de nasıl bir öneme sahip olduğunun anlaşılması ile ilgilidir.

Siyasal düşünce, içinde yaşanan koşullara ilişkin olarak verilen düşünce refleksi olarak düşünüldüğünde modern Türkiye'deki siyasal düşüncenin görünür hale gelişinin

modernleşme sürecine denk düştüğü görülmektedir. Bu tespitten yola çıkarak siyasal düşünce refleksinin modernleşme üzerine olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Modernleşme sürecinin bir dönüşüme tekabül ettiği dikkate alındığında beliren refleksin odak noktasının dönüşüm mevzusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada iktisadî ve kültürel alanlardaki dönüşümler üzerine verilen düşünce reflekslerinin öne çıktığı görülmektedir.

İktisadî alanda dönüşüm konusunda üretim tarzındaki dönüşüme ilişkin düşünce refleksi belirlemektedir. Bu açıdan Niyazi Berkes, Behice Boran ve İdris Küçükömer gibi düşünürlerin kapitalizm öncesi üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişin olumlu ya da olumsuz yönleri üzerine geliştirdikleri düşünce refleksleri, Türkiye siyasal düşüncesinin bir parçasını oluşturmaktadır.

Kültürel alandaki dönüşüm konusunda verilen düşünce refleksine bakıldığında kimlik konusunun öne çıktığı görülmektedir. Geleneksel olandan modern olana geçiş sürecinde kimliğin içerisinde olan kültür ve kültür ile ilgili unsurların dönüşümünün değerlendirilmesi kültürel bakış açısının düşünce pratiğini yansıtmaktadır. Kültürel açıdan modernleşme sürecini tahlil eden düşünürler kültürel değişim ve dönüşümün olumlu ya da olumsuz taraflarına ilişkin düşünce geliştirmektedirler. Ziya Gökalp, Ahmet Hamdi Tanpınar, Peyami Safa, Mustafa Şekip Tunç ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Türkiye Cumhuriyeti'ni deneyimleyen düşünürler, modernleşme sürecini kültürel değişimler bağlamında okumuşlardır. Modernleşmenin kültürel değişimler açısından değerlendirilmesi hususunda gerek bahsedilen gerekse ismi zikredilmeyen düşünürler kültürel alandaki değişim ve dönüşüm sürecinde köklü değişimler yerine *mutedil* reformlardan yana durmuşlardır. Bu anlamda kültürel dönüşümler açısından modernleşme sürecini analiz eden düşünürlerin önemli bir kısmı, erken Cumhuriyet döneminde pozitivistliğe başvurulmasını eleştirmişlerdir.

Modernleşme sürecini kimlik bağlamında ele alan Hilmi Ziya Ülken, pozitivistlik eleştirisi konusunda yukarıda ismi zikredilen düşünürler ile aynı yerde durmaktadır. Ancak Ülken'i diğer düşünürlerden ayıran önemli bir husus, *mutedil* ya da muhafazakâr bir modernleşmeden yana durmamış olmasıdır. Bu açıdan Ülken, Türkiye'de yaşanan sorunun muhafazakâr modernleşme ile ilgili olmadığını belirterek farklı bir yerde durmuştur. Türkiye'deki modernleşme süreci ile ilgili sorunun daha derinlerde yattığını

belirtmiştir. Bu açıdan Ülken, Türkiye'deki esas sorunun bilgi üretiminden kaynaklandığını ifade etmiştir. Türkiye düşüncesinin Antik Yunan, İslâm ve Anadolu düşüncesinden oluştuğunu ifade eden Ülken, 13. yüzyıl sonrasında Antik Yunan ile düşünsel etkileşimin durduğunu, bundan dolayı yeni bilgi kodifikasyonunun sağlanamadığını belirtmiştir. Bu bağlamda Ülken'e göre Avrupa bilgisine dayalı modernleşme süreci Antik Yunan epistemolojisinden temel alan bir apriori bilgiden yoksun biçimde karşılandığı için başarısız olunmuştur. Spinoza, Kant ve Bergson gibi düşünürlerin çizdiği çerçeve ile düşüncesini inşa eden Ülken, ide ve nesnenin, fiziksel olan ile metafiziksel olanın, Antik Yunan ile İslâm'ın, Avrupa ile Anadolu'nun mükemmel bir uyumuyla apriori bir bilginin üretileceğini savunmuştur. Modernleşme sürecini kimlik merkezinde değerlendirirken kimliği bilgi üzerine inşa eden, kimlik-modernleşme ilişkisini *ereği kendi içinde olmama hali* bağlamında değerlendiren Ülken'in bu bakış açısı ile Türkiye siyasi düşünce tarihinde özgül bir yeri olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

SONUÇ

Modernitenin katı ve akışkan olmak üzere iki aşaması olduğu dikkate alındığında, ilk aşamasında katı boyutun yaşandığını belirtmek gerekmektedir. Bu çerçevede ilk aşamada varlığa katı boyut içerisinden tin biçilme durumu söz konusu olmuştur. Bu durumda tek boyutluluk ve sabitlik ön plana çıkmıştır. Benedict Spinoza, Immanuel Kant ve Henry Bergson gibi düşün insanları olgu ya da nesnenin ön plana çıkarıldığı katı aşamanın ide ya da ideal ile tamamlanması gerektiğine ilişkin düşünce geliştirmişlerdir.

Katı olana göre biçimlenen modernitenin en net biçimde tecessüm ettiği yer zaman olmuştur. Modernitenin katı aşamasında zaman açısından geçmiş zaman öteki olarak kodlanmıştır. Bu durumda katı dönemde yaşayan insan da geçmiş zamandan ziyade gelecek zamana odaklanmış bir insan olarak tahayyül edilmiştir.

Modernitenin katı döneminde politik öznenin öngerektirmiş olduğu belirgin kalıplar bulunmaktadır. Bu kalıplar modernite içerisinde kimlik, iktisadî olan ve inanç bağlamlarında belirgin bir konuma işaret etmektedir. Modernitenin katı aşaması çerçevesinde siyasal bağlamda ulus-devletin bir diğer deyişle *tek bir millet anlayışının* üyesi olan özne; iktisadî bağlamda kapitalist üretim içinde yaşayan ve sermaye artırımını peşinde olan – *homo economicus* – özne; kültürel bağlamda ise seküler anlam dünyasını içselleştirmiş, anlamı bu dünyada arayan rasyonel özne inşa edilmek istenmiştir. Modern öznenin akıl yoluyla hem doğaya hem de kendi kaderine yön vereceği tahayyül edilmiştir. Ayrıca bu öznenin şimdiki zamana ve gelecek zamanlara odaklanan, bu açıdan geçmiş zamanı dikkate almayan bir tip olduğu varsayılmıştır. Modern özne üzerine ifade edilen tespitlerden yola çıkılarak katı dönemde onun tek yönlü bir yaşama mahkûm edildiği görülmektedir. Modernleşme dalgaları sırasında ise bahsi edilen tikel/tek yönlü özne tipinin Doğu coğrafyası içerisinde yer alan toplumlara ihracı amaçlanmıştır. Bu anlamda kartezyen akıl sahibi öznenin Doğu toplumlarında yayılması ile geleneksel anlam dünyası terk edilmiş ve modern politik öznelliklerin yaşamış olduğu modern topluma doğru bir yol açılmıştır.

Modernleşme sürecinin katı boyutunun deneyimlendiği Mısır, Suriye ve Tunus gibi Doğu toplumlarında ilk aşamada geçmiş zaman ile ilgili değer kodları modern kimliğe dâhil edilmiştir. Bu anlamda geçmiş zaman ve şimdiki zaman, geleneksel olan ile modern olan arasında bir süreklilik sağlanmak istenmiştir. Ne var ki; modernleşme sürecinin ilerleyen

aşamasında Osmanlı geçmişi görmezden gelinmiştir. Bu çerçevede tek yönlü/tikel bir kimlik inşası söz konusu olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu Uzakdoğu, Ortadoğu ve Doğu Akdeniz kültürel döngüleri üzerine kurulmuş olan ve geleneksel dönemde siyasal ve toplumsal bağlamda görece bir dengeye sahip olan bir imparatorluktur. Ancak modernleşme sürecine giren birçok Doğu toplumu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da modernleşme süreci ile beraber büyük değişiklikler yaşanmıştır. Şüphesiz ki; bu değişikliklerin en önemlisi kimlik dairesinin daralması olmuştur. Buradan hareketle modernleşme ile beraber Osmanlı toplumunun geleneksel dönemde sahip olduğu görece denge durumunun sarsıldığından bahsedilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu Uzakdoğu, Ortadoğu ve Doğu Akdeniz kültürel döngüleri üzerine kurulmuş olan ve geleneksel dönemde siyasal ve toplumsal bağlamda görece bir dengeye sahip olan bir imparatorluktur. Ancak modernleşme sürecine giren birçok Doğu toplumu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da modernleşme süreci ile beraber büyük değişiklikler yaşanmıştır. Şüphesiz ki; bu değişikliklerin en önemlisi kimlik dairesinin daralması olmuştur. Buradan hareketle modernleşme ile beraber Osmanlı toplumunun geleneksel dönemde sahip olduğu görece denge durumunun sarsıldığından bahsedilebilir.

Modernitenin katı boyutu Doğu toplumlarına modernleşme süreci ile sirayet etmiştir. On sekizinci yüzyıldan itibaren modernleşme sürecine giren Osmanlı İmparatorluğu, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren sözü edilen boyutu tam anlamıyla deneyimlemek durumunda kalmıştır. Bu bağlamda tikel olan üzerine kurulu katı boyut karşısında çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu dağılma sürecine girmiştir.

Modern asabiyet dairesinin unsurlarından biri olan ulus-devlet gerçeği evvela Osmanlı bünyesinde bulunan Türk ve Müslüman olmayan toplumları etkilemiştir. Ulus-devlet gerçekliği karşısında yeni bir anlam dünyası üretilememiştir. Bundan dolayı geleneksel dönemdeki denge durumu dağılmaya başlamıştır. Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük akımları çerçevesinde dağılma süreci önlenmeye çalışılmıştır. Ancak her üç akım çerçevesinde dağılma süreci engellenememiştir.

Çözülme sürecini atlatamayan Osmanlı İmparatorluğu yerine 29 Ekim 1923 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Seküler bir millî kimliğin inşa edildiği dönemde Osmanlı geçmişi ve bu geçmişle ilişkili olan bütün unsurlar yeni politik öznelik dairesinde geri plana itilmek istenmiştir.

Modernitenin katı boyutunun deneyimlendiği dönemde modern kimlik; Türk olmak, Müslüman olmak, seküler olmak, Türkçe konuşmak ve inanç bağlamında Sünni olmaya kadar indirgenmiştir. Bu derece daraltılmış bir kimlik tahayyülüne Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi girişimlerle Uzakdoğu anlam dünyasından meşruiyet devşirilmek istenmiştir.

Erken Cumhuriyet döneminde modern kimliğin katı boyuta göre inşa edilmesine karşı çıkan düşünürlerden birisi Hilmi Ziya Ülken olmuştur. Hilmi Ziya Ülken, modern Türkiye’de inşa edilmesi düşünülen millî kimliğin içeriğine ilişkin düşünce refleksi geliştiren en önemli düşünürlerden bir tanesi olmuştur.

Hilmi Ziya Ülken’in öne çıkan özelliği; hem geleneksel olan hem modern olan, hem Doğu hem Batı, hem geçmiş hem bugünü içeren bir metafizik üzerine inşa edilmiş tümel bir kimliği savunmuş olmasıdır. Tek yönlü bakış açısının pozitivist düşünceden kaynaklandığına inanan Hilmi Ziya Ülken, pozitivismi de içeren bir metafiziksel varlık ve bu varlık üzerine inşa edilmiş tümel kimliğin peşinde olmuştur. Bu anlamda katı moderniteye göre şekillenmiş olan modern kimliği metafiziksel bir tin ile tamamlamak istemiştir.

Ülken’e göre Osmanlı İmparatorluğu’nun takriben ilk iki yüz senesinde Doğu ve Batı epistemolojileri bütünleşmiş, bu bütünlükten tümel bir asabiyet dairesi çıkarılmıştır. Ancak Batı coğrafyasında üretilmiş olan modern anlam dairesine karşı yeni bir anlam üretilmemiştir. Düşünüre göre erken Cumhuriyet döneminde de sağlıklı bir bilgi üretimi gerçekleşmemiştir. Ülken açısından bunun en önemli nedeni, pozitivist metodoloji refakatinde siyasal ve toplumsal yaşamın inşa edilmesi olmuştur. Pozitivizm bağlamında Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi tezlerle Osmanlı-İslâm geçmişinin geri plana itilmesi düşünür tarafından olumsuz karşılanmıştır. Ülken’e göre salt fiziksel olana ve salt geleceğe odaklanma durumunda sağlam bir anlam dünyası üretilmeyecektir.

Hilmi Ziya Ülken için aslolan şey, Doğu-Batı, fizik-metafizik, modern-geleneksel, geçmiş zaman-gelecek zaman gibi ikiliklerin yeni bir form içerisinde birlikte var olabilmesidir. Ülken’e göre böyle bir tözden anlamını bulan *Anadolu asabiyeti* sayesinde tek yönlülüğün/tikelin bir diğer ifadeyle pozitivismin neden olduğu kimlik krizi çözüme kavuşacaktır.

Ülken, fiziksel olan-metafiziksel olan, geçmiş zaman-gelecek zaman, akıl-tecrübe gibi ikilikler arasında tesis edilecek birliktelik merkezinde modern bir kimlik dairesi inşasını amaçlamıştır. Anadolu coğrafyası içerisinde geçmişten bugüne var olmuş tüm kültürleri içeren asabiyet temelindeki modern tümel kimlik dairesini *aşk ahlâkı* olarak tanımlamıştır. Ülken'e göre *aşk ahlâkı* ekseninde inşa edilmiş bir asabiyet temelindeki modern kimlik dairesi sayesinde idealar dünyasının bilgisine vâkıf, erdemli insanlardan müteşekkil millet topluluğu oluşacaktır. Ülken'e göre *aşk ahlâkı* toplumunda yaşayan insan şu şekilde tanımlanabilir: *O insandır ki, tikel ya da tekil bir kabulü olmayıp dünyayı ne salt maddenin ne de salt spiritüel olanın gözlüğünden okumaz. O insan, hem seküler olanı hem de uhrevi olan gündelik hayatı dengede yaşayandır.* Ülken'in *aşk ahlâkı* içinde yaşayan toplumu en nihayetinde fiziği ve metafiziği aynı potada eritebilmiş bir *Anadolu asabiyet dairesi* içinde yaşayan toplumdur. Buradan hareketle fizik ve metafizik terazisi üstünde ne Cumhuriyet felsefesinin oluşturduğu tikel öznelik ne de Cumhuriyet felsefesinin karşısında duran diğer bir tikel öznelik biçimi Ülken tarafından hoş karşılanmamıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet'in ilk dönemindeki Cumhuriyet taraftarları ve Cumhuriyet karşıtlarının düşüncelerinin yoğurulmasından Ülken'in idealleştirdiği *aşk ahlâkına* ulaşmış *Anadolu asabiyetine* ulaşılabilir.

Düşünce ve yazılarında *aşk ahlâkına* erişmiş bir *Anadolu asabiyeti* gibi ütöpik bir önermeyi kendine mesnet edinen Ülken, bu mesnedinden dolayı Cumhuriyet döneminde inşa edilmek istenen Osmanlı geçmişinin geri plana itildiği seküler kimliğe önemli eleştirilerde bulunmuştur. Ancak Ülken, bu eleştirilerini filozofik düzlemde metin altı incelemelerle yapmıştır. Dolayısıyla Ülken'in kendi döneminde net bir şekilde anlaşıldığı söylenemez. Bu bağlamda Ülken literatürü metin altı bir okumaya tabi tutulduğunda Cumhuriyet Dönemi ve onun geri plana attığı Geç Osmanlı Dönemi, *aşk ahlâkı*ndan sapma dönemleri olarak değerlendirilebilir.

Ülken'e göre *aşk ahlâkı*ndan sapan Osmanlı'nın son döneminde toplum safi mistisizme dayalı metafizik kaygılar taşıdığı için *aşk ahlâkı*ndan uzaklaşmıştır. Cumhuriyet döneminde ise Osmanlı geçmişinin geri plana atılması yine *aşk ahlâkı*ndan bir kopmaya işaret etmektedir. Nitekim Ülken'in Baobap Ağacı hikâyesi bu önermeyi doğrulamaktadır. Bu hikâyede bilindiği üzere geçmişini küçümseyen toplumlar toprağa kök salamayacakları için *aşk ahlâkına* doğru büyüme gösteremeyeceklerdir. *Ya Osmanlı ya Cumhuriyet* şeklindeki tikel bir tercihin *korku ahlâkı*nı benimsediğini düşünen Ülken,

bu durumu bir *hastalık* olarak tanımlamaktadır. Bu hastalığın tedavi edilebilmesi için ise *hem Osmanlı hem Cumhuriyet* şeklinde karma bir Anadolu asabiyetinin inşası gerekmektedir.

Düşünce ve yazılarında *aşk ahlâkına erişmiş bir Anadolu asabiyeti* gibi ütöpik bir önermeyi kendine mesnet edinen Ülken, Cumhuriyet'te *korku ahlâkından* kaynaklı aidiyet konusunda yaşanan sorunların çözümü için *aşk ahlâkının bilgisi ile mayalanmış Anadolu asabiyeti hümanizmini* önermektedir. Anadolu'nun *aşk ahlâkının bilgisine sahip erdemlilerin yaşadığı ülke* olmasını umut eden Ülken; tek yönlü, geçmişin değerli görülmediği, metafiziksel olanın küçümsendiği bir kimlik inşasına karşı çıkmaktadır. Bu anlamda Ülken'in etkilendiği düşünürler bahsinde de görüldüğü gibi, düşünür hem Doğu hem de Batı ontolojisinin Anadolu'nun kültür ve toprak ontolojileri ile harmanlanarak yeniden üretildiği bir *aşk ahlâkı bilgisi* ve bu bilgiye dayalı asabiyet temelinde modern bir kimlik dairesi inşasını arzu etmektedir. Ülken düşüncesinde Cumhuriyet'in temeli olan *Anadolu asabiyet dairesi*, zaman ve kimlik ilişkisi bağlamında geçmiş, şimdi ve geleceğin tümleştiği, Batı ile Doğu'nun bütünleştiği bir kimlik inşası anlamına gelmektedir.

Hayatının bir bölümü Soğuk Savaş döneminde geçen Ülken, bu dönemin öncü ideolojileri olan liberal ve sosyalist üretim tarzlarının olduğu bir yerde tikel kimliğin yapısal bir gerçeklik olacağına inanmaktadır. Ülken, böyle bir düzende *aşk ahlâkı asabiyetinin* görülemeyeceğini düşünmektedir. *Aşk ahlâkı üzerine inşa edilmiş asabiyet dairesinin* ne tür bir devlette görülebileceği sorusuna Ülken tarafından verilen cevap *hâkimiyet* modelidir. *Hâkimiyet devleti* içerisinde tek tip üretim tarzının olmayacağını belirten Ülken, bu sayede tek yönlü/tikel kimlikten kurtulmanın mümkün olacağına inanmaktadır. *Hâkimiyet devletinde* laik bir toplumsal düzenin olacağını ifade eden Ülken, devletin din, sanatın devlet, ahlâkın sanat, dinin ise tekniğin tahakkümünden kurtulacağını iddia etmektedir. Ülken'e göre *hâkimiyet devletinde* bir sosyal kurumun öteki kurum üzerinde baskısı olmayacaktır. *Aşk ahlâkının bilgisine vâkıf olan erdemli yurttaşlardan oluşan hâkimiyet devletlerinin* bir araya gelmesiyle ideal bir devletlerarası düzenin tesisi de mümkün kılınacaktır.

Hilmi Ziya Ülken düşüncesinin kimlik merkezinde okunması üzerine tasarlanan bu çalışma kapsamında düşünürün fikirleri son dönem Osmanlı İmparatorluğu ve erken

Cumhuriyet döneminde inşa edilmeye çalışılan modern kimliğin oluşumunu nasıl değerlendirdiği sorusu ile yeni Cumhuriyet'teki ideal bir modern kimliğin nasıl olması gerektiği sorusu merkezinde analiz edilmiştir. İlk soru bağlamında Ülken'in modern Türkiye'deki modern kimliğin oluşum sürecini eleştirdiği tespit edilmiş, bu eleştirinin merkezinde tikel olanın durduğu belirtilmiştir. Bu açıdan Ülken'in modern kimliğin Osmanlı aşamasına denk düşen kısmını İslâm, Bizans ve Antik Yunan bilgisinin eksikliği açısından eleştirdiği tespit edilmiştir. Modern kimlik inşa sürecinin Cumhuriyet dönemine denk düşen aşamasını ise Osmanlı geçmişinin geri plana itilmesinden dolayı eleştirdiğine rastlanmıştır. Bu anlamda Ülken düşüncesinde Türkiye'deki modern kimlik inşasının tek yönlü, geçmişi dikkate almayan katı bir tahayyüle göre anlamlandırıldığı belirtilmiştir. Geçmişin geri plana itildiği tikel ve katı kimlik inşasına karşı Ülken düşüncesi katı olana eleştirel konum biçiminde çalışma kapsamında sunulmuştur. Bu eleştirel konum ilk adımda Spinoza, Kant ve Bergson düşüncesi içerisinde geliştirilen ide ve nesne bütünlüğü kavramı içerisinde anlamlandırılmıştır. Sonraki adımda ise ide ve nesne bütünlüğü kavramı, metafizik kavramına evriltirilmiştir. Bu bağlamda tez kapsamında Ülken'in modern kimliğe bakış açısı metafizik kavramı içerisinde anlamlandırılmıştır. Bu açıdan Ülken'in yeni Cumhuriyet'teki modern kimliğin metafizik üzerine inşa edilmesi gerektiğini düşündüğü söylenmiştir. Ülken düşüncesinde modern kimliğin ontolojik ve epistemolojik temelini arz eden metafizik kavramı Doğulu ve Batılı çok sayıda düşünürün fikirleri ile okunmuştur. Sözü edilen metafiziğin parçalarından biri olan Platon ve Plotinus özelindeki Antik Yunan bilgisi kapsamında madde ve tözü aynı anda içeren metafizik üzerine kurulan bir modern kimliğin Ülken tarafından tahayyül edildiği ileri sürülmüştür. Platon ve Plotinus'un Ülken düşüncesine insan logosu ve doğa logosunu aynı anda içeren metafiziğe dayalı modern tümel kimlik biçiminde sirayet ettikleri çalışma kapsamında iddia edilmiştir. Ülken'in modern kimliğe bakışının temeli olan metafiziğin ikinci parçası olan Spinoza, Kant ve Bergson özelindeki Avrupa bilgisinin ise apriori bilgi temelinde modern kimliği işaret ettiği savlanmıştır. Bu anlamda Osmanlı, İslâm ve Anadolu bilgisinden temel alan apriori bilgi ile modern kimliğin inşasının Avrupa bilgisinden Ülken düşüncesine etki ettiği ifade edilmiştir. Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse Ülken düşüncesinde Cumhuriyet dönemindeki modern kimlik inşasının apriori bilgi olan Osmanlı ve İslâm düşüncesi rehberliğinde gerçekleşmesinin arzu edildiği çalışma kapsamında belirtilmiştir. Ülken düşüncesinde

metafiziğin üçüncü parçasının 8. ve 13. yüzyıllar arasındaki İslâm düşüncesi olduğu ifade edilmiştir. İlgili tabloda sunulan düşünürlerin Ülken düşüncesi üzerindeki katkılarının hem maddeye hem de sahte maneviyata yenik düşmeme noktasında görüldüğü belirtilmiştir. Bu açıdan Ülken düşüncesindeki modern kimliğin hem Cumhuriyet dönemindeki pozitivizm hem de 14. yüzyıl sonrasındaki İslâm ve Osmanlı dünyasında var olan sahte maneviyata aynı anda yenilmeyen bir içerikle üretilmek istendiği ileri sürülmüştür. Bu tür *olumsuzluklar* karşısında Ülken düşüncesi kapsamında modern kimliğin mekanik ve mistik olanı aynı anda tümleyen bir metafizik üzerine tahayyül edildiği savunulmuştur. Bahsi edilen ontolojik temelden yola çıkan Ülken'in Türkiye'deki modern kimliğin epistemolojisinin dyadoloji olarak tanımladığı metodolojiye dayandırdığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda Ülken'in fiziksel olan-metafiziksel olan, geçmiş zaman-şimdiki zaman türünde birçok zıtlığı içeren *birliği* savunduğu belirtilmiştir. Ontolojisi ve epistemolojisi tesis edilen modern tümel kimliğin *aşk ahlâkı* asabiyetine dayanan *Anadolu hümanizması* biçiminde tecessüm ettiği çalışma kapsamında iddia edilmiştir.

Modern Türkiye'deki kimlik inşa sürecinde düşünce refleksi geliştiren Peyami Safa, Nurettin Topçu, Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi düşünürlerden farklı olarak Hilmi Ziya Ülken'in farklı bir yerde durduğu çalışma içerisinde belirtildi. Sözü edilen farklılığın modern kimliğin metafizik üzerinden anlamlandırılmasında yattığından bahsedildi. Burada Peyami Safa ve Mustafa Şekip Tunç'un da metafizik üzerine eğildikleri, bu durumda Ülken'i her iki düşünürden farklı kılan şeyin ne olduğu üzerine bir sorunun belirmesi muhtemeldir. Peyami Safa'nın *madde ve mana* olarak kavramsallaştırdığı ayırımı manayı mistisizme dayanan metafizik olarak tanımladığı dikkate alındığında Ülken'in yukarıda da belirtildiği üzere mistisizme yenilmeme bağlamında farklı bir yerde durduğunu, bu açıdan modern Türkiye'yi daha iyi anladığını belirtmek gerekmektedir. Safa gibi Tunç'un da metafizik üzerine düşünen önemli bir isim olduğu dikkate alındığında Ülken'in neden bu çalışmanın konusu olarak seçildiğini açıklamak gerekmektedir. Bu noktada Ülken ve Tunç'un modern kimliği metafizik ile anlamlandırma noktasında aynı yerde dursalar da Ülken'in metafiziği üç düşünce üzerinden anlamlandırmış olması ve apriori bilgiyi benimsemiş kendinde öznelere dayanan modern kimliği savunmuş olmasının bu çalışma açısından daha önemli olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Yukarıda sözü edilen düşünürler arasında Ülken'i önemli kılan diğer bir yönün tümel kimliğe olan vurgusundan kaynaklandığı anlatılmaya çalışıldı. Bu açıdan erken Cumhuriyet döneminde net biçimde görülen tikel, katı kimlik inşasını eleştiren ve bunun yerine tümel kimliği savunan ve bunun ontolojik ve epistemolojik temelini sunan Ülken'in bu çalışma konusu olma sebebi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Erken Cumhuriyet dönemindeki kimlik inşa sürecinin katı olan içerisinden gerçekleşmesini sistemli bir düşünce ile eleştiren Ülken'in Türkiye'nin çoğul karakterini gösterme hususunda düşünce yaşamına önemli bir katkı sunduğu söylenebilir. Bu noktada Hilmi Ziya Ülken düşüncesinin kimlik kavramı merkezinde analiz edildiği bu çalışmanın kimlik merkezli sonraki araştırmalara sunabileceği önemli bir katkı, tümel kimliğin öğelerine ilişkin verilen önemli bilgiler noktasındadır. Bununla birlikte bu çalışmanın sonraki araştırmalara sunabileceği ikinci katkı, modern kimliğin inşa sürecinde kültürel öğelerin etkileşim içerisinde yeniden üretilmesi hususunda düşünce refleksi geliştirmiş olan diğer düşünürlerin fikir izleklerini sunma noktasında olacaktır.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, Ömer, (2008), *Osmanlı Modernleşmesi: İktisadi-Siyasi Dinamikler ve Kırılmalar*, (Ankara: Lotus Yayınevi).
- Adorno, Theodor W., (2016), *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, (İstanbul: Metis Yayınları).
- Ahmad, Feroz, (2016), *İttihatçılıktan Kemalizme*”, çev. Fatmagül Berktaş, (İstanbul: Kaynak Yayınları).
- Ahmad, Feroz, (2017), *İttihat ve Terakki: 1908-1914*, çev. Nuran Yavuz, (İstanbul: Kaynak Yayınları).
- Akçura, Yusuf, (2008), *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Ankara: Lotus Yayınevi).
- Akıncı, Mehmet, (2012), *Türk Muhafazakârlığı*, (İstanbul: Ötüken Yayınları).
- Akkoyun, Tülay, (2016), *Ütopya/Distopya: Batı ve Türk Romanlarından Örneklerle Bir Karşılaştırmalı Edebiyat Çalışması*, (Ankara: Kurgu Kültür Merkezi Yayınları).
- Akpınar, Fuat, (2018), *Hilmi Ziya Ülken’in İslâm Felsefesine Bakışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Akşin, Sina, (2000), “Siyasal Tarih (1908-1923)”, *Türkiye Tarihi*, cilt: 4 içinde, derl. Sina Akşin, (27-123), (İstanbul: Cem Yayınevi).
- Al-Azmeh, Aziz, (2014), *İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Alkan, Mehmet Ö., (2017), “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir İnceleme”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, içinde, derl. Mehmet Ö. Alkan, (377-407), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Altınörs, Atakan, (2011) “Bergson ve Dil Anlayışı Üzerine”, Henry Bergson, *Metafizığe Giriş*, içinde, (19-37), (İstanbul: Paradigma Yayınları).
- Altun, Fahrettin, (2000), *Modernleşme Kuramı ve Türk Sosyolojisinde Kalkınma Tartışmaları (1945-1970)*, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Amin, Samir, (2007), *Avrupa-merkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, (İstanbul: Nemesis Kitaplığı).
- Anderson, Benedict, (1995), *Hayalî Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları).
- Anidjar, Gil, (2012), *Düşmanın Tarihi: Yahudi, Arap*, çev. Timuçin Binder, (İstanbul: Ayrintı Yayınları).
- Arai, Masami, (2017), “Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, içinde, derl. Mehmet Ö. Alkan, (180-195), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Aristotle, (1927), *Problemata* (Cilt VII), (Oxford: Clarendon Press).
- Aron, Raymond, (2000), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, (İstanbul: Bilgi Yayınevi).

- Arslan, Ahmet, (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Arslan, Hüsamettin, (2009), *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar*, (İstanbul: Paradigma Yayınları).
- Atay, Tayfun, (2006), “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk Gelenekçi Muhafazakârlığı”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 5, içinde, derl. Ahmet Çiğdem, (154-178), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Avcı, Nazmi (1993), *Hilmi Ziya Ülken’in Din Sosyolojisi Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aydın, Suavi, (2000), *Modernleşme ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Gündoğan Yayınları).
- Aydın, Suavi, (2009), “Türk Düşüncesinde Alman Etkisi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 9, içinde, derl. Ömer Laçiner, (947-970), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Aydın, Suavi, (2017), “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, içinde, derl. Mehmet Ö. Alkan, (117-128), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Aysever, R. Levent, (1987), *Türk Düşünce Tarihinde Yöntem Sorunları: Hilmi Ziya Ülken ve Düşünce Tarihi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bağce, Hüseyin Emre, (2004), “Modernliğin Temelleri ve İkircikli Serüveni”, *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye*, içinde, derl. Güngör Erdumlu, (3-59), (İstanbul: Babil Yayınları).
- Barker, Ernest, (1995), *Bizans Toplumsal ve Siyasal Düşünüşü*, çev. Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitabevi).
- Baş, Türker, Akturan, Ulun, (2017), *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık).
- Batur, Afife, (1983), “Cumhuriyet Döneminde Türk Mimarlığı”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, içinde, derl. Murat Belge, (1380-1420), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Bauman, Richard, (2001), “Anthropology of Tradition”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, içinde, derl. N. J., Smelser ve P. B. Baltes, Cilt: 23, (15819-15824), (Amsterdam, Elsevier).
- Bauman, Zygmunt, (2003), *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay, (İstanbul: Metis).
- Bauman, Zygmunt, (2016), *Modernite ve Holokaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, (İstanbul: Alfa Yayınları).
- Bauman, Zygmunt, (2017a), *Akışkan Modernite*, çev. Sinan Okan Çavuş, (İstanbul: Can Yayınları).
- Bauman, Zygmunt, (2017b), *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).

- Belge, Murat, (2011), *Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Bergson, Henry, (1998), *Metafizığe Giriş*, çev. Barış Karacasu, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).
- Berkes, Niyazi, (2014), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyaş, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Berktaş, Halil, (1989), “İktisat Tarihi: Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türklerin İktisadî ve Toplumsal Tarihi”, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türkler*, cilt: 1, içinde, derl. Sina Akşin, (23-136), (İstanbul: Cem Yayınevi).
- Bezel, Nail, (1984), *Yeryüzü Cennetleri Kurmak: Ütopiyalar*, (İstanbul: Say Yayınları).
- Blaut, James Morris, (2012), “Sömürgeciliğin Dünya Modeli: Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa-Merkezci Tarih”, çev. Serbun Behçet, (İstanbul: Dergâh Yayınları).
- Bottomore, Tom, Nisbet, Robert, (2002), *Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi*, haz. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, (Ankara: Ayraç Yayınları).
- Bozarlan, Hamit, (2015), *Türkiye Tarihi: İmparatorluktan Günümüze*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Bozarlan, Hamit, (2017), “M. Ziya Gökalp”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, içinde, derl. Mehmet Ö. Alkan, (314-319), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Braudel, Fernand, (2017), *Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitabevi).
- Bruckner, Pascal, (2013), *The Fanaticism of the Apocalypse: Save the Earth, Punish Human Beings*, çev. Steven Rendall, (Cambridge: Polity Press).
- Bulut, Yücel, (2008), “Çağdaş Türk Düşüncesi İçinde Hilmi Ziya Ülken”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 11, ss. 499-516.
- Cevizci, Ahmet, (1999), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları).
- Coşar, Ümit, (2009), *Hilmi Ziya Ülken’de Bilgi ve Değer*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Copeaux, Etienne, (2006), *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Çelebi, Aykut, (2012), “Siyaset Kaderimizdir: Carl Schmitt ve Siyasal Kavramı”, *Carl Schmitt, Siyasal Kavramı*, içinde, (İstanbul: Metis Yayınları).
- Çelik, İsmail, (2007), *Hilmi Ziya Ülken’in Düşüncesinde Din Eğitimi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çetin, Halis, (2007), *Modernleşme Krizi: İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye*, (Ankara: Orion Yayınları).
- Çetinkaya, Hüsamet, (1995), *Umudumuzun Celladı Kimliklerimiz*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).

- Çifci, Yusuf, (2013), *Self Oryantalizm ve Türkiye’de Kürtler*, (Ankara: Orient Yayınları).
- Çiğdem, Ahmet, (2007), “Türk Başkalığını Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 3, içinde, derl. Uygur Kocabaşoğlu, (68-81), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Çitak, Zana, (2006), “Fransa’da Laiklik ve Milliyetçilik: 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 38, ss. 145-60.
- Davison, Roderic, (2016), *Osmanlı-Türk Tarihi: 1774-1923 Batı Etkisi*, çev. Mehmet Moral, (İstanbul: Alfa Yayınları).
- Daviş, Adid, (2004), *Arap Milliyetçiliği: Zaferden Umutsuzluğa*, çev. Lütfi Yalçın, (İstanbul: Literatür).
- Davutoğlu, Ahmet, (1997), “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 1-53.
- De Benedictus, Spinoza, (2009), *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (Ankara: Dost Kitabevi).
- De Lara, Philippe, (2003), “Karteyanizm”, çev. İsmail Yerguz, içinde, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, derl. Philippe Raymond ve Stéphane Rials, (508-513), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Derrida, Jacques, (1999), “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”, içinde, *Writing and Differance*, (351-370), (Cambridge: Polity Press).
- Dilthey, Wilhelm, (2012), *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, (İstanbul: Notos Kitap).
- Doğan, D. Mehmet, (2015), *Batılılaşma İhaneti*, (İstanbul: Yazar Yayınları).
- Dumont, Louis, (1977), *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, (Chicago: The University of Chicago Press).
- Durkheim, Emile, (2006), *Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, (İstanbul: Cem Yayınevi).
- Dündar, Fuat, (2013), *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği: (1913-1918)*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Eldem, Edhem, (1999), “18. Yüzyıl ve Değişim”, *Cogito Dergisi*, Sayı: 19, ss. 189-199.
- Emiroğlu, Kudret, (2015), *Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi: Padişahlık Kültürü ve Demokrasi Ülküsü*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Ercan, Yavuz, (2006), “Türkiye’de Azınlık Sorununun Kökeni (Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Gayrimüslimler)”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Dergisi*, Sayı: 20, ss. 1-15.
- Erkilet, Alev, (2015), *Orta Doğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları).
- Ersanlı, Büşra, (2011), *İktidar ve Tarih: Türkiye’de Resmî Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, (İstanbul: İletişim Yayınları).

- Ertekin, Orhan Gazi, (2009), “Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt:4, içinde, derl. Tanıl Bora, (345-387), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Farabi, (2001), *El Medinetül Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları).
- Faroqhi, Suraiya, (1998), *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*”, çev. Elif Kılıç, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları).
- Fay, Brian, (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Fedayi, Osman, (2007), *Hilmi Ziya Ülken’de Dinî Hayat*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Fichte, Johann Gottlieb, (1979), *Addresses to the German Nation*, çev. R. F. Jones ve G. H. Turnbull, (Westport Conn: Greenwood Press).
- Foucault, Michel, (2003), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı).
- Franco, Paul, (1997), “Hegel and Liberalism”, *The Review of Politics*, Cambridge University Press, Vol: 59, No: 4, pp. 831-860.
- Gellner, Ernest, (1996), “The Coming of Nationalism and Its Interpretation: The Myths of Nation and Class”, *Mapping The Nation*, içinde, derl. Gopal Balakrishnan, (110-135), (London: Verso Press).
- Gencer, Bedri, (2017), *İslâm’da Modernleşme*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Gencer, Bedri, (2010), “Osmanlı İslâm Yorumu”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 54, ss. 61-95.
- Georgeon, François, (2009), “Yusuf Akçura”, çev. Alev Er, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 4, içinde, derl. Tanıl Bora, (505-514), (İstanbul: İletişim Yayınları)
- Gezgin, Fikret, (1988), “Cemaat-Cemiyet Ayrımı ve Ferdinand Tönnies”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Sayı: 22, ss. 183-201.
- Giddens, Anthony, (1998), *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Giese, Ferdinand, (2005), “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu Meselesi”, çev. Zehra Aksu Yılmaz, *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, içinde, derl. Oktay Özel ve Mehmet Öz, (149-175), (Ankara: İmge Kitabevi).
- Goethe, Johann Wolfgang Von, (2012), *Faust*, çev. Ali Çankırılı, (İstanbul: Lacivert Yayınları).
- Goffman, Erwing, (2018), *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S. N. Ağırnaslı, (Ankara: Heretik Yayınları).
- Göçek, Fatma Müge, (2009), “Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 4, içinde, derl. Tanıl Bora, (63-80), (İstanbul: İletişim Yayınları).

- Gökalp, Ziya, (2017), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. Şevket Beysanoğlu, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları)
- Gökalp, Ziya, (2018), *Kızılma*, haz. Halil İbrahim Şahin, (İstanbul: Ötüken Yayınları).
- Gökberk, Macit, (1999), *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi).
- Gözübüyük Şeref, Kili, Suna, (1982), *Türk Anayasa Metinleri 1839-1980*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları).
- Greenfield, Liah, (2006-07), “Alman Milliyetçiliğinin Doğuşu”, çev. Yasemin Şahin, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 39, ss. 31-57.
- Habermas, Jürgen, (2000), “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, çev. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, içinde, derl. Mehmet Küçük, (236-261), (Ankara: Vadi Yayınları).
- Habermas, Jürgen, (2010), “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev. Güleğül Naliş, *Dumrul Sabuncuoğlu, Deniz Erksan, Dipnot Dergisi*, Sayı: 1, ss. 29-41.
- Halifeoğlu, Melek ve Yetiş Mehmet, (2013), “Gramsci, Sivil Toplum-Devlet İikiliği ve Kuramsal Kökenler, *Mülkiye Dergisi*, (37), 1, ss. 163-188.
- Hançerlioğlu, Orhan, (1993), *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi).
- Hanioğlu, M. Şükrü, (1985a), “Osmanlıcılık”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, içinde, derl. Murat Belge, (1389-1393), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Hanioğlu, M. Şükrü, (1985b), “Türkçülük”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, içinde, derl. Murat Belge, (1394-1399), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Hanioğlu, M. Şükrü, (2009), “İttihatçılık”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt: 9, içinde, derl. Ömer Laçiner, (249-259), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Hanioğlu, M. Şükrü, (2016), “Modern Osmanlı Dönemi”, *Dünden Bugüne Türkiye: Tarih, Politika, Toplum ve Kültür*, içinde, derl. Metin Heper ve Sabri Sayarı, (17-32), (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Hassan, Ümit, (2017), *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, (2014), *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, (İstanbul: Kabalcı Yayınları).
- Heper, Metin, (2006), *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarık Şentürk, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Hourani, Albert, (2010), *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat, (İstanbul: Doruk Yayınları).
- Husserl, Edmund, (2017), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık).
- İbn Arabi, Muhyiddin, (1997), *Nurlar Risalesi*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları).
- İbn-i Haldun, (2011), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları).

- İbn Haldun, (2017) *Devlet*, (İstanbul: İlke Yayınları).
- İbn Sina, (2014), *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık).
- İbn Tufeyl, (2018), *Haybin Yakzan*, çev. Mehmet Şerafettin Yaltkaya ve Babanzâde Reşid, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- İnalcık, Halil, (2009), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi Cilt 1: 1300-1600*, (İstanbul: Eren Yayınları).
- İnalcık, Halil, Seyitdanlıoğlu, Mehmet, (2012), "Sunuş", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, içinde, derl. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, (IX-XI), (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- İnalcık, Halil, (2017), *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- İnalcık, Halil, (2018), *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-II*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- İrem, Nazım, (2002), "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve Diğer Batı Düşüncesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı: 57-2, ss. 41-60.
- İren, Kaan, Karaöz, Çiçek, Kasar, Özgün, (2017), "Anadolu Topraklarında 200 yıl ve Çokkültürlülük", *Persler Anadolu'da: Kudret ve Görkem*, içinde, derl. İren, Kaan, Karaöz Çiçek, Kasar, Özgün, (X-XI), (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Jenkins, Richard, (2016), *Sosyal Kimlik: Bir Kavramın Anatomisi*, çev. Gül Bostancı, (İstanbul: Everest Yayınları).
- Johansen, F. Karsten, (1998), *A History of Ancient Philosophy From The Beginings to Augustine*, çev. Henrik Rosenmeier, (London: Routledge Press).
- Kaçmazoğlu, H. Bayram, (2015a), "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, içinde, (39-65), (İstanbul: Doğu Kitabevi).
- Kaçmazoğlu, H. Bayram, (2015b), "Hilmi Ziya Ülken'in Çokyönlülüğü Üzerine", *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, içinde, (139-147), (İstanbul: Doğu Kitabevi).
- Kafadar, Cemal, (2017), "Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, içinde, derl. Mehmet Ö. Alkan, (23-28), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Kahraman, Hasan Bülent ve Keyman Fuat, (1998), "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, ss. 65-77.
- Kahraman, Hasan Bülent, (2002), *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye*, (İstanbul: Everest Yayınları).
- Kale, Nesrin, (2011), "Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 19, ss. 31-51.
- Kant, Immanuel, (2000) "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim*, sayı: 11, ss. 17-21.

- Kant, Immanuel, (2009), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ionna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları).
- Kara, İsmail, (1997), *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Cilt: 1*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları).
- Karagöz Yeke, Yıldız, (2011), “Spinoza’da Felsefe, Etik ve Siyaset”, *Kaygı Dergisi*, (16), ss. 95-122, (<http://dergipark.gov.tr/kaygi/issue/27489/289106>).
- Karahan, Fazıl, (2007), *Hilmi Ziya Ülken’de Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, (1983), *Atatürk*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Karpat, Kemal, (2002), “Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Past-Ottoman Era”, *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, içinde, (611-646), (Boston: Brill Press).
- Karpat, Kemal, (2006), *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. Dilek Özdemir, (Ankara: İmge Kitabevi).
- Kayalı, Hasan, (2016), “Jön Türkler ve İttihad Terakki Cemiyeti”, *Dünden Bugüne Türkiye: Tarih, Politika, Toplum ve Kültür*, içinde, derl. Metin Heper ve Sabri Sayarı, (33-44), (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Kayalı, Kutuluş, (1994), “Hilmi Ziya Ülken, Dil-Tarih Hocaları ve 1948 Tasfiyesi”, *Türk Düşünce Dünyası I*, içinde, (176-198), (Ankara: Ayyıldız Yayınları).
- Kayalı, Kutuluş, (2005), “Hilmi Ziya Ülken’in Türk Düşünce Dünyasındaki Özgün Konumu”, (165-177), (Ankara: Deniz Kitabevi).
- Kaynak İltar, Ekin, (2017), *Hilmi Ziya Ülken’de Bilim Felsefesi*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kaynar, Reşat, (1987), “Atatürkçülükte Millileşme, Lâikleşme, Çağdaşlaşma (Medeniyetçilik)”, I. Uluslararası Atatürk Sempozyumu Açılış Konuşmaları, 21-23 Eylül, Atatürk Araştırma Merkezi, (<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-12/ataturkulukte-millilesme-laiklesme-cagdaslasma-medeniyetcilik>), Erişim Tarihi: 05.12.2018.
- Keskintaş, Orhan, (2017), *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Kılıç, Engin, (2017), *Hilmi Ziya Ülken Düşüncesinde Din-Ahlâk İlişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kök, Mustafa, (2011), “Birinci Baskıya Önsöz”, Nurettin Topçu, *İsyân Ahlâkı*, içinde, (13-26), (İstanbul: Dergâh Yayınları).
- Köker, Levent, (1998), *İki Farklı Siyaset*, (Ankara: Vadi Yayınları).
- Köker, Levent, (2009), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Kumar, Krishan, (2005), *Ütopycılık*, çev. Ali Somel, (Ankara: İmge Kitabevi).

- Kumar, Krishan, (2006), *Modern Zamanlarda Ütopya ve Karşıütopya*, çev. Ali Galip, (İstanbul: Kalkedon Yayınları).
- Kunt, Metin, (1989), “Siyasal Tarih (1300-1600)”, *Türkiye Tarihi: Osmanlı Devleti (1300-1600)*, içinde, derl. Sina Akşin, (15-144), (İstanbul: Cem Yayınevi).
- Kurtoğlu, Zerrin, (2005), “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 6, içinde, derl. Yasin Aktay, (201-235), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Küçük, Ali Buğra, (2010), “Frankfurt Okulu ve Eleştirileri”, *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar: Eleştiriler-Farklılıklar-Çözüm Arayışları*, içinde, derl. Hilâl Onur İnce, (138-172), (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Kümbetoğlu, Belkıs, (2015), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, (İstanbul: Bağlam Yayınları).
- Kymlicka, Will, (2015), *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Lacan, Jacques, (2013), *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Güngörmüş Erdem, (İstanbul: Metis Yayınları).
- Latouche, Serge, (1993), *Dünyanın Batılılaşması*, çev. Temel Keşoğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Lewis, Bernard, (2000), *Müslümanların Avrupa’yı Keşfi*, çev. İhsan Durdu, (İstanbul: Ay Işığı Kitapları).
- Lewis, Raphaela, (2009), *Osmanlı’da Gündelik Yaşam*, çev. Adile Runa Orhonsoy, (Ankara: Alter Yayınları).
- Lings, Martin, (2006), *Hz. Muhammed’in Hayatı*, çev. Nazife Şişman, (İstanbul: İnsan Yayınları).
- Luc-Nancy, Jean, (2010), “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, içinde, *Demokrasi Ne Alemde*, çev. Savaş Kılıç, derl. Eric Hazan, (66-80), (İstanbul: Metis Yayınları).
- Maalouf, Amin, (2010), *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Mardin, Şerif, (2007a), “İslâmcılık: Tanzimat Dönemi”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, derl. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, (9-21), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mardin, Şerif, (2007b), “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, içinde, derl. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, (35-77), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mardin, Şerif, (2007c), “Tanzimat ve Aydınlar”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, derl. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, (261-283), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mardin, Şeref, (2010a), “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, içinde, derl. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, (35-77), (İstanbul: İletişim Yayınları).

- Mardin, Şeref, (2010b), “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, içinde, derl. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, (203-239), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mardin, Şerif, (2012a), “19. yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, *Türk Modernleşmesi*, içinde, derl. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, (81-100), (İstanbul, İletişim Yayınları).
- Mardin, Şerif, (2012b), “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, *Türk Modernleşmesi*, içinde, derl. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, (193-235), (İstanbul, İletişim Yayınları).
- Mardin, Şerif, (2017), “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, içinde, derl. Mehmet Ö. Alkan, (42-53), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Meriç, Cemil, (1977), *Umrandan Uygarlığa*, (İstanbul: Ötüken Yayınları).
- Meriç, Cemil, (2008), *Mağaradakiler*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Meriç, Cemil, (2016), “Önsöz”, içinde, *Şeytanla Konuşmalar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Mert, Nuray, (2005), “Türkiye İslâmcılığına Tarihsel Bir Bakış”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 6, içinde, derl. Yasin Aktay, (411-419), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Muhyiddin İbn-i Arabi (2018), *Özün Özü*, haz. Hicret Osta, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları).
- Naipaul, Vidiadhar Surajprasad, (2011), *Collected Short Fiction*, (London: Everyman’s Library).
- Neuman, W. Lawrence, (2017), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri I*, çev. Sedef Özge, (Ankara: Yayın Odası).
- Nietzche, Friedrich, (2016), *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları).
- Nietzche, Friedrich, (2009), *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Mustafa Bahar, (İstanbul: İskele Yayınları).
- Nurani Baykal, Fatih, (1988), *Hilmi Ziya Ülken’de Bilgi ve Değer İlişkisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Oğuzoğlu, Yusuf, (2010), “Osmanlı’da Devlet Felsefesi: Yönetilenlere Yaklaşım ve Bu Siyasetin Kaynakları”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 53, ss. 39-71.
- Oktay, Cemil, (2017), “Bizans Siyasî İdeolojisinden Osmanlı Siyasî İdeolojisine”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, içinde, derl. Mehmet Ö. Alkan, (29-36), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Oran, Baskın, (1988), *Atatürk Milliyetçiliği: Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, (Ankara: Dost Kitabevi).
- Ortaylı, İlber, (1985a), “Batılılaşma Sorunu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, içinde, derl. Murat Belge, (134-138), (İstanbul: İletişim Yayınları).

- Ortaylı, İlber, (1985b), “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, içinde, derl. Murat Belge, (996-1001), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Ortaylı, İlber, (1999), “Osmanlı Kimliği”, *Cogito*, Sayı: 19, ss. 76-85.
- Ortaylı, İlber, (2005), “Millet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, cilt: 30, içinde, (66-70), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları).
- Ortaylı, İlber, (2012), “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, içinde, derl. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, (421-461), (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ortaylı, İlber, (2017a), *Gelenekten Geleceğe*, (İstanbul: Timaş Yayınları).
- Ortaylı, İlber, (2017b), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Timaş Yayınları).
- Ortaylı, İlber, (2018), *Tarihimiz ve Biz*, (İstanbul: Timaş Yayınları).
- Ögel, Bahattin, (1991), *İslâmiyet’ten Önce Türk Kültür Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- Öğün, Süleyman Seyfi, (1998), “Türk Milliyetçiliğinde Hâkim Millet Kodunun Dönüşümü”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı: 50, ss. 17-37.
- Önen, Nizam, (2009), “Turan’a İki Farklı Yol: Macar ve Türk Turancılıkları”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 4, içinde, derl. Tanıl Bora, (406-408), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Özbudun, Ergun, (1997), “Milli Mücadele ve Cumhuriyetin Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, içinde, derl. Nuri Bilgin, (63-70), (İstanbul: Bağlam Yayınları).
- Özçelik, Pınar Kaya, (2010), “Millî Burjuvaziden Ulus-Devlete: İttihat ve Terakki Dönemi”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 52, ss. 263-276.
- Özlem, Doğan, (1984), *Tarih Felsefesi*, (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi).
- Özlem, Doğan, (1999), *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, (İstanbul: İnkılâp Yayınları).
- Parla, Taha, (2009), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, (İstanbul: Deniz Yayınları).
- Parlak, İsmet, Kaftan, Erdem, (2010), “Osmanlı’nın Tebaasından Cumhuriyet’in Yurttaşına Giden Yol”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 54, ss. 139-168.
- Partridge, Eric, (2006), *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, (London: Routledge Press).
- Platon, (1965), *Sokrates’in Müdaafası*, çev. Cavit Şendağ, (İstanbul: Doğan Güneş Yayınları).
- Platon, (2017), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları).
- Plotinus, (2006), *Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan, (İstanbul: Alfa Yayınları).
- Rodney, Walter, (2015), “Avrupa Afrika’yı Nasıl Geri Bıraktı”, çev. Hülya Osmanağaoğlu, (Ankara: Dipnot Yayınları).

- Sadoğlu, Hüseyin, (2010), *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Sanay, Eyyüp, (1986), *Hilmi Ziya Ülken*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları).
- Sarıbay, Ali Yaşar, (1985), *Türkiye’de Modernleşme, Parti ve Din Politikası: MSP Örnek Olayı*, (İstanbul: Alan Yayınları).
- Savaşır, İskender, (2007), *Modernliğin Vicdanı*, (İstanbul: Martı Kitabevi).
- Schmitt, Carl, (2012), *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, (İstanbul: Metis Yayınları).
- Senett, Richard (1994), *Flesh and Stone: The Body and The City in Western Civilization*, (New York, London: W.W. Norton&Company).
- Shayegan, Darush, (2010), *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, (İstanbul: Metis Yayınları)
- Smith, Anthony D., (1996), *Toplumsal Değişme Anlayışı*, çev. Ünsal Oskay, (Ankara: Gündoğan Yayınları).
- Smith, Anthony D., (2010), *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Somel, Selçuk Akşin, (1998), “Gericilik, İlericilik ve Aydınlar”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 3, ss. 43-50.
- Somel, Selçuk Akşin, (2017), “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 1, içinde, derl. Mehmet Ö. Alkan, (88-116), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Somuncuoğlu Erkan, Fatma, (1996), *Hilmi Ziya Ülken’in Tarihi Maddeciliği Eleştirisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Soyarık Şentürk, Nalan, (2010), “Vatandaşlığın İmparatorluk Kökleri: Osmanlı’ya Bakmak”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 54, ss. 121-137.
- Sönmez, Erdem, (2012), *Ahmed Rıza: Bir Jön Türk Liderinin Siyasî-Entelektüel Portresi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları).
- Swingwood, Alan, (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).
- Tagore, Rabindranath (1999), *Milliyetçilik*, çev. Murat Çiftkaya, (İstanbul: Kaknüs Yayınları).
- Takış, Taşkın, (2000), “Değerler Levhasının Tersine Çevirilişi: Hilmi Ziya Ülken”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 12, ss. 87-110.
- Taylor, Charles, (2005), “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, içinde, derl. Amy Gutmann, çev. Yurdanur Salman, (46-94), (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Taylor, Charles, (2014), *Benliğin Kaynakları*, çev. Sema Aygöl Baş, Bilal Baş, (İstanbul: Küre Yayınları).
- Tekeli, İlhan, İlkin, Selim, (2003), *Cumhuriyetin Harcı: Kökten Modernitenin Doğuşu*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).

- Tekeli, İlhan, (2007), “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt: 3, içinde, derl. Uygur Kocabaşoğlu, (19-42), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Tibi, Bessam, (1998), *Arap Milliyetçiliği*, çev. Taşkın Temiz, (İstanbul: Yöneliş Yayınları).
- Timur, Taner, (1985), “Osmanlı ve Batılılaşma”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, içinde, derl. Murat Belge, (139-146), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Tipps, Dean C., (1973), “Modernization Theory and the Comperative Study of Societies: A Critical Perspective”, *Comperative Studies in Society and History*, Vol. 15, No: 2, ss. 199-226.
- Tolstoy, Lev Nikolayeviç, (2011), *İnsan Ne ile Yaşar*, çev. Hasan İlhan, (İstanbul: Aker Yayınları).
- Touraine, Alain, (2002), *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Topçu, Nurettin, (2012), *Ahlâk*, (İstanbul: Dergâh Yayınları).
- Tunaya, Tarık Zafer, (2000), *Türkiye’de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Tutal, Nilgün, (2003), “Doğu ve Amerika Arasında Avrupa”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 23, ss. 169-80).
- Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük, www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a3bb80ebc3933.51105688
- Türküne, Mümtaz’er, (2011), *Siyasal Bir İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları).
- Utku, Ali, (2018), “Sunuş: Hilmi Ziya Ülken’in Hâkimiyet’i Yayınlanırken”, Hilmi Ziya Ülken, *Hâkimiyet*, içinde, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1932a), “Maksat”, *Felsefe Yıllığı*, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 1-7
- Ülken, Hilmi Ziya, (1932b), “Telifçiliğin Tenakuzları”, *Mülkiye Mektebi Mecmuası*, Yıl: 2, Sayı: 19-20, ss. 2-22.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1932c), *Umumî İçtimaiyat*, (İstanbul: Galatasaray Talebe Sandığı Neşriyatı).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1933), “Telifçiliğin Tenakuzları (V)” *Mülkiye Mektebi Mecmuası*, Yıl: 3, Sayı: 25, ss. 3-15.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1935), *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, (İstanbul: Vakıf Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1936a), *Yirminci Asır Filozofları*, (İstanbul: Kanaat Kitabevi).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1936b), “Zaman Mefhumunun Tekâmülü”, *Kültür Haftası*, Yıl: 1, Sayı: 6, ss. 106-107.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1936c), “Zaman Mefhumunun Tekâmülü -2”, *Kültür Haftası*, Yıl: 1, Sayı: 7, ss. 136-137.

- Ülken, Hilmi Ziya, (1937), “Descartes (1596-1650)”, Her Ay, Yıl: 1, Sayı: 3, ss. 74-77.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938a), “Ferd ve Cemiyet”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 57-65.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938b), “Tanzimata Karşı”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 7-14.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938c), “Fikir Ananesi”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 4, ss. 281-284.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938d), “Memleketi Tanımak”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 5, ss. 377-379.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938e), “İçtimaî Teşekkülün Temeli (İş)”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 8, ss. 671-676.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938f), “Tanzimat ve Hümanizma”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 9, ss. 689-694.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938g), “Meşrutiyetin Tereddüd Devri”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 10, ss. 769-778.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938h), “İş Hakkında”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 10, ss. 823-831.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938i), “Türkiye’de Pozitivizm Temayülü”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 11, ss. 849-853.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1938i), “Zaman ve İnsan”, İnsan Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 12, ss. 987-992.
- Ülken, Hilmi Ziya, Burslav, Kivamettin, (1940a), *Farabi: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, (Ankara: Kanaat Kitabevi).
- Ülken, Hilmi Ziya, Fındıkoğlu, Z. Fahri, (1940b), *İbni Haldun*, (Ankara: Kanaat Kitabevi).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1941a), *İçtimaî Doktrinler Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Neşriyatı).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1941b), “Sanat ve Cemiyet”, İnsan Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 13, ss. 26-29.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1941c), “Düşünmenin Zorluğu”, İnsan Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 14, ss. 1-2.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1941d), “Orjinallik ve Garabet”, İnsan Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 14, ss. 20-21.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1941e), “İnsan Sevgisi”, İnsan Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 15-17, ss. 1-3.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1941f), “Üç Dünya Görüşü”, İnsan Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 15-17, ss. 14-17.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1941g), “İnsan İdeâli”, İnsan Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 20, ss. 1-2.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1942), *Resim ve Cemiyet*, (İstanbul: Üniversite Kitabevi).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1943a), “İlim Karşısında Tarih”, Adımlar, Yıl: 1, Sayı: 5, ss. 149-155.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1943b), “İlim Karşısında Tarih II”, Adımlar, Yıl: 1, Sayı: 6, ss. 182-185.

- Ülken, Hilmi Ziya, (1943c), “İlme ve İlmi Hale Dair”, İnsan Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 21, ss. 2-3.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1943d), “Destan ve İnsan”, İnsan Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 22, ss. 3-7
- Ülken, Hilmi Ziya, (1943e), “Destan ve İnsan II”, İnsan Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 23, ss. 3-6.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1943f), *Dinî Sosyoloji*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1943g), *Sosyoloji*, (İstanbul: Remzi Kitabevi).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1943h), “Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye’de Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi”, Sosyoloji Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 5, ss. 358-403
- Ülken, Hilmi Ziya, (1947), “Önsöz”, Felsefe Tercüme Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 1, ss.1-5.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1948), *İslâm Sanatı*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1949a), “Üniversitemizde Felsefe Tedrisatı”, Yeni Sabah Gazetesi, 31 Ocak.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1949b), “Şark ve Garb”, Yeni Sabah Gazetesi, 2 Mayıs.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1949c), “İçtimaî Hâfıza ve Basiret”, Yeni Sabah Gazetesi, 30 Mayıs.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1949d), “Millî Karakter”, Yeni Sabah Gazetesi, 11 Temmuz.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1949e), “Dil”, Yeni Sabah Gazetesi, 25 Temmuz.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1950a), “Elli Yılım Fikir Hayatı”, Yeni Sabah Gazetesi, 2 Ocak.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1950b), “Unesco ve Millî Kültürümüz”, Yeni Sabah Gazetesi, 23 Ocak.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1950c), “Kültürümüzde Hayranlık Yolu”, Yeni Sabah Gazetesi, 13 Şubat.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1950d), “Kendimize Dönüş”, Yeni Sabah Gazetesi, 20 Şubat.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1951), *Rubâiyyât-ı Melûl*, (İstanbul: Millî Mecmua Basımevi).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1953a), “Medeniyetimizin Değerler Sistemi”, Türk Düşüncesi Dergisi, Cilt:1, Sayı: 1, ss. 13-16.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1953b), *Şark ve Garp*, (İstanbul: Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1953c), “Yeni Çağın Eşiğinde”, Yeni Sabah Gazetesi, 1 Haziran.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1954a), “Tarih Boyunca İnsan İdeali”, Türk Düşüncesi Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 3, ss. 165-172.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1954b), “Bugünün İnsanı”, Türk Düşüncesi Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 4, ss. 244-249.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1954c), “Bugünün İnsanı II”, Türk Düşüncesi Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 5, ss. 358-364.

- Ülken, Hilmi Ziya, (1957), *Veraset ve Cemiyet*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1959), “İçtimaî Değişme ve İnkılâp”, *Türk Düşüncesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 57, ss. 4-11.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1963a), *Siyasî Partiler ve Sosyalizm*, (İstanbul: Anıl Yayınevi).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1963b), *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, (İstanbul: İstanbul Kitabevi).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1968), “İktisadî Gelişme Önünde İslâm Âlemi”, *Hisar Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 57, ss. 4-6.
- Ülken, Hilmi Ziya, (1971), *Toplum Yapısı ve Soyaçekme*, (İstanbul: Doruktekin Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1998), *İnsanî Vatanseverlik*, (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1998a), “Olgu İnancı ve İdeal İnancı”, içinde, *“İnsanî Vatanseverlik”*, (47-56), (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1998b), “Hakikat İnancı”, içinde, *İnsanî Vatanseverlik*, (57-69), (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (1998c), “İnsan ve Çevresi”, içinde, *İnsanî Vatanseverlik*, (71-82), (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2000), *Genel Felsefe Dersleri*, (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2001), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2005), *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2007a), *Bilim Felsefesi*, (İstanbul: Ülken Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2007b), *Ziya Gökalp*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2008a), *Felsefe Bilimleri I: Doğa Bilimleri, Felsefe ve Metodolojisi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2008b), *Dünyada ve Türkiye’de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2009), *Felsefeye Giriş-2: Sosyoloji, Tarih, Psikoloji ve Din*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2012), *İnsan Meddücüzri Yarım Adam*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2013), *Eğitim Felsefesi*, (Ankara: Doğu Batı Yaayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2014a), *Posta Yolu*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2014b), *Varlık ve Oluş*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2015), *Aşk Ahlâkı*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).

- Ülken, Hilmi Ziya, (2016a), *Ahlâk*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2016b), *Bilgi ve Değer*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2016c), “Kültür Birliği”, *Millet ve Tarih Şuuru*, içinde, (9-12), (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2016d), “Şark ve Garp”, *Millet ve Tarih Şuuru*, içinde, (13-18) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2016e), *Şeytanla Konuşmalar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2016f), *Yeni Zamanlar Felsefesi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2017a), “Anadolu Örf ve Âdetlerinde Eski Kültürlerin İzleri”, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, içinde, (109-143), (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2017b), *İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2017c), “Kültürümüzün Kuruluş Safhaları”, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, içinde, (144-168), (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2017d), “Vatan Kurmada Malazgirt’in Büyük Yeri”, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, (59-63), (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2017e), “Türk Milletinin Teşekkürü”, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, (90-108), (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2017f), *Türk Tefekkürü Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2017g), “Türkiye Kültür Tarihine Bir Bakış”, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, (183-228), (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya, (2018), *Hâkimiyet*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Ünlü, Barış, (2010), “İmparatorluk Fikrinin Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 65-3, ss. 237-266.
- Ünlü, Barış, (2016), *Osmanlı: Dünya-İmparatorluğunun Soykütüğü*, (Ankara: Dipnot Yayınları).
- Ünlü, Barış, (2018), *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, (Ankara: Dipnot Yayınları).
- Üstel, Füsun, (2009), “Türkiye Cumhuriyeti’nde Resmî Yurttaş Profiline Evrimi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, cilt:4, içinde, derl: Tanıl Bora, (275- 292), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Üstel, Füsun, (2016), *Makbul Vatandaşın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Vergili, Ayhan, *Bir Hilmi Ziya Ülken Kitabı*, (Ankara: Kitabevi Yayınları).
- Watson, Stephen J., *Osmanlı Tarihi*, çev. Hakan Çelik, (Ankara: Tutku Yayınları).

- Wilber, Ken, (1995), *Transandantal Sosyoloji*, çev. Cemil Polat, (İstanbul: İnsan Yayınları).
- Williams, Raymond, (2007), *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Yalçın, Ruhtan, (2014), “Etnisite ve Milliyetçilik: Eleştirel Bir Değerlendirme”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt: 69, No: 1, ss. 189-215.
- Yaşar, Öznur, (2011), *Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken ve Erol Güngör Örneğinde Dine Yaklaşımları İle Türk Aydını*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yavuz, Hilmi, (2010), *Alafrangalığın Tarihi: Geleneğin Tasfiyesi ya da Yeniden Üretilmesi*, (İstanbul: Timaş Yayınları).
- Yılmaz, Aytekin, (1996), *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, (Ankara: Vadi Yayınları).
- Yıldırım, Asuman, (2015), *Hilmi Ziya Ülken’de Din-Değer İlişkisi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yıldız, Ahmet, (2004), *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, (İstanbul: İletişim).
- Yıldız, Gültekin, (2009), *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti’nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları).
- Yüce, Yusuf, (2009), *Hilmi Ziya Ülken’in Materyalizm ve Spiritüalizme Yaklaşımı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Zürcher, Eric Jan, (2015), *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, (İstanbul: İletişim Yayınları).

EK-1: ORİJİNALLİK RAPORU

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 14/05/2019</p> <p>Tez Başlığı : TÜRKİYE'DE MODERN KİMLİĞİN İNŞASINA BİR ELEŞTİRİ: HİLMİ ZİYA ÜLKEN ÖRNEĞİ</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 173 sayfalık kısmına ilişkin, 16/04/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4'tür.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- <input checked="" type="checkbox"/> Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- <input checked="" type="checkbox"/> Kaynakça hariç 3- <input checked="" type="checkbox"/> Alıntılar hariç 4- <input type="checkbox"/> Alıntılar dâhil 5- <input checked="" type="checkbox"/> 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">14/05/2019 </p> <p>Adı Soyadı: Veysel ERGÜÇ</p> <p>Öğrenci No: N12240066</p> <p>Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi</p> <p>Programı: Siyaset Bilimi</p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p>DANIŞMAN ONAYI</p> <p style="text-align: center;">UYGUNDUR.</p> <p style="text-align: center;"> Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR</p>

EK-2: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 14/05/2019

Tez Başlığı: TÜRKİYE'DE MODERN KİMLİĞİN İNŞASINA BİR ELEŞTİRİ: HİLMİ ZİYA ÜLKEN ÖRNEĞİ
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Veysel ERGÜÇ
Öğrenci No: N12240066
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

14/05/2019

V. Ergüç

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Mete Kaan Kaynar
Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr