



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı

**NİYAZİ BERKES VE ŞERİF MARDİN'İN MODERNLEŞME
ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Onur BALTU

Yüksek Lisans

Ankara, 2023

NİYAZİ BERKES VE ŞERİF MARDİN'İN MODERNLEŞME ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI

Onur BALTU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı

Yüksek Lisans

Ankara, 2023

TEŞEKKÜR

Tezin her aşamasında ilgisini ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen zor zamanlarında yanımda olan azmimi arttıran değerli danışmanım Prof. Dr. Tuğça Poyraz'a saygılarımı ve teşekkürlerimi sunarım.

Tez süreci boyunca bana pozitif moral ve motivasyon kaynağı olan ve beni her koşulda destekleyen aile üyelerimden değerli annem Zeliha BALTU, değerli babam Erdal BALTU her şey için teşekkürü borç bilirim.

Son olarak da tez süreci boyunca bana inancını asla yitirmeyen ve benim daimi moral kaynağım olan değerli yol arkadaşım Meryem AKGÜN'e ve değerli arkadaşım Melikenur KILIÇ'a minnetle teşekkür ederim.

ÖZET

Baltu, Onur. *Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in Modernleşme Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2023.

Modernleşme, klasik sosyoloji kuramlarından çağdaş sosyoloji kuramlarına kadar sosyologların üzerinde mesai harcadığı tartışmalı bir konu olagelmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar süregelen süreç içinde derin ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel değişimleri barındıran bir konu olarak karşımıza çıkar. Niyazi Berkes ve Şerif Mardin Türk toplumsal hayatındaki dönüşüm ve değişimleri ele alan iki düşünür olarak karşımıza çıkan iki önemli düşünürdür.

Bu çalışmada Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in Türk modernleşmesi/çağdaşlaşması süreci düşünürlerin kendi bağlamsal perspektifleri çerçevesinde ele alınmak istenmiştir. Çalışmada ise ilgili düşünürlerin hayatı, döneminin sosyolojik akımları ve Türk modernleşmesine dair tarihsel dönüşümlerine yer verilmiş olup, sonuç bölümünde düşünürlerin benzeşen ve farklılaşan yönleri üzerinde durulmaktadır.

Charles Taylor'ın *İki Tip Modernleşme (Two Types of Modernity)* adlı kuramı üzerinden ele alan çalışma Niyazi Berkes'i kültüralist, Şerif Mardin'i ise akültüralist bağlamda incelemiştir. Böylelikle düşünürlerin modernleşme/çağdaşlaşma hususundaki bilgilerinin detaylı ve kapsamlı bir okumasını yapmak amaç edinilmiştir.

Niyazi Berkes, çalışmalarında Türkiye'nin son iki yüzyıl boyunca geçirdiği değişimleri tarihsel sosyolojik bir zemin üzerinden incelemektedir. Çağdaşlaşma sürecini pozitivist bir bağlamda ele alır. Toplumsal ve ekonomik göstergeler üzerinden toplumların sürekli ileriye doğru ilerlediğini ve dönüştüğünü metinlerinde ele almaktadır. Çağdaşlaşmanın merkezini Avrupa olarak almıştır, böylelikle de Batı-dışı ülkeler Batıyla bir benzeşim kurarak ilerleyeceğini düşünmüştür. Bu görüşü sebebiyle Niyazi Berkes'in kültüralist bir yaklaşımı olduğunu söylemek mümkündür.

Şerif Mardin ise çalışmalarında tıpkı Berkes gibi iki yüzyıl boyunca süre gelen değişimleri inceleyen başka bir Türk sosyoloğudur. Şerif Mardin modernleşme sürecini ele alırken teknik, yapısal bir değişimi referans alır. Modernleşme sürecini ele alırken yorumsal yaklaşımı kullanır. Eline aldığı çalışmalarda farklı metodolojik unsurlardan faydalandığı görülmektedir çünkü Mardin'e göre makro bir perspektifle olaylara yaklaşmak düşünürü genelleme hatasına sürükleyebilir. Mardin modernleşme kavramını ele alırken merkez-çevre kuramından faydalanarak bir okuma yapmaktadır. Böylelikle merkezi ayrı çevreyi ayrı bir şekilde mikro örneklerle okuyucusuna sunar. Mardin modernleşmenin ülkeden ülkeye farklılaştığını düşünür, bundan dolayı da Mardin kültüralist bir düşünür olarak ele alınabilir.

Anahtar Sözcükler: Modernleşme, Çağdaşlaşma, Kültüralizm, Akültüralizm, Pozitivizm, Merkez-Çevre

ABSTRACT

Baltu, Onur. *Comparison of Niyazi Berkes and Şerif Mardin's Understanding of Modernization*, Master's Thesis, Ankara, 2023.

Modernization has been a contentious topic that sociologists have devoted time to from classical sociological theories to contemporary sociological theories. It encompasses deep economic, political, social, and cultural changes that have occurred from the Ottoman Empire to the Republic of Turkey. Niyazi Berkes and Şerif Mardin are two significant thinkers who have addressed the transformations and changes in Turkish social life.

This study aims to examine the process of Turkish modernization/contemporization by Niyazi Berkes and Şerif Mardin within the framework of their contextual perspectives. The study includes the biographies of the relevant thinkers, the sociological trends of their time, and the historical transformations related to Turkish modernization. The conclusion focuses on the similarities and differences between the thinkers.

Drawing on Charles Taylor's theory of "Two Types of Modernity," the study categorizes Niyazi Berkes as a culturalist and Şerif Mardin as an acculturalist. The objective is to provide a detailed and comprehensive analysis of the thinkers' knowledge on modernization/contemporization.

Niyazi Berkes examines the changes Turkey has undergone in the past two centuries through a historical sociological lens. He approaches the process of modernization in a positivist context, discussing how societies constantly progress and transform based on social and economic indicators. Berkes places Europe at the center of modernization, suggesting that non-Western countries would progress by establishing a resemblance with the West. Consequently, it can be said that Berkes holds a culturalist approach.

On the other hand, Şerif Mardin is another Turkish sociologist who, like Berkes, examines the changes that have taken place over two centuries. Mardin refers to technical and structural changes in his analysis of the modernization process. He adopts a hermeneutic approach, utilizing various methodological elements in his work, as he believes that approaching events from a macro perspective may lead to generalization errors. Mardin employs the center-periphery theory in his interpretation of modernization, presenting a separate analysis of the center and periphery through micro-examples. He believes that modernization differs from country to country, which positions Mardin as a culturalist thinker.

Keywords: Modernization, Contemporization, Culturalism, Acculturalism, Positivism, Center-Periphery

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	iii
YAYIMLANMA VE FİKİRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....	12
1.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ.....	12
1.1.1. Araştırmanın Kapsamı ve Konusu.....	12
1.1.2. Araştırmanın Önemi.....	12
1.1.3. Araştırmanın Yöntemi.....	13
2. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	17
2.1. GELENEK.....	17
2.2. MODERNLEŞME.....	19
2.3. BATILILAŞMA.....	28
2.4. ÇAĞDAŞLAŞMA.....	32
2.5. LAİKLİK/SEKÜLERİZM.....	34
2.6. DOĞU DESPOTİZMİ.....	37
3. BÖLÜM ARAŞTIRMANIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ.....	42
3.1. MODERNLEŞME KURAMLARI.....	42
3.2. AKÜLTÜRALİST MODERNLEŞME YAKLAŞIMI.....	42
3.2.1. Evrimci Görüş ve Akültüralist Yaklaşım.....	43
3.2.2. Shmuel N. Eisenstadt'ın Modernleşme Yaklaşımı.....	44
3.2.3. Yapısal İşlevselciliğin Modernleşme Yaklaşımı.....	46
3.2.4. Roy Levy'nin Modernleşme Yaklaşımı.....	47
3.2.5. Akültüralist Yaklaşım ve Niyazi Berkes.....	48
3.3. KÜLTÜRALİST MODERNLEŞME YAKLAŞIMLARI.....	49
3.3.1. Kültüralist Yaklaşım ve Şerif Mardin.....	53
4. BÖLÜM: NİYAZİ BERKES VE ŞERİF MARDİN'İN HAYATI VE TOPLUM BİLİM YAKLAŞIMLARI.....	55
4.1. NİYAZİ BERKES'İN YAŞAMI.....	55
4.2. NİYAZİ BERKES'İN TOPLUM BİLİMİNE BAKIŞI.....	56
4.3. NİYAZİ BERKES'İN ARAŞTIRMA YÖNTEMİ.....	59
4.4. ŞERİF MARDİN'İN YAŞAMI.....	63
4.5. ŞERİF MARDİN'İN TOPLUM BİLİMİNE BAKIŞI.....	63
4.6. ŞERİF MARDİN'İN ARAŞTIRMA YÖNTEMİ.....	68
5. BÖLÜM: NİYAZİ BERKES VE ŞERİF MARDİN'İN MODERNLEŞME ANLAYIŞLARI.....	72
5.1. NİYAZİ BERKES'E GÖRE TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME.....	72
5.1.1. Batılılaşmanın İlk Adımları.....	72
5.1.2. Tanzimat Dönemi.....	77
5.1.3. Meşrutiyet Dönemi.....	87
5.1.4. Cumhuriyet Dönemi.....	106
5.2. ŞERİF MARDİN'E GÖRE TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME.....	110

5.2.1. Osmanlı'da Modernleşmenin İlk Adımları	110
5.2.2. Tanzimat Dönemi.....	113
5.2.2.1. Kameralizm Etkisi.....	114
5.2.2.2. Osmanlılık İdeolojisi.....	115
5.2.2.3. Ekonomik Dönüşüm.....	118
5.2.2.4. Din ve Tanzimat	119
5.2.2.5. Yeni Osmanlılar ve Modernleşme	120
5.2.3. Meşrutiyet Dönemi.....	123
5.2.4. Cumhuriyet Dönemi	129
SONUÇ	136
KAYNAKÇA	148

GİRİŞ

Türk sosyolojisinin temel problemlerinden bir tanesini “modernleşme” olgusu oluşturmaktadır. Bu noktada modernleşmenin nasıl bir tarihsel bağlam içinde ele alındığı ve bu tarihsel süreç içinde ortaya çıkan problemlere üretilen çözümler temel bir sorunsal oluşturmaktadır. Bu noktada birçok kavramsal çerçeve tercih edilmiştir. Tercih edilen terim setleri ise “Garplılaşma”, “Muasırlaşma”, “Avrupalılaşma”, “Çağdaşlaşma” ve “Modernleşme” gibi terimlerle ifade edilmektedir. Düşünürler bu süreci kendi kavram setleriyle anlatıp, kendi tarihsel bağlamları içinde ele almayı tercih etmektedirler. Her bir kavram seti aynı millete dair çözümlenmeleri içinde barındırsa dahi çözümlemede birçok farklı yaklaşım bulunmakta ve bu da modernleşme olgusunun tarafsızca işlenebilmesini zorlaştırmaktadır. Düşünürler genellikle belirli bir tarihsel bağlam içinde Osmanlı’dan başlayıp Türkiye Cumhuriyeti’ne kadarki süreci anlatıp kendi bağlamsal çerçeveleri üzerinden modernleşme olgusuna yönelik çözümlenmelerde bulunmaktadır. Modernleşme olgusunun anlaşılmasına ilişkin öneriler hemen hemen tüm Türk sosyologlarının çalışma yaptığı ortak bir alan olarak kendini göstermektedir.

Modernleşme olgusu etrafında dönen tartışmalar Türkiye’ye özgü değildir, modernleşmenin dünyanın neresinde başladığına, kavramın ne ifade ettiğine, modernleşmenin neleri kapsadığına ve modernleşme anlatısının ne olduğuna dair birçok tartışma ön plana çıkmıştır. Genel olarak baktığımızda modernleşme, 17. yüzyılda Batı Avrupa’da başlayan ve tüm dünyaya Batı toplumsal yaşamının, normlarının ve örgütlenme biçiminin yayılmasıyla süregelen bir süreçtir. Bu süreç, bireyselleşmenin gelişmesi, toplumların geleneksel tarım toplumundan modern kentli toplumlar haline alması, geleneksel normlar yerine rasyonel normların benimsenmesi, ülkelerinin teknik altyapılarının gelişmesi gibi olgular üzerinden ilerleyen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Avrupa’nın evrensellik iddiaları üzerinden ilerleyen ve Batı dışı toplulukları ötekileştiren bir anlatı sunan klasik modernleşme anlatısının bu haliyle temelsiz bir benmerkezciliğin ürünü olduğunu söylemek mümkündür(Oommen, 1981, s.153-165). Dünyada küreselleşme olgusunun artmasıyla birlikte daha çok antropolojik ve oryantalist bir anlatının içine hapsolmuş Batı dışı toplumlar ilk kez modernleşme sürecinde kat ettikleri yollara dair birinci, ikinci ve üçüncü dünya şeklinde sınıflandırılmaktadır. Birinci dünya

ileri teknolojiye sahip ve düşünce serbestliğinin olduğu bir dünyayken, ikinci dünya ileri teknolojiye sahip ve elitist bir yapı sergilemekteydi, üçüncü dünya ise bireyselliğe ve bilime engel olan zihniyetleri temsil etmekteydi (Pletsch,1981,s. 567-578).

Modernleşme olgusuna yönelik bir diğer tartışma ise modernleşme olgusunun Batı toplumlarına mı özgü olduğu ve Batı dışında bulunan toplumların Batılılaşma yoluyla ancak bir benzeşim yaparak mı gelişim gösterebileceği şeklindedir. Bu noktada Charles Taylor'un "İki Tip Modernleşme" (2001) (Two Types of Modernity) adlı çalışmasında, modernleşme teorilerinin modernleşme olgusuna yaklaşırken akültüralist ve kültüralist olarak iki farklı modeli izleyerek irdelediği sorunsalı karşımıza çıkmaktadır. Burada akültüralistlere göre modernleşme; Batı toplumlarında başlamış ve dünyanın diğer bölgelerine yayılım göstermiştir, tarihsel süreç ise sürekli bir ilerleme halinde doğrusal bir şekilde ilerlemektedir. Haliyle olaylara akültüralist bir bakış açısından yaklaşıldığında modernleşme kavramı, Batı toplumuna ait ve Batı toplumunun ileriye dönük gelişimini anlatırken Batı dışı toplumların da ancak zorunlu bir batılılaşma geçirerek geliştiği yönünde bir hipotez ortaya atıldığı görülmektedir. Kültüralist kuramcılarsa akültüralist kuramcıları birçok alanda eleştirmiş ve yaptıkları eleştirilerin neticesinde modernleşmenin ülkeden ülkeye değişim gösterdiğini, modernleşme olgusunun bölgesel şekilde ele alınması gerektiğini ve her modernleşme hikâyesinin kendine özgü yanları bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bu noktadan bakıldığında düşünürler farkında olmadan belli kuramsal kabuller üzerine teorilerini kurgulamışlardır.

Tezin konusunu oluşturan Niyazi Berkes'in anlatısına bakıldığı zaman çağdaşlaşma olgusunun Batı'dan başlayıp dünyanın çeşitli bölgelerine dalgalar halinde yayılan batılılaşma öyküsünün bir parçasını anlattığı görülmektedir. Bunun yanı sıra tarih sürekli ileriye dönük olarak diyalektik bir süreç içinde kendini göstermekte ve çelişkiler vasıtasıyla sürekli ileriye dönük bir tarihsel anlatı kurgulanmaktadır. Tarih içinde belki birtakım geriye dönük adımlar olabilmektedir fakat bu geriye dönük adımlar beyhude kalacaktır. Berkes'in anlatısında pozitivist ilerlemeci kuramların etkisi bulunmaktadır. Bu haliyle Türk çağdaşlaşması biricikliğini kaybetmekte ve Batı merkezli çağdaşlaşma kuramlarının genelleştirilmiş bir örneği gibi görünmektedir. Bu anlatı tarzıyla da Berkes'in akültüralist bir kuram etrafında teorisini kurguladığını görmek mümkün hale gelmektedir.

Diğer tarafta ise Şerif Mardin bulunmaktadır. Mardin ise modernleşme olgusuna eleştirel bir yaklaşım sergiler ve modernleşme olgusunu kurgularken Türkiye'ye özgü aktörleri, siyasi grupları ve sosyal yapıyı ön plana çıkarır, bu haliyle de Mardin'in anlatısındaki Türkiye'nin modernleşme hikâyesinin Türkiye'ye özgü yorumsalcı bir bakış etrafında kurgulanmış bir anlatı olduğunu görmek mümkün hale gelmektedir. Mardin, modernleşmede bölgesel farklar olduğunu, her sosyal yapının yeni sosyal kurgular ürettiğini yazılarında dile getirmektedir. Bu sebeple de tek tip bir modernleşmeden bahsetmenin mümkün olmadığını düşünür. Bu haliyle de Mardin kültüralist bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Bu düşünürler kendilerine kültüralist veya akültüralist dememişlerdir ama sundukları anlatı iki düşünürün de farklı kamplar altında incelemesini mümkün kılmaktadır.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD'de öteki topluluk ve milletlere yönelik bir ilgi başlamış, bu ilgi etrafında tartışmalar gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Doğu toplumlarındaki modernleşme dinamiklerini irdelemek ve bu toplumların nasıl modernleşeceklerini tartışmak önemli iki tartışma alanını oluşturmuştur. Bu tartışmalar içinde "az gelişmiş" uygarlıkların kendi kendilerine gelişip gelişemeyecekleri, öz kültürlerinin modernleşmeye engel olup olmayacağı gibi birtakım konular temel tartışma alanlarını oluşturmaktadır. Türkiye'deki modernleşme çalışmalarını periyodik olarak izlediğimizde ise 1960'lara kadar Modernleşme Okulu'nun, 1960-1970 yılları arasında Bağımlılık Okulu'nun ve 1980 sonrasında Neo-Modernizasyon Okulu'nun etkili olacağını söylemek mümkündür (Erbaş, 1999, s.22). Bu bağlamda Berkes ve Mardin, bu farklı periyotlar içinde çalışmalarını ele almış düşünürler olarak karşımıza çıkmaktadır. Berkes, çalışmalarını daha çok 1960-1970'li yıllar arasında kaleme almış, Mardin ise daha çok 1980 sonrasında çalışmalar yapmış bir düşünürdür. Bu bağlamda iki düşünürün de yaklaşımı dönemlerinin ruhuna uygun olarak farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmanın kendisi, Türk modernleşmesi konusunda bir anlatı zenginliğini de var etmektedir. Bu bakımdan çeşitli konjonktürlerin sosyal bilimcileri etkilemesi ve çalışmalarına yansması kaçınılmazdır.

II. Dünya Savaşı sonrası dünyada post kolonyal anlatının yayılmasıyla sosyal bilim tartışmalarında düşünürlerin politik ve normatif yapılarının Batı dışı ülkelerde modernleşmenin çelişkilerini anlatan, siyasi mücadeleleri çözümleyen ve kültürel değişimleri anlamlandırmaya çalışan işlevsel ilişkilerle birtakım ideolojik açmazların

işlevlerine vurgu yapılmaya çalışılmıştır. Kültürel değişim bağlamı etrafından bir okuma ve endüstriyel bağlam içinden bir modernleşme okuması tercih edilmiş ve bu süreç içinde özellikle Batı dışı toplumlarda modernleşme olgusuyla ilgilenen kimi sosyal bilimciler Batılılaşma kavramı etrafında bir okuma yürütmüşlerdir (Çiğdem, 2004, s.68-81). Bu dönemde Batılılaşma deneyimleri karşılaştırmalı sosyolojik araştırmaların ve özellikle Çin, Japonya, Hindistan, Türkiye, Peru gibi ülkelerdeki yapısal benzeşmeler üzerinden çeşitli çalışmaların gündemine gelmiştir. Bu ülkelerin modernleşmesi Batılılaşma gibi bir kavram etrafında yürütülmesinden ötürü kaba genellemelerin önü açılmıştır. Bu ülkelerdeki askeri darbeler, ulusal bürokrasiler, devlet destekli adımlar ve sindirilen muhalefetler anlatı bakımından bu ülkelerin aynı kefeye sokulmasına sebebiyet vermiştir (Triemberger, 2003, s.56).

Ardından 1990'lı yıllardaysa modernlik deneyimleri yeniden ele alınmaya ve bu deneyimlerdeki farklılıklar gündeme gelmeye başlamıştır. Türkiye özelinde Nilüfer Göle'nin çoğul modernlikler, yerel modernlikler, alternatif modernlikler ve batı-dışı modernlikler olarak yaptığı sınıflamayla modernlik tartışması yeni bir boyut üzerinden incelenmeye başlamıştır. Yapılan bu sınıflamalarla modernliğin genellemeci evrensel yanı yerine, yerel ve özgün yanları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır (Göle, 2011, s.162-163).

Yeni modernleşme yaklaşımlarının ortaya çıkmasındaki bir diğer etken savaş sonrasında gelişen ekollerin etkisidir. Bu dönemde Nazizm, faşizm ve sosyalizm gibi ideolojilerin etkili olması ve bu ideolojilerin de kendilerini tarihin zorunlu akışı içinde bir sonuç olarak görmeleri halkları baskıcı uygulamalara maruz bırakmış ve bireyin gelişim potansiyeline ket vurmuştur, bu yüzden eleştirel paradigmalara artması da tesadüfî olmamıştır (Smith,1996, s.1-7).

Günümüzdeki modernleşme yaklaşımlarının da 1960'lı yıllardaki sosyal bilim gelişmelerinden etkilendiği ve bu gelişmelerin artmasının sebebinin ise sosyoloji ve tarih arasındaki bağın güçlenmesiyle alakalı olduğu söylenebilir. Bu durum her ülkenin kendi tarihsel bağlamı içinde ele alınmasına imkân tanımış ve birtakım genellemeler etrafında dönen tartışmalardansa yerini ülkenin süreç içindeki gelişiminin anlatısına bırakmıştır. Bu noktada Türkiye özelinde Berkes ve Mardin, disiplinler arası çalışma yapmaları ve epistemolojik manada kaynak olarak tarihsel materyali metodolojik işleme tabi tutmaları bakımından dönemin ruhuna ait yaklaşımları sergilemişlerdir.

Berkes, her ne kadar döneminin anlatısıyla sınırlı kalsa da günümüzdeki Türk modernleşmesiyle ilgili bir çalışma yapıldığında yol gösterici bir eser olması yönüyle; siyaset, tarih, eğitim, din ve sosyoloji gibi birçok alandaki araştırmacıları etkilemektedir. Berkes'in var ettiği bu literatür zenginliği sebebiyle hakkında birçok makale ve tez yazılmıştır. Çünkü Berkes'i çalışmak demek tarihsel ve sosyolojik bağlam içinde modernleşme olgusunu incelemek demektir. Berkes, eserlerinin çoğunu belli bir periyod içinde verdiğinden dolayı bir dönemin sosyal bilim tartışmalarının ruhunu içinde barındırmakta ve 1960-1970'li yıllardaki dünyadaki anlatıyı günümüzdeki sosyal bilim dünyasına taşıması bakımından da değer taşımaktadır. Berkes'in toplumu bir organizma olarak görmesi, tarihsel süreçleri nedensellik bakımından ele alması ve tarihin bir doğrusal çizgi halinde sürekli ileriye yönelik gittiği yönündeki görüşleri onu pozitivist bir sosyal bilimci yapmakta ve akültüralist kuram içinde değerlendirilmesine imkân vermektedir.

Mardin ise modernleşme olgusunu irdelerken kendinden önceki çalışmaları eleştirmiştir. Yaptığı bu eleştirilerin yanında Mardin, seçtiği her konuya farklı bir yöntem uygulamış ve bu da Mardin'in yöntemsel açıdan konumlanmasını zorlaştırmıştır. Mardin, tarihsel sosyolojik bağlam içinde tarihi sosyolojiyle yöntemsel bir şekilde harmanlamasıyla Türkiye'deki sosyal bilim tartışmalarına yeni bir boyut açmıştır. Açtığı bu boyut hala güncelliğini korumaktadır. Modernleşme olgusunda eleştirel bakışı benimseyen Mardin'in çalışmalarında bolca tarihsel metinlerden, toplumsal sınıf kavramından ve Türkiye'nin tarihsel sosyolojik bağlamında gelişen sosyo-kültürel grupların bağlamından olaya yaklaşmasıyla ve modernleşme olgusunun Türkiye'ye özgü yanları üzerinden derin analizler içeren metinleriyle önemi hiç eksilmeyecek gibi görünmektedir. Mardin, modernleşme olgusu gibi makro bir konuyu mikro dinamikler içinden yorumlayıcı bir bakış açısı etrafından sunmayı başarmış ve bu mikro bakış açısına ek olarak makro bir perspektif olan merkez-çevre kuramından da faydalanıp bize makro ve mikronun harmanlandığı yorumlayıcı bir anlatı sunmaktadır. Bu anlatısını da kültür değişimleri üzerinden okuyucuyla buluşturmaktadır. Bu nokta da Mardin'in mikrodan makroya olan anlatısı onun Türkiye temelli bölgesel bir okuma yapmasına ve modernleşme kuramını da ele alırken Türkiye'deki kırılmalar üzerine odaklamasına sebebiyet vermiştir. Bu durum, Mardin'in anlatısını kültüralist bir bağlam içinden kurmasını sağlamıştır.

Berkes ve Mardin'in ele aldığı kuramlar birtakım farklılıklar barındırsa da iki düşünür de tarihsel materyali kullanma ve tarihsel materyali, toplumun incelenmesi ve açıklanmasında bir hammadde olarak görme bakımından benzerlikler taşıyabilirler de ele aldıkları hammaddeyi işleyiş biçimleri açısından farklıdırlar. Özellikle Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecini ele alan düşünürlerin farklılaştıkları ve birleştikleri noktalar bulunmakta, bu durum da modernleşme sürecine dair daha isabetli yorumlar yapılmasına sebebiyet vermektedir.

Berkes modernleşme sürecini “çağdaşlaşma” kavramı üzerinden okur çünkü modernleşme kavramı Berkes'e göre endüstrileşmiş bir toplumu anlatırken çağdaşlaşma kavramı Türkiye'nin iki yüzyıllık değişim sürecindeki toplumsal değişimi karşılamak için kullanılmış bir kavramdır. Türk çağdaşlaşması endüstriyel sahada pek bir kıt geliştiğinden Berkes, geleneksel toplum tipinden modernliğe doğru bir değişim olgusu etrafında modernleşmeyi tartışır. Çağdaşlaşma kavramının yanında Berkes'in daha sık kullandığı bir kavram da “Batılılaşma” kavramıdır. Berkes'e göre Batılılaşmak modern çağın bir gereği olarak siyasi düzeyde devletin ulusal bağımsızlığı anlamına gelmekte, toplumsal düzeyde ise uluslaşmak anlamını taşımaktadır. Batılılaşmak bundan dolayı içinde toplumsal devrimi, yani dönüşümü barındıran bir kavram setidir. Berkes, bu ifadeyle modern olanın Batı olduğunu ve Batı dışı toplumların ancak Batılılaşarak çağdaşlaşacağını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra çağdaşlaşma ve Batılılaşma arasında zorunlu bir bağ olduğunu da vurgulamaktadır. Berkes, Batılılaşma etrafındaki tartışmasını devlet ve aydınlar üzerinden anlatmakta, bu durum da Berkes'in diğer sosyo-ekonomik grupları göz ardı etmesine ve devlet merkezli bir anlatı etrafında olayları sunmasına neden olmaktadır. Berkes, sunduğu makro perspektifi yoğun bir kaynak analizi etrafında ele almakla birlikte, mikro olaylara çok az yer verdiği için genelleme hatasına elverişli bir anlatı sunduğu da söylenebilmektedir.

Mardin ise modernleşme kavramını tercih etmektedir çünkü modernleşen toplumların iç dinamiklerinin ve yönetiminin merkezileştiğini, bu merkezileşme sürecinin de sanayi ve piyasa koşullarını var ettiğini, bu durumun daha kompleks bir toplumsal yapı meydana getirdiğini söylemektedir. Bu merkezileşme süreci de vatandaşlık ve milli kültür gibi kavramları meydana getirmektedir. Vatandaşlık ve milli kültür kavramları toplumsal dönüşümün gerçekleştiği zamanlarda bir emniyet supabı görevi görmekte ve sosyal dönüşümün sürdüğü zaman aralığında sosyal fonksiyonların sürdürülmesi, sosyal ve

iktisadi parçalanmanın önüne geçilmesi gibi görevleri olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumun gerçekleşmesi için haberleşme ve ulaşımın gerçekleşmesi gerektiğine, posta ve telgrafın yaygınlaşması gerektiğine vurgu yaparak toplumsal seferberlik kavramı üzerinden bir tartışma yürütmektedir. Bu da bizi Mardin'in modernleşme okumasını endüstriyel ve teknik bir okuma etrafında yaptığı sonucuna götürmektedir. Bundan dolayı da Mardin, merkez-çevre kuramını kullanarak bir modernleşme anlatısı sunmaktadır. Özellikle Osmanlı Devleti düşünüldüğünde, devletin yönetenler ve yönetilenler olarak bölündüğü bu toplumsal yapı içinde yeni sınıfların ve çıkar gruplarının da merkezileşme ve dolayısıyla modernleşme sürecinin bir parçası olduğunu sosyolojik olarak vurgulamakta ve ilgili grupların sürecin dışına itilmesini de eleştirel bir şekilde ele almaktadır.

Berkes ve Mardin'in modernleşme olgusunu işleyişleri ise şöyle ilerlemektedir:

Berkes'in ünlü "Türkiye'de Çağdaşlaşma" (1974) eseri üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Eserin ana konusunu tarihsel sosyolojik bağlamda Osmanlı-Türk siyasi tarihindeki çağdaşlaşma kavramı etrafında bir anlatı sunmak oluşturmaktadır. Bu eserde batılılaşma kavramının itici gücü üzerinde durulmuştur, bir başka deyişle sekülerizm ve laiklik merkezinde bir anlatı sunulmaktadır, bunun nedeni Müslüman bir toplumun tarihin zorunluluğu sebebiyle sekülerizme doğru ilerlemesidir. Batı Avrupa bu anlatıda merkezi konumda yer almakta ve Osmanlı entelektüel gelişimini, reform hareketlerini ve geleneksel yapısından çağdaş yapısına dönüşmeyi istemeyerek de olsa icra etmektedir. Bu yönüyle de Berkes'in pozitivist aşamacı tarihsel ilerleme kuramlarıyla uyumlu hareket ettiği görülmektedir. Berkes'in "Türkiye'de Çağdaşlaşma" (1974) adlı eserindeki tarihsel ilerleme görüşü, Berkes'in tarihsel ilerlemeci olduğunu kanıtlamaktadır. Bu ilerleyiş ise şu şekilde gerçekleşmektedir;

İlk adımlar bölümünde İbrahim Müteferrika(1674-1747) üzerinden batıcılık tezlerinin Osmanlı'ya sızmasından bahseder. Batıcılık tezleri Nizam-i Cedit reformlarını doğurur, Nizam-i Cedit reformlarıyla da ordu, zorunlu bir modernleşme geçirir, bu durum yanında birçok farklı Batılı kurumu da beraberinde taşır. Batılı kurumlardan gelen Batıcılık akımının savunucuları ortaya çıkar, bu da karşıt olarak dinselleşmeyi var eder. Dinselleşme akımlarına karşı Tanzimat bürokratları belirir. Tanzimat bürokratları da Batılılaşmayı bürokrasinin içinde tutar, halka yayamaz ve halk, Batılılaşma reformlarını algılayamaz. Bunun sonucunda ise Yeni Osmanlılar hareketi doğar. Yeni Osmanlılar,

Batılaşmayı halka yaymak ve daha muhafazakâr bir şekilde reformların uygulamaya konmasını istemektedir. Batılılaşmanın tepeden inmeci şekilde yapılıyor olması hem halkı hem Yeni Osmanlıları hem de muhafazakâr bürokratları sarsmıştır. Bu gelişme, II.Abdülhamit(1842-1918) Rejimini doğurur. II.Abdülhamit Rejimi Dönemi'nde İslamlaşma akımları gelişim göstermiş ve bu akımlara karşı da seküler Jön Türk akımı doğmuştur. Tüm bu karşıtların ve rekabetin sonucu olarak da Cumhuriyet Dönemi gelmiştir. Berkes, Cumhuriyet Dönemi anlatısını da çağdaş uygarlığa katılma savaşı olarak okumaktadır. Berkes'e göre Cumhuriyet Dönemi bir reform dönemidir ve bu reform dönemi içinde Cumhuriyet, pozitivist rasyonaliteyi benimsemiştir. Görüldüğü gibi Berkes anlatısı karşıtların birliği diyebileceğimiz diyalektik bir süreç içinden tarihsel süreci okumaktadır.

Mardin de Cumhuriyet'i var eden koşulları incelerken Osmanlı ve Türkiye arasındaki son iki yüzyıllık süreci "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu" (1998) ve "Jön Türklerin Siyasi Fikirleri" (1964) eserlerinde incelemektedir. Mardin de, Berkes gibi, sosyolojik temeller üzerinde hareket eder. Modernleşmenin elitler eliyle başlatılan bir girişim olduğunu düşünür ve bu düşüncesini çıkar gruplarının sosyolojik analizini yaparak pekiştirir. Bunu yaparken Berkes'ten farklı olarak bu grupların İslami bağlarını ve İslam felsefesinden taşıdıkları tarihsel kökleri de ele alır. Bu haliyle Mardin bir düşünce tarihi anlatımı yapmaktadır da denilebilir. Döneminin popüler anlatı tarzı olan pozitivist ve temelsiz bakışın Cumhuriyet tarafından miras alındığını ve Osmanlı'daki bürokratların yapmak istediklerinin Cumhuriyet bürokratları tarafından uygulamaya konulduğunu ve bunun popülist bir şekilde orta çağ kalıntısı sayılabilecek çıkar gruplarının bir köşeye atılarak yapıldığının üzerinde durur. Mardin'e göre laik reformlar daha çok devlet otoritesinin pratikte vücut bulmuş hali gibidir ve bu pratikleri ararken geleneksel Türk devlet aygıtının bunun yanında da Fransız 3. Cumhuriyeti'nin ideolojik aygıtlarını ele alarak yapar. Bunu yaparken de Fransa ile Osmanlı üzerindeki tarihsel pratiklerin karşılaştırmasını yapar ve Osmanlı'daki geçişin sessiz bir geçiş olduğu ve modernite projesinin sunulmasında geniş kitlelerin istekli veya isteksiz rıza göstermiş olduğu üzerinde durur. Bu gruplardan isteksiz olanlar Mardin'in anlatısının diğer bir kolunu oluşturur çünkü bu kitleler Türkiye'deki dindar kitleler olarak da görülebilirler. Bu kitlelerin dışlanmışlığını salt dinselleşme çerçevesinde okumaz, İslam'ın toplumsal sorunlara cevap arama çerçevesi üzerinden bir okuma gerçekleştirir. Osmanlı'da ve

Cumhuriyet'te bu grupların ötekileştirilmiş çıkar grupları olduğunu ve bu ötekileştirilme durumunun da bir yoksullaşma doğurduğu üzerinde durur ardından da bu yoksullaşma vasıtasıyla İslamcı grupların aslında baskılanmış sosyal arzuların bir iletişim kanalı olduğu üzerinde durmaktadır. Mardin, görüldüğü gibi eleştirel bir noktadan olaya yaklaşmakta ve bu zamana kadar üretilmiş tarihsel materyali eleştirel bir süzgeç içinden okumaktadır. Mardin bu sebeple popüler bir anlatı akımı olan tarihsel inşa yerine tarihsel yorumlama yaparak modernleşme sürecinin kıyıda köşede kalmış gruplarını tercih etmektedir. Mardin salt bir şekilde modernleşme olgusuna karşı gibi de görülmemelidir çünkü Mardin de Atatürk Dönemi reformlarını benimsemekte sadece bu reformların yapılış şeklini ve bazı reformların sosyal bağlardan yoksun oluşunu vurgulamaktadır. Bu noktada laiklik olgusunu ele alırsak, Mardin'e göre laiklik reformu Fransa için anlamlıdır çünkü kilise Fransız topraklarının 3'te 2'sini kontrol etmekte ve Fransız devletinin merkezileşmesi konusunda pürüz çıkarmaktadır. Türkiye için böyle bir durum söz konusu değildir çünkü imamların toprağı bulunmamakla birlikte bu insanlar iktidar aygıtının bir parçasıdır, laikleşmeyle beraber Türkiye'de devlet yeri doldurulamayan bir iktidar boşluğu yaratmış ve bu da devletin karşısına politik krizler olarak belirmiştir.

Bu noktada Berkes ve Mardin'in anlatısında bir takım farklılıklar görmek mümkündür. Berkes tarihsel zorunluluk merkezinde bir çağdaşlaşma öyküsü sunarken, Mardin refleksif ve eleştirel bir bakış açısı takınır. Berkes devlet merkezli bir anlatı sunarken, Mardin sivil toplum ve devleti karşılaştırmalı şekilde irdeler. Berkes, Fransız pozitivismi kullanırken Mardin Weber'in din sosyolojisi etrafında bir anlatı kurgular. Berkes sosyal tarih perspektifinden ve diyalektik bir anlatı etrafında olayları kurgularken, Mardin merkez-çevre analizi üzerinden kültürel bir anlatı sunar.

Araştırma, öncelikle Niyazi Berkes'i, sonra ise Şerif Mardin'i kendi tarihsel ve teorik bağlamı içinde ele alarak daha sonra iki düşünürün Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet kavramları üzerinden modernleşme süreci analizleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Bu bağlamda araştırmanın nesnesi konumunda olan Berkes ve Mardin'in düşün dünyasının daha iyi anlaşılabilmesi için her iki düşünürün hayatına araştırmanın ilk bölümünde yer verilecektir. Çünkü iki düşünür de yaşadıkları tarihsel dönemin özelliklerinden bir hayli etkilenmiş ve döneminin toplum bilimi anlayışlarını eserlerinde işlemişlerdir. Daha sonrasında da düşünürlerin toplum bilim anlayışları incelenecektir.

Böylelikle düşünürlerin nasıl bir çerçeve içinden dünyayı okudukları ve yorumladıklarının ayırımına varılacaktır.

Araştırmanın ikinci bölümünde, modernleşme olgusunun daha iyi anlaşılabilmesine imkân verebilmek ve hangi kavram etrafında modernleşme olgusunun tartışıldığını okuyucuya verebilmek için literatürdeki başlıca görüşler etrafında ele alınan kavramlara yer verilmiştir. Bu kavram setleri sayesinde modernleşme olgusunun etrafında dönen yaklaşımların daha iyi anlaşılması hedeflenmektedir. Bunun yanı sıra araştırma öznesi olan düşünürlerin hangi kavramları kullandığına yer verilmiş olup tartışma ekseninin farklı bağlam ve yaklaşımlara kaymaması hedeflenmektedir. Bu bölümde ele alınan kavramlar ise modernleşme, çağdaşlaşma, batılılaşma, laiklik, sekülerizm, gelenek ve doğu despotizmidir.

Araştırmanın üçüncü bölümünde, modernleşme konusunda ortaya atılan yaklaşımlar, kuramsal çerçeve içerisinde aktarılmış ve değişim olgusunu temel alan bu görüşler kültüralist ve akültüralist olarak iki kamp etrafında incelenmiştir. Böyle bir gruplandırmaya gidilmesindeki temel amaç ise kimi düşünürlerin modernleşme konusunda doğrusal ve pozitivist bir yön izlerken kimi düşünürlerin de eleştirel ve post-modernist bir yol izlemelerinden kaynaklanmaktadır. Araştırma konusu olan iki düşünür de bu bağlamda farklı kamplar içinde bulunmaktadır. Böylece düşünürlerin kuramsal çerçevesindeki farklar net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Akültüralist modernleşme yaklaşımları; Batı merkezli, doğrusal ve teleolojik ilerleme dâhilinde geleneksel toplumdan modern topluma yönelik bir akışa vurgu yaparken; kültüralist düşünürler modernleşmeyi çok kültürlü ve özel bir süreç olarak ele almaktadır. Bu noktada Berkes akültüralistken, Mardin kültüralist bir bakış açısı ile modernleşme sürecini yorumlamıştır.

Araştırmanın dördüncü bölümünde, teorik olarak izah edilen modernleşme olgusunun tarihsel perspektif içindeki kırılmalarına ve bu kırılmaların yaklaşımlardaki farklılığına değinilecektir. Bu sebeple iki düşünürün de Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne yönelik tarihsel bakış açılarına yer verilecektir. Tarihsel bakış açılarının üzerinde önemle durulmaktadır çünkü meydana gelen toplumsal değişim dinamiklerinin çizgisini belirlemek ve değişimin önünü açan ve engelleyen yolların tespitinden hareketle tutarlı ve yordama geçerliliği yüksek bir inceleme hedeflenmektedir.

Sonuç bölümünde ise araştırmanın bulduğu olgular yorumsalcı bakış açısıyla incelenecek ve iki düşünüründe benzerlik ve farklılıklarının tespiti üzerinden karşılaştırmalı bir tartışma yürütülecektir.

1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

1.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, ÖNEMİ VE YÖNTEMİ

1.1.1. Araştırmanın Kapsamı ve Konusu

Araştırmanın konusu Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in modernleşme olgusuna yönelik yaklaşımlarının gerek tarihsel gerekte teorik olarak karşılıklı olarak incelenmesi ve yorumlanmasıdır. Berkes ve Mardin'in kesişim kümesi olan; Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına yönelik çalışmaları özellikle tercih edilmiştir. Böylelikle daha sağlıklı bir karşılaştırma yapma imkânı doğacaktır. Karşılaştırma yapmak için Niyazi Berkes'in; Türkiye'de Çağdaşlaşma (1976), Türk Düşününde Batı Sorunu (1975), Atatürk ve Devrimler (1982), Felsefe ve Toplum Bilimi Yazıları (1981), Teokrazi ve Laiklik (1984) adlı eserleri tercih edilmiştir. Şerif Mardin'in ise Türk Modernleşmesi (1991), Türkiye'de Toplum ve Siyaset (1990), Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1964), Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1996) adlı eserleri tercih edilmiştir. Her iki düşünürün de sosyal bilimlere derin katkıları olmuştur fakat bu katkıların tek bir araştırma nesnesi altında toplamak onların sığ bir şekilde ele alınmasına sebep olacaktır. Araştırmanın kendine dert edindiği sorunsal modernleşme olgusu etrafında iki düşünürün karşılaştırması olduğundan dolayı da düşünürlerin aynı konular etrafında yürüttüğü paralel tartışmalar esas alınmıştır. Bu nedenle yukarıda adı geçen eserler kapsam dâhiline alınmıştır. Araştırma, tarih aralığı olarak ise 1718-1938 arası yıllar, Türk modernleşmesine ve Türk toplumsal dönüşümüne derin etkileri olmasından ötürü tercih edilmiştir. Böylelikle iki düşünürün de modernleşme olgusuna yönelik benzerlikleri ve farklılıkları rahatlıkla tespit edilip araştırma nesnesi haline getirilebilecek ve kapsamlı bir inceleme ortaya konulabilecektir.

1.1.2. Araştırmanın Önemi

Modernleşme olgusu, sosyal bilim camiasını derinden meşgul etmiş bir olgudur. Kimi düşünürler modernleşme olgusunu yüceltirken kimi düşünürler de modernleşme olgusunu yermektedir. Özellikle ülkemizde bu duruma bakıldığında modernleşmeye yönelik yaklaşımlar ülkedeki siyasi kutuplaşmaya kadar tesir etmekte ve tarafların kutuplaşmasına zemin oluşturmaktadır. Modernleşme bir yönüyle muasır medeniyetler seviyesine erişmek gibi bir gaye iken, başka bir yönüyle de köksüzlük olarak anılmıştır. Modernleşme olgusu etrafında dönen bu tartışma sadece Türkiye özelinde değil,

dünyanın pek çok ülkesinde sorun olarak belirlenmiş ve etrafında büyük tartışmalar ortaya çıkmıştır.

Türkiye özelinde baktığımızda modernleşme olgusu, çok uluslu imparatorluk kimliğinden ulus devlet kimliğine geçilen, geleneksel toplumdaki modern topluma evrilen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Hal böyle olunca modernlik konusu büyük bir sorun haline gelmiştir. Araştırmanın merkezinde modernleşme olgusunun yer alması devam eden tartışmalara bir katkı niteliğinde olan bu araştırma dâhilinde incelenmesi ve okuyucunun aradığı bilgiyi detaylı ve derli toplu bir şekilde bulmasını sağlamak içindir.

Araştırmada diğer bir önemli noktaysa bugün bile toplumsal hayatımıza etki eden modernleşme olgusunun tarihsel arka planı ve tarihsel süreç içerisindeki süreklilik ve kopmalara dokunabilmek ve böyle hassas bir olgunun anlaşılmasını sağlamaktır.

Modernleşme olgusu etrafında kapsamlı araştırmalar yapmış olan Niyazi Berkes ve Şerif Mardin bu olguyu ele alırken farklı teorik ve tarihsel perspektifler üzerinden ilerleyerek yapmaktadır. Berkes, daha çok devlet eksenli bir anlatı sunarken, Mardin devletin yanı sıra çevrede kalmış grupları da dâhil ederek bir anlatı sunmaktadır. İki düşünürün modernleşme olgusu etrafında yaptığı tartışmalar literatüre yoğun katkı sağlamakta ve birçok sosyal bilimci için de kılavuz eser konumunda yer almaktadır. Berkes ve Mardin'in incelenmesi demek dolaylı olarak Türk modernleşmesinin incelenmesi demektir. İşte bu yüzden bu iki düşünür araştırma nesnesi olarak tercih edilmiştir.

1.1.3. Araştırmanın Yöntemi

Modernleşme olgusu ve bu olgunun Türkiye'yi şekillendirmesi bizi jeopolitik ve tarihsel aktörlere götürmektedir. Bu sebeple de Berkes ve Mardin'in tarihsel sürece ve dış aktörlere olan yaklaşımı bir literatür araştırması etrafında şekillenmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus devlet halini almasının anlaşılması için Cumhuriyet öncesi dönemin, yani modern öncesi dönemin analizinin yapılması önem arz etmektedir. Bundan dolayı da modern-öncesi ve modern dönemdeki kurumsal yapıların dönüşümünün tespitiyle araştırma ilerlemektedir. Bu durumda araştırmayı tarihsel veriler üzerinde yapılan birtakım yaklaşımların işlenmesi ve irdelenmesine götürmüştür.

Bu tarihsel veriler Niyazi Berkes'te Türkiye'de Çağdaşlaşma(1974), Türk Düşününde Batı Sorunu(1975) ve Atatürk ve Devrimler(1982) adlı kitaplarında işlenmiştir. Şerif

Mardin’de ise Jön Türklerin Siyasi Fikirleri(1964), Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu(1996), Türkiye’de Toplum ve Siyaset(1990) ve Türk Modernleşmesi(2016) kitapları araştırmanın iki düşünüründe sağlıklı bir şekilde karşılaştırılabilmesi için faydalandığı başat eserlerdir. Bu eserler ışığında iki düşünürün paralel tarihler ve olgular hakkında görüşleri karşılaştırılma imkânı oluşmuştur. Düşünürlerin teorik altyapıları da bu kitaplarla gizlidir fakat daha kapsamlı bir araştırma yapabilmek adına düşünürlerin hangi teorik bağlamda ele alınması için kimi teorik yöntem türleri benimsenmiştir.

Karşılaştırmalı tarihsel araştırmalar farklı ülkeler ve örneklemeler hakkında özel örnekler vermektedir. Bu örnekler vasıtasıyla da daha tutarlı ve kapsamlı bir yorumla okuyucusunu karşılamaktadır (Neuman, 2006, s. 423). Bu araştırmada ise aynı ülke ve aynı toplumsal dönüşüm, iki farklı sosyal bilimcinin farklı yaklaşımlarının karşılaştırması üzerinden yorumsalcı bir araştırma etrafında belli başlı olguların karşılaştırılması üzerinden ilerleyecektir. Berkes ve Mardin tarihsel vakalar üzerine ayrıntılı ve detaylı çalışmalar yürütmüş düşünürlerdir. Bu yüzden bu düşünürlerin vaka çalışmalarının incelenmesiyle beraber modernleşme sürecinin daha detaylı bir anlatısının sunulması ve somutlaştırılması hedeflenmektedir.

Sosyal bilimciler kuramlarını kurgularken ister istemez onları belirleyen dış dünyanın etkisiyle kurgulamaktadırlar. Bilgi, düşünürlerin etrafındaki çevre tarafından üretilen kişisel ve kişiler arası bir kurgunun sonucu olarak oluşmaktadır. Kurguları da ister istemez buldukları dönemdeki belirli bir bağlama dayanarak yapılmaktadır. Hal böyle olunca Berkes ve Mardin’in kendi bağlamında ve kendi kurumsal perspektifleriyle inşa ettikleri yapı içinde incelenmesi zorunluluğu doğmaktadır çünkü bu düşünürler dünyaya farklı gözlerle yaklaşmaktadır. Araştırma, bu düşünürlerin bakış açısının daha iyi kavranması için entelektüel kariyerlerinden başlayarak, kullandıkları kuramları ve tarihsel materyali işleyiş biçimini ele almaktadır, bu durumda bizi farklı yapısal incelemelerin analizine sevk etmektedir. Bu çalışmada ise farklı yapıların kendi dünyalarında gözlemine yer verileceği için yorumsalcı bakış ile bir inceleme sunumu zaruri bir hal almaktadır. Yorumsalcı bakış ile iki düşünür de üçüncü bir göz tarafından analiz edilebilecek ve düşünürlerin fikirlerini ürettikleri tarihsel döneme inip günümüz bakış açısıyla çalışmalarına yeni bir yorumun yapılmasına imkân sağlanacaktır. Yapılacak bu yeni yorumda düşünürlerin daha kapsamlı ve genelleme hatalarına düşülmeden incelenmesi sağlanacaktır (Moses, Knutsen,2020, s.244-251).

Yorumsalcı yaklaşım, araştırmann kendine dert edindiği öznenin gözüyle görmeye eğilimlidir ve yorumsalcı yaklaşımla düşünürleri empatik bakış açısıyla anlamak yeterlidir. Bu sebeple araştırma Berkes ve Mardin'in kendi teorik ve tarihsel bağlamı içinde anlaşılıp düşünürlerin modernleşme olgusuna yönelik eğilimlerine önem vermektedir. Çünkü düşünürlerin gözüyle görmek aşırı yorumun önüne geçecek ve yansız bir anlatının da önünü açacaktır.

Öncelikle Berkes ve Mardin'in sunduğu kanıtlar ve bu kanıtların varsa eksik yönleri birleştirilerek yeniden düşünürlerin gözüyle kurgulanacaktır. Daha sonrasında ise düşünürlerin belli bir bağlam ve tarihsel zaman içinde görüşleri incelenecektir. Düşünürlerin nedensellik bağlamında daha iyi anlaşılabilmesi için dönemlerinin sosyal bilim yaklaşımlarından ne kadar etkilendikleri incelenecektir. Bu sayede neden pozitivist veya neden yorumsalcı yaklaşımı kullandıkları ve neden tarihsel bir vaka analizi etrafında modernleşme olgusunu okudukları ortaya çıkarılacaktır. Düşünürlerin modernleşme olgusunu ele alırken kullandıkları makro ve mikro yaklaşımlar ve bu yaklaşımları kullanırken ki gerçeklikle bağlantısı literatür okuması üzerinden sağlanacaktır. Son olarak da düşünürlerin ele aldıkları somut bağlamların soyut karşılaştırmalar üzerinden yorumlanması araştırmann gayesini oluşturmaktadır. Böylelikle Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne evrilen sürecin detaylı bir okuması yapılabilecektir (Neuman, 2006, s. 424).

Tarihsel veriler üzerinden yapılan incelemeler, iki düşünürün kendi bağlamlarında ele alınmasına imkân vermiştir. Bu sebeple tarihsel verilerin karşılaştırılmasından ziyade iki düşünürün de anlatısını kurduğu araştırma nesnesi kendi içinde irdelenmesine imkân sağlamaktadır. Bu sayede tek tek özel örneklerden genel olarak modernleşme sürecinin inşasının anlatısı sunulacaktır. Sürecin anlatısının ardındansa iki düşünürün görüşleri karşılaştırmalı yöntem ışığında ele alınacaktır. Bu yöntem vasıtasıyla da iki düşünürün farklılaştıkları ve benzeştikleri yönleriyle anlatının genel çerçevesi sunulacaktır.

Araştırma Charles Taylor'un(1931) "İki Tip Modernite" isimli çalışmasında sunduğu gibi modernleşme yaklaşımlarının kültüralist ve akültüralist bir çerçeve içinden okunduğunun Türkiye özelinde çerçevesini sunduğundan dolayı da birçok ülke hakkında yapılmış olan gerek teorik gerekte tarihsel yaklaşımlar içinde bir örneklem havuzu görevi görmektedir. Araştırma, Berkes ve Mardin'in modernleşme olgusu etrafında yürüttükleri tartışmayı şu sorular etrafında sormakta ve ilerlemektedir;

1. Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in bulunduğu tarihsel zaman akademik kimliklerine ne kadar etki etmiştir?
2. Kültüralizm ve akültüralizm bağlamında Niyazi Berkes ve Şerif Mardin hangi kamplarda yer almaktadır?
3. Niyazi Berkes ve Şerif Mardin hangi kavramlar etrafında modernleşme olgusunun okumasını yapmaktadır?
4. Niyazi Berkes ve Şerif Mardin modernleşme sürecine tarihsel olarak nasıl bir yaklaşım sergilemiştir.
5. Modernleşme olgusunda iç ve dış faktörlerin rolü nedir?
6. Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in modernleşmeye dair görüşlerinde benzeştikleri ve farklılaştıkları konular nelerdir?

2. BÖLÜM: ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bu bölümde Berkes ve Mardin'in Türkiye'deki toplumsal dönüşümü anlatırken seçtikleri kavramlar detaylı bir şekilde sunulmuştur. Bu kavram tercihinin sebebi her iki düşünürün de görüşlerini daha iyi anlatabilmek adına kullandıkları ortak kavram setlerinden faydalanarak düşünürlerin daha iyi kavranmasını sağlamaktan ileri gelmektedir. Berkes ve Mardin'in etrafında dönen tartışmalarda da bu kavramlar kilit noktaları teşkil etmekte ve geçmişten geleceğe olan dönüşüm ve bu dönüşümün kavramlara etkisi rahat bir şekilde izlenebilecektir.

2.1. GELENEK

Modern kavramının ne olduğunu bilmek için modern öncesinin ne olduğunu bilmek gerekir. Bu noktada karşımıza modernitenin dönüşüme uğrattığı toplum ve bu toplumun yüzyıllar içinde ürettiği kültür, gelenek, anane gibi kavramlar karşımıza çıkar. Modernleşmeyle alakadar olmuş pek çok yazar, geleneksel-modern kavramlarını bir arada işlemeyi uygun görmüştür çünkü bu ikisi arasında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır.

Gelenek kavramı, İngilizce "tradition" yani nakletmeyle alakalı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Nakletme; bilgi, uygulama, teknik, hukuk, şekil, sözlü ve yazılı birçok özelliği kapsamaktadır (Kaya ve Tatar, 2008, s. 37). Gelenek kavramı bu bağlamda inançların, uygulamaların, kurumların ve tecrübelerin kuşaktan kuşağa nakli olarak da ifade edilebilir (Vural, 2003, s.162.). Bir başka deyişle gelenek "traditum" anlamını da taşır; yani geçmişten günümüze değin ulaşan miras veya herhangi bir şeydir. Geçmişten günümüze aktarılan şeyin fiziksel veya kültürel bir yapı mı olduğu hakkında bize bir bilgi verilmez. Ne zaman alındığı ne şekilde alındığı, nasıl geldiği gibi sorular hakkında da bilgi verilmemektedir. Gelenek hakkında söylenecek tek ölçüt, insan eylemlerinin düşünce ve hayaller aracılığıyla yaratılıp bir kuşaktan başka bir kuşağa geçişinin sağlanmasıdır (Shils, 2003, s.110).

Tam da bu bağlamda Eric Hobsbawm'ın(1917-2012) 'icat edilmiş gelenek' kavramı karşımıza çıkmaktadır. Ona göre icat edilmiş gelenek, apaçık veya kısmen kabul edilen normların bir ritüel ya da tarih boyunca bir süreklilik arz eden şekilde devamlı olarak geçmiş referans olarak ilerleyen değerler kümesidir. Bu değerler kümesi, belirli tekrarlara dayanmakta ve tekrarlar aracılığıyla normların ve pratik kümelerinin

dayatılmasını içermektedir. Daha sonrasında bu değerler kalıp yargılar halini alıp bir pratikler kümesi halini alacaktır. Bu sebeple de iktidarlar, bu pratikleri kendilerine göre dizayn etmek için uygun tarihsel davranış kalıplarını manipüle eder ve kendi gerçekliklerini topluluğa yeni normaller gibi dayatırlar. İcat edilmiş geleneğin özü de tam burada yapay ve uydurma olmasında yatmaktadır (Hobsawm, 2006, s.2-3).

Edward Shils'te(1910-1995) bu bağlamda gelenekten söz edildiğinde temsilcileri ve koruyucuları bulunan bir şeyden söz eder. O, olmuş olan, bir kimsede miras kalan veya devredilen bir traditum'dur. O, geçmişte yaratılmış, uygulanmış ve inanılmış olan şeydir. Geleneğin önemli olan noktası da zaten geçmişle alakalı olmasında yatar. Bu sebeple gelenek eskiyi, modern ise yeni, mevcut olanı kapsamı altına almaktadır (Shils, 2003, s.111).

Bu açıdan baktığımızda birbirinden farklı ekolden gelen düşünürler, geleneğin bir geçmiş yaratımı olduğunda hem fikir görünmektedirler. Bunun yanında bu yaratının eski ve tarihi kısmında kalan tarafı gelenek, yaratının dönüşüme uğramış, yenileşmiş halini de modern olarak kavramsallaştırırlar. Bu bağlamda gelenekten moderne doğru bir akışın varlığını kabul ediyor görünmektedirler. Geleneğe diğer bir bakış ise dini inançla alakalı olmasında yatar, çünkü dinler geçmiş toplumların normları, yasalarıdır haliyle din ve gelenek yüzyıllar içinde iç içe geçmiştir bu sebeple geleneğin dini boyutuna bakmak önemli görünmektedir.

Gelenek kurumu iki boyutludur. Bu boyutların biri zahiri, diğeri ise batini olandır. Zahiri olan her gelenek, vahiyle inen mesajın insan hayatını düzenleyen kurallarıyla ilgidir. Batini olansa gelenek içinde yaşayan ve din yoluyla hakikate ulaşma çabası içindeki kişilerin ruhsal ve akılsal hidayete ermesini sağlayan kuralları içerir. (Vural, 2003, s. 166) Seyyid Hüseyin Nasr(1933) şu şekilde açıklar: Evrensel manada gelenek, insanları öteye bağlar ve dolayısıyla dini kapsar görünmektedir. Din, Allah tarafından vahyedilen ve insanı özüne bağlayan ilkelerin özü içinde düşünülmelidir. Sınırlı manada gelenek, bu ilkenin uygulanmasıdır. Gelenek her ne kadar kendini zahiri ve batini unsurların içine işletmişse de diğer bir yönü de bilim ve sanat gibi uygulamalarla ilişkilidir (Nasr, 2009, s.79).

Gelenek, bazen sosyal olaylara kendi içinden cevaplar sunma eğilimindedir. Bu durum geleneğin içinde geleneğe sıkı sıkıya bağlı gelenekçi kitleyi meydana getirmektedir.

Gelenekçilik ise çoğu kez yeninin ve yenileşmenin önüne kurumsal bir engel olarak kendini göstermekte, dönüşümü kesintiye uğratmaktadır. Gelenekçilere göre gelenek, donmuş kalıplar halinde bulunur ve eskiye bağlı bir şekilde toplumun birçok açıdan yönetimini kapsar. Bu durumda toplumu birçok krize gebe hale getirir. Bu statik durumaysa modernleşmenin tepkisi dinamizmle olmuştur. Bu noktada gelenek, geçmişten bugüne geleceğe uzanmasıyla var olmakta ve değişerek yaşamaktadır (Kaya, Tatar, 2008, s. 49).

Gelenek ve modernleşme kavramları bir arada değerlendirildiğinde tarihin bize söylediği şey şudur. Toplumlar gerek dışsal gerekse de içsel dinamikleriyle yavaş veya hızlı bir şekilde dönüşüm içindedirler. Bu dönüşüm durağan olamamış, dönüşüm çok yavaşladığı veya durduğu anlarda ise o topluluk özgürlüğünü kaybetmiş ve dönmek zorunda kalmıştır. Toplumlar kendi iç dinamikleriyle de var olan geleneklerini herhangi bir dış uyarana gereksinim duymaksızın dejenere etmekte ve dönüştürmekte, bu bağlamda Karl Marx'ın(1818-1883); "Katı olan her şey buharlaşıp gidiyor, kutsal olan her şeyse dünyevileşiyor" sözü derin mana kazanıyor görünmektedir.

2.2. MODERNLEŞME

Aydınlanma Devri'nde modern, yaşadığımız zamana ait ya da uygun demektir. Kelime eski Latince'deki 'modernus' kelimesinden alınmıştır. Modernus, modo'dan türetilmiş bir kelimedir. Modo ise Latince'de hemen şimdi demektir. (Kongar,1996, s. 228) Jürgen Habermas(1929), modernus kavramının ilk defa 5. yüzyılda Roma'nın kendini pagan geçmişinden ayırmak için kullandığını dile getirir. İçerik değişirse de modern kavramı hep kendini, eskiden yeniye bir geçiş olarak adlandıracaktır. Habermas'ın değişimle kavram, sürekli olarak kendini güncelleştirmektedir (Habermas, 1994, 37).

Modern kavramının tarihsel arka planıysa kendini Rönesans ve Aydınlanma Çağı gibi geçmiş ve gelenekten kopuşu içine alan toplumsal dönüşümler üzerine inşa eder. Dönüşümler kendini skolastik düşünce anlayışı yerine, rasyonel ve pozitivist akıl anlayışına bina etmiştir. Skolastik Dönemin tabuları ve meşrulaştırma araçları olan tanrı ve din yerini, insana ve akılcılığa bırakır (Tazegül, 2005, s.18).

Modern kavramı, bireye özgürlüğünü bağışlamıştır çünkü modern öncesi toplumda birey, daha çok topluluğun ve cemaatin üyesi olarak ön plana çıkmaktaydı fakat modern

anlayışla birlikte birey, değer ve anlam kazanmaya başladı, bu konumunu ise modern toplumdaki aklını kullanmasına borçluydu (Tazegül,2005, s. 21).

Terim olarak modern kelimesinin esas anlamı ise 18. yüzyılda belirecekti. Aydınlanma projesi, döneminin düşünürlerinin nesnel bilimi, evrensel hukuk, ahlak ve sanatı kendi mantık ve düşünceleriyle dönüştürmelerinden oluşuyordu. Amaçları insanları özgür ve yaratıcı kılmak, kendini gerçekleştiren insanlar kümesi meydana getirmek ve bu kümenin oluşturduğu bilgi birikimini insanlığın özgürleşmesinde ve gündelik yaşamın zenginleşmesinde kullanmaktı. Doğa üzerinde bilimsel hâkimiyet, kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetin rastgele darbelerinden kurtuluşu vaat ediyordu. Bunun yanı sıra dinin ve boş inançların akıldışılığından, iktidarların keyfi kullanımlarından ve insanın karanlık yanından kurtuluşu vaat ediyordu. Aydınlanma fikri, ilerleme düşüncesini sahipleniyor ve modernitenin getirdiği araçlarla beraber tarih ve gelenekten sıyrılmayı diliyordu. Aydınlanma fikrini sahiplenmiş insanlar, insanları engelleyen zincirleri kırmayı arzuluyordu, bunun içinde bilginin ve toplumsal örgütlenmenin önünde duran mistik ve kutsal kabuğu parçalamayı içeren laik bir hareketti (Harvey,2009, s. 25-26).

Modernlik, kendisini kutsal bilgilere ya da milli bir öze uygun olarak örgütlemeyi, kendini bu şekilde örgütleyen bir topluluğu da modern olarak nitelemek doğru değildir. Modernlik; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin yaygınlaştırılmasıdır. Bundan dolayı modernlik, toplumsal hayatın ilgili bölümlerinin farklılaşmasını içerir. Bu bölümler ise siyaset, ekonomi, aile, din ve sanatta kendini gösterir. Modernlik düşüncesi teknik ilerlemeyle, gereksinimlerin özgürleşmesiyle ve Tin'in utkusuyla gelen bir gelişmenin başlangıcıdır. Modernlik düşüncesi, toplumun merkezinde olan tanrı fikri yerine, bilimi koyar ve dinsel inançlara özel yaşam dâhilinde yer bırakır. Modern toplum sadece teknik bilgiye vakıf toplum değil, aynı zamanda entelektüel etkinliğin siyasal propagandaların ve dinsel inançların korunmasını da içerir, yani modernlik fikri akılcılıkla sıkı bir işbirliği içindedir. Batı'daki modernlik yaklaşımına göre akılcı düşüncenin geleneksel olarak tanımladığı yaşayış ve düşünce kalıplarının yenilmesi ve aklın kendi zaferini ilan etmesi sonucu kendini gösterir. Bu durum bir devrimin veya bir diktatörün buyruğuyla olacak iş değildir özellikle bilim, teknoloji ve eğitimin eseri (Tourain, 2007, s.23-25).

Modernlik söylemi, en sağlam şekilde özgürlük ve özerklik düşüncesine dayanır. Modern toplumdaki toplumsal düzenlemelerin işlevselliğinin insanı özgürleştirici nitelikte olduğu düşünülmüştür. Buna göre, iktisat, siyaset ve bilimin daha yüksek düzeydeki performansı, bireyi geleneksel toplumun birçok kaygısından kurtaracaktı; yani modernlik, bireyciliğin ve bireyselliğin artışına vurgu yapar (Wagner,2003, s. 27-30).

Anthony Giddens'a(1938) göre modernlik, 17. yüzyılda Avrupa'da başlar ve tüm dünyaya yayılarak toplumsal yaşama ve örgütlenme biçimlere yön verir hale gelir (Giddens, 2005 s. 9). Modernlik, ilk etapta geleneği yok eder ama sonra onu yeniden inşa eder. Yeniden inşa sürecini ise kendi geleneğini yaratarak gücünü meşrulaştırarak yapar (Giddens,1994, s. 63).

Samir Amin'e(1931-2018) göre “modernite, gelenekten bir kopuştur.” İnsanlar geleneksel düzenin dayattığı kolektivist yapıdan bireyselci yapıya geçiş yapar, dolayısıyla artık tanrının ve geleneksel güçlerin belirlediği hikâye yerine kendi hikâyesi geçerlilik kazanır (Amin, 2006, s. 9).

Modernizm ise geç 19. yüzyıl ile II. Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadarki dönemdeki sanat ve edebiyattaki değişim ve dönüşümleri anlatan bir terimdir. Modernizmin başlangıcı ve sonuçlarının ne olduğuna dair bir görüş birliği bulunmamakla birlikte Victorya Dönemi gerçekliğine karşı bir tepki olarak ifade edilir(Marshall, 1999, s. 508). Modernizm teknik, bilim ve yöntemden çok, modernitenin kültürel yönüyle ilgilidir. Buna göre modernite bir dünya görüşü, modernleşme bir ideoloji ve modernizm de kültürel sanatsal bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır (Pinkney, 2008, s. 503).

Modernleşme kavramının ise tüm bunların ötesinde uzun bir tarihsel geçmişi bulunmakta ve çok tartışmalı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernleşmenin ne olduğuna dair Türkiye'de bir görüş birliği bulunmamaktadır. Türk aydını bu olguyu farklı açılardan ve farklı kavramsal çerçevelerden cevap vererek bir yorum yapma arayışına girmiştir. Bu durumun temel sebebi ise Türk toplumunun son 200 yılda geçirdiği dönüşümle alakalıdır. Kimine göre bu durum “Batılılaşma”, kimine göre “Çağdaşlaşma” kimine göreyse “Muasırlaşma” gibi daha da türetilebilecek kavramlarla ifade edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın kapsam alanı sebebiyle Niyazi Berkes'in ve Şerif Mardin'in bu konu hakkında görüşleri detaylı bir şekilde işlenecek, çalışmamızın esasını oluşturan

sosyologlara geçmeden evvel ise kavram genel çerçevesiyle bir literatür araştırması üzerinden verilecektir.

Modernleşme, kabaca geleneksel toplum tipinden modern toplum tipine doğru evrensel bir değişme sürecidir. Bu süreç boyunca geri kalmış toplumlar, ileri toplumlara yetişmeye veya uyum sağlamaya çalışır (Kongar,1996,s.228).

Modernleşme olgusu, sosyal bilimciler tarafından çoğu kez tek boyutlu olarak ele alınmaktadır. Oysa modernleşme tek boyuta indirgenemeyecek kadar çok boyutlu bir kavramdır. Bu bağlamda siyasi modernleşme; parlamento, siyasi partiler ve demokrasi gibi kavramları içerirken, kültürel modernleşme; laikleşme ve ulusal akımları içerir. Ekonomik modernleşme; endüstrileşmeye, iş bölümüne, uzmanlaşmaya karşılık gelirken, toplumsal modernleşmeye geleneksel toplumdan modern topluma doğru bireyin özgürleşmesi şeklinde ele alınabilir (Tazegül, 2005, s. 24). Genel olarak modernleşme, modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, kentleşme ve bürokratikleşme süreçlerini anlatan bir terimdir (Kaya ve Tatar, 2008, s. 81).

Paz, modernleşmenin temeline eleştiriye koyarak diğer tanımlardan ayrılmaktadır. Ona göre modernleşmenin özünde eleştiri vardır. Amerika ve Batı Avrupa'da demokrasinin var olması, din-devlet işlerinin birbirinden ayrı olması, düşünce ve girişim özgürlüğünün temelinde eleştiri yatmaktadır(Paz, 2000, s.189).

Modernleşmenin tarihi Batı'da 500 yıllık bir zaman dilimine işaret ederken, bu tarih Batı dışı toplumlarda 200 yıl kadar geriye gitmektedir. Batılı sosyal bilimcilere göre modernleşme, tarımsal üretimden endüstriyel üretime, köy ekonomisinden pazar ekonomisine, kas gücünden makine gücüne, baskıcı toplumdan özgür topluma doğru ilerleyen bir süreçtir. Modernleşme olgusunu evrensel olarak ele alan sosyal bilimcilere göre ise Batı'da yaşanan bu değişimler, evrensel olarak dünyanın geriye kalanında da aynı şekilde yaşanacaktır (Göle, 2007, s. 57-64). Tam bu noktada Berkes, modernleşmeyi evrensel bir olgu olarak okurken, Mardin daha yerel bir bağlamdan okumayı tercih etmektedir. Tezin ilerleyen bölümlerinde bu konu üzerinde daha detaylı durulacaktır.

Shumel Noah Eisenstadt(1923-2010), modernleşme olgusunun evrensel olduğunu savunur. Eisenstadt'a göre modernleşme, 17. yüzyıl ve 19. yüzyıl arasında Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki politik, toplumsal ve ekonomik sistemlerde oluşan değişim ve

dönüşümün ürünüdür. Bu değişim ve dönüşüm Batı'dan, Batı dışı ülkelere 19. yüzyılda yayılım göstermiştir. Kısaca modernlik, Batı'da doğmuş ve Batı dışına yayılmıştır (Eisenstadt,1983, s. 24-27).

Öz olarak modernleşme, Batı Avrupa'da Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Endüstriyel Devrim ile geleneksel toplum yapısını dönüştürmüştür. Bununla da kalmayarak ekonomi, siyaset, din, bilim gibi daha sayılamayacak birçok alanı dönüşüme uğratmıştır. Bu bağlamda kimi düşünürler modernleşmeyi evrensel, kimi düşünürler ise modernleşmeyi bir toplumun kendi dinamikleri çerçevesinde okumayı tercih etmiştir. Ele aldığım iki düşünür de bu noktada farklı kamplarda yer almaktadır.

Batılı olmayan toplumlar, modernliği kendi deneyim ve geleneklerini referans alarak kullanırlar. Bu noktada Berkes de modernleşmeyi, Türkiye'nin “nev-i şahsına münhasır” bağlamı içinde kendi sosyo-ekonomik dinamikleri içinde alır. Berkes, yüzünü Batı'ya dönüşü, pozitivist modernizm anlayışını benimsemiş ve Batılı olmayan toplumların sahip olduğu değerleri de içinde bulunduran bir alternatif dünya kimliği geliştirmiştir(Kayalı, 2009, s. 84). Berkes, kendini “Atatürk kuşağı çocuğu” olarak tanımlamış ve çalışmalarını da “Cumhuriyet Devrimlerini Koruma Davası” adına bağışlamıştır. Bu yönüyle Berkes, modernleşme sürecinin katı bir tarafını ortaya çıkarmakta ve aydınlanmacı yönü kendini ele vermektedir. Berkes'in modernleşme kavramını ele alırken tek yönlü bir modernleşme tanımı üzerinden ilerlemek bizi kısır bir girdaba sokacaktır, bu sebeple batılılaşma ve çağdaşlaşma şeklinde kavramsallaştırdığı süreçlerin bir arada işlenmesi zaruri bir hal almaktadır.

Berkes, bir toplumun modernleşme basamağına gelebilmesi için öncelikli olarak modernleşmenin getirdiği değişime açık olunması gerektiğini vurgular. “Değişme, bir toplumun hayatında önemli yeri olan sınıfların ve genel olarak halk kitlelerinin değişimi arzulanması ve onu icra etmesi halini almadıkça toplumsal değişim iyiye gitmeyeceği gibi kötü bir hale de toplumu sokabilir. Bu değişimi zorunlu, israfli ve sığ bir kalıba sokar. Bu yüzden Türkiye'nin geçirmiş ve geçirmekte olduğu değişimler, tarihin akışı ve toplumların bu değişmeye hazır bulunuşu ile ilgili bir süreçtir.” (Berkes,2019, s.22).

Berkes, Türkiye'nin son 200 yılında geçirdiği değişimleri “çağdaşlaşma” boyutuyla ele almaktadır. Çağdaşlaşmayı, toplumun ekonomik alt yapısındaki teknolojik gelişmelerin bir sonucu olmaktan çok, “gelenek gereklerinin yerine zamanın gerekleri” doğrultusunda

tarihi akışın zorunlu kıldığı bir değişim olarak görmektedir (Berkes, akt; Özer, 1982, s. 265).

Berkes'in modernleşme yerine tercih ettiği çağdaşlaşma kavramı, aslında birbirini çağrıştıran kavramlar gibidir ama modernleşme daha çok teknik, teknolojik süreçleri içermektedir ve endüstrileşmemiş toplumdaki endüstrileşmiş topluma geçişi işaret etmektedir. Türkiye'de süreç incelendiğinde onu değiştiren ve dönüştüren süreç endüstrileşmeyle olmamıştır bu sebeple “çağdaşlaşma” kavramını kullanmak daha doğrudur. Toplumsal devrim olmadıkça modernleşme de olmamaktadır, bu sebeple Türkiye'deki dönüşüm daha çok toplumsal ve kültürel düzeyde çağdaş uygarlıklar seviyesine erişme işidir bu bağlamda; dil, değer ve düşün alanındaki dönüşümlerden söz edilmektedir.

Mardin'e göre modernleşme, toplumların kendi iç dinamiklerinde hem değiştikleri hem de yönetsel açıdan merkezileştikleri bir süreçtir. Batı Avrupa'da ancientregime'in, yani feodal düzenin Aydınlanmayla yerini sanayi ve piyasa koşullarına terk etmesiyle toplumlarda derin değişimler, çeşitlikler ve farklılıklar meydana gelmiştir. Daha kompleks iş alanları, iş bölümleri ve toplumsal gruplar meydana gelmiştir. Sanayi Devrimi'nin gerçekleşmesine paralel olarak kırdan kente nüfus hareketliliği gerçekleşmiştir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi kavramlar ise bu yeni değişen yapıda toplumsal fonksiyonların sürdürülmesi ve geçişin güvenli olması namına insan kitlelerini merkeze bağlamakta ve sosyal, iktisadi parçalanmanın da önüne geçmektedir. Karl Deutsh(1912-1992) tarafından kullanılan toplumsal seferberlik deyiimi, farklılaşan sosyal yapının yeni araçlarla toplanması ve bir bütün olarak harekete geçmesi anlamı taşır. Bu iki yoldan olur: birinci yol modernleşmeyle birlikte ulaşım ve haberleşmenin gelişmesiyle ilgilidir. Yeni yolların, postaların ve telgrafın daha sonra çeşitli potansiyel şekillerin tamamlanmasıyla insanlar beraber çalışmayı öğrenmiştir. Toplumun üyeleri arasında karşılıklı bir bağlılık varsa iktisadi-haberleşme olarak toplumsal seferberlik kavramı oluşur. Biri diğerine ağır basabilir ve bu durum dengesizliği getirir (Mardin, 2008, s. 25-27,). Mardin'in modernleşme yaklaşımının ana omurgası Edward Shils'in “merkez ve çevre” yaklaşımından oluşmaktadır. Shils'e göre geleneksel toplumlarda, sosyal bölünme, merkez ve çevre olarak kendini göstermektedir. Merkez ve çevre etrafında var olan bu toplumsal yapı, Batı Avrupa toplumlarında, ekonomik bölünmeye dayalı sosyal sınıflara karşılık gelirken, Osmanlı'da bölünme ve çatışma derin kültürel

temellere ve onu destekleyen iktisadi ve siyasi ayrımlarla da devletin eliyle var olagelmıştır. Osmanlılarda bu yapı, yöneten ve yönetilen olarak ayrılmış olarak, iki toplumsal grup etrafında gözlemlenir. Bu toplumsal gruplardan biri olan yönetilenler, millet sistemi adı verilen idari mekanizmayla da ayrıştığından dolayı mesleki, ırksal ve sınıfsal olarak ayrılmıştır. Yönetilenler ise toplumsal ve sınıfsal bağlarından ayrıştırılarak farklı bir gelenek ve eğitim modeliyle şekillendirilmiştir ve bu da yöneten tabakası arasında bağlılık yaratmaktadır (Çaylak, s. 95, 1998).

Mardin, her ne kadar merkez-çevre analizini Shlis'den almış olsa da bu çerçeveyi Osmanlı-Türk modernleşmesi tarihindeki kurumlara, kültürel farklılaşmalara ve iktidar mücadelelerine uyarlaması Shils'in katkısı kadar önemlidir. Mardin, merkez-çevre yaklaşımıyla Eisenstadt'ın bürokratik imparatorluklar ve modernleşme analizlerini birleştirmiş, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde tarihsel yöne zenginlik katmıştır (Açıkel, 2006, s.31-32).

Mardin'in merkez-çevre analizini Eisenstadt'ın analizleriyle birleştirmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun düşünsel ve toplumsal yapısını incelemek için büyük imkân sağlamaktadır. Merkez-çevre ilişkilerinin Osmanlı'daki özü ise merkezin çevreyi kontrol etmek uğruna sarf ettiği çabadır (Çiğdem, 2006, s.7).

Timur'a göre Batı'da Şarلمان Devleti, Roma'nın topraklarının büyük kısmını elinde tuttuğu halde Roma'yı elinde tutamamıştır. Fatih Sultan Mehmet(1432-1481) ise Doğu Roma'nın tüm topraklarına el koymuş ve Doğu Roma'nın başkentini kendi başkenti yapmıştır. Süreç bakımından Batı'da Germen kavimleri Roma mülküne akın etmiş, Doğu'da ise Türk kavimleri Roma mülküne akın etmiştir ama geçen yüzyıllara bakıldığında Batı'da oluşan feodalizm kapitalizmle sonlanırken, Doğu'da süreç, Doğu despotizminin sınırlarını aşamaz ve Türk toplumu bu durum içinde geri kalmıştır (Timur, 2010, s. 53).

Berkes'e göre devlet, fetih yoluyla doğrudan üretici sınıfların üzerine çökmüş bir yapıdır. Bu sebeple sınıflarla organik bir bağı bulunmamaktadır ve elindeki güç dolayısıyla üretimden pay almakta, üretim araçlarını geliştirmekte ise bir rol oynamamaktadır. Devlet mekanizmasının etrafı ise topluma yabancılaştırılmış olan memur ordusuyla çevrelenmiştir ve merkezinde "süper sınıf" Osmanlı hanedanı bulunmaktadır, hanedan kendini her türlü toplumsal çatışmadan ayrıştırmıştır (Berkes,1972, s.12).

Heper'e göre İngiltere'de öncül yapı, merkezi feodalizmdi, Fransa'da âdem-i merkeziyetçi feodalizm iken, Osmanlı'da bu yapı patrimonyalizmdi. Hem merkezi hem âdem-i merkezi feodalizmle merkezi otorite, dengeleyici güçler tarafından etkin biçimde kontrol edilirken, patrimonyalizmde çevre, merkez tarafından hemen ve tamamen etkisiz hale getirilmiştir (Heper, 2006, s. 38).

Aydınlanma Devri'nden başlayarak Batı'da ayırt edici şekilde merkez ve çevre arasında aracı kurumların tampon mekanizması işlevi görmesi, Mardin tarafından kuram içerisinde vurgulanmaktadır. Mardin'e göre Doğu despotizminin olduğu toplumlara örnek olarak Osmanlılarda böyle mekanizmalar gelişmemiştir. Batı toplumsal düzeninde merkez ile çevre arasında denge var iken, Osmanlılarda böyle bir dengeden söz edilemez, çünkü merkez dışında başka bir unsur bulunmamaktadır. Mardin'e göre statünün bir egemenlik varlığı olarak kabul edilmesi, medeni toplumun yokluğunun bir işaretidir. Osmanlı ve Batı Avrupa arasındaki çatışmanın kaynağı da statünün bir egemenlik alameti olarak kabul edilmesinden ileri gelmektedir. Mardin, bu noktadan kaynaklı olarak Osmanlı'da modernleşmenin suni bir şekilde ortaya çıkışını ve çevre ile girdiği ilişkileri ele almaktadır. Mardin'e göre Osmanlılarda merkezi dengeleyecek bir çevre unsuru bulunmuyordu, çatışmalar ortaya çıktığında ise çatışmaları sönmeyecek mekanizmalar da yoktu. Bu durum merkez ile çevre arasında bir kopukluk durumu yaratmıştır. Çevre de bundan dolayı merkezden aldığı emirlere uymamıştır, çevrenin aldığı bu emirlere uymama hali kendini tutuculukla göstermiştir (Sunar, 2014, s.103).

Batı'da iktidar ve feodal soylular, sanayileşme ve kentleşme dolayısıyla karşı karşıya kalmış ve yaşanan çatışmalar sonucunda bir bütünleşme gerçekleşmiştir. Bu süreç Osmanlı'da ise cemaat ve devlet ekseninde işlemiştir. Çevresel güçlerin merkezin taleplerine boyun eğmek durumunda kalması sebebiyle hiçbir zaman otonom hareket alanı olmamıştır (Mardin, 2000, s. 22). Toplumdan topluma modernleşme süreçlerinin farklılıklar sergilemesi kaçınılmazdır. Her toplumun bir merkezi bulunmaktadır sadece bu merkezi oluşturan unsurlar birbirinden farklılık göstermektedir, bunun yanında bazı toplumlarda merkez güçlü iken bazı toplumlarda zayıf olabilmektedir (Mardin, 2000, s. 34).

Mardin'in diğer bir inceleme öznesi ise kültürdür, kültürü de merkez-çevrenin ürettiği yapısal bağlam çerçevesinde inceler; merkezi yani şehir yaşamını, periferiyi yani kırsal yaşamı iki ayrı parça etrafında Redfield'in kuramından ödünç alarak işler, bu noktada

Redfield'in kuramı kültürü, iki ana kola ayrılmaktadır. Birisi kırsal yaşamı içine alır, diğeri ise şehirlerde yaşayan etkileşim halinde olan insanların yarattığı kültürdür. Biri kırdaki tarım ve hayvancılık etrafında bir kültür üretir, diğeri ise şehirde hizmet ve idarenin yarattığı kültürü üretir. Biri büyük, diğeri ise küçük gelenektir. Her toplumda bir dereceye kadar, dünyayı bilen şehirler vardır. Karşı tarafta ise halkın ürettiği yerel kültür bulunur. Redfield ve Ziya Gökalp(1876-1924) bu noktada evrensel olarak aynı yerde bulunurlar (Mardin, 2000, s.22).

Her ulusun iki medeniyeti vardır. Bunlar resmi medeniyet ve halk medeniyetidir. Diğer toplumlarda bu durum bu kadar açık şekilde kendini belli etmemektedir. Türk toplumunda dil, ahlak, edebiyat, hukuk, iktisat ve örgütlenme resmi medeniyette ve halk medeniyetinde farklı şekillerde kendini gösterir. Bu durumun sebebi Türk toplumunun toplumsal değişimini sağlarken diğer ulusların kurumlarını doğrudan almasıdır. Yönetenler, kurumları olduğu gibi almış, yönetilenlere dayatmıştır. Bu durum da resmi ve halk medeniyeti arasında bir takım uçurumları var etmiştir (Mardin, 2000, s.23).

Şehir ve kır yaşamının birbirine karşı olarak ürettiği kültürel etkinlikler, buna paralel olarak farklı ideolojileri var etmektedir. İdeoloji ise var olan bir sosyal yapıyı devam ettiren veya yenisini yaratan fikir yapısıdır. İnsan toplulukları bu fikir yapıları etrafında mobilize olmakta ve mobilize olduğu oranda birbirlerini benzeşmektedirler. Bu benzeşme sürecini Mardin, Karl Deutsh'ten ödünç aldığı toplumsal seferberlik kavramıyla açıklamaktadır. Osmanlı'nın bölünmüş görüntüsü ise ideolojiye dayanmaktadır çünkü Osmanlı idarecileri elden geldiğince toplumsal seferberlikten kaçınmış, onun yerine kendi çıkarlarını destekleyecek olan yönetenler ve yönetilenler ayrımını destekleyen kültürel yapıya sahip çıkmışlardır, çöküş döneminde de tam bu durumdan kaynaklı olarak Osmanlı'nın bölünmüş yapısı ayrışmayı arttırmış ve modern toplumun merkezileşmesiyle birlikte birbirine karşı tamamen yalıtılmış idarecilerle halk ortaya çıkmıştır (Mardin, 2018, s.26-28).

Bu durumda modernleşme olgusu kendini göstermektedir çünkü birtakım gruplar halkın yalıtılmışlığından ve toplumun geri kalmışlığından rahatsızdır ve yapılan gelişmelerin hızı da modernleşmecileri tatmin etmemektedir işte bu noktada toplumsal hareketlendiriciler ortaya çıkar bu kişilere örnek olarak; Namık Kemal(1840-1888) ve Ziya Gökalp verilebilir (Mardin, 2000, s. 29).

Osmanlı geleneksel düzeninde merkez ve çevre arasında her ne kadar derin kopukluklar olsa da Osmanlılar modernleşme sürecinde bu kopuklukları aşmayı denemişlerdir. Mardin'e göre Osmanlıların üç problemi vardır. Bunların bağlandığı yer ise ulus-devlet model alınarak kurulmaya çalışılan girişimlere ilişkindir ve üçü de merkezin çevreyle olan ilişkilerini tetiklemiştir. İlk problem gayrimüslim grupların ulus devletle bütünleştirilmesi olarak kendini gösterir, ikincisi Osmanlıların mozaik yapısına düzen vermekten ileri gelen, çevrenin Müslüman öğeleri için de aynı şeyi yapmaktır, son olarak ise Osmanlı'daki birbirinden ayrı öğelerin siyasal sisteme nasıl anlamlı bir katkıda bulunacağı ile ilgilidir (Mardin, 1973, s.49).

Bu sorunlar Osmanlıların 19. yüzyılda peşini bırakmayacak ve Türkiye Cumhuriyeti'ne de miras kalacaktır. Türk Devrimi birçok açıdan gerçekleşebilirdi fakat devleti kuranlar, devletin güçlenmesini gaye edindiler ve eşrafa bağımlı kalmayı gerektirse dahi bundan vazgeçemediler, bu karar bürokratik düşünüş ve davranış tarzından kaynaklı olarak meydana gelmiştir ve ana hedef, merkezin güçlenmesinden başka bir şey değildir. Cumhuriyet her ne kadar halkçı temayı kullansa da kökten devrimci olmayan yanı, bürokratik düşünüş ve reaksiyon göstermenin bir özelliği idi yani Cumhuriyet, merkez-çevre ilişkilerinde yeni kırılmaları var etmişti (Aytaç, 2006, s.38).

Cumhuriyet Dönemi'yle birlikte Türk siyasal hayatı derin bir dönüşüm gerçekleştirmişti. Mardin, bu dönemdeki siyasi tavırları da merkez-çevre ayrımı içine yerleştirmektedir. Mardin'e göre Büyük Millet Meclisi'nde Kemalistler merkezi temsil ederken, ikincil gruplar ise çevreyi temsil etmektedir. Her iki grup da halk adına çalıştığını dile getirmekteydi. İkinci grup daha çok âdem-i merkeziyet ve serbest ticareti arzularken, Kemalistler devletçi kalıyordu. Sonraki aşamalarda kurulan partiler ve gruplar her ne kadar süreci çevrenin lehine dönüştürmek istese de bu durum gerçekleşmemiştir (Aytaç, 2006, s.38).

2.3. BATILILAŞMA

Batılılaşma kavramı Türk düşünce tarihinde çok tartışılmıştır. Kimine göre "köksüzlük" olarak, kimine göre "tek kurtuluş" olarak görülmüştür. Tartışmanın tarafları iki uçta yer almayı seçmiş bu da daha çatışmacı bir tartışma ortamını var etmiştir. Bunun yanında Batılılaşma ülkede rayında gitmekte görülürken, kimine göre de Türkiye 200 yıldır Batılılaşmaya çaba sarf etmekte ve bir türlü başaramamaktadır. Kimiyse modernleşme ve

Batılılaşmayı eş değer tutmuştur. Bu bölümde bu kavramın farklı algılanışları üzerinde durulacak ve kavram genel hatlarıyla incelenmiştir.

Modernleşmeyi “Batılılaşmak” olarak niteleyenler, klasik söylemi oluşturanlardır. Batılılaşma 18. ve 19. yüzyıllarda Batı Avrupa’da özellikle İngiltere’de ortaya çıkan bir toplumsal harekettir. Bu durum daha sonrasında farklı topluluklara aktarılmış ve o toplumlar modernleşmek istemiş veya mecbur tutulmuşlardır (Kaygı,1992, s. 11-12).

Batılılaşma, kavramsal olarak tartışmalıdır ve Batılılar tarafından dahi üzerinde uzlaşılammamıştır. Kimine göre Batı, sanayi toplumu şeklinde, kapitalist ve emperyalist bir düzen olarak karşımıza çıkarken kimine göre de Greko-Romen kültürünün ve geleneğinin günümüzdeki mirasçısıdır. Başka bir görüşe göre Batı, Musevi-Hıristiyan ruhaniliğın yaşayan temsilcisidir. Tüm bu kavram tanımları üzerinde ortak bir görüş yoktur, olması da beklenmemelidir. Batı önceden tasarlanmış, teorisi yapılmış ve proje olarak sunulmuş bir toplumsal inşa modeli değildir. Batı, tarihi içinde, kendi çelişkileri içinde bir gelişimin ürünü olarak karşımıza çıkar. Aydınlanma Çağı’yla beraber Batı, kendini diğer toplumlardan ayırmış ve kendini diğer toplumlara bakarak karşılaştırmalı bir şekilde incelemiştir. Bunun ardından da Batı, kendi emperyalist vizyonu gereği bunu diğer topluluklara yayma işini misyon edinmiş ve bu işi zor kullanarak kabul ettirme kavgasına girişmiştir. Bu girişimin adı da 19. yüzyıldaki sömürge çağında “uygarlaştırma görevi” olarak karşımıza çıkmıştır (Timur, 1995, s.139).

Gökalp, Batılılaşmayı bir sorun olarak ele alır. Ona göre bu sorun içinde iki zıt sorun barındırmaktadır ve bugün dahi bu sorun aşılammamıştır. Gökalp’in bu soruna yaklaşımını ele almadan evvel “hars”(kültür) ve “medeniyet”(uygarlık) kavramlarını tanımlamak gerekir.

Gökalp; “hars” milli olan, “medeniyet” ise milletler arası olandır. Bu ayrıma göre Batı’da iki şey vardır. Birisi hars, yani millet olarak oluşturdukları kültür ve değişimler, diğeri medeniyet, yani tüm Batı milletlerini kapsayan bir uygarlıktır. Bu noktada Gökalp’e göre asıl sorun medeniyet sorunu değil, hars sorunudur. Avrupa’nın uygarlık deposuna direkt yönelmenin doğru olmadığını, Türk ulusunun kendi harsını sağlaması gerektiğini ama medeniyeti de dışlamadan bunu yapması gerektiğini vurgular. “Bir milletin kültürel şuuru, yani milli kültürü kazanmadan batılılaşması mümkün olamaz, bu nedenle, diğeri

uygarlıklar arasında yerini belirleyebilmesi için her şeyden önce kültürel anlamda varlığını ortaya koyabilmesi gerekir.” (Gökalp, 1990, s. 63).

Hilmi Ziya Ülken'e(1901-1974) göre Batılılaşma, modernleşme demektir. Batılılaşma, Batı kültürüne ayak uydurmak için o kültür dairesine girebilmektir. Batı kültürü önce ekonomik-siyasi alanda, sonra da bütün değerler alanında dünya görüşü olarak genişletildiğinde modernleşme sağlanabilir(Ülken, 1979 s. 18).

Ülken'e göre iki Batılılaşma yaklaşımı mevcuttur:

a) Kültür-uygarlık ayrımı yaparak iki dünya görüşünü hem ayıran hem de uzlaştıran Ziya Gökalp'in görüşü.

b)Yalnız teknik ve ekonomik modernleşmenin olduğunu savunan görüş.

Ülken'e göre iki görüş de Batılılaşmanın özüne inememiştir. İlki, modern kültür yaratıcılığına soyunmuş ve türlü katılımları dışında tutmuş ve böyle yaparak sosyal intiharla sonuçlanmıştır. Diğeri ise her türlü yaratıcılığı engellemiş, onun yerine pasif hayranlığı bırakmıştır ve ilerisi için gelişme imkânını yok etmiştir. Ülken'e göre bu sebepler dolayısıyla Batılılaşmanın temel görüşü kavranamamış, yaratıcı olmayan, milletler arası piyasalarda sönük, yenilikçi ve teknik alanlarda yetersiz, yavan bir dünya görüşü doğmuştur. Bu görüş sebebiyle de çağdaş uygarlık seviyesine varılamamıştır (Ülken, 1979, s.20). Ülken'in değindiği başka bir konuya; Batılılaşmanın toplumsal sınıflardan gelmeyip yukarıdan yöneticilerden başlatılıp, geliştirilmesinin bu eylemin başarısızlığında en önemli etkenlerden biri olmasıdır. Ülken'e göre toplumsal hareketler Batı'da toplumsal sınıflardan kaynaklanmış, Türk toplumundaysa saray ve ordu kaynaklı olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumda siyasi otorite kendine fazlasıyla inanmış, yeri geldiğinde keyfi hareket etmiş ve aydınları bir onaylama aracı olarak kullanmaktan öteye gidememiştir (Ülken, 1979, s.341).

Mümtaz Turhan'a(1908-1969) göre sorun değişim sorunudur. Batılılaşma Türkiye'de oturmamıştır. Bunun görüş darlığı, cehalet ve Batı medeniyetini anlamamak olmak üzere üç nedeni bulunmaktadır (Turhan, 1987, s.108). Turhan'a göre, 200 yıllık Batılılaşma serüvenine rağmen Batılılaşma davasına muvaffak olduğumuz söylenemez. Bunun sebebiyse Batı'nın iyice anlaşılabilmesi ve onun esas kıymetlerinin kavranıp Türk toplumuna mal edilememesinde yatar. Turhan'a göre, Batı'nın tali, ehemmiyetsiz unsurları alınmış, ilimi, irfanı alınmamıştır (Turhan, 1972, s. 69).

Batılılaşma, sosyolojik olarak kültürel değişme türlerinden bir tanesi olarak karşımıza çıkar. Kültürel değişme, bir kültürün başka bir kültürle karşılaşmasına paralel olarak gelişen kültürün değer, yapı, eğilim ve işleyişini etkileyen değişim durumudur. Batılılaşmaysa bir olgu olarak toplumsal ve kültürel açıdan toplumu değiştiren dışsal uyarılardan bir tanesi olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple Batılılaşma, batı kültür ve medeniyetiyle karşılaşma ve değişimi, Batı ülkelerine göre sürdürme işi olarak algılanabilir. Kültürel olarak da toplumun bir kısmı veya tamamı tarafından Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Endüstri Devrimi'yle beraber ortaya çıkan tarihselliği kopya etme işi olarak da görülebilir (Nakavi,1997, s. 11-13).

Batılılaşma ve modernleşme kavramları, kimi Türk entelektüeli için aynı kavramı ifade ederken kimisi içinde farklı kavramsallaştırmalardır. Örnek olarak, Murat Belge'ye(1943) göre iki kavram aynı şeyi ifade etmekte, sadece modernleşme kavramı daha nötr bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Belge, 2007, s. 43).

Osmanlı, 17. yüzyılda girdiği savaşların çoğunda mağlup olmuş, bu mağlubiyetleri de büyük toprak ve para kayıplarıyla bununla beraber sosyal anarşiyle ödemiştir. Osmanlılar, başlangıçta sorunu askeri anlamda algılamış ve Batılılaşma girişimlerine böyle bir ortamda girişmiştir. Ardından kısmi Batılılaşma olayının arkasında daha büyük yapısal sorunlar olduğu ortaya çıkmaya başlamış ve devletin idari mekanizmasından Osmanlı toplumsal yapısına kadar her alanda değişim olmuş ve topyekûn Batılılaşma süreci başlamıştır (Çiğdem, 2007, s.69).

Berkes'e göre çağdaşlaşmak için Batılılaşmak gerekir. Batılılaşma toplumsal kalkınma prensiplerine göre olmalıdır. Bunun içinde devrimsel bir Batılılaşma yolu benimsenmelidir. Batılılaşma ulusçuluk ve toplumsal devrimciliğin yollarının kesiştiği bir konumdan ilerlemelidir, bunun olmadığı durumlar ulusu bir uydu haline getirir ve bu durumda sömürgeleşmenin önünü açar (Berkes, 1975, s.280).

Berkes, Batıcılık yerine devrimciliği tercih etmekte ve bu durumu çağdaş uygarlığa geçme zorunluluğu olarak ele almaktadır, eğer süreç başarıyla tamamlanamazsa ülke uydu devlet konumunda bir sömürgeye dönüşür. Bunun gerçekleşmemesi içinde toplumlar kendi yapı ve güçleriyle ulusal bağımsızlık savaşı vermeli ve çağdaş uygarlığın yolu olan Batılılaşmayı takip etmelidirler. Berkes, burada Batılılaşmayla ilgili taklitçiliği savunmamakta bu durumun çağdaş uygarlık dairesine başarıyla girip girmeme durumuyla

alakalı olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada Batılılaşma sürecindeki diğer bir problem olan tüketim alışkanlıklarına değinir, Batı'yı şeklen benimsemenin problemlerine dikkat çeker ve bu durumun kalkınmayı değil, yıkımı getireceğini de ayrıca belirtmektedir.

Berkes; “çıkarcı yol Batıcılığı Batı'dan bağımsızlık yönüne, ulusçuluğu devrimcilik yoluna çevirmektedir. Batı'dan bağımsız olmayan hiçbir geri kalmış toplum batılılaşamaz, ilerleyemez. Toplumlar bağımsız olmadıkları sürece Batılı devletlerin çıkarlarına hizmet etmeye mahkûm olurlar.”

Mardin'e göre Batılılaşma Osmanlı'da başlayıp Türkiye'de ivme alan Batı'nın fikirselle ve toplumsal kurumlarını hedef gören yaklaşımdır. Bu yaklaşım bazen ılımlı bazen de köktenci boyutlarıyla kendini göstermiştir. Kavram kendini Batı'yı her alanda örnek almaya işaret etmektedir(Mardin, 2018, s.9). Osmanlılar, Batıyla bağlantısını hiç kesmemiş, yükselme devrinde kendi uygarlıklarını Batı uygarlığından üstün görmüş ve bu nedenle de bir model olarak takip etme problemi ortaya çıkmamıştır. Osmanlı'nın gerilemesiyle Batı'nın genel bir model olarak alınmasına düzeltme (Tanzimat) denir (Mardin, 2018, s.11).

2.4. ÇAĞDAŞLAŞMA

Osmanlı ve Türkiye'de düşünce tarihine baktığımız zaman çoğu kez çağdaşlaşma kavramına modernleşme kavramı çerçevesinden bakıldığı görülmektedir çünkü Osmanlı modernleşmesinde temel problem alanı olarak Osmanlı'nın kültürel ve toplumsal boyutu düşünülmemiş, onun yerine Osmanlı'nın teknik ve teknolojik geriliği üzerinde yapılan tespitler üzerinde durulmuştur haliyle yapılan modernleşme yorumu eksik kalmıştır. Bu noktada Berkes'in modernleşme kavramı yerine çağdaşlaşma kavramını tercih etmesinin esasında Türk düşünce hayatında var olan bir boşluğu tespitinden hareketle tercih ettiğini görülmektedir.

Türk düşün hayatında modernleşme üzerine yazan kim varsa bu sosyal bilimciler “sanayileşme” ve “kalkınma” anlamında kullanıma karşı duruş sergilememiştir fakat işin kültürel ve toplumsal boyutu birçok sosyal bilimci tarafından pek çok tartışmaya kapı aralamıştır. Çağdaşlaşma süreci tarihsel süreç içinde kişiyi merkeze alır, kişi aynı zamanda tarihin bir öznesi ve yaratıcısı konumunda karşımıza çıkar. “Türkiye'de Çağdaşlaşma” kitabına ve Berkes'in laiklik ve sekülerizm kavramlarını tanımlama şekline bakıldığında, çağdaşlaşmanın aslında ne kadar bireyi merkeze alan bir tanım

olduğunu ve bireyin toplumsal yaşamdaki özgürlüklerini genişletici şekilde kullanıldığını görebiliriz.

Emre Kongar(1941), çağdaşlaşma ve modernleşme arasındaki farklı şöyle ifade eder: “Modernleşme, tarihsel bir arka plana sahiptir ve belirli bir tarihsel kesiti simgeler. Çağdaşlaşma ise bireyin içinde bulunduğu zaman ve mekânın koşullarına uyum sağlaması, belirli bir dengeye ulaşma kaygısıdır” (Kongar, 1999, s.247).

Çağdaş sözcüğü, Türk modernleşmesi bağlamında hep ileriye doğru bir ilerlemeyi işaret eder ve Batı modernliğiyle özdeştir. Çağdaş sözcüğünün başka bir anlamı ise bugünkü zamana ait olan anlamına da gelmektedir. Sözcüğü bu haliyle düşündüğümüz zaman sadece geleceği işaret eden anlamına tutunmak, kavramı eksik algılamamıza yol açacaktır ondan dolayıdır ki çağdaş kavramı bugünden itibaren hareket halinde olan, ileride elde edilecek ütopyaya gidiş bileti olarak ilişkilendirmek daha doğru ve tutarlı olacaktır (Çetinkaya, 2002, s. 112).

Nilüfer Göle(1953) ise Batılı toplumlar, bilimin, etiğin ve evrensel doğruların ışığında modernliğin kıstasını kendilerine göre belirlemekte ve diğer toplumların da kabul ettiği çağdaşlığı kendilerine atfetmektedirler. Batılı olmayanlarsa, kendilerine bir öteki konumu atfedip, siyasal ve bilimsel açılarından Batı karşısında endişe duymakta ve batıdaki gelişmeleri korku, ilgi ve başkaldırıyla takip etmektedirler (Göle, 1998, s. 315).

Black (1986, s.57) çağdaşlaşmayı dört aşamalı bir süreç olarak ele alır;

- a) Çağdaşlaşmanın zorlaması; yani geleneksel bir toplumun çağdaş kurumlarla ilk kez karşılaşp çağdaşlaşmayı savunanların belirmesi ve yeniliklerin ilk kez kendini göstermesi durumudur. Böylelikle toplumsal ihtiyaç kalemleri kendini belli etmektedir.
- b) Çağdaşlaştırıcı önderliğin belirmesi; idarenin geleneksel önderlerden çağdaş önderlere geçme durumudur.
- c) Ekonomik ve toplumsal dönüşüm; ekonomi ve toplumsal büyümenin gelişmesi sonucu kırsal toplum tipinden kentsel topluma geçiş sürecidir.
- d) Toplumun bütünleşmesi; bu aşamada ekonomik ve sosyal dönüşüm tüm yönleriyle toplumsal düzeni sarmalar ve toplumu bütünleştirici şekilde yeniden örgütler.

Berkes ise Türk modernleşmesini bir çağdaşlaşma süreci olarak görür, çünkü Türk modernleşmesi teknik ve teknolojik değişimlerin toplumsal dönüşümü tetiklemeyle

ortaya çıkmamıştır bunun yerine Türk modernleşmesi üst yapıdakilerin “gelenek gerekleri yerine zamanın gerekleri” doğrultusunda kendiliğinden oluşan bir değişim olarak görmektedir. Yani toplumsal mekanizmanın dönüştürücüsü ekonomi olmamış, üst yapının kültürel boyuttaki dönüşüm arzuları olmuştur (Berkes, 1978, s.265).

Berkes’e (1975, s.280) göre çağdaşlaşma yolu dört aşamada kendini gösterir:

- a) Kutsallaştırılmış gelenek boyunduruğundan kurtulma,
- b) Batılılaşma,
- c) Uluslaşma,
- d) Toplumsal devrimcilik,

Bu sebeple Berkes, Osmanlı-Türk modernleşmesi yerine, çağdaşlaşma kavramını tercih etmekte ve toplumun üst yapısında gerçekleşen kültürel süreçlere vurgu yapmaktadır.

2.5. LAİKLİK/SEKÜLERİZM

Berkes, Osmanlı modernleşmesini ele alırken öncelikle laiklik ve sekülerizm kavramları etrafında bir tartışma yürütmektedir. Berkes’e göre laiklik, özellikle Katolik kilisesinin yayıldığı alanda faaliyet göstermiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Grekçe’de laos (halk) ve laikos (halksal) sözcükleri Hıristiyan Avrupa’da clerius (din adamı) dışından olanları tanımlayan bir kavramdır. Laicisme hareketi ise Fransa’da din adamları dışında olan kişilere din ve dünyevi hayatta egemenlik hakları verme anlamı taşımaktadır. Protestanlığın egemen olduğu yerlerde ise saeculum, yani “çağ” kavramı kullanılmıştır. Türkçede ise laiklik kavramından önce “asr” sözcüğü temel alınarak kavramsallaştırılmıştır ve asrileşmek demektir. Asrileşmek ise çağa uymak veya onun gereklerini yerine getirmek şeklinde kullanılmaktadır (Berkes, 2017, s.18).

Berkes’e göre çağdaşlaşma sorununun özü devlet-din veya devlet-kilise anlamı değil, çok daha geniş anlamında kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma sorunudur. Protestanlığın etkisi altında olan milletlerde secularism sözcüğü kullanılmaktadır. Bu sözcük geleneksel, katılaşmış kurum ve kurallar karşısında zamanın gereklerine uyan kurum ve kuralları geliştirme sorunu şeklinde kendini göstermektedir. Değer ölçüleri olmayan toplum yoktur fakat değerler zamanın içinde öyle bir hal alırlar ki zamana direnemezler ve katılaşma ve kireçleşme eğilimi gösterirler, bireyler ise inandıkları değeri

bırakamazlar ve onlar da daha kolay cevaplar buldukları gelenek şemsiyesi altında direnmeye başlarlar (Berkes, 2017, s.19).

Zamanın gereklerine karşı direnemeyen toplum tarafından da en yüksek sayılan değerler, zaman içinde dini bir hüviyet kazanır ve değerler din şemsiyesi altında direnmeye başlar. İşte bu noktayı laikleşme sözcüğü yeteri kadar ifade edememektedir çünkü bu durum din hummasından kurtulma işi değil, kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma işidir (Berkes,2017, s.20). Çağdaşlaşma diğer bir yanıyla ise din şemsiyesi altında toplanan değerlere karşı bir mücadele hareketi olduğu için onun karşısında ise dinselleşme kavramı belirlemektedir. Avrupa'ya baktığımızda ise Roma'nın çöküşüyle beraber dini otoriteler çeşitli alanlarda egemen olmaya başlamışlar ve bu egemenlik durumu paralelinde laikleşme ya da sekülerleşme tartışmalarını beraberinden getirmiştir.

Türkiye'deki laikleşme ve sekülerleşme süreci ise sadece Kemalizm önderliğinde gelişmemiştir, Osmanlı Devleti'nden bu yana başta askeri alan olmak üzere çeşitli adımlar 1700'lü yıllardan bu yana atılmaktadır. Modernleşme ise bu arayış yıllarından sonra başlamıştır ve 200 yıllık bir tarihi bulunmaktadır. Türkiye'de din, sekülerizm ve laiklik daha çok din alanında anlaşılmaktadır fakat sorunun sosyolojik boyutu atlanmaktadır. Din- devlet ayrımı işin sadece siyasi yönüdür, toplum bilimi açısından ise toplum, dinsel değer ve geleneklerinden sıyrılmaktadır ve kutsal olmayan değerler sorunu ortaya çıkmaktadır. Kutsal olamayan değerler hemen şeriatça dinsel bir kimlik altında toplanmaya çalışılır, uydurulan dinsel kimlikse peygamberin yasası üzerine bina edilmektedir. Bu noktada unutilan şey ise gücü elinde tutanın kurallarına biçim vermede kendine göre yorumluyor olmasıdır.

Mardin, laiklik kavramını daha çok tarihsel olarak ele almıştır. Bundan dolayı Osmanlı ve Türkiye'de laikliğin gelişim süreci tarihsel olarak ele alınarak, Fransa'yla kısa bir karşılaştırılacak ve kavramın Mardin'in ele aldığı boyuttan görünümü irdelenecektir.

Kıdem sahibi olan ulemalar, Osmanlı bürokratlarının destekledikleri reform programını destekliyorlardı ama onlarla aynı fikirde değillerdi. Çünkü Osmanlı bürokratları Avrupa'da gördükleri aydın despotizmini Osmanlı'ya getirmiş ve ulemanın devlet yönetimindeki gücünü kırmışlardı. 19. yüzyılda devletin karar mekanizmasının dışına atıldılar, ellerinde sadece hukuk ve eğitim bulunuyordu. Bu durumun böyle olmasının

sebebi de medreselerde kadı ve hoca yetiştirmelerinden ileri geliyordu ama zaman içinde hukuk ve eğitim alanındaki uygulamalardan da peyder pey itildiler.

Osmanlı toprak hukuku Kuran'a dayalı bir şekilde işliyordu ve yöntem olarak ayetler ve hadislerden aldığı parçalarla hukuku ilerletiyordu. Abdülmecid(1823-1861) Dönemi'nde 1839'da Gülhane Hattı Humayun'un ilan edilmesiyle Osmanlı bürokrasisinin reform programı meşrulaştı ve hızlandı. Bu süreç içinde gezici kadılar dahi denetim altına alındı. Tanzimat reformlarının ortaya çıkmasına paralel olarak da kanunlar, yönetmelikler, tüzükler giderek arttı ve bürokrasi ile ulema arasındaki uçurum giderek açılmaya başladı. Tanzimat mevzuatları rasyonelleşme eğilimi gösteriyordu ve bu noktada Max Weber(1864-1920) ve Justice Holmes'un(1841-1935) tezlerinin doğrulanması söz konusu olmuş oluyordu. İdare giderek kendini dini hukuktan sıyırmaya, onun yerine kendini rasyonel hukuka dayandırmaya başlamıştı. Osmanlı bürokrasisi ilk etapta medrese kurumundan besleniyordu ama zaman ilerledikçe ücretli memurların sayısında gözle görülür bir artış gerçekleşti. Bu kadrolar 1859 yılında Mülkiye Mektebi'nin açılmasıyla beraber giderek ulemanın devlet kadroları içindeki rolünü kırdı.

Mecelle'nin ilan edilmesi, dönemin uleması ve dini çevrelerce İslam'ın zaferi olarak kabul edilmiştir fakat Mecelle, Osmanlıların ilk medeni kanunudur, temel olarak İslam hukukundan özellikler taşır fakat İslam hukukunun çözemediği bazı açmazları Batı Avrupa tipi yöntemlerle çözüme kavuşturmuş, giderek de laik özelliklerde artış sağlamıştır.

Bunun yanında 1847'de bir takım özel girişimler neticesinde ilkokullar açılmaya başlandı. Bu eğilim 1850'de daha da artış gösterdi. 1860'lara gelindiğinde her vilayette bir ilkokul bulunur oldu. 1882-1900'lü yıllarda rüştiyelerde büyük bir artış olacak ve laik eğitim kendini gösterecekti. Aslında eğitimde laikleşme Tıbbiye, Harbiye ve Mühendishanede başladı ama bunlar şanslı bir azınlık içinde kaldı, halka yayılması için ilkokullar ve rüştiyelerin açılması gerekiyordu. Böylece Osmanlı modernleşiyor, kadroları yenileniyor ve batılılaşma reformları daha sağlam ayaklar üzerine oturuyordu. Tanzimat bürokratlarına göre tüm bu yapılanlar Türkiye'nin daha medeni bir devlet haline gelmesi için yapılan çalışmalardı. Ahmet Vefik Paşa(1823-1891), Bursa'da iken Moliere'den çeviriler yapıyor ve memurlardan bilet alıp tiyatrolara gelmesini istiyordu. Böylece taşrada muhafazakârlığın boyunduruğunu kırmayı umuyor, aynı zamanda toplumda Batı sempatisini geliştirmeyi hedefliyordu. 19. yüzyılda özellikle Tıbbiyenin

modernleşmesiyle birlikte Avrupa'daki pozitivist ve materyalist yayınlar Osmanlı'ya kadar gelmişti ve Osmanlı ileri gelenleri zooloji ve biyolojiye merak salmışlardı. Tüm bu gelişmelere rağmen Tanzimat mimarları Batılı kurumları halka anlatmıyor ve dini Osmanlı yapısını aşamıyorlardı. Osmanlı bürokratları gerilemenin asla dini olduğunu düşünmediler hatta Osmanlı, bunca geri kalmışlığına rağmen yıkılmamıştı bunun sebebini Osmanlı'nın kültürü olan İslam'da buldular. Kültür öyle bir ahlaki sistem yaratmıştı ki Osmanlı vatandaşları kendini değiştirmemiş, muhafaza etmişti buna rağmen Osmanlı devlet adamları İslam kültürünü ihmale girişmiş, Batı kültürüne odaklanmışlardı. Bu noktada Mustafa Kemal(1881-1938) ön plana çıkmaktadır ve Batılı kurumları Türk halkına arz edebilen bir lider olarak, diğer modernleştirme mimarlarından da ayrılmaktadır.

Laiklik, 19. yüzyılda Fransa'da anayasa pratiği olarak ortaya çıkar. Devletin herhangi bir dini mezhebe dayanmaması gerektiğini öğütler. Bu durum ise tam olarak 1905 yılında Fransa'da başarılı olmuştur. Müslümanlar ve Katolikler arası ayırım ise bu noktada başlar. Fransa'da din ve devlet iki ayrı kurum iken Osmanlı'da din ve devlet iç içedir. Dinin devlet programından atılması demek, devletin bir uzvundan vazgeçmesi demektir. Fransa'da din ve devlet, toprak hukukuyla ayrılmıştır fakat Osmanlı'da böyle bir durum söz konusu değildir. Mustafa Kemal Atatürk ise bu konu hakkında aslında şahsi fikriyle hareket etmemiş, aksine Osmanlı bürokratlarının dilediği bir işi yapmıştır çünkü Osmanlı bürokrati her şeyin kontrol altında olmasını, fikirlerini yürürlüğe koyarken hesap vermemeyi, yasama ve yürütme organını da tek başına denetlemeyi arzu etmiştir. Bu noktada Mustafa Kemal aslında arzu edilen bir yeniliğin ardılı olmuş ve yerine getirmiştir (Berkes, 2017, s. 35-36).

2.6. DOĞU DESPOTİZMİ

Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllara damgasını vuran tartışmalardan bir tanesi de Osmanlı Devleti'nin yapısal olarak hangi modelle açıklanacağı tartışmasıydı. Gruplardan bir tanesi Osmanlı Devleti'ni feodalizm bağlamında değerlendiriyor ve Osmanlıların geri kalıp kalmamasıyla feodalizmi özdeşleştiriyordu. Diğer grup ise Osmanlı'yı Asya Tipi Üretim Tipi'ne dâhil ediyordu. Berkes, bu tartışmada Halil İnalcık'ın(1916-2016) yolunu izleyerek nev-i şahsına münhasır bir devlet diyerek popüler akımların önerdiği savlar yerine kendi savıyla açıklamayı uygun görüyordu. İlk olarak Berkes, despot ve padişahlık kavramlarını açar ve daha sonrasında Doğu Despotizminin ne olduğu üzerinde durur.

Despot sözcüğü Grekçe köle sahibi, efendi anlamına gelmektedir. Aydınlanma düşünürleri ise despotizmi kavramsal olarak akıl ve hukuk ilkelerine uymayan keyfi yönetilen devlet rejimi olarak tanımlar(Berkes, 2017, s.25).

Terimi Thomas Hobbes(1588-1679) tanımlamıştır. Devlet, kaynağını kontrol ve işgalden almaktadır. Böylece toplum üzerinde bir kontrol mekanizması kurulur. Bu mekanizma keyfi bir şekilde işler ve egemenliği bir baba mülkü gibi kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. İbni Haldun(1332-1406) ise bu rejimi padişahlık olarak tanımlamaktadır. Haldun'un modeline göre, padişahlık ulaşılamaz, toplumdan yalıtılmış ve çıkarılmış bir kul kitlesine dayanmaktadır. Bu yapısı haliyle Batı rejimlerinden farklı bir yapı sergilemekte fakat İslam geleneğiyle birleştiğinde ise teokratikmiş gibi de görünebilmektedir (Berkes, 2017, s.25).

Teokratik yapının en güzel örneği Papalıkta bulunmaktadır fakat Osmanlı'yı yapısal olarak Papalıktan ayıran birçok husus bulunmaktadır. Osmanlı padişahı, feodal ve kapitalist ekonomiye dâhil olmamıştır. Osmanlı düzeninde din yerine devlet maslahatı başta gelmektedir. Din adamı ancak devletin bir görevlisi ve memurudur. Bu rejimde İslam dininin en üstün yetkilileri kazasker ve şeyhülislamdır. Birinin görevi yargı iken diğerinin görevi ifta, yani devlet işlerinde karşılaşılan bir problemi din işlerine göre yorumlama yetkisidir. Din, devlet işlerine yer yer müdahil olmuşsa bu devletin güçsüzleşmesi sebebiyle gerçekleşmiştir (Berkes, 2017, s.26).

Osmanlı, feodal veya teokratik değilse nasıl tanımlanmalıdır? Siyasaca Doğu despotizmi, dince Sünni halifeliği geleneğidir. Osmanlı siyasa rejimi Ortadoğu dini geleneğinden etkilenmiştir ve bu durum Osmanlı'ya dini bir görünüş kazandırmıştır fakat bu hukuki bir görünüştür. Osmanlı hanedanını güçlü kılan asıl yönü onun geleneksel olmasıdır. İlk olarak geleneksellik şöyle tanımlanır. Düzen Tanrı tarafından konmuştur, değiştirilmemelidir. Değiştirilmezse düzen sonsuza kadar devam eder. Bundan dolayı da itaati arzular. Bu düzeni kanun-ı kadim geleneği meşrulaştırmaktadır. Bu dini bir ilke değil, siyasi bir ilkedir. İslam dini açısından bu gelenek meşru olmaktan uzaktır, bu militer geleneğin bir ürünüdür ve hiçbir İslam geleneği İslam'ı meşrulaştırma aracı olarak kullanmamıştır. Ancak bu devlet, İslam dini ve hukukunu korur ya da uygularsa onun meşru olabileceğini kabul etmiştir (Berkes, 2017, s.31).

Berkes, burada Weber'den alıntı yaparak patrimonializm kavramını kullanır. Patrimonializm, buna göre Tanrı, düzeni yaratmakla kalmamış düzenin korunması ve sürmesi için padişahı gölgesi ve vekili olarak atamıştır. Bu düzende padişah doğrudan Tanrı'nın halifesidir. Tanrı'nın seçmesi ise Osmanlı hanedanının en büyük üyesinin bir hakkıdır ve bir mülk gibi tevarüs edilir. Padişahlık makamı bu inanca dayanmaktadır, padişahlar kişisel olarak ahlaksız ve akılsız olabilir fakat saygı, makama karşıdır ancak cumhuriyeti kuranlar bu makamı inkâr edebilmişlerdir (Berkes, 2017, s.31).

Bu ilkeleri kabul eden kişiler için ideal düzen, sürekli olarak sağlanan denge toplumdur. Tanrı, toplumu denge içindeki bir düzen dâhilinde yaratmış ve toplumu bölümler halinde yerleştirmiştir. Bu topluma reaya, yani sürü denir, bu sürünün çobanı ise Tanrı'nın vekili ya da gölgesi padişaktır. İdeal olan dengedir, dengenin bozulması toplumu da bozar, dengenin daimî olması için adaletin de daimi olması gerekir (Berkes, 2017, s.31).

Padişahın tanrıca verilmiş bu görevi ifa etmesi için yardımcı hizmetçiler gerekir bunlar ise devletin memurlarıdır, ister dini ister askeri olsun onlar ayrı bir sınıf değil, onlar devletin hizmetkârlarıdır (Berkes, 2017, s.31) .

Hükümdarın reayayı kontrol etmesi için reyanın içinden alınıp eğitimle yabancılaştırdığı adamlar bulunur. Bu adamlar hükümdarın aygıtları olan kullardır. Bu kullar Osmanlı yasasına bağlı ve yargılanması devlet tarafından gerçekleştirilen padişahın aygıtları olarak karşımıza çıkmaktadırlar (Berkes, 2016, s.35).

Memur sınıfı ise toplumun içinden çıkmamıştır, toplumu temsil etmemektedir ve devlet toplumdan meydana gelmez, devlet çıkar sınıflarının toplamı da değildir. Devlet, Tanrı tarafından dışarıdan toplumun üzerine oturtulmuştur. Toplum ve devlet arasında köprü görevi gören sınıf, kapıkulu sınıfı ise hangi din veya milletten olduğu fark edilmeksizin topluma yabancılaştırılmış bir sınıftır ve yüksek siyasi gücün hizmetkârıdır. Kapı kulu ne memurdur, ne de vatandaş, doğrudan padişaha bağlı devletin yürütücü gücü olan sınıftır (Berkes, 2016, s.32).

Osmanlı Devleti; Orta Asya Moğol geleneği, Bizans saray geleneği ve İslam halifeliği geleneğinin bir senteziydi ve dünyaya hükümran olma misyonu o denli güçlü idi ki ona ne ruhani İslam halifeliği ne Şiilik ne Bizans sonrası dünya meydan okuyabilmişti. Osmanlı Devleti Batı'ya yaklaşan, hatta yer yer içinde unsurlarını barından son Asya despotik devletler temsilinin zirvesi ve son durağı olmuştur. Osmanlı Devleti, Batı'yı

hakir görmüş ve kefere olarak bakmıştır, üstünlük duyguları o kadar yoğundur ki Batı'daki gelişmeleri takip dahi etmemiştir. Osmanlı egemenliği küçük küçük Batı toplumlarına kaptırmış, içinde gerçekleşen sosyo-ekonomik buhranların sebeplerine dahi dokunmamıştır. 1699'da aldığı Karlofça hezimetini ve 1718 Pasarofça hezimetini sonucu birtakım değişikliklere gitmek isteyecek ve çağdaşlaşmanın hikâyesi burada başlayacaktır (Berkes, 2017, s.39). (Yıldan sonra iki nokta mı gelecek virgül mi kılavuza bakıp hepsini ona göre düzenleyelim)

Doğu despotizminin yayılmasındaki en büyük figür ünlü Aydınlanma düşünürü Montesquieu'dur(1689-1755). "Kanunların Ruhu" (1748) adlı eserinde iklim ve coğrafyadan yola çıkarak Doğu despotizminin karakterini coğrafyaya bağlamıştır. Kendisinden sonraki düşünürlerin de Doğu siyasal sistemlerini oryantalist bir bakış açısıyla irdelemesine sebep olmuştur. Ona göre despotizm, Doğu'nun değişmez gerçekliğidir. Montesquieu'ya göre bu tip rejimlerde gücün istismarı sistemattir ve idareciler çıkarlarını toplum çıkarlarının üstünde tutmaktadır (Sunar, 2012, s.70).

Mardin'nin doğu despotizmi görüşünü Montesquieu etkilemiştir ama Mardin, bu tanım içindeki ortanyalist unsurları kabul etmez Doğu despotizmini devlet ve birey arasındaki yapıların eksikliği olarak tanımlamaktadır. Osmanlı Devleti'nde durum bu kadar kesin değildir çünkü devlet ve bireyin arasında cemaat ilişkileri dolayısıyla ayrı bir yapı bulunmaktadır (Mardin, 2018, s.49). Bunun yanı sıra Osmanlı, Montesquieu'nun tespit ettiği gibi merkezi bağlara sahip değildir daha çok âdem-i merkeziyetçi bir yapısı bulunmaktadır. Osmanlı Devleti, Doğu despotizminin parçası olan devletlerden bir tanesidir çünkü bireyin sosyalizasyonu otoriter bir şekilde gerçekleşmekte ve devletin karşısında birey kendi kimliğiyle değil ait olduğu cemaatin kimliğiyle tanımlanmaktadır, hal böyle olunca Osmanlı sisteminin getirdiği bir otoriter devlet modeli havası bulunmaktadır. (Mardin, 2018, s.197).

Mardin'e göre, Doğu despotizmi geçen zaman içinde Aydın despotizmine dönüşmüştür. Bu siyasal sistem Osmanlı'ya Kameralizm yoluyla tesir etmiştir. Osmanlılar aydın despotizmiyle devlet içindeki orta çağdan kalma kurumları kontrol altına alarak ancak merkezileşmiştir ve bu merkezileşme stratejisini Avusturya ve Prusya gibi büyük merkezi Avrupa devletlerinden almıştır. Yani Doğu despotizmi kavramındaki oryantalist tutum tam anlamıyla Osmanlı Devleti'nin egemenlik biçimini yansıtmamaktadır çünkü Osmanlıların klasik çağında dahi devlet tam anlamıyla merkezi değildir. Osmanlı

merkezileşmesine yönelik olarak özellikle 19. yüzyıl sonunda bir merkezi devletten bahsedilebilir.

3. BÖLÜM ARAŞTIRMANIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

3.1. MODERNLEŞME KURAMLARI

Çalışmanın bu bölümünde modernleşme olgusunu anlamaya yardımcı olacak kuramsal perspektifler incelenecek ve bu anlayışların neler olduğu, toplumsal değişimde neleri baz aldıkları farklı açılara yaklaşılarak, modernleşme kuramlarının incelemesiyle birlikte tezin inceleme konusu olan Berkes ve Mardin'den örnekler verilerek düşünürlerin ait olduğu kültüralist veya akültüralist kamptaki yerlerine göre incelemelerde bulunulacaktır. Berkes ve Mardin'in sınıflandırılmasıyla birlikte iki düşünürün de modernleşme olgusuna Türk sosyolojisi açısından katkılarının daha detaylı ve derinlemesine incelemesi imkânı bulunacaktır.

3.2. AKÜLTÜRALİST MODERNLEŞME YAKLAŞIMI

Modernleşme, birtakım sebepler dolayısıyla geri kalmış ve gelişmekte olan ülkelerin modernleşme istediğini gerçekleştirmek amacıyla nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğini anlatan süreçtir. Bu süreç içinde Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini anlatmak için birtakım kuramlar ortaya atılmıştır, ortaya atılan kuramlar toplumları “modern” ve “geleneksel” bağlamında ele almıştır. Arzulanan toplum tipi “modern toplum” iken “geleneksel toplum” daha çok modern olmayan toplum şeklinde algılamalara yol açmıştır(Köker, 1995, s. 39-40).

Modernlik, kökleri geçmişe dayanan çok katmanlı ve kapsamlı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple modernlik kavramını incelerken Charles Taylor'ın “Modernitenin İki Teorisi” (Two Theories of Modernity) makalesinden hareketle modernleşme teorileri, akültüralist ve kültüralist olarak parçalar halinde incelenecek ve tezin ilerleyen bölümlerinde Mardin ve Berkes'in karşılaştırılması da bu kamplar üzerinden yapılacaktır (Taylor, 1999, s. 153). Haliyle öncelikle akültüralist ve kültüralist modernlik teorileri açıklanacak ve daha sonra Mardin ve Berkes'in modernlik olgusuna hangi açılardan baktıkları incelenecektir.

İlk olarak akültüralist modernlik; modernleşme ve Batı aklının getirdiği araçsal akılcılığın gelişimini eş tutar ve toplumsal değişim problemine bu perspektiften yaklaşır. Bu yaklaşıma göre modern batıdır, modern sekülerdir, modern araçsal akıldır ve batılı olmayan toplumların modernleşmesi için ya Batıya yaklaşmalı, benzemeli ya da Batı

kurumlarını kendi bölgesinde var etmelidir. Bir toplum sadece bu şekilde modernleşebilir (Âmin, 2006, s. 96).

Akültüralist yaklaşım, modernliği belli bir zaman dilimi ve bölgeyle ilişkilendirmektedir. Bu durum modernliğin geldiği kültürel geleneği göz ardı etmelerine ve oluşturdukları birikimi modernliğe aitmiş gibi ele almalarına sebebiyet vermektedir. Akültüralist yaklaşımın diğer bir özelliği ise klasik sosyolojiyi, Batı ve modernlik imgeleri üzerine inşa etmelerinde yatar. Akültüralist yaklaşım, modernleşmenin tek, evrensel ve normatif olarak gelişim göstermesi üzerinde durur. Bu durum akültüralist yaklaşımın köklerinin evrimci ve yayılcı toplum yaklaşımından etkilendiğinin göstergesi olarak okunmasına sebebiyet vermiştir (Altun, 2005, s. 75).

Akültüralist düşünürler, modernleşme pratiğini işlerken Durkheim(1858-1917) ve Tönnies(1855-1936) gibi teorisyenlerin modernite dikotomilerinin ön kabulüyle hareket ederler. Tönnies'in Gemeinschaft-Gesellschaft (Cemmat-Cemiyet), Durkheim'in mekanik-organik dayanışma, Cooley'in birincil grup-ikincil grup ve Lerner'in geleneksel-modern dikotomileri onların başlangıç noktasıdır (Kızılcılık, 1994, s. 26).

Akültüralist yaklaşım, öz olarak “modern” ve “geleneksel” olarak sınıflanan toplum tiplerinin karşılaştırmasına dayanır. Akültüralist yaklaşım, Batı'nın kurumlarını ve yaşam biçimlerini benimsemektedir. Örnek olarak ise Batı Avrupa ve Kuzey Amerika alınmıştır, böylelikle Batılılaşma ve modernleşmenin eş anlamlı kullanımı karşımıza çıkmaktadır. (Köker, 2007, s. 23). Akültüralist kuramcılarının benimsediği diğer bir durum ise Batılı toplum ve Batılı olmayan toplum ayrımıdır. Böylelikle akültüralist düşünürler, modernleşme sürecini Batılı ve Batılı olmayan toplumların paylaştıkları tarihsel bir evrim olarak görürler. Ayrıca Batılı olmayan toplumlar modern değildirler ama modernleşebilirler yani sadece modernleşmeye eklenirler (Çiğdem, 2004, s. 70).

3.2.1. Evrimci Görüş ve Akültüralist Yaklaşım

Evrimsel görüş, 19. yüzyılda Batı'da ortaya atılan ve modernleşme kuramlarının da şekillenmesinin önünü açan ilk görüştür. Evrimci görüşe göre insanlık, doğrusal bir çizgi üzerinde ilerlemektedir. Bu ilerleme insanı sürekli iyi olana yönelik bir değişime sevk etmektedir (Tezcan, 1984, s. 86).

Bu ilerleme, Batılı olmayan toplumlardan Batılı olan toplumlara doğru bir değişim yönü içerir. Kavramsal köklerini ise Sir Henry Maine'nin(1828-1888) toplumsal ilerlemenin

doğrusal gelişiminin statüye dayalı ilişkilerden sözleşmeye dayalı ilişkilere doğru olduğunu açıklaması, Tönnies'in cemaat-cemiyet ayrımına dair kuramsallaştırması ve Weber'in geleneksel otoriteden rasyonel otoriteye doğru bir ilerleme olduğu yönündeki düşünceleri tetiklemiştir (Çoşkun,1989, s.296).

Bu görüşü etkileyen diğer bir isimse Aguste Comte'dur(1798-1857), Comte'a göre insanlığın ilerlemesi üç hal kanunuyla açıklanır. Teorisine göre toplumlar teolojik, metafizik ve pozitivist aşamalardan geçecektir. Tüm toplumlar için maksimum evre, pozitivist aşamadır çünkü bu aşamada geleneklerin ve dinin gücü azalmış onun yerine akılcı bir toplum geçmiştir.

Evrimci görüşü derinden etkileyen bir başka düşünür de Herbert Spencer'dır(1820-1903). Spencer'a göre toplumlar, tıpkı bir canlı organizma gibi hareket ederler ve gelişimleri de bu canlı organizmaların gelişimi gibidir. Evrim basitten karmaşığa doğru ilerleyen bir süreçtir, toplumlar da evrimde olduğu gibi basit şehirlere karmaşık şehirlere doğru genişleme eğilimindedir. Bu karmaşıklaşma içinde farklı sınıfları ve grupları var eder. Bu gruplar birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıdırlar, toplum birbirine kenetlenmiş bir bütündür. Bu evrimin en nihayetindeyse birey ve toplum arasında bir denge ortaya çıkar ve toplumun basitten karmaşığa olan doğrusal evrimi bu şekilde tamamlanır.

Tönnies'in evrimci kuramını ortaya koyduğu "Toplum ve Topluluk" (1887) (Gemeinschaft and Gesellschaft) isimli eserinde; Gemeinschaft'ta insanlar arasında bağlılık duygusal olarak kendini gösterir. Bu ilişki kendiliğinden ortaya çıkmış ve süreklilik kazanmıştır, Gesellschaft ise rasyonel ilişki ve hesaplara tekabül etmektedir. Gemeinschaft'ta insanların filleri bir amaca yönelik ve objektif olarak kendini göstermektedir. Gesellschaft'ta insanlar toprağa sahip olmayı ve işlemeyi aidiyet duygusuyla paralel tutarlar. Gelenğin toplumu şekillendirdiği toplumlarda Gesellschaft etkiliyken toplumdaki şehirleşmeyle birlikte Gemeinschaft, gelenek yerine gelecek tasavvuru ağır basmaya başlar. Tönnies, modernleşme olgusunu da Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a geçiş olarak kurgular. Gelenek, inanç ve kolektivist duygular yerini, hareketlilik ve bireyselleşmeye terk edecek, duygusal ilişki ağları yerine akılcılık kendini hâkim kılacaktır (Yavuz, 2002, s.213).

3.2.2. Shmuel N. Eisenstadt'ın Modernleşme Yaklaşımı

Eisenstadt, modernleşmeyi doğrusal ve evrimci bir süreç dâhilinde işleyen ve modernleşmenin tarihsel olarak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da geliştiğini ileri süren bir başka sosyologdur. Toplumsal, ekonomik ve siyasi olarak bu süreç içinde Batı toplumlarıyla benzeşmektedir (Eisenstadt,1973, s. 81).

Eisenstadt, modern toplumların gelişimini sağlayan iktisadi, siyasi ve kültürel değişimlere özel önem vermektedir. Modernlik böylece yapısal açıdan farklılaşmayı ve değişmeyi de beraberinde getirecektir. Haliyle toplumsal yapı sürekli olarak değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Bu durumda da modern toplum yapısını evrensel olarak geliştirmekte ve modern kurumların dünyanın birçok noktasına yayılımını sağlamaktadır. Bu durum beraberinde geleneksel dünyanın kalıplarını kırmakta ve toplumu kitlesel bir hale getirmektedir. Kitleselleşme süreci de toplumu merkezi bir hale getirmekte paralel olarak da demokratikleşmeyi var etmektedir. Bu durumda toplumun sosyal ve siyasi ilişkilerinin yeniden tasarlanması manasını taşır (Eisenstadt, 2007, s.41).

Batı Avrupa toplumları ve Kuzey Amerika toplumları geniş bir toplumsal tabakayla protesto seslerinin yükselmesiyle modernleşirken Batı Dışı toplumlarda siyasi elitler tarafından yürütülmüştür, bu halde Batı dışı toplumların geleneksel elitler tarafından otokratik şekilde idare edilmesine sebebiyet vermiştir. Osmanlı ve Rus modernleşmesi bu şekilde yürütülmüştür ancak toplumlarında bulunan kimi geleneksel grupları zaman içinde aşamamış ve siyasi güçlerini yitirmişlerdir. Siyasi güçlerini yitirmelerinin sebebi herhangi bir toplumsal sınıfa veya gruba dayanmıyor olmalarında yatar. (Eisenstadt, 2007, s.142- 144)

Siyasi elitlerin toplumu dönüştürmeleriyle toplumda eğitsel ve demokratik dönüşümler gerçekleştirmiş fakat geleneksel gruplar Batı Dışı ülkelerde egemen olmaya başlamışlardır. Bu durumda da elitlere sağdik bir toplumsal kitle ile elitlerin karşısında bir geleneksel kitlenin var olması anlamına gelir. Bu gruplarda sürekli olarak toplumsal çatışmayı beslemektedir artık toplumsal çatışmalar kurumsal hale gelmekte ve yeni ortaya çıkan bürokratik elitler eliyle toplumsal sistemin varlığı korunmaya çalışılır, bu çatışmanın kendisi kurumsallaştırılmış ve böylece toplumsal ilerlemenin motoru haline gelmiştir(Eisenstadt, 2007, s.162-165).

Eisenstadt'a göre modernleşme sürecinde Batılı ülkelerin siyasi ve ekonomik müessesleri, Batı-dışı ülkeler tarafından model olarak alınmaktadır. Modernleşmenin de iki niteliği bulunur:

- a) Toplumlarda meydana gelen sosyo-ekonomik değişimler
- b) Toplumsal yapıdaki kurumsal değişimler

sosyo-ekonomik değişimler kısaca şöyledir:

- a) İktisadi Modernleşme: Ticaret, hizmet ve endüstri sektörlerinin tarım ve maden gibi sektörlerin önüne geçmesi, bunun yanında da para piyasaları ve işgücü piyasalarının gelişim göstermesi demektir.
- b) Siyasi Modernleşme: Siyaset yapma gücü merkezi otoritenin elinde toplanır. Merkezi otorite daha sonrasında büyük gruplardan küçük gruplara doğru dağılım gösterir ve son kertede tüm yetişkin bireyleri kapsamı altına alır. Siyaset yapma gücünün toplumdaki bireyler arasında dağılmasıyla da rejim gücünü halktan veya demokratik unsurlardan alır.
- c) Siyasi Alandaki Örgütlenme: Bürokrasi tüm toplumun isteklerini kapsayacak şekilde yayılım gösterir.
- d) Kültürel Alandaki Modernleşme: Okur-yazarlığın toplumda yaygınlaşmasıyla beraber laik eğilimlerin başlaması ve bu eğilimlerin din, bilim ve felsefenin ayrışmasına imkân sağlamasıdır.
- e) İktisadi Alandaki Modernleşme: Yerel şirketler, aile şirketleri ve sınırlı imalat imkânı olan fabrikalar yerine merkezileşmiş, bürokratikleşmiş, kitlesel üretim ve küresel ticaret örgütlenmeleri gelişim gösterir.
- f) Mesleki Alandaki Modernleşme: Eğitim ve öğretimin yaygınlaşmasıyla kalifiye meslek gruplarının ortaya çıkması ve bu grupların toplumdaki iş bölümünü arttırmasıdır (Kongar, 1995, s.231-232)

3.2.3. Yapısal İşlevselciliğin Modernleşme Yaklaşımı

Evrimci görüşe karşı olarak yapısal işlevselci görüş, topluma durağan ve organik bir bütün olarak yaklaşmaktadır. Talcot Parsons'un(1902-1979) kuramından feyz alarak değişimin itici gücünü farklılaşma olarak ele alır (Canatan,1995, s.25). Parsons'a göre modernleşme birbirini izleyen aşamalardan oluşmaktadır ve bu aşamalara erişememiş toplumlar dışarıdan yardım almadan modernleşemeyeceklerdir çünkü ileri düzeyde

yapısal farklılaşma içine girmeleriyle bu durum mümkün olabilmektedir. Çok üst düzey bir toplum, yapısal farklılaşma sürecini tamamlamaktadır. Bu durum modernleşmemiş toplumlarda zor gelişim göstermektedir bu sebeple; kültürel, ekonomik, teknolojik ve siyasal manada farklılaşan Batı toplumları modernleşebilmiştir (Parsons, 1951, s.32).

Parsons'a göre modernleşmenin iki boyutu karşımıza çıkar; ilki toplumsal tabakalaşma yoluyla farklılaşma, diğeryse kültürel meşrulaşmadır. Toplumsal tabakalaşma boyutunda, geçmişteki atalarının örnek hayatlarından güç alan yönetici sınıf artık, Tanrılardan güç almaktadır. Yani yönetici sınıf vardır ve tanrının yeryüzündeki temsilcilerdir. Diğer aşamada ise gücünü bürokratik yöntemlerden alan bireyler bulunur, modern toplumlarda devlet yönetimi böyle oluşurken zamanla bu sistem yerini çoklu tabakalaşmaya bırakır. Kültürel meşrulaşmaysa, modern yaşam tarzlarının kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır. Bir toplumu modernleştirecek en etkili unsurun başında kültürel değerler gelmektedir. Kültürel değerler toplumlarda insanlar arası bağlı güçlendirerek ortak bir kültür yaratmaktadır, diğer kuşaklarda bu değerleri korur ve devam ettirme olanağı kazanır. Yani bu kurama göre toplumda denge unsuru bulunmakta ve toplumlar çatışmadan uzak bir şekilde işlemektedir (Parsons, s. 1966, s. 25).

3.2.4. Roy Levy'nin Modernleşme Yaklaşımı

Levy'e göre modernleşme, maddi aletler ve maddi kaynakların en iyi şekilde kullanılabilme derecesidir. Toplumunu oluşturan bireylerin kaynak kullanırken yaptıkları katkılar, verimi arttırmak ve bu üretim metodunu yaygınlaştırmak o toplumun ne kadar modern olduğunu göstermektedir (Levy,1990 akt: Smith,1996, s.129).

Bu süreçte canlı aletlerden, kas gücü ve hayvan gücüne dayalı üretimden cansız teknik aletlere doğru bir ilerleme olduğunu söyler (Çoşkun, 1989, s.299).

Haliyle Levy'nin modernleşme dinamiğini üretim aletlerindeki gelişmelere paralel bir şekilde ele alıyor olması Levy'nin yaklaşımının teknoloji ekseninde gelişim gösterdiğini ortaya koymaktadır. Teknolojiyle verim, hız ve kontrol artmaktadır, teknolojiden alınan verimin kalitesi beraberinde toplumun da kalitesini göstermektedir.

Levy, toplumları iki parça halinde inceler, bu incelemesi de geleneksel/modern dikotomisine dayandırır. Bu toplumlar ise

- a) Modern Olmayan Toplular: Düşük uzmanlaşma, para ve pazara ilgisizlik, işlevsel yayılcılık, özel bir alana yönelim, adam kayırmacılık ve malların kırdan kente transferi.
- b) Modern Toplular: Modern olmayan toplumların yaptığı her şeyin zıttını ortaya koyan toplumlardır.

Levy, her ne kadar iki farklı model sunuyor görünse de aslında modernleşmeler arasında görelilik ve derece farkları olduğunu söyler. Yani ülkeler gelişmiş ve gelişmemiş diye sınırlandırılmaz onun yerine bir ülke nasıl bir geleceği olacağını yaptığı tercihlerle karar vermektedir. Bir de modern toplumlar ile modern olmayan toplumlar karşılıklı bir ilişki içindedirler hal böyle olunca toplumların birbirini etkilemesi söz konusu olur, bu durumda modernleşmenin kaçınılmaz bir süreç olduğunu gösterir. Son olarak da Levy modernleşmenin tek bir yanı olmadığını ülke sayısı arttıkça modernite anlatılarının da farklılaşacağını aktarır (Levy,1990, akt; Tezcan, 1995, s.50).

3.2.5. Akültüralist Yaklaşım ve Niyazi Berkes

Akültüralist yaklaşım ve Berkes'in yaklaşımının kesiştiği noktalar bulunmaktadır. İlk olarak Berkes'e göre tarih doğrusal bir çizgi üzerinde ilerlemektedir. Bazen toplumlar geriye doğru meyil etseler de bu geçici ve kaçınılmaz durum için basit bir duraklamadan ibarettir, hatta en statik toplum dahi kendi iç dinamiğinde yavaşta olsa ilerlemekte, dönüşmektedir. Batı ile doğrudan etkileşime maruz kalan toplumlarda bu durum daha hızlı ve geri dönüşmez şekilde kendini gösterir. Bir toplumun tarihine bakıldığında iniş ve çıkışların olduğu görülmektedir. İnişlere bakıldığında geriye dönük birçok adım atıldığı görülecektir. Geriye yönelik adımlar kalıcı değildir ve ileriye yönelik olan adımları kışkırtmaktadır (Berkes, 2002, s. 14).

Berkes'e göre, çağdaşlaşma kaynağını Batı'dan almaktadır. Örnek olarak, Osmanlılar Batılılaşmaya askeri alanda başlamış ve bunun yanında başka alanlarda yenilik yapmayı gerekli dahi görmemiştir ama askeri modernleşme paralelinde bir mali altyapıda gerektirmektedir bunu sağlamak içinde yeni gelir kapıları bulunmaya çalışılmış, bu durum başka kırılmalara sebebiyet vermiş ve bu yenilikler askeri alanda sınırlı kalmayarak sürekli genişleme eğiliminde olmuştur. Bunun için Osmanlı'dan Türkiye'ye gelişim sürecini bir yanıyla Batılılaşma olarak ele almakta, Osmanlı ve Batı kurumları arasında köprü kurmakta, diğer yandan ise Türkiye'ye özgü yönlerini de korumaktadır.

Bunun yanında Berkes, toplumu organizmalar halinde yaşayan bir hücre gibi ele alır, tek tek fonksiyonlarını açığa çıkarmaya çalışır bu fonksiyonları nedensellik bağlamında değerlendirir. Türkiye’de çağdaşlaşma sürecini ise sekülerleşme süreci olarak değerlendirmekte ve toplumdaki birtakım gelişmelerin önlenemez bir sekülerleşme başlattığına yönelik inancını korumaktadır. Berkes, laikleşme ve sekülerleşme sürecinin tanımını Batı’daki toplumsal gelişmelere dayandırarak anlatmayı tercih etmekte ve bu durumun tüm toplumlar için paralel seyrettiğine dair inancını da korumaktadır.

3.3. KÜLTÜRALİST MODERNLEŞME YAKLAŞIMLARI

Klasik modernleşme kuramcılarının ortaya koyduğu kuramlar süreç içinde eleştirilmiştir. Eleştirilerin başlıca kaynağını bu kuramların genelleştirilmiş yargılara varmaları ve mikro olan kültürlerin ve toplumların kendilerine özgü olan yanlarının istisna olarak ele alınıp incelenmemesi yatar, haliyle bu durumun kendisi de kapsamı dar olan ve olaylara ekonomik, siyasi veya teknolojik unsurları temel alarak yaklaşan kuramların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Evrimci ve yayılcı görüşün pozitivist paradigmaya dayanan yaklaşımları, bu genellemelere ve özel durumların inkârına sebebiyet verdiği için eleştirilmiştir.

Kültüralist kuramcılara göre, modernite olgusu tek bir çizgi halinde ilerlememektedir, bu kuram her toplumun kendine özgü ekonomik, toplumsal ve tarihsel koşullarını içeren süreç içinde oluşturdukları tecrübeleri göz ardı etmeyen bir modernleşme okumasıdır. Kültüralistlere göre, ne kadar toplum varsa o kadar modernleşme olgusu bulunmaktadır, modernleşme olgusunu Batı dünyasıyla birleştirmekse doğru değildir çünkü Batı, misyon olarak dünyayı modernleştirmemiş, modernleşmenin kendisini bir araç olarak kullanıp farklı toplulukları sömürge haline getirmiştir, haliyle bu süreç sıkıntılı ve sancılı bir süreçtir (Türköne, 1994, s.58).

Kültüralist yaklaşım, modernite olgusunu irdelerken modernliğe ait yapıları, modern benlik inşa süreçleri arasındaki gerilim ve çatlaklarla açıklama eğilimindedir. Akültüralist yaklaşımın aksine kültüralist yaklaşım, kültürel farklılıkları göz önünde bulundurmakta, modernite ve Batılılaşmayı aynı kefe içinde değerlendirmemekte ve Batı dışı toplumların kendine içkin süreçlerini ve girift niteliğini aydınlatmaya çalışmaktadır (Keymen, 2015, s. 38). Bununla birlikte bu kuram, birçok modernlik deneyimi olduğunu ve bu modernlik deneyimlerini Batı’dan arınık bir şekilde incelenme eğilimini içinde barındırarak irdelemektedir (Taylor, 2005, s. 142).

Peter Wagner(1956), “Modernliğin Sosyolojisi”(1994) isimli eserinde modernliğin doğduğu yeri Batı olarak tanımlamakta, fakat 18. yüzyıldan sonra ABD, 20. yüzyıldan sonraysa SSCB’nin modernliği farklı şekilde icra ettiğini vurgulamaktadır. Wagner’e göre zaman içinde ABD ve SSCB’deki modernite kırılmaları birçok farklı toplumlarda türemiş ama modernliğe dair açıklamalar zaman içinde tek yanlı hal almaya başlamıştır (Wagner, 2005, s. 12-15).

Batı dışı modernlikler bağlamında bakıldığında Latin Amerika ülkeleri, Asya ülkeleri Batı dışı modernliklere örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında modernlik sürecinde devletler farklı modellerle de var olabilmektedirler. Latin Amerika ülkeleri bu bakımdan benzer toplumsal dinamiklere sahip olmaları ama yapısal olarak farklılaşmaları açısından önemlidir. Çünkü bu devletler grubunun kimi, milli-devrimci kimliği sahiplenirken kimisi de komünist kimliğe sahip çıkmaktadır. Bu da aynı millet ve dini grupların dahi kendine içkin modernleşme süreci olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Modernleşme, ulus devlet, kapitalizm ve endüstrileşmeyi ve bu yapının da temelinde bulunduğu toplum yönetimini içermektedir. Toplumun bir parçası olan birey, seküler ve akılcı bir şekilde hareket etmekte ve bireysel bir benlik inşa etmektedir, bu durum toplumsal benlikten bireysel benlik anlayışına doğru bir yönelimi işaret etmektedir. Akültüralist yaklaşım, bu oluşum durumunu eş zamanlı olarak ele almakta ve modernleşme süreci içinde kendiliğinden ortaya çıkacağını var saymaktadır. Hâlbuki modern zamanlar bize, kuramsal düzey ve kültürel düzeyin bir gerilim ve çelişki içinde olduğunu göstermiştir. Toplumsal akıldan bireysel akla geçiş süreci sancılı olmuş ve yeri geldiğinde toplum üzerinde ağır etki bırakarak modernleşmenin gecikmesine, hatta durmasına sebebiyet vermiştir. Kültüralist modernite, farkını burada göstermekte bu sancılı süreci özne-nesne ayrımı yapmadan anlamaya odaklanmaktadır (Keyman, 2015, s. 41).

Modern toplumlardaki nitelikler, modern olmayan toplumlar için bir ön koşul olmayabilir. Yani modernleşmenin sağlanması için batı dışı toplumlar batı pratik ve niteliklerini almak, Batı toplumlarının yaptıklarını birebir tatbik etmek zorunda değillerdir. Ayrıca modernleşmekte olan ülkelerin de benzer yollardan hareket ederek ilerlemeleri ısrar edilmemelidir. Levy’ye göre toplumların Batılı ve Batılı olmayan şeklinde ayırt edilmesi başından beri hatalı bir yaklaşımdır çünkü bu toplumlar gerek Batılı kamp içinde yer alanlar olsun gerekse de Batılı olmayan kampta yer alanlar olsun

kendi içlerinde dahi farklılıkları var eden toplumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Haliyle Batılı olan ve olmayan şeklinde ayırt etmek toplumların kendilerine özgü inceleme alanlarını tahrif etmekte ve kısır bir bakış açısına araştırmacıları mahkûm etmektedir (Özgiraz, 2005, s. 68).

Robert Bellah(1927-2013), modernleşmeye dair yaptığı çalışmaların temeline kültür olgusunu koyar. Modernleşme ile kültür arasındaki bağları açığa çıkararak gelişmekte olan ülkelerdeki dinin modernleşmeye olan etkisini çözümlenmektedir. Pozitivist paradigmanın iddia ettiği üzere benzer kurumlar ya modernleşme üzerine pozitif bir etki bırakmakta ya da negatif etkiyle bizi karşılamaktadır. Bellah, yaptığı araştırmalarda Japon modernleşmesinde dinin pozitif bir etkisi olduğunu ve modernleşme sürecini desteklediğini ama Türkiye özelinde modernleşmenin Jakobence yapıldığını bu durumda din üzerinde negatif etki bıraktığını ve dinin de modernleşmeye hız kazandırmadığını ifade etmiştir (Bellah, 1958, s. 1-5).

Akültüralist kuramın benimsediği gelenek-modernleşme tezinin uyumsuzluğuna başka bir eleştiri de Reinhard Bendix'ten(1916-1991) gelir. Bendix eleştirel yaklaşırken, modernlik ve gelenekselliğin birbirine zıt şeyler olarak ele alınmasının durumu sadece basitleştirdiğini belirtmektedir. Ona göre bu iki olgu karşı karşıya yer almamaktadır. Gelenek ve modernlik birbirini dışlamaz, onun yerine geleneksel unsurlar modern hayat karşısında yer almaya devam ederler, bu duruma örnek olarak da Japon modernleşme sürecindeki samurayların pozitif etkilerinden bahsetmektedir (Bendix, 1983, s. 79).

John H. Kautsky(1922-2013), modernleşme olgusunu ele alırken evrensel bir gelişim çizgisinin olmadığını öne sürer ve tekçi yaklaşımları ele alır. Bu noktada her toplumun kendi gelişim çizgisi olduğunu, modernleşme olgusunun arkasındaki itici güçlerin farklılıklar gösterdiğini iddia etmektedir. Batı'da modernleşme süreci kendiliğinden bir gelişim göstermiştir ama Batı dışı toplumlarda modernleşme sürecinin olabilmesi için itici güçlere ihtiyaç olduğunu vurgular. Bu noktada elitler itici bir yol gösterici olmalıdır, Batı ile kendi toplumları arasında köprü kurmalıdır (Kautsky,1982, s.102).

Barrington Moore(1913-2005), modernleşme süreçlerini tarihsel ve toplumsal süreçler içinde anlamaya çalışan bir başka kültüralisttir. Ona göre birbirinden farklı modernleşme pratikleri bulunmakta ve modernleşme sürecini açıklarken toplumlar arasında farklılıklara dikkat çekmektedir (Altun, 2005, s. 119).

Baykan Sezer(1939-2002), günümüz dünya medeniyetinin varlığını Batı'ya borçlu olma durumuna Doğu-Batı çatışması teziyle karşı çıkmaktadır. Türk toplumu Batı toplumlarından farklıdır. Batı, Türkiye'de kendini ancak temsili olarak göstermiştir. Doğu ise tarih dışı değil, Batıyla ilişkili bir biçimde kendini var etmiştir. Batı ve Doğu arasındaki ilişkiler gelişimlere yön vermiş ve bu karşılıklı ilişki içinde kendi kimliklerini geliştirmişlerdir. Doğu- Batı arasındaki bu kimlik bunalımı çatışmayı, çatışma ise ilerlemeyi doğurmuştur (Sezer, 1998, s. 37).

Göle de modernleşme anlayışlarına eleştirel tutum sergileyen başka bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Göle'ye göre Batı modernleşmesi bile kendi içinde farklı hikâyeleri barındırır. Göle'ye göre çoğul modernlikler kendi içinde de farklılık barındırmıştır bu iddiasını da modernlik-modernleşme kavramlarını farklı anlamsal temeller üzerine kurgulayarak yapmaktadır. Göle'ye göre modernlik kavramsal olarak evrensel işaret eder, modernleşme ise farklı toplumların kendi deneyimleriyle modernleştikleri bir süreçtir. Kendi deneyimleriyle modernleşen bu toplumlar arasında kültürel görecelik bulunmaktadır. Bu durumda modernliği çoğulcaştırmakta ve modernleşme hikayesini evrensel olmaktan çıkarıp biricikleştirmektedir (Göle, 2008, s. 154).

Çoğul modernlikler, tek tip bir modernleşme anlatısı yerine çok güzergâhlı ve çok kültürlü bir okumayı var eder. Batı içindeki modernleşme hikâyelerinin bile farklı olduğunu göstererek, Batı'yı kendi merkezinden eleştirir ve modernleşmenin tek düze bir anlatı olmadığını ortaya koyar. Böylece Batı Avrupa modernleşmesinin bile tek düze olamayacağı düşündürür (Göle, 2008, s. 162). Modernliğin çoğul kavramsallaştırılması farklı kültürel zenginliklerini ve modernliğin çoğulcu karakterini de ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşım modernliğin tek bir şekilde varlık gösterdiği tezine karşı bir duruştur çünkü her bir modernlik kendine özgü şekilde ortaya çıkmaktadır.

Göle'nin üzerinde durduğu diğer bir kavramsa alternatif modernliktir. Alternatif modernlik, Batı modernliğini referans alır, aynı zamanda Batı modernliği dışında da modernleşme anlayışları olacağını savunur. Bu yaklaşım modernliğin tanımını değiştirecek farklı deneyimler olduğunu varsayar. Alternatif modernlik farklı kültürel yollarla yetinmez, fark yaratma ve modernlik modellerini aşma sorusunu gündeme getirir ve sadece bu yolla yeniliğin taşıyıcılığının yapılabileceğini söyler. Göle'nin üzerinde durduğu bir diğer yaklaşımsa yerel modernliktir. Yerel modernlik, modernliğin içeriden yerel pratiklerle okunması durumudur. Batı merkezli okumalara karşı çıkıp bizi

merkezden alıp çevreye götürmekte ve ötekinin tikel deneyimleri üzerinden bir lisan oluşturma ve anlama girişimidir (Göle, 1998, s. 58-59).

3.3.1. Kültüralist Yaklaşım ve Şerif Mardin

Şerif Mardin'in kültüralist yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Çünkü Mardin Türk modernleşmesini okuyucusuna aktarırken Osmanlı modernleşmesindeki iç dinamikleri sunarak bir anlatı yapar. Bu anlatısının temeli Osmanlı'da bulunan mikro sosyolojik gruplar oluşturmaktadır. Böylelikle bu mikro sosyolojik grupların oluşturdukları politik hiziplerin Osmanlı'daki anlatısı bize başka bir modernleşme okuması sunacaktır çünkü bu gruplar dünyada eşi benzeri olmayan ve kendi kültür çevreleri çerçevesinde dünyayı yorumlayan tiplerdir. Örnek olarak Mardin, Avrupa'daki genç hareketleri ve Osmanlı'daki genç hareketleri arasında bir kıyas yapar ve aralarındaki farkı okuyucusuna sunar. Çünkü bazı modernleşme kuramcılarına göre Osmanlılar ve Avrupalılar derece tarihi farklılıklarla aynı tarihsel sürecin bir parçasıdır. Mesela Avrupa'da genç hareketleri 1848 gibi ortaya çıkmaktadır. Bu genç hareketleri; eşitlik, adalet, tam bağımsızlık ve cumhuriyet gibi sosyal taleplerle ortaya çıkmıştır. Osmanlı'da ise genç hareketi 1861 gibi ortaya çıkmıştır. Bakıldığında tıpkı Avrupa'daki gibi bir takım sosyal hak arayışları aydın gruplar tarafından talep ediliyor gibi görülmektedir ama bakıldığında Osmanlı genç hareketi, devleti kurtarma, parçalanmayı durdurma gibi taleplerle ortaya çıkar. Avrupa'daki hareket halk temelli iken Osmanlı'daki hareketin herhangi bir temeli bulunmamaktadır. Mardin bu gibi ayrımlara dikkat çekerek Osmanlı modernleşmesinin tekil bir modernlik olduğu sonucuyla bizi baş başa bırakır. Yani modernleşmenin evrensel değil, yerelde farklılıkları vardır yorumuyla bizi baş başa bırakır. Haliyle bu okumasını yorumlamacı bir okuma etrafından yapar çünkü Mardin tek başına belgelere bakarak kişileri konuşturamaz neden-sonuç ilişkisi içinde karakterlerin esas gayelerini yorumlayarak okuyucuna iletir.

Teorik boyutta bakıldığında ise merkez-çevre diyalektiği üzerine bir anlatı inşa etmektedir. Olaylar ve olgulara merkezdeki iktidar çevreleri ve çevrede bulunan ötekileştirilmiş çıkar grupları tarafından yaklaşır. Bu yaklaşımı hizipler arasındaki çatışmanın doğasını okuyucusuna vermektedir. Bu çatışmada Osmanlı'daki bir takım kültürel kırılmalar etrafında gerçekleşmedik. Bu kültürel kırılma kendini büyük kültür ve küçük kültür etrafında bize gösterir. Her grubun kendi kültürel dili ve olaylara bakış açısı vardır, özellikle modernleşmeyle birlikte yeni kavram ve anlayışlar gelmektedir. Bu

kavram ve anlayışlar büyük kültür ve küçük kültür arasında ideolojik bir kopukluk mevcut olduğu için giderilemez ve toplumsal yabancılaşma günden güne ağırlaşarak gelmektedir.

Modernleşme hususunda diğer bir noktaysa Osmanlılar teknik açıdan ilerleme ve gelişme imkânı bulmuştur. Kimilerinin iddialarında olduğu gibi yekpare bir şekilde geri kalmış bir memleket bulunmamaktadır. Osmanlılardaki ilerlemeye yönelik gayelerine kendi yorumunu kattığı için kimi aydınlar doğuyu gerici olarak görmekte ve doğu esintisi olan her şeyi geri kalmışlıkla ilişkilendirmiştir. Bu durumu Mardin, Tanzimat dönemindeki “Aşırı Batılılaşma” kavramıyla ilişkilendirir. Yani Mardin’in yorumuna göre modernleşme, kentleşme, okur-yazarlık, ulaşım gibi nimetlerle Osmanlı toplumunu birleştireceğine ayırtmış ve Osmanlıların parçalanma sürecine katkı sağlamıştır. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e bu durum miras kalmıştır. Cumhuriyet kendini Avrupai olarak görmüş ve burjuva kültürünü bir köylü toplumuna dayatarak dönüşümü hedeflemiştir, bu hedefi laikliği toplumsal alanda uyarlayarak yapar. Buna karşı olarak köylü toplumu da laikleştirme eforlarına sınıfsal bir yanıt vermektedir fakat Cumhuriyet bunu dinselleşme olarak okumakta ve ilerici- gerici mücadelesi olarak görmektedir. Bu durum günümüzde dahi tesiri olan bir durumdur, bu durumun temelleri Türk modernleşmesinin temellerinde saklı bir şekilde gelişim göstermiştir.

Mardin, modernleşme okumasını tek bir kurama dayandırmamakta her sosyolojik vakaya uygun bir yöntem geliştirmekte ve kullanmaktadır. Bu durumda Mardin’in eserlerinin takip edilmesini zorlaştırmaktadır ama bakıldığında da Mardin, evrensellik iddialarına ve büyük teorileri sırt çevirmiştir. Bundan dolayı da inceleme nesnesine uygun kuram geliştirmektedir.

4. BÖLÜM: NİYAZİ BERKES VE ŞERİF MARDİN'İN HAYATI VE TOPLUM BİLİM YAKLAŞIMLARI

4.1. NİYAZİ BERKES'İN YAŞAMI

Niyazi Berkes, 21 Ekim 1908'de Kıbrıs'ın Lefkoşe şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası Hüsnü Bey ve annesi Dervişe Hanımdır. İlk ve orta öğrenimini Lefkoşa'da tamamlayan Berkes 1928'de İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirmiştir. Ardından 1928-1932 yıllarında ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde sosyoloji ve felsefe eğitimi almıştır. Daha sonrasında Ankara Maarif Cemiyeti Ortaokulu ve Halkevi Kütüphane Müdürlüğü'nü yürütmüştür. Sosyal bilimlerde yapacağı çalışmalara 1935 senesinde İstanbul Üniversitesi bünyesinde sosyoloji asistanı olarak başlamış ve aynı sene Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek 1939 senesine kadar Chicago Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde akademik faaliyetlerini yürütmüştür (İnan, 2003, s. 239). Chicago'da bir müddet eğitim gördükten sonra Türkiye'ye dönmüş ve Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde akademik hayatına devam etmiştir. Berkes'in DTCF'ye dâhil olmasına paralel olarak Behice Boran(1910-1987), Muzaffer Şerif Başoğlu(1906-1988) ve Mediha Berkes gibi düşünürler de DTCF bünyesine dâhil olur. Bunun yanında 1945'li seneler Türkiye için çalkantılı senelerdir çünkü 2. Dünya Savaşı henüz sona ermiş, Türkiye'de tek parti iktidarı yerini çok partili rejime bırakmıştı haliyle böyle bir ortamda politik tartışmalar da eksik olmuyordu. Tan Gazetesi olayıyla başlayan süreç sonunda Niyazi Berkes, Mediha Berkes, Behice Boran ve Pertev Naili Boratav(1907-1998); o zamanın Milli Eğitim Bakanı olan Hasan Ali Yücel'in emriyle açığa alındılar, ardından 6 Temmuz 1948 tarihli kanunla DTCF'den Marksist Hocaların Tasfiyesi ile beraber akademik hayatın dışına itildiler (Kafadar,2004 s.333), (İnan, 2003, s. 239).

Niyazi Berkes, 1952 senesinde McGill Üniversitesi'nden aldığı kabul ile sosyoloji profesörü olarak gelecekteki hayatına Kanada'da devam etti ve ardından 1975 yılında uluslararası Emeritus Profesör unvanını aldı ve emekliliğini İngiltere'de geçirdi. Hayatına yurt dışında devam ederken Türkiye'ye gelerek yayınlarını sürdürdü ve 20 Aralık 1988 tarihinde İngiltere'de bir sahil kenti olan Folkestone'de hayatını kaybetti.

4.2. NİYAZİ BERKES'İN TOPLUM BİLİMİNE BAKIŞI

Berkes Türkiye’de pozitivist paradigmanın temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır çünkü o sosyal bilimlerin kendine özgü manipüle edilemez bir dili olduğu ve bu dili kullananların doğru toplum bilimi yapacağı iddiasındadır. Bunun yanında Berkes’i pozitivist yapan diğer etken ise toplumların doğrusal bir çizgi üzerinde ilerlediğini düşünmesinde yatar. Bunun yanı sıra Berkes, toplumu bir organizma olarak düşünür ve organizmanın işlevlerini açığa çıkarıp bu işlevleri nedensellik içinde okuyucusuna sunar. Kuram ve olgu arasındaki ilişkide kuramın değişebilmesini bilimsel faaliyetlerdeki en önemli husustur. Kuram ve olgu arasındaki ilişkiyi dinamik bir şekilde algılar ve bilginin değişebilir olduğunu kabul eder.

Berkes’e göre Batı toplumu, antik Yunan’dan 20.yüzyıla kadar bazen ilerleme bazense gerileme emareleri göstermiş ama daima ileriye doğru yeni adımlar atmış ve toplum biliminin gelişimine belli noktalarda bağlı kalmıştır. Bu noktalar ise insanların topluluk hayatındaki bilgilerinin artması, öğrenme konusunda insanın rasyonel, seküler ve objektif olması gibi belli başlı değerlerdir. Bundan dolayıdır ki insan hayatının incelemesini ayrı ayrı cepheler altında ele almak ve muhtelif bilgi cephelerine bölerek insan üzerine yapılan araştırmaları desteklemek, insan hayatını inceleme imkânı için araştırma tekniklerinin belirlenmesinde yatar (Berkes, 1940, s.548-549). Berkes’e göre toplum bilimlerinin ortaya çıkmasındaki etkenler şöyledir; toplumsal hayata yönelik ilginin artması ve bununla beraber akılcı, çağdaş ve nesnel uygulamaların tercih edilmesinde yatar. Bu durumun sonucu olarak yeni disiplinler ortaya çıkmış ve bu durumda araştırma tekniklerinin gelişmesine sebebiyet vermiştir (Berkes, 1970, s.548).

İnsan zümreleri hayatı hakkında bilgiler çoğaldıkça düşünürlerin cemiyet hakkında ancak kendi muhitlerinden elde ettikleri, belirlenmiş, sınırlı, dogmatik, ananevi ve etnosantrik görüşleri başlamış; o nispette muhtelif sosyal ilimler ayrı birer ihtisas sahası olarak daha geniş ve zengin bir vakıa âlemi ile temas, bu vakıaları elemek için ayrıntılı araştırma tekniklerini meydana getirmiştir (Berkes, 1940, s 546).

Berkes’e göre insan toplulukları bir takım küçük sınırlar içerisinde yaşamaktayken kendi içinde gerçekleştirdikleri toplumsallaşma sebebiyle diğer topluluklarla iletişim kuramamışlardır. Bu sebeple insanlar hakkındaki düşünceleri de etnosantrik kalmış ama başka insan topluluklarıyla kurdukları ilişkilerle beraber etnosantrik ve dogmatik düşünce

terk edilmeye başlanmıştır. Bunda toplum bilimleri alanındaki gelişmelerin büyük bir payı olduğunu belirtmektedir (Berkes, 1940, s.549).

Toplumların sadece bilimsel ilerlemeleri veya düşünsel alanda yaptıkları ilerlemeler değil, bunun yanında mantık dışı olarak kabul edilen davranış kalıpları da incelenmelidir ancak bu sayede kuramsal bir sistemin bütünlüğü sağlanabilmektedir. Öbür türlü insan sadece toplumsal ilerlemede kaydettiği adımlara bakarak bir yanılğı içine düşebilmektedir çünkü mantıklı veya mantık dışı olan toplumsal tasavvurlar gene aynı toplumun ürettiği örüntülerdir eğer tutarlı ve kapsamlı bir bilimsel analiz yapılmak isteniyorsa toplum bilimsel tutarlılığı korumak adına toplumbilimci uyanık olmalıdır (Berkes, 1940, s. 497).

Berkes, toplumu bütünsel bir organizma gibi tanımlamaktadır. Toplumsal organizmanın içinde bulunan birimlerin işlevlerini ve rollerini birbirlerine nedensel ilişkilerle bağımlı olan bir sistem içinde kurgularlar. Sosyal bilimcinin görevi de toplumsal organizmanın nedensel ilişkilerini deşifre etmek ve değişen faktörleri açıklamak olmalıdır (Özlem, 2000, s.142). Berkes, toplum bilimi hakkında ise objektif olunması gerektiğini söyler ve buna sahip olmayan ve olayların ruhuna sadık kalmayanların önemli eserler yaratamayacağını vurgular (Berkes, 1942, s. 9).

Berkes, sosyolojiyi tekrar eden çeşitli olayları, tavırları, ilişkileri ve kıymetleri yakalama ve bunlardan elde ettiği sonuçlarla tahminler yapmaya çalışan bir yaklaşım olarak görmektedir. Berkes'e göre Türkiye özelinde ise toplum, sürekli olarak siyasi ideolojilerin etkisi altında kalmış ve bu nedenle toplumsal düşüncelerin gelişmesi güçleşmiştir. Bu durum beraberinde toplumsal düşün alanında yapılan araştırmaların da gelişmesini güçleştirmiştir haliyle önemli ve değerli araştırmalar yapılamamıştır (Berkes, 1985, s.135).

Berkes'e göre toplumbilimin metodolojisi ve araştırma teknikleri ile toplumsal gerçek incelenmeye başlandığında, bu biliminin kendine özgü bir görüşü, bir çerçevesi olduğu unutulmakta, çoğu kez genel bir toplumsal bilim biçiminde algılanmaktadır. Berkes'in bu bağlamda son olarak değindiği görüşü ise, bir ülkede sosyolojinin gelişebilmesi için en önemli noktanın düşün ve bilimsel araştırma özgünlüğüne sahip olunmasıyla ilgilidir. Bunu yapabilmek için her şeyden önce toplumu geleneksel görüşlerinden kurtarmak

gerekir. Bir anlamda toplumbilim, toplumsal yaşamı alıştırdığımız değer yargılarından ve duygulardan bağımsız olarak incelemektedir (Berkes, 1984, s. 129).

Berkes, Aydınlanma çağının ürünlerinden biri olan rasyonel düşünme tarzından etkilenmiştir. Berkes'e göre bilim yapmak sadece rasyonel düşünmeyle olacak iş değildir bunun yanında bilim adamı din, ahlak, teoloji gibi değer yargılarından arınık olmalı ve zihinsel anlamda da özgür bir kafa yapısına sahip olmalıdır ki bilim üretebilsin.

Berkes'in bilim anlayışı temel hatlarıyla aydınlanma çağı düşününden yani pozitivist bilim felsefesi geleneğinden etkilenmiştir. Berkes Poincare'den Popper'a kadar olan yapısalcı ve eleştirel rasyonel bilim felsefesi içerisinde değerlendirilebilir. Bunun dışında Berkes'in doğrudan etkilendiği bir düşünür olduğunu söylemek zordur çünkü Berkes olguya göre kuram tercihinde bulunan ve dönemindeki popüler bilim anlayışlarından uzak duran bir toplum bilimci olarak karşımıza çıkar. Haliyle herhangi bir ekole bağlı olduğunu söylemek bu noktada zorlaşmaktadır.

Berkes'in düşün dünyasını etkileyen olaylardan bir tanesi de Chicago Üniversitesi profesörlerinden olan Robert E. Park'ın(1864-1944) Berkes'e Türkiye hakkında sorular yöneltmesi ve Berkes'in de Türkiye hakkında araştırmalar yapmaya teşvik olmasıdır. Bunun üzerine Berkes, kırsal alan çalışmalarıyla alakadar olmuştur (Kahraman, 2017, s.224). Berkes'in etkilendiği birkaç düşünürü açıklamak için "Türkiye'de Çağdaşlaşma" eserine bakılabilir, eserde Weber'in görüşlerine yer verdiği ve Weber'in patrimonializm kavramını kullandığı ve Osmanlı Devleti'ni anlatırken bu kavramdan sıkça faydalandığı görülmektedir. Berkes, eserlerini yazarken çeşitli ekol ve kuramlardan yararlanır fakat bunları tam olarak benimsememektedir örnek olarak Berkes'in eserlerinde çağdaş-dinsel, yeni-eski gibi ikili kavramları kullanıyor olması onun diyalektik yöntemden etkilendiğini de göstermektedir. Bunun yanı sıra Berkes, diyalektik yöntemin feodalizm tartışmalarının Osmanlı toplumu için geçerli olmadığını ve Osmanlı toplumunun kendine has özellikleri içinde incelenmesi gerektiğinin altını çizer. Bu noktada Berkes'in araştırma yönteminin eleştirel olduğu, olay ve olgulara farklı yaklaşımlar sergileyebileceğinin kanıtı olarak karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra toplumsal iktisadi ilişkilerle de temas halinde bulunan Berkes, işlevselci yaklaşımla topluluk içindeki iş bölümünü irdelemekte ve topluluğun üretim sistemini anlamak için ne zaman hangi kriterlere göre işlediğini de araştırma konusu olarak dert edinmektedir.

Berkes'e göre sosyoloji makro inşacı olmaktan ziyade, Amerikan sosyolojisinde olduğu gibi mikro inşacı olmalıdır. Sosyolojinin daha çok olgusal, nicel ve kontrol edilebilir şartlara indirgenmesi gerektiğini ifade ettiği için de metodolojik açıdan pozitivist kampa dahil edilebilir (Alver, 2017,s.187-189)(Koyuncu, 2017,s.81). Nitel araştırmadan ziyade nicel araştırmaları önemseyen Berkes, İstanbul ekolünü ve Durkheimcı İçtimaiyyat Ekolünü spekülatif bulmakta ve bilimsel metodolojiye dayalı sistemli araştırmalardan yoksun görmesi sebebiyle de eleştirmektedir (Akpolat, 2013, s.89).

4.3. NİYAZİ BERKES'İN ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Berkes, yaptığı toplumsal analizlerde tarihsel malzemedan bolca faydalanmaktadır. Sosyolojisini, bir laboratuvar olarak gördüğü tarihle desteklemektedir, ona göre toplumsal yapı çalışmalarında tarih araştırmalarının rolü büyüktür. Özellikle Berkes'in eserleri dikkate alındığında, Türkiye Cumhuriyeti'nin 200 yıllık tarihi irdelenmekte ve çağdaşlarının tartışmalarına tarihsel çıkarımları üzerinden yanıt vermektedir. Berkes'e göre tarih, geçmişî kuşatmakta ve gelecekte karşılaşılabileceğimiz potansiyel sorunlara cevap üretmekte bir cephane olarak görülmektedir. "İki yüzyıllık uğraşı tarihimiz bize sayısız gözlemlerle dolu bir laboratuvar hazırlamaktadır. Sorunlarımızın niteliğini anlamak için tarihe dönüp bakmak, tarihin bir tekerrür olduğuna inanmamızdan değil, bu tekerrür kırmanın yolunu aramamızdandır. Tarihi ne kadar gerçekçi açı ile anlarsak, kendimizi aldatmalara saplanmaktan o kadar koruyabiliriz." (Berkes, 1975,s. 292).

Kayalı'ya göre Berkes akademik metinlerini yazarken çağdaşı düşünürlerden ayrılmaktadır, bunun sebebi ise tahlillerine bir taraf olarak dâhil olması ve her konuda kendi sözünü söyleme eğilimine sahip olmasıdır. Berkes, özellikle 1940'lı yıllarda yazdığı eserlerinde güncel siyaset yapma gayesi hissetmiştir ve mesaj verme kaygısı taşımaktadır. Buna rağmen Berkes'in mesaj verme yazılarından daha çok, Türk toplumu üzerine yaptığı genellemeler önem arz etmektedir, çünkü gerek sol gerekse sağ camiadan yaptığı derinlemesine analizlerle ayrılmakta ve çağdaşı yazarlara nazaran daha kapsamlı eserler sunabilmektedir (Kayalı, 2008, s. 747-748).

Bu durum, Berkes'in körü körüne pozitivist paradigmaya bağlı kalmadığını, yeri geldiğinde bir taraf olarak müdahale edebildiğini göstermektedir. Berkes'in söyledikleriyle çelişiyor gibi görünmesine sebebiyet veren bu durum, onun eleştirel paradigmanın da özelliklerini de taşıdığını, böylelikle toplum bilimlerindeki skolastik

eğilimlere sapma göstermediğini ortaya sermekte, Berkes'i ilerlemeci ve akılcı kılmaktadır.

Berkes'in eserlerindeki bir başka özellik ise yazım üslubudur, eserlerini daha çok akıcı bir şekilde kaleme almakta, ağır sözcükler yerine anlaşılır kelimeleri tercih etmekte, böylelikle daha geniş bir okur kitlesine sahip olmak istiyor gibi görünmektedir (Aktar, 2000, s.61).

Berkes'in Türk çağdaşlaşmasına yönelik değişim sürecini ele alışında toplumsal ve ekonomik göstergelere vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu durum 19. yüzyıl ile birlikte bir pozitivist gelenek sonucu sosyal bilimlerin güdümüne girmiştir. Bu pozitivist epistemolojinin etkisiyle birlikte 'terakki' (progress) kavramının yöntembilimsel tartışmalarda önemli bir yer tuttuğunu söylemek de mümkündür (Kumek, 2021, s.112). Özlem'e göre, Berkes'in yazılarında Aydınlanma düşününün derin etkileri bulunmaktadır. Bu bağlamda Berkes, eserlerinde teoloji ve metafiziği dışlamış, bunun yerine akı ve pozitif bilimi esas alan pozitivist düşünce çerçevesinde olaylara yaklaşmıştır (Özlem, 2000, s.143).

Berkes, toplumsal değişme olgusuna ise tarihsel materyalist bir yöntemle yaklaşmaktadır. Diyalektik tarihsel materyalizm olarak adlandırılan Marks ve Engels'in materyalizmi genel olarak tarihi, gelişim dinamiğini belirleyici temelde üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye dayandıran, kapsamlı ve derinlemesine bir sosyolojik yöntem olarak kabul edilir. Üretim güçleri, bir toplumdaki üretim araçlarından ve üretimi yapan insanlardan oluşur. Üretim ilişkileri ise üretim araçlarının mülkiyet biçimi olarak tanımlanabilir (Topses, 2011, s.29).

Bahsedilenler Berkes'in sosyolojisinin eklektik olduğunu kanıtlamaktadır. Berkes, araştırmalarında belirli bir okul ve kurama bağlı kalmadan olguya göre kuram ve yöntemi kullanır, tarihsel görüş olarak ise çatışmacı ekolün izlerini bulmak mümkündür. Berkes, tıpkı Comte ve Durkheim'da olduğu gibi, Aydınlanma düşününün etkisindedir ve tarihsel ilerlemecidir.

Tarihsel görüşüyle ilgili olarak Berkes, "Türkiye'de Çağdaşlaşma" (1974) kitabının önsözünde; "rastlantı" ve "zorunluluk" kapsamındaki ilerlemeye dair açıklamada bulunur. Berkes'e göre çağdaşlaşma sürecinde geleneksel toplumdan modern topluma doğru "kaçınılmaz" bir tarihsel ilerleme söz konusudur. Bu durumu Berkes şöyle ifade

eder; “Geçmişinin iniş çıkışlarına dayanarak bu yayımlanışın önsözünde yine ileri sürüyorum ki, ne denli geri dönme çabaları olursa olsun hiçbir tarihsel oluşumu durduramayacaktır. Tersine, daha da ileriye itecektir. Bu yapıtı okuyun, kaç kez böyle geriye dönük çabalar olduğunu, kaç kez hepsinin saman alevi gibi sönerek daha ileriye doğru atılımlara yol açtığını göreceksiniz.” (Berkes, 2002, s.14).

Üç ana bölümden oluşan söz konusu kitapta Berkes’in tarihsel ilerlemenin bir zorunluluk olduğu şeklindeki görüşü yansımasını bulmaktadır. I. bölümü oluşturan “İlk Adımlar”da hangi kavramlardan neden faydalandığını temellendirmekte, daha sonrasında Osmanlı toplumunun yapısal analizini yapmakta, Osmanlıların dünya görünüşünü incelemekte ve Batı ile Osmanlı arasında karşılaştırmalar yaparak analizine başlamaktadır. Bu bölüm ona göre sıfır noktasını oluşturmaktadır. Bu bölümde Osmanlılar isteksiz olarak da olsa Batı’nın üstlüğünü kabullenmiş ve militer anlamda modernleşme girişimlerine başlamıştır.

İkinci bölümü oluşturan “Mutlakıyetten Meşrutiyet”e bölümünde ise modernleşmenin artı ve eksi yönleriyle karşı karşıya kalmış ve geleneksel düzeni dağıtarak Batı’ya benzeme girişiminde bulunan Osmanlılar konu edinmiştir. Bu bölümde Osmanlı’nın ilerlemeden çok gerilemeye maruz kaldığı tarihsel bir zorunluluk olarak tartışılmıştır.

Bunun sonucunda kitabın üçüncü bölümünün konusunu oluşturan “Cumhuriyet”e ulaşılabilecektir, yani Türk toplumu tarihsel zorunluluklar çerçevesinde gelenekselden çağdaşa doğru evrilmiştir.

Berkes’in tarihsel yaklaşımı pozitivist bilim anlayışından etkilenmiş olsa da aynı zamanda Chicago Ekolü görüşlerini çalışmalarında yansıttığını söylemek mümkündür. Chicago Ekolü üzerine görüşlerini ise “Bazı Ankara Köyleri Üzerine Araştırmalar” (1942) eserinde görmek mümkündür.

Ankara civarındaki 13 köyü incelediği bu araştırma, Türkiye’de köy sosyolojisine dair literatürde yayımlanmış ilk monografik eser özelliğine sahiptir. Çalışmasında Chicago Ekolü’ne bağlı olarak sosyal örgüt, kuramlar ve değerleri bir bütün olarak ele almıştır. Bu çalışma vasıtasıyla Kemalist devrimlerin köy toplumuna etkisini de inceleme imkânı bulmuştur (Berkes, 1942, s. 172).

Monografide yöntem konusunda izlediği adımları görmek mümkündür:

1. Köy cemaatinin izleri dikkatle incelenmeli ve toplumsal değişime en az maruz kalan köy cemaati üyeleri üzerine araştırma yoğunlaştırılmalıdır.
2. Araştırma yürütülürken cemiyetin yakından ve derinlemesine tanınması lazım gelmektedir. Araştırma, cemiyetin ne küçük birimiyle sınırlandırılmalıdır ne de en büyük birimiyle yapılmalıdır.
3. Araştırmada en çok dikkat edilmesi gereken husus ise belli bölgede yaşayan insanların oluşturduğu toplumsal örüntüye dikkatle bakılmasının gerekliliğidir ve cemiyetin sosyal rollerine ve ilişkilerine odaklanılmalıdır (Berkes, 1942, s. 5).

Yapılan araştırmada köy topluluğu bir bütün halinde araştırılmalı ve topluluğun fiziki, sosyal ve kültürel cepheleri; bunların birbiriyle olan organik münasebeti incelenmelidir. Bunun içinde uzun ve yakın gözlem gerekmektedir, araştırmacı bahsedilen cephelere mümkün olduğunca çok yanaşmalıdır (Berkes, 1942, s.9).

Cemiyetin belli bir kesiminde yapılan araştırma sonuçları tüm cemiyet böyleymiş gibi genellenemez. Bu bulgular sadece yeni bir araştırma için rehber olabilir (Berkes, 1942, s.10). Köyü incelerken cemaati oluşturan bireyler arasındaki ilişkileri, akrabalık örüntülerini, ekonomik uğraşlarını, dini kurumlarla olan bağlarını ve tüm toplumsal yapının cemaat hayatındaki rolünü bilmek icap etmektedir (Berkes, 1942, s.9-10).

Berkes'e göre teori ile olaylar arasındaki ilişki dinamik ve devrimci olmalıdır. Bu ilişki kurulamadığı takdirde, skolastik düşünce sisteminde olduğu gibi bilimin gelişmesine imkân yoktur. Dinamik ilişkili bir teoride olay ve teori birbirini zorlar. Bu zorlama durumu olmazsa, bilimsellikten ayrışma başlar işte bunun için araştırmacı, teorisinin üzerindeki çevresel faktörlere eğilmelidir. Çevresel koşullar gerek araştırmacıyı gerekte teoriyi sarmalayabilir işte bu yüzden araştırmacının toplumsal konumu önem arz etmektedir. Bu çevresel faktörler dışlandığında araştırma ve araştırmacı baş başa kaldığında araştırmanın dinamik yönü ön plana çıkmaya başlayacaktır (Berkes, 1940, s. 499).

Araştırma, tek başına olaylara bakılarak hipotezlerin test edilmesi olayından ibaret bir durummuş gibi algılanmamalıdır. Çünkü araştırmacı sabit hipotezlerle ilerler ama araştırması dış etkenlere maruz kalıyorsa bu durum araştırma hipotezlerinin doğru çalışmamasına ve farklı sonuçlarla araştırmacısını karşılayacağına delalet eder. İşte bu yüzden araştırma skolastik kalıplar içinden değil, vakanın sağladığı konjüktürel şartlar

içinde bakılarak ilerlemelidir. Bu durum araştırmanın devrimci yönünü bize göstermektedir (Berkes, 1940, s.497).

4.4. ŞERİF MARDİN'İN YAŞAMI

Şerif Mardin, 1927 senesinde İstanbul'da dünyaya geldi. Galatasaray Lisesi'nde orta öğretimine başlamış ve Amerika Birleşik Devletleri'nde orta öğrenimini tamamlamıştır. Stanford Üniversitesi Siyaset Bilimi alanından mezun olduktan sonra Yüksek Lisans'ını 1950 senesinde John Hopkins Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde, Doktorasını ise 1958 senesinde Stanford Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi üzerine yapmıştır (Uluocak, 2008, s. 65).

Şerif Mardin, 1954'den 1956'ya kadar Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olarak akademik yaşamına devam eder. Demokrat Parti'nin üniversiteler üzerinde izlediği kontrol kurma politikasından rahatsızlık duyar ve 1956'da görevinden istifa eder. Daha sonrasında 1958-1961 yılları arasında Princeton Üniversitesi'nde akademik hayatına devam eder, 1960-1961 yıllarında da Harvard Üniversitesi'nde çalışmalar yapar. 1961-1972 yıllarında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde çalışmaya başlar. Burada "Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908" teziyle doçent olur, 1969 ise çalışmalarına Profesör olarak devam eder (Kayalı, 1996, s.1294).

Mardin, 1957 yılında siyasi hayatla da alakadar olmuş ve Hürriyet Partisi'nde genel sekreter olarak rol almıştır. 1954-1966 senesinde döneminin popüler dergilerinden olan Forum Dergisi'nde yazarlığa başlamıştır (Arlı, 2008, s.637). Forum Dergisi'nde; Turhan Feyizoğlu(1958), Turan Güneş(1921-1982), Aydın Yalçın(1920-1994), Coşkun Kırca(1927-2005), Bülent Ecevit(1925-2005), Metin And(1927-2008) gibi isimlerden meydana gelen bir kadro ile de çalışmalar yürütmüş, daha sonrasında dergi çevresinde gerçekleşen olaylardan duyduğu rahatsızlık sebebiyle görevinden ayrılmıştır. 1967-1970 seneleri içinde Türkiye Sosyal Bilimler Derneği Kurucu Başkanlığı görevini üstlenmiş ve 1994 yılında Yeni Demokrasi Hareketi'nin kurucuları arasında yer almıştır (Kayalı, 2008, s.91-92).

4.5. ŞERİF MARDİN'İN TOPLUM BİLİMİNE BAKIŞI

Mardin, eğitsel formasyon olarak siyaset bilimi ve siyasi fikirler tarihiyle alakadar olmuştur, sonrasında yaptığı yüksek lisans ve doktora çalışmaları da bu bağlamda devam

etmiştir. Mardin, çalışmalarında teorik, metodolojik ve tarihsel analizleri iç içe kullanmış, sosyal bilimlerde benimsenmiş kurumlaştırılmış yöntemsel sınırların dışında kendi tarzıyla kendini göstermiş ve sosyal bilimlerin birçok temel alanını aşan eserler üretmiştir.

Mardin'in toplumbilimine katkıda bulunduğu noktaları tespit edebilmek adına sosyal bilimlere ciddi tesirleri olmuş pozitivistimin, realizmin ve konstrüktivizmin kısaca ne olduğu üzerinde durulduktan sonra, toplumbilim anlayışında dönemsel olarak kendilerini gösteren bu anlayışların anlaşılması daha sağlıklı olacaktır.

Pozitivizme göre gözlemcilerden bağımsız olarak düzenlilikler ve örüntüler bulunmaktadır, örüntüler gözlenebilir, deneyimlenebilir ve nesnel olarak betimlenebilir. Bahsi geçen örüntüler gözlemsel veya deneysel olarak doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olarak sınanmaya açıktır. Değer yüklü ifadeler ile olgusal ifadeleri ayırmak mümkündür. Bilimsel projeler tikel pahasına, genel olana ulaşmayı amaçlamalıdır. İnsanın bilgisi de hem bireysel hem de kümülatiftir (Knutsen, 2018, s.27).

Konstrüktivizme göre incelenen dünya, ne biriciktir ne de gözlemciden bağımsızdır. Dünya toplumsal olguları da içermektedir. Gözlem ve deneyimler, araştırmacının bakış açısına göre değişkenlik göstermektedir. Gözlemsel ifadeler yanlı veya yanlış olabilir. Olgusal ifadeler dahi değer yüklü bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Araştırma sonucu kendi bağlamı içinde değerlendirilmeli ve genellenmemelidir. Anlama işlemi değer barındırmakta, haliyle birden fazla anlama hali de mümkün olmaktadır (Knutsen, 2018, s.30).

Realistlere göre ise, insan aklından bağımsız bir reel dünya bulunmaktadır, onlar Weber'in konstrüktivizmini benimseyerek insanın kendi ördüğü anlam ağlarıyla sarılmış bir hayvan olduğunu kabul ederler. Bilimsel gerçekliğin birden fazla katmanı olabileceğini düşünürler ve gerçek dünyaya erişimin çok karmaşık olduğunun farkındadırlar (Knutsen, 2018, s.32-33).

Mardin'in yıllar içinde kaleme aldığı eserlerde kullandığı yöntem ve bilim anlayışı farklılık göstermektedir. Bu noktadan meseleye yaklaşırsak tıpkı konstrüktivistlerin de dediği gibi ortaya konulan proje kendi bağlamı içinde ele alınmalıdır ve genellemelerden uzak durulmalıdır. Mardin'in eserlerinde, Karl Manheim, Max Weber, Edward Shils ve Alfred Schultz gibi düşünürlerden yararlandığı da görüldüğünde realist ve konstrüktivist bir sosyal bilim perspektifi olduğu anlaşılacaktır. Bunun yanı sıra Mardin, Türkiye'de

icra edilen sosyal bilime ise muhalif kalmakta, ülkede bulunan sağ ve sol entelektüellerin ülke içinde kısır bir tartışmanın etrafında döndüklerini eleştirmektedir. Türk entelektüellerinin kendilerini dış dünyaya yalıtıklarını ve içeride kendi gördükleri, anladıkları dünyayı birbirlerine empoze etmeye çalıştıklarını bunun da bilimsellikten uzak olduğunu dile getirmektedir (Doğan, 2013, s.28).

Mardin, 1960'larda Clifford Geertz'in(1926-2006) kültür çalışmalarıyla alakalı olmuştur. Geertz'e göre insanın hayat tarzı olarak ifade edilen, teknoloji ve maddi ürünleri de kapsayan kültür kavramı yerine, insan tecrübe ve ifadesinin anlamını yansıtan, umum olarak algılanıp elde edilebilir olan sembolik biçimler tarifi tahkim edilmiştir. Kültür, inançları, ritüelleri, sanatsal formları, seremonileri, dil, hikâye, masal ve günlük yaşam biçimlerini kapsayan sembolik araçların manası olarak inşa edilmiştir. Mardin'in düşününde önemli yer kaplayan "yapı" kavramı da bu bağlamda dönüşmüştür. Yeni yaklaşımında yapı, toplumsal eylemi sınırlayan ve yönlendiren kaynakları ile kültürel şemalardan müteşekkil ve eylem ile yeniden üretilebilen bir nitelik kazanmıştır. Artık kültür otonom bir yapı olarak kabul edilmiş ve hem materyal içinde hem de tarihsel durum içerisinde değerlendirilmesi gereken inşa olarak kabul edilmiştir (Doğan, 2008, s.33).

Mardin'in ilk dönem çalışmalarında toplum bilimi düşününü şekillendiren sosyologlardan biri de Karl Mannheim'dir(1893-1947). Mannheim ise Marx'tan etkilenmiş ve onun ideoloji hakkındaki görüşlerini geliştirmiştir. Mannheim'e göre a) düşüncelerin üretildiği tarihsel dönem ve bu dönemin içindeki birey ya da grupların buldukları toplumsal durum betimlenir, b) böylelikle dönemin şartları ve ruhu açığa kavuşturulur ve farklı entelektüel grupların ilişkileri ve dünya görüşleri betimlenir, c) onların ortaya çıkan tarihsel ve toplumsal şartlara verdikleri cevaplar irdelenir. Mannheim'e göre ideolojiler vasıtasıyla sadece bireylerin sınıfsal konumları değil aynı zamanda siyasi, kültürel ve iktisadi şartlar da kendini ele verir (Doğan, 2008, s.28).

Bu bağlamda Mardin'in toplumbilim düşününü, realist bilim anlayışından konstrüktivist bilim anlayışına doğru dönüşmüştür. "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu" (1996) ile "Jön Türklerin Siyasi Fikirleri" (1983) adlı eserlerinde realist bakış açısı baskınken "Din ve İdeoloji" (1983) adlı eserinde pozitivist baskın olduğu görülür. "İdeoloji" (1992), "Bediüzzaman Said Nursi Olayı" (1988) gibi eserlerinde ise yorumlayıcı yaklaşımla realist yaklaşımı kullandığı görülmektedir (Arlı, 2018, s.87-91).

Mardin'in konstrüktivist anlayışıyla Berkes'in pozitivist anlayışını karşılaştırmak gerekirse; Mardin, eserlerindeki tarihsel karakterlerin bakış açısıyla olayları derinlemesine incelemek için karakterin başından geçen olayları en ince ayrıntısına kadar işler ve karakterin vereceği politik kararı o zamanın şartları bağlamında bize sunar, karakterin dünyayı algılayış biçimi ve hareket noktası Mardin için hareket noktasını teşkil etmektedir. Mardin, son olarak incelediği duruma göre bir senaryo hakkında malumat verir, haliyle Mardin'in anlayışı karakterden karaktere kitaptan kitaba farklılık göstermekte ve araştırma yöntemine göre bir yöntem arayışı içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Berkes ise tarihsel karakterleri daha çok tarihin onlara çizdiği sınırlar dâhilinden görmekte ve karakterlerin etrafında örülü duvarları okuyucusuna anlatarak kendi yorumuna yer vermeden somut veriler üzerinden hareketle bir anlatı sunmakta, anlatısının devamında da somut çıktılar ve zorunlu olguların sonuçlarını analiz etmektedir.

Berkes, sosyal bilim anlayışı dâhilinde olayları yorumlar ve yorumuyla da tarihin kendisine müdahil olmuş, okuyucusuna karşı uyarılarda bulunmuş olur. Bu durum Berkes'in tüm eserlerinde kendini göstermekte ve kitapları arasında değişiklik göstermemektedir. Berkes'in bir başka önemli yönü de böylece ortaya çıkar, döneminde çıkan moda akımlara mesafeli durur, yazdıkları arasında 40 yıl olsa bile bir tutarlılık söz konusudur. Dönemin fikir cereyanlarına kapılmaz ve Berkes'in yazıları bir bütünün alt başlıkları gibidir. Kayalı'ya göre "Çoğu başka entelektüelin değişik dönemlerde yazdıklarını okumak, değişik entelektüellerin metinlerini okumak gibi bir duygu oluşturur. Fakat Berkes'i kırk yıl aralıkla okumak aynı kişiyle yüz yüze olunduğu izlenimini uyandırır." (Kayalı, 2009, s. 90).

Mardin'e göre, toplumsal değişme: a) yalnız 'dış' belirlemelerle değil b) 'eski'leri sıfırlamadan ve c) algılama, kavrama, anlama ve bunları zorlayarak yeniden yaratma gibi 'ara istasyonlardan' geçerek oluşmaktadır. Batı'da bu yeni birikimi salt bir kültür yaklaşımı olarak görüp yerler böyle bir anlatıma karşı çıkmışlardır. Bizde ise teorinin içindeki 'kat'lar anlaşılmadığından tarihimizin ana hatlarının tanımlanmasında aydınlarca benzer yaklaşımlar kimi zaman tartışılmış, fakat profesyonel toplum araştırmacılarını hiç etkilememiştir (Mardin, 2001, s.53).

Mardin ve Berkes'in toplumsal değişime yönelik yaklaşımlarını karşılaştıracak olursak Mardin'e göre sosyal değişimin kendisi kaçınılmazdır, insanlar belli kültürel çevreler

içinde doğar ve o kültürel çevre içinde olgunlaşmaya ve adapte olmaya başlar. Bu değişim ve dönüşüm kültürün kendi içinde ve kültürün kendi kendini yeniden üretmesi olarak gerçekleşmemekte, Mardin bu durumu kararsızlık olarak tanımlamaktadır. Kararsızlık kaynağı olan hatalar, çevredeki değişimler, kişileri kendine has algı dünyalarını, yorumlarını ve kontrol stratejilerini değişimi zorunlu kılar (Toker, 2007, s.36). Kültürel değerler ise sabit değildir ve dönüşüm içindedir Mardin bu durumu şöyle ifade eder:

a) Tüm toplumlarda kültür unsuru kapalı değildir. Yukarı da ifade edildiği gibi aynı kültür içindeki bireyler, dünyayı farklı olarak algılamakta ve farklı reaksiyonlar gösterebilmektedir bu durumun kendisi bile kültürü içeride değişime açık kılar. Örnek olarak; Atatürk tüm Türk toplumu için aynı şeyi ifade etmez; okullarda, köylerde, şehirde farklı bir Atatürk imgelemi bulunur, Atatürk'e biçilen farklı algılayış biçimleri kararsızlığa, kararsızlık da toplumsal değişime kapı açar niteliktedir (Mardin, 2015, s.119).

b) Toplumun parçası olan insanlar, kültürel değerleri aynı oranda içselleştirmez (Mardin, 2015, s.119).

c) Kültür, farklı durumlarda bir takım insanların özel amaçlarına hizmet etmektedir. (Mardin, 2018, s.152).

d) Yabancı kültürler de değişme faktörleri arasında bulunmaktadır. Örnek olarak; Türk sosyal değişiminde Batılı tarz, Osmanlı gündelik hayatına girerek tahrip etmiş toplumsal uyumu bozmuştur. Bunun neticesinde toplum, kültürel kararsızlığa itilmiş ve son kertede ne yapılması gerektiğini tartışma ve tartışmanın sonunda karar verme mekanizmalarını hayata geçirme ihtiyacı hissetmiştir.

e) Değişmenin itici gücünü kenarda kalmış marjinal kesimlerden geldiğini vurgular. Bu kesimlerin toplumla pek bir bağlantısı bulunmamaktadır.

f) Son olarak, değişimin geleneksel toplumlarda da olduğunu ama yavaş ilerlediğini, modern toplumlarda ise değişimin hızlı olduğuna dikkat çeker (Mardin, 2018, s.9).

Takış'a göre Mardin, geleneksel metotları modern metotlarla birleştirerek geçmiş ve günümüze ait iki taraflı denklem kurmuştur. Eski ve yeni kaynakları çalışmalarında özenle kullanmıştır. Çalışmaları tarih ve sosyoloji alanında kendini göstermiştir. Özellikle de Osmanlı'nın 20. yüz yıldaki problemleri detaylı ve uzun soluklu bir şekilde değinmiştir. Sorunları hem yakın tarih, hem uzak geçmiş açısından bütünlüklü bir zaman

çizgisi içinde sunmuştur. Çalışmalarında tarihsel ve güncel bilgileri güzel bir kurgu etrafında örneklerle dizmesini de bilmiştir(Takış, 2013, s. 73).

Mardin'in sunduğu diğer katkılar ise Osmanlı'da ve Batı Avrupa'da kendine özgü bir şekilde gelişim göstermiş olan sivil toplum kavramında yatmaktadır. Mardin'in karşılaştırmalı olarak incelediği sivil toplum kavramı, Türk modernleşmesi ve merkez-çevre ilişkileri hakkında önemli ipuçları sunmakta ve araştırmacıların Türk toplum yapısına daha bütüncül bir şekilde yaklaşmasına imkân tanımaktadır. Merkez-çevre kuramının iyi bir uygulayıcısı olarak Mardin, Türkiye'de bürokrasiden aileye kadar geniş bir inceleme ağının kapılarını açmıştır ve Türkiye'de bütüncül çalışmalar içindeki klasikler arasında da yerini almıştır. Mardin, olaylara bütüncül bakmayı başarmış ama genelleme tuzağına düşmemiştir; her olayı ve durumu kendi iç dinamiklerine göre incelemiş ve birçok farklı noktadan topluma ve aydınlara yönelik eleştirilerde bulunabilmiştir. Örnek olarak “demaon” kavramı üzerinden Türkiye'deki edebiyata, sanata ve üretilen bilime karşı Türk entelektüelinin olaylara sürekli naif bir noktadan yaklaştığını bu durum böyle olduğu için de görünmeyeni göremediğini ve kapsayıcılık özelliğini yitirdiğini beyan etmiş hatta bu duruma isyan etmiştir.

4.6. ŞERİF MARDİN'İN ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Mardin, ilk yazmaya başladığından beri Max Weber, Edward Shils, Alfred Schutz(1859-1959) ve Karl Mannheim'in realist ve konstrüktivist görüşlerinin sentezini yapmış, bilimsel ve metodolojik olarak da onlardan etkilenmiş görünmektedir (Arlı, 2018, s.92). Batı sosyal bilim literatürünü çok yakından takip etmiş ve Batı'da başlayan sosyal bilim geleneğini bir nebze olsa Türk akademisine uyarlamış ve Türk toplumunun izlerini sürme gayesini hissetmiştir.

Mikro ve makro çözümlerinde Weber'in ideal tipler etkisi kendini göstermekte ve bunun üzerinden “anlama” ve “açıklama” arasındaki gerilimi aşmaktadır (Uluocak, 2009, s.188). Bunun yanı sıra Mardin, toplumun içindeki kurumsal olmayan yapıyı okuyucusuna sunmaktadır. Mardin'e göre kültürel semboller, din, örf, gündelik hayat ve toplumsal tabular hayatı şekillendirmektedir. Bu sebeple de Mardin Osmanlı'da toplumsal ve siyasi yapıyı tarihsel sosyolojiyle aşmaya çalışmaktadır. Bunu biraz Weber'den aldığı, biraz da merkez-çevre kuramından aldığı kuramsal alt yapıyla sivil toplum ve din eksenli bir anlatıyla yapmaktadır. Mardin'in eserlerinde farklı metodolojik tercihlerin var olması onun anlamacı epistemolojinin farklı türevlerini kullanıyor olması

olarak okunmalıdır. Böylece her çalışmasında farklı bir teorik modele başvuruyor görünmektedir.

Mardin, diğer sosyal bilimciler gibi reçete sunmamakta ve bir hedefe insanları kanalize etmemiş, bunun yerine toplumsal bir felsefeci gibi “anlama” ve “tahayyülü” merkeze alarak toplumsal sorunlarla hesaplaşmış ve ucu açık problemleri irdeleyebilmiştir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e olan toplumsal değişimi incelemesi “anlama” girişiminde bulunan ve toplumsal olguları kendi içine gömülü tarihsellikleri içinde çözümleyen Türkiye’deki öncü isimlerdendir (Keyman, 2005, s.32) (Çaylak, 2008, s.247).

Çaylak’a göre Mardin, Türkiye’deki modernleşme tarihine kültüralist bir noktadan yaklaşmaktadır. Toplumsal değişme olgusunu toplumun kendi içinde bulunan gerilimler, çatışmalar ve kendi içinde ürettiği toplumsal pratikler üzerinden herhangi bir dışsal etki olmaksızın yorumlamıştır. Bu duruma yorumsalcı yaklaşım da eşlik etmektedir, yorumsalcı yaklaşımla toplumsal pratikleri kendi tarihsel bağlamı içinde anlama ve açıklama işine girişmiştir. Mardin, toplumu anlamaya çalışırken tarihsel zaman içinde üretilen tarihsel arka planı toplumu şekillendirici etkisini olduğu için kullanmaktadır. Bunu yaparken de makro yorumlar yapmak yerine daha çok gündelik yaşamda olup bittin mikro-sosyolojik bir bakış açısıyla hareket etmektedir (Çaylak, 1998, s.221).

Mardin’in kullandığı diğer bir kuramsal yaklaşım da Shils’in merkez-çevre kuramıdır. Bu kurama göre, her toplumun bir merkezi bulunmaktadır, merkez terimi coğrafyayla alakalı olmayıp kültürel değerler sisteminin merkezini ima etmektedir. Merkez olmak demek toplumu yöneten ve yönlendiren değerler, semboller ve inançlar sistemine sahip olmak demektir (Shils,2002, s.86-87). Mardin, Shils’in kuramını Osmanlılara uyarlamış merkez-çevre ilişkileri üzerinden devlet ile halk ilişkilerinin panoramasını çizmiştir. Merkez-çevre yaklaşımını; analiz, teori, açıklama modeli ve paradigma gibi farklı kavramsallaştırmalarla çeşitli açılardan incelemiş ve kullanmıştır.

Mardin, Osmanlı modernleşmesini sadece Shils’ten hareketle incelememiş, bunun yanı sıra Eisenstadt’ın “serbestçe devinen kaynaklar” fikrinden hareketle bunu merkezlerin oluşumsal koşulu olan farklılaşmış kaynakların devinimi olarak da kullanmıştır (Doğan ve Demir, 2018, s.16). Bu anlamda, merkez-çevre modeli; toplumsal-tarihsel-kültürel-ekonomik-politik ve sosyo-bilişsel açılardan “olan” üzerine ampirik bir ilginin sosyal bilim olanakları içinde yeniden sorgulanmasına imkan verecek epistemik bir

düşünümselliğin kapısını aralamıştır (Uluocak, 2008, s.201). Merkez-çevrenin soyuttan somuta doğru ilerleyecek imkânları barındıran, genişleyebilecek bir kapsamda düşünülmesi gerekir. Merkez, çevreyi kontrol altına almak için giriştiği bir takım çabalarla ele alınmaktadır (Uluocak, 2008, s.201).

Mardin'e göre geçmişten günümüze kadar devlet ve halkın ayrışıyor olmasının sebebi de merkez-çevre kuramında yatmaktadır. Osmanlılar devrinde toplum, yönetenler ve yönetilenler olarak iki ayrı sınıfa bölünmüş durumdaydı. Bu bölünmüşlük hali, halk ve devleti birbirinden kopardı ve yabancılaştırdı. Bunun sonucu olarak da Osmanlılar çeşitli reformlarla toplumsal seferberliği sağlamaya çalıştıysa da yüzlerce yıllık toplumsal düzen Osmanlı'nın parçalanmış yapısını pekiştirdi ve Osmanlı kimliği oluşturulamamasına sebebiyet verdi. Bu sorunu yeni kurulan Cumhuriyet de devraldı ve halk bir türlü Kemalist reformları benimsemedi. Bu durum kendini aydın-halk bölünmüşlüğü olarak gösterdi. Günümüzdeyse kırdan kente göçün artmasına paralel olarak bu bölünmüşlük kendisini merkez-taşra olarak göstermektedir.

Mardin'e göre "merkez ve çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli kopukluk"tur ve modernleşme tarihi boyunca da kendini sürdürmüştür (Mardin, 1994, s.36-37).

Mardin, interdisipliner metodolojik anlayışıyla Türk sosyal bilim literatüründe özgün bir alan işgal etmiş ve 1960'lardan beri yaptığı çalışmalarla Türkiye'deki pozitivist ve indirgemeci yaklaşımlara karşı anlama (verstehen) odaklı yaklaşım ve içerik analizi gibi perspektif teknikleriyle indirgemeci yaklaşımlara eleştirel bir cephe açmıştır, açtığı bu cepheyle de Türkiye'deki tarihsel sosyoloji geleneğinin öncülerinden biri olmuştur (Ardıç, 2018, s.68).

Mardin'in Weber'den ilham alarak eserlerinde kullandığı "anlamacı-yorumsamacı-hermeneutik" yaklaşım, Türk sosyal bilim camiasına yeni bir soluk getirmiştir. Weber'in ve hermeneutik anlayışının Batı dünyasında dahi yeni keşfedildiği yıllarda ve anlamacı merkezli metodoloji anlayışını özümseyip Türkiye'ye uygulaması, Mardin'in öncü rolünün göstergesidir (Ardıç, 2018, s.69).

Mardin'in sosyal bilimlere katkısı ise; a) Sistemantik belge merkezli araştırmalar yapmak (örneğin, Genç Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu), b) İlk ciddi metin analizleri yapmak (örneğin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri), c) Sosyal bilimlerin ve kritik düşüncenin

tıkandığı yerleri ve nasıl açılabileceğini kendi çalışmalarıyla göstermek olarak sıralanabilir (Parla, 2015, s.14).

Mardin, Türk sosyal bilim camiasına interdisipliner anlayışı getirmiş, dünyadaki gelişmelerle Türk sosyal bilim camiasını kesiştirmiş ve bu konuda öncü bir rol üstlenmiştir. Dönemindeki popüler akımların etkisini sezmiş ve uzak durmuştur, bunun yanı sıra bu akımları eleştirerek Türkiye'deki tartışma kültürünü alevlendirecek yeni konular ortaya atmıştır. En nihayetinde Mardin, Türk sosyal bilim literatürüne alternatif bir yol olan tarihsel sosyolojinin yolunu açmıştır.

5. BÖLÜM: NİYAZİ BERKES VE ŞERİF MARDİN'İN MODERNLEŞME ANLAYIŞLARI

5.1. NİYAZİ BERKES'E GÖRE TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME

Berkes'in Türk çağdaşlaşmasını ele alış şekli akültüralisttir çünkü çağdaşlaşma süreci Batı ile bir benzeşim kurarak gerçekleşmektedir. Osmanlılar bu süreç içinde ilk olarak Batı toplumunun üstünlüklerini kabul edecek ve Batı toplumlarıyla bir benzeşim kuracaklardır. Bu benzeşim neticesinde Batı'daki fikirler ve düşünceler artık Osmanlı düzeninde de yayılım imkânı bulacaktır. Tıpkı yayılmacı görüşte ifade edildiği gibi Batı Avrupa'da bulunan, keşfedilen herhangi ideolojik veya teknik aygıt kendini Osmanlı'da da gösterecektir. Bu vasıtayla Osmanlılar sürekli olarak ileriye dönük bir gelişim ivmesi yakalayacaktır, bu durumdan dolayı da çağdaşlaşma süreci adım adım ileriye dönük olarak gerçekleşecektir. Bu sayılan sebepler neticesinde şu durum ortaya çıkar; Berkes'in çalışmaları evrimci ve yayılmacı görünüşün etkisi altına gelişim göstermiştir. Genel olarak değerlendirildiğinde Berkes'in bu yaklaşımı akültüralist tezlerin evrenselci, genelleştirici, ilerlemeci kuramlarıyla iş birliği içinde görülmektedir. Bu durumun gelişimi ise Berkes'in tarihsel süreç içindeki görüşleriyle verilmektedir.

5.1.1. Batılılaşmanın İlk Adımları

Berkes, Osmanlı-Türk modernleşmesini anlatırken tarihsel olarak Batılılaşmayı anlatmaktadır. Berkes'e göre Batı dışı toplumlar ancak Batılılaşarak modernleşebilirler. Berkes, Batılılaşma olgusunu Osmanlı'dan Türkiye'ye üç evre halinde işlemektedir. Bu evreleri tek tek inceleyerek ilerlemek hatta kendi içinde sınıflandırmak önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra Berkes, Türkiye'de gerçekleşen modernleşme girişimlerinin Kemalist devrimlerle aniden olmadığını, bu yapılan devrimlerin tarihsel bir alt yapısının olduğunu açıklayarak geçmişten günümüze bir süreklilikten bahsederek anlatısına devam etmektedir.

Osmanlı Devleti; Orta Asya Moğol geleneği, Bizans saray geleneği ve İslam halifeliği geleneğinin bir senteziydi ve dünyaya hükümran olma misyonu o denli güçlü idi ki ona ne ruhani İslam halifeliği ne Şiilik, ne Bizans sonrası dünya meydan okuyabilmişti. Osmanlı Devleti, Batı'ya yaklaşan hatta yer yer içinde unsurlarını barından son Asya despotik devletler temsilinin zirvesi ve son durağı olmuştur. Osmanlı Devleti, Batı'yı hakir görmüş ve kefare olarak bakmıştır, üstünlük duyguları o kadar yoğunur ki

Batı'daki gelişmeleri takip dahi etmemiştir. Bir süre sonra Osmanlı, egemenliği küçük küçük Batı toplumlarına kaptırmış, içinde gerçekleşen sosyo-ekonomik buhranların sebeplerine dahi dokunamamıştır. Osmanlı Devleti 1699'da aldığı Karlofça ve 1718'de aldığı Pasarofça hezimetini sonucu birtakım değişikliklere gitmek isteyecek ve çağdaşlaşmanın hikâyesi buradan başlayacaktır (Berkes, 2017, s.39).

Karlofça Anlaşması ile zihniyet değişikliği meydana gelmiş özellikle teknoloji ve askeri alanda Batı'nın üstünlüğü kabul edilmişti. Başka bir deyişle devletin kurtuluşunun teknolojik değişimlerde olacağı inancı yerleşmeye ve modern Türkiye'yi var eden zihniyet bu devirde kendini göstermeye başlamıştı (İnalçık, 2015, s.3).

Osmanlı Devleti, böylesine üstünlük duyguları içinde iken Avrupa'daki Rönesans ve Reform hareketini takip etmemiş, Aydınlanma devrine ayak uyduramamış ve bunun sonucu olarak da teknolojik buluşları kaçırmış, dolayısıyla Endüstri Devrimi'nden de uzak kalmıştır. Endüstri Devrimi'nden uzak kalmasıyla kent kültürünü geliştirememiş ve burjuva kültürünü kuramamıştır. Bunun yerine İstanbul, Atina ve Selanik'te yoğunlaşan azınlık tüccarlar arasından daha cılız toplumsal sınıflar ortaya çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nin Endüstri Devrimi'ni kaçırmış olmasının açtığı diğer bir yara ise büyük teknik ve lojistik gelişmelerden geç haberdar olmasıdır. Bu durumun sonucu olarak da askeri alanda büyük çaplı yenilgiler Osmanlı Devleti'nin peşini bırakmamıştır (Sander,2015, s.291).

Osmanlılar hatayı kendilerinde aramak istememiştir, onlara göre toplumun işleyişinde ve Osmanlıların dünyaya yaklaşım tarzında bir problem bulunmamaktadır. Tek problem Batı'nın Osmanlılardan askeri açıdan üstün olması durumudur, bu durum Batı'nın askeri kurumları model alınarak giderilebilir. İşte tam da bu sebeple 1770 yılında Osmanlılar, askeri mühendishane okulu açmıştır. Okulun açılması sadece bir başlangıçtır. Bu süreç içinde askeri uzmanlarla başlayan süreç, eğitmenler yoluyla devam edecektir. Bu iş ne kadar 1770'te başlamış olsa da içerideki yapısal sorunlar sebebiyle 1826'ya Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar sarkacaktır (Yıldız, 2012, s.6).

Berkes, Osmanlı'da modernleşme olgusunu işlerken o zamanın popüler görüşü olan feodalizm ve ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı)'den uzak durduğunu ve Osmanlı'yı Osmanlı yapan meşrutiyet alametleri üzerinden ilerleyerek neden diğer toplumlardan farklı olduğunu ortaya koyar. Bu noktada Osmanlı, kendi dinamikleri içinde kendine

yakıştırdığı anlatının bağlamında incelenmiştir. Berkes, her ne kadar farklı bir modernleşme anlatısı sunsa da bu anlatının içinde pozitivist paradigmaya ait nüveler görmek mümkündür, bu haliyle de anlatı tarzı olarak Berkes'in çağın akımlarına kapıldığı söylenebilir. Berkes, bir modernleşme anlatısı sunarken belli başlı sınıfların yokluğunu, belli üretim tarzlarının var olmayışını ve belli toplumsal örgütlenmelerin yoksunluğunu bize anlatır. İlerleyen bölümlerde de göreceğimiz gibi Osmanlı, aşama aşama bu kurumları edinecek ve modern toplum bu küllerin içinden yeşerecektir. Burada evrimci, ilerlemeci paradigmanın izleri de kendini göstermektedir. Osmanlı'da modernizasyon orduda başlamış daha sonra ise diğer alanları zorunlu olarak etkilemiştir. Bu etkileme gücü o denli yüksektir ki askeriyeden, ekonomik anlayışa oradan da siyasi düstura kadar etkisini göstermiş ve Osmanlı toplumu dönüştürmüştür.

Osmanlı Devleti 1700'lü yıllarda birçok merkezi devletin arasında kalmıştı, eski görkemli günler yerini büyük devletlerin çıkar çatışmaları arasında debelenen bir devlete bırakmıştı. Hala Avrupa sistemine karşı bir alternatif gibi görünüyordu, direniyordu fakat üst üste gelen askeri başarısızlıklar Osmanlı toplumunu birtakım arayışların içine itmişti. Osmanlı, dışarıda darbe üstüne darbe yemiş olsa da içeride de durum pekiyi değildi, Osmanlı artık kendi ticaretini, dışarıdan gelen paraları kontrol edemiyordu. Osmanlı reayası ise artık reaya olmaktan çıkıyor, halk haline geliyordu özellikle kahve gibi bir içeceğin yaygınlaşması yeni yeni sosyal ortamların ortaya çıkıyor olması ise Osmanlı'nın ileri gelenleri için korkutucu bir durumdu, kahvehaneler insanların toplandığı siyaset tartıştığı mekânlardı. Bu dönüşümler Osmanlı'da olduğu kadar Avrupa'da da oluyordu fakat Osmanlıların kendilerine yazdıkları reçete biraz farklıydı. Cevdet Paşa'nın İbn-i Haldun'dan alıntılacağı kadarıyla Osmanlı ashabı sönüyor yerine hedonist, deist bir kültür geliyordu. Artık gaza ve savaş dönemi sona ermiş yerine halkın tartışmalarıyla şekillenmiş olan maddi dünyanın tartışmaları, Bektaşî alaycılığıyla gündelik hayata odaklanmış bir Osmanlı vardı (Berkes, 2017, s.41-44).

Osmanlılar kendi ashabının bozulmasına ilk olarak kendi özüne, yani geleneğine dönmekte arayacak ama yaptıkları her hamle Osmanlıları arzu ettikleri noktalardan farklı noktalara taşıyacaktı. Osmanlı, çağın gerçeklerine daha fazla direnmiyor, her bir geriye dönüş pahalıya patlıyordu. Berkes'e göre Avrupa'daki maddelerin genel olarak değeri artarken Osmanlılardaki maddelerin fiyatı bu duruma ters orantılı şekilde ucuzluyordu. Bu durum çağdaşlaşma ve modernizasyona ket vurulması sonucunu doğuruyordu. Tüm bu

olanların genel sebebi ise ekonomik, teknolojik ve bilimsel gerileyişte gizliydi (Berkes, 2017, s.72).

Berkes, bu noktada Osmanlı'nın Batı reformlarını desteklemesi hatta Batılı bir topluma dönüşmek istemesi noktasında iki problemle karşı karşıya olduğunu söyler. İlki iç engel olan yeniçerilerdir, yeniçeriler rejimin bel kemiğini oluşturmakta ve vazgeçilemez durumdadır ama disiplinsizlikleri ve geri kalmışlığı sebebiyle kaldırılmak istenmektedir ama bu iş kolay bir iş değildir. İlk olarak gizli alaylar oluşturulmak istenmiş, bu alaylar vasıtasıyla yeniçerilere savaş açılması düşünülmüş ama bu durum Bektaşiliğe de savaş açmak anlamına geldiği için haliyle Osmanlılarda Batılılaşmaya karşı ilk direniş Bektaşilerden gelmiş ve Osmanlıları uzun bir süre oyalamıştır (Berkes, 2017,s.73- 79). Dış engel ise Osmanlıların ekonomisinin kapitülasyonlar aracılığıyla Batılı güçler tarafından kontrol edilmesidir. Kapitülasyonlar, Fransa'nın Osmanlı'yı kendi nüfuz alanı olarak görmesine sebebiyet veriyordu. Ayrıca Fransızlar, Osmanlıları sürekli rakiplerine karşı kışkırtıp Osmanlı ekonomisinin çökmesine sebebiyet veriyordu. Fransızlar bunun karşılığında Osmanlı ordusunu modernize etme sözü veriyor, subaylar gönderiyordu ama bu ikiyüzlü bir hareketti çünkü içten içe Osmanlıların yani doğu despotizminin yenilmesini de gönülden arzuluyorlardı (Berkes, 2017, s.79-90).

İşte bu olaylar üzerine ilk ciddi reform hamlesi III. Selimle(1761-1808) beraber gelecektir. III. Selim orduyu düzenlemeye çalışacak ve Nizam-ı Cedit ordusunu kuracaktır. III. Selim'in bu uygulaması başarılı olursa eskiye dönüleceğine dair bir inanç bulunduğu halde başarısızlıkla sonuçlanacaktır. İş sadece askeri anlamda sınırlı bir modernleşme işi değildi, sorun eski rejim yerine gelecek olan yeni rejim problemydi (Berkes,2017, s. 270). Bunun yanı sıra III. Selim, Osmanlı'da siyasi-sosyal gelişmeleri göremedi. İlk olarak ayanlar böyle bir ordunun varlığından çekiniyor ve rejime destek vermek istemiyordu, ikinci olarak yeniçeriler kendilerini vazgeçilmez olarak görüyordu, üçüncü olarak yeni ordu demek yeni mali kalemler demekti ama rejim, halkın yoksul olduğu gerçeğini atlıyordu. Dördüncüsüyse idareciler büyük bir yolsuzluk furyası içindeydi ve devlet içindeki nüfuzlarını arttırmaya mesai harcıyorlardı. Siyasi olarak Osmanlı'nın kadim müttefiki olan Fransa'da devrim ateşi ortalığı kavuruyordu belki de en büyük destekçisi olacak Fransa, Osmanlı'yı gözden çıkarmıştı hatta ilerleyen yıllarda Osmanlı'yı işgale bile soyunacaktı. Bu şartların yeterince iç karartıcı olması nedeniyle bu

reformun yapılabilmesi imkânlarla bağı olarak pek mümkün değildi (Berkes, 2017, s.107-120).

Nizam-ı Cedit, yani Osmanlı modernizasyonu projesi ölmüş görünmesine rağmen bu projede en büyük dönüm noktası II. Mahmut'la(1775-1839) gelecekti. Berkes'e göre, II. Mahmut bir aydın despot olarak karşımıza çıkacak ve şartlara uygun siyaset yaparak istediğini elde edecekti. II. Mahmut tahta ilk olarak Sened-i İttifak ile çıkacak ve ilk kez bir padişah kendi yetkilerini sınırlandırma yoluna gidecekti. Kısaca Sened-i ittifaktan bahsetmek gerekirse;

- a) Hükümdarın mutlak yetkileri devam edecek,
- b) Reayalar halk olacak,
- c) Kul bürokrasisi yerine sivil bürokrasi gelecek,
- d) Geleneksel ordu örgütlenmesi yerine modern ordu örgütlenmesi gelecek,
- e) Kurulan modern kurumların başına ulema denetimi değil, sürekli meclis denetimi gelecekti(Berkes, 2017, s.171).

II. Mahmut, 1808-1812 Osmanlı-Rus Harbi'nde halifelik makamının gücünü kullanmak istemiş ve ulemanın camilerden yaptığı çağrı sonrası Müslümanlar galeyana gelmiş ve bu durum Osmanlı içindeki sultana rakip olan tüm kesimleri korkutmuştu, II. Mahmut ise bu durumun farkına varmış ve bazı tarikatları yanına çekerek onların nüfuzundan faydalanıp Asakiri Mansuriye Muhammediye Ordu'sunu kurdurmuştu. Bu ordu ile ayan gücü ve yeniçeri gücü kırılacaktı. Bunun yanı sıra Osmanlı'da gerçekleşen ulusal akımlara karşı halifeliğin gücünü anlamış, artık halifelik ve hanedan iki organik bileşen şeklinde hareket etmiş olacaktı. Ulema ve tarikatlar Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması gerektiğini dile getirmişti, II. Mahmut bu fikirden çekinmesine rağmen önce fetvalarla başlayan bu süreç Vakay-ı Hayriye ile sonuçlanacak ve Osmanlı'da bir devir kapanacaktı. Artık aydın monark II. Mahmut güçlenecekti (Berkes, 2017, s. 147- 168).

II. Mahmut Dönemi reformları başlangıçlar dönemi olarak karşımıza çıkmıştır. Berkes'e göre din-devlet ayrımı, ulusallaşma, anayasacılık ve batılılaşma bu dönemden sonra etikliğini arttırmış ve artık modernleşmenin yolu açılmıştır.

5.1.2. Tanzimat Dönemi

Gülhane Hattı'nın ilanı arifesinde II. Mahmut vefat edecek yerine 17 yaşında tahta çıkan Abdülmecid(1823-1861) gelecektir. Abdülmecid'i iki sorun beklemektedir. İlki Osmanlı'ya yeni bir düzen kurmak için ilanı kararlaştırılan reformlar "Tanzimat"; ikincisi ise Mısır Paşası olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya(1769-1849) karşı yapılacak olan savaşta yabancı desteği almaktı (Karal, 1999, s.169). İngiltere Osmanlılara bu desteği verecekti ancak Osmanlı'da bulunan tekeli ekonomik sistem yerine İngiltere'nin uyguladığı liberal şartlara uyumlu "Serbest Ticaret Sözleşmesi"nin uygulanmasını istiyordu. Bu koşullar altında Balta Limanı Ticaret Sözleşmesi imzalandı (Karal,1999, s.594)

Bu şartlar altında Osmanlılar Batı'nın dış etkilerine maruz kalarak bir reform planı ilan etmesi gerekiyordu çünkü Osmanlılar çağın gereklerine uyum sağlamaz ve Batı'daki gibi bir anayasal taslak sunamazsa Osmanlılar için tehlike çanları çalabilirdi. Bu sebeple Osmanlılar kendi iç dinamikleriyle belki yapmak istediği ama yapamadığı reformları yapma imkanı da bulmuş oluyordu.

Hariciye Nazırı Mustafa Reşit Paşa(1800-1858) tarafından 3 Kasım 1839 tarihinde Gülhane Meydanı'nda okunan Hattı Hümayun ile beraber Osmanlılar yeni bir döneme giriş yapmış bulunuyordu. Abdülmecit'in emriyle yayınlanan bu fermanla birlikte idare, adliye, maliye ve askerlik alanlarında ıslahatlar yapılması kararlaştırılmıştı (Armaoğlu, 2016, s.231).

Tanzimat Batılılaşması, Avrupa ile olan siyasi, kültürel ve ticari ilişkileri daha da arttırmış ve bu sürecin sonunda ise Osmanlı'da yeni kültür çevreleri kendini göstermeye başlamıştır. Toplum yapısı süratle değişmiş, başta İstanbul, Selanik, İzmir, Beyrut gibi liman şehirlerinin nüfusu artmıştır. Osmanlılar gerek yaşayış gerekse düşünüşte köklü değişimlerin eşliğinde bulunmaktaydı. Bunun sonucunda Osmanlılarda eski günleri arayanları ve buna karşı reform yanlılarını doğurup ilerici-gerici savaşı kendisini göstermiştir (Karpas, 2012, s. 54). Tanzimat reformları ülkeye yeniyi alırken eskiyi atamamış ve bu iki olgu tek bir potada eritilmek istenmiştir. Batılı hukuk kurumlarına kapı aralanmış fakat şeriata bağlı kalınmıştır. Bir yandan modern eğitim kurumları alınmak istenirken medreselerden de vazgeçilememiştir (Kapani, 1981, s. 101).

Bu sürecin başlamasıyla Türk tarihinde bir kırılma kendini göstermektedir. Devlet elinde bulundurduğu mutlakiyetçi yapıyı kendi eliyle terk edeceği ve Türkiye Cumhuriyeti ile sona erecek olan tarihsel süreci başlatmış oluyordu. Tanzimat yoluna girilmesiyle bir daha kapanmamak üzere modernleşme yolu açılmış ve sürecin sonunda ilk Türk ulus devleti görünmüştür.

Tanzimat'ın ilanı halk tarafından çok anlaşılmamıştır. Sened-i İttifak ve Tanzimat'ın ilanında devlet neredeyse tek taraflı olarak kendisine söz vermiştir. Bu belgeler halk tarafından benimsenememiş ancak ileride Batı ile temasa geçen aydınlar sayesinde mutlak yönetime ve baskıya karşı bir özgürlük mücadelesinin de fitili ateşlenmiştir (Özüerman, 1998, s. 20-21).

Berkes'e göre Tanzimat reformları II. Mahmut Devri'nde girişilen reformların devamı niteliğindedir. Osmanlı Devleti'nin idari mottosu artık batılılaşma ve reformdan yana olacaktır. Tanzimat Fermanı'yla birlikte, şeyhülislamlık süreç içinde başta idari mekanizma olmak üzere devlet kadrolarından yavaş yavaş yok edilecektir. Bu durumu adalet ve eğitim kurumu izleyecek ve şeyhülislamlık din görevlisi haline indirgenmiş şekilde kendine yer bulacaktır. Böylece eski nizam-ı alem bileşiminin parçalarından olan ulemayla birlikte devlette ilk çatlama kendisini gösterecektir. Adalet ve şeriat birbirinden ayrılacak; böylece din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılmasının da başlangıç noktası atılmış olacaktır. İlk ve orta öğretimde değişim olmayacak ama süreç içerisinde başta Tıbbiye, Harbiye ve Mühendishane olmak üzere okullar açılacak ve yurt dışına gönderilen öğrenciler, ders materyalleriyle farklı bir kuşağın doğmasına da kapı aralayacaktır. Başka bir deyişle militer anlamda hedefler mevcut ise de bu kurumların kuruluşları farklı yollar izleyecek ve bu durum da ileride çeşitli sorunlara sebep olacaktır. Bir yanda daha geleneksel düzen içinde dini duyguları yoğun olan kesim varken diğer yanda da dünyaya pozitivist bakan kesim vardı. Tanzimat Devri'nde ufak sürtüşmelerle başlayan bu durum ileride daha da keskinleşecektir.

Peki, Tanzimat Ferman'ı neleri değiştirmiştir? Tanzimat Ferman'ı ile hükümdarın mutlak yetkisi kısıtlanmıştır. Osmanlı'daki rejim, batılı ülkelere göre bir tyrannie (zulüm) olarak tanımlanıyordu haliyle zulmün olduğu yerde keyfiyet oluyordu, hak ve özgürlükler yer almıyordu. Ferman, halka çeşitli haklar ve özgürlükler tanımış, halkı temsil eden kurum ve kuruluşların görev ve ödevlerini belirtmiş, yürütme yetkisini yargıya devretmiştir. Ferman, ilkel de olsa bir anayasa taslağını ortaya koymuştur. Tanzimat Ferman'ı

Müslümanlar için çok yenilik getirmeyen daha çok gayri Müslimlere, tebaaların eşitliğine yönelik bir ferman olarak karşımıza çıkmıştır. Her şeye rağmen halk ve hakları arasındaki ilişkileri değiştirmiş, hükümdarın yetkilerini kısıtlamış, can ve namus güvenliğini sağlamış, kanunlar yargıya devredilmiştir. Bu belgenin koruyucusu ise padişahın mutlak otoritesine bağlanmış ve esas maddeler isimli bir maddede şeriatı kapı açmıştı. Bu durum birçok hukuksal boşluğu meydana getirmişti. Hangi kurumun nerelerde sorumlu olacağı konusunda belirsizlik ortaya çıkmıştı. Bu belirsizliği gidermek için çeşitli önlemler alınmış ve alınan bu önlemler Kanun-i Esasicilik akımını doğurmuştu. Berkes'e göre ise kanunlaştırma çalışmaları çağdaşlaşmanın en önemli yanını oluşturmaktaydı. Hatta kanunlaştırma, çağdaştırma sürecinin özüyüdü. Berkes'e göre kanunları yapma durumu bir zorunluluk haliydi çünkü sorun sadece yapısal değildi, bunun yanı sıra Batı uygarlığıyla artan ilişkileri de çağın şartlarına bağlamaktı. Kanunlaştırma çalışmalarında en büyük rolü dünyasal ve rasyonel ölçütler oluşturmaktaydı. Din ne kadar kanunların çerçevesini belirliyor görünse de kanunlar içerik olarak farklılaşmakta ve çağdaşlaşmaktaydı (Berkes, 2017, s.218-221).

Bunun yanında Osmanlı'nın Nizam-ı Âlemi dağılıyor, Osmanlı ethosu sönüyordu çünkü Tanzimat'ın ilanı bazı boşlukları da beraberinde getirmişti. 1854-1856 yıllarında yapılacak olan Kırım Savaşı'yla birlikte Gayrimüslimlerin hakları uluslararası bir problem haline gelmiş ve Osmanlılar Paris Anlaşması gereğince Gayrimüslimlerin haklarında iyileştirme yapacağını taahhüt etmişti. Batı hukukunun bir parçası olduğunu kabul etmekle birlikte iç politika ve maliye alanında birtakım değişiklikleri de kabul etmişti. Islahat Fermanı ise daha çok Hristiyan tebaanın hak ve özgürlüklerini ilgilendiriyordu. İlk kez Müslim ve Gayrimüslim tebaa arasında bir eşitlik gündeme gelmiş ve literatüre Osmanlılık kelimesi o zamanlarda dâhil olmaya başlamıştı. Islahat Fermanı'yla birlikte bir Osmanlı vatandaşı belirmişti. Bunun yanında her ne kadar ferman eşitlik vadinde bulunuyor olsa da bu durum bazı kesimleri memnun etmemişti. Başta Hristiyan tebaa zorunlu askerlik görevi yüzünden tedirgindi ve bazı Osmanlı paşaları da bu durumdan hoşnut değildi, diğer bir sorun ise din değiştirme özgürlüğünün gelmiş olmasıydı böylece Avrupalı devletlerin nüfuz arttırmak için misyonerlik faaliyetlerinin önü açılmış oluyordu. Patrikhaneler ise tebaalarını kontrol edemeyecek hale geleceklerini düşündükleri için bu durumdan rahatsızdı. Islahat Ferman'ı aynı zamanda Balkanlardaki

Hristiyan halk için bir anayasa temeli oluşturuyordu, bu durum ileride çeşitli isyanlara kapı aralayacaktı (Berkes, 2017, s. 213-218).

Tanzimat'ın getirdiği yeni durumları Berkes, “Tanzimat’a Yönelik Tepkiler” başlığı altında irdelemektedir. Zirveden gelen bu yenilikleri taban algılamamış ve büyük tepkiler vermiştir. Tepkilerin kaynağına ise reformların yarattığı siyasi ve kültürel bunalım ortamı kaynaklık etmektedir. Berkes’e göre problemlerin temel kaynağını, Osmanlıların farkında olmadan egemenlik haklarını başka ulusları devrediyor olması ortaya çıkarmıştır.

Berkes’e göre Tanzimat'ın başarısızlığı şöyledir; Osmanlılık ideolojisinin yayılamaması, Osmanlılık ideolojisinin yayılım göstermemesi gibi bir de ulusal isyanlarla özellikle Balkanların sarsılmasıydı. Osmanlılık ideolojisi birleştirici özelliği olmadığı gibi parçalayıcı bir özellik sergiliyordu. Bunun sebebi de Osmanlıların ekonomik bağımsızlığı sağlayamamasında gizliydi. Ekonomik bağımsızlığın olmayışının sebebi de Batılı ülkelere verilen tavizlerde gizliydi. Hal böyle olunca Osmanlı kendi toprakları üzerinde siyasi egemenlik dahi kuramıyordu. Bunun bedeli olarak da toplumsal kargaşa ve ulusal bağımsızlıklar gündeme geliyordu. Tüm bunlar olurken Osmanlılar evrensel bir millet tanımını tercih ediyor ve kendi kimliğinin nereden geldiğini dahi bilemiyordu. Egemenliği altındaki ulusların ulusal burjuvazisi süreç içinde gelişim göstermişken Osmanlılarda ulusal bir burjuvazi dahi bulunmuyordu. Bu ulusal burjuvazinin olmayışının hali ise Avrupalı devletlere dayanmadan iş yürütemeyen bir imparatorluk demektir. Osmanlılar artık kendi toprakları üzerinde bir gölge egemenlikten ibaret olmuştu (Berkes, 2017, s. 246-247).

Tanzimat rejimi paralelinde de çeşitli tepkiler ortaya çıkacaktır. İlk tepki şeriatçılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer tepki ise kendini anayasacılık içinde gösterecektir ve bu alanda iki farklı tepki daha oluşacaktır. Şeriatçılık tepkisi, Osmanlı'nın çağdaşlaşma boyunca yaptığı reformların Batı baskısıyla gerçekleştirildiğini ve Müslüman halkı gözetmeyip bir fayda da getirmediği üzerinde durmaktadır. Bu düşün etrafında Kuleli Olayı (1859) ortaya çıkmıştır.

Tanzimat reformlarından rahatsız olan bazı sivil ve asker kesim, padişaha karşı bir darbe planı yaptılar. Plan eğer nihayete ererse Abdülmecit indirilecek yerine Abdülaziz (1830-1876) getirilecekti. Kuleli Vakası'yla ordu siyasete bulaşmıştı. Bu harekette etkili olan diğer bir şey ise Kırım Savaşı'nın gerçekleşmesi ve Kırım Savaşı'nda yer alan Fransız ve

İngiliz askerlerden etkilenen kimi Osmanlıların Manzini ve Garibaldi'nin devrim programına benzer bir program hazırlayıp yeni bir reform programı başlatmasıydı. Fakat bu hareket Avrupa'daki hareketlerle hiçbir benzerlik göstermiyordu. Ne ulusaldı, ne başka bir ulusa karşı verilen bir kurtuluş savaşıydı, ne de bir halk savaşıydı. Dertleri Kanun-ı Kadim kurallarını uygulayacak akıllı bir padişah ve meşveret usulünün geri getirilmesinden ileri gitmiyordu. Kuleli Vakası uygulayıcıları tarafından deşifre edildi ve hareket başarısızlıkla sonuçlandı (Berkes, 2017, s.278).

İkinci tepki ise Kuleli Vakası'nın açtığı darbe fikri etrafında toplanan İttifak-ı Hamiyet grubuydu, bu grubun derdi ise padişaha karşı değil, Tanzimat bürokratlarından olan Ali Paşa'ya(1815-1871) karşıydı. Bu hareketle ilk kez Genç Osmanlılar kavramı belirmişti. Avrupa'da 1848 yılı devrimleri etrafında birçok Jeune Hareketi kendini göstermişti fakat Genç Osmanlılar devleti reforme etmek, anayasal bir düzene geçmek gibi amaçlarıyla Avrupa'daki genç hareketlerinden ayrılmaktaydı (Berkes, 2017, s. 278).

Berkes'e göre Genç Osmanlılar adındaki bu siyasi oluşumun içinden Osmanlı'daki aksaklıkları ve problemleri gören kimi aydınlar çıkacaktır. Bu aydınlar, Osmanlı'daki sorunlara cevap arama işini kendilerine borç bilmişler ve Tanzimat'ın problemlerinden bir tanesi olan Osmanlı vatandaşı oluşturma problemine cevap aramışlardır. Bu arayışın kendisi ise Osmanlıları, Türkiye Cumhuriyeti'ne kadar etkisi devam edecek olan uluslaşma akımına götürmüştür. Berkes'e göre, Genç Osmanlılar arasından asıl parlayan kişi ise İbrahim Şinasi'dir(1826-1871). Şinasi, Avrupa'yı görmüş, onu yakından tanımış ilk şair, ilk düşünce adamıdır (Akıncı, 1966, s.30).

Şinasi'nin dil meselesine ilgisi, laik ve ulusalcı görüşleriyle alakalıdır. İlk kez İbrahim Şinasi'nin girişimleriyle dil çağdaşlaşmasının zorunlulukları görülmeye başlanmıştır. Şinasi'yle birlikte bilimcilik, halkçılık ve anayasacılık etkili bir şekilde toplumca tanınmaya başlamıştır. Şinasi, Fransızca'yı bir Fransız subay aracılığıyla öğrenmişti, Fransız subayı ise Şinasi'yi teşvik etmiş ve onu yüreklendirmiştir. Auguste Comte ve Reşit Paşa, Osmanlı'nın Batı ve Doğu uygarlıkları arasında kavşak bir uygarlık olmasını ve bu şekilde Batılılaşmasını öneriyordu, bu öneriler Şinasi'yi heyecanlandırıyordu, bu durum Reşit Paşa tarafından biliniyordu ve Şinasi'de Fransa'ya giden heyetle beraber yola çıktı. Şinasi 1849'da Paris'e gitti ve Fransız basınıyla tanıştı, orada ise Asya Derneği'ne girdi. Fransa'da öğrendiklerini Osmanlı'ya getirmeye çalıştı fakat onun yaptığı çeviriler ilgi görmedi ve Encümen-i Daniş'ten atıldı, memurluk hayatının

bitmesiyle birlikte basın hayatına dâhil oldu ve Tasvir-i Efkâr isimli gazeteyi düşün hayatımıza soktu. Bu gazetenin mottosu ise basitti; dili herkesin anlaması, açıklık olması, anlam sorunu olmaması ve edebi ağır bir dil olmamasıydı (Berkes, 2017,s. 264). Şinasi'nin amacı sadece duru bir Türkçe kullanmak değildir. Şinasi, sözcük oyunlarına girmeden kullanılan gündelik bir dil arzulamaktadır. Bu tutumunu şiirlerinde de devam ettirmiş ve yavan bir şiir dili geliştirmiştir. Şinasi'nin dil üzerinde takındığı bu ideolojik tutum onun diğer şairlerle ayrışmasına sebep olmuştur. Şinasi'nin edebi dilde gayesi yalın olduğu gibi yenilikçi olmasıdır, onu Türk dili ve edebiyatında ayıran nokta budur, bu sayede alışla gelmiş düşünce kalıplarının kırılmasında öncü niteliği taşır (Kaplan, 1946, s.30).

Şinasi'nin Batı dünyasından gördükleri onu gazeteciliğe itmiştir, derdi ilgili malumatların en sade haliyle halka ulaşmasını sağlamaktır. Bu tutumu diğer gazetecilere de etki etmiş ve gazetecilikte bir gelenek kurulmasına ve Şinasi ardılı gazetecilerinde bu geleneğe sahip çıkmasına imkân tanımıştır. Şinasi bunu icra ederken de ister istemez çağdaş Türk dilinin öncüsü bir konuma oturmuştur (Aydın,2000, s.108). Şinasi, halk sözlerinin değerli olduğunu çalışmalarında dile getirmiş ve Osmanlıcanın sadeleşerek halk dili haline getirilmesini telkin etmiştir. Tanpınar'a göre: "Şinasi'nin bu kasideleri ile sadece herhangi bir vezir methedilmez, asırlardan beri sürüp giden bir ruh tembelleği sarsılır; geleneğin, müphemün dünyasından, aklın ve aydınlık düşüncenin dünyasına geçer". Şinasi, akla ve sorgulamaya izin vermeyen ve insanı köleleştirip, zihnini tembelleştiren düzen karşısında akıl ve adalet gibi kavramları koyar ve çağdaş Batı medeniyetine işaret etmiştir (Tanpınar, 2006, s.186). Şinasi bu yolda ilerlerken fazlasıyla Osmanlıca kuralı çiğniyordu, bu kuralsızlığın en büyük edebi eseri Şair Evlenmesi idi; Şair Evlenmesi'nde Şinasi birbirini anlamayan iki kişiden bahsetmiş ve bu kişilerle gülünç bir şekilde alay etmiştir. Durub-u Emsal-i Osmaniye ile beraber ise halk diline inmiştir. Kendisi bunun yanında Fransız şiirinden de çeviriler yapmış ve Türkçeye çağdaş batı havası vermeye çalışmıştır. Bunun yanında Türkçeye yeni kavramlar ve anlamlar sokmaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak yeni kavramlar ve anlamların ilk kurbanı da kendisi olmuştur. "Milletim nev-i beşerdir, vatanım ru-yi zemin" sözcükleriyle dinci çevrelerin linçine uğramıştır. Aslında Şinasi'nin açtığı kapı meşrutiyet yıllarında Osmanlı aydınlarının da sorunu olacaktı çünkü Aydınlar, Fransızca ve Osmanlıca arasında bocalamış ve kendilerini ifade edememişlerdi. Bunun farkına varılmış ve bunun Arap harfleri sebebiyle

oluşan bir sorun olduğu fikri üzerinde birleşmiştir, Encümen-i Daniş'te bu durum oylanmış ve alfabenin problemlili olduğu sonucuna varılmıştır. Bunun yanında Arapçanın halk arasında cehaleti yaydığı üzerinde de üyeler hem fikir olmuştur. Gözden kaçırdıkları şey ise alfabe sorunu olmaktan uzak bir dil problemiydi ve bundan 50 yıl sonra bu sorun üzerine tekrar düşüneceklerdi (Berkes, 2017, s.260-266).

Meşrutiyet Dönemi aydınları, anlam sorununu gidermek için Fransızca kavramlar yerine Arapça kavramlar kullanmışlardı, Cumhuriyet Dönemi aydınları ise bu kavram sorununu öz Türkçeye inerek aşmaya çalışmışlardır ve bu nedenle anlam sorunu derinleşmiştir. Tanzimat aydınları ise Batılı bir terimi alıp, Türkçe karşılığını bulamazlarsa Osmanlıcaştırıyorlardı ve anlam sorununa onlar da karşı yönde hizmet etmiş oluyorlardı. Şinasi bile "Telemaque"(1862) isimli çevirisinde edebiyat ve sanat yapmadan çevirisine devam edememişti, dildeki anlam sorunu ciddi bir sorun olarak bir süre daha derinleşmeye devam edecektir (Berkes, 2017, s,266- 268).

Berkes'in Şinasi'den daha çok üzerinde durduğu isim ise Namık Kemal'dir(1840-1888). Namık Kemal, "Osmanlı Tarihi"(1908) adında bir kitap yazmış ve doğrudan doğruya tarihle ilgilenmiştir. Bunun yanı sıra ahlak, din, nüfus, siyaset, aile ve iktisat konularıyla ilgili olmuş ve bu alanlardaki makaleleriyle politik tartışmalara dâhil olmuştur. Namık Kemal'in ataları ise keyfi yönetimin baskısına dayanamamış, fazlasıyla baskıya maruz kalmıştır. O da Osmanlı baskısından etkilenmiş hem ailesinin geçmişi sebebiyle hem de Batı'dan gördüğü fikirlerin etkisiyle her daim zorbalığa karşı bir tavır sergilemiştir. Namık Kemal'in ataları servet sahibi kimselerdi, Osmanlı egemen sınıfı arasında yer alıyorlardı. Mustafa Fazıl Paşa sayesinde ailesi derdest edilmekten kurtulmuştu. Ailesi ve Namık Kemal, Doğu gericiliği ve baskıcılığından nefret ediyordu. Paris'te ünlü kişilerden dersler alan Namık Kemal, sonrasında ise Londra'ya gitme kararı almıştır, ardından Hürriyet adında bir gazete çıkarmıştır. Bu gazete ve çevresinde yazdığı yazılarla yazarlığını geliştirmiştir. Namık Kemal, Hürriyet'te Hasta Adam olan Osmanlı'nın tedavi çareleri için çeşitli reçeteler sunmuş ve hastalıklarının neler olduğunu teşhis etmiştir.

Namık Kemal'in arzuladığı şey Batı dünyasında bireye sunulan hak ve adaletin ülkesinde de tecelli etmesiydi ama bu o dönemin Osmanlısı için çok mümkün görünmüyordu. Osmanlı üzerinde büyüyen emperyalist baskı ve özellikle Balkan coğrafyasında gerçekleşen ulus ayaklanmaları böyle bir hürriyetin ortaya çıkmasına engel teşkil ediyordu (Sarıçoban, 2019, s.525).

Kemal, Usulü Meşveret hakkında mektuplarında düşüncelerine karşı, İstanbul’da ileri sürülen karşı çıkmalara cevap vermiştir. Bu mektuplar düşüncelerinin açıklaması ve savunmasıdır. Namık Kemal, Yeni Osmanlılar olarak adlandırılan fikir grubunun tek ideologudur. Namık Kemal’in yazılarında üstünde durduğu başlıca konular ise şunlardır; a) Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşünün nedeni nedir? b) Bu çöküş nasıl tersine çevrilebilir? c) Bunun için gerekli reformlar nelerdir? Bu sorulara verdiği cevaplar ise genel olarak şöyledir; a) Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşünün sebebi siyasi ve ekonomiktir, b) Çöküşün önüne eğitimde yapılacak reformlarla geçilebilir, c) Osmanlı İmparatorluğu’nun çöküşü merkezî bir devletle engellenebilir. Tanzimat reformları, klasik Osmanlı düzeninden daha kötü bir düzen getirmiştir çünkü hükümdarın mutlakîyetçiliği yerine Bab-ı Ali mutlakîyetçiliği gelmiştir. Hükümet halk tarafından denetlenmemektedir ve dış güçlerin de desteğiyle Osmanlı’da bir takım isyanlar zuhur etmektedir, halk iradesine dayalı bir yönetim kurulmadıkça bu isyanlara engel olunamaz. Halk iradesinin gelmesiyle beraber Osmanlı memleketleri kalkınacaktır (Berkes, 2017, s.232).

Namık Kemal, İbn-i Haldun’un devletler doğar, büyür ve ölür tezine karşı çıkmış onun yerine terakki kavramını kullanmıştır. Tabiatın kanunlarından bahsetmiş ve devletin tek ödevinin tabi hakları korumak olduğunu dile getirmiştir. Devlet tabiat haklarına dayanmalıdır. Devletin tek görevi, tabiat haklarından doğan insan ayrıcalıklarının korunmasından ibarettir. Egemenlik, tepeden gelmemekte aksine siyaset düzleminde herkesin eşit sayıldığı bir tabandan gelmektedir. Halk egemenliği dışında bir egemenlik türü yoktur. Halk egemenliğinde ise halkın doğrudan katılım sağlaması problemlili bir durumdur bundan dolayı da halk, temsil yetkilerini devretmiştir. Bu yetki devrinde en uygun olansa halkı en az özgürlüğünden meneden kişiler olacaktır. Meclis bu temsil organlarından en kabul edilebilir olanıdır, tek görevi hükümeti denetleyip hesap sormak veya bir danışma kurulu olmak değildir. Meclis, kuvvetler ayrılığının uygulandığı bir idari aygıt olmalıdır (Berkes, 2017, s.289).

Namık Kemal, Usul-i Meşveret’te “constitution” kavramından bahsetmiş ve hükümetin denetlenmesi, hesap vermesi ve danışma organı görevi görmesi gerekliliğini vurgulamıştır. Namık Kemal, bu önerileriyle klasik Osmanlı geleneğinden başka bir şey sunmamış ve ortaya yeni bir alternatif koymamıştır. Kavramsallaştırmalarına karşı yeni bir dil yaratmamıştır. Önerileri her ne kadar Osmanlı istibdadına karşı olsa da zihnindeki

Leviathan'dan kurtulamamıştır. Bunun nedeni, Meşveret uygulamasıyla İslam-i hükümleri bağdaştırmaya çalışmasıdır, Osmanlı padişahının egemenlik haklarını muhafaza edilmesini istemekte ve Osmanlıların taklitçi bir uygarlık olmasından çekinmektedir (Berkes, 2017, s.291).

Namık Kemal, Islahat Fermanı ve II. Abdülhamit Dönemi boyunca süren tartışmalarda merkezi rol oynamıştır, Berkes de bir takım fikir tartışmalarını Namık Kemal üzerinden eleştirel şekilde yürütmektedir. Namık Kemal'in başka bir önemi ise III. Selim'den Tanzimat Dönemi'ne kadarki sosyo-kültürel ikiliği ilk fark eden kişi olmasında yatmaktadır. Geleneksellik ve çağdaşlık arasındaki gerilimi keşfetmiş ve Yeni Osmanlılar olarak da Tanzimat'ın getirdiği Batılılaşma tavrına karşı eleştirel bir geleneksellikte cevap vermiştir (Yıldız, 2012, s.21-23). Namık Kemal'in bu tavrı Tanzimat elitlerinin siyasi pratiklerine karşı gelişmiştir. Onun terminolojisi sadece İslamcılıkla bağdaştırılmamalıdır, bunun nedeni onun ilk kez düşün dünyamızdaki çatlakları dışa vurmuş bir kimse olarak karşımıza çıkmasıdır (Şan, 2018, s.1).

Namık Kemal'in düşün eylemlerine asıl yol açan koşul ise Tanzimat rejiminin uygulanış biçiminin yarattığı çatlaklardır. Asıl amacı ne mutlak hükümlerliği, ne de şeriatı savunmaktır, kendini, bunları dolaylı şekilde savunurken bulmuştur. Asıl hedefi, Ziya Paşa ve Ali Paşa gibi bürokratları ve Avrupa'nın uydusu haline düşmüş olan Osmanlı hükümlerliğini eleştirmektir. Devletin çıkarları böyle gerektirir denilip halkın sefilleşmesi ve gerileşmesini eleştirmektir.

Namık Kemal hürriyet, vatan, millet, anayasa ve kuvvetler ayrılığı gibi kavramları ulus devletler çağında ilk kez Osmanlı dünyasında kullanmış ve bu sayede Osmanlı dünyasının içinde ilk kez bu kavramlar yer bulabilmiştir. Namık Kemal'den sonra gelecek olan düşünürler içinde bu durum sistemli bir şekilde ele alınacak ve Namık Kemal, birçok tartışmada bir referans noktasını oluşturacaktır (Özkan, 2014, s. 1106).

Şinasi ve Kemal arasında Osmanlılardaki eksikliği Avrupa'da geçirdikleri süre zarfında fark etmişlerdir. Onlara göre sadece teknik yenilikle çözülecek bir hasta adam yoktu. Hasta adamın probleminin kültürel alanda da gerilik olduğunu teşhis etmişler ve bu problem üzerine daha çok sosyal yazılarla yeni bir üslup oluşturma gayesinde olmuşlardır. Bunun yanında sundukları reçeteler ise daha çok hükümete uyarı niteliğindeki yazılardır. Avrupa'daki emsallerinin aksine devletin karşısında değil

yanında yer almayı tercih etmişler ve hükümetin akıl hocalığını yapmayı kendilerine borç bilmişlerdir.

Berkes'in Tanzimat hakkındaki görüşlerine dönecek olursak, Tanzimat ülkeyi istenilen noktaya taşıyamamıştır. Tanzimat'ın boşlukları Islahat Fermanı'yla doldurulmaya çalışılmış ve bu da Müslüman ahaliyi kışkırtmaktan Hıristiyan ahaliyi ise bağımsızlığa teşvik etmekten başka yarar sağlamamıştır. Zaten Şinasi ve Kemal'in savları da Osmanlı'da ulusal bir devletin temellerini atmaya yönelik değil midir? Bu akım gayrimüslimlerde de kendini hızla gösterecek ve Osmanlı'daki parçalanmayı hızlandıracaktır.

Tarık Zafer Tunaya'ya(1916-1991) göre Tanzimat III. Selimle başlamış ve II. Mahmut'un tepeden inme reformlarıyla devam etmiştir. Osmanlı, eski kurumlarıyla Batı'dan aldığı yeni kurumları beraber işletmeye mesai harcamıştır. Bu durumda Osmanlı'da askeri hiyerarşi kaybedilmiş, mülkileşmeye başlamıştır. Eski ve yeni ikilemiyle reformlar tatbik edilmiş ve bu durum sosyal huzursuzluktan başka bir şey yaratmamıştır. Bu kurumlar Batı sosyo-kültürel hayatına uygunken Osmanlı sosyo-kültürüne aykırı kalmış ve gerçek problemler yerine her daim gölgeleriyle mücadele edilmiştir (Tunaya, 1982, s.661).

Osmanlı'da yaşanan kültürel ikilem içinde halk kendini devlete karşı hep öteki olarak konumlandırmıştır. Bu yabancılaştırmayı yaratan şey ise Batılı kurumların gelmesiyle ilişkilidir çünkü halk devlet işlerine katılım gösterememiştir, bir sorunla karşılaştığıdaysa devlete değil, kanaat önderlerine sığınmış ve büyük problemlere cevap arayamamıştır. Bu durum halkı kaderciliğe, pasifliğe ve çeşitli grupların politikalarına maruz bırakmıştır (Yücekök, 1983, s.49).

Tanzimat dönemi Osmanlılar için her ne kadar arzu edilen şekilde bir takım hedeflere ulaşılmasa da artık bu süreçle beraber Osmanlılar, Batı yörüngesine dâhil olmuş ve gerekli düzenlemeleri de Batılı rakiplerine göre icra eder hale gelmiştir. Artık modern kurumları benimseme işi devlet bürokratları tarafından da bir siyasi rekabet alanı olarak görülmüştür. Bu dönemde her ne kadar geriye dönük çaba olduysa da bu çabalar beyhude olmuş ve sürecin sonuna baktığımız da Osmanlıların teknik işler için Batı'ya gönderdiği aydınlar dâhil işin sadece teknik boyutuna odaklanmanın sakıncalarını görmüş ve sorunun gelenek gerekleri yerine çağın gerekleri olduğu işini kabul etmek durumunda kalmışlardır. Özellikle Şinasi ve Namık Kemal'in açtığı yol Osmanlıları uluslaşma ve

halksallaşmanın eşiğine götürecek bir dizi olayı da başlatmıştır. Modernleşme tarihi açısından ele alındığında bu dönem esas itibariyle bir başlangıç noktasını teşkil ediyor gibi görünmektedir. Bunun yanında pozitivist bir gözle de süreç incelendiğinde her ne olursa olsun süreç daimi ileri bir şekilde ilerlemekte, aydınlar ne kadar güçsüz ve yalnız olsalar da süreç modern olandan yana işliyor gibi görünmektedir. Yani hiçbir çaba değişimin önünde duramamaktadır. İktidar yapısı ise bu değişim tekelinin yürütücü gücü olup, tüm değişimlerde öncü rol üstlenmeyi amaç ediniyor gibi görünmekte ama detaylı bir inceleme yaptığımızda Osmanlı iktidar pratiğinin dışında da çeşitli pratik alanları oluşmuş ve siyaset üretir hale gelmiştir, bu sürecin kendisi de esas olarak mutlak iktidar yapısından parçalı iktidar yapısına olan bir dönüşümün hali hazırda yaşanıyor olduğunun kanıtıdır.

Osmanlılar çağdaşlaşma sürecini kontrollü bir dönüşüm olarak ele alırlar. Askeri ve teknik alandaki ilerlemelerin yol açtığı gelişim imkânı vasıtasıyla bu süreci topluma kapalı bir şekilde bir yere kadar götürebilmişlerdir. Daha sonrasında orduyu modernleştirme işi için yeni bir bütçenin hazırlanması, yeni vergi kalemlerinin keşfedilmesi neticesinde çağdaşlaşma sürecinin içine ekonominin de katıldığını görmekteyiz. Yani yapılan bir yenilik tek bir alanla sınırlı kalmayıp diğer alanları da tesiri altına bırakmıştır, bu durumda yeniliklerin tek bir noktadan diğer noktalara da hızlı yayılımını sağlar. Daha sonrasında fark edilecektir ki, tek sorun ordu modernizasyonu değildir çünkü Batı'ya mühendis olarak giden aydınlar, Osmanlı'daki sorun ve problemleri işleyebilmek adına edebiyatla, tarihle dil sadeleşmesiyle, Osmanlı'nın kurtuluş reçeteleriyle ilgilenmişlerdir. Bu da sorunu çok boyutlu kılmıştır. Osmanlıların bu mevcut eğilimleri Berkes'e göre Osmanlıları adım adım çağdaşlaşma sürecine götürecektir. Berkes'in bu eğilimine bakıldığında görülecektir ki; Osmanlılar akültüralist tezlerin iddia ettiği gibi Batı'yla benzeşim kurarak Batı toplumu dinamikleri içindeki sorunların cevabı olan toplumsal reçeteleri artık kendine uygulamakta sadece teknik alanda değil ideolojik alanda da bir dönüşüm geçirmektedir.

5.1.3. Meşrutiyet Dönemi

Tanzimat Dönemi'nde aşılamayan sosyo-ekonomik sorunlar, üzerine gelen siyasi istikrarsızlık ve 1870'lerden sonraki baskıcı yönetim, Meşrutiyet akımının doğuşuna temel oluşturmuştur. Özellikle 1860'larla birlikte Şinasi, Ziya Paşa(1825-1880) ve Namık Kemal gibi isimlerin katkılarıyla Osmanlı'da liberal-reformist akımlar su yüzüne

çıkıştır. Mühendishane ve Tıbbiye öğrencileri ise bu süreç içinde aydınlar grubu içinde bir kamuoyu görevi görmekteydi, bu durum Osmanlı'da görece olarak kamuoyunun belirmesine sebep olmuştur. Genç Osmanlılar denen grup ise herhangi bir siyasi doktrini bulunmamasına rağmen anayasal, özgürlükçü ve şeriatın manevi gücüne dayanan bir rejim talep ediyordu (Tanör, 1995, s.17).

Osmanlı'da böyle bir kamuoyunun var olmasının sebebini biraz da dönemin kendisinde aramak gerekir, 1871-1876 yılları bir bunalım devridir. Tanzimat reformlarının yürütücüsü olan Ali Paşa'nın vefat etmesiyle birlikte Tanzimat reformları 1871 yılında durmuş ve onun yerine ne konulacağı tartışması başlamıştır. Bu bunalım sürecinde çağdaşlaşma süreci sekteye uğramış ve sonucunda İslamcılık ideolojisi güç kazanmıştır. Din-devlet ayrımı yerini din-devlet birleşimine bırakmış, dil-düşün alanında yapılan çağdaşlaşma durmuş bu da dolaylı olarak uluslaşmanın geç gelişmesine sebebiyet vermiştir. Dış siyasette ise Britanya İmparatorluğu, Osmanlıları yalnız bırakmış, Osmanlıları korumak yerine parçalamayı seçmiştir, bu süreç içinde Rus Çarlığı da güçlerini Osmanlı üzerine odaklamış, Osmanlılara yaptıkları dış borçlanma dolayısıyla bu siyasi manevralara cevap verecek niteliğini kaybetmiştir. Osmanlı, her şeye rağmen bu krizi kendi kendisine aşacağına inanmakta ve Batı reformlarını devam ettirmek istemektedir ama bunun devlet tekeliyle yapılması isteği, Osmanlı'da beliren entelektüel grupları tetiklemiş ve rejime karşı yeni arayışlar ortaya çıkıştır. Bu noktada üç eğilimden bahsetmek mümkündür.

İlk eğilim federal eğilim, ikincisi anayasa eğilimi, üçüncüsü ise Namık Kemal'in ortaya attığı Hıristiyan ve Müslümanların Osmanlı vatanseverliğinde birleştiği vatanseverlik eğilimiydi. Bu eğilimler şüphesiz ki gücü tükenen Tanzimat bürokrasisi yerine ne geleceğiyle ilgili bir rejim tartışmasını temsil ediyordu. Çıkar grupları bir an önce anayasal düzene geçmek ve olası bir savaşı engellemek istiyordu, tabi bu süreç içinde Osmanlı'da bir istikrarsızlık hali bulunuyordu (Berkes, 2017, s. 309-313). Haliyle her şeye rağmen yapılan Tersane Konferansı bu grupları acil bir arayışa itti ve detayları çok tartışılmayan bir anayasa, çıkar gruplarının II. Abdülhamit'i tahta çıkarma ve reformları devam ettirme vaadi karşılığında kabul edildi. Böylece "Meclisi Mahsusa" adındaki özel kurul, yapılan pazarlıklar sonucunda II. Abdülhamit'i tahta çıkardı ve anayasalı bir meşrutiyet rejimi doğdu. Tarafların tartışmaları ve II. Abdülhamit'in mevcut durumda ayak diremesiyle anayasa içine 113. madde eklendi ve 23 Aralık 1876'da Kanun-ı Esasi

ilan edildi (Tanör, 1995, s. 28). Bir buçuk yıllığına Meclis-i Mebusan açık kaldı ve Osmanlı-Rus Savaşı dolayısıyla da Meclis, 36 yıllığına tatil edildi (Berkes, 2017, s. 333-336).

Yaşanan olaylar ve 1877 Osmanlı-Rus Savaşı yıkıcı etkileri üzerine bir Osmanlı tablosu çizmek gerekirse durum şöyleydi: Osmanlı İmparatorluğu hariç tüm İslam dünyası Avrupa emperyalizminin egemenliği altındaydı. Haliyle tek bağımsız imparatorluğun imparatoru ve halifesi II. Abdülhamit, tüm İslam dünyasınca kurtarıcı olarak görülüyordu ve bu durum onun iç siyasette elini güçlendiriyordu. Avrupalıların, Osmanlı ekonomisine hâkim durumdaydılar ve Osmanlı ekonomisi ağır yaralar almıştı, fakir halk kitleleri de durumun böyle olmasından dolayı Avrupalılara ve Batı reformlarına ayak diriyorlardı. II. Abdülhamit geleneksel, dik duruşlu ve mütevazı yaşantısıyla halkın bir kısmını büyü altına almıştı, büyü altına alamadığı kesime karşı ise rejim sert yüzünü gösteriyordu. Rejimin asıl niyeti terakki yerine ittihat idi, bu nedenle muhalif bir ses istenmiyordu. İslamcılık ideolojisiyle oluşturulan bidatçilik moda bir akımdı ve rejime hizmet ediyordu (Berkes, 2017, s.340-350). Basın hayatında ise özgürlükler yasaklanmış, rejimin yapısına aykırı bulunan gelişmeler gizli kapaklı bir şekilde ilerlemiştir. Bu dönemin şairi ve aydını, II. Abdülhamit Dönemi'nin sisi içinde boğulmuş ve kendi bireysel yalnızlığına terk edilmişti. Her şeye rağmen Tanzimat devrinde bile bulunmaz bir tip olan öğretmen figürü beliriyordu. Bu figürler özellikle Tıbbiye ve Askeriye gibi okullarda faaliyet gösteriyordu, bunun yanında Batı'ya öğrenci gönderimi de devam ediyor, bu sebeple rejimin içinde yetişen yeni kuşak, mevcut rejime karşı kuşkuyla bakıyordu ama kim hafiyeci kim jurnalcı bilemediğinden dolayı düşünceleriyle baş başa kalmayı tercih ediyordu(Kırlı, 2020, s.601-605).

II. Abdülhamit Dönemi'nin ekonomik göstergeleri ise rejimin iddialarının tersi yönünde alarmlar veriyordu. Avrupa ekonomisi özellikle 1875 Duyun-ı Umumiye'nin kurulmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nde ekonomik bunalım yarattı ve özellikle II. Abdülhamit rejiminin istemediği ve duvar örmek istediği Batı düşünüşü Osmanlı'nın delik deşik olmuş gümrük kapılarından geçmeye başladı. Limanlar, demiryolları, madenler ve fabrikalar Batılı yatırımcılar tarafından yapılıyor ve işletiliyor, Batı nüfuzunun Osmanlı içlerinde artmasına sebebiyet veriyordu. Berlin-Bağdat Demiryolu ise yapılan yatırımlardan en büyüğü idi, bu demiryolu Anadolu'nun ortasından geçtiği için Anadolu, dış dünyaya açılmış oluyordu. Bahsedilen sermaye bolluğu Osmanlı'da şehirleşmenin

başlamasına neden oldu ve kentler giderek kozmopolit mekânlar halini geldi. Şehirlerde türüne az rastlanır şekilde işçi sınıfı, orta sınıf gibi sınıf bilinci olan insanlardan ziyade bilinci olmayan ve sisteme bir asalak gibi bağlı şekilde yaşayan bir kapıcı, odacı, dilenci, hamal yığını türüyordu (Berkes, 2017, s.364-366).

19. yüzyılda Batı Avrupa’da bilimsel ve teknolojik ilerlemeler hiç olmadığı kadar artmış, Batı, Dünya’ya daha da yayılmaya başlamış, geleneksel dünyanın geleneklerini aşındırmıştı. Bu devirlerde Osmanlı Devleti, tarihinde hiç görmediği bir yönetim biçimi tarafından idare ediliyordu. Din-devlet ayrımının olacağı yerde din-devlet birleşimine gitmişti, bir yandan da çağdaşlaşmaya çalışıyordu, rejim kendisini ancak baskı ve korkuyla ilerletebiliyordu, her geçen gün jurnalci ve hafiyecilerin sayısında bir artış oluyordu. Batı’nın süreli yayınlarından etkilenen gençler ise Tıbbiye ve Harbiye olmak üzere iki okulda rejime karşı alternatif refleksler geliştirmeye başladı. Bu gençler, ülke içinde gizli örgütlenmelere giderken, ülke dışında ise özellikle Paris, Londra ve Kahire’de aydın gruplaşmaları oluşuyordu. Ordu ise kendi içinde cuntalar kuruyordu. II. Abdülhamit rejimi bu olanların kokusunu almıştı ve ordu eliyle baskı uyguluyor, hafiyeleriyle de dedikoduların dolaşımını engellemeye çalışıyordu.

Hüseyin Cahit Yalçın’a(1875-1957) göre, milletin üzerine bir karanlık çökmüştü, bu karanlığın sebebi ise bilgisizlikti. Bilgisizlik sebebiyle Avrupa’yı aşağı, kendimizi yukarı sayıyorduk(Berkes, 2017, s.384). Diğer bir şair Tevfik Fikret(1867-1915) de bu durumu “Sis” adlı şiiriyle dışa vuruyor adeta isyan ediyordu. Gelenekçi ve dinci düşünceye karşı isyan, Tevfik Fikret’te gelenekçi ve dinci ahlâka karşı çevrilmişti (Berkes, 2017, s.385). Tevfik Fikret’in bu dışa vurumu Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesinin her yeri kapladığı bir dönemde devrimci ve yapıcıydı. Onun dili İslamcı gelenekten ayrılmış olan devrimci idealleri dışa vuruyordu. Bu yönüyle de Osmanlı ülkesindeki kimi aydınlara moral ve heyecan katıyordu.

Avrupa’da bulunan Türkler bu dönemde “Jön Türk” akımını başlatmış ve rejimin sertliğine karşı Paris’te toplanmaya, kendi görüş ve düşüncelerini gazeteler aracılığıyla iletmeye başlamıştır. Gruplar okul çevresinden rahatsızlıklarını yaymış, bu durum önce sivillere daha sonra ise ordu mensuplarına kadar yayılmıştır fakat hafiyeler bu hareketlerin 10 yıl kadar gecikmesine sebep vermiştir. Geçen zaman içinde bu gruplar kendi kişisel çıkarları için çeşitli insanlar hakkında atıp tutmuş, çok fazla yazı yayımlanmış ve hafiyeler hareketi de sönmeye yüz tutmuştur. Bunun yanı sıra

Balkanlarda ise İMDÖ adı altında İç Makedonya Devrimci Örgütü kuruldu. Bu örgüt rejim tarafından Balkanlar'daki ayrılıkçı eşkıya örgütlerinden biri olarak sayılmış ve çok ehemmiyet gösterilmemiştir, fakat bu gruplar din, dil, ırk ayrıt etmeksizin rejime karşı örgütlenmiştir. İMDÖ gerilla hareketi, 1908 devrimine giden yolu inşa etmiştir. Selanik ise sürgün subayların II. Abdülhamit gözetiminde bulunduğu bir şehirdi, zaman içinde uluslararası gözlemcilerin de dâhil olmasıyla II. Abdülhamit, Selanik'i görememeye başlamıştır (Berkes,2017,s.389-393).

Devrimin kaynağı ne halktı ne de aydınlardı, devrimin kaynağı ordu subayları idi. Bu durum temsil sorununu, ulusal sorunu ve partileşme sorununu beraberinde getirdi, bu hareket aynı zamanda bir darbeyi de çağırıyordu. Bu siyasal hareket geleneksel grupları kendine çekti, despot lider kültürüne inanan geleneksel gruplar için ordunun yönetimi ele alması bir beis değildi. II. Abdülhamit'in bürokratları da yapısal anlamda kendileri için değişen bir durum olmaması nedeniyle rejime tam destek verdiler. Azınlıklar bu harekete destek vermezken, köylü halk kitleleri ise olanlardan habersizdi. Hareket, Müslüman olan Arnavut ve Arap grupları da kendine çekemedi. Bunda ittihatçıların suçu ya da bir kabahati yoktu, bu milletler zaten ittihat içinde değildi. İttihat ve Terakki'nin dayandığı güç muğlaktı; hangi sınıfa dayandığı belirsizdi, gücün kaynağı da yoktu. Belli bir süre söz konusu sınıfsal ve hizipsel ayrılıklar hak, hürriyet, kardeşlik, vatan gibi söylemlerin büyüü altında kalmaya devam etti. İttihatçılar, devrimci ve ulusalcı olduklarını iddia etseler de bu bir iddiadan öteye gidemedi. Devrimcilik, halkçılık ve ulusalcılık ise gençler, kahraman sevdalıları ve askerler tarafından benimsendi. İttihatçıların asıl gücü orduydü ve ordunun içinde ağır toplar bulunuyordu, bunlar zaman içinde parti içinde tekeller kurdu. Türk unsuru siyaset sahnesine ilk kez dini bir veçhe ile değil de politik bir veçhe ile çıkmıştı. Ancak Türk unsuru bu dönemde bir yan unsurdu, Türk'ün ne olduğu bile belirsizliğini koruyordu. İttihatçılar içinde bile Türk; Müslüman ile eş değer tutuluyordu. Ümmet kavramı, millet kavramı sayıldı, Türk halkının ayrı bir varlık olduğu zaman içinde sezilecekti. İttihatçı subaylar ve aydınlr dahi kendini Osmanlı sayıyordu (Berkes,2017,s.401-405).

Bu başlık altında Jön Türk siyasi başarılarına paralel olarak etkiledikleri gruplar ele alınmıştır. Bunun nedeni bu kişilerin Osmanlı'nın dönüşümünde kayda değer yere sahip olmalarıdır. Berkes'e göre, tarih ilerleme halindedir, tarihsel sürecin içinde belirli toplumsal aktörler ortaya çıkarak toplumsal ilerlemenin kaynağını oluşturmaktadırlar, bu

kişiler aynı zamanda kültürün de taşıyıcısı görevini görmektedirler. Osmanlı siyasi tarihine baktığımızda her dönemde bu tarz aydınların peyda olduğunu görmekteyiz, bu aydınların fikirleri her ne kadar yaşadığı çağda anlaşılmasa da Türk siyasi hayatı üzerinde dalga etkisi yaratmakta, o dalga etkisi de başka dalgaları tetiklemektedir. Aydınların ele alınması, bu dalga etkisini görmek ve Osmanlı ulusallaşmasını takip edebilmek için önem arz etmektedir.

Jön Türk grupları içinde Ahmet Rıza(1858-1930), Mehmet Murat(1854-1917) ve Prens Sabahattin(1879-1948) diğer aydınlar arasından farklılaşarak sıyrılmıştı. Ahmet Rıza bir ittihatçı iken, Mehmet Murat şeriata dayalı meşrutî monarşi yanlısıydı, Prens Sabahattin ise adem-i merkeziyetçi ve liberal eğilimleri olan bir düşün insanıydı.

Ahmet Rıza'nın entelektüel serüveni ile 19. yüzyıl Osmanlı'sının problemleri arasında bir bağ bulunmaktadır. Ahmet Rıza, 1859'da İstanbul'da dünyaya geldi. Avustralyalı annesi vasıtasıyla genç yaşta Batı kültürüyle tanıştı. Galatasaray Lisesi'ni bitirdi sonra Hariciye Nezareti Tercüme Kalemi'nde bir süre katiplik yaptı. Babasının sürgün görevleri vasıtasıyla Anadolu köylüsünün perişan vaziyetini gördü. Bu durum sebebiyle Paris'te ziraat üzerine eğitim yapma kararı aldı (Söğütü, 2018, s.104). Ziraat işleriyle uğraşmaya başladı fakat bürokraside işlerin yolunda gitmediğini gördüğü için ziraattan eğitime geçmek istiyordu, bir müddet eğitimde de çalışmalar yürüttü fakat orada da bürokratlar ve memurlar sebebiyle işlerin doğru yapılmadığını gördü ve istifa edip ve Paris'e gitti (Berkes, 2017, s.365). Burada Fransız düşünce hayatıyla tanıştı ve pozitivistlerle bir araya geldi, Fransız Pozitivist Cemiyeti'ne üye oldu. Çıkardığı Meşveret adlı gazetenin mottosu olarak da "Ordre et Progres" yani Nizam ve Terakki'yi seçti (Fındıkoğlu, 1962, s. 10-11).

Paris'te Batı düşünce dünyasıyla bir hayli meşgul olan Ahmet Rıza, Batı düşüncesinden öğrendiklerini Osmanlı hakkında reçeteler yazmak için tasarladı ve önerilerini padişaha sundu, sunulan önerileri dikkate alan padişah entelektüel işlerine devam etmesi için Ahmet Rıza'ya para gönderse de o, bu parayı kabul etmeyip padişaha altı öneri daha sundu. Sunduğu önerilerin çok ciddiye alınmadığını gördüğü için doğrudan Osmanlı kamuoyuyla temasa geçen Ahmet Rıza, bu nedenle muhalif olarak görülmeye başladı (Ahmet Rıza, 1988, s.11-12).

Paris'te kaleme aldığı yazılarının ana eğilimlerini geri kalmışlık, ülkeyi kalkındırma planları ve halkı aydınlatmanın önemi oluşturuyordu. Yazılarına Londra'da devam ettiği

sırada II. Abdülhamit rejiminin doğru yolda olmadığını, halkın arzusunun anayasa, Cumhuriyet gibi fikirler olmadığını, memur ve bürokrat zalimliğinin önüne geçildiği takdirde halkın beğenisinin kazanılacağını dile getiriyordu. Halkın aydınlanması için ilkokuldan üniversiteye kadar yeni bir eğitim yönteminin benimsenmesini öneriyordu. Anayasa ve halkın katılımı için de eski dönemlerde uygulanan meşveret usulünün ve dört halife dönemindeki meşrutiyetin ve istişarenin üstünlüklerini tarihsel örneklerle yazılarında bolca ele almıştı.

Mehmet Murat ise aslen Dağıstanlı idi ve Sivastopol'de Rus Lisesi'nde eğitim almıştı, genç yaşından itibaren folklor üzerine çalışmış, hayatına daha sonra İstanbul'da devam etmişti (Çavdar, 2013, s.69). Murat, İslamcılığı bir amaç değil, araç olarak gördüğü ve İslam'ın özünde liberal olduğunu, fanatizmin İslam'ın tabii bir sonucu olmadığını dile getirdiği için fikirleri Jön Türklerle ayrışmaktaydı (Ramsaur, 2011, s.59). Murat'a göre ıslahat yapmak ve devletin kurtuluşu ermesini sağlamak için devlet kadrolarına girmek, padişaha yakın bir mevkide yer alıp, akıl hocalığı yapmak gerekmektedir. Osmanlı'da bir ıslahat olacaksa bu dışarıdan değil, içeriden ancak bu şekilde yapılabilirdi (Petrosyan, s.1974, 1974). Bu nedenle padişahın teklifi doğrultusunda Duyun-u Umumiye'de çalışmayı kabul etti ve Mizan Gazetesi kapanıncaya kadar bu doğrultuda çalıştı (Akşin, 2009, s.363). Padişahla görüşmeleri neticesinde fikirleri değişmeye başlayan Mehmet Murat, Ahmet Rıza'nın yaptığı gibi II. Abdülhamit rejimini felakete giden yolda uyardı ve ardından Paris'e gitti. Paris'te Osmanlı'nın geri kalmasının sebebinin İslam olduğu düşünüldüğü halde Murat, durumun böyle olmadığını, geri kalmışlığın sebebinin idareden kaynaklandığını dile getiriyordu. Sorunların ana kaynağı padişahın kaynaklanıyordu, halk ise dinin gereği olarak sadece ona itaat ediyordu haliyle sorumlu tepedekilerdi.

Avrupa'da Ahmet Rıza ile tanışır, gerilik ve kalkınma üzerine tartışmalarında Ahmet Rıza ile farklı iki düşün dünyasını paylaştıkları için yollara ayrıldı. Avrupa'da kaleme aldığı yazılarında II. Abdülhamit'e çok sert saldırılarda bulunur, bunun yanında sürgündeki diğer Osmanlı aydınlarıyla da tartışır, bu tartışmalar öyle bir raddeye vardı ki, II. Abdülhamit'i yer yer savunma durumunda dahi kaldı. Ona göre çeşitli alanlarda reformlar yapılmalı, padişahın yetkileri şeriata bağlı olarak kısıtlanmalı ve meşveret usulü uygulanmalı idi. Kanunların uygulanmasına hükümetin karışmasını önleyebilecek güçte bir heyet kurulmalı, bunun denetimi altında hükümet Tanzimat Hattı ve Reform

Fermanı'yla vaat edilen reformları uygulamaya zorlanmalı ve milletler arasında eşitlik ve uzlaşma gerçekleşmeliydi. Milletlerarası güven ortamı sarılmıştı, bu nedenle milletleri kucaklayan, ortak anlayışa dayalı reformlar yapılmalıydı fakat Rusya'nın özellikle Balkanlar'daki etkisi çok güçlüydü ve bu güven ortamı kurulamıyordu. Güven ortamı bulunmadığı gibi Osmanlı'da aydınların kendi aralarında ve paralel olarak hükümet ile çatışması mevcuttu. Reform hareketlerini desteklemek ve emperyalist baskıyı kurmak için bir ortak cephe kurulamıyordu. Tüm bu şartlar altında da Osmanlılar düşünsel alanda mutabakat kuramayacak ve bu durumda rejimin darbe almasına sebep olacaktı.

Murat'ın çeşitli yazılarında üyeleri otuzdan kırka kadar farklı sayılarla gösterilen bu kurul, bir "Yüksek Şeriat Şûrası" tarafından denetlenmeli fikri yer alıyordu. Bu şûrada Asya ve Afrika'nın Müslüman ülkeleri temsil edilecek, Şûra İstanbul'da şeyhülislâmın başkanlığı altında toplanacaktı. Kurulun görevi, anayasanın uygulanmasına, halifenin dünya Müslümanlarının önderliğini şeriata göre yapmasına nezaret etmek olacaktı (Berkes, 2017, s.396).

Prens Sabahattin ise II. Abdülhamid'in kız kardeşi Seniha Sultan(182-1931) ile Damat Mahmut Paşa'nın(1953-1903) oğludur (Akşin, s.359, 2009). Babasıyla beraber Abdülhamit'in muhalifi olarak Avrupa'ya kaçması onu Jön Türklerce önemli bir konuma getirdi. Sabahattin, Le Play okulunun etkisi altındaydı, pozitivist çevrelerden farklılaşıyordu bu sebeple Ahmet Rıza ile düşün ayrılıkları vardı (Berkes, 2017, s. 397). Prens Sabahattin, imparatorluk içindeki farklı unsurları tek çatı altında toplamanın yolu olarak Osmanlı Konfederasyonu oluşturma fikrini savunuyordu. Azınlıklarla iletişim halinde olması sebebiyle Ahmet Rıza grubunca dışlanmıştı (Ramsaur, 2011, s. 102-105).

Ahmet Rıza, Fransa'da pozitivist çevrelerin üyesi olduğu halde, Sabahattin onun rakibi olan Le Play okuluyla bağ kurmuştu. Bunların ikisi de o zaman bilimsel anlamda sosyoloji akımları olmaktan çok, ideolojik nitelikte akımlardı; iki akım da Fransız Devrimi'nin düşüncelerine karşı tepki niteliğindedi. Sabahattin'in zamanında Le Play'cilerden Edmond Demolins (1852-1907), "Anglo-Saksonların Üstünlüğü Neden İleri Geliyor?" adlı bir kitapta Sabahattin'in benimsediği bir görüş getirmişti. Bu görüşteki ana nokta iki toplum tipini belirtmesiydi. Bunlar, "communautaire" ve "particulariste" toplum tipleridir. Birinci tip toplumda kişi değil aile, kabile, klan ya da devlet gibi zümreler üstünlüktedir. Bu tipin en iyi temsilcileri Doğu toplumlarıdır. İkinci tip toplumda

ise önemli olan kişidir; toplumsal zümreleşmeler kişi etrafında toplanır. Bunun en iyi örneği Anglo-Sakson toplumdur. Avrupa düşüncesinde bu görüşte biricik yenilik, ikinci tipi Anglo-Saksonlara ayırmasıdır; yoksa Adam Smith'den(1723-1790) Kari Manc'a kadar birçok düşünür Doğu toplumlarıyla kapitalist ekonomi dönemindeki Batı toplumu arasında buna benzer ayrımlar yapmışlardı. Sabahattin bu görüşü Osmanlı toplumunun çağdaşlaşması sorununa uyguladı, ayrılan iki toplum tipinin adı olarak “tecemmuî” ve “infradı” terimlerini koydu. Buna dayanarak, bir program da geliştirdi. Bu programa göre, iki reformun başarılı olmamasının nedeni ne Mithat Paşa ne de II. Abdülhamit'ti. Osmanlı toplumunun yapısının niteliği idi. Asıl dava, II. Abdülhamit'i devirmek değil, Doğulu toplum tipinden Batılı toplum tipine geçmektir. Birinci tipte olan toplumlar ilerleyemez; bunlar istibdat altında yaşamaya mahkûmdur. Reformların başarılı olamamasının nedeni, Tanzimat'tan beri başlayan çağdaşlaşma reformlarının birinci tipten ikinci tipe geçmeyi hedeflemesi değil, birinci tipin daha da güçlendirilmesini sağlamasıydı. Tanzimat, kişisel girişim ekonomisini getirmek yerine, yeniden büyük bir memur ordusu yetiştirmişti(Berkes, 2017, s.397).

Bu dönemde görüşlerine değinmemiz gereken diğer bir aydın ise Yusuf Akçura'dır(1876-1935). Akçura, 2 Aralık 1976'da Simbir şehrinde dünya'ya geldi. Ailesi Kazan Tatarlarındandı ve varlıklı kimselerdi. Akçura, babası vefat ettikten sonra işleri devraldı ve geride kalan annesiyle zor günler geçirdi. Süreç içinde annesi rahatsızlandı ve Stravopol şehrine gittiler ancak burada alacaklılar onları rahat bırakmayınca onlar da diğer Tatarlar gibi İstanbul'a göç etti (Georgeon,1986, s. 19). Akçura, İstanbul'a geldiğinde Türkçülük akımından dahi söz edilmemekte, milliyetçiliğe karşı mesafeli durulmaktaydı (Georgeon, 1986, s. 54-55). Akçura, genel olarak İttihat ve Terakki'nin politik duruşunu benimsemekteydi, bunun yanında kendi yazın özgürlüğünü koruma kaygısı taşımaktaydı. Rusya'da Siyaset Bilimi okumuştı ve Rus devrim geleneğini yakından tanımaktaydı. Yukarıda anlatılan yazarların değinmediği konu olan milletler savaşının boyutlarını bilse de ayrılıkçı hareketleri desteklemedi. Tanzimat ve Yeni Osmanlı reformlarını eleştiren yazılar kaleme aldı. “Osmanlı Saltanat Müesseseleri Tarihe Dair”(1905) isimli eserinde Hıristiyan ve Müslüman düşmanlığını, bu düşmanlığın birlikteliğe engel olduğunu vurguladı ve ayakta kalabilmenin formülünü federal muhtar cumhuriyetler olarak gördü (Akçura, 1987, s.418). 1903'te Osmanlı'nın çözüldüğüne yakından tanık oldu ve bu durumun bir devlet sorunu olmadığını, bir toplum sorunu

olduğunu dile getirdi. Reformların da devleti değil, toplumu kapsamı gerektiğini söyledi. “Üç Tarz-ı Siyaset”te(1904) ise İslamcılık- Osmanlılık ve Türkçülük ideolojilerini eleştirdi. 1919’daki yazılarında ise Türkçülüğünün emperyalizmin hizmetçisi olmaması gerektiğini ve ezilen mazlum ulusların bağımsızlığını destekledi (Akçura, 1987, s.66).

Osmanlılık, Türkçülük ve İslamcılık akımlarının karşılaştırmasını yaptı. Halkçılık ve ırkçılık gibi kavramları ise Rus Çarlığı içindeki politik atmosferden ve Rus entelijansiyasından öğrenmişti. Bunun yanında Rus Çarlığı içindeki Müslüman entelektüellerle de dirsek teması içindeydi ve düşün yönünde bu iki kaynaktan gelen bilgilerle ilerlemişti. Müslümanların artık dini bir cemaat olma düşüncesini terk edip yerine millet/ulus olma bilinci kazandığını ilk fark eden kişiydi. Osmanlı Devleti’nde ise ulus/ millet kavramları hala literatürde farklı kullanılıyordu. Rusya’da Müslümanlar arasında uyanan milliyetçilik akımı, Osmanlı’da Gayri Müslim ahali arasında yayılmıştı. Haliyle Osmanlı’da, Rusya’da bir imparatorluktu ve ulusçuluk/milliyetçilik akımları hanedana karşı geliyordu. Bu iki devlet ve toplum arasındaki paralellikleri kavrayan ilk Türk düşünür Akçura idi. Akçura, Türk Ulusçuluğunu, Ziya Gökalp’ten evvel kavramıştı, Osmanlı/ Türkiye’de ulusçuluk ulusal kurtuluş savaşı zamanına kadar kullanılmamıştı. Ancak bir dizi talihsiz olay ve politik denemelerden sonra Türk ulusçuluğu güçlenmişti. Osmanlı Devleti elinde bulunan imparatorluğu muhafaza etmeye devam etti ve eski politikalarını aynen uyguladı. Batıcılığa ve beynelmilelciliğe devam etti. Bunun yanında Osmanlı’da kavramlar da bir garip kullanılıyordu mesela halkçılık kavramı Osmanlılara göre Müslüman Hilafetiydi. Akçura, bu tartışmaların ve kavramların içine dahil olamıyordu, bu sebeple merkeziyetçi ve ittihatçı yanlısı olamadı. O zamanının tüm ulusçuları gibi despot, otokratik ve emperyalist akımlara karşıydı. Yeni Osmanlılar ise bu durumu benimsememişti ve Yeni Osmanlılar ile Akçura arasında bir düşünce ayrımı bulunuyordu. Akçura, Paris’te ittihatçılara karşıt bir konumda yer alıyordu, çünkü onların Osmanlılıktan kurtulamadıklarını görüyordu ama Osmanlıların Türklüğü kabul etmesinin zorluklarından da haberdardı(Berkes, 1985, s.212).

Bu noktada Gökalp, ırkçılık karşıtı olduğu halde Akçura ırkçı mıydı sorusu sorulabilir. Akçura, Meşrutiyetin gelişi üzerine Türkiye’ye temelli olarak yerleşme yoluna girdiği yıllarda, örneğin, Türk, Slav, Cermen kavim ya da ırkları arasındaki tarihsel ilişkileri tartıştığı zaman bu iki terimi birbirine karıştırarak kullandı. Hâlbuki Gökalp üç terimi

(anatomik yapı türü olarak ırk, dil akrabası olarak kavim ve laik halk birimi olarak millet) açıklıkla ve kesinlikle birbirinden ayırmıştı. Irkçılık bayraktarlarının onu kendilerine bir saymalarına şaşmamız bundandır(Berkes, 1985, s. 212).

Akçura, ırk kavramını kullandığı yıllarda bu kavram henüz Osmanlı düşün geleneğine girmemişti, Osmanlılar bir kere bu kavramın doğrudan karşısında yer alıyordu. Osmanlı'da kavim ve ırk aynı anlama geliyordu. Akçura da bu sebeple milliyeti (nationalite) kullandı. Yeni Osmanlılarda nation'ın karşılığı bir kelime bulunmuyordu. Millet ve milliyet, din birimi şeklinde kullanıyordu. Osmanlı'da milliyet kelimesini Hristiyan ahali için kullanırdı. Bu yüzden İslamcılar, Türklerin millet olduğu yönündeki iddialara karşıydı ve bu ifadeyi küçültücü olarak nitelendiriyorlardı. Akçura, nasıl Rusya'daki Müslümanların otonomi talep etmesi gibi, Osmanlı'daki azınlıkların da aynı hakları istediklerini biliyordu, meşrutiyet devrinde dahi kısmi özgürlükler varken bunu söylemeye cesaret edemiyordu.

Ona göre, ulus toplumlarında asıl güç ve siyasal kalkınma desteği, dayanak noktası ırk, halk, köylü, esnaf hatta devlet değil, sınıftır. Hem de burjuva sınıfı, sınıf kavramını dahi Prens Sabahattin'den evvel kullanmış ve zamanında ortaya çıkan seçkinçi görüşlere karşı farklı bir siyasi doktrin inşa etmeye çalışmış fakat reddedilmiştir. Çağdaşı olan Prens Sabahattin girişimcilikten bahsetmesine rağmen sınıf kavramına değinmemekte, Ziya Gökalp ise sınıf kavramından meslek zümrelerini anlamaktaydı ama Akçura, sınıfın özellikle de burjuva sınıfının devletin temeli olduğunu dile getirmişti(Berkes, 1985, s.215).

Akçura'nın Osmanlı Devleti'nin sınıfsal yapısının analizini yapan yazıları, zamanında ve daha sonraları çok kişinin dikkatini çekmemişti. Batı'daki anlamıyla sınıf kavramı, Osmanlı aydınının yabancı olduğu bir kavramdı. Rusya içindeki Müslümanlar çoktan beri bu kavramın bilincindeydi. Akçura, bu analizlerinde Osmanlı Devleti'nin sakatlığını devletin merkezîyet güçsüzlüğünde ya da toplumda maşeri vicdan gelişmemişliğinde değil, düpedüz sınıfsal bir temel yoksunluğunda buldu. Bir Türk uluslaşmasının gelişemeyişinin nedenini bir burjuva sınıfının gelişmemiş olmasında buldu ve bunu Avrupa uluslarından örnek vererek ileri sürdü. Daha ileri giderek, ulusal çelişkilerin kökeninde sınıflar arası çatışmalar bulunduğuna değindi. Köylü, esnaf, asker ve memurla Osmanlı bir ulusal devlet olamazdı. Onun içinde böyle bir sınıf olarak yalnız anasır'ın yetiştirdiği bir burjuvazi vardı: Bu sınıf ise sınıfsal belkemiğinden yoksun Osmanlı

Devleti'nin temeli olmaktan çok, daha sonraki yıllarda ayrı bir kitapta incelediği Balkan ve Yunan milliyetçilerindeki gibi, onun temelini yıkan bir sınıftı. Kalkınma, Batılılaşma özelemleri ancak sınıfsal yapı anlayışı açısından bir anlam taşıyabilirdi. Ona göre, Avrupa uygarlığındaki milliyetlerin hepsi burjuvazinin gelişmesiyle doğmuştu. Böyle bir sınıftan yoksun kalan Polonyalıların, Yahudi ve Alman burjuvazisinin boyunduruğu altına girmesini örnek gösterdi(Berkes, 1985 s. 215).

Akçura Osmanlılardaki geriliğin sebebini sınıflı toplum yapının olmamasında görüyordu. Sınıflı bir toplumsal yapı olmadığı içinde hala tarım toplumu dinamikleriyle işleyen bir Osmanlı toplumunun ileriye gidebileceğini ve evrensel vatandaşlık tanımlarıyla da bu işi çözebileceğine inanmıyordu. Ama Osmanlı'daki mevcut politik yapının ulus kavramını kullanmamasını da anlıyordu. Bu Osmanlılar gibi büyük bir imparatorluğun feshi demek olacaktı bu sebeple de Osmanlılar çözümü evrensel bir vatandaşlık tanımına endeksliyordu, bu endeksleme tutamazdı çünkü fikirlerin taşıyıcılığına yapacak bir burjuvası bulunmuyordu. Fakat Osmanlı içindeki çeşitli azınlık gruplar sınıfsal yapıları bulunduğu gibi kendi milletlerinin de milliyetçiliklerinin taşıyıcılığını da yapıyorlardı çünkü bu azınlık gruplar ticaret, zanaat gibi iş kollarıyla ilgileniyor, bu durumda zaman içinde servet biriktirmelerine imkân tanıyordu. Osmanlıların esas kurucu unsuru olan Türklerse köy cemaatleri şeklinde yaşamayı sürdürüyordu bunun yanı sıra Türk'e dairde ortada bir malumat bulunmuyordu.

Akçura'nın Ulusal Bağımsızlık Savaşı yılları içinde basılmış olan "Muasır Avrupa'da Siyasi ve İçtimai Fikirler ve Fikir Cereyanları"(1920) adlı yapıtı bugün için de ilginç bir yapıttır. Burada Batı düşünün ırk, milliyet, sınıf ve sosyalizm kavramlarını nasıl tartıştığı, bu konulardaki görüşlerinin Gökalp'in görüşlerinden ne kadar farklı olduğu, tartışmasının sonunda Marksizm'e kadar gelip İslam geleneğinde Marxist düşünceye uygun olabilecek fikir ve akım geleneğinin bulunup bulunmadığını araştırdığı görülmektedir (Berkes, 1985, s. 216).

Devrimden sonra ele alınan aydınların ileri sürdüğü fikirler, çeşitli siyasi ideolojiler şeklinde tecelli etmişti. Ahmet Rıza Merkezîyetçilik görüşünü, Mizancı Murat İslamcı görüşü, Prens Sabahattin ise Âdem-i Merkezîyetçi görüşü temsil etmekteydi. Bu aydınlar aynı zamanda belli başlı partilerinde ortaya çıkmasına ortam oluşturuyordu. İlk olarak Ahmet Rıza'nın fikirlerinden etkilenen İttihat ve Terakki sonra Mizancı Murat'ın Ahrar

Fıkrası ve son olarak da Prens Sabahattin'in ve İslamcı düşünce önderlerinin çabalarıyla kurulan İttihadı Muhammed kuruluyordu (Berkes, 2017, s.406-407).

Bu akımların hepsi başta 1908 Olayı'nı devrim olarak algılasa da zamanının terimleriyle söylersek bu inkılap değil, bir ihtilal olarak meşruluğunu yitirmiş bir yönetimin zor kullanılarak düşürülmesi olayından ibaretti. Hâlbuki inkılap, terakkinin yollarını açacak biçimde toplumun belli başlı kural ve kurumlarının yeni temellere oturtulması demek olmalıydı (Berkes, 2017, s.410). Örneğin, Akçura'ya göre, 1908 Olayı askeri bir olaydı ve aydınlar arasında kalmıştı. Toplumun sınıfları hala oldukları gibiydi ve asıl sorun olan toplumsal yapı değişikliğine gitme durumu göz ardı edilmekteydi. Batıcı yazarlar ise Osmanlılar ve Türklerin Batı uygarlığından kopuk kalmasının nedenini, kafalarını biçimlendiren dünya görüşünde yani İslam'da ararlar. 1908 Olayı onlar için gerici düşünceler yerine akılcı düşüncelerin geleceği yıld. İslamcı yazarlardan olan Said Halim Paşa ise Japon modernleşmesini öne sürerek İslam'ın geriliğin kaynağı olmadığını, sorunun Batı'nın teknik yanlarının alınmamasına, ahlaksızlığının alınmasına bağladı. Ona göre İslamlık öncesi ve İslamlık dışı adetler arttı ve İslam uygarlığı gelişemedi. İslam'ın etkin olabilmesi için Osmanlı'yı gerici bırakan etkenler temizlenmeliydi. Osmanlılar Batı boyunduruğu altına girmemeli, din birliği ethosu çevresinde İslam uygarlığını yüceltmeliydi (Berkes, 2017, s.412-414).

Balkan savaşlarıyla beraber Batı düşmanlığı kendini göstermeye başladı, Avrupalıların Balkan Harbi'ne sessiz kalması, Osmanlı içindeki İslamcılarını sinirlendirdi ve Batı uygarlığının ne kadar barbar olduğu tezi üzerinde birleşildi. Osmanlı'da bulunan halkçı, sosyalistler bile Turancı eğilimler göstermeye başladı.

Berkes Batıcılık, İslamcılık ve Ulusçuluk akımlarının temel argümanlarını tartıştıktan sonra kültür ve anlam sorununa değinir. Lale Devri'nden bu yana başlamış olan sorunlar, özellikle bu devirde kendine hayli gündemde yer bulmuştur. Taraflar ülkenin geri kaldığını kabul etmekte ama nedenleri konusunda ayrışmaktaydılar. Bu düşünsel bunalım döneminden kurtuluş ise Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülünün bir uzlaştırmasıyla sona erecekti. Tartışmaların yönü bir anda "çağdaş uygarlığın hangi yanları alınmalı, reformlar neler olmalı sorularıydı (Berkes, 2017, s. 412-419).

Bu noktada Gökalp'e değinecek olursak; Gökalp, Namık Kemal'den sonra bunalım içinde yaşayan imparatorluğun sorunlarını sistemli bir çerçeve sunarak tartışan ve irdelleyen ikinci düşünürdür. Gökalp, Durkheim'dan aldığı yöntemi kullanır, okuyuşuna sistemli ve özgün bir yazın deneyimi sunar. 19. yüzyılda Batı ile daha içli dış olmaya başlayan Osmanlı'da Batı'dan gelen düşün akımlarının da etkisiyle bir takım aydınlar bütün imparatorluğun düzenlenebileceğini ve bir takım reformlarla Osmanlı'nın eski gücüne gelebileceğini düşünmeye başlamıştı. Namık Kemal'in de ifade ettiği gibi Tanzimat reformlarından sonra ülkenin eski yerinde durması pek mümkün görünmüyordu. Namık Kemal İslam kökenli ahlak, din ve hukuk kurallarını çağdaş dünya ile uzlaştırmıştı (Berkes,1985, s. 201). Gökalp ise sorunlar yumağı olan Osmanlı toplumuna Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak teziyle bir cevap aramaya girişmiştir. "Milletin mefkuresi iptidai gayri Müslimlerde, sonra Arnavut ve Araplarda en son Türklerde zuhur etti demiştir. Türk milliyetçiliğini ise tehlikeli görerek" Türklük yok, Osmanlılık var dedikten sonra bazı kötü ve geri döndürülemez problemler yaşandıktan sonra Türklerden başka kimsenin Osmanlıcılığı kabul etmediği ortaya çıkınca Türkçülük ideolojisini geliştirmişti (Berkes, 1985, s.202).

Taha Parla'ya(1945) göre, Gökalp Türkçülüğü kültürel bir Türkçülük olarak tanımlamakta ve milliyetçiliğin dil ve kültür (hars) milliyetçiliğine dayandığını söylemektedir (Parla,1989, s. 43). Bununla beraber Türk milliyetçiliğinin, Alman milliyetçiliğinde olduğu gibi kültürel ve irksal temeline vurgu yapmaktadır. Sezer'e göre millilik ve kültür kavramlarını bir arada kullanarak "milli kültür" kavramını bulup, bu kavramı Türkçülüğün temeline koymuştur (Sezer, 1988, s. 232). Gökalp'e göre çağdaş toplumun nihai gerçeği ulus devletti ve Türklerin görevi de çağdaş medeniyeti yakalamak adına Türk ulusunu uyandırmaktı (Berkes, 1954, s. 201). Gökalp'e göre, ulusu meydana getiren şey terbiyede, harsta yani duygularda iştiraktır. Millet ne ırki, ne kavmi, ne coğrafi, ne siyasi ne de iradi bir zümre değildir. Millet lisanca, dince, ahlakça ve bediriyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir... Bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister (Berkes, 1954, s.203). Demek ki ulusu birleştiren şey duygu ortaklığıdır. Gökalp, bunları dil ve dinde bulmuştur. Bu halde ulusu kavimden ve ümmetten ayırmaktadır. Ona göre ulusun da kavimin de kökeni dildir.

Gökalp, daha sonra ulusu belirleyen öğelere değinir; Kültür bir ulusun kavim döneminden miras aldığı, geçmişte kökü bulunan, başka kavimlerden alınmamış kendiliğinden ve doğal olarak doğmuş, dil gibi toplumsal ürünlerdir (Berkes, 1984, s.204). Her kavmin önceleri yalnız kendilerine özgü kültürleri vardır. Fakat kavim toplumsal evrimde devleti meydana getirirken veya bir devlete dahil olurken başka kavimlerle karıştığından, kavimler arası ortaklaşa uygarlık unsurları almış bulunur. Kavimler arası uygarlığın fazla gelişmesi, kavimin yerel kültürü aleyhine olmuştur; gittikçe kavmin kültürünü gölgede bırakmıştır. Bundan başka bir kavim bir ümmet çevresine girebilir, başka kavimlerle ortaklaşa bir dine mensup olur. Fakat ulus, ulus halinde uyanır, imparatorluk ve ümmet teşkilatlarından kurtulup kendi birliğini duyarken amaçlarını kavmi ve doğal kültürde ararsa, bu yeni birliğin temeli olur.

Her ulusun iyilik ve kötülük hakkında hüküm veren, yani değer hükümlerine egemen olan ve tamamıyla kendine ait bir içtimai vicdanı vardır. Özellikle bunalım ve mücadele anlarında kendini gösteren içtimai vicdan, Gökalp'in başka bir terimiyle örflerde belirir. Bu durumda kültür, ulus için öznel bir niteliğe sahip inançlar, ahlaki vazifeler, estetik biçimler ve genel ülkülerdir. Kültür içinde birey, toplumsal bir vicdanın iradelerini kendine değerli ülküler olarak kabul edip onları eylem ilkesi yapar. Gökalp'e göre uygarlık, çeşitli toplumlar arasında paylaşılan kurumlar toplamıdır; ulus ya da kültür gibi bağımsızca var olan bir varlık değildir. Diğer taraftan bir ulus bir veya birkaç uygarlığa dâhil olabilir. Uluslararası ortak gelenekler gelişebilir. Bunlar nesnel bir temele sahip bilimsel gerçekler, sağlık, iktisat ve bayındırlık kuralları, tarımsal ve ticari teknoloji ve genel matematiksel ve mantıksal kavramlar gibi şeylerdir. Uygarlık içinde kişi, toplumsal bir aklın mantık çevreleri içinde düşünür (Berkes, 1984, s.205).

Gökalp'in başlıca sorunu, bir yandan uygarlık temaslarının meydana getirdiği toplumsal süreçleri araştırmak, diğer yandan belirli bir ulusun hayatında bilimin bu işte ne dereceye kadar yandan rehber olabileceğini göstermekti. Durkheim'ın başlıca sorunu ise, çağdaş Batı sanayi uygarlığının meydana getirdiği toplumsal değişimleri incelemek ve bu topluma yeni bir düzen verecek evrensel ahlak ilkelerini araştırmaktı. Gökalp, kendi amacı için eski Türk toplumuna, Durkheim ise ilkel toplumlara başvurmuştu. Gökalp'in sosyolojisinin eksenini ulus ve ilerleme sorunu idi (Berkes, 1984, s.208).

Osmanlı'nın son dönemlerinde çeşitli düşünce grupları tartışma içindeydi. Gökalp de bu tartışmalara cevap verebilmek için ortaya Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak

formülünü ortaya koydu. Bu makalesinde toplum incelemesinden daha çok ilgili düşünce akımlarının eleştirisine yer verdi. Bu düşüncelerin hepsinin tepeden inmece yanlarının bulunduğunu ama esas ve doğru programın halk içinden çıkacağını ifade etti. Halk içinden çıkacağını düşündüğü programı bulmak için de Türk toplumuna yönelik araştırmalar yaptı. Böylece Türk toplumunun olgularına erişim sağlayarak toplumsal refleksleri ölçebilmeyi amaçladı. Daha sonra Türk çağdaşlaşmasının önündeki engellerden en büyüğünün ümmet toplumu olan Türk toplumunun kültürel bağlarının dinselleşme hummasından kurtarılmasını ümmetten millete bir sürecin başlatılması gerektiğini vurguladı. Uluslaşmanın tamamlanması için Türk kültürünün, dilinin, tarihinin, edebiyatının faziletleri ön plana çıkartılmalı ve dinin egemen olduğu toplumsal yapıdan ulusun egemen olduğu toplumsal yapıya doğru bir meyil gerçekleştirilmeliydi (Berkes, 2017, s.419-424).

Berkes bu görüşlerinin ardından devlet sorununa değinir, devlet hem toplumsal temelden, hem tarihsel temelden, hem de çağın gereklerine göre dayanak olma gücünü yitirmiştir. Batıcılara göre devlet dini bağlarından arınmış, çağdaş bir devlet değildi. İslamcılara göre İslam, devlet değildi, Türkçülere göre ise ulus, devlet değildi. Bu üç taraf mevcut devletin rejiminin belirsizliği konusunda mutabık kalmıştı (Berkes, 2017, s. 429). Bu noktada din devlet ayrımı ön plana çıkıyordu. İlk olarak hukuk din alanından çıkmıştı, ardından da eğitim alanında kesin bir görüş kendini gösteriyordu. Bu noktada Berkes, Gökalp'in önemine değinmektedir. Onun etkisiyle Darü'l-Fünün'da kültür alanında edebiyat, tarih, felsefe gibi dersler eklenmiştir. Darü'l- Fünün ve öteki yüksekokullara psikoloji, felsefe, matematik, pedagoji, fizik, kimya, tıp alanlarında yetişecek öğretmen ve profesör için Batı ülkelerine öğrenciler gönderildi. Geçen zaman içinde şeyhülislam ve ulema çeşitli alanlarda yetkilerini arttırmış ve güçlerini koruyacakları kurumları var etmişlerdi, o kadar güçlenmişlerdi ki II. Mahmut döneminde kaybettikleri birçok kurumdan ve yetkiden fazlasını aldılar. Başlarda medrese üzerine dönen tartışmalar artık hukuk alanına da sirayet ediyordu ve Osmanlı düşün insanları şeyhülislam ve ulemanın da siyasi ve yetki arttıran bir organ olduğunu, kendi yetkilerini de kısıtlamaya başladığını fark ettiler. Bunun üzerine İttihat ve Terakki, medresenin gücünü kırmakla işe başladı ve ardından medreselerin Maarif Bakanlığı'na bağlanmasıyla din-devlet ayrımının da ilk yolu açılmış oldu. Bu devirde medreselerin modernleşmesi fikri ortaya atılmıştı fakat bu durum ulusalcıları endişelendirmişti. İttihat ve Terakki'nin kurduğu komisyonla şeyhülislamın

aldığı yetkiler bakanlıklar şeklinde bölünmeye gitti ve Gökalp'in de fikri olan şeyhülislamı ve din adamlarını yürütme organının dışına atacak olan diyanet fikri cereyan etti. Tevhid-i Tedrisat'ın ilanı ve Şeriye ve Evkaf bakanlıklarının kurulmasıyla Cumhuriyet devrinde din adamları devlet yönetiminden sürülmüş oldu. Bunun yanında medeni hukuk alanında sadece Müslümanlar değil, Hıristiyanlar ve Yahudiler de evlilik işlerine devletin dahil olmasını kabul edemiyordu. İstanbul işgal altındayken gayr-i Müslimler ilk olarak evlendirme yetkisini kendilerine aldılar her ne kadar onlarda süreç farklı işlese de Türkiye Cumhuriyeti'yle beraber medeni hukukun kabul edilmesiyle birlikte din hukuktan elini tamamen çekmiş olacaktı(Berkes, 2017, s. 459).

Diğer bir büyük sorun olan ekonomi sorunu ön plana çıkmıştı, hangi para ve güçle yeni reformlar yapılabilirdi. Ekonomi tartışmalarında ise İslamcılar genel olarak şu görüşün peşinde idi; Avrupa'nın modernleşmesinin sebebi bilgi ve araştırmaya verdikleri önemden kaynaklanmaktaydı. Avrupa'dan alınacak, taklit edilecek şeyler bilim, teknik ve bilgiydi. Çünkü ahlaken Müslüman toplumlar üstündü bunun yanında Müslüman içki ve kumarı sevmezdi çünkü bu durum boşa uğraştan başka bir iş değildi ve verimsizliği doğuruyordu. İslam dünyasında sınıflar arası çatışma yoktu çünkü buradaki toplumsal düzen Batı'ya göre daha adildi(Berkes, 2017, s.463).

Gökalp ise, liberallerden ve İslamcılardan farklı olarak kültür kavramı içinde tüm Türk toplumunun birlik içinde olmasının gerektiğini öne sürüyordu. O Durkheimci solidarizm'i benimsemişti ve sınıflar arası çatışma fikrinin Türk kalkınmasına zarar vereceğini bundan dolayı da toplumsal birlik çatısı altında sınıflar arası ayrılıkların çözülebileceğine inanıyordu (Berkes, 2017, s.465).

Ayrıca Parvus Efendi'nin(1867-1924) görüşleri ve öngörülleri önemliydi. Buna göre

- 1) Türkiye, Avrupa'nın sömürgesi durumuna gelmiştir ve tabii kaynakları Avrupalarının hükmü altında sömürülmektedir.
- 2) Türkiye, sömürü altında kalmaya devam ettiği müddetçe Türk halkı kalkınamaz.
- 3) Sömürü halinde kalma süreci toplumun kendi çaba ve iç dinamikleriyle olmalıdır, çünkü dış yardım aldığı takdirde tekrar ülke sömürge durumuna gelebilir.
- 4) Aydın ve halk birbirini tanımamaktadır böyle olunca aydınlar sadece batıdan alınacak bazı kurumların işe yaracağını düşünmektedirler ancak durum böyle değildir. Türk köylüsü perişan haldedir, aydınlar köylünün koşullarını iyileştirmelidir. Türkler için

tek çare kapitülasyonları kaldırmak, demokratik bir ulus devlet haline gelmektir. Bunun içinde Dünya Savaşı'na katılmalıdır.

Ona göre Türkiye, Almanya'nın yanında savaşa katılacaktır. Parvus'un bu düşünceleri İttihat ve Terakkicileri heyecanlandırdı ve Türkçülük fikrinin gelişiminde bir program olarak kullanıldı. Parvus'un söyledikleri oldu ama demokratik bir ülke yerine yıkılmış bir Osmanlı'yla yüzleştiler (Berkes, 2017, s. 467-468).

Jön Türk hareketi, Batılı devletlerin Osmanlı'da pazar ihtiyaçlarının artması ve nüfuz alanlarının gelişmesiyle artış gösterdi. Özellikle Avrupa'da yeni yükselen güç olan Almanya, Osmanlı pazarından daha aktif bir şekilde faaliyet gösterdi, demiryolu projeleriyle Osmanlı'nın en yakın dostu halini aldı. Alman Bankası'nın faaliyetleriyle Anadolu da kapitalist dünyaya açılmış ve Almanya'nın da Osmanlı üzerindeki etkileri giderek artmıştır. Devlet arası saflaşma ise Jön Türklere hareket imkânı tanımış ve Avrupa kamuoyunda da yarattıkları çağdaş izlenim sayesinde iktidara yürümeleri daha kolay olmuştur ama bu durum Osmanlı'nın Almanya tarafı olarak savaşa girmesine sebebiyet verecek olaylar zincirini başlatmıştı (Keyder, 2013, s.74-85).

I. Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte, Osmanlı Devleti'ndeki büyük tartışma dönemi de sona erdi. Bu dönemde Osmanlı'nın kalkınması, çağdaşlaşması, Batılılaşması veya geriye dönerek Osmanlı'yı eskisi gibi büyük bir güç haline getirme özlemi sona erdi. Artık Wilson İlkeleri'ne bağlı bir ulus kurma fikri, Amerikan mandeterliğine girip yaşama fikri, hilafet ve saltanat makamını koruyan teokratik rejim fikri geride kaldı. Osmanlıların hilafeti koruma fikri, bu dönemde Şerif Hüseyin'in kendini halife ilan etmesiyle sallantıya girmişti. Her şeye rağmen meşru halifelik Osmanlılara aitti ve yeni kurulacak rejimde de halifeliğin prestijleri ve dünya Müslümanları açısından önemine değiniliyordu, kimilerine göre halifelik böylece yaşayabilirdi. 1917 yılında gerçekleşen Bolşevik Devrimi ise dünya siyasetinde büyük bir kırılma yaratmıştı, gizli anlaşmalarla Anadolu'nun işgal planları deşifre edilmişti, bu da Anadolu içindeki çeşitli komiteleri tetiklemişti. Anadolu'nun her bir yanında Müdafaa-i Hukuk komiteleri kuruluyor, işgale karşı ülkenin dört bir yanında öğretmenler, doktorlar, askerler, meslek erbapları protesto gösterileriyle cevap veriyordu. Bölgesel gerilla hareketleri oluşmaya başlamıştı, bu oluşumlar birleşik değildi ve ulusal önderlik etrafında birleşmiyorlardı. Artık büyük hayaller ve aşırı düşünceler peşinden de gidilmiyordu, yeni kurulacak rejimin ana hedefi Misak-ı Milli idi.

Ankara, yeni rejimin merkez üssü olacaktı, Ankara'nın yeni bir başkent oluşu da beraberinde tartışmaları getirmiş bulunuyordu.

Berkes, Osmanlı'nın 200 yıl boyunca deneyimlediği çağdaşlaşma sürecine dair şunları söylemiştir:

“Türkiye’de modern uygarlığa geçiş için gerekli olan toplumsal değişme ve reformlara engel teşkil edecek güçlerin varlığı, ekonomik güçleri planlayıp seferber etme yerine yabancı kaynaklardan dış yardım sağlayarak devleti idare etme yoluna gidilmesi, üstelik uluslararası çatışmalara karışması gibi olumsuz etkenler çağdaşlaşmanın önündeki aşılması güç engellerdir”(Berkes, 1975, s.82).

İbrahim Şinasi'den Ziya Gökalp'e kadarki süreçte, adım adım Osmanlı toplumunun ümmetten ulusa doğru bir dönüşüm yaşadığı süreçtir. Düşünürler, dünyadaki ve toplumdaki dönüşümü okuyup, ona göre reaksiyon vermişlerdir. Bu düşünürler, Osmanlı'daki eksik noktaları görüp o noktalar üzerine tartışma sahası açmışlar, açtıkları bu saha entelektüel tartışmalara, entelektüel tartışmalar da Türk siyasi ortamının şekillenmesine katkı sağlamıştır.

Berkes'in meşrutiyet bölümünü ele alışına bakıldığında II. Abdülhamit devri ve istibdat yönetiminin ruhuna ve gücüne şiddetli bir vurgu yapıldığı görülmektedir çünkü Berkes'in görüşlerine baktığımızda tarihsel süreç içinde bir takım iniş çıkışların varlığından söz eder ama çağdaşlaşma süreci içindeki genel ileriye yönelik gelişim kaidesi değişmez. Berkes'e göre 36 yıl süren bu istibdatçı yönetim birçok gericilik hamlesine imzasını atmıştır ve birçok toplumsal dönüşümünde önünü kesmiştir. Bu durum tarihsel süreç içinde sadece belli bir istisnayı gösterir ve Berkes tezinin haklılığını vurgulamak adına birçok aydının ve genç hareketinin her şeye rağmen çıktığını da okuyucusuna kanıtlamak ister. Bu durumdan sonra bu dinselleşme hareketi yerini çok daha güçlü bir çağdaşlaşma hareketine teslim edecektir çünkü Berkes'e göre süreç diyalektik bir şekilde karşıtların birbirini var etmesiyle kendini gösterir.

Bunun yanında Osmanlı'lar birçok toprak kaybını bu dönemde yaşamışlardır. Bu kayıplar neticesinde Batıyla olan etkileşimleri de yoğunlaşmış ve Osmanlılar kapitalist dünya sisteminin içine entegre olurlar. Bu durumda da çağdaşlaşma zor yoluyla Osmanlı topraklarına girerek Osmanlı yaşam tarzından dünyaya yaklaşımına kadar Osmanlı

topraklarını Batılılaştırmaktadır yani bakıldığında Osmanlılar akültüralistlerin iddia ettiği gibi bir dönüşümü gerçekleştirmekte Batı'ya benzeyerek dönüşmektedirler.

5.1.4. Cumhuriyet Dönemi

Yeni Türk Devleti, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntıları arasından yükselecektir. I. Dünya Savaşı'nı takip eden yılların ardından 30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Mütarekesi ile başlayan ve Osmanlı Hanedanı'nın başı Vahdettin'in 17 Kasım 1922 tarihinde İstanbul'dan kaçışına kadarki süreçte yeni Türk devleti anayasal tartışmaların gölgesinde belirsizliklere sürüklenmiştir. Türk aydını ise büyük savaşın sonunda hala soruna saltanat ve hilafetin kurtuluşu ekseninde olan yaklaşımını sürdürmekteydi ve kimsenin aklından ulus devlet kurma fikri geçmiyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması büyük bir imkândı; artık Türkler geçmişlerini yeniden keşfetmeye ve çöküşü anımsatan geçmişi ortadan kaldırarak yeni bir başlangıç yapmakta özgürdüler. Bu ekti diğer yanıyla Fransız devrimci geleneğinin ve pozitivistizminin Osmanlı aydını üzerinde yarattığı etkinin de devamıydı (Ahmad, 2014, s. 96).

Bu dönemde saltanata ve ülkeyi bölmeye çalışan güçlere karşı ulusal mücadeleyle pek çok yerel direniş örgütü ortaya çıkmıştır. Müdafaa-i Hukuk hareketiyle başlayan örgütlenmeler ve devam eden kongrelerle başta bölgesel olan bu hareketler Sivas Kongresi'nde Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adıyla birleştirilme kararı verilmiştir. Bu cemiyet daha sonra 23 Nisan 1920'de I. TBMM'de egemen grup haline gelmiştir (Tunaya, 1952, s. 529-530).

Kemalistler Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte adeta boş bir tuval gördüler ve bu boş tuvali kendi kendilerine dışarıdan yardım almaksızın şekillendireceklerdi, karşılarında muhalif kanat içinde herhangi bir taraf bulunmuyordu, bulunanlar da siyasi olarak itibarsız kişilerdi, ondan dolayı muhalif kanat içinde korkacak kimse bulunmuyordu. Bu sebeple esas tehlikeyi İstanbul Hükümeti oluşturuyordu, yeni ulus kurma projesinin birinci ayağında aşılması gereken unsuru da İstanbul Hükümeti oluşturacaktı.

Kurtuluş Savaşı'nın başından itibaren Türkiye'de iki iktidar, iki hükümet tipi görülmektedir. Birisi işbirlikçi Osmanlı Hükümeti, diğeri ise devrimci Ankara Hükümeti idi. Osmanlı Hükümeti arkasına aldığı emperyalist destek ve İstanbul ticaret burjuvalarıyla olan bağları, Anadolu'daki gerici güçlerle yani yarı feodal ağalar ve eşraf

takımının desteğiyle Kurtuluş Savaşı'nı bastırmaya çalışıyordu. Devrimci Ankara Hükümeti ise asker, küçük burjuva, aydınlar, Anadolu eşrafı ve yoksul halk kitlelerine dayanmaktaydı. Ankara Hareketi, Batı sömürgeciliğine ve işbirlikçi Osmanlı hükümetine karşı savaşıyordu (Timur, 2001, s.65).

Kemalistler, İslami devlet nosyonuna yabancıydı. Onlar böyle bir devleti statükonun ve gericiğin devamı olarak görüyorlardı. Kemalistler, modern bir ulus devlet arzuluyordu. Hedef, Mustafa Kemal Atatürk'ün sözleriyle “çağdaş uygarlık seviyesinde ileri ve uygar bir ülke olarak” yaşamaktı. Böyle bir ulus sanayileşmeli, laik eğitimi benimsemeliydi ancak Mustafa Kemal, ilk iş olarak gericilerin ve tutucuların elinden iktidarı almalıydı (Ahmad, 2014, s.69).

Ankara Hükümeti bu misyonu her ne kadar gizliden yürütse de nihai amacı çağdaş uygarlığı yakalamak, hatta geçmekti. Bu nedenle Türk Devrimi'nin ana hedefi, dinin toplum ve siyasal hayat üzerindeki zincirlerini kırmaktı. Türk Devrimi, Osmanlı ancien regime'ine karşı yapılmıştı (Heper, 2012, s.116).

"Doğmakta olan çocuğun adını koymaktan mı korkuyoruz? Kim ne derse bunun adı Cumhuriyettir! Osmanlı Devleti'nin bu son resmî tarihçisinin (Abdurrahman Şeref) ağzından çıkan bu sözler, Osmanlı Devleti'nin artık tarihe karıştığını ilân ediyordu. Şaşkınlıklar ve itiraz eğilimleri, nutuk tufanı ve alkışlar içinde boğuldu. Kanun akşama yeni biçimiyle Meclis'ten geçti. 29 Ekim ile 30 Ekimi ayıran gecenin yansında bütün Türkiye düzeyinde gürleyen top sesleri bir rejimin sonunu, bir yenisinin doğumunu dünyaya ilân ediyordu" (Berkes, 2017, s. 509).

1700'lerde başlayan çağdaşlaşma girişimlerinin son perdesine artık gelinmiş bulunuyordu, tarihin zorunluluk ilkeleri Osmanlı'nın tasfiyesine ve ulus devletin zaferine doğru ilerlemişti. Yeni rejim pek çok alanda devrimler yapmaya başladı. İlk gideceği yol ise Milli Eğitim Bakanlığı, Maarif Kanunu ve Şeriye ve Evkaf kanunlarıyla din-devlet ayırımına gitmekti, halifeliğin kaldırılmasıyla din-devlet ayırımını tamamlamış bulunuyordu. Batılılaşmanın ilk noktası ise gelenekçiliği yok etme ve Türk ulusunu Batı yörüngesine yerleştirmekti. Bunun için kendini bir geçiş rejimi olarak görüyor ve eskiyle yeni arasında bir köprü vazifesi görüyordu. Ulusal kurtuluş her yanıla kendini belli ediyordu fakat meclis içinde kimileri, devrimleri görmüyordu veya farkında bile değildi. Yeni toplum kendi taleplerini oluşturmuştu.

Türk devrimcileri tüm Kurtuluş Savaşı boyunca türlü ihanetlere tanık oldukları halife sultanın, emperyalizmin son bir manevrasıyla Lozan'a çağrıldığını öğrenince bu makamı derhal ilga ettiler. Bununla birlikte gerek içeride gerekse dışarıda gelen tepkileri ölçüp daha sonraki bir tarih olan 3 Mart 1924'te hilafet makamını da ilga edeceklerdi, aynı kanunla saray çevresinde bulunan ayrıcalıklı oligarşi, ülkeden gönderilerek tarih perdesinden siliniyordu (Timur, 2001, s. 297).

Berkes, devrimci dönüşümlerin olmasını tarihin zorunlu bir sonucu olarak görmektedir. Tarihsel önder Mustafa Kemal Atatürk hem Kurtuluş Savaşı'nın önderi, hem de yaptığı stratejik manevralar sonucu Türk çağdaşlaşmasının tutarlı ve başarılı bir önderi olmuştu (Berkes, 2017, s. 521). Bu başarılı önderle beraber Türk çağdaşlaşması diğer dönemlerden ayrılmaktadır. Ayrılığın kendisi ise geleneksel İslam-Osmanlı temellerine dayanan ve geleneksel düzenin getirdiği egemenliğe dayanan bir devlet yerine tam karşıtı olan ulusal egemenlik ve bağımsızlığa dayanan bir devlet olmasında yatmaktaydı. Cumhuriyet'in kurulmasıyla yaşanan bu devrimsel gelişmeler arzulanan hayaller yerine gerçeğe dönüşmüş eylemlerdi (Berkes, 2017, s. 522). Berkes, bundan sonra değişmelerin ardındaki etkenleri çözümlenmiştir.

Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışı, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun ilanı, Ulusal Bağımsızlık Savaşı'nın kazanılması, Cumhuriyet'in ilan edilmesi ve Hilafet'in kaldırılışı bu devrin büyük siyasi olaylarıdır. Bu bağlamda toplum kutsal ve manevi otoriteden kurtarılmış ve dünyevi bağlara geçiş sağlanmıştı. Berkes'e göre de çağdaşlaşma ve sekülerleşmenin nihai amacı kendini gösteriyor gibi görünmektedir. Artık savaş sonuçlanmış, onun yerine yerini asıl savaşa yani Mustafa Kemal Atatürk'ün de 1924'teki nutkunda bahsettiği çağdaşlığın karşısında duran güçlere karşı yapılacak savaş bunun yerini almıştı.

Bu noktada yeni Cumhuriyet köklü reformlara girişti, model olarak Batılı kurumları benimsedi. Bu sebeple çağdaşlaşma karşısında duran güçlere yeni bir savaş ilan edilmiş oluyordu. Zaten Osmanlı'da başlayan din-devlet ayrılığı nihayete ermiş ve dini işlerle devlet işleri birbirinden koparılmıştı, böylece ülke modern bir yapılanmaya gidebilecekti. Bu noktada yeni rejimin derdi Batı dünyasını taklit etmek değil, çağdaş uygarlığı yakalamaktı.

Çağdaş medeniyetler seviyesine çıkmak, Avrupalı ulusları taklit etmek değildi, onlar kadar gelişmiş olup Türk kalabilmektir. Çağdaş dünya içinde Fransız, Alman, İngiliz'den ne kadar bahsediliyorsa Türk'ten de o kadar bahsedilebilmelidir. Bu açıdan bakıldığında görülür ki Cumhuriyet gelenek karşıtı değil, geleneğin yanında durduğunu iddia eden hurafelere karşıydı(Demirel, 2002 s. 220).

Berkes, Cumhuriyet Dönemi'ni Osmanlı çağdaşlaşmasından ayırmakta ve şöyle özetlemektedir:

Geleneksel İslam-Osmanlı temeli yerine ulusal egemenlik ve bağımsızlık temeline dayanmaktadır. Cumhuriyet devrimleri klişe özelemler değil, somut ve büyük eylemlerdir. Baş ilke gelenekçilik değil, devrimcilik ilkesidir. Bu dönüş gerçekleştikten sonra Batılılaşma işi Osmanlı'daki gibi bir amaç işi değil artık başlangıç noktası halini almıştır (Berkes, 1978, s. 511).

Berkes'e göre tarihsel süreç içinde çok uluslu imparatorluklar sönmekte yerlerini ulus devlet birimlerine teslim etmektedirler. Bu durum dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye topraklarında da bu şekilde zuhur edecektir. Bakıldığında görülür ki Berkes'e göre Cumhuriyetin ilanı son perdeyi ifade eder. Bu durum içinde de Türkler, bir kurtuluş savaşı süreci yaşar, ülkenin içindeki gerici ve emperyalist unsurları bir arada ortadan kaldırır. Bu durum sonucu olarak da çağdaş Türk devleti ortaya çıkar. Bu durumun devam edebilmesi, yeniliklerin toplum tarafından da kabul görebilmesi adına birçok reformla bu durum desteklenmek istenir. Yapılan reformlara bakıldığında Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslararası sisteme entegre oluşunun bir hikayesi anlatılır, bu vasıta sonucunda da Türkiye'nin Batıyla benzeşimi büyük bir yol kat etmiştir. Artık yapılacak şey bu durumu muhafaza etmeye yönelik tedbirler olmalıdır. Çünkü 1699'dan 1923'e kadar devam eden süreç içinde Cumhuriyet'in ilanı kaçınılmaz olan ve nihai olan olarak kendini göstermektedir. Bu durum nihayetinde de akültüralist tezlerin çağdaşlaşma sürecine olan bakışı da ortaya konulmuştur.

5.2. ŞERİF MARDİN'E GÖRE TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME

Mardin'in Osmanlı tarihine yönelik yaklaşımı kültüralisttir. Osmanlıları incelerken betimsel analizlerle derinlemesine bir şekilde merkez ve çevredeki grupları ele alır. Bu grupların dünya görüşlerini, kendi aralarındaki çatışmaları detaylı bir şekilde aktarır. Modernleşme sürecini de çoklu modernlikler olarak ele alır. Yani dünyanın birçok farklı noktasında her biri kendine özgü modernlikler bulunmaktadır. Bu durumda sosyolojik olarak toplumların kültürlerinin tesiri altında gerçekleşmektedir. Haliyle tek tip bir Batı tipi modernleşmeden ziyade birbirine özgü birden çok modernleşme türü hayat bulmaktadır. Mardin bunu ifade ederken kast ettiği durum Osmanlıların tek başına geliştiği durumu değildir. Mardin'e göre dünyanın pek çok yerinde pek çok toplumsal değişim süreci gerek içsel gerek de dışsal dinamiklerle gerçekleşmektedir. Toplumların birbirleri arasında sürekli bir etkileşim alanı bulunmaktadır. Ama teknolojik icatlara, toplumsal ideolojilere, siyasi fikirlere vs. bakışlar toplumdan topluma farklılaşmakta bu durum da modernleşmenin özgül yönünü ortaya koymaktadır. Mardin'de modernleşme sürecini incelerken genelleme hatasına düşmemek adına her süreci ve her bir durum farklı kuramlarla incelemiş, tarihsel olaylar içindeki öznelere ayrıca parantez açmıştır. Bu durum da Mardin'in anlatısını şekillendirmektedir.

5.2.1. Osmanlı'da Modernleşmenin İlk Adımları

Osmanlı, Lale Devri'nden itibaren, Batı ile zaman zaman kopmalar yaşasa da temas halinde kalmıştır. İlk etapta modernizasyon süreci orduyla başlamış, daha sonrasında hukuksal ve siyasal kurumsal alanlara sirayet etmiştir. Batı ve Batılılaşma kavramı da kendini bu alanlarda göstermiş, devlet ve toplum hayatında önemli değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Haliyle bu değişim birtakım çatışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu durum eski düzeni (Gelenekselciler) ve yeni düzeni savunan bürokratlar (Batıcılar) arasında başlayan yeni bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar o kadar şiddetli ve giriftir ki günümüzün toplumsal ve siyasi pratiklerine kadar yansıyan bir takım nüveleri gözlemlenebilir. Mardin, merkez-çevre ilişkilerini tanımlarken ilgili gruplar üzerinden hareketle betimsel bir analiz yapmıştır. Yaptığı bu betimsel analiz çerçevesinde gruplar arasındaki farklılar üzerinden bir iktidar analizi yapmış ve yapılan bu analiz vasıtasıyla da Türk sosyoloji hayatı üzerinde çeşitli analizler yapılabilmesi mümkün kılınmıştır.

Modernleşme kavramı, Osmanlılar tarafından pek çok kavram ile ifade edilmiştir. Modernleşme, ilk olarak 19. yüzyılda Tanzimat, Islahat ve asrileşme kavramlarıyla kendini gösterirken Osmanlı'nın son yılları ile Cumhuriyet'in ilk yılları arasında ise muasırlaşma, çağdaşlaşma kavramları ile kendine yer bulmuştur (Hanioğlu, 1992, s. 148). II. Dünya Savaşı yıllarından sonra ise kavram, farklı bir boyut almış ve literatürde modernleşme kavramıyla beraber anılmaya başlamıştır (Meriç, 1983, s. 234).

Osmanlı'nın Batılılaşma süreci ilk etapta askeri ve idari sorunlara yönelik layihalarla çözüme işine gidilmiş ama sorunlar sadece askeri ve idari alanla sınırla kalmadığından Genç Osman ve IV. Murat devirlerinde yapılan reformlar ve Lale Devri ile beraber Batı'ya olan ilginin artmasına paralel olarak Batı kurumlarını taklide dönüşmüştür (Hanioğlu, 1982, s. 149). Daha sonrasında I. Mahmut(1696-1754), I. Abdülhamit(1725-1798) ve III. Selim dönemlerinde askeri tekniğe yoğunlaşmış ve Batı'da açılan daimi elçilikler aracılığıyla Batılı olma mefhumu somut nitelik kazanmıştır(Mardin, 1983, s. 245-246; Ortaylı, 2008, s. 137).Batılılaşma, devletin çöküşüne karşı verilmiş bir cevap olmuş, Batılılaşmak çağdaş bir toplumu hürriyetçi esaslar üzerine kurma teşebbüsü ve uygulamasına dönüşmüştür (Tunaya, 1960, s.18).

Bernard Lewis'e(1916-2018) göre Avrupa uygarlığına ait bir takım kurumları benimseme işi 18. yüzyılda başlamıştır (Lewis; 2008: 46). III. Ahmet(1673-1736) devrinde dönemin idaresi bir takım köklü yenilikleri yapma zarureti altında kalmış, dolayısıyla Batılılaşmanın ilk miladı bu dönemle birlikte başlamıştır. Batılılaşmanın ilk adımları 1718-1730 yılları arasına tekabül eder, bu devirde Batılılaşmaya dair reformların yürütücüsü ise Sadrazam Damat İbrahim Paşa'dır. İmparatorluk ilk kez bu devirde bir takım topraklarını Avrupalı güçlere bırakmıştı. Karlofça ve Pasarofça anlaşmaları ise Osmanlı'daki bu geriliğin somut göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu somut göstergeyi aşmak ise bir takım somut adımlara bağlıdır işte bu sebeple köklü tedbirler almak gerekmektedir (Lewis, 2008, s. 46-49).

Mardin'e göre, ilk etapta bu gerileyiş ve kaybedişe birtakım çareler aranmak istenmiştir. Bu sebeple Batı'nın askeri kurumları ve silah gücü imparatorluğa nasıl getirilebilir sorusu gündeme gelmiş, savaşın sonucunu kaza ve kadere bırakma gibi köklü olan inanış tartışılmaya başlanmıştır (Mardin, 1999b, s.10). Osmanlı, bu durumun öncesinde Batı'yı hakir olarak görürken kendisini Batılılardan daha faziletli olarak görmüştür. Bundan

ötürü Batı uygarlığındaki gelişmeleri göz ardı etmiş ve süreç içinde geri kalmıştır. Karlofça Antlaşması ile beraber Osmanlı, tanımadığı Batı hukukunu tanır hale gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu 18. yüzyıla, Avrupa Devletleri hukuk sisteminin bir parçası olarak girmiştir. Karlofça Antlaşması'yla Osmanlılar, Batılılarla ilk kez laik esaslar üzerine yazılan olan bir anlaşma üzerinden mutabık olmuştur. Bu laik hukuk sisteminin getirisi olarak Osmanlılar milletlerarası tüm anlaşmalara uymak durumunda kalmıştır. (Ortaylı, 2008, s. 103). Batı, ilk olarak tam anlamıyla model alınmayıp askeri olarak model alınsa da bu kararlara dahi tepkiler çıkmış ve Batılılaşma sekteye uğramıştır. Ayrıca Batılılaşmaya karşı yapılan bu ayaklanmalar imparatorluğu bir yandan da çöküşe sürüklemiştir (Mardin, 1999, s. 11). Mardin'in modernleşme analizlerindeki bir başka önemli noktaysa şudur; Osmanlı yönetenleri, imparatorluk çöküş sürecine girmişken alt sınıfları toplumsal hayata katmak ve kazandırmak için herhangi bir çabaya girişmemiştir. Bu politikalarının sonucu olarak alt sınıflar modernleşme sürecinin içine girememiş ve modernleşme süreci yavaşlamıştır (Mardin, s. 1999, s.5).

Osmanlılar, modernleşmenin kapsayıcılığını algılayamamışlar ve tek yönlü olarak modernleşebileceklerine inanmışlardır. Batı modernleşmesinin örneği olarak alt sınıfların genişletilmesi ve eğitilmesi durumu, Osmanlı idarecileri tarafından başlangıçta istenmemiş ve daha sonrasında Nizam-ı Âlemin bozulacağını bilmelerine rağmen göz yummuşlardır. İzledikleri politikaların tutarlı olması sebebiyle de çatışmalı ve sancılı bir süreç Osmanlıları beklemiştir. Bunun yanında Osmanlı'nın ekonomisi endüstrileşmişti, toplumsal hayatta da bir modernleşme söz konusu olmamıştır, sadece idari ve askeri alanda modernleşme işine girilmiş ve bu durum da Osmanlı'da yönetenler ile yönetilenler arasında çatışma yaratmıştır.

Osmanlı'nın modernleşme çabaları, özünde dar bir yönetici sınıfın çalışmasından öteye gidememiştir, çünkü yönetici elit bozulan siyasi düzeni lehine düzenlemeyi gaye edinmişti, bu durum da eski statükonun tesis edilmesini sağlamıştır. Haliyle modernleşme programı en baştan aksak yönüyle ön plana çıkmıştı (Söğütü, 2010, s. 219).

18. yüzyıldan itibaren devleti kurtarma gayesiyle başlatılan Osmanlı reformları, III. Selim'le birlikte programlı bir şekilde yürütülmeye başlanmış ve reformların programlı yapılmasında elçiler büyük rol oynamıştır. Elçiler ve idareciler tarafından başlatılan bu programda ana gaye Batının toplumsal, kültürel ve kurumsal yanlarının alınması ve tatbik

edilmesidir. III. Selim başına gelen trajik olaylar silsilesi sebebiyle reformları uygulayamaz hale gelmiş ve ardından tahta II. Mahmut çıkmıştır. Ancak II. Mahmut, III. Selim'den öğrendikleri sebebi ile reformları temkinli bir şekilde uygulamaya koymuştur.

5.2.2. Tanzimat Dönemi

II. Mahmut, saltanatının ilk yıllarında sabır göstermek durumunda kalmış ve yapacağı hamleleri kendisine muhalif olan güçlere karşı dikkatli bir şekilde uygulamaya koymuştur. Böyle davranmasına sebep olan şey ise sarayın yaptığı her yeniliğe karşı ayak direyen Yeniçeri Ocağı gibi bir kurumun var olmasıdır. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte modernleşmenin önündeki büyük engel de ortadan kalkacaktır. Böylece Osmanlı modernleşmesinin başlangıç noktasını oluşturan ordu modernizasyonu işi tamama ermiş olmaktadır. Bundan sonra modernleşme çabaları gittikçe hız kazanacak ve Osmanlı artık idare mekanizmayla ilgili yeniliklerle alakadar olacaktır (Mardin, 1996, s. 166).

3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın amacı, devlet idaresinde kapsamlı bir dönüşüm başlatmak, tebaanın haklarını korumak ve teminat altına almak olsa da yöneticilerin hayat ve servetlerini teminat altına alma işine dönüşmüştür (Mardin, 2000, s. 211). Ferman, "devletin kurtarılması" pratiğiyle hayat bulmuştu ve yegâne amacı Batı'nın idari ve sosyal yapısını, Osmanlı kurumlarıyla harmanlamaktı. Modernleşme işi, çok öncelerde başlamışsa da Tanzimat bir kadro işi olarak kendini göstermiş ve memurların imparatorluğa yön vermesiyle yürütülmüştür (Ortaylı, 2008, s.101). Daha sonrasında kadro yetiştirme sorunsalı ortaya çıkmış, reformların uygulanabilmesi için elde bir kadro olması gerekmiştir. İşte bu sebeple yurt dışına öğrenci gönderme ihtiyacı duyulmuş, bu durum kimileri tarafından eleştirilse de, sultanın yurtdışına gönderdiği öğrenciler ülkenin dönüşümüne büyük katkılar sağlamıştır (Lewis, 2008, s. 84). Bu uygulamanın yanı sıra ülkedeki eğitim sistemi de laikleştirilmiştir. Osmanlı'daki klasik öğretmen merkezli eğitim anlayışı yerine kitap merkezli eğitim anlayışı getirilmiştir.

1833'te Enderun'un kapatılmasıyla birlikte eğitim sistemi büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bunun ardından sivil liseler açılmış, 1859'da Mülkiye Mektebi'nin kurulmasıyla da arzu edinilen memur yetiştirme işi çözülmüştür. Böylece Weberci anlamda rasyonalist bir bürokrasi takımı ortaya çıkmaya başlamıştır. Eğitim, ulemanın elinden alınıp sivilleşmeye başlamış, bu durum Osmanlı topraklarındaki laikleşmenin ilk adımı olarak kendini göstermiştir (Mardin, 2000, s. 212- 213).

5.2.2.1. Kameralizm Etkisi

III. Selim zamanından beri Batı'nın askeri kurumlar üzerine yükselmediği, mali sisteminin de önem arz ettiği bilinen bir gerçektir. 18. yüzyılda Batı Avrupa'da bazı krallar, tebaasının verimliliği üzerine mesai harcıyor ve tebaalarını koruma politikaları oluşturuyorlardı. Tebaanın mülkiyet ve eğitim haklarının garanti altına alınması devlete büyük imkânlar sağlıyordu. Tebaalarını koruma politikalarıyla milli burjuvaziye kurma politikalarını paralel bir şekilde yürüttüler, bunu yaparken de ortaçağ kalıntısı kimi kurumlarla savaştılar. Bu savaş sayesinde ortaçağın feodal kalıntıları üzerinde merkezi bir ulus devlet belirecekti. Bu idari sisteme "Aydın Despotizmi" denilmiştir. Devlet birimleri de bu adı "Kameralizm" olarak kullanmıştır. (Mardin, 1999, s. 12).

Kameralizm'in yegâne amacı egemenliği tek elde toplayan, merkezden idare edilen güçlü orta sınıfa dayanan bir devlet kurmaktır. Orta sınıf desteklenecek, her türlü eğitim imkânı devlet tarafından sunulacak ve ticaret yapmaları kolaylaştırılarak üretici sınıflar oluşturma işine gidilerek, yeni gelecek vergilendirme sistemiyle de devletin uzuvları daha da güçlendirilmek isteniyordu. Bu arzular Osmanlıları 1839 yılında Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ilanına götürecektir (Mardin, 1999, s. 12).

Tanzimat Fermanı da Kameralist rejimden esinlendi; böylece ilk olarak devletin idaresi güçlenecek ve yönetim kolay hale gelecekti, ikinci olarak ise dağılmakta olan imparatorluk Osmanlılık ideolojisi etrafında birleştirilecek ve Osmanlı İmparatorluğu devam edebilecekti. Ancak milli devletlerin özü olan birtakım kurumlar da bu yıllarda Osmanlı topraklarına girmeye başladı, böylece Osmanlı'nın kültürel yaşayış şeklinde de birtakım değişiklikler kendini göstermeye başladı.

Batı siyasi düşüncesi de fizyokratlar aracılığıyla Osmanlılarda kendini gösterdi. Kameralist düşünce tarzının Osmanlı'ya girmesiyle birlikte Osmanlı rejiminde de aydın despotizmi belirdi. Aydın despotizminin önemli temsilcileri de; Avusturya İmparatoru II. Joseph(1741-1790) ve Prusya Kralı Büyük Friedrich(1712-1786) gibi devlet yöneticileridir. Bu hükümdarlar tıpkı Avrupa aydınları gibi, Orta Çağ kurumlarını hedef almıştır. Bunun sebebi Orta Çağ kurumlarının idari mekanizmayı bozması ve aldıkları imtiyazlar sayesinde de egemenliği parçalamalarıdır. Bürokratlar aydın despotizmiyle yerelde imtiyazlı gördükleri bu grupları, devletin egemenliği altına alıp eş güdümlü bir devlet yapısını hayata geçirmek istiyorlardı. Bu devletin varlığıysa güçlü bir orta sınıfa

dayanmaktaydı, bu sebeple eğitim ve ticareti kolaylaştırmak ve orta sınıfı üretici kılmak istiyordu. Osmanlı devlet adamları bu sistemi gördüklerinde vergi toplayamadıklarını ve dolayısıyla devletin egemenliğini arttıramadıklarını düşündüler. Kameralizm, tam olarak Osmanlı devlet adamlarına istedikleri şeyin cevabı olarak görünüyordu (Mardin, 1999b, 83-84). Osmanlı devlet adamları Kameralizm yoluyla dağılmış ve parçalanmış imparatorluğu toplamak ve milli bir idari, hukuksal ve iktisadi çerçeveye de çeşitli milletleri eritebilecekleri bir Osmanlılık şuuru yaratabileceği inancı içindeydiler (Mardin, 1999, s. 12-13). Tanzimat bürokratları parçalanmışlığın önüne geçmek ve söz konusu toplulukların sadakatini kazanma noktasında bir Osmanlı şuuru üstüne mesai harcamış ama başarılı olamamıştır ve başlamış olan parçalanma kendini tüm şiddetiyle göstermiştir (Çaylak, 1998, s. 190-191).

5.2.2.2. Osmanlılık İdeolojisi

Bir Osmanlılık şuuru yaratılmak istense de ideolojik açıdan bölünmüş bir toplum yapısı çiziyorlardı. Bu durumda mevcut koşulları devam ettirmek her geçen gün zorlaşıyordu. Çünkü Osmanlılar hali hazırda çok uluslu bir imparatorlukta ve tebaaları aynı dili bile konuşmuyordu, bunun yanında azınlık olan tebaaların kendi ulusal devletlerini kurma projeleri bulunuyordu. Bir de üstüne Osmanlıların yönetenler ve yönetilenler ayrımına dayalı olan imparatorluk tahayyülleri artık eskide kalmış, aksine yöneticiler ve halkın arasını açan bir mesele haline gelmişti. İşte bu noktada mevcut siyasal yapı devam ettirilecek gibi görünmüyordu onun yerine yeni bir ideolojiyle ancak eski yapı yıkılıp yerine başka bir devlet tasavvuru ortaya çıkabilirdi.

İdeoloji devam ettikçe bölünme devam etmişti ve hayali olan gerçeklik sosyal bir boyut almaya başladı. Osmanlı çöküş dönemindeyken idareciler halka gereken önemi vermemiş ve hiçbir modernleşme hamlesi içinde bulunmamıştır. Bu durum Osmanlı'nın 200 yıl içinde yavaş yavaş çökmesine sebep olmuştur. Osmanlı idarecileri kendilerini modernleşme sürecinin bir parçası olarak görmüşler ve kendilerini değiştirmişlerdir ama aynı şeyi toplum için söylemek mümkün görünmemektir çünkü toplum Batılı tüketim kalıplarını benimsemediği gibi karşı da çıkmaktadır. Bu yüzden idareciler kendilerini topluma yalıtılmışlardır ve çıkardıkları yasaları topluma dayatma meşruluğunu hissetmişlerdir.

Modern toplum gittikçe farklılaşır ve merkezileşir. Bu gelişmeyle toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanır. Yeni gruplar bu süreç içinde meydana gelir, toplumun fonksiyonları ise giderek ayrışır ve bu ayrışmayla doğan kopuklukları dolduracak yeni yapılar gelişir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapıları merkeze bağlar, sosyal ve iktisadi parçalanmanın önüne geçer. Osmanlı ise tam bu noktada derin sıkıntılar çekmiştir. Deutsh tarafından kullanılan “toplumsal seferberlik” deyimini, farklılaşan sosyal yapının yeni araçlarla toplanması ve bir bütün olarak harekete geçmesi anlamını taşır. Bu durum iki yolla gerçekleşir: Modernleşmeyle ulaşım ve haberleşme gelişir. Yeni yollar, postalar ve telgraf daha sonra çeşitli potansiyel şekillerin tamamlanmasıyla insanlar beraber çalışmayı öğrenir. Toplumun üyeleri arasında karşılıklı bir bağlılık varsa iktisadi haberleşme olarak toplumsal seferberlik kavramı oluşur. Biri diğerine ağır basabilir ve bu durum dengesizliği getirir. 19. yüzyıl Osmanlısı ekonomide geri kalmıştır, sebebi ise böyle bir durumun oluşmuş olmasıdır. Batı tipi haberleşme çoğunlukla idareci sınıfın hizmetindedir. Zamanla haberler diğer sınıflara da ulaşmaya başlar fakat en köklü değişim üst sınıfların düşünce ve yaşayışında görülür. Ancak Osmanlı ekonomisi, Müslüman halkın seferberliğini geliştirecek yönde ilerlemedi. Böylece yeni gruplar bütünleşmeden, tüketim hakkında yeni görüş ve fikirler edindiler. Haberleşmenin gelişiyile büyük ve küçük gelenek arasında bir değişme yaşandı. Zaman geçtikçe Batı kültürüne hâkim olanların kendini halktan ayırıştırması katılışmaya yol açarken, sınıfsal duvarların haberleşme geliştikçe tutulamaz hale gelmesi de yumuşamaya yol açtı.

Modernleşme süreci içinde bir takım değişiklikler gerçekleşmektedir fakat bazı aydınlar bu durumdan rahatsızlık duymaktadır. Bu sebeple de ortak bir ideoloji etrafında seferber ettikleri kitleleri kullanarak toplumsal hareketliliği hızlandırmayı gaye edinirler. Osmanlı’da yavaş olan dönüşümü hızlandırmak için Namık Kemal ve Ziya Gökalp örnek olarak verilebilir.

Osmanlılar, Batı’daki iktisadi gelişmelerden ve toplumsal sınıflardan eksik kalmıştır çünkü Osmanlılar sanayi devrimi ve piyasa devrimi gibi toplumsal gelişimleri yakalayamamış bu durumda toplumsal grupların ortaya çıkışını geciktirmiştir. Bu geç kalış hali Osmanlılarda kapitalizmin gelişmemesine sebep vermiştir.

Osmanlı’da servet sağlama, siyasi grupları çekme ve taraftar toplama işinden ileri gitmemiştir. Eşitler arası hediyeleşme, yani rüşvet sebebiyle iktisadi modernleşme ve pazar dışı ticaret arayışı gelişmemiştir. Servet önemli siyasi ve sosyal fonksiyonları olan

bir araç olmuştur. Karl Polonyi'ye(1886-1964) göre servet, ilk olarak pazar denilen modern yapıyla kendini gösterir. Değişim parayla olur ve servetin yeniden dağılımı sistemin bir parçası olarak görünür. İkinci olarak ise servet karşılıklı ilkesine göre dolaşım yapar, bu da karşılıklı hediyeleşmedir ve bu durum tazimatta karşı tepkileri doğuracaktır. Parsons, kültürün yerel ve evrensel yönü olduğunu söyler. Modernlikle evrensellik toplum ilişkilerinde giderek yaygınlaşır. Örneğin; insan dünyayı yöneten ve yönetilen olarak görüyorsa bu yerel bir tavidir. Ancak dünyanın ve insanlığın parçası olarak görüyorsa evrensel bir tanımdır. Evrenselliğin modernleşmeyle gelme eğilimi vardır. Osmanlı'da seçkinler evrensel, halk ise yerel kalmıştır. Bu durum kendini Tanzimat'la daha belirgin bir şekilde göstermiştir. Sosyal denetim mekanizmaları dışına çıkan bu kişiye “yoldan çıkmış” denir ve davranışlarının meşruluğuna engel olunur, bunlara da aşırı Batılılaşmış denir.

Mardin'in bu döneme ait örnekleri daha çok edebiyat üzerinden ilerlemektedir çünkü edebi eserler dönemin panoramasını çok güzel bir şekilde çizmektedir bunun yanında eserler birçok siyasi ve sosyal mesajı da içerir. Ahmet Mithat Efendi'nin(1844-1912) eseri olan “Felatun Bey ile Rakım Efendi” de önceden cariye olan Canan zamanla okuma yazma öğrenir sonra Fransızca öğrenmeye çalışır ardından piyanoda ilerleme kat eder. Ahmet Mithat Efendi böylece diplomalı kadınlık ülküsünü yazmıştır. Bu gibi örnekler Namık Kemal'in “İntibah” adlı eserinde, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın(1864-1944) “İffet” adlı eserinde bolca bulunmaktadır. Bu örnekler önemlidir çünkü değişime yönelik bir takım mesajlar içerir. Bunun yanında Recaizade Mahmud Ekrem'in(1847-1914) “Araba Sevdası”nda Batılılaşmış bir züppe tip olan Bihruz Bey bulunmaktadır. Bu kişinin babası üst düzey devlet memurudur ve bu kişi bir Tanzimat soylusudur. Bu kişi Batılılaşmanın getirdiği şehir yaşantısına vurgundur. Güzel arabalara binmek, görgü kurallarını taklit etmek ve aşırı harcama yapmak en büyük keyfidir. Bunun yanında tembellik ve ahmaklıktan başka bir şey yapamaz, zaten Mardin'in ifadesine göre de o bir Türk Oblomovu'dur. Bihruz yerel halkı da sevmemektedir, onları barbar ve geri insanlar olarak tanımlar, halk da Bihruz'u sevmemektedir. Yani romanlar, Osmanlı bölünmüşlüğü ve sivil yapısını anlatmakta tarihi arşiv rolü görmektedir.

Bihruz Bey tipinin Osmanlı'da çok görülüyor olması bir sosyal denetim vasıtası olarak kullanılmasından gelir: ‘Çevrene uy veya bir yabancı olarak sınıflandırılmaya razı ol.’ Yakup Kadri(1889-1974), Osmanlı kitlelerinin orta sınıfın dar görüşlülüğünü ve rahata

düşkünüklüklerini ele alır. Yakup Kadri, Batılılaşma eleştirisi üzerinden toplumsal normlara uymayanları eleştirir ve hizaya sokar, Ahmet Mithat Efendi de eserleri üzerinden hesaplılık, kanaatkârlık, çalışkanlık temalarını sık sık vurgular, o çoğunluğu aydınlatmak ve acılarını dindirmek isteyen bir entelektüeldir. Yani Osmanlı aydınları bu devirde oluşturulacak olan Osmanlı vatandaşını edebi örnekler üzerinden inşa etmekte, bunu da o dönem için güçlü sayılabilecek basın, yayın organlarıyla yapmaktaydılar. İşte bu sebeple Osmanlı romancılığının içinde Osmanlıcılık tasavvuru bulunmaktadır.

5.2.2.3. Ekonomik Dönüşüm

Osmanlı toplumu, askeri kahramanlık ve yeniden-üleşim düzeni üzerinde kurulmuştu, Osmanlılar çeşitli varlıkları gaza ve savaş yoluyla ele geçiriyor ve bunu sefere iştirak edenlerle paylaşıyorlardı. Zamanla bu durum değişmeye başladı ve vergi halini aldı. Kısaca gaza ekonomisi zaman içinde sönmüldü. Bu yapının değişmesi alt sınıflardan gelen kuvvetli protestolarla karşılandı. Sonrasındaysa servet bir statü sembolü olarak görülmeye başlandı, haliyle bu görüşte kapitalizm öncesi dünyanın bir uzantısı olarak kaldı. 19. yüzyılda muhafazakârlar, Batı'nın getirdiği kapitalist düzeni anlayamadılar çünkü kapitalist tüketim ilişkilerinin içinde yer alamıyorlardı, bu durum onları kapitalist düzene yabancılaştırdı. Üstüne geleneksel tüketim tarzı da 19. yüzyılda yıkılmaya yüz tuttu. Toplumda bu durum gösterişçi tüketimi getirdi, varlıklı insanların toplumsal yapıyı inkar etmesine sebebiyet verdi (Mardin, 2018, s.63-64).

Tanzimat Dönemi aynı zamanda Batı'dan gelen kimi tüketim araçlarının reddiyesi dönemiydi, eski düzen ve yeni düzen bu noktada karşılaşmıştı ve bununla beraber Osmanlıların sosyal denetim anlayışı da değişikliğe uğramıştı. Tanzimat bu süreçte büyük şehirleri ve gösterici tüketimi hâkim kıldı, bu durumda Osmanlı'da birey kültü yükselmiş ve toplumsal dönüşümün de önü açılmıştı. Birey kültü ve şehir anlayışı yükseliyordu ama bunun yanında Osmanlılar kapitalist üretim ilişkisi ağlarını geliştirememişti. Yıllardır Osmanlı topraklarında bulunan ve topraklarını nesilden nesile aktaran eşraf takımı da kapitalist ekonomiyi Osmanlılarda yeşertmemişlerdi. Bu durum Osmanlıların bir tarım toplumunun ötesine geçememesine sebebiyet vermişti. Normalde modernleşmenin öncüsü olması gereken zanaatkâr, burjuva ve proleter kitleler Osmanlı'da pek az bulunuyordu ve bunun sonucu olarak da entelektüel birikim devlet bürokratları tarafından

yürütülmüştü, bu durum toplum içinde belirmeyen entelektüelin topluma yabancılaşmasını paralelinde getirecek ve entelektüel, topluma dair fikir üretmekte güdük kalacaktır. Halk arasındaysa Osmanlılarda bulunan eski devirlerden kalma sosyal yapılar ve sosyal değerler devam etti.

5.2.2.4. Din ve Tanzimat

Mardin'e göre, modernleşme sürecine engel olan şey dinin kendisinden başka bir şeydi, çoğu kez insanlar cemaat pratikleri gereği dinin arkasına sığınarak birtakım olayları protesto ediyordu ve bu olayların dinsellik ile irdelenmesine sebebiyet vermişti ama sorun Osmanlı'daki yapısal problemlerden ileri geliyordu. Osmanlı aydını da süreci Bihruz Bey gibi yüzeyden okumuş, yapısal problemlerle ilgilenmemişti. Dini isyanları dinin amacı olarak okumuş, araç olarak değerlendirmemişlerdi. Mardin bunun sebebinin de Türk milliyetçiliğinin Batı aleyhtarı şoven ruhunda aramız gerektiğini vurgulamaktadır. Mardin'e göre bu olgu Türk milliyetçilerinin Batı kurumlarını benimsemesini hızlandırmıştır ama bunun yanında da toplumdan gelen birtakım mesajları algılayamamasına sebep olmuştur.

Tanzimat'tan sonra 1856 yılında tamamlayıcı bir reform olan Islahat Fermanı, Avrupa devletlerinin baskısıyla ilan edilmişti ve Avrupalılar azınlıklar üzerindeki nüfuzlarını kullanarak yapacakları müdahalelerde meşru zemini elde etmişti. Avrupalılar bu karışma hakkını insan medeniyetine dayandırarak yapacaklardı, ıslahat medeniyet hakkı olarak iddia edilmişti (Tunaya, 1960, s. 39).

Diğer bir yanıyla da bu ferman gayr-i müslim tebaaya verilen hakları yetersiz bulan, Avrupalı devletler tarafından olur da Rusya, Osmanlı topraklarına saldırırsa diye Avrupalıları memnun etmek için ilan edilmişti (Tanör, 2007, s. 95). Mardin'e göre Islahat Fermanı, Tanzimat'ın ikinci aşamasını oluşturmaktaydı. Millet hâkime statüsünü Müslümanlardan alıyordu ve tüm tebaa herhangi bir farklılık gözetmeksizin eşit sayılıyordu. Bu durum Osmanlı vatandaşı oluşturmanın gereği olarak karşımıza çıkmaktaydı (Mardin, 1999, 14). Bu fermanın diğer önemli özelliği ise Avrupa kültürünün Osmanlı içindeki yayılımının artmasında kendini göstermesidir. Tanzimat reformcuları askeri ve idari yapıyı uygulamaya çalışırken gittikçe artan bir şekilde Avrupa kültürünü de Osmanlı içine dâhil etmişti. Artık batı tipi giyim, metalar ve insanlar

arası ilişkiler “Avrupalı” hal almaya başlamıştı. Halkın kültürü ve ilişkilerinde artık yeni bir pencere açılıyordu (Karakaş, 2000, s. 120).

Osmanlı’da entelektüellerin amacı devleti kurtarmaktan başka bir şey değildi. Dertleri toplumu tasarlamak ve halkı cemaatçi popülizm etrafında kümelemektir bu durumun kendisi zaten Osmanlı toplumunun modernleşmesine engel teşkil edecekti çünkü toplumun modernleşmesi için bir takım değerleri de içinde bulundurması, yapılan yeniliklere yabancılaşmaması gerekiyordu. Genel olarak dini grupların modernleşmenin karşısında durduğu ve gelişmeleri baltaladığı yönündeki kimi iddiaların da bu noktada doğru olmadığı kendisini göstermektedir. Çünkü din, bürokratlar tarafından cemaatçi popülizmin bir aracı olarak kullanılmaktadır bundan dolayıdır ki dinin arkasında bulunan yapısal etkenlere odaklanmak daha tutarlı bir yorum yapmamızı da beraberinde getirecektir.

5.2.2.5. Yeni Osmanlılar ve Modernleşme

Tamamda bu noktada iki hizip kendini gösterecektir. İlk hizip bürokratların toplumu cemaatçi bağlar arasında kümeleyip oluşturdukları toplumsal seferberlik grubu, yani tutucu cemaatçi gruptur. İkinci hizipse toplumun ilerlemesinden ve devletin dönüşümünün yavaş olmasından etkilenen seferberlikçi gruptur. Bu iki grup arasında çatışma kendini gösterecek ve bu çatışma, siyasal bir hal almaya başlayacaktır.

Seferberlikçi grup dediğimiz kişiler, kendilerini Yeni Osmanlılar olarak gösterecektir. Onlar ülkenin gidişatını beğenmeyen, yapılan reformların yetersiz olduğunu söyleyen ve yurt dışından yaptıkları eleştirilerle Tanzimat elitlerini eleştiren yayıncılar çıkarmışlardır. Bu grup ilk olarak 1865’te İttifak-ı Hamiyet olarak belirecektir. Osmanlı’daki kötü gidişin sorumlusu olan Ali ve Fuad Paşaları da yoğun bir eleştiri bombardımanına tutacaklardır. Bu grup meşrutiyet rejiminin, yani istişareli bir rejimin Osmanlı’yı kurtaracağı noktasında birleşmişlerdir. Bunun yanında bu grup, Avrupa’daki genç hareketlerinden ayrılmaktadır çünkü onlar Osmanlı’yı kurtaracak reçeteleri sunuyor ve nasıl tedavi edilmesi gerektiğini iktidara telkin ediyorlardı. Bunun yanında Avrupa’daki imajı yerle bir olan Osmanlıların hasta adam algısını kırmak ve daha ölmediklerini kanıtlamak adına yayın yapan bir grup olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Yeni Osmanlılar, sadece bu algıyı kırmak için basın ve yayın faaliyetlerinde bulunmuyordu. Bunun yanında somut olarak da Osmanlı insanları ağır kalıplı

söyleyişlerin dışına çıksın, basit sade bir dil yapısını kullansın diye İbrahim Şinasi tarafından dil dönüştürülmeye çalışıldı. Dil onlara göre, estetik duyguları okşayan bir araçtan öte toplumsal yapının ve algı duvarlarının da bizzat kendisiydi. Onlara göre modernleşme ancak sade bir dil oluşumuyla mümkün kılınabilirdi. Dil bir kimlik aracı olarak toplumsal seferberliği sağlayacak yegâne araçtı ve bu durumda dilin ulusallaşmasına imkân sağlayacak kapıyı aralıyordu(Mardin, 1999,s.272-273).

Mardin'e göre dilde sadeleşme çabaları bu devirden sonra hızlanır, Türk gazeteciliği de büyük bir ivme kazanır, bunun sonucu olarak İslami klasiklerin tercümesi, sözlükler ve gramer kitapları yazılacaktır (Takış, 2007,s.74). Tanzimat reformlarının başarıyla sonuçlanabilmesi için dilin sadeleşmesi elzem bir durumdu. İbrahim Şinasi'den başka Reşit Paşa'da resmi dili sadeleştirmeye çalışıyor ayrıca devlet memurlarının dil eğitimleri için yeni kurumlar oluşturuyordu. Bunun için Encümen-i Daniş açılır ve üniversite de okutulacak kitapların ne olması gerektiği tartışılır ama bu çabanın esas amacı dili ağıdalı yapısından sade bir yapıya dönüştürmek olarak karşımıza çıkmaktadır (Mardin, 1996, s.254)

Reşit Paşa'nın resmi girişimleri ve sürecin tüm zorluğuna rağmen dilin dönüşümüyle büyük bir gelişme meydana gelir. Bu gelişme Türk gazeteciliğinin doğuşudur. Bundan sonra yönetenler ve yönetilenler arasında güvenilir bir bağ kurulmuş oluyordu. Bu bağın adıysa Takvim-i Vekayi idi (İnuğur, 1993,s. 172). Modern toplumlarda bürokrasi her daim kamuoyunu denetim ağına dâhil edip kanalize etmek ister. Kamuoyunun oluşumu için sadece gazetenin varlığına gereksinim duyulmamaktadır. Gazeteye gelmeden önce tekke, tarikat, hamam ve kahvehaneler de kamuoyunun yaratıldığı mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. 19.yüzyıldaki gelişmelerle birlikte gazeteyle Osmanlı Devleti, ideolojisini ve icraatlarını hem içte hem dışta duyuracağı bir mecra elde eder ve bu mecra aracılığıyla toplumu kanalize etmek için yeni bir ideolojik aygıt keşfetmiş olur(Ortaylı, 1983, akt. Çaylak, 1998, s.201).

Tanzimat bürokratlarından olan Ali ve Fuat Paşa'nın reform girişimleri, bu reformları halka dayatma biçimleri derin bir memnuniyetsizlik yaratmıştı. Yaptıkları girişimleri aydın mutlakiyetçiliğine dayandırıyor ve meşrulaştırıyorlardı. Kendileri “şahsi bir diktatorya” halini almıştı, hürriyetçi sesler baskı altına alınıyordu ve bu süreç kendi muhalif aydın tipini üretmişti. Bu aydınlar devlet bürokratlarını uyarmanın bir işe yaramadığını görmüş ve topluma ulaşma gayesiyle harekete geçmişlerdi. Bu süreç onları,

halkın dilinden konuşmaya yöneltti. Ve ileride Osmanlılık bilinci denilecek olan şeyin temelleri bu devirde atılmaya başlandı. Dildeki sadeleşme hareketiyle birlikte Namık Kemal'in en büyük arzularından biri olan Osmanlılık şuuruysa yeni gündem maddesini oluşturacaktır.

Namık Kemal'den bahsetmek gerekirse özellikle Şinasi'yle birlikte Tasvir-i Efkâr'da gazete yazılarıyla tanınmış ve Yeni Osmanlılar arasında söylemleri en güçlü aydın olarak biline gelmiştir. Yazılarında adalet, hukuk, din ve topluma dair birçok kavramı görmek mümkündür. Kendisi dindar bir dünyanın insanıydı ve bu Kemal'i mistik açıdan halka karşı ilgili kılmıştır. Namık Kemal'in siyaset teorisindeki seküler ve dini öğelerin kökündeki bu yanyanalığı onun düşüncesini -yarı Avrupalı ve yarı İslami- ikili bir kaynağa götürmüştür(Mardin, 1996, 320-325). Şiirleri, eleştirileri, tiyatroları ve idareciler tarafından yasaklı bir aydın olmasına rağmen kitlenin yakinen tanıdığı bir aydın olarak karşımıza çıkar. Hürriyet, doğal haklar, vatan, vatanseverlik, halk egemenliği gibi kavramları İslami bir form aracılığıyla Osmanlılara tanıtmıştır. Ulusçuluğun belki de ilk nüvesi olacak olan Osmanlıcılık, onun Osmanlıları yıkılmaktan kurtaracak ilk formülü olarak karşımıza çıkar. Namık Kemal'e göre tüm Osmanlıların din, dil, ırk ayırıt etmeksizin vatana bağlılık borcu vardır. Fikirleri çoğunlukla Fransız Devrimi'nden etkilemekle birlikte bu düşüncesini İslam ile birleştirebilmiştir (Ahmad, 2014,s.40).

Namık Kemal, Aydınlanma düşünürlerinden Montesque ve Rousseau tesiri altına kalmış bir düşünürdür. Onların tesiri sebebiyle “halk egemenliği” ve “kuvvetler ayrılığı” teorilerini benimsemiştir. Montesque'dan aldığı ilhamla meşrutî bir yönetimin anlayışının Osmanlı Devleti gibi bir imparatorlukta işleyebileceğini düşünür (Meşe, 2006,s.111). Namık Kemal, İslam'da meşveret ilkesi olduğunu ve İslam şeriatıyla ile meşruti rejiminin çelişmediğini anlatan yazılar kaleme almıştır. Ona göre İslam, meşrutiyet ve ilerleme fikri Osmanlı'yı çıktığı kuyudan çıkaracak yegâne araçlardır (Berkes, 2012, s.290-291).

Yeni Osmanlılar grubunun içinde Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi diğer düşünürlerde bulunmaktadır ama onların düşünceleri Namık Kemal'in tesiri altında kalmıştır çünkü Namık Kemal'in ortaya koyduğu politik vizyon esas olarak Yeni Osmanlılar grubunun genelini kapsamaktadır. Yeni Osmanlılar grubu, Eylül 1871'de istedikleri programı hayata geçireceklerini düşünürler, çünkü Ali Paşa gibi bir rakibin onlara fırsat yaratacağını düşünürler ama onları Tanzimat devrinden daha zor bir ortam bekleyecektir. Çünkü Tanzimat bürokratlarının yaptıklarından rahatsız olan kesimler İslamcı Nedim

Paşa çevresinde toplanmaya başlamışlardır, bunun yanın reformlardan rahatsız olan memurlar, halk kitlelerini karşılarında bulurlar. Avrupa'daysa 1871 yılında Prusya'nın Sedan zaferiyle birlikte dengeler alt üst olmuş liberal Avrupa kaybetmiştir dolaylı olarak Osmanlı'daki liberal fikir ortamı yerini İslamcı otokratik bir ortama hazırlamıştır. Tabandan gelen İslamcı dalga ve Avrupa'dan gelen otokratik destekle yeni rejimin İslamcı sosyolojik tabanı hazırlanmıştır. Ardından II. Abdülhamit'in iktidarı ele alışı artık malumun ilanını olarak değerlendirilebilir. Yeni Osmanlı grubu dağıtılacak kimisi cezalandırılırken kimisi de memuriyete getirilerek susturulacaktır.

5.2.3. Meşrutiyet Dönemi

Bu devir Mardin'e göre tarihsel açıdan karanlığa gömülmüş bir dönem olarak karşımıza çıkar. Bu devri aydınlatabilmek içinde Abdülhamit devrindeki olaylara değil, onun öncesindeki olaylara odaklanmak gerekmektedir. Çünkü Abdülaziz devrinden beri saraydaki bürokratlar güçlerini arttırmış ve devlet idaresinden birebir sorumlu kişiler olarak ön plana çıkmıştır. Bundan dolayıdır ki Yeni Osmanlılar dahi Abdülhamit devrinde tepkilerini padişaha karşı değil, devlet erkindeki cuntaya karşı geliştirmiştir. Ama Abdülhamit'inde çekinceleri vardır, çünkü ondan evvel ki iki padişahın tahtan indirilmesi Abdülhamit bakış açısından korkutucu bir olaydır. Padişah da bu korkularının sebebi olarak Kanun-ı Esasi'nin kendisine verdiği güce dayanarak başta Yeni Osmanlılar grubunu dağıtarak cevap vermiştir (Mardin,1992,s. 31-34).

Sosyolojik bir açıdan bakıldığında Batıcılıktan rahatsız olan halk kitleleri, ulema, memur takımı geleneksel açıdan eli güçlü bir lider arzuluyordu. Bunun yanında dış siyasete bakıldığında İslam dünyasının tek halifesi ve bağımsız lideri olarak da II. Abdülhamit ön plandaydı. Anayasanın kendisi de Abdülhamit'e sınırsız yetkiler veriyor ve otoritesini güçlendiriyordu. Tüm bu olanların neticesi aydın despot bir hükümdar olarak belirlediğini söylemek mümkün hale gelmektedir. Etrafındaki tebaayı geleneksellik kültürü etrafında toplamayı başaran bir figürdür. Kendine has kıyafetleri vardır, yani giyimi ve kuşamıyla Batı'ya alternatif bir lider görünümünü vermektedir. Bunun yanında halkla birlikte Cuma namazı kılmakta, yoksul halk kitleleri içinde yardımsever faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu bir padişahın halk tarafından görünürlüğü demektir ki bunu Abdülhamit devrinden önce kimse başarabilmiş değildir. Tüm bunların toplamı olarak şu söylenebilir ki Abdülhamit'i mevcut şartların kendisi oluşturmuştur.

II. Abdülhamit dönemi eğitimde en köklü dönüşümün olduğu dönem olarak karşımıza çıkar. Bu devirde birçok askeri rüştiye faaliyet göstermekteydi ve bu rüştiyelere daha çok düşük sosyo-ekonomik çevreden çocuklar meyil ediyorlardı. Burada okuyan çocuklar bir üst eğitim kurumlarına geçtiklerinde pozitivist eğitim kurumlarından faydalanıyorlardı. Devletin kurtuluşunun ise bu çocukların elinde olduğu onlar öğrenciyken devamlı olarak onlara hatırlatılıyordu. Bu sebeple çocukların kendilerini bir üst nesilden bürokratların fikirleri arasında bağ kurmayı hedeflenmekte ve bu sayede rejime bağlılıkları arzulanmaktaydı (Mardin,1999, s. 57-58). Ama geçen süreç çocukların rejimin aksine görüş geliştirmelerine sebebiyet verdi. Mardin'in tespitiyle; "eğitim insanları uysallaştırmaz, onları daha kabarık isteklerle yüklü kimseler olarak yetiştirir." Nitekim "isyankâr" ittihatçılar çöken bir eğitim sisteminin değil, Sultan Abdülhamit'in temelden değiştirdiği bir eğitim sisteminin" yetiştirdiği kimselerdi (Mardin,1997,s. 136). Eğitim modernizasyonunun oklarının kendine çevrileceğini düşünmemiş, bu sistem içinde yetişen çocukların radikalleşeceğini ön görememişti. Çocuklardaki bu radikalleşme, devleti zaman içinde laik dönüşümlere götürecektir, çocuklar sistemin içindeki işe yaramaz kalıntılarla mücadeleyi misyon edinecekti (Mardin,1999,s. 56).

Toplumsal değerler ve geleneksel fikir kalıpları Osmanlı toplumunu tesiri altına almıştı. Ama Osmanlı'nın çizdiği portre bir başka seyir edecekti. Tanzimat reformlarının hedeflediği eğitim modernizasyonu özellikle 1880'lerde kendini gösterecek ve bireylerin Batıyla girdikleri etkileşim neticesinde bireylerin düşün dünyaları da değişecekti. Süreç birbirinden farklı iki bürokrat tip yarattı. İlk bürokrat tip, kaderciydi ve Osmanlı geleneksel nizamını savunuyordu, diğer bürokrat tipse redd-i gelenek bağlamından olaylara yaklaşıyordu. Bu özgün koşullar, Batı modernleşmesinde kendini göstermemişti. Bunun yanında padişah, seçimlerini daha çok sivil bürokratların lehine, ulemanın da aleyhine kullanmıştır. Zaten Tanzimat'ın hedefi de modern bürokrasi ve modern orduydü, devlet emin adımlarla memuruna Batı algısı ve zihniyetini yerleştirmişti. Şimdi sıra Osmanlıları, yeni Batılı memurların imparatorluğun çöküşünden kurtarmasını izlemeye gelmişti.

Positivist eserlerin ülkeye girmesine paralel olarak da ilim ve bilim kavramları farklılaşmış, ulemanın ortaya koydukları aşağılanmaya, somut pozitivist bilimlerde yüceltmeye başlamıştı (Karpas, 2004,s. 179). Harbiye okulu bu pozitivist ruhu yansıtan kapalı yapısıyla da imparatorluğun geleneksel haline kapatan bir "total kurum" olarak

kendini göstermekteydi (Yıldırım, 2008, s. 14). Bu total kurumun vizyonu ise Osmanlı'yı kurtarmaktan yavaş yavaş vatani kurtarmaya doğru evriliyordu. Padişaha kişisel bağlılık yani "uyruk"luktan daha somut bir "yurttaş"lık bağı geliyor, artık ilişkilerin kişisellik ve keyfilikten çok, hukuki normlara bağlılık haline dönüştüğü bir dönem geliyordu. (Mardin, 2000,s. 220-221).

Bu devirden önce Yeni Osmanlıların geliştirdiği ve adalet kavramı yerine koydukları hürriyet kavramı 1865'li yıllarla birlikte Osmanlı topraklarına yerleşmiş ve Tanzimat devri bürokratları olan Ali ve Fuat Paşalara karşı kullanılan bir söylem olagelmişti. Yeni Osmanlılar usul-ü meşvereti hâkim kılmak ve memur hegemonyasından devleti kurtarmak istiyorlardı, onların en büyük arzusu ve hedefi parlamenter sistemi Osmanlılara adapte etmektir(Mardin, 2000,s. 174-176). Şimdi de harbiyeden yetişen genç kuşak, diğer adıyla "Genç ittihatçılar" ittihat yerine terakkinin gelmesini ve tıpkı Yeni Osmanlıların arzuladığı gibi, hürriyetçilik peşinden, Namık Kemal'in peşinden gidiyorlardı(Mardin, 2000,s.153- 221) Genç İttihatçılar da tıpkı Yeni Osmanlılar gibi hürriyet kavramına romantik bir şekilde yaklaşıyor, bu kavramı toplumsal gerçeklerle dolduramıyorlardı. Hürriyet maddi olarak arzu edilmiyor, müphem bir arzu olarak soru işaretli şekilde duruyordu. Mardin'e göre de İttihatçıların asıl derdi hürriyetten çok imparatorluğun parçalanmasını engellemektir (Mardin, 1999,s. 301).

Tüm bu olanlar neticesinde ülkeye giren modern eğitim kurumlarıyla gerek aydınların gerek halkın kafa yapısı değişime uğramış ve ideal devlet tasavvuru hakkında fikir telakki etmişlerdi. Yeni orta sınıflar bu devirde ortaya çıkacaktı ve siyasetle ilgilenmeleri teşvik edilecekti çünkü siyaset, o devirde hayat memmat meselesi olarak algılanıyordu. Artık olayların sebep ve sonuçları toplumu ilgilendirmeye başladı, bu sebep ve sonuçlar üzerine kurulu maddi düşünce tarzı özellikle Abdülhamit devri eğitimiyle topluma benimsetilmiştir (Karpat, 2004, s.178-179).

Vatani kurtarma düşüncesi, sebep-sonuç odaklı düşünmede şüphesiz ki okulların ve kitapların etkisi büyüktür. Bu durum model arayıcı ve ideal toplumu arayıcı bir düşünce dünyasına kapı aralamıştır. Okullarda okutulan halkın çocukları pozitivist, materyalist, evrimci, biyolojist fikirlerle eylemci bir havaya bürünmüşlerdir(Göle, 1998,s. 66). Eğitimin artmasıyla paralel olarak otoriter fikir yapısı ve grupları da eğitilmiş kimselerce sorgulanmaya da tabidir(Swingewood, 1998, s. 165). Okullarda yetişen çocuklar Jön Türklerdir, çağdaş eğitim sistemi sayesinde özgür akıl yürütme ve eleştiri kültürünü var

etmişler ve Osmanlı sistemini eleştirmişlerdir. Bu eleştirilerini ütopyik devlet tasavvurların öğrendikleri bilgileriyle harmanlamış ve bilimsel esaslar üzerine kurulu bir toplum düşüncesi geliştirmişlerdir. Jön Türkler'in önceki jenerasyonlardan farkı da burada ortaya çıkmaktadır çünkü onlar eski düzeni var etmek ve eksik yönlerini giderme gayesiyle değil, geleceğin dünyasında yer alma gayesiyle hareket etmişlerdir(Hanioğlu, 2005, s. 61-62).

19. yüzyılın son yarısında Osmanlı'ya anayasal hukuk düzeni, serbest seçim ve meclis vasıtasıyla milletin ve ülkenin kaderini tayin etme hakkı vermek isteyen hürriyet savunucularına Jön Türkler denir (Uçar, 1997,s.39). Jön Türkler, diğer bir manayla ülke içinde ve dışında örgütlenen muhalif insanların oluşturduğu bir grup olarak da karşımıza çıkar. Tunaya'ya göre, Jön Türkler "Osmanlı İmparatorluğu'nda modern ihtiyaçlara göre değişiklik yapmak isteyen ihtilalcilerdir." Ortak bir öğretileri bulunmayan bu grubun asıl niyeti ise Abdülhamid'in istibdadını yıkmaktan ibarettir (Tunaya, 1960, s. 69). Jön Türk hareketi, çağındaki diğer gençlik hareketlerinden ayrılmaktadır, onlar ihtilalciler değildir. Yeni Osmanlı düşüncesinden hareketle Osmanlı Devleti'nde meşvereti, anayasal düzeni ve kuvvetler ayrılığı esasına göre hareket eden bir rejimi oluşturma gayesiyle hareket ederler (Mardin, 2008, s. 33). Ülkenin kurtuluşuna çözümü anayasal düzende görmüşler ve bunun için mücadele vermişlerdir. Jön Türk hareketi ilk kez İttihat-ı Osmani adıyla Askeri Tıbbiye'de kurulmuş, ardından İttihat ve Terakki adını almıştır. İmparatorluğu kurtarma amacıyla hareket etmişler ve zaman içinde farklı düşün akımlarının etkisi altında kalmışlardır. İttihat ve Terakki grubu 19. yüzyılda etkisini gösteren biyolojik materyalizmin tesiri altında kalmıştır, bu sebeple de ilk öncüsünün Ahmet Rıza olması tesadüfi bir olay değildir (Mardin, 1985, s. 350-351).

Ahmet Rıza, Batı kültürüyle yetişmiş bir aydınımızdır, 1889'da Paris'e Fransız Devrimi sergisi için gitmiş ve dönmemiştir. Paris'te geçirdiği süre zarfı içinde pozitivist görüşlerini benimsemiş, Pierre Lafitte'den(1770-1821) dersler almıştır (Özden, 2009, s. 120). Paris'te geçirdiği süre boyunca Ordre et Progres (Nizam ve Terakki) Cemiyeti'ne bağlı kalmıştır. Bu cemiyetin amacı İslam'ı tanıtmak, Osmanlı hakkında ortaya atılan savlara cevap üretmek şeklinde özetlenebilir. Bu süre zarfında Osmanlı'nın geri kalmasının sebebini cahilliğe bağlamış ve ilerlemenin koşulu olarak da eğitim ve müspet bilimleri yaymayı görmüştür. Abdülhamid'e uyarı yazıları kaleme almış ve rejime çareler önermiştir. 1889'da Mekteb-i Tıbbiye'de kurulan İttihat-i Osmani Cemiyeti ile

uğraşmıştır. Böylece de Jön Türklerin basın ve yayın üzerindeki etkisini arttıran işler başarmıştır. Süreç içinde Meşveret Gazetesi'nin başına geçmiştir. Doğu-Batı kültürlerini kaynaştırmak, halkın eğitim ve refah seviyesini arttırmak temel gayesidir (Ebüzziya, 1989, s.124-125). Ahmet Rıza ele aldığı yazılarında eğitim, din, idare ve siyaset hakkında yazılar ele almıştır. Ona göre ilerleme, inanç ilkeleriyle bağdaşmamaktadır ve ilerlemek için pozitivizme geçilmelidir (Zürcher, 2009, s.46- 47). “Ahmet Rıza'nın Osmanlı toplumunu pekleştirmek, birimlerini daha uyarlı hale getirmek, dağınlıktan kurtarmak kategorisine giren bütün düşüncelerinin esası Comte'culuğun ordre (düzen-statik-denge) unsurudur” (Mardin, 2008, s. 183).

Prens'e göre toplumsal ilerlemenin kaynağı bireydir ve âdem-i merkeziyetçi anlayışın olduğu toplumlarda gözle görülür bir ilerleme söz konusudur. Toplumlari cemiyet ve cemaat şeklinde tasarlamıştır (Tüsiad, 2002, s. 333). Ancak yerinde yönetimin olduğu bir toplumda insanlar bireysel özelliklerini gösterebilir ve topluma fayda sağlayabilirler. Osmanlı'nın geri kalmasının sebebi yerinden yönetimi benimsememesi ve bireylerin yaşam haklarına müdahale etmesinden geçer. Geri kalmışlığı ancak yerinden yönetimin benimsediği bir toplum başarabilir (Somel, 2009, s. 108).

Mardin'e göre Prens, Anglosakson ülkelerin eğitim modelini, idari mekanizmasını ve bunun çıktısı olan insanı temel almıştır. Buradaki modelin aynısını Osmanlı'ya uyarlayarak toplumu kurtarmayı hedeflemektedir ancak o devirde çıkan kimi yasalar vasıtasıyla bu ülkeler hiç olmadığı kadar merkezileşmiştir. Bu sebeple Prens'in görüşleri tutarsızdır. “Verimli vatandaş” oluşturmayı gaye edinmiştir. Verimli vatandaşsa ancak kültür seviyesinin yükseltilmesiyle başarılacak bir vatandaşdır.

Osmanlı Devleti'nin mevcut durumu üzerine tartışmalar süre gelirken mevcut politik konjonktür farklı şekillerde kendini gösteriyordu. Yeni Osmanlı düşüncesinden etkilenen Jön Türkler ilk etapta Osmanlılık ideolojisi etrafında toplanmışlardı ve bu umudu yeşertmek için mesai harcıyorlardı. Fakat aradan geçen zaman içinde kaybedilen azınlıkların kendi tarih, edebiyat ve kültürüne dair şeyler öğrendikçe bu umuttan uzaklaştıklarını görüyorlardı. Bu da yetmezmiş gibi kaybedilen topraklardaki Türk unsurlara her daim sabır ve sebat etmeleri gerektiği öğütleniyordu.

Türk ahalisi bir millet olma sırrına erişememiş olduğundan kendi dil ve milletine ait belli belirsiz bilgilere sahip olduğundan dolayı da gözünü çok fazla “vatan”a çevirmiyordu.

Buna karşılık Avustralya’da bulunan Almanlar, Macarlar; Rusya’da bulunan Lehler başka bir ulusun dahi egemenliğine girse “mahvolamaz birer anasır-ı metin-i zi-i hayat” olduklarını gösteriyorlardı (Mardin, 2019, s.271). Bunun sebebi biraz da bu milletlerin gerek dillerini gerek kültürlerini yakından tanımaları ve zor zamanlarda birbirlerini kollamalarından ileri geliyordu. Böylece Osmanlı ulusu yaratmanın başka bir zorluğu da böylece ortaya çıkmış oldu. Çünkü bir Osmanlı dili bulunmuyordu eğer bir yaratma durumu ortaya çıkacaksa da bu dil Türkçe olacaktı. Dolayısıyla Osmanlılık ideolojisi tek bir etnik grubun lehine yapılmış bir faaliyet halini almış görünüyordu. Kültür sorununu Ziya Gökalp’in Türklere yöneltmesinin de sebebi biraz buradan geliyordu.

Şura-yı Ümmet Dergisi millet olma sorununu ilk ciddiye alan dergi olarak kendini gösteriyordu. Şura-yı Ümmet Dergisi’nde son dönemde ortaya çıkan yazılarda Osmanlı milleti olmamanın problemlerine değiniyordu bu problemler ise:

- a) Osmanlı Devleti’nin korunması ve esaret altındaki unsurların özgürleştirilmesi ama bunun için diğer milletlerde olduğu gibi kişilerin ön plana çıkmaması
- b) Geniş halk kitlelerinin Osmanlı kültürünün ve milletinin ne olduğunun farkında olmaması.
- c) Geniş halk kitlelerinin Osmanlıcanın ağır dil yapısını kavrayamamasıydı.

Jön Türklerin millet sorununa bu şekilde yaklaşım sergilemeleriyle Anadolu halkı ve Doğu toplumlarına yönelik ilk elitist bakış açısı da doğmuş oluyordu.

Jön Türkler bu durum içinde ilk olarak dil sorununa eğilecekti çünkü Türkçenin sadeleştirilmesi ve konuşurulmasının Türkleri mevcut uykularından uyandıracığına inanıyorlardı. Uluslararası alandaysa Türkler aleyhinde yazılar kaleme alınıyordu ve suçlamalar iletliyordu. Anlaşılan uluslararası dünyada da Osmanlılara, Osmanlı olarak değil de Türk olarak yaklaşan bir bakış açıcısı vardı. Tüm bunların üzerine Rus Çarlığı içindeki Müslüman unsurlar hakları için harekete geçmişti. Bu hareket içinde göze çarpan kişiye Yusuf Akçura’ydı. Akçura, “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı mektuplarında millet olma sorununa dair çarpıcı sorunlarla farklı bir yaklaşım sergiliyordu. Yaklaşımı üç aşamalı şekilde kendini gösteriyordu:

- a) İlk olarak Tanzimat bürokratlarının da tasarladığı şekilde plebisiter esaslar üzerine bir millet yaratma projesiydi Osmanlıcılık. Bu projeye göre ülke milli bir kültürün iç gelişmesiyle ilgilenmiyordu ve milliyetlerin ülke unsurunun dışında örgütlenmesine de

müsaade etmiyordu. Bu ilkeye göre azınlık milliyetler yoktu. Akçura, Tanzimat bürokratlarının devleti bu kadar önemli görüp milleti bu kadar önemsiz görmelerine anlam veremiyordu.

b) İkincisi ise Abdülhamit'in panislamit fikirleriydi. Panislamist fikirleri de Osmanlılık fikriyle aynı görüyordu fark olarak devletin markajına aldığı ve kapsadığı unsurlar Müslüman unsurlarla sınırlandırılmıştı.

c) Son fikir grubuysa Türkçülüktü. Türkçülük düşüncesine göre de Türk toplulukları Osmanlılar içinde bir araya gelmeli ve bir Türk devleti kurmalıydı. Bu Türk devleti daha sonrasında sınırları dışında kalan Türklere de yardım eli açmalı ve Doğu- Batı toplumları arasında tampon olarak güçlü bir Turan unsuru yer almalıydı (Akçura, 1976, s. 39-43).

Akçura, millet olma fikrinin yanında Jön Türkleri devlete karşı yaklaşımları karşısında da uyarıyor ve millet olmanın önemini vurguluyordu. Akçura'ya göre Jön Türklerin Osmanlılık programını uygulamasının imkanı yoktu. Hatta Osmanlı'yı tek bir parça halinde de tutmanın imkanı da yoktu. Bu sebeple Osmanlılar merkezi devlet yerine federatif devlet modelini tercih etmeli ve bağımsızlık isteyen unsurlara da otonom vermeliydi (Akçura, 1928, s. 402).

Jön Türkler, Akçura'nın uyarılarını ciddiye almadılar, devleti önceleyecek şekilde sorunlara eğilmeye devam ettiler. Ama Osmanlı içindeki ayrılıkçı grupların sayısı kendi milli dergileri etrafında her geçen gün artıyordu. Jön Türkler bu ayrılıkçıları sert bir şekilde eleştirmekle yetindiler. 1905 yılında Rus-Japon savaşını Rusya'nın kaybetmesiyle birlikte Jön Türkler Rus esareti altında kalan Osmanlıları kurtaracaklarına inanıyorlardı. Kısaca Jön Türkler Osmanlı devletinin parçalanmasını önlemek, kaybedilen toprakların tekrar alınmasını sağlamak üzerine kurulu bir topluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Jön Türklerin devleti, bu kadar ön plana alıp milliyet problemine bu kadar aşağıdan yaklaşmasının nedeni, dünya konjüktüründeki değişimler ve Osmanlı'da bulunan yapısal sıkıntılardır. Bu problemler sebebiyle Osmanlılar, Türkçü düşünceye yönelmek durumunda kalmıştır ama onların bu Türkçü tutumu otoriter bir milli kültür meydana getirecektir.

5.2.4. Cumhuriyet Dönemi

Mardin, Cumhuriyet dönemi ile ilgili olarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki zihinsel dönüşümleri anlatır. Mardin için Cumhuriyet, bir sonuç

bölümüdür çünkü Türk modernleşme tarihinde bir dönüm noktasıdır. Mardin, bu dönüm noktasında siyasi ilişkilere ve tarihsel olaylara yer vermeyi tercih etmez onun yerine bir düşünce tarihinin nasıl noktalandığını işler. Bunun için de ilk olarak Atatürkçü düşüncenin kaynaklarını anlatır, sonrasında ise Osmanlı ve Türkiye arasındaki felsefi açıdan farklı olan noktaları ele alır ve nihai Türk modernleşme anlatısını sonlandırır.

Cansız olan varlıkları düzenleyen doğa kanunlarının insan ve insan topluluklarını da düzenlediğini ileri süren doktrine pozitivizm adı verilmekteydi. Atatürkçülük, 19. yüzyılda Batı Avrupa’da etkili olan pozitivizm düşüncesinden bir hayli etkilenmiştir. Atatürkçü düşünce de bilimin üzerinde hâkim bir toplum oluşturarak, bilimin faydalarından topluluğun da faydalanmasını arzu eden politik bir düşün akımıdır. Bilimin üzerinde egemen olabilmek için topluluğun ilahi kanunlarda değil, akılcı kanunlarla idare edilmesi gerekmektedir. Halk kitlelerininse tanrısal bir düzen yerine laik bir düzene inanmaları beklenmektedir. Eğer durum böyle olursa bilim ve toplum birbirlerini destekler ve toplum çağdaş medeniyetler seviyesine erişim sağlayabilir. Bunun içinde Atatürkçü düşüncenin temel direği “laiklik” ilkesidir (Mardin, 2020, s.189-191).

Pozitif düşüncenin Atatürkçülük üzerindeki diğer bir etkisi ise devletin ütopyacı değişimci bir karaktere sahip olmasıdır. Çünkü toplum ortaçağ nizamına göre ilerlememeli, hal böyle olunca da devlet aygıtı toplumun gelecek günleri görebilmesi adına toplumu değiştirmelidir. Geleceğe yönelik tasavvur ise Türk milletinin geçmişi karşıladığı gibi geleceği de birlik ve düzen içinde karşılaması gerektiğidir. Böyle olursa toplum içindeki sınıfsal, dinsel ve politik ayrışmalar yerini sınıflar ve zümreler arası barışa bırakır böylece devlet ve millet idealleri gelecek için konsantre edilebilir (Mardin, 2020, s. 200-201).

Ziya Gökalp bu noktada önemlidir çünkü Osmanlı’dan kopmuş bir topluluk için Türklük muğlak bir ifadedir ve ne anlama geldiği bilinmemektedir. İnsanlar etnik kimliği yerine gerek dini kimliğini gerekte irili ufaklı etnik topluluk isimlerini tercih etmektedir. Hal böyle olunca Gökalp şöyle bir formül ortaya koyar; “Vatan ne ‘Türkiye’ idi ne de ‘Türkistan’, vatan soyut bir ideal olan ‘Turan’”dı (Gökalp, 1976, s.3).Böylelikle Türk kimliği üzerine yapılan tartışmalar kendini bir kıvılcıkta, bir gelecek tasavvuruna bırakıyordu, bu durum topluluğu oluşturan kitlelerin bir araya gelmesine imkan sağlayacaktı (Mardin, 2020, s. 230-234).

Bu ütopyacı noktadan bakıldığında topluma geçmişte birlikte yaşayan ve gelecekte de birlikte yaşayacak olan topluluk olarak bakıldığı görülür ve şu fark edilir; Atatürkçülük, toplumu yeniden organize etmek istemekte bunu da en mümkün haliyle topluluğun nirengi noktalarına dokunmadan yapmak istemektedir yani devrim yoluyla değil reform yoluyla yapmak istemektedir. Çünkü toplumsal harmoninin bozulmasını değil sağlanmasını arzu eder ki geleceğe yönelik tasarıları gerçekleştirebilsin.

Mardin, Atatürkçü düşüncenin köküne ve geleceği değiştirme arzusuna değindikten sonra Atatürkçülük için işlenmesi gereken bir nesne olan Osmanlı'da zihinsel yapı hakkında bize bilgi vermekte sonra da Atatürkçü düşünün bu nesneyi nasıl şekillendirdiğini sunmaktadır.

Mardin, Türkiye Cumhuriyeti'nin var olmasına imkân sağlayan üç büyük zihinsel dönüşümün ne kadar önemli olduğuna değinir. Bundan dolayı da geniş bir şekilde bu üç görüşü açarak Cumhuriyet devrinin önceki devirlerle arasındaki mantık farklılığını gösterir ve modernleşme atılımlarının neden Cumhuriyet'te başarılı olduğunu ve Osmanlı'da neden başarısız olduğunu okuyucusuna aktarır. Bunlar ise

a) Geleneksel Düşünce Tarzı; Atatürkçü düşünce tarzı Rönesans ve Aydınlanma felsefesi düşününden etkilenmiştir. Bu düşüncede bireyin kendisini ve çevresini olumlu yönde değiştireceğine yönelik bir inanç bulunmaktadır. Osmanlı devrindeki insanların düşünce dinamiklerine bakıldığında görülecektir ki kaderine boyun eğen ve onu değiştirmenin mümkün olmadığını düşünen kaza ve kadere saplanmış bir toplum görülür. Atatürkçü düşünce tarzının bu tip bir toplumun içinden dünyayı dönüştürebilme istenciyle çıkması devrimci bir durumdur. Osmanlı Devleti'nde irade-i cüziye yönelik bir inanç bulunuyordu. Böylelikle insanın iradesinin sınırlarına vurgu yapılıyor ve asıl irade sahibi varlığın Allah'ın kendisi olduğuna yönelik bir inanç tutumu geliştirilmiş olunuyordu. Bu inanç tutumuna göre Allah ne isterse o oluyordu, yeter ki ona iman edenler yürekten bir şekilde Allah'ın iradesine inansın. Hal böyle olunca Osmanlılar gerilemelerinin sebebini de Allah'a yönelik imandan uzaklaşmayla paralel tuttular. Bu nedenle devlet de toplum da dinselleşmeye sarılarak yaralarından kurtulabileceklerini düşündüler ama bekledikleri gibi olmadı. Cüzi iradeye inanan Osmanlılar birçok savaşa Allah isterse kazanırız motivasyonu ile dâhil oldu fakat sonucu hüsrandan başka bir şey getirmedi. Osmanlı aydınları içinde İbrahim Şinasi ve Namık Kemal'in bu kadere bakış açısını eleştirmesi ve rasyonalist fikir akımlarını Osmanlı toplumu içinde yayması Atatürkçü düşüncenin

Aydınlanma düşününden etkilenmesine imkân vermiş ve bu sayede Atatürkçülüğün toplumu değiştirme ve kadere razı gelmeme durumu gelişim göstermiştir. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuracak olan zihinsel irade de buradan kaynaklanmaktadır (Mardin, 2020, s.161-166)

b) İktisadi Anlayış: Osmanlı İmparatorluğu iktisadi olarak kötü bir durumdaydı. Bu durumun birçok sebebi bulunmaktaydı. İlki, Avrupa'da iç ve dış ticarete canlanma varken, Osmanlı İmparatorluğu'nun yarı sömürge bir devlet halini alması ve ticaretinin giderek verimsiz bir hale bürünmesiydi. İkincisi, Osmanlılar kapitalist üretim ilişkilerini benimseyememiş olduğundan dolayı tek gelir kaynağını gaza ve fetih ideolojisine bağlamıştı. Ama savaşlar uzun ve maliyetli sürüyor, bunun yanında da kaybediliyordu. Bu durum Osmanlıları, orduyu modernize etmeye itti fakat ordunun büyümesi ve modernize olması demek maliyet demekti ve Osmanlı mali dinamikleri sağlayamamıştı. Üçüncüsü, dünyada ulusal ekonomiler ortaya çıkarken Osmanlılarda azınlıklar tüm ekonomik faaliyetleri ele almıştı, Osmanlılar bu da yetmiyormuş gibi fertleri desteklemiyor, devlet kontrolünde bir büyümeyi hedefliyorlardı. Bu durum ulusal ekonominin gelişmesine engel oldu. Kısacası Osmanlı'nın ekonomik anlayışı verimli olmaktan ve rasyonel olmaktan uzak kaldı ve fetihçi ideolojiye bağlı kalması sebebiyle de yavaş yavaş ekonomisi yerle yeksan oldu.

Cumhuriyet devrinde ise ekonomide devrimci bir görüş ortaya çıktı. Atatürk'ün ifadesiyle; “Yeni Türkiye devleti, temellerini süngü ile değil, süngünün dahi istinad ettiği iktisadıyla kuracaktır. Yeni Türkiye devleti cihangir bir devlet olmayacaktır, fakat yeni Türkiye devleti iktisadi bir devlet olacaktır.” (Mardin, 2020, s.168-173).

Atatürk'ün bu ifadesi, Osmanlı ekonomik anlayışı ile arasında uçurum olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı Atatürkçülük, iktisadi açıdan Osmanlı'dan derin bir kopuşu içermektedir.

c) Hürriyet Anlayışı; Osmanlılar, hürriyet kavramına soyut manalar yüklüyordu bu durum onların hürriyet üzerine havada bir takım anlamlar katmasına sebep veriyordu. Osmanlılara göre hürriyet dilediğini düşünebilmektir, dilediğini yapabilmek değil hal böyle olunca Osmanlı aydını bile yapmak istediklerini düşünmekten başka bir şey yapmamış ve Osmanlı devlet erkânına boyun eğmişti. Özellikle Abdülhamid devrinde hürriyet kavramı çok göze batan tartışılan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır ama

hürriyet isteyenlerin arzuladığı şey, kendi hayatına yönelik iyileştirmelerden ziyade devletin verimliliği üzerine bir takım değişiklik ve önerilerin kabulünden ibarettir. Bu durumun böyle olmasına Jön Türkler itiraz etmiş ve diledikleri hürriyeti meşruta rejimini kurunca elde etmişlerdir. Ama İttihat ve Terakki yönetime gelince parti dilediğince davranma yetkisini kendi elinde tutmuştur çünkü onların özgürlük anlayışı kişi anlayışına yönelik değil, devletin gelişimi ve güçlenmesi için her şeyin mubah olduğu bir anlayışa dayanıyordu. Bu durum Atatürkçü düşünceyle birlikte değişir çünkü Batı Avrupa’da Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkardığı hürriyet fikri cumhuriyetin sağdık kaldığı bir kavramdır. Hürriyet kavramı sadece sözde değil, icraatta da kullanılmıştır. Batılı hukuk ve normlar ülkeye getirilmiş böylece Türk halkının geçen süreç içinde Batılıların özgürlük anlayışını benimseyecek bir topluluk kuracağına inanılmıştır. Bu görüş 1961 Anayasası gibi bir anayasanın da ortaya çıkmasında önem arz eden bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır (Mardin, 2020, s. 173-180).

Mardin, Osmanlı ve Türkiye arasındaki anlayış farklılıklarına değindikten sonra Atatürkçü düşüncenin kökeninde yatan unsurlara değinmektedir. Mardin’e göre, Atatürkçü düşün cumhuriyetin fikrîsel kaynağını oluşturmaktadır.

Atatürkçülük, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne kalan yapısal temel bileşenleri değiştirip yerine Batı Avrupa’daki çağdaş dünyaya ait bir takım kurumları, çağdaş bir toplum oluşturmak için getiren görüştür. Bu görüş Mustafa Kemal Atatürk’ün bir görüşüdür ve ideoloji de bu sebeple devlet politikası haline bu isimle alınmıştır. Atatürkçü düşünce; inkılapçılık, milliyetçilik, laiklik, cumhuriyetçilik, halkçılık, devletçilik gibi çeşitli kollarla şemalaştırılmış ve “Kemalizm yolu” olarak adlandırılmıştır (Kongar, 1981, s. 419).

Atatürkçü düşüncenin Osmanlı İmparatorluğu’ndan kalmış olan ve değiştirmek istediği bir takım yapısal unsurlar vardır. Osmanlı İmparatorluğu’na ait unsurlar şöyledir;

1. Osmanlı İmparatorluğu, monarşidir. Ülkenin meşru siyasi kaynağı Osmanlılar adı verilen sülaledir. Tebaa, padişaha şahsi bağlarla bağlanmıştır.
2. Osmanlı İmparatorluğu çok ulusludur. Kültürler, yöreler ve dinler mozaigi olarak karşımıza çıkar.
3. Osmanlı İmparatorluğu’nda idareciler toplum arasından yabancılaşmış ve aldıkları eğitim sebebiyle de devleti idare yetkisine nail olmuş kişilerdir. İdarenin bu yönü onun

seçkin olduğu gösterir. İlk kez İttihat ve Terakki Partisi ile bir takım halkçı unsurların idari erke katıldığı görülür.

4. Osmanlı İmparatorluğu'nda padişah, hem dinin hem de kamu düzeninin direği olarak görülür. Bu yönüyle padişah; yargı, eğitim ve idareciliği tekeli altında toplamıştır.

5. Osmanlı İmparatorluğu, ekonomi yönetimini ülkede bulunan azınlık gruplara bırakmıştır. Bu durum daha sonrasında ekonominin yabancıların eline geçişini tetiklemiştir.

6. Osmanlı İmparatorluğu felsefesi denge ve düzene dayanıyordu, ilerleme fikri benimsenmemiştir (Mardin, 2020, s. 182-183).

Atatürk'ün öğretisi ise bu öğeler yerine aşağıda belirtilen öğeleri getirmek ister:

1. Padişahlık rejimi yerine Cumhuriyet rejimi gelecek, ülke şahsi bağlarla değil, yasalarla yönetilecek.

2. Anadolu üzerinde kurulacak olan Cumhuriyet, bir Türk topluluğudur. Bu bilinci halka Cumhuriyet kazandırır.

3. Ulemanın devlet içindeki güçleri sindirilmeli, halk liderliği gücü elinden alınmalı bireylerin ilahi görüşleri bireysel olmalıdır. İslam'ın egemen olduğu toplum düzeni yerine seküler bir devlet düzeni gelmelidir.

4. Türkiye Cumhuriyeti, sınıf ve etnik toplum ayrımına gitmeden kurulan sınıflar arası barışın olduğu bir toplum olarak kurulacaktır.

5. Türkiye Cumhuriyeti, ekonomik olarak bireylerin gerçekleştiremedikleri ekonomik atılımları devlet eliyle gerçekleştirecektir.

6. Türkiye Cumhuriyeti, felsefesine durağanlığı değil, dinamizmi almıştır. Böylece toplum her zaman çağın şartlarına adapte olabilecektir (Mardin, 2020, s. 184-185).

Atatürk'ün felsefe bir takım değişiklikleri yapabilmek adına 1938 yılına kadar geniş çaplı reform hareketlerine girişmiştir. Giriştiği reform hareketleriyle derin ve büyük bir toplumsal dönüşümü sağlamış bulunmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun felsefi düşüncesi böylelikle değişmiş, bu ifadeler sözlü olarak kalmamış somut olarak da kurumsal temelleri atılmıştır. Atılan temeller sayesinde modernleşme hamleleri ilk kez İstanbul'un dışına Anadolu'nun dört bir yanına da yayılmıştır. Modernleşme hamlelerinin halka doğru yapılıyor olması da derin bir felsefe

değişikliğinin kanıtıdır. Böylece Atatürkçü düşünce, toplumu derinden değiştirecek değişimlere muvaffak olmuştur. Bunun yanında bu değişim hamleleri bazen hızlı ve sert olmuştur. Bu durumun sonuçları 1938'de Mustafa Kemal Atatürk'ün vefatıyla kendini Atatürkçü ideolojiye karşı tepkiler olarak göstermiştir. Bu tepkiler uzun bir süre dinmemiş, toplum paradigma değişikliğine kolay kolay adapte olamamıştır.

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu'nda devleti kurtarma özelinde başlayan birtakım reform hareketleri, tahmin edilemez bir sürecin önünü açmıştır. Türk toplumu böylelikle imparatorluktan ulus devlete doğru bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşüm içinde iktisadi, kültürel ve politik alanları kapsayan birçok değişim barındırmaktadır.

Türk modernleşme/çağdaşlaşma sürecini çözümleyen bu araştırma, Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in görüşlerini, tarihsel ve teorik bir bağlamda anlama arayışıyla başlamaktadır. Bu sebeple iki düşünürün de Türk toplumsal dönüşümüne dair benzeşen ve farklılaşan yanları görülmektedir. Araştırmanın giriş bölümü üzerindeki kimi sorular üzerinden bu benzerlik ve farklılıklar irdelenmiştir.

Niyazi Berkes'in yer aldığı tarihsel dönem ve zamanında çıkan tarihsel ve kuramsal ortamın çalışmalarına tesiri kısaca şöyledir;

1960'ların dünyasında modernleşme okulunun ve Parsons'ın görüşlerinin derin tesiri bulunuyordu. Niyazi Berkes'de *The Development Secularism in Turkey* (1964) adlı çalışmasını tamamlamış ardından Türkiye'de Çağdaşlaşma adıyla kitabını yayımlamıştı. Berkes'in eserine bakıldığında modernleşme okulunun tesirini görmek mümkündür çünkü Berkes'de modernleşmeyi geleneksel toplumsal yapıdan çağdaş toplumsal yapıya dönüşüm olarak okumaktadır. Berkes'e göre de toplumsal dönüşüm kaçınılmaz olarak gelişim göstermektedir. Berkes'e göre çağdaş dünyanın yaratıcısı Batı Avrupa'dır ve çağdaşlaşma süreci Batı Avrupa'dan dalgalar halinde dünyanın dört bir yanına yayılım göstermektedir. Bu sebeple Berkes, Türk toplumunun Batılılaşarak çağdaşlaşacağını söyler ve bu durum sekülerizmin Türk toplumu içinde gelişim göstermesiyle alakalıdır. Yani Türk toplumu geleneksel toplum yapısından seküler toplum yapısına geçtiği oranda çağdaşlaşabilecektir, Berkes için geleneksel toplum yapısı bir takım toplumsal dönüşümleri kaldıramamakta ve toplumsal denge sağlanamamaktadır, bu dengenin kurulması ve Türk toplumunun modernleşebilmesi için sekülerleşmesi gerekir, bunun için de çağdaşlaşma adı altında ele aldığı kültürel değişim sağlanmalıdır. Böylelikle toplumsal ihtiyaçlar giderilip ilerlemeye odaklanılabilir.

Berkes'in bu bakış açısı Türk modernleşmesi hakkında makro bir bakış açısı sunar, bu bakış açısı, devlet merkezli bir anlatı inşa etmesine ve çağdaşlaşma sürecinin makro bir anlatısını yapmasına sebep vermiştir. Berkes, makro anlatısı sayesinde 1718'de 1938'e

kadarki çağdaşlaşma anlatısının hikâyesini verebilmiştir. Bu anlatı içinde çıkar grupları, toplumsal sınıflar, ötekileştirilmiş etnik kimlikler bulunmamakta bu durum da yer yer Berkes'in genelleme hatasına düşmesine ve anlatısının mikro yönlerinin zayıf olmasına yol açmıştır. Genellikle dışsal büyük olaylara yer verdikten sonra bunun içsel açıdan okumasını yapmıştır. Bu okumanın içinde mikro kimlik ve gruplar bulunmamaktadır. Devlet'in kurumsal yapısı özne olarak kabul edilmiştir. Toplumsal grupların içsel olarak yarattıkları dalgalanmalara dair bir veri bulunmamaktadır.

Berkes'in Türk çağdaşlaşması olarak ifade ettiği şey esasında dönemin ruhuna uygundu çünkü İkinci Dünya Savaşı henüz sona ermiş ve Batı yeni bir hegemonya inşasına girişmişti Huntington'ın ifadeleriyle açıklamak gerekirse; çağdaş dünya bir sanayi toplumunun eseri idi, evrenseldi ve biricikti. Toplumsal ilişkilerde hareketlilik vardı, toplum cemaatsel bağlarından azade bir iş bölümü ve uzmanlaşma meydana getirmişti. Toplumun kan bağına sahip aileler değil, mesleki başarıya sahip gruplar yönetiyor ve topluma yön veriyordu. Toplumsal çıkar grupları bu dönemde ülkeyi yönetirken uyum içinde çalışabiliyordu (Huntington, 1971, s. 286) Savaş sonrası dünyada Batı'ya ait bir takip idealler olan sanrılar da Batı-dışı ülkelere ihraç edilmeye başlanıyordu çünkü savaş sonrası dönemde soğuk savaş atmosferinin olduğu bir dünya vardı ve acil bir uluslararası örgütlenme gerekiyordu. Marshall Planı devreye sokulmuş, Batı Avrupa öncelikle olarak tekrar imar edilmiş ve Dünya Bankası aracılığıyla IA (1960) ve OECD (1961) gibi finansal kuruluşlar aracılığıyla Batı-dışı dünya geliştirmeye çalışılıyordu. Bu dönem bunun yanında ABD hegemonyasının dünyaya yerleştiği bir dönemdi.

Böyle bir dönemde Talcot Parsons'ın makro kuramı vasıtasıyla dünya ABD'nin hegemonik durumunun kuramsallaşmasına şahit oluyordu. Parsons, kendinden önce gelen evrimselci kuramların mekanik toplum anlatısı yerine ahlakın ve kültürün teleolojik anlatısını kurgulamıştır. Parsons'a göre toplumlar tarihin başından sonuna kadar "dengeli" bir sistem örgütlemeye çalışmışlardır. Dengeyi bulma durumu toplumlarda değişim ve dönüşümü de paralelinde getirmiştir. Toplumsal değişimi Parsons içsel ve dışsal olarak iki ayrı parça altında işler. Dışsal değişim, toplumsal sistemin dışarıdan aldığı etkiyle şekillenmesiyken, içsel değişim toplumun kendi norm ve kuralları dahilinde özgün olarak değişmesidir (Parsons, 1966, s. 115). Ayrıca Parsons'a göre toplumsal değişim sistemdeki genel unsurlardaki bir bozulmayla veya alt-sistemlerdeki bir uyumsuzluk durumuyla değişmektedir. Parsons'a göre uygarlıklar sistemsel işlevleri

karşılayamadıkları durumlarda çökmekte ve yerlerini başka uygarlıklara bırakmaktadırlar (Parsons, 1951, s. 486).

Parsons bunun yanında tarihsel evrim sürecine eğilim göstermiştir. Parsons'a göre geleneksel toplumlar zaman içinde belirli sosyal fonksiyonları üretmekte başarısızlık gösterirler ve geleneksel kurallar yerine kendi rasyonel standartlarına adapte bir toplumsal yapı kurgulamaya başlarlar. Tarihsel süreç içerisinde bu durum diyalektik bir ilerleme gösterir ve toplumların evrimsel olarak ilerlemesine sebebiyet verir. Parsons kuramsal olarak bu durumu kanıtlamak için ilkel toplumları, antik toplumları ve merkezileşmiş güçlü krallıklara doğru bir doğrusal ilerleme anlayışından bahsetmektedir. Bu durum Batı dünyasında zirve noktasına ulaşmıştır ve Batı dünyası dünyanın geriye kalanına karşı bir üstünlük kurmuştur. Daha sonra kurduğu bu üstünlük dolayısıyla dışsal bir etken olarak gelip dünyayı küresel anlamda çağdaş medeniyetin bir parçası kılmıştır (Parsons, 1966, s. 87). Parsons'ın anlatısına göre dünya evrensel bir dönüşüm geçirmektedir. Bu dönüşüm içinde modernleşmiş ABD'nin ayak izlerinden yürümek ve onun modernleşme birikiminden faydalanmak zorundadır.

Parsons'ın görüşleri o dönemin dünyası için egemen bir düşünceydi ve sosyal bilim atmosferi Parsons'ın görüşlerinden etkilenmiştir. Berkes'in de çağdaşlaşma kuramını geleneksel düzenden çağdaş toplumsal düzene Batılı toplumlarla Türk toplumunun benzeşim kurarak ilerlemesi düşüncesi normal karşılanmalıdır. Berkes'e göre Osmanlı'da denge mekanizmaları bulunmamakta, çağın gerekleri benimsenmemekte ve böylece bir toplumun istikrarsızlığı mümkün görünmektedir. Bu şartlar da Türkiye Cumhuriyeti'ni var eden şartlara kapı aralayacaktır.

Şerif Mardin'in içinde bulunduğu tarihsel zamanın kuramsal etkileri ise şöyledir:

İkinci Dünya Savaşı sonrası dünyada dengeler değişmiştir. Avrupalılar önder olan konumlarını kaybetmiş yerine ABD'nin önderliğinde bir dünya kurulmuştur. ABD artık tüm dünyada ilerleme ve gelişme denince akla gelen lokomotifdir. Avrupa bir enkaza dönüşmüştür, bu süreç içinde Avrupa'da siyasi ve politik çekişmeler artmakta ve SSCB'nin önderliğinde komünist bir dünya belirlemekteydi. ABD, bu koşullar altında her milletin kendi kaderini tayin hakkı prensibine uymadı, onun yerine komünist fikir akımlarını engellemek adına tüm gücünü ortaya koydu. Bu somut olarak Marshall Planı'nın ortaya atılmasıyla kendini göstermiştir. Soğuk savaşın siyasi, ekonomik, sosyal

birçok etkisi bulunmaktaydı ama ABD'nin bu sürece teorik ve bilimsel açıdan da el atması gerekiyordu. Bu durumda ekonomik fonlarla sosyal bilim sahasının desteklenmesine imkân tanıdı ve Doğu toplumlarına yönelik incelemeler de bu şekilde başlamış oldu. Batı-dışı toplumların değişim süreçlerini irdeleyen çalışmalar ABD'nin siyasal hedefleriyle paralel şekilde ilerlemekteydi. Özellikle savaş sonrası dönemde Amerikalı sosyal bilimciler ilgisini Doğu toplumlarını anlamaya kaydırmıştı. Özellikle Çin, Japon ve Türk modernleşmeleri başlıca ilgi alanlarını oluşturmaktadır. Özellikle Mardin'in doktora tezine bakıldığında kendisini de Princeton Üniversitesi Doğu Araştırmaları bölümüne çok şey borçlu olduğunu ifade etmektedir. Bu durum Mardin'in çalışmalarına yansımıştır. Mardin, daha çok Osmanlı toplumu üzerine kültürel araştırmalarda bulunmuştur. Yaptığı kültürel araştırmalarla birlikte makro modernleşme kuramlarının pozitivist olduğunu ve eleştiriye tabi tutulması gerektiği üzerinde durur. Bu durumda Mardin'in modernleşme olgusuna kültürel unsurlar üzerinden bakmasına imkân vermiştir. Yani Mardin de dünyadaki toplum bilim anlayışından etkilenmiş ve Doğu toplumları üzerine eğilim göstermiştir. Bu durumda da Mardin, Osmanlı- Türk modernleşmesine kültürel bir çerçeve içinden yaklaşım sergilemiştir. Kurtuluş Kayalı'ya göre Mardin, Türkiye'deki Marksizm'in eleştirisinde bulunmuştur ve Weber etkisinde kültürel unsurları ön plana çıkaran bir anlatı sunmuştur. Mardin, Soğuk Savaşın da etkisi ve ABD'de gördüğü eğitim sebebiyle pozitivist ve Marksist kuramları daima eleştirmiştir. Bunun yanı sıra Mardin'in eserlerindeki metodolojik yaklaşımları her çalışmasında farklılaşmaktadır ama kültür üzerinde düşüncü ve konuları ele alışı bir süreklilik arz etmektedir.

Mardin, analizini döneminde popüler olan Edward Shils'in merkez-çevre kuramı üzerinden yapar. Kuram ise kabaca şöyledir; Merkez, herkesi etkileme gücüne sahip değerler ve inançlar ağının merkezidir. Merkezde değerler ve sistemler bütünlük arz eder. Bütünlüğün merkezinde kutsal sayılan ve dokunulmaz olan yöneticiler bulunur. Yöneticiler değerler sistemi sayesinde doğal bir otorite konumunda yer alır. Merkezi değer sisteminin taşıyıcılığını da devlet yapar. Devlet elindeki doğal otoriteyi yayma eğilimini gösterir. Bunu da merkezde bulunan seçkinler aracılığıyla yapar. Seçkinler, bu değerler sisteminde anahtar pozisyonlarda yer alırlar ve çevredekileri yeri geldiğinde ödüllendirip yeri geldiğinde cezalandırabilirler. Seçkinler arasında çatışma yoktur, uyum bulunur (Shils, 2002, s. 86-92).

Shils'e göre modernleşmeyle beraber kentleşme de artmaktadır. Kentleşmenin artmasıyla beraber merkezin gücü hiç olmadığı kadar artar ve çevre de bulunan insanlar bütünleşmiş bir ekonomik sistem aracılığıyla ve bunun getirisi olan eğitim aracılığıyla merkezin değerler sistemi hızlı bir şekilde benimsenecektir. Batı toplumlarında bu durum bütünleşik bir şekilde gelişim göstermiştir böylece merkez-çevre arasındaki çatışma görece az olmuştur. Bu durum Batı dünyasında çok daha geniş bir dönemde gerçekleştiği için merkez-çevre arasındaki uyum derindir ve taraflar artık "vatandaş" halini almışlardır.

Mardin'e göre merkez, Osmanlı'nın bürokrasiyi bir bütün halinde tuttuğu kadarıyla devletin bu bürokrasiyi kullanması oranında vardır. Çevre ise, merkezin dışındaki toplumsal alanı, coğrafyayı ve kurumları temsil eder. Mardin merkez-çevre ilişkilerini ele alırken Batı toplumunda var olan merkez-çevre çekişmelerini ve uzlaşmalarını Osmanlı toplumsal yapısıyla kıyasa giderek izah eder. Osmanlı toplumundaysa bir seçkin-halk arasında yabancılaşma bulunur, bu yabancılaşma sebebiyle ne bir çekişme ne de bir uzlaşma var olmuştur.

Mardin süreci anlatırken merkez ve çevre arasındaki kopukluğa ve birbirlerinden farklı kültürel ayrımları nasıl var ettiklerine değinir. Bunun için de gerek merkezin gerek çevrenin farklı değer dünyalarına inerek bu değer dünyalarının güzel bir şekilde nesneleştirir ve onun üzerine yeni bir anlatı kurgular. Mardin'e bakıldığında modernleşme sürecindeki kültürel ve mikro unsurlara yönelik bir inceleme sunduğu görülmektedir, bunun yanında her eserinde farklı bir metodolojik yaklaşım benimsiyor olması da Mardin'in eserlerinin çağına ve dönemine göre düzenlendiğini gösterir. Bu açılarından bakıldığında Mardin, bir mikro anlatı etrafından çalışmalarını kurgulamakta ve her gruba yönelik farklı yaklaşımı da Mardin'in genelleme hatasına düşmesini engellemektedir. Ama çalışmalarındaki kopukluk ve metodolojilerinin farklılık arz ediyor olması sebebiyle de takip edilmesi zor bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Berkes ile bu konuda mukayese edildiğini de kendisi azınlık gruplara ve ötekileştirilmiş gruplara da yer vermiştir. Bu sayede daha bütünlüklü bir toplum okumasının da önünü açıyor görülmektedir. Berkes, bu gruplara yer vermek yerine makro bir anlatımı benimsemiş ve devletin çağdaşlaşma sürecini okuyucusuyla buluşturmuştur. Ama Mardin'e bakıldığında devletin içindeki gelişimin yanında diğer grupların da değerler sisteminin paralel olarak nasıl bir gelişim sergilediğini de ortaya koyar.

Kültüralizm ve Akültüralizm bağlamında düşünürlerin görüşlerini karşılaştırdığımızda karşımıza şunlar çıkmaktadır;

Charles Taylor'ın Two Types Of Modernity (İki Tip Modernleşme) adlı makalesinde modernleşme konusunda ortaya atılan teorileri kültüralist ve akültüralist olarak iki kamp içinde ele alır. Bu bağlamdan bakıldığında akültüralist yaklaşımlara göre, uygarlık sürekli ileriye dönük olarak gelişim göstermektedir. Bunun yanında modernleşme tüm dünyada küresel bir şekilde kendini göstermektedir ve modernleşme olgusu Batı Avrupa ülkelerine özgüdür. Batı-dışı toplumlar sadece bir benzeşim kurabilir. Bunun yanında toplumlar birer organizma gibidir ve mekanik bir nedensellik içinde determinist yasalar tarafından yürütülmektedir.

Berkes'e bakıldığında bir toplum ne kadar geriye doğru meyiller içerse de bunlar geçici adımlardır hatta ilerici adımları kışkırtmaktadır çünkü toplumlar fonksiyonlarını idame ettirebilmek için denge mekanizmasıyla hareket ederler. Çağın gerisi kalmış bir toplumda denge mekanizması bulunamaz ve toplum daima bir çıkış arar, bu durum toplumun içindeki ilerici figürleri kışkırtır. Bu da toplumların aslında bir organizma gibi hareket ediyor olmasından kaynaklanan durumun sonucudur. Bunun yanında Türk modernleşmesi kavramını kullanmaz, çağdaşlaşma kavramını kullanır çünkü Türk toplumunun temel problemi çağın gereklerine uygun olmayan sosyolojik düzendir, bu düzenin alaşağı olması içinde Türkiye'de Batıcılık gelişim göstermeli bu durumda seküler bir anlayışa kapı aralayacaktır.

Kültüralist yaklaşıma bakıldığında modernliğin toplumdan topluma değişim gösterdiğini ve Batı Avrupa modernleşmesine dahi bakıldığında aralarında farklar olduğuna, bu farkların da kültürel ve bölgesel özelliklerden kaynaklandığına vurgu yapar. Her kültür kendi gelişim eğrisi içinde gerek iç gerekse de dış dinamikler aracılığıyla modernleşmektedir. Bu modernleşme dünyayı tekipleştirmemiş aksine çok kültürlü ve çok boyutlu bir dünyanın inşa edilmesine imkan tanımıştır.

Mardin'e bakıldığında, Türk toplumsal dönüşümünü modernleşme olarak okumaktadır. Çünkü Türk modernleşmesi hatalarıyla veya doğruluğuyla birçok çıkar grubunun ürettiği total bir modernleşmedir. Türkiye'ye özgün yönler üzerinden bir anlatı yaparak ilerler ve Osmanlı'da bulunan merkezdeki iktidar gruplarıyla, çevrede bulunan iktidar gruplarının dertlerini ilişkisel sosyoloji açısından irdeler. Bu irdelemeyi yaparken de tek bir kuram

etrafında çalışmasını yürütmez, birçok kuramı kullanarak ilerler. Türk modernleşmesini kültürel değişimler üzerinden okumayı uygun görmüştür bu sebeple de laikliği merkez bir ideoloji olarak, dinselliği de çevre bir ideoloji olarak okur. Bu haliyle Mardin, kültüralist anlatının bir örneğini sunuyor gibi görünmektedir.

Berkes'in anlatısına bakıldığında Türk idari aygıtını özne olarak almıştır. Bu aygıtın gözünden de bir toplum okuması yapılmaktadır. Bu durum Türk çağdaşlaşmasına yönelik genel bir resmi vermektedir fakat mikro grupları edilgen bir unsur olarak kabul edip, onların politik kararlarına ve arzularına yer verilmiyor oluşu genelleme hatasına kapı aralamaktadır. Bu yönüyle Berkes'in eserleri genel olarak siyasi tarih üzerine odaklı şekilde ilerlemektedir.

Mardin'e bakıldığında ise mikro gruplar üzerine çalışma yaptığı ve yaptığı çalışmalarda onların ilişkisel özelliklerini yorumsal bir bakış açısıyla yorumladığı görülecektir. Bu durum modernleşme olgusunun okumasında birçok grubun özne konumunda olduğunu ve bu özneler arasında doğan çatışma neticesinde de Türk modernleşmesinin doğduğu yönünde bir okumayı bize sunmaktadır. Her bir öznenin ve çıkar grubunun okumasını yaparken, Mardin farklı kuram ve kavramları kullanmıştır. Bu durumda onun anlatısının takip edilmesini zorlaştırmaktadır. Türk modernleşmesini sosyolojik boyutuyla ele alır.

Berkes ve Mardin'e bakıldığında Türk toplumsal dönüşümünü işleyişleri bakımından makro ve mikro bir porte oluşturdukları görülür. Bu yönüyle iki düşünür de çalışmalarını açısından tamamlayıcı bir özellikler gösteriyor denilebilir.

Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in modernleşme/çağdaşlaşma sürecini okurken kullandıkları kavramlar ve kavramlara atfettikleri özellikler şu şekildedir;

Niyazi Berkes, modernleşme kavramını Türk toplumsal dönüşümü için kullanmayı tercih etmez çünkü ona göre bir toplumun modernleşebilmesi için teknik anlamda bir dönüşümü hedeflemesi ve bu uğurda toplumsal kaynakları kullanılmasını ifade eder. Türk toplumsal değişimi için önemli olan unsur teknik araçların alınması değildir. Osmanlılar modernleşme işine bir takım teknik araçları alarak başlamış fakat bu araçları layıkıyla kullanamamıştır. Bunun yanında Türk toplumu kültürel dönüşümünün ilk adımlarında fazlasıyla dinselleşme hummasına kapılmış ve bu durum onun dünyayı takip edememesine imkân vermiştir. Daha sonrasında Berkes anahtar bir kavram olarak sekülerizm kavramını kullanır çünkü sekülerizm kavramını net bir şekilde "kireçleşmiş

gelenek boyunduruğundan kurtulma” manasına gelmektedir. Türk toplumu gelenek gerekleri yerine çağın gereklerini tercih etmelidir. Bunun için de dinselleşme kavramının karşısında çağdaşlaşma kavramı belirir.

Şerif Mardin’in, modernleşme okumasının omurgasını merkez-çevre kuramı oluşturmaktadır. Yöneten ve yönetilen şeklinde büyük bir ayrıma sahip olan Türk toplumunda büyük kültür ve küçük kültür adı altında iki farklı kültürel yapı oluşmuştur. Batılılaşmayla beraberde bu durum hiç olmadığı kadar artmıştır. Bu durumda aydın-halk ayrışmasını doğurmuştur. Daha sonrasında Türk toplumunun içinden büyük kültür ve küçük kültür olmak üzere iki farklı kültür tipi oluşmuştur. Bu kültür tipinin oluşması Osmanlılarda toplumun bir ideoloji etrafında toplanamamasına ve ayrışmasına sebebiyet verir, bu durum “vatandaş” kavramının gelişimini zorlaştırmıştır. Daha sonrasında Mardin sivil toplum sorunuyla karşımıza gelir. Bu sorunun çözülmesi için şehirleşmenin artması, haberleşme ve ulaşımın gelişmesi gerekir. Böylelikle büyük kültür-küçük kültür bir araya gelecek ve tek bir pota içinde toplum birleşecektir, bu durumun okumasını da toplumsal seferberlik kavramı üzerinden yapmaktadır. Yani Mardin’in modernleşme anlayışına göre, bir takım teknik gelişmelerden sonra toplum yakınlaşacak ve ortak bir kültür oluşturabilecektir.

Bu manada bakıldığında Berkes, Türk çağdaşlaşması kavramı etrafında kültürel bir dönüşümün zaruri olduğunu vurgularken Mardin için teknik araçların gelişimiyle yöneten ve yönetilen sınıfların kaynaşmasıyla modernleşme sağlanabilir. Bu açıdan bakıldığında iki düşünürün Türk toplumsal dönüşümüne dair anlatısı baştan aşağı farklılaşmaktadır.

Düşünürlerin Türk modernleşmesi/çağdaşlaşması konusundaki görüşlerinin benzerlikleri ve farklılıkları bulunmaktadır. Önce benzerlik sonra farklılıklarından bahsetmek gerekirse şu şekilde olayları ele alırlar;

Periyodik olarak incelendiğinde her iki düşünür de Osmanlı çağdaşlaşmasını/modernleşmesini ele alırken Osmanlı ideolojisinin tarihsel kökenlerine değinmek ve Osmanlıların Osmanlı’yı nasıl gördüğüyle işe başlamaktadırlar. Daha sonrasında Karlofça hezimetini üzerinde durulup, bu durumun Osmanlı’da oluşturduğu zihniyet farklılığı üzerinden bir anlatı kurgularlar. Her iki düşünürü göre de Osmanlı çağdaşlaşması/modernleşmesi kültürel alanda ortaya çıkamamaktadır çünkü Osmanlılar kendilerini kültürel alanda Batı’dan üstün saymaktadırlar ama askeri teknoloji de geri

düşülmüştür. Bu durum Osmanlıları modern bir ordu kurmaya itmiştir, daha sonrasında bunun mali yükünü kaldıramayan Osmanlılar iktisadi alanda da bir takım tedbirler almaya başlarlar. Modernleşmenin/çağdaşlaşmanın başlangıç ateşi bu şekilde yanmıştır.

İkinci adımdaysa tercüme odasında yetişen kimi bürokratlar, Batı toplumsal düzenine imrenmeye başlarlar bu kişiler Osmanlı'da Batılılaşma denen olayın başlangıcını yapacaktır. Daha sonrasında Tanzimat dönemiyle birlikte Batılılaşma alanındaki çalışmalar bireysel bir şekilde aydınların destek ve yardımlarıyla ilerlemeye başlar. Bu noktada Berkes'e göre geriye dönük adımlar başlar çünkü çağdaşlaşma kavramı karşıt olarak dinselleşme kavramını da var etmektedir ve bir takım toplumsal çıkar grupları çağdaşlaşmanın Osmanlı gelişmesine engel olduğunu bundan dolayı da güçlü bir padişah altında toplanmanın faydalı olduğu düşüncesiyle birleşir. Bu geriye dönük adımlar Berkes'e göre sönük adımlardır ve çağdaşlaşmanın ilerici gücünü hiç olmadığı kadar arttırır. Mardin ise, bu dönemi "Tanzimat ve Aşırı Batılılaşma"(1991)adlı makalesinde işlemektedir. Ona göre Osmanlı'da modernleşmeye dönük adımlar merkez tarafından yürütülmüştür, bu yürütülen faaliyetler modernleşmeye katkı sağlamadığı gibi özentisi bir kültür doğurmuştur. Bu kültür Batı mallarını tüketmeyi Batılaşmak saymıştır, bu ürünleri zaten tüketemeyen ve giderek yoksullaşan halk (çevre) de dini grupların peşinden ilerleyerek Batı özentisi kültüre karşı bir duruş sergilemiştir.

Bu noktada Berkes ve Mardin'in ayrıştığını söylemek mümkündür. Berkes, devlet merkezli bir bakışla olayları yorumlayarak bunun iktidarın içindeki bir çatışma olduğunu söylemiş ve halk kitlelerini dini tutumundan dolayı bir özne olarak tarihin sayfalarına katmamıştır. Mardin'e baktığımızda ise, büyük kültür ve küçük kültür arasındaki uyumsuzluğu tüketim ürünleri üzerinden açıklamış ve insanların aslında dini bir isyan etrafında Batılılaşmaya karşı çıkmadığını özentisi tüketim kültürüne karşı çıktığını söyler. Bu yanıla Mardin halk kitlelerini bir özne sayar ve öznenin modernleşmeye olan etkisini gözler önüne serer.

Berkes ve Mardin II. Abdülhamit'in tahta çıkışı ve ardından gelişen olaylar etrafında birleşiyor görünmektedirler. Her iki düşünürü göre de, bu durum iktidar sahiplerinin ve giderek muhafazakârlaşan Osmanlı bürokrasinin eseridir. Bunun yanında geçen süreç içinde halk kitleleri de geleneksel bir lider kültü aramakta ve II. Abdülhamit kültü etrafında bir yakınlaşma içindedirler. Bu durum böyle bile olsa Osmanlı tarihi açısından karanlık bir dönem sayılan bu dönemde teknik atılımlar yapılmış ve Osmanlı insanı hiç

olmadığı kadar Batı dünyasına telgraf, tren, liman ve fabrikalarla açılmıştır. Bu durum ileride II. Abdülhamit rejiminin de sonunu getirecektir.

Berkes ve Mardin'in birleştiği diğer bir nokta ise İttihat ve Terakkinin kuruluşu üzerinedir. Bu noktada Berkes, Avrupa'daki genç hareketleriyle Osmanlıdaki genç hareketlerinin tarihsel açıdan paralelliğine değinerek Osmanlı dönüşümünü, küresel bir bağlantı içinde sunmak ister. Bunu yaparken de o dönemin Avrupa'sının bir portesini çizer. Almanya'da Protestan destekli Bismarck, Avusturya'da Katolik Joseph, Rusya'da Ortodoks Nikolay vardır. Bu örneklerin olduğu bir dünyada anayasal rejimler ve ulusal isyanlar patlak vermektedir. Bu durumda Osmanlı, bunun gerisinde kalmaz ve Osmanlı'da İttihat ve Terakki aracılığıyla çağını yakalama ve İslamcı Abdülhamid'i devirme, onun rejimi yerine meşruta rejimi getirme gibi bir dert vardır. Mardin de İttihat ve Terakki'nin meşruta rejimine geçişini bu tarihsellik üzerinden ilerleterek okur ama bu durumu "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu ve Jön Türkler"(1996) adlı eserinde ilgili örgütlerin faaliyetlerine geniş yerler ayırarak, onların kişisel tutku ve düşüncelerine yer vererek açıklama getirmektedir. Mikro birçok parçayı bir araya getirip ardından makro bir anlatı çatısı oluşturur. Bu yanıyla bakıldığında küçük iktidar sahipleri arasındaki çatışmayı vermesi yönüyle Berkes'den ayrışmaktadır.

Cumhuriyet rejimi Berkes'e göre son sahnedir ve 200 yıllık Batılılaşma serüveninin nihayete ermesidir. Berkes'e göre Osmanlı'da yapılan reformlar halka ulaşmamıştır. Saray ve çevresiyle sınırlı kalmıştır. Türk çağdaşlaşması içinse durum böyle değildir. Ankara hükümeti mevcut reformların ülkenin dört bir yanına ulaşması için elinden geleni yapmakla birlikte cehalete karşı savaş ilan etmiştir. Bunun yanında Kemalist öğretileri sağlamlaştırmak ve devrimleri sağlam bir temele oturtmak içinde birçok yasal değişikliğe imza atmış ve bunun yanında da kalıcı kurumlar açarak, Türk toplumuna gerçek cumhuriyeti hissettirmiştir. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyetine giden bu süreç Berkes'e göre zorunlu koşulların eseridir ve imparatorluktan cumhuriyete geçiş derin bir kopuşu içinde barındırdığı içinde devrimdir. Mardin ise Osmanlı ve Türkiye arasındaki sürekliliğe vurgu yaparak bu durumun bir devrim değil, reform olduğu üzerinde durur ve bu dönemi Atatürkçülük üzerinden bir okumayla ilerletir. Atatürkçülük devlet ve toplumu yan yana getirmiş ve merkez-çevre ayrılığına bir çözüm üretmek istemiştir. Bunun içindir ki köklü reformlarla bir ilerleme arzu edilmektedir ama bu reformların içine kimse dâhil edilmemiştir. Bu yüzden Mardin, Cumhuriyet devrimlerini tepeden inmece bulur çünkü

bu devrimlerin içinde tüm toplumsal kesimler temsil edilememiş bir kesimin yaptığı reformlar genel olarak halka dayatılmak istenmiştir. Bu durumda halk kitlelerinin rejimden rahatsız olmasına ve rejimin ötekileştirdiği çıkar gruplarından çare araması olayıyla son bulmuştur. Bu durum Atatürk'ün vefatından sonra rejime karşı eleştiriler şeklinde kendini gösterecek ve Demokrat Parti iktidarıyla son bulacaktır.

Türk modernleşmesi/çağdaşlaşması konusunda etkili olan bir takım iç ve dış faktörler bulunmaktadır. İki düşünüründe bu konu hakkında ayrıştıkları ve benzeştikleri noktalar bulunur, bu faktörler kısaca şöyledir;

Berkes ve Mardin, çağdaşlaşma/modernleşme konusunda bu alanda benzerlik gösterirler. Çünkü Osmanlı'daki dönüşüm orduyla beraber başlamıştır. Orduda gerçekleşen Batılılaşma faaliyetleri sebebiyle Osmanlıdaki dönüşümde dış faktörlerin etkisi oldukça büyük olmuştur. Modernleşme/çağdaşlaşma süreci başlarken Osmanlılar, girdikleri rekabet sonucu kendi arzusuyla dönüşmek ister. Bu noktada Batı etkisi büyüktür ama bu durum içerideki kimi odakların rahatsız olmasına sebep vermiştir. Bu odaklar ilk etapta kendini Yeniçeriler olarak göstermiş ve uzun süre değişime direnmişlerdir. Yeniçerilerin kaldırılmasıyla beraber birçok yeniliğinde önü açılmaya başlamıştır.

Osmanlılar her ne kadar dönüşmek istese de zaman içinde verdiği kapitülasyonlara bağlı hale gelmiş ve istediği gibi hareket edebilme gücünü elinden kaçırmıştır. Bu durumda Osmanlı'nın bir Batı nüfuz alanı haline gelmesine sebep vermiştir ve reformlarda arzu ettiği ilerlemeyi sağlayamamıştır. Daha sonrasında her şeye rağmen çağdaşlaşmaya/modernleşmeye çalışan Osmanlıları gene bir takım dış etkenler beklemektedir. Bu ulusal devletlerin ve anayasalı rejimlerin ortaya çıkmasıdır. Bu durumda Osmanlıları tesiri altına almış ve uzun süre ayrılıkçı isyanlarla mücadele etmek durumunda kalmıştır. Bunun yanı sıra Osmanlı devleti teknolojik açıdan da birçok değişimi beraberinde getirmiştir bu durumda Osmanlı'da kentlerin, köylerin, fabrikaların, insanlar arasındaki ilişkilerin farklılaşmasına imkân vermiştir. Osmanlı toplumu her ne kadar içeride Batı'ya direnmek istese de sürecin sonunda bu direnişi kırılmış, Batı dünyasına uyum sağlayamaya mesai harcamaya da devam etmiştir. Osmanlı'daki çağdaşlaşma/modernleşme sürecine Batılılaşma kavramı damga vurmuştur. Çünkü Osmanlı toplumu dışarıdan bir itkiyle dönüşmeye çalışmıştır. Bu noktada Berkes Batılılaşma kavramı etrafında bir anlatı sunar çünkü Berkes'e göre Batılılaşmak demek, çağın gereklerine uymak ve ulus devlet sisteminin parçası olmak demektir. Türk toplumunun dünyayı yakalaması için

Batılılaşması gerekir çünkü modernleşmek Batı toplumlarına özgüdür, Batı dışı toplumlar ancak Batılılaşma yoluyla Batıyla benzeşim kurarak dönüşebilir. Mardin'e göre ise, Batılılaşma modernleşme sürecine ket vurmuştur çünkü süreç yanlış ilerletilmiştir. Bir toplumun modernleşebilmesi için o toplumun ilgili teknik, teknolojik, kültürel ve ekonomik ilerlemeyi sağlaması gerekir. Bu şartlar sağlandığında toplum kendi iç mekanizmalarıyla bir dönüşümü gerçekleştirecektir.

KAYNAKÇA

- Açıknel,F.(2006). Merkez Çevre Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar: Toplum ve Bilim, 105,31-32.
- Ahmad, F.(2014),Modern Türkiye'nin Oluşumu, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Akçura, Y.(1976), Üç Tarzı Siyaset, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akçura, Y.(1987), Türk Yılı: 1928, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akşin, S.(2009), Jön Türkler ve İttihat Terakki, İstanbul: İmge Kitapevi.
- Aktar, A.(2000). Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Altun ,F.(2005), Modernleşme Kuramına Eleştirel Bir Giriş. İstanbul; Küre Yayınları.
- Alver, K.(2002). Türk Sosyolojisinde 'kırılma' ya da yeni yönelim: 1940'lı yıllar örneği, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi.
- Amin, S.(2006). Modernite, Demokrasi ve Din.(Çev.F.Başkaya). İstanbul:Yordam Kitap.
- Ardıç, N.(2018), Prof. Dr. Nurullah Ardiç ile Şerif Mardin'in Akademik Hayatı ve Sosyal Bilimleri Katkıları Üzerine Bir Söyleşi, Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 12,63-74.
- Arlı, A.(2008), Türkiye'de Sosyolojinin Eleştirilme Kapasitesi, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,11, 1294-1320.
- Arlı, A.(2018).Türkiye'de Sosyoloji Alanındaki Çağdaş Temayüller Üzerine Panoramik Bir Sunuş, (Ed. M. Demir ve H. Etil),Türkiye'de Çağdaş Sosyoloji Konuşmaları, İstanbul: Küre Yayınları.
- Armaoğlu F.(2016). 19.Yüzyıl Siyasi Tarihi 1789-1914. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Aydın, A.(2000). Batılılaşma Döneminde Şinasi ve Fransız Etkisi. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 17, 105-131.
- Aytaç,A.M.(2006), Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme: Toplum ve Bilim,106,7-10.
- Baykan, S.(1988), Ziya Gökalp Üzerine İki Değerlendirme, BYYO Yıllığı, 226-240.
- Belge,M.(2007), Batılılaşma: Türkiye ve Rusya. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bellah,R.N(1958). Religious Aspects Of Modernization in Turkey and Japan, The American Journal of Sociology, 64,1, ss. 1-5.
- Bendix, R.(1983). Sanayileşme, Modernleşme ve Kalkınma(Ed. İ.Sezal). Sosyoloji Yazıları, Bursa: Ekin Kitapevi.
- Berkes, N.(1942), İlim Dünyasındaki Durumumuz, Yurt ve Dünya Mecmuası, 2, 20, ss.271-275.
- Berkes, N.(1985), Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları, İstanbul: Adam Yayınları.
- Berkes, N.(2017). Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N.(1940), Bir Araştırma İlmi Olarak Sosyoloji, Siyasi İlimler Mecmuası,10, 107, ss.12-17.
- Berkes, N.(1940), Sosyolojik Nazariyelerin Tetkikine Giriş, Ülke Mecnuası,15,90, ss.495-498.
- Berkes, N.(1942). Bazı Ankara Köyleri Üzerine Araştırmalar, Ankara: Uzluk Basımevi.
- Berkes, N.(1954), Ziya Gökalp:his contrubution to Turkish nationalism. The Middle East Journal, s. 375-390.
- Berkes, N.(1984), Teokrasi ve Laiklik, İstanbul: Adam Yayınları.
- Berkes, N.(2002), Atatürk ve Devrimler, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N.(2018). Türkiye İktisat Tarihi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes,N. (1978). Türkiye’de Çağdaşlaşma, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Berkes,N.(1972), 100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi ,İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Berkes,N.(1975), Türk Düşününde Batı Sorunu ,Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Berkes,N.(1978). Türk Düşüncesinde Batı Sorunu, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Black,C.E.(1986). Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri(Çev.F. Gümüş), Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Bock, K.(1997). İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları(Çev.A. Uğur). Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi, T. Bottomore, R. Nisbet, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Canatan, K.(1995). Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

- Çavdar, T.(2013), Türkiye'nin Demokrasi Tarihi, Ankara: İmge Yayınları.
- Çaylak, A.(1998). Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen: Bir Şerif Mardin Çözümlemesi, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Çaylak, A.(2008). Entelektüel Bir Tarihçi Olarak Şerif Mardin'in Osmanlı Toplumsal Çözümlemesi.(Ed. T. Takış), Şerif Mardin Okumaları içinde (238-268). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çaylak,A.(1998). Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen: Bir Şerif Mardin Çözümlemesi, Ankara: Vadi Yayınları.
- Çetinkaya,Ç.(2002). Modernlik Bizden Süzgeçsiz Geçti. Z.Özcan(Ed.), Nilüfer Göle İle Toplumun Merkezine Yolculuk, İstanbul: Da Yayıncılık, s. 91-97.
- Çetinkaya,Ç.(2002). Modernlik Bizden Süzgeçsiz Geçti. Z.Özcan(Ed.), Nilüfer Göle İle Toplumun Merkezine Yolculuk, İstanbul: Da Yayıncılık, s. 91-97.
- Çiğdem, Ahmet (2004), "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon: 'Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkaldırısı", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık, eds. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yayıncılık, s. 68- 81.
- Çiğdem,A.(2004). Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem,A.(2006). Şerif Mardin'le Merkez Çevre Analizi Üzerine: Toplum ve Bilim, 105,7.
- Çiğdem,A.(2007), Modernleşme ve Batıcılık. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çoşkun, İ.(1991). Modernleşme Kuramı Üzerine: Sosyoloji Dergisi,3,1, 289-304.
- Çoşkun, İ.(1989), Modernleşme Kuramı Üzerine, Sosyoloji Dergisi,2, 49-85.
- Doğan, N.(2008).Şerif Mardin Okumaları,(Ed. T.Takış). Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teorileri içinde(ss.19-41).Ankara: Doğu Batı.
- Eisenstadt, N..S(2007), Modernleşme Başkaldırısı ve Değişim(Çev. U.Çoşkun), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eisenstadt,S.N.(1983). Tradition, Change and Modernity, Newyork: John Wiley & Sons.

- Fındıkoğlu, F.Z.(1962), Auguste Comte ve Ahmet Rıza, Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği, 40, 1-19.
- Georgion, F(1986),Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura, Ankara: Yurt Yayınları.
- Giddens, A.(1994).Living in a Post-Traditional Society.Cambridge: Polity.
- Giddens, A.(2005).Modernliğin Sonuçları(Çev. E.Kuşdil).Ankara: Ayrıntı Yayınları.
- Gökalp,Z.(2007), Türkçülüğün Esasları, İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Göle, N.(2008). Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine, İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2011), Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları.
- Göle,N.(1998). Batı-Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?. Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri, İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle,N.(2007).Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine.T.Takış(Ed.). şerif Mardin Okumaları(ss.57-64),İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Gündüz, A.(1966). Batı'ya Yönelirken şinasi, Ankara: DTCF Yayınları.
- Habermas,J.(1994).Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje, İstanbul:Kıyı Yayıncılık.
- Harvey, D.(2019). Postmodernliğin Durumu(Çev.S.Savran).İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Heper, M.(2012), Türkiye'de Devlet Geleneği, Ankara: Doğu Batı.
- Heper.M.(2006), Türkiye'de Devlet Geleneği(Çev. N.Soyarık). Ankara: Doğu Batı.
- Hobsbawn, E.ve Ranger, T.(2006).Geleneğin İcadı. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- İnalcık, H.(2015). Devlet-i Alliyeye, İstanbul: İş Bankası.
- İnan, Ö.(2003), Niyazi Berkes, Türk Toplum Bilimcileri I, (Ed. E. Kongar), İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Kaplan, M.(1946). şinasi'nin Türk şiir'inde Yaptığı Yenilik, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,2,1-2.
- Karakaş, M. (2000). Türk Ulusçuluğunun İnşası. Ankara: Vadi Yayınları.
- Karal, E.Z.(1999). Tanzimat-ı Hayriye Devri. İstanbul: Cumhuriyet Kitapevi.

- Karaman, F.(2017).Niyazi Berkes.Aksoy, E.(Ed.), Türk Sosyologları, İstanbul: Lisans Yayıncılık, s. 222-236
- Karpat K.(2012). Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kautsky J,H.(1982).The Politics Of Aristocratic Empires.North Carolina:Univercity of North Carolina Press.
- Kaya F., Tatar, T.(2008).Gelenekten Modernliğe Kalıplaşan Yenilik .İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Kaya,T. Ve Tatar.T.(2008).Gelenekten Modernliğe Kalıplaşan Yenilik.İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Kayalı, K. (2008). Şerif Mardin Okumaları Konusunda Bazı Sorular ya da Sorunlar. Takış, T. (Ed.), Şerif Mardin Okumaları içinde (91-102). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kayalı, K.(1996), Şerif Mardin, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Anksiklopedisi, İstanbul: 1996.
- Kayalı, K.(2008). Türkiye’de Sosyoloji, Ankara: Phonex Yayınevi.
- Kayalı,K.(2009). Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri, İstanbul:İletişim Yayınları.
- Keyder, Ç.(2013), Türkiye’de Devlet ve Sınıflar, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyman, F.(2015). Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorum Bilgisel Yaklaşım ve Türkiye. Şerif Mardin’e Armağan, İstanbul: İletişim Yayınları,37-63.
- Keyman,F.(2005).Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak, Doğu Batı Düşünce Dergisi,16, 11-32.
- Kırlı, C.(2020), Kahvehaneler ve Hafiyeler:19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol, Tanzimat ve Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu,(Ed. H. İnalçık ve S. Danlıoğlu), 601-625.
- Kızılçelik, S(1994). Sosyoloji Teorileri 1, Konya: Yunus Emre Yayıncılık.
- Knutsen, T.L.(2018), Bilmenin Yolları, İstanbul: Küre Yayınları.
- Kongar, E.(1981).Cumhuriyet Halk Partisi Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutulgası,Ankara: Ulus Basımevi.
- Kongar, E.(1996). Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, İstanbul: Remzi Kitapevi.,

- Kongar,E.(1996), Türk Toplum Bilimcileri, Ankara: Remzi Kitapevi.
- Koyuncu, A.(2017). Türkiye’de Sosyoloji Ekolleri, Sosyoloji Divanı Dergisi(Ed.K.Alver),4.ss.65- 96.
- Köker,L.(2007), Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İstanbul: İletişim.
- Kumek, İ.(2021). Niyazi Berkes: Yaşamı, Eserleri ve Osmanlı- Türk Modernleşmesi Üzerine Görüşleri, Akademik Araştırma Makaleleri, ss.107-124.
- Lewis, B.(2008), Modern Türkiye’nin Doğuşu, İstanbul: Arkadaş Yayıncılık.
- Mardin, Ş.(1973). Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Mardin, Ş.(1992), Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.(2005), Din ve İdeoloji, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin,Ş.(2015), İdeoloji, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin,Ş.(2015), Türkiye, İslam ve Sekülerizm, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin,Ş.(2016), Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin,Ş.(2018).Türk Modernleşmesi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G.(1996). Sosyoloji Sözlüğü.(Çev. O.Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Meriç C.(1983). Jurnal 2.Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Münci K.(2007). Politika Bilimine Giriş. Ankara: Bilgi Yayınları.
- Nakavi,M.(1997), Batılılaşma Sosyolojisi(Çev. A.Özgür), İstanbul: Kevser Yayınevi.
- Nasr, S,H.(2009).Bilgi ve Kutsal(Çev. Y.Yazar).İstanbul:İz Yayıncılık.
- Oommen, T. K. (2000), “Changing Modes of Conceptualising the World: Implications for Social Research”, Methodology in Social Research, eds. Partha Nath Mukherjee, Sage Publications, pp.153-170.
- Ortaylı, İ. (2000). Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine. (Ed. Kalaycıoğlu ve A.Y.Sarıbay), Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, içinde (125-135). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ortaylı, İ.(2008), İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul: Timaş Yayınları.

- Özer,İ.(1982). Niyazi Berkes(Ed. E.Kongar).Türk Toplum Bilimciler 1, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Özkan, K.(2014). İmparatorluktan Ulus Devlete Geçiş Sürecinde Namık Kemal'in Düşünce Dünyası, Pamukkale Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, 8, 1083-1107.
- Özkiraz, A.(2005). Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum, Konya: Çizgi Yayınevi.
- Özlem, D.(2000). Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı, İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler 1. Sempozyumu: Niyazi Berkes 21-23, Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Özüerman, T.(1998). Türkiye'nin Batılılaşma ve Demokratikleşme Açmazı, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Parla, T.(1989), Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, T.(2015), Şerif Mardin'in Türkiye Düşünce Tarihine Öncü Katkıları,(Ed. A.Öncü ve O. Tekeoğlu) Şerif Mardin'e Armağan içinde (ss.13-20). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parsons, T. (1951). The social system. Glencoe, IL: Free Press.
- Parsons, T. (1966). Societies: Evolutionary and comparative perspectives. Englewood Cliffs & New Jersey: Prentice Hall
- Paz, O.(2000). Modernite Versus Postmodernite(Çev.N, Tural). Ankara: Modern Düşünce.
- Petrosyan, Y,A.(1974), Sovyet Gözüyle Jön Türkler, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Pinkney, T.(2008).Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü(Çev. M.Pekdemir),İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pletsch, Carl E. (1981), "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, Circa 1950–1975," Comparative Studies in Society and History, 23 (4), pp. 565–90.
- Ramsaur, E.(2011), Jön Türkler:1908 İhtilalinin Doğuşu.(Çev. M.Ö Mengüşoğlu), İstanbul, Pınar Yayınları.
- Rıza,A.(1988), Ahmet Rıza Bey'in Anıları, İstanbul: Arba Yayınları.
- Sander, O..(2015). Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e, İstanbul: İmge Kitapevi.

- Sarıçoban, G.(20019). Namık Kemal ve Hürriyet Fikri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 23, 515- 535.
- Sezer, B.(1998). Doğu- Batı Ayırımı, Doğu-Batı, 1,2. 37-50.
- Shils, E.(2002),Merkez ve Çevre(Çev. Y.Z. Çetinkaya), Türkiye Günlüğü, 70, 86-96.
- Shils,E.(2003). Gelenek (Çev.H.Arslan). Ankara: Doğu-Batı.25, s.110.
- Smith, A.(1998). Toplumsal Değişme Anlayışı(Çev.Ü. Oskay).Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Smith, Dennis (1991), The Rise of HistoricalSociology, Philadelphia, TempleUniversityPress.
- Somel, A.(2009), Osmanlı İmparatorluğunda Eğitimin Modernleşmesi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Söğütlü, İ.(2018), Jön TÜRKLER VE Siyasal Elitizm: Ahmet Rıza Bey Özelinde Bir İnceleme, Muhafazakar Düşünce, 54, 97-116.
- Söğütlü,İ. (2010). Jön Türk Düşüncesinde Modernlik ve Modernleşme. Doğu Batı Düşünce Dergisi, Sayı. 54, 219-242.
- Sunar, L(2014).Türkiye’de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim: Sosyoloji Dergisi, 2, 83-116.
- Sunar,L (2012). Aydınlanma Döneminde Doğu’ya Bakış: Değişen İlgi ve Söylemler: Sosyoloji Dergisi,3, 24. 59-82.
- Sunar,L.(2018), Değişim Sosyolojisi: Kavramlar- Kuramlar ve Yaklaşımlar, Ankara, Nobel Yayıncılık.
- Şan, M.K ve Kocakaya A.(2018). Namık Kemal Düşüncesinde İlerleme ve Gelenek, Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi, 4,1-15.
- Tampınar, A.H.(2006). 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tanör, B.(1995).Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış, Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,1, 10-26.
- Taşkış,T.(2013).Şerif Mardin Okumaları, Ankara: Doğu Batı.
- Taylor, C.(1999), Two Theories Of Modernity: The Hastings Center, 25,2, 24-33.

- Taylor, C.(2005), Modern Toplumsal Tahayyüller(Çev. H. Koyukan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Tazegül, M.(2005). Modernleşme Sürecinde Türkiye,İstanbul:Babil Yayıncılık.
- Tezcan, M.(1984). Sosyal ve Kültürel Değişme, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Timur, T.(2001), Türk Devrimi ve Sonrası, Ankara: İmge Kitapevi.
- Timur,T.(1995), Osmanlı ve Batılılaşma. Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,139-150, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Timur,T.(2010), Osmanlı Toplum Düzeni, Ankara: İmge Yayınları.
- Toker, İ.(2007), Şerif Mardin'de Sosyal Değişme ,Modernleşme ve Din, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt:20,1.71-84.
- Topses, M.D.(2011). Niyazi Berkes'in Sosyoloji Anlayışı, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Touraine, A.(2007). Modernliğin Eleştirisi.(Çev.H.Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Triemberger, Ellen Kay (2003), Tepeden İnmece Devrimler: Japonya, Türkiye, Mısır, Peru, Çev. Fatih Uslu, İstanbul, Gelenek Yayınları.
- Tunaya, T.Z.(1952), Türkiye'de Siyasi Partiler, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, T.Z.(1960), Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul: 1996.
- Tunaya, T.Z.(1982). Siyasi Kurumlar ve Anayasa Hukuku, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Turhan,M.(1972), Garplılışmanın Neresindeyiz, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Turhan,M.(1987), Kültür Değişmeleri, İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Türköne, M.(1994). Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi, Ankara: Ark Yayınevi.
- Tüsiad. (2002). Felsefe 2002. İstanbul.
- Uluocak, Ş.(2008), Şerif Mardin. (Ed.M.Ç.Özdemir), Türkiye'de Sosyoloji İsimler Eserler. Ankara: Phoenix.

- Ülken,H.Z.(1979), Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Vural, M.(2003). Gelenek ve Dinleri Aşkî Birliği. Ankara: Doğu-Batı.25,162.
- Wagner, P.(2003). Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma(Çev.M.Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Yavuz, H.(2002). Modernleşme: Parça mı, Bütün mü ?(Ed. T.Bora, M.Gültekingil), Modernleşme ve Batıcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, E.(2005). Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yıldız, A.(2012).Niyazi Berkes ve ‘ Türkiye’de Çağdaşlaşma’ın Gelişimi. Sosyoloji Konferansları,46, 1-33.
- Yücekök, A.(1983). 100 Soruda Türkiye’de Din ve Siyaset, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Zürcher, E.J.(2009), Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, İstanbul: İletişim Yayınları.