



T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**TÜRK MODERNLEŞMESİ VE DİN:
OSMANLI DÖNEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Betül GÖKSÜÇUKUR

1630206099

DANIŞMAN

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ

ISPARTA-2019



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Betül GÖKSÜÇUKUR	
Anabilim Dalı	Din Sosyolojisi	
Tez Başlığı	Türk Modernleşmesi ve Din: Osmanlı Dönemi	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)		
Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 24/06/2019 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için; ☒ OY BİRLİĞİ ☐ OY ÇOKLUĞU² ile aşağıdaki kararı almıştır. ☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Ramazan UÇAR	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK	
Jüri Üyesi		
Jüri Üyesi		

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrenci, yeni tez konusu belirler.



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum " Türk Modernleşmesi ve Din: Osmanlı dönemi" adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Betül GÖKSÜÇUKUR

24.06.2019

ÖZET

Geleneğin zıddı olarak, “yepyeni” anlamındaki modernleşme olgusunun temelinde “yeni bir dünya düzeni kurma” ideali yatmaktadır. Kiliseye yönelik eleştirilerle başlayan, dinin insan ve toplum üzerindeki baskısına karşı başkaldırıyla yönünü bulan modernleşme Batı’ya özgü bir süreçtir. Buna göre Batı, geleneksel dinin otoritesinden kurtulmak amacıyla bilimin ve aklın rehberliğinde yeni bir dünya kurma sürecine girmiştir. Bu yenisünya düzeni anlayışı, muhtevasında barındırdığı “yeni bir dünya görüşü ve yeni bir hayat tarzı” oluşturma süreci, modern kavramının üç boyutunu ortaya çıkarmaktadır: *Modernite*, *modernleşme* ve *modernizm*. Dolayısıyla bir süreç ifade etmesi bakımından modernleşme kavramları genel anlamda, geleneğin otoritesinin reddiyle ve aklın rehberliğinde bir gelecek inşası ideali taşıyan, seküler karaktere sahip, köklü bir değişimi ifade etmektedir.

Türkiye’de modernleşme süreci ise Avrupa’da ve dünyada yaşanan modernleşme sürecine paralel şekilde gelişmiştir. Bu sürecin anlaşılması, son dönem Osmanlı tarihinden günümüze kadar uzun soluklu bir okuma çabası ve detaylı bir bakış açısı gerektirmektedir. Bu çalışmada başlangıcından itibaren sürecin daha iyi anlaşılabilmesi için, modernite kavramları, ana parametreleri, tarihsel dinamikleri, temel unsurları, boyutları ve Osmanlı modernleşmesinin tarihsel dönemleri ele alınarak modernleşmenin ve modernleşme sürecinde din anlayışlarının oluşum süreci değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda araştırmada Osmanlı’nın küresel bir güç olmaktan uzaklaşması, yenilik girişimleri, modernleşme sürecinde öne çıkan akımlar, temsilcileri ve din anlayışları, modernleşme-din ilişkisi, modernleşme sürecindeki siyasi ve ideolojik telakkiler ile dini düşüncenin seyrinde yaşanan değişim ve tüm bu sürecin toplum yapısı üzerindeki etkileri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Modernleşme, Osmanlı, Batıcılık, İslamcılık, Türkçülük

(GÖKSUÇUKUR, Betül, *Turkish Modernization and Religion: Ottoman Period*, Master Thesis, Isparta, 2019)

ABSTRACT

As the opposite of tradition, on the basis of the phenomenon of modernization in the brand new sense; The ideal lies in establishing a new world order. Modernization, which started with criticism of the church and defied against the pressure of religion on people and society, is a Western process. Accordingly, the West entered the process of building a new world under the guidance of science and reason in order to get rid of the authority of traditional religion. This new world order understanding, the process of creating a “new world view and a new way of life in its content reveals three dimensions of the modern concept: Modernity, modernization and modernism. Therefore, in terms of expressing a process, the concepts of modernization in general mean a radical change with secular character, ideal for the construction of a future with the rejection of the authority of tradition and the guidance of reason.

The modernization process in Turkey and in Europe has developed in parallel to the modernization process in the world. Understanding this process requires a long-term reading effort and a detailed perspective from the late Ottoman history to the present day. In this study, the concepts of modernity, main parameters, historical dynamics, basic elements, dimensions and historical periods of Ottoman modernization have been discussed in order to better understand the process from the beginning. In this direction, the Ottoman Empire's distinction from being a global power, innovation initiatives, prominent trends in the modernization process, representatives and understanding of religion, the relationship between modernization and religion, the political and ideological considerations in the modernization process, and the change in the course of religious thought and the whole structure of this process on society. effects.

Keywords: Religion, Modernization, Ottoman, Westernism, Islamism, Turkism

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1. Modernite, Modernleşme, Modernizm	4
2. Modernitenin Tarihsel Dinamikleri	13
2.1. Rönesans	13
2.2. Reform	16
2.3. Sanayi Devrimi.....	18
2.4. Aydınlanma	19
3. Modernitenin Ana Parametreleri	21
3.1. Rasyonalizm	21
3.2. Pozitivizm	24
3.3. Sekülerizm.....	27
3.4. Hümanizm ve Demokrasi.....	32
3.5. Ulus Devlet	34
3.6. Bireyselleşme	37
4. Modernleşmenin Boyutları	42
4.1. Sosyo-Ekonomik Boyut	42
4.2. Siyasal Boyut	44
4.3. Kültürel Boyut.....	45
5. Modernleşme Kuramları	47
5.1. Klasik Dönem Kuramcıları: Durkheim, Tönnies, Simmel ve Weber	49
5.2. Çağdaş Dönem Kuramcıları: Lerner, Levy, Smelser ve Eisentadt	51

İKİNCİ BÖLÜM
OSMANLI DÖNEMİ MODERNLEŞME HAREKETLERİNİN UĞRAK
NOKTALARI

1. III. Selim Dönemi ve Nizam-ı Cedid.....	63
2. II. Mahmut Dönemi ve Vaka-i Hayriye	67
3. Tanzimat Dönemi ve Islahat Fermanı.....	73
4. II. Abdülhamit Dönemi ve Jön Türker	83
5. II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki Dönemi	88

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
OSMANLI DÖNEMİ FİKİR AKIMLARI: BATICILIK, İSLAMCILIK,
TÜRKÇÜLÜK VE DİN

1. Batıcılık ve Din	93
1.1. Batıcıların Din Anlayışının Oluşum Süreci	96
1.2. Batıcılar ve Dinin Sekülerizasyonu.....	99
1.3. Batıcılık Fikir Akımının Öne Çıkan Düşünürleri	101
2. İslamcılık ve Din	114
2.1. İslamcıların Din Anlayışının Oluşum Süreci	116
2.2. İslamcılar ve Dinde Arındırma.....	119
2.3. İslamcılık Fikir Akımının Öne Çıkan Düşünürleri	122
3. Türkçülük ve Din	126
3.1. Türkçülerin Din Anlayışının Oluşum Süreci	129
3.2. Türkçüler ve Dinin Millileştirilmesi	131
3.3. Türkçülük Fikir Akımının Öne Çıkan Düşünürleri.....	135
SONUÇ.....	144
KAYNAKÇA	147
ÖZGEÇMİŞ.....	152

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.d.	: Adı geçen dergi
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğeri
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Din ve modernizm ilişkisi, modernizmin Batı’da ortaya çıkışından günümüze uzanan tarihsel süreçte ve Osmanlı-Türk toplumuna yönelik çeşitli yansımalarıyla geniş bir yelpazede yer alan bir tartışma alanı olarak varlığını devam ettirmektedir. Osmanlı-Türk modernleşme ve değişim sürecinde sosyal, kültürel ve siyasal alanda ortaya çıkan farklılaşmalar, toplumsal kırılmalar ve bunlar karşısında dinin konumu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır.

Din ve modernizm ilişkisinin incelendiği bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sosyoloji için oldukça önemli bir kavram olan modernite ve yine bu kavramla ilgili olan modernleşme ve modernizm terimleri tarihsel ve kuramsal bağlamı çerçevesinde, ana parametreleri ve boyutları göz önünde bulundurularak genel hatlarıyla incelenmiştir. Tezin ikinci bölümünde Türk modernliğinin tarihsel sürecinin başlangıç aşamasını ifade eden Osmanlı dönemi modernleşme süreci ve din konusu ele alınmıştır. Bu bağlamda Osmanlı Dönemi modernleşme hareketlerinin belirleyicisi olan dönemler, olay ve olgular ele alınarak sonuçlarıyla beraber analiz edilmiştir. Tezin üçüncü bölümünde ise Osmanlı dönemi modernleşmesi konusu bağlamında, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük başlıkları altında Türk modernleşmesi süreci, bu sürecin öne çıkardığı fikir akımları, şahsiyetler ve din anlayışları incelenmiştir. Böylelikle modernleşme ve unsurlarıyla birlikte “Türk Modernleşmesi ve Din: Osmanlı Dönemi” modernleşme süreci ve bu sürecin yansımaları ana hatlarıyla ele alınarak çalışma tamamlanmıştır.

Son olarak, bu çalışmanın ortaya çıkış sürecinde beni her yönüyle destekleyen ve yönlendiren, danışmanlığımı üstlenerek, araştırmanın her aşamasında yakın ilgi ve alakasını gördüğüm, değerli hocam **Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ**’a, ve kıymetli fikirleri ve tavsiyeleriyle çalışmamın şekillenmesine katkıda bulunan, değerli hocam **Prof. Dr. Ramazan UÇAR**’a ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Betül GÖKSÜÇÜKUR
ISPARTA, 2019

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Modernleşme süreci, Batı’ da Rönesans, Reform, Sanayi Devrimi, Aydınlanma Dönemi ve Fransız İhtilali gibi hareketlerle birlikte, sosyal, kültürel, ekonomik, teknolojik ve bilimsel alanlarda meydana gelen değişim, gelişim ve ilerlemeyi ifade eder. Modernleşme bu gelişmeler sonucunda ortaya çıkan, geleneğin/dinin toplumsal hayatta öneminin azalması ve bunun yerine toplumsal yapıyı akıl ve bilim çerçevesinde oluşturmaya çalışan bir proje olarak ortaya çıkmıştır. Bu projeyi oluşturan entelektüel, dini ve siyasi arka plan tartışmaları ve rasyonelleşme, sekülerleşme gibi unsurlar modern dönemin genel karakteristikleridir.

Batılı olmayan toplumlarda ise Modernleşme, Batı dışı kimi toplumlarda insanlığın başına gelebilecek en büyük felaket olarak yorumlanırken kimilerinde ise Batı insanını ortaçağın karanlıklarından çıkarıp aydınlığa kavuşturan bir olgu olarak algılanmıştır. Bu toplumlarda modernleşme süreci ise Batıya öykünme ve Batılılaşma şeklinde kendini göstermiştir. Bu toplumlar, söz konusu alanlarda geri kalmışlıklarının farkına varmalarıyla, Batı toplumlarının gelişmişlik düzeyine ulaşmak için kendi ideolojilerini oluşturmuşlar ve bu modernleşmeci ideolojik dönüşümler, Batı’da meydana gelen değişimlerle eş zamanlı olarak yaygınlaşmıştır.

Batı kendi modern dünyasını oluşturduktan sonra Batı dışı toplumların modernleşmesi Batıyla aynı tecrübeleri yaşayarak olmamıştır. Özellikle Türk toplumunun yaşadığı süreç, Batı’nın ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel ve bilimsel hegemonyasıyla birlikte sancılı bir süreç olmuştur. Yani Türk toplumu bu süreçte toplumsal bir varoluş mücadelesi içine girmiş, kendisine ait olmayan bir tecrübe yaşamaya çalışmıştır. Bu durum dini, siyasi ve toplumsal kırılmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bu kırılmalar neticesinde ortaya çıkan toplumsal krizin aşılmasında fikri ve fiili planda pek çok kurtarıcı proje üretilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada genel olarak, Batı’da başlayan modernleşme sürecini tetikleyen ve etkileyen tarihsel dinamikler, moderniteyi ifade eden temel parametreler, modernleşme sürecinin kavramsal ve kuramsal neliği ve boyutları, modernleşmenin dini kurum ve sembollerin toplumsal önemini yitirmesine sebep olduğu anlayışı ile modernleşme sürecinin batı dışı toplumlara ne şekilde yansıdığı incelenecektir. Bu doğrultuda Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında, modernleşme sürecinin Osmanlı Devleti

yöneticileri, aydınları ve toplumu üzerindeki etkileri ele alınacaktır. Türk modernleşmesi sürecinde Osmanlı döneminde modernleşmeye karşı bir reaksiyon olarak geliştirilen ve Türk toplumunda yaklaşık iki yüz yıldan beri süregelen reform/ıslahat ihtiyaç ve girişimlerinin her alanda teoriden pratiğe intikal etmiş, önemli bir dönüşüm aşaması olarak kabul edilen Tanzimat dönemi ve sonrasında Osmanlı toplumunun Batı karşısında geri kalmışlık sorunsalına çare olarak üretilen Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi düşünce akımları ve bunların din anlayışları üzerinde durulacaktır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Modernleşme kavramı diğer sosyal bilimlerdeki kavramlar gibi genel geçer bir tanıma sahip olmayan, herkesin kendine göre yorumladığı spekülâtif bir kavramdır. Bu bakımdan modernleşme konusu teorik ve pratik bir öneme sahiptir. Din ve modernizm ilişkisini ele alan bu araştırma, tarihsel süreç içerisinde modernite hakkında ifade edilen görüşleri ortaya koymakta ve bu görüşleri gelişen yeni şartlara uygun bir şekilde değerlendirmektedir. Önceleri modernleşmenin bir sonucu olarak dinin toplumsal hayatta anlamını yitireceği, gelişen bilim ve teknoloji karşısında toplumsal önemini kaybedeceği şeklinde yaygın bir kanaat mevcuttur. Ancak modernleşmeyle birlikte yaşanan değişim ve gelişmeler sonucunda dinin, iddia edildiği üzere toplumsal hayattan bağlarını koparmadığı, şekil değiştirerek de olsa varlığını bireysel planda devam ettirdiği görülmektedir.

Modernleşme sürecinde dini kurum ve sembollerin öneminin azalmasının yanında geleneksel dindarlık tiplerinden farklı olarak, indirilen din değil yaşanan veya üretilen din, beşeri din ve sivil din gibi farklı dindarlık biçimlerinin ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Dindarlık biçimlerinde görülen bu değişimlerin anlaşılması bakımından da modernleşme din ilişkisinin ortaya konulması büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu değişimler sadece dindarlık tiplerinde değil ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda da meydana gelmiştir. Bu bağlamda araştırma, Türkiye gibi geçiş özelliği taşıyan ülkelerin modernleşme sürecinden ne derece etkilendiğinin ve Türk modernleşmesi bağlamında, modernleşmenin ilk yansımalarının görüldüğü Osmanlı toplumu üzerindeki etkilerinin analizine ve ortaya çıkan durumun daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Burada, üç düşünce akımının ele alınma sebebi ise dönemin sosyal ve dini içerikli problemlerine nasıl bir çözüm

önerildiğini ortaya koymak ve toplumsal değişim ve dönüşüm süreci boyunca ortaya çıkan tarihsel ve sosyolojik verilerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

Türk toplumu için henüz tamamlanmamış bir süreci ifade eden modernleşme, Osmanlı döneminde ilk toprak kaybının ardından Batının üstünlüğünün kabul edilmesiyle başlamıştır. Bu çalışma Osmanlı Dönemi modernleşme hareketleri bağlamında, değişme ve yenileşmeye yönelik girişimleri ve fikir dünyasına olan katkıları yansıtması bakımından önemlidir. Ayrıca yakın tarihimizin sancılı dönemlerinde Türk aydınlarının sosyal, siyasi ve dini anlayışlarını ve toplumsal sorunlara değinme tarzlarını ortaya koyması açısından da ayrıca önem taşımaktadır.

3. Araştırmanın Metodu

Araştırmada dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın raporlanması, belgelerde var olan bilgilerin tekniğine uygun olarak toplanması ve düzenlenmesi ile gerçekleştirilmiştir. Dolaylı gözlem ile toplanan bilgi ve belgeler tartışılmış ve yorumlanmıştır. Elde edilen bulgular bilimsel yöntemlere uygun olarak, niteliksel, kuramsal ve tarihsel yöntemlerle yorumlanarak ve kaynakça gösterilerek raporlanmıştır.

Araştırma süresince takip edilen bu metotla öncelikle başvuru kaynaklar konu başlığıyla ve içeriğiyle ilgili kitaplar, tezler, dergiler ve makaleler olmuştur. Araştırma konusuyla ilgili görüşleri yansıtan eserler incelenip değerlendirilmiştir. Tarihsel yorumlama ve analiz metodu ile verilerin toplanmasında dokümanlar ve belgeler üzerinde çalışılmıştır. Araştırmada modernleşme ve Osmanlı-Türk modernleşmesi konusu birinci dereceden yazılı kaynaklar ve ikinci derecedeki yazılı kaynaklar kullanılarak değerlendirmeye alınmıştır. Araştırma konusunun kapsamında yer alan din anlayışları deskriptif yöntemle analiz edilmeye ve aktarılmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak bu çalışma din-modernizm ve din-toplum ilişkisi bağlamında, genel hatlarıyla modernitenin Batıda ortaya çıkış sürecini ve geniş anlamda Osmanlı-Türk modernleşme sürecini analiz-sentez ve yoruma ulaştırmayı amaçlayan tarihsel ve sosyolojik bir araştırmadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1. Modernite, Modernleşme, Modernizm

Gündelik hayatta en çok duyulan kavramlardan birisi şüphesiz ki “modern” ve onun türevleri olan modernite, modernleşme veya modernizmdir. Etimolojik kökeni itibariyle “modern” sözcüğü uzun bir tarihi geçmişe sahip olmasından ve günlük dilde de sıklıkla kullanılmasından olacak geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Sözlükte çağdaş, yeni, asrî, yenileşme gibi anlamlara gelen ve olumlu ya da olumsuz anlamlar yüklenmesiyle modern kelimesi, yeninin ya da yakın zamanın eşanlamlısı haline gelmiştir. İster olumlu, isterse olumsuz değerlendirilsin, gündelik yaşamda ve kültürde modaya uygun tutumlara “modern” denilmektedir.¹ Aslında ‘modern’, radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkanı adlandırır ve insana olduğu kadar çevresine de uygulanır. Modern olmak ise, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir.² Bir başka ifadeyle, yeni bir dünyada yaşamak modern olarak adlandırılabilir.³

“Modern” kelimesi Batı kökenli bir kelime olup eski Latince de “hemen, şimdi” anlamına gelen “modo” dan türemiştir. Bu kelime Latince “modernus” biçimiyle ilk defa beşinci yüzyılda Hristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişinden ayırmak için kullanılmıştır. İçerikleri sürekli değişse de, “modern” terimi hep, “eskiden yeniye bir geçişi” vurgulamak üzere “kendini eski çağlara dayalı geçmişle kıyaslayan ve yeni bilinçliliğe sahip olduğunu ileri süren bir çağı” belirlemek üzere kullanılmaktadır.⁴ Ancak her ne kadar modern teriminin tarihsel ve toplumsal kökleri ortaya çıkmış olsa da, bir sosyal bilim kavramı olarak arka planındaki çeşitliliğin ve farklılaşmaların kavranabilmesi ve anlatılabilmesi için bazı alt kavramlara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda modern terimine taalluk eden kavramlardan birisi de **Modernite (modernlik)** dir.

¹ Abel Jeanniere, “Modernite Nedir?”, Çev: Nilgün Tural, *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1993, s.15.

² Jeanniere, a.g.e., s. 16.

³ Muharrem Sevil, “Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler”, Vadi Yayınları, İstanbul 1999, s. 16.

⁴ Jürgen Habermas, “Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje”, Çev: G. Naliş, “Postmodernizm”, Ed: Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul 1990, s.31-34.

Yukarıda bahsi geçen modern kavramından hareketle “modern” olanın belirlediği gerçekliklere uygun olarak hareket etmek bir olgu olarak “modernite” veya “modernlik” kavramıyla açıklanabilir. Bu bağlamda modernlik kavramı, teknolojik, siyasal ekonomik ve toplumsal değişme ve gelişmede ileri ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek üzere kullanılmaktadır.⁵ Ancak modernlik salt değişim ya da olaylar silsilesi değildir; *akılcı*, bilimsel teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. İşte bu nedenle modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içerir. Bu bölümler ise bilim, siyaset, ekonomi, kültür, din ve sanat olarak ifade edilebilir.⁶ Jeanniere ise moderniteyi yeni bir mantık, yeni bir dünya görüşünün mantığı olarak tanımlar ve moderniteye geçişi belirleyen dört devrimden söz eder. Bunlar bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir.⁷

Jeanniere, *Bilimsel Devrimi* Newton’la başlatır. Ona göre Newton evrensel yerçekimi kanunu keşfederek iki dünya görüşü arasındaki kopuşu belirledi: “Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya; tanrısal istemleri yansıtan ve Tanrı’nın ihtişamını anlatan bir doğadan, doğanın yasalarını belirleyen bir gök mekaniğine.” Jeanniere’ye göre bu kopuştan önce insan, Tanrı’nın düzenli ve ölçülü bir şekilde yarattığı sonlu ve hiyerarşik bir dünyada, doğalla tanrısal arasında bir aracıdır. İnsanın bilgisine sunulan bu dünya düzeni, Tanrı’nın insana seslendiği simgesel bir düzendir. “Dünya Kitabı” insana çözmesi için verilmiştir. İşte, bilimsel devrimle birlikte fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evrene geçilmiştir. Başka bir ifadeyle, Dünya Kitabı imgesinden, dev bir kozmik otomat imgesine geçilmiştir.⁸ Bu bağlamda modernlik, kutsal tasarımın tam anlamıyla gerçekleşmesi ya da tarihin sonuna çağrıda bulunan dinsel ruhun erekçiliğiyle bir kopmayı ifade eder. Yani modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı’nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara özel yaşam dahilinde bir yer bırakır.⁹ Pozitivizmin zirveye ulaştığı bilimsel devrim temel devrimdir diğer tüm devrimler ondan türemiştir.¹⁰

⁵ Halis Çetin, *Modernleşme ve Türkiye’de Modernleştirme Krizleri*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003, s. 97.

⁶ Alain Touraine, “*Modernliğin Eleştirisi*”, Çev: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 25.

⁷ Jeanniere, a.g.e., s. 16.

⁸ Jeanniere, a.g.e., s. 17.

⁹ Touraine, a.g.e., s. 23-24.

¹⁰ Jeanniere, a.g.e., s. 18.

Modern demokrasinin yalnızca bir yönetim biçimi olmayı bırakıp devletin tek rasyonel biçimi haline gelişi *Siyasal Devrim*'dir. Artık modern devletin ancak demokratik olabileceği fikri siyasal devrimin bir yeniliğidir. Bu devrimde önemli olan iktidarın temelidir. İktidarın kaynağı artık karizmatik değildir, belki de ikincil olarak öyledir. Çünkü bir anlamda iktidarın birincil kaynağı değişmektedir. İktidarın kaynağı, Tanrı gibi başka bir yerden değil, halktan gelmektedir. İktidar vatana bağlılıkla veya gelenekle değil, yalnızca “ulus” haline gelen bir halkın onayıyla meşruiyet kazanabilir. Meşruiyet halktan gelir, ancak kaynağını halktan alan iktidarın sadece meşru olması yetmez, akla uygun da olmalıdır. Artık siyasal teorilerin amacı, iktidarın demokratik biçimini akılda temellendirmek olacaktır.¹¹ Ancak bu akıl zorunlu olarak kolektif akıl değil bilimsel akıl olacaktır.¹²

Kültürel Devrim ise, yeni fiziksel dünya görüşünün içine çok güçlü bir şekilde kök salan bir düşünce hareketidir. Düşüncenin laikleşmesi, toplumsal hayatın bütün alanlarındaki ölçütlerin rasyonelleşmesi/bilimselleşmesidir. Laiklik kendisini bir din eleştirisi diğer bir ifadeyle, toplumun içinde yaşadığı ve kurumsallaşmış dinin eleştirisi olarak sunmuştur. Artık din toplumun temelinde yer almayacaktır; toplumsal yaşamın temelleri yalnızca rasyonel/bilimsel temeller olacaktır. Bu anlayışa göre doğa artık Tanrı'nın insan için kurduğu bir ev değildir; insan artık özerk ve kendini düzenleyen doğanın içinde yaşamamaktadır.¹³

İnsanla doğa arasında aracı konumda bulunan teknik yapının gittikçe daha büyük bir özerklik kazanması anlamına gelen *Endüstriyel Devrim* aletten makineye geçiş olarak da nitelendirilebilir. Bu devrimde emek yani çalışma süreci doğrudan üretici insana değil, makineye bağlıdır. Artık insan, kendiyle doğa arasında aracılık eden bir alanda cereyan eden bir sürecin başlatıcısı değildir. Özetle endüstri devriminin safhaları, doğayla, bilimsel ve kültürel devrimlerin betimlediği yeni ilişki tipine hem eşlik eder, hem de onu yapılandırır. Zaten modernleşmenin safhaları burada yaşanmış, daha iyi fark edilmiş ve ayrıca modern kelimesinin en çok kullanıldığı alan da endüstri olmuştur. Gündelik dilde en çok bu alanda yapılan değişiklikler ve yenilikler modern olarak

¹¹ Jeanniere, a.g.e., s. 19.

¹² Sevil, a.g.e., s. 16.

¹³ Jeanniere, a.g.e., s. 19-20.

nitelendirilmektedir. Hâlâ endüstriyel devrimi yerine, teknik devrim veya teknolojik ilerlemeden söz edilebilir.¹⁴

Modernliğin tarihsel sürecine baktığımızda ise, bazı araştırmacılar modernitenin doğuşunu 1800'lerin sonlarındaki entelektüellerle ilişkilendirmektedirler. Bazıları ise daha geriye giderek, Augustin'in bireyseldiliği ve ilerleme felsefesini modernitenin doğuşu olarak görmektedirler. Toynbee Batı tarihinde modern çağın başlangıcını on beşinci yüzyılda, yedi denizlerin teknolojik fethiyle başlatırken Weber, modernliğin başlangıcını on altıncı yüzyıla dayandırmaktadır. Bazı araştırmacılar ise, modernliğin başlangıcını on sekizinci yüzyıldaki Aydınlanma çağı ve Fransız ihtilâline bağlamaktadırlar.¹⁵ Ancak modernlik özellikle on altıncı yüzyıldaki batı emperyalizmiyle, on yedinci yüzyıldaki kapitalizmin hâkimiyetiyle ve yine bu yüzyılda doğa bilimleri ile ilgili yeni araştırma yöntemlerinin geliştirilmesiyle ifade edilmektedir.¹⁶ Bu süreç en genel şekilde on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonrasında hemen hemen bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi olarak ifade edilebilir.¹⁷

Bu anlamda modernlik, Avrupa'da başlayan ve zaman içinde farklı toplum ve kültürlerin de katılımıyla veya bu sürece dahil edilmesiyle insanlığın ortak tarihi tecrübesi haline gelmiştir.¹⁸ Ancak modernlik veya modernite, bir süreçten çok "değişim"i anlatmasıyla, akıl ve bilim temelinde ortaya çıkan ve her şeyden önce birçok alanda gerçekleşen toplumsal farklılaşma ile karakterize olan, ölçme ve bilme ruhunun gelişmesiyle birlikte insanın tabiata yönelerek yeryüzünde hâkimiyeti ele geçirme isteğinin bir yansıması şeklinde tanımlanabilir. Buna göre, yansımaları itibariyle modernlik, "sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme ve rasyonel düşünme gibi değişkenlerle toplumsal değişimi, siyasi, idari ve iktisadi rasyonalizasyonu ve toplumun yeniden yapılanmasını ifade etmektedir".¹⁹

Modernliğe ilişkin tanımlamalara bakarak onu anlamaya girişmek gerçekten de sorunlu bir alana dalmaktır. Çünkü modernlik, salt değişim ya da akım değildir; "içinde yaşanılan zamanı, veya daha doğru bir ifadeyle, günümüze ait bir dönemi kendisinden

¹⁴ Jeanniere, a.g.e., s. 21.

¹⁵ Zeki Aslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2014, s. 452.

¹⁶ Aslantürk, Amman, a.g.e., s. 453.

¹⁷ Sevil, a.g.e., s. 19.

¹⁸ Mehmet Akgül, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara, 2015, s. 183.

¹⁹ Akgül, a.g.e., s. 183.

kalkarak tanımlama çabasında olan, içinde yaşanılan zamanı teşhis etmeye yönelik bir bilinç durumudur.”²⁰ Buna göre modernitenin ayırt edici niteliği, bu “bilinç durumunda” gerçekleşen “eleştiri” ve eleştiriye bağlı olarak ortaya çıkan “değişim”lerdir. Çünkü modern çağı oluşturan her şey araştırma, yaratı ve eylemin metodu olarak tasarlanan eleştirinin marifetidir. Modern çağın temel fikirleri ve kavramları ilerleme, evrim, devrim, özgürlük, demokrasi ve eleştiriden kaynaklanmıştır.²¹

Modern terimiyle ilgili bir diğer kavram ise, **modernleşme (modernizasyon)** dir. Sözlük anlamı itibariyle modernleşme kavramı; “sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda başta ABD olmak üzere sanayileşmiş Batı toplumlarının sahip olduğu yapı, kurum, değer ve sistemlere sahip olmak amacı ile yapılan tüm düzenlemeler”i ifade eder. Bu çerçevede, demokrasinin temel kurum ve ilkelerinin siyasal alanda egemen kılınmasına **siyasal modernleşme**; okuryazarlık oranının yükselmesi, ulusal ve laik ideolojilerin egemen hale getirilmesine **kültürel modernleşme**; kapitalist üretim tarzının yerleştirilmesine **ekonomik modernleşme**; kentleşme ve altyapı hizmetlerinin yaygınlaştırılması, haberleşme teknolojilerinin geliştirilmesi ve geleneksel otorite ilişkilerinin çözülmesi ile ortaya çıkan duruma da **sosyal modernleşme** denir.²²

“Modern” olanın belirlediği gerçekliklere uygun olarak hareket etmek bir olgu olarak modernite veya modernlik kavramlarıyla açıklanırken, bir süreç olarak da “modernleşme” kavramıyla açıklanabilir. Modernlik kavramı, teknolojik, siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmede ileri ülkelerin ortak özelliklerini belirtmek üzere kullanılırken Modernleşme, ülkelerin o özellikleri elde etme sürecini belirtir.²³ Yani modernleşme, modern kabul edilen toplumlar yönünde gerçekleşen sosyal değişim sürecini ifade eder. Daha geniş bir tanımla modernleşme, “ileri” oldukları kabul edilen ülkelerin kurumlarının, değerlerinin ve tüketim modellerinin benimsenme sürecidir. İlerleme kavramı gibi daima “başkasına uyumu” ifade eder ve gelişmiş ülkelerin belirlediği şemaların taklit edilmesi esasına dayanır.²⁴

Tarihsel olarak modernleşme, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar, “Bilimsel Devrim”, “Aydınlanma” ve “Pozitivizm”in etkileri altında, Batı Avrupa ve

²⁰ Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992, s. 11.

²¹ Octavio Paz, “Şiir ve Modernite”, Çev: Nilgün Tütal, *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1993, s.89.

²² Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s. 289.

²³ Çetin, a.g.e., s. 97.

²⁴ Aslantürk, Amman, a.g.e., s. 409.

Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen, sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir.²⁵ Tarihsel bağlamından hareketle, modern olanın Batı dışı toplumlar tarafından talep edilmesiyle birlikte modernleşme kavramı ortaya çıkmaktadır.²⁶ Böylece modernleşme kavramı, esasında, Batı dışı toplumların on altıncı yüzyıldan itibaren yaşadıkları değişimin ve değişim sürecinin adı olmaktadır.²⁷

Uzun bir zaman diliminde modernlik, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerini niteleyen bir terim olduğundan “modernleşme” ile “batılılaşma” özdeşleşmiş, modernleşme kavramı daha çok “batılılaşma” şeklinde anlaşılmıştır.²⁸ Bu anlayışın temelinde, modernliğin ekonomik büyümeye, modernleşmenin ise ekonomik gelişme ile ortaya çıkan muhtelif sosyo-kültürel süreçlere işaret ettiği düşüncesi yatmaktadır. Bu düşünceye göre modernleşme, modernliğin temsil ettiği gelişmeden yeterince nasibini alamamış; “gelişmemiş” başka bir ifadeyle, “geri kalmış” toplumlar için kullanılan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹ Ancak bu tarz yaklaşımlar yeterince bilimsel ve objektif bir değere sahip olmadığından modernleşme terimi, tam anlamıyla bilimsel ve objektif olan ve herhangi bir değer yargısı içermeyen “değişme/değişim” kavramıyla açıklanmaktadır.³⁰ Bu bağlamda modernleşme, özgül bir değişmeyi değil, fakat birbirleriyle iç içe geçmiş dönüşüm süreçlerinin toplamını ifade etmektedir. Buna göre modernleşme, endüstrileşme, kentleşme, büyü ve dinin gerilemesi, düşünce ve eylemlerin akılcılaşması, ilerleyen demokratikleşme ve azalan toplumsal farklılıklar gibi daha pek çok ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel değişim süreçlerini ifade etmektedir.³¹

Modernleşme olgusunu modernlik, modernleşmiş ve modernleşen toplumlar olarak üç ayrı şekilde tanımlayan Anthony Smith, modernleşmiş ve modernleşen toplumların soyut ve evrensel kabul ettikleri modern değerleri içselleştirdikçe

²⁵ Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, Çev: Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 11

²⁶ Çetin, a.g.e., s. 96.

²⁷ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990, s. 13.

²⁸ Aslantürk, Amman, a.g.e., s. 409.

²⁹ Peter Ludwig Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme Ve Bilinç*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s. 16-17.

³⁰ Aslantürk, Amman, a.g.e., s. 409.

³¹ Hans Van Der Loo, Willem Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, Çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 14-15.

modernleştiklerini söyler. Smith'e göre birinci anlamıyla modernleşme, toplumsal bir değişme süreci olarak yer ve zaman boyutunda evrensel olan süreçler grubudur. Bu bağlamda, modernleşme ilerlemeyi ifade eder; toplumsal dokuyu zenginleştiren ve güçlendiren güçlerin ortaya çıkması ve büyümesidir. İkinci anlamıyla modernleşme, tarihseldir. Avrupa'da Rönesans ve Reformasyona kadar giden dönem laikleşme ve kapitalizmin doğuşu ile ayırt edilir. Başka bir tarihsel ayırım da Fransız ve Sanayi devrimleri sonrası gelişmelere tekabül eden dönemin modernleşme süreci olarak nitelendirilmesidir. Üçüncü anlamıyla modernleşme, gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir dizi politikalarla verilen isimdir. Dolayısıyla modernleşme, liderlerin belirli açılardan daha gelişmiş olarak gördüğü çağdaş toplumlar doğrultusunda belirli toplumu değiştirmek için bilinçli uyguladıkları bir dizi plan ve politikalar bütünüdür. Bu bağlamda Atatürk, Gandhi veya Nyerere örnek yenilikçi liderlerdir.³²

Modern kelimesinden türeyen diğer kavram ise **modernizm**dir. Modernizm kavramı Aydınlanma Çağı ile ortaya çıkan zihinsel dönüşüm sonucunda beliren ideoloji ve yaşam biçimini savunmaya denir. Hümanizm, sekülerizm ve demokrasi sacayağı üzerine kurulu, egemenliği insana özgüleştiren, kurtuluşu dinde değil de bilimde arayan, insanbiçimci ve insanmerkezci dünya görüşüne modernizm denilmektedir.³³ Dolayısıyla modernizm için, modernleşmeyi ideoloji olarak alıp kurgulayan ve savunan düşünce şekli olarak ortaya çıkmıştır da denilebilir.

Modernizm, ideolojik bir kavram olarak belli bir semantiği ifade etmektedir. Bu semantiğin içinde belli öğeleri, örneğin pozitivizmi, teknosentrizmi, evrenselliği ve akılcılığı bulmak mümkündür. O halde modernizmi, belirlenen bu özelliklere sahip, modernite çağını belirleyen bir düşünsel projeksiyon olarak da tanımlamak mümkün gözükmektedir. Genel olarak pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan modernizm, toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla ve bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilir.³⁴

Lyotard'a göre modernizm, Aydınlanmanın büyük anlatısıdır; bilimperver bir despotluktur. O, modernizmin her şeyi araçsallaştırdığını, bilimle kendisi dışındaki bütün büyük anlatıları hizaya getirerek (din vb.) totaliter bir toplumsal yapı kurduğunu

³² Anthony D. Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı*, Çev. Ülgen Oskay, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 97.

³³ Demir, Acar, a.g.e., s. 288.

³⁴ Seyfettin Aslan, Abdullah Yılmaz "Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm", Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, C. 2, S.2 s. 96-97.

savunur. Lyotard'a göre modernizm, ardı sıra gelen, bilimsel, endüstriyel, siyasal ve kültürel dönüşümlerin bir bütün olarak Aydınlanma ile birlikte yol açtığı hâkim bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı bütün bir yüzyıla damgasını vurmuş, modernizmin tarihini yeniden okumuştur.³⁵

Modernizm düşüncesi, bir aydınlanma projesi olarak sürekli ve doğrusal bir ilerleme anlayışı üzerine oturmaktadır. Bu ilerlemenin, aydınlanma felsefesine göre belli bir amacı vardır; söz konusu amaç, ideal toplum düzeni olarak ifade edilmektedir. Buradan Aydınlanma projeksiyonu için geçerli bir diğer öncülün altı çizilebilmektedir. Bir ideal toplum düzenini varsaymak aynı zamanda bir mutlak gerçek kavramını düşünce sistemine sokmak demektir. Bilindiği gibi Aydınlanma felsefesinin başlangıcı sayılabilecek doğal toplum ve doğal hukuk kavramları bir tür laikleştirilmiş mutlak gerçek düşüncesinin yansıması olarak kabul edilmektedir. Modernizm ideolojisi, her şeyden önce laik bir hareket olma özelliği taşımaktadır. Rönesans ve Reformasyondan Aydınlanmaya uzanan değişim çizgisi içinde ön plana çıkan düşünsel boyut bilim ve bilginin 'gizem'den arındırılması olarak tanımlanabilir. Böylece bilim ve bilgilenme Tanrısal bir süreç olmaktan çıkarılmış, akıl temelli bir insan özelliği olma konumuna indirgenmiştir.³⁶

Son tahlilde Weber modernitenin doğuşunu bir 'rasyonalizasyon' ve 'büyü bozumu' süreci olarak karakterize eder. Weber'e göre, dünyanın rasyonalizasyonu, bilimle sınırlı değildi, aynı zamanda dini de aynı istikamette dönüştürmekteydi. Dünyanın büyüünün bozulması, onu bir çıplak olgular toplamına indirgemiş, herhangi bir dinsel, etik ve ideal anlamdan soyutlamıştı. Artık anlamlı bir bütün (kozmos) değil, ancak yayından çıkmış bir kaostu. Bilime kalan ise bu kaosu uygun araçlarla analiz etmektir.³⁷

Berman ise, modernitenin tarihsel olarak biçimlendirildiğini savunduğu üç aşama üzerinde yoğunlaşır. On altıncı ve on sekizinci yüzyıllar arasında, bireyleri geleneksel bağlarından koparılmış yeni bir hayat örüntüsünü deneyimlemeye zorlayan modernliğin toplumsal formları gelişmiş; Fransız Devrimi siyasal ve iktisadi olarak bu örüntüye katkıda bulunmuş, bireylerin yeni ve bağlayıcı kimlikler edinmesini

³⁵ Mustafa Bayram Mısır, Ecehan Balta, *Modernizm, Postmodernizm ve Sol*, Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s.34-35.

³⁶ Aslan, Yılmaz, a.g.e., s. 97.

³⁷ Ahmet Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s. 40-53.

sağlamıştır. Nihayet modernizasyonla birlikte kapitalizmin ve Pazar ekonomisinin yayılması modern deneyimin nihai aşamasını teşkil etmiştir.³⁸

Bauman moderniteyi Aydınlanma'nın ürünü bir kültürel proje, kapitalizmin sonucu olarak toplumsal bir biçimde yerleşmiş bir hayat tarzı olarak anlamaktadır. Moderniteyi, modernizmle özdeşleştirmez, çünkü modernizm, modernite içerisinde sadece bir eğilimi ifade eder ve bir durumun temsilidir.³⁹

Parsons da modernitenin oluşumunu, “modern sistemin” ortaya çıkışı ve Amerika gibi bir toplumdan uyarlanması olarak algılar. Berman'ın izlediği çizgiye benzer bir çizgiyi izleyerek üç devrimin böyle bir sisteme yol açtığını düşünür; siyasal olarak Fransız devrimi, iktisadi olarak endüstriyel devrim ve sınıf yapıları ve toplumsal tabakaları değiştirerek modern sistemin gereksindiği bireyi yaratan eğitim devrimi. Moderniteyle birlikte ortaya çıkan köklü dönüşümler, modernitenin özellikle siyaset ve iktisatta olmak üzere birçok alanda kurumsallaşmasına yol açmışlardır. Siyasette modernite, “kolektiflik ilkesi, milliyetçilik, iktisatta modernite “öncelikle emek olmak üzere üretim faktörleri için gelişen farklılaşmış pazarlar” tarafından karakterize edilmiştir. Modernitenin ruhu, “evrenselci bir hukuk sistemi ve seküler kültürden” oluşur. Fransız Devrimi'yle birlikte başlayan demokratik devrimler, modernitenin siyasal formlarını biçimlendirmiş; modernitenin İktisadi örgütlenmesiye endüstriyel devrim tarafından gerçekleştirilmiştir.⁴⁰

Özetle modernite, modernleşme ve modernizm kavramları, muhtevaları bakımından genel geçer bir tanıma sahip olamayan, herkesin kendisine göre yorumladığı spekülative kavramlardır. Bu kavramların daha net bir şekilde anlaşılabilmesi ortaya çıkmalarına sebep olabilecek sosyal kırımların ve ortaya çıkış süreçlerinin incelenmesiyle mümkündür. Bu bağlamda incelendiğinde modernleşme, “Avrupa’da on yedinci yüzyıldan bu yana ortaya çıkan, daha sonrasında etkileri açısından az ya da çok dünya ölçeğinde yaygınlaşan hayat biçimlerine ya da örgütlere işaret eder”.⁴¹ Modernleşme süreci ise, Batı’da *Rönesans*’la yani skolastik düşünceye başkaldırı ile başlayan, “dinde yenilik” anlamına gelen *Reform* hareketiyle devam eden, aklın öncelendiği ve bireyin merkeze alındığı bir süreci ifade eder.

³⁸ Çiğdem, a.g.e., s. 68.

³⁹ Çiğdem, a.g.e., s. 68.

⁴⁰ Çiğdem, a.g.e., s. 69.

⁴¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 9.

Bilim ve teknolojide gerçekleşen devrimi ifade eden *Sanayi Devrimi* ile birlikte akıl ve bilim her şeyin ötesine geçmiş, insanın evreni akıl ve bilim ile anlamlandırma ve aklıyla evrene hükmetme düşüncesi açığa çıkmış dolayısıyla dine olan güven azalmış, Weber'in ifadesiyle “büyü bozulmuştu”. Bundan sonra *pozitivizm* önem kazanmış ve böylece *Aydınlanma Dönemi*’ ne girilmiştir. Buna göre, en genel anlamda modernitenin doğuşu, “aklın düzeninin insan türü için asli olduğu ilkesinin beyan edildiği Aydınlanma’ya götürülebilir”. “Teknoloji ve sanayileşme gibi olgular çerçevesinde ele alınması gerektiği genel kabul gören Modernleşme olgusu, toplumsal modernitenin kurumsal altyapısıdır; endüstrileşmeyi, pazar sistemlerinin oluşumunu, bilimsel devrimi, teknolojik ilerlemeyi ve ulus-devletin gelişimini ihtiva eder”.⁴²

Aydınlanma döneminin ardından modernitenin sanayi alanındaki uzantısı olan *Fransız İhtilali* ortaya çıkmış böylece modernizmin, sosyal, siyasal, ekonomik, bilimsel ve kültürel ayağı tamamlanmıştır da denilebilir.

2. Modernitenin Tarihsel Dinamikleri

2.1. Rönesans

On beşinci yüzyıl sonlarına doğru Avrupa, bir, iki yüzyıl önceki Avrupa’ya nazaran çok farklı manzaralar da ortaya çıkmaktaydı. Din, bilim, sanat, siyaset alanında tamamıyla yeni gelişmeler olmuş ve bu etkenler zamanla üstün bir duruma gelmiştir. Böylece on beşinci yüzyıl sonlarına doğru Avrupa milletlerinin hayatında derin değişikliğin açıkça görüldüğü bu tarihe erişilmiştir. Bu yeni eğilimler, günümüze kadar gittikçe kuvvetlenerek, Avrupa tarihinin esas gelişim çizgisini belirlemiştir. Bu nedenle, on beşinci yüzyıl sonları Avrupa tarihinde yeniçağın başlangıcı olarak ifade edilmektedir.⁴³

Avrupa tarihinde bu derin değişiklik, her şeyden önce tinsel bir değişikliktir. Bireyselliğin ön plana çıkması, insanlığın özgürlüğü, bu değişikliğin derin nedenidir. Artık birey, bütün Ortaçağ boyunca kendisini bağlayan otoritelerin prangasından kurtularak, tam bir özgürlük içinde kendi yeteneklerini kullanmak istemektedir. Tanrı’yı kendi hür vicdanı ile bulmaya çalışıyor, kilisenin aracılığını reddediyordu. Bu yeni birey

⁴² Çiğdem, a.g.e., s. 65-72.

⁴³ Halil İncik, *Rönesans Avrupası (Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 3-4.

Reform'un, yeni büyük dinî hareketlerin de etkisiyle evreni hür akli ile açıklamak isteyerek skolâstîği yıkmaktadır. Modern bilim ve sanatın doğmasına yavaş yavaş zemin hazırlanmaktadır. Modern çağı özellikli kılan iki büyük hareket, yani *Rönesans* ve *Reform* işte bu şekilde meydana çıkmış ve bu tarihi çağa damgasını vurmuştur.⁴⁴

Rönesans, Batı kültürüne modernleşme açısından kaçınılmaz olan yeni bir dinamizm getirmiştir. Bundan önce, özellikle geleneksel olan bilinen şeylere değer veriliyordu. Şimdi ise yeni olan ilgi görüyordu. Bu değişen tutum, bilim karşısında da kendini gösteriyordu. Rönesans döneminde, Orta Çağ'ın metafizik telakki ve bilim anlayışına karşı da eleştirel bir tutum geliyordu. Bu eleştiriler ışığında, antik kültürün, kilise babalarının ve skolâstik bilginlerinin gözüyle incelenmekten vazgeçildi ve yeniden araştırıldı. Tanınmış metinler yeniden yorumlandı. Yavaş yavaş yeni bir bilim ideali belirdi. Bilimadamları, gözlem ve ölçümlerle tanınan gerçeklik (ampri) üzerinde yoğunlaşmaya başladılar. "*Tanrı mucizesi*" olan doğa, gizemini kaybetti ve bilim adamları doğaya duyulan hayranlığı daha pratik kullanım gayesiyle terk ettiler.⁴⁵

Rönesans'ın beşiği İtalya idi. Bu hareket Yunan-Roma üslûbunda, yani klasik karakterdeydi. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Yunan-Roma sanatının Rönesans için bir ideal olması, İtalyanların bunu eski bir millî gelenek saymalarından, Rönesans'a bu açıdan bakmalarından ileri geliyordu. Roma eserleri içinde yaşayan Roma kültür ve tarihini kendi kültür ve tarihleri olarak hissedenden İtalyanlar, onu canlandırmaya, taklit etmeye çalışmakla doğal olarak millî bir gelişime doğru gidiyorlardı. Antikite abideleri, İtalyanların gözleri önünde duruyordu. Yeni ruh, İtalya aracılığıyla başka ülkelere de girmiştir. Eskiçağ kültürünün doğrudan doğruya araştırılmasıyla bu akım etkisini güçlü bir şekilde her yanda artırıyordu.⁴⁶

Ortaçağdaki gelişmeler, yeni bir toplum, yeni bir ruh doğurmuş, fakat bu ruh kendisini ifade etmek, kendi yapısını kurmak için antikiteyi örnek almıştı. Bu nedenle antikitenin canlandırılması, daha doğrusu antik ideallerin rehber olması, Rönesans belli başlı karakterlerini oluşturmuştur. Rönesans'ı, modern Avrupa'yı yaratan bu fikir ve sanat atılışını antikite yaratmıştır.⁴⁷

⁴⁴ İncalcık, a.g.e., s. 4.

⁴⁵ Loo, Reijen, a.g.e., s. 60-61.

⁴⁶ İncalcık, a.g.e., s. 58.

⁴⁷ İncalcık, a.g.e., s. 59.

On beşinci yüzyılda, özellikle de on altıncı yüzyılın birinci yarısında İtalya’da görülen bu olağanüstü sanatsal gelişim sonucunda, sanat ve uygarlık tarihinin en büyük eserleri yaratılmıştır. Bu gelişim, on altıncı yüzyılda diğer Batı ülkelerine de yayılmış ve millî sanat geleneğine karşı kendi üstünlüğünü kurmuştur. Esasen Rönesans deyince akla önce, büyük sanatsal gelişim gelmektedir. Edebiyat ve fikir alanında yenileşme ile klasik Roma-Yunan fikir ve edebiyatına yönelmiş, kaynağını buradan alan bu hareketin en belirleyici niteliği hümanizm olmuştur. Böylece İtalyan fikir ve felsefesinde Platon-Aristo tartışması ön plana çıkmıştır. Böylelikle Yunan felsefesi daha derin ve esaslı bir şekilde araştırılıyor ve derinleşiyordu.⁴⁸

Rönesans’ı izleyen dönemlerde sadece evren ve başka dünyalar keşfedilmekle kalmadı, aynı zamanda bizzat insanın kendisi de ilgi merkezi haline gelmeye başladı. Bu anlamda Rönesans yeni bir insan tipine zemin hazırladı. Yeni insan tipi, girişimci, kendi gücünü zorlayan ve görece daha az coğrafi ve kültürel kısıtlamalara boyun eğen özellikler taşıyordu. Bu yeni insan tipi yani “birey” olgusu şöyle tasvir edilmiştir: Rönesans’la birlikte insan kendi yaşamına ve çevresine nasıl biçim verebileceğinin bilincine varmıştır. Toplum ve devlet, artık değişmez bir veri olarak değil, etkilenebilir ve değiştirilebilir bir olgu olarak anlaşılmaya başlanmıştır.⁴⁹

Sonuç itibariyle, İtalya’da ortaya çıkan “yeniden doğuş hareketi”, İtalya ve Avrupa’nın büyük bir bölümüne yayılmakla kalmayıp, yirminci yüzyıla gelinceye kadar Batı sanatının gelişme dizginlerini elinde tutan bir olgudur. Gerçekte Rönesans’ın en büyük hedeflerinden biri, yunan-roma uygarlığıyla Hıristiyanlık arasında bir bileşim kurmak olmuştur. Sanat alanındaki bu devrim, uzun yıllardır dine dayanan bir toplumun temellerini kökünden sarsan hümanist hareketin verileri göz ardı edilirse anlaşılamaz. Hümanizm kimilerine göre, Reform’a dolayısıyla Kilise’den kopuşa sürüklemiş, Kilise’nin yerini alan Antikçağ’a derin bir hayranlık beslenmesine yol açmıştır. Bu hayranlık zamanla, Yeniden doğuş anlamına gelen Rönesans’ın, orta çağın karanlığında kalmış “antikçağ sanatının saygın ve güzel yanlarını yeniden gün ışığına çıkarma” anlayışını, dönemsel Rönesans anlayışlarının geliştirilmesine bağlı olarak anlam genişlemesi ve farklılaşması yönünde gelişim göstermiştir. Bu anlamda Rönesans kavramı, devam eden yüzyıllarda daha da genişlemiş, resim, heykel, müzik, mimarlık

⁴⁸ İnalcık, a.g.e., s. 69.

⁴⁹ Loo, Reijen, a.g.e., s. 62.

gibi sanatsal ve kültürel gelişimin yanı sıra, siyasi, dini, edebi ve bilimsel bir Rönesans'tan da bahsedilmeye başlanmıştır.⁵⁰

2.2. Reform

Reform, on altıncı yüzyılda, Avrupa Hristiyanlığının bir bölümünün, Roma kilisesi egemenliğinden çıkmasına ve Protestan Kilise'lerin kurulmasına neden olan dinsel hareket olarak tanımlanabilir. Reformu Martin Luther başlatmıştır. Luther'in öğretisi, germen ve İskandinav ülkelerinde hızla yayılmış, buralarda güçlü devlet kiliseleri kurulmuştur. Lutherci akımın ardından dinsel yenileşmeyi Calvin gerçekleştirmiştir. Calvin'in öncülüğündeki Calvencilik akımı, İsviçre'nin ve Fransa'nın yeni tip bir Protestanlığın kalesi durumuna gelmesini sağladı. Bu akım genişleyerek Polonya'yı, Bohemya'yı, Macaristan'ı ve Britanya adalarını etkisi altına aldı. Britanya adalarında, Katoliklik ve Protestanlık arasında yeni bir yol gibi görünen Anglikan Reformu'na damgasını vurdu. Bu özel durumdan dolayı İngiltere kilisesi, kiliseler birliği hareketinde önemli rol oynamıştır.⁵¹

Merkezi krallıklar otoritelerinin güçlenmesiyle birlikte bu otoritelerine engel olacak diğer otorite odaklarıyla çatışmaya girdiler. Buna göre, kralın karşısında kalan tek güçlü rakip kilise olması nedeniyle, kral ve kilise çatışması kaçınılmazdı. Krallıkla çatışmaya giren papalık halk üzerinde uyguladığı sistemli sömürü politikası nedeniyle kısa sürede geniş kitlelerin tepkisini çekmeye başlamıştı. On beşinci yüzyılın başlarında kilisenin dünya işlerine karışmasını eleştiren ve onun bu etkisini insanların üzerinden çekmesi gerektiğini savunan düşünürler ortaya çıkmaya başlamıştır. Kilisenin her yönüyle yeniden düzenlenmesi istekleri gittikçe arttı ve geniş halk kitleleri arasında ağırlık kazanmaya başladı. Din adamlarının dünyevi yaşama karışmalarına duyulan düşmanlık artıyordu. Kiliseye karşı başlatılan bu savaş Protestan reformu olarak yürüdü. Reformcular, bir yandan dinsel törenciliğe, iman konusundaki dinsel hiyerarşi anlayışına ve papanın kilise içindeki mutlak egemenliğine karşı çıkıyorlar, diğer yandan da kilisenin servet edinmesini eleştirip kilise mallarından vergi alınmasını, kilise vergilerinin kısıtlanmasını ya da kaldırılmasını savunuyorlardı. İşte tüm bu görüşler reform hareketlerini başlattı.⁵²

⁵⁰ *Büyük Larousse*, İnterpress Yayıncılık, C. 19, s. 9938.

⁵¹ *Büyük Larousse*, İnterpress Yayıncılık, C. 19, s. 9741.

⁵² Çetin, a.g.e., s. 18-20.

Kral ve Papa, Tanrının temsilcisinin kendileri olduğu iddiasına dayanan bir tür egemenlik iddiasına girişmişlerdi. Bu egemenlik iddiasında bulunan kilise ve devlet kurumlarının iki ayrı toplum olarak değil de, aynı toplumun iki ayrı kurumu olarak örgütlenmeleri kralların siyasal iktidarının güçlenmesine katkıda bulunmuş ayrıca modern devlet iktidarının kaynağı ve kullanımının tek elde toplanmasını da kolaylaştırmıştır. Bu doğrultuda krallıklar ulusal devletleriyle beraber ulusal kiliseleri kurmaya yöneldiler. Krallıklar evrensel bir kilisenin içinde yer almaktansa kiliseyi kendi sınırları içinde örgütleyip denetimleri altına alma yolunda ilerlemekteydiler. Bu amaçla kral, devleti düzenli bir bürokrasiye dönüştürmüş, yeni vergi sistemleriyle gücünü tüm ülkeye yaymış, sürekli ve düzenli bir ordu kurarak ulusal gücün tek bir merkezde toplanmasını sağlamıştır.⁵³

Reform hareketinin sonucu olarak Avrupa’da her yönüyle tarihsel bir değişim süreci başlamıştır. Bu süreç modern devlete gidişi hızlandırmıştır. Reform hareketi Rönesans’la birlikte ortaçağa damgasını vuran, kilise tutuculuğu ve dinsel felsefeden kurtulmayı sağlayan “özgürlük hareketi” olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda reform düşüncesi, bireylerin doğrudan Tanrıyla ilişki kurabileceğini, bunun için kiliseye ve onun dinsel ve törensel kurallarına gerek olmadığını, insanların incili kendilerinin okuyup yorumlayabileceğini, Tanrıyla kulu arasına hiçbir şeyin giremeyeceğini savunmaktaydı.⁵⁴ Özellikle reformcuların calvinist kanadı, Tanrı ile doğrudan ilişki kurma, İncil’in bireysel ve bağımsız olarak araştırılması ve daha az otoriter, yerinden yönetimle iş yapan ve daha fazla demokratik kilise yapısına ilişkin görüşleriyle bireyciliği vurgulamıştır.⁵⁵

Luther, Zwingli, Münzer, Calvin gibi düşünürler tarafından reform hareketinin temel felsefesi tüm Avrupa’ya yayılmıştır. Özetle Reform; Avrupa ölçeğinde evrensel bir örgütlenme olan kilisenin örgütlenmesini parçalamış, dinsel ve felsefî anlamda özgürleşme sürecini başlatmış, dinsel otoriteyi siyasal iktidara tabi kılmış ve Tanrısal kurtuluşa ermenin yolu olan lüksten, boş işlerden, uykudan kaçınıp çalışma, kazanma ve biriktirmenin kutsandığı Protestan ahlakını topluma hâkim kılmayı amaçlamıştır.⁵⁶ Bu anlamda Weber’in “*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*” adlı eserinde gösterdiği

⁵³ Çetin, a.g.e., s. 20.

⁵⁴ Çetin, a.g.e., s. 21.

⁵⁵ Loo, Reijen, a.g.e., s. 62.

⁵⁶ Çetin, a.g.e., s. 21.

gibi, Protestanlığın dünyayı yorumlama biçimi kapitalizmin doğuşuna katkıda bulunmuştur. Protestanlık kendi kabına çekilen asketik bir ahlakilik yerine, dünyaya aktif olarak katılan, inatla çalışan ve hayatın merkezinde yer alan bir ahlakilik önermiştir. Weber, çoğu zaman tarihte görülen ekonomik refah ile dinselilik arasındaki ters ve paradoksal ilişkiyi çözümlemek üzere, Protestan ahlakı ile kapitalist zihniyet arasında olumlu bir ilişki bulunduğunu tespit etmiştir. Çünkü bu ahlak anlayışına göre, insan yeryüzünde Tanrının bir vekilidir ve her şey onun emrine verilmiştir. Kişiler kendi kurtuluşları için değil, Tanrının şanı için çalışmak zorundadırlar. Bu nedenle kişiler, güçlü bir iş ahlakıyla her işe dört ele sarılmalıdırlar.⁵⁷

Sonuç itibarıyla reformasyon hareketi, kilise ve kilise tarafından benimsenen dini anlayışın Avrupa toplumu üzerindeki otoritesini ve baskıcı politikasını yok etmiş, böylece modern ulus devletin önündeki en büyük engel ortadan kalkmıştır. Kilise ticareti, çalışmayı, kazanmayı, zenginliği ve siyasal iktidarı kutsal kabul eden yeni bir boyut kazanmış ve modern çağın gerektirdiği laik toplum ve kültür yapısı gelişim göstermeye başlamıştır.

2.3. Sanayi Devrimi

1750-1850 yılları arasında gelişen sanayi devrimi modern devletlerin oluşup yerleşmesini sağlayacak yapısal ve düşünsel değişimlerin temelleri üzerinde ve doğrultusunda gelişmiştir. Sanayi devrimi ile insanın doğaya egemenliği artmış, sınıfsal kimlikler ön plana çıkmış ve devleti siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan modern anlamda örgütlenmeye zorunlu kılmıştır.⁵⁸

Sanayi Devrimi ilk kez dış ticaretin oldukça gelişip sermaye birikiminin hızlandığı, teknik icatların ve yeni ekonomik buluşların doğrultusunda üretime makine ve organizasyonu uygulayan İngiltere’de görüldü. Sonra Fransa ve Batı Avrupa’dan Amerika’ya yayıldı.⁵⁹

Zaman ve mekan anlayışındaki devrim, doğa ve insan anlayışındaki devrim, madde ve paraya yönelme, rasyonalizm, bireycilik gibi düşünce, ideoloji ve davranış yapısındaki değişimler sanayi devrimiyle birlikte pratik zemine oturarak modernleşmenin hızlanmasına katkı sağlayan büyük dönüşümlerdir. Bu değişiklikler ile

⁵⁷ Loo, Reijen, a.g.e., s. 63.

⁵⁸ Çetin, a.g.e., 24.

⁵⁹ Çetin, a.g.e., 24.

modern devletlerin toplumsal yapısı da değişmiş; işbölümüne dayalı üretim ortaya çıkmış, sermaye birikimi büyüyerek sermayedarların gücü artmış, geleneksel düzen yerine rasyonel hesap ve çıkarlar ortaya çıkmış, sanayi girişimlerinden doğan sınıfsal ayrımlar artmıştır.⁶⁰

Modernleşme sürecinin en önemli unsuru olan ekonomik gelişmeyi besleyen sanayi devrimi ile teknik alanda icatlar hızla artmış, Avrupa’da nüfus patlaması yaşanmış, tarımsal alanda aşırı üretim ve üretim fazlası mal elde edilmiş, şehirlere göç, işgücü akımı yoğunlaşmış, büyük keşifler ve uluslararası ticaret, Avrupa’ya altın, gümüş gibi değerli madenlerin akımı ve bunların zenginliği arttırması toplumu modern değerlere uyumlu hale getirmiştir. Yine ekonomik gelişme artmış, toplumun ekonomik refahı yükselmiş, ulaşım, taşıma ve pazarlama alt yapılarının oluşturularak devletin tüm alanlara yayılması kolaylaşmıştır. Sanayi devrimi ile sağlanan bu ekonomik ve sosyal yapıdaki değişimler modern devletlerin üzerine oturacağı ekonomik yapıyı da modernleşme sürecine eklemlemiştir. Bu anlamda, Sanayi Devriminin yarattığı ortamda burjuvazi güçlenmiş kendini güçlü tutacak devlet anlayışlarını savunmuştur. Sanayi Devrimi; kapitalistleşme, serbest girişim, özel mülkiyet alanlarındaki gelişmelerle modern devletin ekonomik bir zemine yerleşmesine katkıda bulunmuştur.⁶¹

Özetle Sanayi devrimi muhtevasında barındırdığı tüm bu siyasal, toplumsal ve ekonomik gelişmelerin neticesinde, modern devletin ortaya çıkışında ve güçlenmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Sanayi Devrimi ile birlikte yapılan üretimler, gelişmeler ve teknolojik ilerlemelerle kentlileşme artmış ve yeni toplumsal sınıflar ortaya çıkmıştır. Bu ve benzer gelişmeler neticesinde Batı dünyasının eski yerleşik düzeni alt üst olmuş ve yeni bir değerler sistemi oluşmaya başlamıştır.

2.4. Aydınlanma

Tarihsel olarak modernlikten önce gelen, hayata ve dünyaya bakışla ilgili olarak Batı dünyasındaki en önemli paradigmatik değişiklik on sekizinci yüzyıl “Aydınlanma Çağı”nda gerçekleşmiştir. Gerçekte, Aydınlanma da büyük ölçüde Rönesans ve Reformasyon ile on yedinci yüzyıl bilimsel devriminin bir ürünü olmakla birlikte, modern hayat tarzının oluşmasında Aydınlanma daha doğrudan bir şekilde etkili olmuştur. Modernliğin felsefi-fikri temelleri esas itibariyle bu dönemde atılmıştır.

⁶⁰ Çetin, a.g.e., 24-25.

⁶¹ Çetin, a.g.e., 25-26.

Zaman zaman dini hoşgörü, insan hakları, eleştirel düşünme yöntemi gibi temel düşüncelerle özdeşleştirilen Aydınlanma, geleneksel otorite sistemine ve ortodoksiye özellikle de dine karşı derin bir şüphecilik ve insanoğlunun iyiliğine götürecek bilimler ve tekniklerde sınırsız başarılar elde etmede insan aklının gücüne olan güçlü bir inanç, ortak bir ruh hali ve dünya karşısında alınan tavır olarak yorumlanabilir.⁶²

Akılcı Reformasyonun radikal ve seküler biçimi, on sekizinci yüzyılda Aydınlanmayla birlikte süreklilik kazanmıştır. Aydınlanma düşüncesinin öncelikle hurafe ve önyargıları ortadan kaldırmak istemesi, gelenekten radikal bir kopuşu ve bunu yerine yeni bir şey koyma gerekliliğini beraberinde getirmişti. Bu doğrultuda, Aydınlanma düşünürleri, geçmişle yeni kazanılan değerler arasında bir kıyaslama yaparak, ilerleme ideolojisini ortaya koymuşlardı. Bu projede insanın kendi aklı dışında, yabancı bütün otoriteleri dışlaması temel çıkış noktasıydı. Bu yönüyle Aydınlanma düşüncesi akılcı ve eleştirel bir düşüncedir. Bu düşünceye göre artık tek ve nihai otorite, insan özgürlüklerini sınırlayan yerleşik kurumsal otoriteler olan, Kilise ve İncil değil, sadece “Akıl” ve “Bilim”dir.⁶³

Aydınlanma’ya özgü dünya görüşü ve düşünüş tarzı on sekizinci yüzyılda şekillenmiş ve aydınlanma düşünürlerinin eserleri bu dönemde yoğunlaşmıştır. Ancak Aydınlanma paradigmasının fikri ve bilimsel hazırlığını sağlayan, tabiat bilimlerinde on yedinci yüzyılda gerçekleşen gelişmelerdir. On yedinci yüzyılda bilginin deneysel temelde gelişmesi bilinmeyen zamanla keşfedilebileceğine olan inancın pekişmesine yol açtı. Başta astronomi olmak üzere fen bilimlerindeki ilerlemeler insan tabiatına ve insanın evrendeki yerine ilişkin geleneksel anlayışları önemli ölçüde değiştirdi. Bu değişimin temelini ise, insanın mükemmelleşmesi, insanlığın ilerlemesi, iyimser ve evrensel bir insan anlayışı ve insanın maddi ve toplumsal dünyayı istediği yönde değiştirebileceği ve kendi kaderini belirleyebileceği inancı oluşturmaktaydı.⁶⁴

Fizikte ilk teorik sistemin kurucusu olan Newton evreni bilinmeyen parçacık kümelerinden oluşan bir yapı olarak tasarlıyordu. Newton’un bu evren modeli Aydınlanma Çağı’nda çoğu kişi tarafından hareket noktası olarak alınması suretiyle, Tanrı’nın bu düzene müdahalesini ve doğal dünya ile beşeri dünya arasındaki tekabülü vurgulayan ortaçağ anlayışı terk edildi. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından

⁶² Mustafa Erdoğan, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yayınları, Ankara, 2006, s. 16.

⁶³ Loo, Reijen, a.g.e., s. 66.

⁶⁴ Erdoğan, a.g.e., s. 18.

yönetilen bir doğadan kendi kendini düzenleyen bir doğaya; Tanrısal iradeyi yansıtan bir doğadan doğa yasalarının determinizmine geçiş şeklinde özetlenebilecek bir dünya görüşü değişikliği meydana geldi. Bu doğrultuda Aydınlanma, beşeri ve fiziki evreni açıklamada Kutsal Kitap gibi otoritelere başvurmak yerine mümkün olduğunca empirik olgulara ve araştırmaya dayanan akıl yürütme tarzını toplumsal ve siyasal analize uygulama yolu izlemiştir.⁶⁵

Böylece, aklın ve deneysel yöntemin rehberliğinde insanlık durumunun bütüncü bir bilgisine ulaşılabileceği düşüncesi Aydınlanma'nın merkezine yerleşti. Bu düşünceye göre, tamamen adil, erdemli ve doyuma ulaşmış bir toplum yapısına ancak, ortaçağ karanlığının arkasında yatan önyargılardan ve hurafelerden arınmış bir zihinle, akılcı ve bilimsel bir yöntemle ulaşılabilirdi. Artık geleneklere körü körüne bağlılığın terk edilmesi ve öteden beri var olan otoritelerin sorgulanması gerekiyordu; felsefi düşünmeyle sınıanmayan otoriteler kabul edilemezdi. Yani, Aydınlanma Düşüncesi doğru bilginin tek kaynağı olarak akıl ve bilimi görüyordu. Akıl yoluyla elde edilemeyecek bir bilgi yoktur. Akıllı doğru kullanarak sadece fiziki evrenin değil, beşeri evrenin de hakikatine ulaşılabilir düşüncesi hâkimdir.⁶⁶

3. Modernitenin Ana Parametreleri

3.1. Rasyonalizm

Rasyonalizmin çıkış noktası Descartes'e kadar uzanmaktadır. Modern düşüncenin asıl manada kurucu ve başlatıcısı, yeni bilimi felsefede kullanarak yeni bir sistem kuran Fransız Filozof Rênê Descartes olduğu kabul edilir. Descartes akıllı, bilgide kesinliği verebilecek ve iyi ile kötüyü ayırabilecek tek vasıta olarak görmüştür.⁶⁷ Bu bağlamda Descartes, on yedinci yüzyılda dile getirdiği, “cogito ergo sum” (düşünüyorum o halde varım) sözüyle modernizmin temel dayandığı noktaya vurgu yapmıştır. Bu söz aslında modernizmin akıllı ne kadar merkezi bir noktaya koyduğunu ifade ediyordu.⁶⁸

⁶⁵ Erdoğan, a.g.e., s. 19.

⁶⁶ Erdoğan, a.g.e., s. 21-22.

⁶⁷ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2008 s. 29-30.

⁶⁸ İsmail Demirezen, *Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din İle Etkileşimi*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C. X, S. 3, 2010, s. 99.

Aydınlanma Çağı'nın başlarına kadar Batı düşünce dünyasının iki hâkimi kutsal kitaplar ve klasiklerdi. Bu dönemde ise yeni bilim anlayışının yükselmesiyle yeni bakış açıları neşvü nema bulmaya başlamış; filozoflar da insan aklının, hakikati bulmak için “din” in desteğine gereksinim duymadığını beyan etmeye başlamışlardır. Descartes, Locke, Spinoza ve Hobbes gibi düşünürler belli bir dine mensup da olsalar düşünce yapılarında “akıl” ı dinsel dogmaların önüne almışlardır. Onlara göre “akıl”; vahiy, gelenek ve otoriteyi eleştirme ve sorgulama gücüne sahip kabul edilmekteydi. Çünkü Aydınlanma hareketinin amacı, insanları köleleştirdiğine inanılan hurafe, mit ve önyargılardan oluşan “eski düzenden” kurtarıp, özgürleştirdiği kabul edilen “akıl düzeni”ne sokmaktır.⁶⁹

Yirminci yüzyılın başlarında Max Weber hayatın rasyonelleşmesinden bahsetmiş ve hayatın sürekli bir şekilde bir önceki döneme göre rasyonelleşmekte olduğunu ifade etmiştir. Hayatın rasyonelleşmesi hayata dair her şeyin araçsal akılla açıklanabileceğine yönelik bir inancı ifade ediyordu. Weber, bu durumu en çarpıcı şekilde, doğanın yani toplumun dini içeriklerinden arındırılması olarak, “dünyanın büyüünün bozulması” şeklinde ifade etmiştir.⁷⁰

Weber'in modernite teorisi rasyonalite düşüncesine dayanmaktadır, başka bir deyişle, Weber “dünya-tarihsel modernizasyon sürecini progresif bir ‘rasyonalizasyon’ sureci olarak yorumlamaya çalışmıştır”.⁷¹ Buna göre, rasyonelleşme (her ne kadar bilim rasyonelleşme eğiliminin bir sonucu olsa da) yalnızca bilime özgü değil, devletlerin örgütlenme biçiminden, bürokrasiye, aile bireyleri arasındaki özel ilişkilere kadar, her alanda işlevini ve etkisini göstermektedir.⁷²

Rasyonelleşme süreci akla uygun bir toplumsallaşmanın ortaya çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle rasyonelleşme, toplumların toplumsal oluşumlarında toplumun idarî ve ekonomik kurumları ile kültürel değer alanlarında, bilimsel ve teknik ilerlemenin yarattığı ölçütlerin hâkimi olmaya başlamasıdır. Böylece bu kurumların eski meşrulukları yıkılmakta ve yeni, meşruluk ölçüleri yaratılmaktadır. Bu sonuca göre rasyonelleşme, dünyayı büyülerden arındırmıştır da denilebilir.⁷³

⁶⁹ Mehmet Süheyl Ünal, *Dinsel Bireycilik*, Açılım Kitap, İstanbul, 2011, s. 27-28.

⁷⁰ Demirezen, a.g.d. s.99.

⁷¹ Çiğdem, a.g.e., s. 76-77.

⁷² Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2001, s. 66-67.

⁷³ Demirhan, a.g.e., s. 60.

Weber için “rasyonalite” ve “rasyonalite tipleri” her zaman bir duruma, oysa “rasyonalizasyon” ya da “rasyonalizasyon süreci” bir gelişmeye işaret eder. Rasyonalite kavramının üç işlevsel kullanılışı, birbirlerini tamamlayıcı olmamakla birlikte, ayırt edilebilir bir özellik taşımaktadır. Rasyonalite araçlar ve amaçlar arasındaki en kapsayıcı ve icracı ilişkiyi temsil eder. Aktif bir güç olarak tarihin ileriye taşınmasına katkıda bulunur. Rasyonalite kendisiyle birlikte anılan her şeyin (kurum, eylem, inanç vb.) “rasyonel” olmasını sağlayan bir karakteristiktir. Rasyonel olarak adlandırılmak, öngörmek ve düzenlemek yetisine bağlıdır.⁷⁴

Rasyonalizasyon modern süreçlerin ve yapıların ortaya çıkmasında birinci derecede etkindir. Batılı modernite modelinde rasyonalizasyon, Weber’in Protestan etik tezi ve hukuk, bürokrasi, ekonomik örgütler, sınıflar ve otorite çalışmalarında analiz ettiği objektif yapılarıyla, modern bilincin yönlenimi, dünyanın büyüünün kaybolması, düşünce formlarının entelektüalizasyonu ile de öznel yapıları etkilemiştir. Sekülerleşme ve hümanist bir hayat tarzı olarak akim koruyuculuğunda gelişmiştir.⁷⁵

Buna göre, rasyonalizasyon süreci, tarihsel-dinsel büyü kaybolması sürecinin kalbinde yatar ve rasyonalizasyonun tarihindeki aşamalar ve uğraklar birliklerini bu büyü kaybolması sürecinden türetirler. Rasyonalizasyon tezi ortaya konulduktan sonra, rasyonalitenin gelişmesinin de karşılaştırmalı bir çerçeveye yerleştirildiği din sosyolojisi aracılığıyla, rasyonalizasyon süreçleri tasvir edilmiştir. Sonunda Weber, dünyanın büyüünün kaybolmasının, açıkça sadece Hristiyanlıkta ve sadece Batılı gelişim çizgisinde rasyonel bir hayat anlayışına evrildiğini ve bundan sonra evrensel bir anlam ve geçerlilik kazandığını söylemektedir.⁷⁶

Bu bağlamda, rasyonalizasyon süreci ile ilgili olarak iki sonuca varılabilir; birincisi: Rasyonelleşmenin gerçekte Batı’ya özgü bir süreç olduğu anlayışıdır. Weber’e göre Batı rasyonelliğinin diğer kültürlerin rasyonelliğinden farkı, onun toplumsal düzlemde tanımlanmasıdır. Yani Batı rasyonelleşmesi, bilimsel faaliyetten hukuka, sanattan idari yapıların biçimlenmesine tüm toplumsal faaliyet alanlarının örgütlenme tarzına hakim olmuş ve onlara evrensel bir önem ve geçerlilik atfetmiştir. İkincisi ise, rasyonelleşmenin başka kültürlerde de kendisini gösteren bir süreç olduğudur. Weber’e göre, diğer kültürlerde rasyonelleşme, Batı’nın kendisine has olan gelişmesi gibi bir

⁷⁴ Giddens, a.g.e., s. 151.

⁷⁵ Giddens, a.g.e., s. 157-158.

⁷⁶ Çiğdem, a.g.e., 120-121.

gelişmeye yol açmamış; diğer kültürler için rasyonelleşme yalnızca *dünyaya uyum göstermek* anlamına gelmektedir.⁷⁷ Dolayısıyla Batılı akılcı bir tutum takınmaktan, eylemde olduğu kadar, düşüncede de bir rasyonelleştirmeyi anlar. Akılcılık, rasyonalizm de, Batılı için bir bilimsel tutum veya “izm” olmanın ötesinde, bir yaşama tarzının adıdır.⁷⁸

Özetle, Batı’ da modern dünya görüşünün şekillenmesiyle Tanrı’yı sadece mekanik sistemin başlangıcının izahı ile sınırlayan ‘deizm’ revaç bulmuş, Aydınlanma yüzyılında akıl her şeyin tek ölçüsü olarak kabul edilmiş ve her türlü bilginin elde edilebileceği bir kaynak olarak görülmüştür. Böylece on yedinci yüzyıldan sonra rasyonalite öne çıkarılmış metafizik unsurlar ikinci plana atılmıştır. Yani Tanrı, dini bir söylemden çıkarılıp tabiata ve matematik hakikatlere indirgenmiş ve dünyanın büyüğü bozulmuştur.⁷⁹

3.2. Pozitivizm

Modernizm fikir akımının ana parametrelerinden bir diğeri de pozitivizm düşüncesidir. Pozitivizm tek geçerli veya doğru bilgi biçiminin empirik bilimin ortaya çıkardığı bilgiler olduğunu savunan felsefi bir görüş olarak tanımlanabilir. Sosyolojik bağlamda pozitivizm ise sosyal dünyanın doğa dünyasıyla özünde aynı olduğu, ikisinin de en iyi şekilde doğa bilimciler tarafından geliştirilen “bilimsel yöntem” kullanılarak araştırılabilecek nesnel bir gerçekliğe sahip oldukları kabulüne dayanır.⁸⁰

Tarihsel bağlamda pozitivizm, on altıncı yüzyılda ortaya çıkan ve on sekizinci yüzyıl Aydınlanma hareketi içerisinde tam bir yaygınlık ve popülerite kazanan, temellerini “modern bilime” dayandırmak isteyen bir politika öğretisi geliştirmiş bulunmasıyla temayüz eden bir felsefe akımıdır.⁸¹

Pozitivizm terimi, Alman ve Fransız dillerinde, birbirinden bağımsız olarak, 1830’lu yıllarda ortaya çıkmıştır. İrrasyonel durum ve uygulamalar karşısında rasyonel olanın yanında olmak ve onu yaşama geçirmek sloganıyla hareket eden Fransız pozitivizminin ilk temsilcisi Saint-Simon’dur. Simon, “eksaktlık” ve “pozitivizm”

⁷⁷ Demirhan, a.g.e., s. 59-60.

⁷⁸ Özlem, a.g.e., s. 67.

⁷⁹ Özervarlı, a.g.e. s. 30-31.

⁸⁰ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Çev. Cevdet Özdemir, Sentez Yayınları, İstanbul, 2015, s. 71.

⁸¹ Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim yayınları, İstanbul, 2002, s. 453.

sözcüklerini bir arada kullanmış ve bunları “bilimsel yöntem”in göstergeleri saymıştır. Simon’un bu ifadelerini sistemleştiren, pozitivizmin esas kurucu babası Auguste Comte olmuştur. Comte, felsefesini ve kendi verdiği adla “bilimsel dünya görüşü”nü “pozitif felsefe” olarak adlandırmıştır.⁸²

Comte’a göre, toplum düzenlerine dayanaklık ve onları koruyuculuk rolünü oynamış Din/Kilisenin bu rolünü, geleceğin toplumunda “pozitif bilim” üzerine alacaktır. Ona göre çağdaş toplumda böyle bağlayıcı fikirlerin bulunmayışı, özellikle bu fikirleri temsil eden bir manevi kılavuz tabakanın yokluğu, zamanın anarşik durumunu doğurmaktadır. Geleceğin toplumunda ise pozitif bilim, düzeni sağlayacak; muhafaza ve devam ettirecek manevi otorite rolünü oynayacaktır.⁸³

Comte’nin üç hal kanunu kuramına göre, insan soyunun entelektüel gelişim tarihi, “teolojik evre” ve “metafizik evre”den sonra, deneysel bilimlerin ortaya koymuş oldukları bilme imkânları çerçevesinde artık “pozitif evre”ye ulaşmıştır.⁸⁴ Teolojik aşamada insan düşüncesi, tabiatüstü güçleri ve dini figürleri insanın kendisiyle kıyaslanabilecek varlık ya da güçlere mâl ederek açıklar; metafizik aşamada doğa gibi soyut nesnelere başvurur; Üçüncü aşama ise insanlığın ulaştığı en son aşamadır. Pozitivist aşamada İnsanlar deney ve gözlem yaparak bu olguların nedenlerini keşfetmekten vazgeçer, onları yöneten yasaları bulmaya çalışırlar.⁸⁵ Bu bağlamda insanı sadece akla indirgeyen ve akılla evrensel doğruların bulunacağını iddia eden seküler ontolojik anlayış, beraberinde pozitivist bir epistemolojiyi getirmiştir denilebilir. Bu epistemolojiye göre, tabiat bilimlerinin metotları olan deney ve gözlem ile toplumun kanunlarına ulaşılabilir.⁸⁶

Pozitivizm’in tarihsel kökenleri incelendiğinde, on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmin kurucusu olan Saint Simon ve fikirleriyle kendisini etkilemiş olduğu, pozitivizmin sistematik kurucusu olan Auguste Comte karşımıza çıkmaktadır. Simon pozitif bilimlerin ancak pozitif bir sosyal bilimin yaratılmasıyla tamamlanacağını ileri sürmüştür. Bu ilme de “sosyal fizik” adını vermiştir. Yani sosyolojiyi sosyal fizik olarak nitelendirmektedir. “Sosyal fizyoloji” veya “insan ilmi”, hareket halindeki toplumun

⁸² Özlem, *Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset*, s. 453.

⁸³ Hans Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 56.

⁸⁴ Özlem, *Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset*, s. 453.

⁸⁵ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 63.

⁸⁶ Demirezen, a.g.d., s. 99.

“davranış tarzlarını”, pozitif bilimlerin metoduyla incelenmesidir. Simon’un bu fikirleri pozitivistizmin temelini oluşturmaktadır.⁸⁷ Basit bir şekilde ifade edilirse pozitivistizm, sosyal bilimlerin tabiat bilimlerinin metodlarını kullanması ve aynı mantıkla hareket etmesi gerektiğini iddia eden ekoldür.⁸⁸

Simon’un düşüncelerini sistemleştirerek pozitivistizmin kurucusu unvanını alan Comte’un asıl amacı da, toplum olaylarını bilimsel yöntemlerle inceleyerek toplumun yeniden şekillendirilmesi için genel zorunlu kuralların yaratılmasıdır. Başlıca otoritesi pozitif bilim olan yeni toplum düzeni insanlığı saracak, düşünce ve görüşlerdeki çekişmelere son verecek ve her kişiye toplumsal hiyerarşideki yerini gösterecektir.⁸⁹

Comte toplumu bilim yoluyla yeni baştan düzenlemeyi amaçlamıştır. Ona göre toplumun kurtuluşunu sağlayacak tek şey pozitivistizmdir. Onun pozitivistizminin en önemli özelliği “doğanın mutlak ve yüce amacı olduğu” düşüncesini reddetmesidir. Bu yeni düzen Comte’un önerdiği insanlık dinidir. Bu din, tanrıbilimsel ya da metafizik değildir. Pozitifdir, çünkü olgulara dayanmaktadır. Bu tapınma, tanrıya değil, topluma tapma (sociolatrie)’dır. Bu dinin tanrısı insanlık, ilkesi de sevgidir.⁹⁰

Bu yeni toplumsal düzende bilime yol gösterecek olan bir kılavuz, bir anlamlar ve değerler sistemi gereklidir. Böyle bir sistem, yaşama pratiği göz önünde tutularak geliştirilmiş, tanrısız bir “pozitif din” olarak ortaya konulmalıdır. Amaç, bir “uluslararasılaşmış pozitivistizm’e ve bir “pozitif topluma” ulaşmaktır.⁹¹ Buna göre, pozitivistizm önceki dinlerin geçersiz hale geldiğini belirterek, bunların “insanlık dini” ne geçiş için birer hazırlık safhası olduğunu ifade eder. Bu dinin kutsal formülü “düzen” ve “ilerleme” dir. Ayrıca bu dinin amentüsünü de bilim yazacaktır.⁹²

Comte’un pozitivistizmine eleştiri olarak, Almanya kaynaklı, Dilthey ve onun hermeneutik okulu öne çıkmaktadır. Dilthey, doğal gerçeklik-tinsel gerçeklik ayrımından hareketle, pozitivist bilim modelinin özellikle tarih ve toplum dünyasının bir bilimini oluşturmakta yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bilimlerin konu ve yöntem bakımından doğa bilimleri ve tin bilimleri olarak ayırmak gerekir. Pozitivistizm, konuların farklı olmasını göz ardı ederek, hem doğa hem din/kültür/tarih/toplum alanı

⁸⁷ Cemil Meriç, Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 87-91.

⁸⁸ Demirezen, a.g.d., s. 99.

⁸⁹ Freyer, a.g.e., s. 58.

⁹⁰ Veysel Sönmez, *Auguste Comte (1798-1857) Pozitivistizm (Olguculuk)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi, S. 3, 2010, s. 161.

⁹¹ Özlem, *Türkiye’de Pozitivistizm ve Siyaset*, s. 454.

⁹² Murtaza Korlaelçi, *Pozitivistizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 33.

için geçerli tek bir bilim modelinden, “pozitif bilim” modelinden yola çıkmakla, tinselliği doğallığa tâbi kılmış ve onu doğallığa indirgemıştır. Pozitivistler, tinsel dünyanın sonradan insan eliyle oluşturulmuş, yapay bir dünya olduğunu unutmuşlardır. Dilthey, pozitivistlerin, sosyal olayları da doğa olguları gibi “dıştan gözlenebilir” saymak suretiyle yanılğı içinde bulunduğunu belirtir.⁹³

Ancak Comte’un pozitivistliği, tüm Avrupa’da çok kısa sürede büyük bir yaygınlık kazanmış ve pozitivistler “zamanın tını”nın artık sadece “pozitif tını” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Comte’un pozitivistliği, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna kadar, her ne kadar teoride çok önemli bir değişikliğe uğramamışsa da, bu dönemde “yeni pozitivistlik” adı altında, “mantıkçı empirizm”, empiriokritisizm” ve “bilimsel felsefe” akımları gibi önemli dönüşümler meydana gelmiş ve bu akımlar Comte’un pozitivistliğini “eski pozitivistlik” olarak adlandırmışlardır. Türkiye ‘de de Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde başta siyaset olmak üzere her alanda etkili olan pozitivistlik, Comte’ un pozitivistliği olmuştur.⁹⁴

3.3. Sekülerizm

Modernleşme ile sekülerleşme tezi arasında oldukça yakın bir ilişkinin olduğu yatsınamaz. Ancak bu ilişki karmaşık bir görüntü sergilemektedir. Çünkü modernleşme ve din ilişkisi ele alınırken, modernliğin din üzerindeki etkileri incelendiğinde karşımıza sekülerleşme sorunsalı çıkmaktadır.

Sekülerleşme kavramı Avrupa dillerinde 1648’de Westfalya Barış Antlaşmasıyla kullanılmaya başlanmıştır. Kavram, önceleri kilise kontrolü altında bulunan toprakların laik siyasi otoritelerin kontrolüne geçişini tanımlamak için kullanılıyordu. Ayrıca kilise, papazları çok önceden “dindar” ve “seküler” rahipler, yani dini bir teşkilatta görev yapan ruhban sınıfı ile toplumun geneline hizmet verenler şeklinde ayırmıştı. Kavram, yirminci yüzyılda daha genel ve sosyolojik bir anlam kazanmasıyla birlikte çok daha farklı biçimlerde kullanılmıştır. Sosyologlar bu kavramı dini otoritenin toplumsal yer, zaman, hizmetler, kaynaklar ve personel üzerindeki kontrolünü kaybettiği, empirik

⁹³ Özlem, *Türkiye’de Pozitivistlik ve Siyaset*, s. 455-456.

⁹⁴ Özlem, *Türkiye’de Pozitivistlik ve Siyaset*, s. 454-455.

usuller ile dünyevi gayelerin dini ritüel ve sembollerin yerini aldığı süreçleri ifade etmek için kullanmışlardır.⁹⁵

Tarihsel bağlamda sekülerleşme ilk başta manastır yaşamından kanonların yaşamına yasal geçişi ifade ediyordu. Daha sonra, Reform'un ardından kilise adamlarının gayrimenkullerinin din adamı olmayan kimselerin eline geçişini anlatıyordu. Modernite söyleminde seküler kavramı ise ilahiyat söylemindeki karşılığıyla yer bulur. Buna göre, insanlar tarihin öz bilinçli yaratıcıları olarak ve doğayla topluma dair evrensel olarak geçerli bilginin sarsılmaz temeli olarak görünürler. Artık Tanrı'nın eylemlerinin insan sorumluluğu olmadan gerçekleştiği alan daralmış, dünyanın büyüü bozulmuştur.⁹⁶

Seküler terimi kullanılış biçimi açısından, dinin kamusal alandan çıkarılması; Tanrı'nın kamusal mekândan uzaklaştırılması olarak da ifade edilmektedir. Başka bir ifadeyle seküler kavramı, bizi kutsal zamanların şekillendirdiği efsunlu evreden uzaklaştıran güçlerle birlikte ve onların yanı sıra gelişmiştir. Bu kavram efsunun bozulması ile her türlü eylemin tamamen din dışı zamana hapsedilmesi arasında yakın bir bağ kurar.⁹⁷

Taylor'a göre seküler dünyada, kamusal alanda varlıksal olarak yüce bir şeye bağımlılık ortadan kalkmış, hem bireysel hem de toplumsal hayatta, kutsal olana bir nesne olarak, zamanda veya kişide rastlanmaz artık. Fakat Tanrı, hem bireysel hem de toplumsal hayatlarımıza düzen verme gücümüzün kaçınılmaz kaynağı olmaya devam etmektedir. Sekülerlik bu anlamda dinin yokluğunu değil, daha çok bütün toplumsal eylemlerin din dışı bir zamanda gerçekleştiği duygusuyla bağdaşan farklı bir yer işgal ettiğini gösterir.⁹⁸

Moderniteyle birlikte toplumların sosyo-kültürel ve manevi yapılarında zamanla değişiklikler meydana gelmiş; mevcut geleneksel dinler özellikle manevi alandaki değişimleri karşılayamamış, dolayısıyla da çökmeye ve yerlerini yeni din şekillerine bırakmaya başlamışlardır. Nitekim insanlığın dinî tarihi içerisinde, geleneksel halk dinlerinin yerini evrensel dinlerin alması bu şekildeki bir yapı değişikliğinin sonucu

⁹⁵ Bryan Wilson, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Çev. Ali Bayer, Der. M. Ali Kirman, İhsan Çapcıoğlu, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 9.

⁹⁶ Asad, a.g.e., s. 230.

⁹⁷ Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, Çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, s. 178-179.

⁹⁸ Taylor, a.g.e., s. 186-187.

olmuştur. Bu yapı değişiklikleri, temelde geleneksel dinin taşıyıcısı olan organik hayat cemaatinin dinî karakterinin zamanla ortadan kalkarak sekülerize olması ve profan bir karaktere bürünmesi şeklinde gerçekleşmiştir.⁹⁹

Geleneksel dinin dünyevileşmesi ya da sekülerizasyonu olayına katkıda bulunan en önemli manevi yapı değişikliklerine gelince, ilk sırada insan toplumlarının zamanla arkaik cemaatvari ve kolektif özelliklerini yitirerek, aşama aşama daha ferdiyetçi özelliklere bürünmeleri zikredilebilir. Bu “bireyselleşme” süreci boyunca, önceden bir cemaatin üyesi olan kişi zamanla kendi ferdiyetini keşfetmekte ve giderek daha otonom bir şahsiyete bürünmektedir. Bireyselciliğin artması, manevi bağımsızlık ve şahsi manevi ihtiyaçları hissediş olayını da beraberinde getirmektedir. Üstelik bu sürece ferdin rasyonel bağımsızlığını elde ediş süreci de eklenmektedir. Bu aklî bağımsızlık, geleneksel dinde akılcı bir dini de beraberinde getirmiştir. Geleneksel dinin efsanevi dünya görüşü artık akılcı tenkitlere cevap verebilecek durumda değildir. Akılcı ve bireyselci eğilimlerin, geleneksel dine ve onun ahlaki telakkilerine yönelttikleri akılcı tenkitler, bir yandan geleneksel dinin çöküşünü hazırlarken, öte yandan da toplumun sekülerizasyonunu yönündeki gelişmeyi sağlamıştır.¹⁰⁰

Kolektivizmden bireyselciliğe doğru bir gelişme gösteren bu manevi ve entelektüel tekâmül, kolektif kurtuluş düşüncesinin de yerini ferdî kurtuluş düşüncesine bırakmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu gelişmeye paralel olarak günlük hayat giderek sekülerize olmaktadır. Böylece bireyselleşen din, beşeri varlığın ruhunun derinliklerine çekilmekte; dindarlık giderek kalbî ve vicdani bir karaktere bürünmektedir.¹⁰¹

Dinin doğasını ve modern dünyadaki yerini kökten değiştiren akımlar olan bireyselciliğin ve rasyonalizm sekülerleşme tezinin temelini oluşturur. Bireycilik dini inanç ve davranışın toplumsal temelini tehdit ederken, rasyonalizm dinin pek çok amacını ortadan kaldırdı. Bunun sonucunda Avrupa’nın ekonomik ve siyasi hayatı gelişirken, dinin kamusal öneminin azaldığı ortadaydı. Dini istekler var olmayı sürdürdü ancak gittikçe özel bir alana atıldı. Avrupa’nın bu dini hayatı küresel dindarlığın ilk prototipi olarak düşünüldü; Avrupa’nın bugün yaptığını, ötekiler yarın yapacaklardı. Bu

⁹⁹ Ünver Günay, Harun Güngör, Vehbi Ecer, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara, 1997, s. 23.

¹⁰⁰ Günay, Güngör, Ecer, a.g.e., s. 24.

¹⁰¹ Günay, Güngör, Ecer, a.g.e., s. 25.

anlamda sekülerleşme, modernleşmenin ayrılmaz bir parçasıydı; dünya modernleştikçe kendiliğinden sekülerleşmiştir.¹⁰²

Sekülerleşme aslında dini aktiviteler, inançlar, düşünce biçimleri ve kurumlardaki bir çöküş süreciyle ilgilidir. Sekülerizm ise, bir ideolojidir; taraftarları da dini olmayan veya din karşıtı ilkeleri kişisel ahlak ve toplumsal örgütlenmenin temeli olarak açığa vurular.¹⁰³

Sekülerizmin soy kütüğünü seküler kavramı yoluyla araştırmak gerekir -kısmen Rönesans hümanizm öğretisine, kısmen Aydınlanmacı doğa kavramına, kısmen de Hegel'in tarih felsefesine doğru- Hegel'e göre sekülerizm, Reform'dan Aydınlanma'ya ve Fransız Devrimi'ne giden süreçte insan yaşamının nesnel ve öznel koşulları arasında ideolojik bir altüst oluş sürecinin yansımasıdır.¹⁰⁴

Siyasi bir öğreti olarak sekülerizm modern Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkmıştır. Sekülerizm basitçe yönetimde dini kurumların seküler kurumlardan ayrılması olarak tanımlanmış olsa da, sekülerizmin ayırt edici yönü yeni "din", "etik" ve "siyaset" kavramları ve bunlarla ilişkili yeni kurallar öngörmesidir.¹⁰⁵

Sekülerizmin ortaya çıkışının modern ulus-devletin yükselişiyle yakından bağlantılı olduğunu kabul edenlere göre, sekülerizm kendisini iki şekilde meşrulaştırmıştır. Bunlardan birincisi birbiriyle çatışan dini mezheplerin öğretileri arasında en küçük ortak paydayı bulma çabası, ikincisi ise dini kanaatlerden tümüyle bağımsız bir siyasi etik tanımı getirme çabasıdır. Bugün tüm dünyada uygulanabilirliğe sahip olan model ikincisidir. Bu modele göre, modern, heterojen bir toplumda kabul gören siyasi ilkeler için evrensel çapta uzlaşılan seküler ya da dini bir temel bulmak olanaksızdır. Ayrıca bu sekülerizm modeli entelektüel açıdan cezbedici olmasının yanında, modern bir demokratik devlet açısından da olmazsa olmazdır.¹⁰⁶

Sekülerleşme tezi ile dikkatleri üzerine çeken ve adı sekülerleşme tezi ile beraber anılmaya başlanan Peter L. Berger sekülerleşmeyi, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç olarak tarif eder. Berger'e göre, sekülerleşme ve onun türevi olan sekülerizm kavramı, yerine göre müspet yerine göre de menfi çağrışımlarla yüklü ideolojik bir kavram olarak

¹⁰² Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din*, Çev. Akif Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, 2005, s. 31-34.

¹⁰³ Wilson, a.g.e., s.10.

¹⁰⁴ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri*, Çev. F. Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 229.

¹⁰⁵ Asad, a.g.e., s. 11.

¹⁰⁶ Asad, a.g.e., s. 12.

kullanılmıştır. Bu kavram, geleneksel kiliseyle bağları olan çevrelerde “dinsizleşme” olarak tanımlanırken, ruhban karşıtı ve ilerlemeci çevrelerde ise “modern insanın vesayetten kurtuluşu” olarak anlandırılmıştır.¹⁰⁷

Berger’e göre dünyevileşmenin kökenlerini dini açıdan, Kitabı Mukaddesin ve Yahudilik tarihinin öngördüğü Tanrı anlayışı, felsefi açıdan rasyonalizm ve pozitivizm, sosyolojik açıdan ise sanayileşme, kentleşme, çoğulculuk ve bireyselleşme gibi etkenlere dayandırmak mümkündür.¹⁰⁸

Berger, zaman içinde dinin gücünü kaybedeceği iddialarına karşılık olarak, dünyanın bugün bazı istisnaları olmakla birlikte oldukça dini bir dönem yaşamakta olduğu tezini ileri sürmüştür. Çünkü yapılan araştırmalar kilisenin öngördüğü dini inançları olduğu gibi kabullenen insanların sayısının azalmasına ve kiliselere karşı var olan yabancılaşmaya rağmen, özellikle Hristiyanlık içerisinde çok kuvvetli bir dini canlanmanın olduğunu gösteren veriler ortaya koymaktadır. Bu veriler dikkatle incelendiği zaman Avrupa’da dini tanımlayan şeyin sekülerleşmeden ziyade “kurumsallaşmış dinden kaçış” olduğu görülmektedir. Yani din için bir “yok olma” değil “yer değiştirme” söz konusudur. Bu durum da modernitenin bir sonucu olan çoğulculuk ve bireyselleşme ile yakından ilgilidir. Çünkü modernitenin sonuçlarından biri olan çoğulcu din anlayışıyla birlikte din insan hayatında daha bireysel bir alana çekilmiştir. Buna göre din uğradığı anlam ve yorum farkıyla birlikte hâlâ insanların hayatında ama daha bireysel bir alanda yer almaktadır.¹⁰⁹

Berger’in sekülerleşme tezinde ortaya koyduğu fikirlere benzer şekilde Thomas Luckmann’ın ifadelerinde de rastlanır. Luckmann’a göre, din insan hayatı için daha öznel ve özel bir konu haline gelmeye başlamıştır. Bu şekilde Luckmann, dinin kurumsal modelinin yerini modern zamanlarda bireysel dindarlığın doldurabileceği ihtimalinden söz etmiştir. Bu yeni süreçte din birey için kutsal kozmos olmaktan çıkmış ve bireysel bir tercih meselesi haline gelmiştir. Bu anlayışa göre, din sadece Hristiyanlıktan ibaret değildir. Modern dünya yeni dini hareketlere ve dinin yeni bireysel veya toplumsal formlarına sahne olmaktadır. Bu bağlamda Luckmann, dinin modern çağdaki yeni formlarını ifade etmek için “görünmeyen din” ifadesini

¹⁰⁷ Peter L. Berger, “Kutsal Şemsiye: Dinin sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları”, Çev: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 195-197.

¹⁰⁸ Berger, a.g.e., s. 32.

¹⁰⁹ Berger, a.g.e., s. 193-225.

kullanmıştır. Bu teoriye göre sekülerleşmeyle birlikte dinin de gerilediği tezi yanlıştır. Çünkü kilisenin bir kurum olarak gerilemesiyle birlikte din, bir kültür alanı olarak varlığını korumakta ve faaliyet göstermektedir.¹¹⁰

3.4. Hümanizm ve Demokrasi

Avrupa'da 1500-1600'lü yıllarda ortaya çıkan Rönesans şairlerinin sergilediği ve klasik öğretinin canlandığı hümanizm, kültürel hayatın hemen her yönüne girdi ve kültürel hayatı genişleterek sınırlarını ortaçağ zihniyeti için son derece önemli olan dini sembolizmin sınırlarının çok ötesine taşıdı. İnsanların zihinlerini gittikçe laikleştirdi ve onlara, yalnızca kutsal görüntülerle sınırlı bir dünyadaki değil, fiziksel evrendeki güzellikleri görme cesaretini verdi.¹¹¹

Rönesansla birlikte ün kazanan ve modern uygarlığın tüm programını önceden özetleyebilen hümanizm için, gerçekten de her şeyi insancıl boyutlara indirgemek, üst düzeydeki ilkeleri hesaba katmamak, simgesel olarak ifade edilirse, yeryüzünü fethetmek bahanesiyle gökyüzünden yüz çevirmek söz konusuydu. "Hümanizm" çağdaş "laisizm" in ilk şekliydi. Ayrıca her şeyi doğrudan doğruya, kendisi amaç kabul edilen insanın ölçülerine indirgemek istendiğinden, sonunda insanda bulunabilecek en düşük seviyeye kadar aşama aşama inildi ve sadece insan tabiatının maddi yanına ait ihtiyaçların tatmin edilmesine çalışıldı.¹¹² Dolayısıyla hümanizm modernleşme sürecinin temel saiklerinden birisi olmuştur. Hümanizm genellikle Tanrı merkezci inançların aksine insanı merkeze alan ve onu yücelten modern çağları nitelemektedir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı merkezçiliğin geri plana atılarak, insan merkezçiliğin esas alınmasıdır. Bu açıdan da sekülerizmle sıkı bir ilişkisi vardır.

Halkın bizzat kendi kendisini yönetmesi şeklinde tanımlanan demokrasi ise siyasal iktidarın meşruiyetini yalnızca halka yani insan iradesine dayandırdığı için hümanist bir siyasal sistemdir. Bu bağlamda hümanizm, tüm sınıf ve kökenlere açık, demokratik bir akımdır. Hümanizm gücü ile etkisini demokratik ve seküler karakterlerden alır.¹¹³

¹¹⁰ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, Çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 63-111.

¹¹¹ Colin Alistair Ronan, *Bilim Tarihi*, Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2003, s. 302.

¹¹² René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Verka Yayınları, İstanbul, 1999, s. 43-44.

¹¹³ Edward Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, Çev. Orhan Akinhay, Agora Kitaplık, 2005, s. 73.

Modern çağın başlangıcından beri, beşeri faaliyetin kendisine göre geliştiği yönü belirleyen şey modern bireycilik eğilimidir. Çokluk kendi ilkesi dışında ele alınınca, toplumsal düzeyde toplumu oluşturan bireylerin sadece aritmetik toplamı gibi kabul edilen topluluktur. Bireylerden üstün hiçbir ilkeye bağlı olmadığına göre, gerçekten de çokluk topluluktur. Bu bakımdan topluluk yasası "demokrasi" düşüncesinin üzerinde temellendiği en büyük çoğunluk yasasıdır. Demokratik düşüncenin temeli ise herhangi bir bireyin bir başka bireyle eşit tutulmasıdır; çünkü bireyler sayısal bakımdan eşittirler, gerçi ancak sayısal olarak eşit olabilirler, başka türlü eşit olamazlar.¹¹⁴

Toplumsal eşitlik bağlamında demokrasi, koşulların eşit kılınmasıdır. Yani tabaka ve sınıf ayrımının olmadığı, topluluğu oluşturan bütün bireylerin toplumsal açıdan eşit olduğu toplum demokratiktir. Dahası, eşitliğin toplumsal yasa ve demokrasinin devletin temel niteliği olan bu tip bir toplum, aynı zamanda çok sayıda kişinin refahını temel alan bir toplumdur. Ancak modern çağda böyle bir toplumun varlığı pek mümkün görünmemektedir. Çünkü çağdaş demokrasi esas olarak sanayi toplumlarında ortaya çıktığı için, çıkarın orada egemen duygu olmaması olanaksızdır. Dolayısıyla çağdaş demokrasi zorunlu olarak çıkar üzerine kurulmuştur.¹¹⁵

Guénon'a göre her ne kadar demokrasi, halkın bizzat kendi kendini yönetmesi diye tanımlanıyorsa da, bu, gerçekten imkânsız bir şeydir; hatta ne çağımızda ne de herhangi bir başka çağda basit bir gerçeklik payı olabilen bir şeydir. Çünkü insanların, aynı anda hem yöneten hem de yönetilen olabileceklerini kabul etmek bir çelişkidir, Aristo'nun ifadesiyle, aynı varlık, aynı zamanda ve aynı ilgi içinde hem "eylem halinde" (en act) hem de "kuvvet halinde" (en puissance) olamaz. Burada zorunlu olarak iki terimin karşı karşıya olmasını gerektiren bir ilişki vardır: eğer yöneticiler yoksa yönetilenler de yoktur. Fakat modern dünyada yöneticilerin büyük ustalığı, halkın kendi kendini yönettiğine halkı inandırmalarıdır. Halk da buna memnuniyetle inanır; çünkü bunun imkânsız bir şey olduğunu göremeyecek kadar düşünceden yoksundur. İşte bu yanılsamayı yaratmak için "kamuya oy hakkı" denen şey icat edilmiştir: Yasayı koyanın, çoğunluğun kanaati olduğu farzediliyor; ama burada farkına varılamayan husus, halkın kanaatinin çok kolayca yönlendirilebileceği ve değiştirilebileceği hususudur. Çünkü hangi konuda görüşünü açıklamaya çağırılırsa çağırılısın, çoğunluk

¹¹⁴ Guénon, a.g.e., s. 118-120.

¹¹⁵ Aron, a.g.e., s. 167-175.

her zaman bilgisiz insanlardan oluşur ve çoğunluğun sayısı kararını, bilinçlice ve işin iç yüzünü bilerek verebilen insanların sayısından kıyaslanamayacak kadar büyüktür.¹¹⁶

Guénon demokrasi kavramıyla " materyalizm / maddecilik" arasında sıkı bir bağ olduğunu iddia eder. Bu ise normal düzenin altüst olmasıdır, çünkü demokrasi çokluğun üstünlüğünün, sadece maddi dünyada mevcut olan üstünlüğün ilan edilmesidir. Aksine manevi âlemdede, kısacası evrensel alanda hiyerarşinin en üst noktasında tevhid vardır; her çokluk kesinlikle bu tevhid ilkesinden çıkar. Ama ilke inkâr edilirse ya da gözden uzak tutulursa, artık geriye sadece, bizzat maddeyle özdeşleşen, saf çokluk kalır. Ona göre manevi bir otoritenin tasvibiyle çokluğun üstünlüğü meşru kabul edilebilir; eğer durum başka türlü olursa, bu olsa olsa ancak bir iktidar taklidi, ilke yokluğundan dolayı haklı görülemeyen, meşru sayılamayan ve içinde sadece düzensizlik ve kargaşanın hüküm sürdüğü bir durum olur. Maddi iktidar, manevi otoriteden bağımsız olmak ve sonra siyasal amaçlarla kullanacağını iddia ederek onu kendisine bağlamak isteyince, her tür hiyerarşinin altüst olduğu bir durum baş gösterir. Yani halk bizzat sahip olmadığı bir gücü başkasına veremez; gerçek iktidar ancak yukarıdan gelebilir.¹¹⁷

3.5. Ulus Devlet

Weber'e göre geleneksel ve modern olmak üzere iki devlet vardır. Geleneksel karşıtı olan modern devlet, egemenliği örgütleyen zorunlu bir birliktir. Akılcı-yasal bir eğilim olarak özerkleşmiş ve kişilerin yerini almıştır. Modern gelişmeye bağlı olarak dünyanın pek çok yerinde profesyonel politikacılar tarafından yürütülmektedir. Buna göre geleneksel devlet ise modern olmayan devlettir.¹¹⁸

Günümüzde "Siyasal Devlet" ve "Sosyal Devlet" şeklinde iki tür devlet üzerinde durulmaktadır. Siyasal devlet, devleti mutlak merkezi kurucu bir güç, halkın ise kendine uymak zorunda olduğu bir obje sayıldığı devlet anlayışıdır. Sosyal devlet ise, toplumu çıkış noktası yapan, bir başka deyişle devleti toplum için var sayan ve dolayısıyla da toplumsal değişme ve ihtiyaçlara göre devletin de değiştiğini kabul eden anlayıştır. Buna göre modern ulus devlet yapılarının çoğu siyasal devletlerdir.¹¹⁹

Modern ulus-devletin oluşumuna doğru ilerleyen yolun yapı taşları askeri, ekonomik, teknolojik, kültürel ve dini etkenler farklı değişkenlerin bir araya gelmesiyle

¹¹⁶ Guénon, a.g.e., s. 115.

¹¹⁷ Guénon, a.g.e., s. 114-117.

¹¹⁸ Mustafa Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2015, s. 77.

¹¹⁹ Aydın, a.g.e., s. 78-79.

döşenmiştir. Mutlakçı monarşi modern devletin ilk formu olarak kabul edilir. İşte modern ulus-devlet, toplumu kültür temelinde uluslaştırmayı amaçlayan yepyeni/modern bir aygıt olarak ortaya çıkmıştır. Yine modern ulus devlet için toprağa bağlı geleneksel toplumdan ve onun yerleşik düzeninden kopmakla ve kapitalizmin bir ürünü olarak kendini göstermiştir denilebilir. Tarihsel süreçte ise temelleri on altıncı yüzyılda, Avrupa’da monarşilerin güçlenmesine dayanan ulus-devlet, bugünkü kullandığımız anlamda gelişimini on sekizinci yüzyılda tamamlamıştır. Bu nedenle, ulus-devlet modern zamanların bir olgusudur.¹²⁰

Modern bir olgu olarak ulus-devletin ortaya çıkış amacı, özellikle Fransız İhtilaliyle birlikte, Batıda ki ilerleme fikrinden hareketle, toplumu bir arada tutma ve birliktelik anlayışını geliştirme isteğini perçinleme çabası olarak nitelendirilebilir. Batılı anlamda ulus-devlet, tıpkı Batının ürettiği tabii din olgusu gibi dinin fonksiyonel olarak kullanılmasını ifade eder. Yani din aşkın boyutuyla değil, toplumu bir arada tutan ve birlikteliği sağlayan bir araç olarak algılanmıştır. Ulus devlet anlayışı da benzer şekilde Batı toplumlarının özelde etnik bilinç çerçevesinde bir arada olmasını sağlayan yeni siyasi düzeni oluşturmaya çalışan unsurlardan birisidir. Nitekim insanlarda “yurttaşlık” bilincinin oluşmasında dinin yanında etnik kimlik de önemlidir.

Devlet ile birey arasındaki ilişki soyut bir kavram olarak “yurttaşlık” ile tanımlanmaya başlanır ve bu bağ her bireyin devlet karşısında eşit olduğu ilkesini doğurur. Devlet ile arasındaki bağ yurttaşlık kanalıyla belirlenen birey, ulus-devletin oluşturduğu siyasal bütünlüğün bir parçası haline gelir. Aslında yurttaşlık kavramının kapitalizmin gelişimi ile paralel bir tarihi olduğu ifade edilir. Çünkü kapitalizmin, tüketici özerkliğine önem vererek bireyselliğin doğmasına katkıda bulunması yurttaşın devlet karşısında birey olarak hak ve yükümlülüklerinin yasallaşmasına yol açmıştır.¹²¹

Ulus-devletler mutlak monarşilerden geçerek milliyetçilik üzerine kurulmuşlardır. Yani ulus devlet anlayışı milliyetçiliği bir ideoloji olarak benimsemiştir. Çünkü hanedan yönetiminin yerini halk egemenliği alıyordu. Böylece ruhban ve aristokratların dışında üçüncü bir zümre olarak halk vurgulanmış oluyordu.¹²² Milliyetçilik ile ulus-devlet arasındaki ilişki tek yönlü bir ilişki değildir. Bu anlamda

¹²⁰ Furkan Şen, *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus Devlet*, Yargı Yayınları, Ankara, 2004, s. 35-36.

¹²¹ Şen, a.g.e., s. 40.

¹²² Aydın, a.g.e., s. 79.

ulus-devletin bir ulus yaratmaya ve bir topluluğa aidiyet duygusu kazandırmaya çalışması bağlamında, ortak kültür, simge ve değerler yaratma arzusu milliyetçiliğe neden olurken, milliyetçiliğin inşasındaki süreç de ulus-devleti doğuracak yönde bir etkiye sahiptir. Milliyetçiliğin, ulus-devlet ile olan karşılıklı ilişkisi dünya ölçeğindeki ülkelerde benzer şekilde gelişmemiştir. Örneğin, Avrupa'nın genelinde milliyetçilik, uluslaşma ve ulus-devlet aşamalarının sonrasına denk düşerken, Almanya ve İtalya gibi ülkelerde, ulus-devlet olgusundan önce ortaya çıkmıştır.¹²³

Modern devlet, rönesans ve reformla başlayan ve Aydınlanma ile sağlam bir temele oturan, köklü bir zihin değişikliğinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Aydınlanma ile birlikte Batı toplumu, geleneksel dine dayalı dünya düzenini yıkıp seküler formlar içinde, anlamlı ve tutarlı yeni bir dünya düzeni tasarlamış ve dinin kutsal dünyasını yok ederek yeni bir toplum projesi yaratmıştır. Modernitenin bir ürünü olan modern devlet unsurunun oluşmasında Sanayi Devrimi ve kapitalizm de etkileyici bir rol oynamıştır. Bu sürecin felsefi arka planında ise bireyin kutsala göre tanımlanmış dünya düzeninin parçalanması ve yeniden kurulması girişi bulunmaktadır. Bu parçalanma ve yeni dünya düzeninin oluşturulması esnasında toplumun kurumları arasında düzenli ilişki kuracak ve bu ilişki biçimini ortak bir amaç yönünde kullanacak ve rasyonaliteyi bütün toplumsal alanlara dahil edebilecek rasyonel güç ise yine modern ulus devlettir.

Sonuç itibariyle, ulus-devlet karakteri bakımından modern bir olgudur. Bu bağlamda ortaya çıkan ulus-devlet, yeni bir egemenlik anlayışını da beraberinde getirmiştir. Buna göre ulus-devletin iki önemli karakteri ön plana çıkar: Bunlar ulus-devletin modernliği ve yeni siyasi örgütlenme yapısıdır. Bu çerçevede ulus-devlet, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı homojen hale getirecek ortak kültür, simgeler ve değerler yaratarak toplumu birleştirmeyi amaçlayan bir tür devletin oluşumuyla tanımlanan modern bir olgudur.¹²⁴ Yani, Batı'daki ulus kavramı modern siyasal bir üründür. Başka bir deyişle ulus modernliğin siyasal biçimidir.¹²⁵ Ulusçuluğun ortaya çıkışıyla birlikte, kilisenin evrensel din anlayışı değişime uğramış ve bu değişimin kaçınılmaz sonucu olarak “devlet dini” anlayışı ortaya çıkmıştır. Böyle bir anlayışta din, hükümetin

¹²³ Şen, a.g.e., s. 46.

¹²⁴ Şen, a.g.e., s. 47-48.

¹²⁵ Touraine, a.g.e., s. 175.

hâkimiyetini sağlayan bir aracı halini almıştır. Dolayısıyla ulus devlet ve devlet dini anlayışı birbirini besleyen iki unsur olarak kabul edilebilir.

3.6. Bireyselleşme

Modernleşmenin beslendiği fikrî kaynaklardan bir diğeri de bireyselleşme düşüncesidir. Bireyselleşme ya da bireycilik, on dokuzuncu yüzyıldan sonra kullanılmaya başlayan bir terimdir. Ortaya çıkışı, Fransız Devrimi ve onun da temelindeki Aydınlanma'dır. Fransız İhtilâli sonrası, eskiden birey ile merkezi hükümet arasında arabuluculuk yapan feodal toplumsal yapıların yıkılmasıyla birlikte bireyler daha münferit hale gelmiş ve yaygın vaziyetteki cemaatsel bütünleşme düzeyi düşmüştür. Böylece bireycilik ortaya çıkmıştır.¹²⁶

Modernleşmenin aktörü, eylemlerinin bilincindeki bireydir. Modern birey, geniş bir bağımsızlığa ve eylem özgürlüğüne sahiptir; geleneksel kurumlar (evlilik, din vb.) yerine kişisel duyguları (aşk, bireysel dini tecrübe vb.) tercih eder. Çünkü birey, toplumsal ve ahlaki anlamda özerk bir varlıktır. Bireycilik, her insanı kendi başına bir kişilik telakki etmesiyle ve “bireysel kimlik”in “kolektif kimlik”e indirgenemeyeceğini ileri sürmesiyle, bireyin kendi kaderini eline almasını öngören bir anlayışa sahiptir.¹²⁷

Bireyselleşme ya da bireycilik görüşleri üzerindeki konsensüs genel anlamda, “gelenekten kopuş”tur. Dolayısıyla bireycilik, modern toplum anlayışının bir uzantısı olarak kabul edilmektedir. Buna göre, modernleşmenin bireysel yönü olan bireyselleşmenin anlamı, bireylerin ayrı ayrı bağımsızlık kazanmaları ve ona atfedilen değerin artması şeklinde ifade edilebilir. Buradan çıkan bireycilik de toplumsal birimden bağımsızlığı, tekil insanın merkeziliğini, insanın kendi eylemlerini kendisinin yaratmasını ileri süren bir dünya görüşüdür.¹²⁸

Modern toplum anlayışının bir uzantısı kabul edilen bireyselleşmenin temel unsurları özerklik, özgürlük, eşitlik gibi özelliklerdir. Buna göre, modern toplumda, hiyerarşik düzen değil, eşitlik hâkimdir. Bireyin içinde bulunduğu tabakadaki konumu “kazanılmış”tır. Dolayısıyla modern toplumda sosyal konumlar sabit değildir; kuşaktan kuşağa aktarılmamakta ve kişisel başarı motivasyonu öne çıkmaktadır. “Modern insan”, rekabet ortamında yaşamını sürdürmek zorunda kalan, yalıtılmış bir “birey”dir. Bunun

¹²⁶ Ünal, a.g.e., s. 46-47.

¹²⁷ Ünal, a.g.e., s. 48-49.

¹²⁸ Ünal, a.g.e., s. 49-56.

sonucunda birey “öz-denetim” mekanizmasına sahip hale gelmek zorundadır. “Dış-denetim” yerine “iç-denetim” ağırlık kazanır. Bu da “biz kimliği” değil, “ben kimliği”nin öneminin artması demektir.¹²⁹

Aydınlanma ve modernlik ile beraber sosyal hayata damgasını vuran özgürlük ve onunla ilintili olan özerklik kavramları da bireyselleşmenin ana bileşenlerindendir. Geleneksel toplum anlayışında kişiler özerk değil, toplumun genel kabullerine ve zihniyetine bağımlı davranmaya mecburdular. Yeni toplumsal düzende ise bireyler, ancak düşünce ve eylemlerinde özgür ve özerk iseler ayakta kalabilirler. Modern toplum, bireye birçok seçenek içerisinde tercihte bulunma özgürlüğü sağlar. Metafizik, teoloji, epistemoloji ve ahlak felsefesini özgürlük üzerine inşa eden Kant’a göre özgür birey, karar verme yeteneğine sahip insandır. Ona göre ahlaki davranış, özgürlüğü gerektirir. Eylemlerinde özgür insan, sonuçlarından da sorumludur. Bireyciliğe iyimser bakanlara göre de, ileri düzeyde bireyselleşme “özgürleşme” ve “ilerleme”dir. Ancak modern bireyin artan özgürlüğü beraberinde “yalnızlığı” getirebilir.¹³⁰

Burada bireyselleşmenin temelinde yer alan, genel bir ifadeyle modernitenin ana unsurlarından birini teşkil eden, değişme, başkalaşma veya farklılaşma kavramlarından bahsedilebilir. Buna göre sosyal farklılaşma; toplumda kişiler veya grupların, birbirinden gittikçe uzmanlaşmaya, ayrımlaşmaya ve başkalaşmaya yön tutmuş roller aldıkları bir sosyal süreç ve bu sürecin doğurduğu sonuçlar olarak ifade edilebilir.¹³¹

Toplumsal farklılaşma, bir yandan toplumu oluşturan organların başkalaşması, diğer yandan da, değerlerin ve fikirlerin değişmesi şeklinde tezahür etmektedir. Daha somut bir biçimde toplumsal farklılaşmayı, toplumdaki meşguliyet, mertebe, durum, fonksiyon ve kültürün farklılaşması, başkalaşması ve çeşitlenmesi süreci olarak tanımlamak da mümkündür. Bu tanımlamaya göre toplumsal değişimin gelişmiş örneklerini, karmaşık toplum yapısına sahip olan modern toplumlarda görmekteyiz.¹³² Buna göre modernleşme olgusundan, toplumsal değişimin özel bir hali olduğu şeklinde bahsedilebilir.¹³³

¹²⁹ Ünal, a.g.e., s. 56.

¹³⁰ Ünal, a.g.e., s. 49-57.

¹³¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 316.

¹³² Günay, a.g.e., s. 316-317.

¹³³ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 292.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllardan itibaren her geçen gün ilerleme kaydeden bilim dünyasının elde ettiği sonuçlar ışığında, önceden kader telakki edilen düşünce formları artık tartışılabilen bir zemine taşındılar. Bir başka ifade ile bilim, beşer gücünün sınırlarını, birey lehine olmak üzere yeniden tanımlayarak toplumsal değişmeye zemin hazırlamıştır.¹³⁴ Bu zeminde modern toplumlar bireysel etkinlikler (mesleki ya da aile ve akrabalıktaki rollerin değişmesi gibi) ve kurumsal yapılar (ekonomide, politikada veya toplumsal örgütlenmede meydana gelen değişimler gibi) bakımından büyük ölçüde farklılaşmış ve uzmanlaşmıştır.¹³⁵

Modern özelliklere sahip toplumlar için bireysel, ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda değişme ve farklılaşma sürecini yaşamak kaçınılmaz olmuştur. Buna göre değişim, bireysel alanda mesleki roller ile aile ve akrabalıktaki roller arasında yaşanırken; ekonomik alanda, sanayileşme süreci ve teknolojinin gelişimi ile iktisadi rollerdeki ve iktisadi etkinlik içinde yer alan, üretim, tüketim ve pazarlama sektörlerinde uzmanlaşmanın artması, faaliyet alanlarının genişlemesi, mal, işçi ve para piyasalarının büyümesi temeline dayanan endüstriyel sistemlerde yaşanmıştır. Siyasi alanda farklılaşma ise, geleneksel despotik rejimlerin demokratik veya yarı demokratik sistemlere dönüşerek, çoğulcu siyasi örgütlenmeler, kamusal özgürlükler, refah seviyesi ve kültürel politikalarda ortaya çıkan kurumsal ifadeler ile kendini gösterir. Kültürel alanda da farklılaşma, din, felsefe ve bilim gibi başta gelen kültür ve değer sistemlerinin esas unsurlarının giderek farklılaşması, seküler eğitimin ve okuryazarlığın yaygınlaşması ve entelektüel disiplinlerde uzmanlaşan kadroları yetiştirmek ve geliştirmek için kurumsal yapıların inşa edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir.¹³⁶

Sekülerleşmeyi de içeren kültürel değişme süreçleri, modern dünyada, yeni değerlerin, sembollerin, geleneklerin ve kültürel faaliyetlerin oluşmasına yol açmıştır.¹³⁷ Buna örnek olarak, dini yapıda yani dini öğretilerin anlaşılmasında, izahında ve dini ritüelleri uygulamada meydana gelen farklılaşmalar gösterilebilir. Çünkü modernizmin yarattığı dönüşümlerden önce bütün kurumlar dinden beslenmekteydi. Ancak genelde moderniteyle, özelde bireyselleşmeyle birlikte toplumsal farklılaşma ve iş bölümünün ortaya çıkması, bu kurumları dinden bağımsız, özerk ve profan birer kuruma

¹³⁴ Arslantürk, Amman, a.g.e., s. 377.

¹³⁵ Eisenstadt, a.g.e., s. 13-14.

¹³⁶ Eisenstadt, a.g.e., s. 14-16.

¹³⁷ Eisenstadt, a.g.e., s. 36.

dönüştürmüştür. Yani din ve dini kurumlar sosyal hayatın tümünü kapsamaktan uzaklaşmıştır. Kilise yönelimli dindarlık anlayışının farklılaşması buna örnek olabilir. Dinin bu yeni toplumsal formu, bireyin özel alana çekilmesini meşrulaştırır. Yani din kilisenin tekelinden çıkarak bireysel bir tercih meselesine dönüşmüştür. Dolayısıyla kilise yönelimli dindarlık kurumsal açıdan gerileme gösterirken, bireysel dindarlık formu ön plana çıkmıştır.¹³⁸

Bireysel dindarlık veya diğer bir deyişle dinsel bireycilik, dininin özelleşerek bireysel plana çekilmesini ifade eder. Çünkü din, insanın evrende kendisini evinde hissetmesini sağlayan bilişsel ve normatif bir yapı olarak tanımlandığında, bu yapının toplumsal yaşam çoğulculuğu tarafından tehdit edilmesi durumu açığa çıkar ve dinin ortaya koyduğu gerçeklik inandırıcılığını yitirmeye başlar. Bunun sonucu da “dinin özelleşmesi”dir. Artık özel alan bireyin dinini yaşaması için, belki de tek alandır. Modern çoğulcu yapıda artık inanç da bir tercih meselesi haline gelmiştir. Berger bunu *yurtsuzluk* kavramıyla anlatmaya çalışmıştır. Berger’e göre modernite, insanoğlunun içerisinde yaşadığı yuvayı yıkmış; başka bir ifadeyle, toplumdaki bütün kurumların en üstünde yer alan din *kubbesini/şemsiyesini* ortadan kaldırmış; dini bir tecrübe unsuru olarak bireysel alana indirgemıştır. Dinsel bireyci, kendi iradesini kullanmak suretiyle “ana-kol” dindarlıktan sapmakta ve tercihine bağlı bir yola girmektedir. Son tahlilde modern zamanlarda din fenomeni dönüşüme uğramakta, kurumsal yapısı giderek zayıflarken, bireysel yanı ağır basmaya başlamaktadır. Günümüzde birey, tercihlerini uygulayarak ve tecrübesine dayanarak yaşadığı dini hayatta kendisini daha dindar hissetmektedir.¹³⁹ Luckmann ise modern dindarlığı, resmi veya kurumsal din modeli üzerinden anlatır. Geleneksel toplumlarda resmi/kurumsal ya da kilise yönelimli din modeli ve cemaatsel bağlar, insanın dini yaşamında belirleyici bir role sahipken; sekülerleşmeyle birlikte modern toplumda din artık bireysel bir tercih konusu olmuştur. Dünyevileşme modern toplumlarda dinî anlayışın bireyselleşmesine yol açarak, tamamen özel alana çekilen adeta görünmeyen bir dindarlık modeli ortaya koymuştur.¹⁴⁰

Weber’in şemasında da dini değişim ve farklılaşma rasyonalizasyon süreciyle ilgili bir olgudur. Buna göre Weber, “büyü bozumu” şeklinde ifade ettiği dünyanın

¹³⁸ Luckmann, a.g.e., s. 63-111.

¹³⁹ Ünal, a.g.e., s. 139-184.

¹⁴⁰ Luckmann, a.g.e., 64-71.

büyüsünün kaybolmasının, geleneksel din anlayışının Batılı gelişim çizgisinde rasyonel bir hayat anlayışına evrildiğini ve bundan sonra evrensel bir anlam ve geçerlilik kazandığını söylemektedir.¹⁴¹

Karl Marks bu çığ gibi değişimleri ve değişim dalgasını açıklamak için kapitalizm ve kapitalist devrim hakkındaki ilk düşüncelerini geliştirmiş, sonra da daha iyi bir dünya kurabilmek için komünizm hakkındaki fikirlerini öne sürmüştür. Sosyal farklılaşma ve bireyselleşme sürecini “yabancılaşma” kavramıyla ele alan Marx’a göre, sınıfsal yapı ve sömürü ilişkileri içeren önceki bütün sistemler yabancılaşma duygusuna yol açsalar da, kapitalizmde bu duygu çok daha belirgin bir şekilde yaşanır. Çünkü bu sistemde insanlar bireyler olarak değil, sadece ihtiyaç halinde kullanılabilecek veya atılabilecek bir üretim malı/meta olarak görülmektedir. İşte içinde bulunduğu bu durum insanı, sahip olduğu tüm değerlere karşı yabancılaştırmıştır.¹⁴²

Marx’a göre, insanlık tarihi insanın doğa üzerindeki kontrolünün giderek artması olarak görünse de, bu durum özellikle kapitalist toplumlarda yabancılaşma süreci olarak karşılık gelir. İnsanlar artık kendilerini kendi işlerinde, kendi toplumlarında hissetmezler. Bu yabancılaşma ise, sadece üretim araçlarının herkesin ortak malı olduğu sınıfsız ve tümüyle eşit bireylerin bulunduğu komünist bir dünyada ortadan kalkacaktır.

Sonuç olarak, tarihsel gelişim içerisinde incelendiğinde modernleşmenin temeli, yüzyıllar önce Avrupa’da gerçekleşen, sosyal ve siyasal hayattaki farklılaşmalarda yatmaktadır. Batı’nın Ortaçağ’dan çıkması ve aynı zamanda modernliğin de başlangıcı niteliğinde olan Yeniçağ’ın başlaması bu farklılaşmaların bir tezahürü olmaktadır. Başat özelliği dinsel ve skolastik kültüre dayanan Ortaçağ, Yeniçağ’ı başlatan Rönesans ile temel nitelik olarak, aklın öncülüğünde aydınlanan ve günümüze kadar süregelen bir kültür anlayışına yerini bırakmıştır. Modernleşmenin tarihsel dinamikleri olarak kabul edilen bu temel unsurlar, “modern toplumun; belirli bir insan tipini, insanla doğa ve insanla insan arasındaki ilişkilerin kavranış biçiminin” ve “modern insan”ın¹⁴³ belirleyicisi olmuşlardır.

¹⁴¹ Çiğdem, a.g.e., 120-121.

¹⁴² Slaterry, a.g.e., s. 126-127.

¹⁴³ Köker, a.g.e., s. 23.

4. Modernleşmenin Boyutları

Geçiş toplumlarındaki sosyal, siyasal ve kültürel gelişmeleri anlayabilmek bakımından bu gelişmeleri boyutları bağlamında ele almak önemlidir. Modernleşmenin boyutları bu gelişmeleri, modernleşmenin toplumsal yapının tümünde yarattığı etkiler çerçevesinde ve her toplumun farklı ve benzeşen yönlerini göz önüne alan boyutları aracılığıyla ele almaktadır. Bu şekildeki boyutsal yaklaşım, değişimin ortak paydalarını görmekte, değişimin toplumlar üzerindeki etkilerini ve değişimin yönünü anlamaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda modernleşmenin boyutları şöyle açıklanabilir:

4.1. Sosyo-Ekonomik Boyut

Modern insan tipinin belki de en önemli özelliği, sınırsız bir tüketici olmasında yatmaktadır. Bu özellikten kaynaklanan ve insanın birey olarak düşünülmesini gerektiren modern ideolojinin, insanın toplum içindeki yerinin geleneklere, statülere veya ait olunan toplumsal gruba göre belirlendiği bir toplumda varlık bulamayacağı açıktır. İnsanın diğer insanlarla eşit ilişkiler içinde olduğu yolundaki anlayış, insanın kendi emek gücünü kullanarak kendi maddî ve manevî varlığını geliştirme imkânına sahip olması durumunda anlamlıdır. Dolayısıyla modern toplum, iktisadî ilişkiler düzeyinde insanın kendi emek gücünü özgürce kullanabileceği bir durumu ifade etmektedir. İnsanın kendi emek gücünü özgürce kullanabileceği düşüncesi ise, doğrudan kapitalizm adı verilen iktisadî yapının ayırt edici özelliğidir.¹⁴⁴

Böyle bakıldığında, modern toplum soyutlaması içinde iktisadî ilişkilerin gösterdiği özellikleri kapitalizm olarak adlandırmak gerekmektedir. Kapitalist-olmayan iktisadî ilişkiler içinde de piyasa mekanizmalarının varlığı bilinmekte olduğundan, modern toplumu modern olmayan toplumlardan ayırt edici özelliğin insanın emek gücünün metalaşması olgusunda ortaya çıkan açıktır. İnsanın emek gücünün metalaşması ile emek gücünü özgürce kullanabileceği imkânının ortaya çıkışı aynı anlamdadır ve modern insan tipinin özellikleri göz önüne alındığında böyle bir insan tipinin ancak kapitalizmle birlikte var olduğu açıktır ve modern toplumun iktisadî düzeyde kapitalizmi ifade ettiği de kolaylıkla anlaşılabilir.¹⁴⁵

Bir iktisadî ilişkiler sistemine kapitalizm adını vermek, bu sistemin ayırt edici özelliği olarak emek gücünün metalaşmasını görmeyi ve bu sistemdeki temel üretim

¹⁴⁴ Köker, a.g.e., s. 44.

¹⁴⁵ Köker, a.g.e., s. 45.

aracının toprak değil, sermaye olmasını ifade etmeyi içermektedir. Bu anlamda, Batı Avrupa'da 1500'lerden sonra gelişen iktisadî ilişkileri genel olarak kapitalizm başlığı altında toplamak mümkündür. Buna paralel olarak, modern toplumun oluşumunun kökenleri de, gene 1500'lere kadar geri götürülmektedir. Ancak, 1500'lerden başlayan Batı Avrupa'nın tarihsel gelişmelerinin yaklaşık dört yüzyıl sonraki bir tarih anından geriye dönük olarak soyutlanmasıyla elde edilen modern toplum kavramındaki iktisadî ilişkiler ögesinin İngiliz sanayi devrimi öncesindeki “ticarî kapitalizm”i değil, fakat on sekizinci yüzyıl sonrasının “sınaî kapitalizmini” ifade ettiğini belirtmek gerekmektedir.¹⁴⁶

Bu bağlamda teknolojik toplum veya modern sanayi toplumu olarak da isimlendirilen modern toplumlarda teknik son derecede gelişmiş olup; orada insan doğal çevresi içerisinde yaşadığı geleneksel toplumdan farklı olarak teknik bir çevrede yaşamakta; diğer bir deyişle modern sanayi toplumu insanla tabiat arasında makineler, karmaşık teknikler, bilgiler, fabrikasyon ürünler vs.den oluşan bir sistem kurmaktadır. Aletten makineye, el işçiliğinden makineleşmeye geçişle karakterize olan sanayi devriminin oluşturduğu bu yeni teknolojik çevrede, makine, elektrik, elektronik ve nükleer enerjilerin kullanılması sayesinde, son derece yüksek bir üretkenliğe sahip olan modern sanayi toplumunun iktisadî, tüketim ekonomisi olmasının yanı sıra ayrıca bir üretim ekonomisi olarak da karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁷

Teknolojinin yanı sıra büyük kapitallerin yatırımı, işbölümündeki artış ve el işçiliğinin ziraatten ticaret ve endüstriye kayması gibi nedenlerle üretim hızındaki bu yüksek düzey, aynı zamanda hem yeni ürünlerin üretimini hem de yeni pazarları gerektirmektedir. Zira modern sanayi toplumu aşırı üretimin tehdidi altında bulunmaktadır. Öte yandan, geleneksel toplumda aile bizzat kendi eliyle ürettiğini tüketir ve böylece hem üretici ve hem de tüketici olurken, modern sanayi toplumunda genellikle aile artık sadece bir tüketim birimi şeklini almaktadır. İşçi, çoğunlukla kendisinin hiç tanımadığı bir pazar için üretmektedir. Sanayiye dayalı ekonomiyi karakterize eden en önemli hususlardan biri de, orada tüketim ihtiyaçlarının ve esnekliğinin sürekli artışıdır.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Köker, a.g.e., s. 46.

¹⁴⁷ Günay, a.g.e., s. 396.

¹⁴⁸ Günay, a.g.e., s. 396-397.

Modern sanayi toplumunun sosyal organizasyonu da çok karmaşık bir yapıya sahiptir. Aile, akrabalık ve yaş grupları gibi unsurlar varlıklarını sürdürmekle birlikte yeni fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Modern sanayi toplumunun sosyal organizasyonuna yeni meslekler, sosyal sınıflar, dernekler, sendikalar ve bazı grup ve kuruluşlar dâhil olmuş ve böylece sosyal organizasyon içinde akrabalığın yerini, uzmanlaşmış ekonomik, siyasi, hukuki gibi oluşumlar almıştır.¹⁴⁹

4.2. Siyasal Boyut

Modernleşmenin siyasal boyutu, daha önce de ifade edilen bireyselleşme kavramına bağlı olarak, çoğulculuk, katılcılık ve otoritenin rasyonelleşmesi gibi öğeleri içermektedir. Bir diğer deyişle, siyasal modernlik, Batı toplumlarında (en başta da ABD, İngiltere ve Fransa'da) var olan anayasal, liberal demokrasi olarak anlaşılmaktadır. Siyasal gelişmenin siyasal modernleşme olarak anlaşılması, siyasal modernleşmenin de siyasal demokrasiye doğru ilerleme olarak kavranması, modernliğin siyasal boyutunun liberal demokrasi olarak kavramsallaştığını göstermektedir. Dolayısıyla modern toplum kavramının, kültürel, iktisadî ve siyasal düzeylerde, bireycilik-kapitalizm (sanayileşme) ve liberal demokrasi öğelerinin bütünleşmiş bir soyutlamasını ifade ettiği görülmektedir.¹⁵⁰

Siyasal anlamda bir modernleşmenin temel ilkeleri olarak, uzmanlaşmış siyasal ve bürokratik kuruluşlarla merkezi otoritenin dolayısıyla merkezi bir ideolojinin varlığı ve geleneksel siyasal egemenlik ilişkilerinin, yerini seküler ve rasyonel ilişkilere bırakan bir yapıdan söz edilebilir. Böyle bir yapının siyasal kültürü, ulus birimi üzerine temellenir. Bu, siyasal oluşumun ulus olarak adlandırdığı sınırlar içinde kalan her ünitenin merkezi otoriteyle bütünleşmesini ve her ünitenin kültürlenme süreciyle elde edilmeye çalışılan ortak değer ve duyguları benimsemesini öngören bir siyasal kültürdür.¹⁵¹

Buradan yola çıkarak, sanayileşme ve modernleşme sorununun birer unsuru olan siyasal modernleşme ile kültürel modernleşmeyi birleştiren bir ortak payda vardır ki, o da ulus-devlet ve uluslaşma kavramlarıyla ifade edilmeye çalışılan olgudur. Buna göre, modernleşme sürecinin ilk aşamasında ulusal kimliğin ortaya çıkması, ulusal birliğin

¹⁴⁹ Günay, a.g.e., s. 397.

¹⁵⁰ Köker, a.g.e., s. 47.

¹⁵¹ Suavi Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 31.

sağlanması ve bunun devamında da merkezi yönetimin kurumlaşması dolayısıyla devlet otoritesinin sağlanması birer ön gereklilik olarak görülmüştür.¹⁵²

Siyasal gelişmeyi modernleşme bağlamında ele alan kurama göre, modernleşme geleneksel yapılardan kurtulup Batı tipi siyasal sisteme doğru ilerleyen süreci ifade eder.¹⁵³ Bu bağlamda siyasal modernleşmenin dünya ölçüsündeki görüntüsüne bakıldığında, Batı ülkeleri ile diğer ülkeler arasında temelde önemli bir fark olduğu görülmektedir. Batı için siyasal modernleşme, temsilî ve demokratik kurumların gelişmesi ve yerleşmesidir. Hâlbuki Batı dışı ülkelerde siyasal modernleşme otokratik ve oligarşik bir şekilde başlatılmıştır. Otokratik veya oligarşik bir biçimin başlattığı modernleşme, daha çok Batı'nın tanımladığı modern devleti ve onun talep ettiği kurumları, siyasal ve ekonomik düzeni oluşturma çabasıyla ortaya çıkmıştır. Bu çabaya örnek olarak, Osmanlı Devleti yenileşme hareketleri ile başlayan süreç gösterilebilir.¹⁵⁴

Bu açıklama biçiminin dikkat çekici özelliklerinden belki de en önemlisi, geleneksellikten modernliğe doğru ilerlemekte olan “geçiş” toplumlarında iktisadî gelişmişlik düzeyi ve siyasal kültür etkenlerinin belirlediği bir durum olarak, modernlik aşamasından önce demokrasinin kurulması olasılığının hayli düşük olmasıdır. Çünkü geçiş toplumlarındaki modernleşme çabaları yeni bir toplum yaratma, toplumsal değişme arayışı ve batılılaşma hedefli olması durumundan bahsedildiğinde “demokrasi öncesi” evre kastedilmektedir.¹⁵⁵ Çünkü Batı'nın sahip olduğu siyasal sistem, klasik demokrasi ve ekonomik yapıda liberalizm anlayışıyla oluşturulurken, Batılı olmayan toplumlarda demokratik olmayan yöntemlerle ve doğal sürecin dışında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.¹⁵⁶

4.3. Kültürel Boyut

Geleneksellikten modernliğe geçiş sürecindeki toplumlarda modernleşme biçimi siyasal boyutunun yanı sıra kültürel boyut olarak da bir ağırlık taşır. Çünkü modernleşme türlerinde, “kültürleşerek” modernleşme önemli bir yere sahiptir. Bahsi geçen toplumlara yönelik modernleştirme faaliyetlerinde, bu toplumların kültürel gelenek, alışkanlık ve süreçlerinin etkisi önemli bir rol oynamaktadır. Bu tür

¹⁵² Aydın, a.g.e., s. 31-32.

¹⁵³ Şen, a.g.e., s. 44.

¹⁵⁴ Aydın, a.g.e., s. 32.

¹⁵⁵ Köker, a.g.e., s. 52-54.

¹⁵⁶ Şen, a.g.e., s. 45.

toplumlarda kültürel yapı özellikleri ve süreçleri siyasal ideolojiyi de biçimlendirmiştir. Modernleşme, bu tür toplumlarda istemli çabalarla başlatıldığı halde, kültürel özellikler etkisini sürdürmüştür. Burada güçlü kültürel süreklilik söz konusuydu ve buna bağlı olarak modernleşme kuramlarının öngörü ve reçetelerinden oldukça sapmış “modern” formlar ortaya çıkmıştır.¹⁵⁷

Modernleşme sürecinde, kültürel değişme ve gelişmelerin kolaylıkla gerçekleşmeyeceği ve çeşitli problemlerin baş göstereceği konusunda şüphe yoktur. Geleneksel toplumdan, modern topluma geçiş sürecinde, eski ve yeni kültür unsurları arasında bir takım çatışmalar yer alabilir. Söz konusu çatışma; din, aile, toplumsal farklılıklar, eğitim ve hukuk gibi mekanizmalarda ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, modern sanayi toplumlarında kutsal ve kutsal dışının net bir biçimde ayrılarak *sosyal farklılaşma* olgusunun çok ileri seviyeye ulaşması önemli hususlardan birisidir. Böylece toplum hayatında gözlenen sekülerizasyon, olay ve olguların daima bilimsel ve rasyonel biçimde açıklanışının köklü bir biçimde toplum hayatına yerleşmesi olgusuna paralellik arz etmektedir. Demokratikleşme, fikir hürriyeti, yenilik ve değişmeye çok açık olması ve çevresindeki geleneksel kültürleri etkilemesi özelliği modernleşen toplumların en önemli karakteristik özelliklerindendir.¹⁵⁸

Kültürel modernleşmeyle birlikte dinî görüş ve yaşayışlarda da farklılıklar meydana gelmiştir. Dinî yaşayışta kendini gösteren bu farklılıkların temelinde toplumsal yapılar, şartlar ve olgulardaki farklılıklar yatmaktadır. Mesela, geleneksel toplumda sosyal hayatın tepe noktasında bulunan din, modern sanayi toplumunda ortaya çıkan sekülerizasyon sonucu bireyselleşerek, birçok toplumsal etkilerden arınmış ve kendi öz alanına çekilmiş; kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir vicdan ve şahsi seçim meselesi hüviyetine bürünmüştür.¹⁵⁹

Geleneksel topluma nispetle modern sanayi toplumunu karakterize eden dinamikler olarak sanayileşme, kentleşme, eğitim-öğretim ve kitle iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlaşması, toplumsal hareketlilikteki artış ve toplumsal değişim süreçleri, geleneksel toplumun yapısını, kültürünü, toplumsal organizasyonunu, yerleşik değerleri ve normlarını hatta dini yaşayışlarını derinden etkilemektedir. İnsanlığın içine dâhil olduğu modern medeniyetle birlikte, teknik, akılcı ve tenkitçi bir zihniyet

¹⁵⁷ Aydın, a.g.e., s. 25-29.

¹⁵⁸ Günay, a.g.e., s. 398.

¹⁵⁹ Günay, a.g.e., s. 398-399.

yayılmaya başlamış, endüstri, fabrikalar ve makineler bu zihniyetin yayıcıları olmuşlardır. Böylece geleneksel kültürel yapılarda, değer sistemlerinde, örf ve adetlerde köklü değişimler meydana gelmiştir.¹⁶⁰

5. Modernleşme Kuramları

Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilen modernleşme kuramları, her şeyden önce, “modern” ve “geleneksel” olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Çünkü modern kelimesinin sosyal bilimlerdeki zıddı gelenek kavramıyla açıklanabilirdi. Bu tipleştirmede esas olarak modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilmiş, geleneksel toplum ise eskiyi, eski dönemin unsurlarını içinde barındıran bir tür “modern olmayan toplum” biçiminde algılanmıştır.¹⁶¹

Modern toplum kavramı ise belirli bir insan tipini, insanla doğa ve insanla insan arasındaki ilişkileri veya belirli bir kültürü, belirli bir iktisadî ilişkiler sistemini ve nihayet, genellikle bu öğelerin oluşturduğu toplumsal ve iktisadî temel üzerine inşa edildiği düşünülen bir siyasal yapıyı içermektedir.¹⁶²

Modern toplumun bir unsuru olarak modern insan, modern çağda doğaya hükmetmeyi istemektedir. Bu egemenliğin oluşturulabilmesi için de amaçlar ile araçlar arasında rasyonel bir denge arayışı gereklidir. Rasyonel denge arayışı ile ifade edilmek istenilen ise özünde, insanın sınırsız bir “tüketici” olması, buna karşılık sınırsız tüketim isteklerini karşılayacak kaynakların yetersiz oluşu varsayımına dayanmaktadır. Bir diğer deyişle, modern toplumun insanı sınırsız ihtiyaçları ile yetersiz kaynaklar arasındaki optimum dengeyi aramaktadır. Modern insanın kendi bireysel yararını maksimize etme arayışı içinde olması ve bireysel mülkiyet kavramının da böyle bir çerçeveye oturtulması, modern insan ile doğal çevresi arasındaki ilişkilerin temelini oluşturmaktadır. Modern insan açısından doğal çevre, uyum gösterilecek zorunluluklar üreten bir kaynak olmaktan çıkmış, maddî ihtiyaçların büyük ölçüde karşılanması için akıl yoluyla yani temelinde pozitif araçsal aklın yattığı bilim ve teknoloji yoluyla egemen olunması gereken bir nesneler dünyası halini almıştır.¹⁶³

¹⁶⁰ Günay, a.g.e., s. 400-402.

¹⁶¹ Köker, a.g.e., s. 39-40.

¹⁶² Köker, a.g.e., s. 40.

¹⁶³ Köker, a.g.e., s. 41.

Modern toplum kavramı içinde yer alan insan tipinin gösterdiği özellikler, bu toplumda insanın "birey" olarak, yani, konuşma, düşünme ve irade sahibi özne ve öncelikle bizim modern insan ve toplum ideolojimizde bulunan bağımsız, özerk bir varlık olarak algılandığını, insan-insan ilişkilerinin de “bireylerarası ilişkiler” olarak anlaşıldığını ortaya koymaktadır.¹⁶⁴

Modernleşme temelde *ekonomik gelişme* kavramıyla ifade edildiğinde, doğal olarak böyle bir gelişmenin ana hedefini, tüm insanlar için iyi yaşam seviyesi sağlamak olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Böyle bir öncülden yola çıkan Alex Inkeles, modern toplumu ve modern insanı, “içsel” ve “dışsal” özelliklerine dikkat çekerek tanımlamaya çalışır. Dışsal olanı çevre olarak nitelendirirken, içsel planda da tutumlar, değerler ve duygulara vurgu yapar. Dışsal şartlar, şehirleşme, eğitim, kitle iletişimi, endüstrileşme, siyasileşme gibi anahtar terimlerle belgelenebilir. Bu terimler insanın geleneksel toplum yaşamından farklı bir takım tecrübelerle ve yeni bir yaşam tarzıyla karşı karşıya olduğuna işaret eder. Dolayısıyla burada, geleneksel yaşam biçiminden modern yaşam biçimine geçiş bağlamında, modern toplum ve modern insan olgusundan bahsedilebilir.¹⁶⁵

Modernleşmeyi, geleneksel kurumların çağdaş işlevlere uyarlanma süreci olarak tanımlayan Black’in görüşlerine paralel olarak, genel kabul gören biçimiyle modernleşme, geleneksel toplumdan modern toplum tipine doğru evrilen bir toplumsal değişim sürecini anlatmaktadır. Bu tanımlamadan hareketle, modern toplum varılmak istenen bir hedef olmaktadır; hareket noktası ise geleneksel toplumdur. Burada esas olan *ilerlemenin* varlığıdır. Böyle bir ön kabul, ister istemez bütün toplumların sonuçta belli bir noktada birleşecekleri düşüncesini beraberinde getirmektedir. Bu da modern toplum tipidir.¹⁶⁶

Sosyal bilimciler, modernliğin tüm kuramları için genellikle, modernlik ve modern toplum kavramlarıyla ve bu olayları doğuran süreçlerle birlikte ilgilenmişlerdir. Söz konusu süreçler ise “modernleşme” ve “gelişme” olarak adlandırılmıştır. Temelde her iki terim de ekonomik büyümeye işaret için kullanılmaktadır. İkisi arasındaki genel farklılık, gelişmenin ekonomik büyümeye; modernleşmenin ise ekonomik gelişme ile ortaya çıkan muhtelif sosyo-kültürel süreçlere işaret etmesidir. Bahsedilen sosyo-

¹⁶⁴ Köker, a.g.e., s. 42.

¹⁶⁵ Sevil, a.g.e., s. 41.

¹⁶⁶ Sevil, a.g.e., s. 39-43.

kültürel süreçler bağlamında, modernizasyon ve gelişme süreçleri öncesi toplumlar için “geleneksel toplum” tipinden bahsedilebilir.¹⁶⁷

Kuramları ve sosyolojik teoriler bağlamında modernleşme, özellikle en son teknolojinin ortaya çıkardığı büyüme süreci olmak üzere, ekonomik büyüme ile sıkı ilişki içinde görülmektedir. Bu anlamda modernleşme için, ‘teknolojik açıdan teşvik edilen ekonomik büyüme ile birlikte oluşur’ düşüncesi hâkimdir. Modernizasyonun bu teknolojik-ekonomik lokomotifinin yanında bu lokomotif üzerinde ilerleyen ve etki eden pek çok kuvvetin olduğu da aşîkârdır.¹⁶⁸ İşte bu anlamda, (tarım) geleneksel toplum tipinden (sanayi) modern toplum tipine geçiş süreci ele alınmış ve çeşitli teoriler öne sürülmüştür.

5.1. Klasik Dönem Kuramcıları: Durkheim, Tönnies, Simmel ve Weber

Modern kavramı bugüne ait bir şeyse, aynı şey yarın daha başka, yani daha modern olacaktır. Sosyal bilimciler, modern kavramının sadece en yeniye işaret eden boyutuyla yetinmezler. Onlar sadece sosyal gerçekliği betimlemekle kalmaz, aynı zamanda bizi etkisi altına alan pek çok değişme süreçlerinde de bir yön saptamaya çalışırlar. Sosyal bilimlerde modernleşme kavramı, Batının tarihsel gelişme çizgisiyle ilişkilendirilir. Aynı zamanda modernleşme endüstrileşme, artan kentleşme, büyü ve dinin gerilemesi, düşünce ve eylemlerin ileri derecede akılcılaşması, demokratikleşme ve azalan toplumsal farklılıklar, aşırı bireycilik ve daha pek çok başka ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel değişimleri içermektedir. Modernleşme teorileri de bu değişimlere göre çeşitlilik göstermektedir.¹⁶⁹

Modernleşme düşüncesinin kökenleri on dokuzuncu yüzyılın entelektüellerinin çalışmalarında görülebilir. Bu konuda ilk olarak Ferdinand Tönnies ve Emile Durkheim’den bahsedilebilir. Tönnies *Gemeinschaft* (cemaat) karakterine sahip ilişkiler temelinde biçimlenmiş bir toplum tipinden *Gesellschaft* (cemiyet) kavramıyla dile getirdiği yeni bir toplum tipine geçişi tasvir etmektedir. *Gemeinschaft*’ın ayırıcı özelliği, insanlar arasındaki ilişkilerin duygusal bir temele dayanmasıdır. İlişkiler kendiliğinden kurulmakta ve devam ettirilmektedir. Bu grup için, bir toprağa sahip olmak ve onu işlemek ile bir topluma ait olma duygusu esaslı etmenler arasındadır. Geleneğin merkezi

¹⁶⁷ L. Berger, B. Berger, Kellner, a.g.e., s. 16-17.

¹⁶⁸ L. Berger, B. Berger, Kellner, a.g.e., s. 19-21.

¹⁶⁹ Ahmet Özkiraz, *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2003, s. 44-45.

bir rol oynadığı bu toplumda, genellikle toplumsal ve coğrafi hareketlilik sınırlıdır. Bir kişi belirli bir sınıftan ve belirli bir mekânda doğar ve genel olarak onlardan ayrılamaz. Gesellschaft'ta ise ilişkiler akılcı nedenlerle kurulmaktadır. Burada insani eylemler bir amaca yönelik ve nesneldir. Yine bu toplumda kişi sınıf ve mekân olgularını doğumla değil, sonradan kazanır. Her şeyi belirleyen gelenek değil, tam tersine gelecektir. Bu nedenle Gesellschaft, hareketli ve dinamik bir toplum tipidir.¹⁷⁰

Tönnies, modernleşmeyi Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a yani cemaatten cemiyete geçiş olarak nitelemektedir. Modernleşme sürecinde gelenek, inanç ve cemaat duygusu yerini dinamizm, bilimselleşme ve ticarileşmeye bırakacaktır. Ona göre, duygusal ve kendiliğinden ilişkiler ortadan kalkacak ve yerine yapaylık ve akılcılık geçecektir.¹⁷¹

Modernleşme kuramları bağlamında klasik düşünürlerin çoğunda modernleşme, birbirine tamamen zıt iki ayrı toplum tipinin birinden diğerine geçişi olarak tanımlanır. Bu çerçevede tanınmış bir örnek olarak Durkheim'ın *Mekanik Toplum* ve *Organik Toplum* ayrımı verilebilir. Bu ayrışmayla Durkheim yapısal farklılaşma türünde bir teori ortaya koymuştur. Mekanik toplum kavramıyla Durkheim pre-modern toplumları kasteder. Çok az iş bölümünün bulunduğu bu toplumlarda birey ile toplum arasında dolaysız bir ilişki bulunmaktadır. Bu tür toplumlarda insanlar aynı şeyleri aynı biçimlerde yapmakla birlikte, aynı düşünce ve gelenekleri de paylaşırlar. İşbölümünün gittikçe çoğaldığı modernleşmekte olan toplumlarda, insanların birbirine olan bağımlılığı da artmaktadır. Çünkü insanlar gittikçe artan oranda, birbirlerinin eylemlerinin sonuçlarına bağımlı hale gelmektedirler. Böylece insanlar arasında organik dayanışma ortaya çıkmaktadır. Mekanik yapıdan organik yapıya geçilmesiyle geleneksel yapılar yıkılmış ve birey toplumdan uzaklaşarak yalnızlaşmıştır.¹⁷²

George Simmel de tıpkı Durkheim gibi yapısal farklılaşma sürecini yani çeşitli iş ve etkinliklerin birbirinden bağımsızlaşmasını merkezi bir çıkış noktası olarak almaktadır. Simmel'e göre, toplumsal farklılaşma sonucu geleneksel toplumsal yapıların kısmen ortadan kalkması ya da zayıflaması bireyi eski toplumsal yapılardan uzaklaştırarak bireyselleştirmiştir. Yani burada bireycilleşmeden söz edilmektedir. Modern birey, gittikçe kendini özerk bir varlık olarak görmekte ve çevresini kuşatan

¹⁷⁰ Loo, Reijen, a.g.e., s. 18.

¹⁷¹ Loo, Reijen, a.g.e., s. 18.

¹⁷² Loo, Reijen, a.g.e., s. 19.

toplumsal yapılarla hakiki bağlar kuramamaktadır. Böylece birey toplumda yalnızlaşarak bireyselleşmiştir.¹⁷³

Max Weber ise modernleşmenin sosyal-bilimsel kavranışına yeni bir boyut kazandırmıştır. Weber'in modernleşme kuramının ilkesi oldukça basittir: Bu onun rasyonelleşme olgusuna duyduğu ilgi ile başlamaktadır. Weber'e göre rasyonelleşmenin iki yönü vardır. Bir yönüyle insan, gittikçe daha mükemmel hale gelen kuramlar yardımıyla gerçekliği daha iyi kavramaktadır. Bu çerçevede Weber, "dünyanın büyüden arındırılması"ndan söz eder. Ona göre dinin egemen rolü gerilerken, akılcı zihniyet daha egemen bir konuma yükselmektedir. Öte yandan insan, araçları amaçlara ulaşma yolunda gittikçe daha iyi uyarlayarak gerçekliği pratik olarak denetlemektedir.¹⁷⁴

Son tahlilde modern toplumun ayırt edici özelliklerinin neler olduğu, büyük ölçüde, her düşünürün modernleşme sürecine hangi açıdan yaklaştığına bağlıdır. Durkheim, gittikçe artan iş bölümünü vurgularken; Simmel, özellikle artan bireyselleşme eğilimlerine dikkat çekmektedir. Weber'de vurgu gittikçe ilerleyen akılcılaşma üzerindedir. Durkheim, Simmel ve Weber'in düşüncelerindeki öğeleri, Tönnies'in geliştirdiği Gemeinschaft ve Gesellschaft tipolojisinde bulunabilir. Klasik düşünürler, modernleşmeyi sadece tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda *tek-yönlü doğrusal* ve *geriçevrilemez* bir süreç olarak tasvir ederler. Bu bağlamda modernleşme, dünyanın hemen her yerinde aynı biçimde ve inişsiz-çıkışsız olarak ilerleyen tek yönlü bir süreç olarak tanımlanmaktadır.¹⁷⁵

5.2. Çağdaş Dönem Kuramcıları: Lerner, Levy, Smelser ve Eisentadt

Modernleşme kuramlarının özünde "değişme" olgusu yatar. Bu bağlamda modernleşme kuramları, "değişme" kavramından, Batı ülkelerinde ulaşılmış "gelişme" çizgisine doğru bir farklılaşmayı ifade eder. Bu farklılaşma iktisadi, toplumsal ve/veya kültürel alanlarda gerçekleşir. Burada değişme kavramının içeriğini dolduran ve ima edilen, en genel şekliyle gelişme olgusu ve bu olgunun temsil ettiği Batı düzeyidir. Batı paradigmasının değer yargısını oluşturan bu "gelişme" kavramı bazı kuramsal yaklaşımlarla temellendirilmiştir. Bu terim öncelikle iki toplum tipini birbirinden ayırmaktadır: Bir yanda zengin sanayi toplumları ve onun karşısında yoksul ve

¹⁷³ Loo, Reijen, a.g.e., s. 19.

¹⁷⁴ Loo, Reijen, a.g.e., s. 20.

¹⁷⁵ Loo, Reijen, a.g.e., s. 20-21.

ekonomisi tarıma dayalı toplumlar. “Gelişme”den kastedilen şey ise, tarıma dayalı toplum tipinin, sanayiye dayalı toplum tipine doğru “ilerleme”sidir.¹⁷⁶

Batı ülkelerinde ulaşılmış gelişme ve ilerleme düşüncesinde oluşturulan modernleşme tanımlamalarına katılan Lerner’e göre, modernleşmenin temelinde akılcı ve pozitivist bir ruh yatmaktadır. Modernleşme konusunda Batı modelinin evrensel olarak geçerli olduğunu ileri sürer. Lerner’e göre, Batı’da görülen kentleşme, artan okuryazarlığa, artan okuryazarlık, kitle iletişim araçlarının daha etkili olmasına, artan kitle iletişim araçlarının ise daha geniş ekonomik ve toplumsal katılıma yol açar. Lerner bu süreçlerin, bu sıra ile bütün dünyada geçerli olduğunu belirtir. Böylece Lerner temelde modernleşmenin, batılılaşmak olduğunu söylemektedir.¹⁷⁷

Lerner’e göre zaman içindeki değişmeyi ve gelişmeyi belirleyen şey *teknoloji*dir. Sadece teknoloji insanoğlunun dünya üzerinde var olduğu andan, günümüze kadar olan gelişmesini nesnel ölçütlere göre ortaya koyabilir. Çünkü teknoloji bir birikim sonucu ortaya çıkmaktadır. Birikim ise bir ilerlemenin işaretidir. Teknolojinin toplumdaki belirtisi ise endüstrileşme düzeyidir. Lerner de modernleşmenin temelinde kentleşme ve endüstrileşmenin yattığı fikrinden hareket eder. Lerner’e göre, toplumda kentleşme oranı arttıkça modern üretim gerekliliği ortaya çıkacaktır. Çünkü kentleşmeyle birlikte toplumda, siyasal, ekonomik ve kültürel bütün toplumsal etkinliklere katılımlar artacak ve böylece endüstriyel toplum tipine ulaşılacaktır. Son tahlilde Lerner, toplumları modern, geçiş halinde ve geleneksel olarak sınıflandırmış ve geçmişteki endüstrileşmemiş toplum tipinden, günümüzde ileri düzeyde endüstrileşmiş toplum tipine doğru değişmeyi ve gelişmeyi anlatan bir modernleşme fikri ileri sürmüştür.¹⁷⁸

Modernleşme üzerinde fikir ileri süren başka bir düşünür de Eisenstadt’dır. Modernleşmeyi, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen, sonra diğer Avrupa ülkelerine ardından da Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreç olarak tanımlayan¹⁷⁹ Eisenstadt’a göre modernleşmenin iki genel özelliği vardır: 1) Toplamların sosyo-ekonomik değişimleri, 2) Toplumsal örgütlenmenin yapısal değişimleri.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Aydın, a.g.e., s. 22-23.

¹⁷⁷ Kongar, a.g.e., s. 217.

¹⁷⁸ Kongar, a.g.e., s. 218-219.

¹⁷⁹ Eisenstadt, a.g.e., s. 11.

¹⁸⁰ Kongar, a.g.e., s. 220.

Eisenstadt modernleşmenin sosyo-demografik tarafına değinirken çoğunlukla Karl Deutsch'un "Toplumsal Hareketlenme" terimini kullanır. Deutsch'a göre bu kavram, büyük insan gruplarının eski toplumsal, ekonomik ve psikolojik bağlantılarının aşıldığı ve koptuğu bir süreçte insanların yeni türden bir toplumsal organizasyon ve davranış modelleri için elverişli hale gelmeleri olarak açıklamış ve makineleşmeyi modern hayatın ispatı olarak göstermiştir.¹⁸¹

Eisenstadt ekonomik alandaki sosyo-ekonomik değişimleri şöyle özetler: ekonomik alanda modernleşme, iktisadi rollerdeki ve iktisadi etkinlik içinde yer alan birimlerdeki (üretim-tüketim-pazarlama) uzmanlaşmanın artması, faaliyet alanlarının genişlemesi ve büyük pazarların karmaşılaşması, mal, işçi ve para piyasalarının büyümesi temellerine dayanan endüstriyel sistemlerin gelişmesi yönünde gerçekleşmiştir.¹⁸²

Siyasi alandaki modernleşme, ilk olarak bölgesel faaliyet alanlarının genişlemesi ve özellikle merkezi otoritenin elinde yoğunlaştırılmasıyla; ikinci olarak, potansiyel iktidarın toplumun geniş kesimlerine ve onların üzerinde mutabakata vardıkları ahlaki düzene nüfuz etmesiyle; üçüncü olarak da modern toplumlar bir ölçüde demokratik ya da en azından populist toplumlar olarak, yöneticilerin geleneksel meşruiyetinin zayıflaması ve iktidarın ideolojik ve kurumsal meşruiyeti sağlamaları ile karakterize edilmiştir.¹⁸³

Kültürel alanda modernleşme ise modern bir toplum, din, felsefe ve bilim gibi başta gelen kültür ve değer sistemlerinin esas unsurlarının giderek farklılaşması, seküler eğitimin ve okuryazarlığın yaygınlaşması ve entelektüel disiplinlerde uzmanlaşan kadroları yetiştirmek ve geliştirmek için daha karmaşık entelektüel kurumsal yapının inşa edilmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bu durum, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla yakından ilgilidir.

Eisenstadt modernleşme sürecinde toplumsal örgütlenmenin yapısal değişmelerini ise şöyle özetler: 1) *Siyasal Örgütlenme*: Modern siyasi sistemlerin muhtelif evrelerinde, politik olarak bambaşka sorunlar önem kazandığı ve yeni siyasi oluşumların ortaya çıktığı görülmektedir. Modernleşmenin bu evresinde, oy hakkı sorunu, yeni siyasi cemaatin tanımlanması başka bir deyişle, yeni grup ve sınıfların

¹⁸¹ Eisenstadt, a.g.e., s. 12-13.

¹⁸² Eisenstadt, a.g.e., s. 14.

¹⁸³ Eisenstadt, a.g.e., s. 14-15.

siyasi arenaya dâhil olmaları merkezi önem taşımaktadır. Bunlara benzer şekilde yeni siyasi örgüt biçimleri gelişmiştir. Mesela, küçük ve parlamenter fraksiyonlardan geniş çıkar gruplarına dönüşme olur ve bürokrasi genişler. 2) *Ekonomik Örgütlenme*: ekonomide, yerli pazarlar içinde işleyen aile şirketleri, küçük ölçekli fabrikalar, sınırlı ticari faaliyetler ve bankacılık yatırımları modernleşmeyle birlikte oldukça merkezileşmiş, bürokratikleşmiş ve daha kapsamlı, geniş ölçekli yeni pazarlarda etkisini gösteren büyük üretim ve ticaret örgütlenmelerine dönüşmüştür. 3) *Mesleki Yapı*: Modernleşmeyle birlikte mesleki yapıda, geleneksel ve orta sınıf mesleklerden, sosyal hizmetlerde, bilimde, teknolojiye ve yönetimde yeni grup ve profesyonel mesleklere dönüşüm gerçekleşmiştir.¹⁸⁴

Marion J. Levy modernleşme konusunda, her devirde her toplum için geçerli bir modernleşme reçetesi olmadığı fikrini öne sürmektedir. Çünkü Levy'e göre henüz modernleşmemiş toplumlardaki modernleşmenin ön koşulları, daha önce modernleşmiş toplumlar için gerekli olmuş ön koşullarla aynı olmayabilir. Yine bir toplumun modernleşmesi için, modernleşmiş toplumlardaki aynı kalıpları gerçekleştirmesi gerektiği söylenemez. Levy benzer şekilde, batı toplumları ve batılı olmayan toplumlar gibi genellemelerin yanıltıcı olduğunu belirtmiş ve bu genellemeler doğrultusunda modernleşme kuramlarının oluşturulamayacağını ifade etmiştir.¹⁸⁵

Levy modernleşmiş toplumlarla modernleşmemiş toplumlar arasındaki farklardan yola çıkarak bazı modernleşme teorileri ortaya koymuştur: a) *Örgütlerin İhtisaslaşması*: Ekonomik örgütler, siyasal örgütler, eğitimsel örgütler gibi. b) *Karşılıklı Bağımlılık*: Örgütler ihtisaslaştıkları ölçüde birbirlerine bağımlı duruma gelirler. c) *İlişkiler Farkı*: Modernleşmiş toplumlarda ilişkilere akılcılık, evrensellik ve fonksiyonel belirlilik egemendir. d) *Merkezileşme*: Modernleşmiş toplumlarda değer yargılarından ve ahlaki düşüncelerden bağımsız olarak merkezileşme, ekonomik ve işe yarar olabilir. e) *Pazarlar*: Modernleşmiş toplumlarda parasal mekanizmalara ve pazarlara çok önem verilir. f) *Genel yapının Tutarlılığı*, g) *Bürokrasi*: Modern toplumlarda bürokrasi farklı temellere dayanır ve bürokratlar seçkinleri meydana getirir. h) *Ailenin önemi*, ı) *Kent-Köy Karşılıklı Bağımlılığı*.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Eisenstadt, a.g.e., s. 18.

¹⁸⁵ Kongar, a.g.e., s. 222.

¹⁸⁶ Kongar, a.g.e., s. 223-224.

Smelser'e göre modernleşme: a) gelenekli güçler, b) farklılaşma güçleri, c) yeni bütünleşme güçleri arasındaki “üç karşıt” yönlü bir süreci ifade eder. Bu üç unsur düşünülmeden modernleşmenin yapısını anlamak mümkün değildir. Bu anlamda modernleşme sürecinde birçok uygulamalar geleneğe dayanabilir. Zira gelenekçilik, geçmişten yeniden canlandırma veya geçmişten yeniden dönüş eğilimi olarak adlandırılabilir. Buna göre modernleşme, gelenekli topluma yeni hayat tarzı getirme anlamına gelebilir. Ancak bu tanımda gelenek ile modernliği zıt kutuplar olarak görmek eğiliminden uzak durmak gerekmektedir. Çünkü Smelser'e göre, geleneksel değerler ile sosyal yapılar her zaman için modernlik ile çatışma halinde düşünülemez. Bazı durumlarda iki kavram birbiriyle uyum sağlayabileceği gibi, karşılıklı olarak da birbirlerini etkileyebilirler.¹⁸⁷

Smelser'in modernleşme teorisine göre, sosyal yapı ve ekonomik büyüme arasındaki ilişkileri çözümlemek amacıyla gelişmeyle birlikte görülen birbiri içine girmiş, ekonomik ve ekolojik alanlarda görülen, modernleşmeye yol açan değişim süreçlerinden bahsetmek mümkündür.¹⁸⁸ Bunlar: 1) Teknolojik olarak basit ve geleneksel tekniklerden, bilimsel bilginin uygulanmasına doğru bir süreç. 2) Tarımda, geçim sağlamaya yönelik üretimden, tarımsal maddelerin ticari amaçlarla üretilmesine geçiş ve pazarların oluşması. 3) Endüstride, insan ve hayvan gücünün kullanılmasından makine gücünün kullanılmasına geçiş. 4) Ekolojik alanda, köyden kente doğru gerçekleşen bir nüfus kayışı. İşte bu dört süreç Smelser'e göre toplumda, yapısal farklılaşma ve daha özelleşmiş, özerk toplumsal birimlerin ortaya çıkışı; farklılaşmadan kaynaklanan eski toplumsal düzenin geçersiz hale gelmesiyle değişen bütünleşme (siyasal, hukuki vs. kurumlarda ortaya çıkan değişimler.); farklılaşma ve bütünleşme süreçlerinin birbirine paralel olmayışından meydana gelen sosyal rahatsızlıklar (her türlü toplumsal ve ekonomik patlamalar, kitle hareketleri vb.) yapısal değişim türlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.¹⁸⁹

Netice itibarıyla, Batı toplumlarının modernleşme süreçlerinin temel saiklerini belirlemede ve Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerinin açıklanmasında modernleşme kuramları önem taşımaktadır. Özellikle de geleneksellik ve modernlik

¹⁸⁷ Orhan Türkoğlu, *Kültür-Değişim ve Toplumsal Çözümleme*, IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 125.

¹⁸⁸ Özkiraz, a.g.e., s. 60.

¹⁸⁹ Kongar, a.g.e., s. 229.

bağlamında, “birinin varlığı diğerinin varlığı için tehdit” olduğu anlayışının değişmesi açısından önemlidir. Bununla birlikte, her ne kadar pozitivist bilim anlayışı insanlara olaylara ve gerçeklere yaklaşırken tarafsız ve bütüncül bir bakış açısına sahip olmayı önerse de modernleşme kuramları konusunda fikir birliğine varılabilmiş değildir. Çünkü bu değişimin evrensel yasaları kesin bir belirlenmişliğe sahip değildir. Nitekim pek çok olgu ve süreç modernleşme kavramı altında anılmaktadır. Ayrıca sosyal bilimlerdeki bu çoklu modernleşme kuramları, modern toplum ve modern birey hakkında da çoğu kez farklı ifadeler içermektedir. Bütün bu farklılıklara rağmen var olan modernleşme kuramları ve bu kuramların düzeltilmesine yönelik çabalar, modernleşmenin kavramsal çerçevesinin belirlenmesinde ve modernleşmenin gerçekliğe yaklaşımında önemli bir unsur olmuştur.

Sonuç olarak bu bölümde, modernleşme projesinin kavramsal temelleri, tarihsel olguları, genel özellikleri ve toplumsal değişmeye, ilerlemeye ilişkin yöntemleri boyutlarıyla ve kuramlarıyla birlikte tartışılmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise değişme, dönüşme, gelişme ve ilerleme ifadeleriyle yansıtılan, Osmanlı Dönemi modernleşme hareketleri ve modernizasyon süreci, din veya geleneğin modernite ile sekülerleşmenin fikirselle ve toplumsal zeminde meşruiyet arayışı incelenmeye çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI DÖNEMİ MODERNLEŞME HAREKETLERİNİN

UĞRAK NOKTALARI

Bugünkü Türkiye'nin içinden çıktığı Osmanlı İmparatorluğu, 1299-1918 tarihleri arasında, egemen ve kudretli bir devlet olarak varlığını sürdürmüştür; on altıncı yüzyılda büyük bir imparatorluk haline gelmiştir. Sokullu Mehmet Paşanın ölümünden II. Viyana kuşatması arasında geçen bir asırlık süreçte tevakkuf (duraklama) devrini yaşamış, 1663 yılından sonra ise Osmanlı İmparatorluğu inhitat (gerileme/çöküş) devrine girmiştir.¹⁹⁰

Osmanlı Devleti'nin inhitat devrini, Ricat Devri (1683-1792), Islahat Devri (1792-1839), Tanzimat Devri (1839-1876) ve Meşrutiyet Devri (1908-1920) olarak dört bölümde incelemek mümkündür. Ricat devri, Merzifonlu Mustafa Paşa'nın Viyana'yı ikinci defa kuşatması ve nihayet burada ordunun bozulduğu 1683 tarihinden, Ruslarla yapılan 1792 Yaş Antlaşmasına kadar devam eder. Islahat Devri ise 1792 tarihinden, Tanzimat'ın ilanı olan 1839 tarihleri arasını kapsar. Tanzimat Devri 1839'dan II. Abdülhamit'in I. Meşrutiyet'in ilanı olan 1876 tarihine kadar, son olarak Meşrutiyet Devri ise 1876 tarihinden 1920 Büyük Millet Meclisi'nin açılmasına kadar devam eder.¹⁹¹

Farklı çağlarda farklı toplumlar, siyasi, ekonomik vb. çeşitli gelişmelere bağlı olarak başka toplumlara karşı birçok yönden üstünlük göstermişler ve dünya sahnesinde hâkimiyeti elinde bulunduran bir role sahip olmuşlardır. Bu noktada, on dördüncü, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda dünya sahnesinde hâkimiyeti elinde bulunduran Osmanlı İmparatorluğu çeşitli iç ve dış saiklerle duraklama ve gerileme dönemlerini yaşamıştır.

Osmanlı düzeninin bozulma sürecinde Avrupa'da tarihi dönüşümler yaşanmakta ve yeni bir uygarlık doğmaktaydı. On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Batıda zuhur eden, *Rönesans* ve *Reform* olarak adlandırılan fikri hareketler neticesinde zihniyette meydana gelen değişiklikler, toplumsal alanda da etkisini göstererek, geleneksel kurum ve yapılarda dönüşümü başlatmıştır. Ancak muhtelif dinlere, mezheplere inanan ve

¹⁹⁰ Enver Behnan Şapolyo, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, Güven Yayınevi, İstanbul, 1945, s. 28.

¹⁹¹ Şapolyo, a.g.e., s. 28.

farklı dillerle konuşan bir tebaaya sahip olan Osmanlı Devleti, bu farklılıklar arasında uzlaşmayı sağlayamamıştır.¹⁹²

Rönesans ve reform hareketinin etkisiyle orta çağların skolâstik telakkileri kırılmış; hümanizmanın etkisiyle evrenin merkezinde insanın olduğu anlayışı öne çıkmıştır. Batıda özellikle Rönesanstan sonra eğitim kurumlarında skolâstik anlayışın yerini pozitivist bilim anlayışının alması, müspet ilimlerin güçlenerek çeşitli ihtisas okullarının açılmasına öncülük etmiştir. Osmanlı Devleti'nde ise şeriat esaslarına göre tanzim edilen mektep ve medreseler, İslam şeraitinin terakki ve tekâmül ettirilememesinden dolayı Batıda ortaya çıkan bu yeni ilim anlayışını benimseyememeleri Osmanlıların Batı karşısında geri kalmalarına sebep olmuştur.¹⁹³

Avrupa yeni zamanların başında pusulanın icadı ile denizlere açılarak yeni kıtalar keşfetmiştir. Yeni kıtaların keşfedilmesi sömürgeciligi ve emperyalizmi ortaya çıkaran gelişmeler olarak gösterilebilir. Çünkü bu kıtalara yapılan denizaşırı ticaret ile yer altı ve yer üstü kaynakları sömürülerek, yerli halk köle olarak çalıştırılmıştır. Kaynak ve “Pazar” olarak sömürülen bu ülkeler ve halkları tarafından zenginleşen Avrupa, büyük sanayi devrine girmiştir. Buna göre, modern çağın ortaya çıkışında rol oynayan başat aktörlerden birisi de sermaye birikimi ve *Sanayi Devrimi*'dir. Sanayi devrimi ile birlikte Avrupa makineleşmiş; buhar kuvveti ve buharlı makineler sonra elektrik kuvveti Avrupa'nın gittikçe güçlenmesine ve sanayi kapitalizminin ortaya çıkmasına yol açmıştır.¹⁹⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, sermaye birikimi olmayışı yüzünden ekonomik durgunluk devam ediyor, makineleşme gerçekleşemiyordu. Sermaye savaş ganimeti olarak elde ediliyor, tüketim ve askeri amaçlar için kullanılıyordu. Yabancı devletlere tanınan kapitülasyonlar, ekonomik faaliyetleri köstekleyen dini tehditler, daha sonraları el emeğinin itibardan düşmesi ve iktisadi teşebbüslere girişme çabalarının olmaması Osmanlı Devleti'nin mali ve iktisadi anlamda Avrupa'nın gerisinde kalmasının sebeplerinden sayılabilir.¹⁹⁵

Batıdaki çağdaş gelişmeleri takip edemeyen Osmanlı İmparatorluğu, on yedinci yüzyılın sonlarından itibaren Batı karşısında egemenliğini kaybetmiş ve Batı'nın

¹⁹² Yusuf Akçura, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, s. 6.

¹⁹³ Akçura, a.g.e., s. 8-9.

¹⁹⁴ Şapolyo, a.g.e., s. 31-32.

¹⁹⁵ Kemal Karpaz, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 90-91.

gerisinde kalmıştır. Yeni dünya düzenine ayak uyduramayan Osmanlı devlet sistemi, dünyanın geçirmekte olduğu büyük değişimin etkisiyle çöküntüye uğramıştır. Güçler dengesi bu yönde değiştiğinde ise Osmanlı bu durumu düzeltmenin çare ve yollarını aramaya başlamış ve bazı tedbirler uygulamaya çalışmıştır. Ancak Osmanlı'nın aldığı bu tedbirler, hayatı değişmeyen ve değişmemesi gereken “ilahi bir düzen” olarak idealize eden bir zihniyetin ürünü olarak; Batı'da şekillenen yeni fikirlerin ürünü değil de, geleneksel sistemdeki bozulmanın bir ürünü olarak gören anlayış etrafında şekillenmiştir. Dolayısıyla bu tedbirler, işleri hep eski ilk biçimlerine çevirmek düşüncesi etrafında gelişmiştir.¹⁹⁶

Bu görüşe dayanarak, on yedinci yüzyılda yapılan çalışmaların hiç biri başarılı olamadı denilebilir. Bu genel gidişat kendini isyanlarla, ihtilâllerle, eşkıyalıklarla, kötü mali tedbirlerle, zararlı ticaret ve para siyasetleriyle gösteriyor ve bunların hepsi Osmanlı'nın her alanda gerileyen bir ülke haline gelmesiyle sonuçlanıyordu. Bu gidişi hemen durduracak etkili tedbirler alınarak bazı iç sorunlarda reformlar yapmak, Osmanlı ile Avrupa arasındaki ticari ve siyasi ilişkilere yeni bir yön vermek, imparatorluğun dayandığı din hukuku ve gaza zihniyeti yerine merkantilist ekonomik zihniyete uymak gerektiği düşünülüyordu. Ancak Osmanlı Ortaçağında Batı ile ilişkiler hâlâ fetih ve savaş ilişkileri olarak görülüyordu. Ekonomik zihniyet ‘merdut’ bir şeydi. Kafalara hakim olan güç din ve gaza düşünceleri idi. Devlet idaresinde güçlü olan kimseler din ve gaza adamlarıydı; yani ekonomik sınıflar (köylü, işçi, tüccar, esnaf) değildi.¹⁹⁷

Osmanlı'nın gerileme sebepleri arasında zikredilen siyasal, ekonomik, sosyal açıklamalar yanında bir diğer önemli unsur da Fransız İhtilâli'nin doğurduğu milliyetçilik fikirlerinin, Osmanlı sınırları içindeki ekalliyetlere (azınlık) de geçerek, bağımsız bir devlet olma yolunda girişimlerde bulunmalarına sebep olmasıdır. Bununla birlikte Osmanlıda milli hareketler yayılmaya başlamıştır. Balkanlar isyan ederek, Balkan devletleri doğmuştur.¹⁹⁸ Bu akım, Osmanlı'nın çöküşünü hazırlamış ve Osmanlı dönemi modernleşme hareketlerine de ivme kazandırmıştır. Çünkü Fransız İhtilâli, çağdaş dünya düzeninde birçok yeni devletin oluşmasına kaynaklık etmiş; ortak tarih ve

¹⁹⁶ Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 18.

¹⁹⁷ Berkes, a.g.e., s. 18-19.

¹⁹⁸ Şapolyo, a.g.e., s. 32.

ortak kültür bilincinin oluşmasını sağlayarak geniş bir coğrafyaya yayılma imkanı bulmuştur.

Rönesans ve Reform süreçlerinden geçerek, Ortaçağın hâkim düşüncesi skolâstik anlayışlarını kıran ve adeta yeniden doğan Avrupa, önce ekonomik ve siyasi alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlediği zaman, on altıncı yüzyıldan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka toplumlar için tek yol kalıyordu: “Modernleşmek”. Çünkü bu artık Batı ve Doğu’nun karşılaşması değil, dünya ölçüsünde karakteri olan yeni kültüre katılmadan var olmanın mümkün olmadığı bir göstergesiydi.¹⁹⁹ Bu bağlamda Osmanlı modernleşmesi, hem iç hem de dış etkenlerle, toplumsal, siyasal ve ekonomik süreçlerin tamamına etki eden, toplumdaki kurumların, bireylerin ve devlet sisteminin değişmesini kapsayan ve bugünkü modern Türkiye’ye kadar süregelmiş ve sürmeye de devam edecek olan bir olgu olarak tanımlanabilir.

On sekizinci yüzyıldan başlayarak Osmanlı İmparatorluğu’nda Batı medeniyetinin etkisiyle bazı reform hareketlerinin başladığı görülür. Bu hareketler on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına rastlayan döneminde “*Lâle Devri*” ile başlar. Lâle Devri III. Ahmet (1703-1730) döneminin son yıllarında iktidarda bulunmuş olan Osmanlı sadrazamı Damat İbrahim Paşa dönemine rastlar. İbrahim Paşa’nın sadrazamlığı sırasında, Avrupa hal ve hareket tarzını taklit etmek moda haline gelmiş; hatta Avrupa lâle modası İstanbul’a yayılmıştır. Bu nedenle III. Ahmet dönemi Lâle Devri olarak bilinmektedir.²⁰⁰

Bazı aydınlarla göre bu devir, manasız eğlence ve lüzumsuz bir israf devri olarak görülürken; diğer bazı aydınlar tarafından da Türk sanatında bir Rönesans olduğu ileri sürülmüştür. Osmanlı için ise Lâle Devri, her şeyden önce yeni bir yaşama anlayışının ifadesiydi. “Lâle” yeni bir zihniyetin sembolü olarak hayat ve tabiat ile insanın barışmasını ifade ediyordu. Şunu da belirtmeliyiz ki; Lâle Devri’nin bütününde Avrupa etkilerinin olduğu kesin bir gerçektir. Çünkü on sekizinci yüzyıla kadar Batıya yalnız düşman nazarıyla bakan Osmanlı, bu yüzyılın ilk yarısından itibaren Batıyı tanıma gereğini duymuştur.²⁰¹ Batıyı tanıma girişimlerinden biri olarak Lâle Devri’nde, Türkler

¹⁹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi I*, Selçuk Yayınları, Konya, 1966, s. 6.

²⁰⁰ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 155-157.

²⁰¹ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, C. V, S. 16, s. 55-56.

ve Batılılar arasında, özellikle Türklerle Fransızlar arasında olağanüstü bir yakınlık kurulmuştur. İbrahim Paşa'nın öncülüğünde ve siyasi zaruret dolayısıyla Paris'e ve Viyana'ya gönderilen elçiler, ülkelerine döndükten sonra, Avrupa medeniyetinin başarılarını anlatmaya girişmişlerdir. Lâle Devri'nin Türkler için parlak bir uyanış dönemi olarak nitelendirilmesinin sebebi budur. Lâle Devri, Batı medeniyetinin Doğuda görünüşünün ilk safhası olarak nitelendirilebilir.²⁰²

İbrahim Paşa'nın talimatıyla Fransa'ya giden Osmanlı elçisi, Osmanlılar için Batı'ya açılan ilk pencere olan bir sefaretname ile ülkesine dönmüştür. Bu sefaretnamenin neticelerinden biri, Sait Mehmet Efendi ile İbrahim Müteferrika'nın iş birliği ile İstanbul'da ilk Türk matbaasının kurulması çalışmaları olmuştur. Matbaa, Batıdan aldığımız ilk teknik araçtır. Bu gelişmeyle birlikte Lâle Devri ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nda tercüme devrinin de bir nevi başlangıcı sayılabilir. Bir taraftan Osmanlı devlet adamları tarafından Batı tesirleri ülkeye taşınırken, diğer taraftan da Avrupa devletlerini temsil eden elçiler, bu tesirlerin derinleşmesine çalışmışlardır. Nitekim Lâle Devrinde, İstanbul'a gelen elçilerin beraberlerinde bilim adamları, yazarlar ve ressamlar getirdikleri bilinmektedir.²⁰³

Lâle Döneminin sulh siyaseti Patrona Halil İsyanı (1730) ile sona ermiştir. Bu siyaset imparatorluk zihniyetinde bir değişme olduğunun belgesi olmakla beraber kısa sürmüştür.²⁰⁴ Bir yeniçeri isyanı olan bu hadise, reform karşıtı bir girişim olmasının ötesinde, maaşların düzenli ödenmemesi gibi durumlar dolayısıyla ülkenin genel ekonomik çöküntüsünün etkilerini hissedilmesi sonucunda gerçekleşmiştir. İsyanda yeniçerilerle ittifak edenler, başkentin fakir sınıfları idiler. Bu konjonktürde isyancılar, sosyal şikâyetleri, aynı zamanda Osmanlı memurlarının başını çektikleri lüks hayata ve özellikle bu lüksün almış olduğu Batılı biçimlere karşı nefretlerini dile getirmişlerdir. Başkentin sıradan insanları, lâle zevki ile kendi günlük problemlerinin çözümü arasında herhangi bir ilişki görememişlerdir.²⁰⁵

Lâle Devri reform hareketleri, her ne kadar Batı ile diplomatik ilişkilerin kurulması, Batının gelişmesinden ve ilerlemesinden faydalanılması yönünde olsa da aynı zamanda Saray halkı çevresinde, elit bir azınlığın yararlandığı ve refahın yaşandığı

²⁰² Mardin, a.g.e., s. 157.

²⁰³ Karal, a.g.e., s. 56.

²⁰⁴ Berkes, a.g.e., s. 21.

²⁰⁵ Mardin, a.g.e., s. 157-158.

bu dönemde, Batı tarzı gelişmeler ve Batılı yaşam tarzı üst sınıfın bir ayrıcalığı olarak algılanmıştır. Lâle Devri yenilikleri yapısı itibariyle toplumdan bağımsız ve köktenci değil de tepeden inme önlemler olduğundan, toplumun tümüne yayılmadan ortadan kalkmış, toplumsal yaşamda köklü bir ilerleme sağlayamamıştır. Fakat İbrahim Paşa'nın zamanında girilen bu ilk Türk reform türü ile ilgili önemli son bir nokta, geçici bir duraklamaya rağmen, reformların esas olarak sürekliliğidir. Bu süreklilik, *alafranga* reformlara yönelik olarak daima artan ilgi neticesinde, Osmanlının her seviyedeki idari, sosyal, ekonomik sanatlar ve zanaatlar konusundaki en son gelişmeleri rapor etmek periyodik olarak Avrupa'ya elçi gönderme politikasının sürekliliği ve bu reformların daha da genişleyerek sonraki dönemlere etki etmesi ile açıklanabilir.²⁰⁶

I. Mahmut döneminde (1730-1745), Osmanlı maliyesi artık tamamen bozulmuştu. Bu iktisadi bozukluk orduyu büsbütün içinden yıkıyor ve yeniçerilerin sürekli ayaklanma çıkardıkları görülüyordu. Bu durumu göz önünde bulunduran I. Mahmut, bazı ıslahatlar yapma yoluna gitmiş; orduya bir düzen verme işini aslen Fransız bir komutan olan ve daha sonra Müslüman olan Humbaracı Ahmet Paşa (Kont de Bonneval)'ya vermiştir. Ahmet Paşa Türk ordusunun Avrupa orduları gibi silahlandırılması ve alay, tabur, bölük teşkilatını alması, talim, harp oyunları ve stratejilerinin benimsenerek onlara uyarlanması gerektiğini ileri sürmekteydi. Bu amaçla, humbaracı sınıfını Batı usulüne göre düzenlemeye çalışmıştır.²⁰⁷ Ahmet Paşa, her ne kadar orduda önemli bir icraatta bulunamamış olsa da, devamlı olarak planları ve Batı devletlerinin politikalarını rapor etmesiyle ordunun yönetiminde etkili bir isim olmuştur.²⁰⁸

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında tahta geçen padişahların en açık fikirlilerinden olan III. Mustafa (1757-1773), devletin içine düşmüş olduğu kötü durumu kavramış, Osmanlı'nın sürekli yenilgi ve gerilemesinin ilk sebebini, örgütleri bozulmuş olan yeniçeri ordusunda bulmuştur.²⁰⁹

Padişahın bu hususta yardımına başvurduğu kişi Macar asıllı Baron de Tott olmuştur. Tott, Osmanlı ordusunda Batı ordularının sistemine uygun olarak düzenlemeler yapması amacıyla görevlendirilmiştir. III. Mustafa'nın topçu sınıfını

²⁰⁶ Mardin, a.g.e., s. 161.

²⁰⁷ Şapolyo, a.g.e., s. 36-37.

²⁰⁸ Karal, a.g.e., s. 57.

²⁰⁹ Karal, a.g.e., s. 58.

teşkilatlandırmak arzusuna uyarak Tott, bu hususta bir talimhane yapmış ve ‘süratçi’ ismini verdiği topçu neferlerini Avrupa usulünde talim ettirmeye başlamıştır. Bunun yanında Tott, tophaneyi ıslah ederek yeni biçimde toplar döktürmüştür. Bu pratik işlerin yanı sıra nazariyata da yer verilmesi gerektiğini düşünen padişahın isteği üzerine, Mühendishane-i Bahri-i Hümayun kurulmuş ve Tott burada öğretime başlamıştır. Fakat tüm bu gelişmelere rağmen III. Mustafa, geniş bir ıslahat planı hazırlayıp yürütememiş ve 1768’de başlayan Osmanlı-Rus savaşının Osmanlılar için bir felaket halini almasının önüne geçememiştir.²¹⁰

Savaş sonrasında Tott’un İstanbul’dan ayrılması üzerine, reform teşebbüsleri bir kez daha yavaşlamış; fakat bu noktada seyir, I. Abdülhamit döneminde sadrazamlığa yükselen Halil Hamid Paşa (1782-1785) tarafından yeniden hızlandırılmıştır. Bu doğrultuda Halil Hamid Paşa, ordunun öğretimi ve teknik bakımdan olgunlaşması hususunda planlar geliştirmiş; mühendislik mektebini yeniden açmıştır. Bunlardan başka Fransa’dan, kara ve deniz kuvvetlerimizle kalelerimizi ıslah için çok sayıda uzmanlar getirtilmiştir. Osmanlı hükümetinin, hizmetine yabancıları kabul etmeye başlaması, Avrupa’da şöhret kazanmış generallerden birçoğunda çalışmak için Osmanlı topraklarına gelme hevesi uyandırmıştır. Bu ıslahat teşebbüsleri ise ancak, Halil Hamid Paşa’nın, I. Abdülhamit’e karşı bir hükümet darbesi hazırlamakla itham edilerek görevinden alınmasına kadar sürmüştür.²¹¹

1. III. Selim Dönemi ve Nizam-ı Cedid

Osmanlı Devleti’nin Batı karşısındaki konumu hakkında, yönetenler katında var olan kendini tanımlayış biçimi, on yedinci yüzyıl sonlarında başlayan askerî yenilgilere ve toprak kayıplarına rağmen uzunca bir süre, “cihan imparatorluğu” olma düşüncesinin yarattığı bir gurur ve üstünlük duygusu tarafından belirlenmişti. Dolayısıyla, askerî yenilgileri ve bunların sonucunda ortaya çıkan toprak kayıplarını, “düşman”ın her yönüyle üstün bir toplum olduğuyla değil de, sadece askerî teknik ve taktik öğeler açısından değerlendirilen bir ileriliğe bağlamak da doğaldı. Nitekim Osmanlı Devleti’ndeki ilk yenileşme hareketleri daha çok askerî tekniğin Batı’dan alınmasına yönelik olmuştur.²¹²

²¹⁰ Karal, a.g.e., s. 58-59.

²¹¹ Karal, a.g.e., s. 59.

²¹² Köker, a.g.e., s. 125.

Tanzimat'tan önceki modernleşme hareketlerinin karakteri, çağdaş Batıya yönelme ve Batıyı taklit etme şeklinde açıklanabilir. Buna göre başlıca iki yeni fikir açığa çıkmaktadır: Bunlardan biri, devlet gücünü Batı tarzı modern bir ordu ile desteklemek gerektiği, öteki de bunun gerçekleşmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu fikridir.²¹³ Çünkü Fransız Devrimi (1789)'nin patlak verışı ile 1830'ların sonu arasındaki dönem, toprak, nüfus, ideoloji, yönetim, ekonomi ve uluslar arası ilişkiler alanında hızlı bir değişime sahne olmuş ve bu değişimin çoğu cihetinin İmparatorluk ile Avrupa arasındaki ilişkilerle ilgisi vardır.²¹⁴

Bu değişikliklere nezaret eden ilk hükümdar vasfını taşıyan III. Selim (1789-1807), on sekizinci yüzyılın en önemli reformcusu olarak mütalaa edilir. Fakat bunda, onun daha önceki vezirler tarafından hazırlanan zeminden faydalanmasının büyük payı vardır. Daha veliaht iken Selim, Osmanlı'ya en uygun olacak reform tipi konusunda XVI. Louis ile mektuplaşmaya başlamış, aynı zamanda Fransa sarayına gizlice şahsi bir elçi de göndermiştir. Yine burada da mektuplaşmalardan, Selim'in iyi niyetlerini bu mecraya kanalize eden organize gücün, Selim ile çalışmaya başladığı sırada Hariciye Nezareti Müsteşarı bulunan Ebubekir Ratıb Efendi'nin olduğu bilinmektedir. Ebubekir Ratıb'ın Selim'e sunduğu en acil reform teorisi, Osmanlı askeri talimlerinin yeniden düzenlenmesidir.²¹⁵

III. Selim tahta çıktığı zaman, çoğunlukla mağlubiyetlerle biten savaşlar, devletin mali açıdan sıkıntı içinde bulunması ve askerin savaşlarda ve toplumsal düzeni sağlamada işe yaramadıklarını görerek, devletin çöküşüne doğru yürüdüğünü anlayabilmiş ve bu problemlere çare aramaya başlamıştır. Bu doğrultuda devlet adamlarından, devletin ihtiyaç duyduğu ıslahatlar hakkında rapor hazırlayıp kendisine vermelerini istemiştir. Bunun üzerine yirmi iki devlet adamı, ordunun yeniden yapılanması, iktisadi ve idari düzenlemelere dair lâyhalar sunmuşlardır. Bu lâyihalarda asıl önemli görülen ve üzerinde görüş beyan edilen mesele, ordunun hem askeri hem de teknik bakımdan ıslahı meselesi olmuştur. Askeri mahiyetteki ıslah görüşlerinin hepsinde, yeniçeri ve diğer ocak askerlerinin harplerde işe yaramadıkları düşüncesi hâkimdir. Lâyihalarda yer alan bu düşünceler çevresinde III. Selim'in en önemli teşebbüsü, yeni usul ve kaidelere

²¹³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 73.

²¹⁴ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 39.

²¹⁵ Mardin, a.g.e., s. 164.

göre ordu tanzimi meselesi üzerinde çalışması olmuştur. Padişah, yeniçeri namını taşıyan askerlerle artık yola devam edilemeyeceğini tamamen anlamış ve “*Usul-ü Cedit üzere*” bir ordu tanzim edilmesi gerektiğine kanat getirmiştir.²¹⁶

Rus savaşlarında alınan mağlubiyetler ve Kırım’ın kaybedilmesi gibi üzücü olaylar neticesinde, padişahın emriyle, Levent Çiftliğine bir miktar genç toplatılarak yeni usulle bunların talimine başlandı. Ayrıca Avrupa harp usullerine uygun asker yetiştirebilecek muallimler de getirtilmiştir. Bu yeni askere “*Nizam-ı Cedit Askeri*” ismi verilmiştir. III. Selim bu yeni orduda yeniçeri askerlerini talim ettirerek, onları düzenli bir hale getirmeyi istemiştir. Ancak yeniçeri ocağı efradından Nizamı Cedit ordusuna katılmaya kimseye talip olmamış, bununla birlikte Nizamı Cedit aleyhine propaganda yapmaya girişmişlerdir.²¹⁷

Nizamı Cedit, Selim’in, savaş yeteneğini kaybetmiş, disiplinsiz yeniçerileri ortadan kaldırarak yeni ve modern bir ordu oluşturmak, reformlara karşı olan ulemanın nüfuzunu kırmak, Osmanlı Devletini Avrupa’nın ilim, sanat, ziraat, ticaret ve medeniyette yaptığı ilerlemelere ortak yapmak için giriştiği yenilik hareketlerinin tümünü ihtiva etmektedir.²¹⁸ Bu yenilik hareketleri muhtevasında, eğitim-öğretim alanında tıpkı yeniçeri gibi köhneleşmiş bir durumda olan medrese bir kenara bırakılarak, askerlik alanındaki yenilikler için alınan metotlar eğitim ve öğretim için de yürütülmüştür. Bu doğrultuda, Mühendishane-i Bahrî-i Hümayun (Deniz Okulu), Kumbarahane ve Mühendishane-i Berrî-i Hümayun (Topçu Okulu) kurulmuştur. Bu okulların kurulmasında yabancı uzmanlardan geniş ölçüde faydalanılmış; Avrupa ülkelerinden mühendis, ustabaşı ve ustalar getirtilmiştir. Ayrıca ordu ve donanmanın işine yarayacak önemli kitapların Türkçeye çevrilmesine ve bastırılmasına önem verilmiş; bunun için de ilk olarak çalışmaları duraklamış olan Mütferrika matbaası yeniden düzenlenmiş ve büyük bir kütüphane oluşturulmuştur. Nizamı Cedit ile başlayan Türkçeye tercüme hareketleri sayesinde, Türkçenin büsbütün bırakılarak yerine Arapçanın ilim dili olduğu gibi halk dili de olması gerektiğini savunan ulema anlayışı silinmeye başlamıştır. Bunların yanı sıra, ordu ve donanmada yapılan yeniliklerin maliyetini karşılamak ve gelecekte yapılacak olan savaşlar için de gelir

²¹⁶ Akçura, a.g.e., s. 44-45.

²¹⁷ Akçura, a.g.e., s. 45-48.

²¹⁸ Karal, “Tanzimattan Evvel Garplılaşıma Hareketleri”, “*Tanzimat I*”, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 26.

kaynağı olarak “İrad-ı Cedid” adıyla yeni bir hazine kurulmuştur.²¹⁹ Batı’da sürekli elçilerin görevlendirilmesi de yine bu dönemdedir. Selim ilk kez olarak 1793’te Londra ve 1796’da Paris, Viyana ve Berlin’de daimi Osmanlı elçilikleri kurmuştu.²²⁰ Bu sürekli elçiliklerin önemli bir yeri vardır: Şöyle ki; Avrupa’yla ilgili ilk sistematik değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak Batı’da görevlendirilen Osmanlı hariciye memurlarından gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu için Batı’nın genel bir model olarak kullanılmasına dayanan “düzeltme” (Tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmaktadır.²²¹ Buna göre, Nizamı Cedid’in, Tanzimat’ı hazırlamakta büyük rol oynadığı bir gerçektir.

Avrupa’da yeni bir siyasi düzen ve toplum anlayışının kapılarını açan Fransız İhtilâli, Osmanlı Devleti’nde de reformist padişahlar döneminin başlangıcıdır. Bu dönemde tahta çıkan ve 1808’e kadar süren iktidarında III. Selim, askeri, mali ve iktisadi alanlarda köklü değişiklikler yapma heves ve amacı taşımıştır. III. Selim, kendisi bu reformlardan ancak küçük bir kısmını gerçekleştirebilme imkânı bulabilmiş olmakla birlikte büyük çapta reformlar tasarlamış olan ilk Osmanlı padişahıdır.²²² III. Selim, imparatorluğu garplılaştırma yolunda, bazı ulemanın, devlet adamlarının ve yeniçerilerin köklü bir değişikliğe taraftar olmamaları nedeniyle bu yolda yalnız kalmış ve Nizamı Cedid düşüncesi sadece askeri alanla sınırlı kalmıştır. Yine bu zümrelerin yarattığı muhalefet havası, Kabakçı Mustafa isyanının patlamasına ve III. Selim’in halliyle Nizamı Cedidin yıkılmasına sebebiyet vermiştir.²²³

III. Selim dönemi ıslahatlarının isyanlarla bozulması ve Selim’in ölümüne neden olmasının amilleri olarak temelde iktisadi ve idari sebepler karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki; Osmanlı Devleti kurulduğu zamandan beri bir iş bölümü vardı. Bu iş bölümü büyük şehirler ve bazı köylerde gerçekleşmekteydi. Bunlar tezgâh devrini yaşayan küçük esnaftı. Küçük esnafın ülkede iki görevi bulunmaktaydı: Biri Osmanlı İmparatorluğu’nun muazzam ordusunun teçhizatını yapmak, diğeri de halkın ihtiyacını karşılamaktı. Özellikle İstanbul’daki iş bölümü büyük çarşılar doğurmuştu. Büyük bir halk tabakası, geçimini küçük esnaflıkla kazanıyordu. Ürettiklerini de orduya satıyorlardı. Anadolu ve Rumeli vilayetlerinde de düzen bu şekildeydi. Nizamı Cedid ile

²¹⁹ Karal, *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri)*, s. 67-70.

²²⁰ Zürcher, a.g.e., s. 43.

²²¹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 13.

²²² Karpat, a.g.e., s. 94.

²²³ Karal, “Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri”, *“Tanzimat I”*, s. 27.

birlikte küçük esnaf tarafından üretilen kumaş, süngü gibi pek çok teçhizat Avrupa'dan gelmeye başladı. Devlet adamları da Avrupa'dan çeşitli ürünler sipariş ediyorlardı. İşte ıslahatların akim kalmasına birince sebep bu iktisadi mesele olmuştur. İkinci mesele; ulema sınıfının ve devlet adamlarının elinde bulunan yeniçeri ulufe-maaş senetleri onlar için bir gelir kapısı olmuştur. Nizamı Cedid kurulunca bu ulufe cüzdanları ortadan kalkacak dolayısıyla ulema sınıfının ve devlet adamlarının gelir kapısı kapanacaktı. Bu nedenle hemen taarruza geçerek yeniçerileri isyana teşvik etmişlerdir. Üçüncü sebep ise doğu medeniyetinde yaşamakta olan bir milletin birdenbire Batı medeniyetine geçmeyi kabullenmesinin zor bir mesele olmasıdır. Bu harekete “Frenk usulüdür, bizi dinsiz yapacaklar” diyerek halkın bir reaksiyon göstermesi olmuştur. Dördüncü meselede; İstanbul halkından yüksek ve orta tabakaların ve vilayetlerdeki, her türlü kontrolden uzak ve bir derebeyi gibi yaşayan âyan ve voyvodalar, menfaatlerine dokunduğu için merkezi hükümete itaat etmek istemeyerek ıslahatlara karşı çıkmışlardır. Hâlbuki ıslahatlara gelir kaynaklarından başlamak gerekmektedir. Bu dönemde ülke; köylü, küçük esnaf, memurlar, ulema, kapı kulu ve eyalet askeri... sınıflardan oluşmaktaydı. Sağlam temelli reformlar için, bu sınıfların ayrı ayrı analiz etmek ve ona göre ıslahat fermanları çıkarmak gerekmektedir. İşte bunlar gibi iktisadi ve idari sebeplerden dolayı III. Selim devri reform hareketleri devam edememiştir.²²⁴

III. Selim'i, on yedinci yüzyıl ortasında merkezi otoriteyi yeniden kurmuş olan Köprülü vezirlerinin zamanından beri uygulana gelen geleneksel reform teşebbüsleri ile on dokuzuncu yüzyıl Tanzimat reformları arasında, geçiş döneminin bir şahsiyeti olarak ilginç kılan şey, onun amaçlarına ulaşmak için Avrupalı uygulamaların (ve danışmanların) kabulünün hazırlanması konusunda yaptıklarının kapsamı ile saltanatının Avrupa ile Osmanlı yönetici seçkinler sınıfı arasında iletişim kanalları açma şekli olmuştur.²²⁵

2. II. Mahmut Dönemi ve Vaka-i Hayriye

III. Selim'den sonra tahta çıkan II. Mahmut (1808-1839), Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu kötü durumun farkında olmakla birlikte ve isyan ile sonuçlanan ıslahat hareketlerine girişmenin tehlikelerini görmekte beraber, III. Selim'in ve iktidara gelmesine vesile olan Alemdar Mustafa Paşa'nın isyanlarda

²²⁴ Şapolyo, a.g.e., s. 51-52.

²²⁵ Zürcher, a.g.e., s. 40.

öldürülmeleri, II. Mahmut'ta köklü bir değişim ve düzen yapma düşüncesinin gelişmesine neden olmuştur. II. Mahmut imparatorluğu yıkılmadan kurtarmak için Batıyı taklitten başka çare kalmadığını anlamış ve geniş ölçülü bir düzen çalışmasına başlamıştır.²²⁶

II. Mahmut tarafından yapılan yeni düzenlemeler, hükümet ile halk arasındaki ilişkileri düzeltmek ve yeni ilişkiler kurmak maksadıyla yapılmamış; padişah, devletin ve sarsılan otoritesini yeni tedbirler ve yeni kurallarla kuvvetlendirmek istemiştir. Bu doğrultuda Batı'nın kuralları ve kurumları padişah otoritesinin kesin ve tartışmasız yürütülmesine yardım eder düşüncesiyle alınmıştır.²²⁷ Sultanın, imparatorluğuna düzen vermeye yönelik bu teşebbüslerinin teorik karşılığı, sultana mutlak itaat fikrinin aktif olarak hayata geçirilmesi idi. Mahmut, Şeyhülislam'ına, hükümdar kararı teorisinin uzlaşmaz bir kesinlikle ifade edileceği bir kitap yazması için emir vermesinin sonucunda, Peygamber'in, hükümdarlara mutlak itaatin gerekli olduğu hususundaki yirmi beş hadisinin bir koleksiyonu ortaya çıkmıştır. II. Mahmut'un siyasi felsefeye katkısı bu koleksiyon olmuştur.²²⁸

İslamlık zihniyeti ile Batılı düşünceyi bağdaştırmak güçlüğü yüzünden II. Mahmut, düzen çalışmalarında özden çok şekle önem verdiğinden, tedbir ve düzen çalışmalarının yapısı yetersiz kalmıştır. II. Mahmut'un ölümünden sonra Abdülmecit devrinde Tanzimat adıyla bir seri yenilik hareketlerine girişilmesi bunu açıkça göstermektedir.²²⁹

II. Mahmut'un saltanatının ilk on beş yılı bir güç tabanı oluşturma çabalarıyla geçmiştir. Buna göre, hükümdarlığının ilk dönemi, Sultanla onu tahta çıkarmış olan bürokratlar arasında bir iş birliği dönemi olmuştur. Bu iş birliğinin ilk ürünleri, "*Sened-i İttifak*"ın imzalanması olmuştur. Bu belge, mahallî hanedanların (âyân) güçlerini kırmayı, ulema hiyerarşisinin ve ordunun önemli noktalarına güvenilir destekçilerin atanmasını ve bütün işlerin devletin kontrolünde olmasını hedefliyordu. Bir Magna Carta olmaktan uzak olan Sened-i İttifak, Osmanlı Devleti'nin modern merkezîyetçi bir devlete dönüşmesi yönünde atılmış ilk adımlardan birisidir.²³⁰

²²⁶ Karal, "Tanzimattan Evvel Garphlaşma Hareketleri", "*Tanzimat I*", s. 28.

²²⁷ Karal, *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri)*, s. 143.

²²⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 168-169.

²²⁹ Karal, a.g.e., s. 144.

²³⁰ Mardin, a.g.e., s. 167.

II. Mahmut döneminde sadrazamlık görevinde bulunan Bayraktar Mustafa Paşa, ittifak senedine, askerliğin düzene konulması maddesini de eklemesi üzerine, III. Selim'in Nizamı Cedid ordusuna benzer şekilde *Sekbanı Cedid* ocağı kuruldu. Bu ocağa tuğ, davul ve sancak verilerek bağımsız duruma getirilmiştir. Bunun üzerine yeniçeriler konumlarının zayıflatılmasına isyan ettiler. Zaten yeniçeri ocağının kaldırılması gerektiği yönünde bir ıslahat düşüncesi olan II. Mahmut, halkın desteğini de alarak, kanlı bir olayla bu piyade kuruluşunu lağvetmiştir. Osmanlı tarihinde bu olay “*Vaka-i Hayriye*” (1826) olarak adlandırılmıştır.²³¹

“*Vaka-i Hayriye*” olarak bilinen yeniçerilerin ortadan kaldırılışından sonra padişah, acilen yeni ve modern bir ordu kurulması gerektiği düşüncesindeydi. Bunun üzerine yeniçeri ocağının kaldırılmasında çalışan devlet adamları tarafından, “*Asakir-i Mansure-i Muhammediye*” adıyla Avrupa usulüne uygun yeni bir ordu kurulması için hazırlıklara başladılar. Ordunun kurulmasından sonra II. Mahmut, yeni Mansure askerlerinin başındaki kişiyi Serasker olarak atamak ve böylece Osmanlı ordusundaki farklı bölüklerin geleneksel özerkliğine son vermek suretiyle, kendisinin ordu üzerinde gelecekteki siyasi hâkimiyetini sağlama bağlamıştır. *Vaka-i Hayriye*'nin arkasından, on beşinci yüzyıldan beri yeniçerilerle yakından ilişkisi olan Bektaşî tarikatı da resmen kapatılmıştır. Tekkeleri yıkılan bazı Bektaşî mensupları idam edilirken, bazıları da Anadolu'nun çeşitli bölgelerine sürülmüşlerdir. Bu olaydan sonra Bektaşilik, varlığını gizli olarak sürdürmüştür.²³²

Yeniçerilerin bertaraf edilmesiyle, Türk modernleşmesinin ilk safhası, tek değilse de en önemli konu olan askeri reformlar konusu sona ermiş oldu. Bundan sonra, Türk reform faaliyetleri, gittikçe artan bir şekilde, Osmanlı yönetiminin düzenlenmesi ile ilgili hale gelmiştir.²³³ Bu bağlamda, yeniçerilerle olan koalisyonları sayesinde daha önceki reformcu padişahlara çok etkili şekilde karşı koymuş olan ulema sınıfı, artık güçlü dayanağını yitirmişti. Ulemanın bu zayıflığından yararlanan II. Mahmut, dini vakıfların (*Evkaf*) mülkünü, ayrı bir Evkaf Müdürlüğü kurma yoluyla hükümetin denetimi altına aldı ve ulemayı, başında *şeyhülislamın*, baş *müftünün* olduğu hiyerarşik

²³¹ Karal, a.g.e., s. 144.

²³² Zürcher, a.g.e., s. 65.

²³³ Mardin, a.g.e., s. 166.

bir örgütlenme biçimine dönüştürdü. Böylece ulemanın gücünü dizginleyerek, din kurumu üzerindeki denetimi de önce ordu da yapıldığı şekilde merkezileştirdi.²³⁴

Askeri alandaki reformlardan sonra II. Mahmut siyasi gücün kullanılış biçimlerine yönelik olarak reformlarda bulunmuştur. Bu hususta atılan en önemli adım, yeni bir yönetim mekanizmasının tesis edilmesi olmuştur. Bu mekanizma ile politikaların sadrazam ve diğer nazırlar tarafından üstlenilip kontrol edilmesi günden güne kurumsallaşmıştır. Bu bağlamda padişah, sadrazam ve şeyhülislamda toplanmış olan yetkileri, Batı devletlerinde olduğu gibi, çeşitli bakanlıklar arasında paylaştırdı. Sadrazamlık unvanı başvekâlete çevrildi. Böylece sadrazam, padişahın mutlak vekili olmak durumundan çıktı. Bu sıfatla sadrazamın çeşitli yetkileri bakanlar (nazır) arasında paylaştırıldı. Mühür yetkisi, sadrazamda olduğu gibi, bakanlara da verildi. Bu çerçevede; başvekâlet yardımcılığı, Dahiliye Nazırlığı, Hariciye Nazırlığı ve Maliye Nazırlığı ihdas edilmiştir.²³⁵

II. Mahmut, reformlar nedeniyle artan yasama yüküyle uğraşmaları için meclisler ve komisyonlar kurulması için de çalışmıştır. Önceden Divan-ı Hümayun'da görüşülen devlet işleri artık bu meclislerde görüşülmeye başlanmıştır. İlk olarak askeri reformların müzakeresi için, yeniçeri ocağının kaldırılması üzerine “*Dâr-ı Şûray-ı Askerî*” meclisi kurulmuştur. Daha sonra Avrupa'daki parlamenter monarşileri karakterize eden; idari reformların görüşüleceği ve kanunların somutlaştırılacağı, “*Dâr-ı Şûray-ı Bâbı Âli*” ve “*Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*” meclisleri kurulmuştur.²³⁶

Osmanlı reformlarının genel bağlamı içinde ele alındığında, bu müesseselerin gerçek niteliği ortaya çıkar: Şöyle ki; her müessese imparatorluğun idari işlerini kolaylaştırmak için kurulmuştur. Reşit Paşa'nın bizzat kendisi bu müesseselerle Avrupa parlamentoları arasında bir paralellik kurmasına rağmen, halk hâkimiyeti fikrine hiç temas etmeden, özellikle, bu müesseselerin üyeleri seçilirken, padişahın yönetimi altında bunların ancak tayin edilebileceklerini ifade etmiştir. Reşit Paşa halk egemenliği fikrini tamamen göz ardı ederken, İslam'da hükümdarın yetkilerinin vekillerine havalesi teorisi zaten mevcut bulunmaktaydı. Dolayısıyla yeni kuruluşlar İslami fikirlerle

²³⁴ Zürcher, a.g.e., s. 65.

²³⁵ Karal, a.g.e., s. 152.

²³⁶ Mardin, a.g.e., s. 172-173.

çatışmaksızın, uzmanların oluşturdukları danışma meclisleri olarak rasyonelleştirilebildiler.²³⁷

II. Mahmut, ülkeye hâkim olmak ve devlet gelirlerini toplamak, etkin bir bürokrasi örgütüne gerek olduğunu kavramıştı. Bunu başarmak için önce, kalemlerde çalışanlara şahsen ve topluca daha güvenli bir statü sağlamak için birtakım önlemler aldı. Bu bağlamda eskiden beri sürmekte olan, ziraat, ticaret ve sanat çalışmalarının dışında devlet hizmetinde bulunan devlet adamlarının servetini ölümlerinde müsadere edilerek devlet hazinesine aktarılması geleneğini kaldırmıştır. Ayrıca bütün yüksek devlet memurları için adet hükmünde olan her yıl yeniden tayin ve tayin ücreti ödeme usulü kaldırılmış ve çalışmalarının karşılığı olarak aldıkları ücret yerine düzenli aylık/maaş uygulaması getirilmiştir.²³⁸

İçtimai alanda yapılan yeniliklere gelince; yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra, kurulması kararlaştırılan yeni ordu için asker ve vergi kaynaklarının tetkiki için, Anadolu ve Rumeli'nin bütün kaza ve vilayetlerinde, modern anlamda ilk nüfus sayımı yapıldı. Bu sayım, din esasına göre, erkek nüfus sayısının bilinmesi için yapılmıştır. Ayrıca, padişah, taşradaki nüfuzunu güçlendirmek için posta teşkilatının yapımını başlatarak haberleşmenin düzenlenmesini sağladı. Posta usulü kabul edilirken yurt içinde ve yurt dışında yapılacak geziler için de mürur tezkeresi uygulaması ve Batı ülkelerinde olduğu gibi, pasaport uygulaması başlatıldı. II. Mahmut, setre ve pantolonu zorunlu kıyafet yaparak, devlet memurları ve askerler için fes uygulaması başlatmıştır.²³⁹

Eğitim ve kültür alanındaki reformlarda ise Batı'nın eğitim prensipleri ve kurumları kabul edildi. Bu doğrultuda ilköğretim mecburi hale getirildi. Yüksek öğretim problemi de ele alınarak, Batı düşünce ve usullerine uygun olarak, Harp Okulu (Harbiye) ve Tıp Okulu (Tıbbiye) okulları kuruldu. II. Mahmut Devrinde yayıma da önem verildi. Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, Osmanlı'nın ilk resmi gazetesi olan "*Takvim-i Vakâyi*" adını taşıyan gazete, Türkçe ve Fransızca olarak yayımlandı. Yine bu dönemde, Avrupa düşüncesine sahip kişilerin yetişmesi ve yabancı dil eğitimi için

²³⁷ Mardin, a.g.e., s. 173-174.

²³⁸ Zürcher, a.g.e., s. 67.

²³⁹ Karal, a.g.e., s. 155-158.

Avrupa'ya öğrenci gönderilmiştir. Ayrıca tercüme odaları kurularak yabancı kaynaklar Türkçeye çevrildi.²⁴⁰

Sultan Mahmut'un bağlandığı bu reform siyaseti Osmanlı İmparatorluğu ile Batı arasında en göze çarpan ayrılıkları giderme amacına yönelmişti. Bu siyaset, başlıca subaylar ile dış işlerinde vazife yapan devlet memurlarının teşkil ettiği yenilikçi aydınlar grubunun bir zaferiydi. Bütün bu yenilikleri zorla kabul ettirdiğinden, bazı aydınlar arasında kendisine "Türklerin Deli Petrosu" deniyordu. Halk ise Sultan Mahmut'a "gâvur sultan" lakabını takmıştı.²⁴¹

Tanzimat'tan önceki Batılılaşma hareketleri incelendiğinde, Osmanlı Devleti'ne Batı etkilerinin Tanzimat'tan bir asır ve birkaç sene evvel girmeye başladığı görülmektedir. Bu etkiler II. Mahmut devrine kadar, devlet teşkilatında kayda değer bir tesir gösterememişler, yalnız askeri, içtimai ve kültürel alanlarda izler bırakmışlardır. Tanzimat öncesi reformlarının, özellikle de II. Mahmut dönemi ıslahat çalışmalarının Tanzimat üzerinde müessir olduğu muhakkaktır. Tanzimat'ı ilan eden Mustafa Reşit Paşa'nın, II. Mahmut'un ıslahat mektebinde yetişmiş olması bunun bir göstergesidir.²⁴²

Gerek II. Mahmut'un saltanatı sırasında, gerek sonraki reform çabalarını engelleyen sorunlar incelendiğinde; askeri ve bürokratik yeni usulleri yeterince bilen, eğitilmiş ve güvenilir eleman eksikliği, reform politikalarının halkın baskı sonucu, kökten olmaması ve bu nedenle reformların Osmanlı toplumunda sağlam bir tabandan yoksun olması, bürokraside hukukiliğe verilen önemin yavaş yavaş gelenekçiliğin yerini almasıyla beraber, klasik Osmanlı sisteminin belirgin niteliğini korumuş olması, - medrese eğitimi ile modern eğitimin, şeriatle Avrupa'nın hukuka dayalı yasaları gibi-yeni ve eski kurumların toplumda ikiliğe yol açması ve reformların ekonomik ve mali temelden yoksun olmaları gibi sebepler ortaya çıkmaktadır.²⁴³

Bu bağlamda değişme, bir toplumun hayatında önemli yeri olan sınıfların ve genel olarak halk yığınlarının değişikliği istemesi ve onu yürütmesi işi haline gelmedikçe o değişme toplumu daha iyiye değil, belki daha kötüye götürebilmektedir. Bu durum değişmeyi zoraki ve yüzeyde kalmış bir duruma getirmektedir. Türk tarihinde modern reform fikirlerinin gelişme ve kalkınma planlarının temelinde yatan sorun

²⁴⁰ Karal, a.g.e., s. 158-162.

²⁴¹ Karpat, a.g.e., s. 95-96.

²⁴² Karal, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", *"Tanzimat I"*, s. 29-30.

²⁴³ Zürcher, a.g.e., s. 71-73.

budur. Türkiye'nin kalkınma davasının çözümlenmesinin, gelişmesi başka türden olmuş olan bugünün ilerlemiş Batı ülkelerinin ölçü ve yöntemlerini kopya etmekle mümkün olmayışının nedeni de budur.²⁴⁴

3. Tanzimat Dönemi ve Islahat Fermanı

Büyük sarsıntılar nedeniyle hayat şartlarında meydana gelen değişiklikler, reform hareketleriyle inkılâp girişimlerinin kaynağıdır. Siyasi yapıyı kuvvetlendirme, birlik şuurunu uyandırma veya canlandırma amacıyla içtimai düzenin dayandığı esasları yeniden kontrol altına alma ihtiyacı duyulunca, yurttaş ve devlet ilişkisi bu problemin başat aktörü haline gelmektedir. Çünkü kurulması düşünülen bir toplumsal düzenin istikrar kazanabilmesi, yurttaş ve devlet arasındaki ilişkilerde, bunların birbirlerine karşı olan hareket tarzları ile müdahale sınırlarının çizilmesine bağlıdır.²⁴⁵

Bu anlamda, Tanzimat hareketi hakkındaki genel görüşü yansıtan, onun bir yenilik başlangıcı, hatta bir Batılılaşma başlangıcı olduğu anlayışının, “hukukta ve devlet teşkilatında yeniliklerin başlangıcı” ve “eski yönetim şeklinin değişmesi” şeklinde dönüşümü önem arzetmektedir. Bu, Osmanlı İmparatorluğu’nu “askeri ve teokratik bir temel üzerine kurulmuş ortaçağ devlet şeklinden modern bir şekle inkılâp ettirme” amacını gütmeye itibariyle de Türk devlet varlığında çok esaslı bir mana ve öneme sahiptir.²⁴⁶

Türkiye’de Osmanlı yönetimi altında modernleşme, dört ana evrede incelenebilir: a) *Tanzimat Öncesi Dönem*: III. Selim (1789-1808); II. Mahmut (1808-1839) b) *Tanzimat Dönemi*: Abdülmecit (1839-1861); Abdülaziz (1861-1876) c) *Meşrutiyet ve Abdülhamit Dönemi*: V. Murat (1876); II. Abdülhamit, (1876-1908) d) *II. Meşrutiyet ve İttihat-Terakki Dönemi* (1908-1918). Bunun ardından Mütareke ve Milli Mücadele evresi bir geçiş dönemi özelliği taşır. Bu sıralama çerçevesinde, Tanzimat öncesi dönem askeri modernleşmenin, Tanzimat dönemi de bürokratik modernleşmenin ağırlıklı olduğu zaman dilimleridir. Askeri modernleşme ile özellikle on sekizinci yüzyılda yaşanan otorite dağılmasını merkezileşme lehinde düzeltmeye çalışma çabaları, Tanzimat’la birlikte hukuk devletine ve bürokratik gelişime doğru genişleme

²⁴⁴ Berkes, a.g.e., s. 22.

²⁴⁵ Yavuz Abadan, “Tanzimat Fermanı’nın Tahlili”, *“Tanzimat I”*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 31.

²⁴⁶ Abadan, a.g.e., s. 32.

göstermiştir. Bu bağlamda Tanzimat bir otokrasi ve merkezileşme getirmiş; Tanzimat'la beraber, eskinin dağınık ve desentralize olmuş bürokrasisi büyük oranda merkezileşmiştir.²⁴⁷

Tanzimat öncesi modernleşme sürecinde ortaya çıkan problemlerin, Batı kültürünün teknik üstünlüğünü bu kültürün biricik kuvveti olarak görülmesi sonucunda, Doğu skolâstik düşüncesinin temellerinden hiç bir şey değiştirmeksizin yalnızca Batı tekniğinin alınması ile çözüleceğine inanılıyordu. Böylece Batının sadece tekniğinden faydalanmak yeterli görülmekteydi. Şu kadar ki, Batının teknik gücünün alınması çabalarıyla birlikte onun gerektirdiği bazı düşünce şartlarını da beraberinde getirmiştir. Ancak devlet zihniyetindeki yenileşmeyi hazırlayan sebepler sadece bunlar değildi. Aynı zamanda Batılı güçlerin azınlıkların haklarının korunmasına yönelik baskıları idi. Devlet tarafından artık eski kanunların ruhuyla yeni problemlerin çözülemeyeceği biliniyordu. Diğer taraftan Batı ülkelerine elçilikle giden devlet adamları, orada uyanan yeni devlet anlayışının, hürriyet ve eşitlik fikirlerinin, insan haklarının da kaçınılmaz bir yol olduğunu anlamaktaydılar. İşte bu iki şartın bir araya gelmesi Abdülmecit zamanında Reşit Paşa tarafından hazırlanan *Tanzimat Fermanı* (1839)'nın okunmasına neden olmuştur. Bu anlamda Tanzimat, askeri ve teknik olarak başlayan batılılaşmanın siyasi-hukuki bir şekil alması demektir.²⁴⁸

II. Mahmut'un ölümü üzerine tahta oğlu Abdülmecit Efendi geçmiştir. Babasından miras kalan problemlerden biri, Mısır meselesi (Mısır paşası Mehmet Ali ile savaş yapılmaktaydı), diğeri de Osmanlı Devleti'ne yeni bir düzen vermek için ilanı kararlaştırılan "Tanzimat" idi. Abdülmecit, mevcut duruma karşı koymak için Dışişleri bakanı Mustafa Reşit Paşa'ya güvenmekteydi. Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı Devleti ile Mısır arasındaki anlaşmazlığın çözülmesi için çalışmış heyetlerde vazife görmüş ve Paris ile Londra elçiliklerinde bulunmuştu. Bu sebeple Mısır probleminin karakterini ve bu konu hakkında yabancı devletlerin özel düşüncelerini biliyordu. Ayrıca elçiliklerde bulunduğu sıralarda, Fransa ile İngiltere hükümet şekillerini ve stratejilerini tanıma fırsatı bulmuştu.²⁴⁹

Mustafa Reşit Paşa, Rusların Türkiye'deki Ortodoksları, Fransızların ise Katolik azınlıkları himaye hatta teşvik ettiklerini biliyor, bu nedenle Hristiyan azınlıklara

²⁴⁷ Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, s. 39-41.

²⁴⁸ Ülken, a.g.e., s. 28-29.

²⁴⁹ Karal, a.g.e., s. 168.

verilecek yeni haklarla Rus savaşına engel olunacağını ve dost devletlerin de memnun edileceğini düşünüyordu. İşte bu sebeplerden dolayı Mustafa Reşit Paşa, müslim ve gayrı müslimlere yeni haklar verilmesi, ÷lkede yeni bir idarenin kurulması, Batı medeniyetinin kabul edildiğinin ilan edilmesi için, bizzat kendisi bir ferman hazırlamış ve Abd÷lmecit'in onayına sunmuştur. Mustafa Reşit Paşa'nın hazırlamış olduğu bu ıslahat projesini Abd÷lmecit'in imzalaması sebebiyle buna *Hattı Hümayun*; Gülhane köşkü önünde halka okunduğu için *Gülhane Hattı Hümayunu*; bu fermanın okunması ile yapılacak yeni icraatlara da *Tanzimatı Hayriye* adı verilmiştir. Bu sebeple 1839 dan 1876 yılına kadar olan döneme *Tanzimat Devri* adı verilmiştir. Mustafa Reşit Paşa, bu fermanla Osmanlı Devleti'ni Orta Çağ zihniyetinden çıkarıp muasır milletler seviyesine ulaştırmak için Batı medeniyetinin kabul edildiğini ilan etmiştir.²⁵⁰

Osmanlı tarihinde, hük÷met ile halk arasındaki ilişkileri gösteren ilk yazılı vesika olma özelliği taşıyan Tanzimat, gerçekte dört temel reformu vaat etmekteydi:

- Padişahın tebaasının can, namus ve malının güvence altına alınması,
- İltizam sisteminin yerini alacak düzenli bir vergilendirme sistemi,
- Zorunlu askerlik sistemi,
- Hangi dinden olursa olsun bütün tebaa için yasa önünde eşitlik.²⁵¹

Siyasi, içtimai, iktisadi ve mali olmak üzere dört bölümde ıslahat yapma amacına sahip olan Tanzimat'la birlikte Türkiye'de demokrasi hareketinin ilk adımı atılmış oluyordu. Auguste Comte, bu beklenmedik gelişmeleri birkaç yıl boyunca değerlendirdikten sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun rüyasını gördüğu siyasi ve sosyal laboratuvar olduğu hükmüne varmıştı. Onun ifadesine göre, İşlam toplumunun bütünüyle yeniden düzenlenmesi yolunda Osmanlı yöneticileri enerjik reformlara inandıklarını gösterdikleri için, “İnsanlık Dini” burada hük÷met faaliyetinin yol gösterici ışığı olabilirdi. Comte'un bu değerlendirmesine göre Gülhane Parkı'nda okunan ve içinde “can, namus ve mal” güvenliğinin sağlanması vaadinin önemli bir yer tuttuğu bu ferman, ferdi hürriyetlerinin köklü bir ifadesi olmasa da, Osmanlı İmparatorluğu'nda keyfi yönetimi bertaraf eden ilkeleriyle, Avrupai bir anayasal belgenin eşdeğeri olacak ve bir “insan hakları beyannamesi” niteliği taşıyacaktı.²⁵²

²⁵⁰ şapolyo, a.g.e., s. 72-73.

²⁵¹ Zürcher, a.g.e., s. 79.

²⁵² Mardin, a.g.e., s. 176.

Tanzimat Fermanı esas olarak Osmanlı Devleti'nin işleyişini daha etkin hale getirmek ve denetimsiz hükümdar kararının savurganlığını ortadan kaldırmak için, devlet mekanizması aşamalı olarak modernize edilirken, Osmanlı bürokratlarına, şimdiye kadar kullanmış olduklarından daha geniş yetkiler vermeyi hedeflemişti. Fermanın bu yönü, “can, mal ve namus”un korunmasıyla aslında neyin korunmak istendiğini ortaya koymaktadır. Buna göre Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı devlet memurlarını, Sultanın bizzat uymayı garanti ettiği yapısal kanunların ya da “değişmez bir şeklide yerleşmiş bir sistemin” koruyuculuğundan faydalandırmayı istemekteydi.²⁵³ Zaman zaman bürokratların otoritesinin padişahı aşmasının ve Tanzimat döneminden söz edilince, akla Abdülmecit ve Abdülaziz'den önce Reşit, Ali ve Fuat Paşaların gelmesi bunun bir göstergesidir. Bu durum, merkezileşen otoriterin, Tanzimat'la hukuk devletine doğru atılan adımı bir nebze daha ileri götürerek, siyasette etkili bir bürokratlar oligarşisine doğru genişlediğini göstermektedir.²⁵⁴

Tanzimat Fermanı, vatandaşların canlarının, mallarının ve namuslarının çıkarılacak bir takım kanunlarla korunacağı ve meclisler kurulacağı; gayri müslimlere eşit haklar verileceği; askeri gelir giderlerde ve vergilerde düzenleme yapılacağı muhtevasıyla, Tanzimat öncesi “eskiye yeni bir ruh vererek düzeltme” anlayışına sahip ıslahat çalışmalarından ayrılmaktadır. Nitekim bu yeni gelişme, ister kendiliğinden meydana gelmiş olsun, ister dıştan gelen baskı ve etkilerle meydana getirilmiş olsun, yeni bir siyaset anlayışına ve yeni bir yurttaş hakkı görüşüne dayanan fermanla objektifleşip, resmi ifadesini bulmaktadır.²⁵⁵

Gerçekte Tanzimat Fermanı, Sultanı aynı zamanda, Tanrı hâkimiyetinin yeryüzündeki temsilcisi olarak göz önünde tutan, vatandaştan her bakımdan, tam bir itaat ve teslimiyet isteyen, eski teokratik devlet anlayışından uzaklaşmanın, vatandaşın devlet karşısında bir hak ve hürriyete sahip olduğunu, devletin de yalnız fertlerin bu hak ve hürriyetini korumakla yükümlü bulunduğunu kabul eden Aydınlanmacı devlet anlayışına yönelmenin bir ifadesidir. Çünkü bu fermanla halkın da bir hak ve hürriyeti olduğu kabul edilmekte ve bu hakların korunacağına dair padişah tarafından söz verilmektedir. Aydınlanma devlet felsefesinin dayanağı olan modern anayasalarda yer

²⁵³ Mardin, a.g.e., s. 177-178.

²⁵⁴ Aydın, a.g.e., s. 40.

²⁵⁵ Kâmiran Birand, *Aydınlanma Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları S. IX, Son Havadis Matbaası, Ankara, 1955, s. 18.

alan prensiplerin izlerine Tanzimat Fermanı'nda da rastlanır. Mesela modern anayasalardaki mülkiyet hakkı “emniyeti can” prensibinin karşılığı olarak fermana yer alan can güvenliğinin sağlanması ilkesi; insanın kendi emeği ile kazanmış olduğu veya yakınlarından kendisine kalmış olan şeyler üzerindeki hakkının güvencesi olarak “mahfuziyeti mal” prensibine karşılık olarak mal güvenliğinin sağlanması ilkesi; yine şahsın şeref hakkının güvencesi olarak “mahfuziyeti ırz ve namus” prensibine karşılık olarak namus güvenliğinin sağlanması ilkesi bunun bir göstergesidir. Fermana, ayrıca, modern hukukun temel prensiplerinden biri olarak göz önünde tutulan, devletin, kendini iktidara getiren sözleşmeyi tutma, sözleşmeye saygı gösterme gereği, padişahın kendisinin bile, vatandaşların hak ve hürriyeti alanında, buyruk ve yasalarla değişiklik yapamayacağı esası belirtilmiştir.²⁵⁶

Gülhane Hattı Hümayunu, Türkiye'nin bütün illerine ve Avrupa ülkelerine gönderilerek, verilen garantiler her ne olursa olsun, halkın bütününe aynı şekilde yöneldiği, bunların her din ve mezhepten tüm halka ait olduğu sürekli tekrarlanmıştır. Bu bağlamda Tanzimatçılar, din bakımından müsamaha göstererek, mezhepler arasında eşitlik gözetmeye çalışmışlardır. Yine gayri müslimlere, müslimlerle eşit haklar tanınması doğrultusunda gayri müslim azınlıkların konumlarına yönelik reformlar önemlidir. Bir laikleştirme sürecine bağlı olan bu gelişmeler, dini farklılığa sahip milletler için Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en geniş kurumlaşmayı meydana getirmiştir. Görüldüğü üzere, Gülhane Hattı'nın prensipleri, Osmanlı Devleti'nin haklarının gelişmesinde bir dönüm noktasını teşkil eder. Osmanlı Devleti Tanrı hakları sistemi üzerinde kurulmuştu. Bu sistemde din ve devlet işleri birdi. Devletin haklar kaynağı şeraitti. Tanzimat'la birlikte Tanrı hakları sistemine son verilmemiş, bu sistemin yanında Batı'nın laik sistemi değer kazanmaya başlamıştır. Önceden birbirini inkâr etmiş olan Doğu ile Batı'nın haklar sistemi, Tanzimatçılar tarafından büyük bir gayretle bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Nitekim Tanzimat Fermanından altı ay gibi kısa zaman içinde bir ceza kanununun ortaya konması, Tanzimat'ın modern haklar bakımından bu çabanın bir göstergesidir.²⁵⁷

Fransızcadan kısmen tercüme suretiyle düzenlenmiş olan bu kanun, vatandaşlara padişah tarafından verilmiş hakların bir garantisi olarak ve halkın kanun önünde eşitliğinin bir sembolü olarak da kabul edilebilir. Bu kanunla memurların ödev, yetki ve

²⁵⁶ Birand, a.g.e., s. 18-19.

²⁵⁷ Karal, *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri)*, s. 172.

sorumluluğunu göstermek amacıyla düzenlenen idare kanununda memurların işleyecekleri suçlara karşılık gelen cezalar belirtilmiştir. Bunu dışında Tanzimat döneminde ticaret kanunu ve ticaret mahkemesi kurulmuştur. Yine Tanzimat döneminde, II. Mahmut devrinde kurulmuş olan Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye mahkemesine, fermanın kapsadığı genel prensiplere uygun kanun projelerini hazırlama görevi verilerek, meclis *Şuray-ı Devlet* olarak, Tanzimat meclisi haline getirilmiştir. Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye'nin çalışmaları Tanzimat programının yürütülmesinde büyük rol oynamıştır.²⁵⁸

Tanzimat döneminde askeri alandaki reformlar bağlamında, zorunlu askerlik uygulaması 1845'te İmparatorluğun çoğu bölgesinde resmen başlatılmıştı. Artık resmen Hristiyanlardan da askerlik hizmeti yapmaları isteniyordu. Ancak bunun ordu içinde zapt edilmesi güç gerilimlere yol açabileceği düşünüldüğünden kısa bir süre sonra Hristiyanlara bir seçenek sunularak, isteyenlerin *bedel-i askeri* adlı özel bir vergi ödemek suretiyle askerlikten muaf tutulacakları beyan edilmiştir. Yine askeri alanda, "Nizamiye" adını almış ordu bütün bu dönem boyunca genişletilmiş ve Avrupa'dan alınan modern araç gereçle donatılmıştı. Örgütlenme açısından en önemli gelişme 1841'de kendi yerel komutanlarına sahip eyalet ordularının kurulmasıdır. Bu ordular İstanbul'daki Serasker'in komutası altına verilmiş, böylece valilerin ve ayanın yerel garnizonlar üzerindeki nüfuzu sona erdirilmişti. Ağır silahlar açısından en çarpıcısı, zırhlı savaş gemilerine sahip modern bir donanmanın kurulmasıydı. Bu dönemde Sultan Abdülaziz'in saltanat döneminde Avrupa'nın üçüncü büyük donanması haline gelmişti. Bununla beraber, donanma personelinin niteliği Avrupa'nın büyük donanmalarındaki personelin çok gerisinde kaldığı için Osmanlı donanması etkin bir güç aracı haline gelememiştir.²⁵⁹

Tanzimat döneminde laikleştirme eğitimde de en önemli eğilim olarak ortaya çıktı. Önceki dönemde olduğu gibi, bürokrasi ve ordu için mesleki yüksek öğretim okullarının kurulmasına çok özen gösteriliyordu. Bunlardan en önemli olanı 1859'da kurulan *Mekteb-i Mülkiye* idi. Daha sonra ise askeri *rüşdiyeler* ve *idadiler* açılmaya başlamıştır. 1869'da ise Fransız Eğitim Bakanlığı'nın tavsiyesini esas alan yeni bir Maarif Nizamnamesi yayınlandı. Buna göre her köy ve kasabaya rüşdiye; her kente sivil idadi ve her il merkezine Fransız liselerini örnek alan *sultaniye* adlı yüksek okullar

²⁵⁸ Karal, a.g.e., s. 172-174.

²⁵⁹ Zürcher, a.g.e., s. 88-89.

kurulacaktı. Bu okulların hepsi erkekler için olmakla birlikte, nizamnamede kızlar için ayrı okullara ilişkin maddeler konulmuştu. Bu gelişmelerin sonucu olarak on dokuzuncu yüzyılda İmparatorlukta artık dört tür okul bulunuyordu. Bunlardan ilkinin geleneksel medreseler; ikincisini laik devlet okulları; üçüncüsünü milletlerin kurdukları ve parasını temin ettikleri okullar; dördüncüsünü de, yabancı Katolik ve Protestan misyoner ve Musevilerin yönetmekte olduğu, Müslüman çocuklarının da az ama artan sayıda devam ettikleri okullar oluşturuyordu. Ancak bu eğitim sistemi, İmparatorluğun (nüfusun yüzde onunun altında olan) okumuş seçkinleri arasında ulusal bir dayanışma duygusu ya da müşterek bir kimlik duygusu uyandırmak için tasarlanmış bir eğitim sistemi değildi.²⁶⁰

Ekonomi alanında ise, mali sorunlar reformcu hükümetlerin zayıf noktasıydı ve öyle de kaldı. Modernleşme hamlesi pahalıydı. Görülen iş karşılığında ücret verme sistemi yerine maaş sistemine geçilmesi, yeni orduya ağır silahlar alınması ve modern bir donanma edinme çabası devlet harcamalarını arttırmıştı. Kırım Savaşı harcamalarından dolayı da hükümetin ağır mali zorluklarla karşı karşıya kaldığı sıralarda, Batılı iki büyük güç (Fransa ve İngiltere) ile olan ittifak Avrupa piyasalarından borçlanma koşullarını nispeten elverişli hale getirmiş bulunuyordu. Resmi olarak dış borçlanma 1854'te başlamıştı. Bununla birlikte Osmanlı hükümeti, bankacılığın ekonomik öneminin farkına varmış ve gelişmesine destek olmuştur. 1856'da yönetim merkezi Paris'te olan ve bir Fransız-İngiliz kuruluşu olan Osmanlı Bankası kurulmuştu. Bu banka İmparatorlukta faaliyet gösteren bankaların en önemlisi olacaktı.²⁶¹

Tanzimat'ın, Mustafa Reşit Paşa (ve onu izleyen Ali Paşa ve Fuat Paşa) gibi kurucuları, bahsi geçen Batı'nın askeri ve idari yapısını Osmanlı İmparatorluğu'na aktarırken, Batı'nın günlük kültürü de ikinci defa etkin bir biçimde imparatorluğa girmişti. Giyim, ev eşyası, evlerin stili, paranın kullanılışı ve insanlar arası ilişkiler "Avrupalı" olmuştu. Ayrıca Halkın egemenliğine en büyük misal olarak gazete ve matbaa hürriyeti olduğunun farkına varan Mustafa Reşit Paşa, gazete ve matbaacılığın gelişmesi için de çalışmıştır.²⁶²

²⁶⁰ Zürcher, a.g.e., s. 96-97.

²⁶¹ Zürcher, a.g.e., s. 98-101.

²⁶² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 15.

Abdülmecit dnd yeniликlerde ikinci önemli adımı olarak **Islahat Fermanı**’nı ilan etmişti. Tanzimat’ı başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ikinci bir kademesi görünümünde olan Islahat Fermanı, Tanzimat’ın uygulanmasının önemli bir aşamasını oluşturmuştur. Bu aşamada gayri müslim halka o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla tanınan imtiyazlar, onlara Osmanlı halkının tümünün sahip oldukları statü tanınmak şartıyla ortadan kaldırılmıştır. Islahat Fermanı, devletin benimsediği politikaya karşı önemli tepkiler yarattı. Bu tepkilerin nedenlerinden biri, on dokuzuncu yüzyılın baından beri birer ulus haline gelme yoluna giren Hıristiyan azınlıkların, Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayrılmak için çaba sarfeden gruplar olarak, İmparatorluğu paralayacakları korkusunun yayılmış olmasıdır. Diğerk bir neden olarak da, Islahat Fermanı, o zamana kadar “millet-i hâkime” olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alarak, din farkı gözetmeksizin bir “Osmanlı” vatandaşlığı kurmaya çalışması zikredilebilir. Müslüman halkın tepkisine paralel olarak onlardan sonra birinci sırayı işgal eden Rumlar da bu sırayı kaybettiklerine üzüldüler. Islahat Fermanı’nda amaçlanan beraberliğın aksine, gayri müslimlerle yabancıların kendilerine sağlanan hukuksal imkânları Müslüman halkı çok geride bırakır şekilde kullandıkları görüldü.²⁶³

Tanzimat Döneminde Osmanlı eğitim sisteminin yeniden düzenlenmesi ve bu yolla Batı dncesinin daha engelsiz biçimde ülkeye girmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan “aydın” zümre kuşaktan ilki, yani **Yeni Osmanlılar** ortaya çıkmıştır. Bunlar bütünüyle ilk Tanzimat bürokrat-aydınlarından ayrılmazlar; zira Yeni Osmanlılar da devletle bağlarını koparmamı ve temel hedefleri “devleti nasıl kurtarabiliriz” endişesi taşıyan kişilerdir. Fakat aralarında önemli bazı ayrılıklar vardır: İlki, Tanzimat paaları gibi bütünüyle geleneksel eğitimden gelmemiş olmalarıdır; ikincisi devlet kavramının yerine ikame edebilecek potansiyel ve alternatif bir kavram olarak, *vatanı* ne çıkarmalarıdır; ncs, Batı devletlerine yaslanarak ve onlarla uzlaarak değil, Batı’nın bilgisini ve bilimini kullanarak İslam çatısı altında yenilemek ve güçlenmek istemeleridir. Dolayısıyla bu noktada Genç Osmanlılar Tanzimat devlet adamlarının karşıtları olmaları, onları kıyasıya eletirmeleri yönüyle ön plana çıkmaktadırlar.²⁶⁴

1860’larda killenen bu eleştirilerin ortaya çıkmasında belki en etkili gelişme, (devletin gttğu politika nedeniyle), Islahat Fermanı adı verilen anayasal belgenin

²⁶³ Mardin, a.g.e., s. 16-17.

²⁶⁴ Aydın, a.g.e., s. 42.

ilanıydı. Yeni Osmanlıların görüşü, Islahat Fermanı'nın iktisadi emperyalizmi pekiştiren bir belge olduğu merkezindeydi. Onlara göre, Mustafa Reşit Paşa'dan sonra görev alan Ali Paşa ve Fuad Paşa gibi Tanzimatçı paşalar, siyasi ve mali bakımdan Avrupa'nın esiri olmuşlardır. Ayrıca Yeni Osmanlılar Ali ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür alanında taklit etmelerine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre Tanzimat, bir kültür olarak taklitçiliği olduğu için, kültür planında akim kalmış, Müslüman topluluğunu temelinden sarsmıştır. Bundan dolayı, Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını şeraitten alacakları ilkeler üzerine kurmak istemişlerdir. Yeni Osmanlılar'a göre Tanzimat'ın dayandığı bir temel felsefe ve ahlaki bir zemin yoktu. Yeni Osmanlılar bu boşluğu doldurmak için İslam felsefesinden faydalanmayı düşünüyorlardı. Onlara göre İslam'da siyasal demokrasinin esaslarını bulmak da mümkündü. Bu durum onların da Batılılaşma sürecinde, toplumsal anlamda, Osmanlıların harekete geçirilmesi zorunluluğunu hissettiklerinin bir yansımasıdır. Bu zorunlulukların bir yansıması olarak din, on dokuzuncu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda eski kisvesini kaybederek bir "ideolojik" eksen kazanmış ve kitlelerin katılmasıyla ilgili yönü her zamankinden daha önemli olmaya başlamıştır.²⁶⁵

"Hürriyet" ve "terakki" konularında fikir birliği eden; Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'nın maddi gücünü elde etmesi gerektiği düşüncesi üzerinde hemfikir olan; İmparatorluğa temsili, anayasal ve parlamenter bir yönetimin getirilerek bütün Osmanlı halkına tam bir yurttaşlık ve devlete sadakat duygusunun aşılması gerektiği fikri üzerinde birleşen Yeni Osmanlılar, Batı medeniyeti ile Doğu medeniyetinin uzlaşabileceğine inanıyorlardı. Bu uzlaşma üzerinden de ileride dünya medeniyetinin merkezi olacak kuvvetli ve sürekli bir "İslam Osmanlı Devleti"nin gelişeceğini düşünüyorlardı. Ayrıca bu aynı zamanda, onlar için halk egemenliğini tanıyan şariat ilkelerine dönüşü ifade ediyordu. Böylece ilk kuşağın en önemli simaları arasında bulunan Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi, Mithat Paşa gibi aydın ve bürokratlar, bu bakımdan da karakteristik Tanzimat adamları olmuşlardır.²⁶⁶

Yeni Osmanlılar dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilginç bir fikri gelişme devri olmuştur. Namık Kemal ve Ziya Paşa tarafından yayınlanan *Hürriyet*, ve Ali Suavi tarafından yayınlanan *Muhbir* gibi gazeteler, okurları için Batı'ya yeni bir pencere açmış, dünya politikasının izlenmesi bu tabakada yerleşmeye başlamıştır. Nitekim

²⁶⁵ Mardin, a.g.e., s. 88-89.

²⁶⁶ Birand, a.g.e., s. 22.

Osmanlı basınının asıl başlangıç noktası olan, Şinasi'nin başyazarı olduğu *Tercüman-ı Ahval* (1860); yine bizzat Şinasi tarafından çıkartılan ve daha sonra -burada yazılarıyla devleti eleştiren ve yeni fikirlerini beyan eden- Namık Kemal nezdinde radikalleşen *Tasvir-i Efkar* (1862) Yeni Osmanlıların fikirlerini yaymada etkili bir araç olmuştur.²⁶⁷

Sonuç itibariyle, Tanzimatçıların, İmparatorluğu Batıya sömürttüğünü ve halktan kopuk bir üst tabaka ortaya çıkardıklarını, şeraitten uzaklaşarak Batı taklitçisi bir duruma geldiklerini ileri süren Yeni Osmanlılar, eleştiri ve fikirleriyle İmparatorluğun seçkinler sınıfı içerisindeki ilk modern ideolojik hareket sayılabilir. Yazılarıyla bir kamuoyu, (*efkar-ı umumiye*) yaratmak ve onu etkilemeye çalışmak da ilk kez onların yaptığı bir işti.²⁶⁸ Merkezi yönetimin mutlak hâkimiyetine karşı örgütlü ilk hareket olan Yeni Osmanlılar muhalif grubu, kısa sürede güçlenerek Meşrutiyeti hazırlamışlardır.

Meşrutiyete geçmeden önce, bu ilk dönem modernleşme hareketlerinin yansımalarını özetleyecek olursak; Türk modernleşme hareketindeki temel zorluklar, geleneksel toplum yapısından ve devletin dini kaidelerinden kaynaklanmıştır denilebilir. Genel olarak Tanzimat reformcuları ve aydınlar, yönetimi Batılılaştırmak ve modern teknikleri almak istemelerine rağmen, şeriat, dini mahkemeler ve dini mekteplerin yapısının korunmasının iyi olacağına inanmaktaydılar. Ancak, bunların kamusal alanla ilgilerinin kesilip kendi ilgi alanları ile ilgilenir hale getirilebileceği düşünülmekteydi. Daha sonra, Batılılaşmayı ve milli hâkimiyeti, Avrupalı devletlerdeki gibi bir bütün olarak isteyen radikaller, bu düalizm üzerinde Tanzimat'ı başarısızlıkla suçlamışlardı. Ancak, millet-devlet mefhumundan hiçbiri Atatürk'e kadar hakiki olarak gerçekleşmedi ve 1919'da imparatorluğun çöküşünden sonra Türkiye Cumhuriyeti ismiyle var oluş sahasına girdi.²⁶⁹

Siyasal inisiyatifin saraydan Bab-ı Âli'ye geçtiği 1839 yılında başlayan ve yeniden saraya döndüğü 1876'ya kadar devam eden bu döneme, elit oluşumu ve eğitimde yaşanan yenilikler, yoğun bir kanunlaşma faaliyeti, yeni devlet müdahaleleri ve siyaset yapma usullerinde önde gelen devlet adamlarının kontrol edilebileceğinin çok ötesinde bir dönüşüm damgasını vurmuştur. Bu yönüyle Tanzimat dönemi, Osmanlı modernleşme hareketinin en dinamik yıllarını temsil eder. Ekonomide, ülkenin dünya içindeki bağımlı konumuna ve devlet maliyesinde denetimin sağlanamamasına karşın,

²⁶⁷ Zürcher, a.g.e., s. 104.

²⁶⁸ Zürcher, a.g.e., s. 108.

²⁶⁹ Halil İnancık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017, s. 69.

ticaret, tarım ve imalatla kayda değer bir gelişmeden bahsedilebilir. İmparatorluk içinde yaşayan halklar arasındaki eski dengenin hızlı değişimi nedeniyle birçok alanda sosyal ve kültürel gerilimler yaşanmıştır. Bununla birlikte, okuryazarlığın yaygınlaşması ve matbaanın gelişi, imparatorluğun çeşitli halkları arasında alternatif edebi kültürlerin ve yeni burjuva özneliği biçimlerinin doğuşunu kolaylaştırmıştır. Ayrıca bu dönemde, sadece yeni etnik ve dini kimlikler anlamında değil, yeni sınıf kimlikleri anlamında da yeni sosyal topluluklar ortaya çıkmıştır. Tanzimat yazarları belli başlı fikirleri insanlara anlatmak ve bu büyük dönüşüme katılabilecek herkesi seferber etmek durumunda kalmışlardır. Onların getirdiği kültürel yenilikler o kadar köklüdür ki Tanzimat'tan çok sonra yazılan Osmanlı eserleri bile Tanzimat Edebiyatı içinde anılmaya devam etmiştir.²⁷⁰

4. II. Abdülhamit Dönemi ve Jön Türker

1876 yılında Abdülaziz tahttan indirilerek yerine II. Abdülhamit (1876-1909) getirilmiştir. Abdülhamit tahta çıktığı zaman; hürriyetçi fikirleri yayan bir grup (Yeni Osmanlılar); Bab-ı Âli erkânından bir grup; askeri kuvvetlerden müteşekkil bir grup ve din adamlarından müteşekkil bir grupla karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz. Abdülhamit askeri alanda, kumandanların elinden yetkilerini alıp Yıldız'ı askeri politika, harekât, eğitim ve personel merkezi haline getirmiştir. Diğer taraftan, dış ilişkilerde meselelerin mümkün olduğu kadar diplomasi ile asker ve silaha müracaat etmeksizin çözümüne gidilmiştir. Bürokrasiye önem verilerek onu Yıldız'a bağlamaya çalışılmıştır. Ulemaya gelince, İlmiyye'ye dokunulmayarak, bir müessese olarak yavaş yavaş çökmesine karşı hiçbir tedbir alınmamıştır. Bu politikanın, dış baskılar nedeniyle askeri gücün modernleştirilmesi ihtiyacı ve Makedonya meselesi ortaya çıkmasaydı başarılı olmaya çok yakın olduğu iddia edilmiştir.²⁷¹

Abdülhamit'in tahta çıktığı zaman Osmanlı İmparatorluğu'nda "Osmanlılık" prensibini hâkim kılmak istediği ve ırk ve din ayrımı yapmaksızın, bir millet kurma yolunda Tanzimat adamlarının giriştikleri çabayı devam ettirmek niyetinde olduğu, takip ettiği "hiçbir milleti gücendirmeme" politikasından anlaşılmaktadır.²⁷² Bununla

²⁷⁰ Cartey V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi (İslam, Milliyetçilik ve Modernlik)*, çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017, s. 132.

²⁷¹ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1964, s. 41.

²⁷² Mardin, a.g.e., s. 42.

birlikte Abdülhamit'in, dünya Müslümanları genelinde bir Müslüman siyasi dayanışması gerçekleştirmek ve muhafazakâr Müslüman düşüncesini canlandırmak düşüncesiyle “pan-İslamizm” yani İslam birliğini hedefleyen bir ideolojiyi benimsediğinden bahsedilebilir. Bu doğrultuda Abdülhamit, Tanzimat'ta kendilerinden uzaklaşmaya yüz tutan saygınlığı, ulemaya geri vermiş, ancak önemsenmediği herhangi bir alanda şeraiti yeniden canlandırmaya ciddi biçimde kalkışmamıştır. Bunun yerine geliştirmiş olduğu pan-İslamizm doktriniyle, kendisinin bütün Müslümanlar üzerinde manevi otorite sahibi bir halife olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu yolda, Genç Osmanlılarca başlatılan hareketliliğin bir kısmını devralarak, onu kendine yolunda ilerletmeye çalışmıştır.²⁷³

II. Abdülhamit tahta geçerken verdiği söze uygun olarak 1876'da **Kanun-i Esasi**'yi ilan eder ve böylece **I. Meşrutiyet** başlamış olur. Yeni Osmanlılarla başlayan meşrutiyet savaşı Âli Paşa'nın düşmesi, Namık Kemal ve arkadaşlarının İstanbul'a dönmesinden sonra yavaş yavaş gerçekleşme yoluna girmişti. İlk Anayasa olma özelliği taşıyan Kanuni Esasi tarafında olanlar ve ona karşı olanlar ayrıldılar. Abdülhamit ise sözünde durarak, kanunu tasdik etmiş ve meclisi açmıştır.²⁷⁴

1876 Anayasası, Türkiye'nin modern politik sistemlerinin resmi başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Kısmen Belçika anayasası model alınarak hazırlanan bu Anayasa metni, Osmanlı toplumundaki köklü değişikliklere cevaben, Mithat Paşa ve birkaç destekçisi tarafından hazırlanmıştı. Bu Anayasa ilk olarak, padişahın otoritesini kısıtlayarak yeni Osmanlı bürokrasisine koruma sağlıyordu. Bunun yanı sıra, yeni orta sınıfların devlet yönetimini işlevsel bir bürokrasiye dönüştürme isteğini de ifade ediyordu. İkinci olarak 1800 yılından itibaren gerçekleşen temel yapısal değişimler, bu anayasada düzenlenmeye çalışılmıştı. Anayasa, bir yandan Avrupa'dan model alınan yeni düzenleme ve kurumları getirirken, diğer yandan Osmanlı geleneklerine bağlı kalarak eski siyasal kültürü ve kurumları korumaya çalışıyordu. 1876 Anayasası, padişahın merkezi konumuna sadık kalmakla birlikte, karar mekanizmasında katılım ve uzlaşmaya da yer veriyordu. Meşveret (danışma) ve şura (meclis) gibi geleneksel kavramlar, içinde yalnız dini liderler ve padişah vekillerinin değil, dolaylı seçimle gelen halk temsilcilerinin de bulunduğu **Meclis-i Mebusan**'da toplanmıştı. 1876-1878'de yapılan iki seçimle, cemaat liderleri, yerel eşraf, toprak sahipleri, tüccarlar ve ulemadan

²⁷³ Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 270.

²⁷⁴ Ülken, a.g.e., s. 129.

meydana gelen bir parlamento kuruldu. Ancak padişahın yönetimi altında bulunan iktidardaki seçkinlerin, ellerindeki gücü halkın sahipleriyle paylaşmak istememeleri nedeniyle sert eleştirilerin dile getirilmesi ve 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı bahanesiyle meclis kapatılır ve II. Abdülhamit'in otuz üç yıl sürecek olan saltanatı devam eder. Abdülhamit Kanun-i Esasi'yi kaldırmamış fakat hükümsüz bırakmıştır.²⁷⁵

Abdülhamit devri başlarken 1876 Anayasası ve kısa ömürlü Osmanlı parlamentosu alternatif bir geleceğe işaret ediyordu. Bürokrasiden ve Tanzimat meclislerinden başka siyaset için ayrılmış kurumsallaşmış bir yerin söz konusu olmadığı bir imparatorlukta, ilk parlamento seçimleri siyaset ile yönetim arasında bir farklılaşmaya işaret ediyordu ki bu da modern hükümetin ayırt edici bir özelliği idi. Ancak Abdülhamit ve destekçilerine göre imparatorluk henüz parlamenter yönetime hazır değildi. Bunun için Abdülhamit 1878'de parlamentoyu askıya alarak ve meşrutiyetçiliği bastırarak, değişimin rotasını yeniden istibdata doğru çevirdi denilebilir. Daha sonra, 1889'dan itibaren meşrutiyet taraftarı muhalefet yeniden canlandı ve Jön Türk hareketi güçlenerek 1908 devrimini gerçekleştirmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Abdülhamit'in iktidar merkezini değiştirme konusundaki kararlılığı, sadece Tanzimat'ın bürokratik hegemonyasıyla değil, 1876 ve 1908'in meşrutiyetçiliğiyle de tezatlık halindeydi.²⁷⁶

Abdülhamit döneminde, Batı Avrupa demiryolu sistemlerini Anadolu'ya oradan da Bağdat'a bağlayacak olan Bağdat demiryolu, Hicaz demiryoluna rakip olmuştur. Bu demiryolu projeleri, Abdülhamit'in benimsemiş olduğu yeni İslam birliği ideolojisinin dünya çapında modern iletişim biçimlerinden destek aldığı şeklinde de yorumlanabilir. Yine, Abdülhamit Avrupalı bilimlari yaygınlaştırmak amacıyla, Tunus'tan zamanın en ünlü entelektüel İslam reformcusu olan Cemaleddin Afgani'yi İstanbul'a getirtmişti. Bu saltanat döneminde modern okullar çoğalmış, çok sayıda Batılı edebi eserlerden tercümeler yapılmış ve geliştirilmiştir.²⁷⁷

Abdülhamit döneminde devletin resmi maarif teşkilatı da genişlemiştir. Bu devirde “Maarif”, “Malumat” gibi meşrutiyetçi ve hürriyetçi fikirlerle hiçbir ilgisi olmayan, yalnızca dünyadan haber veren ve öğretime yarayan dergiler çıkmıştır. Genç kuşaklar Namık Kemal ile arkadaşlarının eserlerini gizlice okumaktaydılar.

²⁷⁵ Karpat, *Türk Siyasi Tarihi*, Çev. Ceren Elitez, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 8-10.

²⁷⁶ Findley, a.g.e., s. 146.

²⁷⁷ Hodgson, a.g.e., s. 272.

Abdülhamit’e karşı olan Tıbbiye, Harbiye ve Mülkiye öğrencileri arasında bu hararetli ilgiyi durdurmak güçtü. Hafiye teşkilatı hürriyetçi yayınları önlemekte, okuyanları sürgüne göndermekteydi. Fakat buna rağmen genç bir grup kendi aralarında faaliyete girerek “*İttihat ve Terakki Cemiyeti*”ni kurdular. Sürgünden kurtulanlar Avrupa’daki arkadaşlarına katıyorlardı. Böylece Yeni Osmanlılar hareketine benzer, fakat daha kuvvetli bir hareket olan ve “*Jön Türkler*” adıyla tanınan bir hareket başlamıştı. Bütün bu yeni akımı besleyen fikir ve duygu kaynağı Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın eserleri olmuştur.²⁷⁸

Jön Türkler, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu’nun yeniden doğuşu için mücadele veren gruplardır. Bu gruplar, anayasal sistem ve parlamenter düzeninin tekrar inşasını, İmparatorluğun yeniden doğuşu için tek çare olarak görürler. Bahsedildiği üzere anayasal sistem ve parlamenter düzen, Osmanlı İmparatorluğu’nda 1876 yılında uygulamaya konmuş, ancak çeşitli nedenlerden dolayı II. Abdülhamit tarafından 1878 yılında kaldırılmıştır. Fransız Devrimi’nin yüzüncü yılı olan 1889’da, Askeri Tıbbiye’de okuyan bir grup öğrenci, daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak bilinecek olan ve açık hedefini anayasa ve parlamentonun geri getirilmesi olarak belirleyen bir örgüt kurarlar. Bu girişimin ardında yatan düşünce şudur: İmparatorluk, ayrılıkçı, azınlık milliyetçiliğinin kuvvetleri tarafından tehdit edilmektedir. Bu milliyetçi hareketler, Osmanlı topraklarıyla ilgili hesapları olan yabancı güçler tarafından hem kışkırtılmakta hem de kullanılmaktadır. Jön Türk ideali, (etnik ve dinsel) “*Unsurların Birliği*” (*İttihad-ı Anasır*)dir. Bu hedefe ancak tüm topluluklara parlamenter temsil olanağı tanınarak ulaşılabilir.²⁷⁹

Yeni Osmanlıların temsil ettiği Meşrutiyet fikri, uygulanamamış bir proje olmasına rağmen, memlekette oldukça güçlü tepkiler uyandırdı. Bunun sebebi onun her şeyden önce yeni bir ideoloji olmasıydı. Bu ideoloji o asrın bütün milliyetçi hareketlerini uyandırmıştı. Fransa’dan doğarak İtalya’ya, Almanya’ya, kısmen balkanlara ve Doğu Avrupa’ya yayılmıştı. Bu fikrin sarsıcı etkisi köklerinin dünyada yayılan genel bir akıma, milliyetçilik akımına dayanmasından kaynaklanıyordu. Yeni Osmanlıları Avrupa’da “Jön Türk” denilmesi bu hareketin görünüşte Türk hareketi olmasını sağlıyordu. Fakat sık sık tekrarladıkları “Osmanlı Ümmeti” sözü gerçekten

²⁷⁸ Ülken, a.g.e., s. 129-130.

²⁷⁹ Eric Jan Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma (Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908-1928)*, Çev. Ergun Aydoğdu, Bigi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 141.

milliyet şuurunun uyanmamasından ileri geliyordu. İstedikleri meşrutiyet yönetimi, gerek milliyetçe gerek dince ayrı cinsten unsurları bir araya getiren Osmanlı siyasi birliğine ait bir yönetim olması yönündeydi. Nitekim meşrutiyetin getirdiği hürriyet fikirleri, İmparatorluğun çeşitli unsurlarında ayrı ayrı etkiler bıraktı. Her biri bu hürriyeti kendine göre kullanmak istedi. Dolayısıyla Osmanlı meşrutiyetçiliği şekil bakımından, kendi kaynağı olan milliyetçilerin milliyetçi hareketlerine benziyordu. Fakat uygulamada bu meşrutiyetçilik, İmparatorluğun parçalanmasına çalışan çeşitli unsurların her birinde farklı milliyetçi hareketlerin doğmasına neden olmuştur denilebilir.²⁸⁰

Jön Türk hareketinin önde gelen isimlerinden Ahmet Rıza, Mizancı Murat ve Prens Sabahattin gibi isimlerin sahip oldukları ideolojik çeşitlilikler bu harekete çoğulculuk katmıştır. Mesela, Sabahattin âdem-i merkeziyet ve hür teşebbüs fikrinden yanayken; pozitivist Ahmet Rıza ise merkeziyetçiliği ve Türk milliyetçiliğine doğru evrilen bir çizgiyi benimsemişti. Hatta Sabahattin, Teşebbüs-ü Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyetini kurarak diğer devrimci örgütlenmelerle ve taşra eşrafiyla ittifak kurmaya girişmiştir. Bu çoğulcu fikirler bağlamında, Jön Türkler ile Yeni Osmanlılar arasındaki en belirgin farklardan biri, Yeni Osmanlıların Avrupa'nın Aydınlanma ve Romantizm dönemi düşüncesinden etkilenmesine karşılık, Jön Türkler'in zamanın yeni çıkan sosyal bilimlerinden özellikle sosyoloji ve psikolojiden de etkilenmiş olmalarıydı. Bununla birlikte, iki muhalif kuşak arasındaki en büyük ideolojik farklılık, Jön Türkler'in düşüncelerinde Yeni Osmanlılar'daki gibi İslami öğelerin bulunmayışıydı. Jön Türkler daha ziyade Avrupa'daki "bilimsel materyalizm"den etkilenmişlerdir. Onlar İslam'ı kitleleri harekete geçirmenin bir aracı olarak görüyorlardı, ama benimsedikleri temel ilkeler kökten laikti.²⁸¹

Jön Türklük zihniyetinin temelde, "eskiye karşı yeniyi, dinin toplumdaki yerine karşı bilimi, Osmanlıcılık yerine milliyetçiliği savunmak" suretiyle eski değerler sistemini revize ederek yerine Batıdan aktarılan yeni değerler sistemini, Osmanlı toplumunun kültür hayatına entegre etme amacı vardır. Nitekim Batıdan teknoloji ve yönetim modellerinin aktarılmasına dayalı bu yenileşme hareketleri kısa zamanda Batı zihniyetinin toplum katmanlarına, özellikle de eğitim alanında yayılmaya başlamıştır.²⁸²

²⁸⁰ Ülken, a.g.e., s. 75-76.

²⁸¹ Findley, a.g.e., s. 163.

²⁸² Türkdoğan, a.g.e., s. 120.

Modern çağda rasyonelleşmeyle öznellik arasındaki gerilim açısından, Abdülhamit'in elit oluşturma çabalarındaki kusuru, kendisine hizmet etmeleri için yetiştirdiği kişilerin padişahlarından çok yeni fikirlere bağlılık hissetmeye başlamaları olmuştur. Geleceği hayal etme inisiyatifini elde eden bu aydınlar padişahlarından ziyade kendi devlet ideallerine egemenlik atfediyorlardı. Jön Türk muhalefet hareketinin bilimsel materyalizmi, askeri disiplini ve zorlama bir dinsel ve siyasal konformizmi birleştirme çabası oldukça fazla bir basınç yaratmıştı. Jön Türkler'in çatı örgütü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti 1889'dan itibaren açık muhalefete geçerek, Auguste Comte'un pozitivist felsefesine bağlı çeşitli hareketlerden oluşan uluslar arası bir koronun parçası haline gelmiştir. Cemiyet Comte'un "düzen ve ilerleme" şiarında bir değişiklik yaptı. Çünkü onlara göre birlik olmadan düzen sağlanamazdı, bunun için pozitivist şiarın değiştirilmesi gerekiyordu. Böylelikle "İttihat ve Terakki" şiarı doğmuş oldu.²⁸³

5. II. Meşrutiyet ve İttihat ve Terakki Dönemi

İttihat, Osmanlı birliği, *terakki* ise aydınlanma, çağdaş uygarlığın eğitim ve teknik araçlarıyla donanarak ilerleme demektir. Birincisi için, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün milletlerin, kimilerine göre uzlaşmasının, kimilerine göre de birleşmesinin gerçekleştirilmesi gerektiği. İkincisi için, geriliğin nedenlerini kaldırmak, bu geriliğin nedenlerini besleyen siyasal rejimi değiştirmek gerekiyordu. Bu, ya bireylerin özel girişimlerinin ekonomik hayatı canlandırmasıyla ya da devletin ekonomik kalkınma işlevini benimsemesi ile olabilirdi. Bu iki amacın gerçekleştirilmesine elverişli olacak koşulların bulunması için imparatorluk içindeki milletlerde bağımsızlaşma ya da ayrılma eğilimlerinin bulunmaması, Osmanlı İmparatorluğu'nun uluslararası düzende bütünlüğünün güvence altına alınmış olması ve devlet ile din ilişkilerinin yeni bir düzene sokulması, gerekli olan ön koşullar olacaktı. Bu sonuncu koşulun gerçekleşebilmesi için, milletlerin siyasal nitelikte birer birlik olarak değil, ancak kültür niteliğinde birer varlık olarak kalması için hepsinin dinden bağımsızlaşması, devletin de dinden tamamıyla ayrılması gerekirdi. Toplumsal ilerleme için de bazı elverişli ön koşulların bulunması, bunların da II. Abdülhamit rejiminin

²⁸³ Findley, a.g.e., s. 161.

anladığı anlamda batılılaşmanın yol açtığı sömürgeleşme koşullarından farklı koşullar olması gerekirdi.²⁸⁴

İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1889 yılında, bir kısım askeri tıp öğrencileri tarafından gizli bir örgüt olarak kurulmuştur. Bu öğrenciler; İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, Kafkasyalı Mehmet Reşit, Diyarbakırlı İshak Sukuti gibi isimlerdi. Bu akımın önemli simalarından olan ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Avrupa temsilcisi seçilen Ahmet Rıza Bey Osmanlıca ve Fransızca dillerinde *Meşveret* gazetesini yayınlamaktaydı. Topluluk Fransa'da kendine *Jön Tükler* adını vermişti.²⁸⁵

İttihat ve Terakki Cemiyeti 1889-1896 yılları arasında, özellikle Osmanlı bürokrasisi arasında taraftar bulmuştur. Aynı dönemde ülkeden kaçan ya da gönüllü olarak ülkeyi terk eden bir dizi parlamenter rejim taraftarı da istibdat olarak nitelendirdikleri Abdülhamit rejimine karşı Avrupa'dan yürütülen muhalefet hareketi güçlenmeye başlamıştı. 1905'ten sonra yurt dışına giden bir grup militan, göçmen hareketini çok daha etkin bir güç olarak yeniden örgütler. Hücre teşkilatlanması ve güvenli bir iletişim sistemi oluşturulur. 1906 yılında Selanik'te, bağımsız bir darbeci grup, gizli bir komite örgütler. İki yıl içinde bu komite, Balkanlar'daki Osmanlı garnizonlarında görevli olan subayların saflarında pek çok taraftar bulur. Komitenin emriyle bu subaylardan bazıları dağa çıkararak ihtilali başlatırlar. Bu ihtilal sonucunda 24 Temmuz 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra seçimler yapılarak 1908'de Meclis-i Mebusan açılmıştır. II. Meşrutiyet'te hükümete geniş yetkiler verilmiştir. Hükümdarın hükümete müdahale yetkisi ortadan kaldırılmıştır. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti kendisini, siyasi bir parti olarak örgütleyerek meclis üzerinde otorite haline gelmişlerdir.²⁸⁶

Yirminci yüzyılın başlarında koşulların elverişsiz olması, 1908 Devrimi'ni Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla sonuçlanan, ittihattan ve terakkiden uzak, çetin bir siyasal çatışma sürecine döndürmüştür. 1908 dönemi, 1700'lerden beri izlenilen değişme çizgisinde son savaşın verileceği bir dönem olmuştur. Devrimden sonra, Mizancı Murat'ın temsil ettiği İslamcı görüş, Sabahattin'in temsil ettiği, Mithat Paşa'dan gelen merkeziyetsizlik görüşü ve Ahmet Rıza'nın temsil ettiği, Namık Kemal'den gelen merkezî imparatorluk görüşü şimdi siyasal planda partileşme sürecinin

²⁸⁴ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 405-406.

²⁸⁵ Ömer Akdağ, *Ana Hatlarıyla Türk Yenileşme Tarihi*, Palet Yayınları, Konya, 2011, s. 128-129.

²⁸⁶ Zürcher, a.g.e., s. 141-142.

başlangıç noktalan olacaktı. Bu doğrultuda devrimden sonraki birkaç yıl içinde üç partileşme eğilimi gelişti. Bunların, devrimin bütün şerefini kazandığı için en eskisi ve komitecilik niteliğini devam ettirdiği için en güçlüsü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti nihayet 1913'te resmen siyasal parti oldu. Bu parti, diğerlerinin Osmanlılık birliğine aykırı görüşü karşısında, ideolojisinde Türk milliyetçiliğine de yer vermekle birlikte, ulusçuluğu partinin temel doktrini olarak almamıştır.²⁸⁷

İttihat ve Terakki Cemiyeti 1908'den Mondros Mütarekesine kadar on yıla yakın sürekli olarak iktidarda kalmıştır. Bu cemiyet beş yıl çoğunlukçu, beş yıl da tek parti olarak ülke kararlarında söz sahibi olmuşlardır. İttihatçılar ülkeyi kurtaracak tek kuvvet olarak kendilerini görmüş ve inanmışlardır. Birinci Dünya Savaşı'ndan Osmanlı Devleti'nin mağlup çıkması üzerine, İttihat ve Terakki Partisinin önde gelen kişileri; Enver, Talat ve Cemal Paşalar yurt dışına kaçmışlardır. Dolayısıyla bu hareket resmen tasfiye olmuştur.²⁸⁸

İttihat ve Terakki'nin din-devlet ilişkisi konusundaki görüşü siyasi doktrinlerini belirlemede önemli olmuştur. Buna göre, Osmanlı Devleti din açısından güçsüz, fakat eğitim ve ekonomi açısından güçlü bir merkezîyetçi devlet olacaktır. Osmanlı birliği ancak böyle bir sistem içinde, belki zor kullanarak, tutunabilirdi. Bu görüşü yüzünden, özellikle Ermeni ve Arap ulusçular bu partinin gerçekte Türk ulusçuluğu güden bir parti olduğu kanısını daima yürütmüşlerdir. Gerçekte ise, İttihat ve Terakki'nin Osmanlı birliği görüşü din ya da ırkları ne olursa olsun bütün Osmanlıların merkezî devletin eşit vatandaşlar olması görüşüdür ki, bu Tanzimat görüşünden ziyade, II. Mahmut'un görüşüne yakındır. Merkezî devlet, milletlerin birleşmesini gerçekleştirecek, ekonomik kalkınma ve eğitim yoluyla kaynaşmalarını sağlayacak bir güçte olmalıydı. Bundan dolayı, Türk ulusçuluğu fikrini Batı'da ileri sürenler arasında tanınan Lumley Davids, Leon Cahun, Arminius Vambery gibi Yahudi asıllı kişiler olduğu, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni desteklemede de Emmanuel Karasu (Carasso), daha sonra Moiz Kohen, Avram Galanti gibi yerli Yahudiler bulunmaktaydı.²⁸⁹

II. Meşrutiyet dönemi, modernleşme konusunda yeni tartışmalarla geçerken, bir yandan da Türkçülüğü temel alan bir ulusalcılık anlayışı ortaya koymaktadır. Çünkü Jön Türk Devrimi'nin sağladığı özgürlükler ulusal sorunun gelişmesinde rol oynamış,

²⁸⁷ Berkes, a.g.e., s. 406.

²⁸⁸ Akdağ, a.g.e., s. 131-132.

²⁸⁹ Berkes, a.g.e., s. 407.

binlerce siyasi sürgünün Türkiye'ye dönmesini sağladığı gibi, Temmuz sonundan itibaren çok sayıda Türk, özellikle de Tatar ve Azeri aydınının Çarlık Rusya'sındaki baskıdan kaçıp Türkiye'ye gelmesine neden olmuştur. İletişimdeki gelişmeler Rusya Türkleri ile Osmanlıları daha da yakınlaştırmıştır. Ayrıca Kırım'da basılıp, Türk halklarının birliği ve modernleşmelerinin zorunluluğu fikrini yayan *Tercüman* gazetesinin Türk Milliyetçiliği üzerindeki kitlesel etkisinden söz edilebilir. Onların beraberlerinde getirdikleri ve hem Ruslara hem de Panslavizme karşı yüzlerce yıllık mücadele içinde şekillenmiş ulus anlayışı, Türk halklarının birliğine ve onların toplumsal ve dinsel açıdan modernleştirilmesi zorunluluğuna vurgu yapıyordu. 1908'den sonra bu aydınların Rusya'dan Türkiye'ye gelişleri Türk milliyetçiliği üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır.²⁹⁰

II. Meşrutiyet'le birlikte, gerek içeride gerekse dışarıda fikri ve ilmi donanımını şekillendiren aydınlar, modernleşme sürecinin toplumsal düzende yarattığı kaosu aşılması yönünde, farklı kulvarlarda fikir yürütmeye başlamışlardır. Bu anlamda II. Meşrutiyet devri bir "siyaset laboratuvarı"dır. Burada oluşan fikir kümeleri adeta birer kurtuluş reçetesidir: Osmanlı insanı teb'a olmaktan çıkmış ve devletin kendi eseri olduğunun, onu kurtarmak için çalışabileceğinin bilincindedir. Çoğu soyuttur, ama hepsi içten ve iyimserdirler. Bir ideolojinin taşlarının tek tek konarak nasıl oluşturulduğu bu dönemde görülmektedir.²⁹¹

II. Meşrutiyet dönemi, modernleşmenin, sadece askeri ve idari alanda gerçekleştirilen reformlarla ve Batı'nın teknik ve kurumlarıyla değil; bilim ışığında, kişisel hak ve hürriyetlerin gelişmesine bağlı olarak değişen ve dönüşen bir zihniyetin ürünü olarak yaşanabilir bir gerçeklik olduğunu gözler önüne sermiştir. Her ne kadar, bu dönemde yapılan reformlar, Batılılaşma heves ve gayesi taşıyor olsa da; toplumun sosyo-kültürel yapısında modernleşmeye yönelik olarak önemli gelişmeler yaşanmamış olsa ve yürürlüğe giren anayasanın rejimin demokratikleşmesinde pek fazla etkili olmasa da, tüm olumlu ve olumsuz yönleriyle yönetici aydınlar ve Cumhuriyete taban oluşturması açısından önemlidir. Ayrıca Devletin yok oluşuna doğru hızla yaklaşıldığı bir dönemde, devleti ve toplumu kurtarma gayretiyle ortaya konulan her türlü fikir ve

²⁹⁰ François Georgeon, *Osmanlı Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 25.

²⁹¹ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999, s. s. 62.

eylem değerlidir. Bu bağlamda meşrutiyet döneminde, devleti kurtarmak düşüncesiyle, ulusal birlik ve beraberliğe vurgu yapan Türkçülük akımı ileride daha da sistemleşerek güçlenecektir. II. Meşrutiyet siyasal anlamda, demokratik hak ve hürriyetler üzerinde yoğunlaşırken, sosyal ve kültürel anlamda da Türkçülük akımıyla Türk siyasi hayatına ve düşünce dünyasına katkı sağlamıştır.

Sonuç olarak, Osmanlı Dönemi modernleşme hareketlerinin belirleyicisi olan dönemler olarak nitelendirilen bu bölümde, on sekizinci yüzyıldan itibaren yönünü Batıya çeviren ve bu doğrultuda reform hareketleri geliştiren Osmanlı Devleti ve aydınlarının tarihsel süreçleri aşamalı olarak ele alınmıştır. Osmanlı toplumunda aksayan yönlerin düzenlenmesi için III. Selim'den başlayarak aşama aşama yaygınlaşan bu reform hareketleri, bu sefer fetihçi bir anlayışla değil öğrenci olarak gerçekleştirilmiştir. Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar tarihi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkan modernleşme, bu tarihten sonra, yöneticiler tarafından topluma uyarlanmaya çalışılan bir proje olmuştur. Bahsi geçen bu tarihsel süreçlerde modernleşme, iç dinamikleriyle değil de “dışarıdan” gelen etkiler neticesinde güdülenmiş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tarihsel süreçlerde modernleşme tam olarak kavranılamadığından düşünsel yaşam ilerleyememiş, toplumsal dinamizm harekete geçememiştir. Bu dönemlerde birtakım modernleşme hamleleri olduysa da geleneksel yapılar büyük ölçüde korunmuş ve toplumsal bir dönüşüm sağlanamamıştır. Bunun sonucunda askeri alanda, eğitimde ve sosyal hayatın her alanında yapılan reformlar modernleşmede istenen sonuçları yaratmamıştır. Ayrıca Osmanlı toplumunun sahip olduğu iç dinamiklerde bu sürece uygun olmadığı için istenilen modernleşmeye imkân vermemiştir. Bu süreçlerin sonunda başlarda “Batıcı” ve “Gelenekçi” olarak ikiye ayrılan Osmanlı aydınları, “Batıcılar”, “İslamcılar” ve “Türkçüler” şeklinde çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Bu gruplardan da “Batıcılık”, “İslamcılık” ve “Türkçülük” gibi ideolojik fikir akımları doğmuştur. Üçüncü bölümde bahsi geçen bu gruplar ve fikir akımları ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI DÖNEMİ FİKİR AKIMLARI: BATICILIK, İSLAMCILIK, TÜRKÇÜLÜK VE DİN

1. Batıcılık ve Din

Batılılaşma, Batı dışı toplumlarda, Batı'nın gelişmişlik düzeyine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasi, sosyal ve kültürel faaliyetler için kullanılırken; Batıcılık kavramının zaman zaman garplılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme, yenileşme, asrileşme vb. kavramlarla da ifade edildiğini görmek mümkündür. Batıcılık, “düzen” ve “ilerleme”yi amaç edinme gibi, bazen ılımlı bir şekilde ortaya çıkmış bazen de geleneksel kültür öğelerimizi eleştiren boyutlara ulaşmıştır. Fakat sözcüğün kendisi daha çok Batıyı örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır.²⁹²

Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyal ve ekonomik bünyesi on sekizinci asırda büyük değişikliğe uğramıştır. Merkezi idare zayıflamış ve eyaletlerde mahalli güçler ortaya çıkmıştır. Avrupa'da sanayileşmenin başlaması sonucunda, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Osmanlı memleketlerinde Batılı devletlerin iktisadi nüfuzu hissedilir olmuştur. Böylece yerli üretimler gerilemeye yüz tutmuştur. Askeri başarısızlıklar ve iç huzursuzluklar Osmanlı devlet adamlarını müesseselerde Batı örneğinde ıslahat yapmaya zorlamıştır. Tarihimizde Batılılaşma hareketi olarak tanınan ıslahat hamlesi günümüze kadar devam etmiştir.²⁹³

On dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru ve ondan sonra Batıyı görenler gördükleri uygarlıkta en çok iki şeyi ön plana çıkarmışlardır: 1) Bu uygarlığın kişiye sağladığı mutluluk ve özgürlük; 2) Bunların devlete sağladığı güç. Ancak Batı uygarlığının bu iki yanı, Batı uygarlığından olmayan bir toplumda gerçekleşebilecek olsa, birinin diğerine karşıt nitelikte şeyler olacağı öngörülememiştir. Bu çelişmenin fark edilememesinden dolayı, Batıda ortaya çıkan gelişmelerin hepsini bu iki amacın hepsini birden sağlayacak araçlar olarak görülmüştür.²⁹⁴

²⁹² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 26.

²⁹³ Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Der. Mümtaz'er Türköne, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 192.

²⁹⁴ Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002, C. 1., s. 37.

Batı uygarlığı kişilere birey olarak özgürlük ve mutluluk veren, devleti güçlü yapan bir uygarlıktır. Araçlar, amaçlara varmak için alınıp kullanılacak yöntemlerdir. Gerçekte Batılılaşma, bu maddi mutluluk, askeri ve siyasi güçlülük araçlarını almak, bunlarla donanma işidir. Bu tarz Batılılaşma anlayışında, kişi özgürlüğü davası ile devletin askeri ve siyasi güçlenmesi arasında bir karşıtlık değil, bir uygunluk söz konusudur. Bu bağlamda ilk dönem Tanzimatçıların Batı uygarlığının en önemli iki görüntüsünü görmelerindeki isabete ve başarılarına karşılık, bunların toplumun kendisinde aranacağını görememek gibi bir yanılgıya düşmüşlerdir. Dolayısıyla bu dönemde toplumu kalkındırma yönünde bir değişme anlamında Batılılaşma diye bir şey yoktur. En “ilerici” sayılabilecek şey, “Batı uygarlığının ürünlerinin alıcısı, tüketicisi ve borçlusu olmaktır” şeklinde nitelendirilebilir.²⁹⁵

Türkiye’nin Batılılaşma sürecinde, Batıcıların ilk önemli başarısı Tanzimat fermanı olmuştur: Islahat Fermanı, 1800’lerin hukuk sistemi ve mülkiyet düzeni, sermayeyi merkezi otoritenin keyfilikinden koruyan Meşrutiyet, yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde etkisini gösteren soyut hürriyet kavramı olmuştur. Batılılaşmanın sonraki başarıları ise, genç Cumhuriyetin Batılılaşma ülküsüne, dolayısıyla bürokratların ve özel sermayenin egemenliğine destek yapılması olarak ifade edilebilir. Türkiye’de iktidarlar sosyal ve ekonomik yapının Batı’ya benzemesi için 1800’lerden beri elbirliğiyle çalışmaktadır. Bahsi geçen Batılılaşma çabaları neticesinde, önce dış sömürüye imkân tanıyan, sonra “milli” olmasına uğraşılan, fakat özü itibarıyla “liberal” bir ekonomik düzen kurulmuş; özel sermayenin egemenliği sağlanmıştır. Bu sermayenin garantisi fonksiyonundaki bir hukuk sistemi oluşturulmuş, meclisler açılmış, partiler çoğalmış, demokrasi gelmiştir. Bunların yanı sıra Batı’nın “ileri” hayat tarzı benimsenmiş; kıyafet ve benzeri konularda yenileşmeye çalışılmıştır. Batılı düzenin rasyoneli durumundaki maddiyatçılık ve ferdiyetçilik, özel mülkiyet kavramının ve koşullarının gelişmesi, topluma bu nitelikleri kazandırmış; bu niteliklerin varlığı ise, özel mülkiyete dayanan bir ilerlemenin ortamını yaratmıştır.²⁹⁶

Din konusuna gelince, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sında Aydınlık Devri felsefesi hâkimdi. Bu felsefe, her şeyden önce aklın hâkimiyetini ifade ediyordu. Kilisenin vesayetinden kurtulmuş olan insan aklı, bu baskının ağırlığını atmış, özgürlüğünü ve yaratıcılığını açığa çıkarmıştır. İnsanlar, artık belli bir otorite ve

²⁹⁵ Berkes, a.g.e., s. 38-44.

²⁹⁶ İsmail Cem, *Türkiye’nin Geri Kalmışlığın Tarihi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1975, s. 336-337.

yorumların esiri değildiler. Bu düşüncenin tekabül ettiği dünya görüşü yeni bir toplum ve devlet fikrinin gerçekleşmesini zorunlu kılmıştır. Akıl, tecrübe ve gözlemlerle sosyal hayatın incelenmesi doğal bir sonuç olarak doğmuştur. İnsanın değeri, hümanist bir yaklaşım içinde nazara alınmış, toplum, devlet, iktidar gibi olaylar teokratik vesayet sisteminin dışında akılla açıklanma yoluna gidilmiştir. İnsanlar çatısı altında yaşadıkları siyasi organizasyonu kendi akıllarıyla bulmuşlardır; “Devlet insan yapısıdır” anlayışı hâkimdir.²⁹⁷

İslam dünyası ise, kavimler arası mübadelede merkez rolünü kaybetmiş, Batı ile ilgisini kesmiş kendi içine kapanmıştır. İslam medeniyetinin aydınlık ve rasyonalist devresi kapanmış, skolâstik dönemi başlamıştır. Bunlara ilave olarak, İslam medeniyeti fikri kuvvetini de kaybetmiştir. Fikir hayatı yaratıcı olmaktan çıkmış, nakilcilik, eskinin tekrarı ve tasnifi İslam skolâstığının ifadesi olmuştur. İslam dogmatizmini en iyi ifade eden olay, içtihat kapısının kapanmış olduğunun kabulü olmuştur. Osmanlı Devleti’nin fikir hayatı da İslam skolâstığının etkisinden kendisini kurtaramamıştır. İslam dünyasındaki bu fikri durgunluk ve gerilemenin Osmanlı fikir hayatında da yaratıcılığı önlediğini söylemek mümkündür. Osmanlı’da ilköğretim kurumlarından medreseye kadar, daima bu skolâstik zihniyet hâkim olmuştur. Bu sistem, insan aklının bağımsızlığını ve yaratıcılığını kabul etmiyordu. Çünkü ortada şeraitin yorumları ve otoritelerin buyrukları bulunmaktaydı. Bunların dışına çıkmak ise “küfr” olarak kabul ediliyordu. Nitekim on sekizinci yüzyılda, Aydınlık çağında Osmanlı ferdi dünya meselelerini çözmeye değil, onlardan uzaklaşarak ahrete hazırlanmaya önem vermekteydi.²⁹⁸

Son tahlilde, Batıda geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına, bir başka deyişle feodalizmden kapitalizme geçiş, iktisadi, idari ve siyasi merkezileşmeyle sosyal yapıdaki farklılaşma olguları çerçevesinde gerçekleşmiştir. Söz konusu olgular da bir sosyal güç olarak burjuvazinin gelişimine ve güçlenmesine olanak sağlamıştır. Batıda bu gelişmeler olurken, Osmanlı devleti iktisadi, idari ve siyasi merkeziyetçilikten giderek uzaklaştığı gibi, sosyal yapısında da bir farklılaşma görülmemekteydi. Yani Batı yeni bir toplum düzenine geçerken, Osmanlı Devleti’nin geleneksel yapısı bozulmaya yüz tutmuş olması ve geleneksel bir toplum yapısına sahip olarak Osmanlı

²⁹⁷ Tarık Z. Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 52.

²⁹⁸ Tunaya, a.g.e., s. 53-54.

İmparatorluğu'nun değişimini kendi iç dinamiği ile sağlayamaması, Batılılaşmayı bir onarım çaresi olarak gündeme getirmiştir.²⁹⁹

1.1. Batıcıların Din Anlayışının Oluşum Süreci

On sekizinci yüzyılda Osmanlı devletinin Batı devletleriyle politik ve ekonomik ilişkilerinin başlangıçları üç özellik gösterir: (I) Değişme ve kalkınma çabaları; (II) Batıya dönme ondan etkilenme; (III) Batıya dönüş. Buna göre Osmanlı toplumu için zorunlu hale gelen Reform hareketleri kapsamında Batıya dönüş “denize düşenin yılana sarılması” anlayışıyla gerçekleşmiştir. Batı ile aramızda başlayan bu durumun ilk ipuçlarını devlet adamlarının Batı anlayışı bize vermektedir. İki sözcük bu anlayışı iyi özetler: “kâfir” ile “Frenk”.³⁰⁰

Osmanlı devletinin gerileme döneminde Batı demek “Frenk kâfirliği” demek olmuştur. Bu iki kavramın gerdiği perde yüzünden on sekizinci yüzyıla kadar eskiden Batı ile olan ilgiler kesilmiş, orada olup biten dini, ekonomik, bilimsel gelişmelere karşı mutlak bir ilgisizlik gelişmiştir. Hâlbuki Batı'nın din rengi değişmiş, siyasal ve ekonomik alanlarda da büyük değişiklikler olmuş, Batı kendi dışındaki dünyaya yayılmaya başlamıştır.³⁰¹

Bu gelişmeler sonucunda Batı Avrupa'daki değişikliklerin harekete getirdiği güçler Osmanlı İmparatorluğunu etkilemeye; onun düzenini bozmaya başlamış; onu da yeni bir düzene geçmeye zorlamıştır. Fakat Batıdaki tersine, bütün çabalar yeni bir düzene doğru gelişme biçiminde kendini gösterememiştir. Bu başarısızlık devlet adamları tarafından fark edildiği zaman, Batılıların eski “kâfirlerden” farklı olduklarını sezmış, hatta üstün yanları bulunan bir uygarlık olduğunu anlamaya başlamışlardır.³⁰²

Batılılaşmanın tek kurtuluş yolu olduğunun kabulü II. Mahmut ile başlamıştır. Bu dönemde kurulan sistem on sekizinci yüzyıla hâs, bu çağın düşüncesiyle ilgili siyasi bir felsefeye bağlanabilir. Avrupa'nın kurduğu aydın despotluk rejimini II. Mahmut, zamansal olarak hayli geç olarak kurmaya çalışmış, kısmi başarılar da elde etmiştir. Avrupalı liderlerin siyasetlerindeki ortak nokta, memleketlerini ıslah ederken kendi haklarını da tayin etmeleriydi. Sadece askeri ıslahatla yetinmemeleri, aynı zamanda

²⁹⁹ Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985, s. 51-52.

³⁰⁰ Niyazi Berkes, *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 175.

³⁰¹ Berkes, a.g.e., s. 176.

³⁰² Berkes, a.g.e., s. 176-177.

sosyal ıslahat da yapmalarıydı. En önemlisi, onlar da bu köklü değişimleri halklarına sormadan, onların refahı, ve istikbali adına yapmaktaydılar. II. Mahmut da Batıya kıyasla çok “geri kalmış” bir toplum içinde, geleneklere riayet etmeye, mümkün mertebe rasyonel bir program gereğince belli bir kalkınma hareketinin uygulanmasına girişmiş bir hükümdar hüviyetine sahip olmuştur.³⁰³

Baticılar, “*çektiklerimizi Avrupalı olmadığımız için çekiyoruz*” anlayışıyla Batıyı bir medeniyet olarak kabul etmektedirler. Onlara göre, her türlü fikri ilerlemeler, sanat harikaları ve icatlar Batı medeniyetinin eseridir. Bu sebeple onlar dünyaya hâkimdir. Şu halde Batı demek üstünlük ve güç demektir. Osmanlı Devleti ile Avrupa arasındaki münasebete gelince, bu güçlü ile zayıf; bilgi ile bilgisizlik arasındaki ilgidir. Bu anlayış doğrultusunda Baticılar şu sonuca varmışlardır: “Öyle ise Osmanlı bütün varlığıyla Batı’ya gitmelidir. Bu zorunlu bir eylemdir. Çünkü ikinci bir medeniyet yoktur. Ancak unutulmamalıdır ki, Batılılaşmak şuursuz bir taklit değildir”. Bu noktada Baticılar, batılılaşma metodunu tespit etmeye çalışmışlardır: Buna göre, “Batı’nın ekonomik ve sosyal hayatını almalı, bunun yanında Osmanlı toplumunu ilim ve teknik bakımdan donatmalıyız” anlayışını geliştirmişlerdir. Ancak bu anlayış, fikri çatışma haline dönüşen bu büyük meseleyi çözüme kavuşturamamıştır.³⁰⁴

1839’dan 1862’ye kadar süren Tanzimat döneminin ana vasfı Batı taklitçiliği, Batıya hayranlık, oradaki kuruluşları ve hayat tarzını üstün bulma yönünde gelişim göstermiştir. Bununla birlikte 1860’larda Tanzimatçı devlet adamlarının icraatına karşı Yeni Osmanlılar adıyla tanınan muhalefet ortaya çıkmıştır. Yeni Osmanlıları oluşturan Namık Kemal ve arkadaşları, basın yoluyla düşüncelerini yayarak oldukça etkili bir halk efkârının doğmasına sebep oldular. Bu muhalif yazarlar, liberal ve milliyetçi görüşleri savunuyorlardı. Locke, Montesquieu, Rousseau, Voltaire gibi Aydınlanma Çağı filozoflarının fikirlerini İslami kalıplarda şekillendirmeye çalışıyorlardı. Osmanlı Devleti’nin kurtuluşunu Meşrutiyet’in ilanında görmekteydiler. Padişahın mutlak otoritesi Kanun-i Esasi’yle sınırlandığı takdirde, İmparatorluğun müslim ve gayrı müslim halkı adalete kavuşacak ve devlete olan bağlılıkları artacak düşüncesi hâkimdi. Yeni Osmanlılar cumhuriyet taraftarı olmamakla birlikte, Fransız İhtilali’nin hürriyet ve eşitlik ilkelerini benimsiyorlardı. On sekizinci yüzyıl düşünürlerinin Batı’da geliştirdiği “tabii haklar”ın şeriatın temel prensiplerine uygun olduğuna inanıyorlardı. Onlara göre,

³⁰³ Tunaya, a.g.e., s. 58-59.

³⁰⁴ Tunaya, a.g.e., s. 79-80.

İslami “biat” kurumu ümmet iradesinin padişaha “tevliyet”i olup bu tevliyet adaletsiz davranan padişahı geri alınabilirdi.³⁰⁵

Yeni Osmanlılık 1800 yıllarının başında etkisini tamamıyla kaybetmiş bulunuyordu. Bir süre sonra, Genç Türk adı altında yeniden canlanmıştı. Ancak dönemin padişahı Abdülhamit, fen ve teknik alanlarında Avrupa’da gelişen yeniliklere açık olduğu halde, Batının hür düşünce ve kültür hareketlerinin memlekete girişine şiddetle karşı çıkmıştır. Bu durumda Genç Türkler hareketinin öncülüğündeki halkın toplanma hürriyeti padişah iradesiyle kısıtlanmış, basın giderek ağırlaşan sansüre tabi tutulmuş ve Genç Türkler sıkı takip altına alınmıştır. Liberal mahiyette siyasi fikirlerin yayılması ve okunması yasaklanmıştır. Düşünce hayatına Ahmet Mithat Efendi, Cevdet Paşa gibi muhafazakâr yazarlar hâkim olmuşlardır. Yine bu dönemde Avrupa’yı taklit Saray çevresinde ve büyük şehirlerin yüksek tabakaya sahip ailelerinde yaygınlaşmış, Fransızca’ya rağbet artmıştır. Bu dönemde Türk toplumunun üst tabakasında yaşayış tarzı ve hayat görüşü bağlamında, “monşer” tipi kişiler ortaya çıkmıştır.³⁰⁶

Yirminci yüzyılda Türkiye’nin kültür değişmesini etkileyecek olan ana unsur on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Avrupa’da gelişen pozitivizm olmuştur. Batı medeniyetinin akılcılığa dayanıyor olması, tabiat kanunlarının keşfi ve teknolojinin ilerlemesi Batı dünyasına üstünlük sağlamıştır. Avrupa’daki gelişmeleri bazı Osmanlı aydınları zamanında görmüşlerdir. Bu doğrultuda Şinasi, Batı akılcılığını 1860’larda Türk aydınlarına şiir ve makaleleriyle tanıtmıştır. Bu anlamda Şinasi Türk toplumuna “yeni insan” modelini getiren yazar olarak bilinmektedir. O, Newton ve Descartes gibi, “Allah’ın bizim için istediğine akıl yoluyla varırız” görüşünü savunmaktadır. Şinasi’den sonra, Türk aydınlarının bir bölümü o yıllarda Avrupa’da geçerli olan ve kuruculuğunu Auguste Comte’un yaptığı pozitivizm akımının etkisinde kalmışlardır. Müspet ilimlerin, evrenin ve insanın bütün sırlarını çözeceğini ve deneysel olmayan bilginin kabul edilemeyeceğini ileri süren bu felsefî akımı ülkemizde tanıtan Beşir Fuad olmuştur. Beşir Fuad, müspet ilimlerdeki mekanizmanın aynısının tabiat ilminde de mevcut olduğu anlayışını yansıtan, biyolojik materyalizm olarak tanınan maddeci yaklaşımı benimsemiş ve bu görüşüyle bazı aydınları etkilemeyi başarmıştır.³⁰⁷

³⁰⁵ Kuran, a.g.e., s. 24.

³⁰⁶ Kuran, a.g.e., s. 26-27.

³⁰⁷ Kuran, a.g.e., s. 27-28.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin düşünsel arka planında, Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecine girdiğinin fark edilmesiyle birlikte ortaya çıkmaya başlayan II. Meşrutiyet ile birlikte doruk noktasına ulaşan, gayesi öncelikle “devleti kurtarmak” olan ciddi arayışların yer aldığı bir gerçektir. Bu çerçevede, daha sonra “İslamcılık”, “Türkçülük” ve “Baticılık” şeklinde belirgin hale gelecek olan fikri akımların ağırlıklı olarak İslam'ın etrafında yürütüldüğü bilinmektedir. Sorunun ana kaynağının din olduğu her üç eğilim tarafından da açıkça dile getirilmiştir. Ancak İslam'ı algılama biçimlerinde ve çözüm önerilerinde farklılıklar bulunmaktadır. Çünkü İslamcılar, devletin gerilemesinin sebeplerini İslam'ın iyi anlaşılmasında ve Müslümanlarda ararken, Batıcılar da sorunun dinden kaynaklandığını iddia ediyorlardı. Ancak onlara göre çözüm pozitivist anlayışa uygun olarak, dinin olabildiğince bireysel plana indirildiği bir yaşam tarzı benimsemek idi.³⁰⁸

1.2. Batıcılar ve Dinin Sekülerizasyonu

Sekülerizasyon, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı, diğer bir ifadeyle toplumsal yapının kurumsallaşmış dini yapının kontrolünden ve metafizik yönelimlerinden sıyrıldığı bir süreci ifade eder. Toplum ve kurumlar bağlamının dışında düşünüldüğünde sekülerizasyon, toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla şey ifade eder. Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi de bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlemlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Dahası sekülerizasyonun aynı zamanda özgün bir yanı da bulunmaktadır. Nasıl toplum ve kültürün sekülerizasyonu söz konusuysa, aynı şekilde bilincin sekülerizasyonu da söz konusudur. Yani sekülerizasyonun bilinç düzeyinde gerçekleşmesi öznel, toplumsal-yapısal düzeyde gerçekleşmesi ise nesnel sekülerizasyon; toplumsal yapıların kutsallıktan uzaklaşmasıdır.³⁰⁹

Sekülerizasyon süreci, önce Batı toplumlarında, sonra da modern toplumların küresel bir olgusu ve sorunsalı olarak görülen, Batı dışı toplumların temel özelliğidir.³¹⁰ Bu bağlamda Türk modernleşme sürecinde de kurumsallaşmış ve gelenekselleşmiş dini

³⁰⁸ Hasan Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016, s. 91.

³⁰⁹ Berger, a.g.e., s. 197.

³¹⁰ Berger, a.g.e., s.197.

söylemlere karşı çeşitli meydan okuma, değişme ve yenileşme hareketlerine girişmişlerdir. On sekizinci yüzyıl başlarında; “Dünya mü’minin cehennemi, kâfirin cennetidir” anlayışı, Osmanlı aydınlarının içine düşülen bu karamsarlıktan kurtulma çabalarının gerekçesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Düşünce tarihimizde, Avrupa’da bizdekinden farklı, örnek bir sistem olduğu anlamında gelişen Batı görüşünün Tanzimat’ta doğduğunu ifade etmiştik. Aslında bundan en aşağı yüzyıl önce, Avrupa’da farklı bir “uygarlık” olduğu sezilmeye başlamıştı. Fakat o, henüz bir “din birimi”ne özgü ayrıcalıklar toplamı olarak görülüyor; bir “uygarlık bütünü” olarak görülüyordu. Ancak on sekizinci yüzyıl sonlarına doğru, Avrupa’yı bir din birliği olarak görme alışkanlığı kaybolmaya başlamış, Avrupa’nın bir bütün olarak ayrı bir “uygarlık” olduğu bilinci gelişmeye başlamıştır. Bu aşamada Türk yönetici ve aydınlarında “geri kalmış olma” duygusu baş göstermiştir. “**Terakki**” (kalkınma) kavramı da bu dönemde ortaya çıkmıştır. Terakki fikrini savunan Batıcılara göre, Batılılaşma, başka bir deyişle “medenileşme”, daha önceki dönemlerdeki gibi bir Avrupa devletini taklitçilikten farklı bir iş olmalıydı.³¹¹

Bu doğrultuda Batıcılar, Tanzimat yenileşmesinin kilit kavramı olan “**nizam**” (düzen) kavramını bırakıp “**terakki**” (ilerleme) kavramını bulmuşlardır. Bu kavramın felsefi düşünce temelinde, açık ya da kapalı olarak, “*gelenek*” ile “*akıl*” ayrı, birbirine karşı iki kavram olarak bulunmaktadır. Batılıların Doğu kanısının aksine, Batı’nın “*Şark terakki edemez*” inancına karşı “*edebilir, etmelidir, etmezse yaşayamaz*” sonucuna varmışlardır. Bu sonuca göre, din müessesesinde de yenilikler yapılması sorunu biçiminde ortaya çıkmıştır. Nitekim din alanında modernleştirme gerekliliği üç ana düşünce akımının birleştiği noktalardan biridir. Hepsinin başlangıç noktası şu gözlemlerde toplanıyordu: “İslâm “*aklî*”, hatta “*tabii*” bir dindir. Ancak İslam bu aslındaki halinden çıkmış, akla ve tabiat kanunlarına aykırı inançlarla saf yapısı bozulmuştur. İslâm’ı bunlardan temizleyerek saf haline döndürmek gerekmektedir. En büyük “*inkılâp*” bunu başarmak olacaktır”.³¹²

Batıcılar, Batının özellikle askeri, siyasi, hukuki, eğitim ve bazı kültür kurumlarını aktarma yoluna gitmişler, bu arada laikliği bir kurtuluş ilkesi olarak görmüşlerdir. Batının tarihi bir gelişim ile vardığı ekonomik düzenin benzerini yaratma olanağı bulunmadığı için, Batının ekonomik yapısına has, onun ortaya çıkardığı

³¹¹ Berkes, a.g.e., s. 188-191.

³¹² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 439.

kurumları taklit etme yoluna girilmişti. Böylece batılı anlamda bir “Civil Toplum” kurulur düşüncesi gelişmiştir. Oysa bu yoldan batılaşma, bir sosyal sistemin, yani dış kapitalizmin ekonomik tabanının ideolojisine, daha doğrusu onun çıkarlarına uygun bir ortam yaratmaya sebep olabilirdi. Nitekim de öyle olmuş; bu ortamdan faydalanan kapitalizm, kendi çıkarları doğrultusunda Osmanlı’ya girmeyi başarmıştır.³¹³

Son tahlilde Batıcıların din anlayışı, geleneksel toplumsal yapı ve kurumlarının, Batılı anlamda değişimini gerçekleştirmek, aşama aşama sekülerleştirmeyi esas almaktadır. Öncelikle İslam’a ilişkin sembollerin yerini sosyal hayata ilişkin sembollerin alması; İslam’ın örgütsel gücünü ortadan kaldırmaya yönelme; dinsel kurumların işlevsel belirliliğindeki değişimler gibi düzeylerde sekülerizasyonu³¹⁴ gerçekleştirmeyi, sonrasında da din karşıtı bir söylemle, dini toplumsal yaşamdan bireysel plana indirmeyi gaye edinen sosyal mühendislik projesine dönüşmüştür şeklinde ifade edilebilir.

1.3. Batıcılık Fikir Akımının Öne Çıkan Düşünürleri

Batıcılık Akımı adını almış olan fikirler en fazla ve sürekli olarak **İçtihat** dergisinde ve kısmen de başka dergilerde ortaya atılmışlardır. Genel olarak İçtihat’ta toplanmış olan fikir adamları özellikle Batılılaşmak meselesi bakımından ortaya dikkate değer tezler atmışlardır. Osmanlı toplumunun bütün bir gerileme tablosunu realist bir gözlemle çizmeye çalışmışlardır. Batıcılar her ne kadar, topyekûn batılılaşmak gerektiği düşüncesini savunmuş olsalar da, batılaşmanın metodu hususunda tam bir fikir birliğine varamamışlardır. Şöyle ki; “Batı’nın ekonomik ve sosyal hayatını almak, bunun yanında Osmanlı toplumunu ilim ve teknik bakımlardan teçhiz etmek” anlayışının yanı sıra, “Batı’nın maneviyatını/ahlakını da almalı mıyız?” tartışmaları ortaya çıkmıştır. Buna göre Batıcılar arasında esaslı bir fikir birliğinden ve uygunluğundan bahsedilememektedir.³¹⁵

Batılılaşma eğilimlerinin Avrupa’nın bilim ve teknolojiye üstünlüğünün fark edilmesi ve kabullenilmeye başlanmasıyla birlikte hız kazandığı görülmektedir. Ancak

³¹³ İdris Küçükömer, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 95-100.

³¹⁴ Sarıbay, a.g.e., s. 74-75.

³¹⁵ Tunaya, a.g.e., s. 78-80.

Batılılaşma adını alan cereyan, özellikle II. Meşrutiyet döneminde İçtihat dergisinde ve daha çok Abdullah Cevdet (1869-1931)'in fikirleri etrafında ortaya çıkmıştır.³¹⁶

Abdullah Cevdet, Türk fikir adamı, şair ve şahsiyetlerindendir. Jön Türklerle birlikte çalıştıktan sonra, II. Meşrutiyette tamamen fikir ve edebiyat hayatına kendini adanmıştır. İstanbul Kuleli İdadisini ve Askeri Tıbbiyeyi bitirdikten sonra Avrupa'ya giderek Jön Türklerle buluşmuştur. Paris ve Cenevre'de İçtihat dergisini çıkarmıştır. Abdullah Cevdet tıbbiye tahsilini yaptığı sırada Felix Isnard'ın Spiritualisme et Materialisme adlı kitabını okumuş ve düşünce dünyasında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. O zamana kadar çok dindar bir genç olan Abdullah Cevdet'te kitap şüphecilik fikirlerini uyandırmış ve büyük değişiklikler meydana getirmiştir.³¹⁷

Abdullah Cevdet'in Batılılaşma anlayışı, Batı medeniyetini bir bütün olarak addederek, "gülü dikeniyile" almaya mecbur olduğu, yani Batı medeniyetinin tüm unsurlarıyla birlikte alınması gerektiği yönünde gelişmiştir. Abdullah Cevdet, Türkiye'nin Batı ile teması bakımından oldukça garip karşılanan bir tezini ileri sürmüştür. Şöyle ki; ona göre "Türk kanına kan ilave edilmesi" gerektiridir. Abdullah Cevdet'e göre, Türkiye dahilinde İtalyan ve Almanların muhaceretini sağlamak, bunların Türklerle evlenmelerini mümkün kılmak, "kanlarını kanlarımıza ilave etmek" olumlu bir sağlık politikası olabilirdi.³¹⁸

İçtimai reformlara ait düşünceleri ünlü Batı düşünürü olan Gustave Le Bon'dan mülhemdir. Cevdet, modern fikirleri ve terakki fikrini Müslüman ruhuna işlemenin çarelerini aramakla meşgul olmuştur. 1900'de Paris Beynelmilel Sosyal Eğitim Kongresi'ne verdiği bir muhtıradaki; Türklerin kültür seviyesinin yükseltilmesinin memleketin ilerlemesinde en önemli amil olduğunu belirtmiştir. Bunun da ancak Batı'ya yaklaşılabildiği ve Batılılaşmanın gerçekleştirilebildiği ölçüde mümkün olduğunu belirtmiştir. Abdullah Cevdet'e göre, batılılaşmanın gereklerinden biri de fikir ve görüşleri temelinden değiştirmek olduğu ve doğayı materyalist-biyolojik bir çerçeve içinde değerlendirmek gerekmektedir. Ancak şu da var ki; Abdullah Cevdet'in bütün materyalizmine rağmen maneviyatın beslenmesine temel bir kıymet vermiştir. Fakat bu besleyici unsurlar dinin dışında aranmaktadır.³¹⁹

³¹⁶ Onat, a.g.e., s. 104.

³¹⁷ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 387.

³¹⁸ Tunaya, a.g.e., s. 80-81

³¹⁹ Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 166-168.

Abdullah Cevdet, felsefi görüşleri bağlamında, materyalistlerin önderi kabul edilen ünlü Alman düşünürü Ludwig Büchner'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Büchner'in iddialarına göre materyalist dünya görüşü, on dokuzuncu asırda keşfedilenlerin mantıklı bir neticesiydi. Abdullah Cevdet'in hayatına baktığımızda, Büchner'in Almanya'daki fonksiyonuna çok benzeyen bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Materyalist dünya görüşü bağlamında Abdullah Cevdet'in başlangıç noktası şuydu: felsefe Allah'ın sıfatlarının incelenmesi şeklinde ele alınırsa, Allah'ın her sıfatı, aslında, insanları ilmi araştırmalar yapmaya teşvik eden bir emirdir.³²⁰

Abdullah Cevdet modernleşmeyi Batı fikriyatı hazmetmek, düşüce yapısını değiştirmek problemi olarak nitelendirmiştir. Ona göre, bu değişikliği meydana getirmek, gerekli sosyal gelişmelerin başında, maddi çevre değişimlerinden önce geliyordu. Aynı düşüncenin ifade edildiği başka bir tutum ise, Cevdet'in dini “nas”lardan herhangi bir fayda sağlanamayacağı, dinin bir sosyal eğitim vasıtası olduğunu ileri süren görüşüdür. Bu görüş doğrultusunda Cevdet, “içtihat kapısı”nın tekrar açılması gerektiğini savunmuştur. Zira modern fikir ve terakkiyi modern ruha sokmanın yolu İslam müesseselerinde çok sayıda mevcuttur ve bu nedenle bizzat İslam müesseselerinde aranmalıdır.³²¹

Abdullah Cevdet'in modernleşme bağlamında ıslahat konusundaki tutumu “insanların zekasını ya da Müslüman ruhunu ıslah ve tamir etmek” şeklinde ifade edilebilir. Yine burada, insan zekasının tamire muhtaç bir zekaya benzetilmesi bakımından Cevdet'in materyalizmini görmek mümkündür.³²² Bu anlamda Abdullah Cevdet, Namık Kemal'in akılcılığını ve aydınlanmacılığını ele almış, daha da ileriye taşımıştır.

Abdullah Cevdet dinin yerini biyolojik anlamda materyalizmin almasının, toplumsal ilerlemeyi sağlayacağı düşüncesiyle birlikte bu ilerlemeyi sağlamak ve hatta biyolojik materyalizmin dinin yerini alması konusunda dahi İslâm dininden ve özellikle onun toplumsal içeriğinden yararlanılması gerektiği, bu destek olmaksızın böylesine dönüşümlerin sağlanamayacağı düşüncesini de oluşturması olmuştur. Abdullah Cevdet, dinin halk indindeki özellikle -Osmanlı toplumu açısından- önemini belirtiyor ve **“...ilim havasın dinidir, din avamın ilmidir. Din ile ilmin seyyanen terakki ve tekâmül**

³²⁰ Mardin, a.g.e., s. 169.

³²¹ Mardin, a.g.e., s. 171.

³²² Mardin, a.g.e., s. 176.

etmesi lüzüm-u içtimaisi bundandır...” şeklinde Jön Türk çevrelerinde revaçta olan sözleriyle bu desteği sağlamanın gerekliliğini belirtiyordu. İslam’ın toplumsal içeriğinden yararlanma konusunda Abdullah Cevdet’in yapmak istediği ise İslam’ın salt dinsel kısmıyla toplumsal kısmını ayırmak ve Müslümanların dikkatini bu ikinci yöne çekmektir.³²³

Bu düşünceler, on yedinci yüzyıl başlarında Avrupa düşün çevrelerinde hararetli tartışmalara yol açmış olan “**Deism**” felsefesi ile paralellik göstermektedir. Bu felsefenin savunucuları Tanrının, Dünyayı Newton’un öngördüğü düzende yarattığını bunun dışında kişilerin yaşamları içindeki hareketlerle ve bunların sonuçlarına hiç karışmadığını, ileri sürmüşlerdi. Bunun sonucunda dinin oldukça basit bir amacı kalıyordu ki, bu da iyi yurttaşlar yetiştirilmesi ve düzenli bir toplumsal yaşam sağlanması konusunda yardımcı bir araç işlevini görmesiydi. Dolayısıyla Abdullah Cevdet gibi pozitivistler açısından İslam, Batı modeli kurumların İmparatorlukta tesisi için bir araçtan başka bir şey ifade etmemektedir.³²⁴

Abdullah Cevdet, İslam’ı bir araç olarak kullanarak topluma yalnızca Batı kurum ve teknolojisinin getirilmesini amaçlamıyor, bunun yanı sıra, İslâm ülemasıyla, biyolojik materyalist düşünürlerin görüşlerini karşılaştırmak ve eş göstermek yoluyla sonunda Müslümanlara İslam’ın bizzat biyolojik materyalizm olduğunu ispatlamaya çalışıyordu.

Burada Abdullah Cevdet’in amacı toplumsal yapıda İslam dininin oluşturduğu sonucuna vardığı sorunları bizzat onun toplumsal içeriği yardımıyla çözmek ve nihâî olarak materyalizmin, dinin toplumda oynadığı tüm rollere tedricen geçişini sağlamaktı.³²⁵

İslam dininden bir toplumsal gelişme ve siyasal muhalefet aracı olarak yararlanmak isteğinin yanı sıra Abdullah Cevdet onu, İslam ülkelerinin kültürel birliğini sağlayacak ve Müslümanlarda “millet” düşüncesini uyandıracak bir araç olarak da kullanmak istiyordu.

³²³ M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 129- 132.

³²⁴ Hanioğlu, a.g.e., s. 132-135

³²⁵ Hanioğlu, a.g.e., s.137-139.

Jön Türklerin hemen tamamı gibi Abdullah Cevdet Osmanlı Devletinin en önemli niteliklerinden birisinin “hilâfet” kurumuna sahip olması olduğunu düşünüyordu.³²⁶

Abdullah Cevdet, toplumsal bütünlük adına bir araç olarak gördüğü İslam dininin ritüelleri de toplumsal fonksiyonları açısından ele almakta, pozitivizmin toplumsal faydacı yönünü ön plana çıkararak, bireysel pratikler ikincil plana atılmaktadır. Çünkü rasyonaliteye ve bilime dayalı modern bir dini anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Yani Batıcılarda, namaz, hac gibi ibadetler dini mahiyetten çıkarılarak, toplumsal bütünleşme adı altında sadece sosyolojik bağlamına indirgenmiş, dini ibadetler bütünüyle, Batı toplumlarında olduğu gibi, bireysel bir tecrübe boyutuyla ele alınmıştır.

Batıcı düşünürlerden olan bir diğer isim ise Süleyman Nazif (1869-1927)’tir. II. Meşrutiyet dönemi şairi, yazarı ve gazetecisi olan Süleyman Nazif, küçük yaşlarda Nâmık Kemal ile Abdülhak Hâmit Tarhan’ın eserlerini okumaya başlamış; ev ortamlarındaki sohbetler sayesinde kültürlülük seviyesini daha da genişletme imkânı bulmuştur.³²⁷

1897’de Jön Türkler’e katılmak için gittiği Paris’te, Ahmed Rızâ’nın çıkarmakta olduğu Meşveret gazetesinde istibdat rejimi ve II. Abdülhamid aleyhinde oldukça ağır ifadeler taşıyan yazılar yayımlamıştır. Ancak Ahmed Rızâ ile aralarında anlaşmazlığın yaşanması ve saray tarafından verilen bazı teminatlar karşılığında Jön Türk mücadelesinin durdurulması üzerine 1897’de İstanbul’a dönmüştür.³²⁸

1908’de II. Meşrutiyet’in ilânından sonra İstanbul’da fiilen gazeteciliğe başlamıştır. 1909 yılından itibaren Ebüzziyâ Tevfik’in çıkardığı Yeni Tasvîr-i Efkâr’da İttihat ve Terakkî iktidarını ağır bir dille eleştiren yazıları yüzünden İstanbul’dan uzaklaştırılarak Basra (1909), Kastamonu (1910), Trabzon (1911), Musul (1913) ve Bağdat (1914) valilikleriyle görevlendirilmiştir.³²⁹

1918’de Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti’nin kurulmasında etkili olmuştur. 9 Şubat 1919’da İtilâf ordularının İstanbul caddelerinde at üstünde muzaffer bir eda ile dolaşması ve azınlıkların küstahlıkları üzerine, sansür engelini aşarak “Kara Bir Gün”

³²⁶ Hanioglu, a.g.e., s. 152.

³²⁷ Muhammed Gür, TDV İslam Ansiklopedisi, “Süleyman Nazif”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, C. 38, s. 92-94.

³²⁸ Gür, a.g.e., s. 92-94.

³²⁹ Gür, a.g.e., s. 92-94.

adlı meşhur makalesini yayımlar. 1920’de Pierre Loti için düzenlenen anma toplantısında yaptığı konuşma dolayısıyla şehri işgal eden İngilizler tarafından yakalanarak Millî Mücadele’yi destekleyen bir kısım arkadaşıyla birlikte Malta’ya sürülmüş ve orada yirmi ay kadar kalmıştır. O zamana kadar Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, Hazîne-i Fünûn, İctihad, İleri, Ma’lûmât ve Mecmûa-i Ebüzziyâ gibi gazete ve dergilerde yazılar kaleme alan Süleyman Nazif, Ekim 1921’de İstanbul’a döndükten sonra Peyâm-ı Sabah, Resimli Gazete ve Yarın gibi gazetelerde yazdığı siyasî ve edebî yazılarla güç şartlar altında hayatını sürdürmeye çalışmıştır.³³⁰

Nazif, her ne kadar bir Servet-i Fünûn mensubu olarak bilinse de millî, vatanî ve dinî konulara olan hassasiyeti, siyasî tercihleri, pek çok şiirine yansıyan hamasî ruhu ve üslûbu, Osmanlı Devleti’nin parçalandığı ve yıkıldığı, yeni Türk devletinin kurulduğu bunalımlı dönemde memleketin ıstırap ve ümitlerine tercüman olması ile diğer Servet-i Fünûn mensuplarından ayrılır.³³¹

1908’den sonra yazdığı eserlerinde millî ve vatanî konulara geniş biçimde yer verir. Süleyman Nazif, karakter bakımından benzerlikler taşıdığı Nâmık Kemal’in edebiyatta bir takipçisi gibidir. Yüksek bir heyecan ve hitabet özelliği taşıyan nesirleri ise Victor Hugo’nun ve yine Nâmık Kemal’in büyük ölçüde tesiri altındadır.³³²

Nazif’in Gizli Figanlar (1906), Firâk-ı Irak (1918) ve Malta Geceleri (1924) adlı şiir kitaplarına ve kitapları dışında kalan şiirlerinden bazılarına (“Plevne, Cenk Türküsü, Harp Şarkısı, Nerde Osmanlılar, Türk İlâhisi” gibi) bakıldığında Namık Kemal etkisinde kalan bir şairle karşılaşıyoruz. Bu noktada Süleyman Nazif’in, Namık Kemal’in kendi üzerindeki etkisine dair söyledikleri, birincil ağızdan bilgi olması ve Nazif üzerindeki Namık Kemal etkisini gözler önüne sermesi bakımından dikkate değerdir.³³³

Nazif, hürriyet konusunda da Namık Kemal’den etkilenmiştir. ‘Hürriyet fikri’, başta Gizli Figanlar’da yer alan şiirler olmak üzere Nazif’in pek çok şiirinde bireysel ve toplumsal/millî çerçevede işlenir. Namık Kemal’in temel düşüncelerinden biri olan hürriyet, ‘cemiyet içinde ve cemiyet hâlinde hürriyet’ şeklinde iki noktada kendisini gösterir. Birincisi, bireyin cemiyet içinde bütün imkânlarını geliştirmeyi temin eden, adalet ve eşitlik gibi iki koruyucu fikirle daima güvence altına alınan ve hâkim kılınan

³³⁰ Gür, a.g.e., s. 92-94.

³³¹ Ahmet Demir, “Süleyman Nazif Şiirinde Namık Kemal Etkisi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt V, 2012, s.59.

³³² Gür, a.g.e., s. 92-94.

³³³ Demir, a.g.d., s.59.

ferdî hürriyettir; ikincisi ise ‘istiklâl’ kavramıyla anlam bulan ve vatan, millet gibi büyük realitelerin varlığını idame ettiren, ‘devlet’le temsil edilen millî hürriyettir . Süleyman Nazif şiirinde de ‘hürriyet fikri’nin bu iki noktada ele alındığını görürüz. 1897 yılına kadar yazdığı şiirlerinde daha çok ferdî hürriyet düşüncesi; Osmanlı Devleti’nin dağılma, Millî Mücadele ve yeni Türk devletinin kurulma sürecinde yazılan şiirlerin yer aldığı Firâk-ı Irak ile Malta Geceleri’nde ise -Malta Geceleri’nde, sürgünde olmanın getirdiği ruh hâliyle kendi hürriyetine duyduğu arzu ile beraber- daha çok millet hâlinde hür yaşama düşüncesi işlenir.³³⁴

Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük devirlerinin hepsini yaşayan Süleyman Nazif, bunların arasında “Müslüman-Osmanlıcılık”ı tercih etmiştir. Edebî ve siyasî mahiyette birçok makale kaleme alan Süleyman Nazif, farklı üslûbuyla son devir Osmanlı Türkçesi’nin en başarılı örneklerini ortaya koymuştur.³³⁵

Bütünyle Batılaşmayı savunan Abdullah Cevdet’in yanında Celal Nuri, “ılımlı Batıcı” olarak görülmekteydi. Bunun nedeni olarak da Celal Nuri’nin “nasıl Batılılaşmak” gerektiği problemine telifçi bir bakış açısıyla yaklaşmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre medeniyet iki çeşittir: Teknik medeniyet ve gerçek medeniyet. Gerçek medeniyet yani ahlak bakımından Avrupa ve Hristiyan dünyası asla ileri değildir. Şu halde Batıdan sadece teknik medeniyet alınmalıdır. Celal Nuri burada Japonya’yı örnek olarak göstererek, Osmanlı İmparatorluğu’nun, hatta diğer İslam Devletlerinin idarecilerinin bu ayrımı yeterince kavrayamadıklarını ifade etmiştir.³³⁶ Bu amaçla Celâl Nuri, kendi çıkarmış olduğu gazete ve dergilerdeki amacını, millet ve devletin menfaatine olmak üzere “teceddüt, tekâmül, terakkî” ile Türklerin Rönesans’ını açmak, fikrî gelişimi sağlayarak büyük bir programla Türklere İnkişaf devrini yaşatmak olarak açıklamıştır.³³⁷

Celal Nuri’ye göre, Batılılaşmak Osmanlı için zaruri bir ihtiyaç halini almıştı. Fakat devletin yapısındaki aksaklıklar bu ihtiyaca cevap verememekteydi. Celal Nuri’nin bu yaklaşımı “uyarlanma yeteneksizliği” olarak da adlandırılabilir. Buna göre

³³⁴ Demir, a.g.d., s.66.

³³⁵ Demir, a.g.d., s.65.

³³⁶ Tunaya, a.g.e. s. 80.

³³⁷ Necmi Uyanık, *Batıcı Bir aydın Olarak Celal Nuri İleri ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakış*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2003, s. 237. (Bu makale, Selçuk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinatörlüğü tarafından, 2000/012 numara ile desteklenen “*Siyasî Düşünce Tarihimizde Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri (İLERİ)*”, isimli Doktora tezinden özet olarak alınmıştır.)

devlet örgütü ve devletin çalışma ve yaşama yöntemleri ile Osmanlı halkının ihtiyaçları arasında çelişki bulunmaktaydı. Diğer bir ifadeyle devlet halkına uyamamıştı. Yani Osmanlı Devleti'nin dağılmasının temel nedenleri arasında, Osmanlının dış dünyaya uyum sağlayamaması ve çevresiyle uzlaşamaması sorunu bulunmaktaydı.³³⁸

Celâl Nuri, Cumhuriyet dönemi öncesi eserlerinde, milletin özlediği hürriyet beklentisini, II. Meşrutiyet olayını ve meşrutiyetin hukukî boyutuyla birlikte, özellikle Osmanlı Devleti'nin çöküş sebepleri üzerine fikirler beyan etmiştir. Ona göre Avrupa devletleri, Osmanlıya karşı çifte standart uygulamakta ve onu parçalamaya çalışmaktadırlar. Osmanlı, idaresizliğin bedelini çok pahalıya ödemiştir. Bunun için terakki yolu bir an önce açılmalı, emperyalist politikalara karşı güçlü bir millet ve devlet yaratılmalıdır. Bunun yolu da Batılılaşmak ya da Batı medeniyetini almaktan geçmektedir. Bu konudaki en büyük görev ise İttihat ve Terakki'ye düşmektedir. Celâl Nuri, Osmanlıya ilerlemiş model ülkeler bulmak için çeşitli Avrupa, Asya ülkeleriyle beraber Amerika'ya kadar gitmiştir. Amerika gezisi hariç diğerlerini seyahatnâme olarak yayınlamıştır. Celâl Nuri, Türk milletini modernleşme çizgisine ulaştırabilmek için özellikle kadınlara gereken önemin verilmesine dikkat çekmiştir. Kadınların cahil bırakılması demek, yeni neslin geri kalmışlığı olacağından kadın meselesi doğu meselesi kadar önemlidir. Bu nedenle kadınlar mutlaka eğitilmelidir.³³⁹

Celâl Nuri, fikrî sahadaki ilerleme için Batının felsefe hareketlerinden, özellikle Büchner ve Gustave Le Bon'la birlikte bazı maddeci, pozitivist düşünürlerin fikirlerini aktarmıştır. Bu eserlerindeki dinle ilgili düşüncelerinden dolayı bazı eleştiriler almıştır. Devletin ve milletin kurtuluşu için değişik siyasî formüller arayan Celâl Nuri, özellikle “ittihâd-ı İslâm” modelini ortaya atarak bu konuda İslâm Peygamberinin dünyevî vasıflarından faydalanmıştır. Dünyadaki milliyetçilik temelli devlet modellerinin oluşumunun bilincinde olan Celâl Nuri, bu konuda Türkçeyle ilgili çalışmalar da ortaya koymuştur. II. Meşrutiyet döneminde batı medeniyetinin alınmasını isteyen Celâl Nuri, bu medeniyetin ahlâk konusuna dikkat çekerek kötü yönlerinin alınmasını istememiştir.³⁴⁰

³³⁸ Celal Nuri, *Türk Devrimi*, Günümüz Yazı ve Diline Çeviren: Özer Ozankaya, Has-Soy Matbaası, Ankara, 2012s. 13.

³³⁹ Uyanık, a.g.m., s. 243.

³⁴⁰ Uyanık, a.g.m., s. 243-244.

Celâl Nuri, batı medeniyetini daha çok hürriyetinden, demokrasisinden, maddî-manevî zenginliğinden, ilim ve ticaretinden faydalanma noktası olarak görmüştür. II. Meşrutiyet döneminde Abdülhamid'in istibdat politikalarını eleştiren ve Avrupa irfanına yaklaşmak isteyen Celâl Nuri, bir anlamda Yeni Osmanlı hareketinin ilerleme için hazırladığı zeminin ilk ürünlerinden biri olmuştur.³⁴¹

Batıcı fikir adamlarından olan Rıza Tevfik (1868-1951) de Meşrutiyet yıllarının tanınmış felsefeci ve şairidir. Rıza Tevfik, Meşrutiyetin hararetli savunuculuğunu yapmıştır. Bir yandan felsefe ile uğraşırken bir yandan da Spencer'in "Sağlam kafa sağlam vücutta" bulunur ilkesini memlekete yerleştirmeye çalışarak, jimnastik ve acrobatie hocalığı yapmıştır. Meşrutiyet yıllarında kısa bir süre "Servet-i Fünun"cuların arasında bulunmuş, fakat aynı yıl onlardan ayrılarak "Ulum-u İçtimaiyye" dergisini çıkarmıştır. Siyasi hayatında ise önce İttihatçılarla aynı safta yer almış, sonra onları hürriyet fikrine ihanet etmekle itham ederek "Hürriyet ve İtilaf" partisine geçmiştir.³⁴²

Rıza Tevfik, Türkiye'de felsefeyi öğretim haline koyan ilk kişidir. Dersin programını ve işleyişini kendisi belirlemiştir. Rıza Tevfik'in felsefe dersleri sırasında kaynağı, İngiliz filozoflarının bilgi teorisine ait görüşleri olmuştur ki bunlar da Hamilton, Thomas Reid, Mansel, J. S. Mill idi. Bunlardan hareketle Rıza Tevfik, H. Spencer'in agnosticisme'ine ve evrimciliğine kadar ilerlemiştir.³⁴³

Rıza Tevfik'e göre, sosyalizm Avrupa'da gerçek bir problem teşkil ederken Türkiye'de ise somut gerçekliği olmayan bir kavramdır. Türkiye, endüstrisi gelişmiş bir ülke olsaydı sosyalizm önemli bir içtimai amil olabilirdi. Öyle ise içtimai denge bir ülkede canlı olarak rol oynayan meselelere göre kurulur. Bizim İçtimai dengemiz ancak "Muhafazacılık-Terakkicilik" etrafında kurulacaktır. Türkiye'deki hâkim problemler, kadın, eğitim, spor, milli gaye, aydınlar gibi konulardaki meselelerdir.³⁴⁴

Bunlardan hareketle Rıza Tevfik, eğitim meselesi üzerinde durmuştur. Ona göre eğitim, hayat kavgasında insanları başarılı kılacak şeyleri öğretmek ve insanda bulunması gereken karakteri ona kazandırmaktır. Halka milliyet duygusu aşılamaktır. Nitekim "Türk" ve "Turan" cereyanı bunun neticesidir. Özellikle de milliyet duygusuyla din duygusunun çatışmadığını görmek bu eğitimi daha da

³⁴¹ Uyanık, a.g.m., s. 251.

³⁴² Ülken, a.g.e., s. 408.

³⁴³ Ülken, a.g.e., s. 410.

³⁴⁴ Ülken, a.g.e., s. 416-417.

kolaylaştırmaktadır. Nitekim Kur'an'ın Türkçeye çevirisi gayesi de bunun bir göstergesidir. Ancak bu eğitim faaliyeti Kur'an'ın tercümesiyle kalmamalı, halka vatan ve memleketin ne olduğu öğretilmeli ve bir inanç ve gaye birliğine ulaşılmalıdır.³⁴⁵

Rıza Tevfik kadın meselesine de değinmiştir. Kadın hakları, kadının eşitliği, kadının eğitimi, kadının toplumdaki yeri, çok eşlilik ve tesettür gibi konuları ciddiyle ele almıştır. Çünkü ona göre kadın meselesi genel eğitim meselesinden doğmuştur. Memleketi korumak, milleti maddi-manevi sefaletten kurtarmakla mümkün olur. İnsanın ilk eğitimi ana kucağıdır. Öyle ise alemin yarısını teşkil eden kadınlarımız eğitimden yoksun kalırsa bizim maddi ve manevi çevremiz de değişmemiş olur. Nitekim İslamiyet'in prensipleri Müslüman kadına insanlığın esas haklarını sağlamış, onlara riayet edilmesini emretmiştir.³⁴⁶

Bu başlık altında bahsedilebilecek bir diğer fikir adamı da Ahmet Rıza (1859-1930)'dır. Siyasetçi, düşünür ve yazar kimliğine sahip olan Ahmet Rıza Bey, Avusturyalı annesinin etkisi sonucunda genç yaşta Batı ile ilgilenmiş olması muhtemeldir. Âyân Meclis üyesi olan babasının bir Anadolu köyüne sürülmesi neticesinde Ahmet Rıza'nın buralarda yaptığı gözlemler, kendisini gençliğinde derin düşüncelere sevk ettiğini ifade etmiştir. Öyle ki; Anadolu köylüsünün akıbeti hakkındaki düşünceleri, Ahmet Rıza'nın Fransa'da ziraat tahsili yapmayı arzulamasıyla neticelenmiştir. Ziraat okulundan mezun olduktan sonra Türkiye'ye dönen Ahmet Rıza, bu kadar geri kalmış olan kendi toplumunu eğitim yoluyla uyandırma kararı almıştır. Bu karar üzerine, Bursa İdadi-i Mülki Müdürlüğüne, bir süre sonra da Bursa Maarif Müdürlüğüne tayin edilmiştir.³⁴⁷

Pozitivizmin etkisi altında kalan Ahmet Rıza, modern fikir akımlarını daha serbest bir şekilde tatbik edebilmek adına görevinden istifa ederek Paris'e gelmiştir. Pozitivizmi A. Comte hakkında ilk yazı yazarlardan birinin kitabında keşfetmiş ve bu konudaki bilgilerini arttırmak için Fransız pozitivistlerin başında bulunan Pierre Lafitte'nin derslerine katılmaya başlamıştır. Bu görüş çerçevesinde ortaya koyduğu reform ve terakki konusundaki bütün fikirlerini 1895 yılında çıkarmaya başladığı **Meşveret** adlı dergide yayımlamıştır.³⁴⁸

³⁴⁵ Ülken, a.g.e., s. 417.

³⁴⁶ Ülken, a.g.e., s. 418.

³⁴⁷ Mardin, a.g.e., s. 123.

³⁴⁸ Mardin, a.g.e., s. 125.

Ahmet Rıza, Fransız pozitivistlerinin ünlü derneği “Societe des Positivistes”in şiarı olan “Ordre et Progres” yani **“düzen ve ilerleme”** şiarını, **“birlik ve ilerleme”**: **“ittihat ve terakki”**ye dönüştürerek “İttihat ve Terakki Cemiyeti”nin isim babalığını yapmıştır denilebilir. A. Comte’un “pozitif siyaset sistemi”, şiddete başvurulmadan, ispat ve ikna yoluyla tüm Avrupa devletlerini bir “Avrupa Birleşik Devletleri” içerisinde birleştirmeyi öngörüyordu. Hayali kurulan bu devlet, aslında dünyanın geri kalanını da denetimi altında tutmayı hedeflemekteydi. Ahmet Rıza, A. Comte’un kurduğu Avrupa Birleşik Devletleri Komitesi’nin Osmanlı temsilcisi de olmuş, çıkardığı Meşveret dergisinde Osmanlı’da yeni bir düzen için orduya büyük görevler düşeceğini sürekli belirtmiş ve ordu içinde bunun propagandasını yapmıştır.³⁴⁹

Ahmet Rıza Bey’in pozitivist-materyalist dünya görüşünün bir diğer neticesi fertlerin ihtiyacının maddi dünya ile sınırlandırıldığı fikriydi. İnsanların içinde bulundukları şartlar, hangi istikamette ilerlemeleri gerektiğini belirlemekteydi. Mesela Ahmet Rıza’ya göre, Osmanlıların içinde bulundukları şartlara göre yapılması gerekenler ziraat ve sanayinin geliştirilmesiydi. Halkın bu zaruretleri anlayabilmesi için eğitim seviyesinin yükseltilmesi gerekiyordu. Söz konusu eğitim ise, ferde toplum içindeki görevlerinin nelerden ibaret olduğunu gösterecek bir vasıtaydı.³⁵⁰

Ahmet Rıza’nın, beklenenlerin aksine, yazılarının çoğunda İslam’ı müdafaa etmesi önem arz etmektedir. Ahmet Rıza, İslami dogmaya önem vermemekle birlikte, sosyal bir harç olarak son derece önemli görüyordu. Ona göre İslam Doğuda politikanın en önemli amillerinden biri sayılmalıydı. Genel olarak herhangi bir din toplum içinde barış sağlayıcı bir araç olarak kullanılabilir. Çünkü din cemiyette temel bir rol oynar. Bu nedenle her hükümet dine önem vermek zorundadır.³⁵¹

Ahmet Rıza’nın öne sürdüğü bir diğer fikir ise, ordunun gayesi artık fetih peşinde koşmak değil, İmparatorluğun parçalanmasına engel olması gerektiği fikridir. Bu nedenle, artık “gaza” fikrinin yerine “vatanperverliği” geçirmek gerektiğini düşünmektedir. Bütün Osmanlıları, ırk ve dinleri ne olursa olsun birleştirecek olan vatanperverlik duygusunu yaratmak gerekiyordu. Vatan ise sadece doğdumuz yer

³⁴⁹ Özlem, *Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset*, s. 459.

³⁵⁰ Mardin, a.g.e., s. 129.

³⁵¹ Mardin, a.g.e., s. 149.

demek değildi; ailemizin dini, dili, mal ve mülkü, ahlakı, hukuku, hükümetin nizam ve saltanatı birleştiği takdirde vatan olur.³⁵²

Son tahlilde, yirmi seneye yakın bir süre boyunca Jön Türkler'e önderlik etmiş biri olarak Ahmet Rıza'nın bütün fikirlerinin ortak noktası, Türkiye'yi Batılılaştırmak ve Batı akımına sokmak isteğidir. Halka yön vermek ve Batılı ilerlemeyi sağlamak adına pozitivizmi benimsemiştir. Pozitivizmin İslam'a karşı toleranslı tutumu ise, toplumsal dizayn anlamında ayrıca önem taşımaktadır.

Batıcı düşünürlerden olan Kılıçzade Hakkı (1872-1960) ise 1890'lı yıllarda entelektüel çevrelerde hâkim olan biyolojik materyalizmden ve Ömer Hayyâm'ın fikirlerinden etkilenmiştir. 1912 Balkan Savaşı yenilgisi İsmâil Hakkı'yı çözüm önerileri üretmeye yöneltmiş; bu amaçla kaleme aldığı "Pek Uyanık Bir Uyku" başlıklı yazısı İctihad mecmuasında yayımlanmıştır. Garpcılar'ın programı ve Atatürk inkılâplarının taslağı niteliğinde kabul edilen bu yazısıyla, Garpcı ve biyolojik materyalist fikirleri benimseyen İctihad ailesine dahil edilen İsmâil Hakkı'ya İctihad ailesi tarafından Kılıczâde unvanı verilmiştir. Askerlik, siyaset, eğitim, kadın, ekonomi, din, dil, hukuk, mahallî idare, özel teşebbüs, kılık kıyafet gibi pek çok konuda radikal önerilerin sunulduğu makalesinde II. Meşrutiyet dönemi aydınlarından farklı şekilde bir "ütopya" ortaya koymuştur. Aynı dergide, Balkan yenilgisine ve Osmanlı Devleti'nin çöküşüne gerekçe olarak gördüğü softalık, dervişlik ve bâtil itikadları şiddetle eleştirmiştir.³⁵³

Batı değerlerini hiçbir filtreden geçirmeden almayı benimsemiştir. Kılıçzade Hakkı'nın bu tutumu, Batılılaşmış doğuluların ruh ve fikir dünyalarını yansıtması bakımından iyi bir örnektir. Yaşadığı Osmanlı toplumunda özellikle sufi bir karakter taşıyan meşayih erbabı ve din adamları çok etkili olduğu için, onları, Batılılaşma projesinin önünde güçlü bir engel olarak görmektedir. Bundan dolayı Türk toplumunun geri kalış sebebini softalık ve dervişlikte görmekteydi. Ona göre her şeyi dinden ibaret gören softalık düşünceleri bize siyasi, kültürel, ekonomik vb. hiçbir alanda ilerlememize yönelik bir şey yapmamıştır.³⁵⁴

³⁵² Mardin, a.g.e., s. 157.

³⁵³ Celal Pekdoğan, TDV İslam Ansiklopedisi, "Kılıczade Hakkı", Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, C. 25, s. 415-416.

³⁵⁴ Ramazan Altıntaş, *Batılılaşmış Bir Doğulu: Kılıczade Hakkı ve Projesi*, Eski Yeni Dergisi, S. 8, 2008, s. 97.

Mantıkçı pozitivism ve Darwinizm gibi materyalist düşüncelerden çok etkilenen aydınlar arasında yer alan Kılıçzade Hakkı, A. Comte'un "üç hal yasasını" ve Darwin'in "evrim" kuramını, din anlayışına şöyle uyarlar: Tylor'un evrimci kuramına göre, "ilkel insan doğal gerçekliği açıklama gayreti içinde cansız nesnelere zihni tasavvurlarla canlılık atfetmiş, buradan hayalet ve ruh inancı doğmuş, bu inanç giderek dine dönüşmüştür." Tylor'un evrimci din anlayışıyla Kılıçzade Hakkı'nın din anlayışı büyük benzerlikler göstermektedir. Ayrıca Kılıçzade Hakkı, "bu dini peygamberler ihdas etmiştir" demek suretiyle de dinin kaynağını aşkın olandan alıp beşeri olana indirgemıştır.³⁵⁵

Kitap ve makalelerinde içtimaî hadiseleri fen bilimleri aracılığıyla yorumlamıştır ve İslâmiyet'in toplumsal gelişmenin önünde önemli bir engel olduğunu ileri sürmüştür. İslâm'ı sosyolojik verilerle, vahiy inancını marazî psikoloji ile açıklamaya çalışmıştır. İslâmiyet'in toplumda oynadığı rolün yerine bilimi koymak istemiştir. İslâm'ın salt dinî kısmından ziyade içtimaî kısmını ön plana çıkarmaya çalışmış; yeni tefsirlere ve yeni icthadlara ihtiyaç olduğunu ileri sürmüştür. Tesettürün kaldırılmasını, tek eşliliği, Latin harflerini, hukukun üstünlüğünü, laikliği ve biyolojik materyalizmi savunmuştur. Eğitim, askerlik ve ekonomi alanında modernleşmenin zorunlu olduğunu vurgulayan Kılıçzade Hakkı, Garpcı-Türkçü fikir çizgisini hayatının sonuna kadar sürdürmüştür.³⁵⁶

II. Meşrutiyet dönemi aydınları dini, toplumsal evrime tabi tutarak kamusal hayattaki etkin gücünü kırmak ve bireysel vicdanlara çekilmesi sağlamak yönünde bir anlayış geliştirmişlerdir. Nitekim bunu Kılıçzade Hakkı'nın, "ahiret için on dört asırdan beri konuşulmaktadır. Bu artık yeterlidir. Bundan sonra dünya için konuşulmalıdır. Zira Müslümanlar hayallere değil, hakikatlere muhtaçtırlar. Çünkü artık dinlerin çağı kapanmıştır" sözlerinde görmek mümkündür.³⁵⁷

Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında Türk toplumu Batının etkisinde kalmıştır denilebilir. Bu yüzden, aydınların yaşayış biçimi ve dünya görüşünde büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Türkiye'de gelişen çağdaşlaşmanın belirli vasfı Batı taklitçiliği olmuştur denebilir. Gerçekten, Osmanlı devlet ve fikir adamları Batı'da mevcut kuruluşların benzerlerini Osmanlı'ya getirmekle bozuklukların düzeleceğine inanmışlardır. Bununla birlikte Batıdaki gelişmeleri topyekün alıp almama

³⁵⁵ Altıntaş, a.g.d., s. 98.

³⁵⁶ Pekdoğan, a.g.e., s. 415-416.

³⁵⁷ Altıntaş, a.g.d., s. 99.

konusu ise aydınlar arasında farklı düşünce biçimlerinin gelişmesine sebep olmuştur.³⁵⁸ Ortak paydada ise Batıcılar, geleneksel toplumsal yapı ve sistemleri, Batılı anlamda toplumsal değişim kanunlarına uygun olarak sekülerleştirmeyi esas almışlardır. Dolayısıyla Batıcı aydınlar, geleneksel toplumsal yapıdan modern yapıya geçiş sürecinde din karşıtı bir söylem geliştirerek, ilerlemenin önünde tek engel olarak dini anlayışları görmüşlerdir. Bu bağlamda Batıcı aydınların, dinin toplumsal hayattan bireysel vicdana indirgenmesini esas alarak, dini anlayış ve pratiklere karşı dünya hayatı ile ahret hayatını birbirinden ayıran ve bunları sadece dünyevi maslahata indirgeyen bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Onlar bu bakış açısıyla hareket ederek, önce bilinçlerde, sonra da toplumsal boyutta sekülerleşmeyi hedeflemişlerdir.

2. İslamcılık ve Din

İslam, çoğunlukla bütüncül bir din olarak; yani yalnızca teolojik inanç ve tapınma açısından bir din olarak değil, aynı zamanda siyasal, ekonomik ve toplumsal davranışa yön veren bir hayat tarzı olarak görülmektedir.³⁵⁹ Bu görüş doğrultusunda Türk modernleşmesi adı verilen süreçte, toplumsal problemlerin tanımı, çözümü ve toplumsal değişim sürecine bağlı olarak geliştirilen seçeneklerden biri de İslamcılık projesi olmuştur.

Yunanlıların, Sırpların, Eflak ve Boğdan'ın bağımsızlık kazanıp, Osmanlı ülkesinden ayrılmaları, Hristiyan Arapların, Bulgarların hatta Ermenilerin bile milli bağımsızlık düşüncesiyle, Hristiyan Osmanlı tebaasının milli bağımsızlık kazanmaları lehine bütün Avrupa Hristiyan devletlerinin devamlı mücadeleleri gibi olaylar on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Müslüman Osmanlılara artık Hristiyanlarla beraber yaşayabilmenin çok zorlaştığını göstermiştir. Bu siyasi durum karşısında Müslüman Osmanlılar dini birliğin önemini daha çok duymaya başlamışlardır.³⁶⁰

Bahsi geçen bu siyasi süreçte İslamcılık, on dokuzuncu-yirminci yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) "yeniden" hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürsünden, kötü yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak;

³⁵⁸ Tunaya, a.g.e., s.30.

³⁵⁹ Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 40.

³⁶⁰ Yusuf Bayraktutan, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s. 41.

medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak ifade edilebilir.³⁶¹

Modernleşme sürecinde Osmanlı toplumunda ortaya çıkan değişim ihtiyacı, İmparatorluğa karşı gelişen dalgayı, Batı teknolojisine ayak uydurmadan tersine çevirmenin mümkün olamayacağı konusunda mutabakat sağlamayı başarmıştır. Bu mutabakat fikrinden iki farklı düşünce biçimi ortaya çıkmıştır: Batıcılık ve İslamcılık. Batıcılık düşüncesini benimseyenler tarafından uygarlığın bileşik bir bütün olduğunu, teknolojik ve kültür gibi iki bileşkeye ayıramayacağını öne sürülmekteydi. Onlara göre değişim, modern teknolojinin benimsenmesiyle sınırlı kalamazdı. Eğer imparatorluk parçalanmaktan ve yıkılmaktan kurtarılacaksa, değişim kültürel dönüşümü de içermek zorundaydı. İslamcılar ise bu akıl yürütme biçimini reddederek, kültürel dönüşüm olmaksızın teknolojiyi benimsemenin mümkün olduğunu savunan düşünce sahipleridir.³⁶² Buna göre İslamcılık fikir akımı, Batı'dan gelen ideolojik düşünce yapısı ile geleneksel İslami değerlerin harmonisi sonucunda, İslamiyet'in ideoloji formu içinde yeniden sistemleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır denilebilir.

İslamcılara göre, Osmanlı Devleti manen ve madden kalkınmak, medenileşmek, eski gücüne ve yüceliğine sahip olmak için gerçek surette İslamiyete dönmeli, yeniden İslamlaşmalıdır. Bu doğrultuda Mehmet Said Halim Paşa İslamlaşmanın en açık tanımlamalarından birini vermiştir. Ona göre İslamlaşmak, “İslam'ın din ve dünyayı, maddiyat ve maneviyatı kapsayan sosyal bir din olduğu kabul edilmesidir. Yine İslamlaşmak demek, İslam'ın itikad, ahlak, sosyal ve siyaset sisteminin daima zamanın ve toplumun ihtiyacına uygun olarak düzenlenmesidir.” Said Halim Paşa'ya göre, İslami anlayışa sahip olmayan gayelerle İslamlaşamayacağı gibi, Osmanlı Devleti de bu şekilde payidar olamaz. Bu anlayışa uygun olarak İslamlaşan birey ve Devlet, siyasi olduğu kadar sosyal bütün hak ve görevlerini, yönetim sistemini, hürriyet ve adaleti İslami prensiplerden çıkarabilecektir.³⁶³

İslamcılığa ve İslamcılara yönelik olarak yukarıda yer alan genel nitelikteki tanımlamaların yanı sıra bazı bireysel çalışmaları bir ürünü olarak İslamcılık fikirleri ortaya atılmıştır. Bu fikirlere göre, İslamcıları “müfrit/aşırı” ve “mutedil/ılımlı” olmak

³⁶¹ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17.

³⁶² Tapper, a.g.e., s. 40.

³⁶³ Tarık Z. Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962, s. 12.

üzere iki bölüme ayırmak mümkündür. Müfrit İslamcılara göre, “İmparatorluk şariat hükümlerini terk ettiğinden itibaren Allah’ın gazabına uğramış ve Hristiyanların baskısı altında ezilmeye Allah tarafından mahkûm edilmiştir. Şeriatı terk edip Batının kanunlarını almak caiz değildir. Çünkü bu yabancı kanunlar aklidir. Akıl ise insan için doğru bir kılavuz değildir. Akıl ile takdir-i ilahiyi değiştirmek mümkün değildir...” Bunlara göre İmparatorluğun kurtuluş çaresi, ahlaklı, dindar bir padişah tarafından idare edilmesidir. Bu görüşleri doğrultusunda müfrit İslamcılar bazı ayetleri anlamlandırmışlar, ayrıca ıslahat ve meşrutiyet fikir ve girişimlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Mutedil İslamcılar ise ıslahat hareketlerine karşı olmamakla birlikte, meşrutiyet fikrini de onaylamıyorlardı. Bu fikri çürütmek için, tarihsel planda böyle bir idare şekli olmadığını ileri sürüyorlardı. Batıda başarılı olan bu sistemin, Müslüman halkların Hristiyan halklara kıyasla cahil olduklarını iddia ederek Müslümanların zararına olacağını savunuyorlardı. Müfrit ve mutedil İslamcılar dışında, Genç Osmanlılar arasında Müslümanlığın bir siyasi vasıta olarak kullanılmasını faydalı bulanlar vardır. Bunlar hem ıslahatçı hem de meşrutiyetçi olmalarına rağmen İmparatorluğun mevcudiyetinin devamı için dış siyasette İslamcı ideolojiyi savunmaktaydılar.³⁶⁴

2.1. İslamcılarının Din Anlayışının Oluşum Süreci

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren batıdaki rejim değişiklikleri ve pozitivist düşünce yapısı Osmanlı Devletini sarsmayı başarmıştır. Bu bağlamda Batı’da ortaya çıkan ideolojiler Osmanlılara da yansımıştır.³⁶⁵ Batı karşısında askeri başarısızlıklarla sarsılan, buna bağlı olarak da siyasi, içtimai çalkantılar neticesinde bir “kalkınma ve kurtuluş ideolojisi” olarak ortaya çıkan düşünce akımlarından biri de İslamcılık hareketi olmuştur.³⁶⁶

İslamcılık hareketi her ne kadar ideolojik ve siyasi bir akım olarak II. Meşrutiyette belirmiş ve temsilcilerini bulmuş ise de, özelliklerini daha çok on dokuzuncu yüzyılın ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu’nun uzak çevresinde ve Hindistan’da şekillenmiş ve 1870’lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe

³⁶⁴ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri 1861-1876)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983, C. VII, s. 315-316.

³⁶⁵ M. Saffet Sarıkaya, *Osmanlı Türkiyesi’ndeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış*, Arayışlar Dergisi, Isparta, 1999, s. 6.

³⁶⁶ Kara, a.g.e., s. 20.

güçlenen bir hareket haline gelmiştir. Burada belirtilmesi gereken bir nokta, İslamcılık hareketinin iki eksenini olduğudur. Bunlardan birincisi İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak sunan aydınların fikirlerinden oluşmuştur. Mısır Müftüsü Muhammed Abduh (1845-1905) bu anlayışın temsilcilerindendir. İslamcılık hareketinin ikinci eksenini ise, Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi İslam kültürünün hâkim olduğu bölgelerde varlığını gösteren İslamcılık anlayışıdır. Bu anlayışın temelinde ise “İslami Nizam” gerçekleştirmeye çalışan arayışlar yer almaktadır. Pakistanlı Seyyid Ebu'lûla Mevdudi'nin bu anlayışa tercüman olduğu söylenebilir.³⁶⁷

İslamcılık hareketinin tarihsel sürecine baktığımızda, İslam'daki ilk kıpırdanmaların on yedinci yüzyılda, Hindistan'da başladığını söylemek mümkündür. Hinduluk ile İslam'ın birleştirilmesi suretiyle oluşturulmaya çalışılan *Din-i İlahi* adındaki senkretik inancın karşısında yer alan Ahmet es-Sirhindi (İmam Rabbani/1625), Hinduluğun yayıla aracınının Sufilik-Tasavvuf olduğuna inandığı için, Sufiliğin reformunu amaçlayan bir hareket başlatmıştır. Sirhindi tasavvufun diğer inançlara doğru uzanan yönünü kontrol altına almak istemiştir. Bundan sonraki dönemlerde de tasavvufun “batıl” inançlara açık olduğu gerekçesiyle sakınılması gereken bir yaklaşım olduğu, İslami reform hareketlerinde devamlı olarak görülebilmektedir.³⁶⁸

Sirhindi'nin izinden yürüyenler arasında Delhili Şah Veliyyullahı; Suriye'de Nabluslu Abdülgani ve Malaya'da İbn Muhammed er-Raniyi saymak mümkündür. On dokuzuncu yüzyılda Şeyh Halid, Nakşibendiliği Halep'te ve İstanbul'da yaymayı başarmıştır. Nitekim İstanbul'da yeni Tanzimat düzenine karşı ilk ayaklanma olan Kuleli Vakası (1859)'nın bir Nakşibendi şeyhi tarafından düzenlendiği bilinmektedir. Bunun dışında Arabistan'da Muhammed İbn Abdülvehhab, Sirhindi'ninkine paralel bir çığır açmaktaydı. Abdülvehhab'ın çevresinde topladığı kimselerle “Vehhabilik” bir akım olarak şekillenmiştir. Hindistan'dan ve Arabistan'dan çıkan bu iki akım, İslam'ın yenilenme konusunu açmıştır. On dokuzuncu yüzyılda bu konu, İslam dininin felsefe ve pozitif bilim karşısı olmadığını ve bunların Müslümanlar tarafından öğrenilmesi gerektiğini savunan Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh tarafından daha detaylı olarak ele alınmıştır.³⁶⁹

³⁶⁷ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler III)*, der., Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 11-12.

³⁶⁸ Mardin, a.g.e., s. 13.

³⁶⁹ Mardin, a.g.e., s. 14-15.

İslamcılık Osmanlı İmparatorluğu'nda, Yeni Osmanlılar'ın dağıldıkları, fakat yayın yoluyla bir süre etkinliklerini devam ettirdikleri 1870-76 yıllarında, Yeni Osmanlılar'ın liberal ideolojisine nispetle çok daha uzun vadede, etkisi inkâr edilemeyecek olan bir fikir hareketi olarak İstanbul'da şekillenmekteydi. Bu dönemde İslamcılarının fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun önüne geçmekte en uygun yol ise Tanzimat'ın göz ardı ettiği “şeriatin değerleri”ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmektir.³⁷⁰

İslamcılık başlı başına bir politika olarak II. Abdülhamit döneminde benimsenmiş, savunulmuş ve çok yönlü olarak yürütülmüştür: Padişah, sultan, hükümdar yerine halifenin kullanılışına ağırlık verilmiş, dini öğretim oranı arttırılmış, Hicaz demiryolu projesi faaliyete konulmuştur... Abdülhamit'e karşı olan olmayan Osmanlı aydınları da bu dönemde “*İttihad-ı İslam*” yani Müslüman unsurların birliği siyasetinden yana olmuşlardır.³⁷¹

Tanzimatçıların Batıcı düşünce tarzındaki artış Osmanlı aydınlarınca eleştirilmeye başlanmıştır. 1870'ten sonra Türkiye için “Batılılık” yerine “İslami bir model” geçirmek isteyen düşünürler gruplaşmıştır. 1978'den itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslümanlar daha belirgin bir çoğunluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde iktidarda bulunan II. Abdülhamit içinde bu fikirler gerek yurt içinde gerekse yurt dışında Müslüman halkı birleştirmek için “sosyal pekiştirici” bir politika olarak izlenmiştir. Osmanlı düşünürleri arasında beliren bu yeni İslamcılık akımının düşünsel temelinde, “Batı'nın teknolojisi alınsın, fakat dini, kültürel ve geleneksel değerler korunsun” anlayışı vardır.³⁷²

İslamcılık, ittihad-ı İslam adı altında 1870 yılından itibaren Osmanlı Devleti'nin hakim siyasi düşüncesi olmakla beraber, bir fikir hareketi olarak ortaya çıkışı, II. Meşrutiyet sonrasında *Sırat'ı Müstekım*'in 1908'de yayın dünyasına girişiyle başlatılmaktadır. II. Meşrutiyetten sonra İslamcılar fikirlerini serbestçe tartışma, açıklama, yayma imkanı bulmuşlar ama ittihad-ı İslam düşüncesinin oturduğu zemin ortadan kalkmıştır.³⁷³

³⁷⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 92.

³⁷¹ Kara, a.g.e., s. 28.

³⁷² Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler III)*, s. 17.

³⁷³ Kara, a.g.e., s. 29.

İslamcılık düşüncesinin ana belirleyeni İslamiyet olsa da, kitleselleşme noktasında kullandığı argümanlar modernidir. Çünkü İslamcılık kitle iletişiminin gerçekleştiği, okur-yazar oranının arttığı, yani eğitimin yaygınlaştığı, aydın zümresinin doğduğu kültür ortamında dönüşüme uğramıştır. Dolayısıyla İslamcılık aydınların ürettiği modern bir dünya görüşü haline gelmiştir.³⁷⁴

2.2. İslamcılar ve Dinde Arındırma

İslamcılık, Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecindeki “kurtuluşu İslam’ın yeniden anlaşılmasında ve hayata hâkim kılınmasında” gören anlayışlar doğrultusunda, dinin bir tür ideolojiye indirgenmesiyle ortaya çıkan siyasi ve ideolojik bir akım olarak tanımlanabilir. Siyasidir, çünkü devletin kurtuluşuna yönelik arayışlar bu harekete damgasını vurmuştur. İdeolojiktir, çünkü din geleneksel anlaşılma biçimlerinin ötesinde, Batıdan gelen rasyonellik, hürriyet, eşitlik gibi daha önceleri Müslümanların gündeminde çok yer edinmemiş kavramlar çerçevesinde “bir fikir ve inanç sistemi” olarak ele alınmıştır.³⁷⁵

İslamcılık için İslam dünyasında “tecdid, ıslah, ittiḥad-ı İslam, ihya...” gibi kelimeler kullanılmaktadır. Bunlar içerisinde özel olarak üzerinde durulması gereken anahtar kelime “yeniden”dir ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan ve en azından düşünce alanında modernist karakteri baskın İslamcılık cereyanını, daha önceki “yeniden İslam’a dönüş” (hadiste geçtiği şekliyle) tecdid-teceddüd (yenileme-yenilenme) hareketlerinden ayıran en önemli özellikler de bu kelimede ve bu kelimeye yüklenen anlamlarda bulunmaktadır. (Tecdid hadisi: “Şüphesiz Yüce Allah bu ümmet için, her asır başında onlar içinde dini hayatları tecdid edecek birisini gönderecektir.” Ebu Davud, *Sünen*)³⁷⁶

İslamcılık fikir akımı, modern toplumsal düşüncenin “ilerlemeci” vasfını, dinsel bir form ve içerikle “terakki” ya da “tecdid” ideolojisi haline dönüştürmüştür. Bu İslamcı yöneliş, dini tecrübenin çeşitli yansımalarını, ana kaynak olan Kur’an ve Sünnet çerçevesinde, ilk dönemlerdeki “saf” haline kavuşturma yani “Asr-ı Saadet’e dönüş girişimini temsil etmektedir. İslamcılar geleneksel İslam birikiminden uzaklaşarak İslam’a Batılı ideolojiler gibi akla uygun bir sistem oluşturarak bakmak taraftarlarıdır.

³⁷⁴ Sarıkaya, a.g.m., s. 8.

³⁷⁵ Onat, a.g.e., s. 92.

³⁷⁶ Kara, a.g.e., s. 17.

Bunun için de dini bid'at, hurafe ve batıl inançlardan “arındırmak” gerekmektedir. Dolayısıyla İslamcılık, geleneksel toplumsal yapıyı ve din anlayışını, modern ve arındırılmış bir form içinde yeniden bireysel ve toplumsal hayatın kodları yapmanın idealini taşımaktadır denilebilir. Yani İslamcılık fikir akımı, “asr-ı saadet” örnek alınarak, Batının bilimsel ve teknolojik üstünlüklerinin, İslam’ın ahlaki ve kültürel özellikleriyle birleştirilmesi gerektiğini savunarak eklektik bir anlayış ortaya çıkarmaktadır.³⁷⁷

Tarihsel süreçte Devletin içinde bulunduğu problemlerin çözümünü yeniden İslamlaşmakta gören İslamcılara göre, İmparatorluk ancak böyle “terakki” edebilecektir. İslamcılar, artık bilgi ve teknoloji çağında bulunulduğu için, İslamiyet ile büyük bir devleti kalkındırmanın imkansız olduğunu, bu bakımdan İslam’ın ve İslamlaşmanın terakkiye/ilerlemeye engel olduğunu ileri süren tenkitçilere yönelik olarak, **“İslam man-i terakki değildir”** (İslam ilerlemeye engel değildir) prensibini geliştirmişlerdir. Çünkü İslamcılara göre, İslamiyette akıl ve tabiat dışı hiçbir hurafe yoktur. Tam anlamıyla sosyal bir din olan İslam, hürriyet, adalet, eşitlik, kardeşlik gibi sosyal ve siyasi prensipleri kabul etmekle çağdaş medeniyet seviyesinde devlet ve toplum oluşturma gücüne sahiptir. Bu bakımdan İslamiyet “man-i terakki” değil, bilakis “âmiri terakki” (ilerlemeyi emreder)dir. Bu nedenle İslam Devletlerinin geri kalma sebeplerini İslam’ın fikir ve inanç sistemlerinde değil Müslümanların hakiki Müslümanlıktan uzaklaşma veya uzaklaştırılmalarında aramak gerekmektedir.³⁷⁸

İslamcıların, “İslamiyette akıl ve tabiat dışı hiçbir hurafe yoktur” söylemi İslamcı rasyonalist bir anlayışın varlığını ortaya koymaktadır. İslamcı rasyonalizmi, genel rasyonalizmden ayıran en büyük özellik *nâs*lardan hareket ederek, bunlardan akıl yolu ile sonuçlar çıkarmaktır. Buna göre, İslamcı rasyonalist anlayış, “içtihat kapısı”nın yeniden açılmasını öngörmektedir. Böylece İslamcıların modernizminin, modern çağa uymaları, İslamcı esasları donmuş kalıplar olmaktan kurtararak çağdaş ihtiyaçlara göre yorumlamayı hedeflediğinden söz edilebilir. Ancak burada belirtmeliyiz ki, İslamcıların rasyonalizmi, İslam’ın sosyal ve siyaset prensiplerinin dışına çıkamaması ve aklında bu sınırlar içinde serbest olması yönüyle sınırlı bir rasyonalizmdir.³⁷⁹

³⁷⁷ Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, s. 232.

³⁷⁸ Tunaya, a.g.e., s. 14-16.

³⁷⁹ Tunaya, a.g.e., s. 20.

İslamcı rasyonalizmin iki farklı bakış açısına sahip olduğundan bahsetmek mümkündür. Buna göre, İslamcılık hareketinin bahsi geçen birinci bakış açısının, laik ve rasyonalist bir karakter taşıdığı söylenebilir. Devletin din işlerine karışmasını mümkün kılarak devlet idaresini dinin vesayetinden kurtarma amacı güden bu anlayış çağdaş medeniyetin şartlarına da uygundu. İkinci bakış açısı ise İslamcı adını alan anlayıştır. Bu anlayış, Kur'an, Sünnet gibi İslam esaslarına dayanmakla birlikte, bunların yorumlanmasında, bireyin ve toplumun yaşayışlarını düzenleyecek kuralların İslam kaynaklarından çıkarılıp uygulanmasında akli ve bilimi esas almaktadır. Bu anlayışın gayesi, İslam'ın ahlak ve siyaset prensiplerini bütün "saflık ve sadeliğiyle ortaya çıkarmak", bütün bireyler, toplumlar ve devletler için birer hayat prensibi haline getirmek ve bunlara ideolojik bir değer kazandırmaktır. Böylece İslamcılar, Batı medeniyeti karşısında bir Doğu İslam medeniyetinin varlığını ispat etmek istedikleri ifade edilebilir.³⁸⁰

İslamlaşma Ziya Gökalp'e göre de gereklidir. O da Durkheim gibi bütün sosyal hadiseleri tek bir kolektif tasavvura indirgemıştır. Din de kolektif tasavvurların bir ürünüdür; toplumdaki diğer kurumlar da dini gelişmenin bir neticesidir. O halde, böyle bir sosyal idealizmde dine gereken önemi vermek bizzat sistemin bir gereğidir. Ona göre din diğer değer hükümlerinin esasıdır. Çünkü dini değer diğer bütün değerlerin üstündedir.³⁸¹ Nitekim toplumu aydınlatma ve Batı'nın sahip olduğu uygarlık düzeyine ulaştırmada İslam'ın bu kapsayıcı niteliğini göz ardı edilemez. Bu doğrultuda toplumsal kalkınmada ve yeni fikirlerin benimsenmesinde İslami hükümleri yeni bir referans sistemi içinde ele almak ve geliştirmek gerekmektedir.

Görüldüğü gibi, İslamcılık, Türk modernleşme çabalarının, bütün sosyal ve siyasi hayata uygulanması istenen inanç, fikir ve davranış kurallarını içine alan iki yönlü bir ideolojik formülü haline getirilmiştir. Bir yönü bireysel plandadır. İslam dünyasında yaşayan bireylerin, özellikle de Müslümanların tek tek hayatlarını düzenlemek ister. Diğer yönü ile de, kolektif plandadır. İslam dünyasında, henüz milletleşmemiş halk kitlelerine, bağımsızlığa kavuşmamış milletlere ve devletlere kurtuluş, kuruluş ve kalkınma yolu çizer, birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen kurallar koyar. Kısaca İslam dünyasında yaşayan insanların ve toplumların hayat prensibidir.³⁸²

³⁸⁰ Tunaya, a.g.e., s. 19-20.

³⁸¹ Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 152.

³⁸² Tunaya, a.g.e., s. 18-19.

2.3. İslamcılık Fikir Akımının Öne Çıkan Düşünürleri

İslam'ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, eğitim ve hukukta hakim kılmayı, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslam toplumlarını Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmayı amaçlayan ideolojik bir fikir akımı olan İslamcılık akımı temsilcileri de bu amaç doğrultusunda bütün Müslümanları “tek bir millet” haline getirme çabası içinde olmuşlardır.

İslam'ın ilk kaynaklarına dönülerek arındırma ve saflaştırma yapılması fikrini yani İslam merkezli modernleşme hareketlerini savunan İslamcılar arasında, Cemaleddin Afgâni, Muhammed Abduh, Ferid Vecdi, Musa Carullah, Muhammed İkbal, Musa Kazım, Namık Kemal, Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Hamdi Akseki, Hamdi Yazır, Ahmet Naim, İskilifli Mehmet Atıf gibi isimler sayılabilir.

Cemaleddin Afgâni ile başlayan yeni İslamcılık çıkışı Mısır'da Muhammed Abduh ve izinden giden Ferid Vecdi, Kazanlı Musa Carullah, Hindistan'da M. İkbal tarafından gerçekleştirilmiştir. Osmanlı'daki etkileri ise aydınlar arasında farklı görüşlerin ortaya çıkması yönünde gerçekleşmiştir. Buna göre, Ahmet Naim gibi bir kısım aydınlar gelenekçi İslamcılıkta devam etmiştir. Bir kısmı da medrese ile mektebi eğiliminde olan, İ. H. İzmirli, M. Şemseddin gibi modernistlerdir. Bu aydınlar arasında Musa Kazım gibi modernizm ile gelenekçilik arasında bir çizgide olan veya Mustafa Sabri gibi doğrudan doğruya modernizme karşı olanlar da vardır.³⁸³

İslam modernizminin kurucularından ve ümmet birliğinin savunucularından olan, İslami uyanışı etkileyen on dokuzuncu yüzyıl fikir ve siyaset adamlarından Cemaleddin Afgâni (1883-1897)'nin düşünce ve faaliyet alanı, din ve siyaset meseleleriyle İslam ülkelerinin ortak problemlerini bir bütün olarak içine almaktadır. Afgâni, önceleri belli ülkeleri yabancı boyunduruğundan kurtarmak üzere milli şuuru uyandırmaya, vatan sevgisini güçlendirmeye çalışırken daha sonra bütün İslam ülkeleri arasında sağlam bağların kurulması, dayanışmanın sağlanması ve böylece birlikte hürriyet ve bağımsızlığı elde edecek bir Müslüman birliği idealinin gerçekleşmesi için çaba göstermiştir. Bu amaçlarla Afgâni öncelikle Mısır'a sonra da Hindistan'a yönelmiştir. Afgâni, Sultan Abdülhamit tarafından desteklenmesine rağmen İstanbul merkezli bir İslamcılık'ta fazla etkin olduğunu söyleyebilmek pek mümkün değildir.³⁸⁴

³⁸³ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi II*, s.443.

³⁸⁴ Hayrettin Karaman, TDV İslam Ansiklopedisi, “Efgâni, Cemaleddin”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, C. 10, s. 458-459.

Afgâni'nin öğrencisi olan Muhammed Abduh (1849-1905), Mısır'da ve Suriye'de büyük etki uyandırmıştır. Abduh'un modern İslam düşünceleri, İslam rasyonalizmini ifade etmektedir. Nitekim Kur'an'ın ve Müslüman dinsel ve entelektüel hayatının diğer temel metinlerinin rasyonel bir şekilde yorumlanması, M. Abduh ve öğrencisi Reşit Rıza (1865-1935)'nin temsil ettiği modernist reformculuğun gelişiminde kilit yere sahiptir. Abduh'a göre saf/gerçek İslam şeriatı bütün dünyaya uygun olacak kadar esnektir. Şeriatın doğası ve yetki alanı ile ilgili bu reformcu söylem, İslami reformculuğun gelişimi ve İslam'ın sekülerleştirilmesi açısından önemlidir. Çünkü dünya alanının genişletilip din alanının daraltılması, Abduh çizgisindeki İslam reformcularının savunduğu içtihadın özünü oluşturmaktadır. Bu içtihatçı anlayışla ise tarihsel İslami geleneklerin ve fıkıh mezheplerinin taklit edilmesini reddederek, kamu menfaatinin, yani hukuki işlemlerde seküler bakış açısının geçerliliğini sağlamaktır. Böylece Reşit Rıza, ilke olarak şeriatın modernliğini savunmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki modernist reformculuğa da bu ikili uzlaştırma çabası damgasını vurmuştur: Bir taraftan Kur'an'ın ve diğer temel metinlerin entelektüel düzeyde güvenilirliğini gösterme, diğer taraftan da modernliğin kaçınılmaz değerlerini benimseme çabasıdır.³⁸⁵

Rasyonalizm eğiliminin İslamiyetle uzlaştırma çabaları Seyyid Ahmet Han (1817-1898)'da görülmektedir. Seyyid Ahmet Han Tabiat kanunlarına ait keşifler Kur'an'da aranması gerektiğini savunmuştur. Seyyid Emir Ali de aynı düşünceyle din ve bilimi uzlaştırmaya çalışmıştır. Muhammed İkbal (1877-1938) ise İslamiyette dini düşünceyi modern ilim ve felsefe ile uzlaştırmak için yeni hamleler gerçekleştirmiştir. İkbal'e göre Müslümanlar için eski kelimeler artık yetememektedir. Batılaşmak ise zarurettir. Ona göre İslam dünyası, geleneği ile ilişkisini kesmeden, bütün metafizik soruları yeniden düşünmelidir. İkbal'in düşüncelerinden onun Hıristiyan reformuna benzer bir reform yapılması taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. İslam reformistlerinden olan Musa Carullah (1875-1949) ise Kur'an'ın eskimiş bir kitap olmadığını, dünya durdukça bütün hükümleri içine alacağını ifade etmiştir. Ona göre, İslam dini içtihat hürriyeti üzerine kurulmuştur. İslam dünyasının medeniyette geri kalmasının başlıca sebebi bu düşünce hürriyeti temelini ihlal edilmesi, içtihat kapısının kapanmasıdır. Bu

³⁸⁵ Aziz Al Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 169-187.

düşüncelerden yola çıkarak İslam modernistlerinin üzerinde durdukları esas noktanın “içtihat kapısı”nın kapanmamış olduğunu vurgulama çabaları görülmektedir.³⁸⁶

Osmanlı İmparatorluğu’nda 1908’de Jön Türkler, 1876 Anayasasının tekrar yürürlüğe girmesini sağlamışlardır. Bu dönemde basında İslamcı-yenilikçi tezi destekleyen dergiler belirmeye başlamıştı. Dergide yazarlar arasında İsmail Hakkı, Ahmet Naim, Mehmet Akif, Şemsettin Günaltay gibi isimler vardı. Bunların en çok etkisinde kaldıkları düşünür, M. Abduh’un girişimleriydi. Afgani’nin fikirlerini “İslam dini düşüncesi Rönesansı” kalıbına sokan Abduh’un fikirlerinin etkilerini II. Meşrutiyet’in *Sırat- Müstekim* ve *Sebilü-r Reşad* da görülmektedir. Bu dergilerde, İslam’daki reform düşüncelerinin yanı sıra, “Kur’an’ın bütün zamanlar için konmuş, değişmez bir anayasa” olduğu ve Kur’an’ın, toplum ve siyaset prensiplerinin ilkesi olarak devamlı şekilde bu iki alanda ortaya çıkacak örgütlenme sorunlarına cevap veren bir kaynak olduğu fikirleri paylaşılıyordu. Yine, ilk olarak Namık Kemal tarafından altı çizilen, danışma organı niteliğinde “meşveret” (danışarak siyaset yapmak) konusu bu dergilerde yer almış böylece İslami demokrasi anlayışına kendi özel damgasını vurmuştur.³⁸⁷

İslamcı düşünürlerden biri olan Musa Kazım (1858-1920) ise, yüksek medeniyete ve adalete sahip olmanın unsurlarından birinin “hükümet” olduğu düşüncesini savunmuştur. Ona göre din ve itikadın hakimiyeti ancak meşru bir hükümet ile sağlanabilir. Musa Kazım’a göre, İslam siyaset ve hukuk kuralları her türlü devletten önce gelir. İslam devletinde din devlet ayrılığı yoktur. Hükümet meseleleri şeraitin emirleridir. Musa Kazım, şeraitin bireysel ve toplumsal ahlak ve siyaset prensipleriyle devletin hakimiyetinin ahlaki-dini temeller üzerine inşa edilmesiyle gerçek mutluluğa ulaşılabileceğini savunmuştur.³⁸⁸ Bu hususta dinde terakki fikrinin önemli savunucularından olan Musa Kazım: “İslam dini terakkiye mani imiş!... Ne büyük iftira, ne azim bir bühtan! Zira İslam dini terakkiye mani değil, aksine terakkiyi emreden, yükselmeye sevkeden, sebep olandır. Çünkü bu din bir milletin terakki etmesi ve medenileşmesi için gereken usul ve esasların bütünü ihtiva eder. Bunlardan bazıları,

³⁸⁶ Ülken, a.g.e., s. 445-448.

³⁸⁷ Mardin, a.g.e., s. 18-19.

³⁸⁸ Tunaya, a.g.e., s. 26-27.

*Ümmetin Şurası, Eşitlik (musavat), Kardeşlik (uhuvvet), Kuvvet Hazırlama (idad-ı kuvvet)... gibi esaslardır” demiştir.*³⁸⁹

Modernist İslamcı fikir adamlarından olan İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), İslam felsefesinde, kelamda ve fıkıhta yeni metotlar kullanarak kurucu ilkeler ortaya koymuştur. İsmail Hakkı kelam ve fıkıh problemlerini çağdaş sorulara cevap verebilecekleri şekilde metotlar geliştirmiştir. Kelamda bütün ortaçağ problemlerini modern felsefe açısından ele alarak karşılaştırma yoluna gitmiş ve Kelam’ı modernleştirmeye çalışmıştır. İsmail Hakkı’nın filozof ve fakih özelliklerini birleştiren bu karakteri teori ile pratik arasında bağlantı kurmasını ve modernist İslamcılığın yardımı ile güncel problemleri çözmesini sağlamıştır.³⁹⁰

Yakın dönem Türk düşünce tarihinin önemli damarlarından biri olan İslam modernizmi yani İslamcılık hareketinin önemli simalarından biri de Mehmet Akif (1873-1936)’tir. M. Akif, fikir babalığını yaptığı *Sırat-ı Müstekim-Sebilürreşad* koleksiyonunda Abdülhamit aleyhtarı ve Meşrutiyet taraftarı bir tavır göstermektedir. M. Akif hilafet ve saltanata eleştirel bakarken, anayasa ve meclis fikirlerini benimsemiş ve desteklemiştir. Modernleşmenin savunucusu olan M. Akif, İslam modernizmi ile paralellikler gösteren bir düşünceye sahiptir. Buna bağlı olarak M. Akif, İslam’ın içtihat kurumu ile güncellenmesi ve bu sayede halkın cehaletinden beslenen ulemanın elinde bir iktidar aracı olmaktan çıkarılıp, birincil kaynaklar yoluyla İslam’ı tanımalarını istemiştir. Çünkü Akif’ göre, kötü gidişatın sebebini İslam’a değil, İslam’ın sahih manasını içselleştiremeyen Müslümanlar da aranmalıdır. Yani geri kalmışlığın, İslamiyet’i tam olarak anlayamamaktan kaynakladığını düşünmektedir. Bu nedenle dinin asıl kaynaklarına dönüş, İslam’ın hurafe ve batıl inançlardan arındırılması, ilim anlayışının ve medreselerin modern bir anlayışla dönüştürülmesi gibi teorilerin savunuculuğunu yapmıştır. M. Akif, Batılılaşma konusunda ise kendi manevi değerlerimize sahip çıkarak dini kimliğimizi korumalı, ilim, fen ve sanat alanında Batının taklit edilmesi gerektiği düşüncesini benimsemiştir.³⁹¹

Son tahlilde Türk modernleşme sürecinin önemli akımlarından olan İslam modernizmi veya İslamcılık düşüncesi, İslam’ın kendi iç dinamiklerinden beslenerek,

³⁸⁹ Kara, a.g.e., s. 123.

³⁹⁰ Ülken, a.g.e., s. 453-458.

³⁹¹ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2003, s. 202-204.

kendini tecdid ve ıslah etme amacıyla ortaya çıkan, “İslam mani-i terakki değildir” söylemiyle hareket eden, ana evrenini modernitenin belirlediği, seküler bir içerik taşıyan bir dünya görüşü olarak nitelendirilebilir. İslamcılık, askeri yenilgilerin doğurduğu aşırı tedirgin bir ortamda, dış baskıların ve konjonktürel şartların neticesinde ortaya çıkmış bir akım olarak, Batı’nın medeni ve kültürel değerlerinin, dini, felsefi ve sosyal kaynaklarının arka planını yeterli ölçüde araştırma ve anlama imkanı bulamamıştır. Dolayısıyla İslamcılık akımı benimsemiş olduğu yöntemleri bakımından; Batılı değerler arasında benzerlik ve uzlaşabilirlik ilişkileri kurarak meşrulaştırmacı ve iknaya yönelik bir tutum takınan; pratikliği ve acil çözümleri öne çıkaran, bu nedenle de çok etkin sonuçlar alamayan bir çizgide gelişim gösteren bir hareket olarak tarif edilebilir.³⁹²

3. Türkçülük ve Din

Bir akım olarak Türk milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmak üzere olduğu Türk aydınlarınca hissedilmeye başlandığı bir dönemde, bu çöküşü engellemek ve yeni bir düzen oluşturmak için aranan çarelerden biri olarak ortaya çıkmıştır. Temelleri İslami modernizme ve Fransız İhtilali ile ortaya çıkan “ulus-devlet” kavramına dayanan bu hareket “Türkçülük” adı altında tanımlanmıştır.³⁹³

Türkçülük, II. Meşrutiyet devrinde, Tanzimat’tan itibaren gittikçe artan iktisadi faaliyetler ve sosyal yapı değişimleri gibi maddi ve manevi alanlarda meydana gelen bu değişimler, Türkçülüğü yakından etkileyerek ona bir yön vermiştir. Nitekim daha önce kültürel temelleri atılan Türkçülük iç ve dış gelişmelere bağlı olarak, siyasi bir çehre kazanarak II. Meşrutiyet döneminin en önemli fikir akımı haline gelmiştir.³⁹⁴

Gerçekte milliyet şuuru, Türk toplumunda tarihin en eski çağlarından itibaren mevcuttur. Fakat on dokuzuncu yüzyılda Fransız İhtilali’nden sonra yayılan ideolojik vasıflı modern milliyetçilik anlayışının eski Türk milliyet duygusu ile bağlantısının olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü düşünce tarihimizde millet fikrinin ortaya çıkması ve bu fikre dayalı olarak gelişen milliyetçilik Türkçülüğün tekâmülüne bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple Türkçülerin de kendilerini milliyetçi olarak

³⁹² Kara, a.g.e., s. 199.

³⁹³ Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 11.

³⁹⁴ Yusuf Sarınoy, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994, s. 92.

nitelemeleri, bizatihi millet kelimesinin batılı “nation” u ifade eden bir deyim haline gelmesi daha sonraki dönemde Batı etkisiyle olmuştur.³⁹⁵

Türk milliyetçiliği on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmak üzere olduğu, Türk aydınlarınca hissedilmeye başlandığı bir dönemde, İmparatorluğun çeşitli din ve milliyetlerden meydana gelen kozmopolit yapısı içinde bir tepki, yaşadığı toprak kayıpları, çağdaşlaşma hareketleri, Müslüman ve gayrimüslim halklardaki milliyetçilik hareketleri ve Batı’daki Türkoloji çalışmaları neticesinde doğmuş ve daha ziyade Türkçülük olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla yakın dönem düşünce tarihimizde modern anlamı ile millet fikrinin ortaya çıkması ve bu fikre dayalı olarak gelişen milliyetçilik, Türkçülüğün tekamülüne bağlı olarak doğmuştur.³⁹⁶

Tanzimatçılar ile Jön Türkler arasında, biri reformları devlet adına yapması diğeri de halka dayandırması yönüyle görünüşte bazı farklılıklar görünmekteydi. Çünkü Jön Türkler sıklıkla Fransız İhtilali’nin getirdiği, “millet”, “vatan”, “hürriyet”, “eşitlik”, “hukuk” gibi kavramları dile getirmekteydiler. Bu da İmparatorluğun birliğini hedefleyen “Babialiye”nin fikirlerine ters düşmekteydi. İttihat ve Terakki de “İttihadi anasır” (Osmanlı İmparatorluğunu oluşturan unsurların birliğini savunan düşünce) fikrini devam ettirmiştir. Bundan sonra da İslamcılık akımın reformistlerinin milliyetçiliği hesaba katmayan genel bir İslam reformu politikası izlemeleri, kurtuluştan her şeyden önce milli şuuru kazanmada bulunduğunu savunan Türkçülük hareketini ortaya çıkarmıştır.³⁹⁷ İttihat Terakki’nin ideolojisi, toplumsal kökeni itibarıyla ve devlet geleneğinin dışına pek çıkmamasıyla, merkeziyetçi kanadın ideolojisi olmuştur. Bu ideoloji içinde uç veren “safiyane” Türkçülük ise Rusya’dan gelen destekle ve tarihsel gelişmelerin zorlamasıyla bilinçli bir etnik esaslı milliyetçilik halini almıştır.³⁹⁸

Türkçülerin milliyetçilik fikri, kapitalist üretim tarzının yarattığı toplumsal farklılaşmalara bağlı olarak doğan bir siyasal kültür olarak değil, bürokrasinin tepeden inme modernizme karşı gelişen, tartışma odağına, ağırlıklı olarak modernizm-gelenekçilik çelişkisini oturtan bir çerçevede çıkar. Buna bağlı olarak, Türkçülük, halkı, global bir bütünlük içinde algılamıştır. Sözü edilen bütünlük, yoğunlukla İslami bağlarda ifadesini bulmaktadır. Türkçülük, İslami monizm ile halkçılığı, yoğun şekilde

³⁹⁵ Sarıay, a.g.e., s. 24.

³⁹⁶ Sarıay, a.g.e., s. 25-26.

³⁹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1948, s. 145-148.

³⁹⁸ Aydın, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, s. 147.

kaynaştırmıştır. Bu bağlamda “halka doğru” hareketi “Müslüman halka doğru” gerçekleşmiştir.³⁹⁹

İlk Türkçü teorisyenler arasında yerli aydınlar yoktur. İlk Türkçü olarak kabul edilen aydınlar, Kafkas, Kırım ve Kazan kökenli ve modern eğilimli Türklerdir. Zaten Türkçülüğün, fikri ve ideolojik olarak şekillenmesine esas katkıda bulunanlar da onlardır. Bunlar başta Azeri Mirza Feth Ali, İsmail Gaspıralı, Ahmet Agayef ve Yusuf Akçura, Mehmet Emin Rasulzade olmak üzere Rusya’da yetişmiş aydınlardır. Bu aydınlar Rus modernleşmesinin kazanımlarıyla ve Rusya içindeki Türklerin siyasal, sosyal ve kültürel konumlarını korumak için geliştirdikleri projeleri, Osmanlı Türklerini de içine alacak şekilde genişletmişlerdir. Nitekim kültürel Türkçülüğün hız kazanması Rus Müslüman aydınlarının etkisiyle olmuştur. Özellikle Gaspıralı İsmail Bey’in çabalarına ve 1883’ten itibaren Kırım Türkçesi’yle yayımlanarak Osmanlı entelektüelleri tarafından okunan Tercüman gazetesinin oynadığı role değinmek gerekir. Kültürel Türkçülük hareketindeki önemli bir aşama da Süleyman Hüsnü Paşa’nın Tarih-i Âlem adlı kitabının 1876’da yayımlanmasıdır. Bu dönemde Ahmed Vefik Paşa, Şemseddin Sami dil alanında, Ahmed Midhat Efendi popüler kültür düzeyinde Türkçü fikirlerin yayılmasına ciddi katkılarda bulunmuşlardır. Aynı şekilde Mehmet Emin (Yurdakul) edebiyat alanında Türkçülüğün gelişmesine öncülük etmiştir. Özellikle Osmanlı Devleti dışında yaşayan Türkler, “turan” ve “turanî” kavramlarını kullanmak suretiyle kültürel Türkçülüğün tartışılmasında ciddi rol oynamışlardır. Siyasi Türkçülük alanında ise bir kısmı II. Abdülhamit döneminde yurt içinde, bir kısmı Jön Türk olarak Türkçülük hareketinde öncü roller oynamış olan Ahmed Midhat Efendi, Necib Âsım, Mehmed Emin, Yusuf Akçura, Ahmed Ferid beylerin önderliğinde kurulan Türk Derneği, Türkçülüğün yeni dönemde de entelektüel hayata damgasını vuracak bir ideoloji olacağının ilk işareti olmuştur. 1911-1912 yıllarında kurulan Türk Yurdu Cemiyeti ve Türk Ocağı ise Türkçülüğün entelektüel zeminde güçlenmesini sağlamıştır. Bu kapsamda Ziya Gökalp, Türkçülüğün sosyolojik bir temele oturtulmasında; Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura ve Hüseyinzâde Ali beyler Osmanlı Devleti dışında yaşayan Türkler’i de kapsayan bir Türk dünyası ve Türklük fikrinin kavramsallaştırılmasında;

³⁹⁹ Süleyman Seyfi Ögün, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 168-169.

Ömer Seyfeddin ve Mehmed Emin beyler sadeleştirilmiş dil ve Türkçü edebiyat tezlerinin oluşturulmasında öncü roller oynamışlardır.⁴⁰⁰

Son tahlilde Batıcılarda vurgulanan “modern Batı ve topyekün Batılılaşma” düşüncesi, İslamcılarda “asr-ı saadete yanı saf dine dönüş” şeklini alırken, Türkçülerde ise “ulus-devlet” formu içinde vurgulanmıştır. Türkçülerin bununla amaçladıkları şey ise geleneksel toplumsal yapıyı, ideolojik bir hareketlilik oluşturarak, milli bir bilinçle homojen bir toplum haline getirmektir. Yani milli kodlara yaslanarak “ulus” kurma sürecini başlatmaktır. Bu süreçte ise tıpkı Batıcılıkta ve İslamcılık projelerinde olduğu gibi Türkçülük projesinde de din başat unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰¹

3.1. Türkçülerin Din Anlayışının Oluşum Süreci

Milliyetçilik tarihi bir şuur olarak, fikirde, sanatta ve siyasette romantizm hareketleri milletten millete geçerek bütün Batı’ya yayılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun Batının iktisadi ve siyasi gücü karşısında etkinliğini yitirmesi, İmparatorluk içerisindeki farklı milletler arasında da milliyet cereyanlarının doğmasına neden olmuştur. İmparatorluğun temeli olan Türkler ise hâkimiyetlerini devam ettirebilmek ve İmparatorluğu zaafa uğratmamak için ıslahat faaliyetleriyle uğraşıyorlardı. Dolayısıyla asıl milliyetçilik hareketleri Türkler arasında ister istemez geç başlamıştır diyebiliriz.⁴⁰²

Türkçülük akımının fikri ve ideolojik olarak şekillenmesinde Kafkas, Kırım ve Kazan kökenli modernist Türkler ile Rusya’daki Türklerin milli benliklerini koruma çabaları önemli bir yere sahiptir. Bu hareketler Osmanlı aydınlarının da Türkçülük fikrini benimsemesinde önemli rol oynamıştır. Rusya Türklerinde milliyetçilik ise, büyük ölçüde İslami reformizm ile Azeri ve Tatar burjuvazisinin gelişmesi sonucunda etkili bir olgu halini almıştır. Kazan Tatarlarından birçok din adamı İslami modernleşme akımını Rusya’da temsil ederek Müslüman halk arasında yaymışlar; birçok Tatar aydını Rusya Müslümanlarının siyasi öncülüğünü üstlenmişlerdir. İsmail Gaspıralı gibi Kırım kökenli bir Tatar, modernleşme bakımından Osmanlılar dahil bütün Türk esaslı halklara esin kaynağı olmuştur.⁴⁰³

⁴⁰⁰ Şükrü Hanioglu, TDV İslam Ansiklopedisi, “*Türkçülük*”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, C. 41, s. 551-554.

⁴⁰¹ Sarıay, a.g.e., s. 14.

⁴⁰² Ülken, a.g.e., s. 143-145.

⁴⁰³ Aydın, a.g.e., s. 148.

Balkanlardaki milliyetçi hareketler sonucunda Sırbistan, Yunanistan, Romanya, Karadağ ve Bulgaristan'ın bağımsızlığa kavuşabilmeleri, Rusya'da Kırım ve özellikle Kazan Türklerinin belli bir refah seviyesine ulaşmalarından sonra, Çarlığın baskısı altında “Türklük” bilincine varmaları ve bunlar arasından bazı aydınların İstanbul'a gelerek milliyetçiliği fikirleri yaymaları, Balkan Savaşı ve sonuçları, Türkolojiye dünyada ilginin artması, Türklerin İslamdan önceki tarihlerine ışık tutan yayınların belirmesi Türk Milliyetçiliğinin oluşmasında önemli bir etken olmuştur.⁴⁰⁴

Türkçülük ya da Türkleşmek ile ilgili fikirler ilk defa Hüseyin zade Ali tarafından “*Turancılık*” kavramıyla ifade edilmiştir. Hüseyin zade Ali bazı mecmualarda ilk defa *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Avrupalılaşmak* fikrini savunmuştur. Görünüşte birbirine zıt gibi görünen bu üç fikrin nasıl uzlaştırılabileceğini anlatmaya çalışmıştır. Hüseyin zade Ali Doğu ile Batı arasında köprü durumunda olduğumuz için bunu zorunlu görmekteydi. Türkçülük akımı ise ilk defa 1908'de Ahmet Mithat, Şair Mehmet Emin, Ahmet Hikmet, Yusuf Akçura gibi isimler “Türk Derneği”ni kurmuşlar aynı anda “Türk Yurdu” adında bir derginin yayınına başlamışlardır.1914'te daha geniş bir girişimle “Türk Ocağı” kurulmuştur. Türk ocaklarının faaliyetlerinde İttihat ve Terakki önemli rol oynamıştır. Türk Ocaklarında İttihat ve Terakki'nin nüfuzu Hüseyin zade Ali ve Ziya Gökalp aracılığıyla gerçekleşmiştir. Gökalp burada, dönemin birbiriyle çatışan üç akımını, yani Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülüğü uzlaştırmaya çalışmaktaydı. Çünkü İslamcılar ve Osmanlıcılar siyasi Türkçülüğü bir ayrılık sebebi ve parçalayıcı bir unsur olarak görmekteydiler. Bu konuda Yusuf Akçura ise “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı eserinde bu üç fikri uzlaştırma çabasına girmeden yalnızca karşılaştırmakta ve Türkçülüğü hakim kılmak istemekteydi.⁴⁰⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçülük, Osmanlılık ve İslamcılık siyasetleri yerine geçen ve ilerde oluşacak devleti sağlamlaştırmaya yarayacak ideolojik – politik bir akım olarak gelişmekteydi. Genel Türkçülük ise politik alandan ziyade, kültür, eğitim ve dil geliştirme alanlarında Türk bilim adamları ve ideologlarının teorik eserlerinde yaygın bir düşünce olmuştur.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Oba, a.g.e., s. 12-13.

⁴⁰⁵ Ülken, a.g.e., s. 163-165.

⁴⁰⁶ Rafael Muhammetdin, *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 23.

3.2. Türkçüler ve Dinin Millileştirilmesi

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında imparatorluk tarihi, dağılıp parçalanmayı önlemek ve Batılı toplumların “gelişmişlik düzeyine” erişmek için yollar ve ideolojiler aramasıyla geçmişti. Tanzimat girişimiyle halka bir Osmanlı milliyetçiliği duygusu aşılanmaya çalışıldı. Ancak gayrimüslim milletlerin kendi bağımsız yönetimlerini kurma çabalarının önlenemeyeceği görülünce, imparatorluğu bir arada tutma yolunda İslam’a yönelim gerçekleşti. Fakat İslam’ın siyasi mesajı Müslümanları bir arada tutmaya yetecek bir odak oluşturmuyordu. Müslümanlar arasında milliyetçilik düşüncesinin yayılmasıyla birlikte de Türkçülük bu dönemdeki modern bütünleşme ideolojilerden biri olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁷

Tarihsel süreçte Türkçülük akımı, Batı’da Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan pozitivist bilim anlayışına ve doğal din bağlamında sosyal bir pekiştirici olarak kutsaldan arındırılmış din anlayışına paralel olarak, ilk İslami tepki denilebilecek Genç Osmanlılar ile ulus-kurma problemlerine karşı, asr-ı saadet soyutlanmasında, şekillenmiştir. Bu ise nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın sosyolojik anlamda ulus-kurma süreçlerini çağrıştıran ama kültürel vurgularında ise İslami hisler bulunan bir durumdur.⁴⁰⁸

Özellikle Fransız İhtilali ile milliyetçilik yepyeni bir boyut kazanmış ve bu yeni milliyetçilik anlayışı bütün dünyaya yayılmıştır. Fransız İhtilali, aristokratik –geleneksel ve kültürel milliyetçilikten farklı olarak- devrimci demokratik milliyetçilik adı altında vasıflandırılabilen yeni tip bir milliyetçiliği doğurmuştur. Bununla birlikte Fransız İhtilali millet hakimiyeti ile millet çıkarı kavramlarını yerleştirmesi bakımından önemlidir. Yine Fransız Devrimi düşünürlerinden Rousseau, modern milliyetçiliğin doğuşunu hazırlayan düşünürlerden en önemlisi olmuştur.⁴⁰⁹

Geleneksel Osmanlı millet sisteminde farklı etnik, dil ve din unsurlarını bir arada tutan otoritenin meşruiyetini aldığı kaynağın giderek önemini kaybetmesi, geleneksel meşruiyeti pekiştirmek için “vatan” ve “musavaat” gibi modern içerikli araçların devreye sokulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Yani İslam imparatorluk

⁴⁰⁷ Tapper, a.g.e., s. 46.

⁴⁰⁸ Ögün, a.g.e., s. 21.

⁴⁰⁹ Oba, a.g.e., s. 27-28.

bünyesinde ki Müslüman toplumların bir arada yaşamalarının meşruluk zeminini artık sağlayamamaktadır.⁴¹⁰

İdeolojik vasıflı milliyetçilik cereyanı yayılmaya başladığında, devleti böleceği düşüncesiyle Türkçüler tarafından ihmal edildiği düşünülen laiklik, milli egemenlik, bağımsızlık ve eşitlik ilkeleri ve buna bağlı olarak gelişen kendi kaderini tayin prensibi devletin gündeminde yer almıştır. Batıdaki milliyetçilik temeli, belli sınırlar içinde, aynı dili konuşan, aynı kültürü paylaşan ve birlikte yaşama duygusuna sahip olan millet kavramına dayanıyordu. Halbuki bu ulus-devlet anlayışını tatbik etmek çok uluslu, çeşitli din, mezhep ve milliyetlerden müteşekkil Osmanlı geleneksel yapısı için mümkün değildi. Bu şekildeki millet sistemi anlayışı Osmanlı toplumunu sarsmış ve din merkezli ayrımları tartışmaya açmıştır.⁴¹¹

Geleneksel sistemde “millet” tabiri, etnik değil, dini grupları belirtmek için, dini cemaat manasında kullanılıyordu. Bu nedenle Osmanlı devletinin içinde barındırdığı millet sistemi yani dini cemaatler, milliyetçilik fikirlerinin yayılması ile kırılmaya uğramıştır. Nitekim dini olarak tanımlanan Ortodokslar, Yahudiler, Müslümanlar, artık Türk, Arap, Arnavut, Yunan, Bulgar ve Sırp gibi yeni ulusal kimlikler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kendisini Müslüman kimliğiyle tanımlayan Türk, Arap ve Arnavut gibi unsurların kendilerini dinsel değil, ulusal kimlikleriyle tanımlamaya başlamaları, dinin yeni bir form ve içerik ile ele alınmasını zorunlu kılmıştır.⁴¹²

Dinin bir inanç sistemi ve toplumsal-kültürel meşruiyet kaynağı olarak değişim ve dönüşümü, laik bir çerçevede yeniden tanımlanmasını, dinin millileşmesini ve bireysel inanç ve vicdana indirgenmesini gerekli kılmıştır. Ayrıca Türkçülüğün meşruiyet kaynağı olarak inşa ettiği Türk kültürü ve tarihi tezi, din bağlamında İslam ümmetçiliğini aşarak, Türk milleti olarak yeni bir toplumsallık şekli üretmiştir. Buna göre İslam ümmeti yerine Türk milleti, Daru’l İslam kavramı yerine Türk yurdu veya vatani kavramları üretilmiştir.⁴¹³

Türkçülerin dine bakış açısı, geleneksel dini yapıları pozitivist bilimsel çerçeve ve tekamül kanunlarına uygun biçimde yeni bir formda modernleştirmek yönünde gelişmiştir. Buna göre Türkçülerin temel hareket noktası, dinin toplum içindeki yeri ve

⁴¹⁰ Sarıay, a.g.e., s. 97 vd.

⁴¹¹ Sarıay, a.g.e., s. 16-17.

⁴¹² Sarıay, a.g.e., s. 18.

⁴¹³ Akgül, a.g.e., s. 283.

önemidir. Dolayısıyla İslam dini de bu çerçevede değerlendirilmektedir. Bunun yanında toplumsal şartlara en uygun dinin İslam dini olduğu sık sık vurgulanır. Nitekim Gökalp milli birliğin oluşturulmasında İslam'ın öneminin büyük olduğunu vurgulamakla birlikte İslam birliği için ön şartın da İslam ülkelerinin milli bağımsızlıklarını elde etmeleri olduğunu ifade eder. Yani İslam'ı gerçek anlamda faal bir birliğe kavuşturmak için, Gökalp bütün Müslümanların bağımsızlıklarına kavuşmuş olmalarını ön şart olarak kabul etmektedir.⁴¹⁴

Türk milliyetçiliği ilk işleyen düşünür olarak Ziya Gökalp'e göre bir toplumun hayatı belli değerler üzerinde şekillenir. Bunlar en altında iktisadi değer, en üstünde ise ahlaki değer bulunmaktadır. En yüksek ahlaki değer ise dindir. Din kıymetini de bize “mukaddes” kelimesi gösterir. Gökalp kutsal/mukaddes söylemiyle aslında “kolektif bilinç” vurgusu yapmaktadır.⁴¹⁵

Türkçülerin üzerinde en fazla durdukları konulardan bir diğeri de ulusal dil meselesidir. Dilde sadeleşme ve ulusal bir dil oluşturmak, ulusçuluğun başat düşünce etkinliklerinden biridir. Dilde sadeleşmenin en önemli adımı, geleneksel anlayışın aksine, dini metinlerin ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesidir.⁴¹⁶ Bu doğrultuda Gökalp, ezanın, dini ibadetlerin, namazdan sonra okunan duaların, halkın kendi dilinde okunmasını ileri sürmüş, okullarda Kur'an'ın Türkçe çevirilerinin okutulması gibi bir kısım teklifler sunmuştur. Gökalp ancak böylece dinin hakiki mahiyetinin öğrenilebileceğini belirtmiştir. Ona göre bir millet hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlayamadığı surette ibadetlerden hiçbir zevk alamaz. İbadetlerden alınacak vecd, ancak okunan duaların tamamıyla anlaşılmasına bağlıdır.⁴¹⁷

Dilde sadeleşme ve millileşme fikirleri Türkçülerin din anlayışlarının nasıl geliştiğini anlamak hususunda önemlidir. Şöyle ki, Türkçülüğe karşı olan Osmanlıcılığı savunan muhafazakarlar, Osmanlıcılık kavramı ile dil kavramını milletin oluşmasında esas olarak kabul etmekteydiler. Onlara göre “Arapça milletin dini ile ilgilidir. Yani Arapça milletin benliğine hizmet etmektedir. Millet, kendi dinini korumaya ve onu kültürel olarak geliştirmeye mecburdur. Türkler bu nedenlerle Arapçayı kültürel olarak korumalıdır. Çünkü Arap dili bilinmezse din ve şariat öğrenilemez. Ayrıca onlar

⁴¹⁴ Türkdoğan, a.g.e., s. 127.

⁴¹⁵ Türkdoğan, a.g.e., s. 152.

⁴¹⁶ Öğün, a.g.e., s. 173.

⁴¹⁷ Türkdoğan, a.g.e., s. 134.

sadece dini bağlamda değil, aynı zamanda siyasi alanda da Arapçanın korunmasını istemişlerdir. Çünkü bu dil dünyada 1870'li yıllarda iki yüz milyon olan Müslüman dili idi. Bu nedenle Müslümanlar arasında dini bağıni yok etmek gereksizdi. Onlar Arapçanın ortadan kaldırılması ile Osmanlı imparatorluğunun çözüleceğini ileri sürüyorlardı. Bu nedenle bunun arkasında yabancılar bulunduğunu söylüyor ve bu fikirleri söyleyen Türkçülere şiddetle karşı çıkıyorlardı. Bu görüşleri Türkçüler şiddetle reddetmişlerdir. İslamcıların dine karşı olmak gibi bir suçlamalarını kabul etmemişlerdir. Bu konuda Ahmet Mithat Efendiye göre Türkçüler nasıl ki Türk dili ve edebiyatının Batıya yönelik olmasını kabul etmiyorlarsa, kendileri de dini mirastan ayrılmayı asla kabul etmiyorlardı. Türkçüler zaten Batıdan örf, adet ve ahlak gibi konulan alınmasına karşı çıkıyorlardı. Türkçülerin itiraz ettikleri asıl şey ise Arapçanın dini bir dil olması veya Arapça düşünce değil, Arapçanın Türklerin edebi dili olarak gösterilmesi idi. Türkçülere göre din ve dil konuları birbirine karıştırılmamalıdır. İslam dini bütün insanlara gönderilmiş bir dindir. Ayrıca Arapça Türklerin dinlerinin dilidir. Bu nedenlerle din dili ile genel dili ayırmak farklıdır. Buna göre Türkçüler için din konusu, Türkçülük fikrinin oluşumunda aşılması ya da yeniden tanımlanması gereken bir olgu ve inanç haline dönüşmüştür.⁴¹⁸

Türkçülere göre İslam dini Türk milliyetinin oluşumunda önemli bir unsur olabilir. Ancak İslam, Türklüğün birleşmesinde son zamanlarda Hristiyanlıkta olduğu gibi içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmelidir. Çünkü günümüzde din algıları gittikçe siyasi önemlerini yitirmektedirler. Sosyal olmaktan çok bireyselleşmektedirler. Dolayısıyla dinler ancak ırklarla birleşerek ırklara yardımcı ve hizmet edici olarak siyasi ve sosyal önemlerini koruyabilmektedirler.⁴¹⁹

Sonuç itibarıyla Türkçüler, Türkçülüğün İslamcılıkla çelişmediğini ve birbirinden ayıramayacağını, Türkçülüğün tamamıyla Müslüman Türklerin birliği olarak düşünüldüğünü, hatta Milliyetçiliğin İslâmiyete yeniden canlılık getireceğini, dini bir coşkunlukla bütünleşmiş bir “millet” mefhumunu meydana getireceğini savunmaktaydılar. Buna göre din Türkçülerde toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir pekiştireç, bireysel hayata anlam katan bir olgu olarak ele alınmaktadır diyebiliriz.

⁴¹⁸ David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Çev. Zeki Doğan, Fener Yayınları, İstanbul, 1998, s. 70-74.

⁴¹⁹ Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998, s. 133.

3.3. Türkçülük Fikir Akımının Öne Çıkan Düşünürleri

İlk Türkçüler edebi Tanzimatçılarıdır. Batılılaşma ve Batıcılık onları Türkçülük görüşüne sevketmişse de siyasi anlamda Türkçülük hareketinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu anlamda İlk Türkçüler olarak, Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi isimlerden bahsedilebilir.⁴²⁰ Aynı şekilde bu dönemde Ahmet Vefik Paşa, Ahmet Cevdet Paşa ve Süleyman Paşa gibi tarih yazarları da Türkçülük akımına yol açan kültürel hareketi hazırlayanlardan olmuşlardır.⁴²¹

Şinasi, Agâh Efendi, Ali Suavi, Namık Kemal, Ziya Paşa gibi aydınlardan oluşan bu ikinci kuşak, *Yeni Osmanlılar* adıyla anılmaktaydılar. Bu grup, daha özgürlükçü, “anayasal” bir düzen istemekteydiler. Bu görüşleri on dokuzuncu yüzyıl içinde İslam dünyasında şekillenen İslamcı reformizmin ve yaygınlaşan Batılı özellikle de Fransız ihtilalci fikirlerinin açık etkisini taşımaktadır. Yeni/Genç Osmanlılar, Batı toplumunun hemen bütün kurumlarını yeni bir İslam içtihadı esasına göre Osmanlı toplumuna getirmek amacındadırlar. Onlara göre meşruti yönetim İslamidir; çünkü *meşveret* usulü bunu gerektirmektedir. Bununla birlikte Namık Kemal (1840-1888)’in yenilikçi tavrı ulusal bir temele ve milliyetçi bir görüşe oturmamakta, Ali Suavi (1838-1878) ise daha Türkçü bir çizgide, öz-Türkçeci olarak görünür. Bu arada Türk olmayan bir fikir adamı, Cemaleddin Afgani (1838-1897) tarafından, “vahdeti lisan” ve “vahdeti din” adıyla “ulusal dillerin güçlendirilmesi” ifadesi Türkçülüğü tavsiye etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu ifadeler her ne kadar paradoksal gibi görünüyorsa da, aslında hepsi İslami modernleşmeciliğin geniş yelpazesi içinde yer almaktadır.⁴²²

Kırım Türklerinden olan İsmail Gaspıralı (1851-1914) ise Türkçülük hareketinin merkez siması olarak nitelendirilebilir. Gaspıralı’nın Türk ve Tatarlar için, “Asya ve Avrupa’nın bir kısmında oluşan büyük bir millet, Tatar Türk milleti var. Bu millet parça parça, dağınık, zayıf; bu millet diğer milletlere kıyasla maddi ve manevi olarak oldukça geri kalmış durumdadır. Böyle devam edecek olursa başka milletler tarafından yutulacaktır” ifadeleri onun milliyetçilik anlayışını ortaya koyma açısından önemlidir. Gaspıralı, “Rusya Müslümanları” adlı risalesinde Rus hakimiyetinin medeniyet, bilgi ve kültür kazandırmadığını, Türk Tatar gruplarına maddi yarar sağlamadığını, taze ve yeni bir hayat verme kabiliyetinde olmadığını vurgulamıştır. Ayrıca Gaspıralı, Rus idresi

⁴²⁰ Ülken, a.g.e., s. 149.

⁴²¹ Oba, a.g.e., s. 12.

⁴²² Aydın, a.g.e., s. 131.

yüzünden Türklerin cahil bırakıldığını, Rusya Müslümanlarının Ruslara ve Rus politikalarına esir edildiklerini vurgulamıştır. Gaspıralı bu eserinde ayrıca, Rusya Müslümanlarının zayıf durumda olmalarını, ilim ve eğitim yetersizliği nedeniyle açıklamaktadır. Bu nedenle ona göre, Türk Tatarlar kendi okul ve medreselerinde kendi dillerinde Batı'nın bilim ve tekniğini öğrenmelidirler. Yalnız okullarla yetinmeyip kendi dillerinde kitap, risale, gazete ve dergiler yayınlanmalıdır. Milli Türk Tatar edebiyatı meydana gelmelidir. Gaspıralı bu fikirlerinin ilk uygulaması olarak, "Tercüman" adlı gazeteyi Türkçe ve Rusça olarak çıkarmayı başarmıştır. Rusya'daki Türklerde ulusal bilincin doğuşunda ve milliyetçiliğin gelişmesinde bu gazetenin rolü ve etkisi büyüktür.⁴²³

Gaspıralı Tercüman Gazetesi'ni çıkardığı ilk günlerde en önemli konusu millete kendi dilinde eğitim vermenin, Batı ilimlerini öğrenmenin önemini vurgulamıştır. Bunun için Türk milletinin çocuklarına kolay, çabuk, modern ve en önemlisi de milli ilim doğrultusunda eğitim vermek gerektiğini düşünmektedir. Gaspıralı'nın bu düşüncelerinden, bütün Kuzey Türklerine yayılan "Usul-i Cedit" okulları doğmuştur. Bu okul Kuzey Türkleri arasında gerçek anlamda Batı ilimlerinin, Batı eğitim ve öğretim metotlarının benimsenmesini, kısaca Batılılaşmayı amaçlamıştır. Ayrıca Gaspıralı, 1905 Rus Devrimi ile sadece Türkçe yayın olarak çıkarmaya devam ettiği gazetesinde, Türk milletinin geleceği için "dilde, fikirde ve işte birlik" şiarını gazetesinin manşetine eklemiştir. Çünkü Gaspıralı Türk milletinin en kuvvetli bağının dil olduğunu kabul ediyor, bu dilin Arapça, Farsça ve diğer yabancı dillerden tamamen sıyrılmasını ve Türkçe konuşma ve yazı dilinin sade olması gerektiğini savunmaktaydı. Onun fikirde birlikten amacı ise ortak bir Türkçenin bütün Türk dünyasında tutunmasından sonra, yeniden uyanış ve diriliş hareketi olarak fikirde birlik düşüncesini savunmaktaydı. Gaspıralı işte birlik ilkesini ise, Türk milletinin esaretten kurtuluş hareketi olarak ifade etmekteydi.⁴²⁴

İsmail Gaspıralı Türk dil birliğini ilk düşünen ve bunu canlandırmaya çalışan ilk Türkçü olmasının yanı sıra, "İslamı çağdaş bir tarzda anlamak" şiarıyla döneme damgasını vuran bir mütefekkir olmuştur. Çünkü Gaspıralı'ya göre özellikle o dönemlerde Rusya Türklerine benliklerini kaybettirmeyen en güçlü unsurun "İslam" olduğuna kanaat getirdiğini görmekteyiz. Böylece Gaspıralı, Türkçülük akımının, dil,

⁴²³ Oba, a.g.e., s. 149-151.

⁴²⁴ Oba, a.g.e., s. 152-153.

edebiyat, sosyal ve siyaset alanlarının tümünde kitleleri etkileyen önemli esaslar ortaya çıkarmış ve Rusya Müslümanları arasında milli bilincin doğuşunda ve milliyetçiliğin gelişmesinde önder isimlerden olmuştur.⁴²⁵

Türk milliyetçiliğinin doğuşunda etkili isimlerden bir diğeri de Yusuf Akçuraoglu (1876-1935)'dur. Kazan Türklerinden olan Akçuraoglu milliyetçiliği ve Türkçülüğü siyaset alanında etkin hale getirmeye yönelik girişimlerde bulunan fikir adamlarındandır. Akçuraoglu'na göre Devletin içinde bulunduğu sıkıntılı durumun düzelmesi yalnız Yönetim şeklinin değişmesiyle mümkün değildir. Bunun için bütün "Cemiyet-i Osmaniye'nin inkılabı" gereklidir.⁴²⁶

Akçuraoglu'na göre medeniyet bir bütündür. Medeniyeti maddi-fikri yönleriyle ayırmak yanlıştır. Akçura Avrupalılar gibi düşünme ve eğitimden yanadır. Çağdaşlaşmak için okullara ve eğitime önem verilmesinin gerektiğini savunur. Akçura'ya göre, "Muasırlaşma"da dinin engelleyici bir rolü yoktur. Özellikle bayramların toplumdaki birleştirici ve kaynaştırıcı yönüne işaret eden Akçura: "Bayramlar toplum makinesinin yağıdır" demiştir. Ayrıca Türklerin kendi aralarından ve Avrupa sermayesinden de faydalanarak, bir burjuva sınıfı yaratmalarının gerekliliğine vurgu yaparak, köylü, memur ve dar gelirli şehirliilerin sıkından kurtulabilmesi için Türk kapitalizmini gerekli görür. Akçura'ya göre, modern bir devlet, demokrasiyi, bağımsızlığı, milletin milli ve iktisadi hürriyetlerini korumalıdır. Çünkü ona göre modern bir devletin hakim gücü millettir. Modern devletin temel özelliği milli ve liberal olması ve demokrasidir. Akçura'ya göre Avrupa medeniyetine ulaşabilmek için Türk milletinin yeni bir siyasi zemin bulması ve Batılı tarzda Rönesans ve Reformasyon gerçekleştirmesi gerekmektedir. Akçura'nın büyük eseri olan "Türk Yurdu" dergisi Türk milliyetçiliğinin oluşmasında ve daha sonra bunun sistemleştirilmesinde önemli rol oynamıştır.⁴²⁷

Akçura, II. Meşrutiyet döneminde en çok tartışılan konulardan biri olan ve Jön Türklerin İmparatorluğun dağılmasını engellemek amacıyla aradıkları çözüm yollarını ortaya koyan "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı eseriyle Türk siyasal düşüncesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Akçura'nın bu çalışmasıyla Tanzimat'tan beri oluşan Türkçülük

⁴²⁵ Kırımlı Cafer Seydahmet, *Gaspıralı İsmail Bey*, haz. Ramazan Bakkal, Avrasya Bir Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 36-50.

⁴²⁶ Akçura, a.g.e., s. 127.

⁴²⁷ Muhammedtin, a.g.e., s. 80-81.

düşüncesi siyasi ilk defa siyasi sahada ele alınmıştır.⁴²⁸ Ayrıca bu makalede ilk defa, Osmanlı saltanatının takip ettiği veya takip edebileceği üç tarz-ı siyaset yani “Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük” açık bir şekilde tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Osmanlı Devleti’nde Batılı tarzda güçlenme ve ilerlemeyi sağlamak amacıyla üç farklı siyasi görüş ortaya çıkmıştır: Birincisi, Osmanlı hükümetine tabi çeşitli milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti meydana getirmek; ikincisi, hilafet gücünün Osmanlı devletinde olmasından yararlanarak bütün İslamları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek, (Panislamizm), üçüncüsü, ırk üzerine dayalı Türk milliyeti siyaseti oluşturmaktır.⁴²⁹

Akçura söz konusu makalesinde öncelikle Osmanlılık siyasetini ele almıştır. Ona göre artık Osmanlı milleti vücuda getirmekle uğraşmak boşuna bir çabadır. İkinci olarak “Tevhid-i İslam” (İslam Birliği) konusunu ele almıştır. Akçura burada İslam Birliği siyasetinin pek çok iç ve dış engeller barındırdığını ileri sürerek İslam siyasetinin uygulanabilirliğinin şüpheli olduğunu açıklamıştır. Üçüncü olarak Türkçülüğü ele alan Akçura’ya göre, Türk Birliği siyasetinin uygulaması mümkün olduğu takdirde, bunun birçok faydalarından birisi, Osmanlı ülkesindeki Türklerin hem dini hem de ırki bağlarının birleşmesini sağlayacak olmasıdır. Ayrıca bu siyaset, esasen Türk olmadığı halde bir derece Türkleşmiş diğer Müslüman unsurları Türklüğe daha çok yakınlatacak olması yönüyle faydalıdır. Ancak Akçura bu siyasetin, Osmanlı Devleti’nin Türk olmayan ve Türkleştirilmesi mümkün olmayan Müslümanlar ile arasındaki ilişkiye zarar verebileceği yönündeki sakıncaları da dile getirmektedir.⁴³⁰ Türk Birliği siyaseti ile asıl önemli olan husus ise dünyaya yayılmış bulunan Türklerin birleşmesi ve büyük bir siyasi birlik ve milliyet meydana gelmesidir diyebiliriz.

Türk milliyetçiliğinin doğuş ve gelişmesinde önemli bir yere sahip olan diğer bir isim ise Ağaoğlu Ahmet (1869-1939)’tir. Ağaoğlu milli ülkünün gerçekleşmesi için her şeyden önce milli bir tarihin yazılması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü Ağaoğlu’na göre İslam şimdi ve gelecekte de Türklerin milli dini olacaktır.⁴³¹

Azerbeycan Türklerinden olan Ağaoğlu, Azerbeycan Türklüğünün en önemli meselelerinden birini oluşturan sünni-şii mezhep anlaşmazlığı konusu üzerine

⁴²⁸ Oba, a.g.e., s. 170.

⁴²⁹ Akçura, a.g.e., s. 130.

⁴³⁰ Akçura, a.g.e., s. 132-133.

⁴³¹ Muhammedtin, a.g.e., s.78.

eğilmiştir. Zira bu sırada, İranlılar, bu ayrılıktan yararlanarak bütün Azerbeycan'ı Fashlaştırmaya çalışmışlar, Ruslar ise bu anlaşmazlığın üzerine giderek, buradaki Türkleri bölünmüş halde tutmak politikasını gerçekleştirmek istemişlerdir. Bu kötü durumun ortadan kaldırılması için Ağaoğlu, Hüseyin zade ve Gaspıralı ile birlikte çalışmalar yürütmüşlerdir.⁴³²

Ağaoğlu “Üç Medeniyet” adlı yazı serisinde, Batı medeniyetinin üstünlüğünü ve kurtuluşumuz için bu medeniyeti benimsemekten başka çare olmadığını dile getirmektedir. Ağaoğlu'na göre uygarlık, düşünce ve hayat tarzından başlayarak giyiniş şekline kadar hayatın bütün bölümlerini kapsamaktadır. Bu bakımdan Batı uygarlığının bütünüyle benimsenmesi gerektiğine işaret eder. Ona göre ilerleme yolunda Batı uygarlığını esas almamız şarttır.⁴³³

Dinlerin millet hayatındaki yeri üzerinde duran Ağaoğlu, dinin yalnız ruhumuzun ihtiyacını doyumakla kalmadığını, tüm maddi hayatımızı düzenleyip, sosyal ve siyasi kurumlarımıza da hakim olmak istediğini belirtir. Ağaoğlu medeni dünya içinde Türk aile sistemini eleştirip, aileyi birey ile toplum, doğa ile insanlık, maddiyat ile maneviyat arasına atılmış esaslı bir köprü olarak kabul eder. Ona göre cemiyetlerin şekil ve faaliyetleri değiştikçe, ailenin de şekil ve toplumsal mahiyeti değişim gösterecektir.⁴³⁴

Ağaoğlu, toplumu ortak duygu ve düşünceyi paylaşan, ortak ideal sahibi, şuurlu bir zümre olarak tanımlar ve modern bir toplumun bu anlayıştan doğacağına inanır. Toplumsal bağların güçlenmesinde felsefe ve edebiyatın önemli bir yeri olduğunu belirtir. Bu bakımdan Türkçülerin milli edebiyatı gençliğe Türklük ve vatan aşkı aşılama, Türklük ve vatan konularını sevdirmekteydi. Ayrıca ona göre devleti kuran millettir. Devlet adamları ilhamlarını, prensiplerini saray ve padişah'tan değil, millettten yani devleti kurmuş olan unsurdan almalıdır.⁴³⁵

Ulusal hareketin liderlerinden olan Ziya Gökalp (1876-1924) ise İttihat ve Terakki'nin birçok üyeleri gibi başlangıçta Osmanlıcıdır. Ancak o zamanlarda bile Gökalp “milli hars”tan bahsetmektedir. Gökalp Osmanlıcılığın savunduğu “bir devletin bütün teb'aları aynı milletin üyeleridir” görüşüne katılmaz. Kısa bir süre sonra da

⁴³² Oba, a.g.e., s. 159.

⁴³³ Muhammedtin, a.g.e., s.82.

⁴³⁴ Muhammedtin, a.g.e., s.83.

⁴³⁵ Muhammedtin, a.g.e., s.83-84.

Osmanlıcığın siyasi bir fikir olarak bile büyük bir değer ifade etmediğini düşünmeye başlar. Çünkü görülmektedir ki, milli bağımsızlık arzusuyla cemaatler arasında hakim olan kardeşlik ruhu etkisini kaybetmiştir. Gerek Hristiyan halkın gerekse Türk olmayan Müslüman halkın Osmanlı Devleti'ne karşı sadakat ve bağlılıkları kalmamıştı. Nitekim bunun en bariz örneği Türklerin Avrupa kıtasında hemen hemen bütün eyaletlerini kaybetmelerine sebep olan Arnavutluk isyanı ve Balkan savaşlarıdır. Bu durum Türklerin modern anlamda bir milli şuura sahip olmadıklarını ortaya koymaktadır.⁴³⁶

Gökalp Batılılaşma konusunda Tanzimat'ın ana fikirlerine katılır. Yani Türkler Batıdan ders almalıdırlar. Ancak Avrupa medeniyetini tereddütsüz kabul eden gruba karşı çıkarak, Müslümanların hayat prensiplerine uymayan medeniyet modellerini taklit edemeyeceklerini ifade etmiştir. Bu nedenle Müslümanlar kendi ruhlarına uygun yeni bir medeniyet yaratmalıdırlar.⁴³⁷

Gökalp'in Batılılaşma tezine açıklık getirmesi bakımından Erol Güngör'ün Batılılaşma hakkındaki görüşlerini zikretmek yararlı olacaktır. Şöyle ki Güngör, *“Modernleşme arzusuyla Batılılaşma yoluna girdiğimizi belirterek modern medeniyet Batı devletlerinde geliştiği için ona sonradan giren ülkeler ister istemez Batı memleketlerini örnek almakta bundan dolayı da kalkınma, modernleşme, Batılılaşma gibi kavramlar çok defa aynı manada kullanılmaktadır. Türklerde bu yolda uzun ve sıkıntılı bir istihaleye girmiş bulunuyor”* demiştir.⁴³⁸

Batı'nın her şeyiyle alınması gerektiği düşüncesinin mümkün olamayacağını belirten Güngör, tam anlamda değişimin ve farklılaşmanın doğal olmadığını savunur. Bu konuda şöyle demiştir: *“Avrupa'da yekvücut bir kültür ya da medeniyet yoktur. Hepsi de modern medeniyeti temsil eden çeşitli milli kültürlerden ibarettir. Avrupacıların ıktibas etmek istedikleri şeyler bu medeniyete ait değerler ise o takdirde Avrupailaşma tezi milli kültürü inkarı gerektirmez. Eğer Avrupacılar bu terim ile belirli bir Avrupa memleketinin kültürünü kastediyorlarsa o zaman sosyal gerçeğe uymayan bir ütopya peşindedirler demektir. Çünkü bir milleti başka bir milletin aynısı yapmak imkansızdır.”*⁴³⁹

⁴³⁶ Uriel Heyd, *Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Çev. Cemil Meriç, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 51-52.

⁴³⁷ Heyd, a.g.e., s. 56.

⁴³⁸ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989, s. 88.

⁴³⁹ Güngör, a.g.e., s. 102.

Hem İslamcılar hem de Türkçülerde görülen İslami yenileşme hareketlerine Gökalp sosyolojisi kayıtsız kalamazdı. Din- devlet ayrımı ve laiklik düşüncesinin benimsenmesi, şeyhülislamlığın kaldırılması, dini mahkemelerin yönetiminin adalet bakanlığına ve dini okulların denetiminin maarif bakanlığına devri, medreselerin İstanbul Darulfununu ile birleştirilmesi, halife ve sultanlığın ayrılması, kadının sosyal ve eğitim hayatındaki yeri gibi öneri ve teklifler bunlar arasındandır. Yine Gökalp sosyolojisinde, din ile milliyet arasında bir uyum ve sosyal bir bütünleşme olduğu görüşü hakimdir. Onun amacı modern bir İslam Türklüğü meydana getirmektir. Dolayısıyla Gökalp Batı medeniyet ve kültürünün gelişmesindeki din ve milliyet ilişkilerinin önemini göz önünde bulundurarak, milliyetsiz bir dini hayat kadar, dinsiz bir milliyete de karşı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁰

Gökalp'e göre İslamiyet, diğer herhangi bir din gibi, değişmeye mahkum ve içinde yaşadığı toplumsal şartlara bağlı bir olaydır. Bu dini ıslahat düşüncesi bağlamında laikliği savunan ilk kişi olarak Gökalp'in laiklik düşüncesi önemlidir. Çünkü Cumhuriyet döneminden önce ne Batıcılar ne de İslamcılar arasında laiklik kavramıyla ilgili tartışmalara rastlanmamaktadır. Laiklik hususunda, sosyoloji sisteminin bir gereği olarak ilk defa Ziya Gökalp görüşlerini sistematik bir tarzda açıklamıştır. Bu sebeple laiklik, Türkçülerin programı çerçevesinde İttihat ve Terakki idaresine sunulmuştur.⁴⁴¹

Laiklik hususunda Gökalp'in iki gayesi vardır: Birincisi, dinle devleti ayırmak yani İslamiyetin siyasi ve toplumsal hayat üzerindeki hakimiyetine son vermek; ikincisi, dinle Doğu medeniyetini ayırmak. Böylece İslam'ın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk "milli harsı"nı birlikte yaşatmaktır. Gökalp'in amaçları doğrultusunda, yirminci yüzyılda artık dini ve dünyevi işlerin ayrılması zamanı gelmiştir. Siyasi hayat teokrasiden arındırılmalı ve milletin desteğiyle şeriat sınırlandırılmalıdır. Çünkü Gökalp'e göre, kendi kanunlarını kendi yapmayan, bunları Allah tarafından gönderilmiş mutlak kanunlar sayan bir devlet güçlü ve bağımsız olamaz.⁴⁴²

Gökalp sosyolojisinde diğer bir önemli unsur ise, onun **"Türkleşmek, İslamlaşmak ve Çağdaşlaşmak"** isimli eseri ve bu konudaki fikirleridir. Çünkü bu

⁴⁴⁰ Türkdoğan, a.g.e., s. 133-134.

⁴⁴¹ Türkdoğan, a.g.e., s. 142.

⁴⁴² Heyd, a.g.e., s. 63-64.

eser Türkçülük fikrinin gelişmesi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Yusuf Akçura'nın “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı eserine benzer nitelikte olan bu eser daha teorik ve ideolojik niteliktedir.⁴⁴³

Gökalp sosyolojisinin ana eksenini teşkil eden esasları içeren bu eserde İslamcılığa belirli çizgilerle temas edilmiş ve Türkleşmek akımına geniş yer verilmiştir. Türkleşmek akımıyla ilgili olarak Gökalp, bu yüzyılın “milliyet” yüzyılı olduğunu belirterek milliyet mefkuresini dile getirmiştir. Çünkü bu yüzyılda devletlerin sosyal, siyasi ve iktisadi alandaki en etkili güçleri millet mefkuresidir. Bu sebeple Türklerin millet mefkuresinden kaçınması devlet için zararlı ve unsurlar için usandırıcı olduğu gibi Türklüğün kendi varlığı açısından da öldürücüdür. Bu anlamda Gökalp'e göre Türkçülük, Türk milletini yükseltmek, dilce, dince ahlakça ve güzellikçe Türk milletini yükseltmek, Türk kültürünü ve Türk zevkini Türk toplumuna aşlamak demektir.⁴⁴⁴

Gökalp'in üç akımından “İslamlaşma” ideolojisi ise, İslamlaşma dini değerler ve inanç sistemlerini halk katında şuurlu bir tarzda canlandırmak ve etkin kılmaktır. İslamlaşma akımını bir terbiye meselesi olarak ele almak ve bunu genç nesillere yaymak suretiyle canlı tutmaktır. İslami terbiye ise, modern terbiye ile bütünleşen, uyum sağlayan bir yapıyı yansıtır. Gökalp için dini terbiye, şahsiyetin gelişmesinde birinci derecede öneme sahiptir. Bu anlayışa göre, dinin sosyal görevi ancak böyle bir ayrımla din hayatını toplumun kültürel, manevi birliğini sağlamada birleştirici ve yaratıcı bir güç olarak geliştirmekle mümkün olacaktır.⁴⁴⁵

Gökalp'in modernizm anlayışı milliyetçiliğin boyutlar kazanmasında, akılcı çözüm yolları bulmada kaynak noktayı teşkil etmektedir. Gökalp'in Batı medeniyetini “modernizasyon” olarak ifade etmesi de anlamlıdır. Bu anlamda modernleşme sadece bireysel anlamda, zaman ve mekana uyma süreci değildir, daha ziyade sosyal sistemdeki kalkınmaya uyan bireysel seviyede bir değişme biçimidir. Modern çağda milliyet duygusu bir yanda ülkenin tarihi gelişimi içinde aynı potada yer alan halkın ortak duygu ve idealler etrafında toplayarak millet olma seviyesine yükseltirken, öte yanda kalkınmanın itici gücünü teşkil etmektedir. Modern toplum kalkınmasında,

⁴⁴³ Muhammedtin, a.g.e., s. 91.

⁴⁴⁴ Türkdoğan, a.g.e., s. 145-146.

⁴⁴⁵ Türkdoğan, a.g.e., s. 168.

başarılı bir toplum, ancak bu tür ortak değer ve ülküler uğrunda kendini feda edebilecek bir şuur ve seviyeye ulaştığı takdirde gerçekleşebilir.⁴⁴⁶

Sonuç olarak, yukarıda bahsi geçen Osmanlı modernleşme döneminin üç akımı da hiç şüphesi ki devletin içinde bulunduğu sıkıntılı ve buhranlı dönemde devleti içinde bulunduğu durumdan kurtarma endişesi ve çabasıyla ortaya çıkmıştır. Yine aynı şekilde Türk aydınının tarihinde belki de hiç değişmeden o dönemden bu yüzyıla ulaşan süreklilik ögesi, “bu devlet nasıl kurtarılabilir” sorusuyla ifadesini bulmaktadır. İşte burada söz konusu akımlar ve aydınlar, bu sorunsala aynı amaçlarla fakat bazı yönetsel ve fikrîsel farklılıklarla yaklaşmışlardır.

⁴⁴⁶ Türkoğlu, a.g.e., s. 137.

SONUÇ

Modernleşme, diğer sosyal bilimlerdeki kavramlar gibi genel tanımı yapılamayan bir kavram olarak çok geniş bir anlam spektrumuna sahiptir. Ancak bu kavram, genel anlamda ya da sosyal bilimlerdeki zıddı olan “gelenek” kavramıyla açıklanabilir. Nitekim toplumlar iptidai olarak “geleneksel toplum” ve “modern toplum” olarak ikiye ayrılmaktadır. Geleneksel toplum eski dönemin unsurlarını içinde barındırırken, modern toplum yeni gelişmelere açık unsurları içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla modernleşme sürecinin daha iyi anlaşılabilmesi ve tahlil edilebilmesi için modernleşmeyi tetikleyen unsurların ve modernleşme öncesi sürecin incelenmesi gerekmektedir.

Modernleşme Batıya ait olan bir kavram olduğundan Batıda bu kavramın ortaya çıkmasına sebep olabilecek sosyal kırılmaların incelenmesi, modernleşme sürecinin daha doğru bir şekilde anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda kökleri on beşinci yüzyıla kadar götürülebilecek olan modernleşme olgusu, Rönesans ve Reform hareketleriyle başlamış ilerleme, demokrasi, ulus devlet, sekülerleşme, bilimsel devrim, sanayi devrimi, rasyonalizm, hümanizm gibi pek çok fikir akımı, siyasi gelişme, kültürel farklılaşma, bilimsel ve teknolojik buluşlar, şehirleşme, eğitim ve kitle iletişim araçlarındaki hızlı değişimler ve gelişmeler on sekizinci yüzyıl Aydınlanma döneminde kendini göstermeye başlamıştır. Modernleşme olgusunun Batıda ortaya çıkması ve etkisinin giderek artmasından dolayı bu gelişmeler Batı ile sınırlı kalmayarak evrensel bir nitelik kazanmıştır. Bu sebeple çalışmada, modernite küresel bir olgu olarak ele alınmış ve temel saiklerine değinilerek analiz edilmeye çalışılmıştır.

Yukarıda bahsi geçen temel saiklerin başında Rönesans ve Reform hareketleri gelmektedir. Batıda modernleşme süreci Rönesansla başlamıştır. Rönesans, skolastik düşüncenin hakimiyetine karşı çıkan bir zümrenin sanat alanında başlattığı başkaldırı sürecini ifade etmektedir. “Dinde yenilik” anlamına gelen Reform hareketi ise tek Tanrı anlayışına dayalı, aklın öncelendiği ve özgürleştirildiği ve bireyin merkeze alındığı bir süreci ifade etmektedir. Sanayi Devrimi ile birlikte bilimin ve teknolojinin gelişmesiyle fiziki dünyanın dinin normlarıyla değil akıl ve bilim ile anlamlandırılması gerektiği anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayış çerçevesinde dine olan ihtiyaç ve güven azalmış, ancak dinin toplumsal birleştirici gücü göz önünde bulundurularak, dinin revize edilmesi ve akılla buluşturulması gerektiği şeklinde ortaya çıkan bakış açısı, Batıda

Aydınlanma Dönemi'nin habercisi olmuştur. Aydınlanma Dönemi de Batı'nın kültürel anlamda modernleşmesinin en önemli uğrak noktalarından birini temsil etmektedir. Buna göre Aydınlanma, rasyonalizmin tek rehber olarak kabul edildiği bir süreci ifade etmektedir. Bu dönemde, dinsiz bir toplumsal hayatın olamayacağı düşüncesinden hareketle “tabii din (doğal din)” anlayışı geliştirilmiştir. Tabii din ise insan aklına uyması sebebiyle beşeri çerçevede kurgulanan, evrensel ahlaki umdeleri bünyesinde barındıran ve bütün dinlerin tek bir din haline getirilmesini amaçlayan “senkretik” bir din anlayışını ifade etmektedir. Aydınlanma Dönemi'nin ardından modern dönemin sanayi alanındaki uzantısı olan Fransız İhtilali ortaya çıkmıştır. Bu bahsi geçen süreçler, Batıda modernitenin ortaya çıkmasını sağlayan sosyal, siyasal, ekonomik ve bilimsel süreçlerin tümünü ifade etmektedir.

Bu çalışmada Osmanlı toplumunun on dokuzuncu yüzyılda geleneksel yapı ve ilişki sisteminin modern Batı'nın kurulmasıyla birlikte, Batı karşısında yaşadığı toplumsal kaos ve kriz ele alınmıştır. Bu toplumsal kaos ve krizin siyasal alana yansımalarıyla ortaya çıkan problemlere çözüm teklifleri sunmaya çalışan düşünce akımlarını ve din anlayışlarını analiz etmeye yönelik bilgiler verilmiştir. “Modernleşme-din”, “din-toplum”, “din-siyaset” ilişkisi bağlamında modernleşmenin köklerine inerek Osmanlı dönemi Türk modernleşmesi süreci incelenmiştir.

Geleneksel Osmanlı toplumunu örgütleyen ve ona meşruiyet kazandıran ana unsur İslam dinidir. Osmanlı toplum sisteminin karşısında bulduğu modernite ise Batı'da ortaya çıkmış, meydan okuyucu, pozitivist bilim anlayışını hakim kılmayı amaçlayan ve kutsaldan arınmış bir dünya tasarlayan modern yapıları temsil etmektedir. Batı'nın bu meydan okumaları Osmanlı toplumuna, Batı karşısında kendini küçümseme ve geri kalmışlık hissi, Batı'yı üstün görme ve sonuçta Batılılaşma şeklinde yansımıştır.

Türk modernleşmesi Osmanlıyla başlar. Osmanlı döneminde ilk toprak kaybıyla birlikte Batının üstünlüğü kabul edilerek modernleşme sürecine girilmiştir. Dolayısıyla modernleşme Osmanlı toplumunda Batılılaşma olarak karşılık bulmuştur. Bu süreçte Tanzimat, hazırlayıcı sonuçlar doğuran bir hareket olmuştur. Moderniteyle birlikte yeniden kurulan dünyaya meydan okurcasına, değişmeye direnme ve tarihi okuyamama, kendisini yeniden üretememe çaresizliği içinde, Osmanlı toplumu sahip olduğu mevcut yapıyı koruma gayretine düşmüştür. Bu süreç, Osmanlı toplumunun kendi dışındaki gerçekliğin farkına vardığı, Batı'ya yönelme eğiliminin gerçekleştiği ve sonra daha net

dönüşümlere zemin hazırlayacak olan değişimin resmen başlangıcı olmuştur. Osmanlı'da ilk sistemli değişim ve dönüşümler II. Meşrutiyet döneminde yaşanmıştır. II. Meşrutiyet'le birlikte gerek içeride gerekse dışarıda fikri ve ilmi donanımını şekillendiren aydınlar, modernleşme sürecinin toplumsal düzende yarattığı problemlerin aşılması yönünde, farklı alanlarda fikir yürütmeye başlamışlardır. Bu dönemde oluşan fikir kümeleri adeta birer kurtuluş reçetesi olmuştur. Bir ideolojinin taşlarının tek tek konarak nasıl oluşturulduğu bu dönemde görülmektedir.

Modernleşme tarihimizde ortaya çıkan ve bahsi geçtiği üzere birer kurtuluş reçetesi niteliği taşıyan düşünce akımları veya modernleşme projeleri, modernitenin dayatmaları karşısında yeni bir kimlik ve düzen arayışı içine girmişlerdir. Bu düşünce akımlarından en önemlileri; Batılı formlara göre şekillenen, terakki söylemiyle ve ittihad-ı anasır fikriyle ortaya çıkan ve dinde sekülerizasyonu gerçekleştirmeye çalışan Batıcılık; Batıcıların ittihad-ı anasır fikrine karşılık ittihad-ı İslam fikrini öne çıkaran, dinde arınma fikrini savunan İslamcılık; Batıcılık ve İslamcılık ideolojilerinden beslenmekle birlikte, ulus-devlet formu içinde homojen bir toplum yaratma gayretinde olan ve dinin millileştirilmesi fikrini savunan Türkçülük akımlarıdır. Bahsi geçen her üç akım da toplumu ve toplumsal yapıları modernitenin neden olduğu kaotik ve bunalımlı durumlara karşı korumak veya görecekları zararını minimum düzeye indirmeye amacı taşıyan samimi oluşumlardır.

Sonuç itibarıyla modernleşme Batının hala yaşamakta olduğu bir süreç iken, Batı dışı toplumların ise yaşamaya çalıştıkları ve öykündükleri ancak sonuçlandıramadıkları bir süreci ifade etmektedir. Batı dışı toplumlarda modernleşme anlayışının, şekil değişikliği meselesi değil, zihniyet değişimi meselesi olduğu yönünde evrilme gösterememesi ve modernleşme hakkında sürekli olarak farklı görüş açılarının belirmesi, modernleşme sürecinin yeniden tartışma konusu yapılmasına neden olmaktadır.

KAYNAKÇA

- ABADAN, Yavuz, “Tanzimat Fermanı’nın Tahlili”, *“Tanzimat I”*, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
- ACAR, Mustafa, DEMİR, Ömer, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yayınları, Ankara, 2005.
- AKÇURA, Yusuf, *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.
- AKÇURA, Yusuf, *Türkçülüğün Tarihi*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998.
- AKDAĞ, Ömer, *Ana Hatlarıyla Türk Yenileşme Tarihi*, Palet Yayınları, Konya, 2011.
- AKGÜL, Mehmet “Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din”, Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara, 2015.
- AKGÜL, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999.
- ALTINTAŞ, Ramazan, *Batılılaşmış Bir Doğulu: Kılıçzade Hakkı ve Projesi*, Eski Yeni Dergisi, S. 8, 2008.
- AMMAN, Tayfun Zeki ASLANTÜRK, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2014.
- ARON, Raymond *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2010.
- ASAD, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, Çev. F. Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- ASLAN, Seyfettin, YILMAZ, Abdullah “*Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm*”, Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, C. 2, S. 2.
- AYDIN, Mustafa *Siyasetin Sosyolojisi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2015.
- AYDIN, Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.
- AZMEH, Aziz Al, *İslamlar ve Moderniteler*, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- BAYRAKTUTAN, Yusuf, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.
- BERGER, Peter Ludwig, “*Kutsal Şemsiye: Dinin sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*”, Çev: Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.
- BERGER, Peter Ludwig, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme Ve Bilinç*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.
- BERKES, Niyazi, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002, C. 1.
- BERKES, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1975.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- BİRAND, Kâmiran, *Aydınlanma Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Son Havadis Matbaası, Ankara, 1955, S. IX.
- CELAL NURİ, *Türk Devrimi*, Günümüz Yazı ve Diline Çeviren: Özer Ozankaya, Has-Soy Matbaası, Ankara, 2012.
- CEM, İsmail, *Türkiye’nin Geri Kalmışlığın Tarihi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1975.
- ÇETİN, Halis, *Modernleşme ve Türkiye’de Modernleştirme Krizleri*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003.
- ÇİĞDEM, Ahmet, *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

- DAVİE, Grace, *Modern Avrupa'da Din*, Çev. Akif Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.
- DEMİR, Ahmet, *Süleyman Nazif Şiirinde Namık Kemal Etkisi*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2012. C. V.
- DEMİREZEN, İsmail, *Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din İle Etkileşimi*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2010, C. X, S. 3.
- DEMİRHAN, Ahmet, *Modernlik*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992.
- EİSENSTADT, Shmuel Noah, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, Çev: Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.
- ERDOĞAN, Mustafa, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yayınları, Ankara, 2006.
- FİNDLEY, Cartey Vaughn, *Modern Türkiye Tarihi (İslam, Milliyetçilik ve Modernlik)*, Çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.
- FREYER, Hans, *Sosyoloji Kuramları Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012.
- GEORGEON, François, *Osmanlı Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, Çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994.
- GUÉNON René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Verka Yayınları, İstanbul, 1999.
- GÜNAY, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- GÜNAY, Ünver, GÜNGÖR, Harun, ECER, Vehbi, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara, 1997.
- GÜNGÖR, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989.
- GÜR, Muhammed, *İslam Ansiklopedisi*, “Süleyman Nazif, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, C. 38.
- HABERMAS, Jürgen, “*Modernlik Tamamlanmamış Bir Proje*”, Çev: G. Naliş, “*Postmodernizm*”, Ed.: Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul 1990.
- HANİOĞLU, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1981.
- HEYD, Uriel, *Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Çev. Cemil Meriç, Sebil Yayinevi, İstanbul, 1980.
- HODGSON, Marshall Goodwin Simms, *İslam'ın Serüveni*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- İNALCIK, Halil, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.
- İNALCIK, Halil, *Rönesans Avrupası (Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- JEANNİERE, Abel “*Modernite Nedir?*”, Çev: Nilgün Tural, *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1993.
- KARA, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2003.
- KARA, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2011.
- KARAL, Enver Ziya, “*Tanzimattan Evvel Garphlaşma Hareketleri*”, “*Tanzimat I*”, İstanbul Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi (Islahat Fermanı Devri 1861-1876)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983, C. VII.

- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri)*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, C. V, S. 16.
- KARAMAN, Hayrettin, TDV İslam Ansiklopedisi, “*Efgâni, Cemaleddin*”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, C. 10.
- KARPAT, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- KARPAT, Kemal, *Türk Siyasi Tarihi*, Çev. Ceren Elitez, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
- KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- KÖKER, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.
- KURAN, Ercüment, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Der. Mümtaz’er TÜRKÖNE, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
- KUSHNER, David, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Çev. Zeki Doğan, Fener Yayınları, İstanbul, 1998.
- KÜÇÜKÖMER, İdris, *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- LOO, Hans Van Der, REIJEN, Willem Van, *Modernleşmenin Paradoksları*, Çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul.
- LUCKMANN, Thomas, *Görünmeyen Din*, Çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- MARDİN, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1964.
- MARDİN, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- MARDİN, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset (Makaleler III)*, Der., Mümtaz’er TÜRKÖNE-TUNCAY Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- MARDİN, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. Mümtaz’er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- MERİÇ, Cemil, *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- MISIR, Mustafa Bayram, BALTA, Ecehan, *Modernizm, Postmodernizm ve Sol*, Öteki Yayınevi, Ankara 1999.
- MUHAMMETDİN, Rafael, *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
- OBA, Ali Engin, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995.
- ONAT, Hasan, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- ÖZERVERLI, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2008.
- ÖZKİRAZ, Ahmet, *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2003.
- ÖZLEM, Doğan “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim yayınları, İstanbul, 2002.

- ÖZLEM, Doğan, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2001.
- PAZ, Octavio, “Şiir ve Modernite”, Çev: Nilgün Tatal, *Modernite Versus Postmodernite*, Der: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara 1993.
- PEKDOĞAN, Celal, TDV İslam Ansiklopedisi, “*Kılıçzade Hakkı*”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, C. 25.
- RONAN, Colin Alistair, *Bilim Tarihi*, Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2003.
- SAİD, Edward, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, Çev: Orhan Akınhay, Agora Kitaplık, 2005.
- SARIBAY, Ali Yaşar, *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.
- SARIKAYA, Saffet, *Osmanlı Türkiyesindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış*, Arayışlar Dergisi, Isparta, 1999.
- SARINAY, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1994.
- SEVİL, Muharrem, *Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler*, Vadi Yayınları, İstanbul 1999.
- SEYDAHMET, Kırımlı Cafer, *Gaspıralı İsmail Bey*, Haz. Ramazan Bakkal, Avrasya Bir Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- SLATTERY, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Çev. Cevdet Özdemir, Sentez Yayınları, İstanbul, 2015.
- SMİTH, Anthony, *Toplumsal Değişme Anlayışı*, Çev. Ülgen Oskay, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2011.
- SÖNMEZ, Veysel, *Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi, 2010, S. 3.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi*, Güven Yayınevi, İstanbul, 1945.
- ŞEN, Furkan, *Globalleşme Sürecinde Milliyetçilik Trendleri ve Ulus Devlet*, Yargı Yayınları, Ankara, 2004.
- TAPPER, Richard, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993.
- TAYLOR, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, Çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- TOURAİNE, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- TUNAYA, Tarık Zafer, *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962.
- TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, *Kültür-Değişme ve Toplumsal Çözülme*, IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- UYANIK, Necmi, *Batıcı Bir aydın Olarak Celal Nuri İleri ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2003.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Millet ve Tarih Şuuru*, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1948.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi I*, Selçuk Yayınları, Konya, 1966.
- ÜNAL, Mehmet Süheyl, *Dinsel Bireycilik*, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.

- WILSON, Bryan, *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Çev. Ali Bayer, Der. M. Ali Kirman, İhsan Çapcıoğlu, Otto Yayınları, Ankara, 2015.
- ZÜRCHER, Eric Jan, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma (Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908-1928)*, Çev. Ergun Aydoğdu, Bigi Yayınları, İstanbul, 2005.
- ZÜRCHER, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı Soyadı : Betül GÖKSÜÇÜKUR
Doğum Yeri ve Yılı : Konya-18.11.1991
Medeni Hali : Bekar

Eğitim Durumu :

Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi (2012-2016)
Yüksek Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi Devam ediyor

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi :

1.İngilizce – Orta Seviye
2.Arapça – Orta Seviye

İş Deneyimi :

1.Konya Selçuklu Eğitim Merkezi Kur'an-ı Kerim Öğretmenliği-2017
2.Konya Selçuklu Diriliş Gençlik Merkezi, Gençlik ve Spor Bakanlığı Öğrenci Proje Koordinatörlüğü, Konya Selçuklu Belediyesi Öğrenci Proje Koordinatörlüğü (2018-2019)