



T.C

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

ŞERİF MARDİN'İN MODERNLİK ANLAYIŞI

Adnan ÇETİN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Vehbi BAYHAN

Yüksek Lisans Tezi

Malatya, 2010

ŞERİF MARDİN'İN MODERNLİK ANLAYIŞI

Adnan ÇETİN

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Vehbi BAYHAN

Yüksek Lisans Tezi

Malatya, 2010

KABUL VE ONAY

Adnan ÇETİN tarafından hazırlanan "Şerif Mardin'in Modernlik Anlayışı" başlıklı bu çalışma, 11/10/2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ(Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Vehbi BAYHAN(Danışman)

Doç. Dr. Taner TATAR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Mehmet TİKİCİ
Enstitü Müdürü

“Yrd. Doç. Dr. Vehbi BAYHAN’ın danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **ŞERİF MARDİN’İN MODERNLİK ANLAYIŞI** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.” (Adnan ÇETİN,

ÖNSÖZ

Modernlik, 17. ve 18. yüzyıllarda Batı Avrupa’da ortaya çıkan ve buradan Batı-dışı dünyaya yayılan sosyal bir olgudur. Türk toplumu modernlik olgusuyla 18. yüzyılda karşı karşıya gelmiş ve bu yüzyılda Türk modernleşmesinin ilk tohumları atılmıştır. Tarihsel ve sosyal arka planı Batı toplumlarından farklı olan Türk toplumuna modernliğin uygulanmasıyla çelişkili ve gerilimli bir sürece girilmiştir. Bu süreci anlamaya çalışan önemli bir düşün insanı Şerif Mardin’dir.

Mardin’e göre Türk modernleşmesini anlamının en kolay yolu tarihsel yöntemi kullanmaktan geçmektedir. Bu amaç doğrultusunda Mardin, Türk modernleşmesinin tarihi kaynaklarıyla ilgili çok titiz çalışmalar yapmıştır. Mardin, Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili araştırmalarında Osmanlı toplumunun yöneten-yönetilen, avam-havas, resmi-yerel, devlet-halk gibi ikili bir yapısının olduğunu anlamış ve bu ikili yapıyı Edward Shils’in merkez- çevre metaforu üzerinden kavramsallaştırmıştır. Mardin’e göre Türk modernleşmesi tarihi bu ikili yapının dönüşmesiyle alakalıdır. Bu dönüşüm çevrenin artan oranda merkezi etkileyebilme gücüne erişmesi yönünde yaşanmaktadır.

Mardin, Türk modernleşmesini, Türk toplumunun özgün yapısını gözeterek çözümlemektedir. Mardin, Türk modernleşmesi tarihinde yaşanan çelişki ve gerilimleri anlama noktasında büyük özen göstermiştir. Bu çelişki ve gerilimleri genelde din kurumu, özelde Nur cemaati üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Türk modernleşmesini, Türk toplumunun dinamikleri ekseninde çözümleyen Mardin, kültüralist bir yaklaşım tarzı sergilemektedir. Bu çalışma, ‘Mardin, Türk modernleşmesini kültüralist modernite kuramının içinden okumaktadır.’ tezi üzerine inşa edilmiştir.

Çalışmamız süresince yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Vehbi BAYHAN’a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Adnan ÇETİN

Ekim/2010

MALATYA

ÖZET

ÇETİN, Adnan. Şerif Mardin'in Modernlik Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2010.

Modernleşme, sosyolojinin ortaya çıkışından çağdaş sosyoloji kuramlarına kadar olan süreçte en çok tartışılan konulardan biridir. Türk toplumunda modernleşme tartışmalarının yaklaşık üç yüz yıllık bir tarihi vardır. Türk toplumunun güncel sorunlarının büyük bir çoğunluğu bu üç yüz yıllık değişim ve dönüşümlerle ilintilidir. Bu değişim ve dönüşümleri anlamaya çalışan ve bu süreçte yaşanan çelişki ve gerilimleri irdeleyen önemli bir düşünür de Şerif Mardin'dir.

Bu çalışmada Şerif Mardin'in Türk modernleşmesini algılayış ve kavramsallaştırma biçimi ele alınmıştır. Mardin, Türk modernleşmesini merkez-çevre ilişkileri ekseninde irdelemektedir. Mardin'e göre merkez-çevre kopukluğu Türk modernleşmesi sürecinin en karakteristik özelliğidir. Mardin, Türk modernleşmesinin ilk dönemlerini Batılılaşma olarak kavramsallaştırmaktadır. Mardin, bu dönemi Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler gibi muhalif aydınların düşünceleri üzerinden değerlendirmektedir. Çünkü Mardin'e göre Türk modernleşmesinin ilk taşıyıcıları bu muhalif aydınlardır. Mardin, Atatürk devriminin de bir modernite projesi olduğunu ifade etmektedir. Ancak Mardin'e göre bu projenin bazı zaafları vardı. Bu zaaflar farklı alternatiflerin doğmasına sebep olmuştur. Nur Cemaati bu alternatiflerden biridir. Mardin'e göre bu cemaat alternatif bir modernleşme akımıdır. Mardin, Türk modernleşmesini çözümlerken Türk toplumunun tarihsel ve sosyal özgüllüğünü göz önünde bulundurur, bu süreçte yaşanan çelişki ve gerilimleri göz ardı etmez. Mardin, Türk modernleşmesini iktisadi kalkınma, teknik ilerleme gibi değişkenler üzerinden değil; daha çok sosyal ve kültürel değişkenler üzerinden irdelemektedir. Böylece, Mardin, Türk modernleşmesini kültüralist modernite kuramının içinden okumaktadır.

Anahtar Sözcükler: Şerif Mardin, Modernlik, Modernleşme, Batılılaşma, Türk Modernleşmesi, Kültüralist Modernite Kuramı, Merkez-Çevre İlişkileri, Mahalle Baskısı, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Nurculuk.

ABSTRACT

Çetin, Adnan. Şerif Mardin's Understanding of Modernity, Master Thesis, Malatya, 2010.

The issue of modernisation is one of the most debated issues in sociology in the process from its beginning to contemporary sociological theory. In Turkish society, modernity has been debated for 300 years. Most of the current social problems of Turkish society is related with these 300 years old changes and transformations. Şerif Mardin is one of the important theorist trying to understand these changes and transformations and explicating tensions and paradoxes experienced in this process.

In this study, Şerif Mardin's way of perception and conceptualisation of Turkish modernisation is discussed. Mardin takes "the center and periphery relations" as the main axes of Turkish modernity. According to Mardin, gap between center and periphery is the main characteristic of process of Turkish modernisation. Mardin conceptualizes early years of Turkish modernisation as "Westernisation". Mardin evaluates this period in the light of thoughts of opponent intellectuals such as Young Ottomans and Young Turks. Because, according to Mardin, first supporters of Turkish modernisation were these opponenet intellectuals. Mardin also states that Atatürk Revolution was a modernisation project. However, there were some weaknesses in this project. These weaknesses brought about different alternatives. Nur community was one the alternatives. According to Mardin, this community is a different modernisation movement. While analysing The Turkish modernisation, Mardin takes into consideration historical and social specificity of Turkish society and does not neglect paradoxes and tensions experienced in this process. Mardin theoritizes Turskish modernisation not in variables such as economical development, technical progress, instead social and cultural variables. Therefore, in brief, he evaluates Turkish modernisation in culturalist modernity theory.

Keywords: Şerif Mardin, Modernisation, Westernisation, Turkish Modernization, Culturalist Modernity Theory, Center-Periphery Relations,

Neighborhood Pressure, Young Ottomans, Young Turks, “Nurculuk” movement
(Nur community)

ŞERİF MARDİN'İN MODERNLİK ANLAYIŞI

Adnan ÇETİN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET VE ANAHTAR KELİMELER.....	iii
ABSTRACT AND KEY WORDS.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TARİHİ ARKA PLANIYLA

MODERNLEŞME

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	6
1.1.1. Gelenek.....	6
1.1.2. Modern.....	10
1.1.3. Modernite (Modernlik).....	11
1.1.4. Modernizm.....	15
1.1.5. Modernleşme.....	17
1.1.6. Batılılaşma.....	20
1.2. TARİHİ ARKA PLAN.....	25
1.2.1. Rönesans.....	25
1.2.2. Reform.....	27
1.2.3. Sanayi Devrimi.....	30

1.2.4. Aydınlanma.....	32
1.3.MODERNLEŞMENİN BOYUTLARI.....	35
1.3.1. Sanayileşme.....	35
1.3.2. Sekülerleşme.....	37
1.3.3. Kentleşme.....	39
1.3.4. Demokratikleşme.....	41
1.4.MODERNLİĞİN ANLATILMA TARZLARI.....	43
1.4.1. Akültüralist Yaklaşımlar.....	43
1.4.2. Kültüralist Yaklaşımlar.....	46

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN MODERNLİK ANLAYIŞI

2.1.YAŞAM ÖYKÜSÜ VE SOSYOLOJİYE KATKILARI.....	55
2.1.1.Hayatı.....	55
2.1.2.Eserleri.....	58
2.1.2.1. Kitaplar.....	58
2.1.2.2. Makale, Söyleşi ve Konuşma.....	61
2.1.3. Sosyolojiye Katkıları.....	65
2.2.ŞERİF MARDİN'DE MERKEZ-ÇEVRE METAFORU EKSENİNDEKİ KAVRAMSALLAŞTIRMALAR.....	74
2.2.1. Merkez-Çevre İlişkileri.....	74
2.2.2. Büyük Kültür- Küçük Kültür.....	87
2.2.3. Büyük Gelenek- Küçük Gelenek.....	90
2.2.4. Volk İslam'ı /Halk İslam'ı.....	92
2.2.5. Mahalle Baskısı.....	97

2.3. ŞERİF MARDİN'İN GÖRÜŞLERİ KAPSAMINDA 'TÜRK MODERNLEŞMESİ'.....	106
2.3.1. Osmanlı Modernleşmesi: Batılılaşma.....	106
2.3.1.1.Modernleşmenin İlk Taşıyıcıları: Yeni Osmanlılar...	123
2.3.1.2. Muhafazakâr Bürokratlar: Jön Türkler.....	136
2.3.2. Atatürk ve 'Bir Modernite Projesi' Olarak Türk Devrimi.....	145
2.3.3.Merkez-Çevre İlişkilerinin Bir Türevi Olarak 'Sivil Toplum'.165	
SONUÇ.....	172
KAYNAKÇA.....	181

KISALTMALAR

a. g. e. : Adı geçen eser

a. g. m.: Adı geçen makale

ABD. : Amerika Birleşik Devletleri

AKP. : Adalet ve Kalkınma Partisi

Akt. : Aktaran

Bkz.: Bakınız

CHF. :Cumhuriyet Halk Fırkası

CHP. : Cumhuriyet Halk Partisi

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Doç.: Doçent

DP. : Demokrat Parti

Dr.: Doktor

Edit. : Editör

Haz.: Hazırlayan

Hız.: Hazreti

ODTÜ. : Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Ord. : Ordinaryüs

Prof.: Profesör

RP. : Refah Partisi

s. : Sayfa

SCF. : Serbest Cumhuriyet Fırkası

TCF. : Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası

Yrd. : Yardımcı

GİRİŞ

Sosyoloji, en genel tabirle, modern toplumların incelenmesidir. Sosyoloji, bir bilim dalı olarak 19. yüzyılda tarih sahnesine çıktığı günden beri modernleşme konusuna ayrı bir önem vermiştir. Sosyolojinin büyük ustalarının çalışmalarında bu gerçeklik kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Tönnies'in Gemeinschaft-gesellschaft (cemaat-cemiyet), Durkheim'in mekanik-organik dayanışma, Cooley'in birincil grup ilişkilerine dayalı toplum-ikincil grup ilişkilerine dayalı toplum, Lerner'in geleneksel-modern toplum şeklindeki dikotomilerinin ortak özellikleri modern öncesi toplumdaki modern topluma geçiş süreciyle yani modernleşmeyle ilişkili olmalarıdır.

Batı sosyolojisinde olduğu gibi Türk sosyolojisinde de modernleşme konusunun ayrı bir önemi haizdir. Sosyoloji, 19. yüzyılın sonlarına doğru Türkiye'ye giriş yaptığı dönemde "Türkiye Batılılaşma hususunda nasıl bir yol izlemeli" gibi pratik çözümler üretmeye çalıştı. Gerek Ziya Gökalp gerekse Prens Sabahattin gibi ilk Türk sosyologlarının çalışmaları bu kaygılarla kaleme alınmış çalışmalardı. Aynı kaygıyı Niyazi Berkes, Hilmi Ziya Ülken, Mümtaz Turhan gibi diğer Türk sosyologlarında da görmek mümkündür.

20. yüzyılın son elli senesinde, Türkiye'de, modernleşmeye ilişkin sosyoloji alanında yapılan çalışmalar artık pratik çözümler (Batılılaşma sürecinde takınılacak tavır veya izlenecek yol) üretmeye yönelik olmaktan kurtulmuş ve Türk modernleşmesine yönelik analitik çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Söz konusu döneme çalışmalarıyla damgasını vuran önemli isimlerden biri sosyolog, tarihçi ve siyaset bilimci Şerif Mardin'dir. Mardin'in entelektüel birikimi Türk modernleşmesi tarihine ışık tutan bir kütüphane niteliğindedir. Çünkü onun yazıları Türk modernleşmesinin tohumlarının atıldığı ilk dönemlerden başlayıp günümüz Türkiye'sine kadar olan sürecin tamamına ilişkin detaylı bilgiler sunmaktadır.

Mardin, Türk modernleşmesi çözümlemesinde Türk toplumunun tarihsel ve toplumsal arka planı üzerinde önemle durmuştur. Mardin, Türk modernleşmesini anlamının en kolay yolunun tarihe başvurmak olduğunu ifade etmektedir. Mardin,

bu amaç doğrultusunda Osmanlı'nın son iki yüz yılını konu edinen birçok çalışma kaleme almıştır. Mardin, Cumhuriyet öncesi Türk modernleşmesini “Batılılaşma” olarak kavramsallaştırmaktadır. Mardin, bu dönemdeki modernleşmeyi Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler gibi muhalif aydın grupları üzerinden irdelemektedir. Çünkü ona göre Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler, Türk modernleşmesinin ilk taşıyıcılarıdır.

Mardin'e göre Atatürk devrimi bir modernite projesidir. Bu proje, geniş halk yığınlarının desteğini arkasına alarak gerçekleştirilmiş bir proje değildir. Atatürk devrimi, toplumsal bünyeden sökmeye çalıştığı din kurumunun yerine ikame edilebilecek bir ideoloji ortaya koyamamıştır. Kemalist devrimin toplumsal bünyede yarattığı bu boşluğu zamanla dini cemaatler doldurmaya başlamışlardır. Bu cemaatlerin en önemlisi, Türkiye'nin son elli yılına damgasını vurmuş Nur cemaatidir. Mardin'e göre başarısını büyük ölçüde Kemalist modernite projesinin zaaflarına borçlu olan bu cemaat günümüz Türkiye'sinde bir modernleşme akımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mardin'i bizim için önemli kılan bir etken de onun modernleşmeye ilişkin farklı çözümleridir. Mardin'in Türk modernleşmesiyle ilgili çözümlerinin yaygın modernlik anlayışlarını aşan bir özelliği vardır. Çünkü Mardin, Türk modernleşmesini kültüralist bir okumaya tabi tutmaktadır. Bu anlamda Türk modernleşmesi sürecinde yaşanan çelişki ve gerilimleri gözler önüne sermektedir. Mardin, modernleşme sürecinden söz ederken Batı modernleşmesine eksen bir konum atfetmemektedir. Ona göre farklı modernleşme akımları mevcuttur. Bu bağlamda Türkiye'deki modernleşme akımlarından birini de “Nurcu Cemaat” oluşturmaktadır.

Çalışmamızda modernliğin anlatılma tarzlarından söz ederken Charles Taylor'un akültüralist ve kültüralist modernite kuramları sınıflandırmasından yararlandık. Akültüralist modernite kuramı, modernleşmeyi tek güzergâhlı bir süreç olarak görmekte ve modernliği seküler Batı aklıyla özdeşleştirmektedir. Kültüralist modernite kuramı ise modernliği Batıyla özdeşleştirmeyi ve modernleşme sürecindeki gerilim ve çatışmaları önceler. Kültüralist kurama göre Batı modernliğinin dışında da

alternatif modernlikler vardır. “Şerif Mardin’in Modernlik Anlayışı” başlıklı bu çalışmamız Mardin’in Türk modernleşmesini kültüralist kuramın içinden okuduğu iddiası üzerine inşa edilmiştir. Çünkü Mardin, analizlerinde Türk toplumunun tarihsel, kültürel, siyasi ve dini özelliklerini her zaman göz önünde bulundurur ve Türk modernleşmesi sürecinde yaşanan çatışma ve gerilimleri göz ardı etmez. Ayrıca Mardin, modernleşmenin yegâne yolunun Batı modernleşme sürecinden geçmek olmadığını savunur. Ona göre Nur cemaati Türkiye’de hem Kemalist hem de Batı modernleşmesine alternatif bir modernleşme akımıdır.

Mardin’in uzun bir süre gündemde kalan ve üzerinde yoğun tartışmalar yapılan görüşlerinden biri de “merkez-çevre ilişkileri”yle ilgili çözümlemesidir. Mardin, Osmanlı toplum yapısının yöneten-yönetilen, avam-havas, devlet-halk gibi ikili bir yapı arz ettiğini belirtmektedir. Mardin’e göre Türk modernleşmesinin en çok ön plana çıkan özelliği bu ikili yapının dönüşmesiyle ilgilidir. Bu dönüşüm ‘çevre’nin artan oranda ‘merkez’i etkileme gücüne ulaşması şeklinde yaşanmaktadır.

Mardin’in Türk modernleşmesi anlatımında ön plana çıkan faktör onun Türk modernleşmesini iktisadi kalkınma ve teknik ilerleme gibi değişkenler üzerinden değil, din, sivil toplum vb sosyal ve kültürel öğeler üzerinden okumasıdır. Mardin kapsamlı modernleşme atılımları için Türkiye’de etkili bir sivil toplumun yaratılması gerektiğini savunmaktadır.

Türk modernleşmesi üzerine yapılan çalışmalarda en sık rastlanan problemlerden biri Cumhuriyet öncesi dönemde yazılmış kaynaklara ulaşmada yaşanan güçluktur. Bu dönemdeki kaynaklar Arap harfleriyle ve Osmanlıca kaleme alınmıştır. Harf devrimi ile beraber Latin alfabesine geçildiği için toplumumuz zamanla eski yazıya yabancılaşmıştır. Bu yabancılaşma zihinsel dünyada bir kopuşa sebep olmuştur. Dolayısıyla Osmanlıca kaynaklara ulaşmak oldukça güçleşmiştir. Bu kaynaklara ulaşmadan yapılan çalışmalar sathilikten kurtulamamaktadır.

‘Şerif Mardin’in Modernlik Anlayışı’ adlı bu çalışmamız metodolojik olarak betimleyici bir yol izlemekte ve teknik olarak literatür taramasına dayanmaktadır. Çalışmamız iki bölümden müteşekkildir: Birinci bölümde modernleşme olgusu

kavramsal çerçevesi ve tarihsel arka planıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, Mardin'in yaşam öyküsü ve sosyolojiye katkıları, merkez-çevre metaforu eksenindeki kavramsallaştırmaları ve onun Türk modernleşmesine dair görüşleri ele alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TARİHİ ARKA PLANIYLA MODERNLEŞME

1.1.KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1.1.Gelenek

Sosyolojik düşünce geleneğinde birçok kavram başka kavramlarla anılmaktadır. Bu kavram ikililerinden biri de “geleneksel-modern” kavram ikilisidir. Kavramların herhangi birinin iyi anlaşılması diğerinin iyi anlaşılmasıyla mümkün olmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda modernliğe dair kavramlara geçmeden önce gelenek kavramını irdelemek istedik.

Gelenek kavramı genel olarak intikal etme dairesi içerisinde izah edilmektedir. Nitekim kelimenin İngilizce karşılığı olan “tradition” da nakletme ile alakalıdır. Nakletme, bilgiyi uygulamayı, teknikleri, hukukları, şekilleri, sözlü ve yazılı birçok diğer özelliği kapsamaktadır.¹ Bu çerçevede gelenek kavramını inançların, uygulamaların, sanatların, müesseselerin ve tecrübelerin kuşaktan kuşağa aktarıldığı/nakledildiği kurum olarak tarif edebiliriz.² Başka bir ifadeyle gelenek, *traditum* anlamına gelir; *traditum* geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir. O, tevarüs edilen şeyin ne tür bir özel bileşim olduğu ya da fiziksel bir nesne mi yoksa kültürel bir yapı mı olduğu konusunda bir şey söylenemez; ne zamandan beri miras alındığı veya ne tarzda miras alındığı, sözel olarak mı, yazılı olarak mı miras alındığı konusunda da bir şey söylenemez. Gelenek hakkında bu bağlamda söylenebilecek tek ölçüt, insan eylemlerinin düşünce ve muhayyile aracılığıyla yaratılmış olması ve bir kuşaktan diğerine intikal etmesidir.³

Yukarıdaki açıklama bizi şöyle bir soruyla karşı karşıya getiriyor. Bir tarzın veya modelin gelenek sayılması için ne kadar süre intikal ederek benimsenmiş olması gerekir? Bu soruya tatmin edici bir cevap verilemez. Açıktır ki, tasavvurunun arkasından hemen terk edilen, mucidi ya da savunucusu takdim ettiğinde veya onu cisimleştirdiğinde hiçbir alıcı bulamayan inanç gelenek değildir. Eğer bir inanç veya

¹ Yaşar Kaya ve Taner Tatar; **Gelenekten Modernliğe Kalıplaşan Yenilik**, İstanbul, 2008, s. 37.

² Mehmet Vural; “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”, **Doğu-Batı**, Yıl:7 Sayı: 25, Ankara, 2003, s. 162.

³ Edward Shils; “Gelenek”, Çev. Hüsamettin Arslan, **Doğu-Batı**, Yıl:7 Sayı: 25, Ankara, 2003, s. 110.

pratik “model oluyor”, fakat kısa bir süre hayatta kalabiliyorsa, bir geleneğe dönüşmeyi başaramaz; çekirdeğinde, gelenekselliğin kalbinde bulunan taraftarından alıcısına intikal ettirilemez tarzları taşıyor olsa bile başaramaz. Bir geleneğin gelenek halini alabilmesi için en az üç kuşak sürmesi gerekir.⁴ Bu şekilde gelenek ile moda arasına da önemli bir sınır çekilmiş oluyor.

Gelenek kurumu iki boyutlu bir kurumdur: Zâhirî ve bâtinî. Bu boyutlardan birincisi olan zâhirî boyut, her gelenekte vahiyle inen mesajın insan hayatını düzenleyen kurallarıyla ilgilidir. Bâtinî boyut ise gelenek içerisinde yaşayan ve din yoluyla hakikate ulaşma çabası içindeki kişilerin ruhî ve aklî ihtiyaçlarla ilgili kuralları içerir.⁵

Gelenekten söz ettiğimizde temsilcileri veya koruyucuları bulunan bir şeyden söz ediyoruz. O, olmuş olan, tevarüs edilmiş veya intikal ettirilmiş olan *traditum*’dur. O geçmişte yaratılmış, icra edilmiş ve inanılmış olan ya da geçmişte var olduğuna, icra edildiğine ya da inanıldığına inanılmış olunan şeydir.⁶ Görüldüğü gibi geleneğin önemli bir özelliği onun geçmişle alakalı olmasıdır. Bu bağlamda gelenek eskidir ve kökleri tarihtedir. Oysa modern anlayış mevcut ve yakın zamana ait olan ya da mevcut veya yakın zamanı nitelendiren şeydir.⁷ Bu bağlamda modern anlayışın “geleneksel olandan radikal bir kopuş” olduğunu⁸ ve geleneksel tarzları ya da üslûpları reddettiğini söyleyebiliriz.⁹

Geleneğin bir diğer özelliği de onun bir şekilde dinle ilgili olmasıdır. Geleneğin dinî ve metafizik anlamını Seyyid Hüseyin Nasr şu şekilde açıklamaktadır: “Daha evrensel anlamıyla geleneğin insanı öte’ye bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dini kapsadığı düşünülebilir. Bir diğer görüş açısından ise din, Allah tarafından vahyedilen ve insanı Asl’ına bağlayan ilkeler olarak kendi aslî anlamı

⁴ Edward Shils;a. g. m., s. 113.

⁵ Mehmet Vural; a. g. m., s. 166.

⁶ Edward Shils;a. g. m., s. 111.

⁷ Ahmet Demirhan; **Modernlik**, İstanbul, 2004, s. 25.

⁸ M. Naci Bostancı; “Türkiye’nin Modernleşme Sürecine Dair Dipnotları”, **Yeni Türkiye**, Cumhuriyet Özel Sayısı III, Sayı 23-24, Ankara, 1998, s. 1631.

⁹ Ahmet Demirhan; a. g. e., s. 25.

içerisinde düşünülebilir. Bu durumda gelenek, daha sınırlı bir anlamda, bu ilkenin uygulanması olarak düşünülebilir. Gelenek, kendilerinden ayrılmaz biçimde vahiy ve dinle, kutsalla, sahih akideyle, şahadetle, süreklilik ile hakikatin nakşedildiğindeki düzenliliği ile ve zahirî olanla ve bâtinî olanla olduğu kadar manevî hayat bilim ve sanatlar ile de ilişkilidir. Gelenek, Batı düşüncesindeki *sophia perennis*, Hindulardaki *sanatana dharma* ve Müslümanlardaki *el-hikmet'ül hâlîde* yani (ebedi bilgelik”) dediklerinden başka bir şey değildir”.¹⁰ Geleneğin modern olandan ayrıldığı önemli bir nokta da burasıdır. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi gelenekle din arasında yoğun bir ilişki varken modern olan ile din arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir. Hatta modern olan her zaman kendisini dinin dışında konumlandırır ve dinin irrasyonel olduğunu iddia eder.

Modern olan kendisini geleneksel olanın karşısında konumlandığı gibi geleneksel olan da kendisini modern olanın karşısında konumlandırır. Geleneğin savunucuları modernliğin batıl ve yanlış öncüllere dayandığını ve insanüstü hakikati değil beşeri medeniyeti esas aldığını öne sürmektedirler. Onlara göre modern zihniyet, insanlara sınırlı ve ters yüz edilmiş bir din sunmaktadır. Onun için geleneği yeniden keşfetmek ve modern zaman insanının dünyasına “kutsal”ı yeniden dâhil etmeliyiz.¹¹

Gelenek, sosyal meseleler karşısında, bireye veya topluma çözüm yolları sunarak olumlu bir işlev icra ederken gelenekçilik tam da bunun zıddını ortaya çıkarmak suretiyle, oldukça olumsuz bir işlev görebilir. “Yani gelenekçilik, yeninin ve yenileşmenin ya da kurumsal dönüşümün önemli bir engeli olarak ortaya çıkmaktadır. Geleneği donmuş kalıplar haline getiren gelenekçilik, eskiye olduğu gibi bağlı kalmak suretiyle, siyasi, iktisadi, hukuki v.b. birçok kurumda krize sebep olabilmektedir. Geleneğin gelenekçiliğe dönüşmesinde karşısında dikilen “yeni” ile rekabet edememesinin ya da başa çıkamamasının etkisi vardır. Özellikle modernleşme hareketlerinde bu tepkiyi açık bir şekilde görmek mümkündür. Ancak

¹⁰ Seyyid Hüseyin Nasr; **Bilgi ve Kutsal**, Çev. Yusuf Yazar, İstanbul, 2009, s. 79.

¹¹ Mehmet Vural; a. g. m., s. 165.

gelenek, geçmişten bugüne, bugünden de geleceğe uzanması ile var olur. Yani gelenek değişmez ve değiştirilemez kalıplar değil, değişerek yaşayandır.”¹²

Modernleşmenin en önemli özelliklerinden birisi hareketliliktir. Dolayısıyla toplumlar modernleştikçe bu toplumlarda hareketlilik de artar. Modernleşme ile ilişkilendirilen hareketlilik; ikametlerin değişmesini, kentleşmeyi, tarımsal işlerde azalmayı, okuryazarlığın ve gayrisafi milli hâsılanın artmasının yanı sıra makineleşme, inşa edilen yeni binalar, artan tüketim ve kitle iletişim araçlarının artan etkinliğini içerir.¹³ Ancak gelenekçi toplumlarda bu denli bir değişim/hareketlilik söz konusu değildir. Hatta çoğu zaman gelenekçi toplumlarda özellikle teknik ilerleme, yer ve meslek değiştirme alanlarında değişim istenmez.¹⁴

Geleneksel toplumlarda mal ve para şahsa bağlıdır ve hatta onunla aynı bütün içinde kaynaşmıştır. Her şeyde şahsa ve statüye hitabeden bir tatmine ve kullanım tarzına varma gayreti ve nihayet her varlığı sayı ve rakam tarafı ile değil, göze kulağa geldiği gibi renkli, hacimli ve sesli tarafı ile alma alışkanlığı vardır.¹⁵ Böylece geleneksel toplumlar modern toplumlara göre daha irrasyonel bir görüntü sergileyerek aşırı derecede rasyonelleşmiş modern toplumlarla arasına bir sınır çizer.

Kısaca özetleyecek olursak, gelenek, ayağı eskide olan ve eski ile yeniye birbirine bağlayan merdivendir. Din ile gelenek arasında yoğun bir etkileşim söz konusudur. Geleneksel toplumlar donuk olmamakla beraber bu toplumlarda hareketlilik neredeyse yoktur. Bu özelliklerinden dolayı modern toplumdan da farklı bir görünüm arz etmektedir. Bu durumdan ötürü sosyal bilimciler, geleneği açıklama şemalarının dışında tutarak ve “tarihsel faktörleri” devreye sokarak gelenekle karşı karşıya gelmekten sakınırlar. Onlar bu yolla geleneği, fuzulî bir kategori,

¹² Yaşar Kaya ve Taner Tatar; a. g. e., s. 49.

¹³ Abdullah Korkmaz; **Değişme ve Fakılaşma**, İstanbul, 2006, s. 187.

¹⁴ Sabri F. Ülgener; “Gelenekçi Bir Toplumun İktisadî Kıymetler ve Zihniyet Meseleleri” **Makaleler**, Haz. Ahmet Güner Sayar, İstanbul, 2006, s. 300.

¹⁵ Sabri F. Ülgener; a. g. m., s. 306.

görmezlikten gelinmesi gereken kafa karıştırıcı bir entelektüel unsur olarak ele alırlar.¹⁶

1.1.2.Modern

İlk kez beşinci yüzyılda Hıristiyanlığı, Roma ve Pagan geçmişinden ayırmak için kullanılan modern sözcüğü,¹⁷ Latince “hemen şimdi” anlamına gelen “modo” sözcüğünden türetilmiştir. Modern sözcüğü; “çağdaş”, “çağa uygun”, “çağcıl”, “asri”, “yeni”, “eskiden farklı olan”¹⁸ gibi anlamlara gelmektedir.

Bütün sosyolojik kavramlar gibi ‘modern’ kavramının da tarihsel bir arka planı vardır. Modern anlayış, Rönesans ve Aydınlanma gibi geçmişten ve gelenekten bir kopuşu içerisinde barındıran toplumsal dönüşümler üzerine inşa edilmiştir. Bu dönüşümler Ortaçağ skolâstik anlayışının yerine rasyonel ve pozitivist anlayışı yerleştirmiştir. Böylece skolâstik dönemde tartışılmaz meşrulaştırma araçları olan “Tanrı” ve “din” modern zamanlarda yerlerini “insan”a ve “rasyonel akla” bırakmışlardır.¹⁹ Böylece modern dünyada din olgusu modern öncesi toplumlarda olduğundan daha az önemsenir olmuştur.

Modern sözcüğü çok geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Modern sözcüğü “dinamik, halkın sorunlarıyla ilgili, demokratik, eşitlik taraftarı, bilimsel, ekonomik olarak ileri” gibi anlamları da bünyesinde barındırmaktadır.²⁰ Başka bir ifadeyle; modern kavramının birçok boyutu vardır. Modern toplumlar, endüstriyel ve kapitalist ekonomilere, demokratik bir siyasi anlayışa ve sosyal sınıflara bölünmüş bir toplumsal yapıya sahip toplumlardır.²¹

Modern anlayışın önemli özelliklerinden biri de bireye kazandırdığı konumdur. Modern öncesi toplumlarda bireyin varlığından söz etmek çok da mümkün değildi. Çünkü modern öncesi toplumlarda bireyden çok bireyin dahil

¹⁶ Edward Shils;a. g. m., s. 106.

¹⁷ Ahmet Cevzici; **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1999, s. 598.

¹⁸ Vehbi Bayhan; **Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma**, Ankara, 1997, s. 128.

¹⁹ Murat Tazegül; **Modernleşme Sürecinde Türkiye**, İstanbul, 2005, s. 18.

²⁰ Emre Kongar; **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, İstanbul, 1993, s. 236.

²¹ Ahmet Cevzici; a. g. e., s. 604.

olduğu cemaat ya da topluluk önem arz etmekteydi. Ancak modern anlayış bireyi modern zamanların en yüksek değeri haline getirdi. Birey modern toplumdaki bu konumunu aklına borçludur.²² Aklın ön plana çıkmasında ise aydınlanma hareketinin önemli bir etkisi olmuştur. Bu konuya ileride ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

Kısacası modern kavramı geniş bir anlam yelpazesine sahiptir, Rönesans ve Aydınlanma gibi toplumsal dönüşümler üzerine inşa edilmiştir. Modern öncesi dönemin meşrulaştırma araçları olan Tanrı'nın ve dinin yerini modern dönemde 'akıl' almıştır ve birey modern zamanların en vazgeçilmez unsuru haline gelmiştir.

1.1.3.Modernlik (Modernite)

Modernite ya da modernlik, kelimenin tam anlamıyla modern olabilmüş ya da modernleşme serüvenini tamamlamış toplumlar için kullanılan bir kavramdır.²³ Bu kavram, geçmiş deneyimlerin yükünden kurtulmaya da işaret eder.²⁴ Toplumsal yaşamı eski deneyimlerden arındıran modernlik, akılcılığı, bilimselliği, teknolojiyi ve idari etkinliği dünya çapında yaygınlaştırır.²⁵

Marshall Berman'a göre modernlik; günümüzde dünyanın her köşesinde insanlarca paylaşılan deneyimler yığınıdır.²⁶ Berman'ın işaret ettiği deneyimler yığını da yukarıda saydığımız akılcılığa, bilimselliğe, teknolojiye ve idari etkinliğe karşılık gelmektedir. Alain Touraine ise, modernlikten söz ederken akılcılığı ön plana çıkartmaktadır. Touraine'e göre modernlik; modern öncesi toplumlarda toplumun merkezinde olan dinin yerine 'aklı' koymuştur ve dinsel inançlara sadece özel yaşam alanlarında yer bırakmıştır.²⁷ Geleneksel dini reddeden modernlik, pozitivist anlayışa göre kendi dinini yaratmıştır.

²² Murat Tazegül; a. g. e., s. 21.

²³ Murat Tazegül; a. g. e., s. 19.

²⁴ Marshall Berman ; **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor**, Çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul, 2009, s. 441.

²⁵ Alain Touraine; **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, İstanbul, 2007, s. 23.

²⁶ Marshall Berman ; a. g. e., s. 27.

²⁷ Alain Touraine; a. g. e., s. 24.

Sosyal bilimciler arasında modernliğin ne zaman başladığı hususunda bir uzlaşma yoktur.²⁸ Bu konuda üç ayrı görüş öne çıkmaktadır. Birinci görüşe göre Rönesans, Reform ve Amerika'nın keşfi modernliğin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. İkinci görüş ise daha çok ulus-devletlerin doğması, bankacılık sisteminin kurulması, kapitalist pazar ekonomisinin ortaya çıkması ve burjuvazinin oluşmasını modernliğin başlangıcı olarak kabul eder. Daha çok teknik ilerlemeyi önemseyen üçüncü görüş ise 17. yüzyılda gerçekleşen sanayi devrimini modernliğin başlangıcı saymaktadır.²⁹ Örneğin; Anthony Giddens'a göre modernlik olgusu 17. yüzyılda Avrupa'da başlamış ve daha sonraları neredeyse dünyanın her tarafındaki toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine yön verir duruma gelmiştir.³⁰ Kemal Karpat da modernleşmenin başlangıcını 17. Yüzyıl olarak görmektedir. Ona göre, "Ulus oluşumun başlangıcı (dini cemaatten siyasi topluluğa geçiş aracılığıyla) ve orta çağın toplumsal tabakalarının sosyal sınıflara dönüşümünün öncülü 17. yüzyıldaydı. Dolayısıyla modernizasyonun başlangıcı bir 17. yüzyıl olgusuydu."³¹

Stephen Toulmin modernitenin başlangıcının 1436 Gutenberg'in oynar matbaayı icadıyla, 1520 yılı ve Luther'in kilise otoritelerine isyanıyla, 1648 yılı ve Otuz Yıl Savaşları'nın sona ermesiyle, 1776 Amerikan ya da 1789 Fransız devrimiyle tarihleyen farklı düşüncelerin olduğunu belirtir. Fakat Toulmin'e göre birçok insan için modern zamanlar 1895'te Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nun yayınlanması ve güzel sanatlarla, edebiyatta modernizmin doğuşuyla başlar. Yukarıda zikredilen düşüncelerin her birinin doğruluk payı vardır. Ancak modernitenin başlangıcı moderniteyle ilgili ne hissettiğimize, neyi 'modern'in kalbi olarak

²⁸ Zygmunt Bauman; **Modernlik ve Müphemlik**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, 2003, s. 12.

²⁹ Octavia Paz; "Şiir ve Modernite", Çev. Nilgün Tatal, **Modernite Versus Postmodernite**, Der. Mehmet Küçük, Ankara, 2000, s. 184.

³⁰ Anthony Giddens; **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ankara, 2005, s. 9.

³¹ Kemal H. Karpat; **Osmanlı Modernleşmesi**, Çev. Akile Zorlu Durukan, ve Kaan Durukan, Ankara, 2002, s.19.

gördüğümüze ve gözümüzde hangi olayların ‘modern’ dünyayı doğuran anahtar olaylar olduğu hususuyla yakından ilintilidir.³²

Şüphesiz ki yukarıda sıralanan bütün toplumsal olayların modernliğin olgunlaşmasında payı vardır. Ancak modernlik sosyal bir olgu olduğu için süreç içerisinde olgunlaşan bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla onu tek bir tarihsel nedene bağlı kalarak açıklamak mümkün değildir. Bu bağlamda şunu söylemek mümkündür: Ortaçağ skolâstik anlayışının kırılmasından günümüze kadar akılcılığı ön plana çıkartan bütün toplumsal dönüşümler, modernliğin olgunlaşmasına katkı sunmuşlardır.

Modernliğin başlangıcı hakkında öne sürülen düşünceleri belli bir sistem içerisinde toplayan isim Abel Jeanniere’dir. A. Jeanniere, modernitenin uzun bir geçmişinin olduğunu ifade eder ve modernitenin dört devrimin sonucunda gerçekleştiğini ileri sürer: Bilimsel Devrim, Siyasal Devrim, Kültürel Devrim ve Endüstriyel Devrim.³³

Bilimsel Devrim: Bilimsel Devrimi Newton başlattı ve evrensel yer çekimi kanununu keşfederek iki dünya arasındaki kopuşu belirledi. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya, Tanrısal sistemleri yansıtan ve Tanrının ihtişamını anlatan bir doğadan; doğanın yasalarınca belirlenimciliğinden başka bir şeyi dile getirmeyen bir gök mekaniğine geçilir. Bilimsel Devrim’den sonra fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren olarak algılanmaya başlanmıştır.

Siyasal Devrim: Siyasal Devrimle birlikte demokrasi devletin tek meşru yönetim biçimi haline gelmiştir. Artık modern devlet ancak demokratik olabilen devlettir. Önce İngiltere’de ve Amerika’da, ardından da Fransa’da beliren bu

³² Stephen Toulmin; **Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi**, Çev. Hüsametdin Arslan, İstanbul, 2002, s. 14-15.

³³ Abel Jeanniere; “Modernite Nedir?”, Çev. Nilgün Tural, **Modernite Versus Postmodernite**, Der. Mehmet Küçük, Ankara, 2000, s. 97.

devrimde önemli olan olgu, iktidarın temelidir. Meşruiyet artık halktan gelmekte ve akla uygun olmaktadır. İktidarın kaynağı sadece ve sadece halktan gelmektedir.

Kültürel Devrim: Kültürel Devrim, yeni fiziksel dünya görüşünün içinde güçlü bir şekilde kök salan bir düşünce hareketidir. Düşüncenin laikleşmesi, her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesiydi. Laiklik kendisini zorunlu olarak bir din eleştirisi olarak sundu; en azından toplumun içinde yaşadığı ve kurumlaşmış dinin eleştirisi olarak. Bu eleştiri Avrupa’da modernleşmeci bunalıma kadar vardı. Bu düşünce en sonunda her şeyin temeline rasyonaliteyi koydu ve insan merkezli bir konuma yükseldi.

Sanayi Devrimi: Sanayi Devrimi, emeğin üretim ve imalattan soyutlanmasıyla karakterize edilir. Bu, insanla doğa arasında aracı konumda bulunan teknik yapının gittikçe daha büyük özerklik kazanması anlamına gelmektedir. Bu anlamda bu devrim, aletten makineye geçiş olarak nitelendirilebilir. Emek süreci bundan böyle doğrudan üretici insana değil, makineye bağlıydı. Soyutlanma, emek sürecinin parçalarının bizzat kendilerinin makineleşmesiyle gerçekleşir; öyle ki, makineye ayarlanırlar; bu ise makinelerin birbiriyle bağlantısı, zincir üzerinde emekçinin hareketlerinin ayrıştırılması, mekanik yeniden kurulmasına, yani Taylorizme vardığında tamamlanır.

Jeanniere’in modernliği üzerine inşa ettiği devrimler aynı zamanda modernliğin niteliklerine de işaret etmektedir. Çünkü modernlik aynı zamanda bilimselliği, teknolojiyi, demokrasiyi ve laikleşmeyi de içerisinde barındıran bir değerler ve anlamlar yumağıdır. Bu değerler ve anlamlar da kaynaklarını Jeanniere’nin saydığı devrimlerden almaktadırlar.

Modernliğe dair tartışmaların başında modernlik ile geleneksellik arasındaki ‘süreksizlik’ ya da ‘süreklilik’ tartışması gelmektedir. Geleneksel toplum daha çok endüstrileşmemiş, kentleşmemiş ve kapitalistleşmemiş toplumlar için kullanılmaktadır. Birçok düşünürün göre modernlik ile geleneksellik arasında bir süreksizlik yoktur. Modernlik ile geleneksellik arasında süreksizliğin olmadığına inanan düşünürlerin başında Anthony Giddens gelmektedir. Giddens’a göre geleneksellik ile modernlik birbirinden tamamen ayrı iki olgu değildir. Aksine ikisi

arasında bir süreklilik vardır. Bu iki toplumsal aşama sadece bazı noktalarda birbirinden ayrılmaktadır. Bu noktalar ise şunlardır: *Değişim hızı, değişim alanı ve kurumsal yapı*.³⁴

Giddens'in bu konudaki görüşlerinin aksini iddia eden Samir Amin'e göre ise "modernite gelenekten bir kopuştur." Çünkü modernlik insanların bireysel ve kolektif olarak kendi tarihlerini yaptıkları ilkesine dayanır. Oysa geleneksel toplumlarda tarihi Tanrı'nın veya doğüstü güçlerin yaptığı düşüncesi geçerliydi.³⁵

Bütün bu düşünceler ve görüşler ekseninden bakıldığında modernlik teriminin; 17. ve 18. yüzyıllarda Batı Avrupa'da filizlenmeye başlayan, esas görünümlerine Kuzey Amerika'da rastlanılan ve o zamandan bu yana Batı dışı dünyaya yayılan ya da dayatılan bir toplum biçimine karşılık geldiği ortaya çıkmaktadır. Modernlik eskinin dışlanması, yeninin kutsanmasıdır. Modernlik esas itibarıyla 19. yüzyıl ile birlikte gündelik hayatları tanzim etmeye girişen buyurgan bir sistem halini almıştır. Köklü bir dönüşümü bünyesinde barındıran bu sistem, kendisinin dışında olanı gelenek olarak kurgular ve ona karşı üstünlük iddiasında bulunur.³⁶ O, bu yönüyle daha önceki toplumsal örgütlenme biçimlerinden farklılaşan bir özellik gösterir.

1.1.4.Modernizm

Modernizm genel olarak 19. yüzyıl sonu ile II. Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar olan dönemde, özellikle sanat ve edebiyat alanında meydana gelen büyük çaplı değişimleri anlatmakta kullanılan bir terimdir. Modernizmin ne zaman başladığı ve toplumsal sonuçlarının tam olarak neler olduğu konusunda çok az görüş birliği bulunmasına karşın, modernizm; Victoria Dönemi³⁷ gerçekçiliğine karşı bir tepki şeklinde tarif edilmiştir.³⁸

³⁴ Anthony Giddens; a. g. e., s. 175.

³⁵ Samir Amin; **Modernite Demokrasi ve Din**, Çev. Fikret Başkaya ve Diğerleri, İstanbul, 2006, s. 9.

³⁶ Fahrettin Altun; **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**, İstanbul, 2005, s. 10.

³⁷ Kraliçe Victoria, 1819 ve 1901 yılları arasında yaşamıştır, 1837-1901 yılları arasında Birleşik Krallıklara ve İrlanda'ya Kraliçelik ve 1876-1901 yılları arasında da Hindistan İmparatoriçeliği

Modern, modernleşme, modernite ve modernizm arasında açık ve örtük ilişkiler söz konusudur. Bu açık ve örtük ilişkileri değerlendirmek ve ortaya koymak gerekmektedir. Ancak bu kavramları değerlendirirken onları birbirlerine indirgeme hatasına düşmemeliyiz. Çünkü modern düşüncenin sanatsal ve kültürel alanda bir akım haline gelmesiyle ortaya çıkan modernizm, modern ve modernite kavramlarına göre daha genç bir kavramdır. Aynı zamanda modern ve modernite kavramlarından daha farklı alanlara da işaret etmektedir. Modernizm teknik, bilim ve idareden çok modernliğin kültürel ayağıyla ilgilidir. Buna göre moderniteyi bir dünya görüşü, modernleşmeyi bir ideoloji ve modernizmi de kültürel ve sanatsal bir akım olarak ifade etmek mümkündür.³⁹

Kültürel ve sanatsal bir akım olan modernizm, 19. yüzyıldaki geleneksel anlamdaki edebi, sanatsal, sosyal organizasyon ve gündelik yaşamın geçerliliğini yitirdiği fikriyle ortaya çıkmıştır. Modernizm hareketinin 19. yüzyıl ortasında Fransa’da ortaya çıktığı kabul edilir. Temelde dayandığı fikir geleneksel sanatlar, edebiyat, toplumsal kuruluşlar ve gündelik yaşamın artık zamanını doldurduğu ve bu yüzden bunların bir kenara bırakılıp yeni bir kültür icat edilmesi gerektiğidir. Modernizm, ticaretten felsefeye her şeyin sorgulanmasının gerekliliğini savunur. Böylelikle kültürün öğeleri yeni ve daha iyi olanla değiştirilebilir. Modernizme göre, 20. yüzyılın ortaya çıkardığı yeni değişiklikler ve yenilikler kalıcıydı, aynı zamanda yeni oldukları için “iyi” ve “güzeldi” ve toplum dünya görüşünü bu öngörülere göre gözden geçirip uyarlamalıydı.

Krishan Kumar modernizmi kültürel temelli bir hareket olarak açıklamakta, bu bağlamda diğer düşünürlerden oldukça farklı bir yol izlemektedir. Modernizm 19. yüzyılın sonunda Batı’da ortaya çıkmış bir kültürel harekettir. Modernizm, bir açıdan

yapmıştır.19.yüzyılda 63 yıl yedi aylık bir süreyle Birleşik Krallık tarihinde en uzun süre saltanat sürmüş kraliçedir. “Tutuculuk” ve “ahlâk gösterişi” Kraliçe Vivtorya dönemine damgasını vurmuştur. **AnaBritanica Ansiklopedisi**; Cilt:22, Ana Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 17.

³⁸ Gordon Marshall; **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara, 1999, s. 508.

³⁹ Tony Pinkney; “Modernizm ve Post modernizm”, **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, Edt. William Outhwaite, Çev. Melih Pekdemir, İstanbul, 2008, s. 503.

modernliğe karşı gelişen eleştirel bir tepkiydi. Bu tepki de modernliğin kültürel ve sanatsal yönünün zayıf kalmasından ileri geliyordu.⁴⁰ Çünkü modernleşme daha çok ekonomi, yönetim, kentleşme gibi konulara yönelmiş ve modernleşmenin kültür ve sanat yönü zayıf kalmıştı.

Yukarıdaki yaklaşımların yanında, modernizm olgusuna eleştirel yaklaşan düşünürler de mevcuttur. Habermas bu düşünürlerin başında gelmektedir. Ona göre; “Modernizm ideolojisi ekonomi alanını yani altyapıyı ussallaştırdı. Bu ideolojiden vazgeçilmezse sanat ve diğer alanları da ussallaştıracaktır”⁴¹. Jane Jacobs ise, *Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Hayatı* adlı kitabında modernizmin yarattığı kentsel mekânların fizik bakımından düzenli ve temiz olduklarını ancak tinsel bakımdan ölü olduklarını belirtmektedir.⁴²

1.1.5.Modernleşme

Hem çok geniş toplumsal alanları kapsayan, hem de uzun tarihsel bir geçmişe sahip olan modernleşme olgusunun tanımlanmasının önünde çeşitli güçlükler vardır. Nitekim modernleşmenin ‘neliği’ hususunda ne dünyada ne de Türkiye’de bir görüş birliği yoktur. Özellikle Türk aydını söz konusu olguya değişik yorumlar getirmiştir. Bu durum Türk toplumunun son iki yüz yıldır geçirdiği toplumsal dönüşümlerle alakalıdır. Türk aydını, modernleşme olgusunu “Batılılaşma”, “Çağdaşlaşma” “Muasırlaşma” gibi kavramlar üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu konuyu Şerif Mardin’in görüşleri üzerinden daha detaylı olarak ele alacağız; ancak şimdilik modernleşme kavramını genel çerçevesiyle açıklamaya çalışacağız.

Modernleşme, geleneksel toplumda meydana gelen ve modern topluma doğru olan geniş kapsamlı toplumsal değişme sürecidir. Bu süreçleri yani

⁴⁰ Krishan Kumar; **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, 1995, s. 95.

⁴¹ Erhan Atiker; **Modernizm ve Kitle Toplumu**, Ankara, 1998, s. 36.

⁴² Marshall Berman; a. g. e., s. 230.

modernleşmeyi geri kalmış toplumların ileri toplumlara yetişme çabası olarak görmek mümkündür.⁴³

Modernleşme olgusu açıklanmaya çalışılırken çoğu zaman düşünürler modernleşmenin sadece bir boyutuna vurgu yapmaktadırlar. Oysa modernleşme çok boyutlu bir olgudur ve çoğulcu yaklaşımlarla irdelenmelidir. Bu bağlamda siyasi bakımdan modernleşme, katılımcı demokrasiyi, siyasi partileri ve parlamentoyu içermekteyken, kültürel açıdan modernleşme; laikleşme ve ulusal akımları içermektedir. Ekonomik açıdan modernleşme, işbölümü ve uzmanlaşmanın artışı, teknoloji kullanımını ifade etmektedir. Toplumsal açıdan modernleşme ise, geleneksel otoritenin gerilemesiyle kentleşmenin, okuryazarlığın artışı, bireyin ve toplumun ilişkilerindeki hareketliliğe karşılık gelmektedir.⁴⁴ Modernleşme, modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan bir terimdir.⁴⁵

Modernleşmenin çok boyutlu bir değişim ve dönüşüm olduğunu kabul ettikleri halde kimi düşünürler modernleşmeyi açıklamak için evrensel bir ilkeye ihtiyaç duyulduğunu belirtirler. Dünyanın her yerindeki modernleşme olgusunu anlamamıza yardımcı olan yegâne ilke de “teknik ilerleme” dir. Çünkü dünyanın her yerindeki modernleşme serüvenlerinde farklı yoğunluklarda da olsa teknik ilerlemeyle karşılaşırız. Kongar’ın günümüzün en ileri düzeyde sanayileşmiş toplumlarını modern toplumlar olarak nitelendirmesi bu iddiayı destekler niteliktedir. Ayrıca Kongar, modernleşmeyi de geçmişteki sanayileşmemiş toplum tipinden, günümüzdeki ileri düzeyde sanayileşmiş toplum tipine doğru bir değişim olarak ifade etmektedir.⁴⁶ Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner de *Modernleşme ve Bilinç* adlı eserlerinde modernleşmeyi, “teknoloji vasıtasıyla ekonominin değişiminde kök salmış bir müesseseler kümesinin büyümesi ve

⁴³ Emre Kongar; a. g. e., s. 236.

⁴⁴ Murat Tazegül; a. g. e., s. 24.

⁴⁵ Yaşar Kaya ve Taner Tatar; a. g. e., s. 81.

⁴⁶ Emre Kongar; a. g. e., s. 218.

difüzyonu”⁴⁷ olarak tanımlamaktadır. Bu da teknik ilerlemenin modernleşmenin evrensel ilkesi olduğu görüşü ile paralellik göstermektedir.

Octavia Paz, modernleşmenin temeline “eleştiri” unsurunu yerleştirerek diğer düşünürlerden ayrılmaktadır. Ona göre modernitenin temeli eleştiriye dayanmaktadır. Paz’a göre, Avrupa ve Amerika’da yaygın ilkeler haline gelen demokrasi, kilise ve devletin birbirinden ayrılması, soylular sınıfına ait ayrıcalıkların ortadan kalkması, inanç, düşünce ve teşebbüs özgürlüğü varlığını eleştiriye borçlu olan ilkelerdir.⁴⁸

Modernleşmenin Batı dışı toplumlarda sadece iki yüz yıllık bir geçmişi varken; Batı’da modernleşmenin neredeyse beş yüz yıllık bir geçmişi vardır. Batılı toplumbilimcilere göre modernleşme, tarımsal üretimden endüstriyel üretime, kapalı köy ekonomisinden dışa dönük kent/pazar ekonomisine, insan-hayvan enerjisinin kullanımından makine enerjisinin kullanımına, baskıcı bir toplum yapısından özgür-bağımsız bir birey ve düşünce özgürlüğüne, düşünceyi ifade ve örgütlenme serbestisine dayanan ve temsili demokrasiye doğru değişim gösteren bir süreçtir. Modernleşme olgusunun evrensel bir olgu olduğunu savunan birçok Batılı düşünürü göre, Batı’da modernleşme yaşanırken hangi toplumsal dönüşümler yaşanmışsa Batı dışı toplumlarda da modernleşme sürecinde aynı dönüşümler yaşanacaktır.⁴⁹ Ancak yukarıda değindiğimiz modernleşme tasavvurlarının aksini iddia eden ve modernleşme olgusunun evrensel bir olgu olmadığını savunan tezler de günümüz tartışmalarının ön sıralarında yerini almaktadırlar.⁵⁰ Biz de çalışmamızın temel konusunu teşkil eden Şerif Mardin’in modernlik anlayışını bu bağlam içerisinde analiz edeceğiz.

Modernleşme literatürüne büyük katkılar sunan Shmuel Noah Eisenstadt da modernleşme olgusunun evrensel bir olgu olduğunu savunanların başında gelmektedir. Ona göre modernleşme, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve

⁴⁷ Peter Berger ve Diğerleri; **Modernleşme ve Bilinç**, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul, 2000, s. 20.

⁴⁸ Octavia Paz; ; a. g. m., s. 189.

⁴⁹ Murat Tazegül; a. g. e., s. 23.

⁵⁰ Bu tartışmalar hakkında detaylı bilgi için ayrıca bkz.; Nilüfer Göle; “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, **Doğu- Batı**, Yıl: 1, Sayı: 2, Ankara, 2000, 57-64. ve İbrahim Kaya; **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler: Türk Deneyimi**, Ankara, 2006, s. 60-90.

Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından da 19. ve 20. yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreçtir.⁵¹ Kısacası modernlik Batı'da doğmuş ve oradan Batı dışı dünyaya yayılmış bir olgudur.

Kısacası modernleşme, Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi gibi toplumsal dönüşümlerden kaynağını alan ve siyaset, din, ekonomi bilim v.b. kurumlarda büyük değişimlere sebep olan bir olgudur. Bu bağlamda modernleşme siyaset kurumunda demokratikleşmeye, din kurumunda laikleşmeye, ekonomi kurumunda liberalleşmeye ve bilim kurumunda da akılcılışmaya doğru bir dönüşüme işaret etmektedir. Ancak bu dönüşümler bütün toplumlarda aynı şekilde yaşanmamaktadır. Her toplum içerisinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel koşullar bağlamında bu dönüşümleri yaşamaktadır. Biz de çalışmamızın ikinci bölümünde Türk modernleşmesini kendi tarihsel ve toplumsal koşulları bağlamında Şerif Mardin'in görüşleri kapsamında tartışacağız. Ancak Türk modernleşmesine geçmeden önce Batılılaşmanın ne olduğunu anlamak gerekmektedir.

1.1.6.Batılılaşma

Batılılaşma, sosyolojik açıdan ele alındığında kültürel değişme türlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel değişme, başka bir kültürle karşılaşma sonucu toplum veya kültürün organ, değer, eğilim ve tarzlarında ortaya çıkan değişiklik durumudur. Başka bir ifadeyle Batılılaşma olgusu toplumsal ve kültürel açıdan bir değişim sayılmaktadır. Bu nedenle Batılılaşma, Batı kültür ve medeniyetiyle karşılaşma ortamında değişik toplum ve kültürlerde görülen ve Batılılaşma yönünde gerçekleşen değişimlerden ibarettir. Bir kültür akımı olarak da değerlendirebileceğimiz Batılılaşma olgusu yaşandıktan sonra toplumun tamamı

⁵¹ Shmuel Noah Eisenstadt; **Modernleşme Başkaldırı ve Değişim**, Çev. Ufuk Coşkun, Ankara, 2007, s. 11.

veya bir kesimi, Batıda Rönesans, Reform ve endüstri devrimi sırasında ortaya çıkan kültürü tamamen ya da kısmen kopya eder.⁵²

‘Batılılaşma’ ve ‘modernleşme’ kavram çiftinin aynı kavramlar olup olmadığı çokça tartışılan bir konudur.⁵³ Birçok Türk aydını bu iki kavramın aynı içeriğe ve aynı kapsama sahip olduğunu savunmaktadır. Örneğin Murat Belge’ye göre bu kavramlar aynı kavramlardır; sadece ‘Batılılaşma’ kavramına oranla ‘modernleşme’ kavramı daha nötr bir kavramdır. ‘Batılılaşma’ kavramının yerine bu kavramın kullanılmasının altında da bu durum yatmaktadır.⁵⁴

Modern anlayış, kaynağını Batı Medeniyetinin üzerine inşa edildiği toplumsal/sosyal değişim ve dönüşümlerden almaktadır. Bu yüzden modernlik olgusu da daha çok Batı toplumlarını nitelendirmek için kullanılmaktadır. Batı dışı toplumlarda modernleşme süreci toplumsal kurumların Batı usullerine göre yapılandırılmasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Batı dışı toplumlarda modernleşme olgusu çoğu zaman ‘Batılılaşma’ olarak algılanmakta ve bunun üzerinden tartışılmaktadır. Türk toplumunda yaklaşık üç yüz yıldır devam eden modernleşme veya Batılılaşma süreci de bu şekilde değerlendirilmektedir. Osmanlı İmparatorluğunda yaşanan bu süreç aşağıda çözümlenecektir.

Osmanlı Devleti, 18. yüzyılda, savaşlarda büyük yenilgiler almaya başlamış ve bunun sonucunda da doğal olarak toprak kaybetmeye başlamıştır. Bu durum ister istemez Osmanlı’nın Batı karşısındaki konumunda değişiklikler yaratmıştır. Batı karşısındaki üstünlüğünü büyük ölçüde kaybeden Osmanlı, eski konumuna ulaşmak için yeni arayışlar içerisine girmiştir. Bu durum karşısında Osmanlı Devleti, Batı’yı anlamaya ve kurumlarını Batı usullerine göre yapılandırmaya başlamıştır. İşte 18. yüzyılda Osmanlı Devletinde başlayan ve 21. yüzyıl Türkiye’inde hâlâ devam eden bu sürece ‘Batılılaşma’ denir.

⁵² Muhammed Nakavi; **Batılılaşma Sosyolojisi**, Çev. Abdullah Özgür, İstanbul, 1997, s. 11-13.

⁵³ Bu konuda daha detaylı bilgi için ayrıca bkz; Gamze Güngörmüş Kona; **Batı’da Aydınlanma Doğu’da Batılılaşma**, Ankara, 1997, s. 137-142.

⁵⁴ Murat Belge; “Batılılaşma: Türkiye ve Rusya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, 2007, s. 43.

Osmanlı İmparatorluğu 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra girdiği savaşların çoğundan yenik çıkmıştır. Yenik çıktığı bu savaşlardan sonra imzalanan antlaşmalar neticesinde hem büyük toprak kayıplarına uğramış hem de ağır yükümlülükler altına girmiştir. Bunun üzerine Osmanlı öncelikli olarak askeri alanlarda yenilikler yapmaya başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu içerisine düştüğü durumdan kurtulmak için öncelikle Batı'nın askeri sisteminin bazı hususiyetlerini kendi askeri birliklerine uygulamaya çalışmıştır. Bu süreci 'kısmi Batılılaşma' olarak nitelendirmek mümkündür. Ancak sadece askeri alanlarda gerçekleştirilmeye çalışılan bu 'kısmi Batılılaşma', Osmanlı İmparatorluğunu içerisine düştüğü durumdan kurtarmaya yetmemiştir. 'Kısmi Batılılaşma' Osmanlı'yı içerisinde bulunduğu durumdan kurtaramayınca, diğer kurumlarda da Batı tarzı bir yapılanma başlatılmıştır. Osmanlı'nın bütün kurumlarında yaşanan 'Batılılaşma' süreci 'kısmi Batılılaşma' devrini kapatıp 'topyekûn Batılılaşma' devrini açmıştır.⁵⁵

Niyazi Berkes'e göre 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun Batı devletleriyle politik ve ekonomik ilişkilerinin başlangıcı üç özellik göstermektedir. Bunlar: 1) Değişme ve kalkınma çabaları, batı devletlerinin siyasal çatışmalarına karıştırılmıştır. 2) Batıya dönme, ondan etkilenme, ya hep tersine ya da zamansız olmuştur. 3) Batıya dönüş, içeride Reform yapma zorunluluklarından kaçınmak için yapılmış ya da bundan kaçınılamayınca dönüş "denize düşenin yılana sarılması" cinsinden olmuştur.⁵⁶ Berkes, modernleşmeyi tanımlamada Batılılaşma ve çağdaşlaşma gibi temel kavramlara başvurmuştur. Modernleşmeyi, 'çağdaşlaşma' olarak kavramsallaştırır. Çağdaşlaşmayı "din ve devlet işlerini ayırma"⁵⁷ bağlamında değerlendiren Berkes, çağdaşlaşma kavramına sekülerleşmenin anlam olarak daha yakın olduğunu belirtmiştir. Ona göre çağdaşlaşmadaki temel problem, kutsal sayılan

⁵⁵ Ahmet Çiğdem; "Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkaldığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon" **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, 2007, s. 69.

⁵⁶ Niyazi Berkes; **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Ankara, 1975, s. 175.

⁵⁷ Niyazi Berkes; **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, 2006, s. 17-20.

alanın ekonomik, siyasal, eğitsel yaşam alanları üzerindeki etkisini sınırlandırmaktır.⁵⁸

Nilgün Toker ve Serdar Tekin'e göre ise, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılın ilk yarısında başlayan, ama asıl olarak 19. yüzyılda gelişen Batılılaşma hareketinin Cumhuriyetin kuruluşuna kadar uzanan yaklaşık yüz elli yıllık süre içinde belirginleşen iki genel özelliği olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, 'devletin korunup kollanması ve ihya edilmesi' türünden pratik bir amacın başlangıcından itibaren Batılılaşma hareketine yön veren temel saik olmasıdır. Bu durum Batıcı siyasi düşüncenin 'uygulamaya dönük' bir zihniyet içinde gelişmesine yol açmıştır. İkinci olarak, başlangıçta kısmi amaçlarla ortaya çıkan Batılılaşma hareketlerinin, giderek bir 'topyekün Batılılaşma' hamlesine dönüşmesidir. Bu süreç 'Batılılaşma'dan 'bir program olarak Batıcılık'a geçiş olarak adlandırılabilir.⁵⁹

'Türk modernleşmesi' literatürüne büyük katkılar sunan Şerif Mardin, 'Batıcılık' kavramını şöyle tanımlamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikrinsel bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşıma 'Batıcılık' denir. Bu görüş bazen ılımlı bir biçimde ortaya çıkmış, bazen çok köktenci boyutlar kazanmıştır.⁶⁰ Hasan Bülent Kahraman da Mardin'i destekler nitelikte bir yaklaşım sergilemektedir. Kahraman'a göre 'Batılılaşma' çok karmaşık bir kavramdır. Bu yönüyle Batılılaşma siyasal, toplumsal ve kültürel açılımlara sahip olmanın yanı sıra zaman içerisinde anlam ve işlev değişikliklerine uğrayıp, bir yandan Türk modernitesinin temel kurucu niteliğini üstlenirken, bir yanıyla da ona karşı kavramların 'kurucu dışı' olma özelliğini kazanmıştır.⁶¹

⁵⁸ Niyazi Berkes; **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 20.

⁵⁹ Nilgün Toker ve Serdar Tekin; "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, 2007, s. 82.

⁶⁰ Şerif Mardin; "Batıcılık", **Türk modernleşmesi**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008, s. 9.

⁶¹ Hasan Bülent Kahraman; "Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, 2007, s. 126.

Kültür Değişmeleri ve Garplılaşmanın Neresindeyiz? eserleriyle Türk sosyolojisine önemli katkılar sunan Mümtaz Turhan, Türkiye’de Batılılaşma yaklaşımlarını iki gruba ayırmaktadır.⁶² Birinci grup Batının sadece ilim ve tekniğini alalım görüşünü savunan İslamcılar ve Türkçülerdir. Birinci grubun en tanınan isimlerinin başında Ziya Gökalp gelmektedir. Nitekim Gökalp, hars ve medeniyet ayrımına giderek harsın milli, medeniyetin uluslararası olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda Batılılaşma sürecinde Batı’nın sadece medeniyet unsurları alınmalıdır. Hars, başka bir ifadeyle kültür, yerli yani milli kalmalıdır. İkinci grupta ise, Batı medeniyetinin önemli bir kısmını veya bütünü almayı savunan Meşrutiyet devri batıcıları ve cumhuriyet devri inkılâpçıları yer almaktadır.⁶³

Birinci baskısı 1959 yılında yapılan *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı çalışmasında Turhan, yaklaşık iki yüzyıllık batılılaşma serüvenimizin neticesinde bulunduğumuz noktayı tartışmaktadır. Turhan’a göre aradan 150-200 sene geçmiş olmasına rağmen batılılaşma davamızda muvaffak olduğumuz söylenemez. Bunun altında da Batı medeniyetini iyi anlamadığımız ve onun hakiki kıymetlerini esas unsurlarını alıp kendimize mal edemememiz, onun yerine tali, ehemmiyetsiz unsurlarla yetinmemiz gibi unsurlar yatmaktadır. Turhan’a göre Batı’nın en hakiki hüviyeti onun ilim ve irfanıdır. Dolayısıyla sağlam bir batılılaşma için Batı’nın ilim ve irfanını almalıyız.⁶⁴

Kısaca özetleyecek olursak Batılılaşma, Osmanlı İmparatorluğunda 18. yüzyılda başlayan ve günümüz Türkiye’sinde de devam eden önemli bir olgudur. Yaklaşık üç yüz yıldır devam eden Batılılaşma süreci başlangıcından bugüne farklı boyutlarda yaşanmıştır. Bazen kısmi bir Batılılaşma bazen de topyekûn Batılılaşma politikaları uygulanmıştır. Günümüzde de Batılılaşma çabaları Avrupa Birliği’ne üye olma çabalarıyla devam etmektedir.

⁶² Mümtaz Turhan; *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*, İstanbul, 1972, s. 12.

⁶³ Ziya Gökalp; *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul, 2007, s. 25-26.

⁶⁴ Mümtaz Turhan; a. g. e., s. 69.

1.2.MODERNLİĞİN TARİHİ ARKA PLANI

1.2.1.Rönesans

Hiçbir sosyal olgu toplumda birdenbire ortaya çıkmaz. Bütün sosyal olgular tarihsel bir birikimin ürünüdür. Bu bağlamda modernliğin de tarihsel bir birikimin ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Modernliğin tarihi arka planındaki toplumsal olaylardan önde geleni Rönesans'dır. “Yeniden Doğuş” anlamına gelen Rönesans, İtalyancadaki ‘rinascita’ ve Fransızcadaki ‘renaissance’ sözcüklerine karşılık gelmektedir. Rönesans, 15. ve 16. yüzyıllarda edebiyat, güzel sanatlar ve bilim alanında önce İtalya’da ortaya çıkan oradan da diğer Avrupa ülkelerinde yayılan gelişmeleri kapsamaktadır. Bu gelişmelerin altında ortaçağın sonlarına doğru gelişen “dinsel öğretilere karşı düşüncenin oluşması, gizemcilik, tanrıbilim ve felsefe birliğine karşı çıkış” gibi eğilimlerin etkisi olmuştur.⁶⁵

Rönesans, kelime anlamıyla “yeniden doğuş” olarak ifade edilse de bu Avrupa ‘da edebiyat ve sanatın yeniden doğduğu anlamına gelmez. Rönesans, Batı Avrupa’da edebiyat ve sanatın “yeni bir yöne” yani insanı ve bireyi öne çıkaran bir yöne çevrilmesi olarak düşünülmelidir.⁶⁶ Başka bir ifadeyle Rönesans İncil’in çoktanrılı dönem yazarlarının metinleri üzerinden yeniden yorumlanmasına yönelmesidir.⁶⁷ “Yeniden doğuş” denmesinin nedeni de sanat, kültür, edebiyat ve bilim alanında Antik Yunan’daki gelişmelerin yeniden ortaya çıkarılmak istenmesinden dolayıdır.

Ortaçağ, bilindiği üzere Avrupa’nın karanlık bir dönemidir. Bu dönemde birey, katı kurumsal yapılar içerisinde kaybolmuştur. Ancak bu dönemden sonra filizlenen hümanizm akımı bireyi bu durumundan kurtarmıştır. Rönesans’ı da hümanizmden ayrı düşünmek mümkün değildir. Hümanizm, Rönesans’ı olanaklı kılan kültürel bir akımdır. 13. yüzyılda İtalya’da ortaya çıkan ve 16. yüzyılda bütün Avrupa’ya yayılan hümanizm, antik metinlerin keşfini ve bu metinlerin Avrupa kamuoyunun gündemine taşınmasını kolaylaştırmıştır. Hümanistlere göre, daha adil

⁶⁵ Frank Thilly; **Felsefenin Öyküsü: Çağdaş Felsefe**, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, 2002, s. 1-4.

⁶⁶ Server Tanilli; **Uygarlık Tarihi**, İstanbul, 2001, s. 79.

⁶⁷ William H. McNeill; **Dünya Tarihi**, Çev. Alâeddin Şenel, Ankara, 2004, s. 490.

bir dünya kurmakla yükümlü olan insan, felsefe ve edebiyat gibi entelektüel disiplinleri tanımak zorundadır. Dünya değişmektedir; dindarlık ve kahramanlık gibi Ortaçağ'a özgü değerlerin yerini felsefe, ahlâk ve güzel konuşma gibi yeni değerler almaya başlamalıdır. Neticede Rönesans aydını da bu akım sayesinde, insanı ve onun geleceğine ilişkin her şeyi iyimser bir bakış açısıyla incelemeyi öğrenmiştir.⁶⁸

Ortaçağ düşüncesi, yalnız öteki dünyayı merkeze alıyordu ve yalnız Tanrıyı ve dini yaşama nedeni olarak kabul ediyordu. Bütün bunların da ötesinde Ortaçağ, "birleşmiş bir toplumu" savunuyordu. Fakat Rönesans düşüncesi, "bireyi" öne aldı. Dinsel konularda bile bireyi/insanı merkeze alan Rönesans, bireyciliği giyim ve kuşama varıncaya dek her alana yaydı; inanç ve ahlâkta serbestlik getirdi. Bunun üzerine birey kilisenin baskısına direnecek güce ulaştı ve giderek ona başkaldırdı. Modern toplumun en belirleyici özelliklerinin başında gelen 'bireyciliğin' gelişmesindeki etkisi büyük olan Rönesans, Batı'da ortaçağ ile modern dünya arasında bir basamaktır ve dahası Rönesans, modernizmin öncüsüdür.⁶⁹

Rönesans'ın toplumsal koşullarını yaratan yenilenme, kökenini İtalya'da bulur. Bu ülkede yenilenme, Antikçağ edebiyatının, felsefesinin ve bilimlerinin yeniden keşfedilmesine ve deneysel yöntemlerin evrimine bağlanır.⁷⁰ İtalya'nın Rönesans'a kaynaklık etmesinin başlıca nedeni burada Yunan ve Roma eserlerinden çevirilerin yapılması ve coğrafi keşiflerle burada bir zümrenin zenginleşip güzel sanatlara ilgi duymasındır.

Rönesans, modern dünyanın doğuşu olarak tanımlanmaktadır. Çünkü Rönesans'la beraber özellikle 14. ve 15. yüzyılda Antik dönem tekrar canlandırılmaya çalışılmış ve geleneksel dini düşüncelerin yerini modern ve bilimsel değerler almaya başlamıştır. Bu dönem aslında toplumların gerçekliğe farklı ve akılcı yaklaşımlarının başladığı, bireyin tekrar keşfedildiği dönemdir.⁷¹ Yukarıda da

⁶⁸ İzzet Çıvgın ve Remzi Yardımcı; **Çağdaş Dünya Tarihi**, Ankara, 2008, s. 44.

⁶⁹ Servet Tanilli; a. g. e., s. 80.

⁷⁰ H. Ömer Adıgüzel; "Rönesans-Reform", **Uygurluk Tarihi**, Edit. İsmail Güven, Ankara, 2007, s. 394.

⁷¹ H. Ömer Adıgüzel; a. g. m., s. 394.

anlatılmaya çalışıldığı gibi Rönesans, modern Avrupa'nın gelişiminde çok önemli bir dönemdir. Ortaçağ düşüncesinden modern düşünceye geçiş dönemini simgeler. Çünkü Avrupa Rönesans'ı, düşüncelerin laikleştiği, organize ticarete ve kapitalizme dayalı şehir ekonomisinin geliştiği, ulusal bilinç ve politik merkezleşmenin arttığı dönem olarak kabul edilir.⁷²

Kısacası, İtalya'da ortaya çıkan ve günümüz modernliğinin de temellerinin atıldığı Rönesans süreci; bilim, sanat ve edebiyatta Antik Yunan'a bir dönüşe işaret etmektedir. Hümanizm akımından bağımsız ele alınamayan ve Burkhard'ın ifadesiyle "insanın keşfedilmesi" olan Rönesans'ın sosyal, dini, bilimsel ve ekonomik birçok sonucu vardır. Sosyal anlamda, gelişmekte olan burjuvazinin himayesiyle yeni bir entelektüel zümre oluşmuştur. Dini anlamda da, Rönesans'tan sonra kilise kurumu sorgulanmaya ve dinin toplumsal hayatı düzenlemeye yönelik etkileri azalmaya başlamıştır. Bilimsel anlamda ise; kilise ile bilim adamlarını karşı karşıya getiren skolâstik zihniyet yıkılmıştır. Son olarak ekonomik anlamda da önemli bir canlanma görülmüştür.⁷³ Bu sonuçlar da ortaçağ ve modern dünya arasında bir geçiş sağlamıştır.

1.2.2.Reform

Rönesans akımının 15. ve 16. yüzyıllarda yarattığı toplumsal koşullar, kilisenin konumunun değişmesine sebep olmuştur. Kilise kendi içindeki aksaklıkları, 10. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar kendi başına düzeltecek bir güce sahipti. Ancak Rönesans hareketiyle beraber kilisenin konumu da sarsıldığı için kilise sistemi bu konuda acze düşmüştür. Kilise, içerisindeki bu çürümeye son vermek için kendi dışında bir hareket başlatmıştır.⁷⁴ 'Düzelme' veya 'ıslahat' anlamına gelen ve Hıristiyanlık ve hümanizme dayanan Martin Luther öncülüğündeki bu harekete "Reform Hareketi" denmektedir.

Reform Hareketi, Almanya'da Martin Luther'in Katolik kilisesini protesto etmesi ve İncil'in Almancaya çevrilmesiyle başlamıştır. Halkın ve derebeylerinin de

⁷² H. Ömer Adıgüzel; a. g. m., s. 395.

⁷³ Muhammet Şahin: **Uygarlık Tarihi**, Ankara,1998, s. 140.

⁷⁴ H. Ömer Adıgüzel; a. g. m., s. 412.

katkısıyla gerçekleştirilen uzun mücadelelerden sonra 1555 yılında Ogsburg Antlaşması ile Reform hareketleri resmen başarı kazanmıştır. Bu Antlaşmadan sonra Protestanlık yeni bir mezhep olarak kabul edilmiştir. Ancak Reform, kilise ile ilgili bir yenileştirme hareketi olmanın ötesinde, bugünkü Avrupa coğrafyasını belirleyecek siyasi bir hareket olup, Avrupa uygarlığının dönüm noktalarından birini oluşturur. Reform hareketi, 12. yüzyıldan beri yenileşmeye ihtiyaç gösteren Avrupa Hıristiyanlığının klasik sınırlarını aşma teşebbüsünün bir sonucudur.⁷⁵

Diğer sosyal hareketler gibi Reform hareketinin de dinsel, düşünsel ve sosyal nedenleri vardır. Dinsel nedenler kilise sistemindeki bozulmalardır. Düşünsel anlamda da aydınların bilgi ufku gelişmiş, insanın kötülüğün kaynağı olarak algılanması ciddi rahatsızlık yaratmıştır. Bu dönemden önce yapılan keşif ve icatları da düşünsel sebeplere eklemek mümkündür. Sosyal nedenler arasında da kilisenin artan mal varlığının sosyal sınıfları rahatsız etmesi ve sosyal sınıfların bu konuda harekete geçmesini gösterebiliriz. Yukarıdaki bilgiler ışığında Reformun nedenlerini aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

- 1) Katolik Kilisesinin bozulması
- 2) Rönesans'ın Etkileri
- 3) Matbaanın Etkileri
- 4) Siyasi Sebepler.⁷⁶

Reformun başlamasının dış nedeni, Luther'in 1517 yılında Wittenberg Kilisesinin kapısına astığı ünlü 95 tezidir.⁷⁷ Bu tezinde Luther, Katolik kilisesinin bir saptırmasını, yani para karşılığında günah bağışlama belgeleri satmasını şiddetle eleştiriyordu. Luther'in attığı bu adım, bardağı taşıran son damla olmuştur. Böyle bir yergi ile başlayan Protestanlık akımı, sonrasında bütün Avrupa'yı bir yıkıntıya çeviren Otuz Yıl Savaşlarını doğuracaktır Bunun sonucunda da kilisede değişiklikler meydana gelmiş ve Protestanlık yeni bir mezhep olarak yola devam etmiştir.⁷⁸

⁷⁵ Muhammet Şahin; a. g. e., s. 141.

⁷⁶ Muhammet Şahin; a. g. e., s. 142.

⁷⁷ Martin Luther'in 95 maddelik ünlü tezi için bkz; <http://www.hristyan.net>

⁷⁸ Macit Gökberk; **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 2002, s. 178.

Avrupa tarihi açısından Reform hareketlerinin en önemli sonucu yukarıda belirtildiği üzere Protestanlık Mezhebi'nin doğmasıdır.

Toplumlar dinamik bir yapıya sahiptirler. Bu bağlamda her toplumun tarihi aynı zamanda bir değişim ve dönüşümler tarihidir. Toplumu meydana getiren kurumsal yapı da bu değişim ve dönüşümler çerçevesinde şekillenmektedir. Avrupa'daki Reform Hareketinin de böyle bir özelliği vardır. Hıristiyanlık, 12. yüzyıldan sonra kapitalist sürece adapte olamamış, bunun sonucunda feodal yapı ile Hıristiyanlık düşüncesi arasındaki denge bozulmuştur. Böylece Reform Hareketi Papalık'ın yetkilerini sınırlandırarak bu dengeyi sağlamaya çalışmıştır. Bu aynı zamanda milli/ulus devlet anlayışına geçişin başlangıcı olmuştur.⁷⁹ Reform Hareketi bu yönüyle modernlik anlayışı için bir altyapı oluşturma niteliğine sahiptir.

Rönesans ve Reform Hareketleri'nden sonra insan ve doğa arasındaki ilişkide büyük bir dönüşüm yaşanmıştır. Rönesans ve Reform'dan sonra öne çıkan dünya görüşünün yani 'dünyanın büyüden arınması'nın sonucu olarak karanlık, garip ve kutsal doğanın denetlenmesine yönelik kompleksler ve korkular aşılmıştır. Modern insan için doğa artık kutsal değildir. Kutsal ve büyülü karakterini kaybeden doğaya sadece sağladığı yararlar açısından bakılmaktadır. İnsan, artan bir ölçüde doğa karşısında mesafeli bir tavır almaktadır: gözlem ve deneyler yoluyla insan, doğa 'yasalarını' tanımakta ve doğa üzerinde denetim kurmaktadır.⁸⁰

Kısacası, kilise sistemindeki bozulmalar ve mezhep sapkınlıkları Reform Hareketi'ni doğurmuştur.⁸¹ Ancak Reform Hareketi'nin etkileri sadece din kurumuyla sınırlı kalmamış; toplumsal alanda da büyük dönüşümlere sebep olmuştur. Örneğin; bilimin üzerindeki baskılar azalmıştır. Katolik kilisesine bağlı din eğitimi veren okulların yanında laik esaslara dayalı eğitim veren okullar açılmıştır. Böylece eğitimde laikleşme süreci başlamıştır. Kilise ve din adamlarına olan güven

⁷⁹ Muhammet Şahin; a. g. e., s. 141.

⁸⁰ Hans Van Der Loo ve Williem Van Reijen; **Modernleşmenin Paradoksları**, Çev. Kadir Canatan, İstanbul, 2003, s. 210.

⁸¹ H. Ömer Adıgüzel ; a. g. e., s. 413.

azalmış ve insanlar kiliseye ait malları yağmalamaya başlamıştır. Bütün bu yaşananlar dini soyutlayan modernlik için de bir basamak oluşturmuştur.

1.2.3.Sanayi Devrimi

Avrupa’da 18. ve 19. yüzyıldaki yeni buluşların üretime tatbik edilmesi, buhar gücüyle çalışan makinelerin makineleşmiş sanayiye doğurması ve bu gelişmelerin Avrupa’daki sermaye birikimini artırması ‘Sanayi Devrimi’ olarak tanımlanabilir. Sanayi Devrimi’ni iki aşamada ele almak mümkündür. Birinci aşamanın en önemli özelliği makine kullanımının yaygınlaşması ve kitlesel anlamda üretim yapan sanayi işletmelerinin ortaya çıkmasıdır. İkinci aşamanın en belirleyici özelliği ise, James Watt’ın buhar gücünü sanayiye taşıması ve sanayide maden kömürü, elektrik ve petrolün kullanılmaya başlanmasıdır.⁸²

Hans Freyer’e göre Sanayi Devrimi altı dalgada gerçekleşmiştir. Birinci dalga dokuma endüstrisinin başlamasıdır. Bu aşamada sömürgelerle ticaret pamuk endüstrisini yarattı ve onu beslemeye başladı.⁸³ İkinci dalga demir ve çeliğin kullanılmaya başlanmasıdır. Üçüncü dalgayı ulaştırma teşkil etmektedir. Dördüncü dalganın en önemli özelliği bilimin belirleyici bir faktör olarak ilkin bu dalgada ortaya çıkmasıdır. Beşinci dalga elektrik endüstrisinin üretimde kullanılmasıdır. Altıncı dalga ise benzin motoru çağıdır. Altıncı dalgada yepyeni ufuklar açılmış, özellikle havaya hükmetmek mümkün olmuştur.⁸⁴ Bu aşamaların ilki Britanya’da yaşanmıştır. Daha sonrasında Avrupa’nın tamamına yayılmıştır.

Bütün toplumsal olaylar gibi Sanayi Devrimi de toplumda çeşitli değişim ve dönüşümler meydana getirmiştir. Vehbi Bayhan bu dönüşümleri şöyle açıklamaktadır: “İnsanlık tarihinde 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başı önemli bir tarihi boyutu ifade etmektedir. 19. yüzyılda buhar makinesinin icadı ile simgelenen ‘Sanayi Devrimi’, makineli fabrika üretimi ile seri halde üretimi getirmiştir. Üretimin niteliğinin değişmesi toplumsal yapıyı kökten değiştirmiştir. Üretim merkezi, evden fabrikaya aktarılmış; buna bağlı olarak kentlere göç artmış; kentleşmeyle birlikte

⁸² H. Ömer Adıgüzel; a. g. m., s. 423.

⁸³ Eric J. Hobsbawm; **Devrim Çağı**, Çev. Jülide Ergüder ve Alâeddin Şenel, Ankara, 1989, s. 67.

⁸⁴ Hans Freyer, **İndüstri Çağı**, İstanbul, 1954, s. 14-17.

geleneksel geniş aile kentsel çekirdek aileye dönüşmüş; işbölümü artmış; eğitim ve öğretimin önemi artarak, eğitimle statü elde edilmesi önem kazanmış; orta sınıflaşma artmış; ulaşım ve haberleşme araçları gelişmiş, dolayısıyla sosyal hareketlilik artmıştır.”⁸⁵

Sanayi Devrimi'nin getirdiği önemli bir boyut da üretim araçlarında yarattığı değişimlerdir. Sanayi devrimi öncesinde daha sade araçlar kullanılırken; sanayi devrimi sonrasında üretim araçları kompleksleşmiştir. Sanayi Devriminin birinci aşamasında yapılan fabrikalar, daha çok niteliksiz insan gücüne ihtiyaç duyuyordu. Ancak kompleksleşen üretim araçları nitelikli insan gücüne olan ihtiyacı arttırmıştır. Böyle bir ihtiyaç ister istemez insanları eğitime yönlendirmiştir. Bunun sonucunda da okuryazarlık artmış ve eğitim seviyesi yükselmeye başlamıştır.

Bayhan'ın da ifade ettiği gibi Sanayi Devrimi sonrasında kırdan kente yoğun bir göç yaşanmıştır. Kırdan göçle gelen topluluklar büyük oranda eğitimsiz insanlardan oluşmaktaydı. Göçle gelen bu niteliksiz işgücü, fabrikalarda vasıfsız işçi olarak istihdam edilmiş. Ayrıca küçük ve orta boy tezgâhlarda üretim yapan zanaatkârlar da fabrikalarda yarı vasıflı eleman/ara eleman olarak istihdam edilmiştir. Sanayi Devrimi kendi topraklarında mülk sahibi olan bu insanları göç etmek zorunda bırakmış ve onları süreç içerisinde Marks'ın ifadesiyle proleterleşmişlerdir.

Sonuç olarak, Sanayi Devrimi, sosyal ilişkileri farklılaştırmış ve kentleri de hem niceliksel olarak hem de niteliksel olarak değişime uğratmıştır.⁸⁶ Sanayi Devrimi öncesinde nüfusun büyük bir çoğunluğunu köylüler oluşturmakta; üretimde daha çok yalın araçlar kullanılmaktadır. Ulaşımındaki yegâne unsur attır. Okuryazarlık seviyesi çok düşüktür. Ancak Sanayi Devrimi'yle beraber bu özellikler değişmeye başlamıştır. Fabrikalarda çalışmak için kırdan kente yoğun bir göç yaşanmıştır. Bunun sonucunda kent nüfusu artmaya başlamış ve yeni kentler kurulmaya başlamıştır. Üretimdeki yalın araçlar yerlerini daha kompleks araçlara bırakmıştır. Ulaşımında atın yanında yeni alternatif ulaşım araçları kullanılmaya

⁸⁵ Vehbi Bayhan; a. g. e., s. 103.

⁸⁶ Server Tanilli; a. g. e., s. 118.

başlanmıştır. Nitelikli eleman ihtiyacını karşılamak için okur-yazarlık oranı da artmaya başlamıştır. Sanayi Devrimi'nin yarattığı bu toplumsal koşullar modern topluma geçiş sürecine önemli katkılar sunmuştur.

1.2.4.Aydınlanma

Ortaçağ düşüncesinin en karakteristik özelliği, 'din' olgusuna atfettiği dogmatik konumdur. Bilindiği gibi Ortaçağ'da 'din' bütün değerlerin üstünde bir konuma sahipti ve yegâne meşrulaştırma aracıydı. Ancak bu süreç Rönesans ve Reform Hareketleriyle yavaş yavaş değişmeye başladı. Özellikle Rönesans sürecinde 'din' tartışılmaz olan statüsünü kaybederek, yerini zamanla 'insan'a bırakmıştır. Rönesans düşüncesiyle beraber güç kaybına uğrayan din veya kilise, bu durumu düzeltmek için bir dizi yenilik yapma yoluna gitmiştir. Luther öncülüğündeki bu yenilik hareketi Papalık kurumunda büyük sarsılmalara sebebiyet vermiştir. "Kutsalın sorgulanması"yla 14. yüzyılda başlayan bu süreç 17. yüzyıldan sonra Avrupa'da 'Aydınlanma Hareketini' doğurmuştur.

Rönesans ve Reform Hareketleri'nin yanında Aydınlanma'nın önemli toplumsal nedenlerinden biri de sanayiden kaynaklanmaktaydı. Emek gücü ve sermayenin makineleşmesiyle birlikte üretim süreci içerisinde çoğaltılabilir ve tekrarlanabilir örüntüler olarak örgütlenen sanayinin, Batı medeniyeti ve kültürünün gelişim çizgisi üzerinde önemli bir durak olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Aydınlanma çağı olarak ifade edilen 18. yüzyılda teknolojik yenilik ve değişimle simgelenen bir endüstriyel projenin başat hale geldiğini görmekteyiz.⁸⁷ Dolayısıyla Aydınlanma Hareketi'ni 18. yüzyıldaki endüstriyel gelişmelerden bağımsız ele almak mümkün görünmemektedir.

Yukarıdaki bilgilerden yola çıkarak Aydınlanmayı aşağıdaki gibi tanımlamak mümkündür. Aydınlanma, Avrupa'da 17. yüzyılın ikinci yarısıyla, 19. yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların 'aklı' insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici öge yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini,

⁸⁷ Ahmet Çiğdem; **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul, 1997, s. 27.

bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla belirginleşen kültürel, felsefi ve toplumsal harekettir.⁸⁸

Tüm insanlığı ortaçağın karanlıklarından kurtarmayı hedefleyen Aydınlanma Hareketi, Locke, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Hume, Berkeley, Kant, Leibniz, Hegel, Condorcet, Turgot, Spencer, ve Ferguson gibi ünlü filozofların başlattığı, geliştirdiği ve olgunlaştırdığı bir harekettir. Bu hareketin temel amacı; insanları, teolojinin mitoslarından uzaklaştırmak, aklın dogmaya, dinsel inanca ve dinsel bilgiye üstünlüğünü vurgulamak, sorgulamacılığı, bilimselliği ve laik bir dünya görüşünü ön plana çıkarmaktır.⁸⁹

Aydınlanma felsefesinin en önemli temsilcilerinden olan Kant'a göre Aydınlanma; "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamamasıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insan da aranmalıdır. 'Sapare Aude!' yani 'Aklını kullanma cesaretini göster!' sözü Aydınlanmanın parolasını oluşturmaktadır."⁹⁰

Aydınlanma Hareketi'nin amaçlarını daha anlaşılır kılmak için bu hareketin üzerine inşa edildiği ilkeleri açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Aydınlanma Hareketi akılcılık, deneycilik, mutluluk ve bilimsellik ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Akılcılık ilkesine göre insanın akli onun en büyük sermayesidir. İnsanın insan olması kadar, tüm insanlığın ilerlemesi ve mutluluğa kavuşması için gerekli olan tek şey evrensel akıldır. Deneycilik ilkesine göre ise akıl; insanlığın mutluluğa kavuşması için tek başına yeterli değildir. Bu anlamda akıl, deney yöntemini de kullanmalıdır. Mutluluk ilkesine göre insanın mutluluğu öbür dünyaya yönelik bir çaba değil bu dünyadaki yaşamıyla ilgiliydi. Bilim ilkesi ise bilimin aklın bir sonucu olduğunu

⁸⁸ Ahmet Cevizci; a. g. e., s. 175

⁸⁹ Sezgin Kızılcılık ve Yaşar Erjem; **Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü**, İzmir, 1996, s. 51.

⁹⁰ İmanuel Kant; "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 1999, s. 213-214.

ifade eder. Bunun yanında Aydınlanmacıların bilimsel faaliyeti metafiziksel alandan doğal yaşama aktardığına işaret eder.

Yukarıda da ifade edildiği üzere Aydınlanma Hareketi'nin en belirleyici özelliği akla yaptığı vurgudur. Aydınlanma dönemindeki akılcılık eğilimi 19.yüzyılda modernlik olgusunu doğurmuştur. "Akıl Çağı" olarak bilinen Aydınlanma Dönemi'nin bir ürünü olan modernlik, toplumun merkezindeki Tanrının yerine akla, deneye ve gözleme dayalı pozitif bilimi yerleştirmiş, dinsel inançlara ve geleneksel argümanlara ise sadece özel yaşama alanlarında var olma olanağı tanımıştır.⁹¹

Modernlik öncesinden modern topluma geçiş sürecinde belirleyici olan Aydınlanma felsefesi, kültür tarihinde dönüm noktası olmuştur. Bilişsel-araçsal aklın doğayı egemenlik altına almadaki başarısının bu düşünsel tutumdan kaynaklandığı bilinmektedir. Aydınlanma, duygusal ön yargılardan ve geleneksel bilgidен bağımsız özgür düşünceyi temsil ettiğinden, önceden belirlenmiş her tür amaca en kısa yoldan erişmenin tekniğini üreten araçsal akla sınırsız olanak tanımaktadır.⁹²

Sonuç olarak Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlendirmede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir.⁹³ Aydınlanma, Rönesansla başlayan dinin toplumdaki konumunun sorgulanması sürecinin zirve noktasıdır. Aydınlanmayla beraber din ya da Tanrı merkezli toplumsal yapının ve düzenlemelerin yerini bu süreçte akıl merkezli toplumsal düzenlemeler ve arayışlar almıştır. Geleneksel ve dini değerleri özel yaşam alanlarına hapseden Aydınlanma, modern toplum aşamasına geçme sürecinde de önemli bir katkıya sahiptir. Çünkü modernlik olgusunun boyutlarının çoğu kaynağını Aydınlanmadan almaktadır.

⁹¹ Sezgin Kızılcılık; **Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırma**, Ankara, 2004, s. 7.

⁹² Erhan Atiker; a. g. e., s. 13.

⁹³ Macit Gökberk; a. g. e., s. 289.

1.3.MODERNLEŞMENİN BOYUTLARI

1.3.1.Sanayileşme

Modernleşme, dinamik ve çok boyutlu bir değişim ve dönüşüme işaret etmektedir. Bu değişim ve dönüşüm sürecinin önemli boyutlarından biri sanayileşmedir. Sanayileşme sürecinin en belirleyici özelliklerinin başında üretim ilişkilerinde ve üretim araçlarında yaşanan dönüşümler gelmektedir. Bu dönüşümler sanayi öncesi toplum ile sanayi sonrası toplumu büyük oranda farklı kılmaktadır. Sanayi öncesi toplumlarda üretim faaliyetleri ‘aletler’ üzerinden gerçekleştirilmekteyken sanayi sonrası toplumlarda üretim faaliyetlerine ‘makine’ unsuru dâhil olmuştur. Ailede veya küçük tezgâhlarda geleneksel tarzlarla icra edilen üretim, özel bir organizasyon gerektiren büyük işletmelere taşınmış, üretim faaliyetine işbölümü girmeye başlamıştır.⁹⁴

Sanayileşme Hareketi 18. yüzyılın ikinci yarısından bu yana büyük bir hızla gelişmektedir. Sanayileşme Hareketi’nin etkilerini ‘üretim’ alanıyla sınırlandırmak mümkün değildir. Sanayileşme, toplumların ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapılarında köklü değişimlere neden olmuş ve gelişmekte olan ülkeler açısından başlıca kalkınma politikası haline gelmiştir. Bu politikalar zamanla sanayileşmeyi amaç edinen öğretilere dönüşmüştür. Nitekim “cansız maddi güç kaynaklarının mal üretiminde kullanılması anlamına gelen sanayicilik veya endüstriyalizm”⁹⁵ anlayışı böyle bir öğretilerdir.

Sanayileşmenin modernleşme sürecinde ne denli önemli olduğunu anlayabilmek için Kongar’ın görüşlerine başvurabiliriz. Kongar, modern toplumları modern öncesi toplumlardan ayırmak için evrensel bir ilkeye ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Ona göre günümüzün toplum tipini, yani modern toplumu belirlemek için kullanacağımız ölçüt, bu toplumu, eski toplumlardan ayırmalıdır: “Çünkü amacımız, eski toplum tipinden günümüzdeki toplum tipine doğru olan bir değişmeyi belirlemektir. Öyle bir ölçüt bulmalıyız ki, bu ölçüt, eski zamanların toplumlarıyla

⁹⁴ Muharrem Sevil; **Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler**, Ankara, 2005, s. 52-56. Ayrıca bkz: Baykan Sezer: **Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi**, Ankara, 1997, s. 51.

⁹⁵ Sezgin Kızılcılık; **Postmodernizm Dedikleri**, İzmir, 1996, s. 18.

günümüzün toplumlarını ayırabilsin. Aynı zamanda bu ölçüt evrensel de olmak zorundadır. Yani her toplum için her zaman karar vermemizi sağlayacak bir ölçüt niteliği taşınmalıdır. Bu kriterlere uyan sadece bir şey vardır o da “*teknoloji*”dir. Sadece teknoloji insanoğlunun dünya üzerinde var olduğu andan günümüze kadar olan gelişmesini nesnel ölçütlere göre bize bildirebilir. Bu bağlamda modern öncesi toplumları modern toplumlardan ayıran en önemli ve evrensel husus *teknoloji* olmaktadır.”⁹⁶

Modernleşmenin sanayileşme boyutu irdelenirken üzerinde durulması gereken başka bir husus da kapitalizmdir. Kapitalist sistem, Sanayileşme Hareketi’nin bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir olgudur. Sanayileşmesini tamamlamayan ülkelerin kapitalist sisteme geçişte büyük sıkıntılar yaşaması bu durumu çok net olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kapitalist gelişim için ücretli emek ve nispeten gelişmiş pazar ekonomisinin yanında belli bir bağımsızlığa sahip sanayiye dayalı üretim de şarttır.⁹⁷

Sanayileşme ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi sanayileşme ile modernlik arasında da görmek mümkündür. Teknolojiye bağlı olarak gelişen sanayileşmenin sosyal, ekonomik ve kültürel etkileri modernleşme biçiminde karşımıza çıkmaktadır.⁹⁸ Dolayısıyla modernleşme, endüstrileşme ile birlikte insan ilişkilerinde ortaya çıkan farklılaşmaların yeniden örgütlenmesidir.

Modernleşmenin ekonomik boyutunu Sanayileşme boyutu içerisinde ele almak mümkündür. Çünkü modernleşme sürecinde yaşanan ekonomik dönüşümler bir anlamda sanayileşme sürecinden kaynaklanan dönüşümlerdir. “Modernleşmenin ekonomik boyutunda; kapitalist ilişki içinde, inorganik enerjiye dayalı üretim yapan sanayileşmiş, ürünleri metalaşmış, emeği ücretlenmiş, özel mülkiyet anlayışı kurumsallaşmış bir toplum düşünülmektedir”.⁹⁹

⁹⁶ Emre Kongar; a. g. e., s. 218.

⁹⁷ Murat Tazegül; a. g. e., s. 41

⁹⁸ Emre Kongar; a. g. e., s. 229.

⁹⁹ Gönül İçli; “Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi” , **C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 26 No: 2, Sivas, 2002, s. 245.

Kısacası, Sanayileşme olgusu, modernleşme sürecinde çok önemli bir işlev üstlenmektedir. Günümüzün modern toplumlarının ileri derecede sanayi toplumları olmaları veya modernleşmeyi hedefleyen toplumların birinci araç olarak sanayileşmeyi seçmeleri bu düşünceyi destekler niteliktedir. Ayrıca modern dünyanın toplumsal ilişkilerini yaratan sanayileşmenin getirdiği mekanikleşmiş üretim araçlarıdır. Bayhan'ın da ifade ettiği gibi sanayi toplumunun, kültürel yapısı ve modeli “modernizm”dir.¹⁰⁰

1.3.2.Sekülerleşme

Dünyevileşme anlamına gelen sekülerleşme, modernleşme fikrinin temelinde yer alan olgulardan biridir. Tarihsel olarak kaynağını Rönesans'tan alan sekülerleşme, skolâstiğin bir eleştirisi olmanın yanı sıra dinsel önceliğin, bilimin ve aklın yol göstericiliğine devredilmesidir. Başka bir anlatımla “sekülerleşme, dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesi, doğaüstü olayların tabii ve dünyevi olarak algılanması, insan aklının dini ve metafizik bağlardan kurtulması ve dinin bir vicdan meselesi haline gelmesini ifade eder”.¹⁰¹ Sekülerleşme ile birlikte din, artık toplumun temelinde başat öge olarak yer almayacak, toplumsal yaşam bilimsel temeller üzerine oturtulmaya çalışılacaktır.¹⁰²

Sekülerizmin ortaya çıkışı modern ulus-devletlerin yükselişiyle yakından ilintilidir. Sekülerizm kendisini iki şekilde meşrulaştırır: 1) Sekülerizm birbiriyle çatışan dini mezheplerin öğretileri arasında en küçük ortak paydayı bulmayı öngörür. 2) Sekülerizm, dini kanaatlerden tümüyle bağımsız bir siyasi etik tanımı getirmeyi önceler. Bugün tüm dünyada en yüksek uygulanabilirliğe sahip olan model ikincisidir.¹⁰³ Bu nedenle ulus-devletlerle sekülerleşme arasında önemli bir ilişki mevcuttur.

¹⁰⁰ Vehbi Bayhan; “Risk Toplumu”, **Doğu-Batı**, Yıl: 5, Sayı: 19, Ankara, 2002, s. 188.

¹⁰¹ Mustafa Armağan; **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İstanbul, 1995, s. 87.

¹⁰² Murat Tazegül; a. g. e., s. 43.

¹⁰³ Talal Asad; **Sekülerliğin Biçimleri; Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul, 2007, s. 12.

Mustafa Armağan, modernliğin sekülerleşmenin birinci aşaması olduğunu öne sürmektedir. Ona göre sekülerleşme dediğimiz şey “öznenin kendisini yani aklını dış dünyaya yansıtması ve orada objektifleştirmesi”dir. Sekülerleşmenin ikinci aşamasına ise postmodern dönemde rastlanır. Armağan’a göre bu iki aşama arasındaki fark şudur: “ Birinci aşamada makine üzerine düşünülürken, ikinci aşamada makine düşüncesi üzerine düşünülmektedir.”¹⁰⁴

Sekülerleşmenin yaşam bulduğu başka bir alan ise kentlerdir. Dolayısıyla modernleşme ve sekülerleşme arasında doğrudan bir ilişki kurulabileceği gibi, endüstrileşme sonucu gelişen şehirlerle de aralarında ilişki kurulabilir. Modernleşme çabası içindeki toplumlarda kırsal kesim dine bağlılığını, dine hayatında bir yer verme anlamında sürdürürken, şehir merkezleri daha kolay sekülerize olabilmektedir.¹⁰⁵ Görüldüğü gibi sanayileşme, kentleşme ve sekülerleşme süreçleri birbirine sebep-sonuç ilişkisi ile bağlıdır.

Birçok düşünür sekülerizmi laiklik üzerinden değerlendirmektedir. Çünkü sekülerizm ile laiklik arasında kopmaz bir bağ vardır. Laik sözcüğü kaynağını Latince’deki “laicus” sözcüğünden almaktadır. Sözcüğün Fransızca’daki karşılığı “laique”tir ve Türkçe’ye bu şekilde geçmiştir. Laik sözcüğü, kelime anlamı olarak; “ruhani olmayan kimse”, “dini olmayan şey”, “fikir”, “müessese” ve “prensip” anlamına gelmektedir. Laiklik ise devletin dine ve dinin devlete bağlanması sisteminin her ikisini de aynı derecede dışlayan üçüncü bir itidal ve muvazene sistemidir.¹⁰⁶

Laikleşme yukarıdaki dönüşümlere paralel bir değişim sürecine işaret etmektedir. Bu bağlamda laikleşme, modern toplumdaki bireyin yaşamının çeşitli alanlarının din tarafından yönlendirilmesinin sona erdiği süreç anlamına gelir. Bu süreç sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve sosyo-politik düzenin dinsel kurumlardan

¹⁰⁴ Mustafa Armağan; a. g. e., s. 46.

¹⁰⁵ Mustafa Armağan; a. g. e., s. 89.

¹⁰⁶ Ali Fuad Başgil; **Din ve Laiklik**, İstanbul, 2007, s. 151.

soyutlanmasına dayanmaktadır. Bu süreç dinsel inanç açısından bilimin özgürlüğünü ve bireyin ahlaksal değerlerinin dinin öğretilerinden kopuşunu içerir.¹⁰⁷

Sonuç olarak sekülerizm veya laiklik her zaman dinle bir şekilde ilintilidir. Sekülerin anlamı sürekli değişse de değişmeyen bir unsuru vardır, o da seküler olanın her zaman açık bir şekilde dinsel olana karşı olmasıdır. Dini olan ne anlama gelirse gelsin sekülerin din karşısındaki konumu hep bu şekilde kalmaktadır.¹⁰⁸ Bu bağlamda laik hukuk deyince bundan dini olmayan, esaslarını dinden almayan hukuk; laik devlet deyince de dini akide ve esaslara dayanmayan devleti anlamak gerekmektedir.¹⁰⁹ Böyle bir sisteme dayanan toplumsal yapılar da bizi modern topluma hatta modern devlete götürmektedir.

1.3.3.Kentleşme

Kentleşme konusuna geçmeden önce kentin kısaca bir tanımını vermek yerinde olacaktır. Kent, “sakinlerinin hayatlarını tarımla değil, esas itibariyle ticaret ve alış verişle kazandıkları bir yerleşim yeridir.”¹¹⁰ Kentleşme ise en yalın ifadeyle, kent sayısının ve kentlerde yaşayan nüfusun artmasını anlatmaktadır.¹¹¹ Nüfusun kentlerde ve özellikle büyük metropollerde yaşayan ve sayıları giderek artan kısmının yarattığı sosyo-kültürel etkileri ifade eden kentleşme, aynı zamanda kırsal hayatın karakteristik özellikleri karşısında kent hayatının özelliklerini belirtmek için de kullanılmaktadır. Kentleşme, Sanayi Devrimi sonrasında belirginleşen bir olgudur.¹¹² Sanayi Devrimiyle birlikte ortaya çıkan makine teknolojisi, gelişen fabrika ve ulaşım sistemi ve bunların sağladığı kolaylıklar büyük bir nüfusun topraktan kopmasına yol açmıştır. Dahası Sanayi Devrimi kırsal yaşamda emek talebini azaltmış, kent yaşamında ise emek talebini arttırmıştır. Bundan dolayı kırdan

¹⁰⁷ Sezgin Kızılcıkel; **Postmodernizm Dedikleri**, s. 21.

¹⁰⁸ William H. Swatos ve Kevin J. Christiano; “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Der. ve Çev. Ali Köse, İstanbul, 2002, s. 95.

¹⁰⁹ Ali Fuad Başgil; a. g. e., s. 152.

¹¹⁰ Max Weber; **Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, İstanbul, 2003, s. 86.

¹¹¹ Ruşen Keleş; **Kentleşme Politikaları**, Ankara, 2004, s. 21.

¹¹² Şehirlerin ortaya çıkışıyla ilgili olarak ayrıca bkz: Korkut Tuna; **Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme**, İstanbul, 1987, s. 133-172.

kente doğru bir nüfus hareketliliği başlamıştır. Bu nüfus hareketliliği de kentleşme olgusunu doğurmuştur. Kısacası Sanayi Devrimiyle birlikte kentlerin gelişmesi olağanüstü bir hız kazanmıştır. Nitekim 1800’de kentli nüfus otuz milyondan az iken; bundan yüz yıl sonra kentli nüfus iki yüz milyonu aşmıştır.¹¹³

Yukarıda da ifade edildiği gibi kentleşme, kırdan kente doğru yaşanan yoğun nüfus hareketleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Ancak kentleşme sadece nüfus birikimi olarak görülmemelidir. Sosyo-ekonomik değişimler sonucunda ortaya çıkan kentleşme, aynı zamanda toplumun ekonomik ve siyasal yapısını etkilemekte ve tutum ve davranışlarda değişimlere yol açmaktadır.¹¹⁴ Bu değişiklikler ‘kentleşme’ye işaret eder ve kentlerde adap, statü, yerlilik-yabancılaşma gibi kategorileri belirler.

Kentleşme, kentleşmenin toplumsal boyutunu, yani kentleşme süreci içinde yer alan insanlardaki değişimi tanımlamaktadır. Kentleşme süreci içerisinde kentleşen insan ekonomik ve sosyal açıdan yani iki boyutta değişime uğramaktadır. Ekonomik açıdan kentleşme, kişinin geçimini tamamen kentte ve kente özgü işlerde sağlayacak duruma gelmesiyle gerçekleşmektedir. Bundan başka kentleşme ekonomik olarak, işgücünün tarım sektöründen tarım-dışı sektörler olan sanayi ve hizmetler sektörüne transfer edilmesini kapsamaktadır.¹¹⁵ Sosyal açıdan kentleşme ise, kır kökenli insanların kente özgü toplumsal ve manevi değer yargılarını ve tavır ve davranış biçimlerini benimsemesi ile gerçekleşmektedir.¹¹⁶ Kısacası kentleşme, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bir sürece işaret etmektedir.

Kentleşme, modern topluma doğru evrilmenin en anlamlı yönüdür. Bu evrilmenin en önemli yönü, basit teknoloji, tarım artı ürününe dayalı, nüfusun yüzde seksen-doksanını kapalı köy topluluklarının oluşturduğu imparatorlukların; teknolojilerin hâkim olduğu, sanayileşmiş, uzmanlaşmış, farklılaşmış ve yüzde sekseni şehirde oturan nüfusun örgütlendiği, demokratikleştiği ve sekülerleştiği,

¹¹³ Murat Tazegül; a. g. e., s. 45.

¹¹⁴ Ruşen Keleş; a. g. e., s. 21, 22.

¹¹⁵ Vehbi Bayhan; a. g. e., s. 113.

¹¹⁶ Murat Tazegül; a. g. e., s. 46.

hayatın pek çok yönünün dinsellikten ayrıldığı, dinin kişiselleştiği bir toplum haline gelmesidir.¹¹⁷

Sonuç olarak kentleşme, birtakım ekonomik, sosyal, siyasal ve teknolojik değişmelerin sonucunda ortaya çıkan ve bununla birlikte toplumun ekonomik, sosyal ve siyasal yapısında ve insan tutum ve davranışlarında değişmelere yol açan bir süreçtir. Kentler modern anlayışın teşhir odalarıdır. Modernlik neredeyse bütün boyutlarıyla kendisini kentlerde sergileyebilmektedir. Çünkü sanayileşmenin büyük aktörleri olan fabrikalar ve alışveriş merkezleri kentlerdedir, demokrasi daha çok kentlerde uygulanma şansı bulmaktadır. Bayhan'ın da ifade ettiği gibi köyler geleneksel yaşam tarzının özelliklerini içerirken, kentler, modern ve rasyonel yaşam tarzını içeren ve daha çok “ben” merkezli toplumlardır.¹¹⁸ Dolayısıyla kentler, modernliğin bütün unsurlarının arz-ı endam edildiği mekânlardır.

1.3.4. Demokratikleşme

Demokrasi, Yunanca ‘demos’ ve ‘kratos’ sözcüklerinin birleştirilmesiyle elde edilmiş bir kavramdır. Demos halk, kratos iktidar anlamına gelmektedir. Böylece “demokratos” yani, demokrasinin, *halkın iktidarına ya da halkın egemenliğine* karşılık geldiğini ifade edebiliriz. Buradan hareketle demokrasinin en klasik tanımına, yani ‘halkın kendi kendisini yönetmesi’ mefhumuna ulaşırız.

Demokrasinin tarihi Antik Çağ’a kadar götürülebilir. Demokrasi ilk olarak eski Yunanistan’da site devletlerinde uygulanmıştır. Demokrasinin esas gelişme gösterdiği dönem 18. ve 19. yüzyıllardır. Bu yüzyıllarda demokrasi, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ile hızla yükselen bir değer haline gelmiştir. Bu yüzyıllardan önce demokrasi büyük devletlere değil sadece küçük topluluklara uygun bir hükümet şekli olarak anılıyor ve esas itibarıyla doğrudan demokrasi olarak tanımlanıyordu. Bu dönemden sonra temsili demokrasinin temelleri atıldı.

¹¹⁷ Mübeccel B. Kıray; **Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişme**, İstanbul, 2006, s. 342.

¹¹⁸ Vehbi Bayhan; “Postmodern Cemaat Örüntüleri”, **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı 3, Ankara, 2005, s. 198.

Demokrasi, çok sayıda ögeyi içerir, ancak genel olarak şöyle bir sınıflandırma yapmak mümkündür:

1. Çoğunluğun yönetimidir.
2. Azınlık haklarını güvence altına alan bir yönetimdir.
3. Sosyal eşitsizliği yok etmeye çalışan bir yönetimdir.
4. Fırsat eşitliği sağlamaya çalışan yönetimdir.
5. Kamu hizmetinde bulunmak için halkın desteğini alan yönetimdir.¹¹⁹

Modernlik projesinin asli öğelerinden olan demokrasi, aydınlanmanın ve modernliğin temel değerlerini içselleştiren, halkın genel iradesine göre kurulan ve işleyen siyasal bir mekanizma ya da yönetim sistemidir. Modernliğin temel parametreleri arasında önemli bir yeri olan demokrasi ve onun hoşgörü kültürü, modern toplumların toplumsal yapı ve yaşam alanlarını şekillendirmek ve düzenlemek açısından önemli bir yere sahiptir.¹²⁰

Modernleşmeyle birlikte demokratikleşen toplumlarda siyasal kurumlar olarak devlet, hükümet ve siyasi partiler vazgeçilmez unsurlar olmaktadır. Devlet, çağdaş toplumlarda, insanların bütün ilişkilerini düzenleyen örgütlenmiş bir kurumdur ve faaliyetlerini hükümet ve idare aracılığıyla yerine getirir. Başta gelen özelliği ise, kamu düzeninin korunmasıdır. Hükümet gücü devlet adına kullanan kurumdur. Siyasi partiler ise demokrasiye işlerlik kazandıran unsurlardır.¹²¹

Modern toplumun başlıca iki özelliği, çoğulculuk ve bireyciliktir. Çoğulculuk, her toplumun değişik halk kesimlerinden oluştuğunu (ayrı ırk, ayrı inanç vb) ve bunların uyum içerisinde aynı haklara sahip vatandaşlar olarak yaşamasına dayanır. Bireycilikte ise kişi, kendi yaşamından sorumlu ve kendi yaşamının yönlendiricisidir. Bireyin özgür ve bilinçli olması kendi yaşam biçimini tayin hakkını sağladığı gibi başkalarının da hakkına saygıyı gerektirmektedir. İnsanı merkeze alan bireycilik, insan hak ve özgürlüklerini temel amaç olarak görmektedir.

¹¹⁹ Sezgin Kızılcılık; **Postmodernizm Dedikleri**, s. 20.

¹²⁰ Sezgin Kızılcılık; a. g. e., s. 19-21.

¹²¹ Murat Tazegül; ; a. g. e., s. 51.

Siyasal açıdan modernleşme, ekonomik ve sosyal alandaki modernleşme çalışmalarının siyasal alanda da gerçekleşmesidir. Bu da demokrasi anlamına gelmektedir. Demokrasi ilk olarak Antik Çağ'da görülmüşse de bugünkü anlamını modernleşme ile kazanmıştır. Demokrasi, modernleşmenin siyasi ayağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla modernlik demokrasiden ayrı düşünülemez ya da demokrasiden ayrı bir modernlik eksik kalacaktır. Samir Amin'in de belirttiği gibi 18. yüzyılda aydınlanma filozofları tarafından formüle edilip, Fransız Devrimi'yle de hayata geçirilen modernlik, bir tür *modernite/demokrasi/laiklik* bütünlüğüdür.¹²²

1.4.MODERNLİĞİN ANLATILMA TARZLARI

1.4.1.Akültüralist Yaklaşım

Modernlik, uzun tarihsel bir arka plana sahip, çok boyutlu ve geniş kapsamlı bir olgu olduğu için, bu olguyu problem edinen veya çözümleyen farklı yaklaşımlar gelişmiştir. Bu yaklaşımları Charles Taylor *akültüralist* ve *kültüralist* modernlik kuramları olarak sınıflandırmaktadır. Modern zamanlarda sosyal bilimlerin gelişimi içinde egemen konumda olan kuram akültüralist modernite kuramıdır.¹²³ Ancak son zamanlarda kültüralist modernlik kuramlarının da sosyal bilimler alanında önemli bir alan açtıklarını söyleyebiliriz. Şerif Mardin'in modernleşmeye nereden baktığını anlamak için bu kuramları açıklığa kavuşturmanın yerinde olacağı inancındayız.

Akültüralist modernlik kuramı, “modernleşme ile seküler Batı aklının ve araçsal ussallığının gelişmesini eş anlamlı tutarak toplumsal değişime yaklaşır. Bu nedenle “modern Batıdır”, “modern sekülerdir”, “modern araç-amaç ilişkisine dayalı ussallıktır” ve “Batılı olmayan öznenin modernleşmesi ancak ve ancak kendisini Batıya yaklaştırma ve benzetme ve Batılı kurumları kendi mekânında kurma ile olasılık kazanır” gibi önermeler akültüralist modernite kuramının hareket tarzını belirler.”¹²⁴

¹²² Samir Amin; a. g. e., s. 96.

¹²³ Charles Taylor; “Two Theories of Modernity”, **Public Culture**, Sayı 11, 1999, s. 153.

¹²⁴ E. Fuat Keyman; “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, **Şerif Mardin’e Armağan**, Der. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu, İstanbul, 2009, s. 37.

Akültüralist kuramlar, modernliği belli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir. Modernliğin içinden türediği kültürel rezervuar gelenek olmasına rağmen, akültüralist kuramlar modernliğin gelenekle ilişkili olan bütün potansiyellerini göz ardı etmektedirler ve bu potansiyelleri modernliğe aitmiş gibi sunmaktadırlar. Bu yaklaşımların temel bir niteliği de, modernliğin açık uçlu ve kendini takviye eden bir özelliğe sahipmiş gibi görülmesidir.¹²⁵

Akültüralist modernite kuramcılarının temel dayanaklarından birçoğu, klasik sosyoloji teorilerinde içkin olan Batı ve modernlik imgeleri üzerine inşa edilmiştir. Akültüralist kuram, modernleşmenin biricikliği, evrenselliği ve normatifliği konusunda çok iddialıdır. Ayrıca bu kuram, Batı toplumsal düşüncesinde oldukça önemli uğraklara işaret eden evrimci düşünce ve yayılcı toplum yaklaşımından da ciddi bir biçimde etkilenmiştir.¹²⁶

Akültüralist kuramcılar, düşüncelerini formüle ederken klasik sosyoloji teorilerindeki ikili yapıları göz önünde bulundurlar. Bunun için, Durkheim'in ve Tönnies'in moderniteye karşı gelenek dikotomilerini kabul ederler. Akültüralist modernite kuramcıları, Tönnies'in Gemeinschaft-Gesellschaft (Cemaat-Cemiyet), Durkheim'in mekanik-organik dayanışma, Cooley'in birincil grup ilişkilerine dayalı toplum-ikincil grup ilişkilerine dayalı toplum, Lerner'in geleneksel-modern toplum şeklindeki dikotomilerinden hareket ederler.¹²⁷

Yukarıda da ifade edildiği gibi akültüralist kuram en temelde “modern” ve “geleneksel” olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Bu tipleştirirmede esas olarak modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilmiş veya ifade edilmeye çalışılmıştır, geleneksel toplum ise bir nevi “modern olmayan toplum” biçiminde algılanmıştır. Bu bağlamda denebilir ki, akültüralist kuram, batının bazı seçilmiş kurumlarını ve yaşam biçimlerini benimsemektedir. Batı

¹²⁵ Yılmaz Yıldırım; **Şerif Mardin Düşüncesi Işığında Türk modernleşmesi Açısından Sivil Toplum ve Osmanlı Kaynakları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007, s. 59.

¹²⁶ Fahrettin Altun; a. g. e., s. 75.

¹²⁷ Sezgin Kızılcıkel; **Sosyoloji Teorileri 1**, Konya, 1994, s. 26.

Avrupa ülkeleri ve Kuzey Amerika, Batılılaşmada model alınan ülkelerdir. Bu anlamda modernleşme ve Batılılaşma eş anlamda kullanılmaktadır.¹²⁸

Akültüralist kuramın çözümlerinde önemsedığı bir başka husus da “Batılı” ve “Batılı olmayan” toplumlar ayırımıdır. Böyle bir ayırımı önemseyen akültüralist kuramın temsilcileri, hem moderniteyi hem modernleşmeyi Batılı ve Batılı olmayan toplumların paylaşmak durumunda oldukları tarihsel bir evrim olarak görürler. Ancak bu yaklaşımlarda altı çizilmesi gereken bir husus da, “Batı-dışı toplumların sadece “modernleştikleri” ama “modern” olamadıkları yani sadece modernliğin kurumsal altyapısıyla “modernleşmeye eklemlenebildikleridir.”¹²⁹

Akültüralist yaklaşımın modernleşmeye dair tekçi anlayışının özeti olan Daniel Lerner, modernleşmenin temelinde akılcı ve pozitivist bir ruhun yattığını belirtmektedir. Bunun ardından da modernleşme konusunda Batı modelinin evrensel olarak geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Batı’da görülen kentleşme, artan okuryazarlığa, artan okuryazarlık kitle haberleşme araçlarının daha etkili olmasına, artan kitle haberleşme araçlarının etkisi ise daha geniş toplumsal ve ekonomik katılıma yol açmıştır. Lerner bu süreçlerin bu sıra ile bütün dünyada geçerli olduğunu belirtir.¹³⁰

Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam* adlı eserinde, Lerner’in kuramından etnosentrik bir kuram olarak söz eder. Çünkü Turner’e göre Lerner çözümlerinde “Batı”ya bir eksen konum atfetmektedir. Ayrıca Lerner kuramında geleneksel toplumların durağan ve homojen olduklarını vurgularken, modernliğin tek şekilli olmadığını vurgular. Modernlik öncesi toplumların yapılarını ve tarihlerini, toplumsal değişimin hızı ve doğasıyla ilgisiz görür.¹³¹

Akültüralist modernlik yaklaşımının bir diğer özelliği de aynılışma tezidir. Akültüralist yaklaşım, “eşyanın belli bir doğasını koyut (postulat) olarak ortaya atar; bir evrensellik varsayar ve bize insanın dünyasında işlerin nasıl döndüğüne ilişkin

¹²⁸ Levent Köker; **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul, 2007, s. 23.

¹²⁹ Ahmet Çiğdem; **Bir İmkân Olarak Modernite**, İstanbul, 2004, s. 70.

¹³⁰ Fahrettin Altun; a. g. e., s. 84-94.

¹³¹ Bryan S. Turner; **Max Weber ve İslam**, Çev. Yasin Aktay, Ankara, 1991, s. 213.

zengin ve ayrıntılı bir resim sunan bir birbirleriyle bağlantılıklar (mütakabiliyetler) sistemi yaratır. Rastlantısala, önemsiz olana, anormale ya da olağan olmayana özgü bir kategoriye parazitik bir faktör olarak tanımlar. Zaman içindeki serüvenleri izlenebilir olan birimlere kişilik atfetmek ya da şeyleştirme üzere işlevsel bir yöntem sağlar.”¹³²

Sonuç olarak, modern ve geleneksel ayrımı üzerine kurulu olan akültüralist modernlik kuramı kaynağını klasik sosyoloji teorilerinden almakta ve daha çok Batı-dışı toplumların modernleşme süreçlerini problem edinmektedir. Akültüralist kurama göre modernlik olgusu evrensel bir olgudur ve modern topluma giden yol bütün toplumlarda aynıdır. Bu kuram modernlikle aydınlanma arasındaki ilişkiyi abartarak sunmaktadır; buna karşın modernliğin geleneksel dönemden aktardığı kültürel öğeler inkâr edilmektedir.

1.4.2.Kültüralist Yaklaşım

Charles Taylor, yukarıda da sözünü ettiğimiz *Two Theories Of Modernity* adlı çalışmasında akültüralist modernite kuramı dışında kalan yaklaşımları kültüralist modernite kuramı adı altında ele almaktadır. Bizim çalışmamızın ana problemi olan “Şerif Mardin’de Modernlik Olgusu” nu bu kuram çerçevesinde tartışacağımız için çalışmamızın bu kısmında bu kuramı ana hatlarıyla çözümlenmeye çalışacağız.

Kültüralist modernite kuramı, toplumsal değişim olgusuna yaklaşırken modernliğe ait kurumsal süreçlerle modern benlik oluşma süreçleri arasındaki olası gerilim ve çatışmaları tanımlar. Akültüralist kuramın aksine bu kuram eleştirel, kültürel farklılıkları göz önünde bulundurur, modern ile Batıyı özdeşleştirmez ve Batı-dışı toplumlarda modernleşme sürecinin özgün ve karmaşık niteliğini anlamaya çalışır.¹³³ Ayrıca bu kuram, birçok modernlik deneyimi olduğunu, dolayısıyla modernlik olgusunun Batı ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini savunuyor.¹³⁴ Peter Wagner;

¹³² Kenneth BOCK; “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, **Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi**, Çev.Aydın Uğur, Der. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Haz. M. Tuncay-A. Uğur, Ankara, 1997, s. 55.

¹³³ E. Fuat Keyman; a. g. m., s. 38.

¹³⁴ Charles Taylor; **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev. Hamide Koyukan, İstanbul, 2005, s. 142.

Modernliğin Sosyolojisi adlı çalışmasında Batı Avrupa'nın modernliğin doğum yeri olduğunu vurguluyor. Ancak, Wagner, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren ABD, XX. yüzyılın başlarından itibaren de Sovyet sosyalizmi modernliğin çok farklı biçimlerini sergilediklerini iddia etmektedir. Wagner'e göre zaman içerisinde farklı modernlik biçimleri türemesine rağmen, modernliğe dair açıklamalar gittikçe tek yanlı bir hal almaya başlamışlardır.¹³⁵

Eisenstadt, modernleşme olgusunun çoğul bir niteliğinin olduğunu savunan düşünürlerin başında gelmektedir. Ona göre, "modern ya da modernleşmekte olan toplumlar büyük bir çeşitlilik gösteren geleneksel ve premodern toplumlardan türemişlerdir. Batı Avrupa'da güçlü şehir merkezlerine sahip feodal ve mutlak devletlerde, Doğu Avrupa'da ise daha despotik devletlerde ve daha az şehirleşmiş toplumlarda ortaya çıktılar. Birleşik devletler ve ilk Dominyonlarda (Kanada, Avustralya... vb.), bir kısmı güçlü dini nedenlere bağlı olarak organize olmuş dini gruplara, diğer bir kısmı da ekonomik fırsatlar ve daha eşitlikçi koşullar elde etmek üzere yapılan geniş çaplı göçlere dayanan, kolonileşme ve göçler sürecinde gelişmiştir."¹³⁶ Eisenstadt, modernleşme sürecinden geçen toplumların kendi toplumsal dinamikleri ekseninde farklı modernlik modelleri geliştirdiklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda Latin Amerika'da farklı modeller, milli-devrimci ve komünist rejimlerde farklı modeller ve kolonyal toplumların dönüşümü sonucunda farklı modernlik modellerinin ortaya çıktığını belirtmektedir.¹³⁷

Modernleşme hem ulus-devlet, kapitalizm ve sanayileşme temelinde kurumsal bir yapıyı ve bu yapı temelinde toplum yönetimini içermektedir, hem de toplumsal benlik düzeyinde seküler ve rasyonel akıl temelinde hareket eden özgür bir bireysel benlik oluşumunu yaşama geçirmektedir. Akültüralist modernite kuramı bu iki oluşumun eş zamanlı ve modernleşme süreci içinde birlikte ortaya çıkacağını varsayarken, kurumsal düzeyin kültürel düzeyi de yaratacağını önerir. Hâlbuki modern zamanlar bize göstermiştir ki, kurumsal düzey ve kültürel düzey sürekli bir

¹³⁵ Peter Wagner; **Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, 2005, 12-15.

¹³⁶ Shmuel Noah Eisenstadt; a. g. e., s. 11-12.

¹³⁷ Shmuel Noah Eisenstadt; a. g. e., s. 130-172.

gerilim ve çelişki içinde olmuş ve kültürel modernleşme ve modern benlik oluşturma süreçleri içinde oluşan kimlik, tanınma, özgürlük, eşitlik talepleri kurumsal modernleşmeye direnç göstermişlerdir. Kültüralist modernite kuramının önemi, modernleşme sürecine bu çelişki ve gerilim içinde bakmasıdır ve bu gerilimi pozitivist özne-nesne ayırımına indirgemek yerine “anlamaya” çalışmasıdır.¹³⁸

Modern zamanlarda sosyal bilimlerin gelişimi içerisinde egemen konumda olan modernlik kuramı, akültüralist kuram olsa da çağdaş düşünürlerin birçoğunda kültüralist modernlik kuramına katkı sunan düşüncelere/ifadelere rastlamak mümkündür. Modernleşme kuramı üzerine yaptığı çalışmalarla dikkat çeken Marion Joseph Levy düşünceleriyle akültüralist kuramın modernleşmeye dair evrensellik iddialarının ve Batılı ve Batılı olmayan ayırımının karşısında durmuştur.

Modern toplumlarda görülen nitelikler, modern olmayan toplumlarda modernleşmek için gerekli ön koşul olmayabilir. Dolayısıyla modernleşmenin sağlanması için, günümüzdeki modern toplumların almış olduğu tedbirlerin aynısını almak şart değildir. Ayrıca modernleşmekte olan ülkelerin dahi birbirinin benzeri yollar izlemekte ısrar ederek modernleşmeleri mümkün değildir. Levy'nin eleştirdiği bir konuda Batılı ve Batılı olmayan toplumlar ayırımıdır. Levy'e göre Batılı toplumlar ve Batılı olmayan toplumlar şeklinde bir sınıflandırma başından beri hatadır. Çünkü hem Batılı toplumlar hem de Batılı olmayan toplumlar sanıldığı gibi birbirinin aynısı toplumlar değildir. Aynı grupta bulunan toplumların dahi bir birinden büyük farklılıkları vardır. Bunun için Levy, toplumları Batılı ve Batılı olmayan toplumlar diye ayırmanın doğru olmadığını öne sürer.¹³⁹

Düşünceleriyle kültüralist kurama katkı sunan diğer bir düşünür de Robert Bellah'tır. Bellah, modernleşme sürecinde kültürün rolünü çalışmalarının temeline koyar ve modernleşme kültür ilişkisini çözümleyerek gelişmekte olan ülkelerde dinin oynadığı rol üzerinde durur. Din olgusunu dâhil ederek bir modernleşme savunması yapan Bellah, akültüralist kuramın ‘modern sekülerdir’ anlayışının da karşısında durur. “Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan” (Türkiye ve

¹³⁸ E. Fuat Keyman; a. g. m., s. 41.

¹³⁹ Ahmet Özkiraz; **Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum**, Konya, 2005, s. 68.

Japonya Modernleşmelerinde Dini Görünüşler) adlı makalesi bu bağlam içerisinde kaleme alınmıştır. Makale dinin Türk ve Japon modernleşmelerinde nasıl bir rol oynadığını açıklamaya çalışmaktadır.¹⁴⁰ Bellah, Japonya'nın modernleşme serüveninde dinin olumlu bir rol oynadığını belirtirken, Türkiye'de dinin modernleşme sürecinin hızlandırılmasına katkı sağlayamadığını ifade etmektedir. Bellah'a göre Türk modernleşmesi, toplum genelinde meşruiyet kazanmış bir ideoloji üretememiştir. Bunun nedeni, tahrip edilen geleneksel yapıların sunduğu kültürel temelin Türk modernleştirici elitlerince yok sayılmasıdır.¹⁴¹ Söz konusu elitlerin içine düştüğü bu durum onların modernleşme projesini halkı dahil ederek değil jakoben bir tavırla gerçekleştirmeye çalışmalarındandır.

Geleneksel ve modern biçimlerin daima çatıştıklarını savunan akültüralist yaklaşımların karşısında duran Joseph R. Gusfield, gelenekselliğin ve modernliğin birbirini karşılıklı olarak dışlayan sistemler olmadığını savunur. Bu iki durum çatışma içinde olmaktan çok, çoğu kez birbirini güçlendiren sistemlerdir. Dahası geleneksel ve modern arasında, akültüralist kuramının belirttiğinin aksine 'ikilik' değil, karma, birleşik, birbirinin içine geçen ve birbirini destekleyen bir ilişki biçiminin varlığından söz edilebilir. Geleneksel- modern tezinde öne sürülen iddiaların birçoğunun doğruluk payı olmadığını hatta bunların safсата olduğunu ifade eden Gusfield, safсата olarak nitelendirdiği bu düşünceleri şöyle sıralar:

1. Safсата: Gelişen toplumlar her zaman statik toplumlar olagelmişlerdir.
2. Safсата: Geleneksel kültür bir tekdüze normlar ve değerler manzumesidir.
3. Safсата: Geleneksel toplum homojen bir toplumsal yapıdır.
4. Safсата: "Yeni" eskinin yerine geçer.
5. Safсата: Geleneksel ve modern her zaman çatışma içindedir.
6. Safсата: Gelenek ve modernite karşılıklı olarak birbirini dışlar.

¹⁴⁰ Robert N. Bellah; "Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan ", **The American Journal of Sociology**, Sayı: 64, No. 1, 1958, s. 1-5, <http://www.jstor.org/stable/2773267>.

¹⁴¹ Fahrettin Altun; a. g. e., s. 114-15

7. Safsata: Modernleşme geleneği zayıflatır.¹⁴²

Modernleşme kuramına, “gelenek-modernleşme tezinin uyumsuzluğu” konusunda eleştirel bir tavır sergileyen başka bir düşünür de Reinhard Bendix’tir. Bendix’in bu konudaki en temel itirazı, gelenek ve modernliği birbirine zıt şeyler olarak nitelenmek suretiyle yaşanan sürecin basitleştirilmesidir. Ona göre modernlik ve evrensellik durumları, tümüyle geleneğin karşısında yer almamaktadır. Gelenek ve modernlik bütünüyle birbirini dışlamak zorunda da değildirler. Örneğin, modern toplumsal yapıtlar içerisinde de geleneksel unsurlar varlıklarını sürdürebilirler. Hatta gelenek modernleşmeye kimi durumlarda katkı sunmaktadır. Nitekim Japon modernleşmesinde samurayların etkisinin çok büyük olduğunu belirtir.¹⁴³

John H. Kautsky, modernleşme olgusuna yaklaşırken tekçi yaklaşımları reddeder ve modernleşme olgusunun evrensel bir gelişim çizgisinin olmadığını öne sürer. Bu bağlamda her toplumda modernleşme olgusunun gelişim çizgisi ve bu olgunun arkasındaki itici güç/güçlerin farklılık arz ettiğini ifade eder. Ona göre modernleşme Batı toplumlarında kendiliğinden bir süreç olarak yaşanmışken, Batı-dışı toplumlarda modernlik “kendiliğinden” yaşanan bir süreç olmadığı için bir ‘itici güç’e ihtiyaç duymaktadır. Geleneksel toplumda çoğunluğun modernleşme sürecine itici güç olarak katkısı yetersiz kaldığından bu tip toplumlarda ‘yol gösterici’ rolündeki elitist tabakaya daha fazla görev düşmektedir. Bunlar bu süreçte Batı ile kendi toplumları arasında bir köprü vazifesi göreceklerdir.¹⁴⁴

Dünyanın modernleşme süreçlerini tarihsel ve toplumsal yanları itibariyle anlamaya çalışan, Batı-dışı dünyanın gelişmesi ile ilgili olarak tek bir Batı modelinden ziyade farklı alternatiflerin varlığından söz eden Barrington Moore da bu yaklaşımlarıyla kültüralist bir duruş sergilemektedir. Moore’un egemen

¹⁴² Joseph R. Gusfield; “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma”, Çev. Bilal Canatan, **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı 3, 2005, s. 58-65.

¹⁴³ Reinhard Bendix; “Sanayileşme, Modernleşme ve Kalkınma”, **Sosyoloji Yazıları**, Editör, İhsan Sezal, Bursa, 1983, s. 79.

¹⁴⁴ Murat Tazegül; a. g. e., s. 33.

modernleşme ve gelişme analizlerine karşı kullandığı eleştirel dil, onu bu alandaki önemli simalardan biri haline getirmektedir. Moore, modernleşme sürecinin toplumlar arasındaki yapısal farklılıklara dikkat çeker ve modernleşmenin bir çırpıda yakalanacak durum olmadığını belirtir.¹⁴⁵

Batılı düşünürlerin yanında yerli düşünürlerimiz de modern-geleneksel dikotomisine eleştiriler yöneltmişlerdir. Mustafa Erkal'a göre; modern toplum veya sanayi toplumu geleneksel sektörleri dışlayarak ve reddederek belirli bir yere gelmiş değildir. O bakımdan geleneksellik ve modernleşme birbiri ile çatışan birbirlerinin alternatifi olan kavram ve süreçler değillerdir.¹⁴⁶

Akültüralist yaklaşımlar daha önce de belirttiğimiz gibi toplumları Batı ve Batı-dışı toplumlar şeklinde ikiye ayırırlar. Bu yaklaşımlar Batı-dışı toplumlara tarihi bağlamda pasif bir rol biçerler ve bu yaklaşımlara göre günümüz dünya medeniyeti varlığını sadece ve sadece Batı toplumlarına borçludur. Ancak Baykan Sezer, *Doğu-Batı Çatışması* teziyle bu anlayışa aşağıdaki gibi karşı çıkar. “ Batı'dan farklı olduğumuzu biz de söylüyoruz. Ve bu farklılığımız Batı'nın artık geçmişte bir durumunu temsil etmemizden öteye bir anlamı olduğunu savunuyoruz. Ancak bütün bunlardan Doğu'nun tarih dışı olduğu, gelişmelerin dışında bulunduğu sonucuna gidilmesi yanlış olur. Doğu her zaman tarihe yön veren ilişkilerin içinde olmuştur. Bu ilişkiler içinde taraftır. Toplumlar arası ilişkiler, tarihe yön veren temeli oluşturmaktadır. Onun ötesinde Batı'nın da, Doğu'nun da kendi kimlik ve özelliklerini kazanması bu karşılıklı ilişkiler içinde mümkün olmuştur. Doğu gelişmenin dışında olmadığı gibi uygarlık da Batı'nın bir başına ve kendi iç ilişki ve çelişkileri sonucu değil, Doğu- Batı çatışmasının ürünü olmuştur.”¹⁴⁷

Çoğul, alternatif ve yerel modernleşme terimlerini kullanarak hem Batı hem de Türk modernleşmesine farklı yaklaşımlar getiren Nilüfer Göle, egemen modernleşme anlayışlarına eleştiriler yöneltmiştir. Batıyı merkeze alan modernleşme çözümlerini yeren Göle, Batı modernleşmesinin dahi farklı serüvenlerinin

¹⁴⁵ Fahrettin Altun; a. g. e., s. 119.

¹⁴⁶ Mustafa Erkal; *Sosyoloji*, İstanbul, 1999. S. 51.

¹⁴⁷ Baykan Sezer; “Doğu-Batı Ayrımı”, *Doğu-Batı*, Yıl: 1, Sayı: 2, Ankara, 1998, s. 37.

olduğunu ifade etmiştir. Göle, çoğul modernliklerin kendi içinde bir farklılık barındırdığını savunmuştur. Bu iddiasını da modernlik-modernleşme kavramlarının farklı anlamsal temelleri üzerine inşa etmiştir. Çünkü Göle’ye göre modernlik, evrensel bir anlama işaret ederken, modernleşme ise, modernliğe giden yolların farklılığı esasına dayanmaktadır. Ancak Göle, bu durumun, farklı kültürel deneyimler arasında aşırı bir görecelik yaratacağını bildirmiştir. Bunun da modernleşmenin reddine kadar gidebileceğini savunmuştur. Modernliğin çoğulcu tanımının, hem Batı’nın egemenlik ilişkisini hem de modernliğin evrensellik iddiasını anlamsız kılacak bir potansiyel taşıdığını düşünmüştür.¹⁴⁸

“Çoğul modernlikler”, “tek güzergâhlı, kültür dışı modernlik anlatımı yerine, modernliğin çok güzergâhlı ve kültür-bağımlı yeni bir okumasını getirmek istemektedir. Hatta Batı modernliğinin kendi içindeki farklılıklarını gün ışığına çıkararak, tekçi bir modernlik anlatımını, Batı’nın merkezinden eleştirmekte, Batı modernliği diye bütünsel bir kategorinin neredeyse olamayacağını düşündürmektedir.”¹⁴⁹ Kısacası çoğul modernlik kavramsallaştırması, modernliği farklı kültürel havzalardan hareketle zenginleştirmiştir. Temelde modernliğin çoğulcu karakterine vurgu yapılmıştır. Modernliğin tek bir biçimde varlık gösterdiği anlayışına karşıdır. Çünkü Ahmet Çiğdem’in de belirttiği gibi, “ister modernliğin doğduğu coğrafyada ister bu coğrafyanın dışında olsun bütün milli toplumların modernite deneyimleri son kertede özgün bir biçimde belirginleşir.”¹⁵⁰

Göle’nin Batı-dışı modernlik anlayışını temellendirirken üzerinde durduğu diğer kavramsallaştırma ise ,”alternatif modernik”tir. Alternatif modernlik, Batı’nın dışında, Batı modernliğine alternatif bir modernlik anlayışını çağrıştırmaktadır. Alternatif modernlik, Batı modernliğini referans almıştır. Aynı zamanda Batı modernliği dışında yeni bir modernleşme anlayışı olabileceği varsayımını da savunmuştur. Alternatif modernlik, “modernliğin tanımını değiştirebilecek olan yeni deneyimlerin varlığını varsaymaktadır. Alternatif modernlik, farklı kültürel

¹⁴⁸ Ergün Yıldırım; **Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı**, İstanbul, 2005, s. 120.

¹⁴⁹ Nilüfer Göle; **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, İstanbul, 2008, s. 162.

¹⁵⁰ Ahmet Çiğdem; **Bir İmkân Olarak Modernite**, s. 36.

güzergahlarla yetinmeyip, fark yaratma, var olan modernlik modelini aşma sorusunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda yeniliğin taşıyıcılığını yapabilir”.¹⁵¹

Göle'nin üzerinde durduğu ve aynı zamanda Batı-dışı modernliğin üzerinde yükseldiği bir diğer modernlik kavramsallaştırması ise “yerel modernlik”tir. Yerel modernlik, modernliğin daha içerden, yerel pratikler bağlamında okunmasıdır. Modernliğin anlamsal düzeyinin yerel dokular yardımıyla yeniden şekillendirilmesidir. “Yerel modernlik kavramsallaştırması, batı merkezli modernlik okumalarının çıkıp çevreye, ötekine tikel pratiklere yönelmekte, bizi yeni melezlenme şekillerini anlamaya yaklaştırmakta ve sosyal bilimsel lisan tarafından kavramsallaştırılmış, dillenmiş bir alana sokmaktadır.”¹⁵²

Kısacası, rasyonel ve pozitivist bir zihniyet üzerine inşa edilen sosyoloji disiplininde yakın zamanlara kadar modernlik olgusu irdelenirken daha çok kültürü dışlayan bir tavır sergilenmiştir. Akültüralist olarak formüle edilen bu yaklaşımlar, bir değişim süreci olan modernleşme olgusunun yarattığı çatışma ve çelişkileri görmezden gelmiştir. Ayrıca bu yaklaşımlarda modernlik olgusuna evrensellik atfedilmiş ve modernleşmenin tek biçimli bir değişim süreci olduğu öne sürülmüştür. Ancak sosyoloji biliminde yaşanan metodolojik dönüşümlere bağlı olarak modernlik algısında da kırılmalar yaşanmıştır. Bu kırılmalarla beraber modernleşmeye dair akültüralist yaklaşımların yanında kültüralist yaklaşımlar da gelişmiştir. Kültüralist yaklaşımlar, kültürel farklılıkları tanır ve modernlik olgusunu diğer sosyal olgular gibi tarihsel ve sosyal bağlamından koparmadan ele alır. Bu yaklaşımlar modernleşmenin monist bir gelişim çizgisinin olduğu tezini reddeder ve toplumların birbirinden farklı modernleşme serüvenleri olduğunu savunur. Böylece kültüralist yaklaşım, modern ile Batıyı özdeşleştirmez ve Batı-dışı toplumlarda modernleşme serüveninin özgün ve karmaşık niteliğini anlamaya çalışır. Çalışmamızın ikinci bölümünde Şerif Mardin'in modernleşmeye dair görüşleri bu yaklaşım çerçevesinde ele alınacaktır.

¹⁵¹ Nilüfer Göle; “Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, s. 58.

¹⁵² Nilüfer Göle; “Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, s. 58-59.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'İN 'MODERNLİK' ANLAYIŞI

2.1. YAŞAM ÖYKÜSÜ VE SOSYOLOJİYE KATKILARI

2.1.1. Hayatı

Eserleriyle hem Batı hem de Türk sosyolojisine önemli katkılar sunan siyaset bilimci, sosyolog ve tarihçi Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğunda önemli fonksiyonlar icra etmiş bir aileye mensuptur. Mardin'in sahip olduğu entelektüel birikim onun aile çevresiyle yakından ilintilidir. Bunun için Mardin'in kendi hayat hikâyesine geçmeden önce onun aile çevresine kısaca değinmek gerekmektedir.

Şerif Mardin, Mardin ilinin eşrafından ve ûlemasından olan Mardinizâdeliler ailesine mensuptur. Bu aile, Mardin'deki meşhur Kasîmiyye medresesinde altı yüz yıl boyunca müderrislik yapmış, geniş bir ailedir. Şerif Mardin'in büyük babası olan Mardinizâde Arif Bey, 1892 yılında değişen toplumsal koşulları göz önünde bulundurarak “artık bundan sonra başka yerde okumak gerekir” diyerek çocuklarını İstanbul'da yeni açılan Mekteb-i Hukuk'a göndermiş ve çocuklarının bir kısmı bu okulu bitirdikten sonra profesör diğer bir kısmı da idareci ve bürokrat olarak hayata atılmışlardır. Mardinizâde Arif Bey, Basra ve Suriye valiliklerinde bulunmuştur. Şam'da valilik yaptığı sırada İngilizlerin Birinci Dünya Savaşı sırasında Mısır'ı işgal etmesiyle bir nevi esir düşmüştür. Fransızca, İngilizce ve Arapça dillerini iyi derecede konuşabilen ve geniş kültür sahibi bir kişilik olan Mardinizâde Arif Bey'in *Muhtasarululûm* adlı bir kitabı ve kendi çıkardığı *El Kahire* gazetesinde basılan birçok şiiri vardır. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin önemli hukukçularından Ord. Prof. Dr. Ebul'ûla Mardin, Mardinizâde Arif Bey'in küçük kardeşi ve Şerif Mardin'in babasının amcasıdır. Şerif Mardin'in babası ise, Mardinizâde Arif Bey'in oğlu, Şemseddin Arif Mardin'dir. Ailenin bürokratlarından olan Şemseddin Arif Bey, 1917'de Dışişleri Bakanlığı'na girmiş, buradaki görevlerinde yükselmiş, başarılı bir bürokrat olarak tanınmış ve 1990 yılında Mısır'da vefat etmiştir. Şerif Mardin; babası Şemseddin Arif Mardin'in anneannesinin Mısırlı Türklerden Halil Çevik Paşa'nın kızı olması nedeniyle Mısır'da oturduğunu belirtmektedir. Şerif Mardin'in ailesi bu tablodan da anlaşıldığı üzere, Osmanlı İlimiyye sınıfının önemli bir topluluğunu teşkil etmekte ve Cumhuriyet döneminde de aydın ve bürokrat ağırlıklı bir aile görüntüsü

vermektedir.¹⁵³ Şerif Mardin'in aile çevresini kısaca anlattıktan sonra şimdi de onun eğitim hayatından, akademisyenlik geçmişinden ve siyasi ve sosyal yaşantısından kısaca söz edelim.

Şerif Mardin, 1927 yılında İstanbul'da doğmuştur. Galatasaray Lisesi'nde başladığı orta öğretimini Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamlamıştır. Stanford Üniversitesi Siyasal Bilimler Bölümü'nden mezun olduktan sonra 1950'de John Hopkins Üniversitesi'ne bağlı İleri Uluslararası İncelemeler Okulu'ndan lisansüstü derecesi almıştır.¹⁵⁴ Doktorasını 1958 yılında Stanford Üniversitesi Hoover Enstitüsü, Siyaset Bilimi Bölümü'nde *The Genesis of Young Ottoman Thought* konulu teziyle tamamlamıştır. 1958-1961 yılları arasında Princeton Üniversitesi Şark Çalışmaları Bölümü'nde ve Harvard Üniversitesi Ortadoğu Enstitüsünde (1960-1961) araştırmacı olarak bulunmuştur. 1964 yılında Jön *Türklerin Siyasi Fikirleri* teziyle doçent olmuş 1969'da ise profesörlüğe yükselmiştir.¹⁵⁵

Şerif Mardin, akademisyenliğe ilk olarak Ankara Üniversitesinde başlamıştır. ABD'nin Stanford Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra, 1954 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde asistan olarak çalışmaya başladı. 1954'te Fakülte Dekanı'nın "Bakanlık emrine" alınmasını protesto etmek amacıyla görevinden istifa etti. 1961'e kadar ABD'nin Princeton ve Harvard üniversitelerinde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1961-1969 yılları arasında yeniden SBF'de öğretim üyeliği yaptı. 1970-1973 yılları arasında ABD'nin Princeton ve Columbia üniversitelerinde konuk profesör olarak bulundu. 1973'ten sonra Boğaziçi Üniversitesi, İngiltere'de Oxford Üniversitesi ve ABD'de American University'de dersler verdi. 1989-1999 yılları arasında Washington Amerikan Üniversitesi İslam

¹⁵³ Alim Arlı; **Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, İstanbul, 2009, s. 81-82.

¹⁵⁴ Necdet Subaşı; **Türk Aydınının Din Anlayışı**, İstanbul, 1996, s. 190.

¹⁵⁵ Alim Arlı; "Şerif Mardin Bibliyografyası", **Şerif Mardin Okumaları**, Edit. Taşkın Takış, Ankara, 2008, s. 271.

Araştırmaları Merkezi Başkanlığı yaptı. 1999 yılında Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde çalışmaya başladı.¹⁵⁶

Şerif Mardin, 1954 yılında Demokrat Parti iktidarının üniversiteler üzerinde somutlaşan uygulamalarına duyduğu tepki sebebiyle üniversiteden ayrılmış; üniversiteden ayrıldıktan sonra siyasete girmiş, liberal eğilimli Hürriyet Partisi'nde genel sekreterlik görevinde bulunmuştur. Hürriyet Partisi'ne girdiği tarihlerde Demokrat Parti'ye muhalif öğretim üyeleri tarafından çıkarılan Forum Dergisi'nin yazar kadrosunda bulunup burada önemli makalelere imza atmıştır. Ancak daha sonra Forum Dergisi içindeki ayrışmalar sebebiyle bu çevreden ayrılmıştır.¹⁵⁷

Mardin, 22 Aralık 1994'te işadamı Cem Boyner liderliğinde kurulan ve açık toplum, çoğulculuk, serbest piyasa ve özgürlük gibi liberal değerleri savunan Yeni Demokrasi Hareketi'nin kurucuları arasında yer almıştır. Ancak bu siyasi hareket 1995 yılında girdiği seçimlerden bir başarı elde edemeyince kısa bir süre içerisinde dağıldı.¹⁵⁸

1967 yılında Ankara'da kurulan Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin yaklaşık üç yıl kurucu başkanlık görevini sürdüren Mardin, 1993'te ODTÜ Prof. Dr. Mustafa Parlar Eğitim ve Araştırma Vakfı Yılın Bilim Adamı Ödülünü Prof. Dr. Tekin Dereli ile birlikte aldı.¹⁵⁹ Mardin, halen öğretim üyesi olarak Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'ndeki (1999 -) görevine devam etmektedir.

¹⁵⁶ Şahin Alpay; “Şerif Mardin’le İdeoloji Üzerine Söyleşi”, **Türkiye’nin Tanıkları: İçeriden Bakanlar**, İstanbul, 2003, s. 22.

¹⁵⁷ Kurtuluş Kayalı; “Şerif Mardin” , **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Sayı: 15, İstanbul, 1983, s. 1294.

¹⁵⁸ Şeref Uluocak; “Şerif Mardin”, **Türkiye’de Sosyoloji**, Cilt 2, Der. M. Çağatay Özdemir, Ankara, 2008, 176-177.

¹⁵⁹ Alim Arlı: “Şerif Mardin Bibliyografyası”, s. 272.

2.1.2. Eserleri

2.1.2.1 Kitaplar

Mardin'in ilk eseri *The Genesis of Young Ottoman* adıyla 1962 yılında Syracuse Üniversitesi'nde basılan ve *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ismiyle Türkçe'ye kazandırılan çalışmasıdır. Bu çalışma "Tanzimat'ın sonlarına doğru, 1867-1878 yılları arasında şöhret kazanan bir grup Türk Aydını'nın, yani Yeni Osmanlılar'ın siyasi fikirlerine girmeye başlayan anlamları belirlemeye" çalışmaktadır.¹⁶⁰ Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Yeni Osmanlılar'ın fikirlerinin oluşumu izah edilmektedir. İkinci bölümde ise Yeni Osmanlıların tek tek her birinin siyasi sistemlerinin tahlili yer almaktadır. Mardin'e göre bu çalışmanın hiçbir bölümü "derinliğine" tahliller sunduğunu iddia etmez. Bu çalışma, Yeni Osmanlı düşüncesinin ve hareketinin temel yönlerini ortaya çıkarmayı ve gelecekte hareketi inceleyecek olan araştırmacılara rehberlik etmeyi amaçlamaktadır.¹⁶¹

Mardin'in basılan ikinci eseri, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* adlı eseridir. Mardin'in doçentlik tezi olan bu çalışma 1964 yılında İletişim Yayınları'ndan çıkmıştır. Mardin'i böyle bir çalışma yapmaya sevk eden iki neden vardır. Birincisi, Yeni Osmanlılar üzerindeki çalışmasının kendisinde yarattığı eksiklik duygusunu kapatmak,¹⁶² ikincisi ise Mardin'in TBMM hükümeti üzerine yaptığı bir incelemede orada hâkim olan fikirleri anlayabilmek için daha önce başlamış bir diyalogun köklerini araması gerektiğini hissetmesidir.¹⁶³ Söz konusu çalışma daha çok Jön Türklerin Avrupa'da çıkardıkları dergiler üzerine inşa edilmiş olup metodolojik anlamda da Karl Manheim ve Max Weber'in görüş açıları

¹⁶⁰ Şerif Mardin; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, 2008, s. 10.

¹⁶¹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 16.

¹⁶² Şerif Mardin; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 2008, s. 13.

¹⁶³ Şerif Mardin; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 10.

çalışmaya şekil vermiştir.¹⁶⁴ Bu çalışma en genel tabiriyle son dönem Osmanlı entelektüel hareketlerinin kapsamlı bir haritasını ortaya koymaktadır.¹⁶⁵

Mardin'in önemli eserlerinden biri de *Din ve İdeoloji* adlı eseridir. Bu eser ilk olarak Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi tarafından 1969 yılında yayınlanmıştır. Mardin'e göre bu çalışma, tarih bilimleriyle modern "davranış" bilimlerinin ne şekilde birleştirilebileceklerini göstermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada belirli tarih bilgileri sosyal bilim metotlarıyla işlenmiş ve "deneme" mahiyetinde bir eser ortaya çıkarılmıştır. Bunun sonucunda beliren model ne Osmanlı İmparatorluğu'nun iç çatışmalarının tümünün "hakikatte" nasıl cereyan ettiğini gösterme ne de Türkiye'de dinsel davranışın nedenlerini tam olarak anlatma amacı gütmektedir. Mardin'e göre bu çalışmanın gayesi, belirli görüş açılarının ve bu arada modern ideoloji ve din sosyolojisi tahlillerinin bir toplumu anlatmakta bize ne gibi tahlil imkânları sağladığını araştırmaktır. Mardin, böyle bir ön model kurmaya çalışırken sosyal antropolojinin yapı ile fikir arasındaki ilişkileri anlatan tetkiklerden esinlendiğini ve yapısal unsurları ortaya çıkarma çabasında ise en çok Max Weber'in metodolojisinden istifade ettiğini belirtmektedir. Yapı-fikir ilişkilerini işlerken Osmanlı tarihi hakkında yazılmış eserlerden ve din sosyolojisinin bulgularından yararlanan Mardin, bu eserinde ideoloji ve din arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Çalışmada başat olan tez dinin toplumsal bir olgu olduğu tezidir.¹⁶⁶

Mardin'in diğer bir eseri *ideoloji*'dir. İlk olarak 1976 yılında Sosyal Bilimler Derneği'nin yayınları arasında çıkan bu çalışmanın göstermeye çalıştığı nokta, düşünce süreçlerimizde bizi "objektif"likten uzağa iten unsurların sayılmayacak kadar çok olduğudur. Araştırma ideoloji konusunu merak edenlere ve sosyolojinin veya sosyal bilimlerin başlangıç düzeyinde olanlara bir "giriş" olarak sunulmuştur.¹⁶⁷ Mardin ideolojinin iki şekilde ele alınabileceğini belirtir: Bunlardan ilki, Edward Shills'in gösterdiği gibi "inanç sistemi" veya "mezhep" olarak ele alınmasıdır. İkincisi ise Karl Marks'ın yaklaşımıyla gerçeği maskeleyen sistemler olarak

¹⁶⁴ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 29.

¹⁶⁵ Alim Arlı; "Şerif Mardin Bibliyografyası", s. 284.

¹⁶⁶ Şerif Mardin; **Din ve İdeoloji**, İstanbul, 2008, s. 7-10.

¹⁶⁷ Şerif Mardin; **İdeoloji**, İstanbul, 2007, s. 12.

algılanmasıdır. Çalışma daha çok Marks'ın ideolojiye yaklaşımı üzerinden konuya yaklaşmaktadır.¹⁶⁸ Ancak bu yaklaşım doğrudan değil Mannheim üzerinden gerçekleşmektedir. Eser altı bölümden oluşmaktadır. Eser başlangıçta ideoloji kavramının tarihsel gelişimiyle başlamakta ve günümüzde ideolojinin konumuyla sonlanmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın tarihsel bir perspektifle ele alındığını söyleyebiliriz. Mardin bu eserinde ideolojilerin sonunun geldiğini savunan tezlere karşı çıkar. Ona göre ideolojilerin sonunun geldiğini iddia etmek yanlıştır. Ancak ideolojilerin “yumuşadığından” söz edebiliriz.¹⁶⁹

Mardin'in en çok yankı uyandıran eserlerinin başında *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı eseri gelmektedir. Bu çalışmanın birinci basımı State University of New York tarafından 1989 yılında İngilizce yapılmış olup eser daha sonra Metin Çulhaoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Modern Türkiye'de din ile toplumun birbiriyle kaynaştığı yolları kavrama yönünde bir ön çalışma niteliğinde olan¹⁷⁰ bu eser daha çok Cumhuriyet modernleşmesi sürecinde dinin yani İslam'ın geçirdiği dönüşümleri irdelemektedir. Bu dönüşümler, Nur Cemaati'nin dini önderi Bediüzzaman Said Nursi'nin yaşamı üzerinden verilmektedir. Mardin'e göre bu eser, “Said Nursi gibi bir insanın yarattığı etkinin dayandığı temelleri ve kaynakları ortaya çıkarma yönünde bir girişimdir ve hayatı boyunca onun kişiliğinde buluşan çeşitli etkilerin tanımlanmasından ibarettir.”¹⁷¹ Mardin, Said Nursi'nin hayatına ve öğrencileri üzerindeki etkisine en çok ışık tutan kavramların lehçe ve söylem olduğunu belirtir. Bu kavramları da Victor Turner'in “kök paradigma” kavramıyla açıklar. Kök Paradigma bireyler için “kültürel haritalar” olarak işlev gören anlam kümelerini tanımlamak için kullanılan

¹⁶⁸ Şerif Mardin; **İdeoloji**, s. 17.

¹⁶⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 173.

¹⁷⁰ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, 2008, s. 9.

¹⁷¹ Şerif Mardin; a.g. e., s. 13.

deyimdir. Mardin'e göre Said Nursi'nin başarısı ancak onun yarattığı lehçe ve söylemle anlaşılabilir.¹⁷²

Mardin'in yukarıda saydığımız çalışmalarının dışında onun muhtelif dergi, kitap ve ansiklopedilerde yayınlanmış makalelerinin Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder tarafından derlenmesiyle oluşmuş dört çalışması daha vardır. Bu çalışmalar şunlardır: *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*,¹⁷³ *Siyasal ve Sosyal Bilimler*,¹⁷⁴ *Türkiye'de Din ve Siyaset*,¹⁷⁵ *Türk modernleşmesi*.¹⁷⁶ Mardin'in makalelerinin derlendiği bir başka çalışma da *Religion, Society and Modernity in Turkey*¹⁷⁷ adlı çalışmasıdır. Bu çalışma Mardin'in 1960'tan sonra kaleme aldığı makalelerinin derlenmesiyle oluşturulmuş titiz bir makale seçkisidir.

2.1.2.2. Makale, Söyleşi ve Konuşma

“Ana Hedefler ve Ötesi”¹⁷⁸

“Mrs. Knight ve Hümanist Kültür”¹⁷⁹

“Bir Seyahatin Akisleri”¹⁸⁰

¹⁷² Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 14.

¹⁷³ Şerif Mardin; **Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008.

¹⁷⁴ Şerif Mardin; **Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler 2**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2007.

¹⁷⁵ Şerif Mardin; **Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008.

¹⁷⁶ Şerif Mardin; **Türk modernleşmesi: Makaleler 4**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008.

¹⁷⁷ Şerif Mardin; **Religion, Society and Modernity in Turkey**, New York, 2006.

¹⁷⁸ Şerif Mardin; “Ana Hedefler ve Ötesi” **Forum Dergisi**, Sayı: 120, Ankara, 1959, s. 8-9.

¹⁷⁹ Şerif Mardin; “Mrs. Knight ve Hümanist Kültür”, **Forum Dergisi**, Cilt: II, Sayı:22, Ankara, 1955, s. 19-20

¹⁸⁰ Şerif Mardin; “Bir Seyahatin Akisleri”, **Forum Dergisi**, Cilt: VI, Sayı:62, Ankara, 1956, s. 6-7.

“Sovyet Siyasi Düşüncesinde Bir Yenilik Var mı?”¹⁸¹

“Son Solcular”¹⁸²

“Kıbrıs Anayasası”¹⁸³

“Yeni Osmanlılar”¹⁸⁴

“Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Silahlı Kuvvetler”¹⁸⁵

“Malenkof ve Sovyet Muvazenesi”¹⁸⁶

“Osmanlı İmparatorluğu’nda Müessese ve Fikir”¹⁸⁷

“Milli Bir Kültür İçin”¹⁸⁸

“İngiltere’de Kütlenin Kültür Seviyesi Konusunda Bazı Konular”¹⁸⁹

“Kennedy ve Amerikan Düşünce Devrimi”¹⁹⁰

¹⁸¹ Şerif Mardin; “Sovyet Siyasi Düşüncesinde Bir Yenilik Var mı?”, **Forum Dergisi**, Cilt: IV, Sayı: 48, Ankara, 1956, s. 9-10.

¹⁸² Şerif Mardin; “Son Solcular”, **Forum Dergisi**, Cilt: VI, Sayı: 74, Ankara, 1957, s. 7-9.

¹⁸³ Şerif Mardin ve Coşkun Kırca; “Kıbrıs Anayasası”, **Forum Dergisi**, Cilt: VI, Sayı: 70, Ankara, 1957, 7-9.

¹⁸⁴ Şerif Mardin; “Yeni Osmanlılar”, **Forum Dergisi**, Cilt: VII, Sayı: 83, Ankara, 1957, s. 9-10.

¹⁸⁵ Şerif Mardin; “Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Silahlı Kuvvetler”, **Forum Dergisi**, Cilt: XIV, Sayı 176, Ankara, 1961, s. 6-7.

¹⁸⁶ Şerif Mardin; “Malenkof ve Sovyet Muvazenesi”, **Forum Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 23, Ankara, 1955, s. 11-12.

¹⁸⁷ Şerif Mardin; “Osmanlı İmparatorluğu’nda Müessese ve Fikir”, **Forum Dergisi**, Cilt: IV, Sayı: 40, Ankara, 1956, s. 25-26.

¹⁸⁸ Şerif Mardin; ““Milli Bir Kültür İçin”, **Forum Dergisi**, Cilt: XI, Sayı: 139, Ankara, 1960, s. 12-13.

¹⁸⁹ Şerif Mardin; “İngiltere’de Kütlenin Kültür Seviyesi Konusunda Bazı Konular”, **Forum Dergisi**, Cilt: XIV, Sayı:183, Ankara, 1962, s. 7-8.

¹⁹⁰ Şerif Mardin; “Kennedy ve Amerikan Düşünce Devrimi”, **Forum Dergisi**, Cilt: XVII, Sayı:232, Ankara, 1966, s. 11.

“Tabii Hukukun Gelişme Safhaları Hakkında Bir Not”¹⁹¹

“Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not”¹⁹²

“Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri”¹⁹³

“Türkiye’de Kimlik Meselesi ve İslam”¹⁹⁴

“Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı”¹⁹⁵

“Belki Yetmiş Seksen Yıl Var ki Türkiye Hoşgörülü bir Memleket Olamamış” (Söyleşi) ¹⁹⁶

“Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendî”¹⁹⁷

“İyiler ve Kötüler”¹⁹⁸

“Osmanlı’da Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar”¹⁹⁹

¹⁹¹ Şerif Mardin; “Tabii Hukukun Gelişme Safhaları Üzerine Bir Not”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt: X, Sayı: 2, Ankara, 1955, s.145-158.

¹⁹² Şerif Mardin; “Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerine Bir Not”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt: XIX, Sayı: 3-4, Ankara, 1964, s. 59-70.

¹⁹³ Şerif Mardin; “Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri”, **Tanzimat’tan Günümüze Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul, 1985, s. 1698-1701.

¹⁹⁴ Şerif Mardin; “Türkiye’de Kimlik Meselesi ve İslam”, **Dergah**, Cilt: I, Sayı: 8, İstanbul, 1990, s. 12, 13-20.

¹⁹⁵ Şerif Mardin; “Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı”, **Çağdaş Türkiye’de İslam**, Çev. Özden Arıkan, Der. Richard Taper, İstanbul, 1993, s. 71-98.

¹⁹⁶ Necmettin Şahiner; “Belki Yetmiş Seksen Yıl Var ki Türkiye Hoşgörülü bir Memleket Olamamış” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Yeni Dergi**, Sayı: 4, Ankara, 1994.

¹⁹⁷ Şerif Mardin; “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendî”, **Orta Doğu’da Kültürel Geçişler**, Edit. Ş. Mardin, Çev. Birgül Koçak, Ankara, 2007, s. 210-232.

¹⁹⁸ Şerif Mardin; “İyiler ve Kötüler”, **Tarih Risaleleri**, Der ve Çev. Mustafa Özel, İstanbul, 1995, s. 61-82.

¹⁹⁹ Şerif Mardin; “Osmanlı’da Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar”, **Cogito**, Sayı: 12, İstanbul, 1997, s. 267-269.

“Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”²⁰⁰

“Tarihimizle Bir Hasbihâl”²⁰¹

“Genel Hatlarıyla Modernleşme”²⁰²

“Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri”²⁰³

“Adlarla Oyunlar”²⁰⁴

“Şerif Mardin ile ‘Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine’ (Söyleşi)”²⁰⁵

“Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı”²⁰⁶

“Şerif Mardin’le Merkez-Çevre Analizi Üzerine” (Söyleşi)²⁰⁷

“Sosyoloji’den Tarihe Bakmak”²⁰⁸

²⁰⁰ Şerif Mardin; “Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Edit. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, 2005, s. 54-69.

²⁰¹ Şerif Mardin; “Tarihimizle Bir Hasbihâl”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı III**, Sayı: 33, Ankara, 2000, s. 384-387.

²⁰² Şerif Mardin; “Genel Hatlarıyla Modernleşme”, **Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye**, Edit. Sabri Orman, İstanbul, 2001, s. 21-33.

²⁰³ Şerif Mardin; “Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri”, **Doğu-Batı**, Yıl: 5, Sayı: 20, Ankara, 2000, s. 111-117.

²⁰⁴ Şerif Mardin; “Adlarla Oyunlar”, **Kültür Fragmanları: Modern Türkiye’de Gündelik Hayat**, Çev. Zeynep Yelçe, Edit. Ayşe Saktanber ve Deniz Kandiyoti, İstanbul, 2005, s. 127-140.

²⁰⁵ Gökhan Çetinsaya ve diğerleri; “Şerif Mardin ile ‘Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine’ (Şerif Mardin’le Söyleşi)”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 1, İstanbul, 2004, s. 399-422.

²⁰⁶ Şerif Mardin; “Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı”, **Doğu-Batı**, Yıl:8, Sayı:31, Ankara, 2005, s. 29-52.

²⁰⁷ Ahmet Çiğdem ve diğerleri; “Şerif Mardin’le Merkez-Çevre Analizi Üzerine” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, İstanbul, 2006, s. 7-10.

“Yeni Osmanlılar Düşüncesi”²⁰⁹

2.1.3. Şerif Mardin’in Sosyolojiye Katkıları

Şerif Mardin’in özelde sosyolojiye genelde sosyal bilimlere yaptığı katkıları daha iyi anlayabilmek için ona diğer sosyal bilimcilerin gözüyle bir bakmak gerekmektedir. Çünkü Mardin, Türkiye’de sosyal bilimler alanında önemli bir konuma sahip olan birçok bilim insanının övgüsüne mazhar olmuş bir değerdir. Necmettin Doğan’ın da belirttiği gibi “yaşayan en önemli Türk sosyologlarından biri olan Şerif Mardin’in Türk Sosyoloji tarihi açısından ayrı bir önemi haizdir. Çalışmalarının önemi ve sayısı, konuları ele alış biçimlerindeki farklılıklar ve Türk Sosyolojisinde işgal ettiği konum sebebiyle Şerif Mardin hakkında makale ve tezler daha şimdiden, klasik bir örnek olan filin karanlıkta çok farklı biçimlerde tanımlanmasına benzer sonuçlar doğurmuştur.”²¹⁰

Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu, Şerif Mardin isminin modern Türkiye’nin en ciddi sosyologlarının arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü Şerif Mardin, bütün peşin nosyonlardan kendisini bertaraf etmeye azami özen ve çaba göstererek, Türkiye modernleşmesini meydana getirmiş olan toplumsal “güçlerin” birçoğunu gün ışığına çıkarabilmiş ender sosyal bilimcilerimizdendir.²¹¹

Fuat Keyman, Mardin’in sosyal bilimlerin herhangi bir dalına hapsolmadığını belirterek onun çok yönlülüğüne vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda Keyman, Mardin için şunları söylemektedir: “Şerif Mardin hem sistematik hem de özgün bilgi

²⁰⁸ Burcu Toksabay; “Sosyolojiden Tarihe Bakmak” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Tarihsel Sosyoloji**, Edit. Elisabeth Özdalga, Ankara, 2009, s. 209-227.

²⁰⁹ Şerif Mardin; “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet**, Cilt: I, Edit. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul, 2009, s. 42-53.

²¹⁰ Necmettin Doğan; “Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyal Teori”, **Şerif Mardin Okumaları**, s. 19.

²¹¹ Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu; “Şerif Mardin’e Armağan’a Giriş”, **Şerif Mardin’e Armağan**, s. 11.

üretimini yaşama geçiren bir toplum bilimcidir, felsefecidir, epistemolojisttir, siyasal kuramcıdır, yöntemcidir.”²¹²

Şerif Mardin üzerine önemli çalışmalar yapan ve onun düşüncelerini oryantalizm ve oksidentalizm bağlamında tartışan Alim Arlı, Şerif Mardin’in “Türk sosyal bilim dünyasının seçkin temsilcilerinden” olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Arlı’ya göre Mardin’in görüşlerinin eksenini ne Batı ne de Doğu’dur, onun düşüncelerinin özgün bir dokusu vardır.²¹³

Mardin’in eserleri, Türk modernleşmesinin tohumlarının atıldığı ilk evrelerden başlayıp günümüz Türkiye’sine kadar yaşanmış bütün süreçlerine ışık tutmaktadır. Bu düşüncelere paralel olarak Taşkın Takış “Mardin’in öncülük ettiği çalışmalara atıf yapmaksızın Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Türk modernleşmesi, Batılılaşma, din, ideoloji ve kültür ikilikleri konusunda çok az şey”in söylenebileceğini belirtmektedir.²¹⁴ Ayrıca Takış, Şerif Mardin’in günümüzün mevcut bilim anlayışıyla belli ölçülerde mesafesini koruyan, kendi terminolojisini oluşturmuş kişilerin başında geldiğini belirtmektedir. O, mesafeli tutumuyla sosyal bilimlerin ‘öteki’ kutbunda kendine bir yer edinmiştir. Orijinal tezleri ve düşünceleriyle Ortodoks akademik geleneğin dışında kaldığını da söylemek mümkündür.²¹⁵

Türkiye’deki bazı bilim çevreleri tarafından Şerif Mardin’e kutsal bir konum atfedilmesine rağmen Mardin, kimi bilim insanları tarafından da yoğun eleştiriler almıştır. Sezgin Kızılcıkel, bu bağlamda Mardin’in sosyoloji yapma noktasında Batı sosyolojisine aşırı bağımlı olduğunu belirtmiş ve Mardin’in Alman, Fransız ve Amerikan sosyolojisinin temsilcisi olduğunu dile getirmiştir. Mardin, Türkiye’nin toplumsal yapısını Batı’dan devşirdiği “merkez-çevre”, “sivil toplum” gibi

²¹² E. Fuat Keyman; a. g. m., s. 19.

²¹³ Alim Arlı; **Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, s. 211; Alim Arlı; “Türkiye’de Sosyoloji’nin Eleştirel Kapasitesi: Şerif Mardin”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Sosyoloji Tarihi)**, Cilt: 6, Sayı: 11, İstanbul, 2008, s. 633-652.

²¹⁴ Taşkın Takış; “Türkiye’de Şerif Mardin Olayı”, **Şerif Mardin Okumaları**, s. 15.

²¹⁵ Taşkın Takış; “Sosyal Bilimlerin ‘Öteki’ Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita”, **Şerif Mardin Okumaları**, s. 73.

kavramlarla çözümlenmeye çalışmıştır. Mardin büyük ölçüde “merkez-çevre” kavramsallaştırmasıyla tanındığı halde bu kavramın nereden alındığı konusunda net bir bilgi ortaya koyamamaktadır ve “sivil toplum” olgusunun Batı’nın toplumsal bir aşaması olduğunu ifade ettiği halde bu kavramı Türk toplumunu inceleme aracı olarak kullanmıştır. Mardin, Türk modernleşmesini, Türkiye gibi Doğulu toplumlara ön yargılı yaklaşan Weber’in düşünceleri bağlamında analiz etmiştir. Kısacası, Kızılcıkel’e göre Mardin, Türk toplumunun ve sorunlarının nasıl tahlil edileceğinin iyi bir örneğini asla verememiştir.²¹⁶

Mardin’e yöneltilen olumlu eleştiriler kadar olumsuz eleştiriler de Mardin’in Türk sosyolojisinde önemli bir konumunun olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Şerif Mardin’in Türk Sosyolojisi’nin özgün ve önemli bir sesi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Mardin, Türk toplumunu Batılı düşünürlerin kavramlarıyla analiz etmesine rağmen hiçbir zaman Türk toplumunun kendine özgü yapısını göz ardı etmemiştir ve Türk toplumunu kendi sosyal ve tarihsel koşulları bağlamında ele almıştır. Mardin’in Türk Sosyolojisi’ndeki konumunu daha iyi görebilmek için onun sosyolojimize katkılarına bir göz gezdirmek gerekmektedir.

Mardin’in Türk Sosyolojisi’ne katkıları arasında şüphesiz ki geliştirdiği tarihsel sosyoloji perspektifinin önemli bir yeri vardır. Mardin, Türkiye’de tarihsel sosyoloji yapan tek sosyolog ya da sosyal bilimci olmamakla beraber, o, modern Türkiye’nin en yeni problemlerinin dahi tarihi kaynaklarını bir dedektif merakıyla araştıran nadir bir düşün insanıdır. Kurtuluş Kayalı’nın da ifade ettiği gibi; “bazı istisnai siyaset bilimciler dışında siyaset bilimciler tarih alanına yönelmemişlerdir. Bu durum da Şerif Mardin’in istisnai bir durum arz ettiğini söylemek gerekecektir.”²¹⁷ Çalışmamızın bu kısmında onun tarihsel sosyolojiye dair düşüncelerine kısaca değineceğiz.

²¹⁶ Sezgin Kızılcıkel; **Sosyolojinin Neliği**, Ankara, 2009, s. 170-183.

²¹⁷ Kurtuluş Kayalı; “1960’lı Yıllardan 2000’li Yıllara Flu Bir Türk Siyaset Bilimcisi Portresi”, **Sosyoloji Yıllığı 20: Türk Sosyologları ve Eserleri-II: Genel Eğilimler ve Kurumsallaşma**, Edit. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul, 2010, s. 46.

Sosyoloji ilmiyle tarih ilmi arasında çok yoğun bir ilişki vardır. En klasik ifadesiyle “tarih, sosyolojinin laboratuvarıdır.” Dolayısıyla tarihsel bulgulardan yararlanmayan ve üzerinde çalıştığı problemin geçmişteki köklerine inmeyen çalışmalar “bayağı”lıktan kurtulamazlar. Ahmet Çiğdem’in de ifade ettiği gibi, “tarihsel bir süreç olarak modernite, tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkinin yeniden inşasında aydınlatıcı olabilir.”²¹⁸ Şerif Mardin’i bizim için önemli kılan unsur da onun çalışmalarında yukarıda sözünü ettiğimiz tarihsel perspektifi kullanmasıdır.

Mardin’e göre sosyolojik yaklaşımlarda pek çok farklı yöntem ve yaklaşım kullanılabilir; tarihsel malzemelerin kullanılması bu yaklaşımlardan yalnızca biridir. Ancak, hiçbir toplumsal çalışma genel bir tarih kültüründen yoksun olmamalı, aksi bir durumda çalışmalar ancak yüzeysel bir analiz ortaya koyabilirler.²¹⁹ Ayrıca Mardin, bir perspektif olarak tarihsel sosyolojinin bir bütünlük arz etmediğini, içinde farklı tarzların barındığını öne sürmektedir.²²⁰

Şerif Mardin, Türk modernleşmesinin fikirsel kökenlerini anlama/açıklama gibi bir amaç için kullanılacak en iyi yöntemin tarihe bakmak, tarihsel malzeme ve bakış açısını kullanmak olduğunu düşünmüş ve çalışmalarına bu şekli vermeyi tercih etmiştir. Nitekim Türk modernleşmesine dair bütün çalışmalarında tarihsel bir perspektifin olduğunu kolaylıkla görebiliyoruz.

Mardin’e göre Türkiye’de, tarihsel sosyoloji yaklaşımı olması gerektiği yerin çok gerisindedir. Çünkü Türkiye’de moda haline gelmiş bazı bilimsel paradigmlar bu yaklaşımın gelişmesine engel olmaktadır. Bu moda paradigmların başında da Derrida’nın ve Foucault’nun paradigmları gelmektedir.²²¹

Mardin’in Türk Sosyolojisi’ne önemli bir katkısı da çalışmalarında kullandığı yorumbilgisel yaklaşımdır. Şerif Mardin, sosyal olayları ve olguları yorumbilgisel bir anlayışla kaleme alarak Türk Sosyolojisine yeni bir ses getirmiştir. Mardin’in

²¹⁸ Ahmet Çiğdem; **Bir İmkân Olarak Modernite**, s. 35.

²¹⁹ Burcu Toksabay; “Sosyolojiden Tarihe Bakmak: Şerif Mardin’le Söyleşi”, **Tarihsel Sosyoloji**, Der; Elizabeth Özdalga, Ankara, 2009, s. 211.

²²⁰ Burcu Toksabay; a. g. m., s. 212.

²²¹ Burcu Toksabay, a. g. m., s. 222.

çalışmalarının çoğunda bu yaklaşımın göstergelerine rastlayabiliyoruz. Mardin'in bu konudaki görüşlerini daha çok ideoloji adlı eserinde bulmak mümkündür. Nitekim Mardin bu eserini Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert ve Max Weber'in düşüncelerine başvurarak kaleme almıştır.

Mardin, öncelikle sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki objektiflik derecesini sorgulamakla işe başlar. Ona göre sosyal bilimler doğa bilimine göre daha izafî ve daha görecelidir. Bundan ötürü, sosyal bilimler gibi izafiliğin ve göreliliğin, ağır bastığı araştırma dallarında sonuçlar matematik veya fiziki ilimlerdeki kesinlikle ifade edilmez. Doğru bir teoriye yanlış bir teoriden, iyi yapılmış bir gözlemi daha kabaca yapılmış bir gözlemden ayırmak tam manasıyla mümkün değildir.²²² Mardin, bu konudaki görüşlerini Wilhelm Dilthey'den dolaşarak derinleştirmektedir.

Mardin'e göre, Dilthey'in ana fikri, 19. yüzyılda fiziki bilimlerde yani fizik, kimya ve biyolojide parlak sonuçlar vermiş olan bilimsel metodun, insan bilimlerinde kullanılmasının imkânsız olduğu noktasında toplanıyordu. Çünkü fiziki bilimler olgular üzerine kuruludur, kültür bilimlerinin içeriği ise anlam'dır. Bunu şöyle izah edebiliriz: Fiziki bilimlerden örneğin kimyayı alalım; kimyadaki izahlar atom, molekül gibi kavramlar üzerinden yapılır. Fakat moleküllerin etki alanında ortaya çıkan değişmelerin molekülün veya atomun 'iradesi' ile alakası yoktur. Hâlbuki insan bilimlerinin ünitesi olan insan "atom" gibi bir varlık değildir. Sosyal davranışı atomda olduğu gibi 'dışarıdan' anlamak mümkün değildir. İnsanı harekete iten ve sosyal eylemi meydana getiren, insanın içinde taşıdığı ve insana klavuzluk eden bazı 'değer'ler ve 'anlam'lardır. Sosyal davranış da ancak bu değerler ve anlamlar üzerinden anlaşılabilir. Tabii, bu arada dış koşulların sosyal davranış üzerinde etkisinin sıfır olduğunu iddia etmiyoruz ama insanlar dış âlemi algıladıkları zaman dahi bunun tümünü değil, yalnız kendi değerlerinin süzgecinden geçen kısımlarını algırlar.²²³

²²² Şerif Mardin; "Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt: XIX, Sayı: 3-4, Ankara, 1964, s. 59.

²²³ Şerif Mardin; **İdeoloji**, s. 51.

Mardin'in yorumbilgisel yaklaşıma dair görüşlerinin şekillenmesine etkiye bulunan bir isim de H. Rickert'tir. Mardin'e göre, "Rickert'in önemi tarihsel olaylar ile tarihsel olmayan olaylar noktasında yaptığı ayırımıda toplanıyor. "Örneğin Paris'te 18 Temmuz 1850'de saf su kaynatmaya çalışırsanız 100 derecede kaynar. Paris'te 18 Temmuz 1900'de saf su kaynatmaya kalksanız yine yüz derecede kaynar, fakat 1850'deki 'Fransız işçisi' 1900'deki 'Fransız işçi'nden farklıdır. Rickert'e göre fiziki bilimleri tarihten ayıran, zaman ekseninin toplumsal konularda oldukça önemli farklar getirmesidir. Fiziki bilimlerdeki esas, 'kanun'lar bulmaktır, tarihsel süreç için kanunlar bulmak mümkün değildir. Tarih için tekerrür yoktur, yalnız belirli zamanda ortaya çıkmış milyonlarca sosyal olgudan oluşan 'biçim' vardır. Tarihin amacı bu 'biçim'lerin özelliklerini anlamaktır."²²⁴

Kısacası, Rickert ve Dilthey için sosyal bilimlerin hakikati zaman ve mekâna bağlıdır, bir devrin hakikati diğer bir devrin hakikati değildir ve bir mekânda geçerli olan bir öge diğer mekânlarda geçerli olmayabilir.

Bu iki düşünürün ortaya çıkardığı "izafilik" problemlerini Max Weber halletmeye çalıştı. Max Weber, Dilthey'in sosyal olguyu anlamak için olguya katılmış olanların değerlerinin anlaşılması gerektiği görüşüne ve Rickert'in ise tarihsel olayların kendi devrinin bütünü içinde anlaşılması gerektiği anlayışına katılıyordu. Ancak Weber, buna rağmen sosyal gerçeklerin anlaşılabilmesi için sadece zaman ve mekân bağlamlarının yeterli olamayacağını düşünüyordu. Böylece Weber üçüncü bir unsuru işin içine katıyordu. Bu unsur da araştırmacının kendi değerleriydi. Çünkü Weber'e göre her araştırmacı olgulara kendi buğulu gözlüklerinin arkasından bakmaktadır.²²⁵

Weber'in tesiri altında kalıp objektif, sosyal duruma bağlı olmayan bilginin mümkün olup olmadığını inceleyen bir diğer düşünür de Karl Mannheim olmuştur. Mannheim'e göre belirli ve somut bir sosyal düzenin karakteristiklerini belgeleyen öge Marx'ın ileri sürdüğü gibi yalnız o düzenin iktisadi ya da siyasi nitelikleri değildir. Aynı düzenin gene kendine özgü ve tümü üzerinde etkin sosyal etkileşim

²²⁴ Şerif Mardin; **İdeoloji**, s. 53.

²²⁵ Şerif Mardin; a. g. e., s. 54.

şekilleri ve dünya görüşleri mevcuttur.²²⁶ Mardin, din ve ideolojiye dair çözümlmelerini Mannheim'in çizdiği bu sınırlar içerisinde yapmaktadır.

Şerif Mardin'in Türk modernleşmesine kültüralist ve yorumbilgisel bir yaklaşım getirdiğini belirten Keyman'a göre yorumbilgisel yaklaşımın içeriden modernleşme sürecini analiz etmek, kurumsal modernite ile kültürel modernite arasındaki gerilimleri anlamayı ve bu gerilimden çıkan toplumsal olguları, sorunları ve talepleri kendi bağlamları içinde tarihsel ve eleştirel çözümlmeyi olanaklı kılar. Keyman, Türkiye'de modernleşme süreci içinde bu gerilimin önemli tezahürlerinden birisinin de merkez-çevre ilişkileri ve din olgusu olduğu belirtir. Bu süreci anlamak için hem Türkiye tarihini kültüralist modernite kuramı içinde düşünmemiz, hem de modernleşme sürecini ve bu sürecin içerdiği gerilimleri ve değişimleri yorumbilgisel yaklaşım içinde değerlendirmemiz faydalı olacaktır. Keyman'ın da ifade ettiği gibi Şerif Mardin bu ikili kuramsal açılımın yani kültüralist ve yorumbilgisel yaklaşımın Türkiye'de öncüsü ve paradigma kurucu bilim insanıdır. Bu anlamda Mardin'i okumak ve öğrenmek, özgün ve paradigma kurucu bir metni okumak, modernleşme sürecine farklı bakmak ve bu sürecin değişimini anlamaktır.²²⁷

Mardin'in Türkiye'de İslamiyet'in icra ettiği fonksiyonu ve onun konumunu ideoloji kavramı üzerinden değerlendirmesi sosyolojimizde yeni bir durumdur. Çalışmamızın bu kısmında Mardin'in bu konudaki görüşlerine kısaca değineceğiz.

Mardin'in de ifade ettiği gibi ideoloji, devrimizin olaylarından ve düşünce akımlarından bahsederken gittikçe sık kullandığımız bir kelime olmaya başladı. Türkiye'de bu kavram son on yılda toplum meseleleriyle yakından ilgilenen kimselerin sözlüğünde baştaki sırayı almış durumda. Mardin'e göre ideoloji kavramı ilk kez 18. yüzyılda Fransız ideologlar tarafından kullanılmıştır. Kavram ilk kullanıldığı zamanlar "doğru düşünme" bilimine karşılık geliyordu. Batı tarihinde "ideoloji" kavramı "ideolog"lardan sonra Marx'ın fikirlerinde olağanüstü bir önem kazanmaya başladı. Ancak ideoloji kavramının anlamı Marx'ta büyük bir dönüşüme

²²⁶ Şerif Mardin; **İdeoloji**, s. 57.

²²⁷ Fuat Keyman; a. g. m., s. 44.

uğradı ve Marx'ın terminolojisinde ideoloji, gerçeği maskeleyen sistemler olarak tarif edilmeye başlandı.²²⁸

İdeoloji çözümlerinde Marx'ı izleyen isimlerin başında Karl Mannheim gelmektedir. Gerek Marx gerek Mannheim ideolojik düşüncenin iki ayrı tanımını yapmışlardır. Bir taraftan insanlar kişisel çıkarları açısından fikirlerine “yön” verebilirler, örneğin, bir kişi kendi çıkarlarını savunmak için fikirlerini hep “kendi etrafına yontarak” ortaya atabilir. Bu ilkel anlamda ideolojik bir düşüncedir. Diğer taraftan, bir kimse belirli bir grubun veya kültürün içinden dünya olaylarına baktığı için bu grubun veya kültürün duvarlarını aşamıyorsa bu sistematik bir ideolojidir. Mannheim, Marx'ın fikirlerinin içinde yatan, fakat çok belirgin olarak anlatılmamış bir diğer unsura açıklık kazandırdı. Ondan önce “ideoloji” geniş anlamda “siyasal” adını verebileceğimiz toplum olaylarıyla ilintili bir düşünce tarzı için kullanılmıştı. Marx ideolojiyi bu anlamda incelemişti ve Mannheim bu konuda Marx'ı izlemişti. Fakat Mannheim'e göre “ideoloji” bizi yalnız siyasal hayatımızda etkilemiyor. İdeoloji'nin toplumsal kaynağından çıkan bir diğer özelliği, toplumu anlamaya yarayan tüm kavramlarımızın “yanlılığı”dır ve toplumsal eyleme yön veren bir şekilde çalışmasıdır.²²⁹

Mardin, yalnız çağdaş dünyanın çalkantılarının altında yatan önemli toplumsal yapısal değişikliklerin gerekli kıldığı fikri yapılara ideoloji adını verdiğini belirtmektedir. Bu tarz bir yaklaşım da Mardin'i bu konuda Mannheim'e yaklaştırmaktadır.²³⁰

Mardin'e göre, ideoloji tamamen ezik insanlar arasında en iyi ortamını bulan bir fikir türü değildir, ideoloji ideal yayılma ortamını az okumuş insanlar arasında bulur. Bu bağlamda gelir bakımından en düşük tabaka ideolojilerin en kolay yayıldığı tabaka değildir.²³¹ En sert ideolojilerin dahi toplum içinde yerini bulamamış kimseler arasında rağbet görmesi böyle bir görüşü doğrular niteliktedir.²³²

²²⁸ Şerif Mardin; **ideoloji**, s. 15.

²²⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 72.

²³⁰ Şerif Mardin; a. g. e., s. 125.

²³¹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 129.

Mardin ideolojileri, sert ideoloji ve yumuşak ideoloji olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Mardin'e göre sert ideoloji ile sistematik bir şekilde işlenmiş temel teorik eserlere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapıya işaret etmektedir. Yumuşak ideoloji, kitlelerin şekilsiz inanç ve bilişsel sistemlerine denir.²³³

Mardin'e göre ideoloji zannedildiği gibi belirli bir siyasal düşünürün fikirlerinin sistematığı değildir. İdeoloji, kitle toplumunun belirmesiyle beraber önem kazanan inanç sistemleridir.²³⁴ Başka türlü ifade edecek olursak ideolojiler insanlara istikamet vermeye yarayan birer haritadurlar.²³⁵ Dünyayı anlama ve kendini dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon gösteren din de bu anlamda ideolojiyle aynı fonksiyonu yerine getirmektedir.²³⁶ Nitekim günümüzde sosyal bilimlerde yaratılan araştırmalar, dini “endişe azaltıcı” ve “kişiliği billurlaştırıcı” sembolik bir süreç olarak kavramlaştırılmasına yol açmış ve dinin bu anlamda yumuşak bir ideoloji olarak incelenmesinin imkânlarını ortaya çıkarmıştır.²³⁷

Mardin, din ve ideoloji konusunu tartışmaya açmakla İslami inançların Türkiye’de halk katındaki gelişme şeklinin etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Mardin’in araştırdığı alan İslamiyet’in bugün Türkiye’de sokaktaki adamın fikri kalıplarını etkileme mekanizmasıdır.²³⁸ Bireylerin fikri yapılarını etkileyerek din ideolojik bir forma bürünmektedir. Mardin’e göre dinin İslam toplumunda ifa ettiği fonksiyonun en soyut ve sembolik kısacası en ideolojik şekli müminin kendini tamamıyla Allah’a teslim etmesi fikrinde belirmektedir.²³⁹

Sonuç olarak Mardin, ileriki bölümlerde daha detaylı anlatacağımız İslamiyet’in “Volk İslam” şeklinin Türkiye’de tarihi gelişmeler sonucunda bir

²³² Şerif Mardin; **ideoloji**, s. 182.

²³³ Şerif Mardin; **Din ve İdeoloji**, s. 14.

²³⁴ Şerif Mardin; a. g. e., s. 16.

²³⁵ Şerif Mardin; a. g. e., s. 25.

²³⁶ Şerif Mardin; a. g. e., s. 30.

²³⁷ Şerif Mardin; a. g. e., s. 36.

²³⁸ Şerif Mardin; a. g. e., s. 65.

²³⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 70.

“yumuşak ideoloji” haline geldiğini belirtmektedir ve bugün dahi halkın dünya görüşünü belirlemede büyük rol oynadığını ileri sürmektedir.²⁴⁰

2.2. ŞERİF MARDİN’DE MERKEZ-ÇEVRE METAFORU EKSENİNDEKİ KAVRAMSALLAŞTIRMALAR

2.2.1. Merkez-Çevre İlişkileri

Şerif Mardin’in merkez-çevre modelini ele aldığı, *Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri* başlıklı makalesi Türkiye’deki sosyal bilimler literatüründe en fazla yankı bulmuş çalışmalardan biridir.²⁴¹ Siyasal hayatımızı açıklama iddiasındaki çok az kuramsal girişim Mardin’in bu analizi kadar ilgiye mazhar olabilmıştır. Çalışmanın yarattığı etkinin büyüklüğü, birçok akademik ve politik tartışmayı da kendiliğinden davet etmiş ve konuyu ele alan yandaş veya karşıt çok sayıda yazı kaleme alınmıştır.²⁴²

Mardin, merkez-çevre ilişkileri modelinin teorik altyapısını Edward Shils’ten ödünç almıştır. Ancak Mardin, bu modeli bazı adaptasyon aşamalarından geçirerek Türk toplum yapısına uygulamıştır. “Her ne kadar, merkez çevre analizinin kavramsal çerçevesi Edward Shils tarafından ortaya atılmış olsa da, Mardin’in bu çerçeveyi Osmanlı-Cumhuriyet tarihindeki kurumlara, kültürel farklılaşmalara ve iktidar mücadelelerine uyarlaması en az Shils’in teorik katkısı kadar önemlidir. Mardin, Edward Shils’in orijinal merkez-çevre makalesini Eisenstadt’ın bürokratik imparatorluklar ve modernleşme analizleri ile birleştirerek, Osmanlı-Cumhuriyet tarihi üzerinden daha tarihsel bir yörüngeye oturtmuştur.”²⁴³

²⁴⁰ Şerif Mardin; **Din ve İdeoloji**, s. 165.

²⁴¹ Şeref Uluocak; a. g. m., s. 201.

²⁴² Ahmet Murat Aytaç; “1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 106, İstanbul, 2006, s. 7.

²⁴³ Fethi Açikel; “Merkez- Çevre Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar”, **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, İstanbul, 2006, s. 31-32.

Mardin’le merkez-çevre analizi üzerine yapılan bir röportajda Mardin, merkez-çevre kavramının soyuttan somuta doğru ilerleyebilen ve genişleyebilen bir kapsamı olduğunu vurgular. Mardin, Edwards Shils ve Polanyi’nin kavramı daha soyut şekliyle anlamlandırdıklarını dile getirir. Mardin’e göre merkez-çevre metaforunun bir toplumsal analiz aracı olarak sunduğu imkânları Eisenstadt geleneksel imparatorlukların siyasi özünü anlatmak üzere 1963’te geliştirdi. Mardin, bu çok yönlü aracın kendi imparatorluğumuzun hem düşünce hem de toplumsal yapısını incelemek için bir imkân sağlayabileceğini düşündüğünü dile getirir. Mardin’e göre merkez-çevre ilişkilerinin imparatorluğumuzdaki özü merkezin çevreyi kontrol altına almak için sarf ettiği çabadır.²⁴⁴

Mardin’in merkez-çevre modeliyle ilgili makalesi ilk olarak 1973 yılında *Daedalus* dergisinde yayınlandı. Makalenin yayınlanma tarihinden yaklaşık on yıl sonra Türk siyasal yapısı üzerine kaleme alınan çalışmalarda bu modelin etkileri bariz olarak hissedilmeye başlandı. Fethi Açıkel bu süreçte merkez-çevre modelinin yaygınlık kazanmasının dört ana nedeni olduğunu belirtmektedir:²⁴⁵

- 1) 1980’den sonra Türkiye’de yaşanan demokratikleşme ya da liberalleşme süreci.
- 2) Marksizm’in üstyapı-altyapı ayırımına ve sınıf mücadelesi vurgusuna alternatif olarak, sağın merkez-çevre analizini sosyo-kültürel bir mücadele analizi aracı olarak benimsemesi.
- 3) 1980’lerin sonuna doğru yaygınlık kazanan pozitivizm eleştirisi.
- 4) Sol entelijansiyanın ‘devlet’ ve evrensel aklı temsil eden ‘bürokrasi mit’inden koparak, bir tür eleştirel Sol Hegelci bir konuma doğru evrilmesi.

Mardin, merkez-çevre ilişkileri analizine, Osmanlı toplumunun diğer Doğu devletlerinden farklı olarak istikrarlı bir merkezi yapı inşa ettiğini saptamakla başlar.

²⁴⁴ Ahmet Çiğdem ve diğerleri; “Şerif Mardin’le Merkez-Çevre Analizi Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, s. 7.

²⁴⁵ Fethi Açıkel; a. g. m., s. 34.

Ortadoğu’da merkezileşme çabaları ya da girişimleri çok kısa ömürlü olmuştur. Dolayısıyla, Ortadoğu’da uzun süre yaşamış güçlü merkezi yapılanmalardan söz etmek çok zordur. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu bu bağlamda göze çarpan bir istisnadır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğunun, karmaşık ve incelmış bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkezi vardı.²⁴⁶ Fakat bu merkezin çevresiyle olan ilişkisi Batı’daki merkez-çevre etkileşimine göre önemli bir ölçüde farklılıklar arz etmektedir. Batı’daki modern devleti yaratan merkezileşme süreci, dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı. Bu güçler feodal soylular, kentler, kasabalar ve daha sonra endüstri emeği idi. Bu uzlaşmalar, Batı devletlerinin bir ölçüde iyi eklemlenmiş yapılar olmasına yol açtı. Ne zaman bir uzlaşma ve hatta tek yanlı bir zafer gerçekleşse, çevresel gücün bir bölümünün merkezde bütünleşmesi de sağlanmış oluyordu. Böylece, feodal zümreler ya da “ayrıcılıklılar” ya da işçiler, yönetimle bütünleştiler, ama aynı zamanda, özerk durumlarının tanınmasını sağladılar. Ard arda kendini gösteren bu karşı karşıya gelmelerin ve tanınıp kabul edilmelerin çok önemli sonuçları olmuştur. Karşı karşıya gelmeler çeşitliydi. Devlet ile kilise, ulus kurucular ile yerelciler, üretim araçlarına sahip olanlarla olmayanlar arasındaki çatışmalar, bunun örnekleridir. Bu çapraz bölünmeler, Batı Avrupa modern siyasasının bükülgenliğine büyük ölçüde katkıda bulunan çeşitli siyasal kimliklerin ortaya çıkmasına yol açtı. Öte yandan merkez, çevresel öğelerle bir bağlantılar sistemi içinde bulunuyordu. Ortaçağ’ın büyük zümreleri parlamentolarda yer almıştı; alt sınıflara haklar tanınmıştı.²⁴⁷

İngiltere’de öncül yapı merkezi feodalizm, Fransa örneğinde adem-i merkeziyetçi feodalizm iken, Osmanlı’da bu yapı patrimonyalizm idi. Hem merkezi hem adem-i merkezi feodalizmde merkezi otorite, dengeleyici güçler tarafından etkin biçimde kontrol edilirken, patrimonyalizmde çevre, merkez tarafından hemen tamamen etkisiz hale getirilmiştir.²⁴⁸

²⁴⁶ Şerif Mardin; “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri”, s. 35.

²⁴⁷ Şerif Mardin; a. g. m., s. 37-38.

²⁴⁸ Metin Hepar; **Türkiye’de Devlet Geleneği**, Çev. Nalan Soyarık, Ankara, 2006, s. 38.

Batı'da modern devleti kuran merkezileşme süreci, devletin feodal mirası yüzünden merkezle çevre arasında bir dizi karşılaşma yaratmıştı. Bu süreçte merkezle karşılaşan çevresel unsurlar ise sırasıyla feodal soylular, bağımsız kentliler, kasabalılar ve son olarak da işçiler olmuştu. Batı tarihini ayırt eden özellik, bu karşılaşmalar nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, sonuçta hep çevrenin merkeze entegre edilmiş olmasıydı. Batılı toplumlar, bu karşılaşmanın sonucunda merkezcilik/yerelcilik, burjuvazi/proleterya gibi eksenler üzerinden bölünmüş; ama sonuçta ortak bir platform sunan bir siyasal sistem içinde bütünleşebilmişti.²⁴⁹

Mardin, 19. yüzyıldan bugüne Türkiye'deki siyasete damgasını vurmuş ikilik olarak merkez-çevre ilişkisini ele almış ve merkez-çevre arasındaki ilişkilerin kopuk olduğunu ifade etmiştir. Bu kopukluk resmi ile yerel, devletle halk, mekânsal olarak da devletin merkeziyle Anadolu arasındaki kopukluktur. Yönetim alanında girilen ve yüzyılı aşkın bir zamandır süren modernleşmeye rağmen, merkez ile çevre arasında “katmerli” ilişkiler kurulamamış, aradaki “şebekelerin” eksikliği nedeniyle toplum bütünleştirilememiştir.²⁵⁰ Karpat da bu konuda Mardin'in düşüncelerine benzer düşünceler öne sürmektedir. Ona göre, gerek Osmanlı'nın son yüz yılı gerekse cumhuriyet devriminin ilk otuz yılı, halk ve seçkinler ayırımını yaratmış ve yaşatmıştır.²⁵¹

Halk-aydın kopukluğu olgusu sonradan modernleşme sürecine girmiş toplumlarının çoğunun ortak kaderi gibi görünmektedir. Mardin'de merkez-çevre kopukluğunun bir türevi olarak karşımıza çıkan bu olgu sonradan modernleşme sürecine girmiş İran ve Mısır modernleşmelerinde de büyük bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁵²

Turhan, Osmanlı medeniyetinin duraklama sebeplerinden önemli bir tanesinin yukarıda sözünü ettiğimiz ikilik olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Osmanlı

²⁴⁹ Ahmet Murat Aytaç; a. g. m., 37; Şerif Mardin; “Center-Periphery as a Concept For The Study of Social Transformation”, **Religion, Society and Modernity in Turkey**, s. 299.

²⁵⁰ Meltem Ahıska; “Türkiye’de ‘Çevresiz Merkez’ ve Garbiyatçılık”, **Toplum ve Bilim**, Sayı:105,İstanbul, 2006, s. 15.

²⁵¹ Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, Ankara, 2008, s. 80.

²⁵² Alev Erkilet; **Oratdoğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareketler**, Ankara, 2004, 314, 222.

idarecilerinin kültürüyle Türk halk kültürünün arasında derin bir uçurum olması sebebiyle kültür ve medeniyete ait faaliyetler geniş bir kitleye dayanmıyordu. İmparatorluğun ömrü boyunca bu kültür farkı azalacak yerde gittikçe büyümüş, idarecilerle halk birbirine yabancı kalarak yaşamış, böylece içtimai faaliyetlerde, yaratıcı fikir ve sanat hamlelerinde devirlerde, kendilerine medeniyet sahasında bu iki zümre birbirinden layıkıyla faydalanamamış, devlet de medeniyet sahasında hakiki mesnedinin yardımından mahrum kalmıştır.²⁵³

Menderes Çınar, Osmanlı'daki kurumsal merkez-çevre kopukluğunun yanında kültürel yapılarda da bir kopukluğun olduğunu dile getirir. Ona göre Osmanlı'nın oyaşmaya değil, tahakküm kurmaya dayanan kurumsal merkezîyetçiliğine kültürel bir bölünme de eşlik etmiştir. Merkezi kurumlara ya da iktidara bağlı olan askeri sınıf, kendisini, üzerinde hâkimiyet kurduğu çevreden kültürel ve simgesel yollarla da farklılaştırmıştır. Yüksek kültür-halk kültürü, divan edebiyatı-halk edebiyatı, yüksek İslam-halk İslam'ı ayrımları merkez çevre bölünmesinin farklı düzlemlerdeki tezahürleridir. Dolayısıyla, Osmanlı'da merkez ve çevre birbirinden kopuk iki ayrı dünyadır.²⁵⁴

Mardin'e göre Osmanlı geleneksel sisteminde, merkez ve çevrenin Batı'daki şekliyle bütünleşmediğinin birçok göstergesi vardır. 19. yüzyılda dahi soylular sınıfı yani soy sop zincirleri hala güçlüydü, dinsel tarikatlar özerk güçlerinin dayandığı temelleri hatırlatabiliyorlardı ve çeşitli etnik gruplar vardı. Göçebe halk ile yerleşik halk arasında derin kültürel ve kurumsal kopukluklar vardı. Seçkin resmi görevliler ile çevre arasındaki ayırımın temelleri, ekonomik değişkenlerde de görülüyordu. Resmi görevlilerden vergi alınmıyordu. Çevre, resmi düzenin okumuş ve yetişmiş öğelerinin yararlandığı eğitim kurumlarının ancak birinden, yani dinsel öğretim kurumlarından yararlanabiliyordu Çevre, seçkinlerin eğitim kurumlarının dışında kalmıştı ve taşralıların çoğu, çocuklarını, modern okullara gönderemiyordu ya da göndermek istemiyordu. Bugün elimize bulunan veriler, ancak en yetenekli

²⁵³ Mümtaz Turhan; **Garpllaşmanın Neresindeyiz?**, s. 41.

²⁵⁴ Menderes Çınar; "Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 105, İstanbul, 2006, s. 155.

çocukların, resmi çevrelerle bir iletişim kurabilecekleri umuduyla başkente gönderildiklerini düşündürecek niteliktedir. 1903 yılında, belli ölçüde gelişmiş olan Konya vilayetinde, orta eğitimin modern kesiminde 1.963 öğrenci vardı; buna karşı medreselerdeki öğrenci sayısı 12.000'di.²⁵⁵

Karpat'ın da belirttiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun basit, farklılaşmamış bir yapısı vardı. Bu yapı, başlıca iki kattan meydana gelmekteydi: üstte padişah ile idareci sınıflar, altta da halk yığınları. Karpat bu düşünceleriyle Mardin'le düşünsel bir ilişki kurmaktadır.²⁵⁶

Mardin, Osmanlı'daki merkez-çevre arasındaki ilişkilerin durumunu betimledikten sonra; bu durumun yani kopukluğun nedenlerini izah etmeye başlar. Ona göre, 19. yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğu'nda, katmerli karşı karşıya gelmenin ve bütünleşmenin ayırt edici özellikleri eksik gibi gözükmektedir. Daha doğrusu temel karşı karşıya gelme, tek boyutlu ve her zaman, merkez ile çevre arasında bir çatışma olarak ortaya çıkıyordu. Ayrıca, çevresel toplum güçlerinin özerkliği, ancak *de facto*'ydu. Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktan ve yüzyıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu.²⁵⁷

Osmanlı'da merkez ve çevre ilişkilerinin gerilimli bir özelliği vardı. Söz konusu gerilimin kaynağı, bürokratik merkezin daima merkezin niyetlerinden şüphelenmesi, çevrenin de mümkün olan her fırsatta merkezi hiçe sayarak 'bildiğini okuma' eğilimidir. Bu gerilim merkezin çevreye karşı keyfi bir davranış örüntüsü sergilemesine yol açmıştır. Bu tür davranış o dereceye varmıştır ki, bütün hukuk sorunları idari, yani keyfi olarak çözümlenebilecek, sorunlar şeklinde algılanmış, bu da çevrede merkeze karşı güvensizlik ve sık sık etik dışı manevralara başvurulmasına yol açmıştır.²⁵⁸

²⁵⁵ Şerif Mardin; "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri", s. 39-48-55.

²⁵⁶ Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 177.

²⁵⁷ Şerif Mardin; "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri", s. 38.

²⁵⁸ Metin Heper; a. g. e., s.41.

Mardin'e göre Türk siyasal tarihinde eksik olan yan, işte bu karşılaşmaların bölünme ve bütünleşme şeklindeki iki yanlı yapısıdır. Türk tarihinde karşılaşmalar hep tek yanlı olmuş ve çoğunlukla merkez ve çevre arasında bir çatışma biçimi almıştır. Çevresel faktörlerin bir özerkliği olmakla birlikte, bu her zaman için de *de facto* özerklik seviyesinde kalmış, hiçbir zaman hukuki bir statüye dönüşmemiştir. İşte Mardin'in Türk siyasetini açıklayacağına inandığı anahtar, merkez çevre ilişkisinin bu niteliğidir.²⁵⁹

Osmanlı geleneksel sisteminde merkez ve çevre ilişkileri büyük oranda kopukluklar arz etse de; Osmanlı modernleşmesi sürecinde bu kopukluklar giderilmeye çalışılmıştır. Mardin'in de ifade ettiği gibi; 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda, çözülmesi gereken başlıca üç sorun vardı. Bunların üçü de Osmanlı reformcularının, ulus-devlet model alınarak bir devlet kurma girişimlerine ilişkindi ve üçü de, merkezin çevreyle ilişkilerini harekete geçirdi. Sorunların birincisi, gayrimüslim grupların ulus devlet içinde bütünleştirilmesiydi; ikincisi çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak, yani imparatorluğun mozaik yapısına düzen vermektir, son olarak, “ulusal topraklardaki” bu “birbirinden ayrı öğeler”in “siyasal sisteme anlamlı bir katılımında bulunacak” duruma getirilmesi gereğiydi.²⁶⁰

Başka türlü ifade edecek olursak, Mardin'e göre Osmanlı modernliğinin üç temel meselesi vardır ve bunlar gayrimüslimlerin entegrasyonu, Müslümanların entegrasyonu ve ülkedeki nüfusun siyasi katılımını sağlamaktır. Bu sorunların ilki, Müslüman olmayan unsurların ayrılmasıyla kendiliğinden hal olmuştur. Geriye Müslümanların entegrasyonu problemi kalmış ve Jön Türklere karşı taşra direnci ve âdem-i merkezîyet talebi de bu sürecin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Müslüman tebaanın entegrasyonunda karşılaşılan sorunlar İslami boyutun, çevresel düşünüş tarzının kesin ideolojisi olarak belirmesini sağlamıştır. Ayrıca seçkinlerdeki

²⁵⁹ Ahmet Murat Aytaç; a. g. m., 37.

²⁶⁰ Şerif Mardin; “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri”, s. 49.

taşrahıların ilerlemeye ve yeniliğe kapalı olduğu fikri de bu dönemin ürünü olarak kabul edilebilecek bir gelişmedir.²⁶¹

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Osmanlı devleti, 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, çevrenin gündelik yaşamında varlığını yeni yeni hissettirmeye başlıyordu. II. Abdülhamit hâlâ göçebe yaşayanları yerleşik düzene geçmek konusunda zorlayarak çevrenin bütünleştirilmesini sağlamaya çalışlıyordu. Sultan, Müslüman Osmanlı çevresine, merkezle bir ve aynı şey oldukları duygusunu aşlamaya girişmişti.²⁶² Kısacası Cumhuriyet öncesi Türk modernleşmesi sürecinde merkez ve çevreyi birbirine yaklaştırma ve hatta merkez ve çevreyi bütünleştirme yolunda önemli adımlar atılmıştır.

Mardin, Cumhuriyetle beraber merkez-çevre ilişkilerinin yeni bir boyut kazandığını dile getirmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinde merkez-çevre bütünleşmesi yönünde atılan adımların tersine Kemalist devrim merkez ve çevre arasındaki kopukluğu derinleştirmiştir. Mardin'e göre, Kemalist devrim, birçok tarzda gerçekleştirilebilirdi. Yani bu devrim, eşrafın karşısına etkin bir şekilde çıkan devrimsel örgütlenimle ya da alt sınıflara gerçek hizmetler götürerek veya çevresel güçler üzerinde odaklaşan bir ideolojiyle gerçekleştirilebilirdi. Oysa gerçekte, Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranlar, devletin güçlendirilmesini ilk amaç olarak benimsediler ve eşrafa bağımlı kalmayı gerektirse bile bundan vazgeçmediler. Bunun, Cumhuriyet'in ekonomik ve askeri zayıflığına rağmen Türkiye'nin ayakta kalmasını sağlayan akıllıca bir karar olduğu söylenebilir. Ama bugün geriye baktığımızda, bu karar, akılcı irdelemelerden değil de, bürokratik düşünüş ve davranış tarzlarından kaynaklanmış gibi görünüyor. Başka bir deyişle, her şeyden önce, merkezin güçlendirilmesi gerektiği düşünülüyordu. Cumhuriyetin geliştđi halkçı temalara rağmen, kökten devrimci olmayan yanı, bürokratik düşünüş ve davranış tarzının işte bu özelliğiydi.²⁶³ Bu bağlamda Cumhuriyet'in merkez-çevre ilişkilerinde yeni kırılmalar yarattığından söz etmek mümkündür.

²⁶¹ Ahmet Murat Aytaç; a. g. m., 38.

²⁶² Şerif Mardin; "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri", s. 50.

²⁶³ Şerif Mardin; a. g. m., s. 62-63.

Mardin, bu aşamadan sonra Türk siyasal hayatındaki değişik siyasi akım ve tutumları bu merkez ve çevre ayırımı içine yerleştirmeye çalışır. Ona göre Büyük Millet Meclisi'ndeki ikinci grup çevreyi, Kemalistler ise merkezi temsil ediyorlardı. Aslında her iki grup da halk uğruna çalıştığını iddia ediyordu; ama ikinci grup için bu söz âdem-i merkeziyet ve liberalizm anlamını taşıırken, Kemalistler için plebisitçi (herhangi bir siyasi konuda karar almak üzere halkoyuna başvurulması) demokrasi ve “aracıların” devre dışı bırakılması anlamına geliyordu. Sonraki aşamada, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) çevre, Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) ise merkezi temsil ediyordu. TCF âdem-i merkeziyet isteğini dile getirmesi yüzünden dinsel gericilik ile ilişkili görülerek kapatıldı. Yine CHF karşısında SCF (Serbest Cumhuriyet Fırkası) çevresel bir nitelikteydi ve Menemen'de ortaya irticai bir ayaklanmayla ilişki kurularak bu girişim de sona erdirildi.²⁶⁴

Mardin'e göre 1940'lı yıllara yaklaştıkça merkez ile çevre arasında bir yakınlaşma yaşanmıştır. Batı Türkiye'de, II. Dünya savaşı sırasında, büyük ve daha zengin köyler ile kasabalar arasında ansızın hızlanan bir bütünleşme yaşandı. Bu bütünleşmenin, ulaşım, yönetim ve piyasa olarak üç kurucu ögesi vardı. 19. yüzyılın sonundan bu yana, demir yolları, Batı Türkiye'nin büyük bir bölümünü, kentsel merkezlere bağlamıştı. Bu gelişme Cumhuriyet döneminde de devam etti. Aynı süreç, potansiyel olarak daha geniş bir pazar şebekesinin kurulmasına yol açtı. Türkiye'de II. Dünya Savaşı'na eşlik eden ve gittikçe genişleyen kendi yağında kavrulma ekonomisi ve besin maddelerine artan talep, bu şebekenin işleme için fırsat yarattı. Ama bütün bunlar, hükümet kanallarını daha fazla kullanmak zorunluluğu doğurdu. İş anlaşmaları yapmak için imzalar almak, pullu belgeler sağlamak ve izinler çıkarmak gerekliydi. Üstelik bir “Savaş Ekonomisi” politikası ilan eden devlet, besin ihtiyacının karşılanmasının can alıcı noktalarını denetimi altında tutuyordu. Böylece, hükümetle ilişki kurmak, tarım kredisi almak ya da resmi diploma alsınlar diye oğullarını bir hükümet okuluna göndermek isteyenler için ne kadar zorunluysa, küçük ve büyük tüccarlar içinde o kadar zorunlu oldu. Başka bir deyişle, toplumdaki ve ekonomideki can alıcı noktaların tamtamına

²⁶⁴ Ahmet Murat Aytaç; a. g. m., 38.

hükümet denetimi altında olması, hükümetle ilişki kurmayı, öteki gelişen ülkelerde olduğundan daha önemli kıldı.²⁶⁵

Demokrat Parti'nin kurucuları Halk Partisi'nin bürokrat zümresinden gelmelerine rağmen zamanla çevrenin taleplerini dile getiren bir noktaya kaydılar. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen sosyal dönüşümlerin etkisiyle daha örgütlü olan çevre, durumu hâkimiyeti altına aldı. Bu aşamada DP, çevresel güçlerle ele geçirilip dönüştürüldü. Bu bağlamda DP, "bürokratik" merkezi temsil eden CHP'nin karşısına "demokrat" çevrenin temsilcisi olarak faaliyet gösterdi. DP'nin seçim başarıları "Anadolu İhtilali" olarak adlandırılıyordu.²⁶⁶ Merkez-çevre ilişkilerinde bütünleşme ve yakınlaşma anlamında önemli dönüşümler gerçekleşti. 1960 darbesi, merkez ve çevre ilişkilerindeki bu dönüşüme verilen bir tepki halini aldı.²⁶⁷ Başka bir ifadeyle; 27 Mayıs 1960 Darbesi, artık değişmez bir düzenin korunmasıyla özdeşleştirilen merkez ile çevre arasındaki kopukluğu bir kez daha vurguladı.²⁶⁸

Mardin'e göre modernleşme boyunca çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki yüzünün kalın çizgilerle ortaya çıktığını görüyoruz. Bunlar, temel gruplardan oluşmuş bir gerçek olarak çevre ve resmîlik-karşıtı bir kültürün merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de modernleşme süreci boyunca Türk modernistlerinin bêtes-noires'ları (tiksinilen şey) olmuştur.²⁶⁹

Mardin, Demokrat Parti dönemini yepyeni bir dönem olarak göstermektedir. Mardin'e göre DP, bu dönemde çevrenin hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak yeni adımlar atmaya başlamıştır. Oysa H. Bayram Kaçmazoğlu, DP'nin gerçekleştirmeye çalıştığı birçok faaliyetin temellerinin 1945-1950 yılları arasında CHP tarafından atıldığını ifade etmektedir.²⁷⁰ Ayrıca demokrat çevrelerin temsilcisi olarak takdim edilen DP'nin iktidarı döneminde demokrasiye aykırı birçok durumla

²⁶⁵ Şerif Mardin; "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri", s. 69.

²⁶⁶ Gündüz Vassaf; "Türkiye'de Darbe ve Karşı Darbe", **Radikal Gazetesi**, 21.03.2010, s. 25.

²⁶⁷ Ahmet Murat Aytac; a. g. m., 39.

²⁶⁸ Şerif Mardin; "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri", s. 74.

²⁶⁹ Şerif Mardin; a. g. m., s. 76.

²⁷⁰ H. Bayram Kaçmazoğlu; **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları**, İstanbul, 1988, s. 23-28.

karşılaşmak mümkündür. Basının sansürlenmesi, üniversitelere baskı uygulanması, toplanma ve gösteri hürriyetinin kısıtlanması, muhalefete karşı tutumları ve muhalefeti destekleyen illerin ilçeye dönüştürülmesi DP'nin demokrasi dışı tutumuna verilebilecek en iyi örneklerdir.²⁷¹ Karpat da Adnan Menderes'in demokrat olmadığını ve az zaman içinde demokrasiden uzaklaştığını ifade etmektedir. Ona göre CHP'yi kapatmak için kurduğu komisyonlar, İsmet İnönü'ye uyguladığı baskılar vb hareketler onun büyük eksiklikleriydi.²⁷²

Mardin'in konuyla ilgili görüşlerini verdikten sonra şimdi de diğer sosyal bilimcilerin merkez-çevre ilişkilerine nasıl yaklaştıklarına göz gezdirelim. Meltem Ahıska, Mardin'in merkez-çevre kopukluğu dediği olaya çevresiz merkez demeyi tercih ettiğini söylemektedir. Çünkü Mardin'in dediği kopukluğun çok ötesinde bir çevreyi yok sayma durumu söz konusudur. Türkiye'de "merkez" in uzun yıllar, "çevre"yi "bilimsel" araştırmalarla bilmek, onu bu "bilgi" temelinde çeşitli teknikler kullanarak değiştirmek gibi bir kaygısının olmamış olması "çevresiz merkez" imgesini güçlendiren bir etkidir.²⁷³

Mardin'in merkez-çevre ilişkileri analizinin indirgemeci olduğunu düşünen kimi sosyal bilimciler Mardin'in bu çözümlemesini tenkit etmişlerdir. Fethi Açıkel, merkez ve çevre analizi üzerinden modernleşme olgusu okunduğu zaman bazı hatalara düşme ihtimalinin yüksek olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu paradigma, Kemalist iktidar ve İslami muhalefet eksenini modernliğin neredeyse kurucu tek eksenini olarak, otoriter devlet, demokratik-popülist kitle ideal tipleri eşliğinde, bir düalist mantıkla kurumsallaştırır. Bu ise, son kertede karmaşık ve eklemelenmiş iktidar yapılanmalarını, iç içe giren kurumları gelenekleri ve ortaya çıkan yeni muhalefet odaklarını önemli ölçüde göz ardı etmemize neden olur. Bu açıdan bakıldığında Mardin'in merkez çevre ayırımının her ne kadar Türkiye'de sosyal bilimler repertuarına önemli katkılar sağladı ve verimli bir tartışma eksenini yarattı ise

²⁷¹ H. Bayram Kaçmazoğlu; **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları**, s. 150-155.

²⁷² Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 61.

²⁷³ Meltem Ahıska; a. g. m., s. 19.

de, Türk modernleşmesinin perennialist (daima varolan) bir anlayışla yorumlanmasına yol açtığı da ileri sürülebilir.²⁷⁴

Açıkel'in söz konusu yaklaşıma getirdiği diğer bir eleştiri ise gerek Kemalist modernleşmeye bağlı çevrelerin gerekse İslami çevrelerin, Osmanlı-Cumhuriyet tarihini dar anlamda bir tür seküler ve dinsel fikirlerin iktidar mücadelesine indirgemek eğiliminde olmasıdır.²⁷⁵

Açıkel, son olarak günümüzde merkez ve çevre arasındaki ilişkilerin büyük oranda dönüşüme uğradığını belirtir. Bu anlamda çevrede konumlanan İslami muhalif unsurlar değişik yollarla merkeze yaklaşmış hatta yerleşmişlerdir. AKP ile beraber çevrenin merkeze taşınması bunun en açık örneğidir. Ayrıca; klasik merkez çevre analizine yöneltilebilecek önemli eleştirilerden biri de İslami muhafazakâr çevrenin mutlak anlamda çoğu zaman merkeze yakın koordinatlardan türediğini ihmal etmiş olmasıdır. Bütün bu dönüşümler Türkiye'de merkez-çevre ikiliği yapısını dönüştürmüş bunun yerine ikili iktidar yapısını getirmiştir. Bunun için günümüz Türkiye'si artık merkez çevre ilişkileri bağlamında değil ikili iktidar kavramıyla çözümlenebilir.²⁷⁶

Türkiye düşünce hayatına merkez-çevre ikiliği ya da merkezi bir devletin mutlak iktidarı varsayımı Weberci siyaset bilimi okumaları üzerinden girmiş ve genellikle Batı-Doğu karşıtlığına dayanan paradigmatik bir yaklaşımla kurulmuştur. Bu paradigmanın esası, kabaca, Batı'da demokrasiye doğru giden çoğulcu toplum yapısının tarihsel hatta bazı yazarlara göre özsel bir temeli olduğu, bu temelin feodalizme çıkan âdem-i merkezi siyasal-sosyal kuruluştan kaynaklandığı ve Doğu'da çoğulcu ve çeşitli siyasal güçlerin yaşayabildiği âdem-i merkezi toplumun bu tarihsel temelin yokluğundan kaynaklandığı önermelerine dayanır. Şerif Mardin, bu kaba yaklaşımı kültürelci bir bakış açısı geliştirerek inceltmekte ve Türkiye'nin siyasal tarihini Osmanlı devrinde inşa edilen bir merkez-çevre kopukluğu ve giderek uzlaşmazlığı üzerinden tahlil etmeye girişmektedir. Oysa Osmanlı toplumunda

²⁷⁴ Fethi Açıkel; a. g. m., s. 33.

²⁷⁵ Fethi Açıkel; a. g. m., s. 34.

²⁷⁶ Fethi Açıkel; a. g. m., s. 52-53-58.

kopukluktan ziyade çeşitlilik arz eden bol sayıda temas noktasının varlığını göz ardı etmektedir.²⁷⁷

Merkez-çevre yaklaşımına yöneltilen eleştirilerden biri de bu yaklaşımın çevrenin homojen bir yapısı varmış gibi davranmasıdır. Çevre homojen bir yapıya sahip değildir; o da kendi içinde yakın çevre ve uzak çevre şeklinde farklılıklar taşır. İslami partilerin siyasal dönüşümü de bu yöndedir. Örneğin RP (Refah Partisi) bir uzak çevre partisi konumundayken aynı kaynaktan beslenen AKP yakın çevre partisi konumundadır.²⁷⁸

Mardin'in merkez-çevre ilişkileri kavramsallaştırmasının sınırlılıklarından söz eden bir sosyal bilimci de Kazım Ateş'tir. Mardin'in Cumhuriyet Devrimi'nin toplumsal yapıdaki dini öğeleri saf dışı bıraktığını ve bunun yerine bir şey ikame etmediğini savunan tezine karşı çıkan Ateş, Cumhuriyet ideolojisinin dinin yerine ulusalcılığı ikame ettiğini belirtir. Cumhuriyet ideologları, Ateş'e göre, dinin bütünleştirici fonksiyonunu 'ulusalcılık' düşüncesi üzerinden sağlamaya çalışmışlardır. Ayrıca çevrenin homojen bir yapısı varmış gibi davranan Mardin, laiklik olgusunun çevreyi merkezden uzaklaştırdığını belirtir. Oysa laiklik olgusu, çevredeki Alevileri merkeze yakınlaştırmıştır.²⁷⁹

Kısaca özetleyecek olursak, Mardin'in merkez-çevre ilişkileri üzerine kaleme aldığı çalışması yayımlandığı tarihten bugüne sosyal bilimler alanında yeni tartışmaların ve bakış açılarının doğmasına vesile olmuştur. Çoğu düşünür tarafından tenkit edilse de bu yaklaşım Türk siyasasını açıklama noktasında belli ölçüde başarılı da olmuştur. Çünkü Osmanlı toplumunun düalist bir yapısı vardır. Bunun için birçok düşünür de bu konuyu ele alırken böyle bir yol seçmiştir. Bu bağlamda Osmanlı toplum yapısı irdelenirken, yüksek kültür-halk kültürü, yöneten-yönetilen, havas-avam gibi ayrımlar yapmışlardır. 19. yüzyılda bu ikili yapılarda büyük dönüşümler

²⁷⁷ Suavi Aydın; "Merkez- Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler", **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, İstanbul, 2006, s. 89.

²⁷⁸ Levent Gönenç; "2000'li yıllarda Merkez- Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek", **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, İstanbul, 2006, s. 148.

²⁷⁹ Kazım Ateş; "Ulusal Kimlik İçinde Alevi-Yurttaş ve Merkez-Çevre Eksenini Yeniden Düşünmek", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 107, İstanbul, 2006, s. 273.

yaşanmışsa da Cumhuriyetle beraber bu yapı derinleşerek devam etmiştir. Mardin'in de belirttiği gibi "yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktan ve yüzyıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu."²⁸⁰ Daima itilip kakılan çevre, kamu çıkarı konusu ile ilgilenebilecek bir konumda olamamış ve kamu çıkarını da gözeten sivil topluma dönüşmemiştir.²⁸¹ Göle'nin de ifade ettiği gibi, merkezin çevreye karşı daima kuşkulu bir bakışı olmuş ve Türk modernleşme modelinin çevreyi kolay kolay entegre edemediğini söyleyebiliriz.²⁸²

2.2.2. Büyük Kültür-Küçük Kültür

Mardin, çalışmalarında kültür olgusuna geniş yer ayırmış ve çalışmalarında bu bağlamda kültüralist bir duruş sergilemiştir. Ancak Türk sosyal bilimlerinde durum Mardin'in bilimsel duruşuyla çok örtüşmemektedir. Çünkü kültür olgusu Türk sosyal bilimlerinde yeni keşfedilen bir konudur. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında egemen dünya görüşü olan naif pozitivizm, toplumun araştırılmasına yönelik bir dizi 'kültürbilimsel' yaklaşımın o dönemin Türk aydınınının dağarcığından silinmesine sebep oldu. Bu nedenle görüngübilim, tefsir ilmi, dilbilim, göstergebilim, bu ülkede ancak çağdaş moda ödülünü aldıktan sonra ilerlemeye başlayabildi.²⁸³

Mardin, Türkiye'de kültür deyiminin genellikle yaşamın eğitim ve sanat yönleri için kullanıldığını fakat kültürün sosyal bilimlerdeki kullanımının bu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre sosyal bilimlerde kültür, sosyal yaşamın öğrenmeye dayanan yönleriyle ilgilidir. Burada en az iki vurgu öne çıkmaktadır. Bazı sosyal bilimciler kültürden söz ettikleri zaman, sosyal mevkiler diye adlandırabileceğimiz birimlerin aralarındaki ilişkilere gözlerini çevirirler: Kimin kimin üzerinde otoritesi var, ailede kimin neyi yapması gerekiyor, kim ne tip iş yapıyor, kim en iyi ödülleri alıyor. Bu sosyal bilimciler için kültür, sosyal yapı

²⁸⁰ Şerif Mardin; "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez Çevre İlişkileri", s. 37.

²⁸¹ Metin Heper; a. g. e. s. 183.

²⁸² Nilüfer Göle; **Nilüfer Göle ile Toplumun Merkezine Yolculuk**, Haz. Zafer Özcan, İstanbul, 2003, s. 61.

²⁸³ Şerif Mardin; "2000'e Doğru Kültür ve Din", **Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, s. 213.

anlamına gelir. Başka sosyal bilimciler için kültür, sosyal yapıyı sürdüren süreçtir. Onlara göre kültür, iletişim aracılığıyla sürdürüldüğü için bu iletişimler ve semboller sisteminin tümüne kültür denir.²⁸⁴

Mardin' e göre toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendilerine özgü yola, o toplumun kültürü denir.²⁸⁵ Başka bir çalışmasında ise Mardin kültürden simgeler sistemi olarak bahsetmektedir. Bu bağlamda Mardin, toplum içinde anlamlı simgelerin bütününe veya birbirinden değişik bütünleri ortaya çıkaran simge sistemlerinin her birine “kültür” dendiğini belirtmektedir.²⁸⁶ Kısacası Şerif Mardin'de kültür, bir toplumun mevcut örüntüsünü devam ettirmeye yarayan, kısmen esnek fakat moral olarak nispeten yavaş değişen simgeler sistemidir.²⁸⁷ Mardin'in kültür konusuyla ilgili önemseydiği bir kavram da “kültür kodu” kavramıdır. Ona göre, tarih içinde genel bir davranışın çizgisini savunmaya yarayan kültür unsurlarına “kültür kodu” diyoruz.²⁸⁸

Mardin, Osmanlı toplumundan söz ederken bu toplumda kültürel yapının ikili bir yapısının olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle Mardin'e göre, Osmanlı kültürel yapısı çok zayıf bağlarla birbirine bağlı ve semboller ekseninde kesinlikle bir birinden ayrılmış iki gruptan oluşuyordu. Bu kültürel yapı “büyük kültür-küçük kültür” veya “yüksek kültür- halk kültürü” şeklinde bölünmekteydi. Büyük ve küçük kültür olarak ayrılan ikili yapı arasında tekkeler kısmi bir bağlantı sağlıyordu. İkincisi bir iletişim kanalıysa büyük kültüre mensup ailelerin çocuklarının hayata halk edebiyatının yaygınlaşmış hikâyelerini okuyarak girmeleri idi. Osmanlı'da üst sınıf, reyanın kültürünü küçümseyordu ve reaya dediğimiz kitle/kitleler de kendi kültürlerini küçümseyen insanlar tarafından yönetildiklerinin farkındaydılar. Kitleler, yöneticilerin küçümsemesine, onlarla alay ederek karşılık verdiler. Onları, bu iki kültür arasındaki farktan yararlanarak bilgiçlik taslayan, alt sınıfları aldatmaya çalışan kimseler olarak gösterdiler. Türk

²⁸⁴ Şerif Mardin; “Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, **Türk modernleşmesi Makaleler 4**, s. 22.

²⁸⁵ Şerif Mardin; a. g. m., s. 21.

²⁸⁶ Şerif Mardin; **İdeoloji**, s. 100.

²⁸⁷ Şerif Mardin; a. g. e., s. 105.

²⁸⁸ Şerif Mardin; a. g. e., s. 117.

gölge oyunlarında bu şarlatanları Hacivat canlandırır. Onun karşısında ise sokaktaki adamı temsil eden Karagöz vardır. Hacivat aslında, yönetici sınıftan biri olarak gösterebilmek için çapraşık ve anlaşılmaz bir dil kullanır.²⁸⁹

Osmanlı toplumunda üst sınıfların, halkın kültüründen uzak kalmakla beraber ona tamamen yabancı olmadıklarını belirten Mardin, büyük ve küçük kültür arasındaki keskin bölünmenin esasında Osmanlı modernleşmesiyle başladığını ifade etmektedir. Modernleşmeyle beraber toplumdaki otodidakt zamanla ortadan kalkması ve Batı'dan etkilenmiş eğitim kurumlarının yaygınlaşması Osmanlı'daki büyük ve küçük kültür arasındaki uçurumun genişlemesine neden oldu.²⁹⁰ Mardin, başka bir çalışmasında konuyla ilgili şöyle bir belirlemede bulunmaktadır: 19. yüzyılda yaygınlaşmaya başlayan askeri okullar ve mülkiye mektepleri küçük ve büyük kültürün arasındaki bölünmeyi derinleştirdi.

Cumhuriyet Türkiye'si, yukarıda zikrettiğimiz okullarda yetişen seçkinler tarafından kuruldu. Dolayısıyla bu seçkilerin Osmanlı'da sebep olduğu kültürel bölünme Cumhuriyet döneminde de devam etti. Ancak bu bölünme Demokrat Parti iktidarıyla beraber azaldı, küçük kültür büyük kültürün içine taşınmaya başladı. Çünkü Demokrat Parti'nin gayri resmi gündeminin önemli bir maddesi; merkezin ve onun kendini beğenmiş istibdadı olarak gördükleri uygulamanın bütün izlerini silmekti.²⁹¹ DP bu amaç doğrultusunda Cumhuriyet'ten bu yana çeşitli baskılara maruz kalan dindar halkın hassasiyetleri noktasında kimi düzenlemeler yaptı.²⁹²

Türk modernleşmesi süresince modernleştirciler, modern bir toplum için yüksek kültür ve halk kültürü arasındaki kopukluğu gidermeleri gerektiğini biliyorlardı. Fakat bu yöndeki ilk çabaların başlamasından beri yüzyıl geçmesine

²⁸⁹ Şerif Mardin; **İdeoloji**, s. 56.

²⁹⁰ Şerif Mardin; "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", s. 63.

²⁹¹ Şerif Mardin; "Türkiye'de Gençlik ve Kültür" **Türk modernleşmesi: Makaleler 4**, s. 274.

²⁹² Şerif Mardin; "İslamcılık: Cumhuriyet Dönemi", **Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, s. 28-29.

rağmen, seçkinlerin dili ile halkın dili arasındaki uçurum giderilememiştir. Büyük ve küçük kültür arasındaki bölünme değişerek de olsa varlığını sürdürmüştür.²⁹³

2.2.3. Büyük Gelenek- Küçük Gelenek

Gelenek kavramı günümüzün en karmaşık ve en belirsiz kavramlardan biridir. Bu kavram, çoğu zaman belli bir yolu izleme, belli bir çerçevede hareket etme ya da daha önceden birisinin ortaya koyarak genelleştirdiği şeyi devam ettirme anlamında kullanılır. Geleneğin bunun dışında bir de örf, adet ve töre anlamı vardır. Bu anlamıyla gelenek toplum içinde belli bir davranış kümesini yönlendiren, belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu kalıplara göre davranmaya zorlayan ideolojik bir aygıttır. Ancak gelenek asıl mecrasında düşünüldüğünde dinlerin aşkın birliğini zorlayan ve insanlık tarihinin bütün dönemleri boyunca iletişim ve vahiy aracılığıyla varlığını sürdürmüş olan gerçeği ifade eder.²⁹⁴ Çalışmamızın birinci bölümünde gelenek kavramına yer verdiğimiz için bu kısmında daha çok Şerif Mardin'in modernleşme konusunu ele alırken gelenek kavramına nasıl bir işlev yüklediği hususu üzerinde duracağız.

Mardin, gelenek kavramını Robert Redfield'in görüşlerine başvurarak analiz etmektedir. Dolayısıyla Mardin'in bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce Redfield'in bu konudaki fikirlerine kısaca yer vermemiz gerekmektedir. Redfield kültürün iki ana gövdesinin olduğunu ileri sürmektedir. Bu iki ana gövdeden biri "küçük gelenek" diğeri de "büyük gelenek"tir. "Küçük gelenek", kırsal bir hayat yaşayan ve tarımla geçinen insanların kültüründen "büyük gelenek" ise şehirde yaşayan özellikle de yönetici sınıfın kültüründen müteşekkildir. Redfield'in bu görüşü Meksika'da ve Guatemala'da yaptığı araştırmalara dayanmaktadır. Redfield, Meksika köylerinde yaptığı araştırmalarda bir yanda eski Maya kültürünü bir yandan da Mayaları ortadan kaldırıp, onların yerini alan istilacı İspanyol kültürünü farklı oranlarda fakat daima birlikte, birbirine girmiş bir bütün halinde bulmuştu.²⁹⁵

²⁹³ Şerif Mardin; **Din ve İdeoloji**, s. 140.

²⁹⁴ Mustafa Armağan; **Gelenek**, İstanbul, 1992, s. 11.

²⁹⁵ Şerif Mardin; "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", s. 22.

Mardin, büyük ve küçük kültürel geleneğin, bizim kabaca halk-divan edebiyatı ikiliği olarak bildiğimiz olayın daha genel ve bilimsel ifadesi olduğunu belirtmektedir.²⁹⁶ Mardin'e göre seçkinler ve kitle ya da "büyük gelenek" ile "küçük gelenek" arasındaki yakın ikiliği hiçbir sosyal yapı Osmanlı toplumsal yapısından daha iyi yansıtamaz. Osmanlı toplumsal yapısındaki düalistik yapı süslü dil ve değerleriyle "yönetici sınıf" ve taşranın halka mahsus kültürü ve beraberinde gelen duygulu ve canlı bir dilde kendisini çok net bir şekilde göstermektedir.²⁹⁷ Mardin, Osmanlı toplumsal yapısına dair bu iddialarını güçlendirmek için Gökalp'in bu konudaki görüşlerine başvurur. Gökalp'e göre "Her milletin iki medeniyeti var: resmi medeniyet, halk medeniyeti... Başka kavimlerde resmi medeniyetle halk medeniyeti o kadar açık bir surette ayırt edilemez. Türklerde ise bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar. Türklerde resmi lisandan, resmi edebiyattan, resmi ahlaktan, resmi hukuktan, resmi iktisadiyattan, resmi teşkilattan büsbütün başka bir halk lisanı, halk edebiyatı, halk ahlakı, halk hukuku, halk iktisadiyatı, halk teşkilatı vardır. Bu hadisenin sebebi Türklerin kendi müesseselerini yükseltmek suretiyle bir medeniyet ibda etmek yolunda gitmeyip yabancı milletlerin müesseselerini i'tinam ve onlardan yapma bir medeniyet terkip etmeleridir."²⁹⁸

Tüm Osmanlı toplumu, mutlak egemen, patrimonyal bir hükümdara bağlı iki sınıftan oluşuyordu: Sultanın otoritesini temsil eden askeri sınıf; düzenli ordu mensupları, saray ve bürokrasi, ulema bu askeri sınıfa dâhildir. Diğer sınıf ise üretimle uğraşan ve vergi veren reayadır. Bu iki sınıfı büyük gelenek ve küçük gelenek olarak kavramsallaştırabiliriz. Günümüzde büyük gelenek ve küçük gelenek Osmanlı klasik döneminde olduğu gibi birbirinden habersiz ve kopuk değildir. Ancak

²⁹⁶ Mustafa Hizmetli; "Kitap Tahlili", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 43, Sayı: 2, Ankara, 2002, s. 531.

²⁹⁷ Şerif Mardin; "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", Çev. Mehmet Özden, **Türk modernleşmesi: Makaleler 4**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008, s. 184.

²⁹⁸ Şerif Mardin; "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", s. 23.

Türk modernleşmesi süresince bir ‘toplumsal seferberlik’ yaratılmadığı için tam bir bütünleşmede sağlanamamıştır.²⁹⁹

Kısaca özetleyecek olursak, Osmanlı İmparatorluğu, tarih boyunca kültür bakımından “küçük ve “büyük” geleneklerin bütünleşemediği bir toplum olarak kalmıştır. Çünkü İmparatorluk, Batı’nın geçirmiş olduğu ve sosyal yapısını yeniden yoğuran “âyanlık” inkılâbı, pazar inkılâbı gibi önemli tarihsel gelişmelerden uzak kalmıştı. Mardin, “Ayanlık inkılâbı”yla Avrupa’da “*etats*” veya daha sonraki ifadesiyle “*corps constitués*” adı verilen eşraf birliklerinin hâkimiyetini kastettiğini ve Fransız İhtilâli’nin bunlar tarafından başlatıldığını belirtmektedir. “Pazar inkılâbı” modern devletin Batı’da ülke genişliğinde pazarlar yaratma çabasıdır. Sanayi İnkılâbı ise makine kullanma ile başlayan fakat en önemli sonuçları toplumsal olan bir evredir. Sanayileşme, asıl, Sanayi inkılâbı’ndan önce mevcut insan kümeleştirmesini değiştirdiği için önemlidir. Bunlardan biri sanayi proleteryasının ortaya çıkmasıdır. Her biri bir sosyal yapı yoğurması getiren bu hareketlerden sadece “âyanlık inkılâbı” Osmanlı İmparatorluğu’nda güdük bir nitelikte de olsa yaşanmış diğer hareketler ise görülmemiştir.³⁰⁰

Mardin Türk modernleşmesini kavramsallaştırırken Osmanlı toplumsal yapısındaki yöneten-yönetilen gibi düalistik yapının dönüşmesine büyük önem verir. Çünkü Mardin’e göre, Türk modernleşmesinin önemli bir boyutu bu dönüşümle ilgilidir. Nitekim kendisinin de ifade ettiği gibi modern Türkiye’nin geçirdiği dönüşüm, yani Türk modernleşmesi kabaca “küçük gelenek”i oluşturan öğelerin, daha fazla oranda “büyük gelenek” e nüfuz etmesi şeklinde tanımlanabilir.³⁰¹

2.2.4 Volk İslam /Halk İslam’ı

Cumhuriyet ideolojisi, yüz yıllık bir süredir “yenilikler” yumağı olarak anlatıla gelmiştir. Cumhuriyet ideolojisinin Osmanlı yapılarından aldığı öğelerin dile getirilmesi çok fazla rastladığımız bir durum değildir. Ancak Cumhuriyet Türkiye’si

²⁹⁹ Sefa Şimşek; “Yeni Türkiye’de Büyük Gelenek-Küçük Gelenek Etkileşimi”, **Yeni Türkiye Günlüğü**, Sayı: 59, 2000, s. 26-34.

³⁰⁰ Şerif Mardin; “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, s. 27.

³⁰¹ Şerif Mardin; “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, s. 184.

ile Osmanlı yapıları arasında belli noktalarda kopmalar olmuşsa da belli noktalarda da ikisi arasında süreklilikler de vardır. Mardin'in de ifade ettiği gibi Osmanlı toplumu 28 Ekim 1923 saat 24'te sihirli bir değnekle Cumhuriyet Türkiye'sine dönüşmediğine göre bu gayet doğal bir durumdur. Cumhuriyet döneminde varlığını sürdüren ve kaynağı Osmanlı'ya dayanan anlayışların başında halk kültürü ile aydınlar kültürünün iki ayrı kültür olarak varlığını sürdürmesidir.³⁰²

Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk medreselerin kurulmasıyla beraber ulema sınıfı hem devletin kontrolü altına alınmış hem de Osmanlı siyasal iktidarını meşrulaştırma görevini üstlenmişlerdir. Bu yapılanma, o zamana kadar İslam dünyasında görülmemiş bir biçimde ulemanın devletin bir parçası haline gelmesiyle sonuçlandı. Artık ulemanın temel görevi, eskiden olduğu gibi bilim üreterek bilime katkıda bulunmak değil, yalnızca, merkezi iktidarın iradesi doğrultusunda geleneksel İslami bilgilerin eğitim ve öğretimiyle meşgul olarak devlete bürokrat yetiştirmek ve daha esaslı olarak da, merkezinde sultanın bulunduğu siyasal iktidar mekanizmasının bütün fiil ve hareketlerini meşrulaştırmaktır. Böylece ulema, tam anlamıyla bir tür dini bürokrat kimliğine sokulmuş oluyordu.³⁰³ Karpat da konuyla ilgili fikirlerini şöyle ifade etmektedir: "Halk İslam'ının yükselişi ve pek çok tarikatın özellikle Anadolu ve Balkanlar'da yaygınlaşması, büyük ölçüde ulemanın üst katmanlarının bürokrasiye dâhil olmasına ve dini kurumunun devletin bir parçası haline gelmesine tepkidir."³⁰⁴

Osmanlı Sünnîliği, Osmanlı iktidarının koruyucusu hüviyetiyle, bütün 16., 17., ve 18. yüzyıllar boyunca bu yapısını sıkı sıkıya sürdürdü. Tanzimat'tan sonra bürokrasi veya asker kökenli Batıcı Osmanlı aydınlarının, imparatorluğun gerilemesinden sorumlu tuttıkları için hücum ederek karşı çıktıkları İslam, bir yandan hurafelere karışmış, zevksiz ve kaba bir şekilde görüntülenen popüler İslam

³⁰² Şerif Mardin; **Din ve İdeoloji**, s. 141-142.

³⁰³ Ahmet Yaşar Ocak; **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, İstanbul, 1999, s. 93-94.

³⁰⁴ Kemal H. Karpat; **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 30.

olduğu kadar, diğer yandan da, Osmanlı merkezi iktidarıyla özdeşleşerek siyasallaşmış ve iyice dogmatikleştirilmiş bu devlet İslam'ıydı.³⁰⁵

Mardin'in sözünü ettiği yüksek kültür ve halk kültürü ikiliği hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde din alanında da hayatiyet buluyordu. Bu anlamda din de kendi içerisinde yüksek İslam ve halk İslam'ı (Volk İslam) şeklinde ikiye bölünüyordu. Seçkin ya da yüksek kültüre mensup olan insanlar dine önem veren kimseler olsalar dahi veya dindar olsalar dahi "halk İslamı"nı sürekli kuraldışı ya da heterodokslukla suçlamışlardır.³⁰⁶

Osmanlı'daki bu bölünmenin Cumhuriyet dönemindeki reformculara da sirayet ettiğini görüyoruz. Cumhuriyet dönemindeki reformcular 'halk İslam'ını sapkınlık olarak niteledikleri için bu dönemde dinsel alandaki yeni yapılanmaları yüksek İslam üzerinden gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda reformları Sünnî İslam'ın Ortodoks şekline "medeni" bir şekil vermek üzere gerçekleştirmişlerdir. Böylece 'halk İslam'ı dediğimiz anlayış devlet alanının dışına itilmiş oluyordu. Bu tutumlar, uzun vadede, bir halk dini olduğunu bilen ve onu ciddiye alan şihlara, hocalara ve batıl itikat ticareti yapanlara yaramıştır. Çünkü seçkin zümre bu yolla halkla kendileri arasına mesafe koyarken; onlar halk ile aynı dili konuşabiliyorlardı.³⁰⁷

Kemalist ideoloji, halk İslam'ını toplumsal yapıdan soyutlarken bunun yerine, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratamıyordu ve yeni bir fonksiyon icra eden rakip bir ideoloji rolünü oynayamıyordu. Aynı zamanda rakip olabilecek ideolojilerin ortaya çıkmasına da müsaade etmiyordu. Böyle bir durumda halk İslam'ı toplumsal yapıda daha kolay yer edinebiliyordu.³⁰⁸

Köysel çevreler, Kemalizm'in yarattığı bu boşluğu İslam'ın "Volk" şekliyle kapatırken, şehirselleşen çevrelerde ve seçkinler arasında Kemalizm'in bu eksiklikleri Cumhuriyet'in karakteristik kültür krizlerini yaratmıştır. Modern Türkiye'de kültür

³⁰⁵ Ahmet Yaşar Ocak; a. g. e., s. 95.

³⁰⁶ Şerif Mardin; **Din ve İdeoloji**, s. 145.

³⁰⁷ Şerif Mardin; a. g. e., s. 146.

³⁰⁸ Şerif Mardin; a. g. e., s. 147.

problemi bu boşluğun eleştirilmesi ekseninde toplanır. Efruz Bey'den “Amerikan”cılara kadar birçok kimse İslam'ın boş bıraktığı sembolik ve kişi geliştirme fonksiyonunu doldurma çarelerini aramışlardır.³⁰⁹

Cumhuriyet'in ilk yıllarında durum böyleyken; 1940'ların sonlarından itibaren Türkiye'de “dine dönme” yönünde bir temayül görülmüştür. Türkiye'de “dine dönüş” ün bir değil, iki şekli vardır. Bunlardan biri, Ortodoks, Sünnî, Ulema'yı Rûsum'un fikirlerini devam ettirenlerdir. Bunlar İslam dininin icaplarına toplum içinde daha geniş bir anlam tanımak istemişlerdir. İkinci temayül ise, geniş halk tabakalarının “hurafe”lere, “Volk İslam”a dönüşü istemesidir. Bu ikinci temayül karşısında en az laikler kadar yüksek dindarlar da şaşkına uğramışlar ya da rahatsızlık duymuşlardır. Halk İslam'ını hurafe olarak nitelendiren yüksek zümre, bu “hurafe”lerin bir sistemi olduğu gerçeğine uzak durmuşlardır. Bu sistem, gücünü halk arasında icra ettiği sembolik fonksiyonlardan alıyordu.³¹⁰

Mardin'in önemle üzerinde durduğu bir nokta sembollerin halk tabakasında bir nevi somutluk kazandıklarıdır. Mardin, Lévi-Strauss'ın sembollerin toplumlar için özellikle gelişmemiş toplumlar için önemli fonksiyonlar ifa ettikleri yaklaşımından dolaşarak Türkiye'deki durumu çözümlenmeye çalışır. Türkiye'de çoğu aydına göre hurafe olarak nitelendirilen Battal Gazi Menkıbeleri ve öküzün boynuzlarında duran dünya imajı bu bağlamda sembolik manada önemli fonksiyonlar icra etmektedirler. Modern Türkiye'de dahi köysel ve düşük halk tabakaları arasında sembollere karşı yoğun bir ilgi gözlenmektedir. Bu halk tabakaları arasında görülen sakal bırakma, takke giyme, yeşile önem verme, eski yazıya sarılma tarzındaki sembol arama şekilleri bu durumun göstergeleri arasındadır. Bu durumun altında yatan neden yeni düzenin toplumda yarattığı ruhsal boşluktur. Yeni düzen kişinin ruhsal dengesini sağlayıcı yeni bir mekanizma sağlamadıkça, hurafe olarak nitelendirilen bu inanışlar halk inançlarından kalkmayacaktır. Çünkü halk katında

³⁰⁹ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 148.

³¹⁰ Şerif Mardin; a. g. e., s. 149.

şimdilik birçok fonksiyonun kolaylıkla bu inançlar tarafından yerine getirildiğini görüyoruz.³¹¹

“Volk İslam”, modern Türkiye’de yeni bir veçheye girme imkânı bulmuştur. Cumhuriyetin kanunları ve siyasi partiler gibi ikincil toplulukların görevlerini üstüne almış olan yapılar Volk İslam’ı uzun vadede ümmet yapısının dışına itmişlerdir. Ancak Cumhuriyet’in her şeye rağmen tüzel kişiliğe verdiği meşruiyet ve ona attığı anlam yeni bir alternatif yaratmıştır. Devletin, kontrolünün dışında gelişme imkânını kazanan din, bu yapılardan istifade ederek ümmet yapısındaki şekline benzemeyen bir form kazanmıştır. Böylece din Osmanlı’daki formundan uzaklaşarak yeni bir forma bürünmüştür. Mardin’e göre din, bu tarz dönüşümler geçirdiği için partilerin yalnız Ortodoks Sünnî İslam’ı eski katı şekliyle desteklemeleri artık mümkün değildir; çünkü onlar bu yolla eskisi gibi siyasi çıkar elde edemeyeceklerdir.³¹²

Hilmi Yavuz, Volk İslam’ın Köylü İslam’ı olduğunu öne sürer. Ona göre Volk İslam’ın yanında bir de Lümpenleşen İslam vardır. Şerif Mardin’in, Sünnî İslam’ın yanı sıra 'ikinci dincilik' diye adlandırdığı ve geniş halk tabakalarının efsaneler, hurafeler, yatırlar, Battal Gazi ya da Hz. Ali menkıbeleriyle söylemlenen 'Volk İslam'ı ya da Köylü İslam'ının, bugün bozulma belirtileri sergileyen Lümpen İslam'la, uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü, Volk İslam’ın ahlaki, estetik normları ve değerleri vardır. Lümpen İslam ise, köyden kopup gelmiş, ama şehirli de olamamış; bir başka deyişle sınıfsal olarak ne köylü kalabilmiş ne de işçi olabilmiş ve dünyevileşmeyi hırsızlık, vergi kaçırma ve vurgunculukla eşanlamlı kabul eden sınıfsız (declassé) tabakanın dinidir. Dolayısıyla lümpenleşen İslam ile Volk İslam’ını birbirinden ayırmak gerekmektedir.³¹³

Mardin’e göre, önemli dinsel inançlara dayanan bütün ülkelerin modernleşmesinde olduğu gibi Türkiye’de de modernleşme sürecinde “küçük” kültür

³¹¹ Şerif Mardin; **Din ve İdeoloji**, s. 150.

³¹² Şerif Mardin; a. g. e., s. 153.

³¹³ Hilmi Yavuz; “Köylüleşen' İslam Mı, Yoksa 'Lümpenleşen' İslam Mı?”, **Zaman Gazetesi**, 21 Aralık 2008.

“büyük” kültürü kemirmeye başlamış ve kendini yavaş yavaş “büyük” kültürün kalıplarının içine yerleştirmeye çalışmıştır. Büyük kültür-küçük kültür ikiliğinin toplumsal yapının diğer alanlarına da sirayet ettiğini ifade eden Mardin, din kurumunun da yüksek İslam-halk İslam’ı şeklinde bölündüğünü ve Cumhuriyet ideolojisinin dini soyutlayan tavrı halk İslam’ının düşük halk tabakaları arasında yaygınlaşmasını sağladığını ve zamanla halk İslam’ının büyük kültürün içerisine yerleştiğini beyan etmektedir.

2.2.5. Mahalle Baskısı

Mahalle baskısı, 2007 Mayıs’ından beri Türkiye’de yoğun olarak tartışılan bir kavramdır. Türk toplumu üzerine kafa yoran her bilim adamı ya da sıradan insan söz konusu kavramla bir şekilde karşılaşmıştır. Bu denli yoğun bir ilgi yaratmasına rağmen sosyal bilimciler arasında mahalle baskısı kavramının ne olduğu konusunda ortak bir anlayış doğmamıştır. Kavram, gündelik siyasi polemiklerin etki alanının dışına çıkamamış ve ideolojik yaklaşımlardan bağımsız bilimsel bir form kazanamamıştır.

Mardin, Türkiye’nin sosyal, siyasi ve dini niteliklerini irdelerken her zaman özgün kavramlar yaratma arayışında olmuştur. Özgünlüğü ve işlevselliği hala tartışmalı olsa da mahalle baskısı kavramının böyle bir arayışın ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Mahalle baskısı kavramının anlamını veren farklı metaforlara Mardin’in daha önce kaleme alınmış yazılarında da rastlamak mümkündür. Dolayısıyla ‘mahalle baskısı’ dediğimiz olay kavram olarak yeni olabilir ancak; bir olgu olarak kökeni tarihin derinliklerinde olan bir olgudur.

Mardin’e göre Türk “küçük gelenek”inde hoşgörülü bir tavır adına bulabileceğimiz göstergeler çok azdır. Mardin, Türk siyasi fikir tarihinden aldığı bazı delillerle tezini temellendirme yoluna gitmektedir. Bu bağlamda Mardin, “küçük gelenek”in ya da “küçük toplum”un siyasi ideallerini açığa çıkarma girişimi içerisinde olan Yeni Osmanlıların yol arkadaşlarından Ali Suavi’nin ‘demokrasi’ anlayışının dahi hoşgörüyü dayanmadığına işaret etmektedir. Ali Suavi için demokrasi, ‘en iyi şekilde merkezîyetçilik’ diye adlandırabileceğimiz şeyden ibaretti:

‘Hakikat’i bulma için istişare, ama ‘genel irade’nin tezahürüne karşı da tam bir itaat. Kısacası, Suavi’nin demokrasi anlayışında kurumsallaşmış bir muhalefete tahammülün temelleri yoktu. Bu husus Behice Boran’ın Türk köyü tasvirinde ve “toplumsal gerçeklik”e dayalı Türk edebiyatında da karşımıza çıkmaktadır. Türk köyü hakkında yapılmış pek çok modern araştırmada farklı olana karşı hoşgörü yokluğu bariz bir şekilde kendisini göstermektedir. Bu konuyla ilgili çarpıcı bir örnek, Türkiye’nin güneyinde yapılmış bir incelemede göze çarpıyor. Antalya yakınlarındaki bir köyün sakinleri, köy dışından birinin köyden toprak satın almasına hiçbir itirazlarının olmayacağını, ancak öncelikle “mahalli adetleri” öğrenmeleri şartıyla toprağı işlemelerine izin vereceklerini ısrarla dile getirmişlerdir. Mardin’in bu belirlemeleri bizi Türk ‘küçük toplum’unun ve kültürünün ‘cemaat’ niteliği taşıdığı sonucuna götürmektedir. Türk ‘küçük toplum’u ‘cemaat’ niteliği taşıdığı için bu toplumda ‘normlardan sapmalara karşı hoşgörü’ yok denecek kadar azdır.³¹⁴ Mardin’in de ifade ettiği gibi, Türkiye’nin küçük taşra şehirlerinin değerlerinde başkalarıyla iyi komşuluk ilişkileri devam ettirmek, büyüklere hürmet etmek, dindar olmak “iyi”dir, Müslüman olmayanları taklit etmek, “mahalleden kopmak” “kötü”dür.³¹⁵

Görüldüğü gibi Mardin’in daha önce kaleme aldığı yazılarında da ‘mahalle baskısı’na benzer bir baskı olgusundan sıkça söz edilmektedir. Ancak Mardin, Mahalle baskısı kavramının kendisini ilk olarak *Religion, Society and Modernity in Turkey* adlı son kitabı üzerine 2 Mayıs 2007 tarihinde gazeteci Ruşen Çakır’la gerçekleştirilen bir röportajda kullanmıştır.³¹⁶ Kavram bu tarihten sonra Türkiye’nin gündemine oturmuş ve bu kavram üzerinden günümüz Türkiye’sinin siyasi yapısı irdelenmeye başlanmıştır.

Kongar’a göre Mardin’in "*Mahalle baskısı*" "*Mahalle havası*" "*Mahalle İslam’ı*" dediği olgu, bireyi biçimlendiren, onun tutum ve davranışlarını belirleyen, Sosyal Psikolojinin "*Grup dinamiği*" alanına giren ünlü "*Grup baskısı*" kavramının,

³¹⁴ Şerif Mardin; “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, s. 185.

³¹⁵ Şerif Mardin; **İdeoloji**, s. 102.

³¹⁶ Ruşen Çakır; “Mahalle Havası Diye Bir Şey Var Ki AKP’yi Bile Döver” (Şerif Mardin’le Söyleşi) **Vatan Gazetesi**, 20.05.2007.

tüm ilişkileri de kapsayarak topluma egemen olması, bireyleri ve toplumu belli bir yöne sevk etmesidir.³¹⁷ Ahmet İnel ise Çakır ve Bozan'la yaptıkları bir röportajda mahalle baskısının toplumun aykırı olana göz baskısı, bakma baskısı, ayıplama, sözle kınama, gözle dışlama baskısı olduğunu ifade etmektedir.³¹⁸ Ancak Mardin'in mahalle baskısı kavramına yüklediği anlam, en kestirme tabiriyle yükselen İslami hareketin bir toplumsal baskıya dönüşmesidir.

Mardin, Ruşen Çakır'la gerçekleştirdiği röportajda İslam'ın Türkiye'nin önemli bir yapısal boyutu olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Mardin, Siyasal İslam'ın iktidara tam sahip olduğu zaman bayağı ağır şartlar yaratan bir rejimi de kurabileceğinden endişe duyduğunu dile getirmektedir. Mardin bu durumun AKP iktidarıyla bir ilişkisinin olmadığına dikkat çekerek siyasal İslam ile AKP arasında bir nitelik farkı olduğunu beyan etmektedir. Mardin, AKP'nin kendisine güven verdiğine vurgu yaparak, AKP'den bağımsız Türkiye'de bir mahalle baskısı olduğunu öne sürmektedir. Mahalle baskısı, bilinmeyen ve sosyal bilimce ifade edilmesi çok zor bir havadır. Mardin, bu havanın AKP'den bağımsız olarak Türkiye'de yaşadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla bu havanın gelişmesine müsait şartlar oluşursa o zaman AKP de bu havaya boyun eğmek zorunda kalacaktır. Mardin İran'daki devrim sürecinin de böyle geliştiğini bu bağlamda İran devriminin çevreyle, mahalleyle ona destek veren insanların ortaya çıkardığı havayla da çok ilişkili olduğunu öne sürerek bu konudaki endişelerini dile getirmektedir.³¹⁹

Mardin bu konuyla ilgili endişelerini gazeteci Ayşe Arman'la yaptığı bir röportajda Türkiye Malezya olur mu? sorusuna gönül rahatlığıyla 'hayır' diyemediğini belirterek de dile getirmektedir. Mardin'e göre öyle dinamikler, öyle tuhaf iç yapılanmalar var ki dünyada her şey olabilir. Endonezya'da 1960'larda kimse İslam'dan fazla bahsetmiyordu. Ama bugün Endonezya'da İslam, çok önemli bir siyasi güç olmaya başladı. Bu bağlamda Mardin, Türkiye'de gittikçe

³¹⁷ Emre Kongar; "Mahalle Baskısı Nedir?", **Emre Kongar Resmi Sitesi**, www.kongar.org, 08.04.2010.

³¹⁸ Ruşen Çakır ve İrfan Bozan; **Mahalle Baskısı: Var Mı? Yok Mu?**, İstanbul, 2009, s. 155.

³¹⁹ Ruşen Çakır; "Mahalle Havası Diye Bir Şey Var Ki AKP'yi Bile Döver" (Şerif Mardin'le Söyleşi), **Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı**, İstanbul, 2008, s. 23.

muhafazakârlaşma yönünde bir temayül olduğunu ve bunun süreç içerisinde endişe verici boyutlara ulaşabileceğini iddia etmektedir.³²⁰

Mardin'in bu söylemi özellikle İslami canlanmadan rahatsız olan ve laikliğin tehlikede olduğunu düşünen kesimlerin duygularına tercüman oldu. Laiklik hassasiyeti ön planda olan kesimler bu kavramı sahiplenince bunun karşısında muhafazakâr/dindar kesimler de bu söylem karşısında savunmaya geçtiler. Mahalle baskısı kavramı bu dönemde gerek görsel gerekse yazılı medyada yoğun bir şekilde tartışılmaya başlandı. Nitekim Derya Sazak'ın 8 Ekim 2007 tarihinde Milliyet gazetesindeki yazısında yer verdiği bir araştırmaya göre, mahalle baskısı' konusu her köşe yazarının köşesinde en az bir kez tartışılmış, dört günde otuz bir gazetede toplam 630 habere konu olmuş, 255 köşe yazarı tarafından 400 kez ele alınmıştır.³²¹

Mahalle baskısı konusu üzerine yapılan tartışmalarda çok farklı yaklaşımlar sergilendiğini gözlemek mümkündür. Mardin'le yaptığı röportajlardan sonra Çakır, mahalle baskısı konusuyla ilgili gazetelerde çıkmış haberleri derleyerek *Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı* isimli çalışmasında bir araya getirdi. Çakır'ın derlediği yazılardaki yaklaşımları üç başlık altında ele alabiliriz.³²²

Birinci yaklaşım, mahalle baskısı diye bir olgunun varlığını kabul eden ve gittikçe muhafazakârlaşma yönünde bir temayül olduğunu düşünenler tarafından ortaya konan bir yaklaşımdır. Bunlara göre AKP iktidarı ile daha da güçlenen dindarlar laik yaşam süren insanlar üzerinde bir baskı mekanizması oluşturmaktadırlar.

İkinci yaklaşım ise mahalle baskısının olmadığını iddia etmekte; bu bağlamda dindarların laiklere karşı bir baskı uygulamadığı düşüncesi öne sürülmektedir. Bu görüşü benimseyen kesimlere göre “mahalle baskısı” olarak algılanan durum Müslümanların/dindarların tebliğ görevlerinden ötürü diğer insanları doğru yola

³²⁰ Ayşe Arman; “Türkiye ne Malezya Olabilir Diyebilirim Ne De Olmaz” (Şerif Mardin'le Söyleşi), **Hürriyet Gazetesi**, 16 Eylül 2007.

³²¹ Derya Sazak'ın Milliyet Gazetesi 8 Ekim 2007 tarihindeki yazısından aktaran; Ruşen Çakır; **Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı**, s. 42.

³²² Ruşen Çakır **Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı**, s. 27-87, 141-171.

davet etmeleri ya da yanlış davranışlarından dolayı uyarmalarından başka bir şey değildir. Başka türlü ifade edecek olursak, bu insanlara göre Müslümanlarca kötülüklerin, çirkinliklerin ve ahlaksızlıkların önünün alınması baskı olarak tarif edilemez. Zira Müslümanlar, ‘Müslüman oldukları için’ bunu yapmak zorundadırlar; başka bir ifadeyle bunu yapmak Müslümanların asli görevidir. Ancak, Türkiye’de mahalle baskısı olmadığını düşündüğü halde “Türkiye laik bir devlet olduğu için Müslümanların Müslümanlığı tebliğ etme gibi bir görevleri yoktur.” diyen insanlar da mevcuttur.³²³

İkinci yaklaşıma dâhil olan insanlar tarafından sıkça dillendirilen iddialardan biri de sanıldığı gibi dindarların laikler üzerine baskı kurmadığı aksine dindarların laiklerin baskısına maruz kaldıkları yönündedir. Bu iddialar ‘başörtüsü’ argümanı üzerinden temellendirilmeye çalışılmaktadır. Onlara göre Türkiye’de baskı gören bu anlamda mağdur olan kesimler yıllardır başörtülü oldukları için okullara ya da başka kamu kurumlarına alınmayan dindar/muhafazakâr kadınlardır. Dolayısıyla dindarların laikler üzerinde baskı uyguladığı iddiaları yersiz ve mesnetsizdir.

Mahalle baskısı yoktur diyen insanların öne sürdükleri gerekçelerden biri de toplumda ‘mahalle’ diye bir yapının kalmamasıdır. Bu insanlara göre, modernleşme yolunda önemli bir mesafe kat etmiş olan 2000’li yılların Türkiye’inde mahalle diye bir yapının ve mahalleye has bir ilişkiler ağının varlığından söz edilemez. Necdet Subaşı’nın da belirttiği gibi bugün taşra dünyasının henüz parçalanmamış dokusu içinde kendine ancak bir yer bulabilen mahalle olgusu, kentleşme süreci içinde giderek hem kendi iç dinamizmini hem de kuşatıcı rolünü yitirmekle baş başadır. Bu nedenle mahalleye atfedilen sosyolojik anlatımlar da artık ciddi bir teorik desteğe ihtiyaç duymaya başlamıştır. Çünkü mahalleden söz etmek sosyolojik ilginin yok saydığı bir alandan söz etmektir. Bu bağlamda mahallenin yapısının geçmişte olduğu gibi homojen bir görüntüsü yoktur. Mahallede artık birincil yani yüz yüze ilişkiler

³²³ Bu tartışmalar için bkz; Ali Ünal; “Mahalle Baskısı İddiaları Etrafında” **Zaman Gazetesi**, 29 Aralık 2008; Hayrettin Kahraman; “Din ve Ahlak Kontrolü”, **Yeni Şafak Gazetesi**, 02 Ocak 2009.

söz konusu değildir. Bunların karşısında artan bir ‘bireyselleşme’ eğilimi vardır. Dolayısıyla böyle bir toplumsal yapıda baskı diye bir olgudan söz edemeyiz.³²⁴

Üçüncü yaklaşım da Türkiye’de birden çok mahallenin varlığıyla ilgilidir. Bizce de bu yaklaşım çok yerinde bir yaklaşımdır. Çünkü baskı uygulayan ve baskıya maruz kalan kesimler zamana ve mekâna göre farklılık gösterebilmektedir. Şöyle ki; Ankara’nın Çankaya semtinde örtülü bir kadının baskıyla ya da dışlanmayla karşılaşma ihtimali varken daha muhafazakâr bir dokuya sahip olan Keçiören semtinde ise başı açık bir kadının dışlanması ihtimali daha yüksektir.

Görüldüğü gibi Mardin’in ortaya attığı mahalle baskısı kavramıyla beraber dinin modern Türkiye’deki konumu yeni bir tartışma sürecine girdi. Bu süreç içerisinde daha çok dindar insanların oyuyla iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi tartışmaların merkezine kondu. Bu bağlamda mahalledeki baskının AKP iktidarıyla ilintisinin olduğu yüksek sesle dillendirilmeye başlandı. Mardin, mahalle baskısı kavramının AKP iktidarına karşı bir silah olarak kullanıldığını/kullanılacağını anlayınca 21 Mayıs 2007 tarihinde Ruşen Çakır’la yeni bir röportaj gerçekleştirdi. Mardin, bu görüşmede mahalle baskısının İslamcılarını itham etmek için bir araç olarak kullanılmasının doğru bir tavır olmadığını belirtti. Mardin, esasında amcası Ebul-Ula Mardin’den işittiği “ham sofı” tabirini değiştirerek kullanmanın ötesinde bir şey yapmadığını ifade etti.³²⁵ Mahalle baskısı kavramı Mardin’in belirttiği muhtevadan uzaklaşmışsa da bunu doğal karşılamak gerekmektedir. Çünkü sosyal bilimlerde bir kavram tedavüle girdikten sonra onu kontrol etmek imkânsızlaşır. Çünkü kavram artık yaratıcısının değil sosyal bilimler alanında faaliyet gösteren aktörlerin kontrolüne girmiş olur. Mahalle baskısı kavramının da böyle bir süreçten geçtiğini ve bu süreç zarfında belli noktalarda değişiklikler olduğunu görmekteyiz.³²⁶ Ayrıca kavram bu katkılardan sonra daha işlevsel olmuş ve sosyal bilimlerde önemli bir boşluğu doldurmuştur.

³²⁴ Necdet Subaşı; “Mahalleyi Baskıyla Hatırlamak”, **Şerif Mardin Okumaları**, s. 130.

³²⁵ Ruşen Çakır; “Bir Parti Var, Karşıtlığı İyice Tırmandırıyor”, **Vatan Gazetesi**, 10.06.2007.

³²⁶ Ruşen Çakır; “Yalnız İslamcılarını İtham Etmek Doğru Olmaz” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı**, s. 89-92.

Mahalle baskısı kavramı, Türk siyasi kamuoyu nezdinde hatırı sayılır bir ilgi yarattı bu bağlamda birçok çalışma/araştırma/tartışma ortaya kondu. Şüphesiz ki bunların en kapsamlısı ve en çok ses getireni Prof. Binnaz Toprak ve bir grup araştırmacı tarafından 2007-2008 yıllarında Anadolu'nun on kentinde yürütülen *Türkiye'de Farklı Olmak* adlı alan araştırmasıdır.

Türkiye'de Farklı Olmak adlı çalışma AKP iktidarıyla beraber toplumda özellikle dindarlar arasında artan oranda ötekine karşı bir tahammülsüzlüğün boy göstermeye başladığı iddiası üzerine inşa edilmiş bir araştırmadır. Toprak, 1999 ve 2006 yıllarında yayımlanan ankete dayalı iki çalışmanın sonuçlarından yola çıkarak; farklı olana mesafeli bakışın özellikle kendisini dindar olarak tanımlayanlar arasında belirgin bir şekilde gösterdiğini öne sürmektedir.³²⁷ Binnaz Toprak ve diğer araştırmacıların alan araştırmasından elde ettikleri ve önemle üzerinde durdukları hususlardan biri Anadolu Müslümanlığının geçirdiği dönüşümdür. Onlara göre Anadolu Müslümanlığında büyük dönüşümler yaşanmıştır. Anadolu Müslümanlığında eskiden var olan hoşgörü yerini dayatmaya ve baskıya bırakmıştır. Bu baskıyı özellikle ramazan ayında oruç tutmayan insanların dindarların ya da muhafazakârların tacizine maruz kalmalarında görmekteyiz.³²⁸

Araştırmaya göre, RP döneminde başlayan ve AKP ile devam eden süreç içerisinde muhafazakârlaşma yönünde bir eğilim olduğu öne sürülmektedir. Özellikle belediyeleri RP ve AKP'de olan kentlerde daha çok dindar yaşam tarzına yönelik bir yapılanma içerisine girildiği ve içkili işletmelere ruhsat çıkartma noktasında problemler yaşandığı altı kalın çizgilerle çizilen hususlardır.³²⁹ İçki ile ilgili vurgulanan noktalardan biri de AKP iktidarıyla beraber kamu kuruluşlarının çoğunda içki servisinin kalktığı yönündedir.³³⁰

³²⁷ Binnaz Toprak ve diğerleri; **Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler (Mahalle Baskısı Raporu)**, İstanbul, 2009, s. 13.

³²⁸ Binnaz Toprak ve diğerleri; a. g. e., s. 63.

³²⁹ Binnaz Toprak ve diğerleri; a. g. e., s. 71-89-90

³³⁰ Binnaz Toprak ve diğerleri; a. g. e., s. 140.

Araştırmada AKP iktidarıyla beraber kadın-erkek ilişkilerinde de keskin bölünmelerin yaşandığına vurgu yapılmaktadır. Bu anlamda Anadolu kentlerinde minibüs şoförlerinin bayanların elinden para almadığı, okullarda kız ve erkeklerin ayrı ayrı oturduğu, kadınların erkeklerle el sıkışmamaya özen gösterdikleri gibi durumlar AKP iktidarıyla beraber artış göstermiştir. Araştırmacıların Anadolu'daki birçok görüşmelerinde yalnız yaşayan kadınların, başı açık kadınların çeşitli baskılara maruz kaldığı ifade edilmiştir. Hatta şu örnek çok tekrar edildi; otobüste başı açık yaşlı kadın yerine başı kapalı genç kadınlara yer veriliyor.³³¹ Toprak ve diğer araştırmacıların araştırma neticesinde vardıkları sonuçlara Filiz Aygündüz de 2007 yılında Erzurum, Erzincan, Sivas ve Yozgat illerinde ramazan ayında yürüttüğü *Anadolu Ne Kadar Hoşgörülü* adlı çalışmasında varmıştır.³³²

Binnaz Toprak ve diğer araştırmacıların Anadolu kentlerinde yürüttükleri alan araştırması Türkiye'de mahalle baskısı diye bir olgunun var olduğu ve giderek de etkili olmaya başladığı yönünde bir sonuç ortaya çıkardı. Bundan sonra Ruşen Çakır ve *Türkiye'de Farklı Olmak* araştırmasının aktörlerinden İrfan Bozan bu kez Türkiye'de mahalle baskısı konusunu Türkiye'nin aydınlarına başka bir ifade ile kanaat önderlerine sordular. Çakır ve Bozan çalışmanın sonunda verilen yanıtların üç grupta toplanabileceği kanaatine varıp bu yanıtları "Tabi ki var" diyenler, "Tabi ki var ama" diyenler ve "Tabi ki yok" diyenler şeklinde üç gruba ayırdılar.³³³ Daha önce Çakır'ın *Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı* adlı çalışmasındaki eğilimleri yine üç gruba ayırmıştık. Buradaki gruplandırma ve grupların eğilimleri de onlara çok benzemekle beraber biz yine de kısaca değineceğiz.

Birinci gruba, laikliğe duyarlı kesimler daha çok dâhil oldu. Bu grupta, muhafazakâr kesimlerin kendilerinden olmayan, kendileri gibi düşünüp yaşamayan kişi ve gruplara karşı baskı uyguladığı saptaması ön plana çıktı.³³⁴

³³¹ Binnaz Toprak ve diğerleri; a. g. e., s. 106.

³³² Filiz Aygündüz; "Anadolu Ne Kadar Hoşgörülü", *Milliyet Gazetesi*, 14 Ekim 2007.

³³³ Ruşen Çakır ve İrfan Bozan; **Mahalle Baskısı: Var Mı? Yok Mu?** s. 182.

³³⁴ Ruşen Çakır ve İrfan Bozan; a. g. e., s. 183.

İkinci gruba dâhil olanlar yani “Tabi ki var ama” diyenler de kendi aralarında ikiye ayrılmaktadırlar. Bunların bir kısmı asıl baskının devletten ve özellikle de Kemalist kurumlardan geldiğini düşünmektedirler. Diğer kısmı ise mahalle baskısının sadece dindarlardan kaynaklanmadığını, onlara yönelik baskıların söz konusu olduğunu vurguluyorlar. Bu konuda en sık verilen örnek üniversitelerde devam eden başörtüsü sorunudur.³³⁵

Üçüncü grup da “Tabi ki yok” diyenlerden müteşekkildir. Bu gruptakiler mahalle baskısı diye bir durumun söz konusu olmadığını savunmaktadırlar. Onlara göre mahalle baskısı kavramı, Türkiye’de İslami canlanmanın önünü kesmek için türetilmiş bir “psikolojik savaş” aracıdır. Bu yaklaşım sahiplerinin kimisi, münferit olaylar sayılmazsa, dindar kesimlerin kesinlikle kendilerinden olmayanlara karşı herhangi sistematik baskı uygulamadığını söylüyor. Bir diğer grupsa anlatılan birçok örneği baskı olarak değil de “İslami tebliğ” olarak görüyor ve göstermek istiyor.³³⁶

Kısaca özetlemek gerekirse, Mardin’in daha önce kaleme aldığı çalışmalarında *mahalle havası* ve *mahalle baskısı* kavramlarının muhtevasıyla örtüşen düşüncelerle karşılaşmak mümkündür. Ancak, kavramın kendisi ilk olarak 2007 yılında kullanılmıştır. Mardin bu kavramla Türk ‘küçük gelenek’inde normlardan sapmalara karşı hoşgörünün olmadığını bu durumdaki bireylere karşı bir göz baskısı uygulandığını ifade etmiştir. Mardin’e göre bu durum yeni değildir; bu durumun tarihi bir derinliği vardır. Mardin’e göre bu havayı besleyen şartlar olgunlaşırsa, mahalle baskısı olgusu korkulacak bir boyuta ulaşabilir. Ancak bütün tartışmalara rağmen mahalle baskısı kavramı muğlâk bir metafor olmaktan kurtulamamıştır. Mardin’in de vurguladığı gibi kavramın sosyolojik katkılara ihtiyacı vardır.

³³⁵ Ruşen Çakır ve İrfan Bozan; a. g. e., s. 183.

³³⁶ Ruşen Çakır ve İrfan Bozan; a. g. e., s. 183-184.

2.3. ŞERİF MARDİN'İN GÖRÜŞLERİ KAPSAMINDA 'TÜRK MODERNLEŞMESİ'

2.3.1. Osmanlı Modernleşmesi: Batılılaşma

Mardin'e göre, Osmanlı imparatorluğu, Batı uygarlığı adını verdiğimiz kültür bütünüyle hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. İmparatorluğun yükselme devrinde, Osmanlılar, kendi uygarlıklarını Batı'ninkinden üstün saydıkları için bu dönemde Batı'nın bir 'model' olarak izlenmesi bir sorun olarak ortaya çıkmamıştır. İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla, niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra da Batı'nın askeri üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır. Böylece, daha 18. yüzyıl başlarında, Batı'nın askeri kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. Bu düşünceler III. Ahmet zamanında (1703-1730), bilhassa 1720'lerden sonra, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa'nın (1718-1730) desteğiyle teşvik görmüştür. Batıcılığın bu ilk devresinde Batı'nın askeri teknolojisinin savaştaki rolü ve savaşın sonucunu kısmen Tanrı'ya bırakma şeklindeki köklü inanç tartışılmıştır.³³⁷

Mardin'e göre, Osmanlı modernleşme sürecinin özünde askeri tedbir sorunu yatar. 17. yüzyılda sürüp giden askeri mağlubiyetler ve toprak kayıpları, Osmanlıları, Batı'nın askeri üstünlüğünün altında yatan faktörleri aramaya teşvik etti. Osmanlı devlet adamları, 17. yüzyılın başlarında, imparatorluk yönetiminin pek çok eksiği bulunduğunu fark etmişlerdi. Ancak bu dönemde modernleşme yönünde ciddi bir adım atılmadı.³³⁸

Mardin, Türk modernleşmesinin ilk tohumlarının 18. yüzyılda atıldığını ifade etmekte ve 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl Türk modernleşmesini 'Batılılaşma' olarak kavramsallaştırmaktadır. Karpat da Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçek reformların 18. yüzyılda askeri okulların açılmasıyla başladığını ifade etmektedir.³³⁹ Mardin, 18. yüzyılın başlangıcında, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reformist sadrazamların ve

³³⁷ Şerif Mardin; "Batıcılık", s. 9-10.

³³⁸ Şerif Mardin; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 152.

³³⁹ Kemal H. Karpat; *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 101.

yüksek bürokratların yer aldığı aşamalı bir dönüşümün meydana geldiğini ifade etmektedir. Osmanlı'nın 18. yüzyıl modernleşmesi daha çok askeri alanları kapsamaktadır.³⁴⁰ Osmanlı'da modernleşmenin askeri sınıftan başlamasının önemli noktalarından biri de askeri zümrenin merkez-çevre konumlanmasında merkezde bulunmasıdır. Mardin'e göre Osmanlı yönetici sınıfının askeri bir yapısı vardı. Yönetici sınıfın üyelerine askerî ya da "asker sınıfı" deniyordu.³⁴¹ Bu bağlamda Türk modernleşmesinin ilk muhataplarının merkezdekiler olduğunu ifade etmek mümkündür.

Osmanlı'nın Batı'nın askeri teknolojisini öğrenmeye yönelmesine sebep olan etken artan toprak kayıplarıdır. Dolayısıyla Osmanlı'daki ilk modernleşme faaliyetlerini savunmacı modernizasyon olarak tarif etmek mümkündür. Osmanlı'da olduğu gibi diğer Ortadoğu ülkelerinde de süreç birbirine paralel işlemiştir. Bu bağlamda İran'da 1813'te Ruslar karşısında aldıkları yenilgilerden sonra ordusunu Batı teknolojisiyle donatmaya karar vermiştir.³⁴²

Batılılaşmanın ilk dönemleri olarak tarif edilen ve Türk modernleşmesi açısından büyük bir öneme sahip olan III. Ahmet zamanında İbrahim Müteferrika tarafından ilk matbaa kurulmuş ve Yirmisekiz Mehmet Çelebi ve Nişli Mehmet Ağa gibi bürokratlar Avrupa'nın "ahvalini" öğrenmeye çeşitli başkentlere elçi olarak gönderilmişlerdir. Bu dönemde Batı'nın askeri eğitimi ve teknolojisi konusundaki bilgilere imparatorlukta önem verilmeye başlandı. Öte yandan Batı uygarlığının kişinin refahına yönelik değerleri Osmanlı idareci sınıfına sızmıştır. Bu dönem Lale Devri olarak adlandırılmaktadır. Lale Devri, Mardin'e göre Batı medeniyetinin Doğu'da görünüşünün ilk safhası idi.³⁴³ Lale Devri yaşantısını bir üst kesitin imtiyazı ve aynı zamanda mahalli kültürün kösteklenmesi olarak algılayan İstanbul'un alt ve orta sınıfları yani çevredekiler, devletin bu sırada ortaya çıkan zaafı karşısında yeniçerilerle ve sadrazamın düşmanlarıyla birleşerek

³⁴⁰ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 112-158.

³⁴¹ Şerif Mardin; "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 42.

³⁴² Alev Erkilet; **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler**, s.313.

³⁴³ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 157.

ayaklanmışlardır. Bu ayaklanma Patrona Halil İsyanı olarak isimlendirilmektedir.³⁴⁴ Patrona Halil İsyanı, merkezin ‘Batılılaşma’ reformlarında küçük kültürü kösteklemesi üzerine çevrenin verdiği tepkidir.³⁴⁵ Patrona Halil İsyanı, çevrenin modernleşmeye verdiği ilk tepki olması bakımından önem arz etmektedir.

III. Ahmet döneminde başlayan Batı’nın askeri kuruluşlarından örnek alma çabaları I. Mahmud (1730-1754), I. Abdülhamit (1774-1789) ve özellikle III. Selim zamanında (1789-1807) hızlanarak devam etmiştir. III. Selim Avrupa askeri düzenini Osmanlı’ya yerleştirmek amacıyla *Nizam-ı Cedid* adında bir ordu kurmuştur. III. Selim dönemindeki modernleşme atılımları ordu ile sınırlı kalmıyordu. Batı’da sürekli elçiliklerin kurulması bu evreye rastlar. 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 ‘Tanzimat’ teklifleri de buradan kaynaklanmıştır. III. Selim döneminde de modernleşme çabaları sekteye uğratılmıştır. Özellikle III. Selim’in orduda gerçekleştirdiği yenilikler Osmanlı askeri zümresinin tepkilerine neden olmuş ve yeniçeriler olarak bilinen piyade birlikleri Kabakçı Mustafa önderliğinde ayaklanmışlardır.³⁴⁶

Berkes de Türk çağdaşlaşmasının başlangıcı olarak 18. Yüzyılı saptamış ve çağdaşlaşmayı incelemeye bu yıllardan başlamıştır. Lale devrinin önemi üzerinde durmuş ve çağdaşlaşma fikrini Tanzimat’la başladığını yinelemiştir. O, Türk modernleşme çabalarının kaynağını biraz daha gerilere götürmüştür. Ona göre, 1699 yılında yapılan Karlofça Antlaşması’yla Osmanlı Devleti hem toprak hem de siyasal nüfuzunu kaybetmiştir. Bu antlaşma sonunda sağlanan barış dönemi Osmanlı Devleti’ndeki yenilik fikirlerinin yeşermesini sağlamıştır. “İşte bu süreli barış politikası zamanındadır ki çoktan beri eski Osmanlı örgütlerini diriltmek yoluna giden ıslahat fikri yerine Batı yöntemlerini alma yönüne çevrili ıslahat fikirlerinin filizlenmeye başladığını görürüz.”³⁴⁷ Ancak Berkes için, 18. Yüzyıldaki çağdaşlaşma

³⁴⁴ Şerif Mardin; “Baticılık”, s. 10-11.

³⁴⁵ Şerif Mardin; “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, s. 48

³⁴⁶ Şerif Mardin; “Baticılık”, s. 11.

³⁴⁷ Niyazi Berkes; **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 42

çabaları yüzeyde kalmıştır. Bunun nedeni 1) acaba din örgütünün direnişinden mi ileri gelmişti?, 2) bu sonuçların yüzeyde kalışı acaba, yapılmak istenen reformların sadece askerlik alanında kalmış çabalar oluşunda mıydı, 3) yoksa bunların altında dış ve iç koşullar mı vardı?³⁴⁸ O, yüzeyde kalışın nedenlerini anlamak için tarihsel koşulların iyi değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.

19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi üç ana faktör üzerine gelişti. Birincisi modernleşme güdüsüdür ki; politik yapıyı yeniden şekillendirmiş ve siyasi elitler ile toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerde mevcut olan ikilemi daha da derinleştirmiştir. Yönetim ve toplum organik olarak ayrılmıştır. İkinci faktör, Avrupalı güçlerin artan politik etkileriydi; bu, hükümeti Osmanlı politik kültürüne ve onun geleneksel toplum yapısına yabancı kurumlar açmaya ve uygulamalar başlatmaya mecbur etti. Bu kurumların olumsuz kültürel etkileri, sağladıkları hizmetin değerini küçültmüştür. Üçüncü faktör, ilk ikisinden türemedir ve modernleşmenin ideolojik boyutunu oluşturur. Önce ıslahat, daha sonra muasırlaşma, asrileşme ve garplılaşma olarak bilinen modernleşme, yönetici elitlerin hem ideolojisi, hem de güçlerinin yegâne meşruiyet kaynağı haline geldi. Bu üç faktörü manipüle etme serbestisi münhasıran 19. yüzyılın ikinci yarısında bürokrasiyi, orduyu ve entelijansiyasının bazı kesimlerini kapsayan yönetici politik elitlere aitti.³⁴⁹

III. Selim'den sonra tahta geçen II. Mahmud'un (1808-1839) hükümdarlığının ilk dönemi, sultanla onu tahta çıkarmış bulunan bürokratlar arasında bir işbirliği dönemi olmuştur. Bu işbirliğinin ilk ürünleri, Sened-i İttifak'ın imzalanması oldu. Bu belge, mahalli hanedanların güçlerini kırmayı, bütün işlerin Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın karşı ihtilalini teşkilatlandırmış bulunan memurlar tarafından idare edilmesini ve artık devletin kontrolünde olmasını hedefliyordu. Mardin'e göre bir Magna Carta olmaktan uzak olan Sened-i İttifak, Osmanlı devletinin modern merkezîyetçi bir devlete dönüşmesi yönünde atılmış ilk adımlardan birisi idi.³⁵⁰ İdeolojik önyargılara göre, bilim adamları tarafından ya

³⁴⁸ Niyazi Berkes; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 76.

³⁴⁹ Kemal H. Karpat; *Osmanlı Modernleşmesi*, s. 78.

³⁵⁰ Şerif Mardin; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 167.

feodalitenin zaferi ya da Osmanlı Magna Carta'sı olarak yorumlanan Sened-i İttifak aslında sadece taşra yönetimi, reform ve değişim hakkında bir antlaşmaydı.³⁵¹

Karpat, Sened-i İttifak'ın oluşum sürecini şöyle izah etmektedir: “Merkez idare ile eyalet yerlileri –daha doğrusu merkezi bürokrasi ile yerel halk- arasındaki ihtilaflar, on yedinci yüzyılın sonuna doğru kendini açıkça göstermiştir. Bu ihtilafların nedenleri, merkezi idarenin bir yandan yeni ve gereksiz fetihlere girişmesi; diğer yandan paşaların savaş kazanarak isimlerini yüceltmek, güçlerini ve varlıklarını arttırmak için savaşı ön plana almaları, durmadan vergileri yükseltmeleriydi. Savaş hevesi, devlet zaafını örten bir maske olmuştur. Devlete hâkim olan paşalar, halktan kopuk, kendi devlet felsefesine göre azamet, şan, şeref ve parlak sözleri ön plana alan yeni tipte devletçi bir kültür yaratmışlardır. Merkez ile taşra idareleri arasında artan gerginlik, orta sınıfın devlete hâkim olmak gibi bir nedenden kaynaklanmamıştır. Tam tersine, taşra yerel idaresinin ve sayıları durmadan artan orta sınıfın devlete her zamandan daha fazla ihtiyacı vardı. Yeni koşullara uygun kanun çıkaracak, ülkeyi dışarıya karşı savunacak, taşra liderlerinin mevkilerini onaylayacak ve meşrulaştıracak bir sulatan ve devlete ihtiyaç artmıştır. Ama devlet, toplumu bir yana atarak, kendini nihai amaç olarak göstermişti.”³⁵²

“18. yüzyılda merkez ve taşra bürokrasisi ile yerel orta sınıf arasında artan gerginlik, nihayet patlak verdi. Taşra halkı, kendi yerel liderleri etrafında toplanarak hem bunların gücünü artırdı hem de merkezi devletin bürokrasisine karşı cephe almalarını sağladı. Halk desteğine güvenen ve idare ettikleri miri araziye sahip çıkan ayan sayısı arttıkça, bunlar merkezi bürokrasiye –ama devlete ve sultana değil- meydan okuyarak, idare ettikleri miri arazinin mülkiyetinin kendilerine verilmesini istedi. Rumeli ayanının iktidara getirdiği II. Mahmud, Sened-i İttifak ile ayanın istediklerini gerçekleştirdi. Bu nedenle demokrasiye giden ilk yolu ayanın açtığını söylemek doğrudur.”³⁵³

³⁵¹ Kemal H. Karpat; **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 85.

³⁵² Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 35-36.

³⁵³ Kemal H. Karpat; a. g. e., s. 36.

Sened-i İttifak, çevrenin merkeze karşı başlattığı bir başkaldırının ürünü olmamıştır. Alemdar Mustafa Paşa, yerel güçlere karşı kendi güçlerini takviye etmek isteyen merkez tarafından çağrıldığı için İstanbul'a gelmişti. Alemdar'ın İstanbula gelişi ve devlet idaresi konusunda eğitilmesi, III. Selim'in tahttan indirilişi esnasında çıkan kargaşa sırasında Alemdar'ın hüküm sürdüğü bölgeye bir grup üst düzey merkez bürokrati tarafından sağlanmıştı. Alemdar da, daha sonra, kendi iktidarlarını sağlamlaştırmaya çalışan merkez bürokratları tarafından kullanılmış olduğunu kabul etmiştir.³⁵⁴

II. Mahmud kendinden önce gelen reformcuların kötü tecrübelerini göz önünde tutarak askeri yeniliklere karşı bir odak noktası oluşturan yeniçerileri topa tutmuş, bu piyade kuruluşunu lağvetmiş ve III. Selim zamanında ortaya çıkan çağdaş askeri birlikleri ordunun esas birimleri haline getirmiştir. Yeniçerilerin bertaraf edilmesiyle, Türk modernleşmesinin ilk safhası, tek değilse de en önemli konu olan askeri reformlar konusu sona ermiş oldu. Bundan sonra, Türk reform hareketleri, gittikçe artan bir şekilde, Osmanlı yönetiminin düzenlenmesi ile ilgili hale geldi.³⁵⁵ 19. Yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin en temel gayesi merkezileşme yönünde ilerleme kat etmektir. Bu bağlamda “merkezileşme dürtüsü”nün 19. yüzyıldaki Osmanlı modernleşme çabalarının özünü oluşturduğunu söylemek mümkündür. Başlıca amaç tahta tamamıyla sadık yeni bir ordu yaratmak ve bununla ayanlar ve ekonomik kaynaklar üzerinde hükümetin kontrolünü sağlamaktı.³⁵⁶

II. Mahmud'u Osmanlı yönetim sistemini düzeltmeye sevk eden olay 1828 Osmanlı-Rus Savaşı'dır. Osmanlı İmparatorluğu bu savaştan yenik çıktı ve bunun sonucunda da ağır koşulları olan Edirne Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. II. Mahmud, bu savaştan sonra imparatorlukta askeri reformların kâfi olmadığını ve aynı zamanda “normal durumun” yeniden tesisinin mümkün olmadığını anlamıştı. İşte bu tarihten itibaren devlet içinde ciddi yapısal reformların başlangıcı gözlemlenebilir.³⁵⁷ Yazı kadrosunda hayli iyi bürokratların görevlendirildiği resmi

³⁵⁴ Metin Heper; a. g. e., s. 77.

³⁵⁵ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 166.

³⁵⁶ Kemal H. Karpat; **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 77.

³⁵⁷ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 169.

gazete (Takvim-i Vekâyi); bir posta sisteminin işletmeye konulması, bir polis sisteminin oluşturulması gibi Batı çizgisinde yeni idari müesseseler kuruldu. Maliye Nezareti gibi tamamıyla yeni nazırlıklar kuruldu.³⁵⁸ Osmanlı'da reformların en can alıcı noktası, askeri ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesiydi.

Türk modernleşmesini sekülerleşme üzerinden okuyan Berkes, II. Mahmut dönemi yenilikleri üzerinde önemle durmuştur. Ona göre, bu dönemdeki reformlar çağdaşlaşma açısından önem arz etmiştir. II. Mahmut döneminde din-devlet ayırımı çabaları “çağdaşlaşma sürecinin yeni bir aşamasını”³⁵⁹ oluşturmuştur. Bu dönemde sadrazamlık başvekillik haline getirilmiş, şeyhülislamlık ise hükümet yönetimi dışında bırakılmıştır. Din işleri ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması anlamında çağdaşlaşma sürecinin de asıl başlangıcı olmuştur.

18. yüzyılın başlarında girişilen ve 19. yüzyılda da devam eden İmparatorluğu gerilemekten kurtarma çabaları II. Mahmud'dan sonra tahta geçen Abdülmecit (1839-1861) döneminde görmek mümkündür. Bu dönemin en önemli olaylarından biri Gülhane Hatt-ı Hümayunu olarak da bilinen Tanzimat Fermanı'dır. Bu fermanı Abdülmecit'e kabul ettiren dönemin Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa'dır. Tanzimat Ferman'ı kendinden önceki ıslahat ve reform teşebbüslerinden kapsam olarak daha geniş olmakla beraber, temelde Batı standartlarını hedef kabul etmekle, onlarla paralellik gösterir.³⁶⁰

3 Kasım 1839'da, zamanın Harîciye Nazırı Mustafa Reşid Paşa, Gülhane Parkı'nın ortasında bir kürsüye çıktı ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu olarak bilinen hattı, bunun için davet edilen Babîâli'nin yüksek rütbeli memurlarıyla yabancı diplomatlara okudu. Burada hazır bulunanların hepsi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesi yönünde önemli bir adımın atılmış olduğunu anladılar. Avrupa'da tepki çabuk ve coşkun oldu. Birçok Avrupalı için sultan, tebasına bir anayasa

³⁵⁸ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 177.

³⁵⁹ Niyazi Berkes; **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 169.

³⁶⁰ Bayram Kodaman ve Ahmet Turan Alkan; “Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa”, **150. Yılında Tanzimat**, Ankara, 1992, s.1-10.

bahşeden geçmişin şeytansı monarklarının çağdaş eğilimini aniden kabul etmiş biri olarak görüldü. Bu, kanaatlerine göre şüphesiz “iyi bir şey” idi ve Batılılaşma yönünde azımsanmayacak bir başarıyı temsil ediyordu.³⁶¹

Mardin’e göre 19. yüzyılda devlet çevreye daha derinlemesine girmeye başladı.³⁶² Tanzimat merkez ve çevreyi bütünleştirme yolunda bir temel taşıydı.³⁶³ Tanzimat özellikle çevredeki gayrimüslimleri merkeze yaklaştırma çabasıydı.

Mardin’e göre, Tanzimat’ın Mustafa Reşit Paşa gibi öncüleri, Batı’nın askeri ve İdari yapısını Osmanlı İmparatorluğuna aktarırken Batı’nın günlük kültürü de ikinci defa etkin biçimde imparatorluğa girmiştir. Giyim, ev eşyası, paranın kullanılışı, evlerin stili, insanlar arası ilişkiler “Avrupalı” olmuştur. İlk ve ikinci kuşak Tanzimatçılara karşı sistematik eleştirilerse 1860’larda başladı. Namık Kemal ve Ziya Paşa adındaki bu eleştiriciler grubuna “Yeni Osmanlılar” adı verilmiştir. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların sömürü olayını anlamadıklarını, bir “üst tabaka” meydana getirdiklerini ve ancak yüzeysel anlamda ‘Batılı’ olduklarını ileri sürdüler. Tanzimatçıların, Batı’nın ruhunu oluşturan hürriyetçi ve parlamenter eğilimleri anlamadıkları, Yeni Osmanlılar tarafından yüzlerine vuruluyordu. Bu dönemde Batı hakkındaki bilginin artması ve yayılması Yeni Osmanlıların önemli bir rol oynadıkları Osmanlı gazeteciliği yoluyla olmuştur. 1862’de İbrahim Şinasi tarafından kurulan ve daha sonra Namık Kemal ve Yeni Osmanlıların devraldıkları *Tasvir-i Efkar* Osmanlı aydınları arasında siyasi bilincin gelişmesinde birinci dereceden bir rol oynamıştır.³⁶⁴

Tanzimatla beraber Batı’ya başka bir cepheden yaklaşılacak istendiğinden batılılaşma hareketi de amacını değiştirir. Bu defa imparatorluğun kurtuluşunun çaresi, esas teşkilatının, içtimai yapılarının Batı devletlerinin yapılarına benzetilmek üzere ıslahında görülür. Bu bakımdan Tanzimat devrini açan Gülhane Hatt-ı Hümayunu, aynı zamanda bir asır evvelki batılılaşma amaçlarının iflasını da ilan

³⁶¹ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 175.

³⁶² Şerif Mardin; “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, s. 53.

³⁶³ Şerif Mardin; a. g. m., s. 49.

³⁶⁴ Şerif Mardin; “Batıcılık”, s. 13-14.

ediyordu. Zira bu fermanla takriben üç çeyrek asır sürececek yeni bir teceddüt veya ıslahat programı kabul ediyor; batılılaşmak için sadece ordunun ıslahının veya yeniden kuruluşunun yeterli olmadığını kısmen itiraf edilmiş oluyordu.³⁶⁵

Mardin, Tanzimat Fermanı'nın Türk modernleşme tarihinde önemli bir aşama olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre önemli olmasına rağmen fermanın karanlıkta kalan birçok yönü vardır. Mardin'in konuyla ilgili düşüncelerini kendisinden yapacağımız bir alıntıyla açıklayabiliriz: "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun büyük çapta, kendi devrinin ve muasır Avrupa'nın siyasi, hukuki, içtimai, iktisadi fikir ve telakkileri ve müesseselerinden kuvvet aldığı ve bunların tesirinden doğmuş olmasının kendine şimdiye kadar aydınlanamayan karakterini bahset"miştir.³⁶⁶ Mardin'e göre Gülhane Hatt-ı Hümayunu olarak bilinen Tanzimat Fermanı yarı anayasal nitelikli bir ferman idi. Reşit Paşa'nın söz konusu fermanın hazırlanmasındaki gayelerinden birisi, nihai olarak, tebasının aynı medeni haklardan faydalandığı, vatandaşlığı otomatik olarak veren ve dini ilişkilere dayanmayan bir Osmanlı milleti meydana getirmenin temelini inşa etmektir.³⁶⁷ İnşa edilen bu temel merkez ile çevre arasında bütünleşme yolunda da önemli bir adımdı. Çünkü bu adım hem merkezdekileri hem de çevredekileri Osmanlı vatandaşlığı kimliği adı altında bir araya getiriyordu. Çevredeki gayrimüslimlerin entegrasyonu yönünde de önemli bir adımdı. devlet dairelerine nüfusları nispetinde tayin olunmamakta ve devlet tarafından sunulan eğitim imkânlarından faydalanmamakta olan Hıristiyanlar, bu reformlarla merkezin yararlandığı bu imkanlardan yararlandılar.³⁶⁸

Mardin, Tanzimat Fermanı'nı merkez ve çevreyi bütünleştirme yolunda önemli bir adım olarak tarif ederken, Heper, Tanzimat'ın amacının çevreyi denetim altına almak olduğunu ifade eder.³⁶⁹

³⁶⁵ Mümtaz Turhan; **Kültür Değişmeleri**, İstanbul, 2006, s. 201.

³⁶⁶ Şerif Mardin; "Tanzimat Fermanı'nın Mânâsı", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, s. 288.

³⁶⁷ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 21.

³⁶⁸ Şerif Mardin; a. g. e., s. 23.

³⁶⁹ Metin Heper; a. g. e., s. 80.

Tanzimat, Batılılaşma yönünde atılmış bir adım olmasına rağmen, bu dönemde edebiyat ve felsefe sahasında İslami edebiyatın, Türkçe'ye çevrilmesinin görülmemiş ölçülere ulaştığı bir dönem oldu. Mardin'e göre bu reaksiyonu hesaba katmadan Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesi üzerine yapılacak bir araştırma, doğru bir tasvir olmaktan uzak kalacaktır. Tam tersine 19. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'de Avrupalı düşünürlerden, filozoflardan veya edebiyatçılarından hiçbir çeviri yapılmadı.³⁷⁰

Tanzimat'ı başlatan Gülhane Hattı Hümayunu'nun ikinci bir aşaması Islahat Fermanı'dır. Bu ferman devletin güttüğü politikalara karşı önemli tepkiler yarattı. Çünkü Islahat Fermanı o zamana kadar "millet-i hâkime" olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alıyor, din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı" vatandaşlığı kurmaya çalışıyordu. Islahat Fermanı'nda amaçlanan yüzeysel beraberlik tersine çevrilmiş, gayri Müslimlere verilen imtiyazlarla onlar Müslüman tebaanın bir adım önüne geçmişlerdir.³⁷¹

1856 Islahat Fermanı'nın getirdiği reformlara Müslüman Osmanlı nüfusun gösterdiği tepki, Avrupa kamuoyunun tedricen Osmanlı ve İslam aleyhine dönmesine yol açtı. 1875-76'da meydana gelen Balkan olayları ise Osmanlı'ya karşı İngiliz kültür savaşının patlak vermesine yol açtı. Böylece Müslüman halk, geleneksel olarak aşağılayıcı bir şekilde "kâfir" olarak algıladığı Avrupalıları şimdi "zalim" olarak algılamaya başladı, yavaş yavaş zalim Batılılara karşı mazlum Müslüman Doğu'nun direnişi duygusuna ulaştı.³⁷²

Mardin'e göre, Tıpkı Lale Devri'nde olduğu gibi 19. yüzyılda da bir felsefe ve iktisat sistemi olarak Batı'nın daha çok yüzeysel yönleri, adabı muaşeret usulleri ve Batı'da hâkim olan modalar açısından değerlendirilenler olmuştur.³⁷³ İki yüz yıllık Batılılaşma serüvenimiz boyunca Batı'nın Türkiye'ye en yalıtkan ve yüzeysel biçimiyle yerleştiği su götürmez bir gerçekliktir. Ancak bunun nedeni taklit

³⁷⁰ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 229.

³⁷¹ Şerif Mardin; "Baticılık", s. 14.

³⁷² Bedri Gencer; **İslam'da Modernleşme**, Ankara, 2008, s. 229.

³⁷³ Şerif Mardin; "Baticılık", s. 15.

eğiliminde değil, Müslüman-Osmanlı-Türk kültürünün bir yapı unsurunda aranmalıdır.³⁷⁴ Mardin, Türkiye'ye modernliğin en yalıtkan biçimiyle girmesinin nedenini Türk toplumunun özgün yapısında aramakta ve modernleşme sürecinde yerel dinamiklerin etkinliğini vurgulamaktadır. Böylece Mardin, modernleşme olgusunu kültüralist bir okuma biçimine tabi tutmaktadır.

Türk modernleşmesi dayandığı Müslüman-Osmanlı-Türk temellerinden dolayı özgün bir karaktere sahiptir. Ancak birçok noktada diğer Batı-dışı toplumların özellikle İran ve Mısır'ın modernleşme serüvenleriyle de paralellikler göstermektedir. Bu paralellikleri Alev Erkilet üç başlık altında izah etmektedir.³⁷⁵

- 1) Modernleşme süreçleri bakımından Türkiye, Mısır ve İran arasındaki paralelliklerden biri, modernleşmenin halk arasında başlamış olmayıp, tepeden ve doğrudan doğruya yöneticiler tarafından başlatılmış olmasıdır. Yöneticiler harekete geçiren güdü ise Batılı ya da batılılaşmış devletler karşısında uğradıkları askeri yenilgiler olmuştur. Mısır'da Napolyon istilası, Osmanlı'da Macaristan, Kırım ve Ukrayna'nın kaybedilmesi, İran'da ise 1813-1818 yenilgileri, Modernleşme çabalarının başlangıç tarihi olmuştur. Mısır'da Mehmet Ali Paşa, Osmanlı'da III. Selim, İran'da ise Abbas Mirza, bu yenilgiler karşısında askeri modernizasyona yönelen ilk devlet adamları olmuşlardır.
- 2) İkinci paralellik ise, üç ülkenin de Modernleşme sürecine doğrudan sömürge devletler olarak değil, daha çok kendi aydınlarının Batı'ya duyduğu hayranlık nedeniyle ve kendi seçimleriyle girmiş olmalarıdır. Bu ülkeler Batı'yı, Cezayir ve Hindistan gibi sömürgeci yüzüyle değil, aksine Batı'ya giden aydınlarının hayran kaldığı örnek bir medeniyet olarak tanımışlardır.
- 3) Üç ülke'de de Modernleşme giderek "savunmacı" olmaktan çıkmış, toplumun diğer alanlarına yayılmış ve bütünsel bir mahiyet kazanmaya

³⁷⁴ Şerif Mardin; "Batıcılık", s. 19.

³⁷⁵ Alev Erkilet; a. g. e., s. 393-394; Ayrıca bkz: Henry Munson Jr; **Ortadoğu'da İslam ve Devrim**, Çev. Cemil Polat ve Halil Ekşi, İstanbul, 1990. S. 72.

başlamıştır; eğitim reformları, meşrutiyet ve anayasa tartışmaları, Batı düşüncesini tanıtmak amacıyla Batılı kaynaklardan yapılan çeviriler, üç ülkede de bu sürecin ayrılmaz parçaları olmuşlardır. 1990'lü yıllar söz konusu ülkelerin modernleşme seyrinde yeni bir dönüm noktası olmuştur. 1923'ten itibaren Atatürk'ün Türkiye'de, 1952'den sonra Nasır'ın Mısır'da ve 1925'ten itibaren de Rıza Şah'ın İran'da egemen olmalarıyla, Osmanlı varlığından soyutlanmış Ortadoğu, çok daha kapsamlı ve sistematik bir Modernleşme dönemine girdi. Türkiye'de laik bir ulusçuluk, Mısır'da Arap ulusçuluğu'na dayalı bir sosyalizm doğarken, İran'da İslam öncesi köklere dayandırılmaya çalışılan Pehlevizm ortaya çıktı.

Tanzimat'tan önceki devleti kurtarma çabaları Osmanlı askeri gücünün yenileştirilmesi zorunluluğunun anlaşılmasıyla biçimlenmişti. Tanzimat'ın özelliği bu anlayışa yeni bir eksen katmış olmasıdır. Askeri reformun yapılabilmesi için düzenin idari, hukuki ve iktisadi yapısında da yenilik gerekmektedir. Tanzimat'ın esas karakterini ortaya çıkarmak için araştırma yapanlar genellikle bu karakteri Tanzimat'ın "ikiliği" adını verdikleri bir unsurda bulurlar. Bu teoriye göre, Tanzimat bir yandan laik Batı kurumlarını yerleştirmeye çalışırken, öte yandan imparatorluğun "dinsel" yapısından vazgeçememiştir.³⁷⁶

Osmanlı uyruklarını yurttaş yapmak ve yeni yükümlülükler (vergiler, askerlik hizmeti, çeşitli tescil kuralları) kabul ettirerek, ayrıca da yeni yarar sağlayarak (yollar, adaletin kurala bağlanması, toprak tescili) devleti çevreye yakınlaştırma konusunda reformun 19. yüzyıldaki mimarlarının gösterdiği kararlılık, çevredeki bireyleri, yönetim ve adalet süreci ile yakın ilişki içine soktu. Bir merkezci yönetim sisteminin (1864'te uygulanmaya başlamıştır) çevreye yavaş yavaş sızmasından önce eşraf, yerel valilerle birlikte çalışan yerel olarak seçilmiş kurullar aracılığıyla yönetime, bir hareket iletim kuşağı gibi hizmet ediyordu. Zamanla değişikliğe

³⁷⁶ Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset:**

uğramasına rağmen bu rol, 19. yüzyıl boyunca devam etti ve böylece eşraf alt sınıflar ile resmi görevliler arasında daha apaçık görünen bir eklem haline geldi.³⁷⁷

Mardin'e göre, "Modernleşme, toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri bir süreçtir. Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşü ile başlayan bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasi hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları kapsar. Bu gelişme esnasında, toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, öte yandan yeni gruplar doğar, toplumun fonksiyonları birbirinden ayrılır. Fakat belki en önemlisi, bu ayrılmanın doğurduğu kopuklukları da dolduracak yeni kalıplar gelişir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılar, merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçalarının birbirine bağlanmasını sağlar. Osmanlı İmparatorluğu modernleşmenin bilhassa bu döneminde, tümü ortaya çıkarıcı bağlayıcı yapılar kurma noktasında sıkıntı çekmiştir. Oysa bu bağlantı olmadan toplumsal seferberlik oluşmaz."³⁷⁸ Mardin'in yukarıda sözünü ettiği tümü ortaya çıkarıcı bir yapı ile merkez ve çevrenin bütünleşebildiği bu bağlamda merkez-çevre kopukluğunun giderildiği bir yapı kastedilmektedir. Ancak, Mardin'e göre, Osmanlı'da 19. yüzyılda devlet, çevrede kendisini hissettirmesine rağmen merkez-çevre kopukluğu giderilememiştir.

İlk defa Karl Deutsch tarafından kullanılan "toplumsal seferberlik" deyimini modernleşme öncesi birbirine girift olan sosyal yapıların farklılaştıktan sonra yeni araçlarla toplanması ve bir bütün olarak harekete geçirilmesi anlamını taşır. Bu, iki yoldan olur. Birincisi modernleşme ile ulaşım ve haberleşme düzeni de gelişir. Yeni yollar yapılır, posta ve telgraf düzeni kurulur. Böylece insanlar haberleşme ortamına kavuşurlar; oysa modernleşmeden önce ülkenin bu şekilde bütünleşmesi söz konusu değildir. Haberleşme tarafından kurulan bu ortak çalışma potansiyeli muhtelif beceri şekillerinin birbirlerini tamamlamasıyla, insanların beraber çalışmayı öğrenmesiyle gerçekleşir. Bir bölge kendi ihtiyacı olan bütün yiyeceği, giyeceği ve tarım malzemelerini üretiyorsa bu çok verimsiz bir sistem olur. Bir topluluk ihtiyaçlarının bir kısmını üretmekte uzmanlaşır ve diğerleri için ülkenin başka kısımlarına

³⁷⁷ Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 53-54.

³⁷⁸ Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", s. 25.

bağlanırsa, o zaman görevlerin birbirini tamamlaması gerçekleşir. Toplumun bireyleri arasında hem haberleşme hem de iktisadi yapı açısından bir bağımlaşma (karşılıklı bağımlılık) varsa, o zaman toplumsal seferberlik de oluşur. Bazen bunlardan biri diğerine göre daha fazla gelişebilir ve bir dengesizlik doğar. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ekonominin haberleşmeden geri kalması böyle bir olaydır.³⁷⁹

Bu devirde Batı tipi haberleşme, yani kitaplar, gazeteler, telgraf, Osmanlı İmparatorluğu'nda çoğunlukla yönetici sınıfların hizmetindeydi. Zamanla haberler, daha az olmakla birlikte, diğer sınıflara da ulaşmaya başladı. Fakat en köklü değişimler üst sınıfların düşünce ve yaşayışlarında görüldü. Ne alt ne de üst sınıflar yeni bir iktisadi düzen içinde bütünleşebildiler. Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomisi, Müslüman halkın toplumsal seferberliğini geliştirecek yönde değişmedi. Böylece yönetici gruplar yeni bir iktisadi düzen içinde bütünleşmeden, tüketim hakkında yeni görüşler ve fikirler edindiler.³⁸⁰

Haberleşme kanallarının bir ölçüde gelişmesinden ötürü büyük ve küçük gelenek arasında ayrıcalıktaki bir değişme oldu. Bu kültürler arasındaki sınır bir bakıma “katılaştı”, bir bakıma da “yumuşadı.” Katılaştı; çünkü zaman geçtikçe Batı kültürünü alanlar eskiye göre kendilerini daha da halktan ayırdılar. Yumuşadı; çünkü sınıf duvarlarını muhafaza etmek haberleşme imkânlarının gittikçe geliştiği bir ortamda zorlaştı. Özetle Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılda kültür bakımından “küçük” ve “büyük” geleneklerin bütünleşemedikleri bir durumdaydı.³⁸¹

Mardin'e göre “Osmanlı modernleşmesinin ilk zamanlarından beri, kadınların özgürleşmesi ve toplumsal hayata dâhil olmaları konusunda bir görüş birliği vardı. Osmanlı seçkinleri arasında o tarihlerde de bu yönde yayınlar görebiliyoruz. Ahmet Mithat, “Felâtun Bey ile Râkım Efendi”, Samipaşazaâde Sezai “Sergüzeşt”, Namık Kemal “İntibah”, Nabizade Nazım “Zehra”, Hüseyin Rahmi “İffet”, Halit Ziya

³⁷⁹ Şerif Mardin; “Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, s. 26.

³⁸⁰ Şerif Mardin; a. g. m., s. 27.

³⁸¹ Şerif Mardin; a. g. m., s. 25-27.

Uşaklıgil “Sefile” romanlarının tamamı Osmanlı’daki kadın sorununa bir şekilde değiniyor.³⁸²

Mardin, Osmanlı romanının Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynak olduğunu belirtmektedir. Oysa Mardin’e göre birçok roman yazıldıkları zamana ait İstanbul seçkin çevrelerinin durumu hakkında bize önemli bilgiler vermektedir. Bu kaynaklar, ayrıca, Osmanlı aydınlarının sosyal değişimin getirdiği sorunlara nasıl yaklaştıklarını da belgeler. Kısacası, ilk Osmanlı romanlarının büyük çoğunluğu toplumsal ve siyasal değişimin yarattığı sorunları inceleyen tezli romanlardır.³⁸³

Mardin, Osmanlı modernleşmesini dönemin romanları üzerinden anlatırken Recaizâde Ekrem’in “Araba Sevdası” romanında geçen Bihruz Bey karakterine sık sık göndermeler yapar. Bihruz Bey, tembel, yüzeyde, sürekli aptallıklar yapan biri olarak tanınır. Osmanlı modernleşmesinin de ‘Bihruz Bey Sendromu’nun niteliklerini barındırdığını ileri sürmektedir. Çünkü Bihruz Bey’in babası “kudema-i vüzerâ”dandır ve yetkisini kullanarak daha hayattayken oğlunu bir hükümet memurluğuna yerleştirir. Babası, Bihruz’un Arapça’yı, Farsça’yı ve memuriyette daha iyi mevkilere gelebilmek için gerekli olan Fransızca’yı öğrenmesini istemiştir. Fakat babası tembelliğini hiçbir zaman kontrol edemediği için Bihruz, kültür açısından iki arada kamıştır. İnsanı kavuran Osmanlı klasik eğitiminden geçmediği gibi, Batı beşeri ilimlerinden de bir şey anlamamaktadır. Bihruz Bey’in en dikkat çekici yanı Batı uygarlığının maddi yanına olan aşırı tutkunluğudur.³⁸⁴

Mardin’e göre Bihruz karakteri, Osmanlı modernleşmesinin iki önemli özelliğine ışık tutmaktadır. Birincisi, Osmanlı modernleşmesi de Bihruz Bey gibi Batı değerleri karşısındaki yüzeysel bir tavır takınmaktadır. İkincisi, Osmanlı romanında sürekli eleştiriye maruz kalan Bihruz Bey karakteri Osmanlı aydınının 19. yüzyılda modernleşmeye yönelik atılan adımlara nasıl yaklaştığını da bize göstermektedir. Bu bağlamda Osmanlı aydınının 19. yüzyıl Osmanlı

³⁸² Şerif Mardin; “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, s. 31-34.

³⁸³ Şerif Mardin; a. g. m. s. 30.

³⁸⁴ Şerif Mardin; a. g. m., s. 36.

modernleşmesini eksik gördüğünü söylemek mümkündür.³⁸⁵ Yeni Osmanlılar düşüncesinin önemli isimlerinden olan Namık Kemal, dönemin sadrazamı Ali Paşa'yı eleştirirken aynı söylemi kullanmaktadır. Kemal'e göre Ali Paşa, etrafına topladığı "dört buçuk Fransızca sohbet" bilenlerin yardımıyla devlet meselelerini halletmeye muktedir değildir.³⁸⁶

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi gelişmelerin temel sonuçlarından birisi, dini kriterlerin yönetim pratiğinden ayrılmış olmasıydı.³⁸⁷ 1845 ve 1860 arasında eğitim hemen hemen tamamen laikleştirildi.³⁸⁸ Modernleşme, Osmanlı Devleti'nin uygulamalarında değişiklikler anlamına geldiğinden ve bu uygulamaların idealize edilmiş şeklinin terkinin gerektirdiğinden protestolarla, yeniden değerlendirmelerle, dalgalanmalarla ve ihlallerle dolu bir süreçtir. Mardin'e göre, bu tarihi süreci böylesine zorlu yapan etkilerden hiçbirisi, onun arkasında gizlenmiş, iktidar/güç mücadelesi kadar önemli değildir.³⁸⁹

Kısacası, Mardin, Türk modernleşmesinin ilk dönemlerini 'Batılılaşma' olarak kavramsallaştırmaktadır. Mardin'e göre 17. yüzyılda değişimin gerekliliği hissedilmesine rağmen bu dönemde Batılılaşma yolunda önemli bir adım atılmamıştır. Fakat 18. yüzyıla gelindiğinde devam eden mağlubiyetler Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu yüzyılda Batılılaşma yönünde atılan adımlar daha çok askeri sahanın modernizasyonu ile alakalıydı. 19. yüzyılın ilk yıllarında tahta geçen II. Mahmud, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşu için sadece askeri sahanın modernize edilmesinin yeterli olmayacağını fark etti. Çünkü bütün yapılanlara rağmen savaşlar hâlâ mağlubiyetle sonuçlanıyordu. İşte bu dönemden sonra (1808) idari, kültürel ve sosyal alanda önemli reformlar yapılmaya başlandı. Bu reformların en önemlileri Tanzimat ve Islahat Fermanlarıdır. Ancak Mardin'e göre bütün bu yapılanlara rağmen 18. yüzyılda olduğu gibi 19. yüzyılda da atılan adımlar yüzeysellikten kurtulamamıştır.

³⁸⁵ Şerif Mardin; "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", s. 78.

³⁸⁶ Şerif Mardin; "Ali Paşa ve Hürriyet", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, s. 268.

³⁸⁷ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 134.

³⁸⁸ Şerif Mardin; a. g. e., s. 184.

³⁸⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 154.

Osmanlı modernleşmesini *kültür değişimleri*³⁹⁰ bağlamında değerlendiren Turhan, batılılaşmaya yönelik ilk adımların 15. Yüzyıla kadar geri götürülebileceğini savunmaktadır. Turhan, 15. Yüzyılda başlayan ve günümüze kadar devam eden batılılaşma sürecini üç kısma ayırmanın mümkün olduğunu belirtmektedir.³⁹¹

- 1) *Serbest Kültür Değişimleri*³⁹² Dönemi: Toplumda belli başlı herhangi bir değişim/dönüşüm meydana getiremeyen ve başlangıcı kesin olarak tespit olunamayan münferit unsurların ithal edildiği safha ile bunların şuurlu bir şekilde aktarıldığı safhadan mürekkep serbest değişimler devri; yani 19. Yüzyıla kadar olan devir.
- 2) Bir geçiş dönemi olarak III. Selim Devri.
- 3) *Mecburi Kültür Değişimleri*³⁹³ Dönemi: Kapsamlı ve köklü Kültür değişimlerinin ancak mecburi bir şekilde meydana getirilebileceği kanaatinin belirmeye başladığı devir. Bu kısmı da II. Mahmut'la başlatmak suretiyle çeşitli devrelere ayırmak mümkündür.

19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin gayelerinden biri de çevre ile merkezi bütünleştirmektir. Ancak bu dönemde bu yönde önemli adımlar atılmasına rağmen merkez ve çevre bütünleştirilemedi. Mardin'e göre 19. yüzyılda merkez ile çevre hala iki ayrı yapı olarak varlıklarını devam ettiriyorlardı.

³⁹⁰ Kültür Değişmesi, bir cemiyetin mevcut nizamını yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetini bir tipten başka bir tipe kalbeden prosestir. Bronislaw Malinowski; **The Dynamics of Culture Change**, Yale Üniversitesi Press, New Haven, 1945, s. 1. Akt; Mümtaz Turhan; **Kültür Değişimleri**, s. 49.

³⁹¹ Mümtaz Turhan; **Kültür Değişimleri**, s. 134.

³⁹² Serbest Kültür Değişmesi; bir içtimai grup ya da cemiyetin, yabancı bir kültüre sahip grup veya cemiyetle temasa geldiği zaman hiçbir dahili veya harici tazyik altında bulunmaksızın münferit unsurlar yahut o kültürün muayyen bir kısmını alıp benimsemesi neticesinde bünyesinde husule gelen tahavüllere verilen addır. Mümtaz Turhan; **Kültür Değişimleri**, s. 51.

³⁹³ Mecburi Kültür Değişmesi; ayrı kültürlere sahip iki ayrı içtimai grup veya cemiyetten biri kendi kültürünü veya muayyen bazı unsurlarını kabul ettirmesi için diğerini tazyik eder veya idari bir nüfuz ve iktidara sahip bir zümre yabancı bir kültürü veya bunun muayyen bazı unsurlarını ekseriyetin arzusu hilafına kendi cemiyetine zorla kabul ettirmeğe çalışırsa neticede meydana gelen değişimlere denir. Mümtaz Turhan; **Kültür Değişimleri**, s. 52.

2.3.1.1.Modernleşmenin ilk Taşıyıcıları: ‘Yeni Osmanlılar’

Tanzimat’ın önemli ismi Sadrazam Mustafa Reşit Paşa 1859’da öldü. Bundan iki yıl sonra 1861’de de Sultan Abdülmecid öldü. Sultan Abdülmecid’in boşalan tahtına Abdülaziz, Mustafa Reşit Paşa’nınkine ise Fuad ve Ali Paşa’lar geçtiler. Böylece Mustafa Reşit Paşa’nın egemen nüfuzu, yerini Fuad ve Ali Paşa’ların nüfuzlarına bıraktı.³⁹⁴

Abdülaziz’in tahta çıkışından az sonra İmparatorluğun gerilemeye doğru gidişinden huzursuzluk duyan bir kısım aydın 1865 yılında memleket içinde güdülen politikaların iyileştirilmesi amacıyla yönelik bir oluşum meydana getirmiş ve özellikle yayın yoluyla memleketimizdeki aydınları uyandırmaya çalışmışlardır. Bu aydın grubuna Yeni Osmanlılar veya Genç Osmanlılar denmektedir. Grubun şöhret kazanmasına yardım etmiş olan en mühim amiller arasında Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi idealist şahsiyetlerin partinin kurucuları arasında bulunmuş olmalarını zikretmek lazımdır. Bugün Yeni Osmanlılar denildiği zaman cemiyetin kendisinden ziyade Namık Kemal’in cemiyetin maksatlarını anlatmak için *Hürriyet* Gazetesinde yazdığı makaleler hatıra gelmektedir.³⁹⁵

Çok sistemli ve organize olmasa da muhalif aydınların ilk defa iktidara karşı örgütlenişi 1865’te Yeni Osmanlılar’la gerçekleşmiştir. Yeni Osmanlıların ortak paydası Babîâli bürokratlarına karşı olmaları idi. Genç Osmanlıların hedefinde Tanzimat döneminin bürokratları ve üst düzey devlet görevlileri bulunmaktadır. Bunun nedeni Yeni Osmanlı Cemiyeti’ni oluşturan ve daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti’ni de düşünsel açıdan besleyen muhalif aydınların, Tanzimat ve sonrası iktidar nimetlerinden yeterince yararlandırılmamaları, grup olarak hep idarenin alt ve orta kademelerinde tutulmalarıdır.³⁹⁶

³⁹⁴ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 375.

³⁹⁵ Şerif Mardin; “Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler** 1, s. 275.

³⁹⁶ H. Bayram Kaçmazoğlu; **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş: Ön Koşullar**, I. Cilt, İstanbul, 2001, s. 116.

Mardin, Yeni Osmanlılar veya Genç Osmanlılar olarak bilinen aydın grubunu Sultan Abdülaziz devrinde ilk defa olarak Türkiye’de nispeten teşkilatlı bir siyasi fırka teşkil etmiş olan şahıslar olarak tanımlar.³⁹⁷ Mardin’e göre Türk modernleşmesinin ilk taşıyıcıları Yeni Osmanlılardır. Yeni Osmanlıların öncü çalışmalarında yer almayan tek bir modernleşme alanı olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁹⁸ Karpat, da aynı şekilde Yeni Osmanlılar oluşumun Osmanlı’da kurulmuş meşruti idare sistemini amaç bilen ilk büyük siyasi teşekkül olarak tarif eder.³⁹⁹

Mardin, Yeni Osmanlılar hareketinin temellerinin 1865 yılı yazında, Boğaz’ın tepelerinin arkasında uzanan ormanlık bir vadide, Belgrat Ormanı olarak adlandırılan yerde bir piknikte atıldığını belirtmektedir. Bu toplantıya katılan altı genç, Osmanlı hükümeti tarafından sürdürülen, felaket olarak düşündükleri politikalara karşı harekete geçmeye karar vermişlerdi. Bu genç ihtilalcileri birleştiren birinci nokta Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılıp parçalanması hakkındaki ortak endişe idi.⁴⁰⁰ O gün toplantıda hazır bulunan Mehmet Fazıl Paşa, Mehmet Bey, Namık Kemal, Ayetullah Bey, Reşad Bey, Agâh Efendi’nin gayeleri imparatorlukta “mutlakiyet idaresini meşruti idareye” dönüştürmekti. Bu toplantıdan sonra bu amaca hizmet etmesi için İttifâk-ı Hamiyet adıyla anılacak gizli bir cemiyet kurmaya karar verdiler. Ayetullah Bey, beraberinde, 19. yüzyılın başlarında Fransa ve İtalya’da restorasyona karşı mücadele etmiş olan gizli cemiyet Carbonari teşkilatı hakkında iki kitap getirmişti. Bu kitaplar gizli cemiyetin teşkil edilmesinde rehber olarak kullanılacaktı.⁴⁰¹

Mardin’e göre Yeni Osmanlıların amacı, Osmanlı İmparatorluğu’ndan bir “meclis-i meşveret”in kurulmasını sağlayarak siyasi iktidarın paylaşılmasını sağlamak, bir kuvvetler ayrımı sağlamaktı. Kuvvetlerin dengesi, yürütmeyi kurulacak olan meclise karşı sorumlu tutmakla elde edilecekti. Yeni Osmanlılar, “yürütme”den

³⁹⁷ Şerif Mardin; “Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti”, s. 274.

³⁹⁸ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 10.

³⁹⁹ Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 107.

⁴⁰⁰ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 18.

⁴⁰¹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 29.

padişahı değil, Abdülaziz devrinde devlet idaresini fiilen ele almış olan Babîâli üst bürokrasisini kastediyorlardı.⁴⁰²

Yeni Osmanlıların önemli özelliklerinden biri kitle iletişim araçlarını kullanarak bu yolla ‘meşrutî’ yönetim hakkında olumlu bir hava yaratma ve Tanzimat’ın getirdiği bazı koşulları tenkit etmeleridir. Türk aydın sınıfından organize bir grup, ilk kez Osmanlı yönetimini açıkça sert bir şekilde tenkit ederek seslerini duyurmak için kitle iletişim araçlarını kullanıyordu.⁴⁰³ Yeni Osmanlılar, bu amaç doğrultusunda 19. yüzyılda birçok gazete çıkarttılar. Bu gazetelerden önemli olanları şunlardır: Tercüman-ı Ahval, Tasvir-i Efkâr, Muhbir, Hürriyet, İbret, Ulum.

Tasvir-i Efkâr, 1862’de yayına başlamış, ilk sayıdaki giriş bölümünde gazetenin amacının haber ulaştırmak, halkın kendi yararlarını düşünmeyi, kendi sorunları üzerinde durmayı öğretmek olduğu belirtilmiş bulunmaktadır. Padişahın tahta çıkış ve doğum günlerinde övgüler koymayı reddeden Şinasi, parlamenter sistemi savunmuş, bu konuyla ilgili olarak Avrupa basınından çeviriler yayınlanmıştır. Şinasi’nin kalemiyle özgürlük düşüncesinin yayılması bakımından bu gazetenin Türk basın tarihinde çok önemli bir yeri vardır.⁴⁰⁴

Muhbir Gazetesi, 1866 yılında yayın hayatına başladı. Kurucusu, Ali Suavi’dir. Gazete hükümete ağır eleştiriler yaptığı için kısa sürede kapatılmıştır. Muhbir, ayrıca Şeriat’ın kaynaklarından hiçbirisinin modernleşme çabalarında dikkate alınmadığını belirterek, laik yüksek mahkeme ilkesini de eleştiriyordu.⁴⁰⁵ Mardin, laikleştirme politikaları neticesinde din kurumunun çevreyle gittikçe yakınlaştığını belirtmektedir.

İbret Gazetesi, 1871 yılında çıkmaya başladı.⁴⁰⁶ Yeni Osmanlılar İbret’te kendilerinin saldırgan bir eğilimlerinin olmadığını “kendi kendine gelişme” düşüncesini önemsediklerini, Batıların Osmanlı hükümlerini ihlal eden

⁴⁰² Şerif Mardin; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, s. 30.

⁴⁰³ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 11.

⁴⁰⁴ Şerif Mardin; a. g. e., s. 40.

⁴⁰⁵ Şerif Mardin; a. g. e., s. 58.

⁴⁰⁶ Şerif Mardin; a. g. e., s. 68.

tutumlarına son vermeleri gerektiğini dillendiriyorlardı. Böylece Yeni Osmanlılar savunmacı duruşlarını kitle iletişim araçları vasıtasıyla daha kalabalık bir insan kitlesine ulaştırıyorlardı.⁴⁰⁷

Hürriyet, 1868 Haziran'ında yayınlanmaya başlandı. Yeni Osmanlıların en önemli yayın organı bu gazetedir. Mardin'in de belirttiği gibi çoğu zaman Yeni Osmanlılar dendiğinde Namık Kemal'in bu gazetede yazdığı makaleler akla gelmektedir.⁴⁰⁸

Tanzimat'a karşı ilk protestoların kaynağında da Yeni Osmanlılar vardır. Bunlar, Tanzimat'ın teoride vaat ettikleriyle uygulamada ortaya koydukları arasında derin bir uçurumun olduğunu öne sürüyorlardı. Onlara göre, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun söz verdiği yasalar yönetimi yerine, bir bürokratik seçkinler sultanı gelmişti. Tanzimat düzenlemelerini getiren devlet adamları, yalnız kendi yaşam, mal ve onurlarını güvenlik altına almışlardı. Yeni Osmanlılar olarak tarihe geçen bu protestocu aydınlar, devlet adamlarının egoistliğini açıklamaya çalıştıklarında, iki noktaya takılıyorlardı.⁴⁰⁹

1. Yeni Osmanlılara göre Tanzimat'ta söz verilen 'yasalar rejimi'nin kuru bir vaat olarak kalması, bir kurumsal sorundu. Ancak 'halk'ı temsil eden bir meclis bu yeni düzenin uygulamaya geçmesini sağlayabilirdi. Sadece bir parlamento, her sınıf insanın çıkarlarını gözetebilirdi. Bundan dolayı Yeni Osmanlılar, yazılı bir anayasa'nın kabul edilmesini ve parlamentonun oluşturulmasını istiyorlardı.
2. Yeni Osmanlılar Tanzimat'ın temel bir felsefeye dayanmadığını ikinci bir eksiklik olarak görüyorlardı. Batı'da anayasacılığın ve temsil sisteminin arkasında 17. yüzyıldan beri gelişen "aydınlık felsefesi" yatmaktaydı. Yeni Osmanlılara göre Tanzimatçılar, Osmanlı sisteminin temel felsefesini oluşturan 'İslamcı' dünya görüşünü bir yana atmışlar, böylece Tanzimat reformlarını çürük bir temele oturtmuşlardı. Oysa onlara göre,

⁴⁰⁷ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 73

⁴⁰⁸ Şerif Mardin; a. g. e., s. 94.

⁴⁰⁹ Şerif Mardin; "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", s. 215

‘İslamcı’ ilkeler demokratik bir sistemin de felsefesini oluşturabiliyordu. Dolayısıyla Tanzimat, İslami bir felsefeye dayandırılmalıydı.

Yeni Osmanlıların anayasacılık hakkındaki önerileri on yıl içinde gerçekleştirildi. Fakat Sultan Abdülaziz’den sonra tahta çıkan Sultan Abdülhamit bu kurumlara gelişme imkânı tanımadan bir yıl içinde parlamentoyu, kendinden gelecek yeni bir emre kadar feshetti.

Yeni Osmanlıların, Tanzimat devlet adamlarına yönelttikleri suçlamalardan biri reformların sathiliği konusuydu. Tanzimat devlet adamları, Yeni Osmanlılar tarafından Avrupa kültürünün en sathi kısımlarını benimsemekle itham ediliyorlardı. Mesela, şikâyetlerden birisi, Batılılaşma’nın, Fuad Paşa ve onu örnek alanlar tarafından “tiyatroların kurulması, sık sık balo salonlarına gidilmesi, kişinin eşinin sadakatsizliği hususunda liberal olması ve Avrupaî tuvaletler kullanılması” olarak anlaşılması idi. Keza Namık Kemal, kadının etrafta dekolte dolaşmasına izin vermek olan bir Batılılaşmayı kabul etmediğini söyler.⁴¹⁰

Yeni Osmanlılar Tanzimat’ı Batılı devletlere verilmiş bir taviz olarak düşünüyorlardı. Namık Kemal’e göre Tanzimat, İmparatorluk Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa tarafından tehdit edildiği bir sırada Batılı devletlerin yardımını almak amacıyla Batılı devletlere bir taviz olarak verilmiştir. Kemal’in burada işaret ettiği şey, belgenin gerçekte imparatorluğun, Hıristiyan tebaasını korumakla ciddi olarak ilgilendiğini Avrupalı güçlere göstermek anlamını taşıdığı gerçeği idi.⁴¹¹

Yeni Osmanlıların Tanzimat Fermanı’na itirazlarının başka bir sebebi de, fermanın, Şeriat prensipleri ile açıkça sınırlandırılmaksızın reformun sürdürülmesini şart koşması idi. Onlara göre, Reşit Paşa, bu suretle haleflerine “istibdat”ın yolunu açmıştı. Yeni Osmanlıların tenkitlerinin bir sebebi de, Osmanlı’nın Batı kültürünün bünyesi ve Batılı müesseselerin altında yatan düşünce ile hiçbir benzerliği bulunmadığı halde, 1839’dan sonra fermanın taahhütlerini yerine getirmek için oluşturulan müesseselerde Batılı müesseselerin örnek alınmasıydı. Yeni Osmanlılar,

⁴¹⁰ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 132.

⁴¹¹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 184.

bunun hükümet memurları arasında karışıklığa ve kaosa sebep olduğunu, bunların büyük ekseriyetinin yeni düzenlemelerin hangi konuda olduğunu bile anlamadıklarını ve bu yüzden onları yürütemediklerini ifade etmektedirler.⁴¹²

Mardin'e göre Yeni Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut rejime itiraz ettikleri zaman Abdülaziz'in şahsi politikasına değil, Ali Paşa'nın politikalarına itiraz ediyorlardı. Yeni Osmanlıları muhalif bir grup olarak bir arada tutan faktör Ali Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda şahsi bir diktatorya tesis etmeye çalışmasına karşı çıkmalarıydı.⁴¹³ Dolayısıyla Yeni Osmanlıların asıl hedef tuttıkları istibdat Ali Paşa'nın istibdatıdır.⁴¹⁴ Ali ve Fuad Paşa'lar kendi zamanlarında Mustafa Reşid Paşa'nın reformlarını eksik bularak nasıl karşı çıktılarsa şimdi de kendileri yeni nesil siyasi muhalifler tarafından aynı şekilde tenkit ediliyorlardı.⁴¹⁵

Mardin, Yeni Osmanlıların saltanata karşı daima en derin saygılarını gösterdiklerini ifade etmektedir. Mardin bu iddiasını Namık Kemal'den aktardığı bir cümleyle temellendirir. Namık Kemal, “Bugüne kadar sultan kendisinden istenilen ve halk için faydalı olan herhangi bir şeyi yapmayı asla reddetmedi” demektedir. Görüldüğü gibi Yeni Osmanlıların tenkitlerinin asıl hedefi monarşi değil, aksine Babıâli idi; özellikle Osmanlı yönetiminin iki temel direği olan Fuad ve Ali Paşa'lardı. Söz konusu tenkitler, Ali ve Fuad Paşaların “nazır aday” meslektaşlarına, bu kişilerin etrafına toplanan ve devletin yüksek memuriyetlerini tekellerine almış bulunan dar bir devlet adamı çevresine yönelikti.⁴¹⁶ Çünkü 19. yüzyılda sultanın çevresinde yetkilerini kötüye kullanan tecrübesiz ve entrikalara alet olmaya istekli sultanı adeta tahriplerinin şuarsuz ortağı haline getiren bir bürokrat grubu vardı. Dahası bu bürokratlar etkisizliklerine ve bilgisizliklerine rağmen seküler meşgalelere dini ilimlerden daha çok önem veriyorlardı.⁴¹⁷

⁴¹² Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 185.

⁴¹³ Şerif Mardin; “Ali Paşa ve Hürriyet”, s. 268.

⁴¹⁴ Şerif Mardin; “Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti”, s. 276.

⁴¹⁵ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 19.

⁴¹⁶ Şerif Mardin; a. g. e., s. 125.

⁴¹⁷ Şerif Mardin; a. g. e., s. 160.

Yeni Osmanlıların entelektüel üstadı Şair Şinasi Efendi'dir.⁴¹⁸ Şinasi, Türk entelektüel tarihi tarihçileri tarafından ittifakla, Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupalılaştırmanın ilk önemli savunucusu olarak görülür. Ancak bu tarihçilerden hiçbirisi, bu katkının karakteristik özelliklerinden birini, yani Şinasi'nin, bu tür görüşlerin ilk kişisel sözcüsü olduğunu açık bir şekilde ele almaz. Şinasi'nin zamanına kadar modernleşme planları, resmi bir reform kaygısının neticesi olarak düşünülmüştü. Reformcular, devlet adamları ve hükümdarlardı. Şinasi'nin hayatı önemi, modernleşme taraftarlarının, onun zamanında ve etkisiyle iki gruba bölünmüş olmalarından kaynaklanır. Artık reformcuların safları arasından yeni bir sınıf, reformcu bir aydın grubu ortaya çıkmaktaydı. Daha sonra aynı aydınlar Yeni Osmanlı hareketine öncülük ettiler.⁴¹⁹

Şinasi 1862 yılında, haftada iki kez çıkan Tasvî-i Efkâr adlı kendi gazetesini yayımlamaya başladı.⁴²⁰ Şinasi, Ali Paşa'ya düzenlenen bir suikast girişiminde ismi geçtiği için Fransa'ya kaçtı. Bu tarihten sonra Tasvî-i Efkâr Gazetesi'nin başına Namık Kemal geçti.⁴²¹ 1870 yılında İstanbul'a dönen Şinasi, 1871 yılında beyin tümörü sebebiyle hayata veda etti.⁴²²

Namık Kemal 1840 Aralık ayında Tekirdağ'da doğdu. Gençliğinde, birkaç ay süreyle Bâyezid ve Vâlide Rüşdiye'lerinde okudu. Bunlar, Tanzimat döneminde açılmış olan sekiz yıllık, Batılı tipte yeni okullardı. Onun on, onaltı yaşları arasındaki zamanının çoğu, imparatorluğun bir ucundan öbürüne uzun seyahatlerde geçti. Kars'ın sınır kasabasında büyükbabası Abdullatif Paşa'nın yanında bulundu ve daha sonra onunla Sofya'ya gitti.⁴²³

Kemal'in siyasi felsefesi, iki bakış açısından incelenebilir: ilki, İslami ve Batılı siyaset kavramları arasında amaç, kaynak ve iç tutarlılık bakımından gerçekleştirilmeye çalıştığı sentez; ikincisi ise, Türk düşünürlerinin sonraki kuşaklarını

⁴¹⁸ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 281.

⁴¹⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 286.

⁴²⁰ Şerif Mardin; a. g. e., s. 280.

⁴²¹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 284.

⁴²² Şerif Mardin; a. g. e., s. 285.

⁴²³ Şerif Mardin; a. g. e., s. 316.

etkileyen birtakım önemli siyasi kavramların Türkiye'ye sokulmuş olması açısından.⁴²⁴

Namık Kemal, hükümetin tesisiyle ilgili iki evre olduğunu ifade ediyor gibi gözükmektedir. Evvela toplum oluşturulur. Toplum, insanları birbirine zarar vermekten alıkoyan, üzerinde genel olarak anlaşılmaya varılmış bazı ilkelerle düzenlenmiş olması ile ayırt edilen bir birlik biçimidir. Bundan sonra ve işbölümünün neticesi olarak, hükümet kurulur ve toplumun bazı üyeleri bu “gücü” uygulama görevini yerine getirmek için tayin edilirler.⁴²⁵

Bugün Namık Kemal'in eserleri onun zamanında basılan eserler arasında hâlâ en iyi okunabilenleridir. Onun vatanı kurtarma öğütleriyle dolu yurtsever şiirleri, hâlâ Türkçe antolojilerin değişmez parçalarıdır. Kemal'in şiirleri, daha önceleri Fransız okul çocuklarını ‘yurt’ fikrine ısındırmak için kullanılan Renan'ın nesirleri gibi, Türk yurttaşının vatan gibi kavramlarla ilk defa tanışmalarını sağlayan şiirlerdir.⁴²⁶

Yeni Osmanlılar düşüncesinin önemli bir ismi de Ali Suâvî'dir. Mardin'e göre, Ali Suâvî'nin teorilerinin temel karakteristiklerini ortaya koymanın en kestirme yollarından birisi, bunları Namık Kemal'inkilerle karşılaştırmaktır. Bu yapıldığı zaman, söz konusu iki kişi arasındaki temel ayrılık noktaları ortaya çıkar. İlk olarak, Namık Kemal'in siyasi düşüncesinin özü, Osmanlı siyasi düşüncesine “halk hâkimiyeti” kavramını sokmaya yönelik azimli bir çabayı içermekteyken, Suâvî, bu terimi İslami siyaset teorisi açısından anlamsız ve Avrupa siyaset felsefesi açısından yanlış bulur. İkincisi, Kemal düşündüğü plana “kuvvetler ayrılığı “ ilkesini yerleştirmeye çalışırken, Suâvî bu ilkenin yerine *vahdet-i imamet* (dinde birlik) ilkesini koyar. Nihayet, Namık Kemal sözlü protestonun ötesine geçen herhangi bir ‘sivil itaatsizlik’ eylemine karşı çıkarken, Suâvî çok daha ileri gitmeye hazırdır.⁴²⁷

⁴²⁴ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 319.

⁴²⁵ Şerif Mardin; a. g. e., s. 324.

⁴²⁶ Şerif Mardin; a. g. e., s. 316.

⁴²⁷ Şerif Mardin; a. g. e., s. 407.

Muhbir ve Ulûm'daki bütün yazılarının genel muhtevası içerisinde, Suâvî'nin fikirlerinin üç noktada toplandığı söylenebilir: İlki, Osmanlıların damarlarına yeni bir enerji aşılama arzusu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden güçlenmesini sağlama konusunda cebri tedbirler almaya hazır oluşu; İkincisi; sıradan insanlarla kendisini özdeşleştirilmesi; üçüncüsü müesses iktidara karşı direnme isteği. Son faktör, devlet işlerinin idaresinin teslim edileceği doğru yönetim tipinin araştırılmasında olduğu gibi, ekseriyette aşırı derecede muğlaktır. Fakat yine de otorite ve hükümet fonksiyonları ile ilgili ferdiyetçilik öncesi bir görüştür ve Ortaçağ Avrupa'sında bile görülmemiştir.⁴²⁸

Nazırların baskısını konu edinen bütün tenkitlerine rağmen, Suâvî'nin Kemal'inki kadar olsun bir temsil teorisini geliştirememiş olması dikkat çekicidir. Suâvî'nin esas siyaset teorisi, şöyle özetlenebilecek birkaç ilkedden ibarettir: Allah, siyasi hâkimiyetin kaynağıdır; Şeriat, bu hâkimiyet vasıtasıyla ilahi plandan beşeri plana aktarılan bir unsudur; ulema, yeryüzünde Allah'ın hükümranlığının somutlaşmasının yorumcularıdır; hükümdarlar ve vezirler ise, temel siyasi faaliyetlerin uygulandığı konusunda ulema tarafından verilen açıklayıcı kararların uygulayıcılarıdır.⁴²⁹

Yeni Osmanlılar kendilerini, Osmanlı'nın çöküş sürecini durdurmakla görevli reformcular olarak gördüler. Bu çöküşün sebeplerini yok edecek siyasi çareler bulmak için, Osmanlı geçmişinin araştırılmasına giriştiler ve argümanlarını geliştirmek için tarihsel durum ve görevleri geniş ölçüde kullandılar. Fakat geçmişle ilgilenme ile birlikte, onun tarafından da kuşatılma da geldi; çünkü Yeni Osmanlılar, Osmanlı hayat tarzı ile ilişkilendirdikleri belirli değerleri sevdirmeye duygusuyla, üzerinde çalıştıkları şeyin ağına yakalandılar.⁴³⁰

Yeni Osmanlılar, fikirlerini açıkladıkları yazılarında, geniş ölçüde İslam siyaset teorisinin lügatçesine genişçe başvururlar. Mesela *adâlet*, *bî'at* (*bağlılık*),

⁴²⁸ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 408.

⁴²⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 414.

⁴³⁰ Şerif Mardin; a. g. e., s. 151.

*icmâ'-i ümmet (bütün din fakihlerinin dinle ilgili bir konuda birlik olmaları), meşveret (danışma), gibi kelimeleri kullanırlar.*⁴³¹

Mardin'e göre, Yeni Osmanlıların düşüncelerinin iç tutarlığı yoktur. Bu aydınlar bütüncül bir teori yaratamamışlardır. Çünkü etkilendikleri kişi sayısı çok fazladır. Başka bir neden de getirdikleri Avrupa siyasi sisteminin İslami temeller üzerine oturmasının imkânsız oluşudur.⁴³² Karşıt aydınlar grubu, birbirleriyle, hatta kendi görüşleri ile çelişmektedirler. Hatta mücadelesini verdikleri anayasanın içeriği konusunda birleştiklerini iddia etmek bile zordur. Aynı kişi, aynı anda, laikliği, şeriatı, milliyetçiliği ve ümmetçiliği savunabilmektedir. Ali ve Fuat Paşaların yönetimine karşı 1865'te Yeni Osmanlılar adıyla ortaya çıkan karşıt aydınlar grubunun birleştiği tek nokta, iktidarı devirmek ve meşruti bir yönetim biçimine kavuşmakla Osmanlı'nın kurtulacağı fikridir.⁴³³

Yeni Osmanlı hareketinin aldığı ekseriyetle şaşkıncı yön değiştirmelerinden anlamlı bir tablo çıkarmak için insan, onun faaliyetlerini, oluşumunda bulunan paradoksun elverişli noktasından başlayarak incelemek zorundadır. Bu paradoks, arka-planları böylesine çeşitlilik gösteren ve amaçları birçok bakımdan birbirinden hayli farklı insanların, kısa bir süre için de olsa, ortak bir hedef için mücadele etmeleri olgusuna dayanmaktaydı.⁴³⁴ Zira öyle ki, bu reformcular, bir değil, birçok İslami siyaset teorisinden ilham alabilmektedir. Onlar, Kuran yorumcularının siyaset teolojisini, İslam siyasi filozoflarının siyasi felsefelerini, İslami siyasetnamelerin oluşturdukları pratik öğütleri ve seküler kanunlar ve devletin yüceliği konusundaki Türk-İran Moğol nazariyelerini kendileri için hazır buldular.⁴³⁵

İlber Ortaylı'nın da belirttiği gibi "Yeni Osmanlıların düşünceleri, anayasacı liberalizmin çizgilerinden modernist İslamcılığa, hatta olgunlaşmamış bir Türkçülüğe ve sosyalizme kadar çeşitli görüşleri içeren renkli bir yelpaze oluşturur. Daha ilginç,

⁴³¹ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 95.

⁴³² Şerif Mardin; a. g. e., s. 441.

⁴³³ H. Bayram Kaçmazoğlu; **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş: Ön Koşullar**, s. 118.

⁴³⁴ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 92.

⁴³⁵ Şerif Mardin; a. g. e., s. 95.

bütün bu görüşlerin çoğuna aynı kişide rastlanabilmesidir. Ama Yeni Osmanlılar hareketinin tarihi önemi, sonraki siyasal ve örgütlenmelerin onların mirası üzerine serpilip yaşamalarıdır.”⁴³⁶

Günümüz Türkiye’indeki, Yeni Osmanlıların Türkiye Cumhuriyeti’nin doğrudan entelektüel ataları olduğu yönündeki hâkim izlenim, bu yüzden kısmen doğru temellere dayanır ve Namık Kemal’i, Atatürk’ün entelektüel klavuzu olarak zikretmek, bütünüyle yanlış olmayan bir görüştür. Ancak, Yeni Osmanlıların teorilerinin kısmen İslami kaynaklı oldukları çoğunlukla unutulur. Genç Türklerin fikirlerindeki bu kaynak, Atatürk’te daha zayıf hatta tamamıyla görülmez durumdadır. Şu halde, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasındaki bağı kurmada takip edilecek önemli çizgi, İslami muhtevanın zayıflığıdır.⁴³⁷

Yeni Osmanlı düşüncesinin yaratıcılarının tamamının bir Tercüme Odası geçmişi vardır. Hemen hemen bütün Yeni Osmanlılar, kâtip olarak meslek hayatlarına bu büroda başladılar.⁴³⁸ Dolayısıyla Tercüme Odası Osmanlı modernleşmesi sürecinde kilit bir rol oynamıştır.⁴³⁹ Ortaylı’nın da ifade ettiği gibi Tanzimat aydını Tercüme Odası’nın geliştirdiği bir tiptir bu ofisten yetişen kabiliyetli genç Batı dillerini de, Avrupa politikasını da mükemmel öğrenirdi.⁴⁴⁰

Osmanlı’da tercüme faaliyetleri 1820’li yıllara kadar gayrimüslimler (özellikle Yunanlar) tarafında yürütülüyordu. Ancak 1821’de patlak veren Yunan isyanında tercüme faaliyetlerini yürüten bazı Yunanların da parmağının olması şüphesi bu kurumda bir revizyon yapılması ihtiyacını duyurdu. Ayrıca bu kurumda revizyona gidilmesi ihtiyacını duyuran başka bir sebep de tercüme faaliyetlerini yürüten gayrimüslimlerin kendilerine ulaşan bazı gizli belgeleri dışarı sızdırdıkları

⁴³⁶ İlber Ortaylı; **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, 2006, s. 265.

⁴³⁷ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 450.

⁴³⁸ Şerif Mardin; a. g. e., s. 235.

⁴³⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 238.

⁴⁴⁰ İlber Ortaylı; **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 235.

iddialarıydı. Bu olaylar üzerine Osmanlı İmparatorluğu Rumlara işten el çektirmiştir.⁴⁴¹

Yunan isyanından sonra Osmanlı'da Türk ya da Müslüman memurlardan müteşekkil bir tercüme odası kurulması yoluna gidildi. Divan ve Kethüda kalemlerinden başarılı birkaç memur Mühendishane hocası Yahya Naci Efendi'den Fransızca ve Rumca dersler alarak tercüme faaliyetlerini üzerlerine aldı. 23 Nisan 1821'de Osmanlı Tercüme Odası resmen kuruldu.⁴⁴²

19. yüzyılda Batı'yla artan diplomatik ilişkiler zamanla Tercüme Oda'sının büyümesine ve Osmanlı'nın önemli ve büyük bir kurumu haline gelmesine sebep olmuştur. Tercüme Odası, tercüme faaliyetlerinin dışında bir de dışarıya gönderilen elçilerin mahiyetinde yurtdışındaki diplomatik işlere de bakıyorlardı. Bu elçilik kadrolarında görev yapan genç diplomat –tercümanlar böylece Batı'yı görüp tanıma imkânı bulmuşlar doğrudan doğruya Batı etkisine şahsen açık kalmak fırsatını yakalamışlardır. Bu etkinin önemi, bundan sonraki yarım yüzyılın reformcu lider ve devlet adamlarının hemen hepsinin bu elçiliklerde ya da Tercüme Odası'nda hizmet vermiş kimseler olduğu gerçeğiyle ölçülebilir. Böylece İmparatorluğun diplomatik ve uluslar arası ihtiyaçları Tercüme Odası'nı geleceğin “devlet adamları fidanlığına” dönüştürmüştür.⁴⁴³

Tercüme Odası, yetiştirdiği diplomatların modernleşmeye ön ayak olmalarının dışında bir de bünyesinde kurduğu “*Tercüme Odası Kütüphanesi*”yle de modernleşme sürecine önemli katkılarda bulunmuştur. Tercüme Odası'nın kütüphanesinde bulunan kitaplar ve bu kitapları okuyan memurlar daha sonraki yıllarda bilim, düşün, edebiyat, tarih gibi alanlarda Türk entelektüel hareketinin

⁴⁴¹ Sezai Balci; **Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006, s. 82-83.

⁴⁴² Ali Akyıldız; **Tanzimat Dönemi Osmanlı merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)**, İstanbul, 1993, s. 74.

⁴⁴³ Bernard A. Lalor; “Promotion Patterns of Otoman Bureaucratic Statesman From the Lale Devri Until the Tanzimat”, **Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi** 1/1972, s. 91. Akt. Sezai Balci; **Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası**, s. 99.

önemli bir aşamasını oluşturmuşlardı. Hariciye Nezareti Tercüme Odası bünyesinde oluşturulan bu kütüphane sadece tercüman adayları için değil, neredeyse bütün devlet memurlarının da gelişimine büyük etkide bulunmuştur.⁴⁴⁴ Türk modernleşmesinin ilk taşıyıcıları olarak kabul ettiğimiz Yeni Osmanlılar hareketi de böyle bir gelenekten gelmektedir. Bu durum Tercüme Odası ve faaliyetlerini bizim için de önemli kılmaktadır.

Yeni Osmanlılar da eleştirdikleri bürokratlar gibi merkeze mensuptular. Bu karşıt aydın grubunun muhalif konumuna rağmen çevrenin taleplerine çok duyarlı oldukları söylenemez. Onların da modernleşme çözümleri üstten modernleştirmeye dayanıyordu.

Batılılaşma sürecindeki Osmanlı aydınının bu bağlamda Yeni Osmanlıların tipik bir özelliği de yaşamlarının bir parçası haline gelen sürgün olaylarıdır. Namık Kemal ve arkadaşları kimi zaman yakın adalara sürgün edildiler kimi zamanda yurt dışına kaçmak zorunda bırakıldılar. Bu muhalif aydın grubu birçok faaliyetini yurt dışında sürdürdü. Buralarda gazete çıkarttılar, dernek kurdular ve mevcut rejime karşı ellerinden gelen bütün çabayı harcardılar.⁴⁴⁵

Kısaca özetleyecek olursak, Yeni Osmanlılar Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk ideologları ve ilk modernleştiricileridirler.⁴⁴⁶ Cumhuriyet Türkiye'sinde modernleşme yolunda atılacak adımlar için önemli bir altyapı oluşturmuşlardır. Türk modernleşmesi tarihinde bu muhalif aydın grubu ilk kez kitle iletişim araçlarını kullanarak kamuoyu yaratmaya çalışmışlardır. *Halk, hürriyet ve meşrutiyet* en sık dillendirdikleri kavramlardı. Ancak, hem birden çok İslami kuramın etkisinde kaldıkları için hem de farklı farklı düşünürlerin görüşlerinden yararlandıkları için bütüncül bir teori yaratamamışlardır.

⁴⁴⁴ Ali Akyıldız; a. g. e., s. 130.

⁴⁴⁵ Abdullah Acehan; "Osmanlı Devleti'nin Sürgün Politikası ve Sürgün Yerleri", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 5, Ankara, 2008, s. 21.

⁴⁴⁶ Şerif Mardin; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, s. 443.

2.3.1.2.Muhafazakâr Bürokratlar: ‘Jön Türkler’

1876 yılında Abdülaziz tahttan indirildi ve yerine V. Murat geçti. Ancak V. Murat ruhsal çöküntü geçirdiği iddiasıyla üç ay sonra tahttan indirildi ve onun yerine kardeşi II. Abdülhamit geçti. Mardin’e göre II. Abdülhamit döneminin Türk modernleşmesi çerçevesinde önemli bir yeri vardır. Çünkü Mardin, Batı fikirlerinin iyice anlaşılmaya başlandığı ilk devrenin Sultan II. Abdülhamit devri olduğunu düşünmektedir. Mardin bu durumu iki faktöre bağlayarak açıklamaktadır. Birinci faktör, Batılılaşma sürecinde açılan Batı tarzı okullarda okuyan öğrencilerin ve Batı’ya gönderilen öğrenci⁴⁴⁷ sayısının artmasına bağlı olarak yabancı dil bilen insanların çoğalmasındır. İkinci faktör ise, padişahın kendisinin Batı’yı bir “model” olarak almış olmasıdır.⁴⁴⁸ Karpat’a göre de modern Türkiye’nin temelleri 19. yüzyılın son yarısında ve bilhassa Sultan II Abdülhamit devrinde oluşmuştur. Modern okullar, yeni ulaşım araçları, gazete, kitap, dergi yayınlarının çoğalması, toprak mülkiyetinin özelleşmesi, ekonominin gelişmesi ve bilhassa kaybedilen topraklardan gelen göçler sayesinde binlerce yeni köy ve kasabanın kurulması, hem sosyal yapı hem de düşünce bakımından yeni bir toplum yaratmıştır.⁴⁴⁹

Sultan Abdülhamit tahta geçtikten sonra meşrutiyet taraftarı Mithat Paşa’yı sadrazam yaptı. 1876’da Mithat Paşa, Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın da katılımıyla Türk tarihine I. Meşrutiyet olarak geçen Kanun-ı Esasi ilan edildi. Fakat aradan çok geçmeden Abdülhamit, Meşrutiyet taraftarlarına karşı vaziyetini değiştirmiş ve Mithat Paşa’yı, Namık Kemal’i ve Ziya Paşa’yı İstanbul’dan uzaklaştırmak için

⁴⁴⁷ Gerek Osmanlı’da gerek diğer Doğu toplumlarının modernleşme süreçlerinde Batı’ya gönderilen öğrencilerin büyük bir önemi vardır. Osmanlı modernleşmesinin ilk evrelerinde Osmanlı bu yola başvurmuştur. 1807- 1848 tarihleri arasında İran tahtında oturan Muhammed Şah da Batı’yı daha iyi tanımak için oralara öğrenci göndermiştir. Alev Erkilet; **Ortadoğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareketler**, s.314.

⁴⁴⁸ Şerif Mardin; “Baticılık”, s. 15.

⁴⁴⁹ Kemal H. Karpat; **Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, Çev. Güneş Ayas, İstanbul, 2009, s. 53.

onlara baskı uygulamaya başlamıştır. Buna razı olmayan Mithat Paşa bir sene sonra sadrazamlıktan azledilerek sınır dışı edilmiştir.⁴⁵⁰

Sultan Abdülhamit meşrutiyetin ilanından bir sene sonra Mebusan Meclisi'nde geçen şiddetli tartışmalardan ürktüğü için, o sırada devam etmekte olan Rus-Türk savaşı bahanesiyle Mebusan Meclisi'ni dağıtmıştır. Bu şekilde kapanan Mebusan Meclisi 1908 İnkılâbına kadar bir daha açılmamıştır.⁴⁵¹ Birçok noktada Yeni Osmanlılarla aralarında bir süreklilik bulunan ve 1877'den 1918'e kadarki süreçte önemli fonksiyonlar icra etmiş bulunan ve Jön Türkler olarak bilinen muhalif aydın grubunun en büyük amacı meclisi tekrar açtırmak ve anayasal sisteme tekrar geçmekti.

Mardin, Yeni Osmanlıların 1877'den sonra Abdülhamit tarafından dağıtıldığını ve bu dönemden sonra Jön Türkler olarak bilinen yeni bir muhalif grubun ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yakın tarihimizle ilgili önemli çalışmalar yapmış olan tarihçi M. Şükrü Hanioglu, Jön Türk hareketinin içinde ülemadan biyolojik materyalistlere, pozitivistlerden azınlık ayrılıkçığı peşinden koşanlara, aşırı milliyetçilerden, hümanistlere kadar çok değişik eğilimlere sahip insanların olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bir "Jön Türk" tanımı yapmak hiç de kolay gözükmemektedir. Kısa dönemli amaçları açısından II. Abdülhamit'i devirmeye çalışan bu kimseler arasında diğer noktalar bazında benzerlikler bulmak son derece güçtür. Nitekim Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Hoca Kadri, Halil Ganem, İsmail Kemal, Derviş Hima, Tunalı Hilmi, Sabahattin Bey, Bahriyeli Rıza gibi kimseleri bir araya toplayan biricik neden II. Abdülhamit'i tahttan indirmektir.⁴⁵²

Mardin, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler olarak bilinen muhalif aydın gruplarının tamamıyla birbirinden farklı olmadığını ifade etmektedir. Jön Türkler olarak tarif ettiğimiz grubun içindeki aydınların birçoğunun daha önceleri Yeni Osmanlılarla ilişkileri olduğu bilinmektedir. Bunların arasında İsmail Kemal Bey,

⁴⁵⁰ Mümtaz Turhan; **Kültür Değişmeleri**, s. 179.

⁴⁵¹ Mümtaz Turhan; a. g. e., s. 180.

⁴⁵² M. Şükrü Hanioglu; **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, 1981, s. 274.

Jön Türk dergisi *Şûrâ-yı Ümmet*'in başyazarlığını yapan Sami Paşazade Sezai Bey ve daha sonra Jön Türk önderi olacak olan Murat Bey vardı. Sezai Bey Yeni Osmanlıların kullandıkları başlıklara eş başlıklarla gazetelere yazı gönderiyordu. Daha sonra Paris Sefiri olarak Jön Türkleri izleme görevini alacak olan Salih Münir Bey de Yeni Osmanlıların kurmak üzere oldukları milis örgütüne kaydoluyordu.⁴⁵³ Kısacası, Jön Türkler bir tabula rasa ile işe koyulmadılar, kendilerinden önceki muhalif grubun mirası üzerine düşüncelerini inşa ettiler.

Hanioğlu, Jön Türk hareketinin Yeni Osmanlıların sosyal mirası üzerine inşa edildiğini ifade etmektedir. Ancak Hanioğlu'na göre bu iki siyasal hareket arasında önemli bir ayırım söz konusuydu. Ona göre Yeni Osmanlılar, Batı düşüncesiyle İslam düşüncesini bağdaştırarak modernleşme konusunda bağdaştırıcı bir tavır sergilediler. Ancak Jön Türkler zamanla Batı düşüncesini şiddetle sarılıp İslam düşüncesine duyarsız kaldılar.⁴⁵⁴ Başka bir çalışmasında da Hanioğlu, Jön Türklerin İslam'dan bir muhalefet aracı olarak yararlandıklarını dile getirmektedir. Özellikle bir yandan “biyolojik materyalizmi” İslam'ın yerine ikame etmeye çalışan Jön Türklerin öte taraftan da II. Abdülhamit'i “dinsizlik” ile suçlamaları onların İslam dinini bir muhalefet aracı olarak kullandıklarını göstermektedir.⁴⁵⁵

Yeni Osmanlıların temel inancı halk egemenliği ilkesine dayanıyordu. Ancak Jön Türklerin temel inancı “siyasi liderlik yapabilecek sınıf”ı yetiştirmeye dayanıyordu.⁴⁵⁶ Jön Türkler derin anlamında halkçı değillerdi. Halk, Jön Türklerin beklediği şekilde ihtilâli yapmadığı için halk (çevre) zamanla artık Jön Türklerin güvenmedikleri bir unsur olmuştu.⁴⁵⁷ Mardin'e göre Jön Türklerin önemli ismi Mizancı Murat Bey'in siyasi fikirleri göz önüne getirildiği zaman en çok göze çarpan yenilik bir ‘siyasi elit yetiştirme’ çabasıdır. Bu çabanın Jön Türklerin çoğunluğunun

⁴⁵³ Şerif Mardin; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, s. 34.

⁴⁵⁴ M. Şükrü Hanioğlu; **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, Cilt: I, İstanbul, 1989, s. 27.

⁴⁵⁵ M. Şükrü Hanioğlu; **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 132-140.

⁴⁵⁶ Şerif Mardin; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, s. 128.

⁴⁵⁷ Şerif Mardin; a. g. e., s. 307.

yazılarında belirlediğini görmek mümkündür.⁴⁵⁸ Nitekim Jön Türklerin siyasi lideri Ahmet Rıza, “bir uzmanlar zümresi var olmaksızın hükümet etme ilminin gerekleri yerine getirilemez” diyordu.⁴⁵⁹ Jön Türklerin önemli isimlerinden olan Abdullah Cevdet de yönetimin biyolojik bir elitin elinde olması gerektiğini sık sık dile getiriyordu. Abdullah Cevdet bu düşünceleri dile getirirken Gustave Le Bon’un yoğun etkisi altındaydı. Nitekim, Le Bon, halkın aslında hiçbir şekilde toplu olarak toplumla ilgili doğru kararları bulamayacağına inanıyor ve bu görevi tıpkı Abdullah Cevdet gibi biyolojik bir seçkin ya da seçkin grubunun yerine getirmesi gerektiğine inanıyordu.⁴⁶⁰ Dolayısıyla Jön Türkler de çevreyi modernleşme politikalarına dâhil etmiyorlardı ve tepeden inme bir modernleşme anlayışı benimsiyorlardı.

Jön Türklerin merkezden yana tavır takınmaları onların din olgusuna yaklaşımlarına da yansıyor. II. Abdülhamit, toplumun meşruiyet kaynağı olan dine “halk İslamı” üzerinden yönelirken onun merkez içi muhalifleri olan Jön Türkler dinin “Ortodoks” şekline yönelmişlerdi. Abdülhamit bu yolla çevredeki egemenliğini güçlendirmek isterken Jön Türkler dinden bir araç olarak yararlanarak merkezin bu konudaki temsilcileri ile iktidar değişikliğini gerçekleştirmeyi arzuluyorlardı.⁴⁶¹

Mardin’e göre Yeni Osmanlılar gibi Jön Türkler de Türk modernleşmesinin önemli taşıyıcılarıdır. Nitekim Jön Türklerin yayınlarında çok sık dillendirdikleri yenilik düşünceleri, Atatürk’ün daha sonra gerçekleştireceği devrimler için önemli bir altyapı hazırlamıştır. Atatürk devriminin önemli konularından biri olan kadın hakları konusu Abdullah Cevdet’in çıkarttığı *İctihad* adlı dergide önemle üzerinde durulmuştur.⁴⁶² Hanioglu’a göre, Jön Türkleri konu alan ve hareketin üzerinden uzun bir süre geçmeden yayınlanan yerli ve yabancı yazarlara ait eserleri

⁴⁵⁸ Şerif Mardin; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 139.

⁴⁵⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 184.

⁴⁶⁰ M. Şükrü Hanioglu; *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 165.

⁴⁶¹ M. Şükrü Hanioglu; a. g. e., s. 147.

⁴⁶² Şerif Mardin; *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri 1895-1908*, s. 232.

incelediğimizde bütün eserlerde ortaya çıkan düşüncenin “Jön Türklüğün Osmanlı modernleşme hareketlerinin bir halkası”⁴⁶³ olarak tarif edilmesidir.

Jön Türkler olarak bilinen muhalif grubun içinde Mizancı Murat, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet ve Prens Sabahattin gibi isimler vardı. Mardin’e göre bu isimlerin hiçbiri derin bir teori, özgün bir siyasi formül veya zihinleri devamlı olarak uğraştırılmış bir ideoloji ortaya koymamıştır.⁴⁶⁴ Mardin’e göre Jön Türklerin en belirgin özelliklerinden biri Karl Mannheim’ın “ütopya” ismini verdiği fikri yapıtlar ortaya çıkartmamış olmalarıdır.⁴⁶⁵ Jön Türklerin düşüncelerinde bir tutarlılık da söz konusu değildi. Özellikle Batı düşünce sisteminde temelde birbirine zıt olan ya da birbiriyle alakası olmayan düşünce akımlarına ilgi duymuşlardır.⁴⁶⁶

Jön Türk hareketi kuruluş aşamasında homojen bir yapıya sahipti. Ancak sonraları bu cemiyetin kanatları altında çok çeşitli gruplar toplanmaya başlandı. Böylece cemiyet muhalefetin odağı haline geldi. Cemiyetin yapısı düşünsel ve sınıfsal olarak heterojen bir yapıya büründü. Teşkilatın lider kadrosunu incelediğimizde uzun süre değişmeyecek olan idarecilerin, Yorgancı İbiş, Terlikçi Mehmet ve İskender Beyler gibi esnaf temsilcilerinden, buna karşılık Suriye’deki teşkilatın yönetim kadrosunun bir tarikatın da desteğiyle Geylanizadeler ve Azmzadeler gibi önde gelen eşraf ve ulemadan oluştuğunu Mısır’da ulema denetimindeki Cemiyet’e Hıristiyanların alınmasına şiddetle karşı çıkan bir grup oluşabiliyor, Selanik teşkilatı ise Dönmelerin desteğiyle faaliyetini sürdürebiliyordu.⁴⁶⁷

Mardin, gerek Yeni Osmanlıların gerekse Jön Türklerin en derin özlemlerinin sanıldığı gibi “hürriyet” olmadığını öne sürmektedir. İki muhalif grubun da en derin isteği Osmanlı İmparatorluğu’nun parçalanmasını durdurmaktır. Mardin’e göre bu

⁴⁶³ M. Şükrü Hanioglu; **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, s. 10.

⁴⁶⁴ Şerif Mardin; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, s. 24.

⁴⁶⁵ Şerif Mardin; a. g. e., s. 308.

⁴⁶⁶ M. Şükrü Hanioglu; **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 171.

⁴⁶⁷ M. Şükrü Hanioglu; **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, s. 75 ve 645.

aynı zamanda Türk modernleşmesinin ilk dönemlerindeki muhalif grupların tümünün ortak arzusuydu. Diğer talepler ancak bundan sonra geliyordu.

Jön Türk hareketinin önemli özelliklerinden biri de siyasi alanın dışında kalan konularla da ilgilenmeleri idi. Jön Türkler iktisadi konulara da önem veriyorlardı.⁴⁶⁸ Özellikle bu aydın grubu, Türklerin her şeyi devletten beklemeleriyle sonuçlanan davranışlarını tenkit ediyor ve bunları ortadan kaldırmaya çalışıyorlardı.⁴⁶⁹ Jön Türklerin ekonomik politikaları gerçek anlamda bir milli iktisat yaratmayı ve Avrupa kontrolü ile Hıristiyan tüccar gruplarının imtiyazlı konumuna bir son vermeyi amaçlıyordu. Jön Türkler çoğu Müslümanlardan oluşacak yeni bir Osmanlı burjuva sınıfının gerekliliğini açıkça tartışılar ve böyle bir grup yaratmak için çeşitli tedbirler aldılar. 1914'te Avrupalı güçlere verilmiş kapitülasyonları iptal ettiler mütevazı bir sanayileşme programı uygulamaya başladılar. Böylece, endüstrileşmeye yönelik belirli bir planlama, ekonomik düşüncenin ilk defa bir parçası haline geldi.⁴⁷⁰

Mardin, Jön Türk düşüncesinin radikal olmadığını savunmaktadır. Mardin, Jön Türk düşüncesinin muhafazakâr olduğunu dile getirmektedir. Nitekim Mardin bu muhalif aydınların muhafazakâr bürokratlardan müteşekkil olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷¹ Faroz Ahmad da Jön Türk hareketinin devrimci bir hareket olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu hareketin amacı otuz yıl önce kabul ettirilmiş olan bir anayasayı geri getirmek ve bu yoldan devleti kurtarmaktı.⁴⁷² Ayrıca Jön Türkler tarafından tahttan indirilen bir padişahın yerine yine aynı soydan bir padişah getirilecekti. Bu açıdan da bakıldığında Jön Türk hareketinin devrimci bir hareket olmadığı su yüzüne çıkmaktadır.⁴⁷³

Mardin, Türkçülük hareketinin başlangıcının Jön Türkler zamanında görüldüğünü belirtmektedir. Ancak Mardin'e göre bu hareket, 1880'lerde lengüistik

⁴⁶⁸ Şerif Mardin; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, s. 262.

⁴⁶⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 264.

⁴⁷⁰ Kemal H. Karpat; **Osmanlı Modernleşmesi**, s. 116

⁴⁷¹ Şerif Mardin; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, s. 308.

⁴⁷² Faroz Ahmad; **İttihat ve Terakki: 1908-1914**, Çev. Nuran Yavuz, İstanbul, 1999, s. 33.

⁴⁷³ Cenk Reyhan; "Jön Türk Hareketi Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve", **Akademik Bakış**, Cilt I, Sayı 2, Ankara, 2008, s. 127.

Türkçülük halini almıştır. Özellikle Şemsettin Sami eserlerinde konuya bir lisaniyat sorunu olarak yaklaşıyordu. Fakat 1890'lara gelindiğinde yaklaşımlarda dönüşümler meydana gelmiştir. 1893 tarihinde *İkdam* gazetesinin “Türk gazetesidir” başlığıyla çıkması Türkçülüğün kültürel bir hareket olarak geliştiğinin işaretiydi. *İkdam* gazetesi Türkçülüğe kültürel açıdan bakan Necip Asım, Veled Çelebi ve Emrullah Efendi gibi yazarları topluyordu. Bu kimseler de Türklerin ana kültürel niteliklerinin neler olduğunu tespit etmeye çalışıyorlardı.⁴⁷⁴

Hanioğlu, Jön Türklerin düşüncelerinin 1902 kongresine kadar çok netleşmediğini özellikle milliyetçilik konusunda net tavır takınmadıklarını ifade etmektedir. Fakat 1902 kongresi bu konuda bir dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten sonra milliyetçilik Jön Türklerin en belirgin düşünceleri haline gelmiştir.⁴⁷⁵

Mardin'e göre Jön Türklerin yaşadıkları dönem boyunca en çok göze çarpan özelliklerinden biri yaptıkları “şikâyet” edebiyatıdır. Jön Türklerin iktidara gelişinden sonra da “şikâyet” edebiyatı ortadan kalkmamıştır. Ziya Gökalp'ın bir dereceye kadar pozitif bir mecrağa götürmek istediği reform fikriyatında bu “şikâyet” havası her şeye rağmen 1920'lere kadar egemen olmuştur. Atatürk'ün getirdiği en önemli yeniliklerden biri bu havayı tamamen ortadan kaldırıp “inleyiş” edebiyatının yerine olumlu, sorunların özüne önem veren bir reform anlayışı yerleştirebilmiş olmasıdır.⁴⁷⁶

Jön Türkler adlı muhalif grubun önemli bir siyasi örgütü de İttihat Terakki partisidir. “İttihat Terakki meşrutiyetin yeniden ilan edilmesi ve Abdülhamit yönetiminin devrilmesi için Askeri Tıbbiye’de okuyan bir grup öğrenci, Fransız Devrimi’nin yüzüncü yıl dönümü olan 1889’da İttihad-ı Osmani adıyla gizli bir dernek kurmuşlardır. Bu dernek, o dönem Türkiye’nin siyasi ve toplumsal yapısına, tarihine yön verme, sistemi koruma, kollama ve kurtarma konusunda kendilerini tek yetkili gören Tıbbiye, Mülkiye ve Harbiye’de köklemiştir. Kuruluşundan yaklaşık

⁴⁷⁴ Şerif Mardin; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 65.

⁴⁷⁵ M. Şükrü Hanioglu; *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 650.

⁴⁷⁶ Şerif Mardin; *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri 1895-1908*, s. 193.

beş yıl sonra, 1894'te, Osmanlı İttihat ve Terakki cemiyeti adını alan İttihad-ı Osmanî Cemiyeti, çeşitli Avrupa ülkelerinde ve Mısır'da örgütlenmiştir. 1894'e kadar ülke içlerinde belirgin bir faaliyeti bulunmayan örgüt, o yıl ve bir sonraki yıl, cemiyet mensuplarına yönelik olarak başlatılan tutuklamalar nedeniyle üyelerinin bir kısmını Avrupa'ya kaçırmış ve örgütün önde gelen isimleri faaliyetlerini ülke dışında sürdürmüşlerdir.”⁴⁷⁷

Mardin'e göre, “İttihat ve Terakki'nin Askeri Tıbbiye'de kurulan ilk nüvesinin ortaya çıkmasında Askeri Tıbbiye'de pozitivistimin etkisinde verilen eğitimin payı büyüktür. Memleketin modern idare icaplarına, ihtisaslaşmanın gereklerine göre yürütülmediği bulgusu, askeri okullardan çıkan gençleri birleştiren, onlara aynı dili konuşturan bir dünya görüşüydü. İttihat ve Terakki'nin başarısı, devlet içinde söz sahibi olacak bir duruma gelmesi en genel anlamda bu prensiplerin bir tatbik sahası olabileceği ümidini uyandırmıştı. Gerçek böyle çıkmadı. İttihatçılar da ideal sistemlerini tatbik mevkiine koymaya çalışırken bazen tavizci, bazen de romantik olurlar. Amaçlarının bir kısmını başardılar, fakat bir yerde modernlikleri güdük kaldı.”⁴⁷⁸

Kaçmazoğlu'na göre, “İttihat Terakki'nin siyasi tarihimizde önemli bir yeri vardır. İttihat Terakki ile ilk kez iktidara el koyma girişimi, belli kişilerin belli yerlere gelmesiyle kalmamış, belirli bir takımın iktidara el koymasından farklı bir olayla karşı karşıya gelinmiştir. Yeni Osmanlı tarihinde ilk kez siyasal bir örgüt, parti kurmuş, muhalif bir takım uzun bir süre ayakta kalarak varlığını sürdürebilmiş, Abdülhamit'in 33 yıllık saltanatında zamana karşı zorunlu bir direnme gösterilmiştir. II. Abdülhamit karşıtlığı İttihat Terakki Cemiyeti'ni ayakta tutan, önde gelen üyelerini bir birine bağlayan temel unsur olmuştur.”⁴⁷⁹

İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1908 Devrimi'nden kısa bir süre sonra, siyasi bir partiye dönüşmüş ve “II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yapılan genel seçimleri ezici

⁴⁷⁷ H. Bayram Kaçmazoğlu; **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş: Ön Koşullar**, s. 123-124.

⁴⁷⁸ Şerif Mardin, “Atatürk, Bürokrasi ve Rasyonellik”, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, s. 256.

⁴⁷⁹ H. Bayram Kaçmazoğlu; **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş: Ön Koşullar**, s. 126.

bir çoğunlukla kazanmasına karşın, yönetime ağırlığını koyamamış, iktidarı 1912'ye kadar dolaylı şekilde denetlemiştir. İktidar, 1912'de İttihat ve Terakki'nin elinden çıkmış ve ancak 1913'te Babıâli baskını ile tekrar ele geçirilip bu sefer askeri ağırlıklı bir yönetim biçimine dönüşmüş, 1913-1918 yılları arasında Osmanlı Devleti bu sefer, İttihat ve Terakki'nin baskıcı yönetim anlayışı ile devam etmiştir.”⁴⁸⁰ Karpat'a göre, İttihat Terakki dönemi demokrasi açısından değerlendirildiğine, saltanattan cumhuriyete geçişi hazırlayan önemli bir dönemdir.⁴⁸¹ Jön Türkler hareketi ise gelecekteki Türkiye Cumhuriyeti önderleri için mükemmel bir denemeydi; bu hareket hem bir siyasal okul vazifesini gördü hem de fikir ve sorunların denek taşına vurulduğu alan oldu.⁴⁸² Fakat Jön Türkler devrimi Türkiye'nin sonradan geçirdiği gelişmeler üzerinde belirli etkisi oldu. Nitekim cumhuriyetin temel ilkelerinden olan laiklik ve devletçiliğin uygulanmasına da keza bu devirde başlanmıştır. Bu olaylara bakarak Türkiye'nin gerçek kültürel ve maddi modernleşmesinin jön Türkler devrinde başladığı söylenebilir.⁴⁸³

Modernleşme ile gelen yeni kurum ve düşüncelerin, eski Osmanlı kültür sistemini aşındırması, merkez ile çevre arasındaki keskin bölünmenin yavaş yavaş azalması gerektiği düşünülse de; olması gereken bir türlü gerçekleşmedi. Bu durumun sebebini, kökleri Osmanlı toplumunun bütünleşmemiş yapı unsurları üzerinde kurulmasında saklı, yönetici tabakaya yeni girenlerin ele geçirdikleri bürokrasi kalesinin nihai amacıyla hemen özdeşleşmelerinde yani “devletin bekası” ilkesini derhal benimseyebilmelerinde aramak gereklidir. Bu durum, temel Osmanlı siyasi ideolojisinin en önemli yönü olarak kalmıştır.⁴⁸⁴

Gerek Yeni Osmanlılar gerekse Jön Türkler bu iki aydın grubu da Batılılaşma sürecine merkezden çözümler üretmişlerdir. Fakat, Yeni Osmanlılar, çevrenin taleplerine duyarsız kalmamışlardır. Bu anlamda Jön Türkler merkeze daha

⁴⁸⁰ H. Bayram Kaçmazoğlu; **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş: Ön Koşullar**, s. 126-127.

⁴⁸¹ Kemal H. Karpat; **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 50.

⁴⁸² Kemal H. Karpat; a. g. e., s.127.

⁴⁸³ Kemal H. Karpat; a. g. e., s. 566

⁴⁸⁴ Adem Çaylak; **Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen: Bir Şerif Mardin Çözümlemesi**, Ankara, 1998, s. 216.

yakındılar, düşüncelerinde daha elitist bir tavır takınıyorlardı. Jön Türklerin devirmeye çalıştıkları Abdülhamit ise bir yandan aydınları ve muhalefeti sindirmeye yönelik baskıcı bir tavır takınırken diğer yandan İslamcılık siyasetiyle iç politikada halkın ideolojik söylemine daha çok yaklaşıyor, merkez ile halk (çevre) arasındaki yabancılaşmayı (kopukluğu) ortadan kaldırmayı hedefliyordu.⁴⁸⁵

Sonuç olarak Jön Türklerin de Yeni Osmanlılar gibi Türk modernleşmesinin öncüleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki muhalif aydın grubu arasında düşünsel anlamda bir süreklilik mevcuttur. Jön Türkler de meşrutiyet için büyük mücadeleler vermişlerdir. Jön Türk düşüncesinin ayırt edici bir özelliği bu düşüncenin içerisinden bir siyasal parti yaratma başarısını elde etmiş olmalarıdır. Kurdukları parti 1908-1918 tarihleri arasında devleti yönetmesine rağmen idealleştirdikleri gibi modern bir toplum yaratamamışlardır. Başka bir ifade ile yarattıkları modernlik güdük kalmıştır. Mardin'e göre bunun altında yatan neden Jön Türklerin toplumsal bir ethos yaratamamasıdır.

2.3.2. Atatürk ve 'Bir Modernite Projesi' Olarak Türk Devrimi

Atatürk devrimine geçmeden önce, Mardin'in bizzat Atatürk hakkındaki bazı düşüncelerini dile getirmek daha doğru olacaktır. Mardin'e göre Atatürk, Batı toplumlarının başarısının gerçek dinamiklerini algılamıştı ve bu toplumların başarısının Batı'nın toplumsal yapısıyla ve müspet bilimlerin bu toplumlardaki konumuyla ilgili olduğunu biliyordu. Bu bağlamda Mardin'e göre Atatürk'ü, Batı'nın temel değerlerinin Batı'ya özgü kişisel "onur" anlayışıyla ne kadar bağlantılı olduğunu sezen, Batılılığı bu anlamda "ilerleme" sayan orijinal bir düşünür olarak görebiliriz.⁴⁸⁶

Mardin, Türk modernleşmesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist çağdaşlaşma sürecini bir "modernite projesi" olarak tanımlar. Bu projenin

⁴⁸⁵ H. Bayram Kaçmazoğlu; **Türk Sosyoloji Tarihi II: II. Meşrutiyetten Cumhuriyete**, Ankara, 2003, s. 14.

⁴⁸⁶ Şerif Mardin; "Batıcılık", s. 17.

Osmanlı'yla ilişkisini bir süreklilik ya da kırılma tezine indirgmeden, belli bir taşıyıcı öge, kurucu bir öz aramadan, süreklilikle kırılmanın eş zamanlı olduğu bir tarih anlayışı içinde bir “değişim/dönüşüm” projesi olarak ele alır.⁴⁸⁷ Başka türlü ifade edecek olursak, Mardin'e göre, bir modernite projesi olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu reformcudur; Osmanlı İmparatorluğu ile bir süreklilik ilişkisi taşır. Ve bu anlamda imparatorluğun radikal bir re-organizasyona yöneliktir. Ütopiktir; çünkü aynı zamanda bir kopuşu da yaşama geçirir.⁴⁸⁸

Cumhuriyet'in kurulması eski çok milletli Osmanlı Devleti'nin bir ulus devlet olan Türkiye'ye dönüşmesi sürecine denk düşer. Yeni devletin ardında yatan fikri en iyi ifade eden kişi, 1923 yılında cumhuriyetin kurulması tartışmaları sırasında, Türk milletinin tarihinde ilk kez kendi ismini taşıyan bir devlet kurmaya karar vermiş olduğunu ilan eden Mustafa Kemal oldu. Ne var ki gerçek bir hayli farklıydı. Devlet aslında yüksek düzeyde bir süreklilik göstermişti. Buna karşı “millet” ise Osmanlı'nın dini cemaatini Lozan anlaşmasıyla sınırları çizilen bir ülkesel devlet içinde yaşayan Türk milletine dönüştürmek için laikliği kullanan cumhuriyet eliti tarafından yeniden tarif edilmekteydi. Gerçektende Osmanlı devlet kurumları, yönetim anlayışı ve siyasal kültürü, adamakıllı değiştirilmiş olsa da cumhuriyet döneminde kalıcı bir süreklilik gösterdi. Eskinin hanedana bağlı Osmanlıları 19. yüzyılda devlete bağlı Osmanlılara, yirminci yüzyılda ise devlete bağlı “Türlere” dönüştü.⁴⁸⁹

En genel anlamda, Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki sınır, Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus devlet olarak kavramsallaştırılmasında kendisini göstermektedir.⁴⁹⁰ Mardin'in yaklaşımlarında,

⁴⁸⁷ E. Fuat Keyman; “Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, s. 45; E. Fuat Keyman; “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, **Doğu-Batı**, Yıl: 4, Sayı: 16, Ankara, 2001, s. 18-19.

⁴⁸⁸ Şeref Uluocak; a. g. m., s.206; Fatih M. Şeker; **Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği**, İstanbul, 2007, s. 21.

⁴⁸⁹ Kemal H. Karpat; **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, s. 33.

⁴⁹⁰ E. Fuat Keyman; “Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, s. 37-64.

“görmekli büyük yapı” olarak devlet mitosunu ile küçük yapılar olarak mahalli, yerel, geleneksel ve tutucu oluşumlar arasındaki gerilimin dinamiklerinin, bu ulus-devlet kavramsallaştırması ekseninde tartışılmaya açıldığı gözlenmektedir. Mardin’in bu devlet mitosunun, özellikle “küçük gelenek” olarak yöresel, mahalli ve cemaatler içinde bir “ethos” yaratmadaki sıkıntılara işaret etmektedir. Görmekli yapı olarak “devlet mitosunu”nun Osmanlı-Türk sosyo-kültürel yapısında, önceliğinin devletin “kurumsallaşması”na verilmesinden kaynaklanan hassasiyetlerle yakından ilgisi bulunmaktadır.

Mardin’e göre, Kemalist devrim birçok tarzda gerçekleştirilebilirdi, ancak çevrenin taleplerine karşı devletin güçlenmesine daha fazla öncelik verildi ve merkezi daha fazla etkin kılacak bir yolla gerçekleştirildi.⁴⁹¹ Türkiye Cumhuriyeti’ne Osmanlı’dan aşkın bir devlet ve zayıf bir toplum miras kalmıştır. Osmanlı döneminde olduğu gibi, Cumhuriyet döneminde de bürokratik seçkinler aşkın devleti, topluluğu bir arada tutabilmek için vazgeçilmez görmeye devam ettiler. Bu şartlar altında açık bir siyasal rejime geçilmesi, çoğul çatışmalar yoluyla, karşılıklı yasal yetki alanlarının net biçimde tanınması, yoluyla bile gerçekleşemedi.⁴⁹²

Batı uygarlığının 19. yüzyıl aşaması, bilimin egemen olduğu yüzyıl olarak tanımlanır. Atatürk’ün düşüncesinin belki en belirgin karakteri, zamanı böyle bir değerlendirme açısından görmüş ve bu görüşten bir reform stratejisi çıkartmış olmasıdır. Atatürk bilimin egemenliğini önemli bir gelişme olarak algılamış, kendi sisteminin temel direği olarak değerlendirmiştir; ona göre uygarlık bilimin rehberliğinde yürümektedir.⁴⁹³

Mardin, Atatürk reformlarının pozitivist bir yanının olduğunu ifade eder. Pozitivizm, cansızları düzenleyen tabiat kanunlarının insan ve insan topluluklarını da düzenlediğini ileri süren doktrindir.⁴⁹⁴ Atatürk devriminin en ayırıcı özelliklerinden

⁴⁹¹ Şerif Mardin; “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, s. 63.

⁴⁹² Metin Heper; a. g. e., s. 41.

⁴⁹³ Şerif Mardin; “Atatürk ve Pozitif Düşünce”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, s. 189.

⁴⁹⁴ Şerif Mardin; a. g. m., s. 190.

biri bilimi toplumu şekillendirmek için kullanmak istemiş olması, bu açıdan pozitivistimin getirdiği anlamda hareket etmiş olmasıdır.⁴⁹⁵

Atatürk'ün pozitivistiminin belirgin kanıtları arasında “laik” tutumunu en başta saymak gerekir. Zira “laik” anlayışın arkasında yatan bir temel görüş toplumsal mekanizmanın Tanrısal bir düzenleme sonucunda olmadığı, bazılarına göre tabiat kanunlarına doğrudan bağlı olarak, bazılarına göre de kısmen bağlı olma sonucunda toplumun kendi kanunlarını üreten bir bileşim olduğudur.⁴⁹⁶

Atatürk'ün Cumhuriyet Türkiyesine getirdiği yeniliklerin en başında, eski kişisel ilişkiler dünyasının ortadan kaldırılıp yerine *gayr-i şahsi* mekanizmaları yerleştirme özlemi gelir. Bütün “yeni”ler, “eski”lere bağlı olduğundan bunun tümüyle gerçekleşmediğini biliyoruz. Doğaldır ki, bir liderin çabalarıyla yapılan reformlarda da “kişisellik” kendini gösterecekti. Ancak Atatürk'ün “ideal Türkiye”sini, kişisel ilişkilerin değil, kurum ilişkilerinin yani yeni onur'un egemen olduğu bir Türkiye olarak düşündüğü açıktır. Söylev ve demeçlerinde bunu kanıtlayan birçok görüşe rastlanır.⁴⁹⁷

Mardin'e göre Atatürk, kendinden önceki reformcuların birikimlerinden istifade etmesine rağmen onların düştüğü tuzaklara düşmemiştir. İttihat ve Terakki kurucularının, 1900'lerin genç subaylarının, görüşlerini şekillendiren etkenlerle dünya görüşü ortaya çıkan Atatürk'ün fikirlerinin onlardan ileriye giden bir özelliği mevcuttur. Atatürk, İttihatçıların romantizmine kendini kaptırmaktan sakınırken, aynı zamanda, geniş kapsamlı bir Batılılık anlayışı geliştirmiş, buna mesleki görevlerinin dışında bir boyut kazandırmayı bilmiştir. Hatta daha da ileriye giderek ve Batıcılığı yalnız bir devlet reformu gereği de saymayarak, Batıcılığın içindeki kültür bütününden derin bir şekilde esinlenmiştir. Bir reform anlayışını bir birinden ayrı parçalar değil, fakat kendi zihninde bir bütün olarak organize etmek ve bunu realizmini kaybetmeden, fakat aynı zamanda sebatla izlemek, bize burada kişiliğin özel katkısını gösteriyor. 1900'lerin Türkiye'sinde birçok kimseler, çok genel

⁴⁹⁵ Şerif Mardin; “Atatürk ve Pozitif Düşünce”, s. 190.

⁴⁹⁶ Şerif Mardin; a. g. m., s. 191.

⁴⁹⁷ Şerif Mardin; “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, s. 227.

etkenlerin tesiriyle, yenileşmenin gereğini anlamıştı, birçok kimseler de değişmeler yapmaya yönelmişti, fakat bir bütünden esinlenerek bir devrim yaratabilen yalnız Atatürk oldu. Bir şahsın tarihe damga basması dediğimiz olay da herhalde bu olsa gerek.⁴⁹⁸

Mardin'e göre Atatürk'ten önce Osmanlı düşünce dünyasının ikili bir yapısı vardı. Bir tarafta Osmanlı'nın kendi düşüncesi diğer tarafta da Batı'dan aktarılan düşünceler vardı. Atatürk, Batı düşüncesinin esasında yatan rasyonalizmi kendi düşüncesinin merkezine koyarak bu ikiliğe bir son vermiştir. Atatürk devrimlerinin en derin kısmını teşkil eden bu görüşün memleketimizde yerleşmesiyle de Batılı davranışı da kendimize mal etmeyi en kuvvetli teminata bağlamış bulunduk. Mardin'e göre Atatürk devrimlerinin tümünün arkasında yatan en derin ve kapsayıcı felsefi temelin rasyonalizm düşüncesi üzerine inşa edilen insanın çevresi üzerinde hâkimiyetini kurabileceği inanç olduğunu belirtir.⁴⁹⁹

Mardin'e göre Atatürk; rasyonalizm gibi modern dünyanın düşünsel öğelerini Türk düşünce dünyasına aktarırken kendisinden önce aktarılmış düşüncelerin derinleştirilmesine de katkıda bulunuyordu. Bu konuda göstereceğimiz kavramlardan biri hürriyet kavramıdır. "Hürriyet" kavramı Batı'da asırlardan beri gelişirken, Osmanlı İmparatorluğu'na girdiği zaman Osmanlıların kafalarında çok açık bir şekilde anlamlandırabilecekleri bir kavram değildi. Hatta "hürriyet" kavramının Osmanlıca'da ifade edilmesi için ne gibi bir kelimenin kullanılacağı hususunda da hayli çaba sarf edilmişti.⁵⁰⁰ Ayrıca hürriyet mefhumu ilk defa edebiyatçılar tarafından bize aktarıldığı için bu kavram Türk kamuoyuna romantik şekliyle intikal etmiştir.⁵⁰¹

Atatürk, "hürriyet" in Batı anlamındaki şeklini memlekette kökleştirmek için Batı'nın bireyi ön plana çıkaran hukuk normlarının Türkiye'de yerleşmesini

⁴⁹⁸ Şerif Mardin, "Atatürk, Bürokrasi ve Rasyonellik", s. 258.

⁴⁹⁹ Şerif Mardin; "Tanzimat ve İlimiye", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, s. 163-167.

⁵⁰⁰ Şerif Mardin; "Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, s. 174.

⁵⁰¹ Şerif Mardin; a. g. m., s. 175.

kolaylaştıracak olan değişiklikleri yapmıştır. Birçok kimselerin görmediği noktayı Atatürk sezmişti: “hürriyet”in hakiki manasında yerleşmesi için halkçı bir politika takip etmek yeterli değildi. Hangi politika olursa olsun insan hak ve hürriyetlerine hürmeti temin etmek için mevcut kurallara uymak zorunludur. Bu da ancak memlekette bir ana kuralların işler durumda bulunduğu belirli bir hukuk düzenini yerleştirmek suretiyle olacaktır. Zamanla, Batı hukuk sisteminin yerleştirilmesi neticesinde, batı hukuk normları içerisinde düşünmeye alışan, başka türlü düşünemeyen bir nesil ortaya çıkacaktır. Bu neslin artık benimsediği normlar da hürriyet kavramının Batılı bir çerçeve ile çerçevenmesini mümkün kılacaktır. Bu bakımdan Atatürk’ün Batı hukuki sistemlerini memleketimizde yerleştirme çabası çoğu zaman üzerinde durulmayan derin bir mana taşımaktadır.⁵⁰²

Mardin Atatürk’ün, düşünce dünyasının yanında iktisadi alana da yeni anlayışlar getirdiğini ifade etmektedir. Mardin’e göre bugün kullandığımız iktisadi terimlerle ifade edecek olursak, Osmanlı İmparatorluğu’nun iktisat politikasında “verim” mefhumuna hemen hemen hiç önem verilmediğini söyleyebiliriz. Rasyonel işletme, çalışmaya önem verme, ticareti teşvik etmek için tedbirler alma, ilkel de olsa Batı devletlerinin artık iyice kullandıkları bir para ve altın politikası tatbik etme, bunlar Osmanlı İmparatorluğu’nda bilinmeyen şeylerdi.⁵⁰³ Ancak Atatürk iktisadiyata çok önem veriyordu. Kendi ifadesiyle: “Yeni Türkiye devleti, temellerini süngü ile değil, süngünün dahi istinad ettiği iktisadiyatla kuracaktır. Yeni Türkiye devleti cihangir bir devlet olmayacaktır, fakat yeni Türkiye devleti iktisadi bir devlet olacaktır”. Atatürk bu amaç doğrultusunda yaptığı reformlarla iktisadi sahaya yeni görüşler getirmiş, bununla hem devleti kuvvetlendirme hem de Türk’ü verimli kılma ve ona iktisadi rasyonellik unsurunu aşlamayı amaçlamıştır.⁵⁰⁴

Mardin, Kongar’dan aktararak tanımladığı Atatürkçülük için şu ifadeyi kullanmaktadır: “Atatürkçülük, Cumhuriyet Türkiye’sinde, Osmanlı İmparatorluğundan kalma bazı temel yapısal unsurları değiştirip, onların yerine

⁵⁰² Şerif Mardin; “Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler”, s.179.

⁵⁰³ Şerif Mardin; a. g. m., s.169.

⁵⁰⁴ Şerif Mardin; “Ali Paşa ve Hürriyet”, s. 172.

dünya uygarlığına gidişte ilk adım sayılan Batı uygarlığından esinlenmiş bir topluluğu kurmak amacına yönelen görüştür. Bu dünya görüşünü birkaç odak noktasında toplayarak bir devlet politikası şekline dönüştüren kişi Mustafa Kemal Atatürk olduğundan yaklaşıma onun adı verilmiştir. Atatürk kendi sağlığında, bu odak noktalarını cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve inkılâpçılık olarak vasıflandırmış, bunları “Kemalizm Yolu” olarak adlandırmıştır.” Mardin, Atatürkçülük düşüncesinin dönüştürmeyi hedeflediği temel yapısal unsurları aşağıdaki gibi sıralamaktadır:⁵⁰⁵

- 1) Osmanlı İmparatorluğu bir “monarşi”dir. Ülkenin siyasal meşruiyet kaynağı “padişah” ve sülalesidir. İmparatorlukta tebaa padişaha şahsi bağlarla bağlıydı.
- 2) Osmanlı İmparatorluğu, bir kültürler, dinler ve yöresel kümelenmeler mozaığıydı. Osmanlı’da homojen bir yapı yoktu.
- 3) Osmanlı İmparatorluğu’nun temel felsefesi halkın idareye katılması değildi. İdare daha çok eğitim görmüş seçkinlerin elindeydi.
- 4) Osmanlı İmparatorluğu’nun başında bulunan padişah hem kamu düzeninin hem de dinin önderi sayılıyordu.
- 5) Osmanlı İmparatorluğu iktisadiyatına hâkim olamamış, 19 yüzyıldan sonra bu alanı yabancılara ve yabancılarla beraber çalışan azınlıklara bırakmıştır.
- 6) Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasal felsefesi “denge” esasına dayanıyordu.

Atatürkçülük bu öğelerin yerine onların karşısını koymayı amaçlıyordu. Bu anlamda yukarıdaki yapıyı aşağıda verilen şekle dönüştürmeyi amaçlıyordu.⁵⁰⁶

- 1) Padişahlık rejimi kaldırılacak, Cumhuriyet getirilecektir. Şahsi düzen üzerine kurulu düzen yerine, yasaların tanımladığı bir rejim getirilecektir.
- 2) Anadolu’nun toprakları üzerine kurulan Cumhuriyet bir Türk topluluğudur. Bu bilinç Cumhuriyet’in tebaasına rehber olmalıdır.

⁵⁰⁵ Şerif Mardin; “Atatürkçülüğün Kökenleri”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, s. 182.

⁵⁰⁶ Şerif Mardin; a. g. m., s. 183-184.

- 3) Ulemanın devlet katında, azalmış olarak olsa bile, devam eden etkileri silinmelidir. Ulemanın halk önderliği rolüne bir son verilmelidir. Kişinin dünya görüşünü ulema değil müspet bilim şekillendirmelidir.
- 4) Türkiye Cumhuriyeti, bilumum Türk halkının sınıf ayrımı devreye girmeden çalışmasıyla kurduğu bir yapı olacaktır.
- 5) Türkiye Cumhuriyeti'nin iktisaden kudretli olabilmesi için devletin şahısların geliştiremediği kaynaklar geliştirmesi, bu işi üstüne alması gereklidir.
- 6) Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun yapısını temelden değiştirecek bir toplum düzeni kurmalı ve bu toplum düzeni statik bir halde tutmayıp zamanla değişmesini sağlamalıdır.

Atatürk bu ideal doğrultusunda hayattayken birçok reform yapmıştır. En önemlilerini şöyle sıralayabiliriz.⁵⁰⁷

- 1) Hilafetin saltanattan ayrılarak saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1923).
- 2) Cumhuriyet'in ilanı (29 Ekim 1923).
- 3) Halifeliğin, Şer'iyeye ve Evkaf Vekâletleri'nin kaldırılması ve eğitimin devletin birliğini sağladığı bir alan olarak tanımlanması (1 Mart 1924).
- 4) Tekke ve zaviyelerin, ziyaret maksadıyla türbelerin kapatılması. (2 Eylül 1925).
- 5) Uluslararası takvimin kabulü (26 Aralık 1925).
- 6) İsviçre Medeni Kanunu üzerine kurulu Türk Medeni Kanunu'nun kabulü (17 Şubat 1926).
- 7) Anayasadan "Türkiye Devleti'nin dini din-i İslam'dır" maddesinin çıkarılması (16 Nisan 1928).
- 8) Uluslararası rakamların kabulü (24 Mayıs 1928).
- 9) Yeni Türk harflerinin kabulü (1 Kasım 1928).
- 10) Âli İktisat Meclisi'nin açılışı (4 Aralık 1928).
- 11) Milli Eğitim Bakanlığı'nın okullarından Arapça ve Farsça derslerinin kaldırılması (1 Eylül 1929).

⁵⁰⁷ Şerif Mardin, "Atatürkçülüğün Kökenleri", s. 185.

- 12) Yeni Belediye Kanunu'nda kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (3 Nisan 1930).
- 13) Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Tarih Kurumu) kurulması (15 Nisan 1931).
- 14) Devletçiliğin Cumhuriyet Halk Partisi programına girişi (10 Mayıs 1931).
- 15) Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin (Türk Dil kurumu) kurulması (12 Temmuz 1932).
- 16) Ekonomi Bakanlığı'nca hazırlanan Birinci Beş Yıllık Plan'ın kabulü (1 Aralık 1933).
- 17) Efendi, Paşa, Bey gibi lakapların kaldırılması (26 Kasım 1934).
- 18) Türk kadınlarına milletvekili seçilmek ve seçmek hakkının yasa ile tanınması (5 Aralık 1934).
- 19) Büyük Millet Meclisi'nin İş Kanunu'nu kabul etmesi (8 Haziran 1936).
- 20) Altı ok kavramının Anayasa'ya konması (5 Şubat 1937).

Mardin başka bir çalışmasında Atatürk reformlarında bulunan ve reform sürecine yaklaşımda bir başlangıç sayılan dört “sosyal veri” üzerinde durarak, bu reformları ortaya çıkaran genel dinamiğin bir kaba “şema”sını çizmektedir. Bu dört sosyal veriyi şu şekilde ifade edebiliriz:⁵⁰⁸

- 1) Kişilerin otoritesi üstüne kurulu bir onur anlayışından kurallar ve yasalar üstüne kurulu bir onur anlayışına geçiş.
- 2) Evren düzenini anlamada, din'den “pozitif bilim” anlayışına geçiş.
- 3) “Avam-havas” ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan “halkçı” bir topluluğa geçiş.
- 4) Bir ümmet topluluğundan bir ulusal devlet'e geçiş.

Bunlar Atatürk reformlarının getirdiği, birçok noktalarda birbiriyle kesişen bazı temel öğelere dayanan çağdaş Türk toplumunun karakterini ortaya çıkarmaya yarayacak değişkenlerin bir “rölöve”si (kopyası) sayılabilir.

⁵⁰⁸ Şerif Mardin, “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, s. 205.

Mardin'e göre Atatürk devrimini takip eden süreçte yani 1923 ile 1946 arasında çevreye (taşralar anlamında), kuşkulu gözle bakılmıştır ve potansiyel bir muhalefet alanı olarak görüldüğü için de çevre, merkez tarafından sıkıca gözetiminde tutulmuştur. Bu dönemde çevrenin taleplerine karşı duyarlı iki parti çeşitli gerekçelerle kapatıldı. Asıl gayesi ülkeyi merkezîyetçilikten kurtarmak olan TCF, 1925 Şeyh Said isyanıyla bağlantıları olduğu gerekçesiyle kapatıldı. Merkezin laikleştirme politikalarına karşı çıktığı gerekçesiyle de 1930'da SCF kapatıldı.⁵⁰⁹ Mardin'e göre 1950'lere kadar merkez, örgütsel bakımdan sağlam bir birlik içindeydi fakat merkezin tersine çevresel güçler gevşek bir örgütlenme içindeydiler. Cumhuriyet tarihinde, merkezin örgütlenimine meydan okuyabilecek kadar yoğun bir örgütsel temelin çevrede ortaya çıkabilmesi, çok daha sonra gerçekleşen bir olaydır. Çevrenin, merkeze karşı örgütlenmesi DP ile gerçekleşen bir olaydır.⁵¹⁰

Tek Parti dönemi aykırı bütün sesleri kısıtıran ve hiçbir şekilde muhalefetin kabul edilmediği katı bir dönemdi. Bu olgu diğer doğu ülkelerinin modernleşme süreçlerinde çok sık rastlanan bir olgudur. Bu bağlamda Tek Parti dönemiyle Mısır tarihindeki Nasır dönemi arasında yoğun bir benzerlik vardır.⁵¹¹

Mardin'e göre Türk modernleşmesi sürecinde Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler gibi karşıt grupların muhalefeti ya da protestosu bir "eski onur" – "yeni onur" çatışması çevresinde oluşmuştur.⁵¹² Atatürk reformlarının içindeki gücün de en önemli kaynağı bir "yeni onur" arayışı olduğunu görüyoruz.⁵¹³

Mardin, *Modern Türkiye'de Din* adlı çalışmasında din olgusunun Türk toplumsal yapısının önemli bir kurumu olduğunu öne sürer. Mardin, tarihsel bir perspektifle bu tezini temellendirmeye çalışır. Mardin'e göre, gerek İslamiyet'in kabulünden önce gerekse İslamiyet'in kabulünden sonra dinin Türk toplumlarının sosyal yaşantılarında önemli bir yeri vardı. Ancak Türk modernleşmesinin önemli bir

⁵⁰⁹ Şerif Mardin; "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 62.

⁵¹⁰ Şerif Mardin; a. g. m., s. 68.

⁵¹¹ Alev Erkilet; **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler**, s. 225.

⁵¹² Şerif Mardin; "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", s. 218.

⁵¹³ Şerif Mardin; a. g. m., s. 237.

safhası olan Cumhuriyet devrimiyle beraber bu süreç tersine çevrilmeye çalışılmıştır. Fakat bu gaye geniş halk yığınların katılımıyla değil tepeden inme bir şekilde olmuştur.⁵¹⁴ Devrimin bu özelliği devrimin hiçbir zaman yüzeysellikten kurtulamamasına sebep olmuştur. 1950'lere doğru dine karşı daha liberal bir ortam oluştuğunda yer altında faaliyet gösteren tarikatlar bir bir su yüzüne çıkmaya başladılar. Bu dönemden sonra hem siyasette – MSP gibi- hem de sosyal hayatta – Nurculuk gibi- dini hassasiyetleri ön planda olan yapılanmalar her zaman varlıklarını sürdürdüler. Bu bağlamda din modern Türkiye'nin hala en önemli kurumlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵¹⁵

Mardin, cumhuriyet öncesi Türk modernleşmesini siyasi fikirler üzerinden analiz ederken, cumhuriyet modernleşmesini değerlendirirken din olgusunu da ön plana çıkarır. Mardin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapısında dinsel kurum, merkez ile çevre arasındaki sınır çizgisinde yer alıyordu. Modernleşme sürecinde özellikle merkezin laikleştirme siyasetlerinden ötürü bu kurum çevre ile gittikçe daha fazla özdeşleşti.⁵¹⁶ Laikleştirme hareketi karşısında din adamları, çevre ile daha açık biçimde yakın ilişki kurdular.⁵¹⁷ Said Nursi⁵¹⁸ düşüncelerinin yayılması bu bağlamda Nurculuk hareketinin güçlenmesinin bu süreçle yakın bir ilintisi vardır. Çünkü Nursi de daha çok çevrede kalan kitleler arasında destekçi bulabiliyordu.

Mardin, “din konusundaki geleneksel bilimsel yargıları sorgulamakta, adeta altüst etmektedir. Modernleşme sürecinde dinin toplum üzerindeki etkisinin zayıflayacağı şeklindeki klasik tezi benimsemediği gibi, bunun tam aksini savunmaktadır. Din ve modernizm zorunlu olarak birbiriyle çatışan olgular

⁵¹⁴ Modernleşme süreçleri bakımından Türkiye, Mısır ve İran arasındaki paralelliklerden biri, üç ülkede de modernleşmenin halk arasında başlamış olmayıp, tepeden ve doğrudan doğruya yöneticiler tarafından başlatılmış olmasıdır. Alev Erkilet; **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler**, s.393.

⁵¹⁵ Şerif Mardin; “Religion in Modern Turkey”, **Religion, Society and Modernity in Turkey**, New York, 2006, s. 225-242.

⁵¹⁶ Şerif Mardin; “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, s. 41.

⁵¹⁷ Şerif Mardin; a. g. m., s. 54.

⁵¹⁸ Said Nursi'nin hayatını konu edinen kapsamlı bir çalışma için bkz: Cemalettin canlı ve Yusuf Kenan Beylügen; **Zaman İçinde Bediüzzaman**, İstanbul, 2010.

olmadığını, bunların birbirleriyle eklenilebileceği görüşünü ortaya atmıştır. Bediüzzaman Said Nursi, üzerine yazdığı kitabı bu yargıyı tartışmaktadır.”⁵¹⁹

Mardin’in bu minvaldeki görüşleri Nilüfer Göle’nin düşünceleriyle bir paralellik arz etmektedir. Göle Türk modernleşmesini değerlendirirken kullandığı önemli bir değişken İslam konusudur. İslam’ın Batı-dışı toplumlarda modernleşme bağlamında nasıl algılandığını anlamaya çalışmıştır. Modernleşme sorununda din ve modernlik arasında bir ilişki var mıdır? Modern uygulamalar içinde dinsel yapının payı nasıl adlandırılabilir? ⁵²⁰ Sorularına yanıt aramıştır. Modern toplumdaki modernlik din ilişkisinin arasındaki temel anlamları gün yüzüne çıkarmaya gayret etmiştir. Modern toplum dışında kalan toplumların dini algılayış ve yaşayış biçimlerinin modernleşmeye yeni bir ufuk kazandırabileceği üzerinde durmuştur.

Mardin, din kurumunun Türk modernleşmesi sürecinde yaşadığı dönüşümleri ‘Nurculuk’ hareketi üzerinden çözümlenmektedir. Nurculuk, Said Nursi’nin fikirlerinin takip edildiği dini cemaattir. Mardin, Said Nursi’yi “bir Müslüman’ın modernleşme karşısında alacağı doğru tavrın ilkelerini Kuran’dan çıkaran bir İslam bilimleri uzmanı olarak” tarif eder.⁵²¹

Said Nursi, modernleşme/batılılaşma karşısında seçmeci bir tavır sergiler. Nursi, Batı’yı her yönüyle bir bütün olarak görmemiş, iyi ve kötü yönlerini birbirinden ayırmıştır. Nitekim Batı’yı ikiye ayırmaktadır. Ona göre Avrupa ikidir. Birisi Hıristiyanlık’ın hakiki temellerin üzerine inşa edilen, sosyal hayat, faydalı sanat, adalet ve hukuka hizmet eden Avrupa. Diğeri materyalist felsefenin üzerine inşa edilmiş ve insanlığı sefalet ve dalâlete sevk eden bozulmuş Avrupa. Dolayısıyla batılılaşma olgusu karşısında seçmeci davranmak gerekmektedir. Böylece Batı’nın

⁵¹⁹ Ufuk Özcan; “Türkiye’de Sosyoloji: Başlıca Akımlar, Dönemler ve Figürler”, **Sosyoloji Yıllığı 20: Türk Sosyologları ve Eserleri-II: Genel Eğilimler ve Kurumsallaşma**, Edit. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul, 2010, s. 181.

⁵²⁰ Nilüfer Göle; **İç İçe Geçişler: İslam ve Avrupa**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, 2009, s. 29.

⁵²¹ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 36.

bozulmamış ve faydalı yönlerini toplumumuza dâhil edip kötü taraflarını reddetmeliyiz şeklinde bir yol önermektedir.⁵²²

Mardin, Said Nursi'nin modern dünya paradigmasının karşısında Müslüman dünyanın nasıl tavır takınması gerektiği konusunda önemli çabalar sarf ettiğini belirtmiştir. Aziz Kutlar, *Bediuzzaman Said Nursi'nin İktisadi Görüşleri* adlı çalışmasında Mardin'in düşüncelerine paralel düşünceler dile getirmektedir. Kutlar'a göre Nursi'nin iktisadi düşünceleri sıradan bir medrese hocasının düşünceleri değildir. Onun düşünceleri modern müslümanın kılavuzu niteliğindedir. Nursi, Batı'nın kapitalist ekonomi dünyasının değerlerini reddeder. Bunun yerine Kuran ve sünnete dayalı bir ekonomi anlayışı yaratmaya çalışır.⁵²³

Bediuzzaman Said Nursi Olayı adlı inceleme, "Türkiye'deki modernleşme serüvenini dini bir hareket üzerinden değerlendirir. Nurculuk hareketinin yaygınlık kazandığı dönemlerle Cumhuriyet modernleşmesinin büyük bir mesafe kat etmesinin aynı dönemlere rastlaması tesadüfi değildir. Temel bir tez olarak, modernleşme hikâyesine eş zamanlı bir biçimde farklı kesimler tarafından nasıl eşlik edildiği görülmektedir."⁵²⁴

Mardin'e göre Said Nursi'nin fikirlerinin incelenmesi ve yarattığı toplumsal hareketin çözümlenmesi, en az iki başlık altında toplanabilir: Birincisi İslamiyet'in son yüz yıl içinde Türkiye'deki durumu; İkincisi ise modernleşmeyle ve modernleşmeyi izleyen manevi bunalımın Türkiye'de aldığı biçimle ilgili dünya ölçekli bir süreç açısından.⁵²⁵

Mardin, Bediuzzaman Said Nursi'nin birincil amacının Batı'nın maddeciliği olarak gördüğü şeyin İslam kültürüne de sızmasını önlemek olduğunu ifade eder.

⁵²² Safâ Mürsel; **Siyasi Düşünce İşığında Bediuzzaman Said Nursi**, İstanbul, 1989, s. 28.

⁵²³ Aziz Kutlar; **Bediuzzaman Said Nursi'nin İktisadi Görüşleri**, İstanbul, 1986, s. 30-60.

⁵²⁴ Taşkın Takış; "Sosyal Bilimlerin 'Öteki' Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita", s. 87.

⁵²⁵ Şerif Mardin; **Bediuzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 50

Said Nursi maddecilikle savaşmak için, önce Osmanlıların sonra da Türklerin İslami mirasını yeniden canlandırmaya yönelik çabalar sarf etti.⁵²⁶

Mardin'e göre, Cumhuriyet devrimi geniş halk yığınlarının desteğiyle gerçekleştirilmiş bir devrim değildi. Söz konusu devrim çerçevesinde çoğu zaman halkın talepleriyle uyuşmayan adımlar da atılmıştı. Özellikle sekülerleşme yolunda atılan adımlar din olgusunun toplumsal yapıdan soyutlanmasına ve din kurumunun etkisinin azalmasına sebep olmuştur. Ancak bu ani dönüşüm toplumda bir bunalıma sebep olmuştur. Bu toplumsal koşullar içerisinde 'din' konusunu önemseyen ve bu bağlamda Kemalist devrimi eleştiren Said Nursi çok kısa sürede etrafına insanları toplayabilmiş ve 20. yüzyıl Türkiye'sinde kolektif bir güç yaratmayı başarmıştır.⁵²⁷

Bayhan da Türk modernleşmesinin bu özelliğine vurgu yaparak bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: “Batılılaşma, çerçevesindeki Türkiye modernleşme tecrübesi tüm toplumu dönüştürememiş, dolayısıyla anomik modernleşme yapılanması gerçekleşmiştir. Üstten, toplum mühendisliği bağlamında pozitivist geleneklerle toplumu değiştirmek ve dönüştürmek problemlidir. Sonuç, anomik ve yabancılaşmış bir toplumsal ve kültürel yapının meydana gelmesidir.”⁵²⁸

Nurcu hareket, gücünün önemli bir kısmını da Cumhuriyet döneminin bazı başarısızlıklarından aldı. Bu başarısızlıklar arasında önde geleni, Cumhuriyetçi laik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslam'ın yerini alamamasıydı. Söz konusu başarısızlık, Batı uygarlığının artık bir yenilgi olarak algılamaya başladığı, sanayi toplumuna özgü bir olgu olarak güçlü inanç bağlarının yokluğu ve “bezginlik”le koşuttur. Nurcu hareketin, İslami bir mistisizm de içeren retorisiyle birlikte, faaliyetlerini kısmen Cumhuriyet'in dayattığı kültürel çerçeve içerisinde yürütebilme başarısı, Türklerin pratik dünya görüşüne ve manevi taleplerine denk düştü. “Nur”

⁵²⁶ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 23.

⁵²⁷ Şerif Mardin; “Modern Türkiye'de Din”, **Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, s. 99.

⁵²⁸ Vehbi Bayhan; a. g. e., s. 134.

artık insanın kendi adına hedefleyebileceği yeni bir dünya özlemine de yanıt vermekteydi.⁵²⁹

Mardin'e göre Kemalizm, ulus-devlet imgesi yaratımında sosyo kültürel yapıda örüntü şeklinde yer alan, ümmet bilinci ve menkıbeler gibi kahramanlık ve vatan sevgisi kodlarını kullanma konusunda hayli başarılı olmuştur. Fakat "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratma"⁵³⁰ noktasında, Volk İslam'ın ideoloji olarak oynadığı rollere alternatif bir ideolojik fonksiyon görme konusunda aynı başarıyı gösterememiştir. Said Nursi, düşünceleriyle İslam'ın halk arasındaki varoluş şekliyle yani Volk İslam'la bir iletişim kanalı açabilmiştir. Nursi'nin halk katında büyük destek görmesinin önemli nedenlerinden biri de budur.

Said Nursi düşüncesinin takipçileri Batı tarzı kurumlar, fikirler ve pratiklerin Müslümanların gündelik hayatla uyum sağlamak için kullandıkları kültürel çerçeveyi tahrip ettiğini düşünüyorlardı.⁵³¹ Nursi, bu kültürel aşınmaya karşı yeni alternatifler yaratıyordu. Ancak bu alternatifler aynı zamanda modern dünyanın argümanlarını da içerisinde barındırıyordu. İşte Nurcu hareketin başarısının şifreleri burada yatmaktadır. Çünkü hareket ne toplumun İslami-Osmanlı geçmişini yadsıyor ne de kendisini Batı'nın değerlerine kökten kapatıyordu. Böyle bir düşünce Kemalist modernleşmeye karşı önemli bir alternatif olarak ortaya çıkıyordu.

Başka türlü ifade edecek olursak; Bediüzzaman'ın Türkiye'de yarattığı etki, toplum içi davranış ve ilişki konusundaki geleneksel Osmanlı lehçesini canlandırmada yaptığı katkının merkezi niteliği ve bu lehçenin bir çeşitlemesi olarak kendi söylemiyle açıklanabilir.⁵³² Nursi'nin yukarıda sözünü ettiğimiz söylemi müspet bilimlere de geniş yer veriyordu.

⁵²⁹ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 48; Ayrıca bkz; Emre Kongar; **21. Yüzyılda Türkiye**, İstanbul, 2006, s. 231-232.

⁵³⁰ Şerif Mardin; **Din ve İdeoloji**, s. 147.

⁵³¹ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 23.

⁵³² Şerif Mardin; a. g. e., s. 29.

Mardin'e göre, manevi canlanışla ilgili bir dizi hareketin modernleşme ile paralel olarak son zamanlarda yerel kökenlerini aşip dünya sahnesine adım attıklarına bakıldığında, Said Nursi'nin mesajının modernleşme akımlarından birini oluşturduğu söylenebilir.⁵³³ Nurcu hareket modernleşme süreci ile karmaşık ilişkilere sahiptir ve bu ilişkiler sanıldığından da erken bir dönemde başlamaktadır.⁵³⁴ Nurcu hareket, kadınların sosyal hayata katılımı noktasında önemli adımlar atıyordu. Hareketin lideri Nursi, yerel nüfusun laik eğitim kurumlarından eğitim görmelerini teşvik ediyordu.⁵³⁵ Nurcu hareketin bütün bu özellikleri onu Türkiye'deki modernleşme akımlarından önemli biri haline getiriyordu.

Mardin, bir modernleşme akımı olarak tarif ettiği Nurcu hareketin mensuplarının ilgi alanında, giderek artan bir entelektüelleşme görüldüğünü söylemektedir. Bu da hareketin entelektüel çevrelere en geniş anlamda nüfuz etme ve karşısına çıkanlarla kendi silahlarıyla savaşma çabalarından kaynaklanmaktadır. Bazı Nurcu entelektüeller, fiziki evrende var olan uyumu vurgulamaya başlamışlardır. Astronomi ve modern biyoloji, bu amaca yönelik olarak değerlendirilmektedir.⁵³⁶

Avrupa'daki Türk işçilerinin Nurcuların safına katılmaları da kısmen, geleneksel İslami içeriği sınırlandıran, ancak onun yeni anlam kümelenmeleri içine nüfuz edebilmesine de olanak tanıyan bu modernist çerçevede cereyan etmektedir. Ancak, pozitif bilimlere ilişkin düşünceler Nurcular tarafından benimsenirken, bu arada, İslamiyet'in sembolik içeriğinden bir bölümünün de ödünsüz biçimde sahiplenildiği de unutulmamalıdır.⁵³⁷

Nurcu hareketin başarısının altında yatan önemli bir faktör de hareketin modern teknoloji imkânlarından sonuna kadar faydalanmasıdır. Said Nursi, toplumun manevi sağlamlığı açısından Kuran'a dönmenin zorunlu olduğu inancıyla harekete geçerken, modern kitle iletişim teknolojisinin muhafazakâr amaçlar adına

⁵³³ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 45.

⁵³⁴ Şerif Mardin; a. g. e., s. 46.

⁵³⁵ Şerif Mardin; a. g. e., s. 133.

⁵³⁶ Şerif Mardin; a. g. e., s. 69.

⁵³⁷ Şerif Mardin; a. g. e., s. 70.

kullanılabileceğinin inancındaydı.⁵³⁸ Ayrıca Nursi aydınlanma felsefesinin içinden doğmuş fikirleri kendi sistemine yedirme konusunda hayli başarılı olmuştur.⁵³⁹

Mardin bu iddialarının aksine Çetin Özek, Nurculuğun dini bakımdan hiçbir esaslı felsefeye dayanmadığını ve söz kalabalığından ibaret olduğunu ifade etmektedir. Özek'e göre, Nurculuk hareketi, toplum yapısını etkilemek isteyen, sosyal hukuki ve siyasi münasebetler bakımından da tam bir irtica örneğidir ve kanunlarımıza göre, suç teşkil etmektedir. Amacı, menfaatçi hurafelere, Ortaçağın karanlıklarına memleketi sürüklemek olan bu cereyan, mücadele edilmesi gerekli bir yapı taşımaktadır. Siyasi çekişimler, oy sağlama endişeleri, bilerek veya bilmeyerek yapılan yardımlar, Nurcuğu tehlikeli ve yaygın bir hale sokmuştur.⁵⁴⁰

Özek, Mardin'in bir modernleşme akımı olarak tarif ettiği Nurculuk hareketinin gerici bir akım olduğunu söylemektedir. Özek, Cumhuriyet devriminin gerçekleştiği ilk günden bugüne sürekli reaksiyoner hareketlerle karşılaştığını belirtmektedir. Özek'e göre "Türk devrimi ilk günden bu yana kendisine karşıt bir çevreyi yaratmıştır. Birçok saplantılar ve çıkarlar bu çevreleri beslemiştir. Fakat bütün bu karşıt çevreler belirli bir doktrin etrafında birleşmemiş dağınık kalmıştır. Meşrutiyetin eskimiş tezleri, onların da besinleri olmuştur. Devrim tarihimiz içinde, Devrimlerimize karşı çıkan en büyük ve organize birlik Nurculuk olmuştur. Özellikle 1952 yılından sonra adı duyulan ve genişleyen bu akım günümüzde Devrimlere karşı olanların sembolü haline gelmiştir."⁵⁴¹

Özek, Atatürk devrimlerinin önemli bir tanesi olan laiklik Nurculuk akımı tarafından ihlal edildiğini ifade etmektedir. Bu akım gerici bir harekettir ve Cumhuriyet'in laiklik ilkesine ters düşmektedir. Ancak Nurculuk hareketine içerden bakan Safâ Mürsel Özek'in aksini iddia etmektedir. Mürsel'e göre laiklik cumhuriyet döneminde toplumun dini inanç ve yaşayıştan koparılması vasıtası olarak

⁵³⁸ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 61.

⁵³⁹ Şerif Mardin; a. g. e., s. 66-67.

⁵⁴⁰ Çetin Özek; **Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü**, Ankara, 1964, s. 239.

⁵⁴¹ Çetin Özek; a. g. e., s. 295.

benimsenmiştir. Çünkü geri kalmışlığın bütün faturası din kurumuna yüklenmiştir. Laikliğin “dinsizlik dogması” olarak benimsenmesi, dini hayat ve faaliyetler üzerinde alabildiğince baskıya yol açmıştır. Mürsel, Nursi’nin bu laiklik tatbikini “militan laiklik” olarak nitelendirdiğini ifade etmektedir.⁵⁴²

Mürsel’e göre, 20. Yüzyılın sonlarına doğru laiklik hem kavram hem de uygulama bakımından nispi bir demokratikleşme yaşamıştır. Laikliğin dinin tamamen ret ve inkârı olarak tatbik edilemeyeceği, devletin din karşısında tarafsız kalması şeklinde tatbik edilmesi gerektiği şeklindeki düşünceler ön plana çıkmıştır. Mürsel’e göre bunda Nursi’nin katkısı büyüktür: “laiklik kavramı Türkiye’de kavuşabildiği demokratik manasını her şeyden evvel Bediüzzaman’a ve Risale-i Nur hizmetine borçludur. Benimsediği dindar cumhuriyet telakkisi ile milli toplum yapımız içinde laikliği dine hasım olmaktan çıkarmaya çalışmış, kitlelerin İslam’a yakın ve yatkın yapısı bu yolda verilen mücadeleyi tesirli ve başarılı kılmada en büyük amil olmuştur. Laikliğin siyasi planda olduğu kadar hukuki alanda da din ve vicdan hürriyetinin teminatı şeklinde anlaşılıp, böylece tatbik edilmesi temel hak ve hürriyetlerin işler hale gelişi ile izah edilmesi gereken bir gelişmedir.”⁵⁴³

Nurculuk hareketini zararlı bir akım olarak algılayan düşünürlerden biri de Alparslan Işıklı’dır. Işıklı’ya göre Kemalizm/Cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli saldırılarla karşı karşıya kalmıştır. Fakat bu saldırılar iki noktada yoğunlaşmıştır. Birincisi, Cumhuriyet’in kuruluş aşamasında emperyalist ülkelerin Kemalizm’e karşı saldırıya geçmesidir. İkincisi ise yenedünya düzeniyle birlikte Türkiye Cumhuriyeti devletinin yıkılması için yürütülen saldırılardır. Işıklı’ya göre, Nurculuk, bu her iki dönemde de saldırganların içinde özel bir önem taşır. Birinci aşamada Said Nursi, ikinci aşamada Fethullah Gülen bunun temsilcileridir.⁵⁴⁴

Nurculuk hareketi, ulus-devlet, Kemalizm, gericilik bağlamları dışında bir de din penceresinden eleştiriye maruz kalmaktadır. Nurculuk hareketini bu bağlamda eleştiren isim Turan Dursun’dur. Dursun’a göre Nurculuk, İslam’ı aslından

⁵⁴² Safâ Mürsel; a. g. e., s. 145.

⁵⁴³ Safâ Mürsel; a. g. e., s. 149-150.

⁵⁴⁴ Alparslan Işıklı; **Said Nursi, Fethullah Gülen ve “Laik” Sempatizanları**, İstanbul, 2001, s. 77.

saptırmaktadır. Ona göre, Nurculuk'un İslâm ile gerçekte ilişkisi yoktur. Bu anlamda Nurculuk İslâm'ı kötüye kullanmaktadır. Nurculuk, Nursi'yi peygamberlik mertebesine çıkarmış ve Risale-i Nur'ları Kuran'la yarıştırmaya kalkışmış bir sapkınlığın adından başka bir şey değildir. Dursun'a göre Said Nursi, "karanlık emellerini gerçekleştirmek için dinimizi alet eden gerçekte dinimizin temellerine bile inandığı şüpheli olan, riyakâr bir insan olarak yaşamış ve hayatının sonuna kadar bu tutumunu sürdürmüştür."⁵⁴⁵ Nurcular ise önemli bir bölümü saf ve Müslümanlığı gerçek anlamda bilmeyen bir zümreden oluşmaktadır. Bir diğer bölümü ise her şeyin farkında ama çıkarlarını din ve imanın üstünde tutan bir zümredir.⁵⁴⁶

Mardin'in Nurculuk'u ele alış tarzı da birçok kimseler tarafından eksik görülmektedir. Ayhan Yalçınkaya Mardin'in Nurcu harekete yaklaşımındaki temel sorunun metodolojisinden kaynaklandığını öne sürmektedir. Yalçınkaya'ya göre Mardin, gerek Osmanlı toplumu, gerek Türk toplumu olsun, bunların isminin geçtiği her yerde bir genelleme hastalığıyla karşımıza çıkmakta ve bu toplumlar sanki homojen toplumlarmış gibi davranmaktadır. Bu varsayım daha baştan Mardin'in yaklaşımını eksik kılmaktadır. Yalçınkaya'nın tenkit ettiği bir nokta da Mardin'in Nursi'nin eserleriyle olan ilişkisinin zayıflığıdır. Ona göre Mardin dışarıdan bir yaklaşım sergiliyormuş havasını yakalamak için Nursi'nin eserleriyle çok fazla irtibata geçmemiştir.⁵⁴⁷

Kısacası, Nurculuk hareketi konusunda insanımızın zihni çok berrak olmamasına rağmen Mardin bu konuda çok kesin yargılar ortaya koymuştur/koyabilmiştir. Bu bağlamda Mardin'e göre, Nurcu hareket Kemalist modernleşmenin zaafı üzerine filizlenmiştir.⁵⁴⁸ Kemalist devrim İslam'ı insanların hayatından söküp atarken bunun yerine bir şey ikame etmiyordu. Said Nursi'nin Osmanlı'nın kültürel ve dini mirasını modern dünyanın kimi argümanlarıyla birleştirerek yarattığı yeni alternatif, Kemalist devrimin yarattığı bu boşluğu

⁵⁴⁵ Turan Dursun; **Müslümanlık ve Nurculuk**, İstanbul, 1997, s. 13.

⁵⁴⁶ Turan Dursun; a. g. e., s. 12.

⁵⁴⁷ Ayhan Yalçınkaya; **Küf: Dede Korkut, Said Nursî ve Hz. Ali Üzerine**, İstanbul, 2003, s. 87-106.

⁵⁴⁸ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 48.

doldurdu. Nursi, bu sayede geniş halk kitlelerini etrafına toplamayı başardı. Nurcu hareket, gerek söylemleriyle gerekse kullandığı araçlarla Türkiye’de bir modernleşme akımı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁴⁹ Göle’nin *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine* adlı eserinde tartıştığı konu da Mardin’in bu düşünceleriyle paralellik göstermektedir. Göle’ye göre siyasal İslam, Müslümanları kolektif bir bilinç ile donatır ve onları, modern siyasal dili kullanmaya, modernliğin kentsel ve kamusal mekânlarında yer almaya ve iletişim araçlarına sahip olmaya muktedir hale getirir.⁵⁵⁰ Böylece siyasal İslam alternatif bir modernleşme akımı olarak hayatiyet kazanır.

Konuya merkez-çevre metaforu çerçevesinden bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet Türkiye’sine, buradan da günümüze kadar özellikle Türk toplumsal yapısının derinliklerinde yatan keskin, “merkez-çevre”, “yöneten-yönetilen”, “devlet-halk” ikiliğine dayanan temel felsefesinde gözle görülür bir değişim yaşanmadığı görülecektir. Merkez-çevre ayırımına dayalı kopukluk, Osmanlı’da merkez ile çevre arasında bir tampon oluşturan din kurumunun Cumhuriyet Türkiye’sinde sosyal bünyeden soyutlanmasıyla merkez ve çevre arasındaki kopukluk daha da derinleşerek hissedilir olmuştur.⁵⁵¹

Sonuç olarak Mardin, Türk modernleşmesinin arka planındaki “kültürel, dinsel ve zihinsel kodları”⁵⁵² ortaya çıkaran özgün bir sosyolog/tarihçi/siyaset bilimci olarak karşımıza çıkmaktadır. Mardin, Türk modernleşmesini kavramsallaştırırken Türk toplumunun sui generis yapısını hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Türk modernleşmesi süresince yaşanan çelişki ve gerilimleri dile getirme noktasında önemli adımlar atmıştır. Türk modernleşmesinin tekçi bir yapısının olmadığını, Kemalist modernleşmenin dışında Türkiye’de alternatif modernleşme tarzlarının

⁵⁴⁹ Şerif Mardin; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim**, s. 20.

⁵⁵⁰ Nilüfer Göle; **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, s. 156.

⁵⁵¹ Adem Çaylak; a. g. e., s. 229.

⁵⁵² H. Bayram Kaçmazoğlu; “Bazı Bilim İnsanlarının Türkiye’deki Siyasal Düşün Tarihine Katkıları Üzerine Bir Deneme”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, İstanbul, 2009, s. 244.

olduğunu ifade etmiştir. Mardin, modernleşme analizlerinde geleneği yadsımadan geleneksel olan ile modern olan arasındaki sürekliliği göz önünde bulundurarak çözümlenelerde bulunmuştur. Yukarıda Mardin'in modernleşmeye dair düşüncelerinde önplana çıkan özellikler Mardin'in Türk modernleşmesini kültüralist bir çerçeveden okuduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle, Mardin'in Türk modernleşmesini okuma biçimi kültüralist bir okuma biçimidir. Keyman'ın da ifade ettiği gibi “Mardin’i okumak, ‘kültüralist modernite kuramı’ temelinde Türk modernleşmesini okumaktır. Mardin’i okumak, çok yönlü, çok-katmanlı bir modernite tartışmasını okumaktır. Mardin’i okumak, indirgemeci, özcü, işlevselci modernleşme çözümlenelerinin gerisinde bir alanda, modernleşme süreçlerinin taşıdığı karmaşıklıkları, çelişkileri ve olumlulukları/olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümleneyi okumaktır. Mardin’i okumak, aynı zamanda, Türkiye’de sosyal bilim içinde pozitivizme alternatif bir yorum bilgisel sesi dinlemek ve toplumsal değişimi kendi bağlamında ‘anlama’ girişiminde bulunmaktır.”⁵⁵³

2.3.3. Merkez-Çevre İlişkilerinin Bir Türevi Olarak ‘Sivil Toplum’

Mardin’e göre modernleşmenin Türkiye’ye yansımaları noktasında üç önemli özellik ön plana çıkmaktadır. Mardin, *Genel Hatlarıyla Modernleşme* adlı bir tebliğinde bu özellikleri şöyle sıralamaktadır:⁵⁵⁴

1. Sivil Toplum Kurulma Süreci.

2. Kamu Alanının Teşekkülü. Yani, toplum, insan, sanat, bilim... bunların serbestçe tartışıldığı bir toplumsal platformun oluşması.

3. Uçmak. Mardin, ‘uçma’ ile Batı’da çok sık kullanılan ‘daemon’ sözcüğünü kastettiğini belirtmektedir. Bu kavram bir taraftan ürkütücü; fakat diğer taraftan yaratıcı bir öğe olarak düşünülmektedir. Yani insanın hem insanlığı aşan, taşkın bir şeyini ifade ediyor; hem de o taşkınlığın beraberinde bir yaratıcılık getirdiğini ifade ediyor. Türkiye’de böyle bir kavramın varlığından söz etmek mümkün değildir.

⁵⁵³ Fuat Keyman; “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorum Bilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, s. 40.

⁵⁵⁴ Şerif Mardin; “Genel Hatlarıyla Modernleşme”, s. 22.

Bunun için Türkiye’de hiç kimse bir Borges olamıyor ve Freud’un, Lacan’ın ve Foucault’un ne dediğini anlayamıyor.

Mardin, gerçek bir modernleşme atılımının bazı standart unsurlara sahip olması gerektiği kanısındadır. Öncelikle ülkemizde belli bir dönem modernleşmenin sanayileşme ve Batı teknolojisi ile özdeşleştirildiğini, bununla beraber bu indirgemeci yaklaşımın ne kadar yanıltıcı olduğunu ancak yeni anlaşıldığını belirtmektedir. Mardin’e göre modernleşmenin başlıca dört unsuru bulunmaktadır: Aydınlanma, eleştirel düşünce, her türlü diyalog ve tartışmanın içinde özgürce gerçekleştiği bir kamusal alan ve devlet aygıtı dışında gelişen özerk bir sivil toplum.⁵⁵⁵

Mardin’in modernleşmenin Türkiye’ye yansımada ön plana çıkan özellikler olarak yukarıda sıraladığı üç/dört önemli özellik de sivil toplum olgusuyla yakından ilişkilidir. Bu üç özelliğin de merkezinde sivil toplum olgusunun kurulması vardır. Çünkü yukarıda sözünü ettiğimiz diğer toplumsal dönüşümlerin gerçekleşmesi ancak ve ancak bir sivil toplum alanının yaratılmasıyla gerçekleşebilecektir. Çalışmamızın bu bölümünde Mardin’in sivil toplum olgusuna nasıl yaklaştığını merkez-çevre ilişkileri ekseninde ele alacağız.

Mardin, Türk siyasal yaşamına ait sorunları ele alırken ‘sivil toplum’ kavramı üzerinde önemle durur. “Mardin Türkiye’de toplum ve devlet arasındaki ilişkileri ‘sivil toplum’ olgusuna dayalı olarak açıklamayı deneyen ilk sosyologlarımızdan biridir. 1960’lardan itibaren sanayileşme, kalkınma ve şehirleşme gibi temaları vurgulayan modernleşme anlayışlarının oldukça uzağında duran, üstelik bu yaklaşımlara eleştirel bir yaklaşım getiren Mardin, modernleşmenin yolunun bunlardan değil, sivil toplumun güçlendirilmesinden geçtiğini vurgulayarak farklı bir çözüm göstermiştir.”⁵⁵⁶

Türkiye’de yaratılan siyasal düşünce literatürü içerisinde Mardin’in sivil toplum kavramı üzerine yaptığı çalışmaların önemi yadsınamaz. Mardin, Türk

⁵⁵⁵ Ufuk Özcan; a. g. m., s. 179.

⁵⁵⁶ Ufuk Özcan; a. g. m., s. 179.

siyasal düşüncesi üzerine kafa yoran ve bu alanda büyük çabalar sarf eden önemli bir sosyologdur. Mardin, Türk siyasal düşüncesini çözümlerken çeşitli kavramları araçsallaştırarak çalışmalarında kullanmaktadır. Bu kavramlardan biri de “sivil toplum” kavramıdır. Mardin’e göre sivil toplum, Batı’dan aldığımız siyasetle ilgili kavramlar arasında, ülkemizde en çok yanlış yaratılardan biridir. Sivil toplum kavramının karşıtı, çoğu kez “askeri” toplum olarak algılanmaktadır. Ancak, terimin vurgusu “şehir adabı” olduğu için karşıtı olsa olsa “gayrimedeni” olabilir. Sivil toplumdaki “sivil”in kökü şehir hayatının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri ifade etmektedir.⁵⁵⁷

Mardin’e göre, sivil toplum, etrafında kümelenen tarihi ve felsefi kavramlar Hegel’in ve Marx’ın kullanımlarında ortaya çıkmıştır. Kavram temelde üç alanla alakalıdır; birincisi, medenilik anlayışıyla ikincisi, batı Avrupa’nın toplumsal tarihinde çok önemli bir sosyal tarih aşamasıyla ve üçüncüsünün ise tarih felsefesi alanında bir tartışmayla ilgili olduğu söylenebilir.⁵⁵⁸

Batı’da sivil toplum kavramının tarihsel kökenlerini Hegel’in ve Marx’ın düşüncelerinde bulan Mardin, Osmanlı İmparatorluğu’nda ise sivil toplum kavramının köklerini, 1880’lerden sonra Şinasi ve Namık Kemal gibi gazeteciliği geliştiren düşünürler tarafından yaratılan “kamuoyu”nda bulmaktadır.⁵⁵⁹ Ayrıca Mardin, sivil toplum olgusunun Batı’nın geçirdiği tarihsel süreç içinde doğmuş bir olgu olduğunu belirtmektedir. Ona göre Doğu toplumları, bu süreçlerden geçmedikleri için bu toplumlarda Batı’daki şekliyle bir sivil toplum yaratılması mümkün değildir.⁵⁶⁰

Mardin’e göre “Osmanlı toplumsal yapısında sivil toplum olgusunun öğelerine rastlamak mümkün müdür?” şeklindeki bir soruya hem olumlu hem de olumsuz cevap vermek mümkündür. Hem şeriatın garantilediği bir özel mülkiyet alanının varlığı hem de özel hayatın “Örfi Sultanî”den uzak, bir çeşit masuniyetle

⁵⁵⁷ Şerif Mardin; “Sivil Toplum”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, s. 9.

⁵⁵⁸ Şerif Mardin; a. g. m., s. 10.

⁵⁵⁹ Şerif Mardin; a. g. m., s. 16.

⁵⁶⁰ Şerif Mardin; “Civil Society and Islam”, **Reigion, Society, and Modernity in Turkey**, s. 44.

korunmuş olarak cereyan etmesi açısından sivil toplumun varlığından söz edebiliriz. Ancak devletin genelde loncalar özelde ise esnaf üzerindeki kontrolü ve bu öğeleri siyasi alandan uzak tutması sivil toplumun varlığından söz etmemizi biraz zorlaştırıyor. Buna rağmen sivil toplumu sadece Batılı anlamda düşünmediğimiz takdirde sivil toplumun Osmanlı'da var olduğunu söylemek daha güçlü bir iddiadır.⁵⁶¹

Mardin ve başka çok sayıdaki önemli araştırmacı arasındaki ortak paydayı oluşturan düşünceye göre, Türkiye'de sivil toplum kavramı etrafındaki tartışmaların odağında güçlü devlet- zayıf toplum geleneği vardır. Türkiye'de güçlü ve toplum üzerinde baskın olan bir devlet yapılanması söz konusudur. Toplumun ise kendisiyle ilgili kuralları, hedefleri ve hedefleri belirlemek için izlenecek yolları belirleyecek özelliğe ya da güce sahip olmayan bir yapısı vardır. Toplum ile ilgili kurallar devlet tarafından formüle edilmekte; devlet, bu anlamdaki iktidarını toplumun farklı kesimleriyle paylaşmaya razı olmamakta ve bunu tüm toplumların dışında ve/ ya da üzerinde kalarak bu konumunu sürdürmektedir. Türkiye'deki sivil toplum tartışmaları bu noktada toplanmaktadır.⁵⁶²

Mardin bütün toplumların bir *telosu* yani rüyası olduğunu sivil toplumunda Batı toplumlarının rüyası olduğunu belirtmektedir. Mardin, bu rüyanın tarihsel bir arka planı olduğunu ve bu rüyayı Batı'da şehirlerin ortaya çıkışıyla tarihlendirmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶³

Avrupa'da şehirler ile ticaret birbirlerine paralel olarak gelişmişlerdir. Şehir faaliyetleri toplumun tümü için yeni bir zenginlik kaynağı olmuştur. Zamanla feodal asiller bu zenginliklerden yararlanmak istemişlerdir. Fakat bu durumda bu yeni zenginliği yaratan tüccar, küçük esnaf ve üreticinin korunması gerektiği ve bu yeni üretken sınıfların yarattıkları yeni imkânların karşılığını almak istedikleri için

⁵⁶¹ Şerif Mardin; "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, s. 29.

⁵⁶² Funda Gençoğlu Onbaşı; "Şerif Mardin ve İdris Küçükömer'de 'Sivil Toplum' Kavramı", **Şerif Mardin Okumaları**, s. 46.

⁵⁶³ Şerif Mardin; "Civil Society and İslam", s. 44-59.

şehirliler şehir hayatının sürdürülmesini mümkün kılacak haklar ve imtiyazlar istemiş ve elde etmiştir. Böylece şehirler hukuksal ve siyasal olarak daha bağımsız bir biçimde var olabilme imkânı bulmuştur. Mardin'e göre yasal olarak kullanılabilir kılınan bu haklar ve hürriyetler bugün anladığımız anlamda sivil toplum kavramının özünü oluşturmaktadır.⁵⁶⁴

Mardin'e göre sivil toplum meselesinin köküne inerek, Batı'nın toplum tarihinin bir özelliğini incelediğimizi göreceğiz. Sivil toplum en genel anlamda, Batı'da mutlak monarşinin bütün güç ve çabalarına rağmen, kontrollerinden kaçan bu anlamda özerk bir sürecin şekillenmesini sağlayan güç olarak tarif edilebilir. Bu sürecin kendi tarihi içinde, Batı tarihi içinde düz olmaktan çok, inişli çıkışlı bir iç tarihi vardır. Daha orta zamanlarda merkezi güçlerin yeni teşekkül etmekte olan, kralların yeni yerleşen şehirlere çok önemli imtiyazlar verdikleri ve bunların hükmi şahsiyetle (tüzel kişilik) donandığı, tarihçilerin tespit etmiş oldukları konulardır.⁵⁶⁵

Mardin, 12. Yüzyılda başlayan bu dönüşümlerden sonra Batı'da *devlet dışındaki hayatın* akışının garanti altına alındığını ve iktisadi faaliyetlerin milli hayatın çerçevesi içinde bile *özerk* bir statü elde ettiğini dile getirmektedir.⁵⁶⁶ Böyle bir durum da günümüz sivil toplumunu yaratan önemli bir dönüşümdür.

Mardin, Batı'da sivil toplumun oluşmasında 17. ve 18. yüzyılların da altını önemle çizmektedir. Bu dönemde merkez tarafından tehlikeli sayılabilecek fikirlerin tartışılmasını mümkün kılan bir ortam oluşturulmuş ve bütün engellere rağmen bu ortam çalışmıştır. Yani bu dönemde oluşan fikirlerin özgürce tartışılabilmesi ortamı Batı'da ki sivil toplumun gelişmesini sağlayan ikinci dönüm noktası olmuştur.⁵⁶⁷

Mardin'e göre Batı'da toplumsal dönüşüm böyle bir seyir izlerken İslam toplumlarında durum daha farklıydı. İslam toplumlarında siyasal erk karizmatik bir liderin etrafında toplanıyordu. Bu liderler istedikleri şekilde şehirlerin yapısı

⁵⁶⁴Şerif Mardin; "Sivil Toplum", s. 10.

⁵⁶⁵ Şerif Mardin; "Genel Hatlarıyla Modernleşme" s. 23.

⁵⁶⁶ Şerif Mardin; "Sivil Toplum", s. 13.

⁵⁶⁷ Şerif Mardin; "Genel Hatlarıyla Modernleşme" s. 25.

üzerinde kararlar alabiliyordu. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğunda padişahlar sürgün veya iskân politikalarıyla bir şehrin yapısını değiştirebiliyorlardı. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılı anlamda bir hürriyet mefhumu da söz konusu değildi. Bu durumdan dolayı 19. yüzyılın ilk yarısında özgürlük kavramı Osmanlı'da ortaya çıktığında ona eş bir kelime bulunamamış ve yeni bir kelime olarak *serbestiyet* icat etmek zorunda kalınmıştır. Batı toplumlarının evriminin bir parçası olarak sivil toplumun en temel özelliği olarak belirtilen *siyasinin sultasından kurtulma* biçiminde bir hürriyet anlayışı Osmanlı İmparatorluğu ya da Türkiye'de hiçbir zaman Batı'daki kadar derin köklere sahip olamamıştır.⁵⁶⁸ Kısacası ne Osmanlı İmparatorluğu'nda ne de Cumhuriyet Türkiye'sinde şehirler, Batı'da olduğu gibi gelişmemiştir. Hükmi şahsiyet (tüzel kişilik) anlayışı da karşısında bunu bir dereceye kadar devletten “çalınmış” bir düzenleme yetkisi olarak gören devleti bulmuştur.⁵⁶⁹

Mardin, Osmanlı'da Batı'daki şekliyle sivil toplumun oluşamamasının Osmanlı'nın bazı karakteristik özelliklerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu özelliklerin başında ‘mahalli parlaments’lerin doğmasını engelleyen merkezi yapıdır. İkincisi etken ise özel mülkiyetin yokluğudur. Son olarak da Osmanlı'da hayatları ve malları açısından padişahın iradesine bağlı olan ‘Kul’ statüsünün varlığıdır. Bunlar Osmanlı'da sivil toplumun doğmasının önünde engel teşkil etmişlerdir.⁵⁷⁰

Osmanlı ve Türkiye'deki ‘aşkın devlet’ anlayışı bu toplumlarda sivil toplumun kurulmasını engelleyen en önemli faktördür. ‘Aşkın devlet’ anlayışında nihai amaç devletin kendisi olduğu için devlet, yetkilerini kendi dışında herhangi bir kurumla paylaşmaz. Bu durumda da devletin dışında yani siyasinin sultasından kurtulmuş herhangi bir oluşum meydana gelmez. Metin Heper'in de belirttiği gibi Türk siyaset geleneğinde devletin ‘aşkın’ bir statüsü vardır. Bu siyaset geleneği “güçlü devlet- zayıf (sivil) toplum gerçekliğini doğurmuştur.”⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Şerif Mardin; “Sivil Toplum” s. 13-14.

⁵⁶⁹ Şerif Mardin; a. g. m., s. 15.

⁵⁷⁰ Şerif Mardin; “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak ‘Sivil Toplum’”, s. 24.

⁵⁷¹ Metin Heper; a. g. e., s. 42.

Mardin, sivil toplum kavramını Türkiye bağlamında Osmanlı döneminden beri belirleyici olan merkez çevre kopukluğu ve bu çerçevede devlet-sivil toplum karşılaşması ekseninde incelemektedir.⁵⁷² Mardin'e göre "yakın zamana kadar merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktan ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu."⁵⁷³

Mardin, Batı'da sivil toplumun oluşum serüvenini anlatırken şehirlerin zamanla feodal asillere karşı hukuksal ve siyasal bir özerklik kazandığını belirtmektedir. Aynı şekilde Mardin, merkez-çevre ilişkilerini izah ederken Batı dayadığı feodal temellerden ötürü tarihsel süreç içerisinde çevreyle karşılaşmış ve zaman içerisinde çevrenin merkezle bütünleşmesini sağlamıştır. Fakat Osmanlı'da durum Batı'daki gibi değil; Osmanlı'da merkez ile çevrenin karşılaşması uzun dönem hiç olmamış, sonraki karşılaşmalar ise *de facto* bir karşılaşma olmuştur.⁵⁷⁴ Osmanlı merkez-çevre ilişkilerinde merkezin en derin arzusu çevreyi sürekli denetim altında tutmak olmuştur. Merkez çevreye sürekli kuşkulu bir gözle bakmış ve çevreye hiçbir zaman itimat etmemiştir. Heper'in de belirttiği gibi "daima itilip kakılan çevre, kamu çıkarı konusu ile ilgilenebilecek bir konumda olamamış ve kamu çıkarını gözetilen bir **sivil topluma** dönüşmemiştir."⁵⁷⁵

Sonuç olarak Mardin, tam anlamıyla bir modernleşmenin ekonomik kalkınma veya teknik ilerleme hamleleri ile değil etkili bir sivil toplum yaratmakla olabileceğinin altını önemle çizmektedir. Bu bağlamda modernleşmenin yolu sivil toplumun güçlenmesinden geçmektedir. Türk modernleşmesi güçlü bir sivil toplum temelinden yoksun olduğu için üç yüz yıllık modernleşme tarihi boyunca önemli bir yol kat edememiştir. Dolayısıyla modernleşmenin artık devlet eliyle tepeden inme bir tarzda değil çevrenin ve sivil toplumun katılımıyla olmalıdır.⁵⁷⁶

⁵⁷² Funda Gençoğlu Onbaşı; a. g. m., s. 56.

⁵⁷³ Şerif Mardin; "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 38.

⁵⁷⁴ Şerif Mardin; a. g. m., s. 35-38.

⁵⁷⁵ Metin Heper; a. g. e., s. 80-83 ve 183-184.

⁵⁷⁶ Ufuk Özcan; a. g. m., s. 179-180.

SONUÇ

Tezimizde modernlik olgusunun Batı'daki tarihsel gelişimini ve sosyal etkilerini kısaca irdeledikten sonra bu olgunun Türk toplumuna nasıl intikal ettiğini ve Türk toplumunda ne gibi dönüşümler meydana getirdiğini Şerif Mardin'in görüşleri kapsamında ele aldık.

Modernlik olgusunun temelleri 14. ve 15. yüzyıllarda Rönesans hareketiyle atılmıştır. Rönesans'tan sonra Batı'da yaşanan Reform ve Aydınlanma hareketleri ve Sanayi devrimi modernlik olgusunu güçlendirmiş ve etki alanını genişletmiştir. Yukarıda sözünü ettiğimiz dönüşümler yaklaşık beş yüz yılda gerçekleşmiş ve her bir dönüşüm modernlik olgusuna ayrı bir boyut kazandırmıştır. Bu beş yüz yıllık dönem Batı toplumlarının modernleşme süreci olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modernleşme, dinamik ve çok boyutlu bir değişim-dönüşüm sürecidir. Modernliğin arka planındaki her bir dönüşüm modernleşme sürecine ayrı bir boyut kazandırmıştır. Modernleşmenin en önemli boyutları şunlardır: Sanayileşme, sekülerleşme, kentleşme ve demokratikleşme. Bu noktadan hareketle modernleşme serüvenini tamamlamış toplumların ileri derecede sanayileşmiş, seküler, nüfusunun büyük çoğunluğu kentlerde yaşayan ve demokrasiyi içselleştirmiş toplumlar olduklarını ifade edebiliriz.

Görüldüğü gibi modernleşme olgusu hem tarihsel arka planıyla hem de farklı boyutlarıyla kompleks ve çoğul bir sürece işaret etmektedir. Modernleşmenin bu özelliği konuyla ilgili farklı yaklaşımların sergilenmesine olanak sağlamıştır. Bu yaklaşımları Charles Taylor iki başlık altında toplamaktadır: Akültüralist ve kültüralist. Akültüralist ve kültüralist modernlik yaklaşımlarını Keyman'ın *Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye* başlıklı çalışmasına başvurarak aşağıdaki gibi izah etmek mümkündür.

Birinci yaklaşım akültüralist yaklaşımdır. Sosyal bilimlerin gelişimi sürecinde egemen konumda olan yaklaşım bu yaklaşımdır. Akültüralist modernlik kuramı, “modernleşme ile seküler Batı aklının ve araçsal ussallığının gelişmesini eş anlamlı tutarak toplumsal değişime yaklaşır. Bu nedenle “modern, Batıdır”, “modern,

sekülerdir”, “modern, araç-amaç ilişkisine dayalı usallıktır” ve “Batılı olmayan öznenin modernleşmesi ancak ve ancak kendisini Batıya yaklaştırma ve benzetme ve Batılı kurumları kendi mekânında kurma ile olasılık kazanır” gibi önermeler akültüralist modernite kuramının hareket tarzını belirler.

Akültüralist kuramlar, modernliği belli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktasıyla ilişkilendirir. Modernliğin içinden türediği kültürel rezervuar (havza) gelenek olmasına rağmen, akültüralist kuramlar modernliğin gelenekle ilişkili olan bütün potansiyellerini göz ardı etmektedirler ve bu potansiyelleri modernliğe aitmiş gibi sunmaktadırlar. Bu yaklaşımların temel bir niteliği de, modernliğin açık uçlu ve kendini takviye eden bir özelliğe sahipmiş gibi görülmesidir.

Modernleşme konusunda son zamanlarda yaygınlaşan bir yaklaşım ise kültüralist yaklaşımdır. Kültüralist modernite kuramı, toplumsal değişim olgusuna yaklaşırken modernliğe ait kurumsal süreçlerle modern benlik oluşma süreçleri arasındaki olası gerilim ve çatışmaları tanır. Akültüralist kuramın aksine bu kuram eleştirel, kültürel farklılıkları göz önünde bulundurur, modern ile Batıyı özdeşleştirmez ve Batı-dışı toplumlarda modernleşme sürecinin özgün ve karmaşık niteliğini anlamaya çalışır. Ayrıca bu kuram, birçok modernlik deneyimi olduğunu, dolayısıyla modernlik olgusunun Batı ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini savur.

Türk modernleşmesini kültüralist bir okuma biçimiyle kavramsallaştıran ve analiz eden Şerif Mardin, 20. yüzyılın ikinci yarısında Türkiye’de kendisinden hayli söz ettirmeyi başarmış bir teorisyendir. Onun düşüncelerini bir bilim dalının sınırları içerisine hapsedmek mümkün değildir. O sosyolog olduğu kadar tarihçi ve tarihçi olduğu kadar da siyaset bilimcidir. Mardin Türk modernleşmesini irdelerken diğer sosyal bilimcilerden farklı olarak ekonomi, endüstri, buhar, petrol, fabrika gibi kültür-dışı unsurları ikinci plana itmekte daha çok toplumsal ve sosyal yapı alanlarının altını çizmektedir. Mardin’in yaklaşımını kültüralist olarak nitelendirmemizi sağlayan da onun bu tavrıdır. Çünkü o kültüre öncelik vermektedir.

Mardin’in sosyal bilimlerdeki bu başarısını sadece onun kişisel çabalarıyla açıklamak mümkün değildir. Mardin’in içerisine doğduğu sosyal miras onun başarısının altında yatan en önemli etkenlerden biridir. Şerif Mardin, Mardin ilinde

bulunan Kasîmiye Medresesinde altı yüz yıl boyunca müderrislik yapmış bir aileye mensuptur.

Mardin, Galatasaray Lisesi'nde başladığı eğitimini Amerika'da tamamlamıştır. Mardin'in ilk akademisyenlik deneyimi Ankara Üniversitesi'nde başlamış ancak daha sonra Boğaziçi Üniversitesi ve Amerika'daki muhtelif üniversitelerde devam etmiştir. Mardin, halen Sabancı Üniversitesi'nde akademisyenlik görevine devam etmektedir.

Mardin, akademik hayatı süresince gerek eserleriyle gerekse yarattığı tartışma zeminleriyle Türk sosyal bilimlerine büyük katkılar sunmuştur. Mardin, Türk modernleşmesini anlamak için en işlevsel yöntemin tarihsel yöntem olduğunu vurgulamış ve çalışmalarında bu yöntemi kullanmıştır. Mardin, tarihsel yöntem dışında yorumbilgisel yaklaşımıyla, sivil toplum analiziyle ve ideolojiye getirdiği "içeriden" bakışıyla Türk Sosyolojisine büyük katkılar sunmuştur.

Mardin'in sosyal bilimler dünyasında isminden en çok söz ettiren çalışması *Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri* adlı çalışmasıdır. Mardin'in bu çalışmasının teorik altyapısı Edward Shils'in düşüncelerine dayanmaktadır. Ancak Mardin, Shils'in düşüncelerini dönüştürerek ve Türk modernleşmesi araştırmalarında işlevsel bir forma büründürerek aktarmıştır.

Mardin'e göre Osmanlı toplum yapısının diğer Doğu toplumlarından ayrılan önemli bir özelliği karmaşık ve incelmış bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkezinin olmasıydı. Mardin'e göre Batı toplumları tarihsel süreç içerisinde çevreyle bütünleşmeyi başarabilmişti. Fakat Osmanlı toplum yapısında bu tarz bir bütünleşme söz konusu değildi. Mardin'e göre Osmanlı toplumunda merkez ve çevre arasındaki ilişkilerde bir kopukluk söz konusuydu.

Mardin'e göre Türk modernleşmesinin ilk evrelerinde merkez ve çevre arasındaki kopukluğun giderilmesine yönelik önemli adımlar atılmıştır. Bu dönemde gerçekleştirilmeye çalışılan gayrimüslimlerin entegrasyonu, Müslümanların entegrasyonu ve siyasi katılım bu amaç doğrultusunda atılmış adımlardır. Özellikle Türk modernleşmesi tarihinde önemli bir yeri olan Tanzimat Fermanı'nın birincil

gayesi bütünleşmiş bir toplum yaratmaktı. Bu dönemde bir “Osmanlı yurttaşlığı” yaratılmaya çalışılarak bu amaca ulaşılacak istenmiştir.

Mardin’e göre Osmanlı modernleşmesi aşamasında merkez ve çevrenin bütünleşmesine yönelik atılan adımların aksine Cumhuriyet modernleşmesi evresinde bu kopukluk derinleştirilmiştir. Kemalist devrim, birçok tarzda gerçekleştirilebilmesine rağmen çevrenin taleplerini görmezlikten gelen ve merkezin daha da güçlenmesini sağlayan bir tarzda gerçekleştirildi. 1945 tarihine kadar çevrenin taleplerini dillendiren Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası değişik gerekçelerle kapatıldı. 1950’lere gelindiğinde Demokrat Parti siyasi alana damgasını vuran siyasi oluşum olarak siyaset sahnesine çıktı. Birçok aydın Demokrat Parti iktidarını Anadolu İhtilali ya da çevrenin ihtilali olarak nitelendiriyordu. Ancak 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesiyle bu süreçte sona erdi ve çevrenin sesi bir kez daha kısıldı. Bu bağlamda üç yüz yıllık modernleşme serüvenimiz boyunca çevre siyasal ve hukuksal bir statü elde edemedi. Pasif bir konumda kalan çevre zamanla etkin bir sivil topluma dönüşmedi.

Mardin’in merkez-çevre ilişkileri çözümlemesinin çığır açıcı tarafının yanında eleştirilere maruz kalan tarafları da vardır. Mardin’in çözümlemesi öncelikle indirgemecilikle suçlanmıştır. Mardin’in çevre olarak tarif ettiği kesimin homojen bir yapısının olmadığı dillendirilmiştir. Ayrıca çevrenin taleplerini dile getiren AKP, 2001 seçimlerinden sonra merkeze dâhil olmuştur. Dolayısıyla artık merkez çevre metaforu Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar olmaktan çıkmıştır.

Kısacası, Mardin’in merkez-çevre ilişkileri analizi Türkiye’nin son elli yılına damgasını vurmuş bir yaklaşımdır. Mardin’in Türk modernleşmesi tartışmasının merkezinde de bu düşünce vardır. Nitekim Mardin’in ifade ettiği gibi, yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli kopukluktan ve yüzyıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu.

Mardin, *Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri* adlı makalesinden sonra kaleme aldığı çalışmalarının çoğunda bu makalenin etkilerini görmek mümkündür. Mardin’in “büyük kültür-küçük kültür”, “büyük

gelenek-küçük gelenek”, “Volk İslam” ve “mahalle baskısı” kavramsallaştırmaları da bu eksendedir. Özellikle “mahalle baskısı” kavramı 2007’den beri yoğun ilgiye mazhar olmuş bir kavramdır.

Mardin, bu kavramı *Religion, Society and Modernity in Turkey* adlı son kitabı üzerine 2 Mayıs 2007 tarihinde gazeteci Ruşen Çakır’la gerçekleştirilen bir röportajda kullanmıştır. Mardin, bu kavramı siyasal İslam’ın iktidarı ele geçirdikten sonra diğer kesimler üzerinde baskı kurabileceği endişesini dile getirmek için kullandığını ifade etmektedir. Mardin’in bu söyleminden sonra ülkede bu kavram üzerine hayli tartışmalar gerçekleşmiştir.

Bu tartışmalar neticesinde ön plana çıkan düşünceleri üç başlık altında toplamak mümkündür. Ön plana çıkan birinci düşünce mahalle baskısı diye bir olgunun var olduğunu kabul eden düşüncedir. Bu düşünce daha çok laiklik hassasiyeti ön planda olan kesimler tarafından dillendirilmiştir. İkinci düşünce ise mahalle baskısı diye bir baskının söz konusu olmadığını savunan düşüncedir. Bu düşünceyi daha çok muhafazakâr-dindar kesimler dillendirmişlerdir. Bu çevreler dindarların baskı uygulamaktan öte baskıya maruz kaldıklarını öne sürmektedirler. Bu iddialarını da başörtüsü yasağıyla güçlendirmeye çalışmaktadırlar. Üçüncü düşünce de “mahalle baskısı var ama...” diyenlerin dillendirdikleri düşüncelerdir. Bu düşünceye göre mahalle baskısı var ama Türkiye’de sadece bir mahalle yok; birçok mahalle var. Dolayısıyla her mahalle kendi ötekisine baskı uygular. Muhafazakâr mahalle laik bireylere, laik mahalle dindar bireylere, Sünni mahalle Alevi bireylere, Alevi mahalle de Sünni bireylere baskı uygulamaktadır.

Kısacası “mahalle baskısı” kavramsallaştırması da merkez-çevre eksendeki bir kavramsallaştırmadır. Kavramın altyapısında büyük gelenek-küçük gelenek ayırımı vardır. “Mahalle baskısı”, “küçük gelenek”in kendi ötekisine tolerans gösterememesidir. Bu kavram bazı sosyolojik katkılar sonucunda günümüz Türkiye’sini, yani modern Türkiye’yi anlama noktasında hayli işlevsel olabilir.

Mardin’in Türk modernleşmesi tarihi ile ilgili görüşlerini Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası olmak üzere iki başlık altında ele almak mümkündür. Mardin,

Cumhuriyet öncesi Türk modernleşmesini ‘Batılılaşma’ olarak, Cumhuriyet sonrası Türk modernleşmesini ise bir modernite projesi olarak kavramsallaştırmaktadır.

Mardin’e göre Osmanlı toplumu, Batı medeniyeti adını verdiğimiz kültür bütünüyle hiçbir zaman ilişkisini kesmemiştir. Fakat Batılı tarzda kurumların yaratılması Osmanlı’nın Batı’nın gerisine düştüğünü açık bir şekilde anlamasıyla mümkün olmuştur. Bu dönem 18. yüzyılın başlarına ve bilhassa III. Ahmet (1703-1730) dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde atılan modernleşme adımları askeri tedbir sorunuyla alakalıdır. III. Ahmet döneminde başlayan Batı’nın askeri kuruluşlarından örnek alma çabaları I. Mahmud (1730-1754), I. Abdulhamit (1774-1789) ve özellikle III. Selim zamanında (1789-1807) hızlanarak devam etmiştir.

Mardin’e göre, III. Selim’den sonra tahta geçen II. Mahmud (1808-1839), sadece askeri alanlarla ilgili modernleşme atılımlarının Osmanlı’yı Batı’nın gerisinde olmaktan kurtaramayacağını anlamıştı. II. Mahmud kendisinden önceki padişahların deneyimlerini göz önünde bulundurarak, o tarihe kadar modernleşme çabalarına engel olan Yeniçeri adlı askeri birlikleri feshetmiş ve sosyal, siyasi ve iktisadi sahaya ilgili ciddi modernleşme adımları atmıştır.

18. yüzyılın başlarında girişilen ve 19. yüzyılda da devam eden İmparatorluğu gerilemekten kurtarma çabaları II. Mahmud’dan sonra tahta geçen Abdülmecit (1839-1861) döneminde görmek mümkündür. Bu dönemin en önemli olaylarından biri Gülhane Hatt-ı Hümayunu olarak da bilinen Tanzimat Fermanı’dır. Bu fermanı Abdülmecit’e kabul ettiren dönemin Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa’dır. Mardin’e göre Gülhane Hatt-ı Hümayunu olarak bilinen Tanzimat Fermanı yarı anayasal nitelikli bir ferman idi. Reşit Paşa’nın söz konusu fermanın hazırlanmasındaki gayelerinden birisi, nihai olarak, tebaasının aynı medeni haklardan faydalandığı, vatandaşlığı otomatik olarak veren ve dini ilişkilere dayanmayan bir Osmanlı milleti meydana getirmenin temelini inşa etmektir.

Tanzimat’ı başlatan Gülhane Hattı Hümayunu’nun ikinci bir aşaması Islahat Fermanı’dır. Bu ferman devletin güttüğü politikalara karşı önemli tepkiler yarattı. Çünkü Islahat Fermanı o zamana kadar “millet-i hâkime” olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alıyor, din farkı gözetmeksizin bir “Osmanlı” vatandaşlığı kurmaya

çalışıyordu. Islahat Fermanı'nda amaçlanan yüzeysel beraberlik tersine çevrilmiş, gayri Müslimlere verilen imtiyazlarla onlar Müslüman tebaanın bir adım önüne geçmişlerdir.

Gerek Tanzimat'la beraber Osmanlı toplumunda yaygınlaşmaya başlayan Batılı tarzda yaşam biçimi gerekse Müslüman tebaanın kendi statüsünü kaybetmesi 1860'tan sonra yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler büyük oranda Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler gibi karşıt gruplardan gelmiştir. II. Mahmud'dan sonra tahta gelen Abdülaziz dönemine de bu karşıt grupların eleştirileri damgasını vurmuştur.

Mardin'e göre Yeni Osmanlılar, Türk modernleşmesinin ilk taşıyıcılarıdır. Cumhuriyet devriminde modernleşme yolunda atılan adımların hepsi Yeni Osmanlıların da gündemlerine aldıkları konulardır. Yeni Osmanlılar, Osmanlı tarihinde kitle iletişim araçlarını kullanan ilk muhalif gruptur. Bu muhalif grubun en derin özlemi meşruti bir yönetim ilan etmektir. Bu arzuları 1876'da II. Abdülhamit'in tahta çıktığından sonra meşrutiyeti ilan etmesiyle yerine getirildi. Ancak II. Abdülhamit bir yıl sonra kimi gerekçelerle meşrutiyeti kaldırdı. Bunun üzerine Yeni Osmanlıların öncülerini sürgüne göndererek bu muhalif grubu dağıttı. Meşrutiyetin tekrar geri getirilmesi için bu kez de Jön Türkler adlı muhalif grup büyük çabalar gösterdi. Bunun üzerine 1908'de II. Meşrutiyet ilan edildi. Meşrutiyetin ilanından sonra yapılan seçimlerde Jön Türkler'in siyasi partisi İttihat Terakki ezici bir çoğunlukla seçimi kazandı ve 1913-1918 tarihleri arasında ülkeyi yönetti.

Mardin'e göre, Jön Türkler de Yeni Osmanlılar gibi modernleşmenin ilk öncüleridir. Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasında yoğun bir bağ vardır. Ancak Türk toplumunun modernleştiricileri olan bu insanlar arasında dinin etkisinin süreç içerisinde gittikçe azaldığını görmek mümkündür. Yeni Osmanlıların düşüncelerinde dinin önemli bir konumu vardı. Ancak, Jön Türklerin düşüncelerinde din konusu çok fazla ön plana çıkartılmadı. Atatürk döneminde de din etkinliğini daha da kaybederek geri plana itildi.

Kısacası, Mardin, Cumhuriyet öncesi Türk modernleşmesini 'Batılılaşma' olarak kavramsallaştırmaktadır. Türk modernleşmesinin ilk adımları 18. yüzyılın

başlarında atılmıştır. Bu ilk adımlar askeri tedbir amacıyla atılmıştır. 18. yüzyıl boyunca modernleşmeye dönük atılan atımların hepsinin böyle bir ortak özelliği vardır. Mardin'e göre modernleşme serüvenimizde ilk ciddi reformlar II. Mahmud döneminde yapılmıştır. Ancak modernliğin en iyi anlaşıldığı dönem II. Abdülhamit dönemidir. Mardin'e göre modernleşmemizin 1860-1900 tarihleri arasındaki dönemine Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler adlı muhalif aydın grupları damgasını vurmuştur. Bu aydınların en derin özlemi meşrutî bir yönetim biçimiydi. Mardin, bu aydınları Türk modernleşmesinin ilk taşıyıcıları olarak kabul etmektedir.

Mardin, Türk modernleşmesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist çağdaşlaşma sürecini bir "modernite projesi" olarak tanımlamaktadır. Mardin, bu projenin Osmanlı'yla ilişkisini bir süreklilik ya da kırılma tezine indirgmeden, belli bir taşıyıcı öge, kurucu bir öz aramadan, süreklilikle kırılmanın eş zamanlı olduğu bir tarih anlayışı içinde bir "değişim/dönüşüm" projesi olarak ele alır.

Mardin'e göre Türk modernleşmesinin Atatürk reformlarına denk gelen dönemiyle ilgili dört özellik ön plana çıkmaktadır. Birincisi, kişisel ilişkilere dayalı bir yapıdan kurallar ve yasalar üzerine kurulu bir yapıya geçilmesi amaçlanmıştır. İkincisi evren düzenini anlamada temel referans din olmaktan çıkmış ve bunun yerini pozitif bilim almaya başlamıştır. Üçüncü olarak da avam-havas ayrılıkları üstüne kurulmuş bir topluluktan halkçı bir topluluğa geçiş sağlanmaya çalışılmıştır. Mardin'e göre dördüncü dönüşüm ise bir ümmet topluluğundan bir ulusal devlete geçiş amaçlanmıştır. Bunlar Atatürk reformlarının getirdiği, birçok noktalarda birbiriyle kesişen bazı temel öğelere dayanan çağdaş Türk toplumunun karakterini ortaya çıkarmaya yarayacak değişkenlerin bir özeti sayılabilir.

Mardin'e göre bir modernite projesi olan Atatürk devrimi toplumsal bünyeden din kurumunu söküp atmaya çalışırken bunun yerine başka bir şey ikame edemiyordu. Merkezin bu tarz politikaları sonucunda din kurumu gittikçe çevreyle bütünleşti. Çevreyle bütünleşen din kurumu kendisini çevrede İslam'ın Volk şekliyle hissettirmeye başladı. Volk İslam zamanla yumuşak bir ideoloji haline geldi.

Atatürk devriminin yarattığı bu boşluğu zamanla dini cemaatler doldurmaya başladı. Said Nursi'nin öncülük ettiği Nur Cemaati bu cemaatlerden biridir. Bu

cemaat cumhuriyet devriminin başarısızlıkları üzerine inşa edilmiştir. Bu cemaat birçok noktada bir modernleşme akımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mardin'e göre Said Nursi, alternatif bir modernleşme akımı yaratmıştır. Bu akım cumhuriyet devriminin aksine geniş halk yığınlarını çevresine toplamayı başarmıştır. Nursi'nin başarısının altında yatan faktör şudur: Nursi, düşüncesini İslamiyet üzerine kurarken kendisini modern dünyanın düşüncelerine kapatmıyordu. Mardin'in de belirttiği gibi Nursi, Batı'daki Aydınlanma, Pozitivizm gibi düşünce akımlarının hepsinden haberdardı.

Şerif Mardin, Türk modernleşmesi çalışmalarında Türk modernleşmesinin özgül karakterini ortaya koymuştur. Türk modernleşmesini Batılı düşünürlerin kavramsallaştırmaları üzerinden tartışmasına rağmen Türk toplumunun tarihsel ve sosyal arka planını hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Modernleşme sürecinin çatışma ve gerilimlerini anlatma noktasında büyük çaba sarf etmiştir. Türk modernleşmesinin Türkiye'de Batılı öznenin yaratılmasıyla değil Türk toplumunun kendi iç dinamikleriyle gerçekleşmesi gerektiğini savunan Mardin, Türk modernleşmesini kültüralist bir perspektifle ele almaktadır. Başka bir ifadeyle Mardin, Türk modernleşmesini "kültüralist modernite kuramı" temelinde okumaktadır. Modernliğin tekçi anlatımlarının aksine modernliği çok yönlü, çok katmanlı bir modernite tartışmasına tabi tutan Mardin, modernleşme süreçlerinin taşıdığı çelişkileri, olumlulukları ve olumsuzlukları ortaya çıkaran bir çözümleme tarzı kullanmıştır. Mardin, Türkiye'de sosyal bilim içinde pozitivizme alternatif bir yorumbilgisel metot kullanmakta ve toplumsal değişimi kendi bağlamında 'anlama' girişiminde bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR

AHMAD, Faroz; **İttihat ve Terakki: 1908-1914**, Çev. Nuran Yavuz, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1999.

AKYILDIZ, Ali; **Tanzimat Dönemi Osmanlı merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)**, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993.

ALTUN, Fahrettin; **Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş**, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.

AMİN, Samir; **Modernite Demokrasi ve Din**, Çev. Fikret Başkaya ve Uğur Günsür, Güven Öztürk, Özgür Üniversite Yayınları, İstanbul, 2006.

Ana Britanica Ansiklopedisi; Cilt:22, Ana Yayıncılık, İstanbul, 2005.

ARLI, Alim; **Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, Küre Yayınları, İstanbul, 2009.

ARMAĞAN, Mustafa; **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

ARMAĞAN, Mustafa; **Gelenek**, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992.

ASAD, Talal; **Sekülerliğin Biçimleri; Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, Çev. Ferit Burak Aydar, , Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

ATİKER, Erhan; **Modernizm ve Kitle Toplumu**, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1998.

BALCI, Sezai; **Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Ali Tercüme Odası**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006.

BAŞGİL, Ali Fuad; **Din ve Laiklik**, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2007.

BAUMAN, Zygmunt; **Modernlik ve Müphemlik**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

BAYHAN, Vehbi; **Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma**, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

BERGER, Peter, BERGER, Brigitte, KELLNER, Hansfried; **Modernleşme ve Bilinç**, Çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000.

BERKES, Niyazi; **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Bilgi yayınları, Ankara, 1975.

BERKES, Niyazi; **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

- BERMAN, Marshall; **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor**, Çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- CANLI, Cemalettin ve BEYLÜSEN, Yusuf Kenan; **Zaman İçinde Bediüzzaman**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- ÇAKIR, Ruşen ve İrfan BOZAN; **Mahalle Baskısı: Var Mı? Yok Mu?**, Doğan Kitap, İstanbul, 2009.
- ÇAYLAK, Adem; **Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen: Bir Şerif Mardin Çözümlemesi**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.
- ÇIVGIN, İzzet ve YARDIMCI, Remzi; **Çağdaş Dünya Tarihi**, Maya Akademi Yayınları, Ankara, 2008.
- ÇİĞDEM, Ahmet; **Aydınlanma Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÇİĞDEM, Ahmet; **Bir İmkân Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- DEMİRHAN, Ahmet; **Modernlik**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- DURSUN, Turan; **Müslümanlık ve Nurculuk**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997.
- EISENSTADT, Shmuel Noah; **Modernleşme Başkaldırı ve Değişim**, Çev. Ufuk Coşkun, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2007.
- ERKAL, Mustafa; **Sosyoloji**, Der Yayınları, İstanbul, 1999.
- ERKİLET, Alev; **Ortadoğu'da Modernleşme ve İslamî Hareketler**, Hece Yayınları, Ankara, 2004.
- FREYER, Hans; **İndüstri Çağı**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1954.
- GIDDENS, Anthony; **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, Ankara, 2005.
- GÖKALP, Ziya; **Türkçülüğün Esasları**, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2007.
- GÖKBERK, Macit; **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- GÖLE, Nilüfer; **İç İçe Geçişler: İslam ve Avrupa**, Çev. Ali Berktaş, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.
- GÖLE, Nilüfer; **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

GÖLE, Nilüfer; **Nilüfer Göle ile Toplumun Merkezine Yolculuk**, Haz. Zafer Özcan, ufuk Kitapları, İstanbul, 2003.

HANİOĞLU, M. Şükrü; **Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

HANİOĞLU, M. Şükrü; **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, Cilt: I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

HENRY, Munson Jr; **Ortadoğu'da İslam ve Devrim**, Akademi Yayınları, İstanbul, 1990.

HEPER, Metin; **Türkiye'de Devlet Geleneği**, Çev. Nalan Soyarık, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2006.

HOBSBAWN, Eric J.; **Devrim Çağı**, Çev. Jülide Ergüder ve Alâeddin Şenel, Verso Yayınları, Ankara, 1989.

IŞIKLI, Alparslan; **Said Nursi, Fethullah Gülen ve "Laik" Sempatizanları**, Hasat Yayınları, İstanbul, 2001.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları**, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1988.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Türk Sosyoloji Tarihi II: II. Meşrutiyetten Cumhuriyete**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş: Ön Koşullar**, I. Cilt, Birey Yayınları, İstanbul, 2001.

KARPAT, Kemal H.; **Osmanlı Modernleşmesi**, Çev. Akile Zorlu Durukan ve Kaan Durukan, İmge Kitabevi, Ankara, 2002.

KARPAT, Kemal H.; **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, Çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009.

KARPAT, Kemal H.; **Türk Demokrasi Tarihi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2008.

KAYA, İbrahim; **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler: Türk Deneyimi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.

KAYA, Yaşar ve TATAR, Taner; **Gelenekten Modernliğe Kalıplaşan Yenilik**, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2008.

- KELEŞ, Ruşen; **Kentleşme Politikaları**, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- KIRAY, Mübeccel B.; **Toplumsal Yapı ve Toplumsal Değişme**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006.
- KIZILÇELİK, Sezgin ve ERJEM, Yaşar; **Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü**, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Postmodernizm Dedikleri**, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyal Bilimleri Yeniden Yapılandırmak**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2004.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyoloji Teorileri 1**, Yunus Emre Yayıncılık, Konya, 1994.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyolojinin Neliği**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2009.
- KONA, Gamze Güngörmüş; **Batı'da Aydınlanma Doğu'da Batılılaşma**, Yansıma Yayınları, Ankara, 1997.
- KONGAR, Emre; **21. Yüzyılda Türkiye**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.
- KONGAR, Emre; **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- KORKMAZ, Abdullah; **Değişme ve Faklılaşma**, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- KÖKER, Levent; **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- KUMAR, Krishan; **Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, Çev. Mehmet Küçük, Dost Yayınları, Ankara, 1995.
- KUTLAR, Aziz; **Bediüzzaman Said Nursî'nin İktisadî Görüşleri**, Tebliğ Yayınları, İstanbul, 1986.
- LOO, Hans Van Der ve REIJEN, Williem Van; **Modernleşmenin Paradoksları**, Çev. Kadir Canatan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- MARDİN, Şerif; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, Çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- MARDİN, Şerif; **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- MARDİN, Şerif; **İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- MARDİN, Şerif; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

- MARDİN, Şerif; **Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler 2**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- MARDİN, Şerif; **Türk modernleşmesi: Makaleler 4**, Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- MARDİN, Şerif; **Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- MARDİN, Şerif; **Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- MARDİN, Şerif; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- MARSHALL, Gordon; **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- MCNEİLL, William H.; **Dünya Tarihi**, Çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- MÜRSEL, Safâ; **Siyasî Düşünce Tarihi Işığında Bediüzzaman Said Nursî**, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1989.
- NAKAVİ, Muhammed; **Batılılaşma Sosyolojisi**, Çev. Abdullah Özgür, Kevser Yayınları, İstanbul, 1997.
- NASR, Seyyid Hüseyin; **Bilgi ve Kutsal**, Çev. Yusuf Yazar, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- OCAK, Ahmet Yaşar; **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.
- ORTAYLI, İlber; **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Alkım Yayınları, İstanbul, 2006.
- ÖZEK, Çetin; **Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü**, Varlık Yayınları, İstanbul, 1964.
- ÖZKİRAZ, Ahmet; **Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.
- SEVİL, Muharrem; **Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler**, Vadi Yayınları, Ankara, 2005.
- SEZER, Baykan; **Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1997.

- SUBAŞI, Necdet; **Türk Aydınımının Din Anlayışı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996.
- ŞAHİN, Muhammet: **Uygarlık Tarihi**, Gündüz Eğitim Yayıncılık, Ankara, 1998.
- ŞEKER, Fatih M.; **Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendîlik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.
- TANİLLİ, Server; **Uygarlık Tarihi**, Adam Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- TAYLOR, Charles; **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- TAZEGÜL, Murat; **Modernleşme Sürecinde Türkiye**, Babil Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- THİLLY, Frank; **Felsefenin Öyküsü: Çağdaş Felsefe**, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.
- TOPRAK, Binnaz, BOZAN, İrfan, MORGÜL, Tan ve ŞENER, Nedim; **Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler (Mahalle Baskısı Raporu)**, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.
- TOULMİN, Stephen; **Kozmopolis: Modernite’nin Gizli Gündemi**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- TOURAİNE, Alain; **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- TUNA, Korkut; **Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1987.
- TURHAN, Mümtaz; **Garphlaşmanın Neresindeyiz?**, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1998.
- TURHAN, Mümtaz; **Kültür Değişmeleri**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2006.
- TURNER, Bryan S. ; **Max Weber ve İslam**, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları Ankara, 1991.
- WAGNER, Peter; **Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 2003.
- WEBER, Max; **Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, Çev. Musa Ceylan, Bakış Yayınları, İstanbul, 2003.
- YALÇINKAYA, Ayhan; **Küf: Dede Korkut, Said Nursî ve Hz. Ali**, Alan Yayıncılık, İstanbul, 2003.

YILDIRIM, Ergün; **Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

YILDIRIM, Yılmaz; **Şerif Mardin Düşüncesi Işığında Türk modernleşmesi Açısından Sivil Toplum ve Osmanlı Kaynakları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007.

MAKALELER

ACEHAN, Abdullah; “Osmanlı Devleti’nin Sürgün Politikası ve Sürgün Yerleri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt; 1, Sayı: 5, Ankara, 2008.

AÇIKEL, Fethi; “Merkez- Çevre Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 105, İstanbul, 2006.

ADIGÜZEL, H. Ömer; “Rönesans-Reform” , **Uygarlık Tarihi**, Edit. İsmail Güven, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara, 2007.

AHISKA, Meltem; “Türkiye’de ‘Çevresiz Merkez’ ve Garbiyatçılık”, **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, İstanbul, 2006.

ALPAY, Şahin; “Şerif Mardin’le İdeoloji Üzerine Söyleşi”, **Türkiye’nin Tanıkları: İçeriden Bakanlar**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2003.

ARLI, Alim; “Şerif Mardin Bibliyografyası”, **Şerif Mardin Okumaları**, Edit. Taşkın Takış, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2008.

ARLI, Alim; “Türkiye’de Sosyoloji’nin Eleştirel Kapasitesi: Şerif Mardin”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Sosyoloji Tarihi)**, Cilt: 6, Sayı: 11, İstanbul, 2008.

ARMAN, Ayşe; “Türkiye Ne Malezya Olabilir Diyebilirim Ne De Olmaz” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Hürriyet Gazetesi**, 16 Eylül 2007.

ATEŞ, Kazım; “Ulusal Kimlik İçinde Alevi-Yurttaş ve Merkez-Çevre Eksenini Yeniden Düşünmek”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 107, İstanbul, 2006.

AYDIN, Suavi; “Merkez- Çevre Temellendirmeleri Üzerinden Düşünceler”, **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, İstanbul, 2006.

AYGÜNDÜZ, Filiz; “Anadolu Ne Kadar Hoşgörülü”, **Milliyet Gazetesi**, 14 Ekim 2007.

- AYTAÇ, Ahmet Murat; “1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 106, İstanbul, 2006.
- BAYHAN, Vehbi; “Postmodern Cemaat Örüntüleri”, **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı 3, Ankara, 2005.
- BAYHAN, Vehbi; “Risk Toplumu”, **Doğu-Batı**, Yıl: 5, Sayı: 19, Ankara, 2002.
- BELGE, Murat; “Batılılaşma: Türkiye ve Rusya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- BELLAH, Robert N.; “Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan ”, **The American Journal of Sociology**, Sayı: 64, No. 1, 1958.
- BENDİX, Reinhard; “Sanayileşme, Modernleşme ve Kalkınma”, **Sosyoloji Yazıları**, Editör, İhsan Sezal, Ağaç Yayıncılık, Bursa, 1983.
- BOCK Kenneth; “İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları”, **Sosyolojik Çözümlemenin Kısa Tarihi**, Çev.Aydın Uğur, Der. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Haz. M. Tuncay-A. Uğur, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997.
- BOSTANCI, M. Naci; Türkiye’nin Modernleşme Sürecine Dair Dipnotları”, **Yeni Türkiye**, Cumhuriyet Özel Sayısı III, Sayı 23-24, Ankara, 1998.
- ÇAKIR, Ruşen; “Bir Parti Var, Karşıtlığı İyice Tırmandırıyor”, **Vatan Gazetesi**, 10.06.2007.
- ÇAKIR, Ruşen; “Mahalle Havası Diye Bir Şey Var Ki AKP’yi Bile Döver” (Şerif Mardin’le Söyleşi) **Vatan Gazetesi**, 20.05.2007.
- ÇAKIR, Ruşen; “Mahalle Havası Diye Bir Şey Var Ki AKP’yi Bile Döver” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı**, Doğan Kitap, İstanbul, 2008.
- ÇAKIR, Ruşen; “Yalnız İslamcılarını İtham Etmek Doğru Olmaz” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Türkiye Tartışıyor 1: Mahalle Baskısı**, Doğan Kitap, İstanbul, 2008.
- ÇETİNSAYA, Gökhan, ÇAKIR, Coşkun, OKUMUŞ, Ahmet ve ARLI, Alim; “Şerif Mardin ile ‘Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine’” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt; II, Sayı: 1, İstanbul, 2004.
- ÇINAR, Menderes; “Kültürel Yabancılaşma Tezi Üzerine”, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 105, İstanbul, 2006.

- ÇİĞDEM, Ahmet ve AÇIKEL, Fethi, ERDOĞAN, Necmi ve BORA, Tanıl ; “Şerif Mardin’le Merkez-Çevre Analizi Üzerine” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, İstanbul, 2006.
- ÇİĞDEM, Ahmet; “Türk Batılılaşması’nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkaldığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- DOĞAN, Necmettin; “Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyal Teori”, **Şerif Mardin Okumaları**, Edit. Taşkın Takış, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2008.
- GÖLE, Nilüfer; “Batı-dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- GÖLE, Nilüfer; “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, **Doğu- Batı**, Yıl: 1, Sayı: 2, Ankara, 2000.
- GÖNENÇ, Levent; “2000’li yıllarda Merkez- Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek”, **Toplum ve Bilim**, Sayı:105, İstanbul, 2006.
- GUSFIELD, Joseph R.; “Toplumsal Değişim Araştırmalarında Yersiz Kutuplaşma”, Çev. Bilal Canatan, **Muhafazakâr Düşünce**, Sayı 3, Ankara, 2005.
- HANIOĞLU, M. Şükrü; **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, Cilt: I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.
- HİZMETLİ, Mustafa; “Kitap Tahlili”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 43, Sayı: 2, 2002.
- İÇLİ, Gönül; “Türk Modernleşme Sürecinin Günümüzdeki Yönelimi” , **C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 26 No: 2, 2002.
- JEANNIERE, Abel; “Modernite Nedir?”, Çev. Nilgün Tural, **Modernite Versus Postmodernite**, Der. Mehmet KÜÇÜK, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram; “Bazı Bilim İnsanlarının Türkiye’deki Siyasal Düşün Tarihine Katkıları Üzerine Bir Deneme”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent; “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, 2007

KAHRAMAN, Hayrettin; “Din ve Ahlak Kontrolü”, **Yeni Şafak Gazetesi**, 02 Ocak 2009.

KANT, İmanuel; “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

KAYALI, Kurtuluş; “1960’lı Yıllardan 2000’li Yıllara Flu Bir Türk Siyaset Bilimcisi Portresi”, **Sosyoloji Yıllığı 20: Türk Sosyologları ve Eserleri-II: Genel Eğilimler ve Kurumsallaşma**, Edit. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul, 2010.

KAYALI, Kurtuluş; “Şerif Mardin” , **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Sayı: 15, İstanbul, 1983.

KEYMAN, E. Fuat; “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, **Doğu-Batı**, Yıl: 4, Sayı: 16, Ankara, 2001.

KEYMAN, E. Fuat; “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, **Şerif Mardin’e Armağan**, Der. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

KODAMAN, Bayram ve ALKAN, Ahmet Turan; “Tanzimat’ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa”, **150. Yılında Tanzimat**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

MARDİN, Şerif ve KIRCA, Coşkun; “Kıbrıs Anayasası”, **Forum Dergisi**, Cilt; VI, Sayı: 70, Ankara, 1957.

MARDİN, Şerif, “Atatürk, Bürokrasi ve Rasyonellik”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “ Civil Society and Islam”, **Reigion, Society, and Modernity in Turkey**, , Syracuse University Press, New York, 2006.

MARDİN, Şerif; ““Milli Bir Kültür İçin”, **Forum Dergisi**, Cilt; XI, Sayı: 139, Ankara, 1960.

MARDİN, Şerif; “2000’e Doğru Kültür ve Din” **Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Adlarla Oyunlar”, **Kültür Fragmanları: Modern Türkiye’de Gündelik Hayat**, Çev. Zeynep Yelçe, Edit. Ayşe Saktanber ve Deniz Kandiyoti, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

MARDİN, Şerif; “Ali Paşa ve Hürriyet”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Ana Hedefler ve Ötesi” **Forum Dergisi**, Sayı: 120, Ankara, 1959.
MARDİN, Şerif; “Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler” , **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Atatürk ve Pozitif Düşünce”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Atatürkçülüğün Kökenleri”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Batıcılık”, **Türk modernleşmesi: Makaleler 4**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Bir Seyahatin Akisleri”, **Forum Dergisi**, Cilt; VI, Sayı:62, Ankara, 1956,

MARDİN, Şerif; “Center-Periphery as a Concept For The Study of Social Transformation”, **Religion, Sociey and Modernity in Turkey**, Syracuse University Press, New York, 2006.

MARDİN, Şerif; “Genel Hatlarıyla Modernleşme”, **Modernleşme İslam Dünyası ve Türkiye**, Edit. Sabri Orman, Ensar Yayınları, İstanbul, 2001.

MARDİN, Şerif; “İngiltere’de Kütlenin Kültür Seviyesi Konusunda Bazı Konular”, **Forum Dergisi**, Cilt; XIV, Sayı: 183, Ankara, 1962.

MARDİN, Şerif; “İslamcılık: Cumhuriyet Dönemi”, **Türkiye’de Din ve Siyaset: Makaleler 3**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “İyiler ve Kötüler”, **Tarih Risaleleri**, Der ve Çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

MARDİN, Şerif; “Kennedy ve Amerikan Düşünce Devrimi”, **Forum Dergisi**, Cilt; XVII, Sayı:232, Ankara, 1966.

MARDİN, Şerif; “Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendî”, **Orta Doğu’da Kültürel Geçişler**, Edit. Ş. Mardin, Çev.Birgül Koçak, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2007.

MARDİN, Şerif; “Malenkof ve Sovyet Muvazenesi”, **Forum Dergisi**, Cilt; II, Sayı: 23, Ankara, 1955.

MARDİN, Şerif; “Mrs. Knight ve Hümanist Kültür”, **Forum Dergisi**, Cilt; II, Sayı:22, Ankara, 1955.

MARDİN, Şerif; “Operasyonel Kodlarda Süreklilik Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı”, **Doğu-Batı**, Yıl: 8, Sayı:31, 2005.

MARDİN, Şerif; “Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri”, **Doğu-Batı**, Yıl:5, Sayı: 20, 2000.

MARDİN, Şerif; “Osmanlı İmparatorluğu’nda Müessese ve Fikir”, **Forum Dergisi**, Cilt; IV, Sayı: 40, Ankara, 1956.

MARDİN, Şerif; “Osmanlı’da Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar”, **Cogito**, Sayı: 12, İstanbul, 1997.

MARDİN, Şerif; “Religion in Modern Turkey”, **Religion, Society and Modernity in Turkey**, Syracuse University Press, New York, 2006.

MARDİN, Şerif; “Sivil Toplum”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Son Solcular”, **Forum Dergisi**, Cilt; VI, Sayı: 74, Ankara, 1957.

MARDİN, Şerif; “Sovyet Siyasi Düşüncesinde Bir Yenilik Var mı?”, **Forum Dergisi**, Cilt; IV, Sayı: 48, Ankara, 1956.

MARDİN, Şerif; “Tabii Hukukun Gelişme Safhaları Üzerine Bir Not”, **Anakara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt; X, Sayı: 2, Ankara, 1955.

MARDİN, Şerif; “Tanzimat ve İlmîyye”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, **Türk modernleşmesi: Makaleler 4**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Tarihimizle Bir Hasbihâl”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı III**, Sayı: 33, Ankara, 2000.

MARDİN, Şerif; “Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt; XIX, Sayı: 3-4, 1964.

MARDİN, Şerif; “Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerine Bir Not”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt; XIX, Sayı: 3-4, Ankara, 1964.

MARDİN, Şerif; “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri” **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı”, **Çağdaş Türkiye’de İslam**, Çev. Özden Arıkan, Der. Richard Taper, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1993.

MARDİN, Şerif; “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak ‘Sivil Toplum’”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Türkiye’de Gençlik ve Kültür” **Türk modernleşmesi: Makaleler 4**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Türkiye’de Kimlik Meselesi ve İslam”, **Dergâh**, Cilt; I, Sayı: 8, İstanbul, 1990.

MARDİN, Şerif; “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, Çev. Mehmet Özden, **Türk modernleşmesi: Makaleler 4**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet**, Edit. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

MARDİN, Şerif; “Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri”, **Tanzimat’tan Günümüze Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

MARDİN, Şerif; “Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Silahlı Kuvvetler”, **Forum Dergisi**, Cilt; XIV, Sayı 176, Ankara, 1961.

MARDİN, Şerif; “Yeni Osmanlılar”, **Forum Dergisi**, Cilt; VII, Sayı: 83, Ankara, 1957.

MARDİN, Şerif; “Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif; “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1**, Der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

MARDİN, Şerif;”Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Edit. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.

ONBAŞI, Funda Gençoğlu; “Şerif Mardin ve İdris Küçükömer’de ‘Sivil Toplum’”Kavramı”, **Şerif Mardin Okumaları**, Edit. Taşkın Takış, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2008.

ÖNCÜ, Ahmet ve TEKELİOĞLU, Orhan; “Şerif Mardin’e Armağan’a Giriş”, **Şerif Mardin’e Armağan**, Der. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

ÖZCAN, Ufuk; “Türkiye’de Sosyoloji: Başlıca Akımlar, Dönemler ve Figürler”, **Sosyoloji Yıllığı 20: Türk Sosyologları ve Eserleri-II: Genel Eğilimler ve Kurumsallaşma**, Edit. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul, 2010.

PAZ, Octavia; “Şiir ve Modernite”, Çev. Nilgün Tural, **Modernite Versus Postmodernite**, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.

PİNKNEY, Tony; “Modernizm ve Post modernizm”, **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, Edt. William Outhwaite, Çev. Melih Pekdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

REYHAN, Cenk; “Jön Türk Hareketi Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve”, **Akademik Bakış**, Cilt I, Sayı 2, Ankara, 2008.

SEZER, Baykan; “Doğu-Batı Ayırımı”, **Doğu-Batı**, Yıl: 1, Sayı: 2, Ankara, 1998

SHİLS, Edward; “Gelenek”, Çev. Hüsamettin Arslan, **Doğu-Batı**, Yıl:7 Sayı: 25, Ankara, 2003.

SUBAŞI, Necdet; “Mahalleyi Baskıyla Hatırlamak”, **Şerif Mardin Okumaları**, Edit. Taşkın Takış, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2008.

SWATOS, William H. ve CHRISTIANO, Kevin J.; “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Der. ve Çev. Ali Köse, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2002.

ŞAHİNER, Necmettin; “Belki Yetmiş Seksen Yıl Var ki Türkiye Hoşgörülü bir Memleket Olamamış” (Şerif Mardin’le Söyleşi), **Yeni Dergi**, Sayı: 4, Ankara, 1994.

ŞİMŞEK, Sefa; “Yeni Türkiye’de Büyük Gelenek-Küçük Gelenek Etkileşimi”, **Yeni Türkiye Günlüğü**, Sayı: 59, Ankara, 2000.

TAKIŞ, Taşkın; “Sosyal Bilimlerin ‘Öteki’ Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita”, **Şerif Mardin Okumaları**, Edit. Taşkın Takış, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2008.

TAKIŞ, Taşkın; “Türkiye’de Şerif Mardin Olayı”, **Şerif Mardin Okumaları**, Edit. Taşkın Takış, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2008.

TAYLOR, Charles; “Two Theories of Modernity, **Public Culture**, Sayı 11, 1999.

TOKER, Nilgün ve TEKİN, Serdar; “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

TOKSABAY, Burcu; “Sosyolojiden Tarihe Bakmak: Şerif Mardin’le Söyleşi”, **Tarihsel Sosyoloji**, Der; Elizabeth Özdalga, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2009.

ULUOCAK, Şeref; “Şerif Mardin”, **Türkiye’de Sosyoloji**, Cilt 2, Der. M. Çağatay Özdemir, Phoenix Yayınları, Ankara, 2008.

ÜLGENER, Sabri F. ; “Gelenekçi Bir Toplumun İktisadî Kıymetler ve Zihniyet Meseleleri” **Makaleler**, Haz. Ahmet Güner Sayar, Derin Yayınları, İstanbul, 2006.

ÜNAL, Ali; “Mahalle Baskısı İddiaları Etrafında” **Zaman Gazetesi**, 29 Aralık 2008.

VURAL, Mehmet; “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği”, **Doğu-Batı**, Yıl:7 Sayı: 25, Ankara,

YAVUZ, Hilmi; “Köylüleşen' İslam Mı, Yoksa 'Lümpenleşen' İslam Mı?”, **Zaman Gazetesi**, 21 Aralık 2008.

İNTERNET KAYNAKLARI

<http://www.hristyan.net>, 05.02.2010.

KONGAR, Emre; “Mahalle Baskısı Nedir?”, **Emre Kongar Resmi Sitesi**, www.kongar.org., 08.04.2010.