

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞERİF MARDİN'E GÖRE MODERNLEŞME VE DİN

DANIŞMAN

DOÇ.DR. BÜNYAMİN SOLMAZ

HAZIRLAYAN

ALİ ÖZENÇ

034245041005

KONYA 2006

İÇİNDEKİLER	1
ÖNSÖZ	3
KISALTMALAR	5
GİRİŞ (KONU,AMAÇ,ÖNEM VE METOD,SINIRLILIK VE VARSAYIMLAR)	6

1.BÖLÜM: ŞERİF MARDİN'İN YAZILARINDA MODERNLEŞMEYLE İLGİLİ KULLANDIĞI KAVRAMLAR

A.GELENEK	10
B.KÜLTÜR	13
C.MODERNLEŞME	18

2.BÖLÜM: ŞERİF MARDİN'E GÖRE MODERNLEŞME VE DİN

A.DÜNYADAKİ MODERNLEŞME SÜRECİ	24
1.MODERNLEŞME VE SEKÜLERİZM	24
2.DİN	26

B.TÜRKİYE'DEKİ MODERNLEŞME SÜRECİ 30 |

1. XIX. YÜZYILDAKİ DÜŞÜNCE AKIMLARI VE OSMANLI DEVLETİ

a.Kameralizmin Etkisi	32
b.Hürriyet Kavramının Gelişmesi	33
c.Yeni Osmanlılar Hareketi	34
d.İslamcılığın Ortaya Çıkışı	36
e.Milliyetçilik	38
f.Jön Türkler	40
g.İttihat ve Terakki	43
h. Prens Sabahattin ve Görüşleri.....	45

2. BATICILIK	47
a.Batıcılığın İlk Devresi	48
b.II. Mahmut Dönemi ve Tanzimat'ın İlanı	49
c.1856 Islahat Fermanı	50
d.II. Abdülhamit Dönemi	52
e.II. Meşrutiyet Dönemi	54
f. Atatürk ve Batıcılık	56
g. Atatürk'ün Ölümünden Sonra Batıcılığa Karşı Tepkiler	56
3.GÜNÜMÜZ TÜRK MODERNLEŞMESİ	57
a.Türk Modernleşmesi	57
b. Merkez-Çevre Çelişkisi	59
c. Makro-Mikro İlişkisi ve Moderniteyi Anlamak	62
C. ŞERİF MARDİN'E GÖRE MODERNLEŞME- DİN İLİŞKİSİ	
1. Ş. MARDİN'E GÖRE DİN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN İSLAM	65
2. Ş. MARDİN'E GÖRE NURCULUK OLAYI	69
3. Ş. MARDİN'E GÖRE VOLK İSLAM	71
4.Ş. MARDİN'E GÖRE MODERNLEŞME, DİN ve SİYASET	73
5. Ş. MARDİN'E GÖRE DİN VE LAİKLİK	76
SONUÇ	79
BİBLİYOGRAFYA	81

ÖNSÖZ

Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecine girmesiyle birlikte, İmparatorluğu içinde bulunduğu durumdan kurtarma faaliyetleri de hız kazanmıştır. Fakat bununla alakalı çalışmalara bakıldığında görülecektir ki, herhangi bir denetime ve süzgeçe tabi tutulmadan yenilenme ve ıslahat hareketleri yapılmıştır. Bu düzenlemelerin sonucunda, yaklaşık altı asır kadar bir kültürün temsilciliğini yapan bir devletin yaşam tarzı ile uyuşmayacak denemelerin içine girilmiş ve bunun sonucu olarak halktan kopuk, ayrı bir yaşam tarzı ortaya çıkmıştır. Bazı aydınlar bile buna ayak uydurmakta güçlük çekmiş; bazı halk tabakası ise, yapılmakta olan yenilenme ve ıslah hareketleri sonucunda yerini belirleyememenin şaşkınlığı ile ortalıkta kalmıştır. Ne eski kültürüne sahip çıkabilmiş, ne de yeni kültüre uyum sağlayabilmiştir.

O zamanda yapılan Tanzimat ve ıslahat hareketlerinin başarısız olması da buradan kaynaklanmaktadır. Uzun bir süre temsil edilen kültürün tamamen kaldırılmasına çalışılarak, Batı'nın -bazısını kendisinin bile kullanmadığı- yaşam tarzının aynen uygulanmasına çalışılmıştır. İşte asıl sıkıntı burada ortaya çıkmıştır.

Diğer bir mesele de, acaba imparatorluğun içinde bulunduğu durumdan kurtarılması için başvuru olan yol ve yöntemler uygun muydu? Yani İmparatorluğun karşı karşıya kalmış olduğu sıkıntılardan kurtarılabilmesi için gerekli olan yapılmakta olan ıslah hareketleri ile tamamen taklit olarak bizde uygulanmaya çalışılan kanunlar mıydı? Soruları çoğaltmak mümkündür. Sıkıntıların kaynağına bakıldığında bizim kültürel alanda bir yenilenmeye ihtiyacımızın olmadığı görülmektedir. Sadece elde sahip olunan mükemmel bir Din'in insanlara yeterince anlatılamaması gibi bir sıkıntı vardır ki; bunun da çaresi dıştan getirilen ve uygulanmaya çalışılan kanunlar olmasa gerektir. Bizim sıkıntımız, devletin yönetim ve idare mekanizmasının, askeri teknik donanımının o zamanın gereklerine göre hazırlanamamasından ve var olan kuvvetlerin yetersiz olmasından kaynaklanmaktaydı. Fakat biz içinde bulunulan kötü durumu, kuvvetli bir Din'in referansı ile beslenmiş olan kültürümüze ve yaşam tarzımıza bağladık. Bunun sonucunda yapılmaya çalışılan düzenleme ve iyileştirme gayretlerinin ya yanlış alanlarda yapılmasından ya da gerekli ölçüde yaygınlaştırılamamasından dolayı durum daha da kötüleşmiştir. Yalnız burada ifade etmeden geçemeyeceğim; içinde bulunulan durumdan Din'in yanlış uygulanmasının ve yanlış temsil edilmesinin rolünü de unutmamak gerekir.

İşte yukarıda ifade ettiğimiz çeşitli sıkıntılar ve eksikliklerden dolayı bir modernleşme veya Batılılaşma sürecine girilmiştir. Bu çalışmamızda Şerif Mardin'in yardımı ile Osmanlı'nın son dönemlerinden, zamanımıza kadar devam eden modernleşme çalışmalarına ve bunlar içerisinde din'in durumuna bakmaya çalıştık.

Çalışmamızın birinci bölümünde Şerif Mardin'in yazılarında Modernleşmeyle ilgili kullanmış olduğu kavramları (Gelenek, Kültür, Modernleşme) önce genel bir çerçevede, sonra da Şerif Mardin'in ifadeleriyle açıklamaya çalıştık. İkinci Bölümümüzde Şerif Mardin'e Göre Modernleşme ve Din başlığı altında Dünyadaki ve Türkiye'deki Modernleşme sürecini ve bu sürece etki eden fikirleri ve düşünce akımlarını vermeye çalıştık. Üçüncü bölümümüzde ise, Modernleşme- Din ilişkisini açıklamaya çalıştık. Çalışmamızın sonunda konunun özeti noktasında bir sonuç kısmı verilmiştir. En son kısımda ise, yararlanılan kaynaklardan oluşan Bibliyografya kısmı verilmiştir.

Bu çalışmamızın hazırlanmasında moral ve motive noktasında yardımlarını eksik etmeyen Aileme, dostlarıma ve danışman Hocam Sayın Doç.Dr. Bünyamin SOLMAZ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Ali ÖZENÇ
Konya–2006

KISALTMALAR

a.g.e	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
ayr. bkz.	ayrıca bakınız
bkz.	bakınız
bsk.	baskı
c.	cilt
ev.	Çeviren
der.	Derleyen
s.	sayfa
ss.	sayfalar
S.Ü.İ.F.	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
TCTA	Tanzimat'tan Cumhuriyet'e T¼rkiye Ansiklopedisi
vd.	ve devamı
vs.	ve saire
yay.	Yayınevi, yayınları

GİRİŞ

KONU:

İnsanlığın dünya hayatının başladığı günden itibaren din ile insan ve toplum arasında çok yakın bir ilişkinin olduğu görülmüştür. Belli bir zamana kadar din bütün olayların merkezinde yer alırken, zamanla toplumların gelişmesine paralel olarak bu konumu tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalarda gelenek dini temsil ederken, dinin konumunu tartışmaya açan Modernizm veya modernlik ise, karşı tarafı temsil etmektedir.

Bunun için Modernleşme ve Gelenek kavramları günümüzde en fazla üzerinde durulan kavramlardan biri konumuna gelmiş bulunmaktadır. Bugün Batılı toplumların temsil ettiği “gelişme” seviyesinin bir ifadesi olan modernlik kavramının kullanımı yeni sayılır. Müslümanların yaşantısında kavram olarak modernlik veya modernleşme gibi bir konu yoktu. Modernleşme, bir ülkenin kendi kültür varlığını ve yaşama tarzını terk edip, kendisinden daha üstün ve örnek alınabilir gördüğü kültür varlığına kendini uydurma çabalarının genel ifadesidir. Modernleşme ile birlikte gelenekler tamamen ortadan kalkmaz; ancak bununla beraber eskisinin yeniye dönüşmesi söz konusudur. Bu gibi yönleriyle Modernleşme ve bu faaliyetlerin bir ismi olan modernizm, sosyal hayattaki hemen her alanı etkilemiş, her alana sirayet etmiş durumdadır.

Gelenek kelimesi, sözlük anlamı olarak, devretmek, teslim etmek anlamlarına gelmektedir. Geleneğin çok çeşitli tanımları yapılmıştır. Sosyolojik anlamda gelenek, kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve kültür birikimini ifade eder. Tanımdan da anlaşılacağı üzere, gelenekle insan faktörü arasında yakın bir ilişki vardır. Gelenek insandan ayrı, bağımsız değildir.

Geleneksellik ve modernlik çerçevesinde dinin konumu, tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de yoğun tartışmalara neden olan bir problem gibi görüldüğünden, çalışmamızda, gelenek, modernleşme ve din konularını Şerif Mardin’in bakış açısından değerlendirmeye çalıştık.

AMAÇ

Bu çalışmamız ile Batı dünyasında yapılan din sosyolojisi araştırmalarına paralel olarak, ÷lkemizdeki dini anlayış ve yaşayış sorununu şerif Mardin'in eserlerinin yardımıyla geleneksellik ve modernlik bağlamında ele alarak, dini inançları, tutumları ve davranışları saptamayı, din ile geleneksel ve modern toplumlar arasındaki karşılıklı ilişkileri, etki ve tepkileri ortaya koymayı amaçlamaktayız.

ÖNEM:

Bir toplumun büt÷nleşmesini sağlayan en önemli faktörlerden birisi de dindir. Başlangıçtan günümüze hemen her insan ve toplum, din fenomeniyle karşı karşıya kalmıştır. İnsan ve toplumları dinden bağımsız ele almanın mümkün olmadığını görmekteyiz. Çünkü tarihin hangi devresine bakarsak bakalım, insan ve toplumların din ile olumlu ya da olumsuz ilişkileri söz konusudur. Kimi zaman din toplumu etkilemiş, kimi zaman sosyo-kültürel çevrenin etkisinde kalmış, kimi zaman da karşılıklı etkileşim söz konusu olmuştur. Dolayısıyla din ile sosyal değişim arasında daima yakın bir ilişki olduğu gör÷lmektedir. Medeniyet tarihinde, çağının gelişme ve değişmelerine uyum sağlayabilen toplumlar, daha hızlı değişme süreci yaşarlarken, bu gelişmeleri sağlayamayan toplumlar daha yavaş değişme yaşamışlardır. Tüm bu değişmelere paralel olarak toplumdaki dini yaşamda da değişmelerin ve farklılaşmaların, etkilerin ve tepkilerin ortaya çıktığı gör÷lmektedir.

Büt÷n toplumlarda önemli bir sorun olarak ortaya çıkan din ve sosyal değişme ilişkisi, Batı dünyasında sanayileşme ve kentleşme hareketleriyle daha yoğun olarak tartışılmaya başlanmıştır.

÷lkemiz, Cumhuriyetin ilanıyla hızlı bir değişim sürecine girerek geleneksel ve dini yapısını, bir model olarak gördüğü Batı modernizmi yönüne çevirmiştir. Bu değişme sürecinde Türk toplumu, diğer alanlarda olduğu gibi, dini alanda da farklı anlayış ve değerlendirmelerle karşı karşıya kalmıştır.

Bu çalışmamızla elde edilecek verilerin ülkemizde din ile sosyal değişme arasındaki karşılıklı etki ve tepkilerin, din sosyolojisinin yaklaşımlarından hareketle, objektif, bilimsel ve sosyolojik incelenmesine katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

METOD:

Sosyal bilimlerde en çok kullanılan fonksiyonel analiz yöntemi tercih edilerek, teorik bir çalışma yapılmıştır. Genel bir kaynak taramasından sonra geçici plana tabi olarak ilgili yerler fişlenmiştir. Sonra mevcut doküman varsayımlarımız çerçevesinde değerlendirilip kritize edilerek kompoze edilmiştir.

SINIRLILIK VE VARSAYIMLAR

Bu çalışmamızı Şerif Mardin'in eserleri çerçevesinde oluşturmaya çalıştık. Bu alanda yazılan diğer görüş ve düşünceler konunun başında verilerek, Şerif Mardin'in ifadeleri de yazılarak bunların karşılaştırılması ve eleştirisi yapılmıştır. Konuya alakalı diğer görüş ve düşünceler fazla detaya inilmeden genel bir şekilde verilmiştir. Asıl olarak Şerif Mardin'in ifadeleri ile anlattıkları üzerinde durulmuştur.

I.BÖLÜM:

ŞERİF MARDİN'İN YAZILARINDA

MODERNLEŞMEYLE İLGİLİ KULLANDIĞI KAVRAMLAR

Bu bölümümüzde Şerif Mardin'in yazılarında kullanmış olduğu bazı kavramların tanımlarını vermeye çalışacağız. Bunu yaparken de öncelikle, ele aldığımız kavram ile alakalı yazılanları inceleyip, daha sonra Şerif Mardin'in bununla alakalı görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

A. GELENEK

Gelenek kelimesi, toplumların geçmişlerinden almış oldukları, diğer bir ifade ile tevarüs ettikleri değerler toplamını, toplumların eski devirleri ile aralarında kopmayan bir bağ oluşturan alışkanlıkları ve kültürel mirasları ifade etmektedir.¹ İnsanların geçmişleri ile arasında bir bağ meydana getiren ve onların gelecekteki hayatlarına yön veren, geçmişten almış oldukları alışkanlıklarıdır. İnsanlar sahip oldukları gelenekleri sayesinde hayatlarını sürdürmektedirler.

Bizim toplumumuzda ise, geleneğin apayrı bir yeri vardır. Biz onunla geçmişimize bakarak geleceğimize yön veririz. Bizim için geçmişimiz bir süzgeç görevi görmektedir. Yapmayı tasarladığımız işlerimizi önce onun süzgecinden geçirerek sonuca erdiririz. İslamiyet'te ise, gelenek denildiği zaman dinin hayata yön vermiş şekli karşımıza çıkmaktadır. Bu da karşımıza onun temsilcisi olan Peygamberin yaşantısı, yani sünnet olarak ortaya çıkar. Onun için Müslümanların kendi yaşantılarında birinci derecede ön plana aldıkları sünnet diye tabir ettiğimiz O'nun hayat tarzı, meselelere bakış açısı ve olayları yorum şeklidir. Kur'an-ı Kerim, Hz.Peygamber (s.a.v)' i kendisine tabi olanlar için "güzel bir örnek" olarak takdim etmiştir.²

Bu tür sebeplerden dolayı İslam literatüründe gelenek denildiği zaman Kur'an-ı Kerim'in iyiliğin emredilmesi, kötülüğün de yasaklanması şeklinde özetlemiş olduğu ifadeler ve bunları gündelik hayatında uygulayan, Hz. Peygamber'in yaşantısı olan sünnetler anlaşılmaktadır. Bu yaşantıya benzeme çabası ile ortaya çıkan ve kalıplaşan örf ve âdetler de, İslam hukukunda başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır.

¹ Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan yay.,1998,s.22.

² Ahzab (33),21.

Batı literatüründe ise gelenek denildiği zaman "toplumda var olan değerler ve kurumların en ağır değişeni ve eski toplumlar ile yaşayan toplumlar arasında bir bağ oluşturan sosyal miras"³ anlaşılmaktadır. Gelecek ile alakalı tasarlanan düşünceler, toplumların geçmişten devam ettirmiş oldukları alışkanlıklarının yenileriyle uyumu, toplumdaki topluma değişir. Bazı sosyologlar devrimlerin gelenekleri ortadan kaldırdıklarını söyler, fakat en sert devrimlerden sonra dahi bir kısım geleneklerin kaldığı görülmektedir. Toplumları değiştirmeye ve yeni

Batı düşüncesine göre gelenekler, onun yerini alacak olan yeni bir gelişme ile yok olup gidecektir. Çünkü Batı dünyasında sosyal değerlerde devamlı bir "değişim" süreci vardır. Bu görüşten hareketle kültürün de bir değişime uğradığı ve kaçınılmaz bir değişim geçireceği kabul edilmektedir. Maurice Duverger'e göre, Kültürün geleneksel öğeleri; her geçen gün kültüre eklenen yeni tekniklerin, değerlerin, tasarımların etkisiyle yok olma ile karşı karşıyadır. Bazen bu yeni öğeler, eskilere sadece eklendiğinde, olay basit bir toplamadan ibaret kalır. Fakat çoğu zaman yeni öğeler eskilerin yok olmasına neden olur. Dolayısıyla tüm kültürler sürekli olarak bir evrim geçirirler⁴

Şerif Mardin'e göre ise gelenek, Robert Redfield'in sosyal bilimlere kazandırmış olduğu tabir ile "küçük" ve "büyük" gelenek olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Redfield, sosyal bilimlerde açıkça ortaya konulamamış bir tanımları ortaya koymuştur. Bu yeni söylem içerisinde kırsal bir hayat yaşayan ve tarımla geçinen insanların kültürü küçük geleneği; diğeri de şehirde yaşayan özellikle yönetici sınıfın kültürü olan büyük geleneği meydana getirmektedir.⁵

Şerif Mardin, bu ayrılığı Ziya Gökalp'ten almış olduğu şu ifade ile açıklamaktadır: "Her milletin iki medeniyeti vardır: resmi medeniyet, halk medeniyeti... Başka kavimlerde resmi medeniyetle halk medeniyeti o kadar açık bir suretle 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,

³ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Talim ve Terbiye Dairesi yay.,1969, s.115.

⁴ Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev.Şirin Tekeli İstanbul: Varlık yay., 1998, s. 124.

⁵ Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago: yayınevi yok,1956,s.58 vd.'den nakleden Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 8.bsk,İstanbul: İletişim yay., 2000,s.22.

halk iktisadiyatı, halk teşkilatı vardır.”⁶ Yani; aynı topluluk içerisindeki halkın veya tanzimattan sonraki modernleşmiş ifadesi ile teb’anın, edebiyat, hukuk, ahlak... gibi alanlardaki tutumları karşılaştırıldığında birbirinden tamamen ayrı ve uzak kültürler görülecektir. Küçük gelenek diye nitelendirdiğimiz taşra halkının yaşantısında dinin etkisinin, şehirliye göre daha çok hissedilmesi sonucunda halk dine uygun bir yaşam sürmektedir. Ahlakı ile edebiyatıyla, hukukuyla ve insanların birbirlerine olan yardımsever duyguları ile... Modernleşmenin ilk uğrak yeri olan şehirlerde ise, dini gelenekten daha ziyade modernleşmenin insanlara kazandırmış olduğu edebiyat, hukuk ve ahlak anlayışı vardır. İnsanlar arasındaki ilişkiler de çıkar söz konusudur. İnsanlar ihtiyaç olduğu zaman birbirlerini ziyaret etmekte ve birbirlerini tanımaktadırlar. Taşralı bir halk ise, yanındaki komşusunun her halinden haberdar iken, büyük gelenek diye nitelendirdiğimiz şehirli de ise, böyle bir durum göze çarpmamaktadır. Bir yerde “biz” duygusu hâkim iken, diğer tarafta “ben” duygusu egemen olmaktadır. Şehir halkında herkes kendi menfaatleri için çalışırken köylerde biraz daha farklıdır. Köylerde menfaatler yerini yardımlaşmaya bırakmıştır.

Özetle; Osmanlı imparatorluğu, 19.yüzyılın başında kültür bakımından “küçük” ve “büyük” gelenekler olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Bu iki gelenek birbirleriyle bütünleşememişlerdi. Birbirlerinden ayrı ve uzak bir yaşam sürdürmekteydiler. Ayrıca İmparatorluk, Batı’da meydana gelen ve toplumsal yapının değişmesine neden olan “ayanlık” inkılâbı, Pazar inkılâbı ve sanayi inkılâbı gibi değişimlerden uzak kaldığı için, bu inkılâpların Osmanlı toplumu üzerinde bir etkisi olmamıştır. Sadece “ayanlık” inkılâbı biraz görülür gibi olmuş; fakat o da yeterince etkili olamamıştır.⁷

Hâlbuki yukarıda saymış olduğumuz hareket veya inkılâplar, Batı’da sosyal yapı bakımından yeni yeni oluşum ve sınıflanmalara yol açmıştır. Yeni pazarlar oluşmuş, makinenin kullanımı ile Batı’daki insan kümeleri yer değiştirmiş ve bunlarda yeni toplumsal yapılanmalara neden olmuştur.⁸

⁶ Şerif Mardin, a.g.e., s.22.

⁷ Şerif Mardin, a.g.e., s.28.

⁸ Ş.Mardin, a.g.e., s.28.

B. KÜLTÜR

Kültür denilince aklımıza “Toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendilerine özgü yol”⁹ gelmektedir. Diğer bir ifade ile bir milletin maddi ve manevi değerlerinin bütününe o toplumun kültürü diyoruz.

Türkiye’ de kültür deyimini genellikle yaşamın eğitim ve sanat yönleri için kullanılmaktadır.”Kültür” ün sosyal bilimlerdeki kullanılışı bu değildir. Sosyal bilimlerde, kültür sosyal yaşamın öğrenmeye dayanan bütün yönlerine denilmektedir.¹⁰ Bazı sosyal bilimciler, kültürden söz etikleri zaman, sosyal konum ya da mevkiler diye adlandırabileceğimiz birimlerin aralarındaki ilişkileri kastetmektedirler. Kimin kimin üzerinde otoritesi var, ailede kimin neyi yapması gerekiyor, kim ne tip iş yapıyor, kim en iyi ödülleri alıyor? Sosyal bilimciler için kültür, sosyal yapıyı sürdüren süreçtir. Onlara göre, kültür, iletişimler aracılığı ile sürdürüldüğü için bu iletişimler ve semboller sisteminin tamamı için kullanılmalıdır.

Şerif Mardin’e göre ise, Osmanlı’da, daha önce bahsettiğimiz gibi, küçük ve büyük kültürler diye bir ayrım bulunmaktadır. “Küçük” kültür diye tabir ettiğimiz ifade taşralı halkı, “büyük” kültür ise şehirli halkı temsil etmektedir. Bunlar arasındaki ilişkiler yeterli seviyede haberleşme olanakları olmadığından dolayı birbirlerinden kopuk bir durumdaydı. Toplumsal seferberliğin¹¹ başlaması ile yeni yollar açılmaya başlanır, posta ve telgraf düzeni kurulur.

Haberleşme kanallarının bir ölçüde geliştirilmesinden sonra büyük ve küçük gelenek arasındaki ayrıcalıkta bir değişme meydana gelmiştir. Bu kültürler arasındaki sınır bir bakıma “katılaşmış”, bir bakıma da “yumuşamıştır.”¹² Katılaşmıştır, çünkü Batı kültürünü yaşamları haline getiren şehir halkı, diğerlerinden yani taşralı halktan ayrı bir konuma geldiler. Hayat tarzları ile kendilerini diğer halktan veya taşralı kesimden uzaklaştırdılar. Yumuşama sebebi ise, haberleşme ağının gelişmesiyle yani insanların birbirleriyle rahatça iletişim kurabildikleri bir ortamda bu farklılıkların devam etmesi zor görüldüğünden bir etkileşim oluşmuştur.

⁹ Şerif Mardin, a.g.e., s.21.

¹⁰ Şerif Mardin, a.g.e., s.22 vd.

¹¹ Şerif Mardin, a.g.e., s.26 vd.

¹² Şerif Mardin, a.g.e., s.27.

Şerif Mardin'e göre modernleşme faaliyetleri sonucunda, Türk Kültürü'nün bu zamana kadar takip ettiği yolların öğrenilmesinde Türk Romanı önemli bir yere sahiptir. Bununla alakalı yazılan eserlere baktığımızda modernleşmek için takip edilen yolları ve benimsenilen tutum ve davranışları öğrenmemiz kolaylaşmaktadır.¹³ O zamanki halkın modernleşme denilince ne anladığı, bu faaliyetler sonucunda hayatının hangi alanlarında ne gibi değişiklikler yaptığı görülmektedir.

Türk kültürünü konu alan tarihçilerin belirttiği gibi, bu yazarlar en çok iki sorunun üzerinde durmuşlardır; kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin Batılılaşması. Şüphesiz ki bu iki alan, Osmanlı Kültürüne göre en yüce, gizlilik değer yapısına göre ise, en duyarlı olanlarıdır.¹⁴

Yine bu zamanda Osmanlı seçkinleri arasında, modernleşme hareketlerinin ilk zamanlarından beri kadınların özgürlüğe kavuşmalarını konu alan yayınlar görülmektedir.¹⁵ Şinasi, Şair Evlenmesi adı eserinde, önceden düzenlenmiş evlilikler ile alay etmektedir.¹⁶ Bizim toplumumuza baktığımızda kadın erkeğin işlerinde en büyük yardımcısıdır. Dinimiz kadına bir takım vazifeler yüklediği gibi erkeği onun üzerinde otorite sahibi yapmıştır. Fakat bu otorite cahiliye dönemindeki gibi kadınların aşağılanması ve hor kullanılması şeklinde ortaya çıkmamıştır. Kadın kendisine sağlanan bu hakların sonucunda emniyet altına girmiş ve güvene kavuşmuştur. Fakat modernleşme faaliyetlerinin merkezi durumundaki kadın ise, biraz daha özgürleştirilmesi düşüncesi ile hayatın hemen her alanına sokulmaya çalışılmıştır. Şu anki kadının durumuna baktığımızda ise, ürünlerin pazarlanması ve reklâmının yapılması için kullanılan daha sonrada değersizleşen bir varlık konumuna gelmiştir. Bu durum ise, geleneksel aile yapılmasının bozulmasına bu da dolaylı olarak milletin geleceğinin yok edilmesine zemin hazırlamaktadır. Kadının bu hayattaki en önemli vazifelerinden birisi yuvasına sahip çıkarak o yuvada yetişecek olan evlatların terbiyesini en güzel şekilde vermesidir. Evin ekonomik açıdan idaresi erkeğe verilirken evin sağlıklı bir şekilde devamı da kadının omuzlarına yüklenmiştir. Ancak modernlik adı altında kadın da iş hayatına atılınca aile hayatında rahat yaşama, birbirlerinin hayatına müdahale edememe gibi çeşitli sıkıntılar ortaya çıkmaktadır. Kadın elde ettiği ekonomik özgürlük ile daha rahat tavır takınmakta ve

¹³ Şerif Mardin, a.g.e., s.30.

¹⁴ Şerif Mardin, a.g.e., s.30.

¹⁵ Şerif Mardin, a.g.e., s.31.

¹⁶ Hikmet Dizdaroğlu, *Şinasi: Hayatı, Sanatı, Eserleri*, İstanbul: yayınevi yok, 1954, ss.30-33.

asli vazifelerini yerine getirmekte zorlanmaktadır. Burada bu kadarı ile iktifa ederek kültür ile alakalı başka bir konuya geçiyoruz.

Osmanlı'nın modernleşme zamanlarındaki toplumsal yapısını incelediğimizde küçük gelenek diye belirttiğimiz taşra eşrafı ile büyük geleneği temsil eden şehirlilerin karşımıza çıkmakta olduklarını daha önceden belirtmiştik. Fakat şehirde kökleri bulunan mahalli eşraf, kültürün köylü kaynaklarını küçümsemekteydiler, zira eşraf olarak bir ayakları seçkinler sınıfındaydı. Aracılık görevini yüklenebilecek olan diğer tek zümre, zengin tüccarlar da, aynı şekilde ilgisizdiler. Tüccarların seçkinler kültürünün çekiciliğine meydan okuyacak güçleri yoktu. Zira Batılı şehirlilerinkine benzer siyasal ayrıcalıkları olmadığından böyle bir aracılık görevini yerine getiremiyorlardı.

Osmanlı modernleşme hareketlerinin ilk başlangıcı olan Tanzimat Fermanı da iki kültür arasındaki uzaklığı azaltmayı başaramamıştır. Tersine, taşra eskisinden daha çok durgunlaşmıştır. Islahatçıların yeni ele geçirmiş oldukları “büyü”, dolayısı ile büsbütün unutulmuştur. Yönetenler ile yönetilenler arasındaki bölümlenme daha da açık kültürel bir biçim almıştır. Bir yanda cilalı, Paris yönelimli devlet adamları, öte yanda kaba taşralılar yer almaktaydı. Aradaki ayrılık, Fransız kültürü ile İslam kültürü arasındaki ayrılık gibiydi.¹⁷

Peki, bu ayrılığı kaldırma adına ne yapılabilirdi? Yapılan ilk faaliyetlerden birisi, yukarıda da bahsettiğimiz gibi haberleşme ağlarının geliştirilmesiydi. Böylece iletişim ağı sayesinde taşra halkı da yenilikleri zamanında takip edebileceği bir konuma geldi.

Bu ayrılıkları kaldırmada kullanılan diğer bir yöntem de modernleşme ile dışarıdan ithal etmiş olduğumuz yeni roller idi. Kültür ayrılığını gidermek bakımından gazetecinin görevi hayati olmuştur. Modern gazeteciliği, İmparatorluğa getiren Yeni Osmanlılar, daha baştan “halkı” tutanlar rolüne bağlanmışlardı.¹⁸

¹⁷Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 7.baskı, İstanbul: İletişim yay., 1995, s.132.

¹⁸Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.134.

Etkileri yüzyılın ortasından sonra görünen üç unsur da, kültür ayrılığının giderilmesini hızlandırmıştır. Öncelikle, kültürce geri kalmışların unutulmuş dünyasına itilmiş olan eyaletlere, mahalli yönetim kuruluşlarının kurulmasıyla yeni bir önem kazandırıldı.¹⁹

Kültür ayrılığını gidermeye yarayan diğer bir etken de, 19.yüzyılın ortalarına doğru, bürokrasi içinde beliren bir çatlak oldu. Islahat hareketinin başlarında hareketin öncüleri, memurlara ait servetlerin müsaderesi usulüne son vererek, bir memurlar oligarşisi²⁰ oluşturmaları da bu ayrılığın giderilmesinde etkili olmuştur.

Kültür ayrılığını gidermek için uygulanan son yöntem ise, geleneksel eğitim sisteminin yıkılması olmuştur. Yönetici yetiştirmek için kurulan yeni okullarda – ki bu okulları kuran Abdülhamit olmuştur.- öğrenciler üstün seçkinler olarak biçimlendirilmediler. Uyruklara yardımcı olabilmek üzere kendilerine Avrupa'dan ilham alan teknikler öğretildi.²¹

Ayrıca modernleşmenin savunucusu olan, Genç Türk önderlerinin kendileri de taşralı ya da aşağı sınıf menşeliydiler. Onlar, Tanzimat seçkinlerinin, babadan oğula geçme bir soylu sınıf haline gelmesine ve bu sebepten halkın ihmal edilmesine karşı çıkıyorlardı. Bu önderler bu sebeplerden dolayı, kendilerini aşağı sınıflarla özdeşleştiriyor ve kültür ayrılığını gidermeye çalışıyorlardı.²²

Son olarak; 20.yüzyıl Türkiye'sinin kültür açısından karşılaştığı zorluklara baktığımızda, Türk aydınlarının tek bir ortak kültür oluşturmak için sergiledikleri karmaşıklıklar ortaya çıkmaktadır. Tek ortak kültürün oluşturulabilmesi için halk kültürünün köklerinden yararlanma yönündeki büyük çabaları, gerekli olan iki kültür arasındaki ayrılığı giderme işinin yavaş, kesintili ve akla uygun olmayan bir yoldan ilerlemesine sebep olan bir kasılma ve ters züppelik içinde yürümektedir. Geleneksel seçkinler kültürünün narsisizmi ve kısırlığı, ayırıcı görüş açısı onu modern bir demokrasi için kullanışsız yapmıştır. Özellikle, seçkinlerin yapmacıklı dilinin basitleştirilmesi gerekmektedir²³.Fakat bu yöndeki ilk çabaların başlamasının

¹⁹Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, İstanbul: İletişim yay.,1995,s.137.

²⁰ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s.136.

²¹ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s136.

²² Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s.98.

²³ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s.142.

üzerinden yüzyıl geçmesine rağmen, seçkinlerin dili ile halkın dili arasındaki uçurum giderilememiştir. Tersine, Türk edebiyatının dili, saray dilinin bir taklidi olmuştur.²⁴

²⁴ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s142.

C. MODERNLEŞME

Modern olma, modern hale gelme veya çeşitli alanlarda ileri seviyede olanın alınıp kendimize monte edilmesi diyebileceğimiz bu kavramla alakalı günümüzde çok şeyler konuşulmaktadır. Biz buradaki çalışmamızda modernleşmenin çeşitli tanımları, modernleşme hakkındaki teoriler ve özellikle Şerif Mardin'in eserleri yardımıyla modernleşme kavramını incelemeye çalışacağız. Şerif Mardin, modernleşme kavramını açıklarken Türk romanından örneklerle yola çıkmaktadır.

Genelde modernleşme tabiri ile sosyal ya da toplumsal değişim tabirleri aynı manayı ifade etmektedir. Şayet bir toplumda bir değişim yaşanıyorsa, bu kendisinden daha gelişmiş, yani daha modern olana doğru olmaktadır. Hiçbir toplum kendisinden daha alt seviyedeki bir toplumu ilerleme anlayışı içerisinde kendisine örnek almaz. Modern olan daima kendisinden ileri seviyededir ve takip edilmesi veyahut alınması gereken de onun yol ve yöntemleridir.

Erol Güngör'e göre " İnsanlığın zamanla daha iyiye ve daha mükemmel gitmekte olduğu" inancına dayanan²⁵ ilerleme düşüncesi başlangıçta insanın ahlaki bakımdan mükemmel hale gelebileceğine dair bir inanç ve belli bir arzudan ibaret bulunuyordu. Bunun bütün insan yaşamını (medeniyetini) içine alacak son derece kapsamlı bir ilerleme düşüncesine dönüşmesi ondokuzuncu yüzyıldaki gelişmelerin etkisiyle olmuştur. Modern Batı'nın temel donanımlarından biri olarak karşımıza çıkan teknoloji, köklerini Rönesans'ta bulmakla birlikte, aslında ondokuzuncu yüzyılda hızlı bir gelişim süreci yaşamış ve önemli bir güç haline gelmiştir. Bu dönüştürücü gücün özellikle fizik bilimlerdeki gelişmelerle birlikte insan ve toplum yaşamına dönük kavrayışları etkilememesi imkânsızdı. ²⁶ Nitekim bilim ve tekniğin insan hayatını mutluluğa erdireceği yaygın bir kanaat halini almıştır.²⁷

Fazlur Rahman'a göre modernleşme veya modernlik çağdaşlık ile aynı şeydir.²⁸Bundan anlaşılıyor ki modernleşme deyince, askerî (Batı'ya özgü olmak üzere sömürgecilik ve militarizm), politik emredici araçlar (Batı'da merkezî devlet ve

²⁵ Erol Güngör, **İslam'ın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul: Ötüken yay., 1983,s.69., bkz. Mehmet Akgül, **Türkiye'de Din ve Değişim**, *Bir Erol Güngör Çözümlemesi* , İstanbul:Ötüken yay.,2002, s.43.

²⁶ Erol Güngör, **a.g.e.**, s.70.

²⁷ Mehmet Akgül, **a.g.e.**, s.43.

²⁸ Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, çev. Alpaslan Açıkgeç-M.Hayri Kırbasoğlu, Ankara: yayınevi yok,1990,s.71. ayr. bkz. Mehmet S.Aydın, "Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi" *İslami Araştırmalar Dergisi*, C:4, Sayı:4, Ekim-1990, s.272.

Doğu'da diktacı rejimler; Devlet, ordu, bürokrasi) ve kültüre hegemonyacılık (Aydınlar, üniversite, medya) imajı ile yüklü bir süreç²⁹ gelmektedir.

Bu tanımdan da anlaşılmaktadır ki, modernleşme için bir takım dikte edici yani modernleşmeyi emredici araçlar bulunmaktadır. Ya devletlerin içinde bulunduğu geri kalmışlık seviyesi ve bundan kurtulmanın çarelerine bakılması ya da mevcut yaşamın insanın ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmesi gibi zorlayıcı nedenlerle, devlet halkını kendisinden gelişmişlik noktasında daha ileri seviyedeki bir toplumun yaşamını kabullenmeye zorlayabilmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'e göre ise modernleşme çağdaşlık ile aynı anlamı ifade etmekte olup teknik, bilgi ve zihniyet noktasında daha ileri seviyedeki toplumların gelişmişlik seviyesini ifade etmektedir.³⁰

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı gibi, modernleşme, toplumlar için vazgeçilmez evrensel ve kaçınılmaz bir süreç ya da fenomendir³¹. Toplumlar devamlı bir hareket halindedir. Hiçbir toplum gösterilemez ki, kurulduğu ilk anki yaşantısı ile şu anki arasında fark olmasın. Çünkü değişmeyen tek şey değişimin kendisidir. Durağanlık gibi eskinin aynen muhafazası gibi bir durum, insanın şahsi hayatında mevcut değil ki, toplumların hayatında bu statiklik olsun. Demek ki her şey değişim halindedir.

Şerif Mardin açısından modernleşmeye baktığımızda, modernleşme, toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri bir süreçtir.³² Batı Avrupa'da feodalitenin çökmesi, Aydınlanma döneminin başlaması ve ilerleyen safhalarda sanayi ve pazar inkılâbı gibi yeniliklerle toplumda çeşitlenmeler ve farklılaşmalar meydana gelmiştir. Yeni yeni iş alanları ve bölümler meydana gelmiştir. Özellikle sanayi inkılâbı ile oralara doğru insan topluluklarının kaydı gözlemlenmiştir.³³

Fakat ne yazık ki İmparatorluk, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu yenilenme ve gelişmelerden yeterince yararlanamamıştır. Fakat daha sonra ilan edilen toplumsal seferberlik ile modernleşme faaliyetleri başlamıştır. Özellikle yeni

²⁹ Fazlur Rahman, "*İslami Çağdaşlaşma, Alanı, Metodu ve Alternatifleri*", çev. Bekir Demirkol, İslami Araştırmalar Dergisi, C:4, Sayı:4, Ekim-1990, s.311 vd; Fazlur Rahman, "*Amerika Ortamında Müslüman Kimliği: Türk Toplumunun Durumu*", İslami Araştırmalar Dergisi, s.323 vd.; Muhammed Arkoun, "*İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek*", *Kemalizm Olayı*, çev: Emre Öktem, Cogito, Sayı:1, Yaz:1994, s.49.

³⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Talim ve Terbiye Dairesi yay., 1969, s.209.

³¹ Barlas Tolun, *Toplum Bilimlerine Giriş*, 3.bsk, Ankara: Adım yay., 1991, s.279.

³² Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.25.

³³ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.25.

ulaşım yollarının açılması ve haberleşme araçlarının yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanması ile bu farklılıklar ortadan kalkmaya başlamıştır.³⁴

Bu devirde Batı tipi Haberleşme, yani kitaplar, gazeteler, telgraf Osmanlı'da çoğunlukla yönetici sınıflarının hizmetinde iken, zamanla diğer sınıflara da ulaşmaya başlamıştır.³⁵

Modernleşmenin ve bunu yakalama adına başlatılan toplumsal seferberlik ile ihtiyaçların karşılanması evrensel³⁶ bir boyut almıştır. Zaten toplum yeme, içme, giyme ve kendisine ait diğer malzemeleri kendi üretiyor ve de karşılıyorsa bunun çok fazla bir anlamı olmamaktadır. Zaten yeryüzünün yaratılışına baktığımızda da böyle bir durum yoktur. Her yöre ve toplum kendine ait bir alanda uzmanlaşırken veya öne çıkarken, diğer ihtiyaçlarını başka toplumlardan karşılamaktadır.

şimdi, şerif Mardin'in Türk modernleşmesinin açıklanmasında az kullanılan kaynak³⁷ dediği Türk romanına geçebiliriz. Yazılan romanlar önemlidir, çünkü bize yazıldığı hayattan ve o hayatın yaşandığı ortam hakkında bilgi vermektedir. Bu yazılanlara bakarak o devrin sosyal değişmesi hakkında bilgi sahibi olunabilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi o dönemdeki yazarların üzerinde durmuş oldukları iki önemli ana konu bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kadının toplumdaki yeri; diğeri ise, üst sınıf erkeklerin Batılılaşması meselesidir. Modern anlamda ilk ve en önemli Türk ansiklopedisti olan Ahmet Mithat Efendi, bu iki sorunu modernleşme çerçevesi içinde bize yansıtmaktadır. Ahmet Mithat Efendi'nin yazmış olduğu bir romanında³⁸ önceleri cariyeye olan Canan, zamanla Türkçe okuyup yazmayı öğrenmiş, daha sonra da Fransızcasını geliştirmiş ve de piyano çalmasını ilerletmiştir.

Yine bu romanın iki kahramanı olan Felatun Bey ile Rakım Efendi, iki kesimi temsil etmektedir. İki de yirmili yaşlarda olan bu delikanlılardan Rakım Efendi akıllı, hesabını iyi yapan ve yazan birisidir. Tam tersi karakterde olan Felatun Bey ise, babasından kalan servetini kumarda ve sevdiği kadın uğrunda yemektedir.

Bu eserde Ahmet Mithat Efendi, Batılılaşmayı yanlış anlayan Felatun Bey'in karşısına doğru anlayan Rakım Efendi'yi çıkararak, ideal bir Osmanlı erkeğini anlatmaktadır. Rakım Efendi, dürüst, çalışkan, vaktini boşa harcamayan, ağırbaşlı,

³⁴ şerif Mardin, **a.g.e.**,s.25.

³⁵ şerif Mardin, **a.g.e.**,s.25.

³⁶ Talcott Parsons,**The Social System**, Glencoe: yayınevi yok, 1951,s.58-67.den nakleden şerif Mardin,**a.g.e.**,s.29 vd.

³⁷ şerif Mardin, **a.g.e.**, s.30.

³⁸ Ahmet Mithat,**Felatun Bey ile Rakım Efendi**, İstanbul: Klas yay.,2004.

Doğu'ya ve Batı'ya ait değerleri kişiliğinde birleştirebilmiş bir Osmanlı efendisini temsil etmektedir. Yazar bu eserinde Batılılaşma meselesinin nasıl ve hangi ölçüde ele alınması gerektiğini Rakım Efendi'nin şahsında anlatmaya çalışmıştır.

Ahmet Mithat, modernleşme taraftarı olmasına rağmen, devlet adamlarının, teknolojisi ve maddi avantajları ile birlikte Batı'nın değerlerini de benimsemeye hazır tutumlarını fazla Batılılaşmacı saymakta ve buna karşı çıkmaktadır. Ahmet Mithat'a göre, Batı'nın teknolojisi, hatta çok çalışmak gibi bazı değerleri alınabilirdi; ama iş askeri kahramanlık ve onun tersi olan "züppelik" gibi durumlar, Osmanlı toplumunun can damarlarına gelince orada duruyordu.³⁹ Pekâlâ, insan kendisine ait değerlerden taviz vermeden de Modernleşmenin içinde yer alabilir, hatta ona katkıda bile bulunabilir.

O zamanda yazılan diğer romanlara baktığımızda ise, genel itibarıyla kadınların sosyal durumu, cariyelerin durumları, cariye aşkları⁴⁰, bir kadının kocasının zaafından dolayı yaşadığı mutsuzluk, haksızlığa uğrayan kızların yaşadıkları durumlar, Kadınların bağımsızlaştırılması⁴¹ gibi konular işlenmiştir.

Recaizade Mahmut Ekrem'in Araba Sevdası⁴² isimli eserindeki Bihruz Bey tiplemesi de üst sınıf erkeklere benzeme çabasını ele alan başka bir romandır. Roman'ın kahramanı olan Bihruz Bey, örnek bir Batılılaşmış züppedir. Bihruz Bey, tembel, sürekli aptallıklar yapan, Batı uygarlığının maddi yanına aşırı derecede tutkun olan bir züppedir. Atlı arabalara babasının servetini feda eder. Tembel birisi olduğu için ne Osmanlı klasik eğitiminden tam geçmiş, ne de Batı beşeri ilimlerinden nasiplenmiştir. Dolayısı ile iki kültür arasında kalmıştır.

"Barbarca" bulduğu eski Türk geleneklerini küçümsemektedir. Şalvarlı, peçeli, yelekli halkı gördüğü zaman hayrete düşer. Bihruz Bey, şehrin "halk" kesiminde yaşayamaz. Çamlıca'da Avrupa modeli bir park yapılacağını duyunca hemen onun yakınında bir köşke taşınır. Ayrıca elbiselerini şehrin en pahalı terzisine diktirir. Şehre yalnızca elbise veya gömlek almak için veya saç traşı olmak için iner.

Şimdi Bihruz Bey'in içinde bulunduğu durum ile modernleşmeyi değerlendirecek olursak şunlar karşımıza çıkmaktadır: Öncelikle halk kültürü bu tiplemenin karşısındadır. Sebepleri ise; cemaat seviyesi, diğeri de araçlar seviyesidir. Cemaat seviyesinde Bihruz Bey sendromu, tutucu ve modern

³⁹ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.58.

⁴⁰ Namık Kemal, *İntibah*, İstanbul: Yayınevi yok, 1969,s.68 vd.

⁴¹ Rauf Mutluay, *100 soruda 19.Yüzyıl Edebiyatı*, İstanbul: Yayınevi yok, 1970,s.131-132.

⁴² Recaizade Ekrem, *Araba Sevdası*, İstanbul: İnkılap yay.,1997.

aleyhtarıdır. Çünkü cemaat değerleri modern değerlere karşıttır, sonra modernleşme cemaate, elle tutulur külfetler yüklemektedir.⁴³ Çünkü modernleşme ile birlikte cemaatlerin ve din adamlarının halk katındaki itibarları ve konumları zayıflamıştır.

İşte modernleşme açısından Bihruz Bey sendromunu bu şekilde değerlendirmek gerekir. Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesinin ilk evrelerinde Bihruz Bey aleyhtarı tutum, kuru cemaatçi şeklinde ortaya çıktı. Damat İbrahim Paşa'nın ölümü ve III. Selim'in katli gibi gelişmeler buraya bağlanabilir.⁴⁴

Sonradan, Yeni Osmanlılar Bihruz Bey aleyhtarlığını sosyal seferberlik için kullanmış ve halkı bu şekilde motive etmeye çalışmışlardır. Fakat Abdülhamit zamanında aynı değerler tutucu seferberlik olarak belirlemiştir.⁴⁵

Şerif Mardin'e göre modernleştiriciler, hiçbir zaman Bihruz sendromunu salt araç olarak kullanmamışlar; zamanla ondan etkilendikleri durumlar da olmuştur. Bugünkü Türk milliyetçiliğinin kökünü ve Batı aleyhtarı tutumları burada arayabiliriz. Bihruz Bey tiplemesinin olumlu yönlerinin de olduğunu -mesela Türkiye Milli Bağımsızlığının ona dayanılarak elde edilmesi gibi - Mardin belirtmiştir. Yani modernleşme faaliyetleri olarak önümüze getirilen çareler içinde bulunulan durumu düzeltmek bir yana daha da geri götürmüştür. Bundan dolayı Türk Milliyetçiliğini ön plana çıkaran kesimler Batıcılığın topluma getirmiş olduğu zararları öne sürerek, bu şekildeki bir kurtuluş fikrinin ülkeye fayda getirmeyeceğini söyleyerek kendi söylemlerini güçlendirmeye çalışmışlardır. Gerçekten de Türk Milleti'nin içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının yegâne çaresi yine bu milletin içinden çıkarılacak olan değişik uygulamalardır. Dışarıdan alınarak aynen uygulanmaya çalışılan ıslah ve düzeltme hareketleri hiçbir fayda sağlamaz. Aynı zamanda bizim düzelmemiz için öne sürülen kanunların bir kısmı getirildiği ülkede uygulanmamaktaydı. Durum böyle olunca bize bir fayda sağlaması da tabii ki düşünülemezdi ve de hiçbir faydası olmamıştır.⁴⁶

⁴³ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.78 vd.

⁴⁴ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.78 vd.

⁴⁵ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.79.

⁴⁶ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.79.

II. BÖLÜM:
ŞERİF MARDİN'E GÖRE MODERNLEŞME VE DİN

A.DÜNYADAKİ MODERNLEŞME SÜRECİ

Bu bölümde dünyadaki modernleşme sürecini, modernleşme ile ilgili teorileri ve bu teoriler karşısında din'in konumu ile alakalı ileri sürülen düşünceleri inceleyeceğiz.

1.Modernleşme ve Sekülerizm

Birçok bilim adamı 1700'lerden beri modernleşme eğiliminin artışına paralel olarak, dini düşüncede bir düşüş yaşanacağına inanmış idi. Aydınlanmacı-pozitivist anlayışa göre," din artık devrini tamamlamış bir sosyal kurumdur; modern toplumun temel özelliği, klasik dinlerin etki alanı ve kontrolünden çıkarak rasyonel- bilimsel düşünceyi hâkim kılmasıdır. Böylece modern toplumun sosyal değer ve normları dine değil, bilime dayanmalıdır.⁴⁷

Sosyoloji bilimi de başlangıçta dinin artık son anlarını yaşadığına ve can çekişmekte olduğuna inanıyordu. Çünkü sosyoloji, başından beri pozitivism'in yanında yer almaktaydı. Pozitivism'de ise, din, gelişen ve aydınlanan dünyada yok olmaya mahkûm bir kalıntı konumundaydı. Bunların anlayışına göre din, hurafeleri, cehaleti temsil etmekten başka bir görev icra etmiyordu. Pozitivistlerin hayali, kendilerinin olmasa bile çocuklarının, onlar da olmaz ise kendi torunlarının dinsiz bir dünya görecekleri ve dinden kurtulacakları şeklinde idi.

Bu öylesine yaygın bir düşünce idi ki, uzun dönem, sosyal araştırmaların ideal modeli oldu. Ondan da öte en basitinden en karmaşığına insan toplumlarının değişim ve dönümleri konusunda yapılabilecek tüm açıklamaları yönlendiren genel bir teori haline geldi.⁴⁸ Biz buna sekülerizm veya sekülerleşme diyoruz. J.Michelet'in ifadesiyle,"İnsanlık, Tanrısını yazılı olarak elde bulundurduğuna memnundu, fakat onda bulunduğu yüz türlü şekillerden hayrete düşmüş, adeta ürkmüştü. Tanrının birinci vasfı olan vahdet ve değişmezlik, bu nihayetsiz değişikliklerle uyumsuz görünüyordu.⁴⁹ Çünkü Tanrının yerini ona ait vasıfları taşıyan ve insanlara kendisinin her şeyi yapabileceğini düşündürten, modernizm ve sekülerizm hareketleri gibi çok çeşitli ideolojiler alıyordu.

⁴⁷ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken yay., 1987,s.169-170.

⁴⁸ Ali Köse,*Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul: Ufuk Yay.,2002, ss.123-125.

⁴⁹ Jon Michelet,*Rönesans*, çev.Kazım Berker, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı yay.,1989,s.81.

Sekülerizm'in, dinin yok olacağına dair görüşü, endüstrileşme, şehirleşme ve rasyonelleşmenin artmasıyla, dindarlığın da otomatikman azalacağı düşüncesine dayanıyordu. Avrupa'da yaşanan Rönesans, Reform hareketleri ile kilise'nin halk nezdindeki etkisi azalmaya başlamış, din adamları halk katındaki nüfuzlarını kaybetmeye başlamıştı. Bütün bunlara Sanayi inkılâbı da eklenince insanlar daha fazla araştırmaya, sorgulamaya başlamış ve kendileri bilgiyi kaynağından öğrenmeye başlamışlardır. Bunların sonucunda modernleşme ve ilerleme ile dinin, toplumsal süreçlerden bütünüyle tasfiye edileceğine ve tümüyle maddi ve dünyevî bir yaşama biçiminin toplumların geleceğine hâkim olacağına inanılıyordu.⁵⁰

Diğer bir ifade ile sekülerizm; Aydınlanma devrine kadar geri götürülebilecek olan ve modernleşme ile birlikte hem toplumsal hem de ferdi bilinç düzeyinde dinin gerileyeceğini ve zamanla yer küreden tamamen silinip gideceğini öngören bir ideolojidir. Bu tez, sosyal bilimciler arasında ilk zamanlarda neredeyse itirazsız kabul gördü. Oysa tez, hiçbir şekilde bilimsel verilerden hareketle ortaya atılmış değildi. Bu kadar yaygın bir kabul görmesinin arkasında elbette yalnızca bir ideolojik tutum yoktu. Pek çok inançlı bilim adamı ve sosyal bilimci, modernleşmenin toplumların dini, kültürel, tarihsel örgütlenme ve sosyal yaşama biçimlerini kökünden değiştirdiğini bizzat kendi toplumlarında yaşayarak görmekteydi. Bu köklü değişimin, bireylerin dini düşünce, yaşama ve inanma biçimleri üzerinde de etkili olacağını düşünmekteydiler. Yani mutlak bir sekülerizmle, dinin ortadan kalkacağını ve sonunda toplumdan tamamen kapı dışarı edileceğini düşünüyorlardı. Bütün bu öngörülerin yanında insanın durumu ise şu şekilde açıklanıyordu: "Tanrı ile evren arasındaki uyumsuzluğu, insanın kendisi, doğa ve toplum üzerindeki "Tanrısal otorite"yi devre dışı bırakarak, kendini evrenin "efendisi" olarak öne çıkarmayla, meseleleri çözme yoluna gitmiştir."⁵¹

⁵⁰ Şerif Mardin, a.g.e., s.28 vd.

⁵¹ Ulrich İm Hom, *Avrupa'da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, İstanbul: Afa Yay., 1995, ss.160-172.

2.Din

Din hakkında ileri sürülen bu fikirler, insanları (buna bazı sosyal bilimciler de dâhil) dinin geleceği hakkında bir takım kötü düşüncelere sevk etti. Bütün bu kötü düşüncelere, sekülerizmin kendine has fikirleri de eklenince, insanlar bir süre kendilerini bu esaretten kurtaramadılar. Çünkü modernleşme ve modernleşme teorileri ile insanlar hayattan ve birbirlerinden kopuk bir yaşam sürmeye başlamışlardı. Modernleşme ile birlikte Avrupa'da kiliseye katılım oranlarında düşüşler görülmeye başlanmış ve insanların aklın ön planda olduğu rasyonel bir hayat tarzı sürmeye başlamış oldukları tamamen doğru olmamakla birlikte yaygın bir kanaat haline gelmiş bulunmaktadır. Fakat görülmüştür ki, buralardaki dini hayat ile alakalı tutumlarda modernleşme ve endüstrileşme sonucunda çok büyük bir değişiklik meydana gelmemiştir.⁵²

Bazı sosyal bilimciler yukarıda belirtmiş olduğumuz düşünceleri kabul edip yaygınlaştırmaya çalışsalar da, onlar gibi düşünmeyen, söylenenlerin sadece bir ideolojiden ibaret olduğunu; gerçek hayatla herhangi bir ilgisinin olmadığını düşünen bilim adamları da vardı. David Martin bunlardan birisidir. David Martin'e göre; sekülerizm'in istikrarlı bir biçimde yayılacağına ilişkin kesin ve insanları ikna edici deliller bulunmadığı gibi, sekülerleşme teorisi kuramsal olmaktan çok ideolojik ve bir takım polemiklerden ibarettir. Hatta Martin "sekülerizm veya sekülerleşme" kavramının sosyal bilimlerden tamamen çıkarılmasını bile istemiştir.⁵³

Din, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de milletlerarası münasebetlerde etkili olmakta, hatta merkezi bir rol oynamaktadır.⁵⁴ 2000'li yıllara geldiğimizde ise görüldü ki, din ile alakalı söylenen kehanetlerin hiçbirisi tutmamıştır. Tam tersine modernleşmenin ve sekülerizmin içeriğinde dindarlık, dine karşı olumlu bir bakış açısının olduğu görülmüştür. Yine durum pozitivist ve rasyonalistlerin düşündüğü gibi çıkmamıştı. Onların teorilerine göre, modernizm ve sekülerizm, dini insanların hayatından atmak için bulunmaz bir fırsattı ve bunu kendi düşünceleri ve dinin aleyhindeki kehanetleri ile beslemeye çalıştılar. Fakat durum tam tersi oldu. Din yine mağlup edilememişti.

⁵² Betty R.Scharf, "Endüstriyel Topumlarda Din", çev,Bünyamin Solmaz, S.Ü.İ.F.Dergisi, Sayı:3, , Konya:S.Ü.İ.F. yay., 1990, s.443.

⁵³ Ali Köse, a.g.e. ,s.41-42

⁵⁴ Bünyamin Solmaz, **Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri**, S.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı:6, Konya: S.Ü.İ.F. Dergisi, 1996, s.130.

Amerika gibi, sekülerizmin ümit bağladığı, modernleşmenin ve gelişmişliğin üst seviyede olduğu ülkelerde, sekülerizm teorilerinin tutmadığını görmekteyiz. Buralarda gözlemlenen dinin, her geçen zaman içinde hem kurumsal hem de bireysel alanda devamlı bir artış içinde olduğu şeklindedir. Gallup'un 1987'de yaptığı araştırmaya göre, Amerikalıların yüzde 94'ü tanrıya inanmaktadır.⁵⁵ Amerikalı ünlü bilim adamı ve siyasetçi Tocqueville, 1840'lı yıllarda yazmış olduğu "Amerika'da Demokrasi" isimli eserinde, buradaki din anlayışına hayran olduğunu belirtmektedir.⁵⁶

Tocqueville'nin gözlemlerinin üzerinden geçen, yaklaşık 160 seneden fazla zaman göstermektedir ki, buradaki dindarlığın düşüşe geçmesi bir tarafa, kiliseye üye olan insanların sayısı da üç katına çıkmıştır.

Avrupa'ya baktığımızda ise, karşımıza çıkan manzara göstermektedir ki, sekülerizm teorilerinden önceki Avrupa ile Modernleşme teorilerinden sonraki Avrupa arasında dini bakımdan herhangi bir düşüş görülmemektedir. Kiliselere karşı olumsuz bir bakış açısı olsa da, Peter L. Berger'in belirttiği üzere kiliselere karşı var olan bu yabancılaşmaya rağmen Fransa, İngiltere ve İskandinavya ülkelerinde yapılan bazı din sosyolojisi araştırmalarının, özellikle Hıristiyanlık içerisinde çok kuvvetli bir dini canlanmanın olduğunu gösteren veriler ortaya çıkmaktadır.⁵⁷ Yani Avrupa'nın şu anki dindarlığı, geçmişinden pek farklı değildi. Hatta olumlu yönde artış bile söz konusudur. Bütün bu teoriler arttıkça, insanların dine yönelişi daha da artmaktaydı. Bugün sorulmakta olan soru, insanların niçin inançsız oldukları değil; bu kadar modernleşmeye ve ilerlemeye rağmen insanlar niçin dine bu kadar yönelmektedir.

Teknik ne kadar ilerlerse ilerlesin, modernleşme ne kadar üst seviyeye çıkarsa çıksın, ülkelerin ve milletlerin refah düzeyi ne derece artarsa artsın, insan hayatı ne kadar kolaylaşırsa kolaylaşsın, inanç olmadan din yaşanmadan insanların bir tarafı hep eksik kalacak ve bu eksiklik dini inanç dışında hiçbir şey ile doldurulamayacaktır. Kur'ân-ı Kerim de zaten bize bunu haber vermektedir. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerim'de " **İyi bilin ki gönüller ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.**" buyurmaktadır.⁵⁸

Bu da göstermektedir ki, Pozitivist-Rasyonalist ilim adamlarının ileriye sürmüştükleri modernleşme ve sekülerizm teorileri bir teoriden ve gerçekliği

⁵⁵ John Saisbitt-Patricia Aburdene, **Megatrends 2000**, çev.Erdal Güven İstanbul:Form yay.,1993, s.247.

⁵⁶ Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev.Korkmaz Alemdar, 3.Basım, Ankara: Bilgi Yay., 2000, s.192.

⁵⁷ Peter L.Berger, "**Sekülerizmin Gerilemesi**", çev. Ali Köse, Liberal Düşünce Dergisi, İstanbul: Liberte yay. sayı:14 ,ss.84-95.

⁵⁸ Ra'd (13), 28.

olmayan bir ideolojiden daha ileriye gidememiştir. Dinin fonksiyonunu azaltmak bir yana, insanların içindeki dini eksikliklerini anlamalarına daha fazla yardımcı olmuş ve beklenilen aksine dine yöneliş,” dinin küresel planda önemi ve etkisi giderek artmaktadır. Din sosyologlarının İkinci Dünya Savaşından ve özellikle de 1960’lardan beri bu doğrultuda yaptıkları tesbit ve açıklamalar dışında, tezlerine katılmasak veya aksini ümit etsek bile, Huntington’un “ Medeniyetler Çatışması” şeklinde formüle edilen ve küresel düzeyde dinin öneminin ve etkisinin giderek artacağı görüşünü ortaya atmasından bu yana, dünyanın değişik bölgelerinde, bu düşünceyi destekleyen veya doğrulayan pek çok olay yaşandı. Özellikle 11 Eylül olaylarından sonra Amerika Birleşik Devletleri’nin iç ve dış siyasetinde dinin rolü hissedilir bir biçimde ortaya çıkmıştır. Türkiye’nin Avrupa Birliği üyeliğine giriş sürecinde yaşadığı olaylarda dinin belirleyici bir faktör olduğu çok somut bir biçimde görüldü. Dünyada ve çevremizde meydana gelen savaş ve terör olayları da bunu doğrulamaktadır.⁵⁹

Zaten Sekülerizm’in en önemli savunucularından olan Peter Berger de bu ideolojinin herhangi bir dayanağının olmadığını ve çöktüğünü dile getirmekte ve itiraf etmektedir. Berger diyor ki: *”Modern sekülerizmin insanların ferdi eylemlerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip değildir. Maddi-manevi mahrumiyetlere maruz kalan, fiziksel acılar yaşayan, hatta en basitinden geçimsiz bir evliliğe tahammül etmek zorunda olan bir insana ilerleme efsanesi’nin o büyük ideallerinin- tabii bilimlerin o inanılmaz zaferlerinin, ulusal bağımsızlıklarının veya devrimci hareketlerinin başarısının-sunabileceği hiçbir şey yoktur. Aydınlanma sekülerizmi bu anlamda sahip olduğu potansiyeli tamamen kaybetmiş ve sonuçta dinin teselli kabiliyeti, insanların gözünde yeni bir güvenilirlik kazanmıştır.”*⁶⁰

Şerif Mardin’e göre ise, toplumların ortaya çıktığı ilk andan itibaren tarihine bakarsak bazı toplumlarda devamlı olmamakla birlikte değişik süreçlerde hep bir dinin etkili olduğu görülmüştür. Değişik yerlere yapılan göçlerin ve yeni tanıştıkları toplulukların da etkisiyle bu dinler değişse bile önemli olan her zaman bir dinin ve dini duygu ve düşüncenin hayata hâkim olduğu görülecektir. Toplumların her alanda ilerledikleri zamanlarda bile dini duygu ve düşünceden uzak kalmamışlardır. Hatta bu ilerlemelerde dinin etkilediği, yol gösterdiği alanlarda olmuştur. Türklerdeki bu dinin tarihi sürecine baktığımızda ise, bunun ilk başlarda ismi Şamanizm olmuş daha sonra

⁵⁹ Bünyamin Solmaz, ” Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Tartışmaları”, Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçoğlu (editör), *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Konya: Çizgi Kitabevi yay.,2006, s.39.

⁶⁰ Ali Köse, *a.g.e.* ,s.77.

ise, İslamiyet olmuştur. Hatta İslamiyet'in günümüzde temsil edilmesi çeşitli tarikatlar yoluyla devam etmektedir.⁶¹

Dinin geçmişi insanlık tarihi kadar eski olduğuna göre, geleceği de insanlık kadar uzun ömürlü olacağına benziyor. Aydınlanmacı- pozitivist bazı aydınların iddia ettikleri gibi, insanların gelecekte dini inançlarını terk etmeleri için görünürde hiçbir neden mevcut değildir. Aksine yeryüzünde insan toplumu buldukça dinin de bulunacağı anlaşılıyor. Artık sosyologları ilgilendiren sorun, dinin ortadan kalkıp-kalkmayacağı değil, dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerinin hangi hal ve şartlarda azalacağı veya artacağıdır. İnsanların daha sonraki tarihlerde dine uzak kalmaları kadar dindar olmaları da mümkündür.⁶²

⁶¹ Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim yay., 2000, s.85 vd.

⁶² Erol Güngör, **a.g.e.**, s.175-176.

B.TÜRKİYE'DEKİ MODERNLEŞME SÜRECİ

Dünya'daki modernleşme sürecini inceledikten sonra, buradaki çalışmamızda Osmanlı'nın dağılma döneminden itibaren bir kurtarıcı olarak gördüğü Batı'yı taklit ederken geçirmiş olduğu süreçleri ve bu süreçlerde etkili olan fikir akımlarını inceleyeceğiz.

1. XIX. YÜZYILDAKİ DÜŞÜNCE AKIMLARI VE OSMANLI DEVLETİ

Buradaki çalışmamızda, Osmanlı İmparatorluğunun Dağılma Döneminde etkili olan Fikir Akımlarını ve bunların devlet üzerindeki etkisini, yani yansımalarını görmeye çalışacağız. Fakat bu bölüme geçmeden önce Osmanlı toplumunun yapısı ile alakalı şunları belirtmekte fayda vardır:

Osmanlı ıslahat hareketlerinin bir yönünü de reformcu ve inkılapçı bir özellik taşıması oluşturmaktadır. "Siyasi ve idari değişme, beşeri yönlendirmenin bir eseri olarak yönetimden halka dayatma şeklinde bir süreç izlemiştir. Halkın bu hareketlerde aktif bir rolü yoktur. Bütün yenilik hareketleri gibi, haklar ve özgürlüklerde tepeden gelmiştir. Bunlar tepeden halka yapılmış olan bir iyilik olarak geldiği için, yine tepeden kolayca geri alınabilmektedir. Türkiye'de hak ve özgürlükler için mücadele yeterince gelişmemiştir. Oysa Batı'daki idari ve siyasi değişiklikler, halktan yönetime doğru intikal eden bir etkinin ve mücadelenin sonucudur."⁶³ Osmanlı toplumsal ve siyasi-idari örgütlenmesiyle batı toplumlarında ortaya çıkan yapılanmalar arasındaki fark yalnızca bununla sınırlı değildir. Metin Heper bu farka dikkat çekerken Patrimonyal niteliği öne çıkarmaktadır. O'na göre Türk kamu bürokrasisinin bürokratik yönetim geleneği, Osmanlı patrimonyal geleneğinin devamıdır.⁶⁴

Şerif Mardin'e göre ise, Batıda ortaçağ toplumunu ayırt eden patrimonyalizm ve feodalizm ilkelerinden Türkiye'de en ağır basan ilke patrimonyalizm olmuştur. Hatta daha da ileri gidilerek kuruluşundan az sonra,

⁶³ Bilal Eryılmaz, **Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İstanbul: İşaret yay., 1992, s.15-16

⁶⁴ Metin Heper, **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi yay., 1977, s.58.

patrimonyal bürokrasi çizgilerinin Osmanlı devletinin en ayırt edici yönü olduğu söylenebilir.⁶⁵

Yine Mardin'e göre, Osmanlı devleti hem Machiavelli, hem de Montesquieu'nun, doğu istibdadı ile Batı feodalizmi arasındaki ayrılığı meydana getiriyor diye gördükleri ara tabakalardan yoksundu. Hegel'in medeni toplum diye adlandırdığı o temel yapı unsurundan, merkez hükümetinden bağımsız olarak işleyebilen ve mülkiyet haklarına dayanan toplum bütünü burada görünmüyordu.⁶⁶

Osmanlı Toplumu iki ana sınıfa ayrılıyordu. Askeri denen ilki, saltanat beratı ile padişahın dinsel yetki ya da yürütme yetkisi tanıdığı kimseleri, yani saray memurları, mülki memurlar ve ulemayı içine alıyordu. İkincisi reaya olup, vergi veren, fakat hükümete katılmayan bütün Müslüman ve Müslüman olmayan uyrukları içine alıyordu. Uyruklarını askerilerden uzak tutmak devletin temel bir kuralıydı. Yalnızca sınırlarda fiilen savaşçılık eden ve medrese de düzenli bir eğitimden geçerek ulema zümresine girenler padişahın beratını alıp askeri sınıfın üyeleri olabilirdi.⁶⁷

Platoncu anlayışa uygun bu koruyucular sınıfı 17.yüzyılın sonundan sonra git gide daha nüfuzlu oldu. Padişah ise, sistemin meşruiyet kaynağı ve dolayısıyla sistemin kilit taşı olarak kaldığı halde, bu tarihten sonra ancak nadiren siyasete yön verdi.⁶⁸

Devlet, Türk tarihinde önemli bir konuma sahiptir. İslam öncesindeki dönemlerde devleti yönetme vazifesinin Hakan'a Tanrı tarafından verildiği ve ona itaatin Tanrı'ya itaat olduğu şeklinde yaygın bir inanç vardı. İslamiyet geldikten sonra bu inanç daha da desteklenmiş ve Kur'an-ı Kerim'de "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Resulüne ve sizden olan ülüme de itaat edin."⁶⁹ denilerek yöneticilere itaat edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bundan dolayı Osmanlı'da din ve devlet ikiz sayılmış fakat devlete daha önceki milletlerde önem verilmesinin ötesinde itibar edilmiştir.⁷⁰

Osmanlı'da devletin bu kadar önemli bir konumu olduğu halde imparatorluğun zayıflaması ile birlikte içinde bulunulan kötü durumdan kurtulma adına çeşitli kurtuluş yolları izlenmeye başlanmıştır. Bunlardan birisi de o zamanda

⁶⁵ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s.106.

⁶⁶ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s.115.

⁶⁷ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.107.

⁶⁸ Şerif Mardin, **a.g.e.**,s.107.

⁶⁹ Nisa / 59

⁷⁰ Komisyon, **Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 1, İstanbul: İletişim yay.,1985,ss.342-351.

imparatorluk içinde ortaya çıkan çeşitli fikir akımlarıdır. Şimdi bu fikir akımlarını ve bu akımların yıkılmak üzere olan imparatorluk üzerindeki etkilerini inceleyeceğiz.

2.1.Kameralizmin Etkisi

Kameralizm, aydın despotizminin kuram haline getirilmiş düşüncesiydi. Kameralistlere göre güçlü bir devlet, aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan devlettir. Devletin bu açıdan görevi, halkına eğitim ve ticareti kolaylaştırmak, onları koruyarak birer “üretici” haline getirmek, bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte bir orduyu, bürokrasiyi ve genel olarak devlet kurumlarını güçlendirmektir.⁷¹

Osmanlı İmparatorluğunda Avrupa’ya gönderilen diplomatlar, devlet sistemlerini incelemeye başladıklarında bu şekilde bir sistemle karşılaşmışlardır. Osmanlı’daki gerileme sebebi olarak görülen idari alandaki yanlışlıkların ancak bu şekildeki bir düzenlemeyle yeniden yapılandırılabilceğini belirtmişlerdir. Çünkü o zamanki Osmanlı yapısına baktığımızda, devlet toplumu yönetmekten aciz kaldığı gibi vergi kaynakları da düzenli bir şekilde kontrol edilemiyordu. Devlete diplomatlar tarafından gönderilen raporlar ile bu sistem devlete aktarılmaya başlanmıştır.⁷²

Mardin’e göre, bu sistem zamanla yön değiştirmiş ve imparatorluk bünyesinde “hürriyetçi” düşüncenin gelişmesine neden olmuştur.⁷³

Yine Mardin’e göre, Kameralizm’de, halktan alınan vergilerin, yine halkın ihtiyaçları için harcanması esastır. Bundan maksat, devleti meydana getiren bireylerin her yönden yükselmesini sağlamaktır. Bunun için devlet, eğitim müesseselerinin kalitesini yükseltmekle, ticaret ile uğraşmak isteyen halkın, ticaret yapmasını ve yeni ticaret alanlarına ulaşmasını kolaylaştırmakla vazifelidir. Bunun devlete dönüşümü ise, daha fazla vergi gelirin devletin kasasına girmesi şeklinde olacaktır. Esnafın kazancının artması verginin artması demektir.⁷⁴

⁷¹ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.83.

⁷² Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.83.

⁷³ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.83.

⁷⁴ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.83.

2.2.Hürriyet Kavramının Gelişmesi

Batı'da matbaanın icadından sonra, hürriyet düşüncesi somut bir gelişme göstermiştir. İletişim alanında yaşanan bu gelişme ile insanlar kitap ile daha fazla içli-dışlı olmaya başlamışlardır. Bu da insanlardaki öğrenme sürecini hızlandırarak bilgiye kendisinin ulaşmasına zemin hazırlamıştır. Biz bu değişimi Şinasi'nin yazılarında görebilmekteyiz.

Şinasi'nin "hürriyet" konusundaki düşüncelerini Fransa'da geçirdiği dönemlerde elde ettiği tahmin edilmektedir. Şinasi'nin fikirlerine baktığımızda onun "şahıslara bağlı" olmayı yerdiği, okur-yazar kitlesine yönelik bu "sebepli" medeniyete inandığı görülmektedir. Sebepli medeniyet ile insanlar başkasının sözü ile hareket etmeyip, söylenenlerin sebep- sonucunu kendileri bizzat öğreniyorlardı.⁷⁵

Geleneksel Osmanlı kültüründe ilişkiler peder-evlat, hoca-talebe, padişah-kul çerçevesinde devam etmekteydi. Hoca ne diyorsa doğrudur. Hoca'nın üzerine söz söylenmezdi. Fakat Batı'dan matbaa, gazete ve kitabın gelmesi ile birlikte bu ilişkiler ağı sona ermiştir. Bu bir yönden iyi olmuştur. Çünkü matbaanın yaygınlaşması, yazma eserlerin çoğaltılması ile birlikte insanlar kişiye bağlı olmaktan kurtulup kendileri bizzat kaynaktan beslenmeye başlamışlardır. Diğer taraftan da, dinin üzerinde konuşulmasına izin vermediği konular hakkında da fikirler yürütülmeye, dolayısı ile dinin içine yalan yanlış bilgilerin karıştırılmasına neden olduğundan dolayı da zararlı olmuştur. Fakat kazandırdıklarına bakılırsa artışının çok fazla olduğu görülecektir. Bu sayede insanlar düşünme, araştırma ve doğru ile yanlış kendileri öğrenme imkânı elde etmişlerdir.⁷⁶

Şerif Mardin'e göre ise, Hürriyet'in getirilmesi, "kitap" ın marifetidir. Matbaanın icadından sonra, kitap, eskiden hâkim olan "şahıstan şahsa geçen bilgi" sürecinin yerine tenkid; kurallarını otoritenin yerine " sebep vererek anlatma" kültürünü yerleştirmiştir. Gerçekten kitap "hürriyet"i meydana getirdiği gibi, "edebiyat"ın da Osmanlı İmparatorluğu'nda milli bir "bütün" fikrini getirmiş olduğunu görmekteyiz.⁷⁷

⁷⁵ Şerif Mardin, a.g.e., s.85.

⁷⁶ Şerif Mardin, a.g.e., s.84

⁷⁷ Şerif Mardin, a.g.e., s.84

2.3.Yeni Osmanlılar Hareketi

Tanzimat'la birlikte Osmanlı'da ortaya çıkan tepki hareketlerinden birisi de Yeni Osmanlılar hareketidir. “ yeni Osmanlılar, tıpkı Tanzimat bürokratları gibi Tercüme odası veya Batılı eğitim kurumlarında yetişmiş olan ve Tanzimat'ı birçok açıdan yetersiz bularak eleştiren aydınlardan oluşmuştur. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların sömürü olgusunu anlayamadıklarını, Batıya maddi ve manevi olarak bağımlı bir sınıf oluşturduklarını ve sınıf içgüdüsüyle davrandıklarını, kendi kültürlerini ihmal ettiklerin, buna karşılık ise ancak yüzeysel anlamda Batılılaştıklarını söylemekte, eleştirilerini bu alanda yoğunlaştırmaktadır. Meşveret ilkesini öne çıkaran Yeni Osmanlılar bu ilkeye dayanarak meşruiyetçi bir yönetimin gerçekleşmesi için mücadele etmişleridir.⁷⁸

Yeni Osmanlılar hareketi Tanzimat'ın açtığı yolda, ancak Tanzimatçıların mekanik bir sistem transferi anlayışına dayalı Batıcılıklarına karşı daha bilinçli bir Batılılaşmayı, İslami temeller üzerinde evrenselleştirilmesi gereken ve Osmanlı düşünce sistemini dikkate alan ama yine de sistemli olmayan bir anlayışı savunmaktaydılar. O nedenle genelde Osmanlıcı diyebileceğimiz bir siyasal birlikçiliği amaçlamaktaydılar. Yeni Osmanlılar hem Batıyı hem de Osmanlı merkezîyetçiliğine bağımlılıklarını sürdürdüler.⁷⁹

Ancak, Batılılaşma tarihimizde en önemli hareket olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlıların hürriyet eksenli bir çerçevede imparatorluğun toplumsal yapısındaki bozulmaya daha çok yönetilenler açısından yaklaşması önemli bir yeniliktir.⁸⁰

Düşünce ve eleştirilerinde belirli bir homojenlik bulunmayan Yeni Osmanlılar hareketinin en önemli özelliği, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan anlayış ve yapılanmalarda ana faktör olan, Jön Türkler ve sonrasında ortaya çıkan İttihat ve Terakki hareketlerini beslemiş olmasıdır. İlber Ortaylı'ya göre Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler ayrımı zamanlama kadar ideolojilerin ve örgütlenmelerin ve eylemin niteliğini belirleyen çizgiler açısından da gerekli, doğru bir ayrımdır. Grubun içinde ideolojiden çok ideolojilerin bulunduğu Yeni Osmanlıların düşünceleri, anayasacı liberalizmin çizgilerinden modernist İslamcılığa, hatta olgunlaşmış bir Türkçülüğe ve sosyalizme kadar çeşitli görüşleri içeren renkli bir yelpaze oluşturur. Bu anlamda onlar toplumda

⁷⁸ Ümit Aktaş, **Osmanlı Çağı ve Sonrası**, İstanbul:Bakış yay., 1998, s.201.

⁷⁹ Ümit Aktaş,**a.g.e.**, s.203 – 205.

⁸⁰ Adem Çaylak, **Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen**, Ankara: Vadi yay., 1998, s.202 vd.

yeni bir anlayışı başlatan aydınlar olmuşlardır.⁸¹ Pek çok şeyi birden temsil etmek durumunda olan bu düşünürlerin hepsinde, “Bu devlet nasıl kurtulur?” kaygısı egemen durumdaydı.

Şerif Mardin’e göre ise, Şinasi’nin zamanında, iletişimin bir diğer mahsulü olan kalemler, yani Osmanlı büroları ne saraya, ne medreseye, ne de orduya mensup kimseler olarak kendilerine bir kimlik oluşturabilmişlerdi. İki cami arasında binamaz gibi ortalıktalardı. İşte Yeni Osmanlılar bu sosyal “kimlik” eksikliğine vurgu yapmışlardır.⁸²

Mardin’e göre, Yeni Osmanlılar kameralizm’in aynen uygulanmasına karşı çıkarak, halka verilecek olan “hürriyet” in, anayasaya bağlı bir parlamento ile sağlanması gerektiğini düşünüyorlardı. Halka hiçbir sınırlama getirilmeden verilecek olan hürriyet’in yanlış sonuçlara götürmesinden endişe ediyorlardı. Nitekim kendilerine verilen bu hakları azınlıklar dış devletlerin yardımı ile çok iyi kullanmışlardır.⁸³

Yeni Osmanlıların karşı çıktıkları bir başka mesele de, ıslahat fermanı ile azınlıklara verilen hakların, devletin sömürülmesini kolaylaştırmasına yönelikti.1856 da ilan edilen ıslahat fermanı ile azınlıklar, Müslüman halk ile aynı haklara sahip olmaya başlamıştır. Bu ferman ile azınlıklar özellikle ticari alanda elde ettikleri hakları iyi kullanarak, devlet içinde diğer devletlerin yardımı ile önemli konumlara gelmiştir. Aynı zamanda bu ferman ile Müslümanların temsilcileri konumunda olan cemaat liderleri kendilerine verilen imtiyazları kaybetmişlerdir.⁸⁴

Yeni Osmanlıların karşı çıkmış oldukları bir diğer mesele de, Avrupa’nın kültürünün alınmasıydı. Yapılan düzenleme (Tanzimat) ve ıslahat fermanları ile Batı’dan alınmaya çalışılan kültürün ahlaki hiçbir değeri yoktu. İslam’ın getirmiş olduğu esaslar kültür olarak bize yeterdi.⁸⁵

⁸¹ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul:Hil yay., 1995, s.241-244.

⁸² Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.86.

⁸³ Şerif Mardin,**a.g.e.**, s.86.

⁸⁴ Şerif Mardin,**a.g.e.**, s.87.

⁸⁵ Şerif Mardin,**a.g.e.**,s.88 vd.

2.4.İslamcılığın Ortaya Çıkışı

Osmanlı Devleti ile birlikte, İslam dünyasının içine düştüğü durum, birbirini peş peşe izleyen askeri yenilgiler, Osmanlı sarayı'nın, devletin ve toplumun genel yapısını Batılılaştırma yönünde aldığı köklü karar ve reform programları ile ulema sınıfının etkisini kaybetmesi yepyeni bir tartışma gündeminin oluşmasına yol açmıştır.⁸⁶ Bu tartışmaların sonucunda hemen hemen her kesimin ittifak ettiği ortak nokta şuydu:

İslam âlemi kesin bir gerileme içindedir. Birbirini izleyen askeri yenilgiler, toprak kayıpları ve genelde sosyal ve ekonomik hayatta gözlenen durgunluk İslam âlemi ile Batı dünyası arasında büyük mesafelerin açıldığını göstermektedir. İslam dünyası kendine uygun bir çıkış yolu bulup, şu içinde bulunduğu yenik ve ezik durumdan kurtulmalıdır. Gündemi bu şekilde belirleyip kendilerine göre çözüm üreten bir grup da İslamcılardır.⁸⁷

İslamcılık cereyanı özelliklerini daha çok 19. yüzyıl ortalarında kazanan, imparatorluğun dışında doğmasına rağmen⁸⁸ 1870'lerden itibaren Osmanlı devletinin merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik davranıştır.

Bu fikrin doğuşunda etkili olan sebepleri ana hatları şöyle özetlemek mümkündür:

1. Batı yayılcılığı ile tehdit edilen Türk ve Müslüman dünyası, İslam dünyasının güçlü devleti sıfatı ile Osmanlı devletinden yardım istemeye başlamıştır. Yardım talepleri hilafeti ön plana çıkardığı gibi, İstanbul da dünya Müslümanlarının birleşmesi fikrini geliştirecek olan aydınların hareket noktasını oluşturmuştur.⁸⁹
2. 19.Yüzyılda kaybedilen topraklarda Müslüman Türklere yapılan kötü muamele sonucu Anadolu ve Rumeli'ye yapılan göçler bütün Müslümanların dini bilincini yükseltmiştir.Bu olaylara paralel olarak Hindistan'dan Cezayir'e kadar uzanan zulüm hikayeleri ve ardından Fransızların Tunus'u, İngilizlerin Mısır'ı işgalleri bu duyguyu güçlendirmiştir.⁹⁰

⁸⁶ Ali Bulaç, **Kutsal'a, Tarihe ve Hayata Dönüş**, İstanbul: İz yay., 1995, s.34.

⁸⁷ Ali Bulaç, **a.g.e.**, s.35.

⁸⁸ Şerif Mardin, **Türkiye' de Din ve Siyaset**, s.11.

⁸⁹ Mümtaz'er Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul: İletişim yay., 1991, s.28-29.

⁹⁰ Enver Ziya Karal,**Osmanlı Tarihi, c.viii**, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1988,s.541-542.

3. Ernest Renan ve Sir William Muir gibi batılıların İslamiyet'in akla karşı olduğu tezine⁹¹ ve 1870'lerden sonra Avrupa' da kristalleşmeye başlayan Pan-milliyetçiliklerine özellikle de Panславizme duyulan tepkiyi sayabiliriz.⁹²

Yukarıda belirtilen şartların sonucu doğan İslamcılık, tüm Müslüman aleminin siyasi uyanışının ilk patlaması olduğu gibi, karşısına çıkan meseleleri kendi dünya görüşü açısından çözmenin, başka bir deyişle modernleşme çabalarının da önemli bir adımını teşkil eder. İslami unsurlara dayandığı için İslamcılığa dini bir ideoloji olarak bakılmasına rağmen, aslında onun dünya işlerine dönük, siyasi amaçlı ve Müslümanların kültürel ve sosyal varlığını korumak isteyen bir ideoloji olduğu görülür.⁹³

İsmail Kara' ya göre İslamcılık, XIX. Ve XX. Yüzyıllarda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim ve öğretim...) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam Dünyasını Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek, kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden hareketlerdir.⁹⁴

Mardin'e göre ise, İslamcılığın doğuşunun ve İslamcılık fikirlerinin hareket noktası, Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun engellenmesi için de en uygun yol, Tanzimat'ın gizlice inkâr etmiş olduğu "şeriatın değerleri"ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmek düşüncesinden kaynaklanmaktaydı.⁹⁵

II. Abdülhamid tahta geçtiği zaman, gerek dünya gerekse Osmanlı devleti'nde yaşayan Müslümanlar arasında gittikçe güçlenen bu eğilimi devlet politikası haline getirmiştir. Öyle ki 1877–78 Osmanlı-Rus savaşı sonunda geniş toprakların elden gitmesi, İngiltere ve Fransa'nın sömürgecilik faaliyetlerine hız vermesi gibi durumlarla karşı karşıyaydı. Bütün bunlar Abdülhamit'i, kurtuluş yolunu Müslümanlar arasındaki kaynaşma ve dayanışmada aramaya sevk etmiştir. İşte bu şartlar altında Abdülhamid elindeki devlet vasıtalarını kullanarak İslamcılık cereyanının ülke çapında ideolojik boyutlar almasını sağlamıştır. Gerek dünya gerekse Osmanlı devletinde yaşayan

⁹¹ Fazlur Rahman, **İslam**, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul: yayınevi yok, 1990, s.270–271.

⁹² Şerif Mardin, "**19.yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti**", TCTA, c.2, İstanbul: İletişim yay., 1985, s.346.

⁹³ Fazlur Rahman, **a.g.e.**, s.270-295.

⁹⁴ İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I**, İstanbul: Risale yay., 1986, s.XV.

⁹⁵ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.92.

Müslümanlar arasında gittikçe güçlenen bu eğilimi devlet politikası haline getirmiştir.⁹⁶

2.5.Milliyetçilik

Batı Avrupa'da 19.yüzyılın başından itibaren gelişmeye başlayan Batı milliyetçiliğinin kuramcıları her milletin kendi devletine sahip olması gerektiği fikriyle tezlerini ortaya koyuyorlardı.⁹⁷ Bu akıma göre herkes kendi devlet ve milletine sahip çıkacak, onun yükselmesi ve gelişmesi için çalışacaktı.⁹⁸

Mardin'e göre, muhtelif etnik, dil ve din gruplarından oluşan Osmanlı imparatorluğunun bu sürece katılması mümkün değildir. Tanzimat sonrasında Namık Kemal, Yeni Osmanlılar arasında henüz milliyetçi bir içerik taşımamasına rağmen vatan, Osmanlı milleti, ümmet kelimelerini en çok kullanan kişiydi. Kullandığı diğer kavram olan eşitlik (müsavat) kelimesini imparatorluğu oluşturan karışımın devam etmesini ve her grubun ayrı bir devleti olamayacağına göre, hepsinin Osmanlı Devletine eşit vatandaşlık bağlamında bağlanması fikrine dayanan Osmanlılık ideali çerçevesinde kullanıyordu. Vatan O'nun için Osmanlı camiasıydı. Fakat vatan kavramının Türk, Arap, Arnavut, Ermeni, Ulah ve Rum, Müslüman, Gregoryen, Ortodoks, Katolik ve Yahudilerden teşekkül eden her dil ve diyalekt'in geçerli olduğu imparatorlukta biraz da suni olduğu zamanla ortaya çıkacaktır.⁹⁹

"Türk", kelimesi o zamanlar pek kullanılan bir ifade değildi. Çok uluslu yapıya sahip bir devlet için bu mümkün görünmemekteydi. Namık Kemal yazılarında bazen "Osmanlı" kelimesini bazen de onun eşanlamlısı olarak "Türk" ifadesini kullanmıştır.¹⁰⁰

II. Abdülhamid döneminde Türkçenin imparatorluk içindeki durumunu kuvvetlendirme ve yayma konusunda önemli bir adım atılmıştır. Osmanlı tarihinde ilk defa 1876 Anayasası ile devletin resmi dilinin Türkçe olduğu kabul edilmiştir.¹⁰¹ Diğer taraftan II. Abdülhamit yönetiminin basında, siyasi konuların yazılmasını yasak etmesi üzerine dil, edebiyat ve tarih gibi görünüşte siyasi olmayan konular Sabah,

⁹⁶ Yusuf Sarıncay, **Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, (1912-1931)**, İstanbul: Ötüken yay., 1994, s.63.

⁹⁷ Mehmet Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, Konya: Çizgi yay., 1999, s.280.

⁹⁸ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.94

⁹⁹ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.95-96.

¹⁰⁰ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.95 vd.

¹⁰¹ Ali İhsan Gencer, **İlk Osmanlı Anayasasında Türkçenin Resmi Dil Olarak Kabulü Meselesi**, Ankara: yayınevi yok, 1978, s.187-189.

İkdam ve Tercüman-ı Hakikat gazetelerinde tartışılmaya başladı. Sonuçta Türklük konusu tabii olarak gündeme gelmiştir. Böyle tarihi ve kültürel konuların tartışılmasının ardında Türk milli duygusu ifadesini bulmuş ve daha sonraki Türkçülük hareketine etkisi büyük olmuştur.¹⁰² Böylece, II. Abdülhamid devrinde okulların çoğalması, basın ve ulaşımın yaygın hale gelmesiyle Türkçe konuşanların sayısı artmıştır. Sonuçta Osmanlıların önemli bir kısmı (Özellikle Anadolu) İslami çerçeve içinde milletleşmek yolunu tutmuştur.¹⁰³

Diğer taraftan devrin basınında Anadolu'nun gelişmesi, halkın ekonomik, sosyal ve eğitim yönünden kalkındırılması gereği de sık sık dile getirilmiştir. Özellikle Ermeni ve Rumların Anadolu üzerindeki iddialar, Anadolu'nun Türk olduğunun diğer milletlere ait olamayacağı gerçeğinin ısrarla üzerinde durulmasına sebep olmuştur. Böylece Türk Anadolu'nun oluşturulması fikri doğmuştur.¹⁰⁴

Birçok milliyetçilik akımlarında olduğu gibi, Türk milliyetçiliğinin doğuşu da dil ve tarih gibi kültürel sahalardaki araştırmaların gelişmesiyle başlamıştır.¹⁰⁵

Türkçülük ideolojisi, 19.yüzyıldaki modernleşme hareketleri, Müslim ve gayri Müslim unsurların milliyetçi yönelişleri gibi iç dinamiklerden beslenen; Batı'daki Türkoloji çalışmaları ve Osmanlı dışındaki Türkçülük hareketleri gibi dış dinamiklerden hız alan ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle yükselişe geçen bir süreçtir.¹⁰⁶

Türkçülük, Tanzimat döneminde kültürel milliyetçilik çerçevesinde ele alabileceğimiz sade bir dil oluşturma çabaları ile gündeme gelir. Tanzimat reformları ve eğitimin halk arasında yayılması için herkesin anlayabileceği şekilde yazı dilinin sadeleştirilmesi yolunda ilk girişimi Mustafa Reşit Paşa yapmıştır.¹⁰⁷

Türkçülüğün, fikri ve ideolojik olarak şekillenmesine esas katkıda bulunanlar ise, Kafkas, Kırım ve Kazan kökenli ve modern eğitilmiş Türklerdir. Bunlar başta Azeri Mirza Feth Ali, İsmail Gaspıralı, Ahmet Agayev ve Akçuraoğlu Yusuf olmak üzere Türkçü aydınlardır. Bu bağlamda Osmanlı Türklerine, Türkçülük fikrini ideoloji halinde benimsetenler bu aydınlardır.¹⁰⁸

¹⁰² David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, çev.Komisyon, İstanbul: Kervan yay., 1979, s.21-23.

¹⁰³ Kemal Karpat, **Pan-İslamizm ve II.Abdülhamit: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1993, s.35.

¹⁰⁴ David Kushner, **a.g.e.**, s.79-85.

¹⁰⁵ Yusuf Sarıay, **a.g.e.**, s.67.

¹⁰⁶ Yusuf Sarıay, **a.g.e.**, s.48-53.

¹⁰⁷ Agah Sırrı Levend, **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, Ankara: Türk Dil Kurumu yay., 1960 s.81.

¹⁰⁸ Mehmet Akgül, **a.g.e.**, s.273 vd.

Türkçülüğün tarihiyle ilgili olarak aydınların yazmış olduğu eserler, çıkarttığı gazete ve mecmualar bu süreci besleyen ana kanallardır. Şinasi'nin başlatmış olduğu açık, veciz Türkçe, gazete okurlarının sayısını arttırmıştır. 1894'te kurulan ikdam gazetesinde Türk kültürü ile alakalı yazılar çıkmaya başlamıştır.¹⁰⁹

1883'ten itibaren Kırım Bahçesaray'da çıkardığı Tercüman gazetesinde Gaspıralı İsmail Bey, Rusya Müslümanlarının ve Türklerinin birleşmesi fikrini “ dilde, fikirde, işte birlik” sloganıyla ilan etmiştir.¹¹⁰ Bu düşünceyle çeşitli devletlerin yönetimi altında olan Türklerin birleşmesi amaçlanmıştır. 1850' de Kırım'da doğan İsmail Gaspıralı, Türkçülük hareketinin merkez siması olmuştur.¹¹¹ Çıkarmış olduğu Tercüman gazetesi bütün Türk âleminde okunmuş, İstanbul'da yerli gazetelerden daha fazla takip edilir olmuştur.¹¹² Gaspıralı'ya göre, Asya ve Avrupa'nın bir kısmında oluşan büyük bir millet, Türk –Tatar milleti vardır.Bu millet parça parça, dağınık, zayıf; bu millet diğer milletlere nisbeten ilim ve marifetçe, servet ve medeniyetçe pek geri kalmıştır.Böyle devam ederse yaşama kavgasının tabii kanunu gereğince mahvolacak ve başka milletler tarafından yutulacaktır.¹¹³ Türkler milli lisanlarını kaybetmemek şartı ile Batılılaşınca Türk milletinin hayat ve devamı temin edilmiş olacaktır.¹¹⁴

2.6.Jön Türkler

İletişimin halk arasında yaygınlaşması ile birlikte Avrupa'da olup bitenler hakkında bilgi sahibi olmak son derece kolay hale gelmişti. Türk basını her zamanki gibi, fikirlerini Avrupa basınının paralelinde yürütüyordu. Avrupa'daki düşünceler aynen aktarılıyordu. Avrupa'nın yaşamı, kültürü, hiçbir denetime tabi tutulmadan ülkemize olduğu gibi aktarılıyordu. Özellikle gençler bu olup bitenlerden etkileniyor, kendi yaşayışlarını ve kültürlerini Avrupa ile karşılaştırdıklarında, kendi sahip oldukları değerleri “çağ dışı” sayıyorlardı¹¹⁵.

¹⁰⁹ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**,s.97.

¹¹⁰ Altan Deliorman, **İsmail Gaspıralı ve Tercüman Gazetesi**, İstanbul: Türk Kültürü, sayı:169, Temmuz 1968,s.655.

¹¹¹ Yusuf Akçura, **Türk yılı**, İstanbul: Yayınevi yok, 1928, s.346.

¹¹² Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri(1895–1908)**, s.21.

¹¹³ Yusuf Akçura, **Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı yay., 1981, s.67-68.

¹¹⁴ Yusuf Akçura, **a.g.e.**,s.69-70.

¹¹⁵ Şerif Mardin,**Türk Modernleşmesi**,s.98.

II. Abdülhamid rejimine karşı önce imparatorluk içinde, sonraları dış merkezlerde gizli cemiyetler kurarak mücadele eden bütün gruplar genel anlamda Jön Türkler olarak isimlendirilir. Temel amaçları daha önce de değindiğimiz gibi II.Abdülhamid'in baskıcı yönetimine son vererek Kanun-i Esasi'yi tekrar yürürlüğe koymak olan bu muhalif grupların ilk nüvesi 1889'da Askeri Tıbbiye'de atılmıştır.¹¹⁶ Daha sonra Mülkiye ve Harbiye gibi Batı tarzında modern eğitim gönen okullara yayıldığı gibi, ülke dışında başka cemiyetlerde kurulmuştur. Bu cemiyetlerin başlıcaları, Paris, Cenevre, Kahire, Selanik, Şam, İstanbul gibi merkezlerde kurulmuştur.¹¹⁷

II.Abdülhamid yönetimine son vererek Meşrutiyeti ilan etmek üzere teşkilatlanmış Jön Türklerin temel amaçları devlete zeval gelmemesi ve vatani kurtarmak noktasında odaklaşıyordu. Bu temel amacın dışında tam mutabakat halinde olunan iki husus vardı: Birincisi, Kanun-i Esasi'nin geri getirilmesi, ikincisi de tüm unsurları Osmanlılık çerçevesinde birleştirmekti. Nitekim temel fikirlerini yansıtan 1895 nizamnamesinde Osmanlılık, anayasacılık, terakki ve devleti içine düştüğü durumdan kurtarma fikirleri vurgulanır.¹¹⁸

Jön Türk grupları arasında bu temel hedefe varmak için takip edilecek siyasi yollar konusunda fikir ayrılıkları mevcuttu. Bu konuda, Ahmet Rıza, Auguste Comte'nin Pozitivist fikirlerinden hareket etmekle beraber, kuvvetli bir merkezi hükümet vasıtasıyla yürütülecek Osmanlılık siyasetinin savunucularındandır. "Ayrıcalık bayrağı" açanları ülkenin düşmanları ilan eden Ahmet Rıza, Türk unsuruna ağırlık verilmesinden yanadır. Ahmet Rıza ve yandaşları İttihat ve Terakki Cemiyetini oluşturarak Şura'yı Ümmet adlı bir gazete çıkardılar.¹¹⁹ Prens Sabahattin grubu ise federalist fikirleri savunmaktaydı.¹²⁰ Mizancı Murad ise, İslamı Türklükle beraber gelen bir unsur sayıyor, fikirlerinde İslam Siyasi bir motif oluyordu. Türklüğe ve milli kültüre de önem verilmesini savunan Mizancı Murad: halifeliğin ön plana çıkarılmasını savunmaktaydı.¹²¹

Genel olarak İslam'dan Osmanlı vatandaşlarının birliğini sağlama amacına hizmet eden bir araç olarak yararlanmaya çalışan Jön Türkler, fikirlerini yaymak için

¹¹⁶ Şükrü Hanioglu, **Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön-Türklük, (1889-1902)**, c.1, İstanbul:İletişim yay.,1989,s.174.

¹¹⁷ Hanioglu, **a.g.e.**,s.173-390.

¹¹⁸ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler, c.1,2**,bsk, İstanbul: Hürriyet vakfi yay.,1984, ss.39-44.

¹¹⁹ Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri(1895-1908)**, s.129-162.

¹²⁰ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.210-218.

¹²¹ Şerif Mardin, **a.g.e.**,s.63-103.

sade Türkçenin gerekliliğini de hissetmişlerdir.¹²² Bütün grupların tamamında Osmanlılık esastı. Bu sebeple kuruluşundan itibaren Jön Türklerin yayın organlarında işlenen temalardan biri de bağımsızlık isteğiyle mücadele eden azınlık örgütlerine karşı çıkılmasıydı.¹²³ Ancak, İmparatorluğa yabancı müdahalesi, Duyun-u Umumiye gibi gelişmeler sebebiyle ortaya çıkan antiemperyalist eğilim ve Balkanlar'daki ayrılıkçı akımlara bir çözüm imkânı azaldıkça Türk deyiminin daha sık kullanıldığını, Türklere ve Türk milliyetçiliğine gösterilen ilginin giderek büyüdüğünü görüyoruz.¹²⁴ Fakat Jön Türklerin temel meselesinin “devleti kurtarmak” olması; milliyetçi eğilimin sistemdeki ayrılıkları hızlandıracağı endişesi ve II.Abdülhamid rejimine son verme konusunda bütün unsurlarla işbirliği yapmaları sonucu yayın organlarında devamlı Osmanlıcılığın savunmasını yaptıklarını görüyoruz.¹²⁵

Bu amaçlar doğrultusunda mücadele eden Jön Türk gruplarını bir merkez etrafında birleştirmek ve ortak bir hareket tarzı belirlemek amacıyla 1902'de Paris'te bir kongre toplandı. Kongrede, amaçlanan iç ihtilale Avrupa devletlerinin müdahalesini sağlamak isteyen Ermeni delegelerini destekleyen Prens Sabahattin ile yabancı müdahaleye karşı çıkan Ahmet Rıza grubu arasındaki görüş ayrılıkları sebebiyle yurt dışındaki Jön Türk hareketi ikiye bölündü.¹²⁶ Bu kongreden sonra Ahmet Rıza'nın öncülüğünü yaptığı Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti 1906'da Selanik'te subay ve memurların kurduğu Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ile birleşti.¹²⁷ Bu birleşmeden sonra güçlenen Jön Türk hareketi, özellikle Balkanlardaki genç subayların çalışmaları sonucu 24 Temmuz 1908' de II. Meşrutiyetin ilanını sağladı.¹²⁸

¹²² Şerif Mardin, **a.g.e.**,s.197.

¹²³ Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür olarak Dr.Abdullah Cevdet ve Dönemi**,İstanbul:Üçdal Neşriyat, 1981, s.209.

¹²⁴ Şerif Mardin, **a.g.e.**,s.184-209.

¹²⁵ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Gelişme Seyri İçinde İkinci Jön Türk Hareketinin Fikri Esasları**, İstanbul: yayınevi yok,1956,s.167-187.

¹²⁶ Yusuf Hikmet Bayur,**Türk İnkılabı Tarihi**, c.1, Kısım 1,3.bsk., Ankara: Türk Tarih Kurumu yay.,1983,s.297-298.

¹²⁷Tunaya, **Siyasal Partiler**, c.III, s.14-16.

¹²⁸Şevket Süreyya Aydemir,**Enver Paşa**, c.1, 2.bsk., İstanbul:Remzi Kitabevi, 1972, s.503-564.

2.7.İttihat ve Terakki

Önceleri İttihad-i Osmani adıyla 1889'da Askeri Tıbbiye' de kurulan bu cemiyet, 1894'te Paris'teki jön Türklerin lideri Ahmet Rıza Bey'le ilişki kurulmuş ve adı Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti olarak değiştirilmiştir.¹²⁹ Osmanlı'nın çöküşünü ve istibdadı durdurmak amacıyla Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane öğrencileri İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, Mehmet Reşit ve Hüseyin Ali tarafından kurulan¹³⁰ cemiyetin diğer önemli şahsiyetleri Talat Paşa, Enver Paşa, Said Halim Paşa,Ziya Gökalp, Seyhülislam Musa Kazım,Emanuel Karaso ve Hallaçyan Efendi'dir.¹³¹

Şerif Mardin'e göre, İttihat ve Terakki Cemiyeti, Osmanlı'daki istibdada karşı yönelen ilk hareket olmamıştır. Bu cemiyetin tarih içindeki kökleri Yeni Osmanlılar Hareketine dayanır. İki grup arasındaki ilişki yalnız amaçlarının birleşmesinden değil, fakat İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Yeni Osmanlılar hareketine dahil olmuş kimselerden yararlanması, sosyal desteğini bir kuşak önce belirmiş sosyal kıpırdamalardan alması ve 1860'larda üretilmiş bir ideolojiyi kendine şiar edinmesinden kaynaklanıyordu.¹³²

İttihat ve Terakki Cemiyeti 1907 Eylülünde daha önce Selanik'te Mustafa Kemal, İsmet Bey ve arkadaşlarının kurduğu Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ile birleşmiştir.¹³³

23 Temmuz 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyetle birlikte hükümetin çıkardığı bir seçim kanunu ile yapılan Kasım-Aralık seçimlerinde 288 temsilcilik kazanan İttihat ve Terakki cemiyeti ordu ile birlikte siyasi denetimi ele geçirmiştir.¹³⁴

Cemiyetin 1908'de neşredilen nizamnamesine göre maksat ve mesleği şu şekilde özetlenebilir: Meşrutiyet idaresinin tesisi, cins ve mezhep farkı gözetmeksizin bütün Osmanlıların maddi ve manevi alanda refahın sağlanması, fesad ve ayrılık çıkarıcıların yine meşru yollarla engellenmesi. Ayrıca bu cemiyetin Halife Sultan Hazreti Padişaha hürmeti de belirtilmiştir.¹³⁵

1913 Nizamnamesi ile ismindeki "Cemiyet" sözcüğünü atarak kendini "Fırkayı Siyasiye" ilan eden İttihat ve Terakki Cemiyeti bu tarihten sonra

¹²⁹ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.98.

¹³⁰ Tunaya, **a.g.e.**,s.19.

¹³¹ Tunaya, **a.g.e.**,s.36-37.

¹³² Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri(1895–1908)**, s.31.

¹³³ E. Kural Show, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, c.2. çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: yayınevi yok,1983,s.321–322.

¹³⁴ E. Kural Show,**a.g.e.**,s.335.

¹³⁵ Tunaya,**a.g.e.**,s.67.

muhalefetsiz bir meclis ile ülkeyi idare etmiş ve ideolojisinde hayli değişiklikler olmuştur. Osmanlıcılık niteliğinin yerini Türkçü ve milliyetçi niteliğe bırakmıştır. 1916'da siyasi programda yapılan değişikliklerle; dini ve şer'î mahkemeler birbirinden ayrılmış, hukuk sisteminde laiklik ilkesi kabul edilmiştir. Sosyal yardım, sağlık işlerine önem verilmiş, milli iktisadi geliştirecek önlemler alınması ve kurumlar oluşturulması kararlaştırılmıştır.¹³⁶

İttihat ve Terakki'nin Yeni Osmanlılar hareketine dahil olmuş kimselerden yararlandığını ve bunu ideolojisini gerçekleştirmek için kullandığını yukarıda belirtmiştik. Bu birikimli etkileşim süreci Jön Türkler içinde daha da net çizgilere ayrılacak ve nihayetinde 1902 Jön Türk kongresinde iyice billurlaşacaktır." Kongrede azınlıklarca desteklenen Sabahattin ve Lütfullah Beylerin özgürlükçü bir devrim için Batılı ülkelerin Osmanlı devletine müdahalesini savunmaları cemiyeti ikiye böldü. Prens Sabahattin taraftarları Osmanlı Hürriyet Perveran Cemiyeti adı altında yeni bir örgüt oluşturdular. Ahmet Rıza ve yandaşları ise İttihat ve Terakki Cemiyetini oluşturarak Şura'yı Ümmet adlı bir gazete çıkardılar. Prens Sabahattin kanadı bölgesel özerklik, yerinden yönetim, bireysel girişim ve kişisel özgürlükleri savunurken; İttihatçı kanat merkezîyetçi, Türkçü, seçkinci ve otoriter bir anlayışa sahiptiler ve Alman Friedrich List'in milli iktisat düşüncesini savunmaktaydılar. Oysa Sabahattin kanadı İngiliz iktisadi görüşü olan serbest (liberal) ticaret anlayışına sahiptir. Her iki kanatta meşrutiyetçi ve laik eğilimlere sahiptirler. İslam birliği düşüncesini reel politik açılarından uygun bulmazken, bir sosyal gerçeklik olarak İslamiyet'in varlığını teyit etmektedirler. O nedenle birinci derecede imparatorluk güçlendirilmeli ve halkı cehalet ve sefaletle düçar eden müstebit yönetim tasfiye edilmeliydi. Prens Sabahattin'in eleştirileri ve programı daha kuramsal ve derinlikli analizlere dayanırken, ittihatçı kanadın eleştirileri tepkisel ve sistemin özünden ziyade Abdülhamid ve kadrolarını tasfiyeye yönelikti. Her iki kanatta ulusal bir burjuvazi oluşturulması konusunda hemfikirdiler. İngilizler de uzun vadeli bir politika olarak bu fikri desteklemektedir. Sömürülerini ülkedeki siyasal iktidara dayandırmaya çalışan Almanlara karşı İngilizler ulusal bir burjuvaziye dayandırılacak bir sömürü yönetiminin daha rasyonel ve verimli olacağı inancındaydılar."¹³⁷ İşte bu niteliklerle ortaya çıkan bu iki kanadın farklı görünümdeki uzantıları yeni Cumhuriyetin yapılanması ve oluşumunu belirlemiştir.

¹³⁶ Tunaya, a.g.e., s.31.

¹³⁷ Ümit Aktaş, **Osmanlı Çağı ve Sonrası**, s.238.

Bütün bu hadiseler içerisinde İttihat ve Terakki Cemiyeti 10 yıla yakın süren iktidarını I.Dünya Savaşı mağlubiyetiyle noktalamıştır. Mondros Mütarekesiyle başlayan dönemin başlarında İttihat ve Terakki Cemiyeti son kongresini yapmış, bu kongrede kendini feshettiğini ve Teceddüt Fırkasına dönüştüğünü açıklamıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti yasal yönden tarihe karışmış fakat ittihatçılar kendilerine yeni yol atamaya devam etmişlerdir.¹³⁸

2.8.Prens Sabahattin ve Görüşleri

Liberal cephe ile adı özdeşleşen Prens Sabahattin, Emre Kongar'a göre, Birinci ve İkinci Meşrutiyeti hazırlayan ve Osmanlı Devletinde zamanın getirdiği ihtiyaçlara göre ıslahat yapılmasını isteyen inkılâpçılar ve ihtilalciler anlamında Jön Türkler içinde liberal görüşlerin savunuculuğunu yapmıştır.¹³⁹ Prens Sabahattin'in Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin 1906 yılında yayınlanan programı şöyleydi:“ Siyasi ıslahat yapılarak yerinden yönetim sağlanacaktır. Vilayet meclisi üyeleri halk tarafından seçilecektir. Merkezde halk tarafından seçilecek bir meclis teşkil edilecektir. Osmanlı halkının hak eşitliği sağlanacaktır. Yerel yöneticiler halkın nüfus dağılımına uygun olarak, farklı etnik ve dini oranlara göre seçilecektir.”¹⁴⁰ O, devletten bağımsız olarak kişilerin kendi kişisel yeteneklerini kullanabilmeleri anlamında teşebbüs-i şahsilik düşüncesini ve devlet yönetiminde adem-i merkeziyet talep eden liberal fikirleri savunmaktaydı.

Anahatlarıyla bu düşünceleri savunan Sabahattin, Şerif Mardin'e göre, görüşleriyle gerçekten hayatımızın en derin köklerine dokunmuş ve bu bakımdan kendi kendini eleştirmeyi ancak yüzeysel bir anlamda anlayanları rahatsız etmiştir. Gerçek şudur ki, Prens Sabahattin, bazılarınca toplum tabularımıza dokunduğu için beğenilmemiştir. Prens Sabahattin'in fikirlerinin yararlı yanı bizzat kendi toplum tabularımızın üzerine ışık saçmasıdır. Zararlı yönü, onun fikirlerini yakından incelememiş olanlar arasında Prens Sabahattin aleyhtarlığının veya taraftarlığının siyasi bir vaziyet alışı karşılık gelmesidir. Bununla birlikte onun düşüncelerini meydana getiren unsurları birbirinden ayırt eden olmamıştır. Burada bu unsurları ayırt edecek olursak, bir insan ideali, bu insan idealini gerçekleştirecek bir eğitim teorisi,

¹³⁸ Tunaya, **Siyasal Partiler**, s.37.

¹³⁹ Emre Kongar, **Türk Toplum Bilimcileri**, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996,s.86.

¹⁴⁰ Ümit Aktaş, **a.g.e.**,s.238.

bu insan idealine uygun toplum tasavvuru ve mevcut toplumların yapısını tahlil etmeye yarayacak bir toplum tahlil yöntemi gibi başlıklarla karşılaşırız.¹⁴¹

Bu başlıklarla ele alınabilecek içtimai ve iktisadi düşünceleriyle Prens Sabahattin, Cengiz Çağla'ya göre özgün bir konuma sahiptir. Türk aydınlarının genel özellikleri olarak sayılabilecek olan devletçilik, bürokratiklik, seçkincilik ve aktarmacılık özelliklerinin Prens Sabahattin için de geçerli olduğunu söylemek oldukça zordur.¹⁴²

Prens Sabahattin'e göre, Osmanlı devletinin içinde bulunduğu durum, bir yönetim sorunu değil, bir yapı sorunudur ve bunun çözülmesi gerekmektedir. Bu da ancak toplum yapısını incelemekle mümkün olabilecektir. İlk defa var olan sorunu değişik bir yaklaşımla ele alan Sabahattin Bey, çözüm yolu olarak, Osmanlı toplum yapısının göz önünde bulundurulmasını ve bu yapı içinde bir çözümlenme yapılmasını önermektedir. Onun bu bağlamda ortaya attığı idari adem-i merkeziyet düşüncesi İttihat ve Terakki grubunca siyasi adem-i merkeziyet olarak algılanacak ve tepkilerin odağı haline gelecektir. Yine ona göre, bütüncü toplumlarda toplumsal yapı gereği merkeziyetçi yönetimler egemendir.¹⁴³

Yönetimle ilgili bu düşüncelerinin yanında Sabahattin, ekonomik, sosyal, siyasal ve idari olmak üzere her alanda bireyci kişilik özelliklerini taşıyan bireylerin yetiştirilmesini savunmaktadır. Osmanlı toplumunun kurtuluşunu da buna bağlamaktadır.¹⁴⁴

Bütün bu düşünceleriyle Prens Sabahattin ile Jön Türklerin bir kısmı arasında-merkeziyetçilik-adem-i merkeziyetçilik- kopan fırtınanın en mühim yönü, Şerif Mardin'e göre, içtimai ve iktisadi bir meseleydi. İşte bu içtimai ve iktisadi görüş farklılıkları nedeniyle ki, 1908'de İkinci Meşrutiyet getirilir ama, İttihat ve Terakki ile Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet cemiyetleri arasındaki uyumsuzluk iyice artar.¹⁴⁵

¹⁴¹ Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s.288–290.

¹⁴² Cengiz Çağla, “**Bir Türk Aydını Olarak Prens Sabahattin Bey**”, Türkiye Günlüğü, Sayı:26, İstanbul: yayınevi yok, 1994,s.31.

¹⁴³ Emre Kongar, **a.g.e.**, s.120-121.

¹⁴⁴ Cengiz Çağla, **a.g.e.**,s.34.

¹⁴⁵ Şerif Mardin,**Siyasal ve Sosyal Bilimler**, İstanbul: İletişim yay., 1997,s.100.

2. BATICILIK

Batı'ya benzeme, onun yol ve yöntemlerini kullanarak ilerleme ve gelişmenin tamamlanması diyebileceğimiz Batıcılık, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Türkiye Cumhuriyeti'nde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'yı toplumsal ve fikirsel yönden erişilmesi, ulaşılması gereken bir hedef olarak gören düşünce tarzını ifade etmektedir.¹⁴⁶

Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren baktığımızda, diğer devlet ve milletlerle farklı boyutlarda da olsa bir ilişki mevcuttu. Ama bu ilişkiler İmparatorluğun duraklama ardından gerileme ve yıkılma dönemlerindeki kadar yoğun ve onları taklit etme biçiminde olmamıştır. Biz buradaki çalışmamızda Batılılaşma sürecini dönem dönem incelemeye çalışacağız.

1.1. Batıcılığın İlk Devresi

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, İmparatorluğun ilk devresinde özellikle kuruluş ve yükselme dönemlerinde Batı'nın taklit edilmesi, onun bir model olarak alınması gibi bir durum söz konusu olmamıştır. Her alanda devrindeki devletlerden daha güçlü bir devlet için böyle bir durum zaten söz konusu olamazdı.

İnsanların yaşam tarzlarına baktığımızda, sağlam bir dini kaynaktan beslenerek oluşturulan bir kültürel yaşam mevcuttu.

Bilimsel açıdan baktığımızda ise, hemen hemen her şehir bir ilim ve kültür merkezi konumundaydı. Doğu'nun eserleri ile Batı'nın kaynakları kendi kültürümüze uygun olarak tercüme ediliyor ve bize uymayanlar alınmıyordu.

Ekonomik açıdan bakıldığında ise; Ülkenin mali açıdan herhangi bir sıkıntısı yoktu. Yapılan savaşlardan elde edilen gelirler, topraklara yeni katılan ülkelerin gelir kaynakları bütün bunlar İmparatorluk için büyük bir kaynak oluşturmaktaydı.

Bu şekildeki bir devlette tabii ki Batı'nın örnek alınması ve model olarak benimsenmesi mümkün değildi.

Daha önceleri de İslam dünyası ile Batı arasında bir takım temaslar meydana gelmişti fakat bu karşılaşmalarda yukarıda da söylediğimiz gibi

¹⁴⁶ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.9. ayr. bkz., Murat Belge, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt1, İstanbul: İletişim Yay., 1983, ss.245-250.

Müslümanlar askeri, siyasi ve kültürel bakımdan Batı ile kıyaslanamayacak kadar üstündü. Dolayısıyla bu karşılaşmalardan Batı dünyası daha kârlı çıkmıştır. Nitekim yazmış olduğumuz eserler tercüme edilerek buralara taşınmıştır. Müslüman bilim adamlarının rasathane ve laboratuvarlarda deneylerini yaptıkları tabiat bilimleriyle alakalı kaynaklar Batı'ya geçmiştir.¹⁴⁷

Ne var ki, imparatorluğun gerilemeye başlaması ile birlikte niçin gerilediği soruları sorulmaya ve bunun için de çeşitli çözüm yolları aranmaya başlanmıştır. Önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülmüş daha sonraları askeri alandaki eksiklikler öne sürülmüştür. Böylece 18. yüzyıl başlarında Batı'nın askeri kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirileceği konuşulmaya başlanmıştır. Bu düşünceler III. Ahmet zamanında bilhassa Nevşehirli İbrahim Paşa'nın desteğiyle teşvik görmüştür.¹⁴⁸

Askeri alanlardaki başarısızlıklar sonucunda, savaşın sonucunun Allah'a bırakılması şeklindeki inanç tartışılmaya başlanmıştır. Savaşı kazanmanın yolunun, askeri üstünlüğe ve silah gücüne sahip olmaktan geçtiği, bunun da Batı'dan getirilmesi ile sorunun çözüme kavuşacağını söyleyenler artmaktaydı. Bunun yanında alınan mağlubiyetlerin sebebini dini hayattan uzaklaşılmasına ve dini bütünlüğün kaybedilmesine bağlayan din adamları ortaya çıkmıştır.¹⁴⁹

Gerileme döneminde İbrahim Müteferrika'nın matbaayı devletin sınırlarına sokması ile Batı'nın askeri eğitim ve teknolojisi konusundaki bilgilere, imparatorlukta önem verilmeye başlanmıştır. Yine bu zamanda çeşitli Avrupa başkentlerine oradaki yaşayışı öğrenmeleri için elçiler gönderilmiştir. Lale devri denilen, kişinin kendi rahat ve refahını düşünmeye başladığı bir dönem Osmanlı idare sınıfına sızmıştır. Padişahlar, artık ordularının başında savaşa çıkmamaya başlamış; savaşlar saraylardan yönetilir hale gelmiştir.¹⁵⁰

Bütün bu olanlara halk tarafından tepkiler yükselmeye başlamıştır. Yapılan bu Batılılaşma çabaları ile halk içinde imtiyazlı veya üst bir sınıfın ortaya çıktığı ve mahalli kültürün unutturulmaya çalışıldığı ileri sürülerek orta tabaka halk, yeniçerilerle ve sadrazamların düşmanlarıyla birleşerek Patrona Halil İsyanı'nı çıkartmışlardır. Bu

¹⁴⁷ Ali Bulaç, **İslam Dünyasında Toplumsal Değişme**, İstanbul:Beyan yay.,1993,s.57 vd.

¹⁴⁸ Şerif Mardin, **a.g.e.** , s.10.

¹⁴⁹ Şerif Mardin, **a.g.e.** , s.10.

¹⁵⁰ Şerif Mardin, **a.g.e.** , s.10.

isyan Cumhuriyet dönemi'ne kadar devam edecek olan bir etki-tepki mekanizmasını başlatan ilk olay olma özelliğini taşımaktadır.¹⁵¹

Bundan sonraki dönemlerde de Batı'nın model alınmasına yönelik çalışmalar devam etmiştir.

1.2.II. Mahmut Dönemi ve Tanzimat'ın İlanı

II. Mahmut'un tahta geçişi ve Tanzimat fermanına kadar hüküm sürmesi, Osmanlı devleti'nin ve genel İslam toplumunun bir özetini oluşturmaktadır. Bu dönemin başlıca özelliği, daha önceki ıslahat girişimleri, geleneksel yapı korunarak sürdürülürken bu dönemde bilinçli bir şekilde ve köklü yöntemlerle Batılı türdeki yenileştirme faaliyetleri devlet eliyle yürütülmeye başlanmıştır. Bunun için zora ve baskıya başvurulmuştur. Daha önceki yenileştirme hareketleri bir bakıma askeri hayatla sınırlandırılmışken, bu dönemde toplumun diğer kesimleri de bu faaliyetlerin içine katılmıştır.¹⁵²

II. Mahmut, öncelikle kendisinden önceki devlet yöneticilerinin kötü tecrübelerinden yaralanarak yeniçeri ordusunu ortadan kaldırmış ve bunların yerine III. Selim döneminde ortaya çıkan çağdaş askeri birlikler kurulmuştur. Vergi toplama sistemi değiştirilmiş, Batı'ya gönderilen elçilerin tespitiyle orada yaygın bulunan, teb'anın mülkiyet hakkının garanti altına alınması ve eğitimin tüm tabana yayılması gibi yenilikler imparatorluğa getirilmeye çalışılmıştır. Bu yenilik faaliyetlerine "kameralizm" adı verilmektedir. Zaten 1839 yılındaki Tanzimat'ın ilanında da kameralizm'in etkisi vardır.¹⁵³

Tanzimat'ın ilanı ile birlikte halka geniş haklar verilerek dağılmanın önüne geçilmeye çalışılmıştır. "Osmanlılık" şuuru oluşturularak birlik ve beraberliği sağlanmak amaçlanmıştır. Fakat bu yenilik çalışmalarında, Batı'nın her şeyi olduğu gibi alınıyor, özellikle idari ve askeri alanda Batı'da kullanırlılığını yitirmiş sistemler bile imparatorluğa yerleştirilmeye çalışılıyordu. Sonuç itibarı ile kendi özünden uzaklaşmış kurum ve sistemler ortaya çıkmıştı.¹⁵⁴

¹⁵¹ Şerif Mardin, a.g.e., s.11 vd.

¹⁵² Ali Bulaç, a.g.e., s.70 vd.

¹⁵³ Şerif Mardin, a.g.e., s.12.

¹⁵⁴ Şerif Mardin, a.g.e., s.12.

İdari ve askeri alanda bu bozulmalar yaşanırken diğer bir değişim de kültürel alanda ortaya çıkmaktaydı. Giyim, ev eşyası, paranın kullanılışı, evlerin stili, insanlar arası ilişkiler “Avrupalı” olmuştu.¹⁵⁵

Bu dönemdeki yenilik adına ortaya konulan faaliyetlere ilk tepkiler, Cevdet Paşa’dan ve Namık Kemal ile Ziya Paşa’nın önderliğini yaptığını “Yeni Osmanlılar” grubundan gelmiştir. Cevdet Paşa, bu hayat değişikliğinin, Osmanlı hayatını nasıl kösteklediğinden bahsederken; Yeni Osmanlılar, yapılan bu yeniliklerin halk arasında tabakalaşmaya sebep olduğunu, ortada bir sömürü olayının meydana geldiğini, şeriatın unutulduğunu ve sadece yüzeysel anlamda bir “Batılı” olduğunu belirtmişlerdir. Tanzimatçıların Batı’nın ruhunu oluşturan hürriyetçi ve parlamenter eğilimleri anlamadıkları yüzlerine vuruluyordu.¹⁵⁶

Bu zamanda Batı hakkında daha fazla bilgi sahibi olunması amacı ile Yeni Osmanlılar, Osmanlı gazeteciliğini başlatmışlardır. Bu zamanda çıkarılan Tasvir-i Efkâr gazetesi, aydınlar arasında siyasi bilincin gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

157

1.3.1856 Islahat Fermanı

Yapılmış olan Tanzimat faaliyetleri de derde çare olamayınca Batılı devletlerin telkin ve zorlamasıyla Islahat Fermanı adı verilen bir başka “düzenleme programı” ortaya çıkarıldı. Islahat Fermanı Batı’ya bağlanma sürecini tamamlayan üçüncü girişim oldu. Yapılan ticaret anlaşmaları sonucunda Osmanlı, sanayi ve ticaretini Avrupa’nın denetimi altına soktu.¹⁵⁸

Islahat Fermanı’yla batılılara verilen sözler şu şekildeydi: Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Hıristiyan uyruklara, Fatih zamanında tanınmış olan eski hak ve ayrıcalıklar yeniden uygulanacak, sosyal haklar, vergi yükümlülüğü, askerlik, eğitim ve devlet memurluğuna atanma konularında, Hıristiyan tebaaya onları Müslümanlar ile eşit kılan yeni haklar tanınacaktı. Bu haklar ek bir fermanla ilan edilecekti. Din ve mezhep farkı gözetmeksizin Osmanlı tebasının tümünden, eşit olarak vergi alınacaktı. Yabancı uyruklulara, Osmanlı ülkesinde mülk edinme ve arazi satın alma hakları tanınacak, bu hak kutsal yerler (Hicaz) dışında, ülkenin her yerinde geçerli olacaktı. Patrikhanenin ve Müslüman olmayan dini kuruluşların,

¹⁵⁵ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.13.

¹⁵⁶ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.13.

¹⁵⁷ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.14.

¹⁵⁸ Stefanos Yerasimos, **Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye**, 7.Baskı, İstanbul:Belge yay.,2001,s.96.

hukuksal ayrıcalıkları daha da genişletilecek, Batı kültürüne önem verilecek, Batı'dan öğretmenler getirilecek ve eğitim yatırımları için Avrupa'dan yardım alınacaktı.¹⁵⁹

Islahat Fermanı'nın kaçınılmaz sonucu olarak, İmparatorluk içinde yaşayan Müslüman olmayan uyruklar içinde, milliyetçilik hareketleri yükselmeye başladı. Türkler kendi ülkeleri içinde ekonomik ve sosyal bakımdan sıkıntı içinde ümmet olma bilinci ile yaşamaya çalışırken, ekonomik ve kültürel açıdan daha ileri seviyedeki azınlıklar haklarını korumak için bir anayasaya kavuşmuşlardı. Değişik etnik ve dinsel unsurları "Osmanlılık" ideolojisi çerçevesinde birleştirmeyi amaçlayan ferman, İmparatorluğu değil, azınlıkları kendi içinde birleştirmişti. Osmanlı hıristiyanları, her geçen gün güçlenip daha ayrıcalıklı duruma gelirken, Türk halkı yoksulluğun ve ezilmişliğin ağır bakısı altındaydı. Çaresizlik içinde kabuğuna çekilen Anadolu halkının sığınacağı tek şey, elinden alınamayan inançları ve dini oluyordu.

1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı ile Müslüman halk, imtiyazlı olmaktan çıkarılmış ve bütün halka eşit haklar verilmiştir. Buradaki amaç, Tanzimat'ın devamı niteliğinde olan "Osmanlı" vatandaşlığı düşüncesinin, beraberliği muhafaza etmede göstereceği fonksiyondur. Fakat görülmüştür ki, yabancı azınlıklar kendilerine verilen hakları çok iyi bir şekilde kullanarak, Müslüman halkı geride bırakmıştır.¹⁶⁰

Islahat Fermanı, bunun sonucunda azınlıklara yönelik olarak yapılan iyileştirme faaliyetleri olarak algılanmıştır. Aynı zamanda gündelik hayatta şeriatın alanının küçültüldüğü ve kurtuluş olarak da fıkıhın bitmez, tükenmez ve ihmale gelmez bir kaynak olarak tekrar kullanılmasının gerekliliği, Yeni Osmanlılar tarafından belirtilmiştir. Yani tekrar derlenip toparlanmamızın yolu, İslam'ın hayata yansımaları olan, Fıkıh ilminin tekrar hayatımızda canlandırılmasından geçmektedir.¹⁶¹

Kültürel alanda ise, Avrupai hayat tarzı son sürat devam etmiştir. Ahlak kurallarının yerini Batı'nın modası almaya başlamıştır. Hayata yön veren, yaşamamızı şekillendiren ahlak kurallarımız değil; Batı'dan herhangi bir analize tabi tutulmadan alınan, olduğu gibi taklit edilen, adına da "moda" denilen yaşam biçimidir.

¹⁵⁹Stefanos Yerasimos, **a.g.e.**, ss. 96-128.

¹⁶⁰Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.14

¹⁶¹Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.14

1.4.II. Abdülhamit Dönemi

II. Abdülhamid tahta geçtiği zaman 1877–78 Osmanlı-Rus savaşı sonunda geniş toprakların elden gitmesi, İngiltere ve Fransa'nın sömürgecilik faaliyetlerine hız vermesi gibi durumlarla karşı karşıyaydı. Bütün bunlar Abdülhamit'i, kurtuluş yolunu Müslümanlar arasındaki kaynaşma ve dayanışmada aramaya sevk etmiştir. İşte bu şartlar altında Abdülhamid elindeki devlet vasıtalarını kullanarak İslamcılık cereyanının ülke çapında ideolojik boyutlar almasını sağlamıştır. Gerek dünya gerekse Osmanlı devletinde yaşayan Müslümanlar arasında gittikçe güçlenen bu eğilimi devlet politikası haline getirmiştir.¹⁶²

II. Abdülhamid'in İslamcı politikasını; dünyadaki bütün Müslümanları birleştirme hayali olmaktan ziyade, halkını İslami imparatorluk düşüncesi çerçevesinde birleştirerek, Osmanlı hilafetini ve devletini Müslüman unsurlara dayanarak ve ondan güç alarak ayakta tutmak şeklinde özetleyebiliriz.¹⁶³ Realist bir devlet adamı olan Abdülhamid, Hristiyan unsurların devletten ayrıldığı ve emperyalizmin güç kazandığı bir dönemde hiç değilse Müslüman grupların devlete bağlılığını sağlamlaştırmak amacıyla İslamcılığı siyasi gayesini gerçekleştirmek için bir vasıta olarak kullanmıştır. Bu dönemde Arapların Osmanlı- İslam birliğini benimsemeleri için devletten ayrı düşünemeyeceğimiz Arap vilayetlerine ayrı bir önem verilerek İslam birliği fikrine fiili bir veçhe kazandırılmıştır. Bu dönemin Bazı şeyh ve tarikatların önem kazanmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekir.¹⁶⁴ Abdülhamid Batılı güçlerin emperyalist politikalarına karşı halifelik nüfuzu ile birlikte İslamcılığı da bir ideolojik silah olarak kullanmış ve bu amaçla mevcut şartları ve bazı kişileri kendi lehinde kullanmıştır.¹⁶⁵ Abdülhamid'in Cemaladdin Afgani'yi 1892'de İstanbul'a davet etmesi bu meyanda sayılabilir. Ancak II. Abdülhamid'in İstanbul' getirttiği Afgani'yi gözaltında tuttuğu ve İstanbul'dan ayrılmasına müsaade etmediği, 1897'de orada öldüğü bilinmektedir.¹⁶⁶ II. Abdülhamid'in bütün dünya Müslümanları birleştirme politikası olduğu yolundaki tez, O'nun politikasından tedirgin olan İngiliz, Fransız ve Ruslar tarafından ortaya atılmış iddialardır.¹⁶⁷

¹⁶² Yusuf Sarıncay, **Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, (1912-1931)**, s.63.

¹⁶³ İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I**, s.xxix.

¹⁶⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi yay., 1978, s.356.

¹⁶⁵ **Abdülhamid'in Hatıra Defteri**, der. İsmet Bozdağ, Ankara: Pınar yay., 1975, s.74.

¹⁶⁶ Muhammed Hüseyin, **Modernizm'in İslam Dünyası'na Girişi**, çev. Sezai Özel, İstanbul: yayınevi yok, 1986, s.69.

¹⁶⁷ Berkes, **a.g.e.**, s.356.

Şerif Mardin'e göre, Batılılaşma gayretleri içinde "Batıcılığı" belki de en iyi anlayan Osmanlı Padişahları arasında II. Abdülhamit olmuştur. Bunun sebebi, yeni kurulan okullarda okuyanların ve yabancı dil bilenlerin artması olduğu kadar, padişahın kendisinin Batı'yı bir bakıma "model" olarak almasıdır. II. Abdülhamit, "Batıcılığı" Batı'nın ilim ve tekniğini, idari sistemini ve bilhassa askeri teşkilatını ve eğitimini alma şeklinde anlamıştır. Bunun yanında Müslümanlığı yani İslamcılık anlayışını halkı arasında kuvvetlendirme gayreti içinde olmuştur. II. Abdülhamit, kendi döneminde Batı'yı her şeyi ile model olarak almamıştır. II. Abdülhamit'e göre, Batı'nın model olarak alınması gereken bir yönü varsa, o da teknolojisi ve eğitimidir. Kültürel anlamda, bir yaşam tarzı olarak Batı'yı taklide gerek yoktur.¹⁶⁸

Mardin'e göre, II. Abdülhamid'in dahili İslamcılığı, cihanşumul Panislamizm'den üstün tutarak Osmanlı devletini içten güçlendirmeye öncelik vermesi O'nun realist politikasının sonucudur. Bu politikanın devlet eli ile gerçekleştirilmeye çalışılması, fikren seferber olan halkın devletin ayrılmaz bir parçası haline gelmesini, halkla devletin bütünleşmesini kolaylaştırmıştır. Abdülhamid bunu gerçekleştirmek için, sadece siyasi ideolojik bir mefhum olan İslamcılığa dayanmakla kalmamış, maddi tedbirlere de önem vermiştir. Hizmet esası üzerinde çalışacak bir bürokrasinin kurulması, özellikle Said Paşa'nın gayretleri ile oluşan eğitim reformu¹⁶⁹, bir kısmı gerçekleştirilen bir kısmı da dış güçlerin baskıları sonucu bitirilemeyen kara ve demir yolları projeleri¹⁷⁰ ile haberleşme vasıtalarının geliştirilmesi¹⁷¹, göçebe yaşayanları yerleşik düzene geçmesi konusunda zorlaması, çevrenin devletle bütünleştirilmesine büyük oranda yardım etmiştir.¹⁷²

Ayrıca II. Abdülhamid döneminde Türkçenin imparatorluk içindeki durumunu kuvvetlendirme ve yayma konusunda önemli bir adım atılmıştır. Osmanlı tarihinde ilk defa 1876 Anayasası ile devletin resmi dilinin Türkçe olduğu kabul edilmiştir.¹⁷³ Böylece, II. Abdülhamid devrinde okulların çoğalması, basın ve ulaşımın yaygın hale gelmesiyle Türkçe konuşanların sayısı artmıştır. Sonuçta Osmanlıların önemli bir kısmı (Özellikle Anadolu) İslami çerçevede içinde milletleşmek yolunu tutmuştur.¹⁷⁴

¹⁶⁸ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.14.

¹⁶⁹ Zekeriya Kurşun, "**Küçük Said Paşa**", İstanbul: Tarih ve Medeniyet, sayı:41, Ağustos 1997, ss. 33-37.

¹⁷⁰ Ufuk Gülsoy, "**Yemen Demiryolu Projesi**", İstanbul: Tarih ve Medeniyet, sayı:41, Ağustos 1997, ss. 44-49.

¹⁷¹ Mustafa Armağan, "**Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı**", İstanbul: Ufuk yay., 2006, s.221.

¹⁷² Şerif Mardin, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İstanbul: İletişim yay., 1997., s.41.

¹⁷³ Ali İhsan Gencer, **İlk Osmanlı Anayasasında Türkçenin Resmi Dil Olarak Kabulü Meselesi**, Ankara: yayınevi yok, 1978, s.187-189.

¹⁷⁴ Kemal Karpat, **Pan-İslamizm**, s.35.

Sonuçta, II. Abdülhamid'in İslamcılık politikasıyla Müslümanların paylaştıkları, inançlara, değerlere ve geleneklere öncelik vererek dil, menşee ve sosyal farkları dikkate almayı, özellikle Anadolu'da yaşayan kısmen birlik duygusundan yoksun Müslüman ahalinin tek bir kitle şeklinde kaynaşmasına zemin hazırlamıştır. Basın da bu yolda pekiştirici bir rol oynamıştır diyebiliriz. Böylece ortaya çıkmaya başlayan millet bugünkü sınırlarımız içinde yaşayan Türk milletinin kaynağını teşkil etmiştir.¹⁷⁵

Mardin'e göre ise, daha sonra gelişen şartlar Müslümanların Türk milleti şekline doğru gelişmesini hızlandırmıştır. Ayrıca bu devir, yasaklarına rağmen, Türkcülük- Milliyetçilik adını verdiğimiz akımın Türkiye'de şekillenmeye başladığı bir devir olmuştur. Bu sebeple; II. Abdülhamid'in İslamcılık politikasını II. Meşrutiyetle birlikte güçlü bir fikir hareketi olarak ortaya çıkacak olmasına rağmen, geleneksel İslamla, modern milliyetçilik arasında bir geçiş olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁷⁶

1.5.II. Meşrutiyet Dönemi

II. Meşrutiyet dönemi başlamadan önce Japonların Rusları mağlup etmesiyle, Batı'yı model alan devletler arasında "acaba geleneksel değerlere sahip çıkılarak ta modernliğe ulaşılamaz mı?" gibi sorular tekrar sorulmaya başlanmıştır. Yani Batı'nın model alınması demek, her şeyi atıp Batı'nın tümüyle kendimize taşınması demek miydi?¹⁷⁷

Bu bağlamda başta Mehmet Akif olmak üzere bazı aydınlar arasında Batı'yı taklit etmeye karşı koyan bir İslamcı akım ortaya çıktı. Bunlar, Batı'nın fen, ilim ve sanatını alıp, kültür ve adetlerini almamamız gerektiğini düşünüyor, hatta kendi kültürel kimliğini ve geleneğini koruyarak sanayileşip kalkındığı için Japon modelini uygun bir örnek olarak görüyorlardı.¹⁷⁸ Yani gerilememizin sebebi, dini hayattan kopuk yaşam sürmemizden ve dini referans olarak almamamızdan kaynaklanmaktaydı. Kurtuluşumuzda yine aynı yolla olacaktır. Dinimize sahip çıkarak ve O'nun istediği şekilde bir hayat sürerek ve Batı'nın ilim ve tekniğini alarak oluşturacağımız ortak bir sentez ile toparlanmamız mümkün olacaktır.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Karpat, a.g.e.,s.33.

¹⁷⁶ Mardin, a.g.e., s.41.

¹⁷⁷ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.16.

¹⁷⁸ Ali Bulaç, **Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş**, s.54.

¹⁷⁹ Şerif Mardin, a.g.e., s.17.

Osmanlı devletinde 24 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyetin ilanını sağlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin tarih içindeki kökleri Yeni Osmanlılar hareketine dayanmaktadır.¹⁸⁰ Ancak, II. Abdülhamid rejimine karşı önce İmparatorluk içinde, sonraları dış merkezlerde gizli cemiyetler kurarak mücadele eden bütün grupların temel amaçları II. Abdülhamid'in baskıcı yönetimine son vererek Kanun-i Esasi'yi tekrar yürürlüğe koymak olan bu muhalif grupların ilk nüvesi 1889' da Askeri Tıbbiye' de atıldı.¹⁸¹

II. Abdülhamid yönetimine son vererek Meşrutiyeti ilan etmek üzere teşkilatlanmış bu grupların temel amaçları devlete zeval gelmemesi ve vatani kurtarmaktı. Bu temel amacın dışında tam mutabakat halinde olunan iki husus vardı: Birincisi, Kanun-i Esasi'nin geri getirilmesi, ikincisi de tüm unsurları Osmanlılık çerçevesinde birleştirmektir. Nitekim temel fikirlerini yansıtan 1895 nizamnamesinde Osmanlılık, anayasacılık, terakki ve devleti içine düştüğü durumdan kurtarma fikirleri vurgulanır.¹⁸²

1908'e kadar gizli bir cemiyet olarak mücadele eden İttihat ve Terakki, II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte, kendisini iktidarı devralmaya hazırlıksız görerek doğrudan doğruya yönetimi eline almamıştır. Ancak seçimlerde çoğunluğu ele geçirdiği Mebusan Meclisi'ndeki adayları ve İstanbul'a gelen gizli merkez komitesi vasıtası ile bütün siyasi faaliyetleri kontrol etme yolunu seçmiştir.¹⁸³

Bu devrin hâkim siyasi partisi İttihat ve Terakki'ye göre, Batı her şeydi ve model olarak alınması gerekiyordu. Tek kurtuluşumuz, Batı'nın her şeyiyle referans olarak alınmasından geçmekteydi. Bizi geri bırakan, zamanı geçmiş dini anlayışımız ve bu anlayışla beslenen hayat tarzımızdı.¹⁸⁴

II. Meşrutiyet'in getirmiş olduğu hürriyet havası, o zamana kadar hareketsiz olan sosyal ve siyasi yapıda çözülme ve dağılmalara yol açmıştır. Bu çözülme çok milletten oluşan toplumsal yapıda gruplaşma, cemiyetleşme ve partileşmeyi hızlandırmıştır. Siyasi partiler arasındaki mücadelenin giderek sertleşmesi, terör olayları, müslim ve gayr-i Müslimlerin çıkardığı iç isyanlar, çeşitli nümayişler ve nihayet 31 Mart olayı bu dönemde sosyal ve siyasi yapıda derin tesirler bırakmıştır. Avrupa devletleri de Osmanlı devleti'nin bu iç gelişmelerine siyasi ve sosyal gelişme

¹⁸⁰ Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri(1895–1908)**, s.30–38.

¹⁸¹ Eric Jan Zürcher, **Milli Mücadele'de İttihatçılık**, çev.Nüzhet Salıhoğlu, İstanbul: yayınevi yok, 1987, s.32-33.

¹⁸² Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler**, ss.39-44.

¹⁸³ Tunaya, **a.g.e.**, s.5-6.

¹⁸⁴ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s.17.

olarak değil, iç zaaf ve dağılma olarak bakmaya başlamıştır. Nitekim 1908'de Avusturya Bosna ve Hersek'i, Yunanistan Girit'i kendi topraklarına kattıklarını, Bulgaristan ise, senelik vergi vermeyeceğini ilan etmiştir. Diğer taraftan bu anarşik hürriyet ortamı içinde aydınlar belli yayın organları, cemiyetler ve siyasi partiler etrafında toplanarak " Bu devlet nasıl Kurtarılabilir?" sorusuna cevap aramışlardır. Böylece II. Meşrutiyet devri yoğun fikir tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.¹⁸⁵

II. Meşrutiyetin ilanı ile ortaya çıkan hürriyet ortamı uzun süreli olamamıştır. Gelişen iç ve dış olaylar sonucu 1913'te resmen yönetimi İttihat ve Terakki Cemiyeti ele almıştır.¹⁸⁶

1.6. Atatürk ve Batıcılık

Atatürk dönemine baktığımızda ise, Garplılaştırma; bir taklitten ziyade, Batı'nın müspet ilimlerinin öğrenilmesi ve öğretilmesi demektir. İlerlemenin ve yükselmenin yolu buradan geçmektedir. Yapılması gereken iş, millet fertlerinin tek tek ele alınıp bu ilimlerle donatılması yoludur. Egemen olan, kişinin ta kendisidir. Toplum kişilerden meydana geldiğine göre, toplumların yükselmesi de kişilerin yapacağı katkılardan geçmektedir. O zaman kişilere yönelmeli ve millet fertlerinin gerekli ilimler ile donatılması sağlanmalıdır.

Atatürk zamanında yapılan yeniliklerin merkezinde kişi ve kişi onuru¹⁸⁷ vardır. Bunlar esas alınarak yenileşme faaliyetleri yapılmıştır.

1.7. Atatürk'ün Ölümünden Sonra Batıcılığa Karşı Tepkiler

Atatürk'ün ölümünden bir müddet sonra da muasır medeniyetin icapları yerine getirilmeye çalışılırken, bir yandan da bu faaliyetlere eleştiriler gelmeye devam etmiştir. Batıcılığın bir Batı taklidinden ileri gidemediği, "sağ" da ve "sol" da bir daha ifade edilmiştir.¹⁸⁸

Bazı kesimler, Cumhuriyet dönemindeki modernleşme çalışmaları ile zengin bir kaynak olan Türk-Müslüman kültürüne ihanet edildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu

¹⁸⁵ Fahir Armaoğlu, **XIX.Yüzyıl Siyasi Tarihi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay.,2003, ss.311-321.

¹⁸⁶ Tunaya, **a.g.e.**, ss.110-118.

¹⁸⁷ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.18.

¹⁸⁸ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.18.

dönemdeki modernleşme faaliyetlerinde bu kültürden faydalanılmamış; hatta yok sayılmıştır. Bu kesimlere göre, kurtuluşumuzun ve ilerlememizin yolu, bu kültürümüzün tekrar gözden geçirilmesiyle mümkün olacaktır.¹⁸⁹

Cumhuriyet dönemindeki modernleşme faaliyetlerinin şu an için yetersiz olduğunu veya o zamanın bakış açısıyla bugün değerlendirilemeyeceğini ileri süren ve devamlı yenilenilmesini gerektiğini düşünen kesimler ise, Cumhuriyet döneminde yetişen neslin, 60'lı yıllarda dünyayı yanlış algıladıklarını ileri sürerek, bunların yapmış oldukları modernleşme çabalarının bu zamandaki dünya ile uyuşmadığını belirtmişlerdir. Cumhuriyet dönemindeki yaşam tarzı ile bu zaman çok farklıdır. Bundan dolayı Cumhuriyet dönemindeki düşünce ile şimdiki dünyayı değerlendirmek ve algılamak yanlış olur.¹⁹⁰

3.Günümüzde Türk Modernleşmesi

Buradaki çalışmamızda Türk modernleşmesinin günümüzdeki durumunu, bu modernleşme faaliyetlerindeki etkenleri ve tüm bunların Din ile olan ilişkisini Şerif Mardin'in bakış açısıyla açıklayacağız. Görülecektir ki, modernleşme faaliyetlerinin başındaki sıkıntılar, şimdi de aynen devam etmektedir. Meseleler yine aynı kavramlar etrafında cereyan etmektedir. Değişen tek şey zaman ve çevredir.

3.1.Türk Modernleşmesi

Türkiye 'de modernite tartışmasını ilk yapan, modernleşme sürecine modernite sorunu açısından yaklaşan ilk toplum bilimcilerden birisi de Şerif Mardin'dir. Mardin'in yazmış olduğu eserlere baktığımızda, yazar kendine has modernite tartışmasını bize aktarmaktadır. Şerif Mardin'in yapmış olduğu bu aktarımlara baktığımızda, modernleşme yolunda çekilen sıkıntılar, modernleşmeye karşı olan etki- tepkiler karşımıza çıkmaktadır. Mardin, bu bağlamda, Türk modernleşmesini ve bu süreci tanımlayan Kemalist çağdaşlaşma düşüncesini ki, bu düşünce muasır medeniyetin icaplarını yerine getirmek olarak tanımlanmıştır. Bu

¹⁸⁹ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.18.

¹⁹⁰ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.18.

hedefe yürürkenki faaliyetleri herhangi bir karşılaştırmaya, iyi- kötü benzetmesine gitmeden bir “değişim / dönüşüm” projesi olarak bize açıklamaktadır.¹⁹¹

Bu ele alışın kapsamlı açılımını, Mardin’in Cumhuriyet’in kuruluş dönemi üzerine yaptığı, Atatürk’ün düşünce dünyası çözümlenmelerini de içeren çalışmalarında buluyoruz. Mardin’e göre bir “modernite projesi” olarak Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu, Osmanlı İmparatorluğu’yla bir süreklilik ilişkisi taşır. Yani geçmişin tamamen terk edilip, her şeye yeniden başlanması gibi bir durum söz konusu değildir. Türk modernleşmesi, bu anlamda imparatorluğun kalıntılarının tekrar çağa uygun bir şekilde düzenlenmesidir. Ama aynı zamanda bir kopuşu da yaşama geçirir, çünkü Osmanlı İmparatorluğu’yla Türkiye Cumhuriyeti arasındaki “sınır, yalnız Cumhuriyet’in asıl kurucularının tavırlarının radikalleşmesinde değil; fakat Türkiye Cumhuriyeti’nin tam bir ulus devlet olarak kavramsallaştırılmasında ortaya çıkar.”¹⁹² Mardin’e göre, bu yeniden organize radikal bir takım kararlar da alınmıştır. Modernleşmede esas alınan öğeler, Cumhuriyet’in getirmiş olduğu bir takım yeniliklerdir. Hâkimiyetin millete ait olması, yönetim şeklinin kişiye bağlı olmadığı, demokrasiye dayanan, halkın içinde söz sahibi olduğu bir idare sistemi bu türden yenilikler sayılabilir. Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti bir kırılmayı temsil eder ve kendi ifadesini “olmayan bir şey için (modern ulus, milli kimlik, genel irade) sanki varmış gibi çalışmasında “ bulur. Mardin’e göre, bu olmayan bir şeye ontolojik bir nitelik vererek modern bir ulus tasarımı ve modernite kavramsallaştırması, kendini açık bir şekilde Atatürk’ün düşünce dünyasında ve bu dünya üzerinde şekillenen Kemalizm’in “reformcu” ve “ütopyacı” gelişme modelinde göstermektedir. Kemalizm hem ütopyacı hem de reformcudur. Ütopyacıdır; çünkü maddi varlığı olmayan bir toplum imgesinden hareketle modern toplum inşasını kendine başlangıç noktası olarak almaktadır. Aynı zamanda reformcudur da; çünkü kavramsallaştırma düzeyinde istenen ve bir tasarım, bir tasavvur olan toplum anlayışının yaşama geçmesini, toplumsal değişim olarak tanımlar.¹⁹³

Bu bağlamda Mardin ; ”Reformcu’yu kendi toplumunda ortaya çıkan bazı itici güçlerden yola çıkarak toplum kavramına yeni bir biçim vermek isteyen kişi olarak tanımlamıştır. Reformcu’nun ileride ortaya çıkarmayı amaçladığı topluluk türünün dayandığı veriler de genellikle ayrıntılı ve bilinçli değildir. Kurulması istenen topluluk

¹⁹¹E.Fuat Keyman, “Şerif Mardin’i Okumak:Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, der.Ahmet Öncü- Orhan Tekelioğlu, Şerif Mardin’e Armağan, İstanbul:İletişim yay.,2005,s.44.

¹⁹² Şerif Mardin, Türkiye’de Din ve Siyaset, s.65

¹⁹³ Şerif Mardin,a.g.e.,s.65.

bir 'tasarım', bir 'tasavvur'dur ve tıpkı 'sosyal devlet' teriminde olduğu gibi genel kavramlarla anlatılmak zorunda kalınan 'proje'lerden ibarettir. Bu iki uçlu belirsizlikten yani amaçlanan toplum sisteminin bir 'benzetme' ve toplumu değiştirme isteğinin, bir 'proje' olmasından dolayı, reform hareketlerini incelemek birçoğunun sandığının tersine metodolojik zorluklarla dolu bir araştırma alanıdır.”¹⁹⁴ Bu noktada Mardin bize üç önemli ders vermektedir; birincisi, Türkiye bir takım olumsuzluklardan ötürü ister istemez bir modernleşme sürecinin içine girmiştir. Bu modernleşme süreci ise, önceki dönemin tersine halka dayanan, onun yön vereceği bir toplum düşüncesidir. Bunun örneği de o zamana kadar devlet içinde görülmediğinden, bir değişim / dönüşüm projesidir. Bu bir takım zorlukları beraberinde getirmiştir. İkincisi, bu projenin ütopycı ve reformcu nitelikleri taşıyan bir proje olmasıdır. Ulaşılmak istenen düşünceler onun için bir ütopya konumundadır. Buna ulaşmak içinde bir takım radikal reformların olması gerekli görülmüştür. Üçüncü olarak, bu projenin, bir taraftan bir toplum “benzetmesi” temelinde hareket etmesi, diğer taraftan da bir değişim “projesi” olması nedeniyle, olması gereken ile olanı birleştirmesinde zorluklar, çelişkiler, belirsizlikler taşınmasıdır. Burada olması gereken, muasır medeniyetin gereklerinin yerine getirilmesi meselesidir. Bir de devletin o zamana kadar bağlı kaldığı ve yaşamını şekillendirdiği bir hayat tarzı vardır. Bu ikisinin birleştirilmesi hususunda da zorluklar ile karşılaşmıştır.¹⁹⁵

Mardin'den alacağımız bu çözüme yönelik dersleri, onun çalışmaları içinde öne çıkmış üç alanda somutlaştırabiliriz ki, bu alanlarda da Mardin'in sosyolojik düşünceleri ve Türk modernleşme çözümlemesi, önemini ve güncelliğini korumaktadır. Bu alanlar Türkiye'de siyaset-toplum ilişkilerini anlamada kullandığımız “merkez-çevre anlayışı”, modernleşme sürecinin çelişkili ve karmaşık yapısını niteleyen “Türkiye'de din ve siyaset” ilişkisi ve “modern Türk sosyal bilimlerinde yöntem sorunu”dur.¹⁹⁶

3.2. Merkez-Çevre Çelişkisi

Cumhuriyet ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki süreklilik ve kopukluk ilişkisini ortaya çıkaran ve açıklayan en önemli kavram, “merkez-çevre ilişkisi”dir.

¹⁹⁴ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s.206.

¹⁹⁵ Keyman, *a.g.m.*, s.46 vd.

¹⁹⁶ Keyman, *a.g.m.*, s.50.

Mardin'in Türk modernleşme tarihini çözümlemesi, Max Weber'e dayanan yanıyla, sadece sosyolojik bir çözüm değil, aynı zamanda bir siyasal tarih, bir siyasal modernite kuramıdır. Mardin, Weberci kavramlarla, modernleşme tarihini "toplumun yönetilmesi meselesi" içinde ele alır ve bu anlamda da Mardin'in Türk modernleşmesini ele alması bugün Michel Foucault'un geliştirdiği "yönetim mentalitesi" (ya da siyasal akıl) kavramıyla da benzerlik gösterir ve yönetim olgusunu kendi özgüllüğü ve tarihselliği içinde ele alır.¹⁹⁷

"Toplumun bir merkezi vardır" ve bu merkez güçlülüğü ve tarihsel oluşumu temelinde toplumdaki farklılıklar gösterir. Bu tespitle başlayan Mardin, merkez kavramının temelini, Hobbes siyasal kuramında devleti tanımlayan "Leviathan"da görür. Avrupa'da ulus-devlet ekseninde gelişen merkez kavramı, modernleşme tarihimizi tanımlayan temel kavramlardan biridir. Fakat Avrupa'dan farklı olarak merkez-çevre ilişkisi, Türk modernleşmesinde bir "karşı karşıya gelme, bir çatışma" ilişkisi şeklinde üretilmiş ve yeniden-üretilmiştir. "Yakın zaman kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasetinin temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktan ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu".¹⁹⁸ Bu süreç Cumhuriyet'le de birlikte devam etmiştir ve modernite "Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramsallaştırılması" tanımını vermiştir. Mardin'e göre, süreklilik merkez anlayışında ve merkez-çevre çatışmasındadır, kırılma ise bu ilişkinin "ulus-devlet" ekseninde yaşanmasıdır.

Ulus-devlet eksenli merkez anlayışında modernite çevreyi modern benliğe dönüştürmekle meşguldür. Bu anlayışla, devlette hakim olan ve eskiden kalma kültürel düşünceler ve yaşama biçimleri reddedilmektedir. Bu yaşama biçimleri yok sayılarak, yapılması düşünülen modernleşme faaliyetleri halkın içine yerleştirilerek buna uyum sağlanması istenmektedir ki, bu zor bir durumdur. Bu değişim / dönüşüm projesinde modernleşmesi, çağdaşlaşması istenen çevredir. Yani halkın yaşadığı toplumdur bu da merkezden gelecek olan projelerin hayata geçirilmesiyle mümkün olacaktır. Burada hedef çevrenin modernleştirilmesidir. Bunu yapacak olan da merkezdir.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Keyman, a.g.m., s.51.

¹⁹⁸ Ş. Mardin, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, s. 37.

¹⁹⁹ Ş. Mardin, a.g.e., ss. 9-19.

Çevre, farklılıkları içermemeli, aksine “homojen ve organik bir toplumsal bütünlük” olarak varlığını sürdürmelidir. Mardin’e göre, bu anlayış farklılıklarının olması normaldir. Çünkü böyle bir homojen yapı o zamana kadar olmamış bir şeydir. Böyle bir durumda merkez-çevre uyumu ancak yeni bir ideoloji yoluyla gerçekleştirilebilir. Fakat bu, “İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yük”tür ve başarıya ulaşması çok zordur: “Cumhuriyetin resmi tutumu, Anadolu’nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirildiği kuşaklar da böylece, yerel dinsel ve etnik grupları, Türkiye’nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara. Böylece merkez, Büyük Eşitleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı, bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi. Kemalist ideoloji, bu gerçeklerin aydınlığında ele alınmalıdır. Atatürk, siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere gitme arcılığıyla başaramadığı şeyi, ideoloji ile yapmaya çalışıyordu. İdeolojiye aktarılan çok ağır bir yükü bu”.²⁰⁰

Gerçekten de ideolojiye aktarılan bu yük çok ağırdır, çünkü farklı kimlikleri ve anlayışları içeren çevre anlaşılmadan, merkez eksenli yönetim tarzını ideolojiye indirgemek, merkez-çevre kopukluğunu oluşturmaktır. Bu kopukluk, özünde merkezin sorunudur. Bu nedenle, Mardin’e göre merkez’in taşıdığı sorunlar çevre anlaşılmadan saptanamaz. Kuruluş dönemindeki muhalefet hareketinden, Demokrat Parti’ye kadar (bu bağlamda Refah Partisi örneği de verebiliriz) ‘merkez’de oluşan sorunlar ve değişimler, merkez-çevre kopukluğundan ve merkezin ideoloji yoluyla çevreye karşı geliştirdiği katı tutumdan kaynaklanmıştır.²⁰¹

Mardin çevre çözümlemesini şu sözlerle özetlemektedir: “Geriye baktığımızda, 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 kültürün bir merkezi olarak çevredir. Bunların her ikisi de Jön Türklerin ve Kemalistlerin betes-noires’idir*. Ama rastlantısal gelişimler kadar, modernleştirmeçilerin siyasetleri de çevresel kimliğin ikinci yüzünü belirginleştirme yönünde etki gösterdi. Taşra Türkiye’sinin hemen tümünde ortaya çıktığı için bu kimlik, çevresel düşünüş ve davranış tarzının, temel bağlılıkları vurgulayan yanını tamı tamına kaldırmasa da, örtüp kapatacak güçteydi. Daha

²⁰⁰ Ş. Mardin, a.g.e., s. 64.

²⁰¹ Keyman, a.g.m., s.52.

sonraları, bürokrasi-karşıtı olarak bu kimlik, ulusal düzede etkinlik gösteren bir partiye (Demokrat Parti'ye ve onun yerine geçenlere), ulus çapında bir bağlanma temeli sağladı. Merkezin büyük kuşkuyla baktığı çevresel tutumun yanlarından birinin, ortak temalar çevresinde taşranın birleşmesi anlamında bir birlik oluşturması da çelişkili bir olgudur. Bu yeni durum, iktidara gelmek için Demokrat Parti'nin kullandığı bir şeydi. Merkezin çevreye karşı güttüğü politikalar daha yatıştırıcı olsaydı, çevrenin ulusal düzeyde birleştirici bir topluluğu beklenmedik biçimde doğuran ortak düşünüş ve davranış tarzı, belki de kendini ortaya koyamayacaktı; çelişkili olan yan işte budur".²⁰² Yani merkezden çevreye dayatılan bu proje ve ideolojiler halk üzerinde ister istemez bir baskı meydana getirmiştir. Halk merkezden gelen bu dayatmalara, kendisine verilen demokratik haklarını zamanı geldiğinde kullanarak tepkisini ortaya koymuştur. Kendi düşüncesine yakın fikirler üreten, dayatmacı olmayan yönetimleri, partileri iktidara getirerek, ne istediğini söylemiştir. Aynı durum dün olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir.

Mardin'in merkez-çevre ilişkileri üzerine yaptığı çözümlene, merkez temelli yönetimin tarihsel çelişkilerini ortaya çıkarmaktadır. Bugün de bu sorunu yaşadığımız düşünülürse, Mardin'in çözümlenmesi güncelliğin korumaktadır. Çevrenin tarihsel ve bölgesel kurulmuş niteliği anlaşılmalıdır ve bu nedenle çevreyi oluşturan farklılıklar, çelişkiler ve karmaşıklıklar gözardı edilerek gelişen merkez-temelli yönetim anlayışı, dün yaşadığı sorunları bugün de yaşayacaktır. Mardin, bize bu durumu çok açık bir biçimde göstermektedir, ama onun çözümlenmesi sadece bir durum saptaması değildir, aynı zamanda çözüm önerilerini ve olasılıklarını da içermektedir. Bu olasılığın kaynağı, çevresel kimliği kuran dinsel söylemde ve kimliğin eleştirel incelenmesiyle geliştirilecek bir "Türkiye'de din-siyaset ilişkisi" çözümlenmesinde yatmaktadır.²⁰³

3.3.Makro-Mikro İlişkisi ve Moderniteyi Anlamak

Şerif Mardin'in, Türk modernleşmesini hem merkez-çevre anlayışı, hem sivil toplum sorunu, hem de din-siyaset ilişkileri temelinde çözümlene tarzı, her şeyden önce bize, sorunların belirli yol ve yöntemlerin takip edilerek çözümlenmesinin önemini

²⁰² Ş. Mardin, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, s. 75.

* "en fazla tiksiniilen şey" demektir.

²⁰³Keyman,a.g.m., s.54.

göstermektedir. Yöntemsel düzeyde, makro çözümlenmeler, yani sorunların yukarıdan indirilen proje ve ideolojilerle çözmeye çalışma gayretleri, yaşamsal alanı, kültürel alanı ve kimlik oluşum süreçlerini gözardı ettikleri için, sınırlı bir yapıya sahiptirler. Buna karşı, Mardin bize makro ve mikro çözümlenmelerin beraber yapılanmasının verimliliğini ve çözümlenme sürecinin zenginleştirici ve derinleştirici sonuçlarını sunmaktadır. Bu sayede ulaşılması istenen hedef için, en ince ayrıntılar ve bunlara karşı oluşabilecek tepkiler, en ince detayına kadar incelendiği için, daha verimli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Mardin, hem ciddi ve kapsamlı bir modernite tartışması yapmaktadır; hem de Türk modernleşmesini modernite sonuçları içinde çözümlerken mikro düzeyin, dolayısıyla günlük yaşamsal düzeyin önemini vurgulamaktadır. Mardin'in bu niteliği, kendisinin Türkiye'de toplum bilim alanında yapılan çözümlenmelerdeki makro-düzeyin egemenliğini eleştirmesinde de, açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.²⁰⁴

Mardin, toplum bilim alanının yapısal niteliğini belirlerken şu saptamada bulunur. Bu uzun ama çok net ve açıklayıcı saptamayı olduğu gibi buraya alıyoruz: "Daha keskin bir ifadeyle, toplumsal yaşamın iki ana yönüyle; birini sistematik biçimde ihmal etmeleri üzerinde duracağım. Eğer bu yönler 'yüz yüze etkileşim içindeki insanlar' ile 'bu etkinlikler içinde gömülü olduğu daha geniş çaptaki toplumsal ilişkilerden oluşuyorsa, ele aldığım grup, ikincisini 'gerçek anlamda' tek önemli konu olarak görüyor. Yaklaşımları, toplumsal analizi 'makro' boyutuna yönelik seçici bir ilgi olarak nitelendirilebilir; böyle bir bakış ayrıca tahakküm, iktidar ve zorlamanın getirdiği kısıtlamaları başlangıç döneminin bir özelliği sayar. Bu bilim adamları, tahakkümün zorunlu boyutunu, yani tahakküm altındakilerin dayanaklarını ya da 'söylemini' anlatmazlar. Böylece daha genel bir anlamda, bütün mikro sosyoloji alanı güdük bırakılır. Dolayısıyla üzerinde durduğum düşünürler kimlik süreçlerini, dinin kurumsal olmayan temelini ve toplumsal süreçlere renk katan kişisel tarihleri bağımsız, içerikten yoksun, boş ve yüzeysel olaylar sayıp göz ardı ederler. Bu özelliklerin birçoğu bireysel işler olarak sınıflandırılır ve 'iş'in başlı başına bir toplumsal analiz kategorisi olduğuna dair modern görüşleri atlarlar."²⁰⁵

Bilim adamlarının görüşlerini açıklarken makro plana yani üst düzeye bakmaları verimliliğin azalmasına neden olmaktadır. Hâlbuki toplumun esasını teşkil

²⁰⁴ Keyman, a.g.m, s.60 vd.

²⁰⁵ Ş. Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimler Üzerine Bazı Düşünceler", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der) **Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, tarihsiz, s. 56.

eden, mikro plandaki halk tabakasıdır. Onların yaşayışları, kültürel tarzları en ön planda olması gereken ve taşıyıcı öge konumundaki tutumlardır. Bunlar göz ardı edilerek sonuca ulaşılamaz.

Mardin'e göre, "Söz konusu bilim adamları Batı toplum analizindeki en son değişiklikleri bulup çarçabuk benimsemişlerdir; yine de Batı toplum kuramının toplumun makro ve mikro unsurları arasındaki bağlantıya gösterdikleri kapsamlı ilgiyi bütünüyle ihmal etmişleridir. Açıklanması gereken bu zıtlıktır."²⁰⁶ Bu temelde de, Mardin'in Türk modernleşmesi üzerine yaptığı eleştirel çözümlenmelerden çıkartılacak ders şudur: "Benim araştırmalarımın çıkartılması gereken metodolojik ders, devlet geleneğini tevarüs edenlerce kullanılan sadece Batı'ya özgü mekanik-pozitivist ya da işlevselci toplum görüşlerinin hesaba katarak zenginleştirileceğidir. Günümüzde Türkiye araştırmaları açısından, Durkheim ya da Marx'a oranla, ideolojik unsurları açıklaması ve Türkiye' deki hiyerarşinin açıklanması bakımından Mihail Bakhtin'in daha uygun olduğu söylenebilir; ama Türk araştırmacılarının Bakhtin'in kültürel tarih düzeyiyle bağlantı kurması biraz zaman alacaktır."²⁰⁷

Bugün Türkiye'de yaşadığımız modern yaşamları açıklayan modernite krizi ve eş zamanlı olarak devlet-toplum/birey ilişkilerinde ortaya çıkan değişim ve dönüşüm, bize hem demokratikleşme imkânını vermekte, hem de dine ve ırka dayalı olan milliyetçi siyasal söylemleri ve hareketlerin güçlendiği bir siyaset anlayışını gündeme getirmektedir. Bilim çevreleri ve halkın içinde demokratikleşmeyi yaşama geçirmek, modernizasyon paradigmasından kopuşu gerekli kılmaktadır. Bu açılım, hem modernite tartışmasını toplum bilim alanının merkezine yerleştirmekle, hem de Türk modernleşme tarihinin makro-mikro düzeylerinin karşılıklı ilişkilerini tanıyan bir eleştirel çözümlenmeyle mümkün olacaktır. Şerif Mardin, bizlere sunduğu kapsamlı ve derin modernite kuramı ve yoruma dayalı yaklaşımıyla, bu olasılığın en önemli kaynağıdır. Mardin'in bu kendine has, güncel nitelikteki düşünce ve kuramlarını incelemek, bugün olduğu gibi yarın da Türkiye'deki modernleşme sürecinin özgün ve öğretici çözümlenmesinin okunmasına, araştırılmasına yardımcı olacaktır.²⁰⁸

²⁰⁶ Ş. Mardin, **a.g.m.**, s. 57.

²⁰⁷ Ş. Mardin, **a.g.m.**, s. 69.

²⁰⁸ Keyman, **a.g.m.**, s.63.

C.ŞERİF MARDİN'E GÖRE MODERNLEŞME-DİN İLİŞKİSİ

Buradaki araştırmamızda Şerif Mardin'in eserlerinde temas etmiş olduğu "Din" ile alakalı görüşlerini açıklayacağız. Bunu yaparken de, öncelikle sosyolojik açıdan İslam'a bakacağız. Daha sonra Şerif Mardin'in, dini alanda toplumsal değişim projesi olarak gördüğü Bediüzzaman Said Nursi olayı ile Cumhuriyet Türkiye'sindeki modernleşme- din ilişkilerini açıklayacağız. Araştırmamızın devamında halk dini ile şehirliilerin temsil ettiği dini düşüncenin kaynaştırılması olarak ortaya çıkan "volk İslam" kavramının üzerinde durduktan sonra, modernleşme- din ilişkisine sonuç niteliğinde bir açıklama yapacağız.

1. MARDİN'E GÖRE, DİN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN İSLAM

Din sosyolojisi dediğimiz zaman toplumda meydana gelen sosyal olayların meydana gelişinde ve onu meydana getiren etkenlerde din'in rolü açıklanmaya çalışılmaktadır.

Şerif Mardin de bu çerçevedeki yazılarında İslam'ı esas almakta ve bunun toplum üzerindeki etkilerini söylemektedir. Yalnız Mardin'in şöyle bir farklılığı var ki o da Margoliouth'un açıklamasından esinlenerek İslam'ı bir "din"den daha çok "millet " olarak tanımlamaktadır. Margoliouth şöyle demektedir: " Her ne kadar İslamiyeti, biz bir din olarak tanımlamaya eğimliysek de, Peygamberin onu daha çok bir millet olarak tanımlamış olması muhtemeldir."²⁰⁹

Fakat bu tanımla alakalı olarak yeterince çalışma yapılmamıştır. Mardin de konuyu ele alırken ana meseleler üzerinde konuşmayı sürdürmüştür. Fakat burada şunu açıklamakta da fayda var: millet olma özelliği, bir şahsın etrafında toplanma isteği daha önceki dönemlerde Yunan Medeniyetinde görülen Polis'lerin, Batı Medeniyetinde önce Polis, daha sonra da İmparatorluk olarak ortaya çıkan yapılanmanın bizdeki tezahürü olmuştur. Fakat Polislerin yaptığı etkiyi, kuvvetli kabile inancından dolayı yeterince yapamamıştır.²¹⁰

²⁰⁹ Leonard Binder, "The ideological Revolution in the Middle East",New York,John Wiley,1964,s.49.'dan nakleden Şerif Mardin,**Din ve İdeoloji**,s.67.

²¹⁰ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.69.

İlk başlarda İslamiyet'in toplumsal yapı bakımından belki en önemli niteliği, kabile ilişkilerinin çok kuvvetli olduğu bir ortamda ortaya çıkmış olmasıdır. Kabileler arası taassup çok fazla idi. Kabilelerin durumu birbirleri üzerinde övülme sebebi idi. Herkes kabilesinin toplumdaki yerine göre değer alıyordu. Örneğin, Muaviye'nin iktidara gelişinden önceki çekişmeler kabile toplum yapısının, daha oturmuş ve nispeten şehirleşmiş toplumsal yapıyla çatışması olarak değerlendirilebilir.²¹¹ Bu dönemde herkes kendi kabilesinden birilerinin iktidara gelmesini istemiş ve bununla alakalı olarak kabileler arasında çekişmeler yaşanmıştır.

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi İslamiyet Yunan'daki Polis'in, Batı'daki önceleri Polis sonraları ise İmparatorluk olan bir yapının bize uygun şekli olarak ortaya çıkmıştır. Fakat Polis'in toplara yaptığı etkiyi, İslamiyet kabilelere yapamamıştır. Bunun sebebi olarak ta, kabilelerin buna hazırlıklı olmaması gösterilebilir. Başka bir ifade ile İslamiyet onlar için sadece siyasi planda toplumu pekiştiren bir "inanç" olarak algılanmaktaydı. İslamiyet bir yaşam biçimi olarak yani hayata yön verecek bir sistem gibi düşünülmemiştir. Sadece dini bir yapıya sahiptir. Kültür ve din bazen bağımsız bir değişken olarak iş görebilmektedir.²¹² Bunu ayrıntılara inerek şöyle izah edebiliriz:

Bir toplum yapısı, toplumca tanımı yapılmış mevkilerden ve bu mevkileri dolduranların konumlarıyla uygun olarak yapmalarını beklediğimiz hareketlerden meydana gelir. Her mevkie uygun olarak yapılan hareketlere biz "rol" adını vermekteyiz.²¹³ Öğretmen mevkiindeki bir insandan beklenen, öğretmenlik rolüne uygun davranmasıdır. Konuyu iyi anlatması, öğrencilere rahat bir ortam sunması, başarıyı ölçmesi gibi. Bunun gibi diğer rollerde bulunan insanlar da bu rollerinin gereğini yerine getirdikleri zaman herhangi bir sıkıntı yaşanmamış olur. Toplum genel olarak görevini yerine getiriyor demektir.

Kabileler üzerinde İslamiyet'in, Yunan'daki Polis'in yaptığı etkiyi yapamadığını yukarıda belirtmiştik. Bunun sebeplerinden olarak ta şehirselleşmenin yeterince gelişmemiş olması gösterilmektedir. Fakat şehirselleşmenin gelişmemesi Din'i daha fazla ön plana çıkarmış ve insanları birleştirme rolünü burada Din'in bizzat

²¹¹ Şerif Mardin, a.g.e., s.68.

²¹² Şerif Mardin, a.g.e., s.68.

²¹³ Şerif Mardin, a.g.e., s.69.

kendisi üstlenmiştir²¹⁴.Gibb, bu özel unsurdan, onun etkisini Yakın Doğu Toplamları için genelleştirerek şöyle bahsetmiştir:

“Çağdaş Batı tarihinin siyasal bünyelerini oluşturan birimler, kökenleri bakımından ya siyasal, ya ırkla ilgilidir. Tersine, Doğu tarihinde... Siyasal bünyenin temeli genel kural olarak ideolojiktir. Dar anlamıyla dinsel olabilecek ya da olamayacak belirli öğretilerin yayılması ve kabulü ile yeni bir tür toplumsal düzen gelişir. Bu yeni toplumsal düzen, aslında daha önce var olan toplumsal vaziyetlerin yeni öğreti ya da ideoloji havasında bir adaptasyonu olup, salıklarının ardı ardına gelen kuşaklarının çabalarıyla yaratılan bir dizi uygun kurumlara dile gelmektedir. Örneğin, nispeten erken bir zamanda, bir kendini yayma kurumu, yani bir eğitim sistemi geliştirilir. Daha sonraki bir devrede, tüm olarak ya da kısmen eski sınıf yapısı ya da üyelerinin sınıf kümeleri kaldırılır ve yerine yeni ve daha uygun kümeler konulur. Aynı zamanda toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi için yeni bir kanunlaştırma ya da kanunlar sistemi geliştirilir ve uygulamaya sokulur, v.s. Bütün bu kurumlar ideolojik ilkelerin dalları ya da ifadeleri olarak birbirleriyle ilişkilidir.²¹⁵

Bütün bunların sonucunda diyebiliriz ki İslamiyet, birçok elverişli etmenlerin birleşmiş olması dolayısıyla, dinsel özerklik ilişkisinin en belirgin bir şekilde ortaya çıktığı toplumsal bir hadisedir. Bunu din sosyoloğu Joachim Wach, ”spesifik olarak dinsel gruplar” kavramı altında toplamaktadır.²¹⁶ Toplum içindeki farklılaşmanın çok olmadığı durumlarda bu gruplar bir toplanma eksenine olabilmektedir. Max Weber bu tipteki gruplar için hiyerokratik grup kavramını kullanmıştır. Zaten Max Weber’e göre gruplar hükmetme ilişkisine göre siyasal veya hiyerokratik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²¹⁷

Meselemizin diğer bir yanı da bir grubun veya toplumun dinsel bir tarafı varsa, bunun da gruba veya topluma muhakkak ki yansımaları olacaktır. Kur’an-ı Kerim’in insanın günlük ihtiyaçlarını ele alması ve bunları düzenleme gayreti içinde olması bu durumun bir yansımasıdır. Yani toplumun beklentilerinden uzak bir din görüntüsü vermemektedir.²¹⁸

²¹⁴ Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.70 .

²¹⁵ Gibb, “**The Evolution of Government in Early Islam**”, *Studies*, ss.36-37.’den nakleden Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.71.

²¹⁶ Joachim Wach, ”*Sociology of Religion*,Chicago and London,The University of Chicago Pres,Phoenix Boks,9.bsk,1962,s.109.’dan nakleden Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.71.

²¹⁷ Max Weber,**The Theory of Social and Economic Organization** çev.A.M.Henderson ve Talcott Parsons, Glencoe,III.The Free Pres and the Falcon’s Wing Pres, 1947,s.154.’den nakleden Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.71.

²¹⁸ Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.72

Dinin İslam toplumunda yerine getirdiği en önemli etkilerden veya vazifelerden birisi, bu dine mensup olan insanların kendilerini Allah'a tam teslim etmesidir.²¹⁹ Bu kişiye mümin denilmektedir. Yani kendisine indirilenlere tam iman edip uygulama gayreti içinde olan kişi demektir. Diğer taraftan bu dinin başında bir idareci değil, Allah'ın kendisi vardır. İslamiyet kabul eden bir kabile başkanı "sen hükümdarımızsın" dediği zaman Peygamber ona "Hükümdar Allah'tır, ben değil" cevabını vermiştir.²²⁰

"İslamiyet, Allah'ın dolaysız idaresi, milletinin üzerine gözlerini diken ilahın hükümdarlığıdır. Diğer toplumlarda civitas, polis, devlet olarak bilinen birlik ve düzen ilkesi İslam'da Allah tarafından temsil edilir. Allah ortak yarar uğruna çalışan en üst kuvvetin adıdır. Böylece kamu hazinesi "Allah'ın hazinesi", ordu "Allah'ın ordusu" hatta kamu görevlileri bile " Allah'ın memurları"dır.²²¹

Şerif Mardin'in ele almış olduğu diğer bir meselede, İslam toplumlarında tüzel kişiliğe hiçbir zaman Roma'da tanındığı kadar geniş bir örgütlenme, meşruiyet ve hareket serbestliğinin verilmemiş olmasıdır.²²²

Tüzel kişiliğin gelişmemiş olması, insanların toplum hayatında etrafında toplanıp kendi maksatları için büyük bir serbestlikle kullanabilecekleri kuruluşların olmayışı, diğer taraftan dinsel bir örgütlenmenin olması İslami toplumlara özel bir şekil vermiştir. Bir kere devletle fert arasındaki yapılar ortadan kalkmaktadır. İkincisi bir yere bağlılık olmadığından bir yerden bir yere hareket daha kolay olmaktadır.²²³

İslam âleminin özelliklerinden birisi de "ümmeççi" yapının oluşturmuş olduğu durumdur. Fakat "ümmeç" in bir yapı ve davranış türü olarak özellikleri çok karanlıktır.²²⁴ Ümmetin niteliğini ve ideolojik muhtevasını belki en iyi tahlil edenlerden biri Gardet olmuştur. Ona göre:

" İslam âleminde az da olsa yaşamış olup geçmişte ve hâlihazırda İslam'ın kolektif hareketlerini izlemiş olanlar iki hadise ile karşılaşır. Her şeyden önce Müslümanları birbirlerine bağlayan kendi kendinin mevcudiyetinin çok kesin bir bilincine rastlanır. Müslüman pek cahil bir kimse olabilir. Pek "ilerici" bir kimse de olabilir. İleriyi ve en iyiyi her zaman Müslümanlar temsil etmişler ve örnek olmuşlardır.

²¹⁹ Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.72.

²²⁰ David de Santillana,"**Law and Society**" The Legacy of Islam der. Sir. Thomas Arnold Alfred Guillaume, London, Oxford University Press, 1949,s.287.'den nakleden Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.72.

²²¹ *Santillana,a.g.e.,s.286.*'den nakleden Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.72.

²²² Louis Gardet,**La Cité Musulmane: Vie Sociale et Politique**, Paris, Vrin,1954,s.84.'den nakleden Şerif Mardin,*a.g.e.*,s.74.

²²³ Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.75.

²²⁴ Şerif Mardin, *a.g.e.*,s.76.

Kanun'un en iyi uygulandığı, ahlakın en olgun biçimde temsil edildiği hayat Müslüman'ın hayatıdır". Hatta kendi geleneksel inançlarına karşı şüphecî bir tavır takınabilir (mutaassıplığı önlemek için), buna rağmen kendisini herhangi bir Müslüman'a ve bütün Müslümanlara bağlayan bir bağın olduğu duygusundan asla kopmamışlardır. Günümüzde doğrudan doğruya dini duygulardan en uzak olanlar, mesela şehirsî merkezlerde oturan ve Marksizmin en çok etkilediği işçiler bile, Muhammed'in cemaatine mensup olmaktan gurur duymaktadırlar." ²²⁵

2. MARDİN'E GÖRE NURCULUK OLAYI

Buradaki araştırmamızda Şerif Mardin'in Nurculuk'a bakışını ve onu değerlendirmesini açıklayacağız. Her şeyden önce Şerif Mardin'e göre, değişen ve çağdaşlaşan toplumlarda, din kaçınılmaz bir biçimde, bireyin toplumla bütünleşme sorunlarını çözen en önemli mekanizma olarak işlevini sürdürmekte ve sürdürmesi de gerekmektedir. ²²⁶

Mardin'e göre, din insanları bir arada tutan kuvvetli bir bağdır. Türkiye'de modernleşmeyle başlayan değişiklikler ve laiklikle dinin toplumsal ve bireysel yaşamdan çıkarılmaya çalışılması, milleti bir arada tutan harcı yok etmiştir. ²²⁷

Yine Osmanlı devletinin çöküşüne ve Batılılaşma çabalarına rağmen Anadolu halkı dinine bildiği kadar bağlı kalmıştır. İslam'ın toplum hayatında derin etkileri devam etmiştir. Kurtuluş savaşı zamanlarına bakıldığında Anadolu insanını motive eden unsurların başında dinin ve din adamlarının geldiği görülecektir. Bu dönemde ortaya çıkan ve belli bir etkinliğe sahip olan din adamlarından biri de Bediüzzaman Said Nursi (1876–1960) olmuştur. ²²⁸

Mardin, Cumhuriyet'in, birey ile toplum arasında, İslam dini aracılığıyla kurulmuş olan bağları yok ettiğini ve bu nedenle, bireylerin devletle bağlarının koptuğunu düşünür ve Said Nursi'nin temsil etmiş olduğu Nurculuk düşüncesi ile bu bağların yeniden kurulduğunu belirtmektedir. ²²⁹

²²⁵ Gardet, a.g.e., s.193.'den nakleden Şerif Mardin, a.g.e., s.76.

²²⁶ Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal değişim**. İstanbul: İletişim yay., 2002. s.7 vd.

²²⁷ Şerif Mardin, a.g.e., ss.282-285.

²²⁸ Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, s.30 vd.

²²⁹ ²²⁹ Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal değişim**, s.7.

Şerif Mardin bu eserinde önce Turner'e gönderme yaparak "kök paradigma" kavramını tanımlamıştır. Buna göre "kök paradigmalar", bireyler, açık seçik bir biçimde egemen kurallar ve usuller tarafından yönlendirilmediklerinde işe karışan ve bireyleri etkileyen, resmi toplumsallaştırma araçlarının dışındaki öznel paradigmalardır.²³⁰ Bunlar kişilere, kendi kültürleri çerçevesinde bir yol bulma imkânı sağlarlar. Bireyler için kültürel "haritalar" olarak işlev görmektedirler.²³¹

Mardin, şöyle devam etmektedir: "Said Nursi, "âdet ve kurallar"ını kusurlu veya gücünü kaybetmiş bulan veya bunların gayri meşru sayıldıklarını gören çok sayıda insana hitap etmektedir. Bu koşullarda arta kalan kök paradigmalar, Said Nursi'nin etkisinin temelini oluşturmaktadırlar."²³²

Şerif Mardin, "kök paradigma" kavramına örnek olarak, "Gazi" deyimini göstermiştir. Bediüzzaman eserlerinde "asıl mesele bu zamanda manevi tahribata sed çekmek ve bununla dâhili asayişe bütün kuvvetimizle yardım etmektir." diyerek cihad adı altında anarşiye sebep olanları, haksız yere kan dökenleri, günümüzdeki canlı bomba eylemlerindeki gibi haksız yere insanların ölmesine sebep olanları kınamıştır. Yazmış olduğu eserlere "gazidirler" diyerek, inançsızlığa karşı, kitaplarla yani müspet ilim ile de mücadele edilebileceğini göstermiştir.²³³

Şerif Mardin için, "kök paradigmaların" iki görevi vardır: "Kök paradigmalar, insanlara rehber olabilecek olan davranışların görüntüsünü veren haritalardır. İnsanlar bu haritalara bakarak kendi yollarını çizebilirler. İkinci olarak, kök paradigmaları, insanın, çevresinde meydana gelen ve her an değişmekte olan olaylara daha anlamlı bakmasını sağlar. Bir pozitivisteye göre, kâinatta meydana gelen olaylar, tabiatın bir eseridir. Bediüzzaman'a göre ise, tabiatın da bir yaratıcısı vardır o da Allah'tır."²³⁴

Mardin, eseri boyunca Said Nursi'nin temsil ettiği düşüncenin bütün bu iki görevi de yerine getirdiğini belirtmektedir. Böylece "nurculuk" Mardin'e göre, o zamanda başarısız olmuş olan birey-devlet bütünleşmesini gerçekleştiren bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.²³⁵

²³⁰ Victor Turner, "Dramas, Fields and Metaphors", Ithaca, Cornell University Press, 1974, s.67.'den nakleden Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi olayı**, s.12.

²³¹ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.12.

²³² Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.13.

²³³ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.14.

²³⁴ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.17.

²³⁵ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.17.

Said Nursi'nin o dönemde bu kadar çok gözde olmasının sebeplerinden birisi de, halkta yer etmiş olan düşünceleri harekete geçirmesinde aranabilir. Mardin'e göre, Said Nursi söylemlerinde hem Kuran'ı, hem de Anadolu mistisizminden geride kalanları dönüştürücü araçlar olarak kullanarak, aynı anda birkaç alanda etkinlik gösterebilmiştir; halk katındaki dinle temas kurmuş, İslam dininin halk arasında geçerli olan çeşitlemelerini izleyenleri Allah'ın birliğinde odaklanan bir inanç doğrultusuna çekmiş, geleneksel İslam bağnazlığının hantallığını yok etmiş ve doğanın yasalarını kavramaya yönelik bir akım modern Batı Avrupa düşüncesinde görüldüğü gibi başlamıştır.²³⁶

Bediüzzaman Said Nursi'nin başlattığı hareket (Nur Hareketi) bugün de etkili bir şekilde devam etmektedir. Yazdığı eserlerin çok derin felsefi temellere dayanması, bu hareketin devamında şüphesiz derin bir etkiye sahiptir. Yazdığı eserlerle modern bilimin izleyicileriyle yumuşak bir bütünleşmeyi sağlamıştır.²³⁷

3. MARDİN'E GÖRE VOLK İSLAM

Şerif Mardin'in eserlerinde üzerinde durduğu bir ifade de "volk İslam" tabiridir. Modernleşmenin getirilerinden biri olarak, şehirli kültür ile halk kültürü arasında uçurumlar meydana gelmiştir. Şehirli kesim halkı kabul etmemiş, dolayısı ile yaşantılar arasında dengesizlik oluşmuştur. Bu durum dini alanda da ortaya çıkınca, bu iki kültürün arasının bulunması gerekmektedir.²³⁸ Volk İslam, halk dini demek olup, halk kültüründeki insanların dini yaşantılarını belirtmektedir. "Volk İslâm" açısından ele alındığı zaman modernleşme, ne ulus devlet temelinde siyasi modernleşme sürecidir, ne de dışa bağımlı kapitalist gelişmeyi niteleyen bir ekonomik modernleşme sürecidir; modernleşme aynı zamanda kültürel bir değişim/dönüşüm sürecini de içermektedir ve bu noktada da gerilimler, çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Mardin'in modernleşme incelemelerine bakarsak bu çelişkilerin ve gerilimlerin, modernleşme tarihinin kendisine ait bir takım içsel faktörlerden ortaya çıktığını ve merkezden çevreye benimsemesi için dayatılan öğelerden kaynaklandığını görmekteyiz. Bu açıdan, Mardin'den bugün yaşadığımız dinsel kimliğin yeniden canlanmasının

²³⁶ Şerif Mardin, **a.g.e.**, ss.274-288.

²³⁷ Şerif Mardin, **a.g.e.**, ss.274-288

²³⁸ Ş. Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 147.

mümkün olduğunu, bunun da “volk İslâm-modernite ilişkisi” çerçevesinde yeniden değerlendirilmesiyle mümkün olacağını öğrenmekteyiz. İkinci olarak, volk İslâm’ın sembolik gücünü ve çevre kimliği oluşum sürecine katkısını öğreniriz ki, bu öğrenme bizim hem kemalizmin kültürel alanda etkinlik oluşturmada yaşadığı sorunları anlamamıza imkân tanıyacaktır, hem de çevrenin merkezden gelen dayatmalara karşı koyarken aldığı gücün, dinamizmin kaynağını görmemizi sağlayacaktır.²³⁹

Kemalizm bağlamında Mardin şu saptamayı yapmaktadır:”Kemalizm ideolojisinin zaafına da belki en iyi bu noktada parmak basmak mümkündür. Kemalizm, getirmiş olduğu prensipler ve projelerle insanlar üzerinde kalıcı bir kültürün oluşmasını sağlayamamıştır. Kemalizmin Türkiye’de ailelerin çocuklarına intikal ettirdikleri değerleri değiştirmekteki etkisi ancak yüzeysel olmuştur. Bu yüzeysellik dahi bir dereceye kadar İslâmi geçmişimizin zorunlu bir sonucudur”.²⁴⁰ İnsanlar geçmişten almış oldukları bir takım değerleri, dayatmalar sonucunda değiştirir gibi görünmüşlerdir. Bu saptama bugün yaşadığımız modernite krizini anlamamızda çok önemlidir: Sadece devlet-siyasal İslam ilişkilerinde yaşanan gerilimi İslam’ın sosyolojik bir toplumsal olgu olarak varlığını güçlü bir şekilde sürdürmesini engelleyemediği gerçeğini anlamamız açısından değil, aynı zamanda da din-siyaset ilişkilerine bakış açımızda günlük yaşamsal düzeyin önemini ve bu temelde mikro-çözümlemenin yani halkın tepkisinin ve kültürel boyutunun modernleşme tarihi açısından önemini vurgulaması nedeniyle de dikkate değerdir. Bir değişim ve dönüşümün olabilmesi için öncelikle o topluluğu oluşturan halkın bunu kendi hür iradesiyle kabul etmesi gerekir. Bu iş merkezden dayatmalarla mümkün değildir.²⁴¹

Mardin’in Türkiye’de din-siyaset ilişkileri çözümlemesi, dinsel kimlik oluşumunun tarihsel ve sembolik niteliği kadar, değişebilirliğinin de altını çizmekte ve bugün gözlediğimiz İslâmi kimliğin değişik yüzlerini çok önceden saptamaktadır. Mardin’in Kemalizmin “kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır” önermesi volk İslâm’ın, Kemalizm’den etkilenmediği anlamına gelmemektedir. Aksine, modernleşme tarihi, seçkinler kültürü-halk kültürü kopukluğunu içermekle birlikte;

²³⁹ Şerif Mardin, a.g.e., s.147.

²⁴⁰ Ş. Mardin, a.g.e, s. 149.

²⁴¹ Ş. Mardin, a.g.e, s. 148.

İslâmi kimlik, cumhuriyet ideolojisinden, kanunlarından ve “tüzel kişiliği”nden etkilenmiş, kendisini bu temelde değiştirme sürecine girmiştir.²⁴²

Diğer bir deyişle, Mardin’e göre, modernleşme tarihi, aynı zamanda İslâm’ın “ümme niteliğinin dışına itilme” tarihidir de ! “Modern Türkiye’de ‘volk İslâmı’ ele aldığımız zaman onun bir yönde değişik bir veçhete girme imkânı ile karşılaştığını da görüyoruz: Cumhuriyetin kanunları ve siyasal partiler gibi ikincil toplulukların görevlerini üstüne almış olan yapılar İslâmı uzun vadede ümme niteliğinin dışına iteceklerdir. Bundan kast ettiğim, Cumhuriyet’in her şeye rağmen tüzel kişiliğe verdiği meşruiyet ve ona taşıdığı önemli bir yeni alternatifi yaratmış olmasıdır. Din, bu yapılardan istifade ettiği derecede, ümme niteliğinin yapısına benzemeyen bir yapı kazanacaktır. Din, artık devletin kontrolünün dışında gelişmek imkânlarını da kazanmıştır. Siyasi partiler dini ‘istismar’ etsinler veya etmesinler, dini kullanmalarında onları Osmanlı toplumunun özelliklerinden çok uzaklaştıran bir tutumla işe girişmek mecburiyetindedirler. Partilerin yalnız Ortodoks Sünni İslâmı katı şekli ile desteklemeleri artık mümkün değildir”.²⁴³

Mardin’in İslam-Kemalizm ilişkisi temelinde yaptığı ve din siyaset bağlantısını inceleyen bu üç-boyutlu saptaması (İslâmi söylemin kemalizm ile etkileşimi içinde ümme niteliği ile kırılma yaşaması, dinsel söylemin devlet denetimi dışında gelişme potansiyeli ve yalnız Ortodoks Sünni İslam temelinde gelişecek siyasi parti-din ilişkisinin ciddi bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalacağı), sadece modernite tarihimizin taşıdığı çelişkileri ve dinamizmi çözümlemesi bağlamında değil; aynı zamanda bugünün Türkiye’inde siyasetle ilişkisi olan herşeyin yaşadığı sorunları çok önceden tespit etmiş olması temelinde çok önemlidir.²⁴⁴

4.MARDİN’E GÖRE MODERNLEŞME, DİN ve SİYASET

“Merkez-çevre” anlayışıyla Türk modernleşme tarihinin çözümlemesini yapan ve bunu yaparken de bu tarihin kazandırmış olduğu olumlu yönlerini, yeniden üretim mekanizmalarını ve çelişkilerini kapsamlı bir tarzda irdeleyen Mardin, daha sonra çevreyi kuran en önemli ideoloji, toplumsal hareket ve aktör olan “din” üzerinde odaklaşır. Bir toplumsal olgu olan İslâm üzerinde odaklaşma, özelde Türkiye’de din-

²⁴² Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 147.

²⁴³ Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 156.

²⁴⁴ Keyman, *a.g.m.*, s.60.

siyaset ilişkilerinin çok derin bir eleştirel çözümlenmesini bize sunarken, aynı zamanda daha genel bir düzeyde de, Mardin'in Türk modernleşme tarihinin modernite sorunu içinden ve yoruma dayalı yaklaşım temelinde incelenmesine önemli bir katkıda bulunmaktadır.²⁴⁵

Bu katkının temel nedeni şudur: Bir toplumsal olgu olarak İslâm üzerinde odaklaşmak, Mardin'i modernizasyon faaliyetlerinin modernite din ilişkileri bağlamında taşıdığı iki ciddi yanılgıya düşmemesini sağlamaktadır. Modernizasyon faaliyetleri "modern toplum-geleneksel toplum karşıtlığı" üzerinde durarak, geleneksel ideolojilerin ve kültürel ilişkilerin zaman içinde ortadan kalkacağını ve modern bir benlik yaratacağını varsaymaktadır. Diğer taraftan da bir toplumsal oluşumu meydana getiren ekonomik, siyasal, kültürel ilişkiler arasında bir bağlantı olduğunu öngörerek, geleneğin ulusal kimlik üzerindeki etkilerini gözardı etmektedir. Diğer bir deyişle ve daha somut bir düzeyde, modernizasyon düşüncesi, ulus devlet kurulmasının, ulusal ekonomi oluşturulmasının, ekonomik kalkınma ve sanayileşme kentleşme sürecinin, geleneksel toplumu aşama aşama ve belli bir zaman içinde yok edeceğini ve modern tarihin dışına atacağını varsaymaktadır.²⁴⁶

İkinci olarak da, gelenek meselesine bakıldığında, bu olgu merkezden bildirilen tutum ve kavramlara göre şekillendirilmeye çalışılmaktadır. Modernleşme faaliyetleri içinde, geleneğin önemini kaybedeceğini, hatta ve hatta bu faaliyetler çerçevesinde geleneğin vazifesini bitirerek, modernleşmeye tabi olacağı ileri sürülmektedir. Şu anki Türkiye'de, geleneğin halkın nazarında varlığının ve belli bir gücünün olması, dış etkenlere bağlanarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Ülkede ekonomik ve siyasal krizler meydana gelince, insanlar çare olarak geçmişten almış oldukları değerlerine sahip çıkmakta ve bu şekilde hayatına yön vermeye çalışmaktadır.²⁴⁷

Bu nedenle ülkenin kriz içinde bulunduğu dönemlerde yapılan iyileştirme çaba ve gayretleri, halktan gerekli olan ilgi ve alakayı görememiştir. Bunun sonucu olarak yapılan hareketler tepkiyle karşılanmıştır. Bunun sebebi olarak ta krizlerin meydana gelmesine yol açan, din ve dine ait olgular gösterilmiştir. Bu da halkın tepkisine neden olmuştur. Hâlbuki halk, kendisine tanınan demokratik haklar çerçevesinde bu meseleye nasıl yaklaştığını, istediği insanları iktidara getirerek

²⁴⁵ Keyman, a.g.m., s.54.

²⁴⁶ Keyman, a.g.m., s.54.

²⁴⁷ Keyman, a.g.m., s.55.

göstermiştir. Dindar olan ve dini değerlere yani geleneğe bağlı olma gayreti içinde yapılan çalışmalar, halktan hep olumlu not almıştır. Geleneğin karşısında açıklamalarda bulunanlar ise, düşündüklerinin aksiyile karşılık görmüşlerdir. Şu an günümüze de bakıldığında gerek modernleşme faaliyetleri, gerekse diğer siyasal faaliyetler, hep din ve dine ait olgular çerçevesinde sürdürülmeye çalışılmıştır. Bu olgular hep birer malzeme olarak kullanılmıştır. (türban sorununun temelinde gördüğümüz gibi)²⁴⁸

Mardin, Türk modernleşmesine dair yoruma dayalı düşüncelerinde, Türkiye’de din siyaset ilişkileri üzerine yaptığı eleştirel çözümlerde, kültüre dayanmayan modernleşme faaliyetlerinin, tepkiyle karşılandığını belirtmiştir. Kültürel modernite kuramın içinden Mardin’in yaptığı okumaysa, dinsel söylemin son yıllardaki yükselişini, bir kültürel kod ve bir kimlik oluşumu olarak yeniden canlanmasının olasılığını çok önceden görmüştür. Bu okuma için yeniden canlanma ne şaşırtıcı bir toplumsal olgudur, ne de sadece dışsal faktörlerle açıklanabilecek bir gelişimdir. Mardin, din-siyaset ilişkisini merkez-çevre anlayışına dayanarak modernite sorunu içinde geliştirmiş olduğu, ileri sürdüğü fikirlere baktığımızda, hakkında ne kadar gerilimler oluşturulmaya çalışılsa da, toplumdaki kapı dışarı edileceği düşünülse de Din’in ve Din’e ait düşünce ve söylemlerin yok olmayacağını belirtmektedir. Tam tersine dinsel söylemin yok olacağı yanılgısını taşımamaktadır, hem de İslâm’ın kültürel modernleşme içinde ciddi bir sembolik güç, bir kimlik kurgusu olarak varlığını sürdüreceği açıklanmaktadır. Böylece, Mardin bize bir taraftan siyasal modernleşme ile kültürel modernleşme arasındaki gerilimi anlatırken, diğer taraftan da Türk modernleşmesini bu gerilim içinde çözümlenmenin bu karşılaştığımız dinsel söylemin yeniden canlandığını belirterek önemli bir katkıda bulunmaktadır.²⁴⁹

Mardin, Türk modernleşmesini anlatırken merkez-çevre ilişkisini aydınlar kültürü ile halk kültürü arasındaki gerilim olarak da göstermektedir. Bu noktada, “Türkiye Cumhuriyeti’nin tam bir ulus-devlet olarak kavramlaştırılması” Osmanlı İmparatorluğu’yla bir süreklilik ilişkisindedir. “Halk kültürü ile aydınlar kültürü arasındaki farklılık Cumhuriyet Türkiye’sinde de sürdürüldü. Şerif Hulusi’nin belirttiği gibi, halkla alakalanan yazarlarımız bile halkla alakalandıkları zaman onun cehaletini göstermeye çalışmışlardır. Cumhuriyet bu ‘köhne’ kültürel kalıpları cahil halktan

²⁴⁸Keyman,a.g.m., s.56.

²⁴⁹ Keyman,a.g.m., s.56.

söküp atacak olan kurtarıcı olarak gösteriliyordu. Daha sonra, 1950 ve 1960'larda, bazı yazarların hakiki anlamda halka dönük bir edebiyat aramalarının nedeni bir ayrılıktı. 'Medeniyet' arama sırf seçkinler katında yürütülen bir faaliyet olmuştur. Bizim buradaki araştırmamız bakımından en önemli özellik budur".²⁵⁰

Bu süreklilik içinde, ulus-devlet bir kırılma/kopuş noktası olsa bile, bir modernite projesi olarak Kemalizm, İslâm'ın günlük yaşamsal düzeyde önemli bir sembolik güç, ciddi bir kimlik kurgusu olduğunu görmemiştir. Kemalist modernleşme düşüncesi, Mardin'in "kültürel optimizm" olarak adlandırdığı hareket tarzıyla, "volk" İslâmın çevre içindeki önemini "idrak edememiştir ve siyasal düzeyde başlattıkları ulusallaşma sürecinin, kültürel modernleşmeyi de beraberinde getireceği varsayımıyla din olgusuna yaklaşmıştır. Bu nedenle de, Mardin'in önemle vurguladığı gibi; "Cumhuriyet Türkiye"sinde din meselesini, bir taraftan modernleşmenin şiddetli isteği, diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'ndan tevarus edilen bu meseleleri çerçevesi içine sokmak gerekir. Halk kültürü ile seçkinler kültürü arasında bir uçurum olması; seçkinlerin, dine önem veren kimseler olsalar bile, 'halk İslâmı'nı kural dışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Diğer taraftan, Cumhuriyet seçkinleri İslâm'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan önemli fonksiyonlar gördüğünü idrak edememiştir. Bunun sonucu 'kültürel optimizm' olmuştur. Cumhuriyet seçkinleri İslâm'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredeceklerini sanmışlardır.²⁵¹

5. MARDİN'E GÖRE DİN VE LAİKLİK

Osmanlı Devleti'nin önce duraklama, sonra gerileme, en sonunda da dağılma sürecine girmesiyle birlikte âlimler ve aydınlar ülkeyi içinde bulunduğu durumdan kurtarmak amacıyla çeşitli fikir, görüş ve öneriler ileri sürmüşlerdir. Bunların bir kısmı içinde bulunulan durumdan kurtulmanın çaresi olarak Batı'nın yaşam tarzının ve fikirlerinin olduğu gibi ülkeye yansıtılmasını ileri sürerken bazıları Osmanlıcılık, İslamcılık ve bir kesim de milliyetçiliği ön plana çıkarmışlardır. Bütün bunlarda ilk amaç imparatorluğu kurtarmaktı.

Tanzimat'tan Meşrutiyet'e, oradan Cumhuriyet'e uzanan reformlar en somut yansımaları Cumhuriyet dönemi değişim sürecinde gösterir. Amaç Batılı modern yapılara göre toplumsal yapımızı ve meşrutiyet kaynağını değiştirmek ve dönüştürmektir. Yapılması gereken şey, yıkılmakta olan 'imparatorluk' yapısının

²⁵⁰ Ş. Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 146.

²⁵¹ Ş. Mardin, *a.g.e.*, s. 147.

yerine, modern formda bir 'ulus-devlet' yapısı ikame etmek, meşruiyet kaynağını ise, dini temelden laik/seküler bir temele dayandırmaktır.²⁵²

Bütün bu fikirlerin içerisinde Din'in konumuna baktığımızda "Din" geri kalmamızın veya gerilememizin sebebi olarak ileri sürülmüştür. Bazı kesimler, "bu din bizim geri kalış sebebimiz diyerek", Din'den kurtulmaya ve kültürel yaşantımızdan atmaya çalışırken; bazı kesimlere göre tekrar toparlanıp eski konumumuza gelmenin yolu, milletin ferdleri planında dini hayatın tekrar canlandırılmasıyla mümkün olacaktır. Yani gerilememizin sebebi dinden uzaklaşışımızdır.

Laiklik, 19.yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin herhangi bir dini mezhep ve sınıfa dayanmamasının gereğine işaret eden bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bu kavramın Fransa'da devletin kilise'den ayrılması noktasında tam bir başarı kazandığı kabul edilebilir. Türkiye'de ise, laiklik dinin resmi bir müessese halinden çıkarılmasından öte bir anlam taşımaktadır Mardin'e göre. Zira Fransa'da zaten din ve devlet birbirlerinden ayrı kurumlar halindeydi.²⁵³

Mardin'e göre ise, Türkiye'de laiklik bir devlet politikası haline geldiğinde, devletin bir uzvu vücudundan koparılmış oldu. Zira Osmanlı devletinde din devletin en başta gelen organıydı. Bu yönüyle Türkiye laikliği başarılı kabul edilmektedir. Batıda zaten din ve devlet iki kurum halinde işlemekteydi ve laikliğe geçiş zor olmamıştır. Türkiye'de ise durum, bunun tam tersiydi. Çünkü devletin başındaki padişah aynı zamanda dinin de temsilcisi konumundaydı. Fakat dağılma döneminde Halife-Sultan makamını işgal eden kişi, Müttelik Kuvvetlerinin elinde esir durumunda olduğu için artık hür olarak hareket edemiyordu. Onun için millet, meşruiyet kaynağı olarak topluluğun haklarını yeniden oluşturabilecekti.²⁵⁴

Yapılan düzenlemeler ile 1920 yılında Hâkimiyetin kayıtsız şartsız millete ait olduğu bildirildi. Bunun devamında yapılan Saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet'in ilanı ve devamında Halifeliğin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat kanunları ile milletin hâkimiyetinin önü açılmış, eğitim devletin kontrolüne verilmiş ve medreseler kapatılmıştır. Devletin bünyesinde din işleri ile alakalı olarak Diyanet işleri başkanlığı oluşturulmuştur.1928'de İslam'ı hala devletin dini olarak zikreden anayasa iptal

²⁵² Akgül, *Türkiye'de Din ve Değişim*, s.10.

²⁵³ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, s.38.vd.

²⁵⁴ Şerif Mardin, *a.g.e.*, s.66.

edilmiştir. Bütün bu hareketlerin gerekçesi “muasır medeniyetin icapları” idi. Mustafa Kemal, bu amacını o zaman yaptığı konuşmalarda da sık sık gündeme getirmiştir.²⁵⁵

Yeni rejimde kurulan Cumhuriyet Halk Partisi'nin oluşturulan tüzüğünde de Cumhuriyet'in üzerine sık sık vurgu yapılmış ve vicdani bir mesele olmasından dolayı devletin dini hayat içinde hiçbir rol almaması durumu olarak tanımlanan “laiklik” ilkesi desteklenmiştir. Böylece laiklik ilkesi 1937'de anayasaya koyulmuştur.²⁵⁶

Modern Türk devletinin laik olması pekâlâ mümkündür, olmaması için teorik bir sebep yoktur. Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin resmi bir dininin olmasına, devlet başkanı da dini bir sıfatla anılmasına rağmen, imparatorluk içinde çok geniş bir din özgürlüğü sağlanmıştır. Laikliği anayasal hale getirmiş, hak ve özgürlükleri teminat altına almış modern bir ülkede, niçin aynı özgürlük ve güven ortamı olmasın?

257

²⁵⁵ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.66.

²⁵⁶ Şerif Mardin, **a.g.e.**, s.67 vd..

²⁵⁷ Erol Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, s.189.

SONUÇ

Değişmeyen tek şey değişimin kendisidir. İnsanların gelişme süreci nasıl ki çocukluktan başlayıp ölümüne kadar devam etmektedir. Toplumların ve milletlerin gelişmesi ve tekâmülü de zaman içinde devamlı bir değişim ve gelişim içindedir. Bazı toplumlar devamlı bir ilerleme ve gelişme içinde iken bazı toplumlar da diğer devletlerden geri kalmışlığını gidermek adına modernleşme ve değişim faaliyetleri içine girmek zorunda kalmışlardır.

Diğer devletler gibi Osmanlı devleti ve devamındaki Türkiye Cumhuriyeti de aynı süreç ve aşamalardan geçmiştir. Bir zamanlar altı kıtaya hükmü geçen bir devlet önce duraklama ardından da gerileme ve dağılma dönemine girmiştir.

Yüzyıllara varan modernleşme arzumuz ve çabamız, modernleşme ihtiyacını doğuran şartlarda herhangi bir iyileşme ve rahatlama sağlamamıştır. Türk Modernleşmesi deneyimi, İslam dünyası içinde özgün bir niteliğe sahip olmasına rağmen, istenilen düzeyde bir formasyona ulaşamamıştır. Geçmişten günümüze İslam dünyasının, özelde Türk toplumunun Batı toplumları ile arasında bulunan sosyo-ekonomik ve siyasal mesafenin uzunca bir modernleşme serüvenine rağmen kapatılmadığı ya da azaltılmadığı bilinen bir gerçektir.²⁵⁸

Batılı modernlik söyleminin kenarında yol bulmaya çalışan modernleşme serüvenimiz, alt yapısal sorunlardan hiçbirini çözümleyemediği gibi, alt yapısal sorunların çözümü ile alakalı gündeme gelmesi gereken üst yapısal değişim ve çatışma alanları, mesela, laisite- din gerilimi, toplumu yeniden yapılandırmada her şeyden önce toplumsal gerçekliğin dışına taşan bir söylem / zihniyet sorunu olarak somutlaşmaktadır.²⁵⁹

Din olgusu milletleri ayakta tutan en önemli olgulardan birisidir. Osmanlı devletine baktığımızda ise, asırlardır kıtalara hükmeden devletin temelinde kuvvetli bir Dini hayat ve bu dinin ışığından oluşturulan kültürel ortam ve bunun sonucunda meydana gelen huzur ortamı. İşte devletin devam ve bekasının sırrı burada yatmaktadır.

²⁵⁸ Mehmet Akgül, **Türk Modernleşmesi ve Din**, s.357-370.

²⁵⁹ Mehmet Akgül, **Türkiye’de Din ve Değişim**, s.49.

Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığını Dinine bağlamak ve bunun için modernleşme ve iyileştirme faaliyetlerini bu çerçevede düzenlemeye çalışmak büyük bir yanlıdır.

Osmanlı Devleti'ni asırlardır kıtalara hükmetmesini sağlayan nasıl ki din referanslı bir yaşamdır. Osmanlı Devleti'nin devamı niteliğindeki Türkiye Cumhuriyeti'nin diğer devletler arasındaki konumunu yüceltmesi ve yükseltmesinin yolu da, Batı'nın Teknik ve Teknolojisinin alınarak, bunun dini hayatla beslenmesinden geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Akçura, Yusuf. **Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı yay., 1981.

Akgül, Mehmet. **Türkiye'de Din ve Değişim, Bir Erol Güngör Çözümlemesi**, İstanbul: Ötüken yay., 2002.

Akgül, Mehmet. **Türk Modernleşmesi ve Din**, Konya: Çizgi yay., 1999.

Aktaş, Ümit. **Osmanlı Çağı ve Sonrası**, İstanbul: Bakış yay., 1998.

Arkoun, Muhammed. **İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı**, çev. Emre Öktem, İstanbul: Yayınevi yok, 1994.

Arılı, Alim. **Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: 2003.

Armağan, Mustafa. **"Abdülhamid'in Kurtlarla Dansı"**, İstanbul: Ufuk yay., 2006.

Armaoğlu, Fahir. **XIX. Yüzyıl Siyasi Tarihi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 2003.

Aron, Raymond . **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, (çev. Korkmaz Alemdar) Ankara: Bilgi yay., 2000.

Aydemir, Şevket Süreyya. **Enver Paşa, c.1, 2. bsk.**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Aydın, Mehmet S. **Fazlur Rahman ve İslam Modernizmi**, İslami Araştırmalar Dergisi, c.4, İstanbul: Yayınevi yok, 1990.

Bayur, Yusuf Hikmet. **Türk İnkılabı Tarihi**, c.1, Kısım 1,3. bsk., Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1983.

Belge, Murat. **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt1, İstanbul: Yayınevi yok, 1983.

Berger, Peter L. **Sekülerizmin Gerilemesi**, çev. Ali Köse, Liberal Düşünce Dergisi, İstanbul: Liberte yay., tarihsiz, sayı:14, ss.84-95.

Berkes, Niyazi. **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi yay., 1978.

Bozdağ, İsmet. **Abdülhamid'in Hatıra Defteri**, Ankara: Pınar yay., 1975.

Bulaç, Ali. **İslam Dünyasında Toplumsal Değişme**, İstanbul: Beyan yay., 1993.

Bulaç, Ali. **Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş**, İstanbul: İz yay., 1995.

Çağla, Cengiz. **Bir Türk Aydını Olarak Prens Sabahattin Bey**, Türkiye Günlüğü. Sayı:26, İstanbul: yayınevi yok, 1994.

Çaylak, Adem. **Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen**, Ankara: Vadi yay., 1998.

Deliorman, Altan. **İsmail Gaspıralı ve Tercüman Gazetesi**, İstanbul: Türk Kültürü, sayı:169, Temmuz 1968.

Dizdaroğlu, Hikmet. **Şinasi: Hayatı, Sanatı, Eserleri**, İstanbul: İletişim yay., 1954.

Duverger, Maurice. **Siyaset Sosyolojisi**, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Varlık yay., 1975.

Ekrem, Recaizade. **Araba Sevdası**, İstanbul: İnkılap yay., 1997.

Eryılmaz, Bilal. **Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İstanbul: İşaret yay., 1992.

Fazlur Rahman, **Amerika Ortamında Müslüman Kimliği: Türk Toplumunun Durumu**, İslami Araştırmalar Dergisi, İstanbul: Yayınevi yok, 1990.

Fazlur Rahman, **İslam**, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul: yayınevi yok, 1990.

Fazlur Rahman, **İslam ve Çağdaşlık**, çev. Alpaslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: yayınevi yok,1990.

Fazlur Rahman, **İslami Çağdaşlaşma, Alanı, Metodu ve Alternatifleri**, çev. Bekir Demirkol, İslami Araştırmalar Dergisi, c:4, sayı:4, İstanbul: Yayınevi yok,1990.

Gencer, Ali İhsan. **İlk Osmanlı Anayasasında Türkçenin Resmi Dil Olarak Kabulü Meselesi**, Ankara: yayınevi yok, 1978.

Gülsoy, Ufuk. **Yemen Demiryolu Projesi**, İstanbul: Tarih ve Medeniyet, sayı:41, Ağustos 1997, ss.44-49.

Günay, Ünver, **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan yay., 1998.

Güngör, Erol. **İslam'ın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul: Ötüken yay., 1983.

Güngör, Erol. **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ötüken yay., 1987.

Hanioğlu, Şükrü. **Bir Siyasal Düşünür olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

Hanioğlu, Şükrü. **Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön-Türklük, (1889-1902)**, c.1, İstanbul: İletişim yay., 1989.

Heper, Metin. **Türk Kamu Bürokrasisinde Gelenekçilik ve Modernleşme**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi yay., 1977.

Hom, Ulrich İm. **Avrupa'da Aydınlanma** çev. Şebnem Sunar, İstanbul: Afa yay., 1995.

Hüseyin, Muhammed. **Modernizm'in İslam Dünyası'na Girişi**, çev. Sezai Özel, İstanbul: yayınevi yok, 1986.

Kara, İsmail. **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I**, İstanbul: Risale yay., 1986.

Karal, Enver Ziya. **Osmanlı Tarihi, c.viii**, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1988.

Karpat, Kemal. **Pan-İslamizm ve II.Abdülhamit: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1993.

Kemal, Namık. **İntibah**, İstanbul: Yayınevi yok,1969.

Keyman, E.Fuat. “**Şerif Mardin’i Okumak:Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye**”, der.Ahmet Öncü- Orhan Tekelioğlu, **Şerif Mardin’e Armağan**, İstanbul:İletişim yay.,2005, ss.37-64.

Köse, Ali. **Sekülerizm Sorgulanıyor**, İstanbul: Ufuk yay., 2002.

Kur’an-ı Kerim Meali

Kushner, David. **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, çev.Komisyon, İstanbul: Kervan yay., 1979.

Komisyon. **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, cilt 1, İstanbul: İletişim yay.,1985.

Kongar, Emre. **Türk Toplumbilimcileri**, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996.

Kurşun, Zekeriya. **Küçük Said Paşa**, İstanbul: Tarih ve Medeniyet, sayı:41, Ağustos 1997, ss.33-37.

Levend, Agah Sırrı. **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, Ankara: Türk Dil Kurumu yay.,1960.

Mardin, Şerif. **Bediüzzaman Said Nursi Olayı:Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal değişim**.İstanbul: İletişim yay.,2002.

- Mardin, Şerif. ***Din ve İdeoloji***, İstanbul: İletişim yay., 1995.
- Mardin, Şerif. ***Jön Türklerin Siyasi Fikirleri***, İstanbul: İletişim yay.,1995.
- Mardin, Şerif. ***“Modern Türk Sosyal Bilimler Üzerine Bazı Düşünceler”***, S.Bozdoğan ve R. Kasaba (der) ***Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik***, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yay., tarih yok.
- Mardin, Şerif. ***Siyasal ve Sosyal Bilimler*** İstanbul: İletişim yay., 1997.
- Mardin, Şerif. ***Türk Modernleşmesi***, İstanbul: İletişim yay., 2000.
- Mardin, Şerif. ***Türkiye’de Din ve Siyaset***, İstanbul: İletişim yay., 2000.
- Mardin, Şerif. ***Türkiye’de Toplum ve Siyaset***,İstanbul: İletişim yay., 1997.
- Mardin, Şerif. ***Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*** İstanbul: İletişim yay., 2003.
- Mardin, Şerif. ***19.yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti*** , TCTA, c.2, İstanbul: İletişim yay.,1985.
- Michelet, Jon. ***Rönesans***,çev.Kazım Berker, İstanbul:Milli Eğitim Bakanlığı yay.,1989.
- Mithat, Ahmet. ***Felatun Bey ile Rakım Efendi***, İstanbul:Klas yay., 2004.
- Mutluay, Rauf. ***100 soruda 19.Yüzyıl Edebiyatı***, İstanbul: Yayınevi yok,1970.
- Ortaylı, İlber. ***İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı***, İstanbul:Hil yay., 1995.
- Öncü ,Ahmet. – Tekelioğlu, Orhan. ***Şerif Mardin’e Armağan***, der. İstanbul:İletişim yay., 2005.

Saisbitt John - Aburdene Patricia, **Megatrends 2000** , çev.Erdal Güven
İstanbul:Form yay.,1993.

Sarınay, Yusuf. **Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, (1912-1931)**, İstanbul: Ötüken yay., 1994.

Scharf, Betty R.,**Endüstriyel Toplumlarda Din**, çev.Bünyamin Solmaz,
S.Ü.İ.F.Dergisi, sayı:3, Konya: S.Ü.İ.F.Dergisi, 1990, ss.439-462.

Serin, Mustafa. **Şerif Mardin ve Din Sosyolojisi**, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: 1998.

Solmaz, Bünyamin. **Dinin Toplum ve Kültür Üzerindeki Etkileri**, S.Ü.İ.F.Dergisi,
sayı:6, Konya: S.Ü.İ.F.Dergisi, 1996, ss.125-145.

Solmaz, Bünyamin," **Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım
ve Yöntem Tartışmaları**", Bünyamin Solmaz- İhsan Çapçioğlu (editör), **Din
Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar**, Konya: Çizgi Kitabevi yay.,2006,
ss.19-42.

Show, E. Kural. **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, c.2. çev. Mehmet
Harmancı, İstanbul: yayınevi yok,1983.

Tolan, Barlas. **Toplum Bilimlerine Giriş**, Ankara:Adım yay.,1991.

Tunaya, Tarık Zafer. **Türkiye’de Siyasi Partiler**, c.1,2.bsk, İstanbul: Hürriyet vakfı
yay.,1984.

Tunaya, Tarık Zafer. **Türkiye’nin Siyasi Gelişme Seyri İçinde İkinci Jön Türk
Hareketinin Fikri Esasları**, İstanbul: yayınevi yok,1956.

Türköne, Mümtaz’er. **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul: İletişim
yay., 1991.

Ülken, Hilmi Ziya. **Sosyoloji Sözlüğü**, İstanbul:Talim ve Terbiye Dairesi yay.,1969.

Yerasimos, Stefanos. **Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye**, 7.Baskı, İstanbul:Belge yay.,2001.

Zürcher, Eric Jan. **Milli Mücadele'de İttihatçılık**, çev.Nüzhet Salihoğlu, İstanbul: yayınevi yok, 1987.