

**ŞERİF MARDİN'DE
OSMANLI MODERNLEŞMESİ**

Halil UZDU

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şefik DENİZ

Mart, 2011

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİMDALİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞERİF MARDİN'DE OSMANLI MODERNLEŞMESİ

Hazırlayan

Halil UZDU

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Şefik DENİZ

AFYONKARAHİSAR 2011

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**ŞERİF MARDİN’DE OSMANLI MODERNLEŞMESİ**” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

10 / 03 / 2011

Halil UZDU

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı :Yrd.Doç.Dr. Şefik DENİZ

Jüri Üyeleri :Doç.Dr. Mehmet KARAKAŞ

:Yrd.Doç.Dr. Kerim ÇINAR

İmza



Sosyoloji Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Halil UZDU' nun "**Şerif Mardin'de Osmanlı Modernleşmesi**" başlıklı tezini değerlendirmek üzere 25.02.2011 tarihinde, saat 14:30'da Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Doç.Dr.Mehmet KARAKAŞ
MÜDÜR

ÖZET

ŞERİF MARDİN'DE OSMANLI MODERNLEŞMESİ

Halil UZDU

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Mart 2011

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Şefik DENİZ

Modernleşme, geleneksel toplumların değişim ve dönüşüm süreçlerini ifade eden bir kavramdır. Modernleşme sürecine tüm geleneksel toplumlar gibi Osmanlı-Türk toplumu da katılmıştır. Yaklaşık iki asır süren Osmanlı modernleşme sürecini, Şerif Mardin'in nasıl analiz ettiği bu çalışmamızın temel konusunu oluşturmaktadır.

Mardin Osmanlı modernleşme sürecini, merkez-çevre, sivil toplum sorunu ve din-devlet-toplum ekseninde yaptığı sosyolojik analizlerle açıklamaktadır. Biz bu çalışmamızda Mardin'in, Osmanlı modernleşme sürecini nasıl algıladığı, nasıl analiz ettiği ve nasıl yorumladığını araştırdık.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Osmanlı Modernleşmesi, Merkez-Çevre, Din-Devlet, Sivil Toplum.

ABSTRACT

ŞERİF MARDİN'S CONCEPTION OF OTTOMAN MODERNIZATION

Halil UZDU

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

March 2011

Advisor: Asst. Prof. Dr. Şefik DENİZ

Modernization is the process through which fundamental transformations and changes take places in the traditional societies. Ottoman-Turkish society has practiced modernization as well all other traditional societies. The basic subject in this study is Şerif Mardin's conception of Ottoman modernization which has continued about two centuries.

Mardin elucidates Ottoman-Turkish modernization process particularly focusing on the problem of civil society, the dichotomy of center and periphery, and the relations among religion, society and state. In this study it is essentially questioned that how Şerif Mardin accepted, analyzed and discussed Ottoman modernization process.

Key Concepts: Modernization, Ottoman Modernization, Center-Periphery, Religion-State, Civil Society.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	i
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR DİZİNİ.....	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME VE MODERNLEŞME KURAMLARI

1. MODERNLEŞMENİN KAVRAM OLARAK TARİHİ GELİŞİMİ	8
1.1. MODERN VE MODERNLİK	8
1.2. MODERN TOPLUM.....	25
1.3. MODERNLEŞME.....	28
2. ULUSLARIN YAŞADIĞI MODERNLEŞME SÜREÇLERİ	35
2.1. BATI AVRUPA MODERNLEŞMESİ.....	35
2.2. BATI DIŞI MODERNLEŞMELER.....	38
3. MODERNLEŞME KURAMLARI.....	45

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MODERNLEŞME SÜRECİ

1. İMPARATORLUKTA MODERNLEŞME HAREKETLERİ	52
2. MODERNLEŞME HAREKETLERİNİN İLK EVRESİ	54
3. OSMANLI MODERNLEŞMESİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR.....	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ŞERİF MARDİN'DE OSMANLI MODERNLEŞMESİ

1. İMPARATORLUKTA SİYASAL VE TOPLUMSAL YAPI.....	64
1.1. OSMANLI SİYASAL VE TOPLUMSAL YAPISI.....	64
1.1.1. Toplumsal Tabakalaşma Düzeni.....	64
1.1.2. Merkez-Çevre İlişkileri.....	68
1.1.3. Yöneten-Yönetilen İlişkileri.....	80
1.1.4. Osmanlı Patrimonyal Bürokrasisi.....	87
1.2. İMPARATORLUKTA DİN-DEVLET VE TOPLUM İLİŞKİLERİ.....	92
1.2.1. Devlet-Toplum İlişkilerinde Din'in İşlevi	92
1.2.2. Osmanlı Toplumunda Tarikat ve Cemaatlerin Yeri	95
2. OSMANLI MODERNLEŞMESİNİN ARKA PLANI	105
2.1. KAMERALİZM'İN ETKİSİ	105
2.2. BATICI SİVİL BÜROKRASİ	109
3. MODERNLEŞME SÜRECİ VE SAĞLANAN KAZANIMLAR	116
3.1. İMPARATORLUKTA MODERNLEŞME SÜRECİ.....	116
3.2. FERMANLAR.....	126
3.2.1. Tanzimat Fermanı	126
3.2.2. Islahat Fermanı.....	132
3.3. HUKUKİ KAZANIMLAR.....	133
3.3.1. Ticaret Mahkemeleri	135
3.3.2. Ceza Kanunu	137
3.3.3. Mecelle	139

3.4. MODERN EĞİTİMİN GETİRDİĞİ KAZANIMLAR	140
3.4.1. Klasik-Modern Eğitim Farkı.....	140
3.4.2. İmparatorlukta Yaşanan Zihniyet Değişimi.....	146
3.4.3. Modern Eğitimin Getirdiği Yeni Kavram ve Algılar	148
3.4.4. Yeni Bir Onur Anlayışı.....	155
3.5. DİL'DE SADELEŞTİRME VE GAZETELER.....	157
4. MODERNLEŞMEYE KARŞI TOPLUMSAL REAKSİYONLAR	163
4.1. AŞIRI BATILILAŞMA.....	163
4.2. DÜALİZM	167
4.3. KULELİ VAK'ASI	168
5. ŞERİF MARDİN'İN OSMANLI MODERNLEŞMESİNİ ÇÖZÜMLEMESİ	170
SONUÇ.....	179
KAYNAKÇA.....	186

KISALTMALAR DİZİNİ

akt. : Aktaran
Ed. : Editör
Çev. : Çeviren
Drl. : Derleyen
M.S. : Milattan Sonra
vs : Ve saire
yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

Toplumların son birkaç asırdır baş döndürücü bir hızla yaşadığı ve kimi toplumların halen yaşamakta olduğu modernleşme süreçleri, sosyal bilimcilerin temel ilgi alanlarının başında gelmektedir. Osmanlı-Türk modernleşme süreci de, gerek yerli gerekse yabancı pek çok sosyal bilimcinin başlıca ilgi alanını oluşturmaktadır. Her sosyal bilimci, ilgi alanında yer alan konuları kendine has bir üslup ve perspektifle ele alır, ulaştığı olduğu analiz ve çözümlerinin sonuçlarını toplumla paylaşır. Genel olarak tüm modernleşme süreçleriyle, özel de ise Osmanlı-Türk modernleşmesiyle ilgilenen çok sayıda sosyal bilimci de kendi dünya algılarıyla birlikte; özgün üslup, anlam ve anlatımlarla söz konusu bu süreci açıklamaya çalışmaktadırlar. İşte bu sosyal bilimciler arasında mümtaz bir konuma sahip ve ülkemizin yetiştirmiş olduğu bilim adamlarından birisi olan Şerif Mardin de, Osmanlı-Türk modernleşme sürecini kendine özgü bir üslup ve dünya algısıyla analiz etmiş ve söz konusu bu sürece yeni bir bakış açısı getirmiştir. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşmesi alanında çalışmakta olan çok sayıda bilim insanına da yepyeni ufuklar açmış ve kendinden sonra gelen araştırmacılara pek çok değerli veri ve eser bırakmıştır.

Şerif Mardin, Osmanlı-Türk modernleşme sürecini kendine has yeni kavram ve ifadelerle irdelemektedir. Bu sayede de Türk sosyal bilim literatürüne sadece yeni bir perspektif kazandırmakla kalmamış, geliştirdiği kendine has kavramlaştırmalar da tüm sosyal bilim çevrelerinin de benimsediği ve kullandığı özgün ifadeler olarak düşün hayatımızın vaz geçilmezleri olmuştur. Bu tez çalışmamızın konusunu da Şerif Mardin'in Türk modernleşme sürecine dair yapmış olduğu çok boyutlu, alabildiğine derinlikli, geniş perspektifli ve özgün analizlerinin Osmanlı modernleşmesine dair tespitleri oluşturacaktır. Çok geniş, çok kapsamlı ve bir o kadar da derinlikli olan Osmanlı-Türk modernleşme süreci, konunun sınırlandırılabilmesi ve daha doyurucu bir değerlendirme yapabilmek amacıyla sadece Osmanlı modernleşmesi başlığıyla incelenmiştir.

Çalışmamızın ilk bölümünde modernleşme olgusunun tarihi kökeni ve gelişim sürecinden başlamak üzere modernleşme kavramı genel olarak ele alınmıştır. Zira modernleşme kavramının kökeni M.S. 5. asra kadar geri götürülebilir. Söz

konusu bu tarihler putperest Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlık dinini, din olarak resmen kabul ettiği dönemlere tekabül etmektedir. Dolayısıyla Roma'nın pagan geçmişinden Hıristiyanlık'la ulaşılan yeni ve parlak dönemini birbirinden hem düşünüş hem de yaşam biçimi olarak keskin çizgilerle ayrılmasını ifade etmek için yaratılan “modern” kavramı, özünde bir karşıtlık ifadesi olarak ortaya çıkmış özel bir kavramdır.

Burada önemli olan, herşeyden önce Hıristiyan tarih felsefesinin doğmuş olması ve pagan geçmişin döngüsel tarih anlayışının yerini ileriye doğru uzanımlı çizgisel tarih anlayışının almasıdır. Çünkü döngüsel pagan tarih anlayışında hiçbir şekilde gelişme ve değişim söz konusu değildir. Zira pagan anlayışta dünyada var olan her şey, ilk ve son kez yaratılmıştır. Yaratılmış olan her şey pagan zaman anlayışında bir daire şeklinde başa dönerek hep kendisini tekrar etmekten ibarettir. Yani pagan zaman tasavvurunda dünyada var olan ve yaşanan her şey, dairesel bir yörünge etrafında başa dönerek -gece-gündüz, doğum-ölüm, yaz-kış vs.- tekrar tekrar yaşanmaktadır. Hıristiyan tarih felsefesinde ise pagan geçmişin aksine tarih döngüsel değil, ileriye doğru akan düz bir çizgi halinde ve asla geriye doğru döndürülemez olarak tasavvur edilmiştir.

Reform ve Rönesans dönemiyle yeniden uyanışın başladığı Batı Avrupa'da, öncelikli sorunun Ortaçağ Hıristiyan tarih felsefesinin zamanla kıyameti bekleyen ve ilerlemeye ket vuran kadercî anlayışa dönüşen, binyılcı anlayışların reddedilmesi gerektiği şeklindeki düşünce güç kazanmaya başlamıştır. Nihayet öyle de olmuş ve uzun bir tarihsel süreç içerisinde çokça gelgitler ve şiddetli çatışmalar yaşanarak 17. yüzyıl Aydınlanma dönemine erişilmiştir. İşte bugünkü kullanılan anlamıyla modern kavramı, 17. yüzyıl Aydınlanma Felsefesiyle doğmuştur. Bunun sonucunda yaşanan Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi tüm dünya toplumlarını, eskiden hiç olmadığı kadar ve hiç kimsenin tasavvur edemeyeceği şekilde derinden etkilemiş ve daha önce hiç yaşanmamış şeylerin yaşanmaya ve bu yeni şeylerin de adeta birbirleriyle yarıştığı yepyeni bir dünyaya doğru hızla sürüklemeye başlamıştır.

Genel olarak, 17. yüzyıl Aydınlanma dönemiyle başlatılan modern dönemle birlikte, kurulmakta olan yenedünyaya adapte olabilmek, yaşanan hızlı değişime ayak uydurabilmek ve toplum olarak modern dünyada ayakta kalabilmek için yaşanılması zorunlu tarihsel bir süreç ve adaptasyon döneminin ifadesi olarak modernleşme

olgusu karşımıza çıkar. Modernleşme olgusu, genel bir ifadeyle bir toplumun veya ulusun kendi kültür değerlerini, algılarını ve yaşam tarzını terk edip, kendisinden daha üstün olarak kabul ettiği ve örnek alınabilir gördüğü ulusların kültür değerlerine ayak uydurması olarak ifade edilebilir.

Çalışmamızın ikinci bölümde ise 18. yy. itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan modernleşme hareketlerinin genel hatları çizilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Modernleşmesi konusunda çok değerli çalışmalar yapmış olan sosyal bilimcilerden en azından ilk akla gelenlerden bazılarının Osmanlı modernleşmesine dair tespitlerine yer verilmiştir.

Son bölümde ise Şerif Mardin'in Osmanlı Modernleşmesi analizlerine tüm yönleriyle değinilmeye çalışılmıştır. Mardin'in kendine has ve bütünlüklü bir perspektifle ele aldığı Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecine dair tespitleri tez çalışmamızın ana konusunu teşkil etmektedir. Şerif Mardin Osmanlı devlet ve toplumsal yapısını derinlemesine ele almış ve bu iki ana yapıyı kendine özgü ve bütünlüklü bir çerçevede izaha çalışmıştır. Ona göre Osmanlı toplumsal yapısı, hem İslam öncesi hem de İslamiyetin kabulünden sonra ortaya çıkan yeni toplumsal düzenin özelliklerinin her ikisini de aynı zaman dilimi içinde ve birlikte ihtiva etmektedir. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve toplumsal sisteminde, eski Türk devlet ve toplum yapısından ziyade, İslamiyetin ve kendinden önce yaşayan Müslüman-Türk devlet ve toplumsal yapılarının etkisi mutlak belirleyici olmuştur. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu aynı zamanda dini bir devletti. Osmanlı İmparatorluğu ilk başlarda bir gaziler ve alp erenlerin kurduğu devletken, özellikle Fatih döneminden itibaren büyüyen devletin ihtiyaçları doğrultusunda merkezi bir imparatorluk halini almıştır. Osmanlı Padişahları, Sasani merkezi bürokratik yönetim sistemini benimsenmesini devletin bekası için elzem görmüş ve kendi bünyesine adapte etmek suretiyle başarılı bir şekilde uygulamıştır. Bu durum içeride bir takım tepkilere maruz kalmakla birlikte yıllarca güçlü ve etkin bir biçimde varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla patrimonyal bürokratik bir devlet olarakta eleştirilen Osmanlı İmparatorluğu'nu seleflerinden daha başarılı kılan ve kendine özgü oluşturdukları merkezi yönetim sistemlerinin en belirgin özelliği, geleceklere hükümdarın iki dudağı arasında olan, kendilerini hükümdara ve devletin bekasına adanmış kul bürokratların etkin olduğu "Sultani" bir yönetimi tesis etmiş olmalarıdır.

Zira Osmanlı İmparatorluğu'nu, Anadolu'ya göç eden Türkmen aşiretler kurmuştu, ama daha önceki Müslüman devletlerin yaşadıkları bölünme sorununu yaşamak istemeyen Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucuları, güçlü bir devletin ancak güçlü ve merkezi bir devlet sisteminden geçtiğine inanmış olmalı ki, eski Türk devletlerinin aksine Sasani merkezi bürokratik sistemini benimsemişlerdir. Böylelikle devlet yönetimini, hanedanın alternatifi olabilecek Türkmen aşiretlerden uzak tutmuşlardır. Bunun için de devşirme usulünü geliştirmiş ve kendisine özgü bu sistemi de başarılı bir biçimde hayata geçirmişlerdir. Bundan maksat devletin bekasını sağlamak için toplumla arasına mesafe koyma gereksinimiydi. Böylece Osmanlı sultanları, devletin bekası için iktidar alternatifi olamayacak, yerel halka akrabalık ilişkilerine girmeye imkân vermeyecek şekilde halktan uzak, güçlü ve etkin merkezi bir idari sistem oluşturmuşlardır. Bu güçlü ve etkin idari sistem devletin bekası ve bölünmenin önlenmesi için oldukça önemli ve amaca ulaşmak için doğru bir yol olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu durum, toplumsal anlamda doğal olarak iki katmanlı bir yapıyı da beraberinde getirmiştir. Bir yanda yöneticilerin oluşturduğu, halktan ayrı ve kopuk bir hayatın söz konusu olduğu merkez, diğer taraftan yöneticilerin yaşadığı hayattan ve onların ellerinde bulundurdukları imkânlardan mahrum, devletin bütün maddi yükünü omuzlarında hisseden tebanın oluşturduğu çevre. Bu iki katmanlı toplumsal yapı gerek yöneten-yönetilen gerekse merkez-çevre ekseninde kümelenmiş bir biçimde iki ayrı toplumsal yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki katmanlı toplumsal yapı aynı zamanda kültürel bir bölünmeyi de beraberinde getirmiştir.

Merkezde yer alanların gerek aldıkları eğitim, gerek ellerinde bulunan maddi imkânlar, gerekse yaşam standartların yüksekliği elbette çevrede yer alan basit halk tabakalarıyla kültürel farklılığı da beraberinde getirecektir. Bir tarafta merkezin ya da yönetenlerin kültürü ki buna, yüksek kültür anlamına gelen “havas” kültürü denilmektedir. Diğer tarafta çevrenin kültürü ki buna da alçak kültür ya da basit halk kültürü anlamına gelen “avam” kültürü denilmektedir. Böylesine farklılaşan ve birbirlerinden uzak düşmüş, dünya algıları, yaşam standartları, düşünceleri ve gelenekleri birbirlerinden tamamen farklı iki ayrı kültürel yapı, aynı zaman diliminde aynı coğrafyada yan yana; ama anlam dünyaları olarak birbirlerinden adeta “Çin Seddiyle ayrılmış” bir biçimde varlığını asırlarca sürdürmüştür. Bu iki farklı kültür

klasik dönemde olduğu gibi modernleşme döneminde de imparatorluğun belirgin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki farklı kültürel ve toplumsal yapı, özünde bir kopukluğun varlığını da içinde barındırır. Bir devlet için çok tehlikeli olabilecek bu toplumsal kopukluk veya karşıtlığın, Osmanlılarda dinin bir toplumsal çimento, bir tutkal gibi işlev görmesiyle şiddetli bir karşı karşıya gelme, hatta çatışma ve bölünme riskini ve potansiyelini önlemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa'da 12. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan, etkinliğini de zamanla artırmış olan ve devletle-toplum arasında bir tampon işlevi gören, adına da "sivil toplum" denilen ara yapılar mevcut değildi. Mardin, her toplumu kendi tarihsel süreci içinde değerlendirmek ve her toplumu kendi yarattığı değerlerle ele almak gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla Avrupa'nın bir icadı olan sivil toplum yapılarının Osmanlı İmparatorluğu'nda görülmemesi ona göre hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü "sivil toplum" kavramı Osmanlı toplumunun geliştirdiği ve formüle ettiği bir yapı değildir. Bununla birlikte sivil toplumun, Batı ülkelerinde görmüş olduğu işleve benzer bir işlev imparatorlukta farklı şekillerde zaten mevcuttur. Bunlardan ilki ve en başta geleni elbette de en etkin olanı, bizzat dinin kendisidir. Zira din inancın bir gereği olarak siz bir çobansınız ve yönettiğiniz, sorumlu olduğunuz kimselerin huzuru, güvenliği ve geçimini sağlamakla mükellefsiniz (İnalçık; 2010: 15) biçiminde özetlenebilecek dini prensip zaten yönetenlerle yönetilenler arasında en güçlü tamponu oluşturmaktaydı. Bununla birlikte yine aynı dini prensibin devamı olarak padişahların halkın geçiminden bizzat sorumlu olduğunu ifade eden "hisbe görevi" ve yönetilenlerle yönetenler arasındaki yönetenlerin yönetilenleri himaye etmek, yönetilenlerin de yönetenlere itaat etmekle görevli oldukları şeklinde formüle edilebilecek "zımni sözleşme" devletle toplum arasında birer ara kat ve tampon olarak, sivil toplum işlevi görmektedir. Bundan başka ayrıca imparatorlukta çok etkin olan ve imparatorluk topraklarının her köşesini bir ağ gibi saran ve her yerine erişebilen dini yapılar, yani tekke, tarikat ve cemaatler, yaptıkları işlevler açısından güçlü birer sivil toplum kuruluşları olarak değerlendirilebilir.

Böylesi bir toplumsal ve yönetsel yapı uzun ve başarılı geçen yılların ardından zaman içinde sarsılmaya başlamış ve Avrupa'da gelişen düşünce akımları ve teknolojik gelişmelere ayak uyduramamak gibi dışsal faktörler ile yönetim

zafiyeti, bozulan devlet düzeni gibi içsel faktörlerin olumsuz etkisiyle önce duraklama, sonra gerileme ve nihayet çözüme sürecine girmiştir. Bu çözüme sürecinin önüne geçmek ve devleti yeniden eski parlak günlerine geri döndürmek için başlanan ve zaman içinde “devleti kurtarma” şekline dönüşen, bunun için de Avrupa devletlerinin ulaştığı seviyeye ulaşılması gerektiği şeklinde özetlenebilecek reformcu anlayış İmparatorlukta uzunca bir dönem etkin olmuştur. 1700’lü yıllarda başlayan modernleşme çabaları sık sık kesintilere maruz kalmakla birlikte 1826’da söz konusu bu kesintilerin baş aktörü konumundaki Yeniçerilerin, II. Mahmut tarafından ortadan kaldırılmasıyla önünde hiç bir engel kalmamış olarak devleti hızla değiştirmeye ve dönüştürmeye koyulmuştur. II. Mahmut’un Yeniçerileri ortadan kaldırdıktan sonra yaptığı ilk iş, devletin kaybolan merkezi otoritesini yeniden sağlamak olmuştur. Sultan II. Mahmut devleti yeniden yapılandırırken eş zamanlı olarak yeni kurulmaktan devlet müesseselerinde ortaya çıkan memur ihtiyacını karşılamak ve bekasının teminatı olarak gördüğü yeni nesillerin iyi yetişebilmesi için eğitim sisteminin reformasyonuna başlamıştı. Batı tarzında eğitim verecek modern okullar, ülkede zamanla yaygınlaştırılmıştır.

Tanzimat Fermanı ile yeni bir ivme kazanan modernleşme projesi, devletin bundan böyle hukuksal bir çerçevede yoluna devam edeceği yeni bir dönemin de başlangıcıdır. Ayrıca söz konusu bu dönemde artık imparatorlukta idari sistem, Saraydan Babiâli denilen sivil bürokratların eline geçmişti. Tanzimat Fermanı’yla yıllardır padişahların iki dudağı arasında olan kendi geleceklerini kanunlarla garanti altına alan ve imparatorlukta değişim ve modernleşmenin öncüsü olan bu elit bürokratlar, imparatorluğun geleceğini Avrupa’da bulunan siyasi ve toplumsal sistemin ülkeye adapte edilmesinde görmüşler ve böylelikle, devleti çökmekten ve yok olmaktan kurtarabileceklerine inanmışlardı. Zira onlara göre iyi bir devletin, kanunların üstün olduğu, yönetenlerin de yönetilenler gibi kanunlara tabi olacakları bir düzenin kurulmasıyla mümkün olacağını savunmuşlar; bu fikirlerini de devletin bekası “iyi padişah yetiştirmekle değil değişmez müesseselerin ihdas edilmesiyle” sağlanabileceği şeklinde formüle etmişlerdir. Bu düşünce tüm Tanzimat döneminin ana hedefi olmuş ve devleti kurtaracak pek çok hukuki düzenlemeyle birlikte devletin teşkilatlanması için gerekli görülen kurumlar Batı’dan esinlenerek ülkede ihdas edilmiştir.

II. Abdülhamit dönemi ise, ülkede bir eğitim reformunun kökleştiği dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira pek çok orta ve üst eğitim müessesesi bu dönemde kurulmuş ve daha önce kurulmuş olan okullarda tekrar elden geçirilerek modernleşmenin ve değişimin motoru olmuşlardır. Çünkü okul ve kitaplar evreni üzerine kurulmuş bu modern okullarda yetişen yeni nesil Osmanlılar, aldıkları Batı tarzı eğitimle ütopyik ve model arayıcı yeni bir dünya algısı, devlet ve toplum görüşüyle yetişmekteydiler. Özellikle 1860' lardan itibaren gelişen özel gazetecilik, hem bu yeni yetişen genç Osmanlıların Batı'dan esinlenen modern fikirler etrafında toplanmasını sağlamış hem de bu fikirlerin ülkede yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte özel gazetelerin, ülke genelinde II. Abdülhamit'in oluşturmak istediği İslam birliğinin aksine batı tarzı fikirlerin hızla yaygınlaşmasına büyük etki ve katkısı olmuştur. Hürriyet, eşitlik, milliyetçilik, meşruti yönetim, anayasacılık gibi Avrupa'da gelişmiş olan pek çok fikir, bu sayede ülkenin her köşesinde ulaşarak büyük ilgi görmüş ve yankı uyandırmıştır.

Böylesi bir siyasi ve toplumsal olaylar silsilesi elbette çok boyutlu, çok yönlü ve derinlemesine araştırmaların yapılmasını gerektirmektedir. Bu çalkantılı dönem ve aynı zamanda modernleşerek devlet ve toplum olarak ayakta kalılabileceğine olan inancın güç kazandığı bu sancılı süreç, toplumsal alt-üst oluşları da beraberinde getirmiştir. Bu toplumsal sancı ve sıkıntıların nasıl ortaya çıktığı, nasıl yaşandığını, toplumsal arka planlarını ve temel dayanak noktalarını incelemek ve araştırmak bu dönemin görünenden daha derinlere inilerek, analizlerinin yapılması ve bütün yönleriyle değerlendirilmesi, söz konusu dönemi doğru anlamak ve açıklamak için vazgeçilmez bir yöntem olarak izlenmesi gereklidir. Şerif Mardin de bu süreci en geniş çerçevede ve bütün yönleriyle ele alan ve hem toplumsal hem de devlet perspektifinde nasıl yaşandığı üzerine kafa yormuş ve yaptığı derinlikli sosyolojik analizlerle, söz konusu bu süreci izah etmeye çalışmıştır.

Modernleşme sancısının en yoğun yaşandığı bir tarih kesiti olan bu dönem, ana konusu Şerif Mardin'e göre Osmanlı Modernleşmesi olan; "Şerif Mardin'de Osmanlı Modernleşmesi" başlıklı tez çalışmamızın da en önemli safhasını teşkil edecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME VE MODERNLEŞME KURAMLARI

1. MODERNLEŞMENİN KAVRAM OLARAK TARİHİ GELİŞİMİ

1.1. MODERN VE MODERNLİK

Geleneksel ve modern kavramlarının kullanımı günümüz toplumlarında birbirinin karşıtı olarak ve/veya zıt anlamlı kelime çifti şeklinde, ya da kavramsal olarak temel bir ayrımı ifade etmek için ikili/dikotomi şeklinde kullanıla gelmiştir. Dolayısıyla “modern-geleneksel ayrımı, modernleşme kuramının favori dikotomisi” olarak karşımıza çıkmaktadır (Altun; 2002: 183). Aslında Batı, kendi ürettiği ve dünyaya çeşitli şekillerde empoze ettiği modern-geleneksel ayrımıyla, kendisini ve dünyayı modernlik perspektifinde yeniden kurgulamış, biçimlendirmiş; böylece gelecekte dünyada yaşanması muhtemel gelişmeleri denetlemeyi ve yönlendirmeyi hedeflemiştir (Karakaş; 2005: 442). Söz konusu bu hedefinde de başarıya ulaşmış olduğu artık günümüz toplumlarında inkârı mümkün olmayan bir gerçeklik haline gelmiştir. Batı kendi algılarıyla ve dünya görüşüyle tüm dünyayı kurgulamak için yeniden ürettiği, geliştirdiği, bütün dünya toplumlarına empoze ettiği ve bunda da başarıya ulaştığı modernlik olgusu, gerçekte görünenden çok daha eskilere dayanan köklü bir kavramdır. Krishan Kumar, modern kavramının kökenine inerek bizlere modern ve modernlik konusunda tarihsel derinlikli bir perspektif sunar. Kumar’a göre Modern kelimesinin kökeni Modo’dan (son zamanlar, tam şimdi) gelen modernus kelimesidir; modernus kelimesi, hodiernus (hodie’den, “bu gün”) modelinden ilhamla yaratılmış Latince bir sözcüktür. Böylelikle “Modern” kelimesi Latince “Modernus” şekliyle ilk defa 5. yüzyılda “antiquus” karşıt anlamlısı olarak, Hristiyan dünyasını Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanılmaya başlanmıştır (Kumar; 1998: 88). Başka bir ifadeyle ““modernus’ ilk defa M.S. 5. yüzyılın sonuna doğru Roma’nın putperestlik geçmişini o sırada Hristiyanlığın resmen kabul edildiği dönemden ayırmak” amacıyla kullanılmıştır (Sevil; 1999: 15). Daha sonraları özellikle onuncu yüzyıldan itibaren modernitas (“modern zamanlar”) ve moderni (“bugünün insanları”) kavramları yaygın olarak kullanılır olmuştur. Bu

tespitlerde göstermektedir ki; “modern” kavramı, Hıristiyan Ortaçağlarının bir icadı ve bir karşıtlık ifadesi olarak yaratılmış, kendine özgü anlamı olan özel bir kavramdır. Zira eski dünya pagandı yenedünya ise Hıristiyan’dı. Kumar’ın ifadesiyle: “eski dünya karanlığın örtüsü altında kalmış, ama modern dünya, Tanrı’nın oğlu İsa Mesih biçiminde insanlar arasında ortaya çıkmasıyla dönüştü. Mesih’le birlikte insanlık tarihinin bütün anlamı değişti –ya da daha ziyade, tarihe ilk kez bir anlam verilmiş oldu.” Kumar’a göre Hıristiyanlık, zaman ve tarih kavramlarına yeni bir boyut getirmiş ve adeta bu kavramların içini yeniden doldurmuştu. Çünkü pagan geçmişte zaman döngüseldi. Her şeyin yeniden başa dönerek tekrar tekrar yaşandığı pagan zaman, -doğum-ölüm, gece-gündüz, kış-yaz mevsimlerinin birbirlerini sürekli takip ettikleri gibi- bir çemberin etrafındaki dairesel/döngüsel bir yörüngede yeniden başa dönerek ilerlerdi. Yani pagan zaman bir tekrardan ibaretti. Dolayısıyla pagan dönemde insani zaman düzenliydi. Kısaca “Değişim var, ama yenilik yoktu”. Musevi Mesihçilik anlayışını devralarak kullanan Hıristiyanlık, yeni bir anlam ve boyut kazandırdığı zamana, tekrarlanamaz bir anlayış da getirmiştir. Artık zaman değiştirilemez şekilde “Mesih’ten önce” ve “Mesih’ten sonra” diye ikiye bölünmüştü. Böylelikle zaman ve tarih geçmiş, şimdi ve gelecek diye düz bir çizgi şeklinde anlamlı bir dizilişle birbirlerine bağlanmıştı. Hıristiyan tarih felsefesinde doğadan çekip çıkarılmış olan zaman, eski çağ ya da pagan dönem düşüncesinden farklı olarak, “düz bir çizgi halinde ve geri çevrilemez olarak tasvir edilir.” Ancak eskiyle modern arasındaki en önemli temeli teşkil eden bu tarih ve zaman kavramı Kumar’a göre şaşırtıcı bir şekilde kendi içinde tezat teşkil ederek oniki yüzyıl boyunca yani onyedinci yüzyılın sonuna kadar bugün anladığımız anlamda modernlik düşüncesini hızlandırmamıştır. Ancak onyedinci yüzyılın sonunda modernlik düşüncesi hızlanmaya ve yeni yeni anlamlar kazanmaya başlamıştı. Bu tarihten itibaren yaşanmaya başlayan modernlik düşüncesinin hızlanması, ilk önce eski tarih anlayışından, “din çerçevesinin bir safra gibi fırlatılması” sonucunda sağlanmıştı. Modern zaman kavramı, her ne kadar pagan döngüsel zamana karşı ileriye doğru uzanımlı düz bir çizgi ve geri döndürülemez bir şekilde yeniden anlamlandırılmış olsa da; Hıristiyan inancının getirdiği “Zaman değişir, ama iman değişmez” şeklinde özetlenen anlayış pagan geçmişin reddedilen zaman ve tarih

anlayışına hiçte uzak bir anlayış değildi. Zira “Zaman bir kez daha sabit ebediyet noktası etrafında dönüyordu”

Kumar, Ortaçağ Hıristiyan tarih felsefesinde “moderni” ve “modernitas” kavramlarının zaman içinde küçültücü ve aşağılayıcı bir anlam kazanmaya başladığını belirtmektedir. Çünkü “eskilerin geriye dönüp bir Altın Çağ görme ve kendi zamanlarının eski çağın çürümesinden mustarip olduğunu düşünme eğiliminde olmaları gibi, Ortaçağ düşünürleri de değişimi bir bozulma olarak görüyorlardı”. Zira Hıristiyan inancında, Mesih’in gelişiyle beraber kurulmuş olan yeni düzen, artık değişimini tamamlamıştır. Mesih’ten sonra dünyanın anlamı şuydu: “ ‘Babanın kendi emri altına aldığı zamanları ya da mevsimleri bilmek bize düşmez’. Kilise son çağın zamanına nezaret ediyordu o nedenle tek önemli tarih Kilise tarihiydi. Hıristiyanların görevi her yerde, zorunlu olan süre kadar Kilise içinde dindarca yaşamak ve yeryüzü hayatının yükümlülüklerini gerektiği şekilde kabullenmekti.” Bu temel düşüncenin sonucu olarak 5. yüzyıldan itibaren etkinlik kazanmaya başlayan ve 17. yüzyıla kadar çok uzun bir zaman diliminde düşünce hayatı başta olmak üzere sosyal ve ekonomik hayatın bütününe tamamen etkisi altına almış olan Hıristiyan tarih felsefesinde, dünya hayatı değersizleştirilmekteydi. O yüzden bu değersiz dünya hayatına yeni bir şey katmak küçültücü ve aşağılayıcı, hatta Tanrı iradesine aykırı bir durumdu. Ortaçağ boyunca devam eden moderni ve modernitas’a yüklenen bu küçültücü anlam Rönesans döneminde de devam etmekteydi.

Buna rağmen Kumar “Modern çağın doğuşu değil miydi Rönesans? Bu, Avrupa medeniyetinin yalnızca yeniden doğmakla kalmayıp ufuklarını çok genişleten bir Yeni Dünya’ya yayıldığı dönem değil miydi ?” diye sorduğu sorularla bu görüşlerini yani modern çağın bugünkü kullandığımız anlamıyla Rönesans’ta doğduğu düşüncesine işaret etmektedir. Devamında da “Ortaçağ buna uygun şekilde Konstantinopol’ün dördüncü yüzyıldaki kuruluşunu, 1453’deki düşmesinden ayıran bin yılla sınırlandırılabilir. Bundan önce de Eskiçağ gelir elbet” diyerek tarihi bir düzlemde Batı tarihinin ilk kez üç bölüme ayrıldığını belirtmiş olur. Zaten batı tarihini ilk kez Eski Çağ (Antik Çağ), Ortaçağ ve Modern Çağ diye üçe ayıran Rönesans’tır (Kumar; 1999: 88-94). Bu tarih anlayışında ifade edilen ve Antik Çağ olarak da adlandırılan Eski Çağ, “Kitab-ı Mukkaddes’te sözü edilen ülke ve halkların tarihiyle başlatılır, [Eski/Antik] Yunan ve Roma dünyasında doruğu çıkar ve Roma

İmparatorluğu'nun batıdaki gerileyişi ve çöküşüyle sona erdiği" dönemi ifade eder. Orta Çağ ise Eski ya da Antik Çağ'ı modern döneme veya modern dünyaya bağlayan bir köprü olmasının dışında başka bir anlam ifade etmeyen "Karanlık Çağlar" olarak ifade edilmektedir (Karakas; 2005: 446). Dolayısıyla "Hümanizmin babası" Petrarca'ya atfedilen "Karanlık Çağlar" ifadesinin işaret ettiği dönemin de adı olarak kabul edilen Ortaçağ, Roma'nın düşüşü ile Petrarca'nın kendi döneminde yeniden doğuşunu gördüğü toplum arasındaki bir dönemi ifade eder, Aslında "Karanlık Çağlar" nitelemesi onsekizinci yüzyıla kadar ki dönemi de kapsamaktadır. Petrarca'nın "medium tempus" dediği bu karanlık çağ, ona göre bir barbarlık ve gerilik dönemidir. Bu karanlık çağların tek özelliği de eski çağların başarılarını sivriltmeye yaraması ve modern çağlardaki yön değişiminin başlangıcını teşkil ediyor olmasıdır. Rönesans, "Ortaçağ düşüncesini egemenliği altına alan kutsal tarihin karşısı olarak dünyasal tarihi ön plana çıkardı" Rönesans'ın özelliği yeni bir şeyler icat etmesi değil eskilerin çoktan elde etmiş oldukları zirvelere tekrar ulaşma çabalarıydı. Rönesans düşünürlerinin önündeki büyük modeller Platon ve Aristoteles gibi Eski Çağ düşünürleriydi (Kumar; 1999: 94-95). Modern Çağ olarak ifade edilen dönem ise "yeniden dirilen ve yayılma içine giren Avrupa'nın yeni bir çağı açtığı ve zamanla bütün dünyayı kucaklayacak yeni bir uygarlığın temelini attığı 15. yüzyıl sonlarında başlayan ve halen devam eden dönem olarak tanımlanır." Bu değerlendirmeler ışığında "Modern Çağ, Rönesans'la birlikte başlatılmaktadır" denilebilir (Karakas; 2005: 446-447). Kumar'a göre Modern Çağ'ın temellerinin atılmaya başladığı Rönesans dönemi aslında:

Ortaçağ durgunluğundan devrimci bir kopuştu, ama eskilerin sunduğu model çerçevesinde, başlangıcına geri dönen bir çarkın ya da çemberin hareketi olarak kavranan bir devrimdir. Rönesans'ın vaat ettiği yeni doğum daha arı, daha parlak bir zamana, eski dönemin Altın Çağına bir geri dönüşü... Petrarca'ya göre, Rönesans'ın doğum anında modern, hala Karanlık Çağların insanlarıydılar, ama önemli bir farkları vardı: Eskiçağın "arı parlaklığı"ni geleceğin onaracağını biliyorlardı (Kumar; 1999: 96).

Burada Kumar'ın zikrettiği "Altın Çağ" yakıştırması Batı'nın tarih dönemlendirmelerinde dile getirdiği ve Antik ya da Eski Çağ olarak bilinen çağların bir ışık bir aydınlık dönemi olarak nitelendirmenin ifadesi olarak kullanılmaktadır (Karakas; 2005: 446). Aslında bizim modernlik olarak anladığımız kavramın ve modern dönemin kökenlerini sadece Rönesans'ta değil çatışık bir biçimde eski

çağlarının yani pagan geçmişin döngüsel tarih anlayışıyla birlikte Ortaçağ Hıristiyan tarih felsefesinin de etkisindeydi. Bu paradoksal tutumla birlikte, Rönesans'la başlayan reformasyon sürecinde Kumar'a göre aslında olan şuydu: "Rönesans'ın enerjisi ve canlılığı Avrupalılara, eskileri aşip geçme değilse de, en azından onlarla âşik atma yeteneğine sahip oldukları konusunda yeni bir güven kazandırdı". Kazanılan bu güvenden daha önemlisiyse "Ortaçağ düşünürleri ve Ortaçağ kilisesine karşı giriştiği saldırı esnasında Rönesans, eskilerinki dâhil olmak üzere tüm düşünsel yetke biçimlerine karşı çevrilebilecek yeni eleştirel ve rasyonel standartlar" geliştirilmesiydi (Kumar; 1999: 96).

Rönesans ve Reformasyon süreci Avrupa merkezli düşünce hareketlerinin hızla geliştiği ve yeni bir dünya kurgusuna doğru köklü adımların atıldığı dönemin başlangıcı olmuştu. Dolayısıyla "Modernlik denince akla, genel kabul gören biçimiyle, 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonrasında hemen hemen bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal hayat ve örgütlenme biçimlerine gönderme yapılmaktadır" (Sevil; 1999: 11).

Modernlik konusundaki modern düşüncenin, yani bizim modernlik düşüncemizin genellikle onyedinci yüzyılda doğduğu düşünülür. Bunun bilhassa onyedinci yüzyılın sonunda, "modernler" in galip çıkarak tam gelişkin modernlik kavramına giden yolun temizlendiği "eskiler/modernler kavgası"nda belirgin bir şekilde görülebileceği savunulur (Kumar; 1999: 97).

Kumar'ın burada eskilerle modernlerin kavgası olarak ifade ettiği şey aslında tarih anlayışlarında ortaya çıkan iki farklı düşüncüyü oluşturmaktadır. Klasik Hıristiyan tarih felsefesinin dünyanın sonunu, yani kıyameti ifade eden binyılcı anlayışla, bu anlayışı reddeden ve kıyameti vurgulayan binyılcı anlayışı dünyanın bilimsel olarak ilerlemesine çeviren modern tarih anlayışının mücadelesiydi. Modernliğin ortaya çıkışında "başlangıcından bu yana bağrında taşıdığı modernlik düşüncesini en sonunda çıkarıp sunan Hıristiyan tarih felsefesi önemli bir rol oyna[mıştır]." Bunu Kant'ın "ahlaki terörizm" diye tabir ettiği dünyanın sonunun geleceği günü ifade eden kıyametçi görüşün Hıristiyanlığın içinden defedilmesiyle yapabiliirdi. Öyle de oldu "onyedinci yüzyılda etkin olan binyılcı... düşünce ve bu düşüncenin çağın yeni bilimsel perspektifleriyle olan bağıntısı üzerine düşünümde bulunan düşünürler, onyedinci yüzyılın sonlarından itibaren binyılcı inançları dünyasal bir ilerleme düşüncesine tahvil ettiler." Böylece binyılcı inanç "bilimsel ve akılcı hale geldi,

insanlığın yeryüzü üzerindeki sonra ermeyen ilerleyişinin başladığı çağın şafağı haline geldi” (Kumar; 1999: 100-101). Modern zamanlar artık eski ve daha ihtişamlı dönemlerin basit bir kopyası değildi. Ortaçağ Hıristiyan tarih felsefesinin ve binyılcı düşüncenin kıyamet beklediği insanlığın son aşamasını da ifade etmiyordu artık.

Tersine, modernlik geçmiş zamanlardan eksiksiz bir kopuş, radikal ölçüde yeni ilkeler temelinde taze bir başlangıç anlamına geliyordu. Modernlik aynı zamanda sonsuzcasına genişletilmiş bir gelecek zamana, insanlığın evriminde emsali görülmemiş yeni gelişimlere uzanan bir zamana giriş demektir... Geçmiş, bugüne yönelik bir hazırlık olmanın dışında anlamsızdır. Geçmiş bize artık bir örnek olarak ders vermemektedir. Geçmişin tek işe yararlığı, olduğumuz halin niteliğini anlamamıza yardım etmesidir. (Kumar; 1999:101).

Böylece başlayan yeni dönem ya da modern dönem, eski kavramlara yeni anlamlar da yüklemekteydi. Zira Kumar’a göre “1789 Fransız Devrimi ilk modern devrimdir.” İlk modern devrim olan Fransız Devrimi, modern kavramının anlamını da değiştirmekteydi. Artık devrim her şeyi daha önce olduğu gibi bir çemberin dönüşü şeklinde başlangıç noktasına geri döndürmüyordu. Bundan böyle artık modernlik kavramı dünyada daha önce yaşanmamış şeylerin yaratılması ve sürekli olarak yeniden yaratılması anlamına karşılık gelmeye başlamıştı. Böylece modernlik devrimci bir ruha büründü, yerleşik olan hemen her şeyin kurumların, düşüncelerin ve değerlerin sürekli olarak bir değişime yani radikal anlamda bir devrime uğratılması süreci başlamış oldu.

Kumar, Fransız Devrimi’nden sonra yeni bir anlam kazanan modernliğin, Sanayi Devrimi’yle birlikte de maddi bir hüviyet kazanmış olduğuna işaret eder. Zira Modernlik felsefecileri açısından Fransız Devrimi, yeni yani modern bilincin temel dışavurumlarından biriydi “Fransız Devrimi, modern dönemin amacının, aklın rehberliğinde özgürlüğe ulaşmak olduğunu ilan etti. Fransız Devrimi’nin anlamı buydu... Fransız Devrimi modernliğe karakteristik biçim ve bilincini -akla dayalı devrim- kazandırdıysa, Sanayi devrimi de maddi tözünü sağlamıştır.” Kumar’a göre Modern Çağ Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi’nin şekillendirmeye başladığı tezinin çok nadir olarak zikredilmesi, hatta hiç zikredilmemesinin nedeni belki de modernlik üzerine yazılan yazıların ve oluşturulan literatürlerin sosyologlardan ziyade, felsefeciler ve kültür tarihçileri tarafından kaleme alınmış olmasıydı. Modernliğin böyle kaleme alınması neticesinde “modernlik genellikle düşüncelere dair bir olay, bir ideoloji, kültürel bir üslup olarak” kabul edilmiştir. Bütün bunların

yanında modern dünyayı aynı zamanda bir “sanayi dünyası olduğunu hesaba katmaksızın düşünmek” mümkün müdür? Zira sanayicilik tekniklerle ilintili olduğu kadar düşünce ve tutumlarla da ilintilidir. Bununla bağlantılı olarak modernlik daha geniş anlamıyla kapitalizmle ilintilidir. Kumar’ın “insanlık tarihindeki önemli tek bölünmenin sanayi öncesi medeniyet ile sanayi medeniyeti arasındaki bölünme” olarak ifade ettiği modern dönem, tüm toplumların derinden etkilendiği, artık eski toplumsal değerlerin anlamını kaybetmeye, bununla beraber yeni değerlerin toplumlar tarafından kabul edilmeye başladığı uzun soluklu bir zamanı da başlatıyordu.

Batı toplumu ve Batı medeniyeti, sanayileşmenin getirdiği üstünlükleri çeşitli şekillerde sanayileşmemiş ülkelere ihraç etmesi sayesinde, bir dünya medeniyeti haline geldi. Ticari kapitalizm kuşku götürmez bir gücü ve batı, başlangıcından beri bu gücün merkeziydi. Sanayicilik, aynı zamanda diğer sanayileşmemiş ülkelerin ve toplumların direnişini de kıran ve bastıran bir iktidar merkezine dönüştü. Bundan böyle modern toplum olmak için sanayileşmek gerektiği zorunluluğu kabul edilir olmuştu. Zira artık modernleşmek demek aynı zamanda sanayileşmek demekti (Kumar; 1999: 102-105). Dolayısıyla modernlik “onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Batı Avrupa’da filizlenmeye başlayan ve esas görünümüne Kuzey Amerika’da rastlanılan ve o zamandan bu yana Batı dışı dünyaya yayılan ya da dayatılan bir toplum biçimini” ifade etmektedir (Altun; 2002: 22). Zira Arendt modern çağ diye tanımlanan yeniçağın 17. yüzyılda başlayan uzun soluklu bir süreç olduğunu ve esas etkisini Sanayi Devrimi’nden sonra hissettirdiğini belirtir. Kendi ifadesiyle: “17. yüzyılda doğa bilimleri ile birlikte ortaya çıkan, siyasi doruğuna 18. yüzyıl devrimleri ile ulaşan ve genel implikasyonlarını 19. yüzyıldaki Sanayi Devrimi’nden sonra sergilemeye başlayan modern çağ” (Arendt; 1996: 43) diyerek modern çağın Sanayi Devrimi’yle olgunluğu eriştiğini ve karşı konulmaz bir süreç olarak tüm dünyada gücünü hissettirmeye başladığını vurgulamaktadır.

Giddens, modernlik kavramının kuramsal olarak irdelerken Marx ve Durkheim’in modernliğin dünyayı biçimlendirdiğine inandığı temel faillere iner. “Marx’tan etkilenen yazarlar açısından, modern dünyayı biçimlendiren ana dönüştürücü (transformative) güç kapitalizmdir.” Durkheim bu görüşe karşıdır ve ona göre modern toplumsal yaşamın hızla değişmekte olan yapısı ve karakteri esasen

kapitalizmden kaynaklanmamaktadır. Durkheim'e göre toplumsal düzen ve toplumların karakterlerindeki hızlı değişim aslında "doğanın endüstriyel amaçlı kullanımı yoluyla üretimi insan gereksinimlerine göre biçimlendirilen karmaşık işbölümünün canlandırıcı etkisinden kaynaklanıyordu." Çünkü Durkheim'e göre modern dünya artık "kapitalist değil endüstriyel bir düzende yaşıyordu..." (Giddens; 1998: 20). Hangi açıdan olursa olsun modern dönem olarak ifade edilen dönemle birlikte toplumlar hızla değişmekte ve geleneksel değer ve sistemlerini dönüştürmektedirler. Bu dönüşümün temelinde de Sanayi Devrimi'yle başlayan endüstrileşme ve üretim, dolayısıyla zenginleşme yatmaktadır. Giddens bir başka yerde şöyle der: " Modernliğin ortaya çıkışı her şeyden önce, modern ekonomik düzenin, kapitalist ekonomi düzeninin ortaya çıkışıdır" (Giddens; 2001: 85).

Bauman, modernliğin başlangıcını tayin etmenin mümkün olmadığını ifade eder. "Modernliğin kaç yaşında olduğu tartışmalı bir sorudur. Modernliğin yaşı konusunda herhangi bir uzlaşma yok" diyerek modernliğin başlangıcı konusundaki muğlâklığa dikkat çekmektedir. Modern dönem diye adlandırılan sürecin doğuşu birdenbire olmamıştır elbette. Modernliğin tarihi ona göre sanılandan çok daha gerilere gider. "Modernliğin tarihi, toplumsal varoluş ile bunun kültürü arasındaki gerilimin tarihidir" (Bauman; 2003: 12-20). Touraine'e göre ise "Modernliğin gerçek tarihi, ...dünyanın belli bir bölümünde ve yüz yıldan biraz uzun bir süre boyunca (1750-1870) Aydınlanma felsefesinin kısa ama parlak utkusundan sonra, kişisel ve kolektif bir öznenin ortaya çıkışının tarihidir" (Touraine; 2002: 11-12). Zira ona göre modernlik, "başlangıcından bu yana hep doğal yasaların evreniyle Öznenin dünyası arasında bir ayrıma gitmiştir. Modernlik, dinsel dünya görüşünün geçerliliğini yitirmesiyle doğmuştur" (Touraine; 2005: 35). Söz konusu dinsel dünya görüşünün geçerliliğini yitirmesiye Aydınlanma Çağı'nın bir sonucudur. Bu açıdan modernliğin doğuşunu, Alain Touraine Aydınlanmayla Çağı ile başlatır demek yanlış olmasa gerekir. Peter Wagner'de modernliğin başlangıcını "tarihsel olarak demokratik ve endüstriyel devrimler çağına, yani onsekizinci yüzyıl dönümüne, her bakımdan olmasa da bazı bakımlardan modernliğin başlangıcı olarak kabul edilebilecek" bir nokta olarak yine Aydınlanma Çağı'nı işaret etmektedir (Wagner; 1996: 11). Dolayısıyla Onsekizinci yüzyıldan "modernliğin doğum yüzyılı" olarak bahsetmek daha doğru olacaktır (Kumar; 1999: 181). Köker'de geleneksellikten

modernliğe geçişi uzun bir tarihi süreç olarak ifade eder. “Batıda geleneksellikten modernliğe geçiş, en azından dört yüz yıllık bir sürede ve adeta kendiliğinden gerçekleşmiştir” (Köker; 2000: 51). Dolayısıyla, bu geçiş sürecin en önemli aşaması olarak Aydınlanma Felsefesi karşımıza çıkmaktadır. Modern dünyanın entelektüel temellerinin atıldığı dönem olarak da ifade edilen Aydınlanma Çağı’nı, üzerinde önemle durulması gereken bir dönem olarak düşünüyorum. Bunun için Aydınlanma Çağı’nı biraz daha açmak istiyorum.

Aydınlanmayı tam olarak tanımlayacak olursak geleneksellikten modernliğe doğru kökten kopuşu ifade eden ve bunu savunan 18. yüzyıl entelektüellerinin oluşturduğu gruba verilen isimdir. (Callinicos; 2007: 34). Aydınlanma Felsefesiyle birlikte toplumun, dolayısıyla insanın geleneksel bilgi ve inanç kriterleri değişmeye başlamış; artık din, gelenek, mit ve hurafe gibi sübjektif değerlerin yerine objektif olan akıl yani us belirleyici hale gelmiştir (Çaylak; 1998: 153). Batı Avrupa’da on yedinci yüzyıldan itibaren düşünsel temelde ortaya çıkan ve “akılın” hâkimiyeti olarak algılanan, ayrıca dinden bağımsız düşünme çağı olarak da ifade edilen Aydınlanma Çağı: “insanlık tarihinde akıl ve düşüncenin bireyin en güçlü yetisi olarak birleşmiş bir biçimde, dünyanın ve toplumun metafizik ve mistifiye edilmiş anlaşılmasına dayalı geleneksel toplum ve bilgi yapılarının ortadan kaldırmasını” ifade eder (Aslan ve Yılmaz; 2001: 94). Dinin toplum üzerindeki mutlak hâkimiyeti, Aydınlanma Çağı’yla birlikte etkin konumunu kaybetmeye başlamıştır. Çiğdem’e göre: “Aydınlanma aynı zamanda ‘akıl çağı’ olarak adlandırılır” (Çiğdem; 1999: 14). Bir zaman kavramı olarak 5. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık Dini’ni, Roma İmparatorluğu’nun resmen kabul etmesiyle başlayan bu yeni dönemde, doğal olarak baskın unsur Hıristiyan tarih felsefesidir. (Kumar; 1998: 90). Yani dinin belirlediği ve sınırlarını çizdiği tarih anlayışıdır. İşte Aydınlanma Çağı bu tarih felsefesinin yerini, -yani inancın yerini - akıl almakta olduğu bir dönemin başlangıcı olarak da kabul edilmektedir. Çünkü “Onsekizinci yüzyıl yalnızca Tanrı Kenti’ni yeryüzüne indirmekle kalmayıp aynı zamanda Hıristiyan zaman kavramını dünyasallaştırarak dinamik bir tarih felsefesine dönüştürdü” (Kumar; 1999: 101). Tarih konusundaki bu köklü değişim sonucunda Arendt’in, “doğa bilimlerindeki devasa gelişmeleri müjdeleyen 17 ve 18. yüzyılların çocuğu” olarak ifade ettiği, modern tarih düşüncesi doğmuştur (Arendt: 1996: 78). Modern zaman artık tarihsel

döngü anlayışının bir tezahürü olarak basitçe daha önceki zamanların bir kopyası ya da tekrarı olarak algılanmıyordu. Zira “O ana dek üzerinde uzlaşılan Eskiçağ, Ortaçağ ve Modern çağ bölümleri, dünya tarihinin ‘aşamaları’na yükseltildi ve sonra bu aşamalar en son aşamaya, insanlığın gelişim modeline uygulandılar” (Kumar; 1999: 101). Dolayısıyla, modern çağda ortaya çıkan tarih anlayışının geçmiş yıllarda emsali yoktu. Modern tarih anlayışı artık ne insanların yaptıkları işlerden ve çektikleri acılardan bahsetmekte ne de insanların yaşamlarını etkileyen olayların hikâyelerini anlatmaktaydı. Modern tarih artık insan yapımı bir süreç, varlığını sadece insan soyuna borçlu, her şeyi kapsayan bir süreç oldu (Arendt; 1996: 84).

Aydınlanma Çağı’yla birlikte Tanrı merkezli dünya tasavvuru dönüşüme uğramış ve insan aklı yani “us” dini değerlere meydan okumaya başlamıştır. “Akıl Çağı” olarak da adlandırılan Aydınlanma düşüncesine daha önce Avrupa’da ortaya çıkmış olan reform, rönesans ve kartezyen felsefe kaynaklık etmiş ve Tanrı merkezli evren tasavvurundan, insan merkezli evren tasavvuruna geçilmiştir. Bir başka ifadeyle insan aklı Tanrısal alana başkaldırmış, kutsanmış ve mutlaklaştırılmıştır. Böylece yüceltilen akıl, hayatın tüm alanlarını düzenleyici referans noktası olarak ön plana çıkmıştır. Tüm bu değişimler Batı’da, toplumsal alanda modernlik ya da modernite denilen bir hayat ve düşünce tarzını oluşturmuştur (Çaylak; 1998: 153).

Batı Avrupa’da on yedinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlanan Aydınlanma Felsefesi genel olarak “akıl kullanımıyla geçmişe ait inanç, pratik, kurum ve düşünce sistemlerine yöneltilen eleştirinin, bireyciliğin, ilerleme fikrinin ve bilime olan inancın hâkim olduğu” bir düşüncenin adıdır (Altun; 2002: 88). “Bir idea ve bir süreç olarak Aydınlanma” (Çiğdem; 1999: 14) düşüncesinde her şeyin temeli olarak kabul edilen ve adeta kutsanan akıl, bu yeni dönemin kökeninde yatan fikri oluşumun anlaşılması için bir “anahtar kavram” olarak kullanılmaktadır. “Aydınlanma hem dolaylı ekonomik ve toplumsal sonuçları itibariyle hem de akılsal devrim denilen oluşumun altyapısını oluşturarak ‘modern toplum’un entelektüel temellerini” atmıştır (Çiğdem; 1999: 16). Kant’a göre:

Aydınlanmanın insanın aklının her yanını, her yerde başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın özgürce kullanması olduğunu ve aydınlanma için özgürlükten başka bir şeyin gerekmediğini ve bunun için gerekli olan özgürlüğün de özgürlüklerin en zararsız olanı aklı kullanmak özgürlüğü... [dür] (Aslan ve Yılmaz; 2001: 95).

Bu özellikleriyle Aydınlanma, insanlığı, eleştirel aklın kullanılmasıyla mittern, batıl inançtan, gizemli güçlere ve doğa güçlerine tabi olmaktan kurtarmayı amaçlamıştır (Aslan ve Yılmaz; 2001: 95). Bu sayede insanın dünyadaki konumu, emek ve eğlence tarzı artık bir dışsal otoriteye (din, gelenek vs.) değil, kendi özgür iradesine, rasyonel etkinliğine dayalı bir hale geldi (Çiğdem; 1997: 26). Dolayısıyla “Aydınlanma kavrayışı yalnızca tarih felsefesine bir isim vermekle kalmadı;” ayrıca, “ilerlemenin yokluğu, özellikle kitleleri batıl inançların karanlığında tutan toplumsal araçlar olarak din adamları biçimindeki, değişimin engellerine yüklenirken, insanlığın ilerleme derecesine hem bir açıklama hem de bir ölçü sağladı” (Callinicos; 2001: 58). Aydınlanmayla birlikte yeni bir anlam kazanmaya başlayan ve yeni dönemin ismi olarak ortaya çıkan modernlik kavramı, beraberinde kavramsal tartışmaları da getirmişti. Alex Callinicos Toplum Kuramı adlı kitabında modernliği irdelerken modernlik kavramının üç ekseninde tartışıldığını ve halen tartışılmakta olduğunu ifade eder. “Bu üç modernlik kavramı -felsefi düşünce, toplum biçimi ve tarihsel deneyim olarak- birbirine eşdeğer değildir” diyerek farklı modernlik anlayışları olduğunu belirtir (Callinicos; 2007: 438).

İlk olarak felsefi düşünce olarak -Aydınlanma'nın, kendini, arkada bıraktığı geçmişten farklılığı ve gelecekte ulaşacağı sınırsız ilerleme ile meşru kılan şimdi anlayışının tarihsel açıdan gerçekleşmesi olarak anlaşılabilir. Bu Habermas'ın “tamamlanmamış projesi”dir. İkinci olarak, daha da somut bir biçimde, modernlik, tipik olarak onu insan tarihindeki belirli bir evre olarak gören evrimsel toplum kuramı terimleriyle tanımlanan belirli bir toplum biçimi olarak düşünülebilir-Durkheim'in Comte ve Saint-Simon'dan aldığı sanayi toplumu kavramı da bunun bir örneğidir. Üçüncü olarak, modernlik bu toplum türüyle özdeşleştirilen belli deneyimle ifade edilebilir (Callinicos; 2007: 437).

Söz konusu bu deneyime yönelik Marshall Berman, Callinicos'un harika olarak tanımladığı şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkânlarını ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim yığınını modernlik diye adlandırmak istiyorum. Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak, Marx'ın deyişiyle “katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği” bir evrenin parçası olmaktır (Berman; 2002: 27).

Kendini arkada bıraktığı geçmişten farklı kılan ve gelecekte ulaşılacak sınırsız ilerlemenin habercisi gören Aydınlanma felsefesinin; dolayısıyla aydınlanma ruhunun özü: bireyin eğitimini, onu hem ailesinin hem de bizzat kendi tutkularının dayattığı, dar ve akılcı olmayan görüşten kurtarıp, akılcı bilgiye ve aklın eylemini örgütleyen bir topluma katılmaya açılmasını sağlayan bir disiplindir. Kaynağı rönesans ve reform gibi daha önceki toplumsal düşünce hareketlerine paralel gelişen ve Batı Avrupa toplumlarının kendi toplumsal yapıları ve tarihsel koşullarına göre ayrıcalık gösteren, Aydınlanma hareketiyle ortaya çıkmaya başlayan modern hayat tarzı, genel olarak “özgürleşim, akıl, birey, insan hakları, toplum sözleşmesi, laiklik, demokrasi, eşitlik, bilimsel düşün” gibi kavramların ortaya çıktığı yeni zaman dilimi olarak ifade edilebilir. Zira “dinin, felsefenin, bilimin ve sanatın sınırları” da bu dönemde yani modern dönemde ayrılmaya başlamıştır (Aslan ve Yılmaz; 2001: 95-96). Böylece Aydınlanma hareketinde içkin olarak modern ve modernleşmeye ilişkin pek çok kavramın felsefi öncülleri de ortaya çıkmaktaydı. “Habermas, modernliğin laik kavramlarının, geleceğin başladığına ilişkin bir kanaati ifade ettiğini yazar: Bu gelecek için yaşayan, geleceğin yeniliklerine kendisini açan bir dönemdir” (Callinicos; 2001: 57).

Alain Touraine de modernlik düşüncesinin aklın zaferinin bir ürünü olduğunu ifade ederek modernlik ve akıl konusunda şu ifadeleri kullanır:

En iddialı biçimiyle modernlik düşüncesi, insanın yaptığıyla bir olduğunun, dolayısıyla da, bilim, teknoloji ya da yönetimin daha etkili kıldığı üretimle, toplumun yasayla örgütlenmesi ve çıkarların, ama aynı zamanda da, tüm kısıtlamalardan kurtulma isteğinin harekete geçirdiği kişisel yaşam arasında bir denklik ilişkisinin olması gerektiğinin olumlanmasıdır... İnsan eylemiyle dünyanın düzeni arasındaki bu denliği ancak akıl kurabilir... Bilimi ve bilimin uygulamalarını harekete geçiren akıldır; toplumsal yaşamın bireysel ya da ortak gereksinimlere uyarlanmasını sağlayan da, nihayet keyfilğin ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzenini koyan da akıldır. İnsanlık, aklın yasalarına uygun olarak hareket etmekle hem bolluğa, hem de mutluluğa doğru ilerler (Touraine; 2003: 13).

Böylece yeni dönemin toplumu olarak ifade edilen ve aklın rehberliğinde ortaya çıkan modern toplum kavramı, uzun ve çalkantılı süreçler sonucunda doğmuş ve hızla gelişmeye başlamıştır. Alain Touraine Modern Toplumun ortaya çıktığı üç dönemden bahsederek, modernliği kendi içinde yüksek, orta ve alçak modernlikler olmak üzere üç kısma ayırmaktadır (Touraine; 2005: 171-175). Touraine bu üç kısım modernliğin dönemsel olarak belirleyici ilkelerini de şöyle sıralar:

Yüksek modernlik temel bir düzen ilkesi çerçevesinde gelişmişti; orta modernliğe ilerlemeyle toplumsal çatışmalar arasındaki gerilimler egemendi; alçak modernlikse, ötekiler gibi bir birliğin ya da karşıtlık içeren bir ikiliğin değil, Öznenin iki evreni, yani pazarlarla topluluklar arasındaki hem temel hem de zayıf konumunun egemenliği altında (Touraine; 2005: 179).

Alain Touraine dönemseller olarak üçe ayırdığı ve ilk modernlik dönemine “Yüksek Modernlik” ya da “Klasik Modernlik” adını vermektedir. Yüksek Modernliğin ana amacı toplumu bütünleştirmek ve yaşanan toplumsal düzensizliklere ve çalkantılara son verecek ve toplumsal bütünleşmeyi temin edecek bir proje olarak ortaya çıktığını ifade eder.

Modern toplumlar, uzun zamandır başlıca amaçları olarak gördükleri, toplumu yasa ve eğitim yoluyla bütünleştirmekle, toplumun daha da güçlenmesini -hatta bir ara öylesine güçlenmişti ki, toplum kutsallaşmıştı- ve siyasal erklerle toplumsal aşamalanma biçimlerinin sürmesini, sonraki dönemlere geçmesini istiyorlardı. Toplumu bütünleştirmek başlıca amaçtı: Modernliği tanımlayan ayırımın iki karşıt eğilimi, dünyanın ussallaş(tırıl)ması ve ahlaki bireycilik yasalar aracılığıyla bir arada tutulabilirdi, hatta beklide birleştirilebilirdi. Us, yasalara ve bilgi birikimindeki ilerlemeye egemen olduğu gibi, eğitim programlarına da egemen olmalıydı (Touraine; 2005: 171).

Touraine bu klasik ya da yüksek modernliği aydınlanma dönemine işaret ederek somutlaştırmaktadır. Kendi ifadesiyle:

Birçokları modernliği, ussal bir dünya görüşü, ussal bir toplum ve ussal bir birey kurma tasarısıyla özdeşleştirmiştir. Oysa tersine, ekinle doğa ve dinsel düşüncenin temel niteliğini oluşturan, insan deneyiminden üstün tutulan değerlerle doğal olaylar arasındaki bütünlüğü korumak istediği için gereğinden uzun süren bir modernlik öncesi bir dönemden bir türlü kopamadığımız şu uzun aydınlanma dönemine yüksek modernlik dönemi dememiz gerekmez mi? (Touraine; 2005: 175).

Touraine ikinci dönem olarak “Orta Modernlik” diye kavramlaştırdığı dönemin ise baskın özelliğinin kapitalizm ve sınıf çatışmalarının sebep olduğu sosyal çalkantıların yaşandığı Sanayi Devrimi sonrası dönemi ifade ederek şöyle devam eder:

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren sanayi devriminin ve kapitalizmin Büyük Britanya’dan başlayarak yavaş yavaş bütün dünyaya yayılmasıyla, zenginlik ve yoksulluğun, yeniliğin ve toplumsal sömürünün yaratıcısı merkezkaç güçler klasik modernliğe egemen oldular. İşte o zaman uluslararası ekonomiyle ulusal devlet arasındaki, araçsal ussallığın evreniyle ekinse kimliklerin evreninin birleştiği ulusal toplum modelini yıkan ayırım baş gösterdi (Touraine; 2005: 172).

Touraine bu dönemi başkalarının sanayi toplumu dediği “ama benim daha uzun bir dönemi gösterdiği için orta modernlik demeyi yeğlediğim” diyerek somutlaştırmaktadır. Evet, ona göre sanayi toplumu kalkınmayı ve dolayısıyla “Orta

Modernlik” dönemini ifade etmektedir. Touraine “Alçak Modernlik” olarak kavramlaştırdığı günümüz toplumlarını ise Giddens’in “müdahale toplumları” olarak ifade ettiği kavramla örtüştüğünü belirtir: “...Giddens’in bu çözümlenmeleri alçak modernlik toplumlarını, yüksek modernliğin düzen toplumları ve sonra orta modernliğin kalkınma toplumları ardından müdahale toplumları olarak tanımlamamızı sağlar” diyerek bu iki kavramın örtüştüğünü ifade eder (Touraine; 2005: 175-177).

Marshall Berman’da modernliği irdelerken “Modernliğin tarihi gibi muazzam bir şeyin bir ucundan yakalayabilme umuduyla onu üç evreye ayırdım” (Berman; 2002: 29). diyerek modernliğin tarihinin sanılandan daha girift olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Alain Touraine gibi Berman da modernliğin tarihini üç evrede inceler. Berman’a göre modernliğin üç kısma ayırdığı tarihi şöyledir:

Kabaca 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başına dek uzanan ilk evrede insanlar, modern hayatı algılamaya yeni başlamışlardır; onlara neyin çarpmış olduğunu anlayamazlar henüz. Umutsuzca, el yordamıyla uygun sözcükleri bulmak için çırpınırlar; deneyim ve umutlarını paylaşabilecekleri modern bir kamu ya da camianın ne olabileceği konusunda pek fikirleri yoktur. İkinci evremiz 1790’ların büyük devrimci dalgasıyla başlar. Fransız Devrimi ve onun etkileriyle büyük, modern bir kamu, bir anda ve dramatik biçimde doğuverir. Bu kamu, devrimci bir çağda, kişisel, toplumsal ve siyasal yaşamın her boyutunda altüst oluşlar ve patlamalar doğuran bir çağda yaşıyor olma duygusunu paylaşmaktadır. 19. yüzyılın modern kamu alanı, bir yandan da hiç de modern olmayan dünyalarda yaşamın madden ve manen neye benzediğini hatırlamaktadır hala...20. yüzyılda üçüncü ve son evremizde, modernleşme süreci neredeyse tüm dünyayı kaplayacak kadar yayılmış; gelişmekte olan modernist dünya kültürü sanatta ve düşünce alanında gözcü başarılar sağlamıştır... Bunun sonucunda bizler, kendimizi bugün kendi modernliğinin köklerinden kopmuş bir modern çağın ortasında buluyoruz (Berman; 2002: 29-30).

Giddens’e göre modernlik “Onyedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder” (Giddens; 1998: 11). Aydınlanmayla başlayan bu yeni dönemin ya da başka bir ifadeyle modern dönemin en belirgin özelliği eleştirel aklın bütün yaşam alanlarına müdahalesi olmuştur. Zira modernite ya da modernlik öncelikle ve özellikle din, felsefe, ahlak, hukuk, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirisiyle, yani eleştirel akıl ve düşünceyle başladı. Dolayısıyla eleştirel aklın ön planda olduğu ve eleştirel aklın adeta kutsandığı modernitenin belki de en ayırt edici özelliği ve bir düşünsel atmosfer olarak ortaya çıkışının özel işareti, eleştiridir. Modern çağı oluşturan her şey bilimsel ve eleştirel aklın öncülüğünde araştırma,

yaratı ve eylemin metodu olarak tasarlanan eleştirinin marifetiydi. Modern çağın temel fikirleri ve kavramları, ilerleme, evrim, devrim, özgürlük, demokrasi eleştirel akıldan kısacası eleştiriden kaynaklanmıştı. Modern olmak, aynı zamanda eleştirel düşüncenin tarihsel gelenek karşısında, dışsal otoriteler yani din, gelenek, mit, hurafe gibi akıl dışı ya da akıl ötesi kavram ve olgular karşısında bir özerklik talep etmek, yani özgürleşim demektir. Bu talep, insanın toplumsal olarak kendi kendisini yönlendirme ve temelde özerk olma arzusunu yani özgürlüğü ifade eder. Eleştirel aklın ürünü olarak ortaya çıkan modernlik, aynı zamanda geleneğin normalleştirici ya da toplumsallaştırıcı fonksiyonlarına karşı bir başkaldırı, bir meydan okumadır. Dolayısıyla modernlik, normatif olan her şeye isyanla başlar. 18. yüzyılla birlikte bilim, ahlak ve sanat alanlarının birbirlerinden ayrılmaya başlaması, “Kant’ın öncülük ettiği modernlik projesinin esasını oluşturmaktadır.” Modernlik projesine içkin olarak genelde bilme ve inanmanın birbirlerinden ayrılması da vardır. (Aslan ve Yılmaz; 2001: 97-98). Modernitenin savunucuları olan Durkheim, Simmel ve Parsons gibi sosyologlara göre ise modernlik:

...farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, bireyselleşmenin, karmaşıklığın sözleşmeye dayalı ilişkilerin, bilimsel bilginin ve teknolojinin hâkim olduğu bir yaşam şeklidir. Modernliğin temel parametreleri genel olarak kapitalizm, endüstriyalizm, kentlilik, demokrasi, ussallık, bürokrasi, uzmanlaşma, farklılaşma, bilimsel bilgi, teknoloji ve ulus-devlet’dir (Aslan ve Yılmaz; 2001: 98).

Marshall Berman modernliğin tanımı yaptıktan sonra modern olmanın yani modern zamanlarda yaşamının kaçınılmaz bir şekilde insanları kuşattığını, adeta bir girdap gibi insanları çekip çevirdiği ve sarmaladığı, baş döndürücü bir süreç olduğunu belirtir. Berman modern olmanın ne demek olduğunu da kendi ifadeleriyle şöyle izah eder:

Modern olmak, kişisel ve toplumsal yaşamı bir girdap deneyimi gibi yaşamak; insanın kendini ve dünyasını sürekli bir çözülüş, yenileme, sıkıntı, kaygı, belirsizlik ve çelişki içinde bulması demektir. Kısaca, katı olan her şeyin eriyip havaya karıştığı bir evrenin parçaları olmak... Öte yandan bir modernist olmak, insanın kendini bu girdabın içinde bile bir şekilde evinde hissetmeyi başarması, bu girdabın ritimlerini özümsemesi; bu girdabın akıntıları arasında, mahvedici akışının ortaya çıkmasına izin verdiği gerçeklik, güzellik, özgürlük ve adalet biçimleri arayışında olmak demektir (Berman; 2002: 460).

Berman’ın modern hayatın girdabı olarak ifade ettiği yenedünya düzeni birçok kaynaktan beslenmektedir. Bunların belli başlıları Büyük keşifler, sanayileşme; demografik altüst oluşlar; kentleşme; kitle iletişim sistemleri; bürokratik diye

tanımlanan ve gitgide güçlenen ulus devletler; kitlesel toplum hareketleri ve kapitalist dünya pazarıdır. Berman, modernliğin bazıları tarafından tarih ve geleneklerine yönelik kökten bir tehdit olarak algılandığını ancak, modernliğin arkada bıraktığı beş yüzyıl gibi derin tarihsel süreçte kendine özgü zengin bir gelenekler yığını oluşturmuş olduğunu belirtmektedir. Yaşanan bu çağdaş dünyada artık hiç kimse dışarıda değildir ve olamaz. O halde modern insan ya da modern zaman diye ifade edilen son iki asırdır yaşanan hızlı değişim sürecinin insanı, kendisini, etkisinden kurtulması mümkün olunmayan bir girdabın içinde bulur. Söz konusu bu girdaptan kurtulmak artık günümüz toplumlarında mümkün değildir; ama insan etkisinden kurtulamadığı ve kurtulmasının da mümkün olmadığı bu girdabın içinde, kendisini ayakta tutabilecek yeni şeylerin arayışında olmak zorundadır. İşte modernlik girdabının içinde kendisini ayakta tutacak yeni şeylerin arayışını yapan insan da ona göre modernist insandır (Sevil; 1999: 18-19). Modern zamanların en büyük problemlerinden birisinin içe dönüklük ve öznellik olduğunu ifade eden Berman bunu aşabilmenin en iyi yolunun iletişim ve diyalog olduğunu ifade ederek şöyle der: “Modern hayatı yaşamaya değer kılan şeylerden biri de, birbirimizle konuşma, birbirimize ulaşma ve birbirimizi anlama yolunda daha zengin fırsatlar sağlaması, hatta bazan bizi buna zorlamasıdır” (Berman; 2002: 16).

Callinicos modernliğin Aydınlanma Çağı’yla başlayan bilimsel gelişmelerin, toplumsal alanı da düzenlemeye başlamasıyla, ya da bilimsel yöntemlerin toplumsal alana da uygulanması sonucunda, ortaya çıkan yeni anlayış olarak ifade eder: “Modernlik, Aydınlanma projesinin gerçekleştirildiği, insani ve fiziksel dünyanın bilimsel olarak anlaşılmasının toplumsal etkileşimi düzenlediği bir toplum olarak algılanmaya başladı.” Ona göre ondokuzuncu yüzyıl sonunda tüm toplum kuramcılar dönemin toplumunun “Onyedinci yüzyıl bilimsel devriminde yer alan kavramlar ve kuramsal süreç türlerinin pratikte uygulanması ile biçimlendiği düşüncesindeydiler.” Callinicos, Weber’in akılcılaştırma kuramının tek başına modernliğin oluşumu hakkındaki en önemli anlayışı sağladığını belirtir. Weber’in modernleşme yaklaşımı öncelikle “başlangıçta birleşik olan toplumsal pratiklerin, özellikle de kapitalist ekonomi ve modern devletinkilerinin farklılaşmasını içerir.” İkinci olarak “bu farklılaşma süreci, Weber’in bazı verili hedefleri gerçekleştirmek için en etkili araçları seçmeye yönelen amaçlı-akılcılık ya da araçsal akılcı eylem dediği, özgül bir

eylem türünün kurumsallaşmasını içerir” Weber’e göre toplumsal alanın akılcılaştırılması olarak ifade ettiği ve modernleşmenin belirtisi olan toplumsal durumsa, “amaçları peşindeki bireylerin mümkün olan en etkili eylem biçimini belirleyebilmek için” Aydınlanma döneminden başlayarak “bilimin yöntemlerinin giderek daha yaygın bir biçimde kullanılmasının eşlik ettiği bir süreç olan, davranışın artan bir biçimde geleneksel değerler ve normlardan çok araçsal akılcılaştırma tarafından düzenlenmesinden oluşur.” Weber’e göre Modernleşme sürecini anlamamanın anahtarı “örneğin Calvinistlerin yaşamı bir uğraş olarak kavrayışlarının ekonomik eylemin araçsal akılcılaştırılmasını teşvik etmesini sağlayan ‘kültürel akılcılaştırmanın toplumsal akılcılaştırma ile yer değiştirmesi’ sürecidir” (Callinicos; 2001: 58-60). Ulrich Beck’de, modernliğin en belirgin özelliğini, her şeyin kararlara dönüştürülmesi olarak ifade eder: “modernlik her şeyi kararlara dönüştürür: hakikati, doğayı, tanrıyı, bilimsel nesnelliği” (Beck; 1999: 192).

Evet, “modernlik” kavramı, çokça tartışılan ve hala tartışılmakta olan popüler kavram olarak sosyal bilim çevrelerini daha uzun süre meşgul edeceğe benziyor. Temel argümanları “Tarih ve İlerleme”, “Hakikat ve Özgürlük”, “Akıl ve Devrim” ve “Bilim ve Sanayicilik” olan modernliğin bu ana terimleri 18. ve 19. yüzyıllarda büyük toplum kuramlarında billurlaşma noktasına erişmişti. Böylece modernlik düşüncesi yenedünyanın temel zeminin oluşturmaya başladı. Kumar’ın kendi ifadesiyle modernlik:

Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi bu terimlerin tarihsel işaretleyicileridir, eğilim ve iştiaklarının özetirdi. Yüksek Ortaçağ zindeliğinde değil; Rönesans’ın yaratıcılık patlamaların da değil; hatta onyedinci yüzyılın Bilimsel Devrimi’nde de değil; ama Akıl çağında, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında, Romalı keşiş ve âlim Cassiodorus’un antiqui ile moderni arasında ilk ayrımı yapmasını izleyen on iki yüzyıldan fazla bir süre sonra modernlik düşüncesi doğdu (Kumar; 1999: 106).

Kumar’da diğer modernliği irdeleyen düşünürler gibi modernlik fikrinin Aydınlanma Çağı’nda doğduğunu ifade eder. Aydınlanma Çağı’yla birlikte dünya, artık yepyeni bir dönemi yaşamaya başlamıştı. Hiçbir şey artık eskisi gibi birbirinin devamı ya da kopyası değildi. Her şey yeni olmaya ve daha önce hiç yaşanmamış şeylerin üretilmesine yönelmişti. Böylece modernlik fikri Aydınlanma Çağı’nda doğan ve günümüze kadar uzanan bir düşünce sistemi, bir yaşam tarzı ve bir tarihsel dönemdir.

1.2. MODERN TOPLUM

İnsanlığın tarihi kadar eski ve köklü olan toplumların tarihi, Evrimci Kurama göre kısaca: “avcı ve toplayıcıların küçük, yalıtılmış kültürleriyle ‘başlar’; ürün toplayan ve hayvancılıkla uğraşan toplulukların gelişimine ve oradan da tarıma dayalı devletlerin oluşumuna kadar devam ederek Batı’daki modern toplumların ortaya çıkışıyla sonuca varır” (Giddens; 1998: 15). 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve biyoloji biliminin de etkisiyle evrimci ve organizmacı yaklaşımların baskın olduğu klasik sosyoloji kuramlarında, toplumların da tıpkı bir canlı organizma gibi devinim halinde olduğu ve tarihsel gelişime paralel olarak yine bir canlı organizma gibi evrimleşerek ilerlediği varsayılmaktadır. Bu evrimleşme doğal olarak yine canlı organizmalarda olduğu gibi basitten karmaşığa doğru yani barbarlıktan uygarlığa doğru değişen ve gelişen zorunlu süreçlerdir. Burada kastedilen evrimleşme ise hemen anlaşılacağı üzere Doğulu toplum modelinden yani tarıma dayalı geleneksel toplum modelinden, Batılı toplum modeline yani sanayiye dayalı modern toplum modeline geçişi ifade eder. Zira Batılı toplumsal değerlendirmelerde barbar Doğu toplumları (ya da genel olarak Batılı olmayan toplumlar) zamanla evrimleşerek Batılı uygar toplum modeline ve düzeyine ulaşacaklardır (Akpolat; 2005: 505). Köker’de, modern toplumun ortaya çıkışı konusunda modernlikle modern toplumun kaynağı açısından bir paralellik kurar ve iki kavramı da iktisadi gelişmenin yani kapitalizmin ürünleri olarak değerlendirir.

Tarihsel olarak ‘bundan yaklaşık 10.000 yıl önce göçebelerin yerleşik tarıma geçişleriyle karşılaştırılabilir olan’ dönüşümün, yani “Amerikan kolonilerindeki bağımsızlık hareketlerine ve Fransız Devrimi’nin ulus-devleti yaratmasına rastlayan İngiltere’nin iktisadi dönüşümünün’ modern toplum soyutlanmasına zemin hazırladığı düşünüldüğünde, modern toplumun iktisadi düzeyde kapitalizmi ifade ettiği kolaylıkla anlaşılabilir...1500’lerden başlayan Batı Avrupa’nın tarihsel gelişmelerinin yaklaşık dört yüzyıl sonraki bir tarih anından retrospektif [*] olarak soyutlanmasıyla elde edilen modern toplum kavramındaki iktisadi ilişkiler ögesinin İngiliz sanayi devrimi öncesindeki ‘ticari kapitalizm’i değil, fakat 18. yüzyıl sonrasının ‘sınai kapitalizm’ini ifade et...[mektedir] (Köker; 2000: 46)

Dolayısıyla uzun bir tarihi perspektife sahip olan modern toplum kavramı, değişik şekillerde tanımlanmakta ve kavramsal olarak farklı algılamalara sıkça maruz kalmakla birlikte genel olarak: “kentleşmenin, endüstrileşmenin, medyatik iletişimin,

*Retrospektif: Genel olarak meydana gelmiş olayların gerisine, geçmişine bakmak.

yüksek bir okuma yazma oranının, seküler bir sistemin, demokratik ideallerin, evrensel insani değerlerin görünür olduğu toplumun” adı olarak formüle edilebilir (Altun; 2002: 183-184). Modern toplumun ortak özellikleri ise: “Geleneksel tarımsal üretim ve küçük çaplı el sanatlarına dayalı durağan bir yapıdan; sanayileşmiş, şehirleşmiş, okuryazarlık oranının arttığı, kitle iletişim ve ulaşım araçlarının geliştiği, dinamik bir yapıya geçiş” (Aslan ve Yılmaz; 2001: 94) olarak sıralanabilir. Zira “Geleneksel toplum tarıma dayalıdır; sanayi toplumu ise, yeterince şaşırtıcı bir biçimde, doğanın bilimsel denetimi ile yapay enerji kaynaklarının kullanımına dayanan, modern sanayiye dayalıdır”, yani sanayi toplumu aynı zamanda modern toplumu da ifade etmektedir (Callinicos; 2001: 188). Buradan da anlaşılacağı üzere geleneksel toplumsal yaşamın alanı olarak kır hayatı, doğanın bir parçası olan köy ve kasaba hayatını, modern toplumsal yaşamın söz konusu olduğu hayat ise kentlerde yoğunlaşan yapay hayat alanı ifade etmektedir. Çünkü “Geleneksel ve modern arasındaki en belirgin ayrımlardan biri toplumsal hareketliliğin yoğunluğunda ortaya çıkar. Geleneksel toplum oldukça durağan bir yapıya sahipken, modern toplum bunun aksine oldukça hareketlidir” (Bağce; 2004: 14). Böylece ortaya konulmaya çalışılan modern toplumun belirleyici özelliği veya hâkim özelliği de tarıma dayalı toplumsal bir yapıdan yani tarım toplumundan, ilerlemeyi ve kalkınmayı çağrıştıran sanayi toplumuna geçiş olarak ifade edilmektedir. Geleneksel toplumdan kasıtsa eskiye ait alışılmış ve kalıplaşmış bir yaşam veya davranış tarzının hâkim olduğu, bireysel özgürlüğün olmadığı, dini inançların ve geleneklerin kişinin davranışlarında belirleyici olduğu toplum olarak ifade edilebilir (Altun; 2002: 184).

Callinicos’un ifadesiyle “Modern toplum, geleneksel toplulukların durağan yapısından kökten bir kopuşu temsil eder.” Modern toplumda insanın doğayla ilişkisi, artık tarımsal üretimin tekrarlanan döngüsünün egemenliği altında değildi. Yeni dönemde özellikle Sanayi Devrimi’nden sonra modern toplumlar artık kendi fiziksel çevrelerini denetlemek ve dönüştürmek için sistematik çaba göstermeye de başlamıştır (Callinicos; 2001: 53).

Reformasyon sürecinde başlayan ve zaman içinde hızla tüm dünyayı etkisi altına alan “(m)odernlik sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları bizi geleneksel toplumsal düzen türlerinin tamamından eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmıştır” (Giddens; 1998: 14). Böylece geleneksel toplum yerini modern topluma

bırakmaya başlamıştır. Abel Jeanniere tarihsel olarak geleneksel toplumsal süreçten modern toplumsal sürece geçişi belirleyen dört devrimden bahsetmektedir: Bu söz konusu dört devrim, “bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel” devrimlerdir (Altun; 2002: 21). Giddens’a göre modern toplum, ekonominin daha önceki toplumlardan yani modernleşmemiş toplumlardan daha derin etkilere ve ayırt edici özelliklere sahip olduğu toplumdur (Giddens; 2001: 84). Giddens bu görüşüyle modern toplumsal yapının belirleyici özelliği olarak ekonomik yapıyla ortaya çıkmış olan yeni toplumsal düzeni yani Sanayi Devrimi sonrası gelişen üretim ilişkileri ve pazar arayışlarının bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni bir toplumsal yapıyı kast etmektedir.

Dolayısıyla modern toplum, aslında Fransız Devrimi’nden itibaren Modern Devletlerin (Ulus-Devlet) ortaya çıkışı ve Sanayi Devrimi’nden itibaren kapitalist üretimin sistemleşmesi sonucunda ortaya çıkan, yeni bir siyasal ve toplumsal sistemi ve yaşam biçimlerini ifade eder. Giddens’e göre söz konusu bu iki ana etkenin Batı’ya ait olması sebebiyle modernlik projesi de elbette Batı’ya ait ve Batı’ya özgüdür(Giddens; 1998: 170). Çünkü Hegel’in ifadesiyle “tarih, öznenin özgürleşim sürecidir.” Özne tarihsel süreç içerisinde kendisini geliştirmekte ve daha fazla özgürleşmektedir. Bu süreçte kuşkusuz özgürleşen ve tarihi yapan Batı’lı öznedir. O halde tarih Batı’da akmakta ve ilerlemektedir. “Reform hareketi, Aydınlanma felsefesi ve Fransız Devrimi gibi öznenin kendi bilincini duyumsadığı tarihsel deneyim tarzları ancak Batı’da ortaya çıkarlar” (Altun; 2002; 23). Dolayısıyla modern ve modernliğe özgü kavramlar Giddens gibi Hegel için de Batı’ya özgü ve Batı’ya aittir.

Modern toplumun en belirgin özelliği olarak “Eskinin dışlanması, yeninin kutsanması” olarak da değerlendirilebilir (Altun; 2002: 22). Bu değerlendirmeye göre “geleneksel ve modern arasındaki fark aynı zamanda iki karşıt yaşam biçimini” ifade eder. Yani “her ikisinin evren anlayışları, rasyonellikleri, düşünce sistemleri, kısacası dünyaları farklı” iki ayrı toplumu ifade eder. Böylelikle modernlik “gelenekselin tepe taklak edilmiş” haline karşılık gelmektedir (Bağce; 2004: 16). Zira geleneksel toplumda genellikle yaşla ve tecrübeyle elde edilen ve çok sınırlı olan bilgi ve yetenek, modern toplumda yerini teknolojinin üstünlüğüne, bilgiye hızla ulaşıldığı, yaygınlaştığı ve paylaşıldığı ve üretimin arttığı yeni bir sürece bırakmıştır

Bu süreç Batı Avrupa’da on yedinci yüzyıldan itibaren bilim ve teknolojide meydana gelen gelişimlere paralel olarak sanayileşmeye, ekonomik büyümeye, kentleşmeye, yani geleneksel toplumları, adına modernleşme denilen ekonomik, sosyal ve kültürel hayata doğru sürükledi. Böylelikle kültürel, sosyal ve siyasal alanda yeni bir örgütlenme biçimi olarak ortaya çıkan modernleşme; toplumsal hayatın tüm alanlarını yeniden dizayn etmeye başladı. Bu süreçle beraber artık insanlık modernite denilen yeni bir yaşam biçimine ve modernlik denilen ve düne ait olmayan bir dünyada yeniden şekillenmeye başladı (Çaylak; 1998:153). Neticede modern toplum kavramı “belirli bir insan tipini, insanla doğa ve insanla insan arasındaki ilişkilerin belirli bir kavranış biçimini (veya belirli bir ‘kültür’ü), belirli bir iktisadi ilişkiler sistemini ve nihayet, genellikle bu öğelerin oluşturduğu toplumsal ve iktisadi temel üzerine bina edildiği düşünülen bir siyasal yapıyı içermektedir” (Köker; 2000: 40). Dolayısıyla pek çok sosyal bilimcinin modern toplum tanımlamalarında toplumların sanayileşme ve ekonomik gelişmişlik seviyesi, belirleyici öge olarak değerlendirilmekte ve bunun sonucu olarak kentleşme, okuryazarlık oranının artması, iletişimin ve teknolojinin sınırsız gelişimi gibi pek çok yeni unsur öne çıkmaktadır.

1.3. MODERNLEŞME

Modernleşme ya da diğer bir ifadeyle modernizasyon, Batı Avrupa’da ortaya çıkan bilimsel ve teknolojik alandaki gelişmelere paralel yürüyen ve yaşamın tüm alanlarını etkisi altına alan, mevcut toplumsal yapıyı eskisinden farklı olarak yeniden kurgulayan bir olgudur. Modernleşme, geleneksel toplum kurumlarını yıkmak suretiyle bunların yerine kendi kurumlarını oluşturmuş ve böylece tüm toplumsal alana egemen olmuş, toplumsal alanı kendi kurumları ve kurallarıyla yeniden dizayn etmiştir. Başka bir ifadeyle modernleşme süreci, geleneksel toplumların yerleşik bilinç yapılarından ve kavramlarından çok farklı bilinç ve kavramlar geliştirerek eskilerinin yerine bu yeni bilinç ve kavramları ikame etmek -hatta zorla empoze etmek- suretiyle, geleneksel toplum yapısını alt üst etmiştir (Berger, Berger ve Kellner; 1985: 7). Kongar’a göre modernleşme: “insanoğlunun genel evrim çizgisi bakımından geri kalmış toplumların, zamanımızda bu çizginin son noktasına gelmiş olan toplumlara yetişmesi demektir. Yani insanoğlunun gelişmesi yönünden

modernleşme bir ilerleme değil bir eşitleme sürecidir” (Kongar; 2004: 304). Huntington’ın “Geniş kapsamlı toplumsal değişme süreci” (Köker; 2000: 39) olarak ifade ettiği modernleşme; yine Huntington’a göre: “endüstrileşme, kentleşme, okuryazarlık düzeyinin artışı, eğitim, servet, sosyal mobilizasyon ve daha karmaşıklaşmış ve farklılaşmış mesleki yapıyı içermektedir.” Aydınlanma Çağı’yla yeni bir evren tasavvurunun ve kurulmakta olan yenedünya düzeninin oluşum sürecini ifade edecek olan “modern” kelimesinin kökeni latince “modernus” kelimesi olduğunu daha önce ifade etmiştik. Terim olarak “modern” daha gerilere giden bir tarihçeye sahip olsa da, 18. yüzyılda ortaya çıkan modernleşme “daha önce eşi görülmemiş bir biçimde çevreyi denetlemeyi ve yeniden biçimlendirmeyi olası bir duruma getiren bilimsel ve mühendislikle ilgili bilgilerin korkunç genişlemesinin ve büyümesinin bir ürünü” olarak nitelendirilmektedir. Modernleşme aslında geri çevrilemez ve karşı konulamaz şekilde evrimci bir süreç olup kökü tarihin derinlerine uzanmaktadır. Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş “ilk olarak milattan 5000 yıl önce Fırat ve Dicle, Nil ve İndus nehirlerinin vadilerinde başlayan tekil anlamda medeniyetin ortaya çıkmasıyla, ilkel toplumdan medeni topluma geçişle” benzeşmektedir (Huntington; 2002: 89). Dolayısıyla modernleşme bu sürece girildikten sonra geri çevrilemeyecek bir toplumsal aşama hatta yeni bir çağdır. “Toplum bir kere bu çağın içine girdikten sonra koşullar artık geriye dönüşe izin vermezler. Çünkü modernleşme evrensel bir toplumsal çözümleyici” olarak değerlendirilmekte ve tüm toplumları kuşatmaktadır (Ateş; 2004: 66). Modernleşme, özgür ve yaratıcı bir biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu kolektif bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi, gelişmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktı. Bu amaç doğrultusunda ilerleyen modernlik doğa üzerinde bilimsel hâkimiyet kurmak, doğal kaynakların kıtlığından, yoksulluktan, fakirlikten ve doğanın karşı konulmaz zorlu yaşam şartlarından kurtuluşu vaat ediyordu. Harveye’e göre modernleşme:

Habermas’ın (1983:9) modernite projesi olarak andığı şey 18. yüzyılda belirecekti. Bu proje, Aydınlanma düşünürlerinin “nesnel bilimi, evrensel ahlak ile hukuku ve kendi ayakları üzerinde duran sanatı, kendi iç mantıları temelinde geliştirme” konusunda gösterdikleri olağanüstü bir düşünsel çabadan ibarettir. Amaç, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanmaktı. Doğa üzerinde bilimsel hâkimiyet, kaynakların kıtlığından, yoksulluktan ve doğal afetin rasgele darbelerinden kurtuluşu vaat ediyordu. Rasyonel toplumsal örgütlenme

biçimlerinin ve rasyonel düşünce tarzlarının gelişmesi, efsanenin, dinin, boşıncının akıldışılığında, iktidarın keyfi kullanımından ve kendi insan doğamızın karanlık yanından kurtuluşu vaat ediyordu. Ancak bu tür bir proje aracılığıyla, bütün insanlığın evrensel, sonsuz ve değişmez nitelikleri ortaya çıkarılabildi (Harvey; 1999: 25).

Eisenstadt modernleşmeyi Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da geliştirilmiş olan toplumsal, ekonomik ve siyasal sistemlere doğru bir evrime olarak niteler. Dolayısıyla Eisenstadt için modernleşme aslında Batılılaşmak demektir. O na göre modernleşme ya da Batılılaşma farklı alanlarda kendini göstermektedir. 1- Ekonomik alanda modernleşme, tarım ve maden sektörlerinin endüstri ve ticarete göre ikinci plana itilmesini; 2- Siyasal modernleşme, siyasal gücün merkezileşmesi ve siyasal rejimin demokratikleşmesi; 3- Kültürel modernleşme ise din, bilim ve felsefenin ayrılarak eğitimin laikleştirilmesini ifade etmektedir. Bununla birlikte Eisenstadt, modernleşmeyle geleneksel toplum içinde yaşanabilecek sorunların da bilincindedir. Bu sorunlar toplumların modernleşme sürecinde geliştirecekleri yeni örgüt modelleriyle aşılabilecektir (Akpolat; 2005: 507). Eisenstadt, modern toplumu bireysel etkinlikler ve kurumsal yapıları bakımından büyük bir ekseriyetle farklılaşmış ve uzmanlaşmış bir toplum olarak da niteleyerek açıklamaktadır. Ona göre “Modern özelliklere sahip toplumlarda, bu yapılara dâhil olma süreci, akrabalık bağları, bölgesel, toplumsal sınıf veya mevki gibi sabit bir çerçeve ile belirlenmez.” Bununla birlikte ayrıca “(u)zmanlaşılın roller ‘serbest-geçişlilik’e sahiptir; benzer şekilde zenginlik ve güç, belirlenmiş bir şekilde tahsis edilmez- en azından modern olmayan toplumlarda olduğu gibi değildir.” (Eisenstadt; 2007: 13). Modernleşme konusuna ilgi gösteren başka bir düşünürde Daniel Lerner’dir. Lerner’e göre modernleşmenin temelinde yatan en önemli özellik “akılcı ve pozitivist bir ruhun benimsenmesi” dir. Bununla birlikte Lerner modernleşme konusunda Batı modelinin evrensel bir çerçeve olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Ona, göre Batı’da görülen “kentleşme, artan okuryazarlığa, artan okuryazarlık, kitle haberleşme araçlarının daha etkili olmasına, artan kitle haberleşme araçlarının etkisi ise daha geniş ekonomik ve toplumsal katılıma yol açar.” Lerner’e göre sırayla yaşanan bu toplumsal süreçler bütün dünya toplumları için geçerli olan zorunlu süreçlerdir. Dolayısıyla, Eisenstadt gibi Lerner içinde modernleşmek aynı zamanda Batılılaşmak demektir (Kongar; 2004: 227). Bir başka açıdan da modernleşme en yalın haliyle

modernliğe doğru yaşanan süreç, Alain Touraine'in ifadesiyle "eylem halindeki modernliği" niteler (Altun; 2002: 20-21). Aslında modernleşme radikal bir değişmeden ve dönüşümden sonra ortaya çıkan ifade eder ve insanı olduğu kadar insanın çevresini de etkiler. Zira modern dünya, artık tarımsal ya da geleneksel dünyanın yerini almaktaydı. Bu söz konusu süreç artık inançların değil; bilimsel, deneysel ve eleştirel aklın ve özgür düşüncenin hâkim olduğu modernleşme süreciydi.

Berman'a göre ise modernleşme:

Fiziksel bilimlerde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değiştiren büyük keşifler; bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yok eden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni teknelci iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme; milyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı kentleşme; dinamik bir gelişme içinde birbirinden çok farklı insanları ve toplumları birbirlerine bağlayan, kapsayan kitle iletişim sistemleri; yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini daha da artırmak için çaba sağlayan ve gitgide güçlenen ulus-devletler; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren, keskin dalgalanmalar içindeki kapitalist dünya pazarı. Yirminci yüzyılda, bu girdabı doğuran ve onu sürekli bir oluş halinde yaşatan süreçler "modernleşme" diye adlandırılmıştır (Berman; 2002: 28).

Ayrıca modernleşme projeksiyonu, herşeyden önce laik bir hareket olma özelliği taşımaktadır. Rönesans ve Reformlardan Aydınlanma düşüncesine kadar uzanan değişim çizgisi içinde ön plana çıkan düşünsel boyut, bilim ve bilginin demistifikasyonu (gizeminin çözülmesi) olarak tanımlanabilir. Böylece bilim ve bilgilenme Tanrısal bir süreç olmaktan çıkarılmış, artık akıl temelli bir insan özelliği olma konumuna indirgenmiştir. Modernleşme olgusuyla beraber, hukuk alanında da köklü bir değişim söz konusu olmakta, böylece statü hukukundan sözleşme hukukuna geçiş başlamaktadır. "Bu yeni hukuksal atmosferle birlikte artık birey, korporatif sistemin ve belirli statülerin hiyerarşik bağlarından kurtulmakta ve kişisel ilişkilerini serbestçe düzenleme imkânına kavuşmaktadır." Modernleşme süreciyle birlikte "artık hukuk, bireyi tanrının istediği varsayılan düzen içinde kalmaya zorlamamakta, toplumun hür ve eşit üyesi olarak kendi ilişkilerini düzenlemesine imkân vermektedir" (Aslan ve Yılmaz; 2001: 96-97).

Çiğdem’de “Modernleşme, toplumsal modernitenin kurumsal altyapısıdır; endüstrileşmeyi, pazar sistemlerinin oluşumunu, bilimsel devrimi, teknolojik ilerlemeyi ve ulus-devletin gelişimini ihtiva eder” diyerek tanımlar (Çiğdem; 1997: 72). Kısaca modernleşme kavramı: “geleneksel toplumda belirgin bir farklılaşma ve uzmanlaşmayı beraberinde getiren ve toplumun eski değerlerinden soyutlanıp yeniden dizayn edilmesi anlamına gelmektedir” (Aslan ve Yılmaz; 2001: 94). Türköne’ye göre, Batı kendi geliştirdiği sanayileşme sonucunda muazzam ekonomik güce ulaşmış ve bununla birlikte de Batı-dışı ülkelerin bile kayıtsız kalamayacağı, yeni bir yaşam dünyası ve değerler evreni dizayn etmiştir. Bu yaşam ve değerler evrenini de modernleşme adı altında tüm dünyaya empoze ve ihraç etmiş, bunda başarılı da olmuştur. Zira Ona göre, aklın egemenliğinde özgürleşen Batı bilimi, her şeyi tanımladı, sınıflandırdı ve uzmanlık alanı olarak da örgütledi. Dolayısıyla modern dönem olarak ifade edilen bu yeni dönem, her şeyin alt üst olduğu bir dönem olarak değerlendirilebilir. Modern dönemin karakteristiği olarak öne çıkan toplumsal, ekonomik ve siyasi alanda köklü değişimler hatta kopuşların yaşanmasıdır. Modern dönem kısaca “(b)ütün dünyanın alt-üst olduğu, birçok şeyin anlamını kaybettiği, eski usullerin işe yaramadığı, yenilerinin de eskilerin yerini tutmadığı baş döndürücü bir değişim”dir (Türköne; 2007: 158).

Talcott Parsons, modernleşmeyi “kendilerini istikrara yönelten toplumsal sürecin ‘eylemsizlik yasası’na tabi olan toplumsal sistemlerin, onları bir yapısal farklılaşma sürecine sokacak yıkıcı nitelikteki iç ve dış etmenler tarafından harekete geçirildiği bir evrim süreci olarak kabul eder.” Talcott Parsons modernleşmenin toplumsal tabakalaşma ve toplumsal rollerdeki farklılaşma konusunda bir evrim süreci olarak niteledikten sonra şöyle devam eder: “ ‘modern toplumsal gelişmenin esas yönü’nün, ‘meşru eşitsizliğin’ yüklenir olmak yerine, sanayileşmenin gerektirdiği yüksek düzeyde farklılaşmış roller sistemi içerisindeki bireyler tarafından yerine getirilen işlevler üzerinde temellendiği, ‘öz olarak yeni bir tabakalaşma örüntüsüne doğru’ olduğunu ileri sürer” (Callinicos; 2001: 60-61). Bütün yerleşik değerlerin alt-üst olduğu ve aynı zamanda da karmaşık bir süreç olarak da yaşanan modernleşme “ekonomik, politik ve kültürel değişimdeki karmaşık süreçlerle karakterize edilen yeni tipte bir toplum ortaya çıkması” (Swingewood; 1998: 9) olarak da ifade edilebilir. Modernleşme karmaşık bir süreci olarak tarif edildiği gibi

farklı boyutlarla da ele alınıp kavramlaştırılabilir. Farklı ifadeler dediğim tanımlamalar birbirlerinden kopuk ya da birbirlerini olumsuzlayan tanımlamalar değil; aksine farklı olsalar bile temelde ortak bir noktaya işaret eden farklı bakış açılarını ve algılamaları ifade etmektedir. Bu kavramlaştırmalar ışığında modernleşme sürecini irdeleyen Altun'da modernleşmenin dört boyutundan bahsederek şunları ifade eder:

[1-] Siyasi partiler, parlamento, oy hakkı gibi katılımcı karar vermeyi destekleyen anahtar kurumları içeren siyasal modernleşme, [2-] genellikle sekülerleşme ve ulusalcı ideolojiye bağlılığın üretildiği kültürel modernleşme, [3-] endüstrileşmeden farklı olmakla birlikte artan bir ekonomik dönüşümle özdeşleşen ve giderek büyüyen işbölümü, yönetim tekniklerinin artması kullanımı, teknolojinin ilerlemesi ve ticari yeteneklerin artması gibi unsurları bünyesinde barındıran ekonomik modernleşme, [4-] artan okuma yazma oranı, kentleşme süreci ve giderek geleneksel otoriterliğin zayıflaması gibi öğelerden oluşan toplumsal modernleşme (Altun; 2002: 25).

Genel olarak modernlik olgusu, Batının inşa ettiği ve Batı merkezli yeni bir dünya kurma tasavvuruyla, şekillenen ve dünyayı bir “kaldıraç” gibi bütünüyle değiştiren bir tarihsel dönemi ifade etmektedir. Batı siyasal alanda demokrasiyi, kültürel alanda insan-merkezli bir dünya tasavvurunu, bilimsel alanda sınırsız bir akıl egemenliğini ve ekonomik alanda sanayi devrimi ile kitleli devrimi gerçekleştirdi. Böylece Batı, kendi oluşturduğu ve adına da modernlik denilen bu yeni özellikleriyle dünyayı egemenliği altına aldı. “Batının her alanda ortaya çıkan bu tartışılmaz üstünlüğü öylesine güçlü bir rüzgâr estirdi ve dünyayı bütünüyle etki menziline aldı ki, Batı dışında kalan toplumlar hızla değişmeye başladılar. Batı dışı toplumların, Modernliğin etkisi altında hızla değişmesine modernleşme adını veriyoruz” (Türköne; 2003: 9). Aslında modernleşme ya da modernizasyon süreci “ne sadece bir kurumsal süreç, ne de bilinç düzeyinde vuku bulan bir hareket olarak düşünülemez.” Eğer modernleşme daha geniş ve bütün sonuçları ile anlaşılacak isteniyorsa, “belirli kurumsal birikimlerinin ve bilinç içeriklerinin nakledildiği, taşındığı, iletildiği bir süreç olarak düşünülmeli” ve öyle değerlendirilmelidir (Berger, Berger ve Kellner; 1985: 131-132).

Batı'nın oluşturduğu bu yeni değerler sistemiyle modernlik rüzgârlarının çok sert esmeye başladığı dönemle ilgili olarak fikirleri bizim için ayrı bir derinlik ifade eden, Mardin'de modernleşmeyi şöyle ifade eder:

Modernleşme toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri bir süreçtir. Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşü ile başlayan bu süreç burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasi hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması

gibi unsurları kapsar. Bu gelişme esnasında toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken öte yandan yeni gruplar doğar, toplumun fonksiyonları birbirinden ayrılır. Fakat belki en önemlisi bu ayrılmanın doğurduğu kopuklukları da dolduracak yeni yapılar gelişir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçaların birbirine bağlanmasını sağlar (Mardin; 1999b: 25-26).

Samuel Huntington modernleşmenin Batı'da ortaya çıkmış olmasını, Batı'nın modernleşmeden çok önce sahip olduğu ve diğer medeniyetlerden farklı olarak ona, yani Batı medeniyetine özgün karakterini kazandıran ayırt edici özellikleri sıralayarak özetlemektedir:

- 1- Klasik Miras. Yunan felsefesi ve rasyonalizmi, Roma hukuku, Latince ve Hıristiyanlık olmak üzere Batı'nın Klasik medeniyetten miras aldığı birçok şey vardır.
- 2- Katoliklik ve Protestanlık. Batı Medeniyetinin tek ve en önemli özelliğidir. Batı Hıristiyanlığının, önce yalnızca Katoliklik, daha sonra da hem Katoliklik ve Protestanlık olmak üzere yaşamış olmasıdır.
- 3- Din ve dünyevi otoritelerin birbirlerinden ayrılması. Batı tarihinin bütününde ilk olarak kilise olmuş, daha sonra da devletten ayrı birçok kilise var olmuştur... Batı Medeniyeti'nin tipik belirtisi olan kilise ve devlet birbirlerinden ayrılığı ve yinelenen çatışmalarına başka medeniyetlerde rastlanmaz. Otoritenin bu biçimde bölünmesi Batı'da özgürlüğün gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.
- 4- Hukuk Devleti. Medeni kalabilmek için hukukun merkeziliği kavramı Romalılar'dan miras alınmıştır... Hukuk devleti geleneği, anayasacılık ve mülkiyet hakları dâhil keyfi iktidara karşı insan haklarının korunması [düşüncesi batı medeniyetinin en temel özelliğini oluşturmaktadır].
- 5- Temsili heyetler. Sosyal plüralizm, çok önceleri aristokrasinin, ruhban sınıfının, tüccarların ve benzer diğer grupların menfaatlerinin temseli için meclislerin, parlamentoların ve diğer kurumların doğmasına neden olmuştur. Bu kurullar modernleşme süreci içinde modern demokrasinin kurumlarına dönüşecek olan temsil biçimlerini sağlamıştır.
- 6- Bireycilik. Batı medeniyetinin yukarıda sıralanan özelliklerinin çoğu medeni toplumlarda eşine rastlanmayan bireycilik anlayışının, bireysel hak ve özgürlükler geleneğinin doğmasına katkıda bulunmuştur (Huntington; 2002: 91-95).

Bir başka yerde yine Huntington modernleşme konusunda görüş bildiren düşünürlerin üzerinde mutabık kaldıkları modernleşmenin dokuz niteliğini belirler.

Söz konusu bu dokuz nitelik ise şu şekilde özetlenebilir:

- 1-Modernleşme devrimci bir süreçtir
- 2-Modernleşme karmaşık bir süreçtir: O kolay kolay tek bir faktöre ya da boyuta indirgenemez. Modernleşme, insan davranışı ve dönüşümünün neredeyse bütün boyutlarında gerçekleşen değişimi kapsar.
- 3-Modernleşme sistematik bir süreçtir: Modernleşmenin bir boyutunu etkileyen değişiklikler diğer boyutlarını da etkiler.
- 4-Modernleşme küresel bir süreçtir: Modernleşme, on beşinci ve on altıncı yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkmışsa da artık o, dünyanın bütününü ilgilendiren bir fenomendir

- 5-Modernleşme uzun erimli bir süreçtir: Modernleşme devrimci bir süreç olsa da, zamana ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle o, bir yönüyle de evrimcidir
- 6-Modernleşme tedrici bir süreçtir: Modernleşmeyi bütün toplumların tırmanacağı çeşitli basamaklara ayırmak mümkündür
- 7-Modernleşme homojenleştirici bir süreçtir: Modern toplumların aksine geleneksel toplumların modernliğe sahip olmamaları dışında herhangi bir ortak özelliklerinden bahsedilemez. Oysa modern toplumlar, temel benzerlikleri paylaşırlar.
- 8-Modernleşme geri döndürülemez bir süreçtir
- 9-Modernleşme ilerlemeci bir süreçtir: Modernleşmenin sarsıntıları köklü ve yaygın olsa da, nihai düzlemde o, yalnızca kaçınılmaz değil, aynı zamanda da arzu edilen bir süreçtir. Geçiş döneminin acıları ve maliyetleri özellikle ilk dönemlerde yüklü olsa da, modern bir toplumsal, siyasi ve ekonomik düzen kurulduğunda tüm bunlar hatırdan silinecektir. Modernleşme son kertede, insani varoluşu kültürel ve maddi açıdan zenginleştirecektir (Huntington, akt. Altun; 2002: 180-181).

Özetle modernleşme kavramı, Batılı sosyal bilimciler tarafından, bütün diğer gelişmekte olan toplumların, yani batı dışı toplumların, batı toplumlarına benzer aşamalardan geçerek, modern bir devlet seviyesine ulaşabilecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavramdır (Kongar; 2004: 227).

2. ULUSLARIN YAŞADIĞI MODERNLEŞME SÜREÇLERİ

2.1. BATI AVRUPA MODERNLEŞMESİ

Uzun ve çalkantılı ekonomik, toplumsal ve siyasi gelişmelerden sonra ulaşılan modern yaşam düzeyi aslında sanılanın aksine çok daha eski tarihlere dayanmaktadır. Rönesans ve Reform dönemiyle başlayan uyanış döneminde özellikle büyük icatların yani matbaa, barutlu silah ve pusulanın keşfi, dünyayı eskiden olmadığı kadar hızla yaşanan bir çağa, yeni bir dönemin içine sokmuştu. Bu hızla yaşanılmaya başlanan yeniçağ tamda Koselleck'in ifadesiyle "tarihin hızlanması"dır (Callinicos; 2007: 34). Abel Jeanniere'nin (Altun; 2002: 21) yukarıda bahsettiğimiz üzere modernliğe geçişte yaşanan dört ana devrim Batı Avrupa modernleşmesinin temelini teşkil etmiştir. Bu dört temel devrimi kısaca özetlemek gerekirse: ilk olarak Bilimsel Devrim'in ortaya çıktığı ve söz konusu bu devrimin de Newton'la başladığı kabul edilir. Tıpkı pagan geçmişten Hıristiyan Roma'yı ayıran bir kopuşun ifadesi gibi Newton'un yer çekim kanununu keşfedişi yeni bir dönüm noktası olmuştur. "Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya" geçişi ifade eden bu bilimsel devrim devamında da pozitivist zihniyetin zirveye

ulaşmasını böylelikle bilim asla yanılmaz inancı ve anlayışını getirecekti. Böylece yaşanan bu Bilimsel Devrim, temel devrimdir ve bundan sonra yaşanacak tüm devrimler bu devrimden türeyecekti. Siyasal Devrim olarak ifade edilen devrimse, demokrasinin Devlet'in tek rasyonel biçimi haline getirilmesi yani modern devlet'in ancak demokratik bir devlet olabileceği fikrini esas alan bir devrim olarak formüle edilebilir. Bu devrimin özü, iktidarın temel kaynağı eskisi gibi artık Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi kabul edilen kutsal bir kişi ya da şahsiyet, karizmatik bir lider ya da bir hanedan değil, doğrudan doğruya halkın kendisidir. Burada kendi kendini yönetecek ve iktidarın yegâne kaynağı olarak kabul edilen halktan kastedilense ulus olma bilincine ulaşmış halktır. Dolayısıyla Modern Devlette iktidarlar da ancak ulus haline gelmiş olan halkın onayıyla meşruiyet kazanabilir. Kültürel Devrim ise kısaca düşüncelerin sekülerleşmesi, gündelik yani toplumsal hayatın bütün boyutlarıyla bilimselleşmesidir. Artık toplumun temeli, dine değil bilime ve akla dayanması gerekiyordu. Modernliğin son evresi olan Endüstriyel Devrim de kısaca insanın doğaya hâkimiyetinin ifadesidir. Yani aletten makinaya geçişi ifade eden ve çalışma süresinin kaynağı olarak insanı değil makineyi temel olarak alan yeni bir dönemdir. Zira modern kavramının en çok kullanıldığı alan endüstri alanı olmuştur Dolayısıyla Modernliğin tarihsel sürecine baktığımızda, söz konusu bu süreci, 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonra bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi olarak formüle edebiliriz (Sevil; 1999: 16-19).

Alain Touraine göre gerçekte Modern Batı düşüncesinin özelliği, modernlikle özdeşleştiği andan itibaren, “akılcılığa tanınan temel rolden daha geniş bir fikre, akılcı bir toplum fikrine geçmeyi istemiş olmasında yatar ve o akılcı toplum'da akıl yalnızca bilimsel ve teknik etkinliği yönetmekle kalmaz, insanların yönetimini ve nesnelerin yönetimini de elinde tutar.” Aydınlanma döneminden itibaren kutsanan akıl, batı modernleşmesinin temelini oluşturmaktadır. Batı'daki en güçlü modernlik yaklaşımı: özellikle akılcılığın geleneksel olarak ifade edilen toplumsal bağlar, duygular ve inançların yıkımını gerektirdiğini; modernleşmenin de belli bir toplumsal sınıfa değil aklın kendisine ait olduğunu vurgular. Böylece modernliğin temeli olan akıl ve akılcılaştırma kendiliğinden modernleşmenin de itici mekanizmasına dönüşmüştür. Dolayısıyla Batı'da modernlik fikri belli bir yönetici grubun ve ya halk devriminin değil bizzat aklın ve onun getirdiği özellikle bilim,

teknoloji ve eğitimin eseridir. “Batı, modernliği bir devrim olarak düşünmüş ve yaşamıştır. Akıl hiçbir kazanımı kabul etmez, tersine bilimsel türden bir kanıtlamaya dayanmayan tüm inançlar, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimleri sil baştan yapar” (Touraine; 2002: 24-27). Batı Avrupa’da 17. yüzyıldan itibaren bilim ve teknolojiye yaşanan değişim ve gelişmelerin sonucu olarak yaşanan ekonomik büyüme, toplumları yeni bir yaşam tarzına ve değişim sürecine sürükleyen modernleşme olgusunun temelinde, Batı’nın tarihsel ve toplumsal değişim süreci yatar. Bu süreç yani geleneksellikten modernliğe geçiş çok uzun bir zaman diliminde adeta kendiliğinden gerçekleşmiştir (Çaylak; 1998: 152-153). Aydınlanma Çağı’nın önemi aslında döngüsel tarih anlayışının ve kendi meşruluğunu geçmişin ilkelerinden almayıp, bunun yerine kendi öz gerekçesini sunan yeni bir çağ, yeni bir dönemi başlatmış olmasıdır. Habermas’ın belirttiği gibi “(m)odernlik, yönünü başka bir dönemin örneklerinden yola çıkarak bulunmasını sağlayan kriterleri bundan böyle ödünç alamaz, almayacaktır da: kendi kurallarını kendi içinden yaratmalıdır.” Modernlik kavramını geçmişten kökten bir kopuş olarak gören bu anlayış 18. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş biçimlenmiştir. Bu anlayış, tarihsel zaman anlayışının da kökten değiştiğinin bariz bir göstergesidir. Zira daha önceki Avrupalı entelektüellerdeki klasik geçmişe yönelik tarih anlayışı, artık geçmişe değil geleceğe yönelimliydi. Bu ileriye yönelik tarih anlayışı neticesinde yaşanan ve Eric Hobsbawm’ın “ikili devrim” dediği, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrim’inin ürünü olan Modern dünya, Fontenelle’nin ifadesiyle sürekli ilerlemektedir ve sonsuza kadar da ilerlemeye devam edecektir. (Callinicos; 2007: 31-34).

Berman modernleşme sürecini kendi içinde üçe ayırarak tasnif etmektedir. Bu konunun ayrıntılarını yukarıda sıralamıştık. Burada batı Avrupa modernliğine dair değerlendirmelerine yer verecek olursak. Berman modernliğin ilk evresi olarak ifade ettiği dönemde modernliği 19. ve 20. yüzyıllarda kullanılan biçimiyle ilk kez kullanan kişinin J. J. Rousseau olduğunu ifade eder, “nostaljik düşlemlerden psikanalitik öz-irdelemeye ve katılımcı demokrasiye kadar en hayati modern geleneklerimizin çoğu onun tartışmalarından kaynaklanmaktadır” diyerek modernliğin ilk kez bilinen anlamıyla Rousseau tarafından geliştirildiğini belirtir (Berman; 2002: 30). Daha sonraki dönemde yani modernleşmenin ikinci evresinde gelinen yeni toplumsal yaşam düzeyi yani modern dönem kendi ifadeleriyle şöyledir:

19. yüzyıl modernliğine özgü ayırt edici ritm ve sesleri belirlemeye çalıştığımızda ilk gözümüze çarpan şey,... son derece gelişmiş farklılaşmış ve dinamik yeni zemin olacaktır. Buharlı makinaların, otomatik fabrikaların, demiryollarının, yeni devasa sanayi bölgelerinin; bir gece içinde, çoğu kez insani açıdan acılı sonuçlar yaratarak büyüüp yayılan şehirlerin, iletişimin çapını gitgide genişleten günlük gazete, telgraf, telefon ve her türlü iletişim aracının; gittikçe güçlenen ulusal devletler ve çok uluslu sermaye topluluklarının; bu yukarıdan aşağı modernleşmeye karşı kendi aşağıdan modernleşme tarzıyla direnen toplumsal kitle hareketlerinin; sürekli yayılarak her şeyi kapsayan, en şaşılahtı büyüme, akla durgunluk veren ziyan ve israfı gerçekleştirebilen, sağlamlık ve istikrar dışında her şeye gücü yeten dünya pazarının yer aldığı zemindir bu (Berman; 2002: 32).

Habermas da, Avrupa toplumlarının modernleşmesini Weber gibi “evrenin ve tarihi bir rasyonelleşme sürecinin bir sonucu olarak algılar.” Habermas “Weber’in modernleşmeyi araçsal akılcılık tarafından düzenlenen özerk alt sistemlerin... farklılaşması olarak” açıklar (Callinicos; 2001: 151). Dolayısıyla “Batı’da geleneksellikten modernliğe geçiş, en azından dört yüzyıllık bir sürede ve adeta kendiliğinden gerçekleşmiştir. Yani Batı kendi ‘iç’ dinamikleri sayesinde ‘modernleşmiştir’” (Köker; 2002: 51).

2.2. BATI DIŞI MODERNLEŞMELER

Modernleşme süreci 17. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa’da adeta kendiliğinden gelişmeye başlamış bir süreçtir. Bu süreç kendi içinde yaşadığı devrimlerle iyiden iyiye hızlanmış ve günümüze kadar tüm dünyayı kapsayacak bir biçimde gelişimini sürdürmüştür. Bu süreç öyle bir süreç ki en muhafazakâr toplumlar bile zaman içinde kendilerini bir şekilde bu sürecin merkezinde bulmaktan kurtulamamışlardır. Batı’da yaşanan ve adeta kendiliğinden başlayan ve gelişen modernleşme süreci Batı dışı toplumlarda, Batı toplumlarının yaşadıkları modernleşme süreçlerinin aksine dışarıdan empoze edilmek suretiyle yaşanmıştır. “Modernizasyon işgal orduları gibi dünyayı istila etmeye çalışan ‘evrensel bir din’dir adeta. Bu ‘evrensel din’in, kendine özgü kavramları, kendine özgü bir yaşam biçimi, belirlenmiş bilinç yapıları, vardır” (Berger, Berger ve Kellner; 1985: 8). Modernliğin esas olarak ortaya çıktığı teknolojik, ekonomik ve politik alanlar aslında Batı dışı toplumların modernleşme sürecinde de modernizasyonun merkezi olmuştur. Bununla birlikte hayatın tüm alanlarını etkilemektedirler.

Batı toplumlarının çok uzun süren ve kendi iç dinamikleriyle gerçekleştirdiği modernleşme Batı dışı toplumlarda, daha kısa bir zaman içerisinde ve kendiliğinden olmayan, yani dış etkenlerin yoğun baskısıyla gerçekleşmektedir. Köker, Batılı olmayan toplumların modernleşme sürecini incelerken bazı tespitlere yer vermektedir. Evvela Batılı olmayan toplumların da modernleşebileceğini varsayan modernleşme kuramı her şeyden önce, toplumların “modern” ve “geleneksel” olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Bu karşılaştırmada esas olarak modern toplumun ne olduğu belirtilmiş ve geleneksel toplumda bir tür “modern olmayan toplum” olarak kavramlaştırılmıştır (Köker; 2002: 40-41). Bu tespitinden sonra Köker, Batı dışı toplumların modernleşme çabalarına ve bu toplumların modernleşme süreçlerini hızlandıran temel etmenlere dikkat çekmektedir. Ona göre: “modernleşme kuramında da insanın kendi eylemiyle yapabileceği bazı şeyler vardır. Bunlar, tarihin kaçınılmaz akışını ‘geciktirici’ olabilecekleri gibi, bu akışı ‘hızlandırıcı’ nitelikte de görülebilir. Nitekim modernleşme kuramı daha çok bu ikinci türe giren eylemler üzerinde durmuş ve modernleşmekte olan toplumlarda intelligentsia’nın rolü” önemsenmiştir. Köker Shils’in çalışmalarına atıf yaparak intelligentsianın nitelikleri konusunda şu açıklamalara yer vermektedir. Batı dışı toplumlarda modernleştiriciler aslında Batı’lı ülkelerde veya bizzat Batılılar tarafından yahut da Batılıların öğrencileri tarafından eğitilmişlerdir. Bu modernleştiriciler, Batı tipi eğitim veren modern okullarda eğitim görmüş ve bu okullarda kazandıkları Batılı fikir ve değerlerin biçimlendirdiği, böylelikle “modernleşmeci düşüncelerin etkisiyle yoğrulmuş” elitlerdir.

Köker, Batı toplumlarının yaklaşık dört yüzyılda erişmiş oldukları ideal toplum düzeyine yani modern toplum aşamasına, Batılı-dışı toplumların kısa sürede erişmek istemelerini, modernleşme kuramına göre şöyle özetler:

1-Batı toplumları sürekli değişen, hareketli toplumlardır. Buna karşılık Batılı olmayan toplumlar, değişimin çok yavaş olduğu, ya da hiç olmadığı yani değişmeyen durağan toplumlardır. Dolayısıyla, Batılı-olmayan toplumlarda modernleşme, her halükarda, Batılı toplumların dışarıdan müdahalesi sonucunda ortaya çıkan bir değişim sürecini ifade eder.

2- Modern toplum aşaması, Batılı olmayan toplumlarda, kendiliğinden bir süreç olmadığından, toplumun çoğunluğunu oluşturan ve gelenekselliğini sürdüren

kitlelerin, bu süreçte itici güç olarak ortaya çıkmaları sözkonusu değildir. O halde, Batılı olmayan toplumlarda yabancı aristokratik bir seçkinler zümresinin veya Batılı modern kültürün düşünsel araçlarıyla donanmış yerli bir aydınlar grubunun yahut da her iki grubun birlikte oluşturacağı bir gücün yol göstericiliğine gerek vardır (Köker; 2000: 50-53). Köker'e göre, ayrıca Batı dışı toplumların modernleşebilmesi için modernleşmenin temel mantığına aykırı olan diktatörlük ve ya tek parti hegemonyası gibi baskıcı ve demokratik olmayan siyasal rejimlerin, bu toplumların zorunlu olarak yaşamak durumunda kalmalarının kaçınılmaz olduğunu ifade eder:

Batılı olmayan toplumlardaki iktisadi ve toplumsal modernleşme süreci, toplumsal hareketliliği ve dolayısıyla siyasal katılmayı arttırmış, buna karşılık siyasal kurumsallaşma düzeyi bu katılım artışını sistem açısından işlevselleştirmede için ortaya siyasi gelişme değil, daha doğru olarak siyasal bozulma olarak adlandırılması gereken bir değişim süreci çıkmıştır. Bu bozulmanın sonucu olarak da, sözkonusu toplumlarda askeri diktatörler ve/veya tek-parti hegemonyası biçiminde görülen demokratik olmayan siyasal kurumlar ortaya çıkmıştır. Bu kurumların temsil ettiği "belli bazı kurumların, modernleşmekte olan bir toplumun örgütlenmesi için belki de zorunlu olan kurumlar olarak görmek" gerekmektedir (Köker; 2000: 38).

John H. Kautsky 1972 yılında yayınlanan Batı dışı toplumların modernleşme sürecine ilişkin tespitlerin yer aldığı çalışmasında, geniş kapsamlı bir toplumsal değişmeyi, yani modernleşmeyi sanayileşme sürecinin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmekte ve modernleşmeyi sanayileşmeyle açıklamaktadır. Kautsky'nin Batı dışı toplumların modernleşme sürecine ilişkin tespitlerini şu şekilde özetlemek mümkün:

- 1- Modernleşme, Batı Avrupa'da görüldüğü biçimi altında sanayileşmeyi içermekteyse de, her sanayileşme modernleşme anlamında gelişmelere yol açmamaktadır... Batılı olmayan toplumlarda sanayileşme, bu toplumları sanayileşme sürecine sokan dış ve iç faktörlerin etkileşimi içinde anlaşılmalıdır.
- 2- Batı Avrupa'nın 'içeriden' modernleşmesine karşılık, Batılı olmayan toplumlarda modernleşme 'dışarı'dan gelen etkiler tarafından güdülenmiş bir süreç niteliindedir. Bu bağlamda, sömürgecilik, aristokrasi ve yabancı ve yerli sermayenin işbirliği 'dışarıdan modernleşme'nin başlıca faktörleri olarak görülmektedir.
- 3- Geleneksel bir toplumla modern bir toplum arasındaki temaslar bir kez başladıktan sonra, süreç içinde, artık sanayileşme yoluna girmiş olan geleneksel toplumda bu sürecin gereklerini yerine getirme görevini üstlenecek olan bir 'entelektüeller grubu' oluşmakta ve bu grup, modern ordu gibi sanayi toplumuna özgü değerleri benimsemiş diğer gruplarla birlikte modernleşme sürecini 'içeriden' besleyen 'ajanlar'ı oluşturmaktadır (Kautsky, akt. Köker; 2000: 62-63).

Batı Medeniyetinin sanayi devriminden sonra hızla dünya geneline yayılması Huntington'a göre "batılı olmayan toplumların modernleşmesini ve Batılılaşmasını teşvik etmiştir". Ona göre, Batılı olmayan toplumların ileri gelenlerinin yani yönetici ve entelektüellerinin Batı'nın bu kuşatıcı ve kaçınılmaz etkisine karşı tepkisi üç şekilde olmuştur. 1-Hem modernleşme, hem de batılılaşma reddedilmiştir; 2-her ikisi de benimsenmiştir 3-modernleşme benimsenmiş ama Batılılaşma reddedilmiştir. Huntington bu üç karşı tepkiyi de şu şekilde açıklamaktadır. İlk olarak reddetme öncelikle Japonya, Çin'de, Müslüman toplumlarda ise, özellikle kökten dinci unsurların batılılaşmayla modernleşmeyi reddetmeleri şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak yirminci yüzyılda erişilmiş olan ulaşım, iletişim ve küresel düzeyde karşılıklı dayanışmanın geldiği boyut itibariyle artık bu seçenek hiç kabul edilebilir değildir. Huntington ikinci şekli ise "Kemalizm" olarak adlandırmaktadır. "Toynbee'nin Herodianizm" olarak ifade ettiği şekilde hem modernleşmenin hem de Batılılaşmanın birlikte kabul edildiği şekildir. Kendi ifadesiyle bu: "modernleşmenin gerekli, arzu edilir bir şey olduğu, yerli kültürün modernleşmeyle uyuşmadığı, bu nedenle kaldırılması, yok edilmesi gerektiği ve başarılı bir biçimde modernleşmek için tam anlamıyla Batılılaşma'nın gerekli olduğu varsayımına dayanmaktadır." Zira modernleşme ve Batılılaşma birbirlerini takviye etmektedirler. Bunların birlikte olması ve birlikte yaşanması gerekir. Yirminci yüzyıl sonunda dünyada birçok ülke "Kemalist" seçeneği izlemiş ve Batılı olmayan kimliklerini Batılı kimlikle değiştirmeye çalışmışlardır. Üçüncü şekilde Huntington tarafından "reformculuk" olarak adlandırılmaktadır. Zira Ona göre, reddetmecilik, toplumu gittikçe küçültmekte, yalnızlaştırmakta ve dünyadan tecrit etme gibi ümitsiz bir çaba içine sokmaktadır. "Kemalizm" ise, yüzyıllardır var olan yaşayan ve toplumun karakterini oluşturan kendi öz kültürünü yok edip onun yerine başka bir medeniyetten alınan bütünüyle yeni ve topluma yabancı bir kültürü kendi toplumuna benimsetmek için yoğun bir çaba gerektirmektedir. Üçüncü yolsa modernleşmeyi toplumun yerli kültürünün değerlerini, uygulamalarını ve kurumlarını koruyarak gerçekleştirmeye çalışılan bir yöntemdir. Huntington'a göre modernleşme, Batılılaşma anlamına gelmek zorunda değildir. Batılı olmayan toplumlar da modernleşebilir ve çok sayıda Batılı olmayan toplum Batı değerlerini kurumlarını ve uygulamalarını benimsemeden ve kendi kültürlerini terk etmeden de modernleşmişlerdir (Huntington; 2002: 96-

105). Bu anlamda modernleşme sürecinde, özellikle müslüman toplumlarda yeniden canlanan dini hayat, siyaset ve ahlak üzerindeki Amerika ve Avrupa'nın etkisinin reddi anlamına gelmektedir. Batılı olmayan toplumlarda din modernleşmeyle birlikte yeniden canlılık göstermeye başlamış ve bu toplumların dini hayata yeniden sarılışı, onlar için Batı karşıtı olmanın en güçlü göstergesi olmuştur. “Bu dini yeniden uyandıran modernliğin bir reddi değildir. Bu Batı'nın ve Batı ile bağlantılı laik, rölâivist, yoz kültürün reddidir.” Bu red Batılı olmayan toplumların, “‘Batı’dan zehirlenme’ diye adlandırdıklarından kurtulmak isteğidir.” Bu istek, Batı’dan kültürel bağımsızlığın kazanıldığına gururlu bir ifadesidir: “Biz modern olacağız, ama siz olmayacağız” (Huntington; 2002: 141).

Aslında Batı dışı toplumların modernizasyonu ile ilgili olarak çok sık dillendirilen ve modernleşmenin batı ile özdeşleştirilmesine tepki sayılabilecek ve hiçte azımsanmayacak sayıda modernlik kavramlaştırmaları yapılmıştır. Göle, farklı modernlik kavramlaştırmaların izahını yaptıktan sonra kendi kavramlaştırmaları olan “Batı-dışı modernlik” kavramının çerçevesini çizer. Göle'nin üzerinde durduğu farklı modernlik kavramlaştırmalarını 1-Çoğul Modernlikler, 2- Alternatif Modernlikler, 3- Yerel Modernlikler şeklinde sıralayabiliriz. Burada Çoğul Modernlikler kavramı “tek güzergâhlı, kültür dışı modernlik anlatımı yerine, modernliğin çok güzergâhlı ve kültür-bağımlı yeni bir okuması”nı ifade etmektedir. Tek düze bir anlatımla modernliğin anlatılamayacağını, tekçi bir modernliğin olamayacağını, yani “Batı modernliği diye bütünsel” bir modernlik kategorisinin neredeyse olamayacağını, dolayısıyla modernliğin toplumdan topluma farklılıklar gösterebilecek çoklu modernlik anlayışının varlığına işaret etmektedir. Alternatif Modernlik kavramı ise batı modernliğini temel almakla birlikte “varolan modernlik modelini aşabilecek, yeni bir modernlik tanımı ve oluşumu olup olamayacağını sorgulamaktadır.” Yerel Modernlik kavramı da toplumların kendi iç dinamiklerinin de bu sürece yani modernleşme sürecine katkı verebileceği “mekân, zaman ve kültür bağımlı, modernliğin daha içerden yerli okumasını” yapabilecek bir modernlik anlayışını ifade etmektedir. Bütün bu farklı modernlik kavramlarıyla birlikte Göle kendi kavramlaştırmaları olan Batı-dışı modernlik kavramını da şöyle özetler. “Batı-dışı modernlik kavramı modernliğin çoğul, yerel, alternatif anlatımları üzerine temellendirilmelidir.” Bununla birlikte söz konusu bu kavramda izah edilmeye

çalışılan “Batılı olmayan toplumların modernliği aktarma, resmetme, hatta yeniden besteleme biçimleridir, yoksa modernliğin dışında kalmaları ya da karşıtı olmaları değil.” Göle bu kavramla, üzerinde durduğu ve açıklamak istediği kuramsal zemin ya da kuramsal temelleri de dört başlık altında toplamaktadır. Bunlar 1-Merkez-dışı Batı, 2- Eşzamanlı Modernlik, 3- Ekstra Modernlik ve 4- Geleneksizleştirme.

1-Merkez-dışı Batı anlayışı Göle’ye göre “Batı-dışı toplumları modernliğin aynasında değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasında yeniden” okuyabilmeyi ifade ederken;. Batı-dışı kavramı ise “Batı’nın karşısında olmak halinden ziyade Batılı olmayan toplumların modernlikle ilişkilerini anlamayı hedefliyor.” Yani burada ifade edilen, Batı-dışı toplumların modernleşme sürecinde sadece edilgen değil, aynı zamanda etken ve üretken olabileceklerini ifade edebilmektedir. Dolayısıyla Merkez-dışı Batı anlayışı, modernliğin farklı coğrafyalarda ve farklı kültürel havzalarda yeniden şekillenebileceğini varsaymaktadır.

2-Eşzamanlı Modernlik başlığında ise Göle, klasik modernlik anlayışının tüm toplumların ortak bir deneyime tabi olacaklarını varsayan, ancak zaman ve konumlandırma açısından hiyerarşiye tabi tutan anlayışını eleştirmiş ve Batı-dışı modernliklerin kavramsallaştırılabilmesi için ön şartın, bilginin üretimi noktasında bir eşzamanlılık bilincinin oluşması olduğunu savunmuştur. Ona göre modernlik artık sadece Batı toplumlarının tek elinde değildir. Bu görüş, Batılı olmayan toplumların modern oldukları sonucunu doğurmaz elbette ama “moderniteyi eşzamanlı bir biçimde yaşadıkları tezi, bu toplumları okuma alışkanlıklarımızı” değiştirecektir.

3- Ekstra Modernlik de Batılı olmayan toplumların “modernlik istencini” dile getirmektedir. Bu istenç bazen öylesine bir boyut haline gelir ki, Batı modernliğinde kast edilen anlamından daha fazla anlamlar içerdiğinin ifadesi olabilir. Örneğin Batı Modernliğinin ürettiği temel kavramlardan olan “laiklik” Türkiye’de uygulandığı ve anlaşıldığı şekliyle bir “laiklik fazlası” niteliğe bürünmüştür ve ekstra modernliğe iyi bir örnek olabilmektedir.

4- Geleneksizleşme “Batı-dışı toplumlarda gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz etmek mümkündür.” Bunun en güzel örneğini Türkiye ve Çin gibi “gönüllü otoriter modernizasyon projelerinin etkili olduğu durumlarda geçmişten ve gelenekten kopuş” Hindistan örneğinde olduğu gibi

sömürgeci modernizasyon süreçlerinden çok daha sert ve radikal olabilmektedir. Çünkü kendi toplumunun hali hazırdaki gelenek, görenek ve kültürü, gönüllü olarak örnek alınan ve nihai hedef olarak belirlen modernliğe ulaşmakta bir engel olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla modern olabilmenin temel, hatta ön koşulunu bu geleneklerden kurtulmak gerektiği şeklindeki inanç olmuştur (Göle; 2002: 161-174).

Göle, bundan başka “zayıf tarihsellik” kavramlaştırmasıyla da Batı-dışı toplumların modernleşme süreçlerine açıklama getirmektedir. Ona, göre “Tarihselliğin içsel ve yapısal bir süreç olarak yaratılamamış olması ve dolayısıyla Batı’nın tarihine olan bağımlılık, toplumsal aktörlerin bilincine de yansıyor. Kendi yarattıkları tarihle kendilerini tanıyamayan, özdeşleştiremeyen aktörler toplumlarına yabancılaşıyorlar.” Mevcut toplumsal ve siyasal süreçten kendilerini soyutlayıp kendilerini geçmiş ya da gelecekteki bir toplum ütopyasıyla özdeşleştiriyorlar. Yani “Tarihi yakalama” ihtiyacı mevcut toplumsal aktörleri bugünün hali hazırdaki toplum ve kültür dinamiklerinden koparıyor ve onlara yabancılaştırıyor. Neticede Batı-dışı toplumların tarihsel değişim çizgisini modernliğin kendi tarihinden çok, modernliğe öykünme, gelişme tutkusu belirlemektedir. Dolayısıyla Göle’ye göre. “zayıf tarihsellik, modernliğin içsel ve yerel bir süreç olarak ortaya çıkmadığı toplumları tanımlamaktadır.” Bu toplumlarda etkin olan toplumsal aktörler Batı modernliğine öykünmekte ve kendi toplumlarının tarihlerini ve toplumsal-kültürel değerlerini modernleşme uğruna değiştirmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla, “Batı-dışı toplumların modernleşme tarihleri, ya siyasi seçkinlerin iradi zorlamasıyla, ya da kaotik ama her halükarda kendilerine özgü bir biçimde yeniden yazılmaktadır.” Bu durumda Batı-dışı toplumların modernleşme süreçleri “zihinsel alan ile eylem alanının birbirleriyle bütünleşmediği, toplumsal dönüşümlerle siyasal yaptırımların iç içe geçmediği, modernliğin yerel kültürel örgütlerden evrilmediği, farklı alanların birbirlerine tekabül etmeden bir arada yaşadığı akordsuz bir modernlik olarak tanımlanabilir.” Batı-dışı toplumlarda modernleştirici toplumsal aktörler, içinde buldukları kendi toplumlarını “anlamaktan çok toplumu yeniden tasavvur ve inşa etmeye yönelik” bir çaba sergilerler (Göle, 1998: 11-25).

Batı’nın kendi iç dinamikleriyle ulaştığı modernliğin kaynağında, on altıncı yüzyılla birlikte etkinliği artan coğrafi keşiflerin ve bu keşiflerden sonra gelişen sömürgecilik siyaseti yatmaktadır. Artık klasik Akdeniz merkezli işleyen dünya

ticareti, okyanuslara taşınmış böylelikle geleneksel güç dengelerinin dışında yeni güç dengeleri oluşmaya başlamıştır. Batı dışı toplumların modernleşmeleri konusunda klasik ilerleme kuramlarının toplum değerlendirmelerinde, Batı dışı bu toplumların ilkel toplumlar oldukları kabul edilmiş ve doğal olarak bu toplumların yaşadığı bölgeler sömürge alanı olarak görülmüş ve zenginliklerine Batı adına el konulmuştur. Dolayısıyla bu durumda Batı dışı bu toplumlar küçümsenmiş ve modernliğe değer bile görülmemiştir. Altun'a göre bu dönemde oluşan paradigma İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra değişmeye başlamış ve iki kutuplu oluşan yeni dünya düzeninde klasik sömürge siyasetinin yerine, yeni bağımlılık düzenine geçilmeye başlanmıştır. Batı dışı toplumların yani "azgelişmiş ülkelerin kalkınması ve modernleşme sorunu, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Soğuk Savaşın gerilimli ortamında kendisini gösteren bir söylem olarak" ortaya çıkmıştır (Altun; 2002: 29-47).

3. MODERNLEŞME KURAMLARI

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra modernlik ve modern toplum konusunda çalışan sosyal bilimciler, söz konusu kavramlarla, bu kavramları yaratan süreçleri birlikte incelemektedirler. Bu süreçlerse modernleşme ve gelişme olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu her iki terimde aslında ekonomik büyümeye işaret eder. Ama iki terim arasında yine de temel bir farklılık söz konusudur. Zira gelişme ekonomik olarak büyümeyi ifade ederken; modernleşme ise ekonomik büyüme ve gelişmeyle birlikte ortaya çıkan muhtelif sosyo-kültürel süreçleri de ifade etmektedir (Berger, Berger ve Kellner, 1985: 16). Modernleşme konusuyla ilgili yapılan herhangi bir çalışma bizi doğrudan ve doğal olarak modernleşme kuramına götürmektedir. Zira söz konusu bu süreçlerin sistemli bir şekilde formüle edildiği en kapsamlı kavramsal çerçeveyi bize modernleşme kuramı sunar. Modernleşme kuramı, "İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Amerikan sosyal bilim çevrelerinde ortaya çıkan, Batı'nın model alınması suretiyle tüm dünya toplumlarının modernleşebileceğini varsayan ve Amerika'yı modernliğin temsilcisi olarak sunan bir toplumsal değişme yaklaşımıdır" (Altun; 2002: 26). Başka bir ifadeyle Modernleşme Kuramı: "Doğulu-geleneksel toplumların Batılı-modern toplumlara doğru evrilmesini ve bu aşamada yaşanılacak sorunları açıklamaya çalışan kuram"

dır (Akpolat; 2005: 505). Dolayısıyla modernleşme kuramı “Batılı olmayan toplumlar için geliştirilmiş” bir kuramdır (Köker; 2000: 47-48). Batı toplumlarının 19. yüzyılda ulaştığı teknolojik ve kültürel düzeyi temel alan modernleşme kuramları marksist olmayan birçok akademisyen tarafından üçüncü dünyaya uygulanan, kendi aralarında değişkenlik gösteren teorik yaklaşımlar olarak ifade edilebilir (Doğan; 2007: 24-25). Aslında dünyanın kurtuluşunu Amerika’nın örgütleyeceği bir dünya siyasetinde gören, dolayısıyla Amerikan çıkarlarını gözetmeyi kendisine amaç edinen, bir toplumsal değişme anlayışının temsilciliğini üstlenen modernleşme kuramının temel dayanakları, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Batı düşüncesinde yatmaktadır. “Modernleşme kuramı kaynağını 19. yüzyılda Batı’da hâkim olan evrimci-ilerlemeci toplumsal değişme anlayışından almaktadır.” Dolayısıyla modernleşme kuramı “çizgisel ilerleme anlayışı içerisinde dünya üzerindeki bütün toplumların Batı’nın gelişmişlik seviyesine geleceğini varsaymaktadır” (Azman ve Yetim; 2005; 518). Söz konusu bu dönemin hâkim Batı düşünce akımı Aydınlanma felsefesi ve klasik sosyoloji teorileridir. Aydınlanma düşüncesine yukarıda genel hatlarıyla değinilmişti. Burada da klasik sosyoloji teorilerinin modernleşme kuramına etkisine yer vermek gerekirse; “klasik sosyoloji teorileri modernlikle-batılı gelişmeyi birbirleriyle özdeşleştirmiş ve modernlikle ilgili çalışmaları yalnızca batı toplumlarıyla sınırlandırmıştır.” Dolayısıyla konusu ve ilgi alanı Batı toplumları olan klasik sosyoloji teorilerinde modernleşme bağlamında Batı dışı toplumlara yer verilmemiştir. Zira bu dönemde “Batı dışında kalan toplumların geri oldukları varsayımı temelinde bir dünya siyaseti örgütleniyordu” (Altun; 2002: 87-95). İkinci Dünya Savaşından sonra oluşan yenedünya düzeninde ortaya çıkan modernleşme kuramları genel olarak Batı dışı toplumların nasıl modernleşeceği üzerine yoğunlaşmıştı.

...modernleşme kuramları toplumların modern ekonomik gelişme aşamasına ulaşmaları için kültürel ve toplumsal bir değişim sürecine ihtiyaç duydukları inancına dayanır. Modernleşmenin ilk dönemine genel olarak bakıldığında, bu dönemde gelişme sosyologlarının, değişimin toplumsal kaynaklarına ve kültür-gelişme ilişkisine dikkat çektikleri, tarihsel birikimleri ne olursa olsun toplumların modernleşme sürecine dâhil olabileceklerini ve bu sürecin yönlendirilebileceğini varsayımlarından hareket ettikleri görülmektedir. Kurama göre gelişme normal seyirinde işlemek durumunda olan bir süreçtir fakat yönlendirilmeye muhtaçtır. Modernleşme kuramcıları gelişme sürecinin hızlandırılmasının üzerinde durdukları kadar bu süreci tıkayan unsurlar üzerine de kafa yormuşlardır (Doğan; 2008: 25).

Batılı olmayan ya da batı dışı toplumların modernleşme süreçlerini incelemek için geliştirilen modernleşme kuramı “dünyayı farklı gelişmişlik seviyelerine bölmekte, ‘gelişmiş’, ‘azgelişmiş’, ‘gelişmekte olan’ ülkeler” olarak iktisadi kriterlere göre kategorize etmektedir. Kuram, Batı’nın üstünlüğünden yola çıkarak, Batı’yı ve özellikle Amerika’yı modern toplum modeli olarak kabul eder (Azman ve Yetim; 2005: 518). II. Dünya Savaşı’ndan sonra geliştirilen “modernleşme kuramı, her şeyden önce, ‘modern’ ve ‘geleneksel’ olarak nitelendirilen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Bu tiplendirmelerde esas olarak modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilmiş, geleneksel toplum ise bir tür ‘modern olmayan toplum’ biçiminde algılanmıştır” (Köker; 2000: 39-40). Toplumlara klasik tümcü ve ikili modeller olarak ele almak aslında klasik sosyolojinin kullandığı toplumsal modellerin bir yansımasıdır. Çünkü Sir Henry Maine’in, “statü” ve “sözleşmeye” dayalı toplumlara, Ferdinand Toennies’in “topluluk/cemaat” ve “toplum/cemiyet”, temelinde örgütlenmiş toplum modeli anlayışı ve Durkheim’in “mekanik dayanışma” ve “organik dayanışma” ya dayalı toplumsal ikili modellerinde olduğu gibi toplumlar modernleşme kuramında da ikili toplumsal kutup şeklinde “modern toplumlar” ve “geleneksel toplumlar” olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu tiplendirmelerden yola çıkarak modern toplumun tanımı yapılmış ve geleneksel toplum da, modern olmayan toplum biçiminde ifade edilmiştir. “Klasik modernleşme kuramının temelinde yer alan geleneksel-modern ikileminde ‘geleneksellik’, modern olmayan her şeyi içine alan bir kategori olarak formüle edilmiştir.” Huntington’ın da belirttiği gibi “modernlik ve geleneksellik asimetrik kavramlardı. Modern ideal olarak ortaya konmuş ve daha sonra modern olmayan her şey geleneksel olarak adlandırılmıştır” (Huntington, akt. Çaylak; 1998: 153-154).

Yuvarlak bir tarihlendirmeye, Batı’da 1500’lerden 1900’lere uzanan dört yüzyıllık bir toplumsal değişim örüntüsünün ürünü olan ideal devlete ulaşmak isteyen, yani modernleşmek isteyen Batılı olmayan toplumlar,

Batı’nın bu süre içinde gerçekleştirdiği dönüşümleri çok daha kısa bir zaman dilimi içinde gerçekleştirmek durumundadırlar. Bu nedenle de, değişim sürecinin son derece yavaş işlediği, adeta durağan olan Batılı olmayan toplumlarda insan iradesinin aktif müdahalesi (yani eylem) gerektirmektedir. İnsan eylemi- içgüdüsel değil de- önceden (zihinde) tasarlanmış olduğundan, bu müdahaleyi ancak “modern devlet”in niteliklerini kavrayabilmiş olan toplum kesim(ler)i (özellikle de intelligentsia) yapacaktır. Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerinde gözlenen bu “müdahale”, modernleşme kuramına göre “geleneksel toplum”dan “modern

toplum”a geçiş aşamasında zorunludur ve geçiş gerçekleşinceye kadar demokrasi sorununu askıya almak, yani otoriter siyasal rejimlere katlanmak gerekmektedir. Böyle bakıldığında, Batılı olmayan toplumlardaki toplumsal değişim süreçlerini “açıklama”nın temeli de, “geri”yi simgeleyen “geleneksellik” [ile] “ileri”yi simgeleyen “modernlik” (ya da “modern ideolojiye göre toplumu dönüştürmeye çalışan intelligentsia”) arasındaki çelişki olmaktadır (Köker; 2000: 14)

Modernleşme kuramlarının özü ya da temeli aslında değişim olgusunda yatar. Modernleşme kuramcıları modernleşmeyi, toplumsal değişmenin bir türü olarak ele alırlar. Burada değişme kavramı Batı lkelerinde ulaşılmış “gelişme” (ekonomik, siyasal ve toplumsal gelişme) izgisine işaret etmektedir. Batı dışı toplumlardaki değişmeyi sadece Batı’nın bazı seçilmiş somut kurumlarını ve yaşam tarzlarını benimsemek şeklinde değerlendirmek, aslında modernleşmeyi, batılılaşmak olarak tanımlamakla eş anlamlıdır. Bu anlamda değerlendirilen modernleşmenin, zorunlu olarak geleneksel toplumdan modern topluma doğru olacağını iddia etmekle birlikte; geleneksel toplumun modernleştiği oranda geleneksel kurum ve yapılardan kurtulmuş olacağı da varsayılmaktadır. Oysa bu varsayım her zaman doğru olmayabilir nitekim “modernleşmenin beraberinde getirdiği ulaşım, iletişim ve okuryazarlığın yoğunlaşması gibi özellikler, toplumlarda ve özellikle dinin toplumla bütünleştiği kesimler arasında dayanışmayı artıracaktır. Bu ise, geleneklerin zayıflamasını değil, tersine yeniden güçlenmesini ve canlılık kazanmasını” sağlayacaktır (aylak; 1998: 154-158). Geleneksel Batı toplumlarının kendi iç dinamikleriyle dört yüz yıl gibi çok uzun bir zaman diliminde adeta kendiliğinden modernleştiğini ifade etmiştik. Batı dışı toplumlardaki modernleşme ise “daha kısa bir zaman dilimi içersinde, kendiliğinden olmayan ve dış etkenlerin yoğun itici gücü etrafında ortaya çıkmaktadır” (Köker; 2000: 51). Köker, Batı dışı ya da Batılı olmayan ve kendi iç dinamikleriyle modernleşemeyen toplumları, modernleştirecek olan itici gücün iki şeklinden bahsetmektedir.

a-Batılı-olmayan toplumlarda modernleşme, her halükarda, Batılı toplumların dışarıdan müdahalesi sonucunda ortaya çıkan bir değişim sürecini ifade eder.” b-Batılı olmayan toplumlarda yabancı aristokratik bir seçkinler zümresinin veya Batılı modern kültürün düşünsel araçlarıyla donatılmış yerli bir aydımlar grubunun yahut da her iki grubun birlikte oluşturacağı bir gücün yol göstericiliğine gerek vardır (Köker; 2000: 51-52).

Başka bir değişle Batı-dışı toplumlar yani geleneksel toplumlar, ya Batılı toplumların dışarıdan doğrudan (sömürge, işgal gibi) müdahalesi sonucunda, ya da

Batılı modern kültürün düşünsel değerleriyle donanmış, iyi eğitilmiş yerli bir aydın grubunun ve/veya söz konusu geleneksel toplumlara yabancı aristokratik bir şekçinler/elit grubunun ya da her ikisinin de birlikte yol göstericiliği ve iti gücüyle modernleşeceklerdir. “Bunlar, modernleşme sürecinde ortaya çıkan ve toplumu kendi “iyi”leri (modern toplumun özellikleri) doğrultusunda yönetmeye çalışacak modernleştirici intelligentsiadan başkası değildir” (Çaylak; 1998: 157).

Bu bağlamda en temelde bir toplumsal formasyondan başka bir toplumsal formasyona nasıl geçileceğini araştıran modernleşme kuramında Altun’a göre modernlik ve Batı ilişkisi iki şekilde yorumlanabilir. Birinci yoruma göre:

...modernliği tarihte ilk kez yakalayanlar Batılı toplumlardır ve dolayısıyla modernlik Batı’nın malı değildir. Batı modernliği diğer toplumlara nazaran daha erken yakaladığı için daha ileri bir konumdadır. Bu ileri konum Batılı toplumlara modernliğin yayılması noktasında sorumluluk yüklemektedir (Altun; 2002:183).

Bu ilk görüş biraz daha iyi niyetli ve paylaşımcı bir görüş olarak değerlendirilebilir. Zira Batı’nın ulaştığı seviye tarihin son evresidir. Diğer toplumlarında tarihin bu evresine erişmesi en doğal haklarıdır. Bununla birlikte modernliği yakalayan Batı toplumları modernliğe ulaşamamış diğer toplumların modernleşmesinden de sorumludurlar ve onların bu süreçte daha hızlı hareket etmelerine katkı verebilirler. İkinci yoruma göre ise:

Batı kendi içsel dinamikleri ve sahip olduğu erdemler sayesinde modernliği kendi bünyesinden çıkarmayı başarmıştır. Buna karşılık Batı dışı toplumlar da kendi içsel sınırlılıkları ve bünyevi zaafılarıyla modernliğe ulaşamamışlardır. Bu nedenle dünyanın modernleştirilmesi için yapılması gereken, söz konusu Batılı erdemlerin dünyaya yayılmasını sağlamak ve Batı dışı toplumların bünyevi zaaflarının ortadan kaldırılmasına yardımcı olmaktır (Altun; 2002:183).

Bu ikinci yorum daha önce ifade ettiğimiz Batı dışı toplumların modernleştirilmesi için itici gücün gereksinimine ihtiyaç duyan modernleşme anlayışına daha uygundur ve söz konusu bu toplumlara Batı’lı bir şekil verme, Batı’lı değer ve yargılarla yeni bir toplum oluşturma amacına yöneliktir. Her ne olursa olsun iki yorumunda temel ekseni modernleşmiş Batı toplumlarını, dünyanın geri kalan ve modernleşmemiş geleneksel toplumlarına model olarak sunma amacına yönelik yorumlar olarak değerlendirilebilir. Bu iki yorumun ortak noktası, Batı’nın önderliğinin kabul edilmesi ve modernleşme süreçlerin sonunda da ulaşılabilecek yegâne hedefin Batı toplumların yaşamakta olduğu toplum seviyesinin gösterilmesidir (Altun; 2002:183).

Keyman, “alternatif moderniteler”, “global moderniteler veya “çoklu moderniteler” kavramları çerçevesinde yapılan modernite tartışmalarının bir gönderim noktası olarak değerlendirdiği Charles Taylor’un “İki Modernite Kuramı”nda, Taylor’un sosyal bilimler içinde toplumsal değişime iki farklı yaklaşımının olduğundan bahseder. “En genel düzeyde modernitenin toplumsal değişime anlam veren bir kavram olduğunu öneren Taylor’a göre, bu farklı iki yaklaşım ‘akültüralist’ ve ‘kültüralist’ modernite kuramları olarak adlandırılabilir.” Söz konusu bu iki kuramdan ilki, yani akültüralist modernite kuramı aslında Batı modernleşmesinin yukarıda bahsettiğimiz yorumlardan ikincisine yaklaşmaktadır. Akültüralist modernite kuramı bir anlamda Batılı değerlerle yüklü bir toplum yaratmaya dönük amacının iç yüzünü de ifade eder mahiyettedir. Zira “Modern zamanlarda sosyal bilimlerin gelişimi içinde egemen konumda olan ‘akültüralist modernite kuramı’, modernleşme ile seküler Batı aklının ve araçsal ussallığın gelişmesini eşanlamlı tutarak toplumsal değişime yaklaşır.” Akültüralist modernite kuramı bu anlamıyla modernleşmeyle Batı’yı adeta özdeşleştirmekte ve Batı eşittir modernlik ya da modernlik eşittir Batı anlayışı temelinde çeşitli önermeler geliştirmiştir. “Bu nedenle, ‘modern Batıdır’, ‘modern sekülerdir’, ‘modern araç-amaç ilişkisine dayalı ussallıktır’ ve ‘Batılı kurumları kendi mekânında kurma ile olasılık kazanır’ gibi önermeler akültüralist modernite kuramının hareket tarzını simgeler” (Keyman; 2009: 37). Taylor bu modernleşme kuramının karşısınaysa kültüralist modernite kuramını koyar. Kültüralist modernite kuramı:

...toplumsal değişim olgusuna yaklaşırken modernliğe ait kurumsal süreçlerle modern benlik oluşma süreçleri arasındaki olası gerilim ve çatışmaları tanır, bu anlamda da eleştirel, kültürel farklılıkları tanıyan, modern ile Batıyı özdeşleştirmeyen ve Batı-dışı toplumlarda modernleşme sürecinin özgün ve karmaşık niteliğini anlamaya çalışan bir toplumsal değişim anlayışına ve çözümlemesine sahiptir (Keyman; 2009: 37-38).

Yani kültürel modernite kuramı Çaylak’ın tabiriyle: “toplumsal değişime, herhangi bir dışsal mekanizma çerçevesinde bakmaksızın, içinde her türden gerilim ve çatışmayı barındıran kendi bağlamının süreklilikleri-kırılmaları perspektifinde toplumsal pratiklerin kültürel farklılıklarını tanıyarak bakmak” tır (Çaylak; 2008: 210). Türköne’de modernliğin karşı konulamaz bir süreç olduğunu bununla birlikte her toplumun kendine has bir modernleşme tarihi olduğunu belirterek, özellikle Osmanlı-Türk modernleşmesinin başlangıcıyla ilgili olarak şöyle der: “(m)odernliğin

sahibi olan Batı karşısında, bütün Batı-dışı toplumlar gibi Türk toplumu da belirlenen ve tarihin cilveleri ile sürüklenen bir toplum haline dönüştü. Her Batı-dışı toplumun kendi tarihi, kültürü, gelenekleri ve kendi hikâyeleri ile şekillenen modernleşme maceraları arasında kendine has olan Türk modernleşmesi de başlamış oldu” (Türköne; 2007: 158).

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'UNDA MODERNLEŞME SÜRECİ

1. İMPARATORLUKTA MODERNLEŞME HAREKETLERİ

Osmanlı İmparatorluğu kuruluşundan itibaren kendinden önceki İslam devletlerinden farklı olarak daha merkezi ve etkin bir yönetim sergilemişlerdir. Geliştirdikleri kendine has yöntemlerle de hâkimiyetlerini perçinlemişlerdi. Kendinden önce ki İslam devletlerinin aksine Sasanilerden aldıkları merkezi yönetim özelliklerini mutlak bir güce dönüştürmüşler böylece bölünmenin ve parçalanmanın önlemini almışlardı. Aslında Osmanlı İmparatorluğu “hâkimiyetinin kaynağı bakımından... despotik olmayan mutlak bir imparatorluktu” (Tunaya; 1960: 7). Despotik olmayan bu mutlak imparatorluk kuruluşundan itibaren, yüzü sürekli batıya dönük olmuş; büyüme ve gelişmesini özellikle Batı istikametinde sağlamıştır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu “Müslüman dünyanın, çevresinde, Bizans olarak bilinen Doğu Roma İmparatorluğu'nun topraklarında kurulmuştur” (Karpat; 2004: 4). Bernard Lewis Osmanlı İmparatorluğu'nun bu coğrafi konumu hakkında şöyle der:

Osmanlı Devleti İslamlık ile Batı Hıristiyanlığı arasındaki sınırdaki doğmuştu; liderleri ve orduları, yeni ülkelere İslam'ın kılıcını taşıyan Kutsal Cihat'ta sınır savaşçıları olmuşlardı. Osmanlı gazi ve dervişleri kendilerinin, barbarlık ve imansızlığa gark olmuş halklara uygarlık ve doğru inanç götürdüklerine inanıyorlar ve bununla birlikte sınır savaşçılarının bilinen mükâfatlarını da [ganimet] topluyorlardı (Lewis; 1991: 26).

Bu durum Osmanlıların bir devlet olarak, bekli de henüz Müslümanlaşma sürecinde olan Anadolu Coğrafyasının batı ucunda filizlenmesinin doğal ya da zorunlu bir sonucudur. Aslında “16. yüzyılda Müslüman Ortadoğu'ya kadar yayılmasına değin, Osmanlı Devleti coğrafi açıdan esas itibarıyla bir Doğu Avrupa devleti olarak kaldı” (Karpat; 2004: 4). Artık Osmanlı İmparatorluğu bu coğrafi konumu ile birlikte İslam'ın fütühat inancı doğrultusunda daha önce kurulmuş olan Müslüman devletlerin devamı olarak, siyaset dünyasında yerini almıştı. Tabiatıyla idari ve siyasi yapılanmasını da bu doğrultuda yani fetih inancının gereklerine göre şekillendirmiş ve asırlar boyunca geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştü. “Osmanlıların askeri örgüt, sivil idare, vergi ve toprak tasarrufu sistemleri hep fetih ve kolonizasyon ile kâfir ülkelere yayılan bir toplumun ihtiyaçlarına göre [yani

fütüvet inancına göre] düzenlenmişti” (Lewis; 1991: 27). Fetihler sayesinde Osmanlı akıncıları batı içlerine kadar akıncılarla ulaşıyordu. Böylece Batı hakkında askeri bilgilerle birlikte; oralarda yaşayan toplumların inançları, kültürleri, yaşayışları konusunda da pek çok malumat toplayarak devletin merkezine aktarıyorlardı. Dolayısıyla, Batı kültürü Osmanlılar için hiçte meçhul bir şey değildi. Hatta Ortaylı'nın tespitiyle “15. yüzyıl sonuna kadar Osmanlı İmparatorluğu bir Balkan imparatorluğuydu ve egemen kültürde Balkan kültürüydü” (Ortaylı; 2001: 14). Yani “Osmanlı coğrafyası, tarih boyunca Avrupa coğrafyasıyla siyasi ve iktisadi yönden bir birlik içersindeydi.” (Ortaylı; 2008: 13). Ancak burada çok önemli yaklaşım ve bakış tarzı söz konusu olmaktadır. Zira “İmparatorluğun yükselme dönemlerinde Osmanlılar kendi uygarlıklarını Batı'ninkinden üstün saymışlar ve Batı'nın bir model olarak izlenmesi bir sorun olarak henüz ortaya çıkmamıştır” (Mardin; 1999b: 9-10). İmparatorluğun zirve dönemi olan XVI. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda baş göstermeye başlayan yönetim ve iktidar zafiyeti; içeride huzursuzluk ve istikrarsızlık -taht ve iktidar kavgaları- dışarıdaysa özellikle savaş meydanlarında, yani cephelede bir türlü sağlanamayan önceki dönemlerin başarıları ve daha sonraki yıllarda ise peşi sıra vuku bulan savaş meydanlarındaki askeri başarısızlıklar ve yenilgiler, imparatorluk idarecilerini zaman içinde yeni arayışlara sürüklemiştir. İlk dönemlerde bu başarısızlıkların çözümü olarak içeride bir takım düzenlemelerle -özellikle askeri düzenlemelerle- yetinilmek durumunda kalınmış; başarısızlıkların esas kaynağı görülememiş ya da görülmek istenmemiştir.

Devletin içinde bulunduğu bu sıkıntılı durum zaman zaman irdelenmişse de kapsamlı bir çalışma yapılamamıştır. Ancak 1630'da IV Murat zamanında devletin içine düştüğü can sıkıcı durum geniş bir şekilde incelenerek bir rapor haline getirilebilmiş ve imparatorluğun geleceğiyle ilgili öngörülere yer verilmiştir. Tarihte raporu hazırlayan zatın ismine atfen “*Koçi Bey Risalesi*” olarak bilinen bu rapor aslında dönem itibariyle erken denilebilecek bir tarihte Saray'a sunulmuş ve imparatorluğun içinde bulunduğu durumu ve çözüm önerilerini geniş bir şekilde dile getirmiştir (Lewis; 1991: 22-23). Söz konusu bu risalenin içeriğini ise, imparatorluğun içine düştüğü sıkıntılı durum, yönetim zafiyeti, askeri ve bürokratik bozulmalar oluşturmuştur. Batıda gelişen yeni düşünce akımları, toplumsal ve ticari hareketlilik, teknolojik gelişmelere -Coğrafi Keşifler ve yeni ticaret yollarının

bulunması, Reform ve Rönesans, vs.- ise yer verilmemiştir. Bu belki yeni oluşmakta olan dünyayı iyi okuyamamak, beklide lüzum görülmeyerek veya küçümsenerek değerlendirilmiş olmasının sonucu olabilir. Söz konusu bu rapor –*Koçi Bey Risalesi*- daha çok devlet içinde baş gösteren ve devleti hızla kemirmekte olan idari, askeri, bürokratik ve iktisadi çürümeleri anlatmış; bu çürümelerin nedenlerini sıralamış ve bu çürümelerin nasıl önleneceğine dair görüşlere yer verilmiştir. Bunun gibi değerlendirmelerin dillendirildiği XVII. yüzyıl, yaşanmakta olan gerilemenin önüne geçmek için hep yeni arayış ve önerilerle geçirilen bir asır olmuştur. İmparatorluğun içinde bulunduğu bu paradoksal durum hep içe dönük ve içerdeki bir takım olumsuz gelişmelerin sonucu olarak değerlendirilmiş ve kapsamlı olmayan lokal önlemler alınmakla çözümün mümkün olacağına inanılmıştır. Bu da imparatorluğa hiçbir şey kazandırmamış sadece günü kurtarmak için yapılan sığ önlemler olarak kalmıştır. İmparatorlukta baş gösteren söz konusu bu çöküş dönemini Karpat’ın ifadesiyle söyleyecek olursak:

14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar süren ilk hızlı büyüme dönemini iki yüzyıllık nisbi bir durgunluk ile iç ve dış gaileler dönemi izledi. Sonunda, ağır ağır genişleyen kapitalist sistemin getirdiği yapısal değişikliklerden ve devletin karşılaştığı ekonomik tehdidin mahiyetini ve kültürel, siyasal ve askeri etkilerini layığı ile anlayamamaktan kaynaklanan baskılar, devletin kendi varlığını sürdürmeyi amaçlayan ıslahatı başlatmasına yol aç...[mıştır] (Karpat: 2004: 5).

Ubicini’de, söz konusu bu dönemi izah ederken Batı ile Doğu’dan, birbirlerine ters istikamette yürümeye başlayan iki ayrı dünya olarak bahseder: “Burada [Batı’da] Ortaçağ biterken orada [Doğu’da özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nda] yeniden başlıyordu. Avrupa’da feodalizm ezilmişken, Asya’da derebeylik doğuyordu” (Ubicini; 1998: 23) diyerek Osmanlı İmparatorluğu’nda başlayan çöküşün bekli de en veciz izahını yapıyordu.

2. MODERNLEŞME HAREKETLERİNİN İLK EVRESİ

Osmanlı Devleti’nin kendine özgü olan ve Kanuni’nin son yıllarına kadar iyi işleyen toplumsal ve ekonomik düzeninin birtakım iç ve dış sebeplerden dolayı bozulmaya başlaması ve üst üste alınan askeri mağlubiyetler 18. yüzyıldan itibaren Batılılaşma ya da Modernleşme çabalarının artmasını da beraberinde getirmiştir. Yani genel sanının aksine “Osmanlı modernleşmesi Tanzimat devriyle”

sınırlandırılmaz, zira Osmanlı modernleşmesi daha eskilere uzanan bir olgu ve devam eden bir süreçtir (Ortaylı; 2008: 13). Batılılaşma, esasında devletin çöküşüne engel olmak için zorunlu olarak ortaya atılan bir çözüm önerisiydi. Modernleşme anlayışını belirten “Batılılaşma” kavramı, burada; Batı’nın kendine özgü kurumlarının ve yaşam biçiminin benimsenmesi anlamında kullanılmaktadır. Tunaya’da Batılılaşmayı en geniş anlamıyla şöyle tarif eder: “Batılılaşmak, çağdaş bir toplum ve hürriyetçi esaslara dayanan bir Devlet kurmak üzere girişilmiş teşebbüsler ve gerçekleştirmelerdir”(Tunaya;1960: 18). Lewis, Avrupa uygarlığından seçilmiş bazı unsurların taklidi ve benimsenmesi yönündeki ilk bilinçli adımların 18. yüzyılda başladığını belirtir (Lewis; 1991: 46). XVIII. yüzyılın başlarında Padişah III. Ahmet ve Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa imparatorlukta yeni açılımlar ve köklü değişikliklerin zamanının geldiğini inanmak durumunda kalmışlardı. Dolayısıyla, Osmanlı Modernleşme çabalarının tam anlamıyla bu dönemde başladığını söylemek mümkündür. Artık Osmanlı Devleti için Batılılaşma bir zorunluluk halini almaktaydı. 1718’den 1730’a kadar Sadrazam olan Damat İbrahim Paşa ilk reform teşebbüsünde bulunan devlet adamı olarak gösterilebilir. Zira Osmanlı Modernleşmesini incelemiş birçok düşünce adamı modernleşmenin çağdaş anlamda ilk kez bu dönemde başladığında adeta fikir birliği içindedirler. Lewis’in ifadesiyle söyleyecek olursak “İlk reform teşebbüsünün esas sorumlusu Sadrazam Damat İbrahim Paşa’dır.” İmparatorluk tarihinde beklide ilk kez yaşanmaya başlanan askeri ve siyasi yenilgiler ve söz konusu bu yenilgilerin akabinde imzalanan -Osmanlı İmparatorluğu ilk kez açıkça kesin bir yenilgi almış ve mağlup devlet olarak antlaşma imzalamış ve bu antlaşmayla ilk kez Dar-ül İslam olan bir toprak parçasını kafir düşmana bırakmak zorunda kalmıştı- Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) anlaşmaları durumun ciddiyetini ortaya koymuş lokal ve sığ tedbirler yerine acilen daha kapsamlı, uzun vadeli ve köklü tedbirlerin yapılması düşüncesini doğurmuştur (Lewis; 1991: 46-49). Öncelikle askeri yenilgilerin önüne geçmek ve Batı karşısındaki gerileyişin nasıl durdurulabileceği sorusuna cevap bulunmaya çalışılmıştır. Mardin’e göre, bu çalışmaların en önemli sonucu imparatorluk tarihinde ilk kez bu dönemde “Batı’nın askeri kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu” haline gelmiştir. Modernleşmenin ilk evresi olarak değerlendirilen bu dönem tarihte “Lale

Devri” olarak bilinmektedir. Bir önceki asrıdan farklı olarak artık bu dönemde “Batı’nın askeri teknolojisinin savaşdaki rolü ve savaşın sonucunun kısmen Tanrı’ya bırakma şeklindeki kadim ve köklü inanç” tartışılmaya başlanır olmuştur (Mardin; 1999b: 10). Bu dönemde Batı, artık kaçınılmaz bir yön ve istikamet, Batı Uygarlığı da, tanınması, bilinmesi, tetkik ve istifade edilmesi gereken bir uygarlık olarak değerlendirilmektedir. Oysa Osmanlı İmparatorluğu’nun kadim devlet anlayışı asırlar boyu Batı’yı kendine denk bir uygarlık olarak görmemiş ve kabul etmemiştir. İmparatorluğun ulaştığı askeri ve ekonomik güç, bu güvenin en önemli dayanak noktasını teşkil ediyordu. Bu yüzden kuruluşun imparatorluğun zirve dönemi olan XVI. Yüzyılın sonuna kadar imparatorluk siyasetinde Batı uygarlığı göz ardı edilmiş ve hakir görülmüştür. Dolayısıyla Batılı ülkelerle yürütülen siyasi ilişkiler, Padişah düzeyinde değil, genellikle Sadrazam düzeyinde; antlaşmalarsa, müzakere yoluyla değil Osmanlı lehine tek taraflı dikte ettirilerek imzalanıyordu. Zira Osmanlı Padişahları, söz konusu bu dönemde Sultan olarak yeryüzünde tek hâkim ve mutlak iktidar sahibiydi ve asla kendisine denk bir başka merci yoktu. İşte bu kadim tavır XVII. Yüzyıla birlikte değişmeye başlamış ve Batı’lı devletlerin liderleri Padişahla eşit durumda kabul edilir olmuştur. Bu somut durum bile tek başına Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı karşısındaki durumunun artık eskisi gibi olmadığını, değiştiğinin ve çöküş dönemine girildiğinin en bariz ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı İmparatorluğunun kudret ve azametinin sona erdiğinin ilk somut ifadesi 1606 tarihli Zityatorok anlaşmasıdır. İlk kez bu anlaşmayla Viyana Kralı muhatap alınıyordu. Anlaşma metni eskisi gibi dikte ettirilerek imza altına alınmamış uzlaşarak imzalanmıştır. Yani Padişah İlk kez Habsburg Monarkını tanıyordu ve onunla uzlaşma yoluyla bir antlaşma imzalıyordu (Lewis; 1991: 36).

İmparatorluk bundan böyle Avrupa Hukuku’na da taraf olmak durumundaydı. Bu imzalanan antlaşmalarsa Avrupa Hukuku’nun resmen tanındığının bir ifadesiydi.

XVIII. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa Devletleri hukuku sisteminin bir tarafı olarak girdi. Karlofça Anlaşması(1699) ilk defa Hristiyan devletlerle Müslüman bir devlet arasında, Grotius[*]’un esaslarını vazettiği laik bir devletler hukuku sistemine göre biçimlenip hazırlanmıştı. Bundan sonra Osmanlı Devleti, ticaret, kara ve deniz trafiği ve dış ilişkilerin tümünde devletlerarasında tanınan örf, adet ve antlaşmalara uymak zorundaydı (Ortaylı; 2008: 103).

*Hugo Grotius. 1583-1645 yılları arasında yaşamış ve doğal hukuk öğretisiyle ün kazanmış olan ünlü Hollandalı düşündürdür. Hugo Grotius hukuku, Tanrı iradesi karşısında bağımsız ve nesnel bir kurum olarak ele almıştır.

Bu durum imparatorluğun Batı karşısındaki kadim anlayışının sona erdiği ve Avrupa Devletleriyle eşit konuma geldiğinin somut ifadesiydi. Artık Avrupa'yla ilişkilerde yepyeni bir dönem başlıyordu. Osmanlı idarecilerinde, Batı'dan özellikle askeri ve teknik alanda yararlanabilmek için yeni bir anlayış yerleşir oldu. İlk kez bu dönem de Batı ülkelerine, onların uygarlığını tanımak ve istifade edebilmek için elçiler gönderilmeye başlanmıştır. Bu dönemde Yirmisekiz Mehmet Çelebi, Nişli Mehmet Ağa gibi devlet adamları “Avrupa'nın ahvalini” öğrenmek ve ülkeye taşıyabilmek için çeşitli Batı başkentlerine elçi olarak gönderilmiştir (Mardin; 1999b: 10). Bu iradeyi imparatorluk tarihinde bir kırılma noktası olarak değerlendirmek mümkündür. Yine bu dönemde matbaanın getirilmesi -çok çeşitli ve etkili bürokratik tepkilere rağmen- Batı'yı tanımanın gelişen dünyadan haberdar olmanın en önemli köşe taşı ve Osmanlı modernleşmesinin ilk sivil basamağı olmuştur. Lewis'in ifadesiyle: “Askeri alan dışında Avrupa'dan alınan en önemli teknik yenilik şüphesiz matbaa idi” (Lewis; 1991: 51) Zira o döneme kadar Batı'nın model alınması mümkün olmamış sadece askeri yenilgiler sonrasında bir tepki olarak askeriye'nin, Batı tipi teçhizatlarla donatılması ve eğitilmesi yeterli görülmüştür. Bu durumda bile, yani köklü değişikliklere kalkışmadan sadece askeri alanda yüzeysel Batılılaşma çabaları sonucunda dahi, imparatorluk merkez idaresinde siyaseten kesintiler, ayaklanmalar ve iktidar çekişmeleri yaşanmış, bu da istenen başarının önünde büyük bir engel olmasının ötesinde, imparatorluğu iyiden iyiye çöküntüye sürüklemiş ve memleket gün geçtikçe yönetilemez bir hal almaya başlamıştı. Batı'nın askeri kuruluşlarından örnek alma çabaları XVIII. yüzyıl boyunca I.Mahmut, I.Abdülhamit, III. Selim zamanında hızlanarak devam etmiş fakat geleneksel Osmanlı kültürünün tepkisi ve geçimleri tehlikeye girenlerin birleşen akımlarıyla sık sık sekteye uğramaktan da kurtulamamıştır (Mardin; 1999b: 11). Mardin, modernleşme analizlerinde bir noktaya özellikle dikkat çekmektedir:

Osmanlı idarecileri, imparatorluğun batış devrinde alt sınıfların düşünce ve yaşayışlarına -üst sınıfların sınırlarını genişletmek alt sınıfları müşterek bir milli hayata katmak anlamında- gereken önemi vermediler. Bu ise Osmanlı İmparatorluğunun son iki yüzyılda karşısında bulunduğu ülkelerin sosyal sistemlerinde yavaş yavaş oluşan modernleşme'nin en önemli yapısal özelliklerinden biriydi (Mardin; 1999b: 25).

Dolayısıyla Osmanlı idarecileri, imparatorluğun batış yıllarında modernleşmenin bu kapsayıcılığının önemini kavrayamamışlar ve kendilerini bu kapsayıcılıktan uzak

tutmuşlardır. Batı’da görülen idari ve toplumsal değişimlerin en önemli sonucu ve Batı modernleşmesinin de en önemli yapısal özelliği olan “alt sınıfların sınırlarını genişlemesi ve müşterek bir milli hayata katılması” Osmanlı idarecileri tarafından her ne kadar istenmese de zaman içinde imparatorluğun yegane kurtuluş çaresi olarak değerlendirilecek, bu sürece, yani modernleşmeye sürecine tedrici olarak dahil olunacaktı. Tedrici de olsa girilen bu süreçte, Batı’dan farklı olarak Osmanlı toplumunda modernleşmenin itici gücü veya kaynağı endüstrileşme değildi. Aksine Osmanlı modernleşmesinin itici gücü devlet eliyle verilen askeri eğitim sisteminde yapılan köklü değişikliklerle; askeri ve sivil bürokraside meydana gelen hızlı dönüşümlerdir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu’nda “Kamu görevlisi statüsünün doğuşu ve kul yerine bürokrat memur tipinin oluşmaya başlaması ile Babiâli’nin bir ölçüde de olsa özerkleşmesi” Batılı değerlerin hâkim olduğu “evrensel hukuk sistemine dayalı idare ve laik yargının gelişimi, bağımsız yargının oluşması, mülki eğitimin çağdaş hale dönüştürülmeye başlaması” modernleşme hareketlerinin temel konu başlıkları olmuştur. (Kalaycıoğlu-Sarıbay; 2000: XVI).

Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme Batı Avrupa’daki gibi endüstri devrimi ile bir arada, onunla sıkı sıkıya bağlı bir süreç olarak ortaya çıkmamıştır. Askeri yenilgi, toprak kaybı ve hazinede büyüyen açık yüzünden oluşan tehdidi ortadan kaldırmanın çaresini arayan politik otoritelerin giriştikleri yenilik çabaları ve Batı Avrupa’ya özgü düşünce ve fikirlerin Osmanlı toplumunda, yavaş da olsa yayılması ve özellikle Babiâli’de görev yapanların önemli bir kısmı tarafından benimsenmesiyle, Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme olgusu ortaya çıkmıştır (Kalaycıoğlu-Sarıbay; 2000: 6).

Yaklaşık iki asır süren Osmanlı modernleşme süreci, Batı Avrupa’da olduğu gibi toplumların iç dinamiklerinin yarattığı ve “sivil çevresel aktörlerle yönlendirilen çok boyutlu bir değişim süreci olarak” başlamış bir değişim ve dönüşüm süreci de değildir. Osmanlı idarecileri Batı karşısında aldıkları ilk askeri yenilgiden itibaren Batı ile aralarındaki güç dengesizliğini giderecek çeşitli önlemler almaya başlamış ve bir dizi ıslahat programını peş peşe uygulamaya başlamışlardır. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşanan modernleşme çabaları “temelde, yönetici elit içindeki dar bir kadronun” Batı ile Osmanlı İmparatorluğu arasında imparatorluk aleyhine bozulan siyasi ve ekonomik güç dengesini imparatorluk lehine yeniden tesis etmek için başlattığı ıslahat programlarına dayanmaktadır (Söğütü; 2010: 219).

3. OSMANLI MODERNLEŞMESİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR

Osmanlı modernleşme süreci elbette çok boyutlu, uzun soluklu ve derinlikli bir süreçtir. Bu tanımlamalar doğal olarak farklı değerlendirmelere ve fark bakış açlarına maruz kalacaktır. İşte bizde tez çalışmamızın bu ilk bölümünde, Osmanlı modernleşme süreciyle ilgili farklı düşünürlerin, en azından ilk akla gelenlerden bazılarının görüşlerine yer vererek daha kapsamlı, daha bütünlüklü bir çerçeve çizebileceğimizi ümit ediyoruz.

İlber Ortaylı Osmanlı modernleşmesini, genel sanının aksine Tanzimat Fermanı'yla sınırlanamayacağını ifade ederek daha gerilere giden bir süreç olarak değerlendirir. Ona göre Osmanlı modernleşmesi Osmanlı Türkiye'si'ni kapsayan bir gelişme de değildir. "Osmanlı modernleşmesi denen olgu, diğer Müslüman toplumları da kapsar. Modernleşme olgusu, Osmanlı dünyasında hâkim dinin tartışılmasını, ona atfedilen kurum ve kuralların sarsılmasını, değişikliğe uğramasını birlikte getirdi" (Ortaylı; 2008: 13). Bu değerlendirmelerini modernleşmenin bir yönü olarak ifade eder. Ortaylı'ya göre Osmanlı modernleşmesinin diğer yönünü de şöyledir.

Osmanlı toplumunun modernleşmesi, modernleşmenin klasik tanımı olan, gelişmiş toplumun özelliklerinin az gelişmiş bir toplum tarafından alınması... [olarak] anlaşılamaz. Modernleşme olgusu, kaba bir değişle, var olan değişimin değişmesidir. 19. yüzyıl toplumu yeni bir değişme ivmesi kazanmıştır... Modernleşme, Osmanlı ülkesinde salt değişen dış dünyanın zorlamasıyla meydana gelmedi. Yaşamın var olan kalıplarının kırılması yalnız buhar medeniyetinin, limanlar, demiryolları ve bankaların eseri değildir (Ortaylı; 2008: 15).

Aslında ona göre Osmanlı modernleşmesi daha kapsamlıdır. Adeta imparatorluk tarihinin tamamını kapsar. Osmanlılarda bir yenilik ya da değişiklik önce merkezde başlayıp tedricen çevreye yayılarak gerçekleşir. Merkezilik her dönemde olduğu gibi Tanzimat döneminde de yaşanmaktadır. Önceleri padişah ve saray değişimin merkeziyken, Tanzimat döneminde Babîâli bürokratları değişimin merkezi olmuştur. Bu yukardan aşağıya doğru ya da merkezden çevreye doğru bir hiyerarşi içinde gerçekleşen değişimi Ortaylı "otokratik modernleşme" olarak ifade eder. Bu otokratik modernleşme daha sonra yerini anayasal modernleşmeye bırakmıştır. "Osmanlı modernleşmesi otokratik bir modernleşmedir, iç ve dış gelişmeler, hayatının son kırk yılında imparatorluğu bu otokratik modernleşmeden anayasal bir modernleşmeye kadar sürükledi" (Ortaylı; 2008: 36).

Tarik Zafer Tunaya ise Osmanlı modernleşme dönemini üç kısımda tasnif ederek açıklar. Bu tasnif edilen dönemleştirmeler sırasıyla şöyledir. 1- Kısmi müessese ıslahları (1718-1826), 2- Aydın despotluk devresi ve 3- Modern Devlet fikrini gerçekleştirme safhaları (Tunaya; 1960: 20). Tunaya'ya göre iki yüzyıldır devam eden batılılaşma hareketleri, “zayıf veya kuvvetli, çekingen veya keskin, fakat her hal ve karda mevcut fikir hareketleri ve araştırmalarla beslenmişlerdir” (Tunaya; 1960: 18). Ona göre Batı Doğu'ya yani Osmanlı İmparatorluğu'na göre sadece teknik değil, aynı zamanda medeni bakımdan da üstündü. Batılılaşmak Doğular için, içinde buldukları geri ve aşağı hayat şartlarından da kurtulmak demektir. Bunun için de evvela, işe her alanda Batı'nın üstünlüğünü kabul etmekle başlamak gerekmektedir. Ayrıca Tunaya'ya göre Batılılaşmayı istemek ile olmak arasında fark vardı. Bu yani Batılılaşmak kuru bir itirafla -yani sadece Batının üstünlüğünü kabul ettim demekle- gerçekleşebilecek bir şey de değildi. Bu geniş bir programı hayata geçirmek için yani Batılılaşmak veya modernleşmek için öncelikle “Batılılaşmanın mahiyetini tayin etmek” gerekmekteydi. “Batılılaşmak bir teknik iktibas mıdır? Yoksa bir medeniyet alanından diğerine geçmek midir? Doğu medeniyetini terkedererek, Batı medeniyetini olduğu gibi kabul etmek midir?” Cevabı çok zor olan bu sorular Tunaya'ya göre Osmanlı modernleşme hareketlerinin temelini oluşturan ve yönünü tayin eden ana hususlardı (Tunaya; 1960: 18-19). Tunaya'ya göre batılılaşma doğrultusundaki ıslahat hareketleri, bireyseldir, yukarıdan aşağıyadır, kısmidir ve ikicidir (düalist- eskiyle yeninin yanana birlikte var olması-). Yenilikler çoğu zaman padişahın veya bürokratik elitlerin kişisel güçleriyle gerçekleştirmeye çalıştıkları, uzmanlaşmış kadrolardan yoksun ve kitle tabanına dayanmamaktadır. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesi halkın desteğini alamadığı için yukardan empoze edilen merkezîyetçi bir karaktere sahiptir (Çaylak; 1998: 220).

Osmanlı modernleşmesiyle ilgili olarak Bernard Lewis ise geniş bir çerçevede çizdikten sonra, Osmanlı modernleşme hareketlerinin en başarılı kısmının Tanzimat'la başlayan eğitim alanında olduğunu ifade etmektedir. Lewis, eğitim reformunun getirdiği imkânlarla yeni bir elit sınıf yetiştiğini ve bu elit sınıfın kurulacak yeni Türkiye'nin öncüleri olacağını belirterek şu ifadeleri kullanmaktadır:

XIX-XX. yüzyıllarda Türkiye ya modernleşmek ya da yok olmak durumundaydı. Tanzimatçılarda bütün başarısızlıklarıyla birlikte daha sonra yapılacak olan daha köklü modernleşme için zorunlu olan temeli kurdular. Hukuki ve idari reformları çok kez yanlış anlaşılmiş ve yetersiz kalmıştı. Muhtemelen en büyük başarıları eğitimde

oldu. XIV yy boyunca kurulan okullarda yeni bir ruh ve gerçekler hakkında yeni ve daha açık bir anlayışla yeni bir okumuş elit sınıf, yavaş yavaş ve zahmetle yetişti. Okullarda yeni yetişen bu memur sınıfı çok kez bilgisiz, sathi ve kötü idi; idare ettiği halktan da gittikçe genişleyen bir uçurumla ayrılmıştı. Bu durum bile yerlerine geçtikleri eski memurların cahilce kendilerine güveninden daha iyiydi. Ayrıca bu yeni memurlar arasında ülkenin sorunları hakkında gerçek bir anlayışa ve onların çözümüne inanan sadık, dürüst ve sorumluluk duygusu taşıyan büyük bir kısım da vardı. Bu yeni durum imparatorluğun egemen sınıflarına sinmesi çok yavaş ve şevk kırıcı oldu; fakat XX. Yüzyıla gelindiğinde modern Türkiye'yi yapan büyük sosyal ve siyasal devrimi başarıyla gerçekleştirecek bilgi, yetenek ve her şeyin üstünde sorumluluk ve karar duygusuna sahip bir idareci elit yetişmiş bulunuyordu (Lewis; 1991: 126).

Lewis bu tespitiyle, Osmanlı'dan genç Cumhuriyete geçişteki en köklü bağın Osmanlı modernleşmesine paralel kurulan Batı tipi okullarda yetişen ve Cumhuriyet'in kurucu kadrolarını oluşturan elitler olduğunu ifade etmektedir.

Niyazi Berkes Osmanlı modernleşme hareketlerinin gerileme dönemine paralel yaşanan harplerdeki yenilgiler neticesinde değil, bu neticeleri doğuran asıl nedenin yani Batı'da yeni bir uygarlığın doğmakta olduğunun, Osmanlı idarecileri tarafından fark edilmesiyle ve bu uygarlığa ayak uydurma kaygusuyla başladığını ifade eder. Ancak bu ayak uydurma çabası savunma endişesiyle birleşerek yerini askeri reformlara bırakmak zorunda kalmıştı. Bunun neticesinde Batı yanlısı teslimiyetçi anlayış giderek güçlenmiş ve yapılan reformlar da başarısız olmuştu.

Avrupa'da yeni bir uygarlık doğuyordu. Bu uygarlık yeni ekonomik ve teknolojik temellere dayanıyordu. Batı Avrupa ortaçağ uygarlığından bir yenisine geçiyordu. Türkiye'de bunun sezilmeye başladığı Lale döneminde bu uygarlık Batı Avrupa çevresini aşmağa, bir yandan daha batıya doğru denizaşırı bir kıtaya yani Amerika kıtasına, diğer yandan da Avrupa'nın doğusuna, Türkiye'nin tepe yanında bulunan Rusya'ya yayılmaya başlamıştı. Batı uygarlığının bir yandan Amerika'ya, öte yandan Doğu Avrupa'ya doğru genişlemesi Osmanlı İmparatorluğunun çöküşünü zorunlu bir hale getirecekti; çünkü bu imparatorluk hala ortaçağ uygarlığı içinde ve yeni uygarlığın burnunun dibinde bulunuyordu... Yeni uygarlığın baskısına karşı askeri savunma düşüncesi üstün geldi ve hep askerlik işlerinde yenilikler yapmak üzerine kuruldu (Berkes: bt: 21).

Bu yeni doğmakta olan uygarlık, ilk kez Lale Devri'nde fark edilip ayak uydurulmaya çalışılmış ve Batı'da doğmakta olan bu yeni uygarlığa ayak uydurma çabası öncelikle askeri reformlarla ortaya çıkmıştır. Bu reform çalışmaları Avrupa'da ortaya çıkan yeni uygarlığa ayak uydurmaktan ziyade harplerdeki yenilgilerin psikolojik etkisiyle birleşen savunma gücünün baskın çıkmasıyla; zorunlu olarak önce askeri alanda başlamıştır. Berkes'e göre söz konusu reform hareketleri modern dünyanın gereklerine ayak uydurma gayretiyle birlikte;

çürümekte ve batmakta olan bir devletin tekrar hayata tutunması için de yapılmaktaydı. Bu reformlar aslında imparatorluğun ayakta kalması adına Batı politikalarının izlenmesi sonucunda; ülkenin emperyalizme teslim olmak zorunda kaldığının ifadesidir. Devletin kurtulması için göze alınan bu teslimiyet politikası maalesef imparatorluk için hüsrarla sonuçlanacaktır. “Osmanlı İmparatorluğu’nun 1720’den 1920’ye kadar süren iki yüzyıllık Batı Politikası, yani son dakikada denizde boğulmaktan kurtulmak için bir Batı Devletinin politikasına sarılmak güdümü, aynı Batı devletlerinin elinde parçalanması, bölüşülmesiyle sonuçlandı” (Berkes; 2002: 27). Osmanlı devlet idarecilerinin uyguladıkları modernleştirici uygulamalar Berkes’e göre modern dünyanın gereklerine ve toplumun ruhuna uygun değildi ve onun içinde modernleşme çabaları bir teslimiyetçiliğe dönüşmüş, dolayısıyla da başarısız olmuştur.

İmparatorluk idarecileri onun temel unsuru olan Türk toplumunda modern dünyanın gereklerine uygun hiçbir reform yapamadıkları için bu siyasete sarılmışlar; bu siyasete sarıldıkları için hiçbir reform yapamamışlar; yapmaya kalkıştıklarını da gerçekleştirememişlerdir (Berkes; 2002: 27).

Bu fasit daire içinde dönüp duran reformcu idareciler de, doğal olarak başarısız olmuşlardır. Bunun sebebi beklide geleneksel yapıyı terk edememektir. Zira Berkes’e göre “Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinsellikten çok geleneksellik” (Berkes; 2000: 116). Yine Berkes’e göre modernleşmek ve devleti kurtulmak adına girişilen ve neticede Batı’ya teslimiyetle sonuçlanan Osmanlı modernleşme hareketleri de devleti kurtarmaya yetmemiştir. Modernleşmek adına izlenen teslimiyetçi politikalar sonucunda Türk toplumunun zararı sadece bir imparatorluk kaybetmiş olmak değildi. Türk toplumunun esas zararı Batı’nın kapitalist ve emperyalist ekonomik güçlerinin imparatorluğun tüm zenginliklerine el koymuş olmasıydı. Yani Türk toplumu için devlet kaybetmekten daha vahim olanı her şeyini; yani vatanını, toprağını özgürlüğünü maddi ve manevi tüm değerlerini kaybetmekle yüz yüze gelmiş olmasıdır (Berkes; 2002: 27-28).

Kemal Karpat’ın, Osmanlı modernleşmesi konusunda yaptığı özgün analizlerinde üzerinde durduğu ana konu dinin devlet ve toplumsal yapı üzerindeki etkililiğidir. Ona göre “Osmanlı Devleti din ile olan ilgisi ne olursa olsun sonuna kadar bir Müslüman devlet olarak kalmıştır ve modernleşmesi de İslami bir yol takip etmiştir” (Karpat; 2004: XV). Diğer Müslüman devletler kapitalist ve emperyalist

Batı ülkeleri tarafından yok edilmişler ve bu devletlerin müslüman halkları da kendi devletlerinin Batılılar tarafından yok edilmesi sonucunda, Gayr-i Müslim Batı ülkelerinin işgali altında yaşamak zorunda kalmışlardır. Emperyalist Batı ülkelerinin işgaliyle, siyasal iktidarlarının el değiştirdiği kendi devletlerinin İslami karakterlerini kaybettikleri için, bir takım yeni arayışlara girmek zorunda kalmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu ise bu Müslüman halklardan farklı olarak tek özgür Müslüman devlet konumunda kalmıştı. Tek bağımsız Müslüman ülke konumdaki Osmanlı İmparatorluğu kendi özgür iradeleriyle modernleşme yolunu serbestçe seçmiştir. Burada önemli olan konu şu dur: “Mesele toplumun nasıl değiştiğini ve bu değişim içinde dinin nasıl bir fonksiyon ifa ederek hem kendi varlığını korumaya hem de toplumun kültür ve kimliğinin özünü kaybetmeden değişmesine yardım ettiğini anlamak ve anlatmaktır” (Karpaz; 2004: XVI).

Karpaz, Osmanlı değişiminin yani Osmanlı modernleşmesinin nedenlerini bizzat Osmanlı toplumunun kendisinde aramak gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda da Batı, Osmanlı modernleşmesinde doğrudan doğruya bir neden ve bir model olmaktan çok bir yan etki haline gelmektedir. Ona göre III. Selim, II. Mahmut ve Tanzimat’ın getirdiği değişiklikler, Osmanlıların yeni şartlara karşı verdiği, Osmanlı türü bir karşılıktır. Bu dönemi yani modernleşme hareketlerini başarısız kabul eden ve Osmanlılar’ın kusurunu bu dönemde Avrupa kültürünü tamamen kabul etmemesinde bulanlar şunu bilmelidirler ki: Osmanlılar modernleşme döneminde kendi özlerini, kültürel değerlerini koruyarak cevap vermek yolunu seçmişlerdir. “Osmanlı’nın Osmanlılığı bırakarak kısmen Avrupa’yı izlemeye kalkması 1856 Islahat Fermanı ile olmuştur” (Karpaz; 2004: XVII).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERİF MARDİN'DE OSMANLI MODERNLEŞMESİ

1. İMPARATORLUKTA SİYASAL VE TOPLUMSAL YAPI

1.1. OSMANLI SİYASAL VE TOPLUMSAL YAPISI

1.1.1. Toplumsal Tabakalaşma Düzeni

Osmanlı toplumsal tabakalaşmasına dair tafsilata girmezden önce, Türklerde ilk tabakalaşma oluşumlarına bakmak, konunun etraflıca ele alınması ve kapsamlı bir izahı için yararlı olacaktır. Türklerin budunsal kökenini oluşturan Oğuzlarda, tepede bir han ya da aşiret reisi, hemen altında bir aristokrat tabakanın (beyler) ve son olarak da alt sınıfların ya da halk topluluklarının bulunduğu bir toplumsal yapı göze çarpar. Bu tabakalaşma düzeni ve bu düzenin altında yatan yeniden üleşim sistemi, Türklerin İslamiyet'i kabulüyle değişmeye başlamıştır. İslamiyet'i kabul eden ve çeşitli devletler kuran Müslüman Türkler, öncelikle devletin bölünmesini önleyecek, merkezden kontrolü mümkün kılacak bir bürokratik sistemi Sasani'lerden devralmışlar ve -özellikle de Osmanlılar- çokta başarılı bir şekilde uygulamaya koymuşlardır. Bu sistemin temelinde, devleti önceleyen ve devleti kutsayan bir bürokratik anlayış yer almaktadır. Daha önceki Türk devletlerinde, devlet hizmetlerinde ve askeri örgütlenmelerinde aristokratik unsurlar kullanılırken, Sasani bürokratik sisteminin uygulamaya başlanmasıyla, artık bu tür devlet işleri bürokratlara geçmeye başlamıştır. Bu durumda, devlet içinde bir aristokrat-bürokrat ikiliğine yol açmıştır. Zaman için de bu ikilik ayrışma boyutuna erişmiş, yani Mardin'in tabiriyle "orta tabaka" olarak ifade edilen bu zümre ikiye bölünmüştür. Bu durumun zirve noktası Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkmıştır. Söz konusu ayrışma ilk önce dil konusunda kendisini göstermiştir. Bürokrasinin dili, devlet işlerinin gereği olarak Farsça olmuş, aristokratik unsurların dili hep Türkçe olarak kalmıştır. Öyleyse, Osmanlılarda tabaka bilincini oluşturan öğelerden birinin kültürü, mitosları ve ideolojileri farklı bu iki grup yani bürokrasi ve aristokrat grup arasında yaşandığını ifade edebiliriz.

Osmanlılarda tabakalaşma düzenini etkilemiş olan ikinci unsur, merkezi bürokratik imparatorluğun bekası için, devletin yürütme görevinde “kul”lardan yararlanmaya başlamış olmasıdır. Bu “kul”lar da, ömür boyu devlet hizmetinde görevlendirilmek üzere gayr-i müslim ailelerden devşirilen çocuklardan oluşmaktaydı. Gayr-i Müslim ahaliden devşirilen bu çocuklar, Osmanlı Devleti’nde saray erkânını, bürokrasiyi, devamlı orduyu (yeniçeriler) ve tımarlı sipahileri oluştururlardı. Yöneticilerde Ulema hariç genellikle bu şekilde işbaşına getirilirdi. Böylece Osmanlı İmparatorluğu daha önceki Türk devletlerinin sık sık yaşadığı iktidar zafiyeti, siyasal çalkantılar ve devlet bölünmelerini sona erdirecek Hükümdara kayıtsız şartsız bağlı “kul yöneticiler” den oluşan idari bir mekanizmaya kavuşmuş oluyordu. “Kul yöneticiler”den oluşan bu tabakayla omuz omuza varolan bir ikinci tabakayı ise “ulema” oluşturuyordu. Ulema sınıfı “yönetici zümre” içinde yer alan tabakalardan “medeni haklar” açısından ayrıcalıklı bir konumdaydı. Bu olgu ulemaya mesleklerinin gizemli boyutu eşliğinde, kendi dışındakilere kapalı adeta “toplumsal bir kale” görünümü vermekteydi. Zamanla kul yönetici sınıfının zayıflaması, imparatorlukta ulema sınıfını daha da güçlendirmiştir. Bu “resmi zümre”nin altında yönetilenler yani tebaa denilen toplumsal zümre yer almaktadır. Bu yönetilenlerin oluşturduğu alt toplumsal zümre de “yekpare” bir toplumsal yapı değildi. Toplum piramidinin alt kısmını oluşturan yönetilenleri yani tebaayı da tüccar, esnaf ve köylüler olarak kendi içinde en az iki kısma ayırmak mümkündür (Mardin; 2000: 80-92).

Osmanlı klasik dönem örgütlenmesini ve bu örgütlenmenin temelini oluşturan toplumsal tabakalaşma düzeninde, Platon’un toplumsal sınıflandırmanın izlerini görmek mümkündür. Platon’un toplumsal sınıflandırmasında: toplum tabii olarak üreticiler, askerler ve devlet adamları şeklinden üçlü bir gruplaşmadan teşekkül etmiştir. Bunların başında bir bilge hükümdar bulunmaktadır ve hükümdarlığın özü de “adalet”tir (Mardin; 2000: 95-96). Bununla birlikte Osmanlı düşünürleri de, genel olarak Osmanlı toplumsal yapısını evrenin dört temel unsuruna -ateş, su, toprak ve hava- benzeterek toplumu da dört temel sınıfa dayandırmışlardır. Bunlar savaşçılar, bilim ve kalem erbabı, tüccarlar ve tarımsal üreticilerdir. Evrenin düzeni bu dört ana unsurun ahenkli bileşimi ile sağlandığına göre, toplumun düzeni de bu dört grup sınıfın birbirlerine baskın çıkmadan, birbirine üstün gelme çabasına düşmeden, huzur

içinde yaşamasıyla mümkün olabilecektir. Bu düzeni sağlamanın teminatı da Platon'un öğretisinde olduğu gibi adil bir padişahın varlığıdır. Koçi Bey'de, Osmanlı toplumunda üç kısmın varlığından söz etmektedir. Ona göre Osmanlı toplumu sıradan vatandaş, ulema ve asker sınıfından oluşmaktadır. Kâtip Çelebi ise sıradan vatandaşı iki kısma ayırarak –tüccar ve reaya- dört sınıf belirler (Çaylak; 1998: 103). Karpata ise, Osmanlı toplumsal sistemini dört temel sosyal kategori ile açıklamaktadır: “Kalem efendileri (sivil ve dini bürokrasiler), kılıç efendileri (askeri bürokrasi), tüccar ve el sanatları ile uğraşanlar ve nihayet zirai üretim ve hayvancılıkla uğraşanlar” (Karpata, akt. Heper; 1974: 71). Dolayısıyla Osmanlı toplumsal yapısı toplumsal tabakalaşma açısından İnalçık'ın ifadeleriyle şöyle özetlenebilir:

Her şeyden evvel Osmanlı toplumu iki büyük sınıfa ayrılmıştı. Bu sınıflardan ilki saltanat beratı ile padişahın kendilerine dini ya da idari yetki tanıdığı kimseleri, yani saray memurlarını, mülki memurları ve ulemayı içine alan askeri sınıf; ikincisi ise vergi ödeyen fakat yönetime katılmayan bütün Müslim ve Gayr-i Müslim zümrelerden oluşan reaya sınıfı idi... Osmanlı tebaası, vergi mükellefiyetlerine göre her biri farklı statüde olmak üzere, sırasıyla Müslim-Gayrimüslim, şehirli-köylü, yerleşik-göçebe sınıflarına ayrılıyordu... Kamu hizmetlerini yerine getirme karşılığında, belirli bir nispette vergi muafiyeti tanınan kimseler, gerçekte her türlü vergiden muaf olan askeriler ile sıradan tebaa arasında orta bir sınıfı oluşturuyordu (İnalçık, akt. ; Çaylak; 1998: 129).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, kuruluştan itibaren görülen bu sınıfsal ya da toplumsal tabakalaşma düzeni, devletin idari zafiyetine paralel bir biçimde bozulmaya başlamış ve gerilemeyle birlikte toplumsal alanda da, Batı tipi bir feodalleşme ve yerel toprak sahiplerinin güçlenme süreci başlamıştır. Bu feodalleşmenin Mardin'e göre, iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi: yerel güçlerini yeterince sağlamlaştırdıklarında, geri çağırılma, tayin ya da rütbe tenzili halinde makamlarından ayrılmak istemeyen bizzat devletin kendi görevlileri, yani yönetici bürokratlar; diğeri de ayan ve eşrafın, vergi mükellefi olan tebayla; merkezden gelen gözü doymaz mültezimlerin arasında gördüğü tampon görevi sonucunda, söz konusu bu nüfuzlu kişilerin halkın gözünde daha da büyümesi ve itibar kazanmasıydı. Bu durumda mültezimlerin vergi zulmüne karşı, imparatorluğun maddi yükünü her zaman omuzlarında -vergi vermek suretiyle- taşımakta olan halkı, bu zalim mültezimlerden korumak durumunda kalan “Ayan”ların, vergileri belirlemede etkin olduğu yeni bir sistem imparatorlukta zorunlu olarak gelişti. Toplumsal kültürün yönetenle-yönetilen ikiliğine dayandığı ve Batı tipi ara tabakaların bulunmadığı bir

toplumda, “Ayan”da kalıcı olamadı ve gücünü devletten alan resmi görüşle ayanların çıkarları zaman içinde özdeşleşti, dolayısıyla onlarda bu süreçte mültezimlerin bu “talanına” katılmış oldular. Devlet karşısında güçlenen derebeyi ve ayanlar bu güçleriyle, imparatorluk yapısına da ters düşmekteydi. Bu yüzden Osmanlı yöneticileri merkezi gücü yeniden hâkim kıldıklarında yaptıkları ilk şey; (II. Mahmut dönemi) imparatorluk yapısına ters düşen ve devletin bütünlüğüne tehdit oluşturan bu yerel güç odaklarına hemen son vermek olmuştur (Mardin; 2000: 105-107)

XIX. yüzyılda gelişen olaylar ve devletin modernleşme çabaları, sonuç olarak toplumsal tabakalaşma düzeninde köklü değişimleri de beraberinde getirmekteydi. Klasik dönem iktidar merkezindeki tabakalaşmaya, modernleşme döneminde artık yeni yeni unsurlar eklenmeye başladı. “Artık bürokratlar, ‘kulluk’ statülerini reddetmekte, siyasal iktidarın dizginlerini ele geçirip çağdaşlaşma hareketinin önderliğini üstlenmekteydiler.” Modernleşmenin öncüleri olan bu bürokratik sınıf, öncelikle yaptıkları yeni yasal düzenlemelerle, hükümdar karşısındaki kendi mevcut konumlarını çok daha güçlendirdiler. “Yönetici Kurum”un üst kademelerindekiler, artık, yasal olarak korunmuş ve varislerine bırakabilecekleri servetler edinmeye başlamışlardır. Buna karşı modernleşme çabaları sonucu, eskinin güçlü ve ayrıcalıklı sınıfı olan ulema zümresi çökmeye başlamıştı. Yeni hukuk anlayışında kendilerini yetiştirip yeni sisteme adapte olanlar müstesna, diğerleri atıl durumda kalmış ve zorunlu olarak adli sistemin dışına itilmişti (Mardin; 2000: 107-111). Tüccar ve esnaf sınıfı ise, yapılan ticari antlaşmalarla Batı’lı rakiplerinin kendilerine karşı avantaj kazanmasıyla -ürettikleri ucuz mamullerin ülke pazarlarına hâkim olması- zaten zayıf olan konumlarını daha da kaybettiler ve yeni ticari düzende, kendilerine yer bulmakta zorlanmaya başladılar. Taşrada ise, devletin elinde bulunan imparatorluk topraklarının mülkiyet haklarını tasfiye etmesi sonucu, toprakların çoğunluğunu eline geçiren özel bir toprak sahibi sınıfını yani “Ağa” olarak tabir edilen yeni bir zümreyi ortaya çıkardı. XIX. yüzyıl sonlarına doğru devletin üst kademelerini beslemek için açılan okullara imparatorluğun çeşitli kesimlerinin çocukları da kabul ediliyordu. Bu durum alt sınıflardan üst sınıflara doğru bir dikey hareketlilik sağlamış olsa ve bürokratik tabakada önemli değişiklikler getirirse de klasik üst ve alt kademe ayrımı hala devam etmekteydi.

1.1.2. Merkez-Çevre İlişkileri

Osmanlı'dan günümüze modernleşme sürecinde, devlet üst bürokrasisinden tutunda, taşradaki en basit aile yapısına kadar bütün sistem köklü bir dönüşüme uğramıştır (Takış; 2008: 12). Osmanlı modernleşme sürecindeki söz konusu bu değişim ve dönüşümü sürecini, ortaya çıkan toplumsal krizleri en iyi açıklayan sosyolojik çözümlerinin başında, Şerif Mardin'in çevre-merkez ilişkisi ekseninde yaptığı bütünlüklü, özgün ve kapsamlı analizleri gelir. Zira Şerif Mardin, Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel sorunlarından birini “merkez-çevre” ekseninde yapılanmasının sonucu olarak değerlendirir. Geleneksel Osmanlı-Türk toplumsal yapısının merkez-çevre ekseninde yapılanmış olmasının bugüne dair yönü de elbette çok önemlidir. Bununla birlikte günümüz türk toplumunda hala varlığını en keskin hatlarıyla devam ettirmekte olan merkez-çevre ikiliği, aynı zamanda merkez-çevre ayrışması üzerine kurulmuş Osmanlı geleneksel toplum yapısının da devamıdır. Ancak biz, konumuzun sınırlarına sadık kalabilmek için, Şerif Mardin'in merkez-çevre ekseninde yapılanmış olan Osmanlı-Türk toplumsal yapısına dair analizlerinin, Osmanlı toplumuna yönelik tespitlerine değineceğiz. Mardin, Osmanlı toplumunu açıklamakta kullandığı “merkez-çevre” yaklaşımında, evvela merkez ile çevrenin, bir toplumda neye karşılık geldiğinin belirlenmesi ve söz konusu bu kavramların, izahının yapılması gerekliliğine özel vurgu yapmaktadır. Bu izaha geçmezden önce, merkez-çevre kavramlarının ne anlama geldiğine ilişkin temel felsefeye değinmek daha doğru olacaktır. Mardin, merkez ile çevre kavramlarının bir toplumda ne anlama geldiğine ilişkin temel felsefeyi, Edward Shils'in “Center and Periphery” yaklaşımından almıştır. Shils'in tanımlamasına göre geleneksel bir toplumda, sosyal bölünmenin en etkili çizgisi olarak, merkez ve çevre ekseninde teşekkül eden bir toplumsal yapı karşımıza çıkmaktadır. Merkez-çevre ekseninde teşekkül eden bu toplumsal yapı, Batı toplumlarında ekonomik ölçütlere dayalı sosyal sınıflara karşılık gelirken, Osmanlı toplumunda, “bölünmenin ve çatışmanın en derin temeli kültürel, siyasal ve biraz da devletin iktisadiyatı bizzat belirlemesiyle oluşturduğu” yöneten ve yönetilen şeklinde yapılanmış olan iki ayrı toplumsal zümre olarak görülmektedir. Bu toplumsal zümreler, “kendini ve başkalarını belirli tabakalara yerleştirme geleneğine dayalı olarak, mesleki, dinsel, ırksal ve sınıfsal eksenli tabaka bağlılığı biçiminde ortaya çıkmaktadır” (Çaylak; 1998: 95). Mardin'e göre her toplumun

kendine has değer ve yargıları vardır. Bu değer ve yargılar, toplumdan topluma farklılık gösterse de toplumların yapısal özellikleri genel itibariyle birbirlerine benzemektedir. Bu yapısal özelliklerden en bilineni merkez-çevre, yöneten-yönetilen ve şehir-taşra ekseninde yaşanan toplumsal yapılanmadır. Modernleşmenin beşiği olan Batı Avrupa toplumlarında da, Osmanlı toplumsal yapısında olduğu gibi merkez-çevre ikiliği yani şehir-taşra ayrımı şeklinde bir toplumsal yapı karşımıza çıkmaktadır. Yalnız söz konusu Batı toplumlarında, merkez-çevre ayrımı karşılıklı sağlanan bir dizi uzlaşmalarla zaman içerisinde bir bütünleşmeye ulaşmıştır. Batı’da

Modern devleti yaratan merkezileşme süreci, dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı. Bu güçler feodal soylular, kentler, kasabalar ve daha sonra endüstri emeğiydi... Ne zaman bir uzlaşma ve hatta tek yanlı bir zafer gerçekleşse, çevresel gücün bir bölümünün merkezde bütünleşmesi de sağlanmış oluyordu (Mardin; 2000: 36).

Avrupa’da yaşanan bu çeşit karşı karşıya gelme ve tanınip kabul edilmeler, Batı Avrupa modernleşme sürecinde, merkezle çevrenin birbirleriyle bütünleşmesini sağlamıştır. Ama tüm toplumların aynı bütünleşmeyi sağlamasını beklemek doğru olmadığı gibi mümkün de değildir. Osmanlı İmparatorluğu’nda Batı Avrupa’da yaşananların aksine, merkezle çevrenin arasındaki temel karşı karşıya gelme bir uzlaşma şeklinde değil, bir karşı karşıya gelme ya da çatışma potansiyeli yüksek iki toplumsal kümelenme şeklinde ortaya çıkmıştır. Takış, Osmanlı sosyal sınıfları arasında yaşan bu ayrışmanın bir çatışma veya karşı karşıya gelme şeklinden ziyade “salınımlı” bir ilişki olarak yaşandığını ifade etmektedir (Takış; 2008: 82). Mardin, merkez ile çevre arasındaki yaşanan temel karşı karşıya gelmeyi Osmanlı’dan günümüze Türk siyasasının yaşadığı en önemli toplumsal kopukluk olduğunu ve bu toplumsal kopukluğun da modernleşme sürecinde azalmaktan ziyade, artarak devam ettiğini ifade eder. Batı’da devletle feodal soylular, kentler, kasabalar ve nihayet endüstri emeğin karşı karşıya gelmesi ve yaşanan çatışmalar sonucunda da bir bütünleşme şeklini alan bu süreç Osmanlı İmparatorluğu’nda kabaca “cemaat/ devlet” ekseninde yaşanmış ve çevresel güçler merkezin her seferinde baskın çıkması yüzünden hiçbir zaman devletten bağımsız bir otonom hareket alanı bulamamıştır (Mardin; 2000: 22). Dolayısıyla, toplumdan topluma modernleşme süreçlerinde farklılıkların olması elbette kaçınılmazdır. Zira “her toplumun bir merkezi vardır, ama nasıl ki bazı toplumların ötekilerden daha sağlam merkezleri varsa bu merkezler

oluşturulurken kullanılan malzeme de toplumlara göre büyük değişiklik gösterir” (Mardin; 2000: 34). Çeşitli toplumlarda, merkezi idare ya da yönetsel yapılanma, merkezin güçlülüğü-zayıflığı ve tarihsel oluşumu temelinde, toplumdan topluma farklılık göstermektedir.

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren merkezde teşekkül eden bürokratik ve idari sistemi amaca uygun olarak çalıştırmak ve gücünü pekiştirmek üzere, yeni hukuk kodları geliştirmiş ya da benimsemişlerdir. Bu ikili hukuk kodu da imparatorlukta merkez-çevre ekseninde iki katmanlı bir toplumsal yapının ortaya çıkmasında da etkili olmuştur.

Osmanlılar Orta Asya Türk ve Moğol devlet geleneğinden “kanun” ve ya “örf” adı verilen, hükümdarın sırf kendi iradesinde dayanarak şeriatın bağışık olarak kural koyma imkânı veren bir hukuk kodu almışlardır. Şer-i hukukun yanında Sultana devlet mekanizması içinde mutlak bir mevki kazandıran, devlet menfaatlerini her şeyin üstünde tutmayı temin eden ve sultanın iradesiyle belirlenen dünyevi içerikli örf-i hukuk, Osmanlı imparatorluğunda toplumun iki katmanlı tabakalaşma düzeni çerçevesinde yer almasına neden olmuştur (Çaylak; 1998: 106-107).

Bu geliştirilen hukuk kodu bir yanda oluşturulan yeni merkezi idari ve bürokratik yapıyı çok daha güçlendirirken diğer tarafta çevreyi oluşturmakta olan toplumun geri kalan kısmını yani çevreyi de merkezin gücünden korkan ve merkeze kuşkuyla bakan bir yapıya zorluyordu. Dolayısıyla bu yeni kabul edilen veya benimsenen hukuk kodu, Osmanlı toplumsal yapısını merkez-çevre ya da yöneten-yönetilen şeklinde kategorize eden bir yapının ortaya çıkmasına zemin hazırlıyordu. Böylece ortaya çıkan bu yeni durum merkez-çevre ilişkilerinin zaten gevşek olduğu Osmanlı toplumsal yapısına eklenerek toplumsal ayrışmayı daha da körüklemiş ve Mardin’in ifadesiyle “yaşamın bölünmesi” denilen sosyal gerçek ortaya çıkmıştır. Nihayet Osmanlı toplumunda kristalleşmiş merkez-çevre ayrımı -günümüzde bile hala keskin hatlarıyla varlığını muhafaza ederek- birbirlerinden kopuk, iki ayrı dünya olarak, aynı zaman diliminde asırlar boyunca yan yana varlığını sürdürmüştür. Bu bölünmenin, yani merkez-çevre ekseninde yapılan bir toplumsal yapının teşekkül etmiş olması, her iki tarafının da kendi içlerinde birbirlerinden ayrı, birbirlerine uzak iki farklı dünya olarak ayrılmış olmaları, aynı zamanda bir kültürel ayrışmayı da beraberinde getirmiştir.

Mardin kültürü, sanılan anlamının ötesinde birçok sosyal bilimci gibi bir “sosyal yapı” olarak kabul eder ve Robert Redfield’in kültür üzerine yapmış olduğu

bilimsel çalışmasına atıf yaparak Osmanlı kültürel yapısını çözümlemiş ve analizleri için bu çalışmayı ilham kaynağı olarak değerlendirmiştir. Söz konusu çalışmasında Robert Redfield, “büyük” ve “küçük” gelenek diye adlandırdığı bu kültürel ikiliği, Mardin bizim kültürümüzde de kabaca divan edebiyatı-halk edebiyatı olarak bildiğimiz, aslında yüksek ve alçak kültür kavramlarını ifade eden, avam-havas ya da saray-halk kültürü ikiliğine karşılık geldiğini ifade eder. Robert Redfield bu çalışmalarında kültürü iki ana kola ayırmıştır. Bu tanımlamaya göre “birisi kırsal bir hayat yaşayan ve tarımla geçinen insanların kültürü, diğeri ise şehirde yaşayan ve özellikle yönetici sınıfın insanların kültürü” olmak üzere bir toplumda iki farklı kültür bulunmaktadır. Bu ikili kültürel yapı, aslında tüm geleneksel toplumlarda görülen bir toplum yapılanmasıdır.

Osmanlı toplumsal yapısına has, kültürel temelli değerlendirme yapan düşünürlerin başında da Ziya Gökalp gelmektedir. Gökalp’e göre her milletin gerçekte iki medeniyeti vardır. Birisi resmi medeniyet, diğeri ise halk medeniyetidir. “Türklerde resmi lisandan, resmi edebiyattan, resmi ahlaktan, resmi hukuktan, resmi iktisadiyattan, resmi teşkilattan büsbütün başka bir halk lisanı, halk edebiyatı, halk ahlakı, halk hukuku halk iktisadiyatı, halk teşkilatı vardır.” diyerek Osmanlı toplumun kültürel ikiliğin geniş bir çerçevesini çizmektedir (Mardin; 1999b: 22-23).

Bütün bu tespitlerle birlikte, Ortadoğu’da kurulan imparatorlukların aksine, Osmanlı İmparatorluğu -özellikle klasik dönemde- geliştirdiği kendine has bir sistemle merkez-çevre ayrımını en aza indirmek, başka bir deyişle merkezle çevre arasındaki bağlantıyı tesis etmek için devşirme usulünü hayata geçirmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun, karmaşık ve incelmış bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkezi vardı. Osmanlıların uyguladığı yöntemler ustaca ve çeşitliydi. Dinsel azınlıklardan çoğunlukla küçük yaşlarda toplanan bireyleri yönetici seçkinler arasına alan, onları resmi görevliler sınıfıyla bütünleştiren, vergi ve toprak yönetimini mutlaka merkezileştirmese de sıkıca denetim altında tutan ve resmi dinsel düzene egemen olan merkez, adalet ve eğitim alanlarında ve yasallığın simgelerinin yayılıp tanıtılmasında, sağlam dayanak noktaları bulmuştu (Mardin; 2000: 34-35).

Dolayısıyla Osmanlı toplumunda merkez ve çevre, birbirlerine gevşekte olsa çeşitli bağlarla bağlıydı. Aslında imparatorlukta merkez ve çevre hiçbir zaman Batı toplumlarındaki gibi sert bir şekilde karşı karşıya gelmemişti. İmparatorluğun zayıfladığı dönemlerde bile, merkez yerel eşrafla işbirliğine giderek bir nevi kontrol yöntemine başvurmuş, böylelikle de merkez ile çevrenin sert bir karşı karşıya

gelmesine imkân tanımamıştır. İslam Dini'nin bir nevi "toplumsal çimento" bir tutkal olarak işlev gördüğü imparatorluk toplum yapısında, resmi İslam'ın yanında bir de halk İslamı yer almaktaydı. Halk İslamı, merkezin çevre üzerindeki kontrolünün zayıfladığı zamanlarda "kan tazelemek" yani gücü tekrar tesis etmek, kitleleri ikna etmek ve merkezle çevrenin sert bir şekilde karşı karşıya gelmesini önlemek için başvurulan önemli ve etkili bir yöntemdi (Takış; 2008: 83-86). Bununla birlikte imparatorlukta temel karşı karşıya gelme, her zaman merkezin çevreye baskın çıktığı yani merkezin gerektiğinde çevreyi güç kullanarak bastırıldığı, sindirdiği ve etkisizleştirdiği tek boyutlu bir ilişki özelliğindedir.

Merkez-çevre kavramlarının Osmanlı toplumunda neye karşılık geldiğinin izahına gelince, Mardin, söz konusu ettiği merkez ve çevre kavramlarını etraflıca izaha çalışırken; bu kavramlar temelinde Osmanlı toplumsal yapısında ortaya çıkan bir kutuplaşmaya ve ayrışmaya dikkat çekerek merkez ve çevrenin neye karşılık geldiğini izah eder:

...merkez, Osmanlı Devleti' nin bir arada tutmayı başardığı merkezi bürokratik aygıt olduğu kadar, bu devletin işlemlerini mümkün kılan meşruiyetin özünü de temsil eder. Çevre ise geri kalan toplumsal alana, merkezden ayrı yaşayan ve onunla ancak gevşek bir bütünleşme içinde olan kurumlara ve coğrafi alana işaret etmektedir (Mardin, akt. Çaylak; 1998: 96).

Keyman, Mardin'in merkez-çevre ekseninde yaptığı toplumsal çözümlemeyle ilgili olarak şöyle der: "Mardin merkez kavramının temelini Hobbes siyasi kuramında devleti tanımlayan 'Leviathan'da [*] görür. Avrupa'da ulus-devlet ekseninde gelişen merkez kavramı modernleşme tarihimizi tanımlayan temel kavramlardan birisidir" (Keyman; 2009: 51). Dolayısıyla bir kurumlar şebekesi olan ve siyasi gücü elinde bulunduran ve temsil eden devlet için, "yapılması gereken şeylerin geleneği olarak 'merkez' ve toplum için yapılması gereken şeylerin geleneği olarak 'çevre', iki kutup teşkil" etmektedir. Böylece doğal bir süreç içinde kendiliğinden ortaya çıkan bu iki kutup, sürekli mücadele halinde olmak durumundadır. Söz konusu bu kutuplaşma kişiler üzerine kurulmuş olan topluluk, yani her anlamıyla kişiyi ortaya çıkaran topluluk (çevre) ile bir bloklar ve kurumlar

*Leviathan; Tevrat ve İncil'de kötülüğü temsil eden bir su canavarının adı olarak geçmektedir. Bu kavram 1651 yılında Thomas Hobbes'un ünlü "Leviathan" adlı eseri ile mutlak güç ve yetkilere sahip egemen bir devleti ifade etmek üzere kullanılmıştır.

toplumu kurmak isteyen, yani devletin egemenlik kurarak devlet olma isteğiyle örtüşen topluluk (merkez) arasındaki kutuplaşmadır. Birincisi varolma mücadelesi verirken öbürü bu varolma mücadelesi veren grup üstünde siyasal ve ekonomik egemenlik kurmak istemektedir. (Çaylak; 2008: 229).

Merkez ve çevre kavramı Osmanlı toplumunda, Avrupa toplumlarından farklı olarak bir “karşı karşıya gelme, bir çatışma ilişkisi şeklinde üretilmiş ve yeniden-üretilmiştir.” Son yıllara kadar “merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi Türk modernleşmesinin temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktu” ve bu kopukluk iki yüz yıldan fazla süren Osmanlı-Türk toplumunun modernleşme sürecinde, hala varlığını keskin hatlarıyla sürdürmektedir (Keyman; 2009: 51). Bir çatışma alanı ve kopukluk olarak, Osmanlı modernleşme sürecinin temelinde yatan ve günümüzde de hala varlığını keskin hatlarıyla hissettiren merkez çevre ayrımı, birbirlerinden düşünüş ve davranış tarzı, semboller alanı ve temel amaçları -merkez için “devletin bekası”, çevrede için de “devletin sultasından kurtulma”- bakımından ayrışma söz konusudur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nde varolan temel toplumsal ikiliği merkez-çevre ikiliği olarak ifade edilebiliriz. Merkez ve çevre temel toplumsal yapılar itibariyle birbirinden ayrıldığı ve birbirlerinden kültürü mitosları ve ideolojileri farklı iki ayrı âlemdir. Zira bir tarafta eski Türk geleneklerine sadık olarak aristokrasinin bekasını savunan çevre yani taşra; diğer tarafta gayr-i müslim unsurlardan devşirilerek oluşturulan ve aristokrasinin devamını istemeyen, taşranın kültürünü küçük gören merkezi bürokratik yapı yer almaktadır. Osmanlı devlet ve toplumsal sisteminde, bu bürokratik yapıyla ortaya çıkan merkez çevre ikiliğinin bir diğer nedeni Osmanlıların uyguladığı din politikasıdır. Bu bağlamda, Osmanlı toplumunda teşekkül eden merkez-çevre ikiliğinin temelinde yatan ana failerden birisi olarak devletin uyguladığı resmi din politikası öne çıkmaktadır. Zira Türk toplulukları, İslamiyet’i, babadan oğula geçen eski yani geleneksel yönetim anlayışlarına, dinlerine ve devlet anlayışlarına tercih etmişlerdir. İslam, din olarak “Türk elitleri tarafından Batı Asya’da yeni siyasi merkezler yaratma fikrine, sürekli silah altında tutulan ordularla beraber, bir grup kâtibin istihdam edildiği yeni Türk hükümdar sülaleleri kurma düşüncesine oldukça uygun gelmişti” (Mardin; 1999: 85-86).

Merkez çevre ayrımının zorunlu sonucu olarak yaşanan kopukluğunun “en genel boyutu doğmakta olan bir imparatorluk içinde bölük pörçüklüğün varlığını hala geniş ölçüde sürdürmesiydi.” Mardin’e göre Osmanlı İmparatorluğu, “miras yoluyla geçen bir bürokrasi ve feodal beyler tarafından değil de merkezden denetlenen bir ordu kurmakta başarı göstermişti; ama Osmanlı toplumu bu çerçevenin içine kolayca girip oturmuyordu.” Zira imparatorluğun bazı bölümlerinde, “imparatorluk-öncesi bir soylular sınıfı” hala varlığını sürdürüyordu. Dolayısıyla soy-sop bağları hala güçlüydü, dinsel tarikatlar etnik ve dinsel gruplar etkindi. “Bu dağınık potansiyelin özel bir durumu devlet ile imparatorluğun çekirdeği olan Anadolu’daki göçebeler arasındaki ilişkiydi. Devletin çevredeki göçebelerle uğraşmasının getirdiği güçlük yerel bir rahatsızlıktı.” Ayrıca göçebeler ile kentliler arasında da derin bir karşıtlık yaşanmaktaydı. Bu durum zaman içinde Osmanlı okumuşlarında, uygarlığın kent ile göçebelik arasındaki bir çekişme olduğu, göçebeliliğin küçümsenmekten başka bir işe yaramadığı kalıp düşüncesini doğurmuştu.

Merkez-çevre kopukluğunun bir başka vurucu ve önemli ögesi de, merkezin, Osmanlı öncesi soylular zümresinden kalan izlere ve yıldızları Osmanlılarla birlikte parlayan taşralı bazı zengin ve güçlü ailelere karşı kuşkuyla davranmasıydı. Taşralar, aynı zamanda baş eğmez din sapıklığının fesat yuvasıydı. Osmanlılar, imparatorluk genişledikçe karşılaştıkları toplumsal kurumlara ve yerel törelere yasallık tanıyarak; etnik, dinsel, bölgesel özelliklere yönelik merkezsel olmayan uzlaşma sistemini hayata geçirerek baş ettiler. Bu gevşek bağların işe yaradığını gördüklerinde daha kapsamlı bir bütünleştirmeye girişmediler. Bu yarı özerk gruplar arasında kendi din liderleri tarafından denetlenen gayrimüslim grupları sayabiliriz. Böylece daha genel ve bütünsel anlamda merkez ve çevrenin birbiriyle çok gevşek bağlarla birbirine bağlanmış ama anlam dünyaları farklı iki dünya olduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı toplumunun temel sorunlarından birisi, beklide en önde geleni Sultan ve resmi görevliler ile Osmanlı taşrasının iyice bölük pörçük yapısı arasında ortaya çıkan karşı karşıya gelmedir. Çünkü resmi görevlilerin çevreden yani ahaliden ayrı düşmesi sadece bulunduğu konumdan kaynaklanmıyordu. Osmanlı resmi yani devlet bürokrasisinin en bilinen, en bariz ve esas ayırt edici özelliği, bu görevlilerin çoğunun gayrimüslim gruplardan devşirilerek toplanmasıydı. Bu durumun “Sultan’ın kulu” olarak bilinen bürokrat örüntüsünün gerçekleşmesinde yeri çok önemlidir. Zira

bu idari şemada ideal olan, resmi görevlilerin hiçbir kişisel kaygısı olmayan, varlığını sadece hanedana adanmış kimseler olması amaçlanmaktadır. Buda özgür doğmuş Müslüman cemaat mensuplarının, resmi düzene karşı suçlamalar yöneltmesine ve söz konusu bu durumu, kendileri için bir engelleme olarak algılamalarına neden oluyordu. Bu algılama “halkta acı ve öfke” uyandırıyor. Böylece dinsel kurum, merkez ile çevre arasındaki sınır çizgisi üzerinde yer alıyordu. Modernleşme sürecinde, merkezin laikleştirme siyasetinden ötürü de bu kurum yani din kurumu, çevre ile gittikçe daha fazla özdeşleşti.

Merkez çevre ayrımında bir diğer önemli unsurda, seçkin resmi görevliler ile çevre arasındaki ayrımın temelini oluşturuyordu. Söz konusu bu unsur da, resmi görevlilerden vergi alınmamasıydı. Bu durum da ülkenin en önemli yurttaşları; vergisini ödemekte olan tüccar, esnaf ve üreticiler değil de, siyasal iktidarı elinde bulunduran bu seçkin bürokratlar olduğunu gösteriyor ve dolayısıyla toplumda gayri memnun bir kitle oluşmasına sebep oluyordu. Osmanlı yönetici sınıfının diğer önemli bir özelliği de, merkezin bir ölçüde askeri yapıya sahip olmasıdır. İmparatorluğun başarısı da büyük ölçüde, askeri güçleri denetleyip süratle harekete geçirmesinden geliyordu. Yönetici seçkinler ile bütün öteki bireyler arasındaki ayrım askeri terminolojiyle dile getiriliyordu. Yönetici sınıfa askeri ya da asker sınıfı deniliyordu. Öteki bireyleri yani yönetilenleri oluşturanlara da reaya veya tebaa denilmekteydi. Bu grup yani yönetilenler ya da yaygın ismiyle teba ise aslında mülkiyeti sultana ait olan ekilebilir nitelikteki imparatorluk topraklarını emaneten ekmek ve vergilerini devlete vermekle mükelleftiler. Zira imparatorlukta kentlerin dışındaki bütün ekilebilir topraklar, Sultan’a aitti ve onun mülkiyetindeydi (Mardin; 2000: 37-42).

Devletin siyasal ve ekonomik konulardaki denetim iddiası, kültür üstünlüğü hakkıyla da destekleniyordu. Çevrenin ayrışıklığına oranla yönetici sınıf [merkez] olağan üstü derli topluydu ve bu, her şeyde önce bir kültür olgusuydu... Bir yanda, tüm devlet mekanizması Sultanın yüceliği mitosunun etkisindeydi; öte yanda, sıradan ölümlülere, resmi kültürün simgelerine ulaşmalarını engelleyen kısıtlamalar konmuştu. Göçebe ya da yerleşik olan, kırdan ya da kentte bulunan halkın çoğu için bu kültür ayrımı, çevrede yaşadığını gösteren en çarpıcı özellikti (Mardin; 2000: 43).

Ayrıca Osmanlı toplumsal yapısında çevre, resmi düzenin okumuş ve yetişmiş üyelerinin yararlandığı eğitim kurumlarının ancak birinden yani dinsel öğretim

kurumlarından yararlanabiliyordu. Bunun sonucu olarak çevre merkeze karşı, kendi karşı kültürünü yaratmaktaydı.

İmparatorlukta tüm bu merkez çevre ayrışmasının ulaştığı keskin boyutlarına ve şiddetli karşı karşıya gelme potansiyeline rağmen yinede, özellikle İslami temele oturan bağlantı noktaları sayesinde, toplumsal bütünlüğü sağlamaktaydı. Mardin'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda merkez ile çevre arasındaki şiddetli karşı karşıya gelme ve çatışma potansiyeli, ara sıra "elle tutulur" bir durum almasına rağmen, merkezin elinde, çevreyle ilişkilerinde bu olasılığın karşısında dengeleyici bir ağırlık olarak çıkmasını sağlayacak güçlü argümanlar bulunmaktaydı. Bu argümanlar ise; imparatorluğun parlak döneminde merkez çevre ilişkilerinde iyi işleyen bir adalet sistemi, gelişmiş bayındırlık hizmetleri, hayırseverlik kurumları ve merkez-çevre arasındaki esas dayanak noktası olan dinsel kurumların geniş çaplı şebekesi tımar ve zeamet sistemi gibi bağlantı noktalarıydı (Mardin; 2000: 43-46). Osmanlı devlet ve toplum yapısında merkezle-çevre arasında cari olan bu bağlantı noktalarını oluşturan kurumların en önemlisi de, kuşkusuz din kurumunun bizzat kendisiydi. Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılı anlamda "sivil toplum" ve "ikincil yapılar"ın olmayışı bu görevi, yani devlet ile halk arasındaki aracı ya da tampon olma görevini dine, dinin "ümme" yapısına ve bu ümme yapısına bağlı olarak değişik yapılanmalara –cemaat ve tarikat yapısı- yüklemişti. Bu anlamda din hem genel "toplum kılavuzu", hem de birey için kendini dünya ve devlet karşısında anlamlandırmada, bilişsel bir rol oynamaktaydı.

Osmanlılar, toplumsal yapılarında çatışma potansiyeli yüksek bu temel karşı karşıya gelme durumlarını, geliştirdikleri din temelli çeşitli mekanizmalarla önleyen ve merkez-çevre ayrımını asgariye indirecek yöntemleri başarıyla uygulamışlardır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, modernleşme boyunca yaşanan gelişmeler alt ve üst katmanlar arasında bağlantıyı zaman içinde aşındırmış ve hatta yok etmiştir. Böylece merkez-çevre ayrımı daha keskin çizgilerle ayrılmış, bu ana ikilik yani merkez-çevre ikiliği modernleşme sürecinde amaçlanan aksine daha da güçlenmiş ve iyiden iyiye derinleşmiştir.

Klasik dönem Osmanlı toplum yapısında, merkez-çevre arasında teşekkül eden toplumsal ikilik, imparatorluğun kendine has yol ve yöntemlerle oluşturduğu çeşitli bağlantı noktalarıyla, toplumsal bütünlük kısmen de olsa temin edilmişti.

Ancak gerileme dönemiyle birlikte tüm devlet sisteminde olduğu gibi toplumsal yapıda da bozulmalar baş gösterdi. Böylece Osmanlı resmi görevlileri de klasik dönemden farklı olarak artık halk üzerinde baskı kuran ve keyfi muameleler yapan kimselere haline gelmeye başladılar. Osmanlı memurları İmparatorluk gerilemeye başlayınca, “kendi toplumlarını talan eden kimseler durumuna geldiler” bu görevliler ile özellikle vergilerin ağır yükü altında ezilen köylüler arasındaki ilişki, zamanla “Doğu despotizmi” niteliğine dönüştü (Mardin; 2000: 46).

Bu durumun asıl nedeni Osmanlı klasik döneminde iyi işleyen sistemlerden birisi olan Tımar sisteminin bırakılıp, İltizam sisteminin uygulanmaya başlamasıdır. Çünkü mültezimlerin tek amacı, devlete peşin olarak ödedikleri vergilerin en karlı şekilde halktan tahsil edilebilmesiydi. Bu da halkla resmi görevlileri devamlı karşı karşıya getiriyordu. Halkta bu durumda devlete değil; kendilerini mültezimler ve resmi görevlilerin zulmünden koruduğuna inandığı eşraf ve ayanlara güveniyordu. Dolayısıyla merkezle çevre ya da idari yönetimle halk, zamanla birbirlerine daha da yabancılaşmaktaydı. Osmanlı merkez-çevre yabancılaşmasının ilk somut kentsel biçimi 1730 tarihli Patrona Halil İsyanı’dır. Burada isyana söz konusu edilen konu da resmi seçkinlerin, askerlik ve yönetim örgütünü, Batılaştırmak için harcadığı büyük çabaydı. Bu siyasal entrikaların ve isyanların asıl nedeni ise, çevrenin merkezden, geniş halk kitlelerinin yöneticilerden kültürel olarak ayrı düşmesi ve birbirlerine yabancılaşmış olmasıdır (Mardin; 2000: 47). Modernleşme sürecinde hızla yol almakta olan Osmanlı İmparatorluğu’nda, merkez-çevre ekseninde klasik dönemde sağlanan bütünleşmenin yeniden sağlanabilmesi için girişilen yoğun çabalar da, bir türlü istenen sonucu vermemiştir. Toplumsal bütünleşmeyi yeniden tesis etmek için ilan edilen Tanzimat ve Islahat Fermanları da, toplumu bütünleştirmekten ziyade, mevcut ayrışmayı daha da körüklemiş ve devleti hızla çözülme sürecine itmiştir. Modernleşmeyle birlikte XIX. yüzyıl Osmanlı Devletinde merkez-çevre ekseninde çözülmeye çalışılan temel sorunları Mardin üç ana başlıkta toplamaktadır:

19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda, çözülmesi gereken başlıca üç sorun ortaya çıktı. Bunların üç de, Osmanlı reformcularının, ulus-devlet model alınarak bir devlet kurma girişimlerine ilişkindi ve üçü de merkezin çevreyle ilişkilerini harekete geçirdi. Sorunların birincisi, gayrimüslim grupların ulus-devlet içinde bütünleştirilmesiydi; ikincisi, çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak, yani İmparatorluğun mozaik yapısına düzen vermektir, son olarak, “ulusal topraklardaki” bu “birbirinden ayrı öğeler”in “siyasal sisteme anlamlı bir katılımı bulunacak” duruma getirilmesi gereğiydi (Mardin; 2000: 47-48).

Meşrutiyetin ilanından sonra imparatorlukta başlayan yeni süreç, merkez-çevre ilişkilerinde bir başka sorunu da beraberinde getirmekteydi. Osmanlı yönetim sisteminde 1876'dan sonra görev yerlerinin sayısı önemli ölçüde değiştiği için orta ve aşağı dereceden memurlar paralarını düzensiz bir biçimde alıyorlardı. Böylece eşrafla resmi görevliler bir ortakyaşarlık ilişkisine girmiş, rüşvet konusu da farklı boyutlara ulaşmıştı. Bu eşrafın resmi görevlileri koruma duygusundan ziyade, kendi şahsi çıkarlarının garanti altına alma ihtiyacından doğuyordu. Bu eşraf katmanlarının arasında taşra din adamları da sayılabilir. Bu din adamlarının çoğu mülk sahibiydi ve bölgede etkili kişiler arasında yer alıyordu. Ama alt sınıflar üzerindeki etkileri ve dayanakları daha çok din ve eğitimle uğraşmalarının bir sonucuydu. Modernleşme sürecinde laikleşme çabalarının gittikçe güçlenmesi karşısında, söz konusu bu din adamları da çevre ile daha yakın ilişki kurmaya başlamışlardı.

Tanzimat'tan itibaren başlayan modern eğitim kurumlarının imparatorluk genelinde yaygınlaştırılma çabaları da merkezle çevre arasındaki modernleşme süreci öncesi mevcut olan kültür kopukluğunu sonlandıramamıştı. Zira "Türk eğitim kurumunun modernleştirilmesi resmi görevlilerin kurumlarıyla başlamıştı." Taşrada yaşayanlar, seçkinlerin modern eğitiminin dışında kalmıştı ve taşralıların çoğu çocuklarını modern okullara gönderemiyor ya da göndermek istemiyordu. Bu da merkez-çevre arasında istenen bütünleşmenin önündeki önemli engellerden birisini teşkil ediyordu. 19. yüzyılın sonlarında kurulmaya başlanan ve yeni eğitim kuruluşlarının temel taşlarından biri olan askeri okullar da istenen bütünleşmeyi sağlamaktan yoksundu. Çünkü askeri okullarda toplumda yaşanan ayrışmanın bir başka boyutu mevcuttu. Bu okullarda okumakta olan bürokratların çocukları, eskisi gibi hala ayrıcalıklıydı. Alt kesimlerden gelen çocuklarla "paşazadeler" olarak ifade edilen bürokrat çocukları ayrı ayrı sınıflarda eğitim görmekteydi. Bu da yoksul kesimlerden gelen çocukların tepkisini çekiyor ve zaman zaman da bu öğrenci grupları arasında okul içinde şiddetli kavgalar yaşanabiliyordu. Dolayısıyla merkez-çevre ayrımını sonlandırmak ya da bu iki kesim arasında yeni bir bağlantı noktası tesis etmek amacıyla atılan eğitim temelli adımlarda mevcut ayrımı sonlandıramamış aksine daha da körüklemişti. Ayrıca söz konusu bu okullarda toplumdan ayrı kendine has bir toplumsallaşma da söz konusuydu. Bu okulların yatılı olması ve öğrencilerin büyük bölümünün olanakları daha az olan ailelerden gelmesi nedeniyle okullarda

yaşanılan toplumsallaşma, ailede kazanılan toplumsallaşmadan çok daha ağır basıyordu.

Türkiye’deki kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve hızla etkinlik kazanmaya başlaması, kültür yaşamının modernleştirilmesi de büyük kültür ile küçük kültür arasındaki uçurumun kapanmasından ziyade derinleştirmiştir. Derinleşme sonucunda “İslamiyet’e ve onun kültür mirasına sarılmak da, çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştiremeyen merkeze çevrenin verdiği bir karşılıktı.” Dolayısıyla taşralar, “gericilik” merkezleri haline geldi. Bundan daha da önemli olan ise, “üst ve alt sınıfları da kapsamak üzere tüm taşra dünyasının, İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmesiydi” (Mardin; 2000: 53-55).

XIX. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı yüksek bürokrasisi artık yerini akılcı modern bürokrasiye bırakıyordu. Bu akılcı bürokrasinin bir kesimi modernleşme gereksinimlerine bir ölçüde erkenden uyum sağlamıştı ve reformun liderliğini ele geçirmişti. Bu reformcular reformun ilk can alıcı noktası olarak askeri ve sivil bürokrasiyi hazırlayan eğitim kurumlarının modernleştirilmesini seçmişti. Böylece Osmanlı reformcuları “devletin çıkarlarını” göz önünde tutan iyi yetişmiş bilgili bürokrat seçkinler yetiştirmişlerdi II. Abdülhamit döneminde sultana en sert eleştirileri yönelten genç bürokratların itiraz gerekçesi; yüksek memuriyetlere ve hükümet görevlerine yetenekli olmaktan çok Sultan’a bağlı olarak tanınan kişilerin getirildiği şeklindeki yaygın inançtı. Bu genç ulusalcı bürokratların ikinci itiraz noktaları modern bir devlet kurma konusundaki sabırsızlıklarıydı. Sultan’ın adım adım ilerlemeye dayanan ve kimi zaman da ürkekçe tavırlarına karşın onlar modern ulus-devletin hemen kurulması gerektiğine inanıyorlardı (Mardin; 2000: 56-58).

Dolayısıyla klasik dönem Osmanlı toplumundaki merkez-çevre ayrımı modernleşme döneminde de bütünleştirilememiştir. Tanzimat’la hızlanan Osmanlı modernleşme sürecinin temel gayesi, merkez-çevre ayrımı üzerine yapılanan toplumsal bölünmüşlüğün, geliştirilecek yeni yol ve yöntemlerle sonlandırılması ve toplumsal bütünlüğün sağlanmasıydı. Bu amaç istenilen şekilde gerçekleştirilemedi aksine bu bölünmüşlük daha da derinleşti. Neticede Osmanlıdan günümüze merkez çevre kopukluğu, Türk toplumsal yapısının en önemli kültürel eksikliği ve en büyük sosyal sorunu olarak günümüzde bile varlığını hala muhafaza ettirmektedir.

1.1.3. Yöneten-Yönetilen İlişkileri

Osmanlı imparatorluğu başlangıçta savaşçı bir grup “gazi” tarafından kurulmuştu. Bu oluşumun altında adına yeniden üleşim düzeni de denilen, askeri fetihlerden sonra, elde edilen ganimetlerin belirli kurumlarca askeri kahramanlık gösteren savaşçılara yeniden üleştirilmesi yani dağıtılmasını ifade eden “yeniden üleş” prensibi yatmaktadır (Mardin; 1999: 156). Bu prensip yani “üleş” prensibi Osmanlılarda temel bir toplumsal değer olarak kabul edilmiştir. Zira dervişçe yaşamın bir gereği olarak zenginlik ve servet sahibi olmak Osmanlı toplumunda hoş görülen bir şey değildir. Çünkü zenginlik kişilerin değil toplumun ortak malıydı.

...toplum içinde beliren zenginlikler bir kişide toplanmamalıdır. Bu zenginliklerin bir dereceye kadar topluma dağıtılması gerekir. Başlangıçta harpte elde edilen ganimetlerin dağıtılması şeklinde ortaya çıkan bu değer; daha sonra başka şekiller altında fakat temelde aynı görüşü ifade etmek üzere Osmanlı toplumunda [yerleşti] (Mardin; 2002: 116).

İşte bu prensibin hâkim olduğu Osmanlı Devleti’ni kuran savaşçı grup, esasında göçebe ruha sahip Türkmen aşiretlerinden teşekkül etmekteydi. Osmanlı devleti genişleyip yönetim olarak daha merkezi bir idareye ve toplumsal hayatta da şehirlî bir karakter kazanmaya başlayınca “yeniden üleşim” sistemi üzerine kurulu bu sistem; yerini başka bir düzene yani merkezden kontrol edilen bürokratik bir sisteme bırakmak zorunda kaldı. Aslında diğer tüm İslam devletlerinde de çok güçlü ve belirleyici olan İbn Haldun’un “asabiyyet” adını verdiği meşhur devlet teorisini Osmanlı Devleti’nde de –özellikle kuruluş devrinde- en yalın haliyle görmek mümkündür. Bu teorinin özü şudur: Devletin başında bulunan kimsenin nesep yani soy-sop bağları çok güçlüdür ve bu güç devletin hayatı için birincil önem arzeder. Devletin başında bulunan kişi, etrafında toplanan hısım, akraba ve yakın dostlarıyla beraber bir siyasi birlik oluşturur. Devletin tüm kuvvet ve kudreti bu çekirdek kadronun elindedir; çekirdek kadronun lideri olarak öne çıkan kişi devletin de başıdır, tüm yetkileri ve ululuğu yani yüceliği kendi şahsında toplar. Dolayısıyla, devleti kuranlar gerçekte bir akraba ve arkadaş grubudur. Buradan hareketle Osmanlı İmparatorluğu’nun da başlangıçta böyle bir asabiyyet bağıyla kurulmuş olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. Zira Osmanlı devletinin kuruluşunda da asabiyyet bağları çok güçlü Türkmen savaşçıları vardır. Ancak devletin göçebelikten yerleşik hayata yani şehir medeniyetine geçmeye başlaması, bu asabiyyet bağlarının zaman içerisinde

öncelikle aşınması ve akabinde de erimesini beraberinde getirmiştir. Bu “asabiyet” erimesiyle eş zamanlı olarak Osmanlılar, devlet yönetiminde hısımlardan yararlanma geleneğini devletin bekası için tehlikeli olarak değerlendirmeye başladılar ve bu tehlikeyi sürekli üzerlerinde hissetmekteydiler; sonuç da merkezileştirmenin ve aşiretleri etkisizleştirmenin devlet için elzem olduğuna inanmış olmaları ki, zamanla merkezi bir bürokratik sistem kurma yolunu seçtiler (Mardin; 2001: 127). Kuruluş dönemi ile birlikte Osmanlılar yeni fethedilen tüm bölgelere Türkmen aşiretleri büyük gruplar halinde yerleştirmeyi bir politika olarak uyguladılar. Böylece yeni yerleşilen bu bölgelerde huzurun sağlanması ve yine bu bölgelerin kontrol edilebilmesi, dolayısıyla da büyümekte olan devletin bekası için merkezden kontrol edilebilen ve iyi işleyen bürokratik bir idari sisteme, genel olarak imparatorluk topraklarının güvenliğinin sağlanabilmesi için de düzenli bir orduya ihtiyaç duyulmuştu.

İmparatorluk halini almakta olan Osmanlı Devleti kuruluştaki kabilesel kimliğinden ve hısımlar toplumuna dayalı yapısından sıyrılıp, şehir uygarlığının daha evrensel ve duyguca tarafsız yapısını -“kul bürokratik sistem” kurarak- kullanmaya başlamasıyla kuruluş döneminde devletin baskın ya da belirleyici özelliği olan aşiret yapısına da yabancılaşmaya başlamışlardı. Klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal özelliklerini iyi anlatan bir şemada patrimonyal bürokrasi adı verilen topluluk türüdür. Osmanlı patrimonyalizm’i çok etkili bir silah ve bir örgütlenme türüdür (Mardin; 2000: 208). Bir devlete ‘patrimonyal’ devlet denmesinin nedeni Heper şöyle ifade etmektedir: “ülkenin, üzerinde yaşayan insanlar dâhil, bütünü ile liderin malvarlığı olarak düşünülmesidir. Böylece ortaya çıkan idare örgütü yahut bürokrasi, milletin, ortak faaliyetlerin yürütülmesi için siyasal bakımdan örgütlenmesi sonucu doğmuş olmayıp, liderin kişisel yönetim aracıdır” (Heper, akt. Atay; 2007: 114). Doğal olarak patrimonyal yönetimlerde meşruiyet’i hükümdar temsil eder. Osmanlı patrimonyal yönetiminde hükümdar, otoritesini, ülke düzeyine dağılmış oldukça özerk bir feodal sınıf yoluyla değil, gelecekleri kendisine bağlı bir patrimonyal bürokrat sınıfıyla sağlar. Osmanlı’da bunu iki kolu vardır. Biri askeri diğeri sivil memurlardan oluşmaktadır. Bunlara devletin emrinde oldukları söylenebilecek din adamları da eklemek mümkündür. Patrimonyal yönetimler, yönetimleri altında bulundurduğu toplumlarda herhangi bir kümelenmeye asla göz

yumamaz, zira böylesi bir kümelenmeye izin verdiği anda patrimonyal idare kolayca yara alabilir. Bu yüzden idari mekanizma ya da yönetim, yönetmekte olduğu topluluk üstündeki denetimini hiç eksik etmez. Rejimin hayatiyeti ve geleceği ülke genelindeki sosyal hareketleri kontrol etmek, denetim altında tutmak, sosyal kümelenmeleri devamlı surette izlemek ve topluluklara sürekli çeki-düzen vermekteki başarısına bağlıdır (Mardin; 2000: 209). Osmanlı devlet idaresi de yönetimleri altındaki toplulukları denetleyip düzenleyecek, tehdit potansiyeli oluşturan kümelenmeleri kontrol altında tutabilecek ve merkezi idareye tehdit oluşturabilecek unsurlara set çekecek bir dizi yöntemler geliştirmişti. Bu yöntemlerin başında da şüphesiz din temelli uygulamalar gelmekteydi.

Osmanlı İmparatorluğu aynı zamanda dini bir devlettir. Devletin tebasıyla ilişkileri herşeyden evvel bu çerçevede değerlendirilmelidir (İnalçık; 2010: 15). İslam dini Müslüman uyrukların birlik olmasını sağlayan bir bağlantı noktası olarak temel değerdir. Bununla birlikte dini kurumlar yine de devlet tarafından sıkıca kontrol edilir. Bu kontrol, daha çok toplumda sosyal denetim işlevini sağlamak, topluma yön vermek, aşırılıklara set çekmekle beraber, ulema sınıfının da en önemli görevini oluşturmaktadır. Kısaca Osmanlı İmparatorluğu'nda din toplumu ehlileştirme görevi ifa ediyordu. Toplumla devlet arasında dengeleyici bir unsur ve toplum içinde sosyal kontrol görevi olan Ulema sınıfı özellikle imparatorluğun klasik döneminde “devlet ve padişahın otoritesiyle çatışmaya girmeden dengeleyici bir görev icra ediyordu” (Takış; 2008: 79). Ulema sınıfı da aslında devletin bir memuru hüviyetindedir, zira din adamlarının yani ulema sınıfının geçimleri devlet tarafından sağlanmaktadır. Osmanlı bürokratlarının üstlendikleri koruma işlevinin formülü ve parolası “Din ü Devlet” şeklindedir. Burada din başta gelir oysa gerçekte asıl korunmaya çalışılan devlet'tir. Bunun temel dayanağı da “güçlü bir devletin koruyuculuğu olmayan din süreklilik sağlayamaz” şeklindeki yine dini referanslı inançtır. Bu kaygıdan dolayıdır ki İmparatorluğun son dönemlerine ortaya çıkacak birçok düşünce akımı -Yeni Osmanlılar, Jön Türkler vs.- “devleti kurtarmayı” kendilerine asıl gaye edinmişlerdir (Mardin; 2000: 210). Osmanlı İmparatorluğu dini bir devlet olmakla birlikte bulunduğu şartlar itibariyle ve dine karşı devleti önceleyen siyasal anlayışla örtüşen ikili hukuk sistemi kullanmaktaydılar. İslami bir devlet olarak da elbette imparatorluk genelinde Şer-i Hukuk uygulanmaktaydı. Ancak

bununla birlikte hükümdara devlet içinde mutlak bir mevki kazandıran, devlet menfaatlerini her şeyin üstünde tutulmasını temin eden ve sultanın iradesiyle belirlenen dünyevi içerikli Örf-i Hukuk, devleti önceleyen ve Şer-i Hukuk'tan bağışık olarak uygulanan bir hukuki sistemdi. Şer-i Hukuk ve Örf-i Hukuk'un birlikte uygulanır olması aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğunda iki katmanlı bir toplumsal yapının da ortaya çıkmasına neden olmaktaydı. İmparatorluk buyruğu (irade-i şahane) da denilen bu hükümet uygulaması, Osmanlıların sultani bir devlet kurma başarısı göstermelerinde çok önemli bir role sahiptir. Osmanlı Devleti'nde sultan devletin zirvesi idi ve "memurlarla ilişkisi ataerkil patrimonyaldı". Sultan için Osmanlı ülkesi büyük bir "oikos", yani üzerinde ilahi yetki ile hüküm sürdüğü büyük bir aile kurumu idi. Sultanın böylesi bir hâkimiyet kurması ve meşruiyet kazanmasında şeriatın ona biçtiği, Müslüman ümmetin şeriat yolunda sevk ve idare edilmesi işinde çoban rolü olduğu kadar hanedanın sembolik gücünde önemli rol oynamaktaydı (Mardin; 1999b: 112-113). Böylece Osmanlı sultanların bu sembolik gücü, Orta Asya Türk Devletlerinde görüldüğü şekliyle doğrudan doğruya kurucu kağan tarafından vazedilen, hukuk kodu olan "törü" ya da "yasa" ile varlığını sürdürdüğü gibi, diğer taraftan da İslam dünyasında geliştirilen "maslahat" ve "örf" gibi fıkhi ilkelere müracaatla daha da güçleniyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda şeriattan bağımsız işleyen bir kamu hukuku ve devlet uygulaması Maverdi gibi Müslüman hukukçularda kamu menfaatini temin etme ve bizzat şeriatı uygulama aracı olarak kanun yapma konusunda sultanın yetkisinin gerekli olduğuna onay vermekteydiler. Bunla birlikte devlette ortaya çıkması muhtemel sorunlarla başa çıkma konusunda devlete geniş yetkiler veren Osmanlı merkezi idaresinin de çoğunlukla mensubu oldukları Hanefi mezhebinin bu konuya cevaz veren olumlu görüşleri de sultanın otoritesine güç katıyordu (Çaylak; 1998: 105-107).

Bütün bunlar Osmanlı Devlet düzenin devleti önceleyen devlet maslahatı ya da başka bir ifadeyle "hikmet-i hükümet" inancı gereği sultana verilen şeriattan bağımsız hukuk irat etme yetkisi Osmanlı İmparatorluğu'nun doğal bir karakteristiği olarak meşruiyet kazanmasını sağlamıştır. Böyle bir meşruiyetle teşekkül eden Osmanlı klasik devlet örgütlenmesi, devlet ve devleti koruma kaygısıyla oluşturulmuştur. Bunun temel dayanağını Osmanlı "nizam-ı âlem" anlayışında bulmak mümkündür. Osmanlı toplumunda nizam-ı âlemciliğin amacı toplumu

değiştirmek değil, toplumun dengesini sağlamak, yani topluma sürekli biçim vermektir (Mardin; 2000: 207). Bu konuda imparatorluğun en önemli dayanağı İşlami ümmet anlayışına paralel bir şekilde kurulan ve ümmet yapısını pekiştirici roller ifa etmekte olan tekke ve tarikatlardır. Çünkü “Tekke ve tarikatlar, devletin, Osmanlı’nın her köşesine nüfuz eden önemli sadakat müesseseleriydi. Soyut görünen bu müesseselerin arkasında tebaayı ehlileştirici, kontrol altına alıcı son derece somut işlevleri vardı” (Takış; 2008: 86). Yönetilenler gözünde devleti ön planda tutan bir başka faktör, yukarıda kısmen bahsedildiği gibi, Osmanlı’da “din-ü devlet” anlayışdır. “Osmanlılar din ve devleti “tev’em” yani ikiz saymış olmalarına rağmen, devlet, Osmanlılar arasında hiçbir İşlami devlette kazanmadığı bir öneme sahip olagelmiştir” (Çaylak; 1998: 109). Burada din başta gelmesine rağmen asıl korunması gereken devlettir. Zira dinin yaşaması ve sürekliliğinin sağlanması için güçlü bir devletin koruyucu gücüne ihtiyacı vardır.

Osmanlı İmparatorluğunda seçkin resmi görevliler ile çevre arasındaki ayırımı ve toplum yapısının iki katmanlı yani yöneten-yönetilen biçimini almasının temelleri, Osmanlılarının uyguladığı iktisadi siyasette de görmek mümkündür. Mardin’e göre “merkezi değerin en etkili ve büyük bir istekle peşinden koşulan toplumsal kaldıracın siyasal iktidar olduğu” Osmanlı toplumunda batılı toplumların aksine statü gelirin ilk belirleyicisiydi. Devletin iktisadi politikalarının temelinde imparatorluğun sınırlarını olabildiğince genişletmek ideali yatıyordu. Zira topraklar kazanılır veya kaybedilirdi, dar alanda, sınırlı bir toprak parçasından “verimi artırmaya” yönelik bir iktisadi anlayış benimsenmemiş ve buna dayalı da bir hayat tasavvur edilmemişti (Takış; 2008: 81). Bu iktisadi temelde kurulmuş olan Osmanlı İmparatorluğu’nda en önemli toplumsal sınıf ya da grup vergi veren üreticiler değil, siyasal iktidarı elinde bulunduran bürokratlardır. Bu durum da Osmanlı toplumunda iktidarla ilgilenmek yani siyasi bir statü veya makam sahibi olmak, üretici ve müteşebbis olmaktan daha öncelikliydi. Dolayısıyla iktisadi zenginliğinde tek başına bir değer taşımadığı Osmanlı toplum yapısında, cari olan ve kendine özgü bu iktisadi anlayışı, Mardin “iktidar ticareti” olarak adlandırır.

Bütün bu ayrışmaların bir başka önemli temeli de kültür farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Osmanlı toplumunda iki ayrı kültürel oluşum aynı zaman diliminde birlikte, yan yana ama aynı zamanda da birbirlerinden ayrı bir şekilde

varlıklarını yıllarca sürdürmüştür. Osmanlı Devletinin kurucu iradesi daha devletin kuruluşuyla birlikte aşiret yapısını ve kültürel geleneklerin varlığının, merkezi bir devlet kurma gayeleri için yeterli olmayacağına inanmış olacaklar ki daha farklı ve evrensel kültür kaynakları edinmenin yollarını aramaya başlamışlardır. Böylece yönetim ve askerlik işinden sorumlu yönetici seçkinler, kırsal kültürün ya da halk kültürünün dar kalıplarını terk ederek, daha evrensel olan şehir kültürünü benimsemeye başlamışlardır. Şehir uygarlığının doğal yapısından kaynaklanan çeşitli etmenlerle perçinlenen bu kültürel ayrılık giderek daha da bariz bir ayrışmayı beraberinde getirmiştir.

Osmanlı Devleti siyasal ve yönetsel örgütlenme bakımından egemenliği altına aldıkları toplulukları, dil ve etnik esasa göre değil; din, mezhep ve cemaat esasına göre tasnif etmiş ve yönetmiştir. Adına “millet sistemi” ya da “özerk milletler modeli” de denilen bu örgütlenme tarzı, merkezin çevreyi daha etkili ve zahmetsiz kontrol etmesi için geliştirilmiş ve her dini grubun liderini kendisine -devlete- karşı sorumlu kılmak suretiyle daha etkin bir kontrol ve denetim sistemi oluşturmuştu. Böylece din temelinde tasnif edilen Osmanlı toplumsal yapısında bir tarafta şehirli-seçkin ya da saray-yüksek kültür diğer tarafta ise kırsal-aşağı tabaka ya da halk kültürü doğal olarak gelişmeye başlamıştı. Yöneten-yönetilen ya da merkez-çevre ekseninde yaşanan iki katmanlı toplumsal yapılanma böylelikle kendini kültürel yapıda da göstermeye başlamış ve iki katmalı gelişmekte olan bu kültürel ayrışma doğal bir gerçeklik olarak kabul edilir olmuştur. Bu kültürel tasnifte gösteriyor ki,

Osmanlı Devleti, toplumsal yapısı içinde iki hayat tarzı barındırıyordu. “Yüksek” kültürle ilişkili olarak, ömür boyu meşguliyetler halinde savaş ve yönetimi, vergiden muafiyet, Farsça ve Arapça kelimelerle adamakıllı yüklü bir dili ve ortodoks İslamlığı görüyoruz. [Bunlar yöneticileri ve havas kültürü temsil etmekteydiler] Öte yandan, köylü yığımları ve özellikle Türkmen aşiretlerine bağlı olanlar, halk Türkçesi konuşur, alışveriş ve tarım yapar, gırtlığına kadar vergilendirilir, yalnız ilkel teknolojiden yararlanırlardı ve heterodoks akımlarla doluydular. [Bunlar da aşağı ya da halk kültürünü temsil etmekteydiler] (Mardin; 2001: 114).

Böylece Osmanlı toplumunda birbirinden farklı olarak yaşayan ve yine birbirlerinden “Çin seddiyle ayrılmış” durumda olan bu iki kültürel atmosferde bir yanda süslü dil ve değerleriyle yönetenler, diğer yanda taşraya ait gelenekleri, kültürü, sade dili ve duygulu haliyle yönetilenlerin oluşturduğu kültürel yapı varlığını devam ettirmiştir.

Osmanlı toplumsal yapısını çözümlenmeye yönelik sair çalışmalar genelde oryantalist paradigmanın izlerini taşıırken; Mardin Osmanlı toplum yapısını kültürel öğelerce belirlenmiş bir toplumsal gerçeklik olarak çözümlenmeye çalışmaktadır. Böylelikle Mardin, Osmanlı toplumunda hem yöneten hem de yönetilen kesimin anlam dünyaları ve buna göre konumlanmış davranış tarzlarının tarihsel ve toplumsal süreçte nasıl şekillendiğine ilişkin diğerlerinden farklı, kendine has, derinlikli ve daha geniş bir bakış açısı sağlamaktadır. Dolayısıyla Mardin'in toplumsal analizlerinde yer bulan, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yönetenle-yönetilen ilişkisi kaba bir ayırmadan ziyade çok geniş kapsamlı ve çok daha derin anlamlar bütünüyle ifade edilmektedir. Bu anlamlardan birisi de Osmanlı hanedanıyla uyrukları arasındaki zımni sözleşmedir. Osmanlı'da sultan ile uyruklar arasında geçerli olan "zımni sözleşme" merkezin, çevresiyle bağlantısının özel bir ifadesidir. Zımni sözleşme fikrinin kaynağını, yöneticiyi, bütün toplumu, "iyiliği emir ve kötülüğü men'etmek"le görevlendiren bir Kur'an ayetinden almaktaydı. İslam siyasal teorisinde bu uygulama, yönetenlerle yönetilenler arasında zımni bir sözleşme bulunduğunu, yöneticilerin yönetilenleri adil bir şekilde yönetmek için uymakla zorunlu olacağı bir ilkeler denetiminin olduğunu ve yönetilenlerinde yöneticilerine itaat etmeleri gerektiğini anlayışını içeren adeta yazılı olmayan bir anayasadır. Bununla birlikte yöneticinin uymak zorunda oldukları ilkeler bu bütünü ihmal ettiklerinde ya da bu ilkelere uymadıklarında yönetilenlerin, yöneticilerine karşı bir meşru mukavemet hakkına sahip olduğunu varsayar. Osmanlı toplumunun huzuru, refahı ve toplumsal birliği/bütünlüğü için çok önemli olan "zımni sözleşme" Osmanlı Sultanları için ise tahtı korumanın teminatıdır.

Osmanlı teb'asına koruyucu bir kalkan sağlayan ve uyulması mecburi olan Osmanlı toplumundaki mevcut sosyo-ekonomik düzenlemelerle ilgili bir kavramı yani Osmanlı toplumunun ahlak ekonomisi denilebilecek bir düşünceyi ortaya çıkarabilir. Bu toplum görüşü, sultanın uyruklarıyla zımni bir sözleşmeyi, eğer tahtını korumak istiyorsa, uymak zorunda olacağı bir sözleşme fikrini ihtiva etmektedir (Mardin; 1999b: 108-113).

Bu toplum görüşünün temelinde yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an'ı bir kaide olan "iyiliği emret, kötülüğü men'et" tasavvuru ve inancı yatmaktadır. Bu temel bir dini yükümlülük olarak dini bir devlet olan Osmanlı Devleti'nde adeta yazılı olmayan yani zımni bir toplumsal anayasa ya da toplumsal bir sözleşme niteliğindedir.

1.1.4. Osmanlı Patrimonyal Bürokrasisi

Osmanlı İmparatorluğu kuruluşunda sahip olduğu “asabiyyet” sistemini ve buna bağlı olarak, devletin kuruluş felsefesini ve karakterini oluşturan “yeniden ülüş” sistemini imparatorluk sürecinde terk etmek durumunda kalmış ve devletin bekası için Sasani bürokratik sisteminden hareketle, merkezi bürokratik bir devlet hüviyetine bürünmüştü. Merkezi bürokratik devletin en güçlü dönemine ulaştığı Fatih Sultan Mehmet başlayan yükselme döneminde, bütün anahatlarıyla ortaya çıkan Osmanlı devleti, çok önemli boyutlar ihtiva eden “kurumsal bir başarı idi.” Osmanlı Devlet kurucuları, kuruluş döneminden itibaren önceki Ortadoğu imparatorluklarının ancak kısmen baş edebildikleri bir takım sosyal ve siyasal engellerle karşılaştılar. Söz konusu bu engellerin başında ise, “çok çeşitli dini cemaatlerden, etnik gruplardan ve ulaşılması güç ekolojik oyuklarda yerleşmiş alt-kültür gruplarından oluşan coğrafi bir çevrede, etkili bir yönetim kurmaktı.” Osmanlı Devleti’nin kurucuları göçebeleri ve şehirlileri bizzat kendi şahsi çıkarlarının ötesinde “ortak bir gayeye katkıda bulunmaya hazır hale getirmek; imparatorluğun vergi taleplerini, daha önce bağımsız olan ve sonradan imparatorluğa katılan yörelerdeki yerel kodaman artıklarının çıkarları ile uzlaştırmak; milyonlarca Hıristiyanı Müslüman bir imparatorluğa entegre etmenin yollarını bulmak zorunda kalmışlardı.” Osmanlıların bu amaçlarına ulaşmada seleflerinden daha fazla başarılı oldukları muhakkaktı. Bu başarının en önemli kısmı, “Osmanlıların sultani bir devlet kurma kabiliyetlerine” bağlanabilir. Osmanlılar kurdukları bu sultani sistem sayesinde hanedana tam bir sadakatle bağlı, hatta hanedana karşı bile devlete öncelik veren bir askeri sınıf ve yönetici memur kadrosu oluşturdular. Bununla birlikte İslam hukuku eğitimi görmüş kişilerin (kadıların) istihdam edildiği bir adli ve idari memuriyet ağı oluşturdular (Mardin; 1999: 39-40).

Osmanlı Devleti yükselme dönemine erişmiş ve sultani bir devlet olarak mutlak bir güç olmuştu. Bu mutlak gücün kaynağı da özel bir eğitimle yetiştirilmekte olan bürokrat kadrolardı. Bu bürokratlar saray içindeki özel eğitim müesseslerinde eğitiliyordu. “Medrese veya dini okullardan değil de “saray” sisteminde yetişmiş olan Osmanlı bürokratlarının siyaset ve dinin karşılıklı ilişkisiyle ilgili olarak az rastlanır bir görüşü vardı.” Bu görüş, “hikmet-i hükümet” in (reison d’etat) önceliği şeklinde ifade edilebilir. Saray içinde yetiştirilen bir Osmanlı bürokrati kendi

görevini doğal olarak, “devlet bütünlüğünün korunmasını ve İslam’ın yüceltilmesini” temin etmek şeklinde görüyordu. Aynı zamanda bu görüş “din ve devlet” (din-ü devlet) biçiminde formüle edilmiştir. Bu formül esasen “dinin muhafazası için Devletin yaşamasının elzem olduğu” anlamına da geliyordu. Devlet’in dinin gelişmesi, yücelmesi için gerekli olduğu anlamında, din üstünde her zaman bir önceliği vardı. “Bu fikir bu kadar açık olarak ifade edilmiş olmamakla beraber, Osmanlı kültürüne derinden nüfuz etmiş durumdaydı” (Mardin; 1999: 116-117).

Osmanlı devletinde, “Hikmet-i Hükmet” anlayışı bir yönetim sistemi olarak uygulanıyordu. Osmanlı yönetimi ilmiye kurumunu; yani yüksek ulemayı fiilen memur sınıfına dâhil etmiş, ödenekleri bakımından devlete bağımlı hale getirmişti. Osmanlılar üç kıtaya yıllarca hâkim olmuş ve bu hâkimiyet alanı içindeki topraklarda barındırdığı çok kültürlü, çok dinli uyrukları, yıllarca huzur ve güven içinde bir arada yaşatmıştı. Bunu elbette tek boyutlu ve basit bir idari modelle anlatmak olanaksızdır. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu’nu bir tek “model”le kavramlaştırmak mümkün değildir. Ancak imparatorluğun toplumsal özelliklerini en iyi formüle eden ve gerçeğe en yakın izah eden tanım ise “patrimonyal bürokrasi” dir.

Mağribli sosyolog İbn-i Haldun’a göre, Ortadoğu’da kurulan devletlerin tarihi, bir “tekrar”dan ibarettir. Soy bağlarının ve yeni bir birlik duygusunun zaman zaman birleştirdiği göçerler, kentlerde yoğunlaşan devletlerin merkezlerine saldırırlar. Başarı elde ederek bunlar yeni bir devlet kurarlar, ama bir süre sonra kent yaşayışı yeni hanedanı “yumuşatır”, bu sülale de yeni göçer federasyonlarına yenilir”. İbn-i Haldun’un bu teorisi Ortadoğu için son derece gerçekçidir. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu’na bakıldığı zaman örgütlenmesi sayesinde Ortadoğu’nun bu inişli çıkışlı tarihine kendi sınırları içinde son verdiği görülür. “Osmanlı Patrimonyalizm”i çok etkili bir silah, bir örgütlenme türüdür (Mardin; 2000: 208).

Patrimonyal yönetim olgusu, genel olarak klasik herhangi bir imparatorluğun, “temelde tarımsal bir yapı olduğu ve ülkenin çevre bölgelerinde vergi toplayan devlet görevlileri kullanan güçlü bir merkez tarafından yönetildiği varsayımına dayanır” (Keyder; 2007: 23). Patrimonyal yönetimlerde, meşruiyeti doğal olarak hükümdar temsil eder. Daha öncede değindiğimiz üzere bu tip patrimonyal yönetimlerde, devlet otoritesini, “ülke düzeyine dağılmış oldukça özerk bir feodal sınıf yoluyla değil, gelecekleri kendine [hükümdara] bağlı bir ‘patrimonyal bürokrat’ sınıf aracılığıyla sağlar.” Kendine has bir patrimonyalizm özelliğine sahip Osmanlı İmparatorluğu’nda söz konusu bu “patrimonyal bürokrat” sınıfın iki kolu vardır: Biri askeri güçlerden, öteki ise “sivil” memurlardan oluşur. Bu sivil memurlar sınıfına bir çeşit memur

özelliği sergileyen ulemayı da eklemek mümkündür. Osmanlı İmparatorluk sistemi, iyi örgütlenmiş merkezi idaresine rağmen, İbn-i Haldun'un işaret ettiği tehlike tam olarak kontrol altına alınmış değildir. Genel olarak patrimonyal bürokratik rejimlerde hanedanın iktidarı paylaşmama niyeti ve iradesi rejimin temel ilkesidir. “Bunun en yüksek ölçüde sağlanması için hükümdarın çevresinde toplanan ‘memurların’, ülkenin stratejik güç kaynaklarına egemen olmaları gerekir. Örneğin ‘eşraf’ ve taşranın iletişim sistemi merkezce kontrol altına alınmalıdır.” Zira patrimonyal bürokrasi, toplumda herhangi bir kümelenmeye izin verdiğinde kolayca yara alabilir. Dolayısıyla patrimonyal bürokrasi toplumu kendi bekası adına sürekli denetlemek zorundadır. Patrimonyal rejimin parolası “sosyal hareketleri denetim altında tutmak, sosyal kümelenmeleri izlemek ve topluluğa sürekli olarak düzen vermeye çalışmaktır.” Patrimonyal rejimlerin kendine has bir örneği olan “Osmanlı patrimonyalizmi”, “toplumu kendi içinde tasnif eder, her birine kendi biçtiği bir ‘rol’ tanır, bu grupların önderlerini topluluğun hareketleri açısından kendine karşı sorunlu tutar; grupları ve kişileri kendine göre çizdiği bir toplumsal ‘yapı’ planına yerleştirir.” Osmanlı Devleti'nin oldukça küçük “merkezsel bürokrasisi”nin temel kaygusu “Devlet’e tehlike nereden gelirse gelsin yok edilmelidir” prensibidir. Osmanlı İmparatorluğu tabi olarak İslami bir devlettir ve İslam dini Müslüman uyrukların birlik olmasını sağlayan temel değerdir. Dolayısıyla dinin heterodoks ve ayrılıkçı akımlarının yıkıcılığına karşı Osmanlı bürokrasisi “Din-ü Devlet” formülüyle devleti koruma işlevini öncelemiştir. Burada “din” başta gelir ama asıl korunması gerekense “devlet”tir. Bununda meşru savunması hazırdır. “güçlü bir devletin koruyucu gücünden yararlanmayan dinin sürekliliği sağlanamaz” (Mardin; 2000: 209-210).

18. yüzyıldan başlayarak Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan bazı gelişmeler devletin yukarıda ifade edilen patrimonyal niteliklerini zayıflatmış, sivil seçkinlerin, bir ölçüde de olsa siyasal merkeze nüfuz edebilmelerini sağlamıştır. Bu yenilikçi seçkinler, halkın sorunlarına eğilmeye başlamış, halkın şikâyetlerini dikkate almak gerektiğine inanmışlardı (Kazancıgil; 2000: 148). Buda Osmanlı modernleşme sürecinin artık sivil seçkinlerin eliyle başlayacağı yeni bir dönemin ilk işaretleri olarak değerlendirilebilir. Osmanlı Devleti'nin genel olarak kavramlaştırılmış şekli olarak ifade edilen “nizam-ı âlemci” düşüncesi ve kendini koruma politikası da artık

eskisi gibi çalışmaktan uzaklaşmaktaydı. Dolayısıyla Osmanlı'da “anarşi”, kaos ve devletin “batacağı” korkusu baş göstermeye başlamıştı. Bundan dolayıdır ki pek çok devlet adamı da “bu devletin nasıl kurtarılabilceği” konusunu kendisine dert edinmişlerdir. İşte Tanzimat, Osmanlı devlet adamlarının bu kaygusunun yeni bir biçimi olarak tanımlanabilir. 19. yüzyılın başlarından itibaren, devletin kurtarılması için çok köklü idari ve hukuki yeniliklerin kabul edilmesi ve hayata geçirilmesi bir kurtuluş çaresi olarak belirmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun “nizam-ı âlemci” anlayışında uyruklar (teba) bir araç olarak ortaya çıkar. Bu anlayışta göre uyrukları hoş tutmak esastır. Bu koşullar sağlanırsa devlet iyi çalışır. Fakat yine de esas olan uyruklar değil devlet'tir. Bunun tam tersi bir görüş ise, devletin esas görevinin uyruklarının mutluluğunu sağlamak olduğu ilkesidir. Bu görüş önce Tanzimat döneminde belirir, gittikçe güçlenerek, 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkar. Bu önemli amaç ayrılığı devlet anlayışını temelden değiştirmiştir (Mardin; 2000: 211). Osmanlı İmparatorluğu'nda, -bütün patrimonyal bürokratik yönetimlerde olduğu gibi- yaşayan çeşitli topluluklar, mensubu oldukları dinlerine göre tasnif edilmiştir. Osmanlılar için Türk, Çerkez, Gürcü, Laz, Arap gibi tanımlamaların Müslümanların aslen nereden geldiklerini anlatmak dışında bir önemi yoktur. Aslında bu toplumsal tasnif, Osmanlı Patrimonyal İmparatorluğu'nun temel karakteristiğidir.

Patrimonyal yönetimlerde uyruklar vardır, bir “halk”ın varlığından söz etmekse zordur. “Halk” sözcüğü ve anlayışı, meşruiyetin, kaynağını kolektif bir unsurdan aldığı varsayan teorilerde kullanılmaya başlanır... Osmanlı İmparatorluğu avam-havas yani “seçkin-düşük tabaka” ayrımı üzerine kurulmuştur. Seçkinler devleti yönetirler, yapılması gerekenleri saptar ve bunları uyruklara yansıtırlar. “Basit halk” bu konuda ancak bir izleyicidir... İmparatorlukta bir halktan sözaçılamayışının bir başka nedeni, imparatorluğun yönetim sisteminin “din grupları”na göre düzenlenmiş olmasıdır (Mardin; 2000: 233).

Böylece Dini temelde sınıflanan imparatorluk toplulukları, kendi dini cemaatleriyle devletin içinde temsil edilmekteydiler. Dolayısıyla “Osmanlı İmparatorluğu ‘cemaat’ler üstüne kurulmuş bir devlettir”. Cemaat yapısı olarak örgütlenen bu dini gruplar, 19. yüzyılda Batı diplomasisinin de etkisiyle yasal bir kimlik kazanarak “millet” olarak anılır oldu (Mardin; 2000: 233-237).

Modernleşme sürecinde Osmanlı laik bürokrasisi, ulema ve askeri bürokrasiyle olan ilişkilerinde 18. yüzyılda artan bir güç kazanmıştı. Osmanlı toplumsal yapısı da modernleşme ile gelen değişime ayak uydurma çabasındaydı.

“Güçlü eşrafla uzlaşmasına rağmen Osmanlı Devlet adamı onların gerçek özerklik kazanmasını benimsemiyordu. Geleneksel bürokratin düşünüş ve davranış tarzının özü buydu. Ama 19. yüzyılda Türkiye’de bürokraside değişim geçiriyordu.” Osmanlı bürokrasisi artık yerini akılcı bürokrasiye bırakıyordu. Bu akılcı bürokrasinin bir kesimi modernleşme gereksinimlerine bir ölçüde erkenden uyum sağlamıştı ve reformun liderliğini ele geçirmişti. Bu reformcu sivil bürokrasi, reformun ilk basamağı olarak bürokrasiyi yetiştirmekte olan eğitim kurumlarının hızla modernleştirilmesini seçmişti. Osmanlı reformcuları “devletin çıkarlarını” gözünde tutan iyi yetişmiş bilgili bürokrat seçkinler yetiştirmeyi kendilerine ana gaye edinmişlerdi (Mardin; 2000: 55-56).

Modernleşme sürecinde, Tanzimat’tan önceki reform hareketleri “devlet’i kurtarma” çabaları olarak belirginleşmiş ve Osmanlı askeri gücünün reforma tabi tutulması yani yenileştirilmesi zorunluluğunun anlaşılmasıyla biçimlenmiştir. “Tanzimat’ın özelliği bu anlayışa yeni bir eksen katmış olmasıdır” Çünkü askeri reformların yapılabilmesi için mevcut yönetim sisteminin idari, hukuki ve iktisadi yapısında da yenilik yapmanın zorunlu olduğu kabul edilmekteydi (Mardin; 2000: 212). Tanzimat bürokrasisinin, imparatorluğun modernleşmesinde sağladığı en önemli katkı, ulemayı geri plana itmek suretiyle imparatorluk idari sistemini, hızla seküler bir bürokratik yapıya kavuşturmuş olmalarıydı.

Ulema’yı, eskiden hemen hemen tek ellerine aldıkları bir yargı mekanizmasının arka planına itmek, karma bir hukuk sistemi uygulanan yeni bir yargı yapısı ortaya çıkarmak... sivil bir hukuk okulu kurmak ve Batı yargı geleneklerini anlayan bir yargıç sınıfı yetiştirmeye başlamak, dava vekilliği ve savcılık kurumlarını ortaya çıkarmak, Tanzimat’ın laikleşme üstünde ne kadar durduğunu anlatan adımlardır... Son olarak, bir yargıç yönetici karışımı olan kadı’nın yerine, Türkiye’nin çağdaş yönetim sistemine çok benzeyen bir sistemin ortaya çıkarılması, Tanzimat’ın geliştirdiği bir başka önemli bir yeniliktir. Bunların tümü, “laikleşme”ye doğru atılan önemli adımlardır. (Mardin; 2000: 212-213).

Devletin dizginlerini eline alan Tanzimat’ın reformcu bürokratlarının Osmanlı modernleşme sürecine sağlamış olduğu ikinci önemli katkısı da: eğitim kurumlarının yönetim ve denetimini tekelinde tutan ulemayı, etkisizleştirerek, sivil bir eğitim sistemi kurmak, sivil öğretmen okulları açmak, bugünkü orta ve liselerin karması olan rüştiyelerin açılmasını ve yaygınlaşmasını sağlamak için olanca gücüyle çalışmalarıydı. Bunların tümü “laikleşme” ye dolayısıyla da “modernleşme” ye doğru atılan önemli adımlardır (Mardin; 2000: 212-213).

1.2. İMPARATORLUKTA DİN-DEVLET VE TOPLUM İLİŞKİLERİ

1.2.1. Devlet - Toplum ilişkilerinde Din'in İşlevi

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminin karakteristiği olan “yeniden üleş” sistemi, imparatorluğun gelişim sürecine paralel olarak zaman içerisinde merkezi bürokratik yapıya dönüşmeye başladı. Devletin kuruluşunu gerçekleştiren ve İbn-i Haldun'un ünlü devlet teorisinin konusu da olan “gazilerin” asabiyyet bağlarıyla oluşturduğu beraberlik; devletin gelişmesiyle yerini doğal olarak merkezi bürokratik bir yapıya bırakmış ve bu da devletin kurulmasında esas unsur olarak yer alan Türkmen aşiretlerinin isyanına sebep olmuştur. Zira yerleşik hayata geçen ve kurumsal özellik kazanan devlet; kendi bekası için merkezi bir bürokrasiye ve düzenli bir orduya dayanmak zorundaydı. Diğer taraftan eski konumlarını kaybetmiş olan Türkmen gruplar fetihlerde elde edilen ganimetlerden mahrum olmalarının yanında, birde vergilendirilmek durumunda kalmışlardı. Bu hoşnutsuzluk, zamanla daha da genişleyerek diğer gayri memnun gruplarında, -çeşitli göçebe unsurları, dini liderlerin ardıklarını, heterodoks İslami grupları ve Orta Asya kültürünün kalıntıları- Türkmen grupların etrafında toplamalarına neden oldu (Mardin; 1999: 156-157). Bu gayri memnun unsurlara ve potansiyel tehdit oluşturan heterodoks kümelenmelere karşın, Osmanlılarda devleti güçlendirmek amacıyla Sünni İslamı, tüm imparatorluk sathında hâkim kılmaya çalışıyordu.

Osmanlı toplumu aşiret özelliğinden ve asabiyyet yapısından sıyrılıp, şehir medeniyetine ulaşmasıyla daha evrensel prensipleri hayata geçirmeye başlamış bu da doğal olarak aşiret yaşamına ters düşmüştür. Dolayısıyla Osmanlılar bundan böyle kendisini oluşturan aşiret -hısımların tavsiyeleri ve ganimetlerin bölüşülmesi- kültüründen hızla uzaklaşıp, şehir medeniyetinin yani bürokrasinin kişisel olmayan yönetim sistemine ve çok daha objektif ilkelere göre hareket edeceklerdir. Böylece Osmanlı İmparatorluğu bürokrasinin merkeziyle, çevrenin muhalefeti arasındaki, kültürel kopuklukla yaşamaya başlayacaktır (Mardin; 2001: 128-129).

Osmanlı imparatorluğu'nun asil unsurlarından birisi olan Türkmen aşiretler, imparatorluğun merkezi bürokratik devlet olarak yapılanmasına, kuruluş döneminden itibaren karşı çıkmışlardır. Bu aşiretler, Osmanlıların hâkim bir dini anlayış tesisi ederek kitleleri egemenlik altına almaya çalışmalarını da asla kabullenememişlerdi.

Osmanlıların hâkim dini anlayışlarını dolayısıyla da egemenliklerini kabullenememiş bu aşiretler, özellikle de heterodoks müslüman gruplar, mistisizm ve sufi tarikatlar gibi gayri memnun grup veya unsurlar Osmanlıların uyguladığı din politikasına karşı direnmekte ve kendi alternatif etkinliğini genişletebilmek için de, büyük bir dini ve siyasal yıkıcılık faaliyeti içinde örgütleniyorlardı. (Mardin; 1999: 85-86). Özellikle taşradaki dini gruplar, bir hayli nüfuzlu olmakla birlikte bağımsız dini kurumlar olarak Selçukluklar zamanından itibaren faaliyet göstermekte ve potansiyel bir ayaklanma unsuru olarak her zaman etkinliğini muhafaza etmekteydiler (Takış; 2008: 83-84). Dolayısıyla Osmanlılar imparatorluklarını merkezi bürokrasiyle güçlendirirken; tarikatlardan, mezheplerden ve çok karmaşık dini öbekleşmelerden oluşan kitlelerin muhalefetiyle karşılaşmışlardır. Osmanlıların kurmaya çalıştığı bu merkezi bürokratik sistemin karşısında olan muhalif grup ve unsurlar, Şii mezhebinin nispeten daha geniş dini sınırlar çizmesini, toplumun aşağı katmalarındaki azınlık grupların korunmasına yönelik eğilimini ve İran Safavi tarikatını kendilerine daha yakın ve uygun buluyorlardı. Ayrıca Şii mezhebinin ve İran Safavi tarikatının bu özellikleri, hala Şamanizm etkisinden kurtulamamış Türkmen aşiretleri için de çok daha cazipti (Mardin; 1999: 85-88). Bundan başka çeşitli İslam toplulukları yani tarikat ve cemaatler, İslami devletin ortaya çıkışıyla, İslam'ın Kur'an'dan ve Peygamber'den gelen özünün kaybolduğuna, devletin çıkarları için dinden tavizler verildiğine inanır olmuşlardır. Bu tavizleri kabul etmeyen bazı dini gruplar çeşitli örgütlenmelerle devletle çatışmaya girişmişlerdir (Mardin; 2000: 24-26).

Bu ve benzeri hareketlerle hayli uğraşan Osmanlılar, bu sorunların üstesinden gelmek için doğal olarak hâkim bir dini anlayış tesis etme ihtiyacı duymuşlardır. İlk olarak imparatorluğun her köşesine İslam'ın Sünni yorumunu empoze etmiş, ihanet içindeki Şii grupları ve onun gibi yıkıcı özellik gösteren diğer heterodoks dini kümelenmeleri göz hapsinde tutmuş ve gerektiğinde ulaşılabilmek için ülkenin uzak köşelerine sürmüştür. Ayrıca hâkim dini anlayışı korumak ve yaymak için dini bir elit yani ulema sınıfı kurmuş; bu elit sınıf eliyle kontrol edilen ve yine bu elit sınıf eliyle yürütülen bir eğitim sistemi oluşturmuştu. Ulema, daha öncede ifade edildiği gibi geçimlerini devletin karşıladığı terfi ve atama işlemlerini devletin yaptığı, aslında bir nevi memur sınıfıydı. Bunun sonucu olarak da ulema sınıfı, devletin bürokratik teşkilatıyla adeta bütünleşmiş durumdaydı. Ulema, özellikle eğitim ve

yargıda kazai ve idari çatıyı kontrol altında bulundurarak, devletin sosyal hayatı kontrol altında tutmasına ve denetlemesine katkı sağlamaktaydı (Mardin; 1999: 41-42). Ayrıca İslam dininin ümmet yapısı her şeyden önce “kollektif bir temsile” işaret etmekteydi. Kollektif cemaat yapısının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan tekke ve tarikatlar, imparatorluğun en ücra köşelerine kadar girerek örgütlenmiş, böylelikle hem toplumsal kontrol hem de toplumu ehlileştirme işlevi görerek devlete katkı veriyorlardı (Takış; 2008: 86-87). Osmanlı İmparatorluğu aynı zamanda İslami inancın biçimini de denetlemekteydi. Hâkim ya da resmi dini anlayışın dışında gelişmek isteyen ve potansiyel bir tehdit unsuru olan çeşitli dini oluşumları bastırılmış ve imparatorluk toprakları içinde gelişmelerine ve yayılmalarına asla meydan vermemişti. Ayrımcı görülen şıhlar devletin erişebildiği yerlere sürülmüş ya da idam edilmiştir. Şii-Alevi kümesi “beşinci kol” olarak değerlendirilmiş, Rafizîlik gibi ayrılıkçı hareketler bastırılmıştır (Mardin; 2000: 210).

Bu gelişmelerin yaşandığı ve hâkim dini anlayışın dini bir elit tarafından, devletin bizzat desteğiyle ya da kontrolüyle yayıldığı Osmanlı İmparatorluğu’nda, tabii olarak iki tip din adamı(ulema) ortaya çıkmıştır. Bir tarafta medrese eğitiminden yetişerek devlet teşkilatlarında görev alan ve devletin sosyal hayatı kontrol altına almasında devlete büyük katkı sağlayan ve zaman içinde de babadan oğula geçmek suretiyle bir nevi aristokratik özellik kazanan merkez yani resmi ulema (ulema-yı rüsum) vardı. Diğer tarafta halkla iç içe yaşayan, halkın sorunlarına da tercüman olan ve hiçbir şeyi miras yoluyla edinemeyen tarikat mensubu fakir şeyh ve derviş sınıfından oluşan çevre yani alt tabaka uleması yer almaktaydı (Mardin; 2000: 26). Daha öncede belirttiğimiz üzere Osmanlı İmparatorluğu İslami bir devlettir. Dolayısıyla devlet dinin üzerinde etkilidir. Din hayatı kontrol etme görevi bulunan ulema sınıfı da, bir nevi devlet memuru hüviyetindedir. Batıdaki din adamlarından da burada ayrılmakta ve mali imkânları açısından da, Batı’nın kilise ve din adamlarıyla asla karşılaştırılmazdı.

1.2.2. Osmanlı Toplumunda Tarikat ve Cemaatlerin Yeri

“Sivil Toplum” Batı kökenli kavramlar arasında, en çok dillendirilen ve belki de, en çok yanlış yaratan kavramların başında gelmektedir. Mardin’e göre “sivil toplum” kavramının karşıtı “askeri toplum” demek değildir. Mardin “sivil toplum kavramını şöyle ifade eder: “Terimin vurgusu ‘şehir adabı’dır, karşıtı olsa olsa ‘gayri medeni’ olabilir. ‘Sivil toplum’daki ‘sivil’in kökü şehir hayatının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri ifade eder” (Mardin; 2000: 9). Sivil toplum kavramı aynı zamanda içinden çıktığı Batı toplumlarının tarihsel-toplumsal gelişim sürecinde çok önemli bir yeri olan değişim ve dönüşümleri yaşandığı, sosyal tarih aşamasına tekabül eden bir kavramdır. Günümüzde ise sivil toplum kavramı Batının geçirdiği bu değişim ve dönüşümlere paralel olarak, farklı anlamalara gelebilecek şekilde kullanılmaktadır. Sivil toplum, kavram olarak Batı tarihinin derinliklerinden süzülerek günümüze kadar gelen ve günümüz Batı demokrasilerinin de kökenini oluşturan, önemli bir kavramdır. Mardin kendisiyle yapılan bir mülakatta “sivil toplum”un Avrupa’nın orta zamanlar tarihinden itibaren teşekkül etmeye başlayan, özel bir kavram olduğunu belirterek, söz konusu bu kavramının, Batı’da 700 yüzyıllık tarihsel kökeninin ve gelişim sürecinin varlığından söz eder. Dolayısıyla sivil toplum kavramı, bu köklü geçmişle birlikte, Batı toplumlarının, belirgin bir özelliği olarak, yazıya dökülen ve tarafların karşılıklı birbirlerine güvence verdiği sözleşmelere dayanmaktadır. Böylece sivil toplum olgusu söz konusu bu toplumların, kendi içlerinde yaptıkları çok sayıda mukavelelerle perçinlenmiş bir hukuki kazanım ve bir hak olduğunun altını çizer. Mardin’e göre sivil toplumun ne olduğunu anlamak; “Avrupa’nın orta zamanlar tarihini bir takım gaddar baronların serflerinin kafalarını çivilemesinden ibaret olmadığını anlatmaktan geçer.” Batı Avrupa’da orta zamanların kendine özgü “bir sosyal konumu ve bir hukuksal konumu da var”dır. Örneğin “14. yüzyılda Fransa topluluğunun nasıl bir topluluk olduğunu araştırdığımız zaman, karşınıza, binlerce mukaveleden meydana gelen bir topluluk çıkıyor” Dolayısıyla Batı Avrupa’da herşeyden önce, “mukavele ve hukuk, 13. yüzyıldan bugüne, yani yedi yüzyıl boyunca işlenmiş”tir. Zaman içinde de “yavaş yavaş değişmiş, yeni hukuki düzenlemeler yapılmış; ama hepsinin kökü” Batı Avrupa orta zamanlar tarihinde görülen bu mukavelelere dayanır (Çetinsaya; 2008: 262-263).

Bu ifadelerin ışığında, Avrupa’da orta zamanlardan beri yaşanan çok zor ve çetin mücadelelerin sonunda bugünkü olgunluğuna ulaşan “sivil toplum”u daha iyi anlamak için Batı tarihindeki uzun yolculuğuna kısa da olsa göz atmakta yarar var. Ortaçağ Avrupa tarihinin en belirleyici unsurlarından birisi “feodal düzen”dir. Feodal düzenin siyasi açıdan en önemli karakteristiği ise dağınık bir sistem olmasıdır. Bu düzenin en belirgin özelliği de: ülkelerin başında zayıf kralların bulunması, bunun sonucu olarak da ülkelerde bir otorite zafiyetinin baş göstermesidir. Ülke içinde baş göstermekte olan bu zafiyetle ortaya çıkan otorite boşluğunu da, doğal olarak feodal asiller doldurmaktaydı. Bu ülkelerde asayışı de feodal asiller sağlanmaktaydı.

Söz konusu bu dönemde Batı’da henüz şehir hayatı ve buna bağlı olarak ticari hareketlilik çok cılızdı. 12. yüzyıldan itibaren Batı toplumlarında şehir hayatının gelişmesi ve ticaretin güç kazanmaya başlamasıyla, Ortaçağ Avrupa sosyal ve siyasi düzenin karakteristiği olan feodal düzende ağır bir darbe almıştır. Feodal sistemin sonunu getirecek olan bu ticari hareketlilik özellikle şehirlerde yaşayan halk kesimleri için yeni bir zenginlik kaynağıydı. Bu zenginliği fark eden feodal asiller söz konusu bu zenginliklerden kendileri de yararlanmak istediler. Ancak bu yeni fark ettikleri zenginliğin hem kaynağını hem de mekanizmasını bilmiyorlardı. Dolayısıyla bu zenginliğe ulaşmak için ticari mekanizmaya hâkim olan esnaf, tüccar ve üreticilerin bilgi ve tecrübelerine muhtaçtılar. Bunun bilincinde olan şehirlerin üretken orta sınıfları ise, doğal olarak feodal asillere sağlayacakları yeni imkânların karşılığını da almak istiyorlardı. Özetle, her iki tarafında birbirlerine muhtaç oldukları bir durum ortaya çıkmaktaydı. Böylece yeni zenginliklere kavuşmak isteyen ama ticari mekanizmayı bilmeyen feodal asillerle, ticari mekanizmayı çok iyi bilen ama yönetimde söz hakkı olmayan şehir ahalsinin arasında karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı bir uzlaşma zemini ortaya çıkmış oldu. Sivil toplum kavramının kökeni olarak kabul edilen ve bir karşılıklılık neticesinde ortaya çıkan bu uzlaşmanın içeriği genel hatlarıyla şöyleydi: Şehirde yaşayan kesimler, “şehir hayatının sürdürülmesini mümkün kılacak haklar ve imtiyazlar istediler ve bunları elde ettiler.” Bu hak ve imtiyazların en başta gelenleri ise “asillerin şehir hayatına karışmamaları, şehirlerin kendi milislerini (askeri güçlerini) örgütleyebilmeleri, hukuk kurallarının şehir duvarları için şehrin tayin ettiği şekilde işleyebilmesi, kendi mahkemelerini kurabilmeleriydi.”

Batı şehirlerinde yaşayan ahali söz konusu bu uzlaşmayla artık feodal asillerin bunaltıcı baskısından kurtulmaya başlamıştı. Böylece Batı Avrupa şehirleri hızla özgürleşmekteydi. Karşılıklı sağlanan uzlaşmalar neticesinde elde edilen bu özgürlükler, Batı Avrupa tarihinin en önemli karakterini teşkil etmektedir. Kazanılan bu yeni hakların her birini “hürriyet” olarak adlandıracak olursak “hürriyetin” Batı şehirlerinde, 12. asırdan itibaren kökleşmeye başladığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu haklar içinde belki en önemlilerinden biri şehir içinde olgunlaşan çeşitli grupların, “bu grubu teşkil eden fertlerden ayrı olarak bir ‘hükmi şahsiyet’ kimliği kazanabilmesi ve bu kolektif kimlikle, kimliğin verdiği savunma kabuğunun arkasına sığınarak iş yapabilmeleri” (Mardin; 2000: 10-11).

12. yüzyılda Batı Avrupa şehirlerin ticari hareketlenmesiyle ve feodal asillerle şehir ahalisinin karşılıklı menfaate dayalı uzlaşmaya varmasıyla başlayan bu tarihi süreç, kendi içersinde sıkça gel-gitler yaşayarak 17. yüzyıla kadar devam etti. 17. yüzyılla birlikte artık “sivil toplum, teorilerde bir medeniyet aşaması olarak ele alınmaktadır. Toplumun vurgulanan özelliği de, siyasinin sultasından kurtulabilmiş ilk toplumsal sistem oluşudur” (Mardin; 2000: 13-14). Çokça tartışılan ve günümüz toplumlarında da, hala tartışılmakta olan “sivil toplum” kavramı, sosyal ve siyasal bilimcilerin, siyasal ve toplumsal alana dair yapmış oldukları değerlendirmelerinde, farklı anlamlar kazanmıştır. Ancak sivil toplum kavramı, esas tanımını Hegel’de kazanmıştır. Hegel’e göre: sivil toplum, “ailenin diyalektik bir gelişmeyle devlete varmasında aracı bir basamak” teşkil etmekteydi. O’na göre “aile ile devlet arasında kalan alanı işgal eden pazar ekonomisi, sosyal sınıflar, ekonomik birimler, bireyler ve devlete bağlı olmayan her türlü kurum ve kuruluş sivil toplum unsurlarını teşkil ederler” (Çaha; 1994: 81).

Mardin’de sivil toplum konusunda Hegel’in görüşlerine yer verir: “Hegel için sivil toplum içinde yaşayan kişilerin yaşamasını sağlayacak bütün faaliyetleri içeren, yapıllı ve organize, bir iktisadi sistemi, bir hukuk sistemi ve bunların düzenli bir şekilde çalışmasını sağlayacak otoriteye sahip bir cemaattir” (Mardin; 2000: 21). Mardin başka bir yerde Hegel’in toplumsal yaşamının devlet kapsamında mümkün olacağı fikrinden hareketle şu ifadelerle yer vermektedir:

Hegel’e göre “sivil toplum”, kazanç, şahsi mutluluk ve kişi statüsünün korunması gibi hayat kesitlerinin toplu olarak yaşanmış şeklinin ifadesidir. İnsanların tek tek yararlandıkları yaşam yönleri bu yolla kolektif bir şekil alır. Ancak bu kolektif şekil kendi başına yeterli değildir, zira bu biçimlerin simgelediği boyut insanların

egoistliklerinin olduğu boyuttur. Bu “çıkarlar sistemi”ni düzenleyen bitaraf bir güç olarak “devlet”i çıkarmıştır. Bundan dolayı insanların gelişmesini şekillendiren toplumsal evreler içinde yalnız “sivil toplum” değil, insanların “devlet”in kapsamında yaşamaları da sayılmalıdır. Sivil toplum tarihsel bakımdan olduğu kadar kavramsal bakımdan da bir eksiği olan toplum aşamasıdır. İnsan ancak “devlet” birimi içinde yaşadığı zaman en “yüksek” amacına ulaşır (Mardin; 2000: 14).

Özetle, Hegel sivil toplum kavramını “sivil toplum salt ihtiyaç üzerine kurulmuş toplumsal birim olarak tanımlanabilir” (Mardin; 2000: 21) sözleriyle, sivil toplumu, ihtiyaçlara göre oluşturulmuş ya da kurulmuş bir birim olarak değerlendirir. Sivil toplum konusunda, yeni bir açılım getiren bir başka düşünürde Karl Marx’tır. Marx, Hegel’in kuşatıcı devlet argümanının tersine, sivil toplumu siyasal hayatı belirleyen bir alan olarak tanımlar (Çaha; 1994: 82). Dolayısıyla Kral Marx’da “sivil toplum” konusunda görüşlerini dile getirirken Hegel’in görüşünden ayrılmaktadır. Kral Marx’a göre Hegel sivil toplumla ilgili görüşlerinde yanılmaktadır. “Hegel ‘sivil toplum’ ve ‘devlet’i iki ayrı birim olarak gördüğü için, devlette iktisadi faaliyetlere ve bu faaliyetleri düzenleyenlere ‘boyun eğme’ hadisesini” ihmal etmiştir. Marx’a göre bir toplumda kişilerin ve sınıfların “iktisadi çıkarlarını ‘vatandaş’ olarak gördükleri işlemlerden ayırmak yanlıştır.” Hegel ise devleti, “topluluk hayatının gerçek içeriği saydığı sivil toplumun dışında, ona şekil veren bir çerçeve olarak görmektedir. Oysa sivil toplumun biçimle organik bir bağlantısı mevcuttur.” Bir devlet, “kişinin evrensel gelişmesinin sonucu değil, çıkarlarının şekillendirdiği bir sonuç olarak görülmelidir. Devlet şahsi çıkar çarkının dışına çıkamadığı için insanların gelişmesine getirilmiş bir engeldir” (Mardin; 2000: 14-15).

Çaha, Osmanlı toplumunda Batı’lı anlamda yani Hegel’in tanımladığı anlamda ara yapıların yani sivil toplum unsurlarının olmadığını; bu unsurların, imparatorluğun idari sistemi içinde zaten mümkün olamayacağını ifade etmektedir.

Devlet otoritesinin oluşturduğu "merkez" ile halk kesiminin oluşturduğu "çevre" arasında Hegel'in tanımladığı anlamda aracı kurumları görmek mümkün değildir. Merkezi otoriteden bağımsız bir hareket alanı ve aynı zamanda Batı Avrupa'da görülen şekliyle mülkiyet haklarına sahip olan bir sivil toplum unsuru yoktur. Osmanlı devleti temelde devlet normlarına göre yetişen sadık hizmetçilerin oluşturduğu merkezi bir otorite biçimindeydi... Desteğini nispeten halkın kültür ve değerinden almış olsa da temel niteliği devletin kendine özgü normlarıyla, pekişmesinde gizliydi. Bu nedendir ki devletle toplum arasındaki ilişki bir "sözleşme" ya da "uzlaşma" esasına değil, devletin topluma baskın gelmesi esasına dayanmaktadır (Çaha; 1994: 83).

Sivil toplum, 18. yüzyıldan itibaren yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. Söz konusu bu yeni boyut kitle iletişim araçlarının gelişmesine paralel olarak, aydınların grup davranışları üzerindeki etkileriyle şekillenmeye başlamıştır. Sivil toplum kavramıyla ilgili olarak Gramsci ise “sivil toplum”un bir hegemonya mücadelesi alanı olduğunu ifade eder. “Ekonomik ilişkiler ve sınıflar arası ekonomik eşitsizliklerin yanı sıra sivil toplumda sürdürülen hegemonya (Gramsci’nin ifadesiyle “kültürel ve moral liderlik”) mücadelesinin de bir toplumsal sınıfın hâkim sınıf olabilme kapasitesinin önemli bir belirleyeni olduğunun altı çizilir.” Osmanlıdan günümüze uzanan tarihi süreç içerisinde sivil toplum: “ülkede güçlü ve toplum üzerinde baskın olan bir devlet yapılanmasının varlığı; toplumun kendisiyle ilgili kuralları, hedefleri ve o hedefe ulaşmak için izlenecek yolları belirleyecek özerkliğe sahip olmayıp bunların devlet tarafından formüle” edilmiştir. Bu aynı zamanda devletin, sivil toplum kuruluşlarını denetleme ve yönlendirme anlamında “iktidarını toplumun farklı kesimleriyle paylaşmaya razı olmaması ve bunun tüm toplumsal grupların dışında ya da üzerinde kalarak başarabilmiş olması meselesidir.” Sivil toplumun izahının arka planı, elbette çok farklı değerlendirmelere tabi tutulabilir. Bu farklı arka plan değerlendirmelerinde sivil toplum kavramını, kabaca iki ana eksenle toplamak mümkündür. Bir tarafta “sivil toplum kavramını toplumun sosyo-kültürel tarihi açısından bir çözümlemeyle birlikte alan ve ortaya çıkan devlet yapılanmasını ve devlet-sivil toplum ilişkisini bu tarihsel gelişim ya da Mardin’in ifadesiyle ‘toplumsal evrim’ koşullarının doğurduğu süreçler olarak görmeyi tercih eden bir yaklaşım” söz konusudur. Diğer tarafta ise, “başlangıç noktası ya da ‘bağımsız değişken’ olarak devletin yapılanma biçimini alan ve devlet-sivil toplum ilişkisini bu bağımsız değişkene dayanarak açıklayan bir yaklaşım” yer alır (Gençoğlu Onbaşı; 2008: 44-46).

Sivil toplum kavramı konusundaki bu kavramsal çerçeveden sonra bizim ana konumuz olan, Osmanlı Toplumundaki “sivil toplum”un yeri ve işlevi konusundaki Mardin’in görüş ve tespitlerine yer verecek olursak: Mardin Osmanlı toplumunda Batılı anlamda sivil toplumun, hem var hem de yok olarak değerlendirmektedir (Mardin; 2000: 28). Mardin, Batı’da gelişen “sivil toplum” kavramının bir benzeri olarak Osmanlı toplumunda cemaatin oynadığı role dikkat çekmekte ve Osmanlı toplumunda cemaatin bir nevi sivil toplum gibi kişiyi devlete yani siyasi iktidara

karşı -tam olarak ve hükmi şahsiyet anlamında olmasa bile- koruyan bir paratoner olarak değerlendirmektedir. “Osmanlı İmparatorluğu’unda yapılı ve organize bir cemaat mevcuttur. Bu cemaatin aynı zamanda bir iktisadi ve bir hukuki sistemi vardır. Bu kopuklukta dini kuralların pekiştirdiği bir “cemaat”te vardır, fakat bu “cemaat” düzeni sağlayıcı otoriteden yoksundur” (Mardin; 2000: 22).

Takış, sivil toplumu Şerif Mardin’in bakış açısıyla değerlendirirken hem Batı’da hem de bizde sivil toplumun geçirdiği evreleri incelemenin farklı sonuçlar doğurabileceğini vurgular: “Pratik hayatta düşüncenin nasıl şekillendiğine bakmadan bir takım teorik şemaları yan yana getirmek, bazı ‘bilimsel’ tanımlara başvurmak ‘sivil toplum’un arkaplanını anlamak açısından yeterli değildir.” Çünkü herhangi bir toplumda yüzeyde başka bir dil, daha derinlerde ise başka bir dil görmek mümkündür (Takış; 2008: 12).

Şerif Mardin, hemen hemen tüm eserlerinde toplum çözümlenmeleri yaparken, karşılaştırmalı bir üslup benimser. Mardin’in analizlerinden çıkarsanabilecek olan, Batı’da gelişmiş olan şekliyle bir “sivil toplum” olgusunun Osmanlı’da gelişmemiş olduğunu iddia eden değerlendirmeleri: “Sivil Toplum”u böyle bir söylem içinde Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısındaki eksikliğe işaret etmek için kullananların, “‘Latent’ siyasi fikirlerinin bir göstergesidir” sözleriyle eleştirmektedir. Zira “sivil toplum” kavramı olumlu olduğu kadar olumsuz anlamda çağrıştırmalıdır. Mardin’e göre sivil toplum kavramı: “karmaşık, merkezi bir nüveden çıkarak gittikçe geniş yankılarla anlam kazanan oynak bir nirengi noktası”dır. “Sivil toplum” kavramının bu anlamsal canlılığı veya değişkenliği olumlu ve olumsuz iki kutup arasında gidip gelmesinin yarattığı zenginlikten ileri gelmektedir. Ona göre “sivil toplum” kavramının bir söylem içindeki yeri “daha çok bu söylemin siyasi niteliğini anlatması bakımından önemlidir.” Batılı anlamda, sivil toplum algısının ya da beklentisinin Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal yapısını çözümlenmek için ancak bir başlangıç noktası olabileceğini ifade eden Mardin, ancak bunun da bir “eksik saptama” olacağını savunur. O’na göre bir toplum için yabancı herhangi bir kavramı, yine o toplumun “tarihsel-sosyolojik bir analiz yapmak için kullandığımızda bir eksiği nitelendirmeye çalıştığımız oranda baştan metodolojik açıdan zayıf bir duruma” düşmek durumunda kalırız. Zira yabancı bir kavramın, incelediğimiz toplumda bulunmayışını tespit etmek aslında bir eksikliği saptamaktan başka bir anlam ifade

etmez. Bu eksik saptama ise “bir toplumun nasıl çalıştığını araştırmak yolunda kullanabilecek yüzeysel bir yöntemdir.” Bu gibi bir yaklaşım yani eksik saptama yaklaşımı Osmanlı İmparatorluğu’nun devlet ve toplum “yapısını irdelemek için olsa olsa bir başlangıç muhasebesi imkânı sağlar” (Mardin: 2000: 20-21).

Mardin’e göre eksik saptama vurgusu, Osmanlı Devleti’ndeki sivil toplumun Batılı kavramsal anlamına birebir uymasını önceleyen anlayışın durumunu ifade eder; yoksa işlevsel anlamıyla değerlendirilmesine değil. Zira Mardin işlevsel anlamda Osmanlı İmparatorluğu’nda -Batı’lı anlamda ve nitelikte olmasa bile- sivil toplum diyebileceğimiz toplumsal yapıların ya da toplumun ara katlarının varlığını ifade eder. Gerçektende ilk bakışta Osmanlı toplumunda Hegelyen anlamda merkezi idareye bağlı olmaksızın işleyebilen ve mülkiyet haklarına dayanan bir toplum katının eksik kaldığı ya da siyasi güçlerin sultasından kurtulabilmiş toplumsal sistemin zayıflığından söz etmek mümkündür. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu’nda Batı’lı anlamda sivil topluma örnek teşkil edebilecek (loncalar, şehirler, ticari hayat, dini kurum, eşraf-ayan gibi “ara tabakalar”) unsurlar iktisadi, hukuki, idari ve kültürel açıdan sürekli merkeze bağlı ve merkezle iç içe olmuştur. Bununda ötesinde bu unsurlar merkezin çevreyi daha iyi kontrol edebilmesine -sosyal kontrol anlamında- hizmet etmişlerdir (Çaylak; 2008: 226). Genel olarak İslam toplumsal yapılarını özelde ise Osmanlı Toplumun “nasıl çalıştığını” anlamak için de Mardin şunu tavsiye eder: “farklılıkların anlatılmasını bir tarafa bırakmamızı ve Osmanlı İmparatorluğunda ‘toplum zembereği’ diyebileceğimiz dinamik odağın nasıl çalıştığını anlamaya yönelmemizi teklif ediyorum.” Batı Avrupa’da kilise-seküler güçler; feodalite-burjuvazi-endüstri proleteryası; yerel odaklar-millî odaklar ekseninde yaşanan kutuplaşma ve çatışmalarının Osmanlı İmparatorluğunda yöneten-yönetilen ya da çevre-merkez analizlerinde geniş bir şekilde yer verildiği üzere söz konusu gerilim ve mücadelelerin cemaat-devlet ekseninde yaşandığını söyleyebiliriz (Mardin; 2000: 22).

Bir başka eserinde Mardin “sivil toplum” kavramını bir “Batı rüyası” olduğunu belirtir ve “bu rüyanın aldığı somut biçim, Batı Avrupa sosyal tarihinin bir parçası”dır diyerek sivil toplumun, Batı’ya ait bir toplumsal yapı olduğuna işaret eder. Batı rüyasının özünde ise sürekli yeni hipotezler geliştirip onları test eden, kendisini ve çevresini sürekli olarak yeniden kuran, aktif bir manipülatör olarak

“insan” anlayışının yapısal bir boyut kazanmasını sağlamak yatar. Mardin’e göre: Bugün anladığımız anlamda “sivil toplumun özü yasal olarak kullanılabilir kılınan haklar ve hürriyetler yani siyasinin sultasından kurtulabilmiş olmasıdır” (Gençoğlu Onbaşı; 2008: 48-50). Sivil toplumun bir Batı rüyası olduğunu ifade eden Mardin: farklı zeminlerde gelişim gösteren İslam toplumu dolayısıyla Osmanlı toplumunun “sivil toplum” gibi Batılı anlamda kategorik bir araçla incelemesinin mevcut toplumsal yapılarını anlatmaya yetmeyeceğini ifade eder. Zira genelde İslam özelde ise Osmanlı toplumunda Batı rüyasından farklı bir insan tasavvuru söz konusudur. Mardin’e göre İslam toplumlarını karakterize eden insan anlayışı üç seviyededir. Rüyanın ilk ve en önemli aşaması bir “Müslümanın sadece Kuran tarafından belirlenmiş olan siyasal yükümlülüklerine riayet etmekle yükümlü olduğu düşüncesidir.” İkinci aşama ya da seviye ise “kuran yorumcularının yorumlarını da eşdeğer olarak kabul etmesi gerekliliğidir.” Üçüncü ve son aşama ise “her iki sistemde kendini tartışılmaz biçimde kabul etmeye muktedir olamaması sonucu Müslüman rüya adaletli bir yöneticinin himayesinde oluşturulacak olan bir toplumsal denge ideali haline dönmüştür” (Mardin, akt. Gençoğlu Onbaşı; 2008: 50).

Bu ifadelerden yola çıkarak Müslüman rüyasıyla Batı rüyası birbirinden çok farklı değerler taşımaktadır. Birinde mücadele ve en iyiyi arama çabası baskın bir özellikken, diğerinde var olan iyiyi en iyi şekilde muhafaza etmek yani dengeyi korumak olarak formüle edebiliriz. Bununla ilgili olarak Mardin İslam-Osmanlı medeniyetinin baskın özelliğini şefkat, Batı medeniyetinin baskın özelliğini ise özgürlük olarak ifade eder. “(Ş)efkat bireye kutsal varlığın vasıflarının bir parçası olması dolayısıyla duyulan saygı ve çatışan taleplerin ahenk halinde getirilmesi olarak görülen adalete duyulan saygı İslam/Osmanlı medeniyetinin öğeleriydi; ‘özgürlük’ değildi” (Gençoğlu Onbaşı; 2008: 51). Dolayısıyla özgürlük ya da “siyasilerin sultasından kurtulma” anlamında hürriyet kavramı, Osmanlı toplumunda Batı’daki kadar derin bir anlama ve köke sahip olmamıştır. Yine Osmanlı İmparatorluğu’nda Batı şehirlerinin geçirdiği süreç hemen hemen hiç yaşanmamıştır. Batı modernleşmesinin dolayısıyla sivil toplum kavramının kökeni oluşturan ve Batı şehirlerinin asırlar süren çetin mücadeleler sonucunda elde ettikleri hukuki kazanımlar, Osmanlı’da söz konusu bile değildir. Dolayısıyla Batılı anlamda “sivil toplum” un Osmanlı’da görülmemesi de, toplumsal algılamaların, ideallerin ve

karakterlerinin farklı olması bakımından normaldir. Bununla birlikte Mardin Osmanlı'da Durkheim'in bahsettiği "ikincil yapıların" yerine geçecek ve sivil toplumu çağrıştırabilecek ya da en azından onun fonksiyonunu üstlenebilecek unsurların fert ile devlet arasına bir tampon vazifesi gördüğü oranda, bir ümmet yapısı ve ümmet yapısına bağlı olarak tarikat yapısı olduğunu ifade eder. Özellikle sufi örgütlenmelerin "toplum kılavuzu" ve "bilgisel fonksiyonu" icra ettiği oranda cemaatsel bağlanma iştiağının, Osmanlı toplumunda, Batı toplumlarındaki "sivil toplum"un gördüğü işlevlere yakın bir rolü vardır. Şerif Mardin sivil toplum konusunu incelemeye başladığında "biraz Montesquieu, biraz Hegel biliyordum" (Mardin, akt. Doğan; 2008: 37) diyerek sivil toplum konusunda düşüncelerinin zamanla geliştirdiğini ve derinleştiğini ifade etmektedir. Zamanla derinleştiği sivil toplum çözümlemesinde Mardin, "toplumsal farklılaşmanın bariz biçimde görülmediği İslami toplumların bazı örgütlenme şekillerini kabul etmediğini belirterek bu bağlamda 'ikincil yapılar'a" özellikle vurgu yapar. Batı Avrupa'yı kapitalizmine götüren nedenlerin başında gelen "İslami bir toplum olması itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun temel eksiklerinden birini oluşturan 'ikincil yapılar'la kastedilen" ise modern bir toplum için çok önemli olan birey ile devlet arasında kalan aracı kuruluşlardır. Batı Avrupa orta zamanlarında "kilise ve feodal beyler saha sonra ise ('sivil toplum'un da nüvesini oluşturan) serbest şehirler ve belediyelere tanınan ayrıcalıklar, bunların birey ile devlet arasında tampon görevi görmesini sağlıyordu." Mardin'e göre Osmanlı toplumsal yapısında ise Batı'da görülen bu ikincil yapıların ifa ettiği "tampon görevini kurumlaşmamış iki yapı görmektedir: Ümmet (cemaat) yapısı ve tarikatlar." Osmanlı toplumunda "insanları birer müslüman olarak birbirine bağlayan İslam dininin ümmet yapısı, dayanağını toplumun farklılaşmamış olan yapısının yani ümmetin sağladığı toplumsal bütünlüğüne borçludur" (Atay; 2008: 113-114).

Mardin, İslam'ın sivil karakterinin, Örf-i Sultaniden masun kaldığı oranda hikmet-i hükümete direnme ve İslami inançları devlet karşısında ilkel saflığı ile korumayı amaç edinen eğilimlere (ehlü'l hadis tipi hareketler) güç vermesi açısından, sivil toplumun Batı'daki fonksiyonunu icra ve ifa eden bir yönü olduğunu ifade eder. Ayrıca Mardin şeriatın sade vatandaşın ya da sivil toplumun, devlet yani siyasal toplum karşısında güven ve emniyetinin sağlanması açısından koruyucu bir kalkan

olarak görev ifa ettiği bir mekanizmasının mevcudiyetine dikkat çeker. Osmanlı toplumunda siyasal toplumla-devlet, sivil toplum-tebaa veya merkezle evre arasındaki kopukluğu gideren ya da iki kesim arasındaki bağlantıyı sağlayan kurumların başında din kurumu gelmekteydi. Osmanlı devlet ve toplum yapısında, kişiyi devlete karşı koruyacak Hegelyen anlamda ya da daha genel anlamda Batılı tarzda “ikincil yapılar” ya da “sivil toplum” tipi ara yapılar yoktu. Dolayısıyla imparatorlukta bu fonksiyonu yani tampon işlevini “devlet ile halk arasında aracı işlevini üstlenmiş ‘ümmeť’ yapısı ve ümmeť yapısına bağlı olarak ortaya çıkan ‘cemaat hissi’ ve ‘tarikat’ yapısı önemli bağlantı noktası sağlamaktaydı” (aylak; 2008: 230). Bir başka makalesinde şerif Mardin (1998), “Türkiye’deki laikleşme deneyiminin Osmanlı toplumunda devlet ve özel alan arasında var olan tasavvuf kurumları, ağyapılar ve benzer toplumsallık süreçlerini yok ettiğini” (Akřit; 2009: 94) ifade ederek, Osmanlı toplumunda var olan dini kurumların devlet-toplum ilişkilerinde gördüğu olumlu işleve dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Osmanlı İmparatorluğu’nda Hegelyen anlamda ya da daha genel bir ifadeyle Batılı anlamda sivil toplumun olmadığını ama toplumsal özelliklerden kaynaklanan devlet-toplum arasında “sivil toplum”a alternatif bir tampon vazifesi gören arakatların mevcudiyetini ifade edebiliriz. Batı sivil toplumunun omurgası olan serbest şehirler Osmanlı İmparatorluğu’nda hiç görülmemiştir. Ama bununla beraber Batı’nın “sivil toplum” modeliyle sağladığı masuniyet Osmanlı toplumunda şeriatın koruyucu şemsiyesiyle sağlanmıştır. Mardin’in kendi ifadesiyle şeriat “alelade vatandaş için sosyal hayatı ve ekonomiyi kapsayan bir düzenleme ve o oranda da” garantiydi. Osmanlı İmparatorluğu’nun devlet ve toplum felsefesinin temelinde yatan “iyiliği emret, kötülüğu men et” mealindeki Kur’an’i prensip, toplumla devlet arasındaki ve devletin tebaasına bakışı aından tebaanın devlet karşısında bir garantisi sayılabilir. Bu prensipten hareketle Osmanlı toplumunda “genel özel hayatın “ ‘Örf-i Sultani’den uzak, bir çeşit masuniyetle korunmuş olarak cereyan etmesi aından ‘sivil toplum’un varlığını ileri sürebiliriz” (Mardin; 2000: 28).

2. OSMANLI MODERNLEŞMESİNİN ARKA PLANI

2.1. KAMERALİZM'İN ETKİSİ

XVIII. yüzyılın başlarından itibaren devleti kurtarma gayesiyle başlatılan Osmanlı reform ya da modernleşme hareketleri III. Selim'le birlikte yeni bir boyut kazanmıştı. Söz konusu bu dönemde başlayan modernleşme hareketlerinin hiç şüphesiz en önemli aşaması Batı ülkelerine gönderilen Osmanlı büyük elçileriydi. Daimi statüde olan bu elçi gönderme uygulaması Batı ülkelerinde cari olan siyasal, toplumsal ve ekonomik sistemlerin imparatorlukta da uygulanmasını devletin kurtarılması için elzem görmüşlerdi. Bu uygulamaların kendi ülkede de uygulaması için sürekli Saraya gönderdikleri raporlarda bu sistemlerin üstünlüklerini dile getiriyorlardı. İşte daha III. Selim zamanında başlamış olan Batı ülkelerindeki Osmanlı büyük elçileri II. Mahmut zamanında da artan oranda Avrupa'nın siyasal ve toplumsal sistemlerini sitayişle ülkeye aktarıyorlardı.

Osmanlı modernleşmesinin miladı olarak kabul edilen II. Mahmut (1808-1839), kendisini tahta çıkaran trajik olaylardan çok etkilenmiş olacak ki; reformlar yani modernleşme konusunda son derece temkinli hareket etmek zorunda kalmıştı. Ubicini'nin ifadesiyle Sultan II. Mahmut

Devamlı harplerle zayıflamış, hemen hemen bütün bedbahtlık bulutları üstünü kaplamış ve Avrupa'nın kancık politikasına kurban gitmiş bir İmparatorluğun başına geçmişti; en elverişsiz şartlar içinde gelmişti; başkaldıran halklarının huzuruna... [bütün bu olumsuzlukların altından da] yalnızca dehasıyla çıkmıştı... Onun dehası müthiş bir sabırdı (Ubicini; 1998: 25).

Gerçektende en olumsuz şartlar altında imparatorluğun başına gelmiş olan Sultan II. Mahmut, saltanatının ilk yıllarında, müthiş bir sabır örneği göstermiştir. İmparatorlukta yapılmak istenen tüm ıslahat ve reform hareketlerini kendi şahsi çıkarlarına bir darbe olarak algılayan ve bu yenileştirme hareketlerine karşı yapılan muhalefetin her zaman öncüsü olan, elindeki silah gücünü yeniliklere ve yeniliklerin merkezi olan saray yönetime karşı kullanmakta hiç tereddüt etmeyen yeniçerilere boyun eğmiş ve reform karşıtı çeşitli unsurların, uzun süre etkisinde kalmıştı (Mardin; 1996: 166). Nihayet, yıllardır kendilerine katlanmak zorunda kaldığı yeniçerileri, 1826'da ortadan kaldırdıktan sonra, gerçek anlamda reformist adımlara başlayabilmişti. Öncelikle Yeniçerilerin yerine, III. Selim zamanında ortaya çıkan

çağdaş askeri birlikleri yeni bir düzenlemeyle Batılı anlamada çağdaş bir ordunun asli unsuru haline getirdi (Mardin; 1999b: 11-12). Böylelikle Osmanlı modernleşme sürecinin “ilk safhası, tek değilse bile en önemli konusu olan askeri reformlar konusu sona ermiş oldu.” Bundan sonra modernleşme çabaları, gittikçe hızlanarak, Osmanlı merkezi yönetiminin düzenlenmesiyle ilgili hale geldi (Mardin; 1996: 166). Bununla birlikte bir başka sorun ortaya çıkmıştı zira

Yeni ordunun en ciddi eksikliklerinin başında subay yokluğu geliyordu. Asker kolayca toplanabiliyordu, teçhizat ve eğitimde zor bir konu değildi, ama ehliyetli subay kadrosunun yetiştirilmesi başka bir şeydi. Yeni kurulan ordunun tüm sınıfları dehşetli bir subay ihtiyacı içindeydi (Lewis; 1991: 84).

Sultan II. Mahmut hem bu konudaki ihtiyacı hem de farklı alanlarda ortaya çıkan memur ihtiyacını karşılamak zorunda olduğunun farkındaydı. Sultan, kısmen bu ihtiyacı karşılamak kısmen de buna paralel çeşitli alanlarda ihtiyaç duyulan iyi eğitilmiş ehliyetli sivil memur ihtiyacını karşılamak için eğitime özellikle önem veriyordu. Zira “Önce öğrenmeye sonra öğretmeye yetenekli ve istekli yeter sayıda insan kadrosu olmadıkça bütün reform binası çökmeye mahkûm” olduğunun bilincindeydi. Bütün bu ihtiyaçların bilincinde olan II. Mahmut daha geniş ve kapsamlı bir değişimi kafasına koymuş olacak ki; yaptığı ilk reformist uygulama Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa örneğinde olduğu gibi Avrupa’nın gelişmişliğini ülkeye aktarmak gayesiyle yurtdışına öğrenci göndermek olmuştu. Kendisine yöneltilen tüm tepkilere rağmen II. Mahmut, Paris’e ilk olarak dört öğrenci gönderdi; bu, o dönem için çok önemli ve devrimci bir adımdı. Sonra diğer öğrenciler izledi bunları. Avrupa’ya gönderilen bu büyük öğrenci kitlesi ülkeye dönüşlerinde değişim için büyük rol oynadılar ve bu değişim sürecinin öncüleri oldular (Lewis; 1991: 84). Zira Avrupa’ya gönderdiği öğrenciler Batılı fikir, prensip ve dünya görüşleriyle ülkeye dönüyorlardı ve bürokrat olarak devletin çeşitli kademelerinde çok önemli görevlere getiriliyorlardı. Yeni görevlere yerleştirilen bu Avrupalı eğitim almış yabancı dil bilen memurlar, buldukları mevkilerde ve icra ettikleri görevleri sırasında yurtdışında edindikleri tecrübeleri uygulamaya çalışıyorlardı. Kuşkusuz bu görevlerin başında hariciye memurluğu dolayısıyla da yurtdışı elçilikleri gelmekteydi. II. Mahmut devrinin son yıllarında Avrupa da görevli bulunan Osmanlı elçileri Batı’nın kendileri için önemli olan bir özelliğini keşfettiler. Bu özellik, “Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya Kralı Büyük Friedrich gibi merkezîyetçi

devlet adamlarının ‘aydın despotizmi’ de denilen ve tekellerinde tutmak istedikleri gücü parçalayan her türlü unsuru ortadan kaldırmaya dönük”, devleti tek elden yani merkezden yönetmek arzusuyla uygulamaya koydukları merkeziyetçi idare tarzıydı. Zaten imparatorlukta geçen yüzyılın sonlarından itibaren ciddi bir şekilde izlenmeye başlanmış olan Batı medeniyetinin çeşitli boyutlarının önemi çoktan kabul edilir olmuştur.

Batı’nın yalnız askeri kuruluşları sayesinde yükselmediği, bunları ayakta tutan mali kaynakların ve vergi toplama sisteminin de imparatorlukta yaratılması gerektiği III. Selim zamanından beri biliniyordu... XVIII. Yüzyıl Avrupa’sında bazı krallar teb’anın verimliliğinin artıracak bir koruyucu tedbirler bütününe devletin olağan bir politikası haline getirmişlerdi. Krali yönetimin bir temsilciler meclisiyle paylaşılmadığı ülkelerde bile milli devlet kurmak isteyen hükümdarlar teb’anın mülkiyet haklarının garanti altına alınmasının zorunluluğunu anlamışlardı, eğitimi halka yaymanın kendilerine getireceği faydayı da algılamışlardı. Milli devletlerin kurulmasına ve orta sınıfın güç kazanmasına paralel yürüyen bu politika aynı zamanda milli bütünlük kurmayı ve feodalizmden kalan imtiyaz cep’lerini temizlemeyi amaçlıyordu. Bu idare sistemine sonradan “Aydın Despotizmi” denmiştir. O zamanlar Avrupa’da yeni gelişmekte olan devlet bilimlerinde ise bu öğelere “Kameralizm” [*] adı verilmekteydi (Mardin; 1999b: 12).

Söz konusu Aydın Despotizminin amacı egemenliği tek elde toplayan, merkezden idare edilen, bütün birimleri birbirinin eşi bir devlet yapısı kurmaktır. Kameralistlere göre güçlü bir devlet, aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan devlettir. Bunun altında, tebaaya eğitim imkânı sağlamak ve ticaret yapmalarını kolaylaştırmak böylece onları birer üretici haline getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni bir ordu kurmak, bürokrasiyi ve devletin diğer kurumlarını güçlendirmek gerektiği fikri yatmaktaydı. Bu düşünce ve inançtan hareketle Osmanlı reformcuları da Osmanlı İmparatorluğu’nun kurtuluşunu temin edecek köklü bir değişime girişmişlerdi. “Tanzimat olarak bildiğimiz 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ilanıyla başladığı kabul edilen yenilik hareketi, büyük çapta ‘Kameralizm’ den esinlenmiştir” (Mardin; 1999b: 12). II. Mahmut’un son dönemlerine yurtdışı elçiliklerine atanan -aslında daha III. Selim zamanında önemine binaen yurtdışı elçilikleri oluşturularak 1795 yılında yurtdışına düzenli olarak elçiler gönderilmeye başlanmıştır- söz konusu Osmanlı devlet adamlarının etkilendikleri Batı’lı fikir atmosferini Mardin şöyle izah etmektedir:

*Alman merkantilizmine “Kameralizm” denir. Almanca’da prensin hazinesinin korunduğu yer anlamına gelen “kamera” kökünden gelmiş bir kavramdır. Prenslere ait mülklerin ve gelirlerin yönetim politikasını ifade etmek için kullanılmıştır.

Batı siyasi düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu'na girişi de başlangıçta Batı'nın "büyük" siyasal düşünürlerinin eserleri yoluyla değil, fakat Batı'da fizyokratlar olarak bilinen bir kamu idaresi kuramcılarının uzantısı sayılan "kameralizm" yoluyla girmiştir. Kameralizm Batı'da "aydın despotizmi" adı verilen siyasal görüşün siyasal teorisini oluşturuyordu. Aydın despotizmi ise Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya kralı Büyük Friedrich gibi merkeziyetçi devlet kurucularının o zamanlar için kotarılmış "gelişme" politikasıydı. Bu hükümdarlar, tıpkı Aydınlanma devri filozofları gibi Ortaçağ kalıntılarına karşı cephe almışlardı. Fakat filozofların Ortaçağ karşıtı tutumu, "hürriyet" ve "kişi" ile ilgiliydi. Hükümdarlar ise tekellerinde toplamak istedikleri gücü parçalayan Ortaçağ kurumlarını kaldırmak istiyorlardı. Bunlar arasında loncalar, şehirlerin özel imtiyazları, kısaca bölük pörçük bir idare sistemini oluşturan, egemenliği parçalayıcı bütün kurumlar giriyordu. Aydın despotizminin istediği, bunların yerine merkezden idare edilen, bütün birimleri birbirinin eşi bir devlet yapısı kurmaktı... Kameralizm aydın despotizminin kuram haline getirilmiş düşüncesiydi. Kameralistlere göre güçlü bir devlet aynı zamanda güçlü ve problemsiz bir orta sınıfa dayanan bir devletti. Devletin bu açıdan görevi tebaaya eğitim ve ticareti kolaylaştırmak, onları koruyarak birer "üretici" haline getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte bir orduyu bürokrasiyi ve genel olarak devlet kurumlarını güçlendirmektir. Avrupa'ya düzenli bir şekilde giden ilk Osmanlı diplomatları (1795) devlet sistemlerini incelemeye başladıklarında Kıta Avrupa'sında böyle bir sistemle karşılaşmışlardı. Osmanlı devlet adamlarına göre Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinin esas nedeni devletin toplumun dizginlerini –ve bu arada vergi kaynaklarını- elinden kaçırmış olmasıydı. Bu gibi dizginlerin nasıl tekrar devletin kontrolüne girebileceğini anlatan bir kuram, pek tabiki ki Osmanlı devlet adamları için aradıklarının tam cevabını veriyordu (Mardin; 1999b: 83-84).

Mardin'e göre, Batı siyasal düşüncelerinin ülkeye giriş platformu olan Kameralizm düşüncesinin, Batı'nın "özü"nü burada olduğunu düşünen, reformcu hariciyecilere en cazip gelen yanı, Osmanlı İmparatorluğu gibi dağınık bir ülkeyi birleştirmek için iyi bir örnek olarak görülmüş olmasıydı. Osmanlı devlet adamları "milli çapta idari, hukuksal ve iktisadi tedbirlerle Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek sayıda yer alan kültür birimlerini 'eritebileceklerini' bir Osmanlılık şuuru yaratabileceklerini sanıyorlardı" (Mardin; 1999b: 12-13).

Osmanlı reformcu bürokratlarını da etkilemiş olan bu düşünce, hükümetin bakış açısından, kanunla halka empoze edilmiş iktisadi refah devleti ve ulusal güç tarafından yapılan bir planlama anlamına gelmekteydi. Avrupa'ya düzenli bir şekilde giden Osmanlı diplomatları devlet sistemlerini incelemeye başladıklarında, Kıta Avrupası'nda etkin ve yaygın olan böylesi bir sistemle karşılaşmışlardı. Osmanlı devlet yöneticilerine göre, Osmanlı İmparatorluğunun gerilemesinin esas nedeni, "devletin toplumun dizginlerini elinden kaçırmış olmasıydı" Dolayısıyla Avrupa görmüş, bu reformist Osmanlı devlet adamlarına göre imparatorluğun çöküşünün önüne geçmek için en esaslı konu toplumun elden giden dizginlerinin nasıl tekrar ele

alınabileceğiydi. Bunun temini de ancak Avrupa’da uygulanmakta olan Kameralizm örneğinde olduğu gibi uzun yıllar otoritenin sağlanamadığı dağınık imparatorluk coğrafyasını tekrar derleyip toparlayacak merkezileştirme çalışmalarının hayata geçirilmesiyle mümkün olabilirdi. Neticede Osmanlı modernleşme hareketinin çağdaş anlamda kurucusu kabul edilen II. Mahmut döneminde başlayan devletin yeniden yapılandırılması ve bununda katı bir merkezileşmeyle hayata geçirilmiş olması bu “saiklerin” ürünüdür.

2.2. BATICI SİVİL BÜROKRASI

Osmanlı İmparatorluğu “geniş ülkesi içinde ve evrensel şekli altında çeşitli kitleleri ve milletleri barındırmış bir Devletti. Türkler bu Devletin kurucu ve hâkim unsuru olmuşlardır” (Tunaya; 1960: 3). Tüm haşmetiyle üç kıtaya uzun yıllar hükmetmiş olan imparatorluğun kudret ve hâkimiyetinde en büyük pay da kuşkusuz güçlü ve etkili merkezi bir devlet teşkilatı ve çok iyi organize olabilen disiplinli ordusu yani askeri gücüydü. Osmanlı İmparatorluğu’ndaki klasik dönem devlet anlayışından modern dönem devlet anlayışına doğru yaşanan gel-gitlerle dolu uzun tarihsel ve düşünsel süreci Mardin şöyle özetlemektedir:

...Osmanlı devlet adamları bir zamanlar kendi devlet ve ordu yapılarının en ileri bir düzeyde olduğuna inanıyorlardı. Dünya görüşleri tüm dünyanın İslam Osmanlı uygarlığı ile en yüksek düzeye ulaşma şansını kazanmış olduğu noktasında toplanıyordu... Zaman geldi Osmanlı imparatorluğu Batı’nın karşısında yenilmeye başladı. Bu yenilgi döneminin başlangıcında Osmanlı devlet adamları kendi devlet mekanizmalarının gerektiği gibi çalışmadığını, fakat düzeltilebileceğini düşünüyorlardı. Bir zaman sonra başka bir devlet mekanizması olan batı ulus-devletinin taklit edilmesi gerektiğini düşündüler. Bu, onların “dünya görüşü”nün bir parçasının değişmesi anlamını taşıyordu. Oysa bu gibi inançlarda parçalardan biri değiştikten sonra eski yaklaşımın bütünlüğünü muhafaza etmek gittikçe zorlaşır. Bundan dolayı düşüncenin ön safhasında yer alan 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı düşünürleri zamanla Batı’nın yalnız devlet anlayışının değil, tüm dünya görüşünün olayı kendilerinininkinden daha doğru olarak izah ettiğini, daha faydalı olacağını düşünmeye başladılar... [Böylece Batı’nın görüşlerini tümünden benimsemeye başladılar] (Mardin; 2002: 111-112).

İşte, Mardin’in özetlediği Osmanlı Modernleşme sürecinin özü de bu tarihsel ve düşünsel süreç içinde gizlidir. Zira Osmanlı İmparatorluğu’nun 16. yüzyılın sonundan itibaren yaşadığı süreç genel olarak önce duraklama akabinde de çözülme ve gerileme, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren de batılılaşma ya da modernleşme dönemi olarak adlandırılmaktadır. XVIII. yüzyıldan itibaren zayıflayan imparatorluk,

önce eski yüceliğine tekrar kavuşmak, akabinde de “devleti kurtarmak”, yani ayakta kalabilmek için, daha doğrusu Tunaya’nın ifadesiyle “ölmek için”, tek çıkar yolun Batılılaşmak olduğunu kabul etmişti. “Batılılaşmak bir nefis müdafaası, bir yaşama prensibi olmuştu. Ya modern bir devlet olacaktı Osmanlı İmparatorluğu yahutta yok olacaktı” (Tunaya; 1960: 19). Bu süreç ilk dönemlerde “İmparatorluğun gerilemeye başlamasıyla niçin gerilediği sorusu önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek daha sonra belki de yüzeyleşen bir tutumla Batı’nın askeri üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır” (Mardin; 1999b: 10). Bu gerileme zamanla daha da hızlanmış ve derinleşmiştir. Söz konusu bu gerileme ve çöküş artık her alanda hissedilmeye ve tüm imparatorluğu derinden etkilemeye başlamıştır. Bu derin etkiler önceden tüm boyutlarıyla tespit edilemediği için sadece askeri tedbirler alınmak suretiyle üstesinden gelinebileceğine inanılmış ve ilk çağdaşlaşma ve ya modernleşme çabaları öncelikle askeri sahada başlamıştır.

Dolayısıyla, aslında “Osmanlı modernleşme sürecinin özünde askeri tedbir sorunu yatar” (Mardin; 1996: 153). Yıllardır sürmekte olan askeri mağlubiyetler ve toprak kayıpları, Osmanlıları bu çöküşün önünü almak için çeşitli arayışlara sevk etmişti. Çünkü klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu, temel hedefi topraktan yani tarımdan elde edilen gelirleri vergilendirmeye dayanan bir sisteme sahipti ve bu haliyle “tarımsal patrimonyal” bir imparatorluktu (Keyder; 2007: 27). Tarımsal patrimonyal bir devlet olan Osmanlılar, gerilemenin temel nedeni olarak gördükleri askeri yenilgileri önlemek için, gerileme döneminden itibaren Batı’nın askeri üstünlüğünün altında yatan sebepleri aramaya başladılar. Bu arayış yıllar içerisinde Osmanlı devlet adamlarını, gerilemenin sadece askeri alanda baş gösteren yetersizliklerden kaynaklanmadığı, aynı zamanda imparatorluk yönetiminin de pek çok eksiği bulunduğunu sonucuna iletti. İşte bu fark edilen ve öncelikli olarak askeri alanda başlatılan eksiklikler veya aksaklıkların giderilmesine yönelik bir takım değişim ve dönüşüm uygulamaları modernleşme yolunda atılan ilk adımlar olarak kabul edilebilir.

Aslında Osmanlı İmparatorluğu’nda, hemen her döneminde bürokrasinin etkin rol oynadığı söylenebilir. Hatta Osmanlı İmparatorluğu uzunca bir dönem “tarihi bürokratik imparatorluk” özelliği göstermiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun da özelliği olarak öne çıkan “tarihi bürokratik imparatorlukların” tarifinin iki özelliği

bulunur. İlk özelliği bu devletlerde bürokrasi kurumu giderek siyasal sistem içinde aşırı bağımsızlık kazanır; İkinci olarakta, özellikle yüksek bürokrasi idari özelliğinin yanında siyasi bir özellik de sergilemeye başlar. İşte Osmanlı yüksek bürokrasisi 18. yüzyıldan başlayarak ve özellikle Tanzimat dönemiyle birlikte başlayan yeni dönemde, bu özellikleri ve özel konumlarıyla önplana çıkmış ve Osmanlı modernleşme hareketlerine bizzat yön vermiş, siyaset üretmiş, bu siyasi kararları uygulamaya çalışmıştır (Heper; 1974: 1). Bu bürokratik özellikler zamanla devletin içine düştüğü duruma paralel, bir takım değişimlere maruz kalması kaçınılmazdır. Dolayısıyla 18. asrın başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda reformist konumunda sadrazamların ve yüksek bürokratlarının yer aldığı aşamalı bir dönüşümün meydana geldiği görülür. Daha III. Murat döneminde “Sultan gerçek bir yönetici olarak sahneden çekilmiş”; devlet işlerinin idaresi doğal olarak Sadrazamın ve nazırların yani Bab-ı Ali'deki bir grup idarecinin eline geçmişti. Bab-ı Ali'nin öneminin artmasıyla “eş-zamanlı olarak ehl-i kalem veya her payeden bürokratlar, statüleri yükseltılarak Bab-ı Ali'de istihdam edildiler “(Mardin; 1996: 158).

Böylelikle bir laik kâtipler sınıfının ve arşiv memurlarının kademeli bir biçimde iktidara yükselişleri görülmektedir ki, sonuçta bu insanlar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yenileşme hareketinin de liderliğini üstleneceklerdir. Osmanlı İmparatorluğu 18. yüzyıl başlarından itibaren savaş ve fetih siyasetinden ziyade, barış ve reforma ağırlık veren bir siyaset izlemeye başlamıştır. Dolayısıyla, bu dönemde diplomasi de önem kazanmaya başlamış, böylece Osmanlı sivil bürokrasisi siyasal sistem içersinde kritik bir statüye yükselmiştir. Evvelce sadrazamlar, askeri bürokrasi içinden gelirken, artık yeni teşekkül etmeye başlayan sivil bürokrasinin içinden yetişmeye başlamıştır. Bununla birlikte, artık devlet işleri de sarayda değil sadrazamın konağında görüşülür olmuştur. Bu dönemden itibaren Osmanlı sivil bürokratları devletin yüksek makamlarını ellerine geçirmeye başlamışlar ve bununla da yetinmeyip aynı zamanda diğer kurumları da denetler olmuşlardır (Çaylak; 1998: 172-177). Böylece Osmanlı sivil bürokratları, 18. yüzyılın başında itibaren siyasi gücün kontrolünü yavaş yavaş Sultan'ın yakın çevresinden, kendi ellerine almaya başlamışlardı. Bundan böyle artık, imparatorluğu gerilemekten kurtarmak için girişilen tüm reform çalışmalarının altında, bu sivil bürokrasinin inisiyatif ve iradesi

görülecektir. Zaten Osmanlı laik bürokrasisi; ulema ve askeri bürokrasiyle olan ilişkilerinde 18. asırda artan bir güç kazanmıştı (Mardin; 1999: 118).

19. yüzyıl boyunca bu hareketin -modernleşme hareketinin- liderliği, siyasi gücü de kontrol etmeye başlamış olan “modern bürokrasi” görünümüne bürünmeye başlayan daha üst düzeydeki Osmanlı bürokratlarına geçmişti. 19. yüzyıl Osmanlı reformist sivil bürokratları için modernleşme sürecinin başlangıcında karşılaştıkları en zor problem, askeri kurumları veya yönetim ağını dağıtmamak; imparatorluğu oluşturan bütün toplumları ortak bir değer etrafında bütünleştirmek, yani Mardin’in ifadesiyle Osmanlı İmparatorluğu’nda olmayan “merkezi bir değerler sistemi” yaratmaktı. Geniş coğrafi alana yayılmış, uhdesinde birçok din, dil ve kültüre sahip çeşitli topluluklar barındıran imparatorlukta bunu, yani “merkezi değerler sistemini” başarmak neredeyse imkânsızdı. Zira “Bir merkezi değerler sistemi olan Kur’an’a müracaat etmenin avantajlarına ve Osmanlı İmparatorluğu’nun gelişmiş girift yapısına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu bir ‘merkezi değerler sistemine’ sahip değildi” (Mardin; 1999: 91). Dolayısıyla, imparatorlukta zaten mevcut bir “merkezi değerler sistemi” yoktu. Osmanlı yüksek bürokrasisi tüm bu yaşanan zorluklara rağmen, devletin dizginlerini eline almayı başarmış ve “devleti kurtarma” idealiyle devlet için gerekli gördükleri reformların hayata geçirilmesi için olanca güçleriyle çalışmaya başlamışlardı. Devletin dizginlerine eline almış olan bu reformist bürokratların “devleti kurtarma” gayesiyle başlayan modernleşme hedefi, yani “yeni bir toplum ve devlet olma sürecine” giriş, bu idarecilerinin kendi isteğiyle ve özgür iradeleriyle başlamıştı (Karpat; 2001: XVI).

XVIII. yüzyıldan itibaren yurtdışına gönderilen elçiler ve sonraki dönemlerde özellikle modernleşmenin miladı sayılan Sultan II. Mahmut tarafından gönderilen öğrenciler eğitimlerinin tamamlamalarının ardından ülkeye dönmeye başlamış ve zaman içerisinde devletin yüksek makamlarında memuriyete getirilmişlerdir. Söz konusu bu memurlar “kendilerini seleflerinin önüne geçiren politik avantajlar edindiler. Avrupai işler hakkındaki pratik bilgileri, sarayın yetersiz entelektüel atmosferinde yetiştirilen Sultan’ın hemen hemen hiç başa çıkamadığı durumlarla ilgilenmelerine olanak verdi.” Tanzimat’la gelen hukuki güvencelerle de söz konusu bu bürokratlar, imparatorlukta politika yapmaya başladılar. Artık bu memurların elde etmiş oldukları idari sistemin modernleştirilmesi için de çok elzem olan siyasi ve

hukuki bilgileri ve imparatorluk politikaları üzerindeki mutlak hâkimiyetleri, onlara eskinin kul bürokratlarıyla karşılaştırılmaz bir güç vermekteydi(Mardin; 1999: 152).

Bu iyi yetişmiş yurtdışı eğitimi almış, Avrupa'yı iyi tanıyan ve birkaç yabancı dil bilen yeni sivil memurlar, Avrupa ülkelerini iyi analiz etmekte, onların idari ve askeri sistemlerini kısaca "Avrupa'nın ahvalini" ülkeye düzenli bir biçimde rapor etmeye başlamışlardı. Dolayısıyla, Avrupa devletleriyle ilgili ilk sistematik ve düzenli değerlendirmeler, devamlı diplomatik ilişkilerin bir ürünü olarak çeşitli ülkelerde görevlendirilen Osmanlı Hariciye memurlarından gelmiş ve "Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir model olarak kullanılmasına dayanan düzeltme (Tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmıştır" (Mardin; 1999b: 11).

Bu elçilerin başında hiç kuşkusuz Londra Büyükelçisi Mustafa Reşit Paşa ve Avusturya Büyük elçisi Sadık Rifat Paşa gelir. Reşit Paşa, Tanzimat Fermanı'nı kaleme alan ve ilan eden kişi olarak elbette çok önemli ve tartışılmaz bir yere sahiptir. Mustafa Reşit Paşa'nın fikriyatına dair düşüncelerimizi daha sonra Tanzimat Fermanının yer aldığı bölümde bırakmak istiyorum. Ama yine de yeri gelmişken bir iki cümle de olsa bahsetmekte yarar var. Reşit Paşa ülkenin içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulması ve devletin eski kudretine yeniden kavuşmasının en kestirme yolunun, Batı'lı ülkelerin güvenini kazanmaktan ve padişahın şahsi idaresini sınırlandıracak "değişmez müesseselerin" kurulmasından, imparatorluğun şahsilikten uzak, kural ve kanunlarla belirlenen yetkilerle yönetilmesinden yani kısaca hukuki bir yönetimden geçtiğine inanmaktadır (Çaylak; 1998: 189). Bu düşünce, o dönemde Batı'da cereyan eden fikir akımlarının etkisiyle oluşmuş bir siyasal düşüncedir. İlk fırsatta imparatorluğun kurtuluşu "İyi bir Padişah değil, değişen Padişahların değişmez müesseselere tabi oluşlarında" (Tunaya; 1960: 61) dır, diye formüle edilen fikirlerini hayata geçirmek için Tanzimat Fermanı'nı kaleme alacak ve 1839'da ilan edecektir. Göle'nin tespitiyle Tanzimat'la başlayan ve zamanla egemen olan bu ideolojik düşünceye rahatlıkla modernleşmeci ideoloji diyebiliriz. Zira, bu ideolojik yapının temsilcileri olan reformist yönetici seçkinler, gelişmiş bir toplumun kültürel modelinden hareketle, kendi devlet ve toplumu yapısını yeniden dizayn etmek ve yönlendirmek istemektedirler (Göle; 1998: 20). Tanzimat'la ilgili değerlendirmeyi daha sonraya bırakarak burada esas Mustafa Reşit Paşa'nın en büyük destekçisi ve

Tanzimat'ın geri planındaki en önemli fikir adamı olan Sadık Rıfat Paşa'nın fikirlerine değinmek istiyorum.

Avusturya Büyük Elçisi Sadık Rıfat Paşa genç yaşına rağmen çok iyi bir gözlemci ve ideologdur. Memleketin selameti için Avrupa'da edindiği tecrübeleri sürekli Bab-ı Ali'ye rapor etmiş adeta modern devletin çerçevesini çizmiş ve ideal devletin de nasıl olması gerektiğini izaha çalışmıştır. Sadık Rıfat Paşa, Napolyon savaşlarının sonucundan bu yana Avrupalı Büyük güçler tarafından, Avrupa'da yeni bir sistemin tatbik edilmekte olduğunu savunuyordu. Onun ifadesiyle “medeniyet” olarak adlandırılan bu sistem, devletlerarasından dostça ilişkilere ve barışı koruma kararlılığına dayalı idi. Sistem, savaşların sebep olduğu tahribatı onarmaya ve bütün tebanın refahını artırmayı hedef almıştı. Rıfat Paşa'ya göre her nerede halka; onların hayatına, ziraatına ve ticaretine müdahale edilmeyeceği dair güvenceler verilmişse orada, devlet daha fazla güçlenmiş ve gelişip serpilmiştir. Ona göre bir devletin gerçek gücünün ölçüsü hâkimiyeti altındaki toprakların genişliğiyle asla ölçülemezdi (Mardin; 1996: 203).

Sadık Rıfat Paşa'nın devlet idaresi ilgili en çok şikâyetçi olduğu konuların başında, keyfi yönetim anlayışı gelmektedir. Paşa, böyle bir uygulamanın modern devlette yeri olmadığını ifade eder. Sadık Rıfat Paşa keyfi bir yönetimin hâkim olduğu yerde devletin çökeceğine işaret etmekteydi. Çünkü böyle bir devlette, tebanın kendi devletine duyduğu güvensizlik, onları üretim faaliyetleriyle meşgul olmaktan alıkoyacaktı (Mardin; 1996: 204). Keyfi yönetilen devletlerin, ceberut bir idare olduğunu savunan ve Osmanlı İmparatorluğu'nun da keyfi yönetildiğine inanan Paşa şöyle devam eder: keyfi yönetilen, ceberut devletlerde ticaret de tarım da ilerleyemezken, idari kaprisin de sınır tanımaz boyuta ulaşması pekâlâ mümkündür. Bu şartlarda yönetilen devletlerde doğal olarak idari hizmetler de kötülüleşecekti. İşlerinde kalabilme korkusu yüzünden memurlar devleti dolandırmaya, kendi çıkarını gözetmeye, rüşvet almaya ve genel olarak ülke yönetimini tahribe çalışacaklardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda olanda durumda tamamen buydu (Mardin; 1996: 204).

Rıfat Paşa'ya göre, imparatorluğu kuşatan temel kötülüklerin başında tebanın, kendi devletine duyduğu güvensizlik gelmekteydi. Rıfat Paşa bu güvensizliği ortadan kaldırmanın yolunu da göstermektedir. “Rıfat Paşa... Osmanlı İmparatorluğu'nda ‘şahsi faktörler’den ziyade ‘kural ve düzenlemeler’ için uzlaşma sağlanmasının daha

önemli olduğunu düşünmektedir.” İmparatorlukta geçerli iki hukuksal yani normatif sistem bulunmaktaydı. Birincisi şariat, diğeri ise Sultanın şahsi iradesini yansıtan fermanlar, yani örfi normlardı. Mardin, Sadık Rıfat Paşa'nın düşüncelerini bu şartlar altında ifade edilmiş olmasına dikkat çekerek Paşa'nın bu düşünceleri içinde bulunduğu dönemin şartları düşünüldüğünde, dille getirilmesi çok zor olan, gayet “cesur düşünceler” olarak değerlendirir. Sadık Rıfat Paşa bu ikili hukuksal sistemin sakıncalarını gidermek ve tebaya güven vermesi için Sultan'a beğensin ya da beğenmesin “kurucu ilkelerin laik niteliğinin temel yasalarına saygılı bir hukuk kaynağı yapmayı önermekteydi.” Ayrıca Sadık Rıfat Paşa “bir devletin devamlılığı, sadece belli bir hükümdarın iyi idaresinin neticesi değildir. Refah ve mutluluğun elde edilmesi; kanunların krallarının ölümünden sonra halkın devletin devamına dua etmesini sağlayacak bir danışmacı tarz içinde hazırlanmasına bağlıdır” diyerek meşveretin önemine dikkat çekmekteydi (Mardin; 1996: 204-207).

Osmanlı modernleşmesinin kuramcılarının başında gelen Sadık Rıfat Paşa'nın siyaset teorisinin ikinci yönü ise “halkın refahı, tarımın ve ticaretin gelişmesiyle” ilgili düşünceleridir. Çünkü Rıfat Paşa “Osmanlı İmparatorluğu'nda ‘Avrupa Milletler Hukuku Sisteminin’ himayesinin gerekliliğine” inanmaktadır. Paşa'ya göre bu sistemin özü, “Türkiye'nin benimsemesini tekrar tekrar tavsiye ettiği, çalışmaların barışçı yoldan çözümü idi” (Mardin; 1996: 209). Osmanlı modernleşme sürecinin etkin bir ideologu olarak karşımıza çıkan Sadık Rıfat Paşa'nın bütün yazılarının altında yatan ana tema: “hak ve adalete dayalı bir rejim kurma” arzusuydu. Nitekim o, bütün devletlerdeki “iktidar ve hayat”ın kaynağının adalet olduğunu hükümdarın, tebasıyla ilişkilerinde onların “kalplerini fethetmek” zorunda olduğu fikrini ifade etmektedir (Mardin; 1996: 212-213). Netice olarak Paşa'nın Batıdan esinlenerek Osmanlı siyaset edebiyatına mal ettiği “Zulüm ekersen, isyan biçersin” (Tunaya; 1960: 61) sözü onun siyasi fikirlerinin en veciz ifadesi olarak değerlendirilebilir.

3. MODERNLEŞME SÜRECİ VE SAĞLANAN KAZANIMLAR

3.1. İMPARATORLUKTA MODERNLEŞME SÜRECİ

Osmanlı İmparatorluğu uzun ve parlak geçen başarılı dönemlerinin ardından Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümünden itibaren bir doygunluk ve rehabet dönemine girmişti. Bu doygunluk dönemi aynı zamanda Devlet-i Aliye için idari sistemin bozulmanın da başlangıcı olmuştur. Bu bozulmanın nedenlerinin tespit edilebilmesi ve devletin eski başarılı dönemlerine geri döndürülmesi amacıyla başlayan arayışlar da fayda etmemiş ve Devlet-i Aliye yavaş yavaş küçülmeye başlamıştı. Bu küçülme ve erimenin getirdiği moral bozucu duruma çözüm bulma amacıyla başlatılan Batılılaşma çabaları ise istenen başarıyı sağlamamış aksine siyasal ve sosyal kargaşalara yol açmıştı. Özellikle XVII. asırdan itibaren başlayan ve zamanla da devleti kurtarma biçimine dönüşen modernleşme çabaları siyasal ve toplumsal çalkantılara ve isyanlara sebep olmuştur. Tüm bu olumsuz tecrübelerle rağmen modernleşme sürecinde, özellikle Tanzimat Fermanı'nın ilanından itibaren kadim devlet ve toplum düzeninde çeşitli kazanımlar sağlamıştı. Ubcini, Osmanlı modernleşme dönemini incelerken şöyle bir analiz yapar. Ubcini yapmış olduğu bu analizde, Osmanlıların çöküş nedenlerini sıraladıktan sonra, imparatorluğun modernleşmesinin artık zorunlu bir hal aldığı ve yeni başlayan bu sürecin de, kaçınılmaz olarak girilen bir süreç olduğunu ifade eder:

Batı milletleri az veya çok bir hızla modernleşmelerini tamamlarken, Türkiye ta ilk ortaya çıktığı devirlerin ilkel şartları içinde varlığını devam ettirip gidiyordu. Kuruluşundan iki buçuk asır sonrasında bile o hala fetih anlarındaki sahip bulunduğu şeyleri saklıyordu, yani ellerinde bir halk değil, bir ordu bulunuyordu. Yalnızca kendi durgunluk ve uyusukluğunun altında ezilmiyordu, ayrıca kendisine komşu olan devletlerin kazandıkları güç ölçüsünde kuvvetini kaybediyor ve zayıflıyordu (Ubcini; 1998: 23).

Gerçekten de Osmanlı Devleti'nin idari ve yönetsel merkezi, sürdürmekte olduğu geleneksel siyasi ve idari sistemiyle, içinde bulunduğu can sıkıcı çöküş sürecinden çıkmanın ve devleti o eski görkemli gücüne tekrar kavuşturmanın, artık mümkün olmadığını, dolayısıyla çaresiz kaldığının bilincine varmaktaydı. Bu çaresizliğin farkına varmakta olan idari mekanizma, daha radikal ve daha kapsamlı önlemler almak konusunda da eskisinden daha kararlı gözüküyordu. Söz konusu bu

radikal ve kapsamlı çözümler, özellikle III. Selim dönemiyle başlayan ve adına da reform süreci ya da genel kullanılan şekliyle batılılaşma veya modernleşme dönemi de denilen dönemde, ciddiyetle ele alınmaya ve reform uygulamaları da eskisinden daha kapsamlı, daha köklü ve daha hızlı bir biçimde hayata geçirilmeye başlanmıştı.

Aslında Osmanlı modernleşmesinin başlangıcıyla ilgili olarak, kesin bir tarih vermek mümkün değildir. Bununla birlikte imparatorluğun içerde ve dışarıda karşı karşıya kalmış olduğu sorunlar karşısında devletin örgütlenme biçiminde ve siyaset tarzında reforma yönelik geleneksel algılamının yerini, yeni bir düşüncenin almaya başlaması, söz konusu modernleşme sürecinin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Zira Osmanlı modernleşme sürecinin özünde Mardin'in tabiriyle "askeri tedbirler sorunu yatar." 18. yüzyıldan itibaren sürüp giden askeri mağlubiyetler ve toprak kayıpları, Osmanlıları Batının, askeri üstünlüklerini ve bu üstünlüklerin altında yatan sebeplerini aramaya sevk etmişti. Osmanlı devlet adamları, zamanla askeri alandaki çeşitli eksikliklerin yanında, imparatorluk idari sisteminin pek çok eksiği olduğunu fark etmeye başlamışlardı. Osmanlı modernleşme sürecinin bu ilk döneminde, askeri reformlarla ilgili olarak ilk ve son defa reformlarla Avrupalılaşma arasında bağlantı kurulmuştu. Mardin'e göre, bu bağlantı yani reformlarla Avrupalılaşma arasında kurulan bağlantı Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme teşebbüslerinin birbirini takip eden (reform ve Avrupalılaşma) bu iki yönünün Osmanlı modernleşmesini anlamak için özellikle akılda tutulması gerekir

İlk olarak, İmparatorluğun çökmekte olduğu anladıklarında, Osmanlılar tarafından hissedilen şok ve özellikle on sekizinci yüzyılın sonunda maruz kaldıkları peş peşe gelen felaketlerin sebep olduğu travma, çok ciddi ve ızdıraplı idi. Bu fetih ideolojisi dini bir inancın -savaşa İslami yaymanın bir vasıtası olarak inanmasının- parçası olduğu için, ayrıca genişlemesi Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunda önemli bir rol oynamış bulunduğu için ve nihayet, Osmanlı devlet adamlarının ekonomik çöküş ve mali yetersizlikten kaygı duydukları bir sırada, toprak kaybı gelir kaybı anlamına geldiği için böyle idi. Osmanlı gerilemesinin dehşet verici bir şekilde fark edilişi bütün Osmanlı reformlarının gerisindeki itici gücü teşvik etmiş...[tir] (Mardin; 1996: 153-154).

Osmanlı yönetiminin modernleşme konusunda ne zaman "saf" bir durumda işlediği konusunda kimse pek emin değildi; fakat bunun yani modernleşmenin uzun zamandan beri imparatorluk idaresinde bulunan reformcuların zihinlerinde korunmuş bir ideal olarak her zaman mevcut olduğu söylenebilir. 18. asrın başlarından itibaren, imparatorlukta "Batı üstünlüğünün acı verici bir şekilde fark edilmesiyle eş zamanlı

olarak en eski ve ‘katıksız’ Osmanlı uygulamalarının yeniden canlandırılıp hayata geçirilmesi şeklindeki daha önceki reform anlayışını terk etmek gerektiği kanaati tedricen şekillenmeye başladı” (Mardin; 1996: 154). Terciden de olsa bu eski ya da geleneksel reformcu anlayışı terk etmek, zihinsel olarak mutlak manada ya da bugün anladığımız anlamda modernleşmenin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Zira devleti kurtarmak için, yozlaşmış eski düzenden hiç değilse bir ölçüde vazgeçilmesi kabul edilmiş; artık bazı alanlarda Avrupa’nın üstünlüğü kabul edilmeye başlamıştı. Batı ülkelerinden önce bazı askeri teçhizat ve tekniklerin, sonra da bürokratik kurumların alınması ihtiyacı üzerinde durulmuştur. Böylece Osmanlı İmparatorluğu’nun; artık adına modernleşme ya da batılaşma denilen, Batı’nın bazı askeri teknikleriyle birlikte, belirli kurumlarının da, devletin mevcut idari sistemine monte edilmesiyle, devletin kurtulacağına inanılan yeni bir dönemi başlıyordu. İmparatorluğunun Batı uygarlığı ile ilişkisi kuruluş döneminden itibaren her zaman mevcuttu. İmparatorluk gerilemeye başlamazdan evvel cihan imparatorluğu olma özelliğiyle, kendini Batı karşısında her zaman üstün görmüş ve Batı’dan alınacak herhangi bir şey olmadığına inanmaktaydı. Bunun da ötesinde; Osmanlılarda, Batı’ya medeniyet ve iman ihraç etme şeklinde dini temelli bir inanç olan, fütüvet yani fetih inancı hâkimdi. Ne zaman imparatorluk gerilemeye başladı, işte o zaman imparatorluğun niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetimin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra belki de, yüzeyleşen bir tutumla, Batının askeri üstünlüğü gerekçe gösterilerek savuşturulmaya çalışılmıştı.

Birçok sosyal bilimci gibi Şerif Mardin’de daha öncede bahsedildiği üzere Osmanlı modernleşmesinin ilk adımı olarak ya da ilk evresi olarak III. Ahmet (1703-1730) dönemini özellikle de Sadrazam Damat İbrahim Paşa’nın başlattığı reform çalışmalarını kabul eder. “Lale Devri” olarak da ün yapan bu ilk batılılaşma dönemi acı bir sonla (1730’da Patrona Halil İsyanı) bitmiş olsa da, bu dönem imparatorluğun ilk modernleşme çalışmalarının başladığı, dolayısıyla istikametinin kaçınılmaz olarak modernliğin ve ilerlemenin merkezi olarak kabul edilen Avrupa medeniyeti olduğu, yeni bir dönemin miladı olarak kabul edilir. Lale Devri’nde, Osmanlılar ve Avrupalılar arsında “olağanüstü” bir yakınlık kuruldu. “İbrahim Paşa’nın keskin zekâsı ve siyasi zaruret dolayısıyla Paris ve Viyana’ya gönderilen elçiler, ülkelerine döndükten sonra, Avrupa medeniyetinin başarılarını anlatmaya giriştiler. Lale

Devri'nin, Türkler için parlak bir uyanış dönemi olmasının sebebi budur.” Bu durum aynı zamanda, “Batı medeniyetinin Doğu'da görünüşünün ilk safhası” dır (Mardin; 1996: 157).

Maalesef bu dönemde başlayan gerçek anlamda ilk modernleşme çabaları, kanlı bir isyanla sona erdi. Mardin'e göre, burada önemli olan modernleşme çabalarının sadrazamdan gelmiş olmasıdır. Zira imparatorlukta daha sonra yaşanacak gelişmeler, modernleşme çabalarının hiçte tesadüf olmadığını gösterecektir. Çünkü 18. yüzyılın başından itibaren, Osmanlı Devleti'nde reformist konumunda sadrazamların ve yüksek bürokratların yer aldığı, aşamalı bir dönüşümün yaşandığı yeni bir dönem başlamıştı (Mardin; 1996: 158). Aslında daha Sultan III. Murat (1575-1595) zamanından itibaren, sultan gerçek bir yönetici olarak sahnedeki çekilmiş ve devlet işlerini sadrazam ve sayıları gittikçe artan, saray kalemleri ellerine geçmişti. Bu kalemler, sadrazamın başkanlığında Bab-ı Ali diye bilinen bir yönetici grubunu oluşturmaktadır. Böylelikle Bab-ı Ali'nin önemi ve iş yoğunluğu, zamanla artmaya başladı. Artan bu öneme ve iş yoğunluğuna paralel olarak ehl-i kalem denilen, her seviyeden bürokrat statüleri yükseltilerek, Bab-ı Ali'de istihdam edilmeye başladılar. Klasik dönem ilim erbabı ve ulema sınıfını ifade etmek için kullanılmakta olan Ehl-i kalem unvanı, artık yeni dönemde Bab-ı Ali bürokratlarını yani Osmanlı seküler bürokrasisi için kullanılacaktı (Mardin; 1996: 158-159).

Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemeye başlamasıyla birlikte, imparatorluk merkezinde de tabii olarak bu gerilemenin sebepleri araştırılır ve tartışılır olmuştur. Devlet hizmetinde görevli önemli iki ana unsur olarak karşımıza çıkan askeri ve sivil bürokrat kesim ile ulema kesiminin her ikisi de imparatorluğun gerileme dönemine girdiğini kabul etmekte, ama bunun sebepleri konusunda tenakuza düşmekteydiler. İmparatorluğun asker ve sivil bürokratları söz konusu bu gerilemeye, imparatorluğun idari mekanizmasının bozulmasının neden olduğunu iddia ederken; ulema ise bu gerilemenin asıl nedeninin dini olduğunu iddia ediyor ve müminler dini vazifelerini ihmal ettikleri için ilahi bir ikaz sadedinde, devletin de gerilemeye başladığını iddia ediyorlardı. Bu temel bakış açısı farklılaşmasını, modernleşme tarihimizin yönünü tayin etmesi açısından, en önemli kırılma noktası olarak görmek ve değerlendirmek mümkündür. Zira bu tartışmanın sonucunda, devleti kurtarma gayesiyle yola çıkan asker ve sivil devlet bürokrasisi, ulema sınıfına karşı kesin bir siyasi üstünlük

sağlamış, sağladıkları bu siyasal üstünlük ise, zamanla kökleşmiş ve son kerte de hegemonyayla sonuçlanmıştır. Gerilemenin önüne geçmek için Batı reformların şart olduğuna inanan bu asker ve sivil bürokratlar, ulemanın idare üzerindeki etkisini zamanla zayıflatmış ve daha sonraki dönemlerde ise hepten yok etmişlerdir. Osmanlı seküler bürokratlarının ulema karşısında prestij ve avantaj kazanmalarının Mardin'e göre iki ana sebebi vardır: "İlk olarak olaylar ve kişiler üzerindeki hâkimiyet, devlet işlerini idarede gittikçe artan bir şekilde önem" kazandılar. İkinci olarak da imparatorlukta yayınlanan fermanların büyük artış göstermesiyle, "imparatorluğun anayasal hukuku çok karmaşık hale geldiğinden, en son gelişmelerle ilgili bilgileri ile bürokratlar ulemaya karşı avantaj elde ettiler" (Mardin; 1996: 159).

Osmanlı ulema sınıfının bu denli gözden düşmesi elbette bu sınıfın bütünü için değil, geneli için geçerli olduğunu söylemek durumundayız. Zira bir kısım ulema vardı ki, reformlara, dolayısıyla da Osmanlı modernleşmesine verdikleri destek asla göz ardı edilemez. Söz konusu bu ulema şer'i hukukla birlikte medeni hukuk eğitimi de almak suretiyle; uygulama alanı genişleyen ve Batılı medeni hukuk kurallarının geçerli olduğu yeni sivil mahkemelerde görev almakta ve modernleşme sürecine çok önemli katkı sağlamaktaydılar (Mardin; 2000: 108). Ayrıca yetişmiş insan sıkıntısı nedeniyle modernleşme sürecinde uzun yıllar ulemadan yararlanılmıştır. Dolayısıyla, gerek eğitim kurumlarında, gerek yargı kurumlarında gerekse başka memuriyetlerde bir kısım ulema hala etkin görevlerde bulunmaktaydılar (Mardin; 1999c: 174-175). Sonuçta ulema sınıfının modernleşme çabalarını doğal olarak engellediği yönündeki düşüncenin yanlış olduğu ve sınırlı da olsa ulema sınıfının katkıları göz ardı edilerek Osmanlı modernleşmesi hakkında yapılacak bir değerlendirmenin eksik olacağı hesaba katılmalıdır.

Osmanlı Devleti, 18. yüzyıl başlarından itibaren eski fütüvet siyasetinden barış ve reform siyasetine doğru bir tercih yapmak zorunda kalmıştı. Bu dönemde artık diplomasinin de önem kazanmasıyla birlikte, sivil bürokrasinin, siyasal sistem içersinde kritik bir mevkiye yükselmesi, bir zorunluluk haline gelmişti. Daha öncede değinildiği üzere, sadrazamlar artık eskiden olduğu gibi askeri bürokrasiden değil, yeni teşekkül etmekte olan sivil bürokrasiden çıkmaya başlamıştı. Bununla birlikte, bu yeni dönemde devlet işleri de eskisi gibi sarayda değil sadrazamın konağında görülür olmuştu. Böylece reformcu sivil bürokrasi, devletin en yüksek mevki ve

makamlarını ellerine geçirmişler, bununla da yetinmeyip, devletin diğer kurumalarını da denetlemeye başlamışlardı. Bundan böyle imparatorluğu gerilemekten kurtarmak ve modernleşmek için yapılacak tüm reform çabaları sivil bürokrasinin etkisi ve inisiyatifıyla gerçekleştirilecektir.

Mardin'e göre, İbrahim Paşa tarafından girişilen ilk Osmanlı modernleşme hareketleri, kesintiye ya da duraklamaya uğramış olsa da, modernleşmenin sürekliliği devam edecekti. Bunu en iyi açıklayansa Batı'ya hususi talimatlarla, elçi gönderme politikasının süreklilik kazanmış olmasıdır (Mardin; 1996: 161). Dolayısıyla sivil bürokrasinin Batı ile ilk teması, Osmanlı modernleşme ve reform hareketinin babası ve devlet içindeki ilk temsilcisi olarak kabul edilen III. Selim'in (1789-1807) tahta çıkmasından çok daha önce İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde başlamıştı. Bu dönemden itibaren (1727-1728) ordunun Avrupa çizgisinde eğitimine başlandı. Batı tipi askeri örgüt, üniforma, talim ve eğitim gibi hususlar yavaş yavaş Osmanlı ordusunun yeniden yapılandırılmasında kullanılmaya başlandı.. Batı ile başlamış olan temaslar, bu ve bunun gibi resmi ilişkilerden ibaret değildi. Avrupa'nın hal ve hareket tarzı, yaşam biçimi de Osmanlı saray muhiti ve yüksek devlet bürokratları tarafından taklit edilmeye başladı. Avrupa'nın lale modası, İstanbul'da geniş bir ilgi uyandırdı ve her taraf lale bahçeleriyle doldu. Bundan dolayıdır ki bu döneme "Lale Devri" ismi verilmişti. Batı uygarlığının kişi refahına yönelik değerlerinin Osmanlı idarecileri tarafından hızla benimsenmeye başlaması, İstanbul'un alt ve orta sınıfları tarafından, üst sınıfların imtiyazı ve mahalli kültürün örselenmesi olarak algılanmaya başlandı. Neticede modernleşmenin bu ilk dönemi, Patrona Halil İsyanıyla (1730) son bulmuş oldu. Lale Devri'nin modernleşme tarihimiz açısından en önemli köşe taşı, kuşkusuz ilk matbaa makinesinin ülkeye getirilmiş olmasıdır. Bunu Osmanlı İmparatorluğu'nda "esoterizmin kabuğunu kırmak" babında radikal modernist bir adım olarak niteleyen Mardin, matbaanın ülkemize getirilmesini resmi iletişim akışını daha serbest kılma yolunda, sonraki reformist politikalar üzerindeki etkisinin önemine özellikle işaret eder.

Osmanlı modernleşme hareketinin bu ilk evresinin akim kalmasından sonra, Batı ile ilişkiler tamamen kesilmediyse de çok sınırlı kalmıştı. 18. yüzyılın sonlarında tahta çıkacak olan "Osmanlı modernleşme hareketinin babası" olarak tarif edilen III. Selim, daha veliaht iken imparatorluğun tekrar eski gücüne kavuşması için yapacağı

reformların arayışına girişmiş; hatta dönemin Fransa Kralı XVI. Louis ile reform arayışları çerçevesinde mektuplaşmaya başlamıştı. III. Selim tahta çıktığı anda yaptığı ilk şey, devlet görevlilerinden imparatorluğun içine düştüğü durumun ayrıntılı tespiti ve çözüm önerilerini de içeren rapor sunmalarını istemek oldu. Bu öneri bile, başlı başına modern bir düşünce ve davranış tarzının ifadesiydi. Daha ilk saltanat yıllarında Viyana elçisi Ebubekir Ratıp Efendi kendisine sadece askeri ve idari kuruluşlarla ilgili değil, ekonomik ve mali örgütlenmeyle ilgili, hatta posta hizmetleri ve hastaneler gibi çok daha somut teknolojik ve sosyal gelişmeleri de içeren ayrıntılı bir rapor sunmuştu (Mardin; 2005; 38). III. Selim'e ordunun yeniden yapılandırılması ve mali ve idari konularla ilgili başka raporlar da sunuldu.

III. Selim dönemini en iyi ifade edecek olan kavram, kurulacak yeni ordunun da ismi olan "Nizam-ı Cedid" idi. Merkezin, özellikle de padişah otoritesinin yeniden ihyası ya da tesisi anlamına gelen Nizam-ı Cedid, gerçekte yönetim sisteminin, reformasyonu için yapılan ilk girişimdir. Sadece askeri reformlardan ibaret olmayan yenileştirmeleri, "nizam" kelimesinin eş anlamlısı olan, "düzen", "tanzim", ya da "sistem"e doğru yapılan sembolik bir yenilik olarak sayılabiliriz. Ayrıca Nizam-ı Cedid tabiri bile, geleneksellikten uzak "rasyonel-yasal" bir düzene doğru yönelişi çağrıştırmaları bakımından da başlı başına bir yeniliktir. Maalesef daha önce ki, reform çabaları gibi bu reform hareketi de, güçlü bir muhalefetle karşılaşmaktan kurtulamadı. Bu muhalefet, yenilikler karşısında geleneksel Osmanlı kültürünü ve dini duyguları bahane edilerek; aslında reformlar yüzünden geçimleri tehlikeye giren İstanbul'un alt ve orta gruplarının yeniçerileri ve ulemayı da yanlarına alarak reformlar aleyhine bir nevi "kamuoyu" oluşturmalarıyla ortaya çıkmıştı (Çaylak; 1998: 180-181). Böylece bu süreçte tıpkı III. Ahmet döneminde olduğu gibi bir ayaklanma ya da isyanla (Kabakçı İsyanı 1807) yine çok acı ve kanlı bir şekilde son bulmak durumunda kaldı. Osmanlı modernleşme hareketinin babası olan III. Selim'de tahtan indirildi.

Dolayısıyla modernleşme hareketlerinin ikinci dönemi de, ilk modernleşme döneminin akıbetine uğrayarak kanlı bir isyanla sona erdi. Ubicini, reform karşıtı bu temel anlayışı ifade ederken, klasik Osmanlı dönemi fütüvvet anlayışının artık tersine çevrildiğini, söz konusu bu fetih inancının çöküş döneminde yozlaştığını ve sakat bir görüş haline geldiğini belirtir. Ona göre bu sakat görüş, Ulema'nın da katkılarıyla devlette yaygın ve ümitsiz bir görüş haline gelmiştir. Ubicini'nin, Kur'an referanslı

olduğunu ifade ettiği bu görüşleriyle birleşen, yeniçerilerin reform karşıtı tutumu ve dini prensiplerin, bazı tarikatlarca soysuzlaştırıldığını vurguladığı görüşü şöyledir. Türkler yani Osmanlılar “kendilerini Avrupa’da ancak kamp kurmuş kimseler olarak tasavvur ederler ve İstanbul ellerinden çıkar çıkmaz Osmanlılar’ın Boğazlardan tekrar geri geçmeye hazır bulunduğu inandırlardı.” Bununla birlikte imparatorluğun en önemli askeri gücü ve karşı durulmaz bir cengâveri olan ve kendilerine karşı Avrupa’nın ancak “nizamsız ve disiplinsiz çete kuvvetleriyle karşı koymaya çalıştığı Yeniçeriler”; kendilerini yenileyip “Devleti kurtarmak yerine onunla birlikte yok olmayı tercih ederek, modern şekilde silahlanmayı ve eğitim görmeyi reddediyorlar ve her türlü reform tasarısına karşı çıkıyorlardı.” Öte yandan imparatorlukta bir kısım ulema sınıfı mensupları ve bir çeşit ruhbaniyet teşekkül ettiren “dini tarıklardan pek çoğu bu noktalarda Yeniçerilerle aynı davayı savunuyor ve yine onlarla anlaşarak, kendi yıkımlarını geciktirirken Türkiye’nin yıkımını hızlandıran bir yalnızlık, bir inziva hayatı içinde tutmaya çalışıyorlardı” (Ubicini; 1998: 23-24).

Kabakçı isyanıyla son bulan Osmanlı modernleşmesinin ikinci döneminden sonra, tahta geçen II. Mahmut(1808-1839) Osmanlı modernleşme hareketinin hamisi ve miladı olarak kabul edilebilir. Zira II. Mahmut, III. Selim’in yarım bıraktığı reform mirasını, en iyi şekilde değerlendirecek ve hedefe varmak için yapılması gerekenleri büyük bir sabır ve kararlılıkla hayata geçirecektir. Ubicini, imparatorluğun kurtuluşu için yukarıda ifade ettiği, özellikle dini referanslı reform karşıtı sakat görüşlerden imparatorluğu kurtarmak gerektiğini özellikle vurgular ve bu gerçeği en iyi anlayan hükümdarında II. Mahmut olduğunu ifade eder:

Dine gerçek önem verilip onu hurafelerden ve sakat düşüncelerden arındırmadıkça, ne adetler, ne kurumlar ve ne de hükümet değiştirebilir. Türkiye’de ancak bu çarelere başvurarak kendini uçurumdan kurtarabilirdi. Ama bu çareler ters yönde yürütülüyordu ve hep bu ters gidişten dolayı Türkiye yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. Evet, bu çare ve vasıtaların mahiyetini değil karakterlerini değiştirmek gerekiyordu. İslam hükümdarları arasında bu gerçeği ilk anlayan ve Kur’an’ın ihtiva ettiği prensiplerin daha geniş bir tefsirini yapmakla imparatorluğunun yeniden canlanması ve ilerlemesi için teşebbüs eden kimse Sultan Mahmut olmuştur. O din metinleri hiçbir şekilde değiştirmeksizin, sadece bunların manalarını, zamanın ihtiyaçlarına ve politikasının icaplarına göre... [ve] asıllarına uygun bir şekilde düzeltmiştir (Ubicini; 1998: 24).

Sultan II. Mahmut kendisinin tahta çıkararak trajik olaylardan etkilenmiş olmalı ki; saltanatının ilk yıllarında reformlar konusunda temkinli hareket etmek zorunda kalmıştı. İmparatorlukta yapılmak istenen tüm ıslahat ve reform hareketlerine karşı

muhalefetin her zaman öncüsü olan ve elindeki silah gücünü yeniliklere karşı kullanmakta hiç tereddüt etmeyen yeniçerilere boyun eğmiş, reform karşıtı unsurların uzun süre etkisinde kalmıştı (Mardin; 1996: 166). Bu acı tecrübeler neticesinde II. Mahmut “kaynağı kendisi olan yetkilerin dışında diğer bütün yetkiler ortadan kaldırılmadıkça ve Sultanın iradesi başkentte olduğu kadar eyaletlerde de tek otorite kaynağı kılınmadıkça” hiçbir reformun gerçek anlamda hayat bulamayacağını biliyordu (Lewis; 1991: 79). Dolayısıyla merkezi otoritenin tekrar sağlanmasının imparatorluğun selameti için şart olduğuna inan II. Mahmut; imparatorluk tarihinde ilk defa merkezi otoritenin resmen paylaşımı olarak ifade edilen ve ismine de “Sened-i İttifak” denilen, taşranın güçlü ayanlarıyla bir anlaşma imzalamıştı. İmparatorluk merkezi olan sarayın mutlak yetkilerine sınır koyan bu anlaşmanın Alemdar Mustafa Paşa’nın (1808) ölümüyle kısa sürede fiilen hükümsüz kalması, güçlü merkezi idarenin, tekrar tesisi konusunda sultanın önünü açmış ve onu bu konuda cesaretlendirmişti.

Bundan sonra II. Mahmut, reformlar konusunda kararlı ama temkinli geçirmek zorunda kaldığı ilk saltanat yıllarını, uzun süreden beri kaybolan sarayın otoritesinin yani merkezi otoritenin yeniden tesisinin sağlayabilmek için iyi değerlendirecektir. II. Mahmut bu konuda ilk adımı, merkezi sisteme ters düşen ve merkezin otoritesine, dolayısıyla ekonomik kaynaklar üzerindeki kontrolüne ortak olan ayanlara karşı attı. “Araziyi bir ağ gibi saran bu ufak çaptaki derebeyliğin başını, önce en korkunçlarını dize getirerek, teker teker ezmişti” (Ubicini; 1998: 25). Kimi zaman zor kullanarak, kimi zaman da birbirlerine düşürerek, ayanların elerinde bulunan haklarını tekrar geri aldı ve ayanların taşradaki hâkimiyetlerine son verdi. Bu ilk tasarruf, II. Mahmut’un merkezin otoritesini yeniden imparatorluk genelinde tesis etmekte kararlılığını ortaya koyuyordu. Bunun ilk örneklerinden birisi olan ve daha önce mahalli yetkililerin eliyle yürütülen taşradaki mahalli kamu hizmetleri, artık merkezden atanan maaşlı memurlar eliyle yürütülmeye başlamış olmasıydı. Ayanların tasfiyesinden sonra da Osmanlı reform ve modernleşme hareketlerinin önündeki en büyük engel olarak ün kazanan yeniçerilerin tasfiyesine sıra gelmişti. 1826’da bu engelde ortadan kaldırıldı (Heper; 1974: 60). Böylece Osmanlı modernleşmesinin ilk evresi olan, askeri reform dönemi sona ermiş, merkezi yönetim sisteminin düzenlenmesi ve rasyonelleştirilmesi süreci başlamıştı. Bu durum aynı

zamanda da, Avrupa görmüş ve görev yaptıkları devletlerinin idari yapılarını iyi bilen, Osmanlı diplomatların yönetimde nüfuz kazanmalarına ve etili makamlara getirilmelerine neden olacak yeni bir dönemin de başlangıcıydı. Osmanlı diplomatlarından müteşekkil bu yeni nesil yöneticiler, geleneksel “kul” sistemi içinde yetişen ulema ve askeri sınıf gibi, köklü Osmanlı bürokrasisinin dışında üçüncü bir sınıfı oluşturmaya başladılar. Aldıkları eğitimleri, kabiliyetleri ve tecrübeleri diğer iki bürokrat sınıfından da farklı olan bu yeni sınıf bürokratlar, artık Osmanlı modernleşmesinin ve reformlarının arkasındaki en büyük itici güç olacaklardı.

II. Mahmut dönemi aynı zamanda imparatorluğun artık geri dönülmez bir şekilde radikal ıslahatlar sürecine girildiği yeni bir dönemdir. Bunun en önemli nedeni olarak da baş edilemeyerek sonucuna katlanmak durumunda kaldığı siyasi problemlerdir. Bu siyasi çalkantıların başında Tepedelenli Ali Paşa isyanı, Yunan İsyanı ve Mısırlı Mehmet Ali paşa İsyanı sayılabilir. Bu isyanların neden olduğu can sıkıcı durum karşısında, devleti kurtarmanın tek çaresi olarak, Batılı devletlerin güvenini kazanmaya dönük yeni icraatlara, Osmanlı yönetiminin modernleşmesinin önemini kavrayan reformcu diplomatların tavsiyelerine, her zamankinden daha çok ihtiyaç duyuluyordu. İşte bu tavsiyelerin başında, yurt dışında değişik başkentlerde diplomat olarak görev yapan Mustafa Reşit Paşa'nın saraya sunduğu layihalar gelmektedir. Söz konusu bu layihalarda Reşit Paşa; devlet idaresinde ve yürürlükteki mevcut kanunlarda, radikal değişiklikler yapılmasının gerekliliğini vurgulamış ve yapılacak bu radikal değişikliklerin, devletin kurtarılması için yegâne çare olduğunu belirtmiştir. Mustafa Reşit Paşa'nın bu görüşleri devletin kurtuluşu için doğru bir reçete olarak değerlendirilmiş ve kabul edilmiştir (Çaylak; 1998: 182-183). Böylece Osmanlı Devleti'nde sivil bürokrasinin öncülüğünde, Türkçe'de “düzenlemeler” anlamına gelen ve “tanzimat” kelimesiyle ifade edilen yeni bir dönem -Batılı değerlerle gerçekleştirilecek çok sayıda siyasi ve sosyal reformların yapılacağı Tanzimat Dönemi (1839-1878)- başlamış oluyordu (Mardin; 1996: 9).

Tanzimat dönemiyle ilgili olarak daha öncede ayrıntılı olarak ifade edildiği üzere, Batı siyasi düşüncesi, Batı ülkelerinde elçilik görevlerinde bulunan Osmanlı diplomatlarının, Batı'nın yönetim özelliklerini keşfetmeleri ve batılı kamu yönetimi kuramcılarının uzantısı sayılan kameralizm'den etkilenmeleri sonucunda ülkeye

girmiştir. Bu elçilerin başında Londra Büyük Elçisi Mustafa Reşit Paşa ve Avusturya Büyük Elçisi Sadık Rıfat Paşa gelmektedir. Osmanlı modernleşme sürecinde ilk kez, askeri alanın dışında ve sistemli bir bütünlük içinde; idari, sosyal ve hukuki hedefleri olan, yazılı bir metin ortaya çıkmıştır. Hiç kuşkusuz bu metnin ortaya çıkmasında II. Mahmut'un yaptığı reformların katkısı çok büyüktür. Böylece devlet idaresini eline geçiren bir grup diplomat kökenli sivil bürokratin hazırladığı ve 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu, diğer adıyla Tanzimat Fermanı ile artık imparatorlukta yepyeni bir dönem başlamıştı. Tanzimat'ın ilanıyla padişahın mutlak otoritesi artık merkeziyetçi devlet idaresinin eline geçmeye başlamıştır. Tanzimat dönemi, aynı zamanda sivil bürokrasinin, devlet idaresine mutlak bir şekilde el koyması anlamına geliyordu. Böylece Tanzimat dönemiyle birlikte artık sivil bürokrasi, merkezi idare tarafından alınan siyasal kararların sadece birer uygulayıcı değil; bizzat siyasal karar veren yani siyaset yapan ve siyaset üreten birer siyasetçi haline gelmiş oluyorlardı. Bu durum devlet idaresinin laikleşmesi yani sekülerleşmesi, yönetiminde padişahın kişiliğinden ayrılması anlamına geliyordu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda, artık Babıâli'nin egemenliği başlıyordu. Ayrıca bu dönem imparatorlukta bürokrasinin modernleştiği, güçlendiği ve modern merkeziyetçiliğin kurulduğu dönemdir (Ortaylı; 2008: 103).

Ubicini, bir milletin yeniden canlanışını ve her türlü olumsuzluğa göğüs germesini, toplumsal temelini sağlamlığına, aile bağlarının, örf, adet ve geleneksel değerlerin önemine bağlayan ve Osmanlı toplumundaki insani haysiyet düşüncesinin yüksekliğine dikkat çeker (Ubicini; 1998: 347).

3.2. FERMANLAR

3.2.1. Tanzimat Fermanı

Osmanlı modernleşme hareketlerinin kırılma noktası olarak ayrı bir anlam ve öneme sahip olan Tanzimat Fermanı'nı kendinden önceki diğer fermanlardan elbette çok farklı ve derin manaları olan bir fermanı. Berkes'in ifadesiyle "Düşünüş tarihimizde Avrupa'da bizdekinden farklı ve örnek olabilecek bir sistem olduğu anlamında Batılılaşma fikri Tanzimat'ta doğmuştur" (Berkes; 2002: 31). Zira ilan edilen ferman sadece padişahın tebaasına karşı bir lutfu değil, aynı zamanda kadim

Osmanlı devlet anlayışının da, temelinden sarsılması anlamına gelmekteydi. Klasik dönem Osmanlı devlet adamlarının “nizam-ı âlemci” tutumunda doğal olarak imparatorluğu oluşturan bütün uyruklar (teba) bir araç olarak değerlendirilmektedir. “Bu anlayışa göre uyrukları hoş tutmak esastır.” Uyruklar hoş tutulursa, bir huzur ve güven ortamı oluşur, bu durumda devlet iyi ve sorunsuz çalışır ama yine de esas olan “uyruk”lar değil “devlet”tir. “Bunun tam tersi bir tutumda devletin esas görevinin uyrukların mutluluğunu sağlamak olduğu ilkesidir”. Bu görüş önce Tanzimat döneminde belirir. Sonra gittikçe güçlenerek ondokuzuncu yüzyıl sonunda ortaya çıkar. “Bu önemli amaç ayrılığı devlet anlayışını temelden değiştirmektedir.” Tanzimat’tan önceki devleti kurtarma çabaları, Osmanlı askeri gücünün yenileştirilmesi yani reformize edilmesi zorunluluğunun anlaşılması ve kabul edilmesi sonucunda biçimlenmiştir. Tanzimat’ın özelliği ise, bu anlayışa yeni bir eksen katmış olmasıdır. Çünkü askeri reformun yapılabilmesi için düzenin idari, hukuki ve iktisadi yapısında da yenilik gerekmektedir (Mardin; 2000: 211-212). Dolayısıyla klasik dönem devlet anlayışına ve yaklaşık 150 yıldır devam eden modernleşme çabalarına yeni bir anlam ve içerik katmış olan Tanzimat Fermanı, devleti yeniden dizayn etmeye matuf bir adımdı. İnalçık devlet mekanizmasına köklü yenilikler getiren Tanzimat Fermanının muhtevası ve manasını şöyle ifade eder:

İmparatorluk, dini ve örfi kanunların ihmalinden dolayı, yüz elli yıldan beri zayıflamaktadır. Refahı ve iktidarı yeniden tesis etmek için bütün teb’anın can, ırz ve mal emniyetinin sağlanması esaslarına dayanmasını icap eden yeni kanunlara ihtiyaç vardır. Vergilendirme ve askere alma kanunları, adalete uygun olarak yeniden gözden geçirilecektir. İltizam sistemi lağvedilecek, her vatandaş, imkânları ölçüsünde vergilendirilecektir. Her suçlu, herkesin önünde alenen yargılanacaktır. Bu teminatlar, dini ve mezhebi ne olursa olsun, bütün teb’aya yaygınlaştırılacaktır (İnalçık, akt. Çaylak; 1998: 188).

Osmanlı devlet geleneğine uygun olarak, 3 Kasım 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı’nın görünürdeki amacı, devlet yönetiminde köklü değişiklikler yapmak, tüm tebaanın haklarını korumak ve teminat altına almak olmasına rağmen; aslında esas amacı modernleşmeci Bab-1 Ali bürokratlarının hayat ve servetlerini korumak ve teminat altına almaya yönelikti (Mardin; 1996:183). Tanzimat Fermanı’nın esas amacının Reşit Paşa “sadece fertlerin, can, mal ve namuslarına tam bir emniyet getirmek ve Bab-1 Ali’nin dâhili ve harici harcamalarını bir düzene sokma isteği” olduğunu belirtmektedir. Ferman esas olarak, Osmanlı devletinin işleyişini düzene koymak etkinliğini artırmak ve denetimsiz hükümdar kararlarının savurganlığına

sınır getirmek ve “Osmanlı kalemiyyesine, Bab-ı Ali bürokratlarına”, daha geniş yetkiler vermeyi hedeflemişti. Dolayısıyla Tanzimat Fermanı,” Osmanlı devlet memurlarını, sultanın bizzat uymayı garanti ettiği yapısal kanunların korumasından faydalandırmak” amacını güdüyordu. Tanzimat’la beraber, daha önce Osmanlı yüksek memurlarına uygulanan “servetlerin müsaderesi” ve “siyaseten katl” gibi keyfi cezalarda son buluyordu (Mardin; 1996: 176-178).

Tanzimat Fermanı, “devletin kurtarılması” gibi pratik zaruretlerle Batı’nın idari ve sosyal yapısının temel nitelikleriyle, Osmanlı geleneksel müesseselerini birleştirmişti. Devletin gücü eskisi gibi asıl gaye olarak yerini hala korumaktaydı. Şüphesiz reform süreci Tanzimat Fermanı’yla başlıyor değildi. Fakat Babîâli’nin gerçek hükümet dönemi Tanzimat’la başlıyordu. Gerçi imparatorlukta sadrazamların otorite kurdukları zamanlar çok olmuştu ama ilk defa Tanzimat döneminde, sadrazamla birlikte etrafındaki bürokrat kadro da, yönetime hâkim oluyor ve imparatorluğun kaderine yön veriyordu (Ortaylı; 2008: 101). Tanzimat’ın ilanıyla yönetime hâkim olan bu yüksek bürokratlar artık padişahın kulları olmaktan çıkmış, devletin hadimi yani hizmetkârı olmuşlardı. Devletin hizmetkârı olan yüksek memurlar, kendilerini Devlet-i Aliye’yi yıkılmaktan kurtaracak yegâne güç olarak görmekteydiler. İdarede yapılan yenilikler ve değişiklikler sonucunda, yeni kurulan devlet kurumlarında görev almaya başlamalarıyla da bu memur zümresi, artık imparatorlukta bütün önemli devlet işlerinin kontrolünü ellerine geçirmişlerdi. Bu yeni memur zümresi devleti idareye de, yalnız kendilerini ehil görmekteydiler. Tanzimat’ın mimarı olan Mustafa Reşit Paşa, Osmanlı Devleti’ni kurtarmanın yolunun, geleneksel Osmanlı düşüncesinde zikredildiği gibi, “iyi hükümdar” yetiştirmekten değil; aksine padişahın şahsi otoritesinin sınırlandırılması ve değişmez devlet müesseselerinin kurulmasından geçtiğini savunmaktadır. Bu düşünce aynı zamanda Avrupa etkili olan aydınlanma felsefesi, liberalizm ve modern anayasacılık gibi önemli fikri atmosferlerin etkisini göstermektedir ki, bu da yeni dönem Osmanlı idaresinin temel dayanağı olacak mahiyettedir (Mardin; 2000: 298).

Osmanlı İmparatorluğu adına “millet sistemi”de denilen bir tür siyasal ve toplumsal örgütlenme biçiminde; imparatorluğu oluşturan her toplum kesiminin din ve mezhep ekseninde sınıflandırılmış, özellikle gayri müslim cemaatleri kendi dini liderlerinin önderliğinde, bir anlamda âdemi merkezîyetçi anlayışla yönetmekteydi.

Tanzimat Fermanı, aynı zamanda söz konusu bu yönetsel yapıda, din ve mezhebi vurgulayan “millet” ekseninde örgütlenmiş olan imparatorlukta, 19. asrın başlarında, özellikle Fransız İhtilal’inin (1789) olumsuz etkisiyle başlayan, toplumsal çözülme durdurmak için, alternatif bir çıkış yolu olma gayesiyle de ilan edilmiştir. Maalesef başlamış olan söz konusu bu toplumsal çözülme, ilan edilen Tanzimat Fermanı’yla da durdurulamamıştır. Nitekim Batılı devletlerin, gayr-i müslim tebaa üzerindeki “himaye sistemi” kurması ve Tanzimat’la birlikte gittikçe artan bir şekilde, devlet yönetiminde laikleşmeye paralel giden siyasetle, bu “millet”lerin temsil edildiği organlara “laik” kesimlerden temsilcilerin de getirilmesi gibi etkenler yüzünden, çözülme gittikçe ivme kazanmıştır. Tanzimat devlet adamları bu parçalanmışlığın önüne geçmek için söz konusu cemaatlere (milletlere) hükm-i şahsiyet verip, bütün Osmanlıların sadakatini Osmanlı lehine çevirerek bir tür “Osmanlılık” ya da bir “Osmanlı vatandaşlığı” politikası takip etmişlerse de, başarılı olamamışlar ve başlamış olan bu parçalanmanın önüne geçememişlerdir (Çaylak; 1998: 190-191).

Engelhardt, Tanzimat’ın önemiyle ilgili olarak Müslümanlarla Hıristiyanların bir birlerine yaklaştığını ve asırlardır devam eden ayrışmanın son bulunduğunu ifade eder. “Tanzimat’ın en önemli amacı, Müslüman toplumları asırlardır manevi ve siyasi bakımdan uzak yaşamış olduğu Hıristiyan toplumlara yaklaştırıyordu.” Ayrıca Tanzimat Fermanı O’na göre, Avrupa devletlerinin baskıları sonucu ilan edilmişti. “Avrupa’nın yorulmak bilmeyen faaliyeti ile her taraftan sıkıştırılan ve son derece vahim bir mevkiide bulunan bir hükümet tarafından kabul edilen” Tanzimat Fermanı’nın ilan edilmesi,” herşeyden önce Avrupa’yı memnun etmek ve Türkiye’ye karşı daha yumuşak ve tavizkar davranmasını sağlamak” amacına matuf bir adımdı (Engelhardt; 1999: 13-14). Osmanlı modernleşme çabalarını bir güvenlik meselesi olarak değerlendiren ve Osmanlı’nın yaşayabilmek için modernleşmek zorunda olduğunu ifade eden Türköne’de, Engelhardt’ın yukarıdaki görüşlerine paralel düşünmektedir. “Avrupa devletlerine şirin görünmek için, ilan edilen ‘Tanzimat Fermanı’nın arkasında, artık güvenliğin tek başına temin edemeyen Osmanlı Devleti’nin, bir Avrupa devleti olarak, güvenliğini Avrupa arasında arama niyeti bulunmaktadır” (Türköne; 2003: 72). Tunaya da benzer bir görüşü savunur: Tanzimat “bir problem haline gelmiş olan Osmanlı İmparatorluğu meselesini gittikçe ağırlaşan ve artan yabancı müdahalesinin baskısı altında, aydın bir ekibin çözmeye

savaşması demektir. Osmanlı Devleti, bu Hat ile Batının üstünlüğünü resmen tanımıştır” (Tunaya; 1960: 32).

İlan edilen ve Tanzimat olarak ifade edilen bu Hatt-ı Hümayun’la birlikte, Tanzimat bürokratları, merkezi çevre karşısında daha etkin kılmaya ilişkin reform çalışmalarına hız verdiler. İdari işleyişi daha da kolaylaştıracak meclisler kurmaya, siyasal ve toplumsal hayata dair kanunlar çıkarmaya, eğitim ve yargı gibi işleri, daha modern, daha seküler yani laik bir çerçevede düzenlemeye başlamışlardı. Dolayısıyla Tanzimat’ın devlet merkezi örgütlenmesine getirdiği en önemli yeniliklerden birisi meclislerdir (Tanör; 2007: 103). Bu kurumlardan, Dar-ı Şura-yı Bab-ı Ali daha önce kurulmuş bulunan Nazırlar Meclisi’nin kurumlaşmış biçimi olarak, reformların görüşüldüğü ve Meclis-i Vala’yı Ahkâm-ı Adliye, görüşmeler sonucunda alınan kararların kanunlar haline getirileceği ve sultanın onayına sunulacağı daha özel bir organ olarak kurulmuştur. Bunların yanında merkezde daha birçok çeşitli görevler ifa edecek meclisler ve taşralarda, merkezde bulunanlara benzer mahalli meclisler ihdas edilmiştir. Taşralardaki meclisler daha çok atanmış kişilerden oluşmaktaydı. Bu taşra kuruluşları merkezdeki ana müessese ile yazışacak, ihtiyaç duyulan reformları teklif edeceklerdir (Mardin; 1996: 172-173).

Tanzimat döneminde, merkez ve taşra seviyesinde gerçekleştirilen yönetim organlarının örgütlenmesinde, Fransız modeli esas alınmıştır. 19. yüzyılda geleneksel devlet tipinden modern merkezîyetçi devlet tipinde geçiş sürecini yaşayan Osmanlı Devleti’nde, merkezîyetçilik, bir anlamda bürokrasinin gücü anlamına gelmekteydi. Tanzimat dönemi, taşra yönetiminde merkezîyetçiliğin gelişmesine paralel olarak mahalli idarelerin de doğuş aşamasını beraberinde getirmiştir. Mahalli idarelerin kurulup geliştirilmesi de aslında, merkezin artan görevleri yürütmesi için yerel halkın yardımına gereksinim duyması sonucu, yani bir ihtiyaçtan doğmuştur. Dolayısıyla imparatorluktaki mahalli idare geleneğinin, Batı Avrupa’daki gibi siyasal, hukuki bir kavram ve sosyal idari bir kurum olarak “liberal” bir tutumun sonucu olduğu fikri, merkezin ihtiyaçları düşünüldüğünde, pek inandırıcı değildir. Tanzimat Fermanı, kişinin doğal haklarını güvenceye almak yönünde girişimler olmamakla birlikte, tebaanın hayatını, canını, dini inancını hükümdarın inayetinden öte, kanunların yaptırımına bağlamak sadedinde bir başlangıç olduğu ve anayasal bir belge niteliğine haiz, modern topluma işaret eden bir manifesto olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca, Tanzimat'la Osmanlı uyruklarını yurttaş yapmak, yeni yükümlülükler (vergiler, askerlik hizmeti vs.) kabul ettirmek ve yeni yararlar sağlamak (yollar, adaletin kurula bağlanması, toprak tescili) için merkez, çevresiyle daha yoğun bir ilişkiye girmeye başlamış, çevredeki bireylerin de bu süreçte, yönetim ve adalet süreci ile merkezle yakın ilişki içine girmesi mümkün olmuştur (Mardin; 2000: 52). Söz konusu süreçte, gerek merkezde genel kapsamlı meclislerin, gerekse yerel ve bölgesel yönetimlerin birer unsuru olarak yerel meclislerin kurulmasıyla birlikte, yönetilenlerin siyasal temsilini sağlamaya, yönelik ilk girişimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu meclisler (muhasıllık, vilayet ve kaza meclisleri), içerik itibariyle olmasa da yani gerçek anlamda bir temsil ilişkisini ihtiva eden ve yürütme ve yargıdan bağımsız olmasa bile, biçim itibariyle temsil ilişkilerinin imparatorlukta doğmaya başladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Böylece tebaa yönetimle ya da merkezle olan temasının bir kısmını oluşturan resmi başvurularının “şikâyet”, “imdat” ve “halin arzı” (arz-u hal) biçiminde sunmuş olmasını, bu açıdan bakıldığında daha iyi anlaşılacaktır (Kalaycıoğlu ve Sarıbay; 2000: 14-15).

Bir başka açıdan değerlendirildiğinde ise Tanzimat yeni getirdiği yönetim anlayışında çevrede oluşturduğu mahalli meclisler, mahalli temsil kurulları, merkezin çevreyi daha rahat kontrol etmek amacına matuf meclislerdir. Bununla birlikte merkez, 1840'lardan itibaren, İstanbul'da ve yerel düzeyde kurulan meclislerle, 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi ve 1864 tarihli Vilayet Kanunu ile çevre yani taşra üzerindeki denetimini iyice artırmış, böylelikle yıllardır çeşitli nedenlerle elden çıkmış bulunan miri arazisine tekrar el koymuştur. Merkez gelirlerin toplanmasında, etkinliğini artırmak için kurduğu meclislerin etkinliği, belirleyici değil, bir danışma meclisi konumundaydı. Yerel düzeyde kurulan bu meclislere seçilecek kişilerin, bir miktar emlak sahibi ve halk üzerinde etkin olan eşraftan olması, merkezin, köylülerin vergi ödememek konusunda dirençlerini kırmak ve benzeri görevleri yürütmek amacına yönelikti. Bu meclisler yalnız merkezin uygun gördüğü kimselerin atamalarını suretiyle oluşturulmuş meclislerdi. Kısaca, Tanzimat bürokratları “devleti kurtarma” misyonunun kaçınılmaz bir gereği olarak gördükleri ve Batı'nın güçlü devletlerin arasında Osmanlı Devleti'nin de kendine “bir yer sağlayacağı umuduyla sonunda askeri ve sivil eğitime, idari reformlara, mahkemelerin laikleşmesine ve iletişimin çağdaşlaştırılmasına ağırlık vermek” gerektiğine inanmışlardır (Mardin;

1999c: 22). Tanzimat Fermanı olarak bilinen 1839 tarihli Hatt-ı Hümayun, Devlet-i Aliye'nin "devleti kurtarma" misyonunun tek çaresi olarak kabul edilen ve modern bir devlet olma umuduyla önceki Hatt-ı Hümayun'lardan her bakımdan farklı bir Hatt-ı Hümayun olarak ilan edilmiştir. Tanzimat döneminde gerçekleştirilen yeniden yapılanma devlet içinde "bürokratik hiyerarşiye yeni alt-üst ilişkileri getirdi. Osmanlı İmparatorluğu' nun merkezi yönetimini, gerçek anlamda Weberci bir 'rasyonelleştirilmiş bürokrasi' modeline daha da yaklaştırdı" (Mardin; 1999c: 54).

3.2.2. Islahat Fermanı

Tanzimat'tan sonra Tanzimat'ın bir devamı hatta tamamlayıcı olarak ifade edilen ve Tanzimat Fermanı'ndaki düzenlemelerin bir adım daha ilerisine geçen bir hattı Hümayun daha ilan edildi (1856). Islahat Fermanı olarak ifade edilen ferman, "ağır bir yabancı baskısı altında" ilan edilmiştir. Bu ferman aslında bir vesika olarak "yabancı Devletler tarafından hazırlanmış, babı Ali tarafından da Hattı Hümayun şeklinde yayınlanmıştır." Batı'nın güçlü devletleri, Osmanlı sosyal ve siyasal yapısında çok daha fazla ıslahat istiyorlardı. Batı devletlerinin bu daha fazla ıslahat istemeleri "samimi taleplerden ziyade" imparatorluk bütünlüğüne bir müdahale bahanesiydi. Dolayısıyla Batılıların ileri sürdüğü nedenler, yani imparatorluğun içişlerine doğrudan doğruya karışma nedeni medeniyet'ti. Batılılar "Islahatı medeniyet adına talep ediyor, hak iddia ediyor"lardı (Tunaya; 1960: 39).

Bu fermanın ilanı, Müslüman-Hıristiyan tebaanın eşitliğini amaçlıyordu. Aslında bu ferman, Tanzimat Fermanı'yla gayri müslim tebaaya verilen hakları yetersiz bulan, bu konuda verilen sözleri de tutulmamış sayan Batı devletlerinin imparatorluğu Rus tehdidine karşı korumak ve yine imparatorluğun Avrupa devletler ailesine kabul edilmesinin bir ön şartı olarak istemesi sonucunda, Batı'lı devletlerin ısrarıyla ve onları memnun etmek için ilan edilmiştir (Tanör; 2007: 95). Mardin, Islahat Fermanı'nı, Tanzimat Fermanı'nın ikinci aşaması olarak değerlendirir. Ona göre bu ferman, o zamana kadara "millet-i hâkime" olan Müslümanlardan bu imtiyazlarını almakta, din farkı gözetmeksizin tüm tebaya eşit muamele etmeyi amaçlamaktaydı. Bu amacı gerçekleştirmek için de bir "Osmanlı" vatandaşlığı oluşturmaya çalışıyordu (Mardin; 1999b: 14). 1856'da ilan edilen fermanın en önemli özelliklerinden birisi de Tanzimat'la başlayan bu süreçte amaçlananın aksine

Avrupa kültürünün de ülkede hızlı yaygınlaşmasına zemin hazırlanmış olmasıdır. Tanzimat reformcuları Batı'nın askeri ve idari yapısını ülkeye aktarırken, Batı kültürü de, "Lale Devri'nden sonra ikinci defa imparatorluğa, etkin bir biçimde girmeye başlamıştı. Tanzimat'tan başlayarak gittikçe artan bir biçimde artık imparatorlukta "giyim, ev eşyası, paranın kullanılması, evlerin stili, insanlar arası ilişkiler "Avrupai" olmuştur." Böylece Tanzimat dönemi, devletin modernleştirilmesiyle eş zamanlı olarak, halkın kültürüne ve ilişkilerine de yansıtılarak yeni bir boyut kazanmıştır (Karakas; 2000: 120).

3.3. HUKUKİ KAZANIMLAR

Tanzimat dönemi, Osmanlı idari yapısının, giderek daha kompleks bir yapı haline geldiği, yeni bir dönem olma özelliğine de sahiptir. Bu karmaşık idari yapının gelişimine paralel olarak Tanzimat, aynı zamanda sadrazam başkanlığındaki Osmanlı hükümetlerinin etkin bir niteliğe sahip olduğu yeni bir dönemin de başlangıcıdır. Tanzimat'la birlikte Osmanlı Devleti'nde merkez, çevresiyle yani tebaasıyla daha yoğun bir dizi yeni ilişkiler örüntüsü geliştirmeye, dolayısıyla da klasik Osmanlı yöneten-yönetilen ilişkileri daha karmaşık, daha seküler bir hal almaya başlamıştır. Tanzimat'la ortaya çıkan geniş "faaliyet alanı ve yeni idari kurumlar", söz konusu bu kurumlarda görev yapmakta olan memurların da bu memurlarla muhatap olacak halkın da ilişkilerini düzenleyecek yeni bir dizi kuralları zorunlu kılmıştı. Böylelikle bir zorunluluk olarak ortaya çıkan bu yeni kuralların, ivedilikle kanunlaştırıldığı Tanzimat döneminin, en önemli özellik ve kazanımlarından birinin, hukuk alanında yapılan kanunlaştırmalar, yani hukuki düzenlemeler olduğunu ifade edebiliriz.

Özellikle Babiâli memurlarının -yani devlet bürokratlarının, Osmanlı klasik yönetsel sisteminin bir özelliği olarak, padişahın tek taraflı ve keyfi bir biçimde, kendi haklarındaki şahsi tasarrufuna boyun eğmeleri şeklinde ve hala cari olan uygulama- Saray'ın hışmına uğramaları, azledilmeleri ve katledilmeye varan cezalara çarptırılmaları keyfiyeti; Tanzimat'la birlikte, yerini yasalara, suç ve ceza ilişkisine, keyfi olmayan evrensel hukuk kurallarının geçerli olduğu yönetim uygulamalarına, bırakmaya başlamıştır. Osmanlı Padişahları'nın keyfi yönetimini sınırlandırmak için, atılabilecek en önemli adım olan evrensel yazılı hukuk kurallarının oluşturulması, bu

kuralların kabul edilmesi ve uygulanmaya girmiş olması, Tanzimat'ın en önemli karakteri olarak kabul edilir. Dolayısıyla Tanzimat'ın ilk ve en yoğun çabalara sahne olduğu alanın kanunlaştırma faaliyetleri olması son derece yerinde uygulamalar olarak karşımıza çıkar.

Nitekim Hıfzı Veldet (Velidedeoğlu) :

Tanzimat'ın çeşitli cepheleri arasında en mühim olanı şüphesiz onun hukuk cephesidir. Tanzimat, Osmanlı Devlet'inde o zamana kadar hüküm sürmüş olan "keyfilik"ten "hukuki"liğe, "kanunsuzluk"tan "meşruiyet"e "emniyetsizlik"ten "emniyet"e geçişi ifade eder. Gülhane Hattı baştanbaşa bu ruhla doludur (Velidedeoğlu, akt. Kalaycıoğlu ve Sarıbay; 2000: 7).

Diyerek, Tanzimat'ın hukuki karakterine ve Babıâli'nin Osmanlı idaresine yaptıkları, en büyük katkıya özel vurgu yapmaktadır. Osmanlı geleneksel idari sisteminde tüm geleneksel otoriter sistemlerde olduğu gibi, hükümdarın keyfi kararlarını önleyecek etkin bir sınırlayıcı mekanizma, söz konusu değildir. Tanzimat'la imparatorlukta, evrensel hukuk kuralları uygulanmaya başlamış; bununla beraber devlet ve toplum ilişkilerinde de köklü değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bunlar, yeni bir devlet idaresinin oluşturulması anlamında değerlendirilmekte ve modernleşmenin artık yeni bir boyutunu teşkil etmektedir. Zira klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda

Hükümdar bir konudaki keyfi kararını önce verip, sonra bunun meşru olduğuna dair geleneklerden destek arayabilmekte, eğer geleneği temsil eden bir zümre veya sınıf söz konusuysa (ulema gibi) ondan, çeşitli yollarla destek her zaman temin edilebilmektedir. Bu nedenle can ve malından hiçbir biçimde emin olmayan ve Padişahın kişisel mülkü addedilenlerin (kulların); can ve mal emniyetinin sağlanmasının mümkün olduğu Batı ile temas suretiyle anlamalarından itibaren Tanzimat uygulamalarını oluşturmaları şaşırtıcı değildir. Üstelik evrensel, yazılı hukuk kurallarının varlığı sayesinde, bireyle devlet, bireyle birey arasındaki ilişkilerin belirgin ve seyri önceden tahmin edilebilir bir hale dönüştürülmesinin hem Osmanlı İmparatorluğu içindeki, hem de Batıyla olan ticaret ilişkilerinde önemli kolaylıklara yol açması doğaldır (Kalaycıoğlu ve Sarıbay; 2000: 8).

Böylece egemenlik ilişkileri de; meşruiyetin kaynağı olan dini ve örfi gelenekten, evrensel yazılı hukuk kurallarının üstünlüğüne doğru kaymaya yüz tutmuştur. Zira Tanzimat dönemi aynı zamanda da "dünyevi toplumsal amaçlara ulaşmak için dünyevi ölçü ve faaliyetleri temel alan ve halkın iyi idaresi için keyfi olmayan ve değişmez ilke kuralların uygulanması genel amacı belirleyen bir dönem olmuştur" (Kalaycıoğlu ve Sarıbay; 2000: 14). Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı kabul edilen Tanzimat'ın, esas karakterini hukuk alanındaki uygulamalarından ağırlığını ifade ettikten sonra, bu hukuki karakterin ayrıntılarına gelince: "Türk adli

modernizasyonunun üç büyük unsuru şunlardı: 1- Osmanlı ticaret mahkemelerinin doğuşuna yol açan etkilerin belirliliği 2- Yeni ceza hukuku sistemini hedefleyen farklı güçler 3- Mecelle'nin ortaya çıkarılması ile sonuçlanan eğilim”dir. Mardin, Türk adli modernizasyonun başlangıcı olarak “karma mahkemeler”i gösterir.

Habercisi “karma mahkemeler” olan Osmanlı ticaret mahkemeleri, kısmen değişen ticaret dünyasının Osmanlı toplumuna yansması, kısmen de başkentteki Avrupalı diplomatların baskıları sonucu kuruldu. Mecelle yabancı müdahalesi, yerli reformist eğilimler ve Osmanlı muhafazakâr reaksiyonu arasındaki çatışmanın ürünü iken, ceza kanununu yabancı baskıların çok daha dolaylı ve dâhili reformların nihai sonucuydu. Aynı zamanda söz konusu güçler arasındaki uzlaşmanın da bir ifadesiydi (Mardin; 1999b: 124).

Söz konusu bu üç eğilim genel olarak Osmanlı hukuki ve adli reformlarının, özellikle de Mecelle ile düzeltilebileceğine inanılan çeşitli zorluklar olarak değerlendirilebilir. Mardin, Osmanlı hukuk reformunun ve çıkarılan yeni kanunların gerçek manası ve mahiyetinin ancak söz konusu bu zorlukların tek tek incelenmesiyle idrak edilebileceğini ifade eder.

3.3.1. Ticaret Mahkemeleri

Tanzimat Fermanıyla başlayan Osmanlı modernleşme döneminden çok daha önceleri, şeriatın İslam toplumlarında, özellikle de Osmanlı toplumunda, toplumsal hayatın bütün hukuki ihtiyaçlarına cevap veremediğini ve şeriatın karşılayamadığı hukuki ihtiyaçların karşılanması için de, Osmanlılarda Sultan'ın, şeriatın başı olarak norm irat etme yetkisinin varlığını -Örf-i Sultani denilen padişah fermanları- daha önce ifade etmiştik. Kadim Osmanlı devlet geleneğinde Şeriatın bekçileri olan ulemanın zaman içinde çökmeye başlamasıyla, şer-i hukuk, toplumun ihtiyaçlarını iyice karşılayamaz olmuştu. 19. asırla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun ticari faaliyetlerinde başlayan değişme, imparatorluk ekonomisinde yavaş fakat istikrarlı bir dönüşümü başlatmıştı. Bu dönüşüm şer-i hukukun sınırlarını zorlayacak, “Avrupa ile ticaretin artmasıyla yerleşmeye başlayan ticari tartışmaları şeriat haricinde çözmeyi amaçlayan metodlar”ın denenmesi sürecini de beraberinde getirmişti. Ticaretin canlanmasıyla ortaya çıkan yeni sorunların çözümü için, bir dizi yeni hukuki düzenlemenin de yapılması zorunluluk halini almıştı. Aslında Avrupa ile yapılan ticari ilişkiler, “ilk zamanlardan beri özel lisanslara sahip olanlarla

sınırlandırılmış bir faaliyet alanıydı. Önceleri bu lisanslar sadece Avrupalılara veriliyordu. Bu tüccarlar Avrupa tüccarı olarak biliyordu.” Daha sonra söz konusu bu özel lisans ve imtiyazlar, “gayri müslim Osmanlılara ve nihayet Müslüman Osmanlılara da verildi” (Mardin; 1999b: 125).

Bu imtiyaza haiz yeni Müslüman tüccarlara “Hayriye tüccarı” denilmekteydi. Bu imtiyaza yani ticaret yapabilmek için gereken özel lisansa sahip, berat sahibi olan ve her üç kategoride yer alan tüccarlar da, şer’i mahkemelerde yargılanmaktan muaf tutulmuştu. İmtiyaz sahibi bu tüccarların yargılanmaları, “Kaide-i Tüccar” kanunu uygulanarak bir çeşit özel ticaret mahkemelerinde yapılıyordu. Tanzimat’la başlayan bu yeni dönemde, modernleşme hareketinin hukuk alanındaki reform çalışmalarından ilki olan Ticaret mahkemeleri 1840 ve 1850 yılları arasındaki bir dizi gayretlerle oluşturulmaya çalışılmıştır. Mardin bu dönemde iki yeni gelişmeden bahseder. Bu gelişmelerden ilki:

...hâkimlerin tayin edilmesinde yeni usulün uygulanmasıyla, ticaret mahkemelerinin statüleri değiştirildi... Hemen sonra bakanlık 5 müslim 5 gayri müslim hâkimden oluşan bir jüri teşkil etti. Bu sırada, bakanlıkta temsil olunan yabancı temsilcilikler, yabancı milliyetli 10 tacirin seçimini düzenledi. Bunların en az dördü veya beşi yeni ticaret mahkemesinin, ticaret bakanı başkanlığındaki toplantısında hazır bulunacaktı (Mardin; 1999b:128).

Bu döneme dair ikinci gelişmeye: Tanzimat’ın hukuki reformları açısından çok daha önemliydi: “Osmanlı vatandaşlarının kendi aralarında veya yabancı ülke vatandaşları arasında çıkacak anlaşmazlıkları çözümlenmek amacıyla, imparatorluğun birçok yerinde tedrici olarak özel komisyonlar kuruldu.” Bu özel komisyonlarda yani özel mahkemelerde “karma mahkemelerde çoktandır uygulanan geleneksel Avrupa ticaret kanununu uygulayacaktı” (Mardin: 1999b: 129).

Söz konusu bu mahkemelerde de, daha önceki özel ticaret mahkemelerinde olduğu gibi hâkimlerin büyük çoğunluğu, -Ticaret Bakanlığı’nda çalışan memurlar gibi- en yüksek amirin başkanlık ettiği devlet memurlarıydı. Bu davalarda bakanlık kendiliğinden bir temyiz mahkemesi gibi çalışıyordu. “Laik ticaret mahkemeleri sisteminin sahasının belirlenmesi, şer’iat dışı mahkemelerin meşrutiyyetinin tayin edilmesi bakımından son derece önemliydi.” Nihayet 20 Mayıs 1850’de, İstanbul Liman Reislîği bünyesinde karma bir deniz ticaret mahkemesi kuruldu ve 28 Temmuz 1850’de de Osmanlı Ticaret Kanunu ilan edildi. Bu kanun Fransız Ticaret Kanununun I. ve III. Bölümlerinin bir tercümesi ve adaptasyonuydu. Bu kanun ilan

edilmesi konusunda, çeşitli hukuki özel konuların, hukukun hangi alanını ilgilendirdiği konusunda, yani mahkemelerin ihtisaslaşması konusunda, hâkimlerin kendi aralarında yaşanan tartışmaların vuzuha kavuşturulması ihtiyacı da teşvik edici bir unsur olarak etkili olmuştur (Mardin; 1999b: 129).

3.3.2. Ceza Kanunu

Mardin'in sözünü ettiği adli modernizasyonun üç unsurundan ikinciyse, ceza hukukuyla ilgilidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda reform çalışmalarının temel özelliği yeniçeri, ayanlar (mahalli paşalar) ve ulema gibi gruplar ve iktidar merkezlerinin zararına, devletin merkezi gücünün artırılması olmuştur. II. Mahmut döneminde bu merkeziyetçilik, en iyi ifadesini "L'Etat, c'est moi" yani "Devlet benim" diyen sultanın şahsında buldu. Dolayısıyla monarşinin, fiili olarak giderek merkezileşmesi yönündeki uygulamalar da teorik dayanağını, sultanın kanun yapma yetkisini ifade eden, şeriattan bağımsız olarak işleyen örfi teoride yer almaktaydı. Hanedan olmanın ayrıcalığından doğan örfi hukuk, gerek üstü kapalı gerekse aşikâr olarak kullanılıyor olması, II. Mahmut döneminde gerçekleştirilen ıslahat hareketlerinin en temel özelliklerindendi. Ayrıca sultan kendi otoritesini daha da güçlendirmek ve tebaasının bunu itirazsız kabulünü sağlamak için dini bir takım referanslarda bulmaktaydı. Sultan II. Mahmut'un söz konusu bu dini referanslı, siyasetine de en önemli katkıyı, hükümdara itaati emreden 25 hadisin derlenmesi sağlamıştı. Sultan II. Mahmut döneminde kabul edilen yasalar ağırlıklı devlet mekanizmasının yenilenmesiyle ilgili düzenlemelerdi. Bu dönem, ulemanın kamu görevlisi sıfatıyla cezai sorumluluklarını düzenleyen ve özellikle rüşvet gibi uygulamaları önlemeyi amaçlayan "Tarik-i İlmiyeye Dair Ceza Kanunnamesi" ve devlet memurlarına yönelik "Memurin Ceza kanunu" kaleme alınmış olduğu yeni bir dönemdi. Ardından yeni askeri ve idari düzenlemeler, Osmanlı kamu hukukunun rüşeym halinde oluşmaya başladığının ilk işaretleriydi. İmparatorlukta kamu ve özel hukuk bir bütündü, bu uygulama Osmanlı hukukçularının çok aziz uttukları kurgulardan biriydi. Başlangıcı, III. Selim zamanına kadar götürülebilen, vatandaşın günlük hayatında belirleyici olan "organik" statüler, bu hukukçuları -yani özel ve kamu hukuku ayırımını istemeyen hukukçuları- rahatsız etmeye başlamıştı (Mardin; 1999b: 130-131).

Sultan II. Mahmut'un ölümünden sonra, devletin dizginleri yeni padişah Abdülmecit'in eline değil, artık "Aydınlanmanın veziri" olan Mustafa Reşit Paşa liderliğindeki Babıâli bürokratlarının eline geçmişti. Devletin dizginlerini ellerine geçiren söz konusu bu bürokratlar, II. Mahmut döneminde başlayan kanunlaştırma faaliyetlerini daha da ileri götürdüler. Reşit Paşa Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun kaleme alınmasında oynadığı aktif rolle, yeni dönemin lideri olarak karşımıza çıkar. Tanzimat Fermanı olarak da adlandırılan bu Hatt-ı Hümayun hem siyaset teorisi hem de meşruiyet noktası açısından, örfi hukukun şer'i hukuk karşısındaki zaferinin de bir anlamda ilanıydı. Böylelikle ilan edilmiş olan bu Hatt-ı Hümayun, artık kanun yapma şeklinin geleneksel örfi kanunlaştırmadan farklılaşmasının ve yeni bir kamu hukuku prensiplerinin kanunlaştırılmasının ifadesi olması açısından da çok önemlidir. Zira Reşit Paşa daha Hatt'ın ilan edilmesinde çok daha önceleri 1837'de, şahsilikten uzak bir kanun yapma biriminin kurulmasına çalışmıştı. Paşa, Sultanı, yeni idari ve hukuki düzenlemelerin hazırlanmasıyla görevli bir üst meclisin, Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliye'nin kurulması konusunda ikna etmişti. (Mardin; 1999b: 131-132).

Hatt-ı Hümayunun hükümlerinin, şeriatın dışında olması, ulemanın etkinliğini azaltmakta, dolayısıyla, kadıların mahalli idari yetkilerini ellerinden almaya yönelik bir girişimdi. Ayrıca Hatt-ı Hümayun, imparatorlukta mevcut olmayan kurumsal yapılardan birisi olan, ceza davalarında şeriat dışındaki mahkemelerden oluşan, yeni bir adli teşkilatın, kurulmasına zemin oluşturdu. Hatt-ı Hümayun bütün tebaanın "hayat, mülkiyet ve şeref" haklarının dokunulmazlığının sağlandığı, resmen ilan etmiş ve bu hakların korunmasının nasıl başarılacağını dair bir yasanın çıkarılmasına yol açmıştı. Bu kanun Hatt'ın ilanından 6 ay sonra 3 Mayıs 1840'da ilan edilen ceza kanunuydu. Ceza kanununun sonuç bölümünde kanun Osmanlı devletinde sadece kamu görevlilerine değil, hukukun genel ilkeleri uyarınca tebaayı oluşturan bütün bireylere uygulanacağı ifade ediliyordu. Dönemin şartları göz önüne alındığında bu ceza kanununun "en az Osmanlı devlet kurumlarının dönüşümü kadar önemli olan organik kanunlar serisinin bir parçası olmaktan çok ileri anlamlar taşıdığı" ifade edilebilir. Bununla birlikte söz konusu kanunla yüksek meclisin görevleri arasına ceza davalarının temyiz mercii görevi de eklenmiş oluyordu. Böylece İslam hukukunda olmayan bir kavram olan "temyiz" kavramı da hukuk literatürüne kazandırılmış oluyordu (Mardin; 1999b: 132-133).

3.3.3. Mecelle

Tanzimat döneminde, reform hareketlerinin en önemli uygulama alanı olan hukuki alan, devletin kanuni ve adli konularda giderek artan Babiâli bürokratlarının yetkilerinin, ulema ile bir çatışmaya yol açması olasılığını da beraberinde getirmişti. İhtimal dâhilinde olan bu sorunu önlemek için Reşit Paşa, Ulema ile Babiâli arasında bir uzlaşma zemini oluşturmaya karar verdi. Reformların uygulanmasıyla ilgili yeni düzenlemelerle meşgulken Şeyhülislamlık makamından bilgili, zevki ve liberal bir âlimin gönderilmesini talep etti. Bu sayede Şeyhülislamlıkla Babiâli arasında güvenli bir ilişki kurmayı tasarlıyordu. Reşit Paşa'ya gönderilen bu kişi Ahmet Cevdet'di (Mardin; 1999b: 134).

Tanzimat döneminin en faal alanı olarak ifade ettiğimiz hukuki alanda, Avrupa hukuku temelinde yeni düzenlemelerde hızla devam ediyordu. Bu hukuki düzenlemelerin anlamı, modernleşme konusunda daha da ileri gitmekti. Hukuk alanında yaşanan bu gelişmeler, ulema ile laik bürokrasi arasında çetin mücadelelere sahne olmaktaydı. Ali Paşa'nın Fransız Medeni Kanunu'nu Arapça tercümesinden Türkçe'ye çevrilmesini emretmesiyle, bu duruma çözüm bulma ümidi doğmuş oldu. Ali Paşa, bununla birlikte Meclis-i Vala'yı, yeniden tanzim etmeye karar verdi. Öncelikle meclisin yargı fonksiyonu gören kısmını Divan-ı Ahkâm-ı Adliye ve Şura-yı Devlet adlarında iki kısma ayrıldı. Divan-ı Ahkâm-ı Adliye, bir temyiz mahkemesi olup, birisi medeni diğeri ceza davalarına bakan iki şubeden oluşmaktaydı. Bu divanın adı, sonradan Adliye Nezareti olarak değiştirilmiştir. Bu kurum başından sonuna laik gelişmeyi temsil etmekteydi. Adliye Nezareti sonraları ticari ve cezai anlaşmazlıkların müracaat mercii haline geldi (Mardin; 1999b: 138-139).

Diğer taraftan Şura-yı Devlet, idari hukukla ilgili davaların görüldüğü bir temyiz mahkemesi ve kanun taslağı hazırlama göreviyle görevlendirilmişti. Ahmet Cevdet Paşa da yeni adliye sisteminin başına getirilmişti. Cevdet Paşa göreve başlar başlamaz iki sorunla karşılaştı. Bu sorunlardan ilki, laik bir adliyenin mevcudiyetine gerekçe bulmaktı. Bu gerekçeyi bulmakta çok zorlanmadı, zira 15. yüzyıl liberal İslam hukukçusu Celaleddin-i Devvani'nin Mezalim mahkemeleriyle ilgili risalesi onun bu konudaki referans kaynağı ve dayanak noktası olmuştu. İkinci önemli sorunsa, ticaret kanununun tekrar ele alınması ile ilgili sorundu. Cevdet Paşa bu konuda cesaret gösteremedi ve geri adım atmak zorunda kaldı. Zira bu Fransız Medeni

Kanunu'nun sözleşme ve mükellefiyetlerle ilgili kısımlarında iktibas edilmesi manasına geliyordu. Cevdet Paşa bu tür hükümlerin alınmasıyla, Osmanlı hukukunun ruhunun değişebileceğinden endişe etmekteydi. Bu sorunun aşılması için 1867 yılında bakanlar kurulu tarafından Mecelle Komisyonu adıyla yeni bir kurul oluşturuldu ve kurulun başkanlığına Cevdet Paşa getirildi. Söz konusu komisyon bakanlar kuruluna Giriş ve Mecelle'nin ilk bölümünü bir yıl içine teslim etmiş; bununla birlikte komisyonun hukuki referanslarda Hanefi Fıkhı'na bağlı kalınması ve komisyonda görevli bulunan ulemanın çalışmalara devam etmesi yönünde bir irade ortaya koydu. Mecelle'nin son bölümü ise, Ulema ve Batıcılar arasındaki çekişmeler dolayısıyla ancak on yıl sonra tamamlana bildi. Cevdet Paşa'nın Ulema ve Batıcı hukukçular arasındaki orta yol bulma çabalarının en önemli yanı, onun "zamanın icapları" ifadesiyle formüle ettiği uzlaşmacı ve sorunları çözme konusundaki pratik yönüdür. Dolayısıyla, "Mecelle, modern medeniyetin akılcı güçlerinin şeraite karşı görülmedik baskılar uyguladığı bir devirde ortaya çıkmış" hukuki çalışmadır. Komisyon çalışmalarını geçte olsa tamamladıktan sonra bir usul kanunu kaleme alarak Şura-yı Devlet'e sundu. Bu usul kanunu da Fransız kanunlarından alınan birçok karşılıklarla ıslah edildi (Mardin; 1999b: 139-141).

3.4. MODERN EĞİTİMİN GETİRDİĞİ KAZANIMLAR

3.4.1. Klasik- Modern Eğitim Farkı

Osmanlı geleneksel eğitim sisteminde, "bilgi sınırlı bir şeydi": İslami bilginin temel ilkeleri ilk ve son olarak belirlenmiş ve kesinleşmişti. Bu bilgi fonu bir lonca teşekkülü gibi bilinen tekniklerin üstünlüğünde yayılıyordu. Bu bilgi, malumat sahibi olmak için yakından izlenmesi gereken, kendi hızıyla genişleyen bir bünyeydi. Kullanıma yönelik teknikler sürekli değişiyordu. "Böylelikle değişim, ilk başta Batı pozitif bilimlerinin verisi olarak başladı." Bunun ışığında, "entelektüel ufuklarını geliştirmede geride kalan ulema giderek artan bir ölçüde, kadim bilgeliğin hazineleri olmaktan çok, cahil şarlatanlar olarak görülür oldular." Bu durum öğrencileri, dinle açıktan açığa karşı karşıya getiren unsurlardan biriydi. Ulemanın içine düştüğü sözü edilen bu küçültücü durum, gelecekte değişime duyulan ihtiyaca ve dinin ilerleme

önünde bir engel oluşturduğu görüşüne yapılan atıfların ana teması olacaktı (Mardin; 1999: 58-59). Osmanlı geleneksel sisteminde eğitim, aslında kişiye bağımlı bir eğitimdi. Geleneksel eğitim sisteminde kitap bulmak zor olduğundan hoca kitabı “hıfzetmiş”, hıfzetmiş olduğu bu kitaba ait bilgileri ve öğretileri öğrencilerine not biçiminde aktarırdı. Mardin’e göre, modernleşme sürecinin hızlanmış olduğu yıllarda bile, Osmanlı medreselerinde hala kitap yerine kitabı bilen hocanın egemenliğinden söz edilebilir. Çünkü o dönemde önemli kaynak kitapların bulunması hem çok zordur ve hem de kaynak kitaplar çok pahalıya maal olmaktadır. Bunun yanında, bilimin kitaptan çıkarılan bir nesne olduğu anlayışı, toplumda henüz yerleşmiş değildir. Oysa modern eğitimin temeli olan kitap herkese açık ve aynı bilgiyi veren bir kaynak olduğundan, “okuyan herkesin kesinlikle aynı öğelerden hareket etmesini sağlar; ‘muhtelif rivayetleri’ ortadan kaldırır, bilginin geniş bir yığın tarafından ‘paylaşılma’sını sağlar.” Kitap tek bir metnin tekrar tekrar gözden geçirilmesini sağladığı için eleştiri olanağını da kolaylaştırır. Kitap “anlatım öğreniminin bir özelliği olan “dedikodu- hikâye- fıkra” havasının yerine, bir ‘ilkeler dünyası’ geçirir.” Bu da kitabın en önemli özelliği olan “karşılaştırma ve eleştiri fırsatlarının” bir sonucudur (Mardin; 2000: 226). Osmanlı geleneksel eğitim sisteminde ise kişiler, en az kitaplar kadar referans kaynaklarıdır. Bir memurun yanına 12-13 gibi erken yaşlarda çırak olarak verilen çocukların “Kalem”lerden memur olarak yetiştirilmesi bunun tipik bir örneğidir. Geleneksel sistemde “bilgi evrenine bir pirin rehberliğinde kabul olunması esastı.” Kalemde yani büroda yeni işe kabul olunan bir memurun piri, “hamisi veya meslek hayatına ilgi duyan tecrübeli bir memur” olurdu. Medresede ise pir eğitimleri boyunca talebelere tahsis edilen hocalarıydı. Bilginin “sadece bilinen teknikler vasıtasıyla başvurulabilen sınırlı bir birikim olduğu kanaati ile birlikte bu şahsiyetler,” o kişinin bir teğet üzerinde hareket edebileceği ve seleflerinin hâlihazırda incelemiş ve açıklamış oldukları konuların yeni tefsirlerini yapmakla sınırlıydı (Mardin; 1999: 59).

Bu eğitim sistemi içinde eğitim alan bir kimse, eğitmeni olan hocasına karşı, vefakâr ve minnettar olmak durumundaydı. Bu da eleştirel bir düşüncenin ve araştırmaya dönük bir çalışmanın engellenmesi için yeterli bir sebep teşkil etmekteydi. Kişiye bağımlılık, sınırlı bilgi ve soyut olmayan düşünce öğrencilerin

gelişi için bir başka engeldi. Oysa modernleşmeyle gelen yeni eğitim kurumlarında daha özgür ve daha soyut düşünebilen insanların yetiştirilmesi söz konusuydu.

Yeni sistemde tüm sınıflara dağıtılan kitaplar, bilginin temeliydi. Onlar öğrenim için referans noktaları oldular... Kitap, dersane ve şimdi Irving Goffman'ın "total kurum" adını verdiği şey gibi çalışan okul, yeni öğretimin başka ve önemli bir özelliği idi. Her okul öğrencilerin Osmanlı gündelik yaşantısından tecrit edildiği kendine has ve yeterli bir dünya idi. Büronun eğitim sisteminde öğrenciler, bilgilerini gerçek resmi işlemlerden topluyorlardı. Bilgi tecrübe, entrika ve planlamanın karmaşık çilesine daldırılıyorlardı. Yeni kuşak memurlar bütün bu keşmekeşlerden uzak tutulmuşlardı. Onlar gerçekliğin soyutlamaları olan ilke ve kanunları öğreniyorlardı ve bir iç tutarlılığa sahiptiler. 1890'lar nesli kitaplarda tasvir edildiği şekliyle hayatı, hayatın bizatihi kendisinden daha gerçekmiş gibi düşünüyorlardı (Mardin; 1999: 59-60).

Mardin, bugün bildiğimiz modern eğitim sisteminin önemini bu şekilde izah ederken, modern okul sisteminin kökenini de inerek, aslında yeni eğitimin çok daha eski ve daha köklü bir geçmişi olduğunu ifade eder. Bugün bildiğimiz okul sisteminin başlangıcı Rönesans'a kadar geri gider. O sıralarda manastırlarda veya diğer başka dini müesseselerde kısıtlı bir şekilde yapılan eğitim, bugünkü eğitim sistemine benzer bir şekilde yapılmaya başladı. Şehirlerde ticaretin canlanmasıyla paralel olarak ihtiyaç duyulan hesap, muhasebe ve aritmetiğin öne çıktığı eğitim kurumları oluşturulmaya başladı. Modern devletin yavaş yavaş ortaya çıkmasıyla birlikte ise, kiliseyi kendine rakip görmekte olan modern devlet kendi çıkarlarını gerçekleştirecek yeni okulları desteklemeye başladı (Mardin; 2002: 166).

Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesinin mimarları olan Tanzimat reformcuları "devletin çıkarlarını" göz önünde tutan, iyi yetişmiş bilgili bürokratlar yetiştirmeye yönelik, eğitim kurumları açılması gerektiğine inandıkları için, kendi amaçlarıyla da örtüşen ve uygulanabilir buldukları Fransızların "Grandes Ecoles" ünü, model olarak seçmişlerdi (Mardin; 2000: 56). Böylece Resmi eğitim sistemi Maarif Nezareti'nin kurulmasıyla birlikte tartışma götürmez bir biçimde yeni ve "la-dini" bir yapıya kavuşturuldu (Mardin; 1999c: 173). Batıda özellikle orta eğitim, toplumsal gelişime paralel olarak ve belirli bir toplumsal temelden hareketle kurulurken, Türkiye'de 19. yüzyıldan itibaren "Osmanlı bürolarının kurtarılmış temelleri üzerine inşa edilmekte olan, nezaretlerdeki idari mevkileri doldurmak amacıyla Batılı okullardan kopya edilen eğitim kurumları kurulmuştur" (Mardin; 1999b: 231). Bu yeni eğitim sistemi merkeziyetçi devletin, memur kadrolarını yetiştirecek bir biçimde düzenlenmesinin yanında düzenli bir hiyerarşiye dayanmaması da, kurulan bu yeni eğitim sisteminin

ve kurumlarının amacının devlet çıkarlarını gözeten bürokrat yetiştirmek olduğunun somut ifadesidir (Çaylak; 1998: 197).

“Laik” dünya görüşü kriterine göre karar verecek bürokratin yetiştirilmesinde uygulamaya koyulan genel eğitim reformu, ilk olarak 1830’larda, hayırsever bağışlarla finanse edilen mahalle mektepleri yerine, bizzat devletin finanse ettiği ilkokullar sistemini hayata geçirerek, devletin eğitim üzerindeki doğrudan kontrolünü amaçlamıştı. Sonraki dönemlerde eğitim kadrolarını yetiştirecek, yüksek okulların da temellini teşkil edecek, Rüştîye isimli sekiz yıllık lise dengi orta öğretim okulları açılmıştır (Mardin; 1996: 253). Tanzimat döneminin, eğitim alanındaki başlıca kazanımı ve modern eğitim sisteminin de temeli olan bu okullar, gerek yönetim görevlerine getirilebilecek, gerekse reformcuların personel ihtiyacını karşılayabilecek çok sayıda insan yetiştirmişti (Mardin; 1999c: 173-174). Zira Osmanlı geleneksel eğitim sisteminin temeli olan medreselerde dini bilgiye ulaşmak “mütevazı köylü çocukları da dâhil olmak üzere” her Müslüman için mümkündü; “fakat bürokrasinin tayin ve istihdam sistemi, toplumu yönetmek hakkını [elde] edebilmek için şart olan siyasi bilgiye ulaşmanın yollarını [sürekli] tekelinde ve kontrolü altında tutmuştur” (Karpat; 2004: 214). Dolayısıyla geleneksel Osmanlı bürokrasisinde, bu istihdam sistemine uygun olarak memur adayları, öncelikle tecrübeli bir memurun yanında yetiştirilmek için “Kalem”e çırak olarak verilirdi. “Kalem” bir okul görevi görmekteydi, ancak formel değildi ve kişisel ilişkiler üzerinde işleyen bir sistemdi. Bunun karşısında modern okullarsa geleneksel eğitim sisteminin kaynağı olan “medreselerden” farklıydı. Modern okullar “kitaplar evreninin” üzerine kurulmuştu formel, eleştirilebilir ve soyut düşünmeye teşvik ediciydi. Bu okullarda eğitim gören öğrencilerde “ütopik”, “model arayıcı” düşünceler, ideal devlet ve ideal toplum tasavvurlarıyla mezun oluyorlardı (Mardin; 2000; 198-201).

Osmanlı modernleşme sürecin de alınan pek çok radikal kararlardan birisi de, klasik dönem devlet bürokrasisinin yetiştirilmesi için kurulan ve yüzyıllardan beri çok önemli devlet adamlarını kendine has, özel bir eğitim vermek suretiyle yetiştiren ve saray içinde yer alan Enderun Mektebi’nin 1833’de kapatılmasıydı. Bu durum aynı zamanda reformist Osmanlı bürokrasisinin de yeni statüsünü belirlemişti ve onlar için de bir anlamda, geleneksel bürokrasiye karşı kazandıkları çok önemli bir zaferdi (Mardin; 1996: 234-235). Klasik dönem Osmanlı eğitim sisteminin en önemli

kurumu olan Enderun Mektebi, Sultana ve onun vekillerine bağı, sadık bürokratlar yetiştirmektedir. Buradan mezun olanlarda aranan meziyet ise; Sultana tam bir sadakat, dini bütün olmak ve Osmanlı geleneğini iyi bilmektir (Çaylak; 1998:198). Batılı tarzda pragmatik amaçlarla yeni ve modern okulların açılması ve bu okullardan yetişen yeni nesil Osmanlı bürokratları; artık Sultan karşısında daha bağımsız bir davranışa sevk etmiş ve nihayet bürokrat, devlet yönetiminde daha “laik” kriterlere göre karar verme durumuna gelmeye başlamıştır. Yeni dönemle birlikte

Eğitim kurumlarının tekeline elinde tutan ulemayı bir yana iterek, sivil bir eğitim sistemi geliştirmek, sivil öğretmen okulları açmak, bu günkü orta ve liselerin karması olan rüştiyeleri ülke düzeyine yaymak, sonraları askeri okul sistemini yeniden kurarak yetişen “mektepli” subayların sayısında önemli bir artış sağlamak, vilayet merkezlerinde askeri ve sivil liseler açmak da, Tanzimat ve sonrasında eğitim düzeyinde gösteren ilerlemelerdir. Son olarak bir yargıç karışımı olan “kadi”nin yerine, Türkiye’nin çağdaş yönetim sistemini çok benzeyen bir sistemin ortaya çıkarılması “laikleşme”ye doğru atılan önemli adımlardır (Mardin; 2000: 212- 213).

Eğitim reformuna ilişkin söylenebilecek diğer bir husus da, eğitimin, Osmanlı bürokrasisinin seçkin gurubunu, diğer toplumsal gruplardan ayıran en önemli kriter olmaya başlamasıdır. Bu dönemde bürokratların almış olduğu eğitim, kazanılmış ekonomik ve sosyal statülerin aleyhine, siyaset yapabilmenin gereği olan kriterlerin de, kaynağı olmuştur. Söz konusu bu durum, 19. yüzyılda giderek iktisadi temelli “Müslüman orta tabaka”nın çökmeye başlamasıyla birlikte, Türk tüccar ailelerin çocuklarını “kâtip” ve “memur” yetiştirmek için çok çaba sarf etmeleri göz önüne alındığında daha da berraklaşmaktadır. Böylece bu dönemden başlayarak Türkiye’nin “orta tabaka”sının “devlet çıkarı”nı her şeyin üstünde tutan bir memur taifesine dayanmaya başladığı görülecektir. Artık Türk toplumu iktisadi temelli “orta tabaka”dan yoksun bir memur tabaksına dayanmaya başlamıştır. Memur tabakasını oluşturanlar, “tüccar ailelerin tereddisi mahsulleri, tüccar olarak yetiştireceklerine kâtip olarak yetiştirilen kalem efendileridir.” Söz konusu bu memurlar Tanzimat’ın ilanından sonra kurulan yeni devlet müesseselerinde ortaya çıkan memur ihtiyacını karşılamaya başladılar. 1859’da, Mülkiye Mektebi’nin kurulmasıyla da daha donanımlı bir şekilde yetiştiriliyorlar ve daha disiplinli daha güvenilir bir idare elemanı haline geliyorlardı (Mardin; 1999b: 340). Ancak aldığı eğitimle devletin ihtiyaçlarına tam anlamıyla cevap vermeye başlayan memurların oluşturmaya başladığı toplumun merkezi yani idareciler, toplum geri kalan kısımlarından yani çevresinden biraz daha ayrı düşmüştür. Bu durumda doğal olarak toplumda cari olan

ve merkez-çevre ekseninde kümelenen iki katmanlı toplumsal yapıyı sonlandırmıyor aksine bu iki yapıyı birbirinden daha da uzaklaştırıyordu.

Ayrıca 18.yüzyıl başlarından itibaren başlayan Batı tipi askeri eğitim sistemi, imparatorluğa Batılı fikirlerin girişi için kullanılan, ilk kanallardan biri olmuştur (Mardin; 1996: 238). II. Mahmut döneminde başlayan ve gittikçe ağırlık verilen askeri eğitim kurumları ülke geneline yaygınlaştırılmıştır. Eğitimdeki modernleşme süreci, en köklü değişikliklere uğradığı II. Abdülhamit döneminde; özellikle 1880'lerin başında ilk eğitimden hemen sonra yatılı öğrenci kabul eden, bir askeri okullar sistemi -askeri Rüştüyeler- oluşturmuştu. Bu mektepler, bir meslek olarak askerliği seçmiş kişiler için askeri akademiye, girmede öncülük edebilmekteydi.

Askeri Rüştüyelerin eğitim standartları yüksekti. Askerlik mesleğini seçen öğrencilerin çoğu, düşük sosyo-ekonomik çevre şartlarını paylaştan ailelerden geliyordu ve meslekleri ister istemez kendi hayal dünyalarının odağını oluşturuyordu. Askeri eğitim sistemi içinde üst basamaklara, yükseldikçe, pozitif bilimleri vurgulayan bir dünya görüşü kazandılar. Öğrencilere imparatorluğu çöküşten kurtarmanın aynı zamanda kendi katkılarına bağlı olduğu sürekli hatırlatılmaktaydı. Bu onların imparatorluklarını kurtarabilecek batı devletlerini kuvvetli kılan bir güç anlayışının eseri idi. Bu yüzden, öğrencilerin dünya görüşleriyle, birkaç kuşak önce reformları başlatan bürokratların fikirleri arasında bir devamlılık vardı (Mardin; 1999: 57-58).

Ancak II. Abdülhamit döneminde olgunlaşan bu askeri eğitim kurumlarında, alt ve üst tabaka çocuklarının birlikte eğitim görmesi, üst tabaka ve özellikle üst düzey devlet bürokratların çocuklarının ayrıcalıklı konumu, çok ciddi bir huzursuzluk kaynağıydı. Bu okullar bir yandan taşralı, varlıksız ailelerin çocuklarını subay olarak yetiştirmeye çalışırken aynı zamanda Tanzimat ricalinin çocukları da aynı okullara aynı gayeyle yetiştirilmekte, fakat ayrı bir statüye tabii tutulmaktaydı. Normal kanallardan mektebe intikal eden taşranın varlıksız ailelerinden gelen talebeler, askeri disipline tabidir ve normal eğitim programı görmektedir. Devlet adamlarının yani Tanzimat ricalinin oğullarıysa yalnız şekli bir imtihana tabi ama disipline tabi değildir (Mardin; 1997:141).

Özellikle II. Abdülhamit döneminde reforma tabi tutulan ve çok büyük önem atfedilen modern eğitim kurumlarının imparatorluk için anlamı, öngörülen hedeflerin aksine gelişmişti. Zira Mardin'in tespitiyle "eğitim insanları uysallaştırmaz, onları daha kabarık isteklerle yüklü kimseler olarak" yetiştirir. Nitekim "İsyankâr İttihatçılar çöken bir eğitim sisteminin değil, Sultan Abdülhamit'in temelden değiştirdiği bir eğitim sisteminin"

yetiştirdiği kimselerdi. (Mardin; 1997: 136). II. Abdülhamit uygulamaya koyduğu geniş kapsamlı eğitim modernizasyonunun, kendisini müşkül duruma düşüreceğini tasavvur edememişti. Neticede yeni eğitim reformları, bu eğitim kurumlarında yetişen kişilerin radikalleşmesini de teşvik eden, beklenmedik tavır ve davranışlara yol açmaktaydı. Bu yeni tavır, davranış ve eğilimler ülkeyi zaman içinde laik bir devlet düzenine götürecekti. Çünkü Sultan'ın desteğindeki eğitim yapısı içinden çıkan yeni kuşak, eski rejimin işe yaramaz kalıntılarıyla mücadeleye başlamıştı (Mardin; 1999: 56).

3.4.2. İmparatorlukta Yaşanan Zihniyet Değişimi

Modernleşme tarihimizin kökenini ulema ve sivil-askeri bürokrasi gibi iki ana devlet mekanizmasının dünya görüşlerindeki ayrışmayla başlatırsak, söz konusu bu ayrışmanın sonucu olarak “laik bürokrasi” diye adlandırabileceğimiz sivil ve askeri bürokrasi, 19.yüzyılın başlarından itibaren imparatorlukta değişimi başlatabilecek bir güç ve konuma ulaşmıştı. Dolayısıyla bu dönemden itibaren, gittikçe artan bir şekilde ulema, devlet kademelerinin dışına itilmekte ve etkinliğini de hızla kaybetmekteydi. Tanzimat Fermanı'nın ilanı bir başka yönüyle de, aslında temeli geçmişe dayanan seküler bir bürokratik zümrenin imparatorlukta hâkim bir konuma geldiği, gücünün pekişiği ve siyasi görüşlerinin yaygınlaşıp kökleşiği, yeni bir dönemin başlangıcını teşkil ediyordu. Tanzimat'ın getirdiği yeni mevzuatta, gerçek niteliği itibariyle zaten laik bir karaktere sahipti. Böylece daha önceki idari uygulamaların dayanağı olan din bundan böyle idari hayattan tecrit ediliyor, imparatorluk idari sistemi laik bir yapıya doğru kayıyordu. Bu yeni idari sistemin memur ihtiyacını karşılamak için, 1859'da Mülkiye Mektebi kuruldu. Esasen Tıbbiye (1827) ve Harbiye (1834) gibi okulların kurulmasıyla, laik eğitim, yüksek eğitim kurumlarında yıllar önce zaten başlamıştı. Bunlara laik bir hukuk mektebinin 1880'de faaliyete başlamasıyla, bir yenisi daha eklenmiş oldu. “Umumi eğitim reformu da benzer bir yol takip etti. 1846'da Umumi Maarif Vekâleti'nin ihdasıyla yeni bir laik çatı kuruldu.” Eğitim yeni haliyle yani laik eğitim ilkeleriyle, ülke geneline yaygınlaştırılmaya başlandı. Tüm bu gelişmeler “Osmanlı laik bürokrasisinin devletin gücünü yenileme ile ilgili konulardaki karakteristik tavrının neticesi idi: Eğer Batı müesseseleri devleti ihyaya muktedir ise

benimsenecekti. Aksi takdirde Osmanlıların Batılılaşma reformuna girişmesinin sağlayacağı faydayı açıklamak güç olacaktı” (Mardin; 1999: 46-47).

Tanzimat’ın başlangıcından itibaren, klasik eğitim sisteminin reformasyona tabi tutulması ve akabinde, -Batı’lı örneklerden esinlenmek suretiyle- modern eğitim kurumlarının açılmaya başlamasının altında yatan temel sebep, ülkede yaşanmakta olan zihniyet değişiminin bir özelliğidir. Zira bu yeni özellik, ülkenin geleceğinin teminatı olarak gördükleri münevver kişilerin yani iyi eğitilmiş aydın kişilerin genç kuşaklar arasından çıkacağı ve devletinde bu genç kuşaklar tarafından kurtulacağı inancı ve beklentisidir. Aslında bu beklenti ve inanç, kadim Osmanlı toplumsal ve siyasal kültürünün tersine gelişen bir düşüncedir. Geleneksel Osmanlı kültüründe, devleti kurtarması beklenen kimse tecrübeli, görmüş-geçirmiş ve yaşını başını almış kimsedir. Tanzimat’la başlayan bu yeni dönemin düşüncesi ise, gençliğin yani yeni nesillerin kurtarıcı olarak görülmesi şeklindedir. Bu ise modern Batı kültürünün bir özelliğidir. Bu temel düşünce ve beklenti farklılaşması, Tanzimat’la başlayan yeni dönemin fikri aşamalarından birisinin, yani imparatorlukta başlayan değişimin esas itibariyle zihinsel bir değişimin ilk safhasını teşkil eder. Dolayısıyla, “19. yy’ın sonuna doğru ‘topluluklarda’ ‘terakki’ olduğu görüşü, İbn-i Haldun’un geleneksel kültüre çok daha yakışan, ‘devrevi’ tarih görüşünün yerine geçmeye başlamıştır” (Mardin;1999:186).

Bu yüzdendir ki, başta Mustafa Reşit Paşa olmak üzere Tanzimat’ın önderleri imparatorlukta bir eğitim yenilemesi hareketine giriştilerdi. Böylece Tanzimat’ın en başarılı ürünü olan ortaokulla lise arası bir okulu yani Rüştîye’leri, ülke geneline yaygınlaştırmaya başladılar. Bu okullar Avrupa tarzı modern bir eğitim programı uyguluyor; matematik, coğrafya gibi yeni dersleri okutuyorlardı. Tanzimat’ın öncü kadrosunun amacı, yeni bir eğitim sistemini ülkede ihdas etmek ve devlet işlerinin çağdaş usullere göre yürütülmesini sağlayacak nitelikli personel yetiştirebilmektir (Mardin; 1999: 271-272). Netice itibariyle modern eğitim sisteminin ülke geneline yaygınlaştırılmış olması, özellikle 19. asrın sonlarına doğru memleketin alt ve orta kısımlarının çocukları için, sosyal bünye içinde yukarıya doğru dikey bir hareketlilik anlamında yeni bir kanal, yeni bir imkân oluşturmuştu. Bu okullar, geleneksel düşünce sistemlerine de, açıkça meydan okumaktaydı. Dolayısıyla da yeni nesillere,

Avrupa ve İslam kültürü hakkında, yerel, bölgesel ve etnik kimlikleri hakkında, daha farklı ve daha derinlikli, yeni bir perspektif sağlamaktaydı (Karpat; 2004: 187).

3.4.3. Modern Eğitimin Getirdiği Yeni Kavram ve Algılar

Toplumsal değerler ve “geleneksel fikri kalıplar” her toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumsal yapısında da, bireylerin düşünce yapılarını doğrudan etkilemiştir. Bu geleneksel fikri kalıpları da, dini inanç ve dünya algılamaları oluşturmaktadır. Mardin’e göre, Osmanlı modernleşme dönemini anlayabilmek için ortaya çıkan esas sorunlardan birisi belki de en başta geleni, “Osmanlı kültüründe insan iradesinin sınırları hakkında beslenen inançların Osmanlı aydınlarının dünya görüşünü nasıl etkilediğidir.” Zira klasik dönem Osmanlı toplumu bireylerin düşünce ve davranış kalıplarının temelini, dini inançların belirlediği geleneksel bir toplumdur. Osmanlı toplumun düşünce ve davranış kalıplarını belirleyen dini inancın en önemli dayanak noktasını ise, İslam dininin kader inancı oluşturmaktadır. Birçok İslam bilgini tarafından ele alınmış olan bu kader inancı özetle şu şekildedir:

Dünya üzerindeki bütün olayları meydana getiren Allah’ın iradesidir, bu irade yeryüzünün dışında teşekkül eder fakat bir “varlıklar zinciri” vasıtasıyla yeryüzüne bağlanır. Bu varlıklar zinciri Allah’ın iradesinin bu varlıkları kademe kademe etkileyerek, yeryüzüne inmesini sağlar. Bu zincirin halkalarından biri göksel varlıklar, son halkası da insandır. Tıpkı irade ile olduğu gibi anlama kabiliyeti, zekâ da Allah’tan insanlara aynı şekli alan bir zincirle intikal etmektedir (Mardin; 2000: 163).

Mardin bu şekilde tasavvur edilen zincirin en belirgin özelliğinin, insan iradesinin tamamen inkâr edilmemesi olduğunu özellikle ifade eder. Zira insan, Allah’ın mutlak iradesine doğrudan değil, kendi üzerindeki varlıkların vasıtasıyla ve dolaylı olarak bağlıdır. Burada işin asıl tehlike arz eden tarafı, insana ait olan irade alanının yani “irade-i cüz’iyye” olarak ifade edilen alanın, çok dar manada yorumlanabilme ihtimalinin her zaman var olmasıdır.

Osmanlı klasik döneminde nispeten daha geniş bir alana sahip olan “irade-i cüz’iyye” özellikle 18. yüzyıldan itibaren ulemanın bozulmasına paralel, taassubun ve cehaletin medreselere girmesiyle birlikte, daralmaya başladı. Bunun fikri bahanesi de hemen hazırды. Daha öncede bahsedildiği üzere ulema, kendi nüfusunu artırmak ya da en azından hali hazırdaki nüfusunu korumak için, “Osmanlılar dünya işlerini ihmal ettiklerinden dolayı değil, din işlerini ihmal ettikleri için gerilemişlerdi”

şeklinde bir görüş ve iddiayı ileri sürüyordu. İslam kader inancının gerektiğinde daraltılabilen, insana dair kader alanını ifade eden düşünce kalıbın, tersi bir görüş ise:

...insanın çevresine hâkim olabileceği, onu yöğurabileceği inancı ve insanın insanlığını bu yolda gerçekleştirdiği felsefesi “tabii”, bir inanç, eskiden beri kabul edilegelmiş bir düşünce değildir. Bu açıdan sınırlı bir kültür çevresinin ve belirli bir zamanın mahsulüdür. Bu düşünce, kısaca, Renaissance sonrası Batı görüşünün özelliğidir (Mardin; 2000: 162).

Bu düşünce farklılığı, temel bir ayrışma olarak Osmanlı İmparatorluğu ile Batı medeniyeti arasındaki ilerleme farkının da zeminini oluşturmaktaydı. İmparatorluğun çökmeye yüz tutmasıyla birlikte, ülkedeki üst bürokratlar arasında da, bu temelde bir görüş ayrılığı yaşanmıştır. Daha önce ayrıntılı olarak ifade edildiği üzere, bir yanda gerilemeyi dini açıdan ele alıp bu gerilemeye dini hayatta yaşanan zafiyetin sebep olduğunu iddia eden ulema; diğer tarafta bu gerilemeyi dini temelli değil, devlet mekanizmasının çeşitli sebeplerden ötürü bozulmuş olmasına -sorumluluk isteyen işlere ehliyetsiz kimseler yerleştirilmiş kayırmacılık ve rüşvet devletin her köşesine hâkim olmuştur diyen ve gerilemeyi bu gibi somut olaylara- bağlayan sivil ve askeri bürokrat sınıfı yer almaktadır. Aslında modernleşme tarihimiz bir yönüyle de söz konusu bu iki bürokratik zümrenin, mücadelesi olarak yaşanmış ve Osmanlı padişahlarının da genel itibarıyla değişimden yana -yani ulema lehine değil de- sivil bürokratlar lehine inisiyatif kullanmasıyla şekillenmiştir.

İşte Osmanlı modernleşme tarihinin en önemli başarılarından biri olan eğitim sisteminin modernleştirilmesi, tabii olarak klasik eğitimin hedeflediği ve sağladığı dünya görüşü, algılar ve değerlerden farklı olarak; yeni, modern ve Avrupalı dünya görüşü, Avrupalı algılar ve Avrupalı değerleri de beraberinde getirmiştir. Zaten eğitim sisteminin modernleştirilmesinden amaçlanan da buydu. Avrupa tarzında bir eğitim sistemi kurmak ve ülke geneline yaygınlaştırmak, bu eğitim sistemiyle yeni nesiller yetiştirmek, yeni yetişecek nesillerin de, Avrupa’dan adapte edilerek kurulan yeni devlet kurumlarının ihtiyaçlarına modern anlamda cevap vermesi ve imparatorluğun çöküşünün önüne geçilebileceği ümidi ve inancıydı.

Tanzimat dönemiyle başlayan ama esas karakterini 1880’li yıllardan itibaren hissettiren modern eğitim sisteminin getirdiği modern algılar ve Batılı değerler ülke gittikçe güç kazanmaya başlamıştır. Zaten modern eğitim sisteminin ihdas edilmeye başlamasıyla özellikle Avrupalı kaynaklardan tercüme edilen kitapların ders kitabı olarak okutulmasıyla birlikte, “ilim ve bilim kavramı daha başından beri somut

bilimleri ve ‘pozitivizmi’ benimsemiştir ve aşırı reformcu aydınlar dini eserleri gerçek ‘ilim’ olmadıklarından aşağılamışlardır” (Karpat; 2004: 179). Özellikle II. Abdülhamit’in eğitim reformunun en önemli aşaması olan, yeni askeri eğitim sistemi sayesinde, askeri eğitim rasyonelleştirilmiş ve bu okullarda ihtisas dersleri büyük ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bununla birlikte askeri orta öğrenim süresi, askeri rüştiyelerin kurulmasıyla uzamış, memleketin geneline yayılmış ve daha önce ihmal edilmiş taşranın fakir halk çocuklarından da, öğrenci kabul edilmeye başlanmıştır. Askeri rüştiyelere –ki, bu okullar ilkokulun devamı niteliğinde bir orta öğretim kurumlarıydı- kabul edilen öğrencilerin yaklaşık 8 - 12 yıl gibi uzun bir süre askeri eğitimden geçmesi anlamına geliyordu. Dolayısıyla zeki ve kabiliyetli çocuklar arasından seçilerek okula kabul edilen herhangi bir öğrenci, askeri okulların verdiği prensiplerle kendi ailesinin ve çevresinin tesirlerinden kurtulup yepyeni bir âlemin prensipleriyle yetişiyordu. Özellikle taşradan gelen fakir ailelerin çocukları bu durumdan çok daha fazla etkilenmekteydiler. Böylelikle askeri okullarda eğitilen bu çocuklarda, ailenin norm ve değer aktarıcı eğitim fonksiyonunu doğal olarak okul ve arkadaş ortamı devralıyordu. Söz konusu bu okul ortamında da verilen eğitimin fen, matematik, coğrafya, tarih gibi pozitif bilimlere ağırlık vermiş olması öğrencilere daha geniş bir dünya algısı sunuyor, ufuklarını ve mefkûrelerini genişletiyordu. Ayrıca bu okullarda öğrencilerin başarı esaslarına göre değerlendirilmeleri, imtihan sistemi ve sınavlarda almış oldukları notlara göre ödüllendirilmeleri, onlara “başarı etiğini” aşıyordu. Mardin’e göre bu, modern değerlerin önemli özelliklerinden biri olan “başarı kriteri”nin, toplumların sosyal yapısına yerleşmesini sağlamak bakımından, oldukça önemlidir. Zira modern toplumun özelliklerinden birisi de, yapılan herhangi bir sosyal fonksiyonun, kimin tarafından yapıldığına değil, nasıl bir sonuç verdiğine bakmak gerektiğini vurgulamak anlamına gelen, “başarı etiğinin” de merkezini teşkil etmektedir.

Dolayısıyla modern algılarla yetişen ve hayatının en verimli dönemini de, bu prensiplerin ışığında geçiren, kişisel gelişimini bu kriterler istikametinde oluşturan, modern eğitim sisteminde başarı esasına göre yetişen bir kişi, doğal olarak sonraki hayatında da şahsiliikten uzak ve başarı kriterlerine göre şekillenmesini isteyecektir. Bu durum imparatorlukta -cari olan ve bir kimsenin liyakata göre değil de müktesep sosyal statülere göre ödüllendirilmesi ya da belli makamlara getirilmesi uygulaması,

yeni yetişen bu nesillerle, eski anlayışın devamı olan bu yapının temsilcileriyle- bir mücadele ve çatışma ortamına zemin hazırlıyordu (Mardin; 2000: 253-256).

1880’li yılın başlangıcından itibaren ilk eğitimin hemen akabinde öğrenci alan askeri okullar sisteminin yani askeri rüştiyelerin kurulmuş ve yaygınlaştırılmış olması, imparatorlukta başlı başına bir dönüşümün temeli sayılabilir. Bu okulların eğitim standartları eskiyle kıyaslanamayacak biçimde yüksekti. Bununla birlikte bu okullarda eğitim gören öğrencilerin en azından bir kısmının düşük sosyo-ekonomik çevrelerden ve taşradan gelmesi ve bu öğrencilerin seçmiş oldukları askerlik mesleği, kendi hayal dünyalarının ve ideallerinin odak noktasını oluşturuyordu. Bu eğitim sisteminde yetişen öğrenciler, üst basamaklara yükseldikçe pozitif bilimi önceleyen bir dünya görüşü kazanmaya başladılar. Bununla birlikte, kişilik gelişimin ve norm aktarıcı bir sistemin yeni versiyonu olma özelliğine bürünen okullarda eğitim gören öğrencilere, imparatorluğun çöküşten kurtarılması, aynı zamanda öğrencilerin kendi katkılarına bağlı olduğu yönünde, “fikir aşılması” da söz konusuydu. Özellikle, Harbiye’de eğitim gören genç subaylara, ülkenin “seçkin” insanları oldukları ve ülkenin kurtulmasının ancak kendi ellerinde olduğu fikri, tekrar tekrar telkin ediliyordu. Bu da, onların imparatorluklarını kurtarabileceklerini düşündükleri, “Batı devletlerini kuvvetli kılan bir güç anlayışının eseri” (Mardin; 1999: 57-58).

Bununla birlikte Harbiye’de öğrencilerin giydiği üniforma, okulun “ideolojisi” ve dışı kapalı ve kendi kendine yetebilen yapısı bir “total kurum” olarak genç subaylara yetmekteydi (Yıldırım; 2008: 14). Bu eğitim reformu sayesinde 1883-1895 yılları arasında eski alaylı subaylarla karşılaştırılmayacak nitelik ve görüşlere sahip yeni bir subay kuşağı yetişti. Sistemin temelinde daha çocuk yaşlarda bu öğrencileri, askeri değerlerle yoğurmak gibi bir ana ilke yatmaktaydı. En başından itibaren parasız ve yatılı olarak faaliyet gösteren bu okullar uzun yıllar askeri değerlerin ve prensiplerin üstün tutulduğu “vatanı kurtarma”nın ana amaç olarak görüldüğü bir “atmosfer”de kişiliğini ediniyordu. Bu, öğrencilerin yeni değerlerle yetişmesi demektir. Bu değerlerden birisi de “Osmanlılığı kurtarma” idealinin yerini “vatanı kurtarma” idealinin almaya başlamasıydı. Bu durum, askeri okullarda yeni ideallerle yetişen nesillerin, Padişahla olan kişisel ilişki ve bağlılığın ifadesi olan “uyruk”luktan, daha soyut bir kavram olan ve kişisel bir ilişki ve bağlılık değil,

aksine sözleşmeye ve hukuki normlara dayalı bir ilişki ve bağlılığın ifadesi olan “yurttaş”lığa geçişini de beraberinde getirmektedir (Mardin; 2000: 220-221).

Bu yeni eğitim kurumlarında ve özellikle de askeri okullarda yetişen, yeni neslin düşlerini süsleyen, anlamını tam olarak bilmeseler de Batı kaynaklı bir kavram olduğu için kendilerine yeni bir ideal olarak belirledikleri bir diğer kavram da, “Hürriyet” kavramıdır. İlk kez Yeni Osmanlıların kullanmaya başladığı bu kavramın ülkeye girişini genel olarak ele almakta yarar görüyorum. 1865’lerden itibaren Yeni Osmanlıların başını çektiği ikinci kuşak Tanzimat neslinin fikri kalıplarını, Avrupalı değerlerin oluşturduğu yeni bir dönem başlamaktaydı. Bu Batı’lı değerlerin en başta geleni Hürriyet kavramının getirdiği algılardır. Aslında “Hürriyet” kavramı Batı’da yüzyıllardır varlığını sürdürürken, “adalet” kavramının çok önemsendiği Osmanlı toplumunda “hürriyet” kavramı hiç bilinmiyordu. Osmanlı toplumuna sirayet etmeye başladığında ise henüz tam olarak anlamlandıramıyorlardı.

Yeni Osmanlıların hürriyet anlayışı, dönemin romantizm akımının etkisiyle duygu ve heyecanla dillendirmiş olmaları, bu kavramın esas kast edilen anlamıyla kullanılmadığının da bir işaretidir. Oysa hürriyet kavramı, batı siyasi düşüncesinde heyecan ve duygu yüklü değildir. “ ‘Hürriyet, insanın bir hareket tarzını bir diğerine tercih etmesinden ibaret değildir. Hürriyet insanın tercih ettiği şekilde hareket etmesidir.’” Bununla birlikte Yeni Osmanlıların hürriyet anlayışı aynı zamanda, arkasında “sosyolojik muhteva” barındırmaktaydı. Zira Yeni Osmanlılar Tanzimat döneminin getirdiği bürokratik seçkinler zümresinin halktan uzak ve sahte batıcı politikalarının, ülkeye zarar verdiğini iddia ediyorlar ve tepkilerini bu üst tabaka bürokratlara yöneltiyorlardı. Dolayısıyla Yeni Osmanlılar için hürriyet: “Ali ve Fuat Paşa’nın başında buldukları bürokratik seçkinler zümresinin baskısından kurtulmak ve onun yerine seçilmiş bir meclis getirmek manasına geliyordu.” Onların amacı, memleketi Tanzimat üst tabaka memurlarının hegemonyasından kurtarmak ve onun yerine, çoğunluğun idaresini hâkim kılmak, usul-ü meşveretti temin etmek böylelikle parlamenter sistemin yerleşmesini sağlamaktı (Mardin; 2000: 174-176).

Bir sonraki kuşağın temsilcileri olarak, özellikle II. Abdülhamit’in kurduğu askeri okullarda yetişen, kişiliklerini ve dünya görüşlerini askeri okulların eğitim sisteminde ve sosyal ortamında oluşturan “Genç ittihatçılar, ‘hürriyet’ peşinde olduklarını, Namık Kemal’in izinden gittiklerini birçok kez belirtmişlerdir” (Mardin;

2000: 221). Genç ittihatçılarda, Yeni Osmanlılar gibi hürriyet kavramının romantik ifadesinden öteye geçme başarısını göstermekten acizdiler. Söz konusu bu grubun Abdülhamit'e ve onun uyguladığı politikalara karşı yaptıkları protestolarda, bir fikir olarak hürriyet vurgulanmaktaydı ama onların vurgusunda da Yeni Osmanlıların aksine bir “sosyolojik muhteva” yoktu. Zira yaptıkları şikâyetlerin ve yazdıkları yazıların toplumsal sorunlarla ilgisi yoktu. “Hürriyet fikri maddi gerçeklerin üzerine bina edilmemiş, müphem bir arzu olarak muallâkta kalmıştı.” Bununla birlikte özellikle Abdülhamit'in kurduğu askeri okullarda taşralı çocukların da -yatılı ve parasız olarak- eğitim almaya başlamış olması, Tanzimat seçkinlerinin çocuklarıyla, aynı ortamı paylaşmaları bu iki zümrenin çocukları arasında bir ikiliğin yaşanmasına zemin hazırlamıştır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti devri iktidarında, aynı eğitim sisteminden ilhamla kurdukları ve taşralı çocuklara eğitim imkânı sağlayan parasız yatılı öğretmen okullarını kurmaları, hürriyetin halkçılığa doğru kaydığının bir ifadesidir. Böylece hürriyet sosyal anlamda bir dayanağa kavuşmaya başlamakla birlikte, batılı anlamda yani “şahıs hürriyetini teminat altına alma anlamından” hala uzaktır. Zira hürriyetin hakiki anlamda tesisi için halkçı bir politika izlemek yetmezdi (Mardin; 178-179). Aslında Jön Türklerin en büyük özleminin “Hürriyet” olduğu inancı Mardin'e göre doğru değildir. Onların esas amacı Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasının durdurulmasıdır (Mardin; 1999a: 301). Bununla birlikte, yeni nesil Osmanlıların ideallerinden birisi olan hürriyet arzusu, her ne kadar Batı anlamıyla tam olarak gerçekleştirilemese de, önemli olan hürriyet kavramın ülkeye -bir fikir yada ideal şeklinde olsa bile- girmiş olmasıdır.

Sonuçta, modern eğitim sisteminin ülkeye getirdiği yeni kavram ve algılar, ülkede yetişmiş olan münevverlerin ideal devlet ve toplum üzerine kafa yormalarına zemin hazırlamıştı. Modern eğitim sistemi, “yeni orta sınıfların ideolojik eğilimini tanımlamakta ve siyasetle ilgilenmelerini teşvik etmekte hayati bir rol oynamıştı.” Yukarıya doğru dikey sosyal hareketliliği sağlamak suretiyle, “yeni elit tabakaya, yeni düşünce tarzları ve toplumsal fenomenleri ‘takdir-i ilahi’ olarak kabul edecek yerde, onları akılcı bir biçimde, sebep-netice ilişkileri içine yargılama eğilim ve yeteneği aşıladı” (Karpat; 2004: 178-179). Bu eğitim sisteminin daha önce üzerinde ayrıntılarıyla durmaya çalıştığımız en önemli özellikleriyse okul ve kitap ikilisidir.

Bu ikilinin öğrencileri “ütopik” ya da “model arayıcı” yani “ideal toplumu arayıcı” bir düşünce atmosferine zorladığı söylenebilir. Bununla birlikte bu okulların öğrenci kaynağı çoğunlukla “halk” olmuştu. Bu durum Batılı değerlerle yetişen gelecek nesillerin -bizzat devletin açmış olduğu okullarda- reformcu karakterlerinin doğmasına zemin hazırlamıştı. Bu okullarda okutulan halk çocuklarından ilkler, “pozitivist”, “biyolojist”, “evrimci” ve “materyalist” fikirlerin ülkede gelecekteki temsilcilerinin kaynağı olarak değerlendirilecek olursa, hemen ardından gelen ikinci kuşaklar ise “eylemci” nesillerin kaynağı olarak değerlendirilecektir. (Göle; 1998: 66). Bu ikinci nesil Jön Türkler olarak adlandırılmış ve eylemci bir grup olarak imparatorluğun kaderini belirlemiştir. Zira modern bir eğitim sisteminde yetişen her toplumsal grup “ne kadar eğitilmiş olursa, geleneği ve otoriteyi sorgulama eğilimi o kadar” artmaktadır (Swingewood; 1998: 165). Jön Türkler de modern okullarda aldıkları eğitimle özgür irdeleme ve eleştiri ruhunu kazanmış ve geleneksel Osmanlı Devlet otoritesine karşı eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Bununla da yetinmeyerek ideallerindeki devleti kurmak için sürekli bir arayış, bir çaba ve bir mücadelenin içinde olmuşlardır. Özellikle 1890’lı yılların yüksek öğrenim kurumlarından yetişmiş olmanın mümeyyiz vasıflarından birisi de, o kuşakta yer alan münevverlerin arasında “ütopik” düşüncenin yaygınlaşmış olmasıdır. Dolayısıyla, bu neslin önde gelen isimleri, “Batılılaşmayı ‘geleceğin bilimsel toplumunu tesis’ ” etmek için bir araç olarak” görmekteydiler. Çünkü bu yeni nesil aldıkları modern eğitimin etkisiyle kendilerini eski Osmanlı reformcularından farklı mütalaa ediyorlardı. Onlara göre modernleşme ya da batılılaşma mevcut Batı ülkelerin düzeyine ulaşmakla sınırlı bir eylem, bir “ara kapama aracı” değildi. Onlara göre modernleşme artık “geleceğin toplumunu yaratma projesinin” bir aracıydı. Yaratılacak geleceğin toplumu ise “dinin tamamen ortadan kalktığı, bilimin egemen olduğu bir toplum” olacaktı. Kısacası söz konusu bu yeni nesil, artık mevcut toplumu yok olmaktan kurtarmak amacından ziyade, kendi “ütopya”ları olan yeni bir toplum yaratmak, bilimin hâkim olduğu yeni bir toplum inşa etmek amacındaydılar (Hanioğlu; 2005: 61-62).

3.4.4. Yeni Bir Onur Anlayışı

Kadim Osmanlı toplum ve devlet sisteminde geçerli olan bir uygulama da, patrimonyal tipli devletlerin özelliğine uygun olarak -yasa ve kanunlar gibi gayri şahsi düzenlemelerin yerine, çoğu zaman kişilerarası özel anlaşma ve sözleşmelerin geçerli olduğu- kişiye özel düzenlemelerin geçerli olduğu bir devlet ve toplum sisteminin varlığıdır. Dolayısıyla kendine özel bir hususiyet göstermiş olmakla birlikte, patrimonyal bir imparatorluk olan Osmanlı İmparatorluğu'nda da, devlet hizmeti ifa edecek kimseler yani memurlar bir başarı ve eğitim kraterinden ziyade genelde “tavsiye” ile seçilirdi. Memur olarak görevlendirilecek bir kimse, sınavla değil, bir “kalem”in yani büronun başında bulunan prestijli ve tecrübeli bir memura “çırağ” edilirdi. O'nun “dizin dibinde” yetişmek için daha 12-13 yaş gibi çok erken yaşlarda çalışmaya başladılar. Bu yetişme tarzı yani birinin dizinin dibinde yetişme tarzı, tabiatıyla usta-çırak ilişkisi özelliği göstermekteydi. Bu tür ilişki, aynı zamanda ikili arasında insancıl bir ilişkinin teşekkül etmesini de beraberinde getiriyordu. Bu ilişki sayesinde genç memur, kendisini yetiştirmiş olan tecrübeli memura bir anlamda “medyun-ı şükran” olmaktadır. Bu kişiyi daima kendine meslek öğretene “pir”i olarak görecekti, ona hep saygı ve hürmet gösterecekti. Bu durum, yani pirine saygı ve hürmet göstermek, Osmanlı siyasal yapısında, memurlarda aranan bir özellik olan “vefa” duygusunun ifadesi olarak sitayişle değerlendirilirdi. Dolayısıyla iyi memur olmak, aynı zamanda vefakâr memur olmak demektir ve kişinin onuru, onu yetiştiren pirinin gücüne bağlıdır. Bu durum, kişi hak ve hürriyetlerini, yasalarla teminat altına alınmamış geleneksel devletlerde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da memur için çok önemli bir güvence demektir. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nda kişinin tek güvencesi; padişahın, pirin ya da büyüklerin küçüklerini koruması ve gözetmesi ilkesine bağlıdır.

İşte imparatorlukta, modern dönemin başlangıcını ve devletin kendi tebasının haklarını, teminat altına almayı vaad eden Tanzimat Fermanı, -aynı zamanda da kişi haklarına, en azından yaşam, mülkiyet ve onur hakkı gibi bazı haklara yer vermek suretiyle- imparatorlukta yeni bir insan hakları ve yeni bir onur anlayışını ya da Mardin'in ifadesiyle “onurluluk anlayışını” da getiriyordu. Modern bir devlette: devlet-toplum, devlet-birey ve birey-birey arası ilişkileri çok net ve çok kesin bir yasalar ve yönetmelikler bütünü düzenler. Bireyler de kendi aralarında sözleşme ve

akit yapmak isterlerse, ancak bu yasaların sınırları içinde sözleşme ve akitlerini yapmak zorundadırlar. Memurlar arasındaki hiyerarşi ve alt-üst ilişkisi de, yine yasa ve yönetmelikler çerçevesiyle belirlenir. Kişi hak ve hürriyetleri, yasalarla teminat altına alınmıştır. Tanzimat, bu açıdan yani yasa ve kanunlaştırmaların, Batılı anlamda başladığı yeni bir dönem olması açısından, zaten başlı başına önemlidir. Yasaların koruyucu şemsiyesi, söz konusu bu “yeni onur” anlayışını, insan haklarının uzantısı olduğu oranda, daha genelleşmiş bir toplum kimliği olarak, günlük yaşama bir ideal şeklinde doğrudan yansımaya başlamıştı. Aslında Tanzimat’ın bu amacı, hemen toplumsal alana yansımamış ve Tanzimat’ın vaad ettiği ilkeler, bu vaadi veren üst tabaka bürokratların kendi haklarını teminat altına almasıyla yetinmeleri şeklinde sonuçlanmıştır. Bu üst memur tabakası, yasaları kendileri lehine yorumlanması ve uygulanmasıyla bir üst elit bürokratik kadro oluşturmuşlardır. İşte bu durum, ülkede münevverlerin tepkisini çekmeye başlamıştı. Aslında kendileri de birer memur olan bu münevverler, Tanzimat Fermanı’yla vaat ettikleri yasal uygulama ve güvenceleri, kendi şahsi menfaatleri için uygulayan, ülkeyi Batılı devletlere peşkeş çeken ve uyguladıkları politikalarla halktan iyice ayrı düşen elit bürokratik grupla, mücadeleye girişmişlerdir. Özellikle 1860’larda başlayan, gittikçe artan oranda ülkede ağırlığını hissettiren özel gazeteler, yeni onur anlayışının simgeleri olan Şinasi Efendi’nin kullandığı “efkâr-ı umumiye”, “efkâr-ı milliye”, “mahkeme-i vicdan”, “devlet-i meşruta”, “hukuk-ı nas” gibi; Namık Kemal’in “hürriyet”, “vatan” gibi kavramlara özel vurgu yapmış olmaları, yeni dönemin düşünce yapısına uygun olarak, yeni bir değerler kümesinin varlığını ifade ediyor bu kavramların halka ulaşmasını sağlıyordu (Mardin; 2000: 213-216). Bu simgesel kavramlar, aslında yeni bir onur anlayışının da bayraktarlığını yapıyor ve kişilerin eskisinden farklı olarak yeni ve Batı’lı modern değerlere tanışmasını ve onların Batılı anlamda bilinçlenmesini amaçlıyordu.

Bununla birlikte modern okulların getirdiği gayri şahsi kriterlere dayalı yani sınav ve not sistemine dayalı objektif başarı kriterlerine göre eğitilmiş olmaları, yeni onurun bir başka boyutunu teşkil ediyordu. Kişisel bağlara dayalı, vefayı gerektiren eğitim yerini, sınav ve not sisteminin gayri şahsi niteliklerine bağlı, başarı kriterine bırakıyor ve bu eğitim sisteminde yoğrulan yeni nesil Osmanlılar da, bu objektif kriterleri tüm toplum ve devlet hayatında görmek istiyorlardı. Bu durumda eskinin kayırma ve iltimas sistemini de içinde barındıran vefa anlayışıyla yetişmiş ve

müktesep hak ve statülere göre istihdam edilen eski memurlarla, modern eğitimin getirdiği gayri şahsi başarı kriterlere göre yetişmiş nesiller arasında sürekli bir mücadele alanını oluşturuyordu.

3.5. DİL'DE SADELEŞTİRME VE GAZETELER

Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme süreciyle birlikte devlet ve toplum yapısında da pek çok değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Bu değişim ve dönüşümlerin belki de, en önemlisi düşünce ve dünyayı algılama biçimindeki değişimdi. Mardin, bu değişimin temel nedenini modern okullarda uygulanan yeni eğitim metodlarının sonucuna bağlamaktadır. Çünkü O'na göre 19. asır Osmanlı düşüncesini belki en derin etkileyen ve en önemli unsurlardan biri okul sistemindeki değişiklik olmuştur. Okulların medreselerden ayrı bir dünya bir sistem olduğu zaten herkesin bildiği ve kabul ettiği bir durumdur. Fakat bu ayrılığın esası genelde gözardı edilmiştir. Mardin bu ayrışmanın ya da farklılığın en az üç yönü olduğunu belirtmektedir. “Pedagoji değişikliği”, “program değişikliği” ve “örgütlenme değişikliği.”

Dolayısıyla medreseden, okula sistemine geçiş, en genel anlamıyla sadece bir isim ya da şekil değişikliğinden daha ziyade; bir metot, bir düşünce ve algılama biçiminin değiştirilmesiydi. Zira kitaplı eğitime geçmek hepsinden çok daha önemliydi. İlk ve orta zamanlarda kitap bulmak ve kitaba ulaşmak hem çok zordu hem de çok pahalı bir şeydi. Bu yüzden hoca tüm ders kitabını hıfzeder ve talebelerine bu kitaplardaki bilgileri ezberinden aktarırdı. Dolayısıyla bu durumda, yanılma ve unutma payı çok fazlaydı. Buna karşın kitaplar evreni üzerine kurulmuş olan, modern okullarda ise kitaba ulaşmak, çok daha kolaydı. Kitabın herkese açık ve eleştirilebilir olması da, pozitif bilimlerin temelini teşkil etmektedir (Mardin; 2000: 198-199). Söz konusu modern eğitim sisteminin temeli olarak kabul edilen kitabın, kolay anlaşılabilir olması da en az kitabın kendisi kadar önemli kabul edilmektedir. Ayrıca geleneksel Osmanlı eğitiminde kullanılan dil ağırdı ve anlaşılması da zordu. Modern eğitim sisteminin başarılı olabilmesi de, bu anlaşılması zor ve ağırdaki “dil”in, daha anlaşılır ve daha sade olmasına bağlıdır. Dolayısıyla bu okullarda okutulacak kitapların anlaşılır olması için mevcut dilin sadeleştirilmesi, kaçınılmaz bir öncelik

olmuştur. Eğitim alanındaki bütün bu gelişmeler, Osmanlı “laik” bürokrasisinin devlet gücünü yenilemeye dönük, önemli adımlarının başında geliyordu. Eğitim sisteminde “dil”in sadeleştirilmesi gerektiğine inanan reformcu bürokratlar, bu konuda çeşitli arayışlara girişmişlerdir.

“Dil”e karşı bu ilgi Şinasi ve Yeni Osmanlıların da paylaştıkları bir kaygıydı. Şinasi ve zamanındakilere “ikinci kuşak” Tanzimatçıları adını verirse “dil”in yalnız estetik duyguları okşamak amacına bağlanamayacağı bir toplumsal yapı ögesi olduğu bunların devamlı olarak işledikleri bir tema olacaktı. Onlara göre modernleşmenin sağlanması ancak en geniş şekilde paylaşılan bir dilin oluşturulmasıyla olabilirdi. “Dil”in bir kimlik aracı olduğu ve aynı zamanda toplumu harekete geçirmek için bir imkân temin ettiği gene üzerinde durdukları bir konuydu (Mardin; 1999: 272-273).

Modern eğitimin yaygınlaştırılmasıyla beraber, dildeki sadeleştirme çalışmalarının hızlandığına da şahit oluyoruz. Dilde sadeleştirme çalışmaları genel olarak Türk gazeteciliğinin doğuşuyla başlatılır ama Mardin bunu geç bir başlangıç olarak kabul eder. Zira ona göre dildeki büyük değişim ve sadeleştirme 18. yüzyıla kadar uzanan derin bir süreçtir. 18. yüzyıldan itibaren başlayan reform süreciyle beraber, dilde sadeleştirme çalışmaları da başlamıştı. Bu dönemde İslami klasikler tercüme ediliyor, sözlük ve gramer kitapları hazırlanıyordu yani bir yandan reform çalışmaları devam ederken diğer yanda dil sadeleştirilmeye çalışılıyordu (Takış; 2007: 74). Dolayısıyla 18. yüzyıldan itibaren başlayan modernleşme sürecinde, ilk ele alınan konuların başında “dil”in sadeleştirilmesi çalışmaları gelmektedir. “Dil”in sadeleştirilmesi, her şeyden önce, avam-havas arasındaki kültür farkını kapatma ve aynı zamanda tebaaya anlayacakları dille hitap etmek imkânı vermeye matuf bir gayretti. Halkın anlayacağı bir dille halka hitap etmenin hedeflendiği “dil” de sadeleştirme çalışmalarını, Mardin üç aşamada değerlendirmektedir: Osmanlı İmparatorluğu’nda “dilde sadeleştirmenin tarihi birbirini takip eden ve iç içe geçmiş üç aşamaya bölünebilir” Bu üç aşamalardan ilki, “devlet bürolarındaki iletişim boşluklarının doldurulmasına bir çare bulmak için el yordamıyla” yapılan çalışmalardır. Bu çalışmalarda ise “18. yy sözlük ve gramer hareketleri ve buna eşlik eden, İslami klasiklerinden yapılan çevirilerin çiçeklenişidir” Dilde sadeleştirme çalışmalarının ikinci aşaması ise, “aynı hastalıkları tedavi için Sultan II. Mahmut’un (1808-1839) son yıllarında alınan tedbirler” dir. Ancak bu aşamada, “hem doğrudan hem de dolaylı Batı’lı etkiler” ortaya çıkmıştır. Dilde sadeleştirme çalışmalarındaki üçüncü ve son aşama ise, “konuşma Türkçesine oldukça yakın olan standart bir yazı Türkçe’sini kurmakta başarılı olan Türk

gazetecilik hareketleriydi.” Bununla birlikte “bu üç aşamanın hepsi de aynı devamlılığın parçalarıdır”. Bu üç aşamanın üçü de 18. asırda başlayan “iletişim krizini çözmek için yapılan çabaların çeşitli cepheleridir” (Mardin; 1999b: 146).

Tanzimat’la birlikte hızlanan modern eğitim sisteminin başarıya ulaşabilmesi, dilin sadeleştirilmesine bağlıydı. Hem modern eğitim sisteminde istenen başarıya ulaşmak, hem de geniş kitlelere kolay tesir etmek için girişilen, dildeki sadeleştirme çabalarına, Tanzimat’ın mimarı olan Mustafa Reşit Paşa’nın, iki yoldan çok önemli katkıları oldu. Reşit Paşa, “(b)ir yandan resmi dili sadeleştirmeye girişti ve diğer yandan hükümet çalışanlarının eğitimi için yeni eğitim kurumları meydana getirdi” (Mardin; 1999b: 162). Mustafa Reşit Paşa ile beraber çalışan Tanzimat’ın önderleri, imparatorlukta bir eğitim reformuna girişmişlerdi. Tanzimat’ın en başarılı ürünü olan ve aynı zamanda çağdaş bir eğitim programı sunan rüştiyeler imparatorluk geneline yaygınlaştırılmaktaydı. Tanzimat reformcuları, eğitimin “yan girişimleri” olarak kabul edebilecek alanlara da girişmişlerdir. 1851 tarihinde kurulan “Encümen-i Daniş” böyle bir düşüncenin ürünüydü (Mardin; 1999: 272). Encümen-i Daniş’in ilk görevlerinden birisi Osmanlı Üniversitesinde okutulacak olan kitapların hazırlanması olacaktı. Bununla birlikte kurumun esas amacı üniversite kitapları hazırlamaktan çok, Osmanlı dilinin ağıdalı ve ağır dilinin sadeleştirilmesini ve bilginin yayılmasını hedef alıyordu (Mardin; 1996: 254). Mardin’e göre Encümen-i Daniş’in “en başarılı işi Osmanlı dilinin sistematüğini ortaya koymaya çalışan bir gramer siparişi vermiş olmasıdır.” Zira eski dilin en önemli özelliklerinden biri, “devlet haberleşmesine hâkim olan en ‘işlenmiş’ şeklinin yalnız bir azınlık tarafından kullanılabilmesiydi.” II. Mahmut zamanında bile bunun mahsurları görülmüştü. Tanzimat reformcuları bu konuya özellikle önem verdiler. İşte yazılan gramerde temelde bu yaklaşımlardan kaynaklanmaktaydı. (Mardin; 1999: 272).

Dilin sadeleştirme için resmi çabalar, karşılaşılan tüm zorluklara karşın süratle devam ederken, daha Reşit Paşa zamanında imparatorlukta Türk dilinin sadeleştirilmesi için en önemli kanalı sağlayacak ve bu çalışmalara destek verecek bir gelişme meydana gelmişti. Bu gelişme ise “Türk gazeteciliğinin doğuşudur” (Mardin; 1999b: 168). Tanzimat Devlet adamları, tebaa ile devlet arasında güvenilir bir bağ kurabilmek için düzenli bir gazete çıkarılmasının gerekliliğine inanmışlar ve böylelikle 1831’de, ilk resmi gazetemiz olan Takvim-i Vekayi çıkarılmaya

başlanmıştır (İnuğur; 1993: 172). Dolayısıyla Fransa örneğinden hareketle Osmanlı devlet adamları da, kendi ideolojilerini tebaaya benimsetmek ve “kamuoyu”nu yönlendirebilmek için basını keşfetmişlerdir.

Modern toplum ve devlette yöneticiler bu tanımı güç yapılan ama her zaman karşımıza çıkan olguyu [kamuoyu] denetime alıp yönlendirmek isterler. Kamuoyu çeşitli gruplardan oluşur. Onu denetlemek için toplumun çeşitli gruplarına hitap etmek gerekir. Kamuoyunun oluşumu sadece haberleşme araçlarının geliştiği modern topluma özgü bir süreç değildir. Geleneksel toplumda da kamuoyunun olduğu odaklar vardır. Kahvehaneler, hamamlar, tekkeler, tarikatlar gibi...19. yüzyılın Osmanlı Devleti ideolojisini ve icraatını hem tebaaya hem de dış ülkelere anlatmak ve kabul ettirmek için bütün modern devletler gibi bir basın organına ihtiyaç duydu... gazete düşün hayatımızda ve siyasal yaşamımızda çok kısa bir süre sonra yönlendirici unsur oldu. Kitabın yaygın olmadığı bir toplumda gazete ve gazeteci önemli bir rol üstlenmiş ve siyasal otoriteyi denetlemeye aday olan yeni bir toplumsal odak doğmuştu (Ortaylı, akt. Çaylak; 1998: 201).

İmparatorlukta yapılmakta olan düzenlemelerin, tebaaya doğru bir şekilde anlatılması ve yapılan muhalefetin etkisinin kırılması için çıkarılan Takvim-i Vekayi, “geleneksel münevverlerden daha geniş bir çevreyi ilgilendirmeyi amaçlayan yazıların zorunlu olarak sade ve açık olduğu” bir gazeteydi (Mardin; 1999b: 168). Tüm bu gayretlere rağmen devam eden modernleşme süreci, zaman zaman karşısında muhaliflerini buldu. Tanzimat’ın reformist bürokratların uygulamaları, karşılarında gün geçtikçe büyüyen, gayri memnun ve muhalif bir zümre yarattı. Bu muhalif zümrelerden, en etkilileri kuşkusuz, Tanzimat’ın ikinci kuşak bürokratlarını –Ali ve Fuat Paşa’ları- tebaayı unutmak ve devletin çıkarlarının aksine politika izlemekle suçlayan aydınlardı. Tanzimat bürokratlarının, tutum ve davranışları, toplumla bağlarını koparmalarına yol açmakta, dolayısıyla da tebaada bir memnuniyetsizlik yaratmaktaydı. Onlara göre Tanzimatçılar, toplumun menfaatlerine ters siyaset izliyorlardı. Özellikle Reşit Paşa’nın anlattığı “aydın mutlakıyetçiliği” geleneğini sürdüren Ali Paşa’nın devlet yönetiminde “şahsi bir diktatorya” tesisi etme girişimi; Reşit Paşa, Fuat Paşa ve Ali Paşa’dan oluşan “vüzera hegemonyası”nın, topluma ve sultana değil, bir alternatif olarak elçilikler nezdinde, yabancı devletlere dayanan hürriyet karşıtı tavır ve tutumları, modernleşme sürecinde beliren ve daha çok sokaktaki adamın sesi olma iddiasındaki yeni bir aydın tipini doğurmuştu (Çaylak; 1998: 2002). 1865 yılında şekillenen ve Tanzimat Paşaları’na karşı bir başkaldırma olarak ortaya çıkan, Yeni Osmanlılar, seslerini duyurmanın ve toplumu etkilemenin en etkili yolu olarak gazeteleri seçmişlerdi. Hedeflerini toplumu etkilemek ve Bab-ı

Ali'ye sesini duyurmak olarak belirleyen, bu aydınlar, topluma ulaşmak için onların dilinden konuşmak gerektiğini de biliyorlardı. Dolayısıyla da kendi fikirlerini en iyi şekilde topluma yayabilmek için gazetelerinde basit, açık ve nüfus edebilen sade Türkçe'yle yazılar yazıyorlardı (Mardin; 1999b: 172). Böylelikle dilde sadeleşmenin en kestirme yollarından biri olan gazeteler olmuştu. Zira “dille ilgilenen bütün gruplar arasında en göze çarpan katkı kesinlikle gazetecilerinkidir.” Daha önce ki sadeleştirme çabaları, Namık Kemal'in yaratmayı arzu ettiği yani Osmanlılar arasındaki bir birlik bağını yani bir Osmanlılık şuurunu sağlayabilecek olan günlük dildeki zengin ve etkin bir edebiyat için temeller hazırlanmıştı (Mardin; 1999b: 175).

Bunla birlikte, Yeni Osmanlılar için ayrıca gazeteler meramı anlatmanın da en etkili yoluydu. Yeni Osmanlılar, “sade bir gazetecilik” dilinin ve üslubunun oluşmasında önemli görev ifa ettiler. Bu üslubun başlıca özelliği ise “zihni okşamaktan ziyade, fikirleri iletmeyi” kendisine temel gaye edinmiş olmasıydı. Batılılaşma ile bunun başlı başına pek az ilişkisi varsa da, Osmanlı toplumunun modernleşmesinde önemli bir adımdı” (Mardin; 1996: 288)

Mardin'e göre “dil” de sadeleşmenin öncüleri sayılan Yeni Osmanlıların, düşüncesinin kolları arasında iki unsur çok önemli yer tutmaktadır. Bunlardan ilki, Türk dilinin sadeleştirilmesi, ikincisi ise, Batı edebi ürünlerinin ilk kez Türkçe'ye çevrilmesiydi. Bu iki hareket de, Batı'da var olan iletişim düzeyinin ana hatlarıyla da olsa, Osmanlı toplumunda tesise yönelik atılmış ilk adımlardı. Her iki harekette de ilkin devlet tarafından desteklenmişti.

Gazeteciliğin gelişmesiyle kurulan bu iletişim kanallarında da anlamlı bir hızlanma vuku buldu. Zira “(b)u döneme kadar malumatın herkesin anlayabileceği bir dilde sade olarak yazılması sakıncalı sayılmıştı. Öğrenmeyi kolaylaştıracak olan yenilikler, çok muhafazakâr eğilimli Osmanlı ilim adamları tarafından kuşkuyla karşılanmaktaydı” (Mardin; 1996: 293-294). Her şeye rağmen imparatorlukta modernleşme çalışmaları tüm hızıyla devam etmekteydi. 19. asır imparatorlukta bir reform devri, bir reform asrıdır. Bu asır Osmanlı Devlet reformcularının “eğitim, adalet ve idare sisteminde reformlar” yaparak imparatorluğun çöküşünü önlemeye çalıştıkları modernleşme asrıdır. Batı'da olduğu gibi imparatorlukta da yapılan reformların ana gayesi “devlet teşvikiyle teb'ayı üretici bir duruma getirmektir.” Artık imparatorluk, “teb'asının çalışmalarını koruyucu, üretici olmalarını sağlayacak temel

eğitim sağlayıcı ve üretimi geliştirecek idari teşkilatı ve haberleşme ağını kurucu rolünü üstleniyordu” (Mardin; 2000: 29-30).

Tüm bu yaşanan sancılı modernleşme sürecinde Osmanlı geleneksel toplum ve siyasi hayatında meydana gelen köklü değişiklikleri özetlemek istersek: özellikle üç tanesi geleneksel devlet toplum ilişkisinde önemli dönüm noktaları olmuştur. Bu dönüm noktalarından ilki, iletişimde modernleşmenin bir sonucu olarak matbaanın kurulmasıdır. Bu süreci dilde sadeleştirme çabaları ve imparatorluğun kültür hayatına canlılık kazandıran yeni kitapların basımı takip etmiştir. İkinci dönüm noktasıysa kitle iletişim araçlarının ve özellikle de gazetelerin Osmanlı toplumunda giderek yaygınlaşmasıdır. Tercüman-ı Ahval’den başlayarak Osmanlı Aydınlarının çıkardığı çok sayıda gazete; Osmanlı toplumunda bulunmayan “kamuoyu”, “milli çıkar” ve “amme efkârı” gibi birçok yeni kavramı, topluma tanıtmıştır (Çaylak; 1998: 205-206). Mardin modernizasyon sürecinden özellikle kitle iletişim araçlarının Osmanlı toplumunda yarattığı etkilere değinir:

Osmanlı İmparatorluğu’nda bir “kamuya açık alan”... Tanzimat reformlarının bir ürünü olarak ortaya çıktı. Ancak bu gelişme Tanzimat devlet adamlarının bir ikinci kuşağının ürünüdür. 1860’larda Bab-ı Ali’nin kalemlerinde yetişmiş ve daha sonra gazeteciliğin kurucuları olarak görülen bir grubun gazetelerdeki yazıları bir çeşit “amme efkârı” yarattı. Bu yeni sosyolojik yapı, 1876 Anayasa’nın en belirgin mimarlarından biri olarak görülmelidir... İletişim tekniklerinin verdiği yeni güç, yeni aydınların geride bıraktıkları halk kümesi tarafından buğulu gözlükler ardından da olsa, yavaş yavaş anlaşılmaya başladığça onlar bu defa kendi taraftarlarını “mobilize” etmeye uğraştılar (Mardin; 2000: 30-31).

Bu sürecin üçüncü dönüm noktasıysa, devlet-toplum ilişkisinde bir mantalite değişikliği anlamında “okul sistemi”ndeki değişiklik olmuştur. Tanzimat’la başlayan giderek daha da yoğunlaşan eğitim reformu, yeni kurulan okullarda yetişen nesillerin “yeni değerler” kazanarak topluma dönmelerini sağlamıştır. Açılan modern okullar, Osmanlı İmparatorluğu’nun geleneksel eğitim sisteminin temeli olan medreseden farklıydı. Geleneksel medrese sistemiyle, modern okul sistemi arasındaki farkı zaten ifade etmiştik. Ancak Mardin, bu malumun da ötesine geçerek temel farklılıkları somutlaştırmaktadır. Bu sayede birbirine taban tabana zıt bu iki eğitim istemini kaba bir ayırımdan öte, temel ayrışma noktalarına önemle vurgu yapmaktadır. İşte bu temel farklar da Osmanlı toplumsal mantalite değişikliğinin temelini oluşturmaktadır. Modern okul sistemi öncelikle “kitaplar evreni” üstüne kurulu bir sistemdi. Kitap herkese açık, kolay ulaşıla bilinen, ileri sürülen tezlerin eleştiriye açık olması ve

kitapta yer alan bilgilerin orta zaman okullarının aksine, geleneksel eğitim sistemi kişiye bağımlıydı. Hoca kitabı hıfzeder bunu öğrencilerine aktarırdı. Bu da bilgilerin kişiden kişiye değişmesini mümkün kılmaktaydı. Bilginin bilimsel tezlerden ziyade rivayetlere dönüşme tehlikesi ver zaman mümkündü. Modern eğitimin uyguladığı yeni metotlar -herkesin aynı şeyi anlaması bakımından- geleneksel eğitim sistemine göre bir üstünlük olarak sayılabilir. Bu üstünlükleri ve okul ve kitap gibi geleneksel eğitimde kullanılmayan nitelikleriyle modern eğitim, “ütopik” düşünebilme ve “ideal toplum arayıcı” bir düşünce atmosferi sağlamaktaydı (Mardin; 2000: 198-200).

Dolayısıyla modernleşme dönemi, Osmanlı İmparatorluğu’nda Tanzimat’la başlayan ve gittikçe artan bir ivmeyle güç kazanan modern eğitim sistemi, özellikle II. Abdülhamit döneminde tüm tebaaya yaygınlaştırıldı. Bu hem tebayı iyi kontrol edebilmek, hem de devleti güçlendirecek elit bir tabaka yaratabilmek için önemliydi. Basın ve buna paralel olarak gelişen modern edebiyat ürünleri de, Avrupalı fikirlerin, modern anlamda ilerlemenin, bilim ve özgürlüğün erdemlerini ön plana çıkardılar. Böylece modern eğitim sisteminde yetişen idealist nesiller; “adım adım fakat kararlı bir biçimde mutlakıyetçiliğin temellerini yıktılar.” Basın ve modern edebiyat ürünleri de, resmi modern okulların etkisini büyük ölçüde artırdı ve ülke genelinde okuma yazma oranının yükselmesine büyük katkı sağladı. Sonuçta modern eğitim sistemi kendi, “siyasi kültür ve fikir aşılama” yöntemini yarattı, hürriyeti ve özgürlüğü ise “öğrencilerin temel amacı haline getirdi...” (Karpat; 2004: 246).

4. MODERNLEŞMEYE KARŞI TOPLUMSAL REAKSİYONLAR

4.1. AŞIRI BATILILAŞMA

Tanzimat Fermanı’nın ilanından sonra hızlanan modernleşme süreci tıpkı Lale Devri’nde olduğu gibi, özellikle 1860’lardan sonra Batılılığı bir felsefe ve iktisadi sistem olarak görmeyip onu daha çok yüzeysel yönleri, adabı muaşeret usulleri ve Batı’da hâkim olan modalar açısından olduğu gibi sadece yüzeysel olarak değerlendirenler ve kullananlar, aynı zamanda halkla batıcı bürokratlar arasında aşılmaz duvarlar örmeye başlamıştı (Mardin; 1999b: 15). Özünde, Batı’ya üstünlük sağlayan ana failin, bilim ve teknik alandaki üstünlük olarak gören, Batı’nın sadece

bu üstünlüğünün imparatorluğa aktarılmasını, kültürü ve yaşam biçimi ise istemeyen Tanzimat uygulamaları, Batı'nın istemeyen kültürü ve günlük yaşam biçimlerinin ülkeye girişini ise engelleyememiştir. Özellikle Tanzimat bürokratlarının rağbet gösterdiği bu Batılı kültür ve yaşam biçimleri geniş halk kesimlerinde kuşku ve tepki uyandırmaktaydı (Söğütü; 2010: 220-222). Modernleşme hareketinin öncüleri olan bu bürokratların, sultanın mutlak gücünü de yanlarına alarak ya da sultanın mutlak otoritesini pasifize ederek gerçekleştirmekte oldukları değişim çabaları, yine kendilerinin halka uzak düşen uygulamaları ve tavırları yüzünden toplum nazarında aşırı batılılaşma olarak kabul edilmiş ve doğal olarak toplumsal tepkileri de beraberinde getirmiştir. Toplum nazarında aşırı batılılaşma olarak ifade edilen bu yüzeysel batı taklitçiliği Osmanlı toplumunda zaten var olan büyük gelenek- küçük gelenek ayrımını daha da derinleştirmiş ve adeta toplumsal bir bölünme -Mardin'in ifadesiyle "yaşamın bölünmesi"- yaşanmaya başlanmıştır.

Batılılaşmayla özellikle İstanbul'da birbirine kuşkuyla bakan iki ayrı kültürel yaşam biçimi bir yanda gelenekselliğin hâkim olduğu Eski İstanbul -Haliç'in beri yanı- diğer yanda modernliğin temsilcisi olan Yeni İstanbul -Haliç'in karşı yanı, Pera-Beyoğlu- ayrı iki dünya olarak varlığını sürdürmek durumunda kalmıştır. İşte böylesi algılamalar ve tavırların, yöneticilerin bencillikleri ve halktan kopuk hayat sürmesiyle de birleşince, bu iki toplumsal küme birbirlerinden iyice uzaklaşmaya ve yabancılaşmaya başlamışlardır. Halkın bu aşırı batılaşmış yöneticilere karşı tavrı ise, onların bencillikleriyle ve yüzeysellikleriyle batılılaşmayı özdeşleştirmeleri şeklinde biçimlenmişti. Tanzimat'la ortaya çıkan ve "Tanzimat soyluları" olarak ifade edilen söz konusu bu bürokratik elit sınıf: "kendilerini geleneksel bürokrasinin kölelik zincirlerinden kurtararak, modernleşme hareketinin dizginlerini ellerine almışlardı. İnsan boynunun 'kıldan ince' olduğu devrin geçmesi ve memurların özel mülkiyetinin kanunlar tarafından korunması", Osmanlı üst bürokrati için tamamen yeni olan olaylar sonradan yaratılan bu "soylu sınıfları"nın zaman içerisinde, hakir gördükleri ve içinden çıktıkları kendi halkından iyice kopardı (Mardin; 1999b: 35-36). Kendi halkını hakir görmeye başlayan bu bürokratik sınıfın oluşturduğu "hegemonya" ise halk nezdinde hiç rağbet görmemiş üstelik halk bu tutumu şımarıklık olarak değerlendirmiştir. Batılılaşma sürecinde geniş halk kitleleri, kendilerini küçümseyen insanlar tarafından yönetildiklerinin zaten farkındalardı.

Batılılaşmayı şımarıklıkla eş anlamlı tutan halk; aşırı Batılılaşmış ve kendilerini küçümseyen elit sınıf mensuplarını alaylı bir üslupla eleştirmekten de hiç çekinmemişlerdir. Aşırı Batılılaşmış “şımarık yöneticileri” halkın çokça rağbet ettiği sosyal mekânlarda, Osmanlı halk kültürünün vazgeçilmez eğlencesi olan Hacivat-Karagöz tiplemesinde olduğu gibi farklı yöntemlerle alaylı bir şekilde dile getirmekteydiler. Bu açıdan aşırı batılılaşmış ve züppeleşmiş tipler olarak Recaizade Mahmut’un “Bihruz”ları, Ahmet Mithat’ın “Felatun Bey”leri, Ömer Seyfettin’in “Efruz”ları Tanzimat ve hatta 20. yüzyıl Türk edebiyatının ana karakterleri olarak sıkça işlenmiştir (Mardin; 1999b: 15). Mesela Recaizade’nin Bihruz Bey tiplemesi, bilgiçlik taslayan, alt sınıfları aldatmaya çalışan, kendisini yönetici sınıftan biri olarak gösterebilmek için çapraşık ve anlaşılmaz bir dil kullanan bir tipleme olarak, aşırı batılılaşmış, şımarık kendini beğenmiş bir bürokratı, yani Hacivat’ı temsil etmektedir. Karşısında ise halkı temsil eden Karagöz vardır (Mardin; 1999b: 56-57).

Şerif Mardin üst tabaka mensuplarının halktan kopuk yaşantısını ana tema olarak seçen tezli Türk romanlarını, dönemin toplumsal kopukluğu ve çarpıklıklarını en iyi belgeleyen, maalesef çok az yararlanılan tarihi kaynaklar olarak değerlendirir. Türk modernleşmesinin toplum tarafından algılanış biçimini işleyen bu romanlarda üzerinde durulan ana tema ise “kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin Batılılaşması” olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk romanlarının ele aldığı bu ana temalar aslında toplumdaki çevre-merkez ekseninde kristalleşen büyük kültür-küçük kültür ikiliğinin de, bir anlamda kazandığı yeni boyutunun ifadesidir. Bu kültür ayrışması yaşamın ve sosyal yapının iyice bölünmesi biçiminde ortaya çıkar. “Bir tarafta Frenkler, Levantenler, taş binalar, yabancı töreler, günah ve işretle dolu olan Beyoğlu, diğer tarafta, mahalle sathında beraberliğin yaygın olduğu ve sıkı bir cemaatin oluşturduğu şehrin Müslüman kesimi” (Mardin; 1999b: 38-40). Buradan da anlaşılacağı gibi Osmanlı modernleşme sürecinde genel bir çerçeveye modernliği Pera-Beyoğlu, gelenekselliği de Haliç’in beri yanı -Eski İstanbul- temsil eder.

Mardin, Tanzimat sisteminin getirdiği ve yüzeysel anlamda batılılaşmanın da sembolü olan, Recaizade Mahmut Ekrem’in Araba Sevdası romanının kahramanı, aşırı batılılaşmış Bihruz, Bey’i, o dönem Osmanlı toplumda ortaya çıkan tipik bir züppe olarak ele almış ve onun bu halinin psikolojik rahatsızlık boyutuna ulaştığını bir “sendrom” halini aldığını belirtmiştir. Bihruz Bey tiplemesinin örnek bir

batılılaşmış züppe olarak öne çıkarılması, aşırılığa varan tutumların halkta uyandırdığı nefreti ve toplumsal yapının arkasında gizlenen sosyal gerilimlerin ve kültürel çatlaklılığın da en somut ifadesidir. Bihruz Bey sendromu aynı zamanda yüzsüz batılılaşmanın başka bir deyişle züppeliğin ifadesi olarak Osmanlı modernleşmesinin halk nezdinde aldığı anlamdır. Mardin'e göre yüzeysel batılılaşmanın halk nezdinde gördüğü bu tepki sanılanın aksine dini saiklerden de ileri gelmemektedir. O'na göre: "alafranga yaşam tarzına ve beraberinde getirdiği değişikliklere 'küçük kültür'ün tepki, göstermesinin nedeninin zannedildiği gibi 'dini' olmadığını, aksine dinin arkasında gizlenen sosyo-ekonomik yapısal faktörlerinin, modernleşme karşıtlığında daha etkin olduğunu belirtir." Zira Osmanlı toplumu "askeri kahramanlık ve yeniden-üleşim düzeni üzerine kurulmuştu. Bu durumun değişmesi ve yerini vergiye (ters-yeniden üleşim) bırakması, özellikle alt sınıflardan gelen kuvvetli protestolarla karşılanmıştı" (Çaylak; 1998: 213).

Neticede Osmanlı geleneksel kültüründe zaten varolan büyük kültür- küçük kültür ayrımı, modernleşme sürecinde, hedeflenenin aksine daha da keskinleşmiş ve bir ayırımdan öte bir kültürel bölünme halini almıştır. Osmanlı modernleşme hareketinin başlangıcı olarak kabul edilen Tanzimat, "iki kültür arasındaki uzaklığı azaltmayı başaramadı. Tersine taşra eskisinden daha da çok durgunlaştı" Tanzimat'la birlikte merkezle çevre ya da yönetenlerle yönetilenler arasındaki bölünme kültürel bir biçim aldı: "bir yanda cilalı, Paris yönelimli devlet adamları, öte yanda kaba taşralılar vardı. Aradaki ayrılık Fransız kültürü ile İslam kültürü arasındaki ayrılıktı" (Mardin; 2001:132).

Tanzimat'la başlayan reformlar ve Batıcı bürokrat sınıfın ön plana çıkması, halkla bürokrat sınıfın birbirine yabancılaşmasının yanında; 1860'lardan itibaren imparatorlukta bir "aydın muhalefet hareketinin" de doğmasına yol açmıştır (Karakaş; 2000: 120). Dolayısıyla söz konusu bu aşırı Batılılaşmış "alafranga yaşam tarzına" ilk sistemli eleştiriler de Yeni Osmanlılardan gelmişti. Onların yüzeysel batılılaşma olarak değerlendirdikleri dönemin, en çok karşı çıktıkları ve eleştirdikleri yönü ise adına Batılı denen ve halkı küçümseyen yeni bir şekçin zümrenin yaratılmış olmasıdır (Takış; 2008: 85). İlk Türk meşrutiyetçileri olan Yeni Osmanlıların eleştirdikleri esas konu da bu taklitçilik boyutundaki batılılaşmadır.

4.2. DÜALİZM

Osmanlı modernleşme sürecini genel olarak değerlendirdiğimizde ilk göze çarpan şey belki de modernleşmeyle, gelenekselciliğin uzunca bir müddet hatta imparatorluğun sonuna kadar yan yana birlikte yaşamış olduğu gerçeğidir. İkinci ya da düalizm olarak nitelendirilen bu durum, modernleşme karşıtı tutumların hala güçlü olduğunun da göstergesidir. Çünkü “yapılan her atılım, hiçbir zaman sağlam temellere dayanmıyordu; son çözümlemede padişahın iradesi duruma egemen oluyordu.” II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi her zaman padişahlar gelenekçiliği canlandırabilirlerdi. Bununla birlikte, “eski yasallaştırma kararının tamamen terk edilmemiş olması ikili bir kurumlaşma örüntüsüne yol açmıştı: laik normlara dayanan kurumlar İslami normlara dayanan kurumların yerine, değil fakat yanına kurulmuştur.” Bu ikilik özellikle hukuk ve eğitim alanında görülmüştür (Heper; 1974: 55).

Osmanlı modernleşme hareketinin başlangıcı olan Tanzimat’ın ortaya çıkardığı bu durumda: Bir yanda devletin kurtuluşunu burada -Batılı değerlerin kabulü ve Batılı kurumların ülkeye transfer edilmesi anlamında- gören bürokratların büyük bir hızla giriştikleri batılılaşma çabaları sonucu, bir kısım batılı değerlerin kabul edilmesi ve Batı ülkelerini güçlü kıldığına inanılan kurumsal yapıların ülkeye yerleştirilmesi; diğer tarafta halkın bu hareketlerden uzak, kendi dini ve kültürel geleneğini devam ettirecek, geleneksel yapıların varlığını sürdürmesi söz konusuydu. Böylece hem Batılı, modern ve seküler(laik) bir sistem hem de geleneksel yada dini sistemin birlikte yan yana geliştiğini, kurumsallaştığını görmekteyiz. Bu durumda eğitimden, hukuka kadar çeşitli alanlarda ikili bir yapı, bir yanda modernleşmeyi sağlayacak Batılı (laik) sistem; diğer yanda toplumsal tepkileri önleyecek geleneksel (dini) sistem, modernleşme süreci boyunca birlikte varlığını sürdürmek durumunda kalmıştır. Tanzimat’tan önceki devlet’i kurtarmaya yönelik reform çabaları “Osmanlı askeri gücünün yenileştirilmesi zorunluluğunun anlaşılmasıyla biçimlenmişti. Tanzimat’ın özelliği bu anlayışa yeni bir eksen katmış olmasıdır.” Söz konusu askeri reformun yapılması ve başarılı olabilmesi için de idari düzenin “idari, hukuki ve iktisadi” yapısında da reformların yapılması gerekmektedir. Tanzimat’ın “esas karakterini ortaya çıkarmak için araştırma yapanlar genellikle bu karakteri Tanzimat’ın ‘ikiliği’ adını verdikleri” bir sistemde bulurlar. Bu teoriye göre,

“Tanzimat bir yandan laik Batı kurumlarını yerleştirmeye çalışırken, öte yandan imparatorluğun ‘dinsel’ yapısından vazgeçememiştir” (Mardin; 2000: 211-212).

Aslında bu ikinci yapı imparatorlukta Tanzimat’tan çok önce başlamıştı. Bu ikiliğin temelinde iki ana çizgide (eğitim ve onun doğal sonucu olarak bürokrasi) geliştiğini ve imparatorluğun yıkılışına kadar da varlığını devam ettirdiğini ifade eden Ortaylı, Osmanlı’da ortaya çıkmış olan düalist yapı hakkında şöyle der:

Tanzimat’tan önce eğitim düzeninde bir ikileşme başlamıştı. Merkezîyetçi modern bir devlet kendi ideolojisini aşlamak ve ihtiyacı olan bürokrat kadroları yetiştirmek için, en azından yurttaşların din ve inanç farkını pek dikkate almıyan tarafsız eğitim veren bir sistem kurmak zorundaydı... dini eğitimin hakim olduğu Osmanlı imparatorluğunda, 19. yüzyıl başından itibaren orduda ve nihayet mülki idaredeki modernleşme dolayısıyla laik niteliğe yakın modern eğitim veren okullar kuruldu ve bunlar dini eğitim kurumlarının yanı başında ve onların aleyhine yayılıp, genişlemeye başladılar... Osmanlı imparatorluğu teb’aya adaletin iki çeşit mahkemede (şer’i ve nizami) iki ayrı sistemdeki kanunlarla dağıtıldığı, eğitimin iki türde okulda yapıldığı, bürokraside iki sınıf memurun yan yana çalıştığı (daha doğrusu birbiriyle çekiştiği) iki tür dünya görüşünün birbiriyle çatıştığı bir toplum sistemi halinde ömrünü tamamladı (Ortaylı; 2000: 133-134).

Sonuçta, Osmanlı reformcuları hem geleneksel (dini) yapıyı muhafaza etmek zorunda kalmışlar hem de modern (laik) Batılı kurumları ülkeye yerleştirmeye çalışmışlardır. Bu durumun yani düalist bir yapının ortaya çıkmasının temel sebebi, Ziya Gökalp’e göre: Tanzimat reformcularının, toplumun yabancı olduğu bir değerler kümesini, yani modern batılı değerleri, topluma yukarıdan tazyikle, zorlayarak kabul ettirmeye alışmış olması ve bu değerleri topluma kabul ettirmek için “yenileştirmeye” çalışmamış olmasıdır (Mardin; 2000: 212).

4.3. KULELİ VAK’ASI

II. Mahmut döneminden itibaren hızla batılılaşmakta olan imparatorlukta daha önce, birçok kez gerçekleştirilen, “müesses nizama” karşı halk isyanlarının kaynağını da teşkil eden saldırgan ruh, yeniçerilerin ortadan kaldırılmasına rağmen hala canlıydı. Mardin, yeniçerilerin kaldırılmasından, Yeni Osmanlıların ortaya çıkışına kadar geçen dönemde yani 1826-1865 yılları arasında imparatorluk tarihinde bu saldırgan ruhun (Mardin’in tabiriyle yeniçeri ruhunun) neden olduğu merkezi otoriteye -müesses nizama- karşı girişilen isyan mahiyetindeki en az dört komplonun varlığından bahseder. İlk defa, 1837’de Yeniçeri Ocağı’nı “yeniden diriltmeye yönelik bir komplo” olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu bu komplo kısa sürede

ortaya çıkarıldı ve bastırıldı. 1840 yılında benzer bir komplo başarısız kaldı. 1853'te, ise "hemen hemen bütün İstanbul halkı, Rusya karşısındaki tavrının korkakça olduğu düşüncesiyle Bab-ı Ali'ye karşı silahlandı." 1859'da bir asker olan Hüseyin Daim Paşa'nın yardımına güvenilerek bir âlim tarafından dördüncü bir komplo örgütlendi. Bu komplo Kuleli Vak'ası olarak bilinen olaydır (Mardin; 1996: 231-232).

Tanzimat bürokratlarının izlediği haktan kopuk politikalar ve bu sürecin getirdiği seçkinler hegemonyasını yarattığı toplumsal hoşnutsuzluğun hat safhaya ulaştığı bir ortamda; 1856 yılında Tanzimat'ın önemi bir aşamasını teşkil eden ve izlenmekte olan batıcı politikaları iyice pekiştiren bir fermanın -Islahat Fermanı- daha ilan edilmesi toplumsal reaksiyonlara da kapı aralamaktaydı. Islahat Fermanı olarak bilinen bu ferman Müslüman ahalinin aleyhine gayri müslimlere yeni haklar vermekteydi. Bu ve benzeri toplumsal tepkiler daha önce imparatorluk tarihinde sıkça yaşanmış olan isyan hareketlerine bir yenisini daha eklemiştir. Kuleli Vak'ası olarak tarihe geçen bu isyan, 1859 yılında yönetici konumda yer alan "yüzeysel" ve "aşırı" batılılaşmış bürokratların izledikleri politikalara karşı toplumsal bir tepki, bir muhalefet olarak çıkmıştır. Söz konusu bu isyan, Çerkez Hüseyin Paşa, Cafer Dem Paşa gibi askerlerin ve Şeyh Ahmet gibi ulema mensuplarının iştirakiyle, Sultan Abdülmecit'i tahtan indirmek için girişilen bir isyan hareketiydi. Bununla birlikte isyanın asıl amacı Ali ve Fuat Paşa'nın izlediği ve imparatorluğu Avrupa'nın büyük devletlerine siyasi ve iktisadi bakımdan peşkeş çeken politikalarıyla birlikte, halkın özellikle Müslüman tebaanın menfaatlerini unutan yüzeysel ve aşırı batılılaşma çabalarına bir tepkiydi (Mardin; 2000: 284-285).

Mardin, imparatorluk tarihinde görülen daha önceki toplumsal isyanlarla Kuleli Vak'ası'nı birbirlerinden farklı olarak değerlendirir. Mardin'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda daha önce yaşanan toplumsal isyanlar devletin modernleşmesine engel olan gerici isyanlardı. Kuleli Vak'ası ise daha önce yaşanan saray entrikaları ve menfaatleri tehlikeye girenlerin çıkardığı gerici isyanlardan biri olmaktan ziyade, aslında memlekette görülen ilk inkılâp hareketidir; ya da onun tabiriyle inkılâp hareketlerimizin öncüsüdür. 1859 yılında meydana gelen Kuleli Vakası'nı "inkılâp hareketlerimizin öncüsü saymak uygun olacaktır. Çünkü Kuleli Vak'ası'na i katılanları "harekete sevk eden 'hoşnutsuzluk', daha sonra Yeni Osmanlıları ve diğer harekete geçmiş olan 'hoşnutsuzluk'la aynı idi." Bu bakımdan, "Yeni Osmanlılar,

‘inkılâpçı’ sayılırlarsa, Kuleli Vak’ası’na sebep olanların da inkılâpçı sayılmaları gerekecektir” (Çaylak: 1998: 204). Aslında söz konusu bu iki harekette; yani hem Kuleli Vak’ası’na iştirak eden gruplar, hem de Yeni Osmanlılar, halkını unutan ve onların değerlerine yabancılaşan ve memleketi Batı’ya “peşkeş çeken” Tanzimat’ın sorumsuz elit yani seçkin bürokratik hegemonyasına karşı bir başkaldırının ifadesidir.

4. ŞERİF MARDİN’İN OSMANLI MODERNLEŞMESİNİ ÇÖZÜMLEMESİ

Her sosyolog eserlerinde, ele almış olduğu konular hakkında analizlerini, algılarını ve topluma ilişkin görüşlerine yer verir. Ama ele aldıkları ve irdeledikleri konular ne olursa olsun izleyecekleri yöntemi keşfetme, belirleme ve tercih etme çabası, toplum bilimcilerin temel gayretidir. Bununla birlikte, belirli bir yönteme ve metodolojiye dayanmayan toplumsal analizler yapmak her zaman mümkündür ama bu tür analizlerin etkisi ve tutarlılığı ya çok sınırlı olacak ya da hiç olmayacaktır. Zira “(e)leştiri bir hacme ve maliyete dayanmalıdır. Son derece titiz bir inşa çabası içinde bir yöntem oluşturabilmek ise, tıpkı sanatçının yaratıcılığını sergileyen üslup arayışına benzemektedir.” Eserlerine özgün biçim kazandıramamış bir sanatçının sayfaları, doğal olarak son derece dağınık ve anlaşılması da zor olacaktır. Sosyologu “bir sanatçı düzeyinde verimli kılansa onun bilimsel ölçülerde oluşturduğu yöntem ve kurabildiği bütünlüklü dünya görüşüdür “(Takış; 2008: 10).

Şerif Mardin, izlediği kendine özgü yöntemle ve bütünlüklü dünya görüşüyle Osmanlı modernleşmesini bir sanatçı titizliğiyle irdelemektedir. Mardin, yukarıda detaylarını vermeye çalıştığımız Osmanlı modernleşmesi çözümlemelerine dair temel çıkış noktalarını, bu temel noktaları nasıl bir temele oturttuğunu ifade etmek, sanırım konunun çerçevesinin çizilebilmesi ve daha iyi izah edilebilmesi için doğru olacaktır. Mardin’ göre Batı’da ortaya çıkan toplumsal teorilerin, Osmanlı toplumu hakkındaki “geçerliliği bir dereceye kadar işlevseldir.” Çünkü ona göre “her kuram ve her model içeriden bir bakışla kendi tarihsel-toplumsal gerçekliğin izlerini” taşımaktadır. Bunun için Mardin, Osmanlı-Türk modernleşmesinin “yeni baştan yepyeni bir dille incelenmesini” teklif eder. Çünkü O’na göre: Osmanlı- Türk modernleşmesinin başka “modernleşmelere benzemeyen kendine göre bir akışı ve üslubu vardır.” Takış, bu

kendine özgü yöntemlerden biri olarak Mardin'in, Osmanlı-Türk modernleşmesini tezli Türk romanlarıyla incelemesini gösterir ve “doğu ve batı meselesinin en ilginç karşılaştırmalarını bu tezli romanlar sayesinde” öğrendiğimizi vurgular (Takış;2008: 11). Ayrıca Takış, Mardin'in çalışmalarından ve analizlerinden yola çıkarak Osmanlı-Türk modernleşmesini basitçe batılılaştırmak terimine indirgenemeyeceğini ve batılılaşmanın bütün süreci kapsayamayacağını belirterek, modernleşme sürecinde kendine özgü yapısal özelliklerin önemine vurgu yapar.

Modernleşme içerisindeki “batılılaşma” terimi biraz ham ve hazmedilememiş gibi durmaktadır ve bütün bir süreci tam olarak açıklamamaktadır. Çünkü Batılılaşırken arada başka şeylerde olmuştur. Bir sistemi derinden sarsan krizleri bir takım mekanik oluşumlarla açıklayamayız. Toplumun altüst eden olaylardaki tekil deneyimlere ve güçlü seslere kulak kabartmak gerekir (Takış; 2008: 11).

Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde, bürokrasiden taşradaki en küçük aile yapısına kadar siyasal ve toplumsal alanda her şey köklü bir değişime uğramıştı. Modernleşme sürecini iyi analiz edebilmek için de; bu değişim ve dönüşümlerin doğru çerçeveye oturması gerekir. İşte Mardin iddialarını ve analizlerini, oluşturduğu özgün bir model etrafında, içsel nedenleri ihmal etmeden açıklamıştır. Özgün çalışmalarıyla Osmanlı modernleşme sürecine daha bütünlüklü bir perspektiften bakması, onu diğerlerinden ayıran en önemli özelliktir (Takış; 2008: 12).

Keyman'a göre, Mardin Osmanlı modernleşmesini aslında üç ana eksende açıklamaktadır. Bu üç ana eksen, Osmanlı modernleşme sürecinde, hem aşılması gereken en büyük soruna, hem de anlaşılması gereken sosyal ve siyasal gerçekliğe karşılık gelmektedir. İşte Şerif Mardin, ortaya çıkan bu ihtiyacı, uzun yıllarını vererek yazdığı çok sayıdaki çalışmasıyla karşılamaya çalışmıştır. Mardin, Osmanlı modernleşme sürecini “hem merkez-çevre anlayışı, hem sivil toplum sorunu, hem de din-siyaset ilişkileri temelinde çözümleme tarzı” her şeyden önce bize analizlerindeki “yöntemsel boyutun” ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Zira yapılan makro çözümler; yöntemsel düzeyde yaşam alanını, kültürel alanı ve kimlik oluşumunu göz ardı ettiklerinden sınırlı yapıya sahiptirler. Bu sınırlı yapıya sahip makro çözümlere karşın, Mardin bize “makro ve mikro çözümlerin beraber yapılmasının verimliliğini ve çözümleme sürecini zenginleştirici ve derinleştirici sonuçlarını sunmaktadır.” Osmanlı-Türk modernleşmesini çözümlerken Mardin “hem ciddi ve kapsamlı bir modernite tartışması yapmaktadır, hem de Türk modernleşmesini modernite sorunsalı içinden çözümlerken mikro düzeyin,

dolayısıyla günlük yaşamsal düzeyin önemini vurgulamaktadır” (Keyman; 2010: 31). Mardin, ayrıca Türkiye’de toplum bilim alanında yapılan çözümlenmelerdeki makro düzeyde yapılan çözümlenmelerin egemenliğini de eleştirmektedir. Keyman, Mardin’i Osmanlı-Türk modernleşmesine dair yaptığı analizlerinde, anlama ve açıklamalarında kendine özgü yorumbilgisel yaklaşım sergileyen ve aynı zamanda bir “paradigma kurucu” bilim insanı olarak niteler. “Türkiye’de modernite tartışmasını ilk yapan, modernleşme sürecine modernite sorunsalı içinden yaklaşan ilk toplum bilimci, Şerif Mardin’dir” (Keyman; 2009: 44) diyerek Mardin’in Türk toplum bilimcileri arasındaki ayrıcalıklı yerini vurgular. Mardin’in “Türkiye’de Toplum ve Siyaset”, “Siyasal ve Sosyal Bilimler”, “Türkiye’de Din ve Siyaset” ve Türk Modernleşmesi” adlı derin ve kapsamlı eserleri, özgün bir modernite tartışmasını yapmakla birlikte, “modernite sorunsalı içinden bakıldığı zaman görülebilecek modernleşme sürecinin taşıdığı gerilimleri, çelişkileri ve bu temelde de bu sürecin karmaşık yapısını ortaya koymaktadır” (Keyman; 2009: 44-45).

Geçmişten günümüz Türk sosyal bilimcileri, Osmanlı-Türk modernleşmesini analiz ederken konuya, ya devletçi bir perspektiften ya da anti devletçi perspektiften hareketle; yabancı sosyal bilimciler ise yine aynı konuda, oryantalist bir perspektiften hareketle yaklaşmaktadırlar. Kayalı’nın ifadesiyle: “Oryantalizmle uğraşanların İslam çalışmadıkları, İslam çalışanların ise Oryantalizm konusuyla pek fazla uğraşmadıkları... Her iki konuyla da uğraşanlar[ın] ise meseleye bütünsel bir şekilde” (Kayalı; 2008: 98) bakmadıkları veya bakamadıkları bir dönemde Mardin, kendine özgü bir bakış açısıyla ve günlük siyasal söylemlerin girdabına düşmeden, Osmanlı modernleşme sürecine objektif bakmayı becerebilmiş, nadir isimlerden birisi belki de birincisiydi. Dolayısıyla “Şerif Mardin’in Türk modernleşmesi sürecini çözümlenmesi özgündür, kapsamlıdır, derindir ve günceldir.”

Şerif Mardin merkez-çevre eksenine oturttuğu Osmanlı modernleşmesi analizlerinde, çevreyi oluşturan en önemli ideoloji, toplumsal bir hareket noktası ve temel aktör olarak “din” konusu üzerine yoğunlaşır. Bir toplumsal olgu olarak din konusuna odaklanmış olmasına rağmen Mardin’in, “modernizasyon paradigmasının modernite-din ilişkileri bağlamında taşıdığı iki ciddi yanılgıya düşmemesini” sağlayan yöntemiye akültüralist çözümler yerine kültüralist çözümlenmeye yönelmiş olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi Taylor’un geliştirdiği bir modernleşme

kuramı olan akültüralist modernite kuramının temel iddiası: modernleşme sürecinde “siyasal ve ekonomik modernizasyonun geleneksel ideolojileri ve kültürel ilişkileri zaman içinde ortadan kaldıracığını ve modern bir benlik yaratacağını”, geleneğin zamanla marjinalleşeceğini, geleneksel toplumunda aşama aşama yok olacağını ve böylece gelenekselliğin zamanla modern tarihin dışına atılacağını varsaymaktı. Şerif Mardin, Osmanlı modernleşmesi konusunda yaptığı yorumbilgisel yaklaşım ve eleştirel çözümlerle akültüralist kuramın bu yanılgılarından kendini korumasını bilmiştir. Bu yanılgıya düşmemesi O’nun Osmanlı modernleşme sürecini, kültüralist modernite kuramı içersinden okumasının sayesinde. Çünkü O, dinin bir kültürel kod ve bir kimlik oluşumu olarak gördüğü işlevin önemini, çok daha öncelerden kavramış ve ona göre çalışmalarını yönlendirmişti. “Mardin’in din-siyaset ilişkisini okuması merkez-çevre anlayışını modernite sorunsalı içinde geçiştirdiği ölçüde ve bu geliştirme sürecinde siyasal modernleşme-kültürel modernleşme arasındaki gerilimlerin altını” özellikle çizmektedir. Mardin’in bu gerilimlerin altını çizmiş olması sanılanın aksine “hem tipolojik ve teleolojik tarih anlayışının dinsel söylemin yok olacağı yanılgısını taşımamaktadır, hem de İslam’ın kültürel modernleşme içinde ciddi bir sembolik güç, bir kimlik kurgusu olarak varlığını tanımaktadır.” Böylelikle kültüralist modernite kuramı içinden yaptığı çözümlerle Mardin “bize bir taraftan siyasal modernleşme ile kültürel modernleşme arasındaki gerilimi anlatırken, diğer taraftan da... toplumsal olguların çok-boyutlu, çok nedenselli ve tarihsel kurulmuşluğunu tanımanın yöntemsel düzeyde ön emini de göstermektedir” (Keyman; 2009: 50-57).

Doğan’da, Mardin’in çalışmalarında ve özellikle Osmanlı modernleşmesi bağlamında yaptığı analizlerinde modernleşme kuramının etkisinin görüldüğünden bahsederek, Mardin’in modernleşmenin açıklamasından ziyade, modernleşmenin önündeki engelleri tespiti yöneldiğini belirtir. Pek çok makalesinde Şerif Mardin, “modernleşme kuramlarının etkisinde inşa edilmiş olduğu izlenimini veren Osmanlı-Türk toplumunun modernleşmesini engelleyen sebepleri bulmak sorunsalı üzerine yoğunlaşmıştır.” Mardin’e göre, “tam olarak modernleşmemiş Osmanlı-Türk toplumunun toplumsal-kültürel dokusu kaçınılmaz olarak modernleşmenin önünde bir engel olarak belirlemektedir (Doğan; 2008: 25).

Subaşı’da, Mardin’in Osmanlı modernleşmesini analiz ederken O’nun, bir toplumu anlama konusunda her şeyden önce o toplumun gizil dünyalarının dikkat ve

samimiyetle ele almak gerektiğinin bilincinde olduğunu özellikle belirtir. Subaşı, Mardin'in analizlerinde gerçekte gündelik-politik yaşam dünyasına yön veren ve çoğu zaman ihmal edilen arka plan bilgilerini özenle araştırdığını belirtir. Mardin, Osmanlı modernleşmesine üzerine yoğunlaştığı akademik çalışmalarında “İslami değişim anlayışının arka planında yatan meşruiyet tartışmalarına kritik bir unsur olarak” özellikle dikkat çekmiştir. Ona göre “Türk toplumunda meşruiyet, dini dışarıda bırakarak asla açıklanamayacak bir referans setine” işaret etmektedir. Mardin dinin Türk toplumundaki yerini ve baskın rolünü “iyice abartmak ya da onu gözden düşürmek hatta onu bilerek göz ardı etmek gibi bir formuyla da çarpık sayılması gereken kısıtlanmış bakış açıları yerine, onu kendi katmanları içinde” doğru anlama konusunda hassasiyete göstermeyi önemser (Subaşı; 2008: 125).

Günerigök'e göre, Mardin'in diğer sosyolojik analizinde olduğu gibi Osmanlı modernleşmesi analizinde de temel vurgu din ve dini yapılaradır. “Mardin'in Durkheim'da da olduğu gibi çıkış noktası bütünüyle toplumdur, toplumsal sorunlardır, toplumsal kurumlardır. Ancak bunlar din için içine katılmadan çözülmeyecek olan sorunlardır” Dolayısıyla Mardin' göre Tanzimat'tan beri “en önemli sorunumuz olan ve doğası itibariyle seküler olan modernleşme olgusu dinden soyutlanarak açıklanamaz” (Günerigök; 2008: 171).

Bununla birlikte yine Mardin'e göre Osmanlı modernleşmesi bir anlamda: ekonomi, bürokrasi, eğitim gibi bütün toplumsal yapılarla iç içe olan ve genelde temel referans noktası olan dinin ve dini yapıların, söz konusu bu kurumlardan, hatta bütün toplumsal yapılardan tedricen ayıklanması girişimidir (Günerigök; 2008: 177). İmparatorluk idarecileri, dinin, idari ve toplumsal hayattan ayıklanmasının yaratacağı manevi boşluğun da; devletin iyi yönetilmesi, ticaretin ve eğitimin gelişmesiyle doldurulabileceğini sanıyorlardı. Daha sonraki reformcular tarafından da benimsenen dinin işlevini dikkate almayan bu anlayış, zamanla artarak devam edecekti. Aslında Tanzimat'tan önce de, kadim Osmanlı bürokratik geleneğinde de la-dini yasalar ve buna bağlı uygulamalar zaten vardı. Bu la-dini uygulamalar Tanzimat reformcularını yapacakları reformlar konusunda iyice cesaretlendirmişti. Ayrıca söz konusu bu uygulamalar, Tanzimat'la birlikte yapılan reformların da adeta manivelası olmuştu. Dolayısıyla bu süreç “kanunların, talimatnamelerin, düzenlemelerin ve tüzüklerin ortalığı sel gibi kapladığı” bir dönem olup çıkmıştı (Mardin; 1999c: 181-182).

Modernleşme süreci olarak ifade edilen bu dönemde, sayıları hızla artmakta olan yasal düzenlemeler doğal olarak la-dini nitelikteydi.

Osmanlı toplumsal yapısının ve bunun sonucu olarakta kültürel yapısının hep iki katmanlı –biri üst kat yani yöneticilerin katı, öbürü alt kat yani yönetilenlerin, halkın katı- olmuştur. Modernizasyon süreciyle üst kat ikiye ayrılmaya başlamıştır. Bir yanda bürokratların laik kültürü, diğer yanda Ulemanın İslami kültürü. Osmanlı İmparatorluğu’nda İslam dininin dolayısıyla İslami kültürün birincil unsur olarak temel referans kaynağı olduğu yönündeki cari olan anlayış, bu üç farklı kültür kesiminin -bürokratların laik kültürü, ulemanın İslami kültürü ve halkın kültürü- birbirlerine karşılıklı olarak nüfuz ettikleri İslam Dini’nin şemsiyesi altında toplanıyordu. Bu sosyal yapı içerisinde Tanzimat’ın ilanı ile hızlanan laikleştirici reformlar, reformist bürokratları hem İslam hukuku bilginlerine yani ulemaya hem de halka yabancılaştırmaktaydı. Oysa geçmişteki İslami kültür şemsiyesi, bu unsurları birbirine bağlıyordu. Tanzimat’ın laik reformları sayesinde Tanzimat’ın sonraki kuşakları özellikle 1890’larda ortaya çıkan yeni kuşak, İslami kültürden oldukça uzak düşmüştü. Bu “ara açılması” muhtemelen Tanzimat’ın getirdiği laik eğitim ve bürokratik reformlarla şekillenmişti (Mardin; 1999c: 22). Modernleşme sürecinin beklisi de en başarılı kısmı olan yeni eğitim sistemi, genç kuşakları eskinin devlet, toplum ve tabiat tasavvurundan tamamen uzaklaştırmış, onları pozitivism gibi yeni Batılı fikirlerle donatmıştı. Bu kuşakların içinde bulunduğu fikir atmosferi, Osmanlı toplumunda belirleyici unsur olan İslami kültüre ters düşmüş ve bu nedenle de kendi halkına iyice yabancılaşmıştı. “1890’ların en genç reformcular kuşağı, tabiatın ve toplumun genel yasaları karşısında insanı tali konuma indirgeyen bir toplumsal ilişkiler anlayışını benimsedi. Bu bakış açısında toplum ve ulus, reel varlıklar olarak görülüyordu.” Modern eğitim kurumlarında Batılı değerlerle yetişmiş olan bu idealist genç kuşağa göre “insan, tabiatın yasalarını kullanarak toplumun iyiliği için çalışırdı; yoksa geleneksel normların koyduğu gibi ailesi için değil.” Mardin’e göre “burası işin en önemli noktasıdır, ulus-devlet -yeni entelijansiya, siyasal evrimin gerekli bir aşaması olarak ulus-devlet’i giderek daha çok kabulleniyordu- bütün vatandaşlardan, insanın toplum için çalıştığına inanmalarını istiyordu. Çünkü onlara göre ““(t)oplum’, toplumsal düzenin çimentosudur; bu ideal, bütün katmanlarda düşüncenin gıdası haline gelir.” Meşru bir tek söylem etrafında toplumda bir söylem birliği oluşur.

Ancak, “ne Türk din adamları ne de Türk halkı bu anlayışı kolayca benimseyebildi. Tersine, bu anlayışa karşı azimle savaştılar “(Mardin; 1999c: 23).

Mardin Osmanlı modernleşmesinin en önemli ayaklarından biri olarak da devletin merkezileşme çabalarını görür. Zira Osmanlı devlet adamları “imparatorluğu modernleştirme projelerinin bir parçası olarak” kökenleri Fransız Devrimi’ne kadar uzanan bir tür idari bölümlere ayırmıştı. Merkezileştirmenin bir gereği olarak ortaya çıkan bu idari sistem: “imparatorluk, Fransa’daki İkinci İmparatorluk sırasında geçerli olan vilayet idare modelinden kopye edilmiş bir sistemi benimsemişti.” Benimsenen bu sisteme göre, “illerin idaresi bir valilik makamı çevresinde sağlanmaktaydı. Valilik makamı, başkentten gelen yönergeler için bir iletim kayışı işlevi gören ve tayin yoluyla göreve gelen meslekten bir memur tarafından doldurulmaktaydı.” Bununla birlikte “idare olunanların taleplerini merkeze taşıyan bir mekanizma da mevcuttu ve bu mekanizma kısmen temsili nitelik taşıyan yerel meclislere dayanmaktaydı” Bu yerel meclislerde çoğu kez yerel gruplar arasında oluşan hassas denge nedeniyle “politikaların tespitinde izlenen ana çizgi merkezden çevreye doğruydı.” Böylesi bir idari sistem yani “Valilerin, merkezi hükümet otoritesinin il düzeyindeki tek meşru kaynağı haline getirilmeleri yolundaki girişim, Tanzimat devlet adamlarının imparatorluğa merkezi bir idare sistemi getirme amacını taşıyan çabalarının doruk noktasını oluşturuyordu.” Aslında valiler daha önce de vardılar; “ancak o dönemde merkezi bir yönetim mekanizmasının, yetkileri kesin olarak belirlenip sınırlanmış dışlileri durumunda değildiler.” Eski idari sistemden farklı olarak Tanzimat devlet adamları, “reformları geliştirmek için etkin bir idari mekanizma kullanarak, imparatorluğu, merkez tarafından tedricen benimsettirilen ve modernleştirilmiş kurumlardan oluşan temel bir çerçeve içinde derleyip toplamayı umuyorlardı.” Tanzimat’ın reformcu devlet adamlarının bir başka amacı da, “imparatorluğun gerileme döneminde iyiden iyiye çivisi çıkmış bir süreç haline gelen vergi toplama işlemlerinin düzenlenmesiydi” (Mardin; 1999c: 71-72).

Temelde bir dini devlet olan Osmanlı İmparatorluğu’nda toplumsal yapının işleyişini düzenleyen ulema, merkezi kurumların başında gelmekteydi. Bu kurumun devlet içindeki hayati rolü, denetim altında tuttuğu mesleklerden de anlaşılabilir. Tanzimat’tan önce kadılar ve fakihler, müderrisler ve muallimler gibi eğitimciler, doktorlar ve tedavi hizmeti veren diğer sağlıkçılar, din adamları (ulema) ve

mutasavvıflar, ayrıca matematikçiler ve mantıkçılar, astronomlar ve müneccimler, müzikologlar ve kütüphaneciler ile çok daha düşük oranda olmak üzere yöneticiler ve görevliler, neredeyse bütün üst düzey makam mevkii sahibi insanlar bütünüyle ilmiye'den çıkıyordu (Mardin; 1999c: 169). Tanzimat Fermanı'nından önceki Osmanlı reform hareketleri, “yeni ordunun kurulmasıyla ve sürekli bir ordunun meydana getirilmesine destek olacak yeni vergi kaynaklarının bulunmasıyla başlamıştır.” Bu reform çabaları, Tanzimat'la birlikte, “yeni bir idari, adli ve eğitim ağının yaratılmasıyla” daha da yaygınlaştırılmıştır. Reform hareketleri, öncelikle “yeni filizlenen Osmanlı bürokrasisinin üst kesimlerinde ortaya çıkmıştır. Babaları ve dedeleri Enderun Mektebi'nde yetiştirilmiş devlet görevlileri olan bu kesimler, medreselerde yetişmiş ulemaya göre çok daha la-dini bir yapıya sahiptiler.” Klasik dönemde başlayan ve öncelikle askeri alanda yapılan reformlar, ulema için doğrudan bir tehdit oluşturmuyordu Ama “Tanzimatçıların laikleştirici politikaları, üst düzey ulemayı, devlet politikasının hazırlanması, ayrıntılandırılması ve uygulanması konularında sahip oldukları paydan tedricen yoksun bıraktı.” Ulemanın tecridiyle birlikte bizzat dinin kendisi de, tedrici bir biçimde idari ve yargı mekanizmalarından hızla uzaklaştırıldı. Benzer şekilde eğitim kurumları da la-dinileştirildi. “Devlet adamlığının yanı sıra, ilahiyat eğitimi görmüş olmayı da gerektiren resmi makamlardan birçoğu, iktidarın kaynağını oluşturan yerler olmaktan çıkarıldılar.”

Klasik dönem Osmanlı idaresinde adeta tek ellerine aldıkları eğitim ve yargı gibi bir devlet için en hayati sistemleri, modernizasyon süreciyle birlikte devretmek zorunda kalan ulema, idari mekanizmadan tamamen uzaklaştırılmaktaydı. Yargı ve eğitim sistemlerinin laikleştirilmesinin, ulema arasında yol açtığı rahatsızlıklar Mardin'e göre iki türde olmuştu. “Bir yanda ulema, siyasi etki açısından dar bir alana sıkıştırılıyordu; öte yanda, ulemanın mesleki imkânları da kısıtlanmıştı. Geçmişte nerdeyse tam anlamda tekellerinde tuttukları bazı mesleki alanlar üzerindeki” yetki ve denetimleri artık ellerinden hızla alınıyordu(Mardin; 1999c: 170-172).

Neticede Mardin, Osmanlı modernleşmesini merkez-çevre, devlet-sivil toplum ve devlet-din ilişkileri üzerine bina ettiği toplumsal gerçekleri göz ardı etmeksizin oluşturduğu bütünlüklü fikirleriyle çözümlenmeye çalışmıştır. Pek çok düşünürün de ifade ettiği gibi Mardin'e göre de Osmanlı modernleşme sürecinde değişimin motoru -Batı toplumlarında olduğu gibi- sivil toplum değil, bizzat devletin

kendisi olmuştur. Modernleşme çabaları sonucunda ortaya çıkan gerçek şu ki, iki katmanlı yani merkez-çevre ekseninde yapılanmış olan Osmanlı toplumundaki bu ikilik ya da ayırım, modernleşme sürecinde de bütünleştirilememiş, aksine daha da derinleşmiştir. Bunun bir nedeni de modernleşmenin motoru olan merkezî devlet anlayışı ve bu devletin idaresine hükmeden bürokratik elitin, halkı dışarıda tutan uygulamalarıydı. Bu uygulamalar, modernleşme çabalarına, halkın kuşkuyla bakmasına neden olmaktadır. Böylece “İslamiyet’e ve onun kültür mirasına sarılmak da, çevreyi yeni bir kültür çerçevesiyle bütünleştiremeyen merkeze, çevrenin verdiği bir karşılıktı. Böylece taşralar “gericilik” merkezleri haline geldi.” Bununla birlikte bekliden de daha önemlisi “üstü ve alt sınıfları da kapsamak üzere tüm taşra dünyasının, İslami bir muhalefet içinde laikliğe karşı gittikçe birleşmesiydi” (Mardin; 2000: 55).

Başka bir deyişle modernleşme hareketinde değişim üsten bir tazyikle gerçekleştirilmek istenmiştir. Modernleşme çabalarını daha etkili kılmak ve hızla sonuç almak için padişahın mutlak gücü kullanılarak halka empoze edilmiştir. Bu tarz bir toplumsal değişim hareketi doğal olarak hem istenilen başarıyı sağlayamamış hem de toplumsal tepkileri beraberinde getirmiştir.

SONUÇ

Osmanlı modernleşme süreci alabildiğine derinlikli, çok boyutlu ve uzun bir süreçtir. İmparatorluk idarecilerinin önceleri devletin çöküşüne set çekmek ve o eski parlak günlere geri dönebilmek için; Batı’lı ülkelerin elinde bulundurdukları askeri gücün, eğitim ve teknik üstünlüklerini ülkeye getirme isteğiyle başlayan bu süreç, ilerleyen yıllarda “devleti kurtarma” hedefine dönüşmüştür. Bu yenileşme süreci - Batı örnek alınmak suretiyle devletin bekasının sağlanabileceği inancı o zaman şartları içinde diğer müslüman ülkelerde veya Batı dışı başka coğrafyalarda olduğu gibi bir empoze yada sömürgeleştirilme süreciyle değil- Osmanlı idarecilerinin, imparatorluklarını çöküşten kurtarmak için gönüllü olarak girdikleri bir süreçtir.

Şerif Mardin, Osmanlı modernizasyon sürecini en kapsamlı irdeleyen bilim adamlarımızdan birisidir. O, modernleşme sürecini irdelerken ulaştığı tespitleri gayet sarıh ve detaylı bir şekilde eserlerinde ifade etmektedir. Mardin’e göre Osmanlı İmparatorluğu Batı ile kuruluşundan itibaren zaten doğrudan temas halindeydi. Zira imparatorluk İslam dünyasıyla Hıristiyan dünyasının sınır ucunda doğmuş ve ilerlemesini de hep Batı istikametinde sağlamıştı. Bu ilk dönem, Batı’ya karşı bir üstünlük dönemi ve Batı’yı bir “model” olarak izleme ihtiyacı henüz yoktu. Ne zaman ki imparatorluk gerilemeye başladı, işte o zaman imparatorluğun niçin gerilediği sorusu kafaları meşgul etmeye başladı. Bu soru önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek cevaplandırılmaya çalışılmış; daha sonraları ise belki de “yüzeleşen bir tutumla” Batı’nın askeri ve teknik üstünlüğü ileri sürülerek cevaplandırılmıştır. Mardin, devletin niçin gerilediği sorusuna cevabın Osmanlı sivil bürokrasisinde şekillenmiş olmasının çok önemser. Zira modernleşme tarihimiz söz konusu bu sivil bürokrasinin inisiyatifiyle şekillenecektir. Dolayısıyla, daha 18. yüzyılın başlarında Batı’nın askeri üstünlüğünün ulaşılması gereken hedef olduğu kabul edilir olmuştu. Batı’nın askeri eğitim sistemi ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği konusu, devlette önemli bir sorun olarak tartışılmaya başlamıştı. Mardin’e göre bu arayış, aynı zamanda dini bir devlet olan Osmanlı İmparatorluğu’nun “Batı’nın askeri teknolojisinin savaşdaki rolü ve savaşın sonucunun kısmen Tanrı’ya bırakma şeklindeki” kadim savaş ve zafer anlayışının tartışılmaya başlanması demektir. Pek çok sosyal bilimci gibi Şerif Mardin için de

Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma ya da modernleşme gerçek anlamda 18. yüzyılın başlarında yani "Lale Devri" olarak bilinen dönemde başlar. Bu dönemin ilk sivil modernleşme hareketiyse matbaanın ülkeye getirilmiş olmasıydı. Ancak burada Mardin için önemli olan yeni durumsa değişimin yani modernleşme isteğinin Sadrazam'dan gelmiş olmasıdır. Zira bu istek aynı zamanda Osmanlı kadim devlet anlayışında, devletin hadimi olan memurların, devletin kurtuluşu için inisiyatif kullanma istek ve kararlılığının ifadesidir.

Osmanlı modernizasyon sürecinin ikinci evresi ise III. Selim dönemidir. III. Selim tahta geçer geçmez yaptığı ilk iş akim kalan modernleşme hareketlerine daha hızlı ve daha kapsamlı bir şekilde tekrar başlamak oldu. Bu kapsamlı değişimin genel ifadesi ise "Cedid" kavramıydı. Bu kavram, ülkede her şeyin yeniden ele alınması ve çöküşü engellenmek için yeni bir düzenin kurulması gerekliliğini vurgulanmaktaydı. Mardin'e göre bu döneminin en önemli kazanımını ise, Batı ülkelerinde ilk sürekli Osmanlı elçiliklerinin kurulmuş olmasıdır. Zira bu daimi elçiler, görevli buldukları ülkelerden sistemli ve sürekli olarak, Batı ülkelerinin yönetim sistemlerine dair kendi değerlendirmelerini içeren raporlar göndererek, imparatorluk yönetimini Avrupa'nın "ahvalinden" haberdar ediyorlardı. Bu ise imparatorlukta başlayacak köklü değişimin temelini teşkil edecekti. Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme tüm boyutlarıyla ve tüm kapsayıcılığıyla gerçek anlamda II. Mahmut ve devamında da Tanzimat'la başlar. Çünkü Sultan II. Mahmut, 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın lağvetmesiyle birlikte gerçek anlamda modernleşme sürecine girilmiştir. Mardin, yeniçerilerin lağvedilmiş olmasını imparatorlukta askeri tedbirler sonunun bittiği dönem olarak nitelemek suretiyle, modernleşmenin gerçek anlamıyla bu dönemden itibaren başladığının da zımnen ifade etmektedir. Bundan böyle, modernleşme hareketlerinin hedefi, devleti idari, hukuki ve iktisadi açıdan yeniden yapılandırmak yani modernleştirmektir.

III. Selim zamanından itibaren Avrupa başkentlerine gönderilen elçiler Batı'lı ülkelerin sadece askeri kuruluşlarının güçlülüğü sayesinde yükselmediklerini, söz konusu bu askeri gücü destekleyen ve ayakta tutan başka etkenlerin de varlığını keşfetmişlerdi. Bu etkenlerin başında gelen özellikle mali kaynakların, vergi toplama sistemlerinin, imparatorlukta da yaratılması gerektiğini düşünüyorlar. II. Mahmut zamanında görevli olan büyük elçiler ise, Batılı ülkelerdeki bu etmenlere ilaveten söz konusu ülkelerin yeni bir özelliğini daha keşfettiler. Bu özellikse, Batı ülkelerindeki

bazı kralların kendi tebalarının verimliliğini artırabilmek için tebaya karşı bir “koruyucu tedbirler bütünü” devletin olağan politikası haline getirmiş olmasıydı. Merkezi otoritenin bir temsilciler meclisiyle paylaşılmadığı ülkelerde bile milli bir devlet kurmak isteyen hükümdarlar “milli bütünlük” sağlamak amacıyla tebayı memnun etmek için onların, yani tebanın mülkiyet haklarını garanti altına almanın ve eğitimi tebaya yaygınlaştırmanın kendilerine sağlayacakları faydaları anlamışlardı. “Kameralizm” olarak bilinen bu yeni sistem, Osmanlı reformcularının ilham aldıkları anlayış olarak, modernleşme hareketlerimizin en önemli dayanağını oluşturmaktadır.

Başını Avusturya Büyükelçisi Sadık Rıfat Paşa ve Londra Büyükelçisi Mustafa Reşit Paşa'nın çektiği idealist devlet adamları Batı'nın özünün burada olduğuna inanmışlar ve imparatorluğun kurtuluşunu burada görmüşlerdi. Mardin'e göre, aslında imparatorluk için bir kurtuluş çaresi olarak düşünülen kameralizm'in, Osmanlı elçilerine en cazip gelen tarafı, imparatorluğun dağınık toplumsal yapısını bütünleştirecek bir model olarak düşünülmesidir. Dolayısıyla bu anlayışa sahip Osmanlı Devlet adamları, “milli çapta idari, hukuksal ve iktisadi tedbirlerle” imparatorlukta çok parçalı olan çeşitli kültürel toplulukları bir potada “eritmeyi” ve bir “Osmanlılık” şuurunu yaratabilmeyi umuyorlardı. Bu amaç uzun vadede gerçekleşmedi, ancak bununla birlikte Batılı milli devletlerde bulunmakta olan birçok modern kurum ve sistemler -eğitim sistemi, hukuk sistemi ve idari mekanizma- bazen “özünü yitirmiş” olsa da, bu sayede imparatorluğa yerleşmeye başladı. İmparatorlukta artık modern kurumlar ihdas edilmekte, yeni bir eğitim sisteminin temelleri atılmakta, yeni bir hukuk sistemi hayata geçirilmekte, yeni bir idari mekanizma kurulmakta; hülasa modern bir devlet için gerekli görülen, pek çok yeni kurum ve kuruluş ülkeye yerleştirilmekteydi. İlan edilen Tanzimat Fermanı da büyük ölçüde Batı ülkelerinde geçerli olan “kameralizm” den etkilenecek ilan edilmiştir.

Tanzimat dönemi imparatorluk için yeniden yapılanmanın başladığı, modern kurum ve kuruluşların ihdas edildiği yeni bir dönemdi. Batı'nın askeri ve idari yapısı imparatorluğa aktarılırken, bununla birlikte tıpkı yüzyıl önce “Lale Devri”nde olduğu gibi, Batı'nın günlük yaşantısı, kültürü ve kullanım eşyaları gibi pek çok Avrupalı değer de ülkeye girmeye başlamıştı. Tabiiyle bu durumda geniş halk kesimlerinde hoşnutsuzluğa ve tepkiye neden olmaktaydı. Elbette bu hoşnutsuzluk eskiden olduğu

gibi bir isyana dönüşmedi -belki de yeniçerilerin kaldırılmış olmasıyla arkasında yeterli askeri gücü bulamadığı için- ama bu gidişat yani Tanzimat'ın bir "üst tabaka" yaratan haktan kopuk, seçkinci, elitist politikaları 1860'lardan itibaren özellikle özel gazeteciliğin etkinliğinin artmasıyla birlikte ciddi bir aydın muhalefetiyle karşılaştı. Kendilerine Yeni Osmanlılar adını veren bir grup aydın, Tanzimat idarecilerinin izledikleri halktan kopuk, seçkinci politikalarına karşı sistemli eleştirilere başladılar. Bu eleştiri kanallarının şüphesiz en tesirli ve etkini ise, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında neşredilen gazetelerdi. Bu gazetelerde kullanılan sade dil, Yeni Osmanlıların hem kolay anlaşılmasına hem de fikirlerinin ve eleştirilerinin geniş halk kitlelerine ulaşmasına olanak sağlıyordu. Bu sayede Yeni Osmanlılar pek çok Avrupalı kavram ve anlayışı ülkeye taşıyor, kitleleri belli fikirler etrafında toplanmasını sağlıyorlardı. Mardin, "kamuoyu", "amme efkârı", "hürriyet", "kamu yararı", "anayasa", "meşrutî yönetim" gibi pek çok kavramın bu dönemde ülkeye girmiş olduğunu ifade ederek ilk sivil ve sistemli muhalefet hareketi olarak Yeni Osmanlıları kabul etmektedir.

Mardin, II. Abdülhamit'i ise sanılanın ya da tarih kitaplarında anlatılanların aksine modernleşme hareketine en fazla önem veren padişah olarak değerlendirir. Zira, bunun sebebi, yeni kurulan okullarda okuyanların ve yabancı dil bilenlerin artması olduğu kadar, padişahın kendisinin Batı'yı bir bakıma "model" olarak almış olmasıdır. II. Abdülhamit yaptığı köklü eğitim reformuyla ülkede eğitim seferberliği başlatmış, yaygınlaştırdığı modern eğitim kurumlarıyla, ülkede zihniyet değişiminin temellerini atmıştır. Abdülhamit, Batılaşmayı Batı'nın tekniğini, idari sistemini ve bilhassa askeri teşkilatını ve eğitimini alma şeklinde anlıyordu. II. Abdülhamit'in kurduğu modern eğitim kurumları ise O'nun hedeflediğinin aksine hareket etmiştir. Çünkü O, imparatorlukta bir İslam birliği hedefliyordu bu okullarda eğitim görmekte olan genç nesiller ise, II. Abdülhamit'in hedefinin tersine, Batı düşünce sistemlerinin özellikle materyalist ve evrimci fikirlerin etkisiyle yetişiyorlardı. Modern okullarda yetişen öğrenciler "müspet bilimlerin Batı'nın esas güç kaynağını oluşturduğunu" düşünüyorlardı. Müspet bilim derslerinin etkisiyle imparatorlukta Batı'yı, Batı'da geliştirilen müspet bilimle bir tutan bir kuşak yetişiyordu.

Ayrıca, modern okullar kendi sınırları içinde ayrı bir dünya idi, okutulan dersler çoğunlukla batı kaynaklarının bir tercümesiydi. Bununla birlikte yeni eğitim sistemi öğrencileri ütopyik düşünmeye teşvik ediyor ve bu öğrenciler Avrupalı bir

devlet sisteminin imparatorlukta kurulmasının gerekliliğine inanarak yetişiyorlardı. Her ne kadar II. Abdülhamit bunları hedeflememişse de, kurmuş olduğu okullarda bu düşünceler yaygınlaşıyor ve kökleşiyordu. II. Abdülhamit dönemi Mardin'e göre imparatorlukta ifade edilenlerin aksine bir kültürel canlanma ve seferberlik dönemi de olmuştu. Özel gazetelerin sansüre uğramalarına rağmen, diğer basın yayın faaliyetleri hızla yaygınlaşmakta ve gelişmekteydi. Pek çok Batı'lı kaynak kitap, roman ve hikâye kitabı tercüme ediliyor ve pek çok edebi eser yazılıyordu. Çıkarılan edebi ve kültürel dergiler, yazılan roman, hikâye ve neşredilen çeviri kitapları ülkede bir kültürel atmosferin yaratılmasına zemin hazırlıyordu.

Osmanlı modernleşmesini, imparatorluğun gerileme dönemine girmesiyle başlayan tartışmalar ve gerilemenin durdurulması için girişilen arayışlarla başlatılacak olursak; özellikle 18. yüzyılda güç kazanmaya başlayan Osmanlı sivil bürokrasinin, devleti kurtarma anlayışı çerçevesinde gelişen ve ilerleyen, uzun soluklu bir süreç olarak değerlendirmek mümkündür. Mardin modernleşme sürecinde, imparatorluğun iki ana unsuru olan asker-sivil bürokrasi ile ulema arasındaki güç mücadelesine sahne olduğunu ifade etmektedir. Kadim Osmanlı devlet anlayışında cari olan din-ü devlet prensibinde öncelenmekte olan devlet anlayışının, bu mücadelede de geçerli olduğu görülmektedir. Zira ulema ve diğer seküler bürokratlar arasındaki mücadele ve fikir ayrılığında saray, devleti kurtarma gayesiyle ulemaya karşı hep seküler bürokratların yanında yer almıştır. Dolayısıyla modernleşme çabalarının karşısında bir engel olarak algılanan ulema sınıfı zaman içinde etkisizleştirilmiş, Tanzimat'tan itibaren de kurulan tüm kurumların, la-dini bir yapıda teşekkül etmesiyle, tüm devlet kademelerinden dışlanmıştır.

Mardin, Osmanlı modernleşmesini merkez-çevre, devlet-sivil toplum ve devlet-din ilişkileri üzerine bina ettiği, toplumsal gerçekleri de gözardı etmeksizin oluşturduğu bütünlüklü fikirleriyle çözümlemektedir. O, Osmanlı modernleşmesini analiz ederken, bir toplumu anlama konusunda her şeyden önce, o toplumun gizil dünyalarını dikkat ve samimiyetle ele almak gerektiğinin de bilincindedir. Bu yüzden Mardin, Osmanlı toplumunun gündelik-politik yaşam dünyasına yön veren ve çoğu zaman ihmal edilen arka plan bilgilerini özenle araştırmıştır. Bu arka plan bilgilerinin temel dayanağını ise dinin, Osmanlı toplumundaki etkin konumu oluşturmaktadır. Dolayısıyla Mardin, Osmanlı modernleşmesi analiziyle ilgili temel konuların başına

dini koyar. Zira Mardin, merkez-çevre ekseninde çözümlenmeye çalıştığı Osmanlı modernleşmesi analizlerinde, çevreyi oluşturan en önemli ideoloji, toplumsal hareket noktası ve temel aktör olan dinin, Osmanlı toplumunda oynadığı birleştirici rolünün bilincindedir. Osmanlı modernleşme analizlerinde O'nun, kültüralist bir çözümlenmeye yönelmesinin nedeni ise, dinin bir kültürel kod ve bir kimlik oluşumu olarak gördüğü işlevin önemini önceden kavramış olmasıdır. Osmanlı reformcularının devletin laik ekseninde ilerlemesi yönündeki tercihi, dinin bir şemsiye gibi tüm toplumsal unsurları bir arada toplamış olduğu imparatorlukta, zaten var olan merkez-çevre ayrımını daha da derinleştirmiştir. Modernleşme sürecinde “din”i, idari ve toplumsal hayattan tecrit etmeye başlayan Osmanlı idarecileri, bir üst sınıf oluşturma ve bu sınıfların, halka batılı değerleri aktarması şeklinde elitist bir politika izlemişlerdir. Bu durumda da doğal olarak halkın temel sığınağı din ve dini kurumlar olmuştur. Çünkü bu elitist tabaka gerek davranışlarıyla, gerek yaşantılarıyla ve gerekse düşünce dünyalarıyla halkla bütünleşmekten ziyade, halka yabancılaşmış böylece bu iki toplumsal kesim birbirlerinden daha da ayrı düşmüşlerdir. Bu ikilik imparatorluk sonuna kadar güçlü bir şekilde varlığını devam ettirmiştir. Pek çok sosyal bilimci gibi Mardin'e göre de Osmanlıda değişimin motoru -Batı toplumların aksine- sivil toplum değil, bizzat devletin kendisi olmuştur. Modernleşme çabaları sonucunda ortaya çıkan gerçekte şu ki, iki katmanlı, yani merkez-çevre ekseninde yapılanmış olan Osmanlı toplumunda bu ayrım, modernleşme sürecinde bütünleştirilememiş, aksine daha da derinleşmiştir. Bunun bir başka nedeni, modernleşmenin motoru olan merkeziyetçi devlet idaresine hükmeden bürokratik elitin, halkı dışarıda tutan seçkinci uygulamalarıdır. Böylece çevre merkezden iyice uzaklaşmıştı. Dolayısıyla Osmanlı modernleşme sürecinde merkezle çevre yani devletle halk birbirlerine iyiden iyiye yabancılaşmıştır.

Bir sosyolog olarak Şerif Mardin, iki yüzyılı aşan Osmanlı modernleşme sürecini bir takım basmakalıp kavramlardan ziyade, daha yerel ve Osmanlı toplumunun içinden bakarak değerlendirmiştir. Gerek “yöneten-yönetilen” gerek “merkez-çevre”, gerekse kültürel farklılıklar ekseninde yapılan Osmanlı toplumunda, modernleşme sürecinin nasıl yaşandığını izaha çalışmıştır. Mardin'e göre Osmanlı modernleşme süreci özetle: ekonomi, bürokrasi, eğitim, yargı gibi bütün devlet burumlarıyla iç içe olan, “din”in ve “dini yapıların”, tüm devlet kurumlardan ve toplumsal yapılardan tedricen ayıklanması girişimidir. Bu ayıklama

sonucunda ortaya çıkacak olan manevi boşluğun da, devletin iyi yönetilmesi, ticaretin canlanması ve eğitimin ülke geneline yaygınlaştırılmasıyla doldurulacaktır.

Netice itibarıyla Mardin'e göre Osmanlı modernleşmesi, elitist, seçkin dar bir kadronun marifetiyle, üstten bir tazyik ve zorlamayla gerçekleştirilmek istenmiştir. Reformist bu dar kadro, modernleşme çabalarını daha etkili kılmak ve hızla sonuç almak için padişahın mutlak gücünü de yanlarına alarak, değişimi halka dayatmak istemiştir. Bu baskıcı toplumsal değişim hareketi, doğal olarak hem istenilen başarıyı sağlayamamış hem de toplumsal tepkileri beraberinde getirmiştir. Mardin'e göre, modernleşme tarihimizin temel sıkıntısı, halkla yönetici kesimlerin bir türlü bütünleştirilemeyen anlam dünyalarıdır. Osmanlı modernleşme hareketinin en başarılı yönü ise eğitim alanında olmuştur. Eğitim alanındaki modernleşme hem gelecek nesillerin modern değerlere göre yetişmesini sağlamış, hem de getirdiği yeni avantajlarla imparatorlukta zihniyet değişimini gerçekleştirmiştir. Modern okullarda yetişen yeni nesil Osmanlılar, gelecekte kuracakları ulus devletlerinin alt yapısını da bu okullarda oluşturmuşlardır.

Sonuç olarak Mardin'in Osmanlı-Türk modernleşmesi analizlerinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan tarihsel süreç açısından, bazı sosyal bilimcilerin iddialarının aksine, bir kırılma bir kopuş ya da daha genel bir anlatımla bir sıfırlanma değil, aksine bir devamlılık ve bir bütünlük vardır. Her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı İmparatorluğu'ndan tamamen farklı ve tamamen yeni bir devlet olarak kurulmuş olsa da; gerek toplumsal yapısı gerek birçok kamu kurum ve kuruluşu gerekse Cumhuriyeti kuran kadrolar açısından imparatorluk bakiyesi bir devlettir. Dolayısıyla Osmanlı-Türk modernleşme süreci birbirinin devamı olması hasebiyle bir bütündür. Mardin yazdığı birçok makalesinde Osmanlı-Türk modernleşmesini hiç ayırmadan bir devamlılık ve bir bütünlük içinde ele almıştır. Bu makalelerinde Mardin, Cumhuriyetin kurucu kadroları üzerinde, içinde yetişmiş oldukları Osmanlı modern okullarının ve imparatorluğun son yıllarında yükselen seküler fikirlerin etkisini özellikle vurgulamaktadır. Zira O'na göre, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e aktarılan en büyük ve en önemli miras, kuşkusuz Osmanlı modern okullarında Batı'lı kavram, değer ve algılarla yetişen Cumhuriyet'in kurucusu elit kadrolardır.

KAYNAKÇA

- Akpolat, Y. (2005). Doğu-Batı Çatışması Ekseninde Modernleşme Kuramları ve Gelişme Yazını. Eğribel, E. ve Özcan, U. (Ed.), *Tarihte Doğu-Batı Çatışması: Semavi Eyice'ye Saygı* içinde (505-515). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Akşit, B. (2009). Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'deki Laiklik Deneyimi. A. Öncü ve O. Tekelioğlu (Ed.), *Şerif Mardin'e Armağan* (2. Baskı) içinde (65-103). İstanbul: İletişim Yayınları
- Altun, F. (2002). *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Arendt, H. (1996). *Geçmişle Gelecek Arasında*, (B. S. Şener çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arlı, A. (2008). Şerif Mardin Bibliyografyası. Takış, T. (Ed.) *Şerif Mardin Okumaları* içinde (269-315). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aslan, S. ve Yılmaz, A. (2001). Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm. *CÜ İktisadi ve İdari Bilimler dergisi, Cilt. II, Sayı. 2*, 93-108.
- Atay, T. (2008). Şerif Mardin, Din ve Türkiye'de "Galile" Olmak. Takış, T.(Ed.). *Şerif Mardin Okumaları* içinde (103-122). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ateş, H. (2004). Modernlik İle Postmodernlik Arasında Kamu Yönetimi. Erdumlu, G. (Ed.), *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye* içinde (63-109). Ankara: Babil Yayınları.
- Azman, A. ve Yetim, N. (2005). Modernleşme/Kalkınma ve Doğu Asya. Eğribel, E. ve Özcan, U. (Ed.). *Tarihte Doğu-Batı Çatışması: Semavi Eyice'ye Saygı* içinde (516-530). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Bağce, H. E. (2004). Modernliğin Temelleri ve İkircikli Serüveni. Erdumlu, G. (Ed.). *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye* içinde (5-59). Ankara: Babil Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, (İ. Türkmen çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beck, U. (1999). *Siyasallığın İcadı*, (N. Ünler çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berger, P. , Berger, B. ve Kellner, H. (1985). *Modernleşme ve Bilinç*, (C. Cerit çev.). İstanbul: Pınar yayınları.

- Berkes, N. (2000). Türkiye’de Çağdaşlaşma Olgusu. Kalaycıoğlu, E. ve Sarıbay, A. Y. (Ed.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (105-124). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Berkes, N.(2002). *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, (2. Baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Berkes, N. (bt.). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. Ankara: Bilgi Basım Evi.
- Berman, M. (2002). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (5.Baskı). (Ü. Altuğ ve B. Peker çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Callinicos, A. (2001). *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir eleştiri* (Ş. Pala çev.). İstanbul: Ayraç Yayınları.
- Callinicos, A. (2007). *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış* (4.Baskı). (Y. Tezgiden çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çaha, Ö. (1994). Osmanlı’da Sivil Toplum. *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Cilt. 49, Sayı. 3, 79-99.*
- Çaylak, A. (1998). *Osmanlı’da Yöneten ve Yönetilen Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çaylak, A. (2008). Entelektüel Tarihçi Olarak Şerif Mardin’in Osmanlı Toplumsal Çözümlemesi. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* içinde (209-268). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çetinsaya, G., Çakır, C., Okumuş, A. ve Arlı, A. (2008). Şerif Mardin ile “Türk Siyaset Düşüncesi” Üzerine. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* içinde (238-268). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi* (2. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları,
- Çiğdem, A. (1999). *Aydınlanma Düşüncesi* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, N. (2008). Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* içinde (19-41). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Eisenstadt, S. N. (2007). *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim*, (U. Coşkun çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Engelhardt (1999). *Tanzimat ve Türkiye*, (A.Reşad çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Gençoğlu Onbaşı, F. (2008). Şerif Mardin ve İdris Küçükömer’de “Sivil Toplum” Kavramı. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* içinde (42-70). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Giddens, A. (1998). *Modernliğin Sonuçları*, (2. Baskı). (E. Kuşdil çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. ve Pierson, C. (2001). *Anthony Giddens’la Söyleşiler Modernliği Anlamlandırarak*, (S. Uyrkulak ve M. Sağlam çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Göle, N. (1998). *Mühendisler ve İdeoloji*, (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2002). *Melez Desenler*, (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Günerigök, M. (2008). Şerif Mardin’de Din Sosyolojisi. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* içinde (169-208). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hanioğlu, M.Ş. (2005). II. Meşrutiyet Dönemi “Garpcılığı”nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Sorun Üzerine Not. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı. 31, 55-64.
- Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin Durumu*, (2. Baskı). (S. Savran çev.). İstanbul: Metis Yayınları,
- Heper, M. (1974). *Bürokratik Yönetim Geleneği*, (Yayın No: 23). Ankara: ODTÜ İİF. Yayınları
- Huntington, S. P. (2002). *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, (M. Turan ve C. Soydemir çev.). İstanbul: Okyan Us Yayınları.
- İnalcık, H. (2010). Osmanlı Padişahı. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı. 54, 9-20.
- İnuğur, M. N. (1993). *Basın ve Yayın Tarihi*, (3. Baskı). İstanbul: Der yayınları.
- Kalaycıoğlu, E ve Sarıbay, A.Y. (2000). *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Karakaş, M. (2000). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Karakaş, M. (2005). Doğu-Batı İlişkileri Açısından Tarihsel Dönemlendirmelerin Anlamı. Eğribel, E. ve Özcan, U. (Ed.), *Tarihte Doğu-Batı Çatışması: Semavi Eyice’ye Saygı*, içinde (440-453). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık..
- Karpat, H. K. (2004). *İslam’ın Siyasallaşması*, (Ş. Yalçın çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Kayalı, K. (2008). Şerif Mardin Okumaları Konusunda Bazı Sorular ya da Sorunlar. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları* içinde (91-102). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kazancıgil, A. (2000). Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm. Kayalcıoğlu, E ve Sarıbay, A. Y. (Ed.). *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde (137-154). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Keyder, Ç. (2007). *Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliği’ne*, (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyman, F. (2006). Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 2. Baskı, Sayı.16, 11-32.
- Keyman, F. (2009). Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım Ve Türkiye. Öncü, A. ve Tekelioğlu O. (Ed.), *Şerif Mardin’e Armağan*, (2. Baskı) içinde (34-63). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kongar, E. (2004). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitapevi,
- Köker, L. (2000). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, (6. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kumar, K. (1999). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, (M. Küçük çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- Lewis, B. (1991). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (4.Baskı). (M. Kıratlı çev.). Ankara: TTK Basım Evi,
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (M. Türköne, F. Unan ve İ. Erdoğan çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1997). Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918). M. Türköne ve T. Önder (Drl.), *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, (4. Baskı) içinde (51-118). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). İslamcılık. *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (11-24). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). İslamcılık. *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (25-36). İstanbul: İletişim
- Mardin, Ş. (1999). Türkiye’de Din ve Laiklik, (F. Unan çev.). *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (37-80). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). Modern Türkiye’de Din, (H.Ünal çev.). *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (81-113). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (1999). Modern Türkiye’de Din ve Siyaset, (M. Erdoğan çev.). *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (114-145). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). Türk Devriminde İdeoloji ve Din, (G. Aygen Tosun çev.). *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (146-169). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): Bir Tebliğin Şekillenışı, (F. Unan çev.). *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı). İçinde (170-193). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). Türkiye’de Dini Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not, (G. Aygen Tosun çev.). *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (194-212). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). 2000’e Doğru Kültür ve Din, (G. Aygen Tosun çev.). *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (213-237). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). Tanzimat ve Aydınlar, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (6. Baskı) içinde (266-288). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999a). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, (6. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999b). Batıcılık. M. Türköne ve T. Önder (DrI.), *Türk Modernleşmesi* (6. Baskı) içinde (9-20). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999b). Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma. M. Türköne ve T. Önder (DrI.), *Türk Modernleşmesi* (6. Baskı) içinde (21-80). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999b). 19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti. M. Türköne ve T. Önder (DrI.), *Türk Modernleşmesi* (6. Baskı) içinde (81-248). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999b). Bağımsız Makaleler. M. Türköne ve T. Önder (DrI.), *Türk Modernleşmesi* (6. Baskı) içinde (249-364). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999c). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, (7. Baskı) (M. Çulhaoğlu çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). Sivil Toplum Kavramı. M. Türköne ve T. Önder (DrI.), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (8. Baskı) içinde (9-19). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak “Sivil toplum”. M. Türköne ve T. Önder (DrI.), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (8. Baskı) içinde (20-33). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2000). Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri. M.Türküne ve T. Önder (DrI.), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (8. Baskı) içinde (34-76). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye’de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci. M.Türküne ve T. Önder (DrI.), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (8. Baskı) içinde (77-117). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). Atatürk ve Türk Devrimi. M.Türküne ve T. Önder (DrI.), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (8. Baskı) içinde (161-262). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). Tanzimat. M.Türküne ve T. Önder (DrI.), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (8. Baskı) içinde (263-312). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2001). *Din ve İdeoloji*, (10. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları
- Mardin, Ş. (2002). *İdeoloji*, (8. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2005). Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslam İstisnacılığı. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı.31, 29-52.
- Ortaylı, İ. (2000). Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine. E. Kalaycıoğlu ve Sarıbay A. Y. (Ed.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, içinde (125-135). İstanbul: Alfa Yayınları,
- Ortaylı, İ. (2001). *Gelenekten Geleceğe*, (3. Baskı). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Ortaylı, İ. (2008). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (26. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sevil, M. (1999). *Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler*. Ankara: Vadi Yayınları,
- Söğütü, İ. (2010). Jön Türk Düşüncesinde Modernlik ve Modernleşme. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı. 54, 219-242.
- Subaşı, N. (2008). Mahalleyi Baskıyla Hatırlamak. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları*, içinde (123-134). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Tarihi*, (2. Baskı). (O. Akımay çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Takış, T. (2008). Türkiye’de Şerif Mardin Olayı. Takış, T. (Ed.). *Şerif Mardin Okumaları*, içinde (9-16). Ankara: Doğu Batı Yayınlar.

- Takış, T. (2008). Sosyal Bilimlerin Öteki Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları*, içinde (71-90). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tanör, B. (2007). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, (16. Baskı). İstanbul: YKY.
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi*, (4. Baskı). (H. Tufan çev.). İstanbul: YKY.
- Touraine, A. (2005). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecekmiyiz*, (2. Baskı). (O. Kunal çev.). İstanbul: YKY.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılulaşma Hareketleri*. Siyaset İlmi Serisi 8. İstanbul: Yedigün Matbaası.
- Türköne, M. (2003). *Türk Modernleşmesi*. Ankara: Lotus Yayınları.
- Türköne, M. (2008). Şerif Mardin ve Bilimsel Düşüncenin Müzikalitesi. Takış, T. (Ed.), *Şerif Mardin Okumaları*, içinde (155-168). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ubicini, M.A. (1998). *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, (C. Aydın çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yıldırım, Y. (2008). Osmanlı Modernleşmesinde Cemaat-Toplum Yapılaşması: Yeni Osmanlı Düşüncesi Örneği. *AKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt. X, Sayı. 3, 1-22.
- Wagner, P. (1996). *Modernliğin Sosyolojisi*, (M. Küçük çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları,