

**ŞERİF MARDİN'DE BATI VE BATILILAŞMA  
KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Esra ALTUN

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Zelkif POLAT

Ekim, 2021

Afyonkarahisar

**T.C.**  
**AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ŞERİF MARDİN'DE BATI VE BATILILAŞMA**  
**KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

**Hazırlayan**

**Esra ALTUN**

**Danışman**

**Dr. Öğr. Üyesi Zelkif POLAT**

**AFYONKARAHİSAR 2021**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Şerif Mardin’de Batı ve Batılılaşma Kavramları Üzerine bir İnceleme**” 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.

27/10/2021

İmza

Esra ALTUN

## ÖZET

### ŞERİF MARDİN'DE BATI VE BATILILAŞMA KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Esra ALTUN

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

Ekim, 2021

**Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Zelkif POLAT**

Özellikle 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti, başlattığı modernleşme çalışmalarıyla yönünü Batı'ya çevirmiş ve Tanzimat'tan itibaren düşünsel hayattan kurumsal yapıya kadar sosyal ve siyasi hayatta Batı etkisi yoğun bir şekilde hissedilmeye başlanmıştır. Bir siyaset bilimci ve sosyolog olan Şerif Mardin, bu süreçte Osmanlı Devleti'nde sosyal ve düşünsel alana sirayet eden Batılılaşma hareketlerini, kaleme aldığı tezlerinde ve makalelerinde büyük bir ilgi ve merakla yoğunlaştırmıştır. Fikri ürünlerin siyasi yapılanmada ve onu şekillendirmedeki rolünden yola çıkan, buna mukabil sorgulayıcı bir tutum sergileyen Mardin, Yeni Osmanlılar ve akabinde Jön Türklerin siyasi fikirlerinden hareketle Türk siyasal hayatına farklı bir bakış kazandırmıştır. Nitekim Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte, Batılılaşmanın etkisiyle yapılan birçok yenilikle beraber toplumsal alanda kopukluklar da meydana gelmiştir. Bu kopukluk, Atatürk döneminde de artarak devam etmiştir. Bu çerçevede Şerif Mardin'de bu süreci fikri yönleri, süreklilikleri, kopuklukları ve kırılma noktalarıyla ele almış, yeni ve özgün bir kavram dizisi oluşturmuştur. Bu çalışmada, yukarıda ifade edilen konular Şerif Mardin eserlerinden hareketle detaylı bir biçimde ele alınmış ve kimi zaman ölçülü olarak ortaya çıkan, kimi zamansa geleneksel kültürün karşısında duran ve onu tenkit eden bir yapı kazanan modernleşme süreci, Mardin perspektifinden değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, Merkez-Çevre, Sivil Toplum, Batılılaşma

## **ABSTRACT**

### **A STUDY ON THE CONCEPTS OF WESTERN AND WESTERNIZATION IN ŞERİF MARDİN**

**Esra ALTUN**

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY  
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION**

**October, 2021**

**Advisor: Assist. Prof. Dr. Zelkif POLAT**

Especially since the 19th century, the Ottoman Empire turned its direction to the West with its modernization efforts, and since the Tanzimat, the Western influence began to be felt intensely in social and political life, from intellectual life to institutional structure. Şerif Mardin, a political scientist and sociologist, has mixed the Westernization movements that spread to the social and intellectual field in the Ottoman Empire in his theses and articles with great interest and curiosity. Starting from the role of intellectual products in the political structuring and shaping it, and displaying a questioning attitude on the contrary, Mardin brought a different perspective to Turkish political life based on the political ideas of the New Ottomans and subsequently the Young Turks. As a matter of fact, in the process from the Ottoman Empire to the Republic, along with many innovations made with the effect of Westernization, disconnections in the social field also occurred. This disconnection continued in the Atatürk period. In this framework, Şerif Mardin dealt with his process with its intellectual aspects, continuities, disconnections and breaking points and created a new and original concept series. In this study, the above –mentioned issues are discussed in detail with reference to Şerif Mardin’s works, and the modernization process, which sometimes emerges in a measured way, sometimes stands against traditional culture and gains a structure that criticizes it, is evaluated from the perspective of Mardin.

**Keywords:** Şerif Mardin, Turkish Modernization, Center-Environment, Civil Society, Westernization

## ÖN SÖZ

Öncelikli olarak bu tez çalışmasının konusunun belirlenmesinde, çalışmanın gerçekleştirilme aşamasında ve tamamlanmasında yardımlarını esirgemeyen, çalışma süresince bilgi ve öneriyle, büyük bir tevazu ile yoluma ışık olan kıymetli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Zelkif POLAT'a en kalbi duygularıyla teşekkürlerimi arz ederim. Lisans ve yüksek lisans eğitimim süresince üzerimde büyük emeği olan, bana büyük bir inanç ve güvenle bakan, her daim desteklerini hissettiğim ve her zaman arkamda duran değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÇINAR'a, maddi-manevi destekleriyle her kararında arkamda duran, "kolay olanı herkes başarır, önemli olan zoru başarmaktır." diyerek beni sürekli yüreklendiren babam Nurettin ALTUN'a, bana her daim inanan ve güvenen, canımdan çok sevdiğim fedakâr annem Gülseven ALTUN'a ve biricik kardeşim Enes ALTUN'a sonsuz sevgi, saygı ve teşekkürlerimi sunarım.

Esra ALTUN  
2021, Afyonkarahisar

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### ŞERİF MARDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ

1. ŞERİF MARDİN'İN YAŞAM ÖYKÜSÜ VE AİLE GEÇMİŞİ.....	5
1.1. EĞİTİM VE ÖĞRETİM HAYATI.....	6
1.2. ŞERİF MARDİN'İN ÇALIŞMA HAYATI .....	6
2. FORUM DERGİSİ .....	8
2.1. BATI TİMSALİ FORUM AYDINLARI .....	13
2.2. ŞERİF MARDİN'İN FORUM MAKALELERİ.....	15
3. ŞERİF MARDİN'İN ESERLERİ .....	22
<i>Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1962)</i> .....	25
<i>Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1964)</i> .....	26
<i>Türk Modernleşmesi (1991)</i> .....	27
<i>Türkiye'de Toplum ve Siyaset (1990)</i> .....	28
<i>Türkiye'de Din ve Siyaset (1991)</i> .....	29
4. SOSYOLOJİK VE SİYASAL PERSPEKTİFTEN ŞERİF MARDİN VE ESERLERİNİN ANALİZİ.....	30

### İKİNCİ BÖLÜM

#### TÜRKİYE'DE BATI VE BATILILAŞMA TARTIŞMALARI

1. ORYANTALİST BİR KAVRAM: BATILILAŞMA .....	37
2. OSMANLI DEVLETİNDE BATI VE BATILILAŞMA ALGISI.....	40
2.1. TANZİMAT DÖNEMİ BATI FİKRİYATI .....	48
2.2. ISLAHAT FERMANI.....	51
3. YENİ OSMANLILAR.....	54
3.1. İBRAHİM ŞİNASI (1826-1871) .....	57
3.2. NAMIK KEMAL (1840-1888).....	58
3.3. ZİYA PAŞA(1829-1880).....	61
3.4. ALİ SUAVİ (1839-1878).....	62

<b>4. JÖNTÜRKLER .....</b>	<b>64</b>
4.1. PRENS SABAHADDİN (1878-1948).....	65
4.2. ABDULLAH CEVDET (1869-1932).....	66
4.3. AHMET RIZA (1858-1930).....	68

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ŞERİF MARDİN'DE BATI VE BATILILAŞMA ALGISI

<b>1. ŞERİF MARDİN PERSPEKTİFİNDEN “BATICILIK” VE SERÜVENİ.....</b>	<b>69</b>
<b>2. ŞERİF MARDİN'DE ATATÜRK VE BATIYA BAKIŞI .....</b>	<b>73</b>
<b>3. MODERNLEŞME SÜRECİNDE MERKEZ-ÇEVRE AYRIMI.....</b>	<b>76</b>
<b>4. BÜYÜK KÜLTÜR/ KÜÇÜK KÜLTÜR .....</b>	<b>83</b>
<b>5. BÜYÜK GELENEK/KÜÇÜK GELENEK .....</b>	<b>85</b>
<b>6. CUMHURİYET DÖNEMİNDE “VOLK” İSLAM - HALK İSLAM'I- .....</b>	<b>87</b>
<b>7. MAHALLE BASKISI .....</b>	<b>91</b>
<b>8. SİVİL TOPLUM.....</b>	<b>95</b>
<b>9. ŞERİF MARDİN'İN VEFATINDAN SONRA ELEŞTİRİLER.....</b>	<b>101</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>106</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>110</b>



## GİRİŞ

Ağırlıklı olarak bir coğrafyayı, medeniyeti ve kültürü dile getiren Batı, modern dönem içinde toplumda bir kültürü ifade etmekten ziyade belli bir yaşam tarzını, dünya görüşünü, siyasi sistemi ve iktisadi düzeni oluşturan bir kültür formunu ifade etmektedir. Batı medeniyeti dışında kalan toplumlarda, bilhassa Osmanlı Devleti'nde etkileri başlayan ve Cumhuriyet Türkiye'sine sirayet eden Batı kaynaklı Batılılaşma mefhumu; Batı'nın gelişmişlik düzeyine ulaşabilmek adına gerçekleştirilen siyasal, kültürel ve sosyal hareketleri nitelendirmek için kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünyayı, Doğu-Batı eksenli olarak kabul eden oryantalist bir bakıştan hareketle literatürde kendine yer bulan kavram, Osmanlı Devleti'nde özellikle XVIII. yüzyılda başlayan ve XIX. yüzyılda ivme kazanan modernleşme çabaları ile ilk olarak "ıslahat" sonrasında "tanzimat", "asrilik" ve "asrileşme", imparatorluğun son yıllarında ve Cumhuriyet döneminde ise "muasırlaşma" ve "çağdaşlaşma" olarak nitelenmiştir. Savaş sonrası yıllarda ise, gereğinden fazla dar olduğu düşünülen "Batılılaşma" kavramı daha geniş bir perspektifle "modernleşme" olarak adlandırılmıştır.

Batı, Batılılaşma ve nihayetinde modernleşme bir buçuk asırdır Türk siyasal hayatının, akademinin ve entelektüel çevrelerin gündeminde farklı tonlarda tartışılan kavramlardır. Türkiye'de bu tartışmayı teorik ve tarihi sınırların ötesine taşıyan bazı unsurlar vardır. Zira Batılılaşma ve modernleşme söylemi başlangıcından itibaren taraftarlık ve karşıtlık üzerinden toplumda da makes bulduğu için hayat tarzından, siyasal tercihlere kadar kitleler üzerinde konsolide edici bir etki yaratmıştır. Bu yönüyle söz konusu kavramlar, siyasi ve sosyolojik olarak bütün tarihsel arka planıyla günümüze kadar taşınarak ve biraz da özünden koparılarak siyasi ve ideolojik söylemlere payanda yapılmıştır. Şerif Mardin, Batı, Batılılaşma ve modernleşme kavramlarını sosyolojik, tarihi ve siyasal boyutlarıyla ele alarak yeniden gerçek zeminine taşıyan, tespitlerini de akademik bir dille eserlerine yansıtan önemli entelektüellerden biridir.

Osmanlı Devleti'nde merkezi otoritede idari zayıflıkların baş göstermesi, askeri ve ekonomik sıkıntıların ortaya çıkması devlet yöneticilerinin reform çabalarını başlatmaya sevk eden nedenler olmuştur. Hızla gelişen ıslahat çalışmaları, bir süre sonra Batı kültürünün yansımaları ile toplumsal hayatta kendine yer bulmuştur. Bu doğrultuda siyasal, sosyal ve kültürel anlamda dikkat çekici bir değişim olan Türk modernleşmesini birçok entelektüel gibi Şerif Mardin de olumlu ve olumsuz yönleriyle ele almış, yarım

asırdan fazla bir süredir Türkiye’de modernleşme problematiğinin boyutlarını takip etmek için başvurulan bir sosyal bilimci, bir bilim insanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı Mardin, Türkiye’de sosyal bilimler açısından bir nevi turnusol kâğıdı işlevi görmüş ve bilimsel iklimin yörüngesi ve doğrultusu en etkili, yetkin bir şekilde Şerif Mardin’in ortaya koyduğu çalışmalardan takip edilmiştir. Bu bakış açısından esinlenilerek çalışma konusu olarak Şerif Mardin’in Batı ve Batılılaşma kavramlarına bakışı, hayatı ve eserleriyle birlikte analiz edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde öncelikle Şerif Mardin’in hayatı, uzunca bir süre makaleleri ile yer aldığı *Forum* dergisi, Şerif Mardin’in düşün dünyasına sızabilmek ve tahlilini yapabilmek için *Forum*’da yer alan bazı makaleleri, sosyolojik ve siyasal perspektiften eserlerinin genel bir analizi yapılmaya çalışılmıştır. Mardin’in “fikir ürünlerinin siyasal yapının şekillenmesindeki rolü nedir?” ve “günümüzde Batı sosyal ve siyasal düşüncesinin Batı dışında gelişen ülkelerin siyasi akımlarında yansıması nasıl değerlendirilebilir?” sorularını kendine sorması üzerine, siyasal bağlamda ortaya çıkmış önemli eserleri olan “*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1962)*” ve “*Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1964)*” ile düşünsel alanda sorgulayıcı bir tutum sergileyen ve yeni soruların da üretilmesine imkân sunan çalışmaları genel olarak tahlil edilmiştir. “*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1962)*” çalışması ile Şerif Mardin, Osmanlı Devleti üzerinde etkilerini arttıran Batı unsurunu ve nedenlerini tarihsel olarak ele almıştır. Tanzimat Dönemi’nin yeni seçkinlerinin zihniyeti, bu aydınların Batı düşüncesi ile sentezleyerek oluşturdukları fikirleri, Aydınlanma düşüncesine bakışları, bu aydın grubun İslam geleneğinden gelmeleri ve bunun yanı sıra fikri çatışmaları çalışmanın temel çerçevesini oluşturmuştur. Mardin’in tespitlerine göre, bu aydınlar, kendilerinden sonraki Jön Türk hareketinin ve Cumhuriyet düşüncesinin yapı taşlarını oluşturmuştur. Yeni Osmanlılar üzerine yaptığı bu çalışmanın, kendisinde oluşturduğu fikri eksiklik duygusunu aşmak adına “*Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1964)*”ni ele alan Mardin, Yeni Osmanlılardan Jön Türklere giden süreçte güç olan şeyin, Jön Türklerin eylemleriyle fikirleri arasında ilişki kurup bütünlük sağlamak olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Jön Türklerin fikirlerinin çok yüzeysel, üstünkörü olduğu kanısına varan Mardin, aynı yüzeyselliğin Yeni Osmanlılarda olmadığını fark etmiş fakat net bir sonuca ulaşamadığını ifade etmiştir. Nitekim Jön Türklerin içinde bulunduğu sosyal sınıf ve toplumsal yapı ile arasındaki ilişkiler eserde incelenmiştir. Çalışma, bu vesileyle Osmanlı’nın son dönemindeki entelektüel hareketlerin genel bir analizidir. Teorik

olarak Türk siyasal ve sosyal tarihini çalışmalarında sistemsel olarak sentez bir biçimde aktarma çabasında olan Mardin, hem kurumsal hem de düşünsel olarak Osmanlı ve Türk modernleşme sürecini değerlendirmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, oryantalist bir kavram olan Batılılaşmanın genel bir tanımı yapılmış, bu kavramın tarihsel arka planı Osmanlı Devletine nasıl ve ne biçimde yansıdığı konuları, Şerif Mardin'in fikirlerinin temellendirilmesi ve sağlamaştırılması adına tarihsel süreç içinde kronolojik bir şekilde ele alınmıştır. Bu bölümde amaçlanan, tarihsel süreçte Türk modernleşme sorunsalının boyutlarının izini sürmektir. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Batı'nın iktisadi ve siyasi üstünlükleri, Osmanlı Devletinde belirgin bir şekilde etkilerini göstermeye başlaması ile öncelikli olarak, askeri alanda başlayan sosyal, ekonomi, siyasi ve bürokrasi gibi alanlarda devam eden Batılılaşma hareketleri Osmanlı Devleti için kaçınılmaz olmuştur. Batı ile sürdürülen temaslar neticesinde, üstün bir Batı kültürü yaklaşımı Osmanlı aydınlarının zihinlerini oldukça meşgul etmiştir. Dönemin büyümlü kelimesi olan "Terakkiyat-ı cedide" birçok alanda Batı yanlısı bir değişimi de beraberinde sürüklemiş, adeta alafranga bir yapı toplumunda nüksetmeye başlamıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanı ile hayata geçirilen reformlar ve bu dönemde İbrahim Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi, Prens Sebahattin, Abdullah Cevdet ve Ahmet Rıza gibi aydınların fikirleri Osmanlı Devleti'nin son döneminin anlaşılmasındaki önemine binaen çalışmada konu edilmiştir.

Çalışmanın son bölümünde, tarihsel arka planı verilen sürece Şerif Mardin perspektifinden bakılmış ve genel bir çerçeve sunmak adına Mardin'in gözünden Atatürk ve Batı'ya bakışı analiz edilmiştir. Bu noktada Şerif Mardin, Atatürk'ün ölümünden sonra eleştirilere maruz kalan Batı kültürüne karşı zuhur eden tepkinin, asırlardır biçim değiştirerek süregelmiş olmasını dikkate değer bir sosyal araştırma konusu olarak değerlendirmiştir. Mardin; bu süreç içinde ortaya konulan tezlerden, Batı'nın Türkiye'ye en izole ve sathi olarak tutunduğunun doğruluğunu kabul etmiş fakat bu durumun esas nedeninin "taklit" unsurunda değil, Müslüman-Osmanlı Türk kültürünün temellerinde aranması gerektiğine dikkat çekmiştir. Osmanlı klasik dönem devlet anlayışının giderek yozlaşmaya başlamasıyla modernleşme sürecinin baş göstermesi ve sürecin tepeden inmeci yaklaşımı, Mardin'in yöneten-yönetilen ayrımında merkez-çevre ilişkisini oluşturmuş ve bu doğrultuda çalışmada detaylı bir şekilde gitgide derinleşen kopukluklar, yabancılaşmalar ele alınmıştır. Yine merkez-

evre ayırımından hareketle Mardin'in ortaya koymuş olduğu küçük kültür-büyük kültür, küçük gelenek-büyük gelenek ve Volk İslam –halk İslam'ı- kavramları analiz edilmiştir. Bunun akabinde, özellikle 2007 yılında şerif Mardin tarafından üretilen özgün bir kavram olan “mahalle baskısı” ele alınmıştır. Son olarak ise şerif Mardin'in hayatını kaybetmesinin akabinde ortaya çıkan olumlu ve olumsuz eleştirel söylemlerle çalışma nihayetlendirilmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### ŞERİF MARDİN'İN HAYATI VE ESERLERİ

XIX. ve XX. yüzyıl, özellikle Türkiye açısından incelenmesi gereken siyasi, tarihi ve sosyolojik birçok kavramsal ve teorik boyutu bünyesinde barındıran bir süreç olması hasebiyle sosyal bilimlerde çalışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Söz konusu döneme, çalışmalarıyla damga vurmuş bir siyaset bilimci ve sosyolog olan Şerif Mardin de Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyetine kadar devam eden süreçte Türk modernleşmesi konularına yönelerek tarihin arka sayfalarına ışık tutmuştur. Türk modernleşmesini, Batılılaşma kavramından hareketle Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerin siyasi fikir haritası üzerinden değerlendirmiştir. Bu bağlamda siyasal olarak Mardin ve eserlerinin değerlendirilmesi gerektiği kanısına varılan yol haritasında, Şerif Mardin'in yaşam öyküsü, eğitim ve öğretim hayatı, ilk makalelerinin yer aldığı *Forum* dergisi ve akademik hayatı boyunca kaleme aldığı eserleri analiz edilecektir.

#### 1. ŞERİF MARDİN'İN YAŞAM ÖYKÜSÜ VE AİLE GEÇMİŞİ

Şerif Mardin, 1927 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Mardin ili eşrafından ve eğitilmiş din âlimlerinden oluşan Mardinizâdeler ailesinin bir üyesidir. Mardinizâdeler, Mardin'de dönemin önemli medreselerinden biri olan Kasımiyye medresesinde çok uzun yıllar boyunca eğitim veren, müderrislik yapan köklü ve oldukça geniş bir aile geçmişine sahiptir. Şerif Mardin'in büyükbabası Mardinizâde Arif Bey, 1892 yılında çocukların başka yerde okutulması yönünde aldığı kararıyla evlatlarını İstanbul'a Mekteb-i Hukuka eğitim tahsil etmeleri için yollamış ve çocukları bu iyi eğitim doğrultusunda idareci, bürokrat ve profesör kimlikleriyle hayatlarına devam etmişlerdir.

Mardinizâde Arif Bey, Basra ve Suriye'de valilik görevinde bulunmuştur. Arapça, Fransızca, ve İngilizce'ye hakim ve aynı zamanda *Muhtasarululum* adlı bir kitabın yazarı olan Arif Bey, *El Kahire* gazetesinde şiirleri yer alan geniş bir bilgi birikimine ve köklü bir kültüre sahip entelektüel bir kişiliktir. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin önemli hukukçularından biri olan Ord. Prof. Dr. Ebul'ula Mardin, Mardinizâde Arif Bey'in küçük kardeşi ve Şerif Mardin'in babasının amcasıdır. Mardinizâde Arif Bey'in oğlu Şemseddin Arif Mardin, Şerif Mardin'in babasıdır. Ailenin yönetici çocuklarından biri olan Şemseddin Arif Mardin Bey, 1917 yılında Dışişleri Bakanlığında görev almış, buradaki görevlerinde yükselmiş, başarılı bir

bürokrat olmuş ve 1990 yılında ise Mısır'da ölmüştür. Bu perspektifte Şerif Mardin'in ailesi Osmanlı ilmiye sınıfının önemli bir topluluğu olmakla birlikte, Cumhuriyet döneminde de ağırlıklı olarak bürokrat ve entelektüel kimliğe sahip bir aile olarak toplumda yer almıştır (Arlı, 2014:81-82). Bu çok kültürlü ve entelektüel aile yapısı gelecek kuşak aile üyelerine de aktarılmış ve toplumsal anlamda Mardin ailesi önemli rollere imza atmıştır.

### 1.1. EĞİTİM VE ÖĞRETİM HAYATI

Şerif Mardin ortaöğretimine Galatasaray Lisesi'nde başlamış, lisans ve lisans sonrası eğitimini ise Amerika'da sürdürmüştür (Arlı, 2014: 82). Lisans öğrenimini Standford Üniversitesinde siyaset bilimi üzerine yapan Şerif Mardin yüksek lisans eğitimine uluslararası ilişkiler alanında John Hopkins Üniversitesinde devam etmiştir (Anık, 2013: 16).1954-1956 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde asistanlık görevinde bulunmuş ve 1958 yılında doktora öğrenimini siyaset bilimi alanında *Yeni Osmanlıların Düşünsel Yapıları* adlı teziyle Standford Üniversitesinde tamamlamıştır. Şerif Mardin doktora çalışmalarını yürüttüğü sırada Standford Üniversitesi Siyasal Bilimler Kürsüsünde Lewis Thomas, Hamilton Gibb, James Watkins III gibi akademisyenlerle ve Harold Berman, Paul Baran, Bertram Wolfe gibi düşünürlerle Türkiye'den ise Halil İnalcık ve Hilmi Ziya Ülken gibi sosyal bilimcilerle çalışmalarda bulunmuştur (Arlı, 2014: 82-83).

### 1.2. ŞERİF MARDİN'İN ÇALIŞMA HAYATI

Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki asistanlık hayatı, dönemin iktidarının üniversiteler üzerindeki müdahaleci tutumunun bulunduğu fakülteye de yansması sonucu istifayla sonuçlanmış ve akabinde fiili olarak Hürriyet Partisinde siyasal hayata katılmıştır. Aktif siyasi hayatta Şerif Mardin'i son olarak 1994 yılında Yeni Demokrasi Partisi'nin kurucu üyeliğinde görmekteyiz (Kayalı, 2010: 168-169).

Aktif siyasetteki ilk deneyimini 1956 yılında Hürriyet Partisi'nde genel sekreterlik göreviyle tecrübe eden Şerif Mardin, Demokrat Parti'ye karşı eleştirel bir tavır takınan *Forum* dergisinde yazar kadrosunda yer almış ve daha sonra dergi içerisindeki bazı ayrışmalar hasebiyle bu dergiden ayrılmıştır. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* isimli teziyle 1964'te doçent unvanına layık görülmüş, 1969 yılında ise profesör olmuştur. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde uzunca süre görev almıştır. Bu süreçte Prof. Dr. Yavuz Abadan, akabinde Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu'nun

asistanlığında bulunmuş ve Prof. Dr. Turan Güneş ve Prof. Dr. Bedri Gürsoy gibi akademisyenlerle çalışmalar yürütmüştür (Arlı, 2014: 83).

Boğaziçi Üniversitesi'nin kurulması esnasında görevlerde bulunmuş ve 1973 yılı itibarıyla Boğaziçi Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve sosyoloji üzerine dersler vermeye başlamış aynı zamanda İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde dekanlık görevini icra etmiştir. Buna ek olarak aynı üniversitede sosyoloji bölümünde görevlerde bulunmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'nde Princeton, Columbia, California ve Harvard gibi üniversitelerde görev almıştır. Bunun yanı sıra 1980-1982 yılları arasında İngiltere'de Oxford Üniversite'nde, 1985'te Fransa'da Ecoledes Hautes en Sciences Sociales'de misafir öğretim üyesi olarak dersleri yürütmüştür. Bu akademik kariyer doğrultusunda, 1990-1997 yıllarında Washington D.C.'deki Amerikan Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde öğretim üyeliği görevini icra etmiş ve İslami Araştırmalar Merkezi'nde de başkanlık görevinde bulunmuştur (Doğan, 2000: 12).

1997-1998 yıllarında bir yıl Berlin'de Wissenschaft College'da görev yapmış ve daha sonraki süreçte Türkiye'ye dönüş yaparak yeni kurulan Sabancı Üniversitesine geçiş yapmıştır. 1994'te işadamı Cem Boyner öncülüğünde özgürlükçü bir ideale siyasal hayatta yer alan fakat siyaset hayatında çok uzun süreli olamayan, Yeni Demokrasi Hareketi'nin kurucuları arasında yerini almıştır. Daha sonraki süreçte Şerif Mardin, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesinde, Tanzimat dönemi düşünce hareketlerinin yapısal durumu üzerine birçok çalışma hayata kazandırmıştır (Günerigök, 2007: 49-50). 2011 yılında Sabancı Üniversitesi'nden "Emeritus Profesör"<sup>1</sup> olarak emekliliğe ayrılmıştır. 2017 yılında ise İstanbul'da vefat etmiştir (Reyhan, 2017: 162).

Şerif Mardin'in gençlik yıllarında hem entelektüel kimliğini hem de siyasi görüşlerini yansıtmaya açısından *Forum* dergisi önemli bir yere sahiptir. Aralarında Şerif Mardin'in de bulunduğu, yurtdışından dönen bir grup genç akademisyenle yine Türkiye'deki bir grup entelektüelin ortak girişimiyle yayın hayatına başlayan bu dergi, demokrasiyle Soğuk Savaş ikliminde tanışmış Türkiye'nin siyasal yapısını, gelişmiş demokrasilerle kıyaslayan yönleriyle dönemin akademik ruhunu yansıtmaya açısından da önemlidir. Bu sebeple *Forum* dergisi, biraz daha geniş bir açıdan ele alınmaya çalışılmıştır.

---

<sup>1</sup> "Emeritus Profesör": emeklilik yaşına gelmiş ancak bilgi ve birikimlerini paylaşmak üzere, üniversitedeki konumu korunan akademisyen.

## 2. FORUM DERGİSİ

II. Dünya Savaşı'nın sonlarından doksanlı yıllara değin süren ve tüm dünyayı etkisi altına aldığı gibi Türkiye'nin de nasibini almış olduğu Soğuk Savaş dönemi, siyasi ve sosyal alanda birçok yönlendirici ve kalıcı etkiyi beraberinde getirmiştir. Türkiye'nin bu dönemde, Sovyet Rusya ve dolayısıyla komünizm tehdidi karşısında ciddi bir güvenlik ihtiyacı doğmuştur. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başlatılan modernleşme sürecinin akabinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla Batı ülkeleri ile olumlu bir havada, ihtiyatlı ve septik bir şekilde devam eden ilişkiler, II. Dünya Savaşından sonra ABD ile tek taraflı bir bağımlılık ilişkisine dönüşmüştür. Bu bağımlılık ilişkisi, özellikle ideolojik-düşünsel altyapıda, sosyal ve siyasi zeminde Türkiye'nin iç ve dış yapısına yön veren bir belirleyici olmuştur (Babaoğlu, 2015: 165-166).

Türkiye'nin Soğuk Savaş döneminde ABD ile kurmuş olduğu ittifakın en temel nedeni, güvenilir bir liman arayışı ise iki devlet arasındaki ideolojik yakınlık da bu ittifakın ikinci nedeni olarak kabul görebilir. Türkiye'nin Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren Batı değerlerini barındıran mevcut durumu, demokratik ve laik bir ülke vurgusu nedeniyle, ABD ile yapılan ittifak Batı ile ilişkileri geliştirmek ve batılılaşma politikalarını harfiyen uygulamak için önemli bir araç rolü üstlenmiştir. Türkiye'nin bu düzlemde ABD ile askeri ve siyasi sahada kurmuş olduğu bu samimi ilişkiler, aynı zamanda Türkiye'nin kültürel ve entelektüel hayatında da kendine yer edinmiş ve Türkiye'de bu yıllarda yayınlanan düşünce dergileri de bundan payını almıştır. *Forum* dergisi de bu siyasi düzlemin içinde entelektüel bir dergi vasfıyla ortaya çıkmıştır. Genellikle üniversite hocalarının ayakta tuttuğu *Forum* dergisi, Soğuk Savaş döneminde kültürel ve siyasal alanlarda fikir üreten önemli bir merkez niteliği elde etmiştir (Babaoğlu, 2015: 166-172).

1950'li yıllarda, Türkiye'nin çok partili bir döneme girdiği süreçte yurt dışında eğitim almış bir grup aydın eğitimlerini tamamlamalarının ardından Türkiye'ye geri dönmüşlerdir. Yurt dışında eğitim aldıkları süre zarfında Amerika ve İngiltere'deki yönetim şekillerine şahit olmuşlar ve bu siyasi rejimlerin demokratik yapısını yerinde analiz etme fırsatı bulmuşlardır. Türkiye'ye geri dönmelerinin akabinde bu aydın grup üniversitede faaliyetlerde bulunan bazı akademisyenlerle birlikte istişarelerde bulunmuşlardır.



Çok partili hayata geçiş sürecinde İngiltere demokrasisinde yer edinmiş geleneklerin, demokratik rejimlerin Türkiye’de de hayata geçirilmesi ve ilerletilmesi emeliyle bazı görüşmeler ve toplantılar düzenlemişlerdir. Bir nevi, Batı demokrasisini Türkiye’nin selameti için bir rol model olarak kabul etmişlerdir. Derginin fikri aşamasında Batı demokrasisinin örnek alınması noktasında *Forum*’un kurucusu olan Aydın Yalçın, Meşrutiyet aydınları ve Forumcular arasında düşünsel anlamda bir paralellik, benzerlik olduğuna vurgu yapmış ve kendilerini Osmanlı dönemindeki Meşrutiyet aydınları gibi Batı’da gördüklerini Türkiye’ye aktaran aydınlar olarak yorumlamıştır.

Sayıları 15-20 kadar olan söz konusu kişiler, düşünce ve gözlemlerini disipline bir şekilde birbirleriyle paylaşmış ve bu doğrultuda tertip ettikleri toplantılar 1953’te süregelen bir hale gelmiştir. Yapılan toplantılar sırasında görüşülen mevzuların kaleme alınması gerektiğine vurgu yapılmış ve bu düşünceyle birlikte yayın hayatında siyasi bağlamda değerlendirilebilecek bir dergi, *Forum* adıyla gün yüzüne çıkarılmıştır (İrketi, 2010: 41-43).

Toplumsal ve güncel sorunları konu edinen ve siyasi yönüyle de ön plana çıkan *Forum* dergisi, 1 Nisan 1954 tarihinde Ankara’da yayın hayatına başlamıştır. Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesinde öğretim üyesi olan Doç. Dr. Aydın Yalçın tarafından kurulan bu dergi, “15 günlük tarafsız, siyaset ve iktisat dergisi” olmakla beraber Demokrat Parti döneminin muhalefet dergisi olarak da nitelenmektedir (Korkmaz, 2014: 121).

Forum’un kurucuları arasında; Aydın Yalçın, Bahri Savcı, Osman Okyar, Bedii Feyzioğlu, Turhan Feyzioğlu, Turan Güneş, Nilüfer Yalçın, Bülent Ecevit, Kemal Salih ve Nejat Tunçsiper yer almıştır (Akkaş, 2004: 18). Derginin yazarları; Aydın Yalçın, Cavid Erginsoy, Bahri Savcı, Osman Okyar, Turhan Feyzioğlu, Bülent Ecevit, Bedii Feyzioğlu, Mukbil Özyörük, Turan Güneş, Aydın Yalçın’ın eşi Nilüfer Yalçın, Ziya Müezzinoğlu, Yaşar Karayalçın, Kudret Ayiter, Akif Erginay, Cahit Talas, Metin And, Muammer Aksoy, Şerif Mardin, Mümtaz Soysal, Coşkun Kırca, Nejat Bengül, Necat Erder, İsmail Türk gibi isimlerdir (Çakmak, 2007: 40). Derginin yazarları çoğunlukla, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler ve Hukuk Fakültesi öğretim üyelerinden oluşmaktadır. Buna ek olarak, dergi kadrosunda Mülkiyeli olmayan yazarlar da yer almışlardır.

Kurucuların ve yazarların büyük bir kısmı, yurt dışında eğitim tahsil etmiş, bilimsel çalışmalarda bulunmuş ve dünyada uygulanmakta olan demokratik rejimleri analiz etmiş kişilerdir. Bu yazarlar, Batı demokrasilerinde tarafsız ve seviyeli olarak bazı yayın kuruluşlarının demokrasilerde etkin bir yere sahip olduklarını ve bu yayınların kamuoyundaki yönlendirme ve bilgilendirmelerinin farkına varmışlar ve ‘Türkiye’de bu role sahip bir dergi neden bulunmasın’ düşüncesiyle hareket ederek derginin alt yapısını oluşturmuşlardır. Derginin kurucu kadrosu içinde yer alan Osman Okyar derginin temel kuruluş amacını şöyle dile getirmiştir;

*“Bilindiği üzere, başlıca İngiliz siyasi partilerinin, İşçi Partisi ve daha az ölçüde, Muhafazakâr Partinin, gerisinde veya yanında, bunların fikriyatını oluşturan, olaylar karşısında politikanın belirlenmesine yardım eden, zaman zaman iktidarı tenkit eden dernekler ve dergiler bulunuyordu. Bunların en meşhurları, İşçi Partisinin fikriyatını besleyen ‘Fabian Society’ ile liberal olmakla beraber daha müstakil kalan ‘Economist’ dergisi idi. Yeni kurulan Forum’un bunlara benzer bir görev yapması düşünüldü”*(İrketi,2010:44-45).

Dergide, “Forum’un Davası” başlığıyla yayınlanan ilk yazıda, derginin asıl amacı belirtilmiştir. Dergiye neden *Forum* adının verildiği derginin ilk yazısında şu ifadelerle kaleme alınmıştır (Akkaş, 2004: 18).

*“Basın ve radyo gibi modern haberleşme vasıtalarının olmadığı eski çağlarda, hür site vatandaşları sitenin merkezi bir yerinde toplanır, burada müşterek meselelerini konuşurdu. Bu meydanın eski Yunandaki adı Agora, Roma’daki adı ise FORUM’dur. Bugün FORUM kelimesi birçok batı memleketlerinde, fikirlerin serbestçe söylendiği ve tartışıldığı herhangi bir yere verilen sembolik bir isim olmuştur. ... FORUM, «sitemizi» ilgilendiren her konuyu aydınlarımızın serbestçe düşünmesine, tartışmasına imkân veren bir meydan olmak emelindedir.”*

Bu bağlamda *Forum* dergisi, düşünsel tartışmaların özgürce ifade edilebileceği fikri bir arena olarak kendini tanımlamıştır. Derginin adının altında yer alan “*fikir meydanıdır*” ibaresi de bu durumu kanıtlar niteliktedir. Ancak asıl amaç, Türk aydınlarının dergideki münakaşalara katılmasını sağlamak, kültürel olarak dergiyi zenginleştirmek ve aydınların zevk alarak okuyabileceği entelektüel bir dergi olarak yayın dünyasına kazandırmaktır. Bu perspektif ile yola çıkan dergi, elitist bir yaklaşımla halka, köylüye, işçi sınıfına hitap eden bir dergi olmaktan ziyade daha çok toplumun aydın kesimine seslenen bir dergi özelliği göstermiştir (İrketi,2010: 45-46).

Forum, ilk aşamada gündelik siyasetle meşgul olmamak ve siyasi partilere bağlanmamak noktasında titiz davranma düşüncesiyle yola çıkmıştır. Fakat ilerleyen zamanlarda derginin bu çizgisini koruyamadığı ve yansız davranmadığı kanaatine varılmıştır. 1956 ve 1957’de yapılan seçimlerde ve sonrasındaki süreçte dergide yer alan yazılarda Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Hürriyet Partisi’ne (HP) karşı

yakınlaşmaların olduğu sezilmekte, hatta buna binaen 1956'da derginin, CHP ve HP'nin birleşmesi için aracılık rolü üstlendiği de kaynaklarda ifade edilmektedir.

Derginin kurucuları, ilk aşamada Demokrat Parti'ye karşı olumlu tavır sergilediklerini ve partinin umut vaad ettiğini vurgulamışlar ama yürütülen politikalar ve uygulamalar sonucunda beklentilerinin karşılanamayacağı düşüncesiyle muhalif bir yapıya büründüklerini belirtmişlerdir. Fakat derginin ilk sayısından itibaren muhalif bir yapı sergilemesi söylemler üzerinde bir fikir ayrılığı, zihni bir kaos ortamının varlığına işaret etmiştir denebilir.

Derginin kurucuları, 1958 yılına kadar olan süreçte dergiye büyük bir önem atfetmekle birlikte, 1960 sonrasında biraz da darbe döneminin etkisiyle olsa gerek dergi 'yazmak için yazmak' diye tabir edebileceğimiz sıradan içeriğe sahip bir süreli yayına dönüşmüştür. Aydın Yalçın, 1960'lı yılları dergide sol bir görüş çerçevesinde yazılarını kaleme alan yazarların hüküm sürdüğü yayın süreci olarak değerlendirmiştir.

1960 sonrası dergideki yazarların genel olarak siyasi tutumları analiz edildiğinde tek bir siyasal görüş etrafında birleşmedikleri görülmektedir. Yalçın Küçük, 1957 seçimlerine kadar dergide homojenize bir yapının aksine, iki görüşün hâkim olduğunu, Aydın Yalçın'ın kişiliğinde bir İsmet Paşa düşmanlığının dikkatleri çektiğini belirtmiştir (Bulut, 2004: 532). Dergideki iki görüş, liberal demokrat ve cumhuriyetçi demokrattır. Aydın Yalçın, Turan Güneş, Şerif Mardin gibi isimler liberal demokrasiyi benimsemiş; Turhan Feyzioğlu, Bahri Savcı, Muammer Aksoy gibi isimler ise cumhuriyetçi demokrasi görüşüne sahip çıkmışlardır. Dergide, her iki görüşün de ortak noktası demokrasidir. Fakat ilerleyen zamanlarda, cumhuriyetçi demokrasi anlayışının liberal demokrasi anlayışına galebe çaldığı dikkatleri çekmektedir.

1954-1957 yılları arasında dergide, ülkenin istikbali için liberal demokrasinin cumhuriyetçi demokrasiye göre daha etkili ve istikrarlı olduğunu düşünen yazarlar mevcuttur. Bu düşüncedeki Forumcuların dergide daha baskın olduğu ve bunun neticesinde DP iktidarının politikalarına karşı daha az tenkitlerde bulunmuş olmaları da önemli bir husustur. Bu süreçte, dergideki cumhuriyetçi demokratlar dergiye yön verme noktasında çok etkili olamamışlardır. 1954-1955 yıllarında liberal demokrasi taraftarı olan Forumcular, DP'nin politikalarında demokratik uygulamaların olabileceği umudunu taşımaktadırlar. 1956 yılıyla birlikte bu umutlar hayal olmuş ve demokrasi adına atılabilecek yeni adımlar gündeme gelmiştir. Demokrat Partiden ayrılan bir

grubun 19 Kasım 1955’de yeni bir parti olarak Hürriyet Partisini (HP) kurmalarıyla birlikte, üniversiteleriyle bağlarını koparan bazı liberal demokrasi yanlısı Forumcular Hürriyet Partisi’ne destek vermişler ve aktif siyasete katılmışlardır. Bu gelişmeler neticesinde bazı kesimler dergiyi *liberal* etiketiyle tanımlamıştır.

Aydın Yalçın, Şerif Mardin, Münci Kapani, Muammer Aksoy, Coşkun Kırca, Turan Güneş, Cemal Aygen, Hürriyet Partisini destekleyen isimler arasında yer almıştır. HP’ye katılan Forumcular partinin açık bir şekilde desteklenmesi gerektiğini savunurken Turhan Feyzioğlu, Bülent Ecevit gibi CHP’li Forumcular ise partinin açık bir şekilde desteklenmemesi gerektiği görüşünü savunmaktadırlar. 1957 seçimi sonrasında, Hürriyet Partisi’nin başarısız olmasıyla birlikte parti cumhuriyetçi ve liberal demokratların telkinleri neticesinde 24 Kasım 1958 yılında CHP’ye katılmıştır. Bu süreçle birlikte DP’ye yöneltilen eleştiriler de artmaya başlamıştır (Çakmak, 2007: 49-53).

Bu duruma rağmen Forum yazarlarını bir arada tutan, tutkal görevi üstlenen şey Atatürk ilke, inkılaplarına ve çağdaş Batı değerlerine gösterilen inanç ve saygı olmuştur. Derginin birçok sayısında, savunulan, tartışılan, değerlendirilen demokrasi anlayışında Atatürkçü ideolojinin izlerini görmek imkân dâhilinde ve yukarıda belirtilen ifadeyi doğrular niteliktedir (Akkaş, 2004: 23). Buna binaen, Demokrat Parti’nin yürüttüğü ve uyguladığı politikaları ve bilhassa demokratik sistemi değerlendirirken Forumcular, Atatürk inkılâplarını temel almışlardır. Forum yazarlarının DP’yi eleştirmeleri de bu zihni düşünce sonucunda vuku bulmuştur denilebilir. Forum’a göre, 1950 seçimlerini kazanan DP uzun süren bir tek parti döneminin ardından memleketin gereksinim duyduğu “hürriyet” ve “ekonomi” gibi konularda çözüm üretebilmek adına ihtiyaç duyulan manevi ve fikri kabiliyete sahip değildir. Forumcular, DP’nin iktidar olduğu süreçte yalnızca iktidarı elde eden ve devam ettirmek için mücadele eden, vaad edilen hedefleri unutan otoriter bir iktidar zihniyeti olarak partiyi tasvir etmişlerdir.

Dergide, siyasi partilerin hür ve özgür bir şekilde faaliyetlerini yürütmelerindeki temel prensip olarak parti içi bir demokrasinin varlığının elzem olduğuna dair yazılar dikkat çekicidir. Demokrasilerde serbest bir tartışma ortamının olmamasının demokrasiye zarar verdiğini ve demokratikleşme yolundaki en büyük engellerden biri olduğunu düşünen dergi yazarları, demokrasinin olmadığı yerde bir şefin keyfi yönetimlerinin olabileceği görüşüne dikkat çekmekte ve DP yönetimini bu bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Dergi, aynı zamanda dönemin muhalefet partisinin haklarının göz ardı edilmesi, muhalif düşünceli basının susturulması, toplantı ve konuşma özgürlüklerine kısıt konulması gibi noktalarda demokratik bir tavrın olmadığı yönünde de eleştirilerde bulunmaktan çekinmemiş, adeta dikte bir rejimin varlığını vurgulamıştır. Özellikle 1954 seçimlerinden sonra, DP'nin tekrar seçimlerde galip gelmesi neticesinde *Forum* yazarlarının eleştirilerinde de bir artış söz konusu olmuştur. DP'nin özgürlükleri kısıtladığı, verdiği vaatleri yerine getirmediği, iktidara birçok açıdan hazır olmadığı sadece tek parti dönemine karşıtlığa güvendiği ve bu durumu temel alarak siyaset sahnesinde yer alması gibi unsurlar bu süreçte eleştiri yağmuruna tutulmuştur. DP bu tür eleştirilere maruz kalırken, CHP ise müdafaa edilen bir parti rolünü almıştır. *Forum* tarafından dönemin tek partisi olarak değerlendirilen CHP'nin yaptığı Batılı değerlerin topluma sarf edilmesi ve laiklik uygulamalarıyla din karşıtı olarak görüldüğünü fakat bu algılamanın yanlış olduğunu vurgulamışlardır (Bulut, 2004: 532-543).

## 2.1.BATI TİMSALİ FORUM AYDINLARI

XIX. yüzyıldan itibaren Türk siyasi hayatına giren Batı etkisi, Osmanlı'nın son döneminden itibaren Cumhuriyet Türkiye'sine de tevarüs ederek günümüze kadar süregelmiştir. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte devam eden süreçte siyasi ve sosyal hayatta etkisi daha yoğun görülecek olan Batı etkisi, getirdiği tartışmalar boyutuyla önemli bir akademik literatürün ortaya çıkmasını da sağlamıştır. II. Mahmut'un Avrupa'ya öğrenci göndermesi ve orada eğitim almalarını sağlamasıyla başlayan bu yenilik anlayışı, adeta Batılı aydın sürecinin temellerini oluşturmuştur. Osmanlı'nın son döneminde bu aydın grubu, idealist bir tutumla kendilerini göstermişler ve siyasal hayata etki etmeye başlamışlardır. 1950'li yıllara gelinceye kadar bu süreç adeta tekerrür etmiştir. Siyasal hayata ve demokrasiye nitelik kazandırmak, yön vermek amacıyla 1954'de *Forum* dergisinde yer alan ve dergiyi destekleyen aydınlar, DP döneminde elitist bir yapıya hitap etmişler ve yayın hayatına sürdükleri dergiyle de bunu kanıtlamışlardır. Yayınladıkları bu dergiyle birlikte bir istişare ortamı vücut bulmuş ve fikirlerin cenk ettiği bir dergi olarak *Forum* yayın hayatına başlamıştır.

1954 yılında yayınlanan *Forum*, fikirlerin serbestçe beyan edildiği, tartışıldığı bir kürsü işlevi görmüştür. Aydınlarla hitap etme anlayışıyla yayın dünyasında yer alan derginin temel düsturu, demokrasiye katkı sağlamak olduğu için yazarların ve okuyucuların seçkin insanlara yakışacak şekilde dergiye katkı sunmaları büyük bir önem arz etmektedir. Bu amaçla aydınlardan beklenen, kaleme alınan yazılarda üslup

açısından seviyenin daima korunmasıdır (İrketi, 2010: 46-47). Derginin 55. Sayısında “Forum’un Notu” başlıklı yazıda bu hassasiyet şu şekilde dile getirilmektedir:

*“Forum’un vazifeye çağırdığı aydınlar, inkılap düşmanı, faşizm hayranı aşırı sağcılarla, ferdi hürriyet ve teşebbüs aleyhtarı, komünist diktatörlüğü hayranı aşırı solcular dışında kalan Türk aydınlarıdır.”*

Bütün ümidin ve sorumluluğun aydınlarda olduğunu ve zihinlerinde medeniyet aşkı olduğu kanaatindedirler. Ayrıca bu aydınlar, Atatürk inkılaplarının anlamsız bir mit olmadığını, Türk milletinin bütün mücadelelerinde aşırı sağcı ve aşırı solcu olarak tabir edilen kesime göre daha farklı bir anlayışları olduğunu kanıtlayacaklarını ifade etmişlerdir (Akkaş, 2004: 26).

Büyük çoğunluğu akademik camiada yer alan *Forum* yazarları, memlekette kararlı bir hürriyet düzeninin sağlanması için, meselelerin hür ve seviyeli bir tartışma havası içerisinde ele alınmasına ve aydınlatılmasına büyük önem vermektedirler. Bu bağlamda dergide yer alan birçok yazıya Türk aydınlarından katkıda bulunmaları istenmiş ve derginin ancak bunu gerçekleştirebildiği ölçüde başarılı ve kalıcı olabileceği fikri kabul edilmiştir. Dergiyi okuyan aydın kesimin tartışmalara dâhil olması, dergide zengin bir kültür ortamı oluşturmaları ve yeni fikirlerin temellerinin oluşturulması açısından dergi önemli bir mahiyete sahiptir.

*Forum* yazarları, aydınların toplum meselelerinden uzak kalmamaları gerektiğini vurgulamakla birlikte, konuların siyasal açıdan tahlilinin yapılması, bilimsel açıdan değerlendirilmesi ve sonucunda toplum ile paylaşılmasının görev olduğu kanısındadırlar. Bahri Savcı, bu durumun aktif bir siyaset yapma olarak algılanmaması gerektiğini, aydınların fikirlerini hür biçimde ifade etmeleri ve aktif siyaset yapma arasında farklılıklar olduğunu vurgulamıştır. Dergideki yazarlar, siyaset yapmaktan ziyade düşüncelerin kamuoyuna aktarılması, bilgilendirme ve bilinçlendirme safhası olarak dergiyi tasvir etmektedirler.

*Forum*’a göre aydınlar temel olarak toplumsal baskılara, totaliter eğilimlere engel olmak ve demokrasinin yerleşmesini sağlamak amacındadır (İrketi, 2010: 47-53). Toplumsal hayatta siyasi düzenin sağlanması için demokrasinin elzem olduğu düşüncesi temel hareket noktalarıdır denebilir (Çakmak, 2007: 60).

Aydınların, toplumun kırılma noktalarında nasıl bir düşünceye sahip olduğu ve toplumsal değişimi yönlendirme şekilleri demokratik düzen açısından önem

taşımaktadır. Kısaca dergi, demokrasinin kurumsal bir yapı kazanabilmesi için aydınların hayati önem taşıdıkları fikrini savunmaktadır. Forumcular, aydınların ve üniversitelerin siyasal hayata katılmadığı dönemlerde ülkede gerici olarak nitelendirdikleri kesimin ülkeye galebe çalabileceği düşüncesini ısrarla yazılarında vurgulamaktadırlar (İrketi, 2010: 53-58).

Şerif Mardin de aydın kesimin siyasal hayata katılmaması durumunda sonuçların neler olabileceğini dergideki “Demokrasi ve Aydın Mesuliyeti” başlıklı yazısında Almanya örneğiyle şöyle ifade etmiştir:

“... fertlerin idare amelîyesine iştiraki sağlanamadığı zaman ortaya çıkanlara bir misal teşkil etmek üzere de Almanya'nın Birinci Cihan Harbinden sonra geçirdiği tecrübeye işaret ederler. Şüphesiz, Hitlerin iktidara geçmesini sağlayan amiller arasında en mühimlerinden bir tanesi Alman aydınlarının günlük politikayı bir hayli kirli bir alışveriş telakki etmiş olmalarıdır. Ahlaki tenlerinin politika güneşinde kavrulmasından ürken Alman aydınlarının politikaya, ve bilhassa demokratik politikanın her tatbik edildiği yerde tazyik gruplarının meydana getirdikleri alışveriş vasfına karşı gösterdikleri tiksinti, bir gün, Hitler gibi bir adamın başlarına geçip yerleşmesine yol açmıştır” (Mardin, 2002a: 285).

Bu doğrultuda dergi, siyaset sahnesinde yer alan aydınları gerçek/hakiki, diğer aydınları ise sahte olarak nitelendirmiştir. Forum, gerçek aydınlardan tüm işlerini bir kenara bırakarak tamamen siyaset ile ilgilenmelerinin demokrasi yolunda atılan en önemli adım olduğunu vurgulamıştır (İrketi, 2010: 58-59).

## 2.2. ŞERİF MARDİN'İN FORUM MAKALELERİ

*Forum* yazarları arasında bulunan Şerif Mardin, 1954-1966 yılları arasında dergide yer almıştır. Turhan Feyzioğlu, Turan Güneş, Aydın Yalçın, Bülent Ecevit, Coşkun Kırca, Metin And gibi kişilerden oluşan bir kadro ile çalışan Mardin, daha sonra *Forum* içindeki bazı ayrışmalar neticesinde dergiyi bırakmıştır (Reyhan, 2017: 163). Derginin fikri anlamda önemli yer edinmesi, Osmanlı'dan devralınan tarihi süreçte Türk modernleşmesi hakkında oldukça bilgi sahibi olması ve sentez yapabilmesiyle doğru orantılıdır. Mardin'in dergide yer alan makalelerinin birçoğu, kültür ve demokrasi konuları üzerine olmuştur. Tarihsel bir bakış açısıyla konuları ele alan Şerif Mardin, konular üzerinde kesin bir yargı belirtmekten imtina etmiştir. Dergide yer alan yazılarının bazıları şunlardır:

Kültür ve Kütle, Kütle ve Demokrasi Eğitimi, İstikbalimizdeki Kütle Problemleri Hakkında, Politikanın İnanç Muhtevası, Devrimizde Amme Felsefesi, Yeni Bir Ütopya, Türkiye'de Orta Sınıfların Üç Devri, Nasıl Bir Toplum İstiyoruz?, Türkiye'de Irkçılık, Demokrasi ve Aydınların Mesuliyeti, Aydınlarımız ve Tenkid- Tarihi

Bir İzah Denemesi-, Köprü Kurmak, “Les Mandarins” ve Fransız Aydını, Ana Hedefler ve Ötesi, Mrs. Knight ve Hümanist Kültür, Bir Seyahatin Akisleri, Sovyet Siyasi Düşüncesinde Bir Yenilik Var mı?, Son Solcular, Yeni Osmanlılar, “Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Silahlı Kuvvetler”, Malenkof ve Sovyet Muvazenesi, Osmanlı İmparatorluğunda Müessese ve Fikir, Milli Bir Kültür İçin, İngiltere’de Kütlenin Kültür Seviyesi Konusunda Bazı Konular, Kennedy ve Amerikan Düşünce Devrimi, Ali Paşa ve Hürriyet, Din İptidailiği, Tanzimat ve İlimiye, Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyetleri, Tanzimat Fermanı’nın Manası...

Şerif Mardin’in *Forum* dergisinde yer alan makalelerinden bazıları yukarıda belirtilmekle birlikte her makale analize tabi tutulmayacak, çalışmamızın içeriği doğrultusunda, Mardin hakkında fikri bir düşünce oluşturmak adına makalelerinin bazıları değerlendirilecektir.

### *Kültür ve Kütle*

*Forum* dergisinde Mardin’in ilk makalesi “*Kültür ve Kütle*” ismiyle yer almıştır. Ele alınan makalede vurgulanan, Batı düşüncesinin içinde yer aldığı bunalım durumu ve bu bunalımın sebebi olarak toplulukların etkilediği kültürün çağdaş düşünürler üzerinde oluşturduğu reaksiyondur. XIX. yüzyılda liberal aydınların başlatmış olduğu kültürün halk arasında yayılması girişiminin XX. yüzyılda başarısızlıkla neticelenmesi ve toplulukların milli kültür üzerindeki etkileri Şerif Mardin’e göre modern aydının temel sorunları arasındadır.

Mardin, XIX. asırda kültürü halk arasında yayma çabalarının yerini, XX. asırda karamsarlığın aldığına dikkatleri çekmiş ve Tanzimat dönemi yazarlarından Ahmet Mithat Efendi için övgü dolu sözler sarf etmiştir. Onun, halk adına fedakârlıktan kaçınmayan, topluma her şeyi aktarmaya çalışan ve böylelikle halkın ilerlemesini sağlayan bir liberal olduğunu ifade etmiş, ama bu çağda artık böyle davranan insanların yoksunluğundan dem vurmıştır.

Şerif Mardin yapmış olduğu incelemeler sonucunda, XIX. yüzyılda var olan kültür hareketliliğinin kendini yok ettiği ve daha çok halkın beğenisini toplayacak, sıradan ve durağan bir kültür ortamının oluşmaya başladığı kanısına varmıştır. Önceki dönemlerde, halk edebiyatının daha aktif, dinç olduğunu ve bununla birlikte kültür seviyesinin de yüksek olduğu ifade eden Mardin, toplumsal değişimle birlikte “kitle



kültürü yani bayağılığın ve adiliğin hüküm sürdüğü kültür” olarak nitelendiği bir kültür ortamının ahtapot misali toplumu sardığına dikkatleri çekmektedir.

Şerif Mardin, İngiliz şair Thomas Stearns Eliot’un düşüncelerinden esinlenmiştir. Batının metropol kentlerinde yaşayan, kendilerini çağdaş olarak ilan eden insanların parçalanmış yaşamlarını da ele almış olan Eliot, bir kültürün sürdürülebilirliğini sağlamak için geleneğin bir mihenk taşı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu bağlamda kültür; bir plan, program dahilinde ulaşılan temel amaç değil, toplumsal süreç içerisinde gelişen ve kendine yer bulan, devamlılığı olan bütün faaliyetlerin sonucudur.

Şerif Mardin’in üzerinde önemle durduğu nokta, kültürün değişime neden maruz kaldığıdır. Mardin bu konuda Julian Benda’nın *Latrahisondes Clers* adlı kitabına değinerek, Avrupa’da seçkinler zümresinin konumlarından ötürü kendilerini toplumdan soyutlamaları ve geçmişleriyle ilişkilerini kesmelerinin kültür aktarımında sorun olduğunu ifade etmiştir. Avrupa’da XX. yüzyıldan sonra seçkinler konusunun ele alınmasının, Pareto ve Mosca’nın bu konuya ilgili olmalarının şüphe içerdiğini ifade etmekten çekinmemiştir. Mardin’e göre bu konunun bu kadar ilgi görmesinin sebebi seçkinler sınıfının yok olmaya başlamasıdır. Sosyolojik olarak da birçok olay ve gelişmenin bu aktarım sürecini tetikleme olasılığının varlığını makalesinde ifade etmiştir (Mardin, 2002b: 297-302).

#### *Politikanın İnanç Muhtevası*

Şerif Mardin, “*Politikanın İnanç Muhtevası*” adlı bir diğer makalesinde siyasetin Türkiye’de anlaşılma tarzına yönelik bir değerlendirmede bulunmuş ve Batı ülkeleriyle Türkiye arasındaki farkı siyasal bağlamda ele almıştır. 1946’da çok partili hayata geçiş süreciyle birlikte, DP ve CHP arasındaki kutuplaşmaları, partizanca siyasi duyguları, çıkar boyutuyla değerlendirmenin realist olmadığı kanaatinde dir.

1954 Haziran ayında yapılan seçimlerde, Demokrat Partinin seçimleri ezici çoğunlukla kazanması ve mecliste çoğunluğu tekrar elde etmesinin ardından memlekette özellikle olumsuz görüşlerin arttığını dile getiren Mardin, DP’nin mecliste çoğunluğu kazanmasının tedirgin bir hava oluşturduğunu ifade etmiştir. Memlekette köylünün DP’ye olan bağlılığını sadece buğday fiyatlarının tutulmasıyla açıklanamayacağını, her iki partinin de partililik anlayışlarını maddi çıkarlara dayandırılmasının gerçekçi olmadığını vurgulamıştır. Türk halkının partiyi, uzun yıllar

var olan tahakküme karşı koruyucu bir zırh olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir. Mardin'in düşüncelerini temellendirdiği nokta, hükümeti istibdat rejimi söylemleriyle eleştiri oklarına maruz bırakan muhalif partilerin de seçimleri kazanıp, iktidar oldukları vakit benzer yönetimi uygulamalarının ihtimal dâhilinde olmasıdır.

Şerif Mardin, demokrasilerde iktidarın icraatlarını sınırlayan doğal haklar düşüncesinin, Batı demokrasilerinde mevcut olduğunu ve bunun birtakım geleneklerle devam ettirildiğini, fakat Osmanlı'da ve sonrasında Türkiye'de ise yerleşmemiş olduğunu dile getirmiştir. Mardin, Avrupa'da insan haklarının sadece teoride kalmayıp, toplumun inançlarına kadar etki eden bir mekanizma olarak geçmişten beri varlığını devam ettirdiğini önemle vurgulamıştır. Bu durumun en net örneklerinden birisi "The rule of Law" yani "Kanunun Hâkimiyeti"dir. Bu bağlamda geçmişten geleceğe vatandaşlar bir kanun havası içerisinde yetişir ve olgunlaşırlar. Osmanlı Dönemi'nde ve sonrasında toplumu olgunlaştıracak, geliştirecek bir inanç olmadığı için Avrupa yaşamına, siyasi rejimlerine ve görüşlerine uyum sağlamakta zorlanıldığını belirtmiştir. Mardin, kanun hâkimiyeti nosyonunun temelini tam anlaşılmasının neticesinde toplumda adalet mekanizması yoluyla bazı kuralların yerleştirileceğine inandığımızı vurgulamıştır.

İnsan hakları ve bunun toplumsal boyutu olan siyasi ve sosyal hoşgörünün var olmadığı bir toplumda uyuşmazlıkların, aykırılıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Şerif Mardin'e göre, memleketimizde insan hakları fikri, toplumumuzda sağlam şekilde temellendirilmedikçe meclisten iyi icraatlar yapmasını beklemek hayalci bir yaklaşımdır. Fakat toplumda bu inancın yerleşmemiş olmasına rağmen anayasaya ve kanunlara gösterilen saygı takdir edilmelidir.

Mardin'e göre, modern Türkiye'de yoğun çabalar sonucu kurulan devlet düzeninin gücünü siyasi öğretmen görevi gören elitlerden alması düşünülemez. Fakat modern Türkiye'nin ve cumhuriyetin kurulmasında pay sahibi olan aydınlar "*derin sosyal güdülerin yetiştirdikleri bir aydın tipi*" olmadıkları için onları ayrı tutmak gerekir. Bu sebeple, demokratik yönetim tarzı geliştikçe ve toplumun büyük bir kesiminin siyasi olarak etkisinin artmasıyla birlikte, taşradaki insanların değerleri devlet sisteminde ve mecliste etkilerini gösterecektir. Buna binaen, eski ve yeni elitler olarak tasvir edebileceğimiz şehir aydınları ve taşranın değerlerine sahip çıkan halkın temsilcileri arasında uyuşmazlıkların yaşanması kaçınılmazdır (Mardin, 2002b: 315-320).

## *Kütle ve Demokrasi Eğitimi*

Şerif Mardin'in kaleme aldığı bir diğer makalesi "*Kütle ve Demokrasi Eğitimi*"dir. Mardin, bu yazısında Gasset'in de ele almış olduğu demokratik sisteme toplumun uyumunu değerlendirmiştir.

Ortega Y. Gasset, ünlü kitaplarının birinde zamanın demokrasi krizinin ve totaliterliğin kaynağını, modernleşen dünyada insan topluluklarının etkili bir faktör olarak ortaya çıkmasına bağlamıştır. Şerif Mardin, özellikle Batı'da sanayileşmenin etkisiyle artmaya başlayan insan topluluğunun, demokratik sisteme uyum sağlama noktasında sorun yaşadığını belirtmiştir. Bunun da nedeni, endüstri merkezlerinin insanların yaşam alanını ve imkânlarını daraltmış olmasıdır. Küçük alanlarda yaşayan fakat büyük işletmelerin emirleri altında çalışan insanların, zamanla birey olarak etkisizleşmesi ve kendilerini bir topluluğa ait hissetmeleri neticesinde, demokrasinin de işlerliğine olumsuz etki etmesi kaçınılmazdır. Bireylerin, toplum içerisinde kendini değersiz hissettiği ve modern hayat olarak tasvir edilen karmaşada kendini bulabileceği bir kurumun olmaması durumunda kişiliğini kaybedip, kitlenin bir parçası haline gelmesi ve totaliter rejimleri desteklemeleri ihtimal dahilindedir.

Şerif Mardin'e göre meselenin çözümü, kitlenin demokratik sistem üzerinde olumsuz etkilerini bulmak ve bunu düzeltmektir. En önemlisi de bireylerin kitleler içerisinde erimesinin nedenini araştırmaktır. Mardin'in düşüncelerine göre bireyler modern toplum içinde bağlanabilecekleri, ait olabilecekleri kurumlar bulamadıkları için benliklerini "*totaliterlik hokkabazlarının sembol oyununda*" bulmuşlardır.

Mardin, bireylerin benliklerini modern hayat içinde muhafaza etmenin ve toplumsal sisteme katılmalarının ancak kendilerine olan saygının artırılması ile muhtemel olabileceğini vurgulamıştır. Bunun da en sistematik ve tek çözümü kitlelerin eğitilmesidir. Fakat bu eğitim XIX. yüzyılda olduğu gibi genel bilginin artırılması ve popülerleştirme olayı değildir. Burada vurgulanan, XIX. yüzyıl itibariyle sosyal psikoloji öğretilerini dikkate almak ve özellikle demokrasinin kendine özgü kurallarına intibak etmeyi sağlayacak bir eğitim sistemi olmasıdır. Bu eğitimlerle birey, ait olduğu sosyal kurumlar içinde önemli bir paya sahip olduğunu ve kendisinin ortak bir amaç uğruna yürütülen faaliyette, ehemmiyeti olduğunu düşünmelidir. Mardin, Amerika'da kurumlarda uygulanan bu politikaların olumlu sonuçlar verdiğini vurgulamış ve demokratik bir toplumda bu eğitimin yaygınlaştırılmasının elzem olduğuna dikkatleri

çekmiştir. Bunu gerçekleştirmenin en akıllıca yollarından biri, bireyin kendisi için uygun, yararlı cemiyetlere üye olmasıdır. Ayrıca bu cemiyetlerin, bireylerin önemli olduklarını hissettirmelerinin yanında, demokratik yöntemlere alışmaya zemin hazırlama boyutu da vardır.

Mardin, bu çıkarımların Batı toplumları için kayda değer olduğunu, Avrupa'daki gibi serbest kitlelerin etkilerinin henüz Türkiye'de olmadığını ülkemizde, eski kıymet ölçülerinin yerini korudukları ve yenilerinin olmadığını belirtmiştir. Demokrasi deneyimimizin ilk yıllarında, Türkiye'de bu tür cemiyetlere demokratik bir işlev açısından değer verilmediğini belirten Mardin'e göre; *“Avrupa'nın fikir müzesinden topladığımız bazı umumi görüşlerin ise içinde yaşadığımız cemiyete mani olmak derecesine getirilmesi hem hazin hem de gülünçtür.”* Genel anlamda, cemiyet kurma ve üye olma bilincinin okul sıralarından itibaren toplumda yer edinmesi, demokratik bir düzenin oluşması için gereklidir (Mardin, 2002b: 303-307).

#### *Nasıl Bir Toplum İstiyoruz?*

*“Nasıl Bir Toplum İstiyoruz?”* makalesinde Şerif Mardin, bir cemiyette mevcut sorunların çözülmesi ve uzun süreli gelişmelerin meydana gelmesinde, yıkıcı etkilere karşı muhafız görevi gören temel bir unsurun toplum için önemli olduğundan bahsetmiştir. Bu önemli faktör, toplumun yok olmasından sonra önemi anlaşılan manevi bir birleştirici özellik gösteren kültürdür. Bu bağlamda kültür, birçok toplumun tarihsel sürecini zenginleştirmiş ve derin anlamlar yüklemiştir.

Osmanlı Devletinde bu unsur “gaza” anlayışıdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş safhasına baktığımızda ise Müslümanlığı yaymak ve korumayı ilke edinen Osmanlının bu temel ölçüsünün değiştirilmesi mevzu bahistir. (Burada cumhuriyetin bireyin inançlarına müdahalede bulunma durumunu kastetmediğini de dile getirmiştir.) Cumhuriyet ile birlikte, devlet ve topluma yönelik icraatların yönü değişmiştir. XIX. yüzyıl başlarında başlayan bu süreç kademeli olarak seyretmiş, Tanzimat'tan itibaren yapılan reformlar cumhuriyete zemin hazırlamıştır. Cumhuriyetin ilanından itibaren, yaşanan demokrasi krizleri, kurumlaşma bunalımları ve siyasal olarak bazı kuralların kabul edilmesi yönündeki çabalar toplumu oldukça meşgul etmiştir. Bu çabaların temel amacı, Batı toplumlarının esasını oluşturan siyasal süreci kontrol altında tutma ve halkın çoğunluğunun iradesi doğrultusunda bir siyasal süreç oluşturmaktır. Ancak Osmanlı Devletinde cüzi irade, gaza ideolojisinin bir değeri olduğu gibi günümüz modern

dünyasında insana verilen değer tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Burada esas olan, bu değerın toplumu hangi yöne götüreceğidir.

Batı sistemlerinin bazılarında, insan iradesine verilen değeri biçimlendiren unsur, onu temellendiren ilkelerdir. Bu ilkeyi “materyalizm” olarak nitelemekten ziyade “daha isteriz” ilkesi olarak tasvir etmek Mardin’e göre daha doğrudur. Bu ilkeyi Amerikan işçi lideri Samuel Gompers, “more” veya “daha ver” olarak net bir şekilde ifade etmiştir. Batı Avrupa’da ticaret ve sanayileşmenin ilerlemesi de bu ilkeler çerçevesinde kendine yol bulmuştur. Max Weber, sermayenin birikiminin Protestan toplumunun kendilerini israftan uzak tutmaları neticesinde ortaya çıktığını ifade etse de, buradaki önemli unsur bireylerin sermayeyi döngüsel olarak kendileri için kullanmalarıdır. Bu meta sürecinde işçinin de “daha isteriz” ilkesini benimsemesi durumunda, sermaye sahibi ve işçi arasındaki çatışma ve bu çatışmaların neticeleri sosyal düşüncenin odak noktasını oluşturmaktadır. Her iki taraf da Batı medeniyetinin temel ilkesini benimsemesiyle çözülemez bir sorun içerisinde yer almışlardır. Bu mevcut durum Batı’nın her yerinde aynı değildir. İskandinav ülkeleri, her ne kadar Batı sınırları içerisinde yer alsalar da toplumsal düşünce olarak farklılık taşımaktadır.

Mardin’in ele aldığı bu konuda ciddi kültürel bunalımın hat safhaya ulaştığı ülke, kaçınılmaz olarak Amerika Birleşik Devletleri’dir. ABD’deki bu kötüye gidiş, tüketim ve sosyal adalet sorunlarının çözüme kavuşturulmasıyla bir kültürün kesinlikle refaha ulaşamadığının net bir göstergesidir. Yüksek hayat standartlarına sahip olmalarına rağmen, temel düsturu “daha isteriz” olan, tatmin noktasına ulaşmayan bu toplum önemli travmalara maruz kalmaktadır. Bu durumdan ibaret olan bir topluma da git gide tembellik hâkim olur. Bu şartların mevcut olduğu toplumda insanlardan haraç kesmek bir geçim kaynağı olmaktan ziyade, bireylerdeki ruhsal bunalımı gidermeye kapı açan bir yöntem haline almıştır.

Amerika’nın içinde bulunduğu kötü vaziyet, bu hastalıklı durumun düzeltilmeye çalışılmasının güç olmasından kaynaklanmaktadır. Artan cinayetler ve çocuk suçlular ikinci planda kalan sorunlar olsa dahi, Amerikan toplumunun modernleşmesi ile ilgili sorunlar ikinci plana atılacak türden konular değildir. Modern bir toplumda gerekli olan; idari kontrol mekanizması, sosyal hizmet, eğitim, sağlık, çevre ve şehircilik gibi meselelerde Amerika’da önlem alınmamaktadır. Belirtilen konuların her biri, vergilerin arttırılması doğrultusundaki girişimler olması nedeniyle yurttaşların kendi keyfi yaşamlarını ön plana alması ve bu sosyal projelerin hayata geçirilmesine engel

olmaktadır. Özellikle, son zamanlarda önem kazanan eğitim sorunlarının nasıl çözülebileceği de muammadır. Bir toplum yapısının düzenli olması, eğitim almış elemanlarının XIX. yüzyıldaki eğitime oranla daha üst seviyede olmasıyla ilintilidir. Bu konu, yalnızca meslek edinimi anlamında değerlendirilmemeli aksine, “basit halkı” kültürel olarak bir üst seviyeye çıkarmaya ve modern toplumun işler bir parçası haline getirme açısından hayati önemi haizdir. Bu bağlamda, Amerika Birleşik Devletleri’nin iktisadi anlamda bir çöküş içerisinde olduğunu söylemek abartı bir tasvir olurken, tam anlamıyla modern bir toplum yapısına bürünmesi de düşük bir varsayımdır.

Mardin’e göre Türkiye, üretim ve sosyal adalet ile ilgili problemlerin çözümünde başarılı olamamıştır. Bu sorunların çözülmesi, toplumsal olarak bir başarı elde edilebileceği anlamına gelmemelidir. Bilakis, sosyal hedeflerin etkili biçimde bir planlamaya tabi tutulması durumunda bu iki mevzununda halledilmesi söz konusu olacaktır. Bu da ancak “*istisnasız herkesin insani potansiyelini ortaya çıkarmaya yönelmiş*” bir toplum bilinciyle kendini gösterecektir. Bu fikrin mahiyeti de sosyal ve ekonomik politikaların yanı sıra kültür politikalarının toplum için elzem olmasıdır. Burada Mardin’in özellikle vurguladığı nokta eğitim değil daha çok “*insanın insani potansiyelini ortaya çıkarma*” girişimidir. Bu düşünceleri ifade eden Mardin, Türkiye’nin böyle bir toplum yapısına sahip olması için bazı olanaklardan yoksun olduğunu belirtmiştir. Bunun yanı sıra Mardin’in ortaya koyduğu düşünce, bir politika veya yöntem değil, Türkiye’yi toplumsal amaçlara iletecek sosyal unsurların temel alınmasını sağlamaya yöneliktir. Arzu edilen durum yalnızca anayasaların başlangıç ya da temel haklar kısmına bazı teorilerin alınmasıyla amacına ulaşamaz. Fakat bu teorilerin anayasada yer alması da önem arz etmektedir.

Mardin’e göre; İskandinav ülkeleri, Meksika ve İtalya’nın bazı yerlerinde Batı düşüncesini temel alan ve faaliyetlerini toplum idealine göre düzenleyen ülkeler bu konuda tecrübe kazanmışlardır. Mevcut ülkelerin deneyimlerinden esinlenerek hazırlanan sosyal ilkeler, uzun süreçte yeni Türkiye için en uygun istikamettir (Mardin, 2002b: 343-348).

### **3.ŞERİF MARDİN’İN ESERLERİ**

Şerif Mardin; sosyal bilimlerde konu, yöntem ve yaklaşım açısından şahsına münhasır pek çok çalışmada kalemini konuşturmuş bir isimdir. Osmanlıdan devralınan süreçte tarihi, sosyolojik ve siyasi sistemin temel sacayaklarının anlaşılması noktasında

başvurulacak önemli eserleri mevcuttur. Bu bağlamda Mardin'in yayımlanan kitapları, dört grupta ele alınabilir:

-Siyasi fikirler tarihi alanında yapmış olduğu çalışmaları:

*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1962)*

*Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908 (1964)*

-Bilgi sosyolojisi ve ideoloji üzerine yaptığı çalışmalar:

*İdeoloji (1992)*

*Din ve İdeoloji (1969)*

*Siyasal ve Sosyal Bilimler (1990)*

-Din sosyolojisi çalışmaları:

*Türkiye'de Din ve Siyaset (1991)*

*Bediüzzaman Said Nursi Olayı/ Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim (1992)*

-Siyaset bilimi ve sosyolojisi üzerine çalışmaları:

*Türkiye'de Toplum ve Siyaset, (1990)*

*Türk Modernleşmesi (1991)*

Ayrıca teksir olarak yayımlanan *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişimi (1838-1918)* adlı çalışması Siyasal Bilgiler Fakültesi tarafından 1962 yılında basılmıştır (Kayalı, 2010: 169-170).

Şerif Mardin'in kitap haline getirilmemiş makale, konuşma ve söyleşilerinden bazıları ise şunlardır:

*Tabii Hukukun Gelişme Safhaları Hakkında Bir Not*

*Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerinde Bir Not*

*Türkiye'de Kimlik Meselesi ve İslam*

*Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı*

*Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of*

*Secularization in the Modern Turkey: Necip Fazıl and the Nakshibendi*

*Belki Yetmiş Seksen Yıl Var ki Türkiye Hoşgörülü Bir Memleket Olamamış”*

*İyiler ve Kötüler*

*Osmanlı’da Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar*

*Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler*

*Abdurreşid İbrahim and Zeki Velidi Togan in the Muslims of Russia*

*Tarihimizle Bir Hasbihal*

*Genel Hatlarıyla Modernleşme*

*Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri*

*Adlarla Oyunlar*

*Said Nursi’nin Yaşamı ve Düşüncesi Üzerine Notlar*

*Şerif Mardin ile Türk Siyaset Düşüncesi Üzerine*

*Yeni Osmanlılar ve Siyasi Fikirleri*

*Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi*

*Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı* (Arlı, 2014: 84-85).

1960’lı yılların ortalarından itibaren Dünyada esen ve Türkiye’de de bir tehdit olarak görülen Marksist rüzgâr eleştirel olarak Mardin’in bu dönemdeki yazılarına da yansımış ve Marksizmin eleştirisi mahiyetinde yazılar kaleme almıştır. Bu bağlamda öne çıkan iki makalesi; *Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Consciousness in Turkey* (1967) ve *Toplum Bilimlerinde Teoriler Üzerine Bir Not* (1964) tur. Mardin’in Marksizm eleştirileri yeknesak ve toptancı bir anlayışta olmayıp, dönem itibariyle revaçta olan daha çok Marksist yazarların Osmanlı toplumunu çözümlemek için kullandığı Asya Tipi Üretim tarzı (ATÜT) nitelermelerini olumladığı da görülmektedir (Kayalı, 2010: 169-170).

Şerif Mardin’in yukarıda belirtilen eserlerinin yanı sıra birçok makale ve söyleşisi de bulunmaktadır. Çalışmamızda, Mardin’in eserlerinin içeriği ve Türk siyasal hayatına katkılarını tespit etmek üzere kitaplarından birkaçı ele alınmış ve çalışmaya bu doğrultuda yön verilmeye çalışılmıştır.



### *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1962)*

*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1962)* adlı eserini Mardin, Yeni Osmanlıların Türkiye Cumhuriyeti ile getirilen modernleşme hareketlerinden daha etkili-köklü olması ve Yeni Osmanlılar hakkında çok az şey biliniyor olması hasebiyle gün yüzüne çıkarmıştır. Çalışmanın bir amacı da XIX. yüzyılda Osmanlı'da etkileri görülmeye başlayan ve aktarılan Batılı birtakım siyasi kavramların geçirdiği süreçleri incelemektir. Bu sebeple çalışma konu olarak “Yeni Osmanlıların fikirlerinin oluşumu” ve “Yeni Osmanlıların her birinin siyasi sistemlerinin analizi” olarak iki bölümden oluşmaktadır.

Mardin eserinde ilk olarak, Osmanlı Devleti üzerinde etkilerini arttıran Batı unsurunu ve nedenlerini tarihsel olarak ele almış, akabinde Batı etkilerinin azaltılmasına yönelik siyasi uygulamaları süreç içerisinde değerlendirmiştir. Tanzimat Dönemi'nin yeni seçkinlerinin zihniyeti, bu aydınların Batı düşüncesi ile sentez biçimde oluşturdukları fikirleri, Aydınlanma düşüncesine bakışları, bu aydın grubun İslam geleneğinden gelmeleri ve bunun yanı sıra fikri çatışmaları çalışmada analiz edilmektedir.

Sadık Rıfat Paşa, Şinasi, Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi ve Hayrettin Paşa gibi düşünsel anlamda etkili olan aydınlar eserde detaylı bir biçimde analiz edilmiştir (Mardin, 1996: 5-16). Mardin'in belirlemelerine göre, bu aydınlar, kendilerinden sonraki Jön Türk hareketinin ve Cumhuriyet düşüncesinin yapı taşlarını oluşturmuştur. Ortak noktaları vatanseverlik olan bu aydınların çalışmalarında, kendilerinden sonra çok daha belirginleşen düşünce akımları olan Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık, Liberalizm gibi pek çok akımın ilk filizleri kendini göstermiştir. Ayrıca bu aydınlar, demokratik bir münakaşanın da ilk örneklerini ortaya koymuşlardır (Arlı, 2004: 503). Mardin bu çalışmasında, İttifak-ı Hamiyet'ten Yeni Osmanlılara evrilen bu aydın hareketinin fikirlerini, Tercüme Odası'nın bu aydınların ilerlemelerindeki rolünü, Osmanlı dış politikasındaki gelişmelerin aydınlar üzerindeki etkilerini, meşrutiyet fikrinin ilk nüveleri gibi birçok konuyu geniş bir tarihsel ve siyasal bağlamda açıklamış ve çözümlenmiştir (Arlı, 2014: 116). Mardin'in bu dönemle ilgili temel belirlemeleri, Osmanlı aydınının çeşitli sosyal ve felsefi değerleri münakaşa edilebileceği bir “kritik söylem” unsurunun ortaya çıkmasıdır (Mardin,2002a: 269). Bu çalışma, Şerif Mardin'in daha sonra ele aldığı birçok siyasi ve sosyolojik çalışmanın fikri temellerini oluşturması açısından adeta bir pusula işlevi görmüştür.

Tanzimat'ın ilk düşünürlerinin çoğunun Avrupa'nın akıl hocalığını hissettirmediklerini, Batılı siyasi düşünürlerle referans bağı kurmadıklarını, bu sebeple dönemin Tanzimat düşünürlerinin ideolojik şecerelerini çalışmanın güçlüklerinden bahseden Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı çalışmasının Tanzimat düşünürlerinin Batı'daki siyasi menbalarının keşfine yönelik olduğunu da ifade eder (Mardin, 1996: 13).

#### *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1964)*

Şerif Mardin'in *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908 (1964)* adlı eseri, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetini ve Yeni Osmanlıların yolunda ilerleyen Selim Faris, Halil Ganem, Beşir Fuat, Mizancı Murat, Ahmet Rıza Bey, Abdullah Cevdet, Prens Sebahattin gibi fikirleriyle etkili olmuş kişilerin geniş kapsamlı analizinin yapıldığı bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Mardin, eserinin önsözünde Yeni Osmanlılar üzerine yaptığı çalışmasının, kendisinde oluşturduğu eksiklik duygusunu aşmak adına bu çalışmayı yaptığını ifade etmiştir. Bu çalışmaya Jön Türklerin programını ortaya koymakla başlayacağını belirten Mardin, Jön Türklerin yakın bir tarihimizden gelmiş olmalarına karşın bu programı anlamlı bir bütün olarak ortaya koymanın, görüldüğü kadar kolay olmadığı kanısına varmış ve bunu şu cümlelerle açıklamıştır:

*“...Yeni Osmanlıların fikirleri, hiç olmazsa, tabii hukuk gibi, Batı'dan aldıkları fakat Şeriat ile uygunluk halinde ortaya koydukları, bir temel çerçeveye oturtulmuştu. Dini kültür kalıntıları düşüncelerine bir derinlik veriyordu. Jön Türklerin programı, kendilerinden önceki kuşağa oranla çok daha az teorik-spekülatif içerikliydi. Böylece, Yeni Osmanlılar hakkındaki ilk araştırmamda incelediğim fikirlerin “kırkambar” niteliğinden gelen bir hayal kırıklığı, Jön Türklerle ilgili araştırmada daha da kesin bir biçim aldı. Belki Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma tehlikesi bu yeni kuşağı daha pratik, daha hızlı sonuçlar elde etmeye itmişti. Özetle, Jön Türklerin düşüncelerini bir “bütün” içine yerleştirmek, fikir dağınıklıkları dolayısıyla sandığımdan uzun sürdü ve “şekillenme” sürecini istediğim gibi yine inceleyemedim. Bu konuyu ancak daha sonra yaptığım araştırmalarda ele alabildim” (Mardin, 1999: 5-12).*

Şerif Mardin'e göre, fikirlerle eylemler arasındaki ilişkiyi belirlemek ciddi anlamda zorluklar içerir. Bu sebeple, Yeni Osmanlılardan Jön Türklere giden süreçte Mardin için güç olan şey, Jön Türklerin eylemleriyle fikirleri arasında ilişki kurup bütünlük sağlamak olmuştur. Jön Türklerin fikirlerinin çok yüzeysel, üstünkörü olduğu kanısına varan Mardin, aynı yüzeyselliğin Yeni Osmanlılarda olmadığını fark etmiş fakat net bir sonuca ulaşamadığını şöyle ifade etmiştir:

*“Jön Türklerle ilgili olarak bir şey biliyorum: Onların düşünceleri bir hayli sathî idi. Ama bu tespiti yapınca da, başka bir hususun daha izah edilmesi gerekiyordu: Niçin*

*onların kafasındaki sathilik Yeni Osmanlılarda yoktu? Ben bu sorunun cevabını şimdiye kadar bulamadım. Çünkü bu Jön Türkler gerçekten akıllı ve vicdanlı insanlar ama Fransızca tabiri ile kültive insanlar değillerdi. Bu durum, tıbbiyeden ve askerî okullardan gelmelerinden mi kaynaklanıyor yoksa başka bir şey mi var? Birisinin bu konu üzerinde çalışması lazım. Bir aile meselesi mi? Yeni Osmanlılar Tanzimat aristokrasisinin içinden, elit kimselerdi. Pek tabii ki, o aristokrasinin içindeki eski kültürü edinmişlerdi. Bu aristokratik tablo Jön Türklerde yok. Jön Türkler, daha çok, halktan insanlar. Böylece Tanzimat aristokrasisinin özel, sentez şeklindeki kültürünün ortadan kalktığını görüyoruz. Bu durum, Jön Türklerde olduğu gibi, sonra da devam ediyor” (Çetinsaya, 2004: 366-367).*

Mardin’in bu çalışması, Osmanlı’nın son dönemindeki entelektüel hareketlerin genel bir analizidir. Jön Türklerin içinde bulunduğu sosyal sınıf ve toplumsal yapı ile arasındaki ilişkiler eserde incelenmiştir. Çalışmanın uzun bir aradan sonra ele alınan ikinci baskısının önsözünde Mardin, XIX. yüzyıl düşünce tarihi üzerinde yaptığı analizler sonucunda, bu yüzyılda düşünce tarihinden söz etmek yerine düşünce sosyolojisinden bahsetmenin daha isabetli bir söylem olacağını vurgulamıştır. Mardin’in bu eserinin teorik çerçevesi Mannheim ve Weber’den izler taşımaktadır. Mardin bu çalışmasında, dönemin aydınlarının fikri analizini yapmanın yanı sıra Jön Türklerin hiçbirinin özgün bir siyasal formül veya etkili bir teori, ideoloji ortaya koymadıklarını da vurgulamaktan çekinmemiştir (Arlı, 2014: 118).

#### *Türk Modernleşmesi (1991)*

*Türk Modernleşmesi (1991)*, Şerif Mardin’in pek çok makalesinin toplu olarak yer aldığı bir eser niteliğindedir. Batıcılık, XIX. yüzyılda Osmanlı’da ortaya çıkan fikir akımları, hürriyet kavramı ve Yeni Osmanlıların hürriyetçi tutumları, Osmanlı Devleti’nin son dönemdeki hukuki yapısı, Mecellenin ortaya çıkışı ve kaynakları, Osmanlı İmparatorluğundaki sosyal iletişim, Osmanlı ve Türk ekonomisi boyutuyla gelir dağılımı ve Mardin’in Forum dergisinde yer alan makalelerinden oluşturulmuş bir çalışmadır.

Çalışmada yer alan makalelerde; Batıcılık anlayışı ve bu anlayışın Osmanlı Devletine sirayet etmesiyle ortaya çıkan siyasi konjonktür, Tanzimat sonrası kristalleşen bir yapı gösteren Batı algısı kültürel bir bağlamda ele alınmıştır. Mardin’e göre Osmanlı Devleti, Batı medeniyeti adı verilen kültür biçimiyle temaslarını hiçbir zaman kesmemiştir. Osmanlı’nın yükselme devrinde, kendi uygarlığını Batı medeniyetinden üstün görmesi sonucu Batı uygarlığı bir sorun oluşturmamıştır. Fakat İmparatorluğun gerileme döneminde, bu çöküntünün gerekçeleri devlet yönetiminin bozulması üzerine yoğunlaşmış ve Batı’nın askeri anlamda üstün olduğu kanısına varılmıştır. Bir kısım

ulema arasında, bu gerilemenin nedeni din bütünlüğünün yok olmaya başlaması olarak değerlendirilse dahi, Batı etkisi fikri anlamda ilk nüvelerini oluşturmaya başlamıştır.

Mardin makalesinde, Mustafa Reşit Paşa ve akabinde Ali Paşa, Fuat Paşa gibi Tanzimat kurucularının, Batı'nın askeri ve idari yapısını Osmanlı'ya tercüme ederken bu süreçte kaçınılmaz olarak Avrupa kültürünü de beraberinde sürüklediklerini, böylece temel ihtiyaç maddelerinden insan ilişkilerine kadar Avrupalı bir dokunun varlığına dikkat çekmiştir. II. Abdülhamit döneminde, okullarda yetiştirilen bilgili bir kuşağın olduğunu belirten Mardin, bu kuşağın Batı'yı “*güçlü olmaya prim veren bir uygarlık*” olarak görmeye başladıklarını ve padişaha karşı muhalif olma durumunu vurgulamıştır. 1908-1918 yılları arasında ise Batı taklidine meydan okumaya çalışan, İslamcı bir akımın varlığından makalesinde bahsetmiştir (Mardin, 2002b: 5-357).

#### *Türkiye’de Toplum ve Siyaset (1990)*

*Türkiye’de Toplum ve Siyaset (1990)* adlı çalışma, “Sivil Toplum, Siyasal Kültür ve Sosyal Yapı”, “Atatürk ve Türk Devrimi” ve “Tanzimat” olmak üzere üç ana bölüme ayrılmış makaleler dizininden oluşmuş bir eserdir. “Sivil Toplum, Siyasal Kültür ve Sosyal Yapı” başlıklı bölümde Mardin; sivil toplum kavramı ve tarihsel gelişimi, Hegel ve Marx'ın devlet ve sivil toplum görüşleri, Osmanlı toplumunda sivil toplum emarelerinin bulunup bulunmadığı buna ek olarak, Osmanlı'da merkez-çevre ilişkilerinin siyasi boyutu ve yansımaları, Türk siyasasının temelinde yatan en ciddi toplumsal kopukluk olan merkez-çevrenin karşı karşıya gelmesi ve modernleşme süresince bu kopukluğun nasıl devam ettiği, makalelerde ele alınan temel konular arasında yer almaktadır.

Şerif Mardin'e göre merkez ve çevrenin, Osmanlı siyaset ve ekonomisinin esas sorunu halini almasına neden olan bazı sebepler bulunmaktadır. Bunun en genel boyutu, imparatorlukta bölük-pörçük bir yapının var olmasıdır. İkinci bir husus, merkezin Osmanlı öncesinden gelen ve Osmanlılarla birlikte gelişme gösteren birtakım taşralı ailelere karşı şüpheli yaklaşımlarıdır. Bu bağlamda, merkez ve çevrenin çok sıkı bağlar içinde olmadığı ve toplumsal parçalanmışlığı da birlikte getirdiği vurgusu yapılmıştır. Ayrıca Mardin, Osmanlı Devletinde XIX. yüzyılda halledilmesi gereken, merkezin çevreyle ilişkilerine canlılık katacak üç sorunun varlığından da söz etmiştir. İlk olarak; gayrimüslim tebaanın ulus-devlet çatısı altında bütünleştirilmesi, ikincisi; Müslüman halkı da aynı çatı altında toplamak -bir nevi imparatorluğun çok uluslu yapısına çeki

düzen verilmesi- ve son olarak bu iki ayrı teşekkülün siyasi sisteme katılımlarını sağlamaktır.

XIX. yüzyılda “*mirasa dayanan*” bürokrasinin değişim geçirmesi ve yerini “*akılcı*” bürokrasiye bırakması, modernleşme sürecinde önemli bir adım olarak görülmüştür. Bürokrasideki bu reform, askeri ve sivil bürokrasiyi besleyen eğitim kurumlarına da sirayet etmiştir. Cumhuriyet döneminde, bürokratik açıdan halk ile devlet arasındaki iletişime değinen Mardin, Halk Partisi’nin köylü halk ile ilinti kuramadığını belirtmiştir. Buna binaen, Osmanlı’da yönetimin temelini oluşturan tepeden inmece bir anlayışla yasalar koyma durumunun, Kemalizmin karakteristik özelliğinde de bulunduğunu makalesinde vurgulamıştır.

“Atatürk ve Türk devrimi” genel başlığıyla ele alınan bölümde; devrimleri hazırlayan faktörler, Atatürk’ün çözdüğü sorunlar, Atatürkçülüğün temeli ve fikri kaynakları, pozitivism açısından Atatürk, yeniliklerin ilk temelleri ve inkılaplar makalelerde incelenmiş konular arasında yer almaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan “Atatürk ve Batıya Bakışı” başlığı altında, Mardin perspektifinden Atatürk hakkında bir inceleme ortaya konulacağı için, çalışmamızda tekrara düşmemek adına makalelerin detaylı analizi belirtilen bölümde ele alınacaktır.

“Tanzimat” başlığıyla belirtilen bölümde ise Mardin’in *Forum* dergisinde kaleme almış olduğu; Tanzimat ve İlimiye, Ali Paşa ve Hürriyet, Yeni Osmanlıların Hakiki Hüviyeti ve Tanzimat Fermanı’nın Manası adlı makaleler okuyucuya sunulmuştur (Mardin, 2002d: 5-77).

*Türkiye’de Din ve Siyaset (1991)*

*Türkiye’de Din ve Siyaset (1991)*, toplamda on yedi makale ve üç ana bölümden oluşan bir çalışmadır. “Osmanlı Modernleşmesinden Kemalizm’e Din”, “Ulus-Devlet: Din ve Siyaset” ve *Forum*’da yer alan makalelerin derlemesi olarak “Aydınlar” bölümlerinden oluşmaktadır.

XIX. yüzyılda yapısal özelliklerini kazanan İslamcılık, 1870’li yıllardan başlayarak Osmanlı Devleti’nde önemli bir yer elde etmiş ideolojik bir davranıştır. Bu perspektifte Mardin, İslamcılığın iki eksenini bulunduğunu ifade etmiştir: birincisi, okumuş kişilerin ve aydınların fikri olarak, İslamcılığı bir dünya görüşü ve hayat rehberi olarak görmeleri, diğeri ise geniş halk kitleleri tarafından “*İslami Nizam*” gerçekleştirme yolundaki çabalardır. Şerif Mardin, İslamcılık düşüncesini Türkiye’de

ilk defa, “İslamcılık Cereyanı” adlı eseriyle Tarık Zafer Tunaya’nın incelediğini ve çalışmasında Türkiye’nin bu bağlamdaki sorunlarını ele aldığını ifade etmiştir.

Mardin’e göre İslamcılık düşüncesinde Cemaladdin Afgani ve Muhammed Abduh önemli bir yere sahiptir. Afgani’nin düşüncelerinde aşikâr olan şey, İslam dininin müsbet ilim ve felsefe karşıtı olmadığı aksine, Müslümanların bu ilimleri öğrenmesi gerektiğidir. Mardin, çok kesin olmamakla beraber Afgani’nin fikirlerinin Mehmed Akif üzerinde etkili olduğunu belirtmiştir. 1860’lardan itibaren, İslamcılığın değer kazanması ile Tanzimat aydınlarının Batılı davranışları eleştiri oklarına maruz kalmıştır. II. Abdülhamid tahtta bulunduğu süreçte, İslamcılığı hem kendi tebaasını hem de ülke dışındaki Müslüman halkı emperyalizm karşısında muhafaza etmek için kalkan olarak görmüştür.

Makalesinde, Tanzimat’tan cumhuriyet dönemine kadar İslamcılık konularının analizini yapmanın yanı sıra din ve laiklik konularını ele alan Mardin, Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne aktarılan süreçte, dinin modernleşme algısına karşı tutumu ve laikliğin din karşısındaki tutumunu da değerlendirmiştir. Meseleye ulus devlet açısından bakıldığında ise Türkiye’de din araştırmalarının pek çoğunda din ve laiklik konuları üzerinde bir yoğunlaşma söz konusudur. Fakat Mardin’e göre, Türkiye’deki “olumsuz laiklik düşkünlüğü” yapılan din araştırmalarını yetersiz bir hale getirmiştir (Mardin, 2002a: 5-81).

#### **4. SOSYOLOJİK VE SİYASAL PERSPEKTİFTEN ŞERİF MARDİN VE ESERLERİNİN ANALİZİ**

Şerif Mardin, daha çok 1980’li yıllardan itibaren düşüncelerine entelektüel ve siyasi alanda ilgi duyulan bir aydın olmuştur. Bahsi geçen dönem itibariyle dünya konjonktürünün de etkisiyle İslam araştırmalarının artması Şerif Mardin’i de öncelikle din sosyoloğu kimliğiyle ön plana çıkmasına yol açmıştır. Dünyada kapitalizmin gelişmesine paralel olarak dinin toplumlardaki etkisinin azalacağı tezi savunulurken Mardin dinin Türk toplumu için altını çizmiştir. İlk yayınladıklarında yeterince ilgi uyandırmayan Mardin’in yazıları bahsi geçen dönemde dinin siyasi alanda da yer edinmesiyle birlikte, özellikle 1980’lerin ikinci yarısından itibaren akademik ve aydın çevrelerin ilgisine mazhar olmuştur (Kayalı, 2010: 157)

Sosyal bilimcilerin bilgiye dair tutum ve tavırları, ortaya koydukları bilginin karakteristik yapısını ve topluma bakışını etkileyen bir unsurdur. Bu çerçevede Şerif Mardin, sosyal bilimler içerisinde özellikle siyaset bilimi ve siyasi fikirler tarihi

alanlarına yönelmiş, lisans eğitiminin ardından yüksek lisans ve doktora çalışmalarını da bu doğrultuda gerçekleştirmiştir. Mardin, çalışmalarının ardından ilk eserlerini de siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler alanlarında ortaya koymuştur. Şerif Mardin'in doktora sonrasında incelediği konuların kuramsal, yöntemsel ve tarihsel çözümlemeden kaynaklanan birtakım güçlükler hasebiyle bu çalışmaları sosyal bilimler açısından belli bir kategoride değerlendirmek kuramsal olarak doğru bir tutum olmamakla beraber bu çalışmalar sosyal bilimlerin pek çok alanını kapsayan bir yapı göstermektedir. Bu durumun iki sebebi olduğu varsayılabilir. Birincisi; Şerif Mardin'in aile yapısı, kültür ortamı ve almış olduğu eğitim sonucu beliren şahsi tavrı; ikincisi ise Mardin'in incelemiş olduğu konuların sosyal bilimler açısından Türkiye'deki kurulumun anlamlandırılma güçlüklerinden ortaya çıkmaktadır (Arlı, 2014: 85-86).

Russel Keat ve John Uryy, sosyal kuramlarda bilginin doğasına üç yaklaşım türüyle ulaşılabileceğini savunmuşlardır. Bunlar; pozitivism, realizm ve konvansiyonalizmdir (Keat&Uryy, 1994: 9).

Avrupa'da aydınlanma ile ortaya çıkan pozitivism, sosyal bilimler alanında oldukça sık kullanılan, felsefeden sosyolojiye, siyasete kadar birçok alanda karşımıza çıkan bir terimdir. Muhtevasının net olmadığı bir hal almaya başlayan pozitivism; bilimsel bilginin metafizik bilgiye galebe çalması olarak nitelenebilir. Bilimsel bilgi, nesnel doğruların insan aklı ile anlaşılmasının mümkün olduğunu savunan, birçok durumu akla ve bilime dayandıran bir olgudur. Kısaca pozitivism, metafizik öğelerden ziyade maddi dünyanın gerçeklerini esas alan, birçok durumu akıl ve bilim yoluyla açıklamaya çalışan bir düşünce biçimi olarak tanımlanabilir (Köker, 2008: 20-22).

Realizm, birçok bilgi kuramının temelini dayandığı bir yaklaşımdır. Realist ve pozitivist yaklaşım, bilginin duyular ve deneyimler sayesinde kazanıldığını noktasında hemfikirdirler. Realizme göre bilimin birinci görevi, olayları açıklamak ve olaylar arasındaki gerekli bağlantıları bulmaktır. Pozitivism, bilimsel çerçeve içerisinde tarihsellik ve değerlerden kendini soyutlamış bir yapı gösterirken realizm ise tarih ve değer unsurlarına önem verme noktasında farklıdır. Ancak her iki yaklaşımın da temel ilkesi; bilimin mevcut doğayı tasvir etmesidir.

Konvansiyonalizme göre ise gerçeklik inşa edilir, keşfedilecek bir tabiata sahip değildir. Bu yaklaşım, insan zihnine dış dünyadan gelen bilgilerin insan belleğinde bir kırılmaya uğrayıp ortaya çıktığı görüşünü benimsemektedir. Bu noktadan hareketle,

pozitivizm ve realizmde olduğu gibi kesin ve genel bir bilgiye ulaşmak olanaksızdır. Kısaca nesnel bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını vurgular. Sosyal bilimler alanında çalışma yürüten birçok bilim insanı bu yaklaşımları merkez alırken, bazı bilim insanları ise bu üç yaklaşımın bileşiminden oluşan bilimsel kavramlar ortaya koymuşlardır (Keat&Uryy, 1994: 10-13).

Bu genel tanımlamanın ardından, Şerif Mardin'in çalışmaları analiz edildiğinde realist bir düşünceden konvansiyonalizme doğru bir eğilim gerçekleşmiştir. Mardin'in siyaset bilimi alanındaki ilk çalışmaları olan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* eserlerinde, 1970'li yıllara kadar gelen tarihsel süreç realist yaklaşım perspektifinde ele alınmıştır. Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı eserinde pozitivizm ve realizm arasında tereddütlü bir zihin yapısının var olduğu ve daha çok pozitivist yaklaşımın ön plana çıktığı bir çalışma olmasına karşın, daha sonra eserlerinde bu yaklaşımdan uzak durmuştur.

*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (1962) adlı eserinde Mardin, Osmanlı Devletinin modernleşme sürecinde yaşamış olduğu sıkıntıları, dönemin tarihsel koşullarıyla ilişkilendirerek açıklamakta ve batılılaşma sürecinin temel siyasi durumunu, kurumsal yapıdaki değişimleri, aydınlar dünyasının durumunu ve siyasi-kültürel olarak bazı değerlerin önemini ele almaktadır. Mardin'in eserini yazmadaki temel ilkesi, yeni bir fikri tavır takınan Yeni Osmanlı aydınlarının, düşüncelerinin geri planındaki sistemi tarihsel bir tutum içerisinde açıklığa kavuşturmadır (Arlı, 2014: 88-89). Mardin'in düşüncelerine göre;

*“Yeni Osmanlı hareketine Türk kozası içinden bakma ve Türk reformları için bir “fizioloji” geliştirme ihtiyacı hala devam etmektedir. Bu yerine getirildiğinde, Yeni Osmanlı hareketi, gerçek perspektifi içinde, yani suigeneris bir tabakanın ortaya çıkması olarak değil bilakis on dokuzuncu yüzyılın başından beri Osmanlı toplumunda işlemiş bulunan birçok sürecin ürünü olduğu görülecektir.”* Şerif Mardin'in ifade ettiği cümlelerde de göze çarpan, yaklaşım realist bir tutumdur.

Mardin, aynı eserinde daha önce Yeni Osmanlılar konusunda çalışmalarda bulunmuş olan Mithat Cemal Kuntay ve Ebuzziya Tevfik'in de çalışmalarını değerlendirmiştir. Mithat Cemal'in, *“Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında”* adlı eserini *“yalnız olguları toplamaya izin veren ve o nedenle de onların arasındaki bağlantıyı makul bir bütünlük içine yerleştirmeye engel olan antika*



*meraklısı miyop bir tipe örnek teşkil eder.*” şeklinde tasvir ederken, Ebuzziya Tevfik’in çalışması için ise, “-kendi üyelerinden biri tarafından yazılan otobiyografik bir hikaye-, gerçekleri üsluba feda eder.” diyerek değerlendirmiştir (Mardin, 1996: 12).

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (1964) adlı çalışmasını da realist bir yaklaşımla kaleme almıştır. Toplumsal yapıda, Jön Türklerin yerini belirlemeye yönelik Mardin bu hareketi siyasi fikirler çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu çalışma, Şerif Mardin’in 1950’li yılların başında Standford Üniversitesi’nde lisansüstü çalışmalarına devam ettiği süre zarfında “Fikir ürünlerinin siyasi yapının şekillenmesindeki rolü nedir?” ve “Günümüzde Batı sosyal ve siyasi düşüncesinin Batı dışında gelişen ülkelerin siyasi akımlarında yansımaları nasıl değerlendirilebilir?” Sorularını kendine sorması üzerine siyasi bağlamda ortaya çıkmış bir eserdir (Mardin, 1999: 7).

Mardin yapmış olduğu çalışmaları, toplumdaki sosyal duruma, tarihsel süreç içerisinde belirginleşen düşünce biçimine ve bu yapıların siyasi-tarihsel konjonktürle olan bağlantılarını anlama-anlamlandırma gayretiyle ortaya koymuştur. Şerif Mardin’in Osmanlı ve Türk modernleşmesi üzerinde siyasi çalışmalarında anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir sentezin olduğu dikkatleri çekmektedir. Mardin’in, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (1992), *Din ve İdeoloji* (1969), *İdeoloji* (1992) adlı kitapları ve *Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, Tanzimat Fermanı’nın Manası, Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi, Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Düşünceler*, makalelerinde de meseleleri anlamlandırmada realist bir yaklaşım söz konusudur. Genel olarak Şerif Mardin’in bilim anlayışına baktığımızda realist ve konvansiyonalist yaklaşımın adeta bir bileşimi mevcuttur. Bu bağlamda sosyal bilimler içerisinde Mardin’in bilim anlayışı; Max Weber, Edward Shils, Alfred Schutz ve Karl Mannheim’den emareler taşımaktadır.

Mardin’in bu tutumu, Türkiye’de sosyal bilimlerde etkili olan pozitivist bilim anlayışının ötesinde farklı çalışmalara imza atan bir bilim insanı olarak öne çıkmasını sağlamış ve yaptığı ilk araştırmalarından itibaren Türkiye’deki bilimsel çerçevede mümtaz bir kişilik kazandırmıştır. Mardin’in bu konumunda, Amerika’da almış olduğu eğitimin getirileri ve II. Dünya Savaşından sonra yetişmiş olması önem kazanmaktadır.

Şerif Mardin, sosyal bilimlerde yapılan çalışmaların algılanma biçimlerinin Türkiye’deki siyasi konjonktür ile doğrudan bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.

Mardin, toplumsal araştırmacıların 1980 ve 1990'lı yıllardaki Türkiye hakkında yeni siyasi ve kültürel değişim sürecini izah etmekte sıkıntılar yaşadığını ifade etmektedir. Bunun sebebini, Türk araştırmacıların yürüttükleri çalışmalarında Türk tarihinin “çok katlı derinliğinden yoksun yüzeysel bir toplumsal analizi öne çıkarmalarına” dayandırmaktadır. Mardin'in bu tespiti, tarihi süreklilik içerisinde meydana getirmiş olduğu kendine özgü olan modelinin, yeni araştırmacıların ilgi alanlarıyla benzer olmamasından kaynaklanmaktadır (Arlı, 2014: 90-93).

Şerif Mardin, toplumsal ve tarihsel açıdan incelediği çalışmalarında sosyal eylemin yapısının saptanması, düşünsel davranışların ve kültürel simgelerin toplum üzerindeki belirleyiciliği üzerinde önemle durmaktadır. Şerif Mardin ve eserlerinin genel bir değerlendirmesini yaparken önemle vurgulanması gereken nokta, araştırmalarındaki epistemolojik düzeyin Türkiye'deki sosyal bilim anlayışını aşan tarafları ve ele aldığı sorunları kendi içinde bütünlük ve tutarlılıkla açıklamasıdır. Mardin'in çalışmalarının ilk zamanlarından itibaren, Türkiye'deki sosyal bilim anlayışına karşıt tavrı, aydınlanma düşüncesine liberal değerler üzerinden hümanist yaklaşımı ve ele aldığı konuların Türkiye'nin siyasi şartlarından kaynaklanan gerilimlerden oluşması ve daha pek çok sorun Şerif Mardin hakkında yapılan çalışmaların ve yorumların boyutunu arttırmaktadır (Arlı, 2014: 135-136).

*Din ve İdeoloji* (1969) çalışmasında Mardin, dini sosyolojik bir boyutta ele almış, din sosyolojisinde İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nda yapı ve kültür, Cumhuriyet döneminde *Volk İslam* kavramlarını incelemiştir. Bu eserinde Şerif Mardin, toplumsal analizlerinden hareket ederek, günümüzde dahi işlevselliğini belli bir seviyede muhafaza eden bazı kavramları ortaya koymasıyla dikkat çekmiştir (Mardin, 2002c: 5-39).

Sosyal bilimler içerisinde birçok araştırmacı, Mardin'in ele aldığı konulara karşı siyasi olarak mesafeli davranmıştır. Fakat Cemil Meriç, Mardin'e istinaden yazdığı mektubunda kitabın diliyle ve dipnotlarla ilgili ufak tefek eleştirilerde bulunsa da içeriği itibariyle iltifatlarla, *Din ve İdeoloji* (1969) eserinden bahsetmiştir. Cemil Meriç, 8 Nisan 1970 yılında Şerif Mardin'e yazdığı mektupta şunları dile getirmiştir:

“*Muhterem Efendim,*

*Dürüst, aydınlık ve yiğit kitabınızı büyük bir zevkle okudum. Marksomanların (tabir galiba bendenizindir) panayır hokkabazlığına çıktığı bir ülkede, sağ cenahın*

*esrarkeş uykusuna daldığı bir ülkede tefekkürün hala mümkün olduğunu ispat ediyorsunuz. ...Kitabınız bana yaşamak sevinci verdi. Çoxtandır duymadığım bir sesi duyar gibi oldum: bir vicdanın sesini. Teşekkür ederim. ...Bu mektubu bir sevinç çığlığı olarak kabul buyurunuz...*”(Meriç, 2016: 169-170).

Şerif Mardin, “İyiler ve Kötüler” isimli makalesinde Osmanlı’nın ilk dönemlerinden itibaren Türk kültüründe toplumun kendisini iyiler tayfasından gördüğünü ele almanın yanı sıra aynı makalede, modernleşme ve sekülerleşme ile beraber zihinsel bir kültür karmaşasının varlığını vurgulamıştır. Batılılaşma süreciyle Türk kimliğinin karşılaştığı siyasi ve sosyal dönüşüm, Türkiye’de yönetici-seçkinler ve toplum arasında bir kopukluk yaratmış ve ilerleyen zamanlarda toplumun geneline yayılmaya başladıkça yeni seçkinlerin kültürel olarak ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Mardin, iyiler- kötüler olarak nitelediği her iki düşünce durumuna karşı da eşit mesafede yaklaşarak çalışmasına yön vermiştir. Türkiye’de toplumun gündemiyle seçkinlerin gündemi arasındaki siyasi, yapısal ve anlamsal olarak ortaya çıkan farklar Şerif Mardin’in *Forum* dergisindeki yazılarında da belirttiği üzere siyasi-demokratik değerlerle halk kültürünün ortak bir paydada buluşmasıyla mümkün olacaktır. Bu bağlamda cumhuriyetin toplumsal sorunları çözümede yetersiz kalması Mardin’e göre Türk siyasal hayatında ele alınması gereken mühim bir konudur.

Şerif Mardin çalışmalarında, teorik olarak Türk siyasal ve sosyal tarihini sistemsel olarak sentez bir biçimde aktarma çabasıdır (Arlı, 2014: 136-138). Ayrıca eserlerinde geliştirdiği paradigmatic ve özgün kavramlarla, Türk siyasal hayatı ve toplumsal-sosyal yapı hakkında daha tesirli ve dengeli tahlillerde bulunmuş, böylelikle Türk siyaseti üzerinde önemli etkileri olmuştur (Davison, 2002: 247-253). Mardin’in yapmış olduğu birçok çalışma, Türkiye’nin gerek siyasal gerek sosyal açıdan son iki yüz yıllık tarihine bakmayı ve bu geçmişle hesaplaşmayı ön plana çıkarmayı hedefleyen, adeta bir münazara ortamı sunmuştur. Siyasal ve sosyal bilimlerde, önemle üzerinde durulması gereken birçok noktanın Şerif Mardin’in çalışmalarında kendine yer bulması, Türkiye’nin siyasal ve sosyal alandaki süreklilik ve kopuşlarından ileri gelmektedir (Arlı, 2014: 139).

Diğer taraftan Kurtuluş Kayalı’nın değerlendirmesine göre; Mardin’in yazıları üzerinden siyasal eğilimleri analiz edildiğinde; 1950’li yıllarda merkeze daha yakın bir

konumdayken, 1960'lı ve 1970'li yılların siyasal ortamında ise muhalif bir konumda bulunduğu söylenebilir. Bu bağlamda Şerif Mardin'in düşüncelerini anlamlandırmada 1960'lı yıllarda yazdıkları daha etkili olacaktır. Şerif Mardin tamamen içe kapalı dünyadan kopuk ve tamamen dışa endeksi içeriye yabancı ikilemi yaşayan Türk entelektüel dünyasında iç ve dış arasındaki dengeyi sağlayan yaklaşımlarıyla da özgün bir yer edinmiştir (Kayalı, 2010: 170).

## İKİNCİ BÖLÜM

### TÜRKİYE'DE BATI VE BATILILAŞMA TARTIŞMALARI

Osmanlı'dan günümüz Türkiye'sine kadar uzanan süreçte -Doğu-Batı kavramı, hatta Doğu-Batı ilişkilerinin temeli olarak- “Doğu” Asya'nın küçük bir uzantısı şeklinde olan Avrupa medeniyetlerinin kendilerini, “Batı” olarak tanımlamasının akabinde ortaya çıkmış bir kavramdır. Etimolojik olarak “Batı” kelimesine baktığımızda Avrupa dillerinde XIV. yüzyıldan beri “güneşin battığı yer” anlamında kullanılmış modern zamanlarla yaşıt bir kavramdır. Kelime modern manasını XVIII. yüzyıldan itibaren kazanmaya başlamıştır. Ardından Batı'nın kendini dünyanın merkezine koyarak oryantalist bir bakışla Doğu'yu ötekileştirmesi, coğrafi keşiflerle başlayan Batı sömürgeciliğinin Sanayi Devrimi sonrası emperyalist bir rekabete dönüşmesi XIX. yüzyıldan itibaren ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda gittikçe artan bir Batı hegemonyası ortaya çıkarmıştır.

Doğu-Batı ayrımı, her ne kadar iki ayrı medeniyet olarak isimlendirilse de tarihsel süreç içerisinde etkileşim içinde olmuşlardır ve özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Batı'nın iktisadi ve siyasi üstünlükleri, Osmanlı Devletinde belirgin bir şekilde etkilerini göstermeye başlamıştır. Öncelikli olarak, askeri alanda başlayan ve sosyal, ekonomik, siyasal ve bürokratik alanlarda devam eden Batılılaşma hareketleri Osmanlı Devleti için kaçınılmaz olmuştur. Osmanlı Devleti'nin son yüzyılına damgasını vuran Batılılaşma/modernleşme süreci, düşünsel, kurumsal, kültürel ve siyasi sahalarda devletin en önemli gündem maddelerinden birisi olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'ndeki Batı ve Batılılaşma kavramlarını hem ciddi entelektüel tartışmalar doğuran fikri zeminin yanında, Tanzimat ve Meşrutiyet gibi siyasal ve bürokratik değişimler getiren dönemler üzerinden eş zamanlı okumak daha doğru olacaktır.

#### 1. ORYANTALİST BİR KAVRAM: BATILILAŞMA

XIX. yüzyılın ilk yarısı itibariyle, Asya ve Avrupa arasında mevcut olan farklı tarihi, kültürel disiplinleri ve Doğu kültür ve geleneklerinin araştırılmasını ele alan oryantalizm, Edward Said'in ifadesiyle “*dünyayı muğlak olmayan bir biçimde Doğu ve Batı olmak üzere ikiye bölen bir düşünüş biçimidir*” (Çaylak,1998: 31). Batı kaynaklı bir sözcük olarak inceleme alanında, Doğu dünyasını hedef almıştır. Oryantalizm aynı zamanda “*Doğu dünyasının resmini yapan Batılı ressamları*” da ifade etmek için kullanılan çok boyutlu bir kavramdır. Batı'ya göre “*Doğu hiç bitmeyen eğlence ve*

*ilginçlik kaynağıdır.*” Kısaca, *“Doğuya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için Batı’nın bulduğu bir yoldur”*. Oryantalizm sözcüğü ilk olarak, Hindistan’ın sömürge altında olduğu dönemde Hint eğitiminin İngilizce olarak verilmesinin gerekli olduğunu savunan, İngiliz taraftarlarına karşıt olarak ısrarla Hint kültürünü teklif edenleri adlandırmak için kullanılmıştır.

Kavram, ilk olarak 1779’da Edward Pocke adına yazılmış bir makalede Fransızca olarak literatüre girmiştir. Her ne kadar akademik olarak kurumsallaşması XIX. yüzyılda olsa da Batı’nın Doğu’yu bir hedef tahtası haline getirmesi, tarihsel olarak çok eskilere dayanmaktadır. Yunan mitolojisinde yer alan Europa söylencesi de Doğu-Batı ilişkilerinin değişken ve kompleks bir yapıda olduğunu ifade etmekle birlikte, Heredotos, Avrupa sınırlarının belirsiz olduğunu vurgulamış ve Doğu- Batı gibi isimlendirmelerin kim tarafından, nasıl kıstas alınarak verildiğini öğrenemediğini belirtmiştir (Bulut, 2007:428).

Batı’nın Doğu’yu ve hatta İslam dünyasını ötekileştirmesi ve “öteki” olarak tasvir etmesi, İslam’ın tarih sahnesine çıktığı VII. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Batı, her ne kadar Doğu’yu bir öteki olarak tasavvur etse de Doğu da bugün Batı’yı kendi coğrafyasına, doğal kaynaklarına, tarihine, giyinme tarzına, siyasi yönetim tarzına müdahale etmeye çalışan, ontolojik anlamda kendini evrenin merkezinde gören bir “öteki” olarak tasavvur etmektedir (Kalın, 2020:7-13).

VII. yüzyılın ortaları itibariyle Doğu’nun önemli bir bölümüne Müslümanların sahip olmasıyla kavramın içeriği de genişlemiştir. Ortaçağ dünyasında, Doğu yani İslam dünyası Batı’ya oranla “medeni ülke” konumundadır. Osmanlı Devleti’nin parlamasıyla birlikte, Doğu ve İslam kavramları Osmanlılar ile özdeşleşmiştir. Haçlı seferleriyle beraber Batı Hıristiyanlığı Batılı bilinçlerde, Müslümanlar ve İslam’a ilişkin esas izlenimlerini oluşturmuştur. Bu bağlamda Batı olarak isimlendirilen kültür, tamamen İslam’ı ve Doğu’yu hedef almıştır. Fakat XVIII. yüzyıl itibariyle, “Doğu despotizmi” kavramı hakkında ele alınan tartışmalar İslam’ı daha geride bırakmış ve Doğu’yu ön plana çıkarmıştır (Bulut, 2007: 428-433).

Bu perspektif çerçevesinde, tarihsel süreçte ortaya çıkışı netlik kazanmamış olan Doğu-Batı ayrımı, XVIII. yüzyıl itibariyle modern manada Batı, Batılı, Batılılık, Batılaşma, Batılılaşma ve Batılılaştırma gibi birçok tanımlamayı da beraberinde getiren bir kavram haritalaması rolünü üstlenmiştir. Batı’nın kendi üstünlüğünü kanıtlama

amacı, Doğu'yu ötekileştirme nosyonu, Batı kaynaklı kavramlara da nüfuz etmiş ve zamanla devletleri, toplumları Batılılaşma adı altındaki bir süreçle kendi yörüngesine almayı başarmıştır. Hiç kuşkusuz “Batı” ve “Batılı” gibi tanımlamaların bir değer halini alması Batı'nın bilinçli gayretlerinin bir sonucu olarak tarihte kendine yer bulmuştur (Timur, 1985: 139).

Batılılaşma; Batı olarak belirlenen sınırlar dışında kalan toplumların, -bilhassa Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nde- kendini gelişmiş olarak tasvir eden Batı'nın ileri seviyesine erişebilmek adına ortaya konulan ve sosyokültürel, siyasi oluşumları belirtmek için kullanılan bir kavramdır (Hanioğlu, 1992: 148). Bu kavram, Türkiye'nin yaşantısında XVIII. yüzyıl itibarıyla rahatsızlık veren, somut olarak görünmeyen fakat etkilerinin hissedildiği bir *Demokles kılıcı* gibi yer almıştır (Ortaylı, 1985: 134).

Cemil Meriç'e göre, aslında bütün bu kelimeler aynı gerçeğin türlü isimleridir. Emperyalizm, sahip olduğu ülkelerde toplumu tedirgin etmemek adına oldukça narin kelimeler seçmekte titiz davranır. Buradaki dava, ekonomik olarak geri kalmış ülkeleri güçlü ekonomiye sahip ülkelerin sömürmesinden ileri gelmektedir. Bunun gibi, kelimelerinde Batı dillerinde etkin bir anlamı vardır. “*Sürükleyen daima Batı'dır; sürüklenen öteki ülkeler*” (Meriç, 1983: 234).

Mardin'e göre ise; Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Türkiye Cumhuriyeti'nde farklı niteliklere ulaşan, -toplumsal ve düşünsel anlamda- Batı Avrupa'yı ulaşılması gereken bir amaç olarak ele alan yaklaşımdır. Bu fikir kimi zaman ölçülü olarak ortaya çıkmış, kimi zamansa geleneksel kültürün karşısında duran ve onu tenkit eden bir yapı kazanmıştır. Nitekim Batı'yı her alanda ve anlamda model almak arzusunda olanların düşüncelerinin kavramsallaştırılmış halidir (Mardin, 1983: 245).

Genel olarak değerlendirildiğinde Batı kavramından türeyen Batılılaşma mefhumu, Doğu- Batı ayrımı olmaksızın bütün toplumları kapsayan bir özellik göstermektedir. Batılılaşma, sosyal ve kültürel değerlerden ziyade bilim, teknoloji gibi maneviyata sahip olmayan ve akla dayanan maddi gelişmeler doğrultusunda bir eğilime sahiptir. Tarihin bütün dönemlerinde dikkatleri çeken bu olgu, Türk tarihinde özellikle Tanzimat'tan günümüz Türkiye'sine kadar gerçekleşen yenilikler ve değişim-dönüşümler için kullanılan bir kavram olarak literatürde yerini almıştır (Hanioğlu, 1992: 149).

## 2. OSMANLI DEVLETİNDE BATI VE BATILILAŞMA ALGISI

Osmanlı Devleti'nin Avrupa başkentlerine gönderdiği sefirler ve bundan mülhem sefaretnameler marifetiyle Lale Devrinden itibaren, Batıyla temasını geliştirdiği ve akabinde zaman zaman kopmalar yaşansa da bir Batılılaşma sürecine girdiği bilinen bir gerçektir. Önceleri askeri alanla sınırlı başlayan Batılılaşma girişimleri zamanla teknik alanı aşip siyasi, hukuki, kurumsal ve nihayetinde kültürel alanlara da sirayet etmiştir. Batı ve Batılılaşma kavramları özellikle XIX. yüzyıldan itibaren devlet ve toplum yapısında önemli değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla yine bu sürecin ürünü olan ve eğitimleri daha çok Batı menşeli bir grup aydın ve bürokratla bunların karşısında duran geleneksel Osmanlı entelektüelleri üzerinden yaşanan Batı ve Batılılaşma tartışması ciddi bir dikotomi oluşturmuştur. Söz konusu bu ikilik zamanları aşarak Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluş yıllarında ve hatta günümüze kadar hararetini kaybetmemiştir. Söz konusu bu tartışma sadece bir entelektüel tartışma olarak kalmamış, sosyolojik etkileriyle toplumda önemli yarılımlar üretmiş ve hatta Şerif Mardin'in de altını çizdiği merkez-çevre ilişkilerini tanımlamada da dikkate alınması gereken bir husus olmuştur. Diğer taraftan Türk siyasal hayatının ana çizgisini oluşturan siyasal aktörler de isimleri zaman içinde değişse de ideolojik tonlamalarını bu ayırışmadan mülhem toplum kitleleri üzerine inşa etmişlerdir.

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yaşadığı Batı ve Batılılaşma tartışmaları sadece bir teorik tartışma olarak kalmamış, bir taraftan da modernleşme adı altında kurumsal, siyasi ve toplumsal alanlarda uygulama alanları bularak topluma dokunan sonuçlar doğurmuştur. Bu sebeple, çalışmanın “Osmanlı Devletinde Batı ve Batılılaşma Algısı” başlığı altındaki bu kısımda, konunun daha iyi anlaşılabilmesi maksadıyla, tarihsel akış içinde Osmanlı modernleşmesine değinilerek, Batılılaşma tartışmaları bunun üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin Batı'ya yönelmesinin ilk nüvelerini gösterdiği askeri ve eğitim alanlarındaki gelişmeler, sosyal olayların tabiatı ve Osmanlı Devleti'nin coğrafi konumu göz önünde bulundurularak Batılılaşma mefhumu çeşitli isimlerle ifade edilmiştir. XIX. yüzyılda ilk olarak, “ıslahat” sonrasında “tanzimat”, “asrilik” ve “asrileşme” gibi kavramlarla kendine yer bulan Batılılaşma, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında ve Cumhuriyet döneminin başlarında ise “muasırlaşma” ve “çağdaşlaşma” olarak nitelenmiştir (Hanioglu, 1992: 148). Savaş sonrası yıllarda, gereğinden fazla dar



olduğu düşünölen “Batılışma” kavramı daha geniş bir perspektifle “modernleşme” olarak adlandırılmıştır (Meriç, 1983: 234).

Osmanlı Devleti’nde, ekonomik, askeri ve idari sorunlarla karşı karşıya kalınması çeşitli ıslahatların yapılmasına sebebiyet vermiştir. Genç Osman ve IV. Murat döneminde yapılan reform girişimleri, Batı’yı taklit etme amacıyla değil tamamen devletin sorunlarına çözüm bulmak maksadıyla yapılmıştır. Fakat bundan sonraki aşamada Lale Devri döneminde, Batı medeniyet ve kurumlarına karşı ilgili davranılmaya başlanmıştır (Hanioğlu, 1992: 149). Bu dönemin akabinde, I. Mahmut, I. Abdülhamit ve III. Selim dönemlerinde Batı’ya yönelmeler, askeri uygulamalarla ve kurulan daimi elçiliklerle somut nitelik kazanmıştır (Mardin, 1983: 245-246). Esas olarak Osmanlı Batılılaşması, Batı’ya karşı duyulan bir hayranlık sonucu değil, bir mecburiyetin sonucu olmuştur (Ortaylı, 1985: 137). Bu sebeple yapılan ıslahat çalışmalarının temeli, askeri alanda sorunlarla yüzleşen yöneticilerin çare aramalarının ötesine geçmemiştir. Fakat sonraki süreçte Batı ile geliştirilen ilişkiler neticesinde, buradaki farklı toplumsal yapı ve medeniyetle karşılaşan Osmanlı seçkinlerinin zihni değişimleri, süreç içerisinde toplumsal değişime kapı aralamaya başlamıştır. Zaman içinde bu seçkinler grubu, Batı’yı tanımaları hasebiyle kendilerini toplumsal esasların önünde görmüş, diğer kesimleri yetiştirme ve yönlendirme noktasında münevver işlevi üstlenmeye başlamışlardır.

Batı ile temaslarda bulunan seçkinlerin birleştikleri temel nokta, Batı’yı örnek almanın elzem olmasıdır. Bu süreçte yazılmış olan eserlerde seçkinler, Avrupa ve medeniyetine bir üstünlük atfetmişler ve mevcut düzeni gerilik sebebi olarak değerlendirmişlerdir. Batılılaşma taraftarı bu grup, Batı’nın ilerlemesinin temel nedeninin bilim ve fen olduğu konusunda mutabık kalmış, Osmanlı-Türk düşüncesinde materyalizm olgusunu ön plana çıkarmışlardır. Nitekim Batı ile sürdürölen temaslardan neticesinde üstün bir Batı kültürü yaklaşımı Osmanlı aydınlarının zihinlerini oldukça meşgul etmiştir. Dönemin büyümlü kelimesi olan “Terakkiyat-ı cedide” birçok alanda Batı yanlısı bir değişimi de beraberinde sürüklemiş, adeta alafranga bir yapı toplumda nüksetmeye başlamıştır.

Batılılaşma nosyonunun kültürel alandaki en önemli etkileri, Batı tarzı eğitim kurumlarının ortaya çıkmasıyla belirmiştir. Bu kurumları, Batı kültürünü sadece seyahatler neticesinde tanıyan seçkinlere karşın, Batı değerleriyle yetişen bir grup insan ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bu aydınlar, Batı değerlerini topluma aktarma mücadelesine

girişmiş ve toplumsal değişimi, ilerici-gerici mücadelesi bağlamında değerlendirmişlerdir. Batı yanlıları sosyal alanda dinin rolünü ve etkilerini ikinci planda bırakmaya çalışmıştır. Özellikle II. Abdülhamid döneminde Batı tarzı kurumlar yaygınlaşırken, bunlara karşı tedbir alınmaya çalışılmışsa da özellikle eğitim süreci değer çatışması yaşayan bir kitle oluşturmuştur. Batılılaşmanın etkileriyle sosyal bir düzen oluşturma fikri ilk olarak, Yeni Osmanlılarda vuku bulsa da akabinde Jön Türkler de Batı tarzı bir yönetimde istekli taraf olmuştur. Özellikle II. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı Devletinde Batılılaşma fikirlerinin sistemli bir hal aldığı ve etkili olduğu bir süreçtir (Hanioğlu, 1992: 149-150).

Haçlı Seferleri döneminde ilk olarak ticari alanda başlayan Avrupa ile temas, III. Ahmet dönemine kadar Osmanlı'da kültürel ve fikirsel anlamda etkilerini henüz gösterememiş ve XVIII. yüzyıla kadar, Batılılaşma anlamında çok bariz değişiklikler görülmemiştir. Batı kültürünün ilk yansımaları sefaret heyetiyle Viyana'ya gitmiş olan Evliya Çelebi ve III. Ahmet'in elçisi olan Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin 1721'deki Paris gözlemlerinden aktardıkları kadarıyla belgelerde yer almıştır. Yirmisekiz Çelebi Mehmet'in Paris Sefaretnamesi'nin ardından İbrahim Müteferrika da devletin ve Doğu'daki Müslümanların kurtulmasının tek yolunun ordunun ıslah edilmesi olduğunu vurgulamıştır. Bu vesileyle, III. Ahmet döneminin ortalarından itibaren bazı hareketlenmeler olmuştur.

I. Mahmut döneminde, XV. Louis ile anlaşmazlık yaşayarak Avusturya'ya sonrasında ise Türkiye'ye gelen Comte de Bonneval adlı Fransız subay ile Humbaracı Ahmet Paşa'nın başkanlığında topçu sınıfının iyileştirilmesi için bazı önlemler alınmıştır. 1734 yılında Hendesehane'nin açılmasıyla Batı'nın askeri alanda bilgi ve yöntemlerinin Osmanlı'ya girmesi kaçınılmaz olmuştur. Rusya ve Avusturya'ya yapılan seferler sonucunda diplomatik gelişmelerin artması, Humbaracı Ahmet Paşa'nın müşavir gibi İstanbul'da olması 1730-1756 yılları arasında Osmanlı Devleti'ni, Batı'ya özellikle de Fransa'ya yaklaştırmıştır. Bu süreç Batılılaşma düşüncesinin yerleşmesine zemin hazırlamıştır.

III. Mustafa döneminde ordunun Batı düzenine göre ıslah edilmesi önemli bir mesele haline gelmiştir. Aslen Macar olan Baron de Tott isimli Fransız, ordunun ıslahı meselesinde padişaha yardım etmiştir. Baron de Tott'un Mühendishane'de vermiş olduğu dersler ile resmi olarak Avrupa kültür ve tekniğiyle temaslar başlamıştır. Baron de Tott'un gitmesiyle yapılmış olan yenilikler lağvedilmiş ve Osmanlı'da hareketsiz bir

süreç başlamıştır. Fakat Halil Hamid Paşa'nın sadarete gelmesiyle tekrar bir canlanma söz konusu olmuş ve "Hendesehane-i Bahri" açılmıştır. Ordu için önem arz edebilecek sayıda, yabancı uzman subaylar getirilmiş ve aynı şekilde bu subaylar ve mühendislerin denetiminde gemi inşaatı ve tersanenin ıslah edilmesi sağlanmıştır. Halil Hamid Paşa'nın görevden alınması üzerine, yenilik hareketleri durağan bir hal almıştır (Tanpınar, 1988: 37-49).

1789-1807 arasındaki döneme baktığımızda ise bu dönemin Batılılaşma anlamında ikinci bir evre olarak addedildiği dikkatleri çekmektedir. Fransız İhtilali'nin ortaya çıkışından 1830'lu yılların sonuna değin, yönetim, ekonomi, uluslararası ilişkiler, toprak yönetimi ve nüfus gibi alanlarda hızlı bir değişim söz konusu olmuş, bu değişimin etkileri ve sonuçları Osmanlı'ya da sirayet etmiştir. Bu değişim sürecine tanıklık eden ilk padişah, III. Selim olmuştur. III. Selim tahta çıkmadan evvel Avrupa'ya ve sarayın ötesindeki dünyaya ilgili olmuştur. Tahta çıktığı ilk üç yıllık süre zarfında Selim, Rusya'ya karşı yapılan savaş ile alakadar olmak durumunda kalmıştır (Zürcher, 2015: 43). Savaş devam ederken, adaletin sağlanması ve mali işlerin düzenlenmesi adına meşveret meclisinin toplayarak çözümler üretmeye çalışmıştır. Ancak, savaş nedeniyle alınan bazı tedbirler yarım kalmış ve verim alınamamıştır (Tanpınar, 1988: 52).

1792 yılında Osmanlı'nın askeri durumunun kötü bir hal alması sebebiyle, İngiltere ve Prusya'nın arabulucu rolünü üstlenmesi ile 1774 Küçük Kaynarca Barışı'nı sağlamlaştıran ve Karadeniz kıyılarında Rusya'ya toprak kazanımı sağlayan Yaş Barışı imzalanmıştır. Barışın ardından III. Selim, "Nizam-ı Cedid (Yeni Düzen) reformlarını başlatmıştır. Bu ıslahatlarla temel amaç, merkezi devlet örgütünü dış güçlere -bilhassa tehdit oluşturan Rusya'ya- ve yarı bağımsız ayanlara karşı güçlendirmek olmuştur. Bu sebeple III. Selim, rüşvet ve suistimallere karşı adaleti yeniden temin etmek, ordunun nizamı ve vergilerin toplanmasıyla da devleti güçlendirme çabaları üzerine yoğunlaşmıştır (Zürcher, 2015: 43-44). En önemlisi de Yeniçeri Ocağının ıslahından ümidin kesilmesi ve bunun yerine Avrupa usullerince yetiştirilmiş Nizam-ı Cedid adında yeni bir ordunun oluşturulması hususudur ki, III. Selim'i askeri reform yapmaya sevk eden sebep de geleneksel Osmanlı ordusunun Rusya Savaşı karşısındaki başarısızlığıdır. Bunun yanı sıra, Humbaracı, Lağımcı ocakları ve Sür'at topçularının da ıslah edilmesi noktasında girişimlerde bulunulmuştur. Avrupa'da, öncelikli olarak Londra, Viyana, Berlin ve Paris'te daimi elçilikler kurulmuş ve elçiler yollanmıştır. Bu

elçilerin gönderilme amacı, gitmiş oldukları yerlerde askeri alandaki gelişmeleri bildirmek, yabancı dil öğrenmek ve devletin faydalanabileceği gelişmeleri aktarmaktır. Avrupa ile temaslarda önemli bir merhale olan bu girişim, Batı'yı anlayan kişilerin yetiştirilmesinde önem arz etmiştir (Tanpınar, 1988: 53-54).

Nizam-ı Cedid reformları adı altında yapılan ilk yenilikler, askeri alanda; yeniçerilerin, sipahilerin ve topçuların daha etkili bir birlik haline getirilmesi amacıyla taşınmaktadır. Yapılan düzenleme ile rüşvet olaylarını engellemek adına, subayların askeri ve idari görevlerinde bir ayrıma gidilmiş, orduya hizmette bulunmayan askerlerin azaltılması sağlanmış, diğer askerlere de daha sıkı bir düzen getirilmiş ve ücretlerin sistemli bir şekilde ödeneceği garanti edilmiştir. Fakat kısa süre içerisinde var olan sistemin engellemeleri, yapılacak olan ıslahatlara geçit vermemiştir. III. Selim ve emrindekiler, bunun üzerine daha köklü bir çözümle yeni bir ordu oluşturma yönünde girişimlerde bulunmuşlardır. Nizam-ı Cedid adıyla kurulacak olan yeni ordunun eğitimi için yabancı subaylardan özellikle çoğunluğu Fransız olan subaylardan faydalanılmıştır. Bu süreçte modern bir sağlık örgütü ve tıp okulu oluşturulmuş, var olan deniz kuvvetlerinin mühendislik okuluna modern bir yapı kazandırılmış ve 1795'te kara ordusu için mühendislik okulu açılmıştır. Bunlara karşın, Sultan'ın geleneksel vergi sisteminin ıslahına yahut mevcut sistemin etkili bir şekilde faaliyet göstermesine ilişkin zayıf girişimleri başarılı sonuçlar vermemiştir (Zürcher, 2015: 44-45).

III. Selim'in 1805'te Balkanlarda Nizam-ı Cedid'i oluşturma girişiminde bulunması üzerine ayan sınıfında ve yeniçerilerde ayaklanmalar baş göstermiştir. Bu ayaklanmalar, yeniçeri ve ulema ittifakının zafer elde etmesiyle sonuçlanmış ve 1807'de III. Selim tahttan indirilmiş ve Nizam-ı Cedid ordusu da dağıtılmıştır. Sultan III. Selim tahttan indirilmesinin ardından sarayda hapsedilmiş, yeniçeri ve ulema ittifakıyla IV. Mustafa tahta geçirilmiştir. III. Selim'in -bürokratlardan oluşmuş- reformcuları arasında yeniçerilerce öldürülmekten kurtulanlar, Rusçuk ayanı Alemdar Mustafa Paşa'ya sığınmıştır. Alemdar Mustafa Paşa, reform hareketlerini desteklemiş ve IV. Mustafa'yı tahttan indirerek tekrar III. Selim'i tahta çıkarma kararı almıştır. Fakat Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul'a yürüdüğü için yerine Nizam-ı Cedid taraftarı olan, II. Mahmut'u geçirmiş ve kendisi de sadrazam olmuştur. (Ahmad, 2014: 28). Alemdar Mustafa Paşa ve beraberindekiler bu süreçte Yeniçeri Ocağını sindirmiş ve Nizam-ı Cedid'in yerine Sekban-ı Cedid'i kurmuşlardır. Akabinde 1808'de ayanlarla yapılmış olan Sened-i İttifak imzalanmıştır (Ortaylı, 2015: 41).

İmzalanan bu belgeyle Alemdar Mustafa Paşa'nın gayesi; ayanın haklarının ve vazifelerinin tekrar düzenlenmesi, padişahın onayına sunulması ve böylece ayanları imparatorluk düzenine katmaktır.

Ayan sınıfı, Sened-i İttifak'a yasaların ihlal edilmemesi şartıyla bağlı olacaklarını belirtmiş, modern bir ordunun oluşturulmasını desteklemiş ve padişah tarafından verilen keyfi cezaların son bulmasını istemiştir (Ahmad, 2014: 28). Sened-i İttifak'ın imzalanmasından bir ay sonra başkentte bulunan yeniçeriler, Alemdar Mustafa Paşa'nın kendilerini dağıtacağı yönündeki söylentiler karşısında yeniden ayaklanmışlardır. Yeniçeriler karşısında savunmasız kalan Mustafa Paşa, bir cephanede kendini havaya uçurmuştur. Loncayla ve ulema sınıfıyla birlik içerisinde olan yeniçerilerin, tekrar başkentte efendisi olmasıyla II. Mahmut derhal harekete geçmiş, IV. Mustafa'yı boğdurmuş ve Sekbanları saraya çağırmıştır. Yeniçerilerle varılan uzlaşmada Sultan II. Mahmut tahtta kalmış ve Sekban ordusu dağıtılmıştır (Zürcher, 2015: 54).

II. Mahmut'un tahta çıkmasının akabinde ilk görevi Rusya'ya karşı yapılan savaş olmuştur. 1812 yılında savaşın sona ermesiyle, çoğunluğu büyük oranda özerk eyaletlerde, merkezi otoriteyi yeniden tahsis etmek için işe koyulmuştur. Sultana göre merkezi otorite, merkezde ve eyaletlerde tek ve güçlü kılınmadıkça ve beraberinde kaynağı kendisi olan yetkiler haricinde diğer bütün yetkiler ortadan kaldırılmadıkça reform yolunda gerçek anlamda bir ilerleme kaydetmek mümkün değildir (Lewis, 1993: 79).

Buna binaen, II. Mahmut tahtta bulunduğu yıllarda kalemiye, ulema hiyerarşisi, ordunun önemli mevkilerine güvenilir isimlerin atanması ve kendisini tahta çıkaran yarı bağımsız ayanın etkisini en aza indirmeyi hedeflemiştir. II. Mahmut, Nizam-ı Cedid ve Sekban-ı Cedid ile askeri alanda başarısız olan ıslahat girişimlerinin hüsrana sonuçlanması nedeniyle, Hurşid Ahmet Paşa eliyle ayanlara karşı mücadele etmeye başlamıştır. Yeniçerilerin de hedefinde olan ayanlara karşı II. Mahmut'un yaptığı, devletin siyasal bütünlüğünü korumak ve büyük ayanların etkinliğini kırmak olmuştur (Akşin, bt. : 89-96).

Bu doğrultuda, II. Mahmut döneminin en kayda değer yönü siyasi kuvvetler denklemini değiştirmesidir. Bu tarihe kadar, ıslahat girişimleri her ne kadar saray tarafından ele alınsa da bu yenilik hareketleri ulema ve Yeniçeri Ocağının birlik olmasıyla engellere maruz bırakılmıştır. Fakat 25 Mayıs 1826 yılında Ulema, Yeniçeri

Ocağının ortadan kaldırılması konusunda fetva vermiştir. Sarayın, Ulema ile geçici süreyle bir araya gelmesi dahi Yeniçeri Ocağının sonu anlamına gelmektedir.

Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla, ıslahatların önündeki en büyük engel de yok olmuştur ve böylece Batılılaşmanın en önemli adımı atılmıştır. Tarık Zafer Tunaya, Yeniçeri Ocağının kaldırılmasını; “...O kadar ki, Yeniçeri Ocağının durumu memleketi din düşmanlarının sarmış olması kadar önemlidir. Şu halde bu Ocak’la çarpışmak din düşmanlarının hakkından gelmek kadar farz olmuştur.” şeklinde ifade etmiştir (Tunaya, 1960: 26-27).

Ahmet Cevdet Paşa ise, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasını, şu benzetmeyle ifade etmiştir: “Yeniçeriliğin kaldırılması dahi strelitz (kapıkulu tüfekçi askerler) askerini kaldırılmasına benzer. Lakin yeniçeri Devlet-i Aliye’nin kalbinde bir seratan (kanseri) idi. Strelitz’ler ise Rusya’nın sırtında ur... Yeniçerilik kalkınca, idarenin her sahasında devamlı ıslahatlar gerekti, Rusya ise askeri ıslahatlarla işi tamamladı” (Ortaylı, 2015: 267). II. Mahmut’un otoritesi adına büyük önem arz eden, yeniçerilerin reform karşıtlığının bitirilmesi ve 1826’da ocağın lağvedilmesi olayı, “Vakay-ı Hayriye” olarak adlandırılmıştır. Modern bir ordunun kurulmasıyla merkezi devleti güçlendirmeyi hedefleyen II. Mahmut, Yeniçeri Ocağının kaldırılmasının ardından Alman ve Fransız subayların taliminde olan Asakir-i Mansure-i Muhammediye adında yeni bir ordu kurmuştur. Kurulan bu yeni birliklerle asıl amaç, Nizam-ı Cedid ordusunun yeniden canlandırılmasıdır. Oluşturulan bu yeni orduda Fransız ve Alman subayların da etkisiyle Batı bilim ve tekniği kullanılmıştır (Karabulut, 2008: 15).

Vakay-ı Hayriye’nin akabinde, XV. yüzyıl itibariyle yeniçerilerle yakın ilişki içinde olan Bektaşî tarikatı kapatılmış, tekkelerinin birçoğu yıkılmıştır. Yeniçerilerle olan işbirliği neticesinde ıslahatların önünde engel oluşturan ulema sınıfı da etkinliğini yitirmiştir. Dini vakıfların mülkü, hükümetin denetimi altına alınmıştır. II. Mahmut, din kurumu üzerindeki denetimi de merkezileştirmek adına ulemayı, başında şeyhülislam, baş müftünün bulunduğu hiyerarşik bir biçimde düzenlemiştir (Zürcher, 2015: 69).

Askeri alanda başlayan reform hareketleri, kılık kıyafet alanında da etkisini göstermeye devam etmiştir. Sarık yerine fes kullanımı ve memurlar için istanbulun giyme zorunluluğu getirilmiştir (Karabulut, 2008: 15). 1824 yılında ilan edilen bir ferman ile ilköğretimin her yurttaş için zorunlu kılındığı belirtilmiştir. Eğitim alanında, yeni açılan okullarda Fransızcaya ayrı bir önem atfedilmiş, 1834’ten sonra Viyana,

Londra, Paris gibi birçok Avrupa ülkesine öğrenciler gönderilmiştir. Rüştîye, Tıbbiye ve Harbiye gibi eğitim kurumları, modernleşme anlamında önemli bir adım olmuştur. 1830'da ilk nüfus sayımı yine bu dönemde yapılmış ve 1 Kasım 1831'de II. Mahmut'un merkeziyetçi çabaları neticesinde, ilk resmi gazete *Takvim-i Vekayi* yayınlanmaya başlamıştır. 1833'te Tercüme Odası'nın kurulması, iç ve dış siyasette etkili, reformcu bürokratların yetiştirilmesine imkân sağlamıştır. 1834'te Avrupa'da Osmanlı büyükelçilikleri yeniden kurulmuştur. Bu yeni büyükelçiler beraberinde, genç Osmanlı kâtiplerini de Avrupa'ya götürmüş ve modern bir kadronun oluşmasına olanak hazırlamıştır. II. Mahmut döneminde askeri, sosyal, ekonomi, siyasi ve bürokrasi alanında gerçekleştirilen reform hareketleri, Tanzimat ve sonrasındaki Batılılaşma hareketine de ışık olmuştur (Şimşek, 2008: 122-123).

Islahatlar sırasında Babıali'nin adamları, anayasal reformlar talebinde bulunarak, II. Mahmut'un otokratik gücünü sarsmak istemiştir. XIX. yüzyılda iktidar taleplerini ortaya koyan bürokrat sınıfı, Avrupa'nın etkinliğini kullanarak padişaha isteklerini kabul ettirmeye çalışmıştır. İngiltere, Fransa, Rusya, Avusturya, Prusya; 1870 sonrasında Almanya ve İtalya gibi Avrupa'nın güçlü ülkeleri Doğu Sorununda önem arz etmektedir. Babıali, Mısır Hıdivi Mehmet Ali Paşa'nın isteklerini kontrol altına alabilmek için bu ülkelerin yardımına ihtiyaç duymuştur. 1831'de Mısırlılar, Osmanlı'ya karşı savaş başlatmış, Anadolu içlerine kadar ilerlemiş ve Osmanlı ordusunu mağlup ederek başkenti tehdit etmişlerdir. Bunun üzerine II. Mahmut, Rusya'dan yardım talebinde bulunmuş ve Rus çarı, kara ve deniz birlikleri göndermiştir. 8 Temmuz 1833'de Hünkâr İskeleyi Antlaşması'nın imzalanmasıyla, başkent üzerindeki Rus etkisi artmaya başlamıştır. Bu durumdan rahatsızlık duyan İngiltere ve Fransa, 1839-1841 Osmanlı-Mısır savaşının ardından Mehmet Ali yönetiminde olan Suriye'yi Babıali'ye teslim ettirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin bu yıllarda Avrupa'ya diplomatik açıdan bağımlılığının yanı sıra, özellikle ekonomik olarak İngiltere'ye bağılılığı gün yüzüne çıkmıştır. 1838 İngiliz-Osmanlı Ticaret Antlaşması, 1914 yılında kapitülasyonların kaldırılmasına kadar devletin ekonomi politikasına yön vermiştir. Yapılan bu antlaşma, İngiltere'ye kayda değer ticari ayrıcalıklar sağlamıştır. Sadece İngiltere ile ticari bir antlaşma yapılmış olmasına rağmen, kısa sürede diğer Avrupa güçlerine de imtiyazlar verilmiştir.

30 Haziran 1839 yılında, II. Mahmut'un vefatıyla ıslahat hareketleri bürokratlar tarafından icra edilmeye çalışılmıştır. Henüz on altı yaşında iken II. Mahmut'un yerine

geçen büyük oğul Abdülmecit (saltanat dönemi 1839-1861)reformcu bir devlet adamı olan Mustafa Reşit Paşa tarafından kanalize edilmiştir. Mustafa Reşit Paşa; Mehmet Ali ile yaşanan kriz döneminde tahta çıkan Abdülmecit'i, yapılacak olan ıslahatların sürdürülmesi ve imparatorluğun modernleştirilmesi neticesinde Batı'nın, özellikle de İngiltere'nin desteğinin alınabileceği konusunda ikna etmiştir. Böylece, Tanzimat olarak adlandırılan bir reform dönemi sahneye çıkmıştır (Ahmad, 2014: 31-35).

Mardin'e göre; Türkiye'nin XIX. yüzyıl ortalarına yani Tanzimat'a kadar Batı Avrupa'daki entelektüel gelişmenin dışında kalması, Osmanlı'yı Avrupa'da neşvünema bulmuş siyasi fikirlerden de mahrum bırakmıştır. Bu bağlamda Osmanlı sultanları siyasi iktidatlarını Tanrı'nın vekilliği ile meşrulaştırırken, Avrupa'da seküler ve dini otoritelerin ayrışma süreci kendiliğinden gerçekleşmişti. Hatta ileride Yeni Osmanlıların, Batı Avrupa'nın siyasi fikirlerinin benimsenmesi gerektiğine dair söylemleri bu sebeple yeterince karşılık bulamayıp sınırlı kalmıştır (Mardin, 1996: 15).

## 2.1. TANZİMAT DÖNEMİ BATI FİKRİYATI

Sözcük anlamı olarak “düzenlemek, ıslah etmek, sıraya koymak” anlamında kullanılan tanzim kelimesinin çoğul hali olarak tanzimat, “mülkü idareyi ıslah ve yeniden organize etme” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Osmanlı döneminde, bu düzenlemelerin icraata geçirildiği dönemi de nitelendirmek için kullanılmıştır. 3 Kasım 1839 yılında ilan edilmiş olan Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) ile başlayan dönemin ilk nüvelerinin 1830'lara kadar dayandığı ifade edilmektedir (Akyıldız, 2011:1).

Osmanlı Devleti'nin varlığını devam ettirebilmesi adına yapmak durumunda olduğu köklü ve kapsamlı değişimler ve bunun yanı sıra Batılı ülkelerin, azınlıklar üzerindeki eşitlik ve güvence taleplerinin gün yüzüne çıkması ile hazırlanan Tanzimat Fermanı, 1839'da Mustafa Reşit Paşa tarafından Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun okunmasıyla ilan edilmiştir. Bu ferman, gayrimüslim ve Müslüman ayrımı gözetmeksizin tüm tebaa için eşitliğin doğduğu, hukukun üstünlüğünü kurduğu bir çağın başlangıcını ifade etmektedir.

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti, savaşlar, azalan vergiler, Avrupa'nın idari reform konusundaki baskıcı tavrı, merkezi idarenin yerel güçlere dağılmaya başlaması neticesinde merkezi yönetimi güçlendirmek, vergiler aracılığıyla devletin gelirlerini arttırmak, orduda yenilik yapmak ve Osmanlı egemenliği altında yaşayan tüm halkı



kapsayan bir Osmanlı vatandaşlığı kavramını yerleştirmek amacıyla Tanzimat düzenlemelerini hayata geçirmiştir. 1839 Tanzimat Fermanı, vatandaşların can, mal ve namus güvenliğini koruma altına almıştır. Mahkeme kurulmadan kimsenin idam edilmeyeceği, herkesin mülkiyet hakkına sahip olduğu ve bu hakların devlet tarafından koruma altına alındığı belirtilmiştir. Ayrıca, gayrimüslim ve Müslümanlar arasındaki vergi ve askerlik konusundaki eşitsizlik durumu ortadan kaldırılmıştır. Böylece, meşruti idarenin ilk adımları atılmıştır (Köksal, 2010: 195).

Tanzimat, Osmanlı Devletini biraz daha Batı'ya yaklaştıran fikri hareketler ve tarihi olaylarla, meşruti yönetimin oluşturulmasına ortam hazırlamış bir kültür ve reform hareketi olmuştur. Tanzimat'ın esas hedefi; toplumsal bir mühendislik oluşturmak, devletin ekonomiden kopmasını telafi edecek yeni bir sosyal devlet ortaya çıkarmaktır. Devlet müdahalesinin asıl amacı ise, sadece toplumu düzenlemektir (Ahmad, 2015 :39).

Mardin'e göre; Mustafa Reşid Paşa'nın da önemli gayretleriyle ilan edilen Tanzimat Fermanı'ndaki en önemli gayelerden biri, fermanın banisi paşanın da ifadesiyle; tebaanın aynı medeni haklardan faydalandığı, dini ilişkilere dayanmayan bir Osmanlı milleti oluşturmanın önünü açmaktır. Daha çok eşitlik temelli ortaya çıkan ferman ve uygulamaları, Reşid Paşa'nın da öngöremeyeceği şekilde Müslümanlarla gayrimüslimlerin eşitliği konusunda özel bazı talepleri de beraberinde getirmiştir. Avrupalı devletlerin de himayesi altında ortaya çıkan söz konusu taleplerin doğuracağı tahribat ve yıkıcı etkiler de dönemin yöneticilerince öngörülemediği. Başta 1838 İngiliz Ticaret Sözleşmesi olmak üzere, Tanzimat döneminde Avrupa ile artan ticari ilişkilerin Osmanlı'da oluşturduğu bağımlılık, Batılı devletlerin Osmanlı coğrafyasındaki misyonerlik faaliyetlerindeki artış, bu bağlamda büyük devletlerin Osmanlı tebaası Hıristiyan nüfusu himaye çabaları, Osmanlı gayrimüslimlerine Aydınlanma döneminin bir etkisi olarak seküler fikirlerin sirayet etmesiyle milli ve siyasi şuurun artması gayrimüslimlerin ayrılıkçı hareketlerini tetiklemiştir (Mardin, 1996: 22).

Sened-i İttifak ile Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu siyasi bağlamda karşılaştıran Halil İnalçık'ın ifadesine göre;

*“Siyasi tarih bakımından Sened-i İttifak, büyük ayanın devlet iktidarını kontrol altına alma teşebbüsünü ifade eder. Gülhane Hattı ise ona karşı padişahın mutlak otoritesini savunarak merkezî devlet idaresinin, başka deyimle bürokrasinin işlere mutlak bir şekilde el koymasını ifade eder.”* Yine İnalçık'a göre, Gülhane Hattı, *“... gelenekçi*

*kalıplar altında Şeriat'a ve gelenekçi devlet anlayışına saygı göstermekle beraber, kanun ve devlet telakkisinde ve idare prensiplerinde modern kavramlar getirmekte, belirli pratik gayelerle idareyi yeni baştan düzenleme amacını gütmekteydi” (İnalçık, 1996: 343-359).*

Tanzimat'ın ilan edilmesinde, Mısır sorunu sebebiyle Osmanlı'nın iç ve dış işlerine sürekli müdahalede buldukları gibi imparatorluk tebaası altında yaşayan Ortodoks halkın korunması gerektiği bahanesiyle, Rus baskını azaltmak niyetinde olan Batı'nın önemli etkisi olmuştur. Bir taraftan, imparatorluğun varlığını devam ettirebilmesi adına köklü ve geniş çapta reformların ihtiyacı, diğer taraftan Batı'nın Hıristiyan halka eşitlik, güvence vb. gibi hakların tanınması arzuları Tanzimat dönemi ile neticelenmiştir (Aktel, 1998: 178).

Ferman'ın ilanı, Osmanlı'da büyük bir yankı oluşturmuştur. Tanzimat'a her tebaa kendine göre bir yorum katmıştır. Müslüman halk ve ulema sınıfı gayrimüslimlere tanınan haklardan pek hoşlanmamıştır. Fakat Balkanlar'da yaşayan gayrimüslim halk, bu durumu sevinçle karşılamış ve büyük ümitlere kapılmıştır (İnalçık, 1964: 624).

Birçok reformu beraberinde sürükleyen Tanzimat Fermanı, zaman içinde Osmanlı toprak düzeninde önemli değişimler meydana getirmiş ve 1858 yılında Arazi Kanunnamesi yayınlanmıştır. Şüphesiz ki devlet yönetiminde de zorunlu olarak bazı köklü değişimler yapılmıştır. Hayata geçirilecek reformların daha verimli yürütülmesi adına, geniş bir bürokrasi tabanı oluşturulmuş ve memurların maaşa bağlanması ile de birtakım suistimallerin önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

Tanzimat'la beraber askerlik hizmetinde bazı değişiklikler yapılmış ve askerliğin belli bir süre içinde yapılması, bir nevi askerlik süresinin kısaltılması amaçlanmıştır. Askerlik alanında yapılan reformlar, 1844'te özel bir nüfus sayımına da vesile olmuştur. Bu nüfus sayımıyla birlikte, nüfus kütüklerinin temelleri atılmıştır. Aynı zamanda askerlerin sivil görevlerde bulunmaları engellenmiş, sivil ve askeri bürokrasi birbirinden ayrılmaya çalışılmıştır. 1855'te çıkarılan bir kanunla, sadece Müslümanların yapmış olduğu askerlik hizmeti bütün tebaayı kapsayacak biçimde genişletilmiştir. Böylece Osmanlı Devleti'nin amacı, dil ve din ayrımı olmaksızın bütün tebaanın eşit şekilde hizmet görmesidir. Fakat Hıristiyanlar, Avrupa devletlerinden aldıkları destekle ve çeşitli bahanelerle askerlik hizmetine itiraz etmişler ve sonuç olarak bu hizmetten muaf bırakılmışlardır. Bunun karşılığında ise, askerlikten muaf olanlardan “bedel-i askeriye” adı altında yeni bir vergi alınmıştır.

Osmanlı çatısı altındaki bütün tebaanın din farkı gözetmeksizin eşit kabul edilmesi Tanzimat Fermanı ile gelen en büyük yeniliklerden biridir (Karpat, 2015: 46-48). Ferman, dini cemaatlere verilen ayrıcalıklar temeline dayanan geleneksel millet sistemini zayıflatmıştır. Eşitliğin sağlanmasından hoşnut olan gayrimüslim cemaatler yine de ayrıcalıklarından vazgeçmek istememiştir. Büyük güçler, gözlerinin üstünde olduğu ferman ile yapılacak reformların garantörü olmuştur. Tanzimat devlet adamları, padişahın reformların dışına çıkması durumunda, Avrupalı elçilerin müdahale edebileceğini düşünmüşler ve modernleşme yolunda yabancı elçiliklere güven duymuşlardır. Bürokrasinin modernleşmesinde kilit bir rol üstlenmiş olan İngiltere Büyükelçisi Stratford de Redcliffe Canning'in, Tanzimat Fermanında da büyük payı olduğu görüşü bazı akademisyenlerce ileri sürülmektedir. Aynı zamanda reformlar ve Batılılaşma için mücadele eden İngiliz Büyükelçisi Stratford, 1850'de Protestan Kilisesi'nin ve cemaatinin millet olarak tanınmasını sağlamıştır (Ahmad, 2014: 35).

## 2.2. ISLAHAT FERMANI

Şerif Mardin, Islahat Fermanı'nı Osmanlı-Batı ilişkilerinde önemli bir kırılma noktası olarak değerlendirir. Mardin'e göre; Batılı devletlere gayrimüslimleri himaye bahanesiyle Osmanlı siyasetine müdahale fırsatını Kırım harbi vermiştir. Harp şartlarında İngiltere ve Fransa ile kurulan ittifak, harp sonunda ilgili devletlerin Hıristiyanlar lehine reform dayatmasına dönüşünce, 1856 yılında Islahat Fermanı ilan edildi. Böylece bir adım daha ileri gidilerek yabancı devletlerin Osmanlı içişlerine karışmasının da önü açılmış oldu. Mardin, dış müdahalenin somut örneği olarak 1860 yılında Lübnan'da cereyan eden Müslüman-Hıristiyan çatışmasına Osmanlı Devleti'nin zamanında müdahale edemeyip, buraya Fransız birliklerinin gönderilmesini vermektedir (Mardin, 1996: 24). Dolayısıyla Islahat Fermanı Osmanlı gayrimüslimlerine verilen birtakım hukuki ve sosyal hakların yanında, Batılı devletlerin Osmanlı coğrafyasında gayrimüslimler üzerinden nüfuz alanları oluşturmalarını kolaylaştırmıştır.

Batılı devletler, 3 Kasım 1839'da ilan edilen ve tüm Osmanlı halkının can, mal ve namus güvenliğini devlet tarafından koruma altına alan ve herkesi kanunlar önünde eşit sayan, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun yeterli olmadığı görüşünü savunmuştur. Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında bazı siyasi ve hukuki farklılıkların olduğunu iddia ederek, bir takım reformlar yapılmasının gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Bu istekler doğrultusunda 1856 yılında, Batılı güçlerin etkisiyle Osmanlı tarihinde azınlıklara sunulan imtiyazlar açısından önem taşıyan Islahat Fermanı ilan edilmiştir

(Gülsoy, 1999: 185).Hıristiyan tebaanın hukuki olarak haklarının korunması ve güvence altına alınması hususunu ele alan Avrupalı güçlerin bu girişimi, ferman vesilesiyle Osmanlının iç işlerine biraz daha karışmak anlamına gelmektedir.

İlan edilen bu ferman, Osmanlı İmparatorluğu'nda hayata geçirilmek istenen yeni düzenin unsurlarını, genel hatlarıyla belirleyen hukuki bir belge niteliğindedir. Fermanın hükümleri incelendiğinde, daha çok gayrimüslim tebaaya yönelik bir takım hakları içermektedir. Tanzimat Fermanı ile getirilen can, mal ve ırz güvenliğinin sağlanması gibi temel hak ve hürriyetleri toplumun tüm kesimlerinde yaygınlaştırıp bu haklara bir de eşitlik prensibini eklemek asıl amaç olarak göze çarpmaktadır (Bülbül, 1989: 157).

Avrupalı devletlerin hazırladığı ve Babıali'nin kabul etmek durumunda kaldığı ıslahat programında; can, mal ve namus güvenliği, yasalar önünde eşitlik, din ve mezhep ayrımı olmaksızın devlet hizmetlerine ve askerliğe tüm tebaanın kabulü, eğitim ve mezhep hürriyeti, ticarete eşitlik, vergilerde eşitlik ve verginin doğrudan doğruya alınması, mahkemelerde şahitlik konusunda eşitlik, işkencenin kaldırılması, memurların maaşlarının düzenli olarak ödenmesi, gayrimüslim toplumların dini ayrıcalıkları korunarak diğer imtiyazlarının incelenmesi ve değiştirilmesi gibi pek çok konuda toplumda eşitliğin sağlanması adına kararlar alınmıştır. Fermanın ilan edilmesindeki esas düşünce; tebaada din ve ırk ayrımı yapmadan toplumu kaynaştırmak ve imparatorluğun mukadderatında bütün bir Osmanlı toplumu oluşturmaktır (Karal, 1999: 37). Islahat Fermanı, 1839 Tanzimat Fermanı gibi anayasal bir niteliğe sahip olmaktan çok; bütçe yapımı, banka kurulması, karma mahkemelerin kurulması ve ekonomik kalkınma için Avrupa sermayesi ve uzmanların çağırılması gibi vaatleri gerçekleştirmede somut reformları ele alan bir belge olarak karşımıza çıkmaktadır (Berkes, 2012 :216).

1839 Tanzimat Fermanı'nın Mehmet Ali olayının akabinde gerçekleşmesi gibi, Islahat Fermanı da 28 Şubat 1856'da, Kırım Savaşı sonrasında Doğu Sorununun çözüme kavuşturulması için Paris Kongresi toplanırken ilan edilmiştir. Rusya'nın imparatorlukta Ortodoksların hamisi olma arzusunun Babıali hükümeti tarafından reddedilmesi neticesinde, Kırım Savaşı patlak vermiştir. Fransa ve İngiltere, Osmanlı Devletini desteklemiş ve Osmanlılar, 4 Ekim 1853'te Rusya'ya karşı savaş ilan etmiştir. Kırım Yarımadası'nda vuku bulan savaşa, İngiltere ve Fransa 1854 yılında katılmıştır. Avusturya'nın da karşıt ittifakta yer alma niyeti ve mağlup olma tedirginliği içinde olan

Rusya, barışı kabul etmiş ve Şubat 1856'da ateşkes ilan edilmiş akabinde ise 30 Mart 1856 yılında Paris Barış Antlaşması imzalanmıştır (Ahmad, 2014: 36).

Osmanlı modernleşmesine ivme kazandıran bu savaş beraberinde, yeni silahların sebep olduğu ağır bir zayıflık, Florence Nightingale'in yaralıları iyileştirme çabalarının sembolize ettiği sağlık hizmetlerindeki gelişmeleri ve savaş sırasında İstanbul'a ulaşan fotoğraflar ve telgraf şeklindeki gelişmiş haberleşme imkânlarını da getirmiştir (Findley, 2011: 42).

Kırım Savaşının sonucunda Avrupa ordularının, başkent çevresinde mevzilenmesiyle, Batı mallarının ticaretinde kayda değer gelişmeler olmuştur. Osmanlı ve Avrupa devletleri arasındaki ticari iletişimde dönüm noktası olan ilk telgraf hatları da yine bu süreçte kurulmuştur. 1868 yılında, Florence Nightingale'nin Kırım'daki çalışmalarını ve modern savaşın sonucu olarak, Kızılhaç'ın Osmanlıdaki karşılığı olan örgüt kurulmuştur. İlk etapta sadece, "Yaralı ve Hasta Osmanlı Askerlerine Yardım Cemiyeti" olarak isimlendirilirken, 1877'de Hilal-i Ahmer Cemiyeti ve 1935'te Kızılay adıyla günümüze kadar görevini ifa etmiştir.

Kırım Savaşı neticesinde yapılan Paris Antlaşması'yla Rusya, Kars vilayetini Osmanlılara bırakmış ve bunun yanı sıra Osmanlı Devletinde yaşayan Ortodoks milletin koruyucusu olma fikrinden vazgeçmiştir. 1871'de Antlaşma gözden geçirilene kadar, Karadeniz tarafsızlaştırılmıştır. Böylece büyük güçler, Osmanlı İmparatorluğu'nun bağımsızlığını ve toprak bütünlüğünü garanti altına almıştır. Fakat Osmanlı Devleti'ne eşitlik tanınmamış ve imparatorluk bir Avrupa devleti olarak görülmemiştir. Nedeni ise, Osmanlı toplumunun kültürel, sosyal yapısının ve Osmanlı yasalarının Avrupalı devletlerin altında yaşayamayacak kadar farklı olduğunun ileri sürülmesidir. Nitekim modernleşme konularında gelişme gösterebilmek adına 1856 Islahat Fermanı, 1839 Tanzimat Fermanı'nın şartlarını tekrar ederek Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki eşitliği eskiye nazaran daha net bir şekilde ifade etmiştir.

1868 yılında, tüm toplulukların entelektüellerinin bir araya getirilmesi adına Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) açılmıştır. Başlangıçta bütün toplulukların tepki göstermesine karşın, Mekteb-i Sultani zaman içinde güçlenmiş ve bunu Amerikalı misyonerler tarafından kurulmuş olan Robert Koleji gibi yabancı temelli kurumlar takip etmiştir. Bu kurumlar Osmanlıcılığın dışında, ulusal hissiyatın güçlenmesine ortam

hazırlamıştır. Dolayısıyla bu okulların kaliteli eğitim programlarından öte eğittiği kitle de dikkate alındığında yıkıcı etkileri olduğunu da ifade etmek gerekir.

1856 Islahat Fermanı, Hıristiyan nüfusun mevcut durumunu güçlendirmiş, Hıristiyan toplulukları laikleşmiş ve böylece din adamlarının etkinlikleri de azalış göstermiştir. Böylelikle Osmanlıda cemaatler, ulusal özelliklerini ön plana çıkaran bir süreçten geçerek/geçirilerek farklı bir aydınlanma döneminin kapılarını aralamaya başlamıştır. 1863'te Ermeni toplumu kendine ait anayasasını ve ulusal meclisini oluşturmuştur. Nitekim devamında 1870 yılında Babıali, Fener Patrikhanesi'nden bağımsız bir Bulgar Kilisesi kurulmasına izin vermiştir. Müslüman halk, iktisadi alanda desteklenen Hıristiyan tüccarlar karşısında rekabet etmekte zorlanmış ve netice olarak, üretim ve ticareti bırakarak kendilerine askerlikte ve devlet memurluklarında görev arayışı içerisine girmiştir (Ahmad, 2014: 36-38). Sonuç olarak Islahat Fermanı, uzun vadede birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Azınlıklara verilen imtiyazlar neticesinde, Avrupalı güçlerin Hıristiyan uyrukluların ulusçuluk çabalarına destek vermesi ve Rusya'nın Ermenileri kışkırtma girişimleri Osmanlı İmparatorluğunun dağılma sürecini hızlandırmıştır.

### **3. YENİ OSMANLILAR**

Tanzimat dönemini oluşturan en temel etken, devletin bütünüyle yeniden yapılandırılması ve kurumları modern ihtiyaçlara göre revize etme arzusu olmuştur. Yapılan ıslahatlar, Osmanlı Devleti'nin dini ve toplumsal yapısı göz önüne alındığında farklı tepkilere ve memnuniyetsizliklere sebep olmuştur. Gayrimüslimlere verilen imtiyazlar, imparatorluğun zayıflaması ve yavaş yavaş çözülmeye başlaması sonucu kendini gösteren bir entelektüel sınıf doğmuştur. Bu entelektüel sınıf, yapılan ıslahatların olumsuz sonuçlanmasından, Tanzimat devlet adamlarını sorumlu tutmuştur (Beydilli, 2013: 430-431).

Padişah Abdülaziz'in tahta çıkışının akabinde imparatorluğun gerilemesine karşı endişe ile duyan bir grup aydın, 1865'de memlekette güdülen politikaların ıslah edilmesi amacına matuf bir teşekkül meydana getirmiş ve bilhassa yayın aracılığıyla memleketteki aydınları uyarmak için çabalamışlardır. Bu aydın grup, dönem içerisinde Yeni Osmanlılar veya Genç Osmanlılar adını almıştır. Bu grubun üne kavuşmasında önemli kişiler arasında, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi idealist isimler bulunmaktadır. Bugün Yeni Osmanlılar denildiğinde, topluluğun kendisinden öte Namık Kemal'in

topluluğun amaçlarını anlatmak için *Hürriyet* gazetesinde yazmış olduğu makaleler zihinlerde canlanmaktadır (Mardin, 2006: 275).

Kısaca, “Yeni Osmanlılar” tabiri Ziya Paşa, Namık Kemal, İbrahim Şinasi ve Ali Suavi gibi Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemlerinde, bilhassa 1865-1876 arası dönemde fikir adamı ve yazar olarak ortaya çıkan, aydın kişilerden oluşan topluluk için kullanılmıştır. Mardin, ilim adamı veya filozof olmayan bu aydınların aldıkları İslamî skolastik eğitimin, kendilerine küçümsenemeyecek bir zihni disiplin kazandırdığını belirtir (Mardin, 1996: 16).

1876 Kanun-i Esasi'nin hazırlanmasında ve parlamentonun faaliyete geçirilmesinde; Yeni Osmanlıların, yurt içinde ve yurt dışında anayasal faaliyetlerin fikri yapısını kurması ve bir kamuoyu oluşturması önemli rol oynamıştır. Bu grup aynı zamanda ilk örgütlü muhalefet olarak da tasvir edilmiştir (Koray, 1983: 563). Mardin'e göre Yeni Osmanlılar Türk modernleşmesinin ilk taşıyıcıları rolünü üstlenmiştir. Çünkü Yeni Osmanlıların öncü sayılabilecek birçok çalışmasında yer almayan tek bir modernleşme alanı olduğunu ifade etmek olası değildir (Mardin, 1996: 10).

Mardin'e göre Yeni Osmanlıların temel amacı, Osmanlı İmparatorluğunda bir “meclis-i meşveret” oluşturulmasını sağlayarak siyasal iktidarın paylaşılması yani bir nevi kuvvetler ayrılığını sağlamaktır. Kuvvetler dengesi yürütme organını oluşturulacak olan meclise karşı sorumlu ilan etmekle kazanılacaktır. Burada Yeni Osmanlılar yürütmeden padişahı değil, Abdülaziz döneminde devlet yönetimini fiilen elinde bulunduran Babıali üst bürokrasisini ifade etmiştir (Mardin, 2008: 33).

Yeni Osmanlıların en önemli özelliklerinden bir tanesi, kitle iletişim araçları vasıtasıyla meşruti yönetim hakkında pozitif bir hava oluşturmak ve Tanzimat'ın getirmiş olduğu bazı koşulları eleştirmektir. Türk aydın sınıfından organize bir grup, ilk defa Osmanlı yönetimini açık ve sert bir biçimde eleştirerek, kendilerini ifade etmek ve seslerini duyurabilmek için kitle iletişim araçlarını kullanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Yeni Osmanlılar XIX. yüzyılda birçok gazete çıkarmıştır (Mardin, 1996: 11).

Şerif Mardin; Yeni Osmanlıların, Osmanlı Devletinde daha önce rastlanmamış bir siyasi protesto grubu olduklarını belirtmiştir. Türk aydın sınıfında organize olmuş bir grubun, ilk defa Osmanlı siyasi yönetimini açık, seçik ve sert bir üslup ile eleştirerek seslerini duyurabilmek adına kitle iletişim araçlarını kullanmalarının dikkat çekici olduğunu ifade etmiştir (Mardin, 1996:11).

Yeni Osmanlılar, Avrupa'ya karşı ekonomik tavizler verdiği ve imparatorluk ekonomisini güç duruma düşürdüğü için Babıali'yi eleştirmiştir. Yüksek bürokratlara ve

paşalara; Avrupalıları, imparatorluğa yerleşmiş Avrupa kökenlileri ve bazı Hıristiyanları, imtiyazlı bir grup haline getirmiş olmaları ve Müslüman nüfusu ihmal etmeleri gerekçesiyle ikazda bulunmuştur. Tanzimat reformları, modern bir ekonominin oluşmasına kapı aralamamış aksine, Osmanlı ekonomisinin Avrupa ekonomisine boyun eğmesine sebebiyet vermiştir. İmparatorluğun bazı bölgeleri, Avrupa ülkelerinin ekonomik nüfuz alanına girmiş ve İstanbul'la ilişkiler zayıflamıştır. Bu olumsuzluklar, örgütlü bir muhalefetin doğmasıyla eleştirilere maruz kalmıştır. Yine de, Yeni Osmanlılar o dönem eğitiminin ve basınının etkisiyle ortaya çıkan ve gelişimini sağlayan aydın bir sınıf olmuştur.

İbrahim Şinasi gibi aydınlar, fikirlerini çok az bir okur-yazar grubun okuduğu gazetelerde yayınlamış, fakat bu gazete yazıları, kasaba ve şehirlerin kıraathanelerinde, herkese okunduğu için geniş kitlelere ulaşma fırsatı bulmuştur. Buna binaen Babıali, basını sınırlandırmaya çalışmış ve yönetime eleştiri oku yöneltten her türlü fikri yasaklayan yasalar oluşturarak, bir nevi önlem almaya çalışmıştır (Ahmad, 2014: 38-39). Bu da, aydınların rejimi yok etmek amacıyla, 1859 yılında gizlice dernekler kurmasına yol açmıştır. İbrahim Şinasi de bu gizli cemiyetin içinde yer almıştır (Türkmen, 2002: 356).

Mustafa Fazıl Paşa 1867 yılında sürgünde iken, Sultan Abdülaziz'e bir mektup yazmış, imparatorluğun tüm sorunlarının çözüm yolu olarak anayasal monarşiyi göstermiş ve bu minvalde işbaşına geçecek bir liberal hükümet önerisinde bulunmuştur. Yeni Osmanlıların, devletin mutlakıyetçi bir yönetimle düzeleceğine inanmadıkları için, padişahın ve bürokratlarının otokratik yönetimini sonlandırmak hususunda mutabık oldukları görülmektedir.

Buna karşılık Babıali, sert tedbirler almış ve Namık Kemal, Ali Suavi gibi gazeteciler İstanbul'dan sürülmüştür. İstanbul'dan sürülen muhalefet grubu, Paris'te yeniden toplanmış ve Yeni Osmanlılar Cemiyetini kurma kararı almıştır. Böylece, Babıali'ye karşı daha uygun bir ortamda muhalefetlerine devam etmiştir (Ahmad, 2014: 38-39).

Yeni Osmanlılar yaptıkları yayınlarla, padişah ve tebaası arasında sözleşme niteliğindeki bir anayasa ile birlikte imparatorluğun sorunlarının görüşülüp çözümlenebileceği bir temsili yapıyı sürekli olarak dile getirmişlerdir. Yine bu yayınlarda, ekonomik gerileme ile devletin mali durumu üzerinde durmuşlar ve Babıali'nin Avrupalı güçlere dayanmasından ve bu devletlerinde Osmanlı'nın iç işlerine müdahalesinden yakınmışlardır. Anayasal bir düzenin varlığının, sorunlara çözüm



olacağını savunmuşlardır. Fakat Yeni Osmanlılar, devrim niteliğinde, düzeni ortadan kaldıracak, yıkacak değişiklikler değil, Avrupalı güçlerin genişlemelerine karşılık daha dayanıklı bir yönetim arzulamışlardır. Bu değişimleri getirmenin tek yolunu, fikirlerine karşı anlayışlı yaklaşan bir hükümdarın tahta geçmesinde aramışlardır (Ahmad, 2014: 39-40).

### 3.1. İBRAHİM ŞİNASI (1826-1871)

Batılılaşma döneminin öncülerinden, şair ve gazeteci olan Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın açmış olduğu yolun ilk temsilcisi olmuştur. Müslümanlığı kabul etmiş ve Mehmet Reşad adını almış bir Fransız Subayının yanında, Fransızca öğrenmiş ve Batı ilimleri ve edebiyatını tanıma fırsatı bulmuştur. Reşad Bey'in tavsiyesi üzerine Paris'e gidiş iznini almıştır. Şinasi Paris'te kaldığı süreçte, Fransızcasını geliştirip, Batı kültürünü özümsemiştir. Tanzimat döneminin en önemli simalarından Mustafa Reşit Paşa'nın da Şinasi'nin yetişmesinde ciddi katkıları olmuştur. 1860 yılında, Agâh Efendi ile birlikte ilk özel gazete olan *Tercüman-ı Ahvâl*'i yayınlamıştır. Bunun neticesinde, ilk özel Türk gazetesi neşir hayatına girmiştir (Mardin, 1996: 282). 1862 yılında ise haftada iki kez çıkarılan *Tasvir-i Efkâr* gazetesini yayınlamıştır. Şerif Mardin'in ifadesiyle: “*Tasvir-i Efkâr*; çok geçmeden siyasi olduğu kadar yeni edebi fikirlerin de ifade edildiği bir ‘forum’ haline geldi. Gazete, Şinasi tarafından, Avrupa'nın entelektüel derlemeleri konusundaki bilgileri yaymak ve Osmanlı edebiyatının klasik kalıplarını kırmak için kullanıldı.” (Mardin, 1996: 283).

Şinasi; *Tasvir-i Efkâr*'da, şiirlerinde ve herkesin anlayabileceği bir dille yazılmış açık ve net olan makalelerinde, Tanzimat dönemi fikirlerini beyan etmiştir. Basını kullanarak fikirlerini ifade etmesi ve bunu yaparken sade ve açık bir üslup kullanmasından dolayı, halkın aydınlatılmasında yazılı basını bir araç olarak gören ve kullanan ilk kişidir. Şinasi, Osmanlı Devleti'nin yoğun Arapça ve Farsça kelimelerin olduğu Divan Edebiyatı'na karşı, açık ifadeler ve anlaşılır bir dil ile aydınlarla halk arasındaki mevcut uçurumu kapatmak istemiştir. Kullandığı dil neticesinde, Batı'nın etkilerini geniş bir kitleye yaymaya çalışmıştır. Batı dünyasının her yönüyle taklit edilmemesi gerektiğini savunan Şinasi, benimsenmesi gereken unsurların, Avrupa'da gelişme gösteren yeni bilimler ve hürriyet anlayışı olduğunu vurgulamıştır. Şinasi'ye göre, yeni bilimlerin ortaya çıkardığı Batı medeniyetinin kökleri, akla dayanmaktadır. Nitekim bu akıl ile Osmanlı'nın da medeniyet seviyesine ulaşabileceğini savunmuştur (Meşe, 2006: 109).

Mardin, Şinasi'nin Yeni Osmanlı düşüncesi altında, özellikle haberleşme ve iletişim alanında iki unsuru ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Bunlardan biri; Türk dilinin sadeleştirilmesi öteki ise; Batı edebi yapıtlarının ilk defa Türkçeye çevrilmesidir. Bu iki hareket, Batı'da mevcut olan iletişim düzeyini genel olarak da olsa Osmanlı toplumunda oluşturmaya matuf adımlardır. Mardin'e göre Şinasi zaten doğrudan ve kolay anlaşılabilir bir nesir kullanması yönüyle bu anlamda yenilikçi bir role sahiptir (Mardin, 1996: 293-294). Şinasi'nin bir diğer yenisi ise, Türk siyasi düşüncesine yapmış olduğu katkıdır. Bu, Batı siyasal rasyonalizminin bir sonucu halkın sorumluluklarının devamı niteliğinde olan "haklar" fikridir. "İmparatorluğu dağılmaktan kurtarma" düşüncesi üzerine yapılan bazı vurgular, "halkın refahının korunması" ve "halkın haklarının savunulması" yönünde bir değişime uğramıştır. Bu doğrultuda onu Yeni Osmanlılardan ayıran şey, onun bir "Aydınlanma adamı" olmasıdır (Mardin, 1996: 296).

Şinasi'nin Avrupa'dan alınması gerektiğini düşündüğü, akıl ve hürriyet esaslarını İslam ile bağdaştırıp bağdaştıramaması ile ilgili bazı görüşler göze çarpmaktadır. Tanpınar'a göre; Şinasi, Osmanlı coğrafyasından gelen bir vazifesi olduğunu düşünüyordu. Şinasi hakkında; "*O, şarkla garbın köprüsüdür. Asya'nın akl-ı piranesi ile Avrupa'nın bibr-i fikri, burada birleşirler. Belki daha yeni ve insani bir medeniyet kurabilir.*" yorumunda bulunmuştur. Nitekim Şinasi; Asya'nın tecrübeli akli ile Avrupa'nın taze fikrini birleştirmek istemiş ve Doğu-Batı sentezini ortaya koymaya çalışmıştır (Tanpınar, 1988: 203).

Şerif Mardin'in bakış açısına göre Şinasi'nin eserlerinden edinilen genel izlenim; "*ilham kaynağı olarak Batı'ya bakmasına, Avrupa'nın entelektüel ilerlemelerini ve siyasi anlayışlarını daha yüksek saymayı seçmiş olmasına rağmen, bunları İslam'la uzlaştırmaya çalışmamış olduğudur. Onun zihnindeki din ve devlet arasındaki ayrılık, ilk Tanzimat reformlarının etkilediği ölçüde bir sorun oluşturmuyordu*" (Mardin, 1996: 306).

### 3.2. NAMIK KEMAL (1840-1888)

Yeni Osmanlıların en önemli isimlerinden biri olan Namık Kemal, Yeni Osmanlılar Hareketine katılmış olan kişiler içerisinde en dikkat çekenidir. Namık Kemal'in XIX. yüzyılın ortasında kazanmış olduğu itibar, modern Türkiye'de hala etkisini sürdürmektedir. Mardin'e göre bu itibarın en önemli nedeni; düzyazılarının modern Türk yazarları ile kıyaslanabilir olması, keskinliği ve dilinin sadeliğiyle geniş

bir okuyucu kitlesi oluşturması ile doğru orantılıdır. Türkçesini sade olmasının yanı sıra, üslubunun olağanüstü gücü de onu diğerlerinden ayıran en önemli özelliğidir (Mardin, 1996: 315).

Mardin'e göre; Namık Kemal'in siyasi düşünceleri, çalışmalarının bütününe yayılmış bir durumdadır. Bu nedenle düşüncelerine hâkim olabilmek için, tüm eserleri dikkate değer bir şekilde incelenmelidir. Kemal'in siyasi anlamda mücadelesi, Londra'da çıkarmış olduğu *Hürriyet* adlı gazete ve sonrasında İstanbul'a döndüğünde çıkardığı *İbret* gazetesiyle başlamıştır. Mardin'e göre; Namık Kemal'in "siyaset teorisinin özü" *Hürriyet* ve *İbret* gazetesinde yazmış olduğu makalelerde kendini göstermiştir. (Mardin, 1996: 318).Gazetede yayımladığı siyasi içerikli makalelerinde, hükümetin yolsuzluklarını şikâyet etmiş, Avrupa'dan alınan borçları eleştirmiş ve Osmanlı Devleti'nin borçsuz da kendini idame ettirebileceğini ve kendi servet kaynaklarını işletmesi fikrinde, ısrarcı olunması gerektiğini vurgulamıştır (Ülken, 1979: 99).

Namık Kemal, İstanbul'a gelişinden sonra Şinasi ile tanışması ve *Tasvir-i Efkâr*'da vazife almaya başlaması ile hayatına yeni bir yön vermiştir. Şinasi vesilesiyle Namık Kemal'in düşünceleri, toplumsal ve siyasi meselelere yönelmiş, şiirlerinin içerik ve konuları değişmiş "artık eski şiirin ve tasavvufi remizlerin mücerret dünyasında yaşayan bir insan olmaktan çıkarak, cemiyet davalarının adamı olmuştur" (Akün, 2006 : 364). Bu bağlamda Mardin'e göre, Namık Kemal'in siyaset felsefesi iki açıdan analiz edilebilir. Bunlardan ilki; İslami ve Batılı siyaset kavramları arasındaki gaye, kaynak ve içsel uyum açısından oluşturmaya çalıştığı sentez diğeri ise; Türk düşünürlerinin sonraki nesillerini etkisi altında bırakacak bazı siyasi kavram kümelerinin Türkiye'ye sirayet etmesidir (Mardin, 1996: 319).

Mardin'e göre Namık Kemal'in yazılarının tamamında ilahi adalet, din hukuku ve İslami unsurların yer alması, onun güçlü bir klasik kültüre ve İslam inancını çok eskiden sağlamaştırmasına bağlıdır. Nitekim halka karşı duymuş olduğu ilginin de kaynağında dini ve mistik temeller bulunmaktadır (Mardin, 1996: 320). Ayrıca, "Namık Kemal'in siyaset teorisindeki seküler ve dini öğelerin kökündeki bu yan yanallığı onun düşüncesini -yarı Avrupai ve yarı İslami- ikili bir kaynağa götürmüştür" (Mardin, 1996: 325).

Dini ve mistik değerlerin yanı sıra, Osmanlı liberalizminin fikirlerini tutarlı bir biçimde aktaran Namık Kemal, Yeni Osmanlılar arasında, en önemli düşünür olarak hafızalarda yer etmiş ve düşünceleri gerek yaşayışında gerekse öldükten sonra önemini ziyadesiyle korumuştur. Şiirleri, tenkit eserleri, tiyatroları idare tarafından yasaklara maruz kalmış olmasına rağmen, aydın kitle arasında yaygın şekilde okunmuştur. Hürriyet fikrini geliştirmiş, doğal haklar, vatan, toprağa bağlı vatanseverlik, halk egemenliği gibi kavramları, İslami bir formda tanıtmıştır. Fikirleri arasında en dokunaklı olan, Osmanlı'nın bütünlüğünü korumak adına Osmanlılık olmuştur. Vatanseverlik olarak addettiği, Osmanlılık düşüncesini benimseyen Namık Kemal; tüm Osmanlıların dinleri ve dilleri fark etmeksizin Osmanlı vatanına bağlılık borcu olduğu düşüncesindedir. Fikirlerini, devrim sonrası Fransa'sından alan Namık Kemal, bu fikirleri şeriatla uzlaştırarak İslami olarak anlaşılır kılmaya çalışmıştır (Ahmad, 2014: 40).

Namık Kemal, Aydınlanma düşünürlerinden Rousseau ve Montesque'nun görüşlerinin etkisi altında kalmış ve siyasi makalelerinde; Rousseau'nun "halk egemenliği" ve Montesque'nun "kuvvetler ayrılığı" teorilerini benimsemiştir. Yine Montesque'den ilhamla Cumhuriyetin küçük devletler için, meşruti bir yönetimin ise Osmanlı Devleti gibi büyük devletler için uygun olacağını ifade etmiştir (Meşe, 2006: 111). Fakat Namık Kemal, İslam ilkelerinden bağımsız bir siyasi yönetim taraftarı olmamıştır. Bu sebeple, Meşrutiyet rejiminin esasında Avrupalı bir fikir olmadığını, İslam'da mevcut olan meşveret ilkesine uygun olduğunu ve İslam şeriatı ile çelişen hiçbir yanı bulunmadığını kanıtlamak durumunda kalmıştır. Nitekim Namık Kemal, üçlü bir sentez ile şeriat, meşrutiyet ve terakkinin yürütülebileceği düşüncesini ortaya koymuştur (Berkes, 2012: 290-291).

Bu bağlamda Namık Kemal, fikri açıdan Osmanlılık, İslamcılık ve Batıcılığı birlikte ele almış ve sentezlemeye çalışmıştır. Namık Kemal'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun kendini idame ettirebilmesi ve Osmanlı sınırları içinde bulunan bütün ulusların çıkarlarını korumak adına, Osmanlı birliğinin kurulması bir gereklilik olmuştur. Bu birliğin kurulmaması durumunda, Osmanlı egemenliği altındaki bu ulusların, imparatorluğun yönetiminden çıkarak, büyük devletlerin hegemonyası altına girmeleri kaçınılmazdır. Bu nedenle, Osmanlıların bir çatı altında toplanması ve birliğin sağlanması için, bu milletlere Osmanlılık fikrinin benimsetilmesi ve eğitim, öğretimle de bunun desteklenmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

### 3.3. ZİYA PAŞA(1829-1880)

Yeni Osmanlılar içerisinde, kişiliği ve meslek hayatı itibarıyla farklı olan Ziya Paşa'nın en çok dile getirilen vasfı, bir idareci olması ve bu anlamda tecrübeli olmasıdır. Kaleme aldığı makaleleri özellikle Osmanlı Devletindeki idari uygulamaların iyileştirilmesi ve daha verimli hale getirilmesiyle ilgilidir (Mardin, 1996: 373).

Ziya Paşa uzunca bir dönem Namık Kemal ile yakın bir mesai arkadaşı olmuş ve *Hürriyet* gazetesinde yayımlanan önemli bazı makaleleri kaleme almıştır. Ziya Paşa'nın devlet ile ilgili düşünceleri, Namık Kemal'in düşünceleri ile benzerlik gösterse de Mardin'e göre onun yazılarını Namık Kemal'in yazılarından ayıran üç önemli yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki; Ziya Paşa'nın sarayı çok iyi bilmesi ve böylece zihninin sürekli olarak "hükümdarın işlevi" ile meşgul olması ve sonucunda da Ziya Paşa'nın kaleme aldığı yazılarda da bu işlevin çöküşünü incelemesidir. Ona göre imparatorluğun çöküş nedeni ile hükümdarın işlevi arasında bir paralellik bulunmaktadır. İkinci olarak ise; Ziya Paşa'nın Namık Kemal'e oranla daha ileri bir kültürel gelenekçi olmasıdır. Bu durum, Ziya Paşa'nın Fransız geleneklerinin kabul edilmesine karşı duyduğu öfkenin ve Osmanlı'nın kültürel ruhunun yok olması noktasındaki korkusunun nedenini ortaya koymaktadır. Nitekim o, hürriyet ile yeni bürokratların tasfiyesi ile alakadar olduğu kadar ilgilenmemiştir (Mardin, 1996: 377).

Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre, yedi makaleden oluşan "Hatıra" adlı deneme kitabında Ziya Paşa; Tanzimat ıslahatlarının olumsuz sonuçlarını, ekonomik durumun kötüleşmesini, devlet mekanizmasının hakkıyla kurulmamış olmasını ve yeni kanunların işleri geciktiren, bir nevi aksatan bir bürokrasiye sebep olduğunu ifade etmiştir (Tanpınar, 1988 :331).

Tercüme Odasında geniş bir klasik Osmanlı-İslam kültürü edinmiş olan Ziya Paşa, Şinasi gibi Mustafa Reşit Paşa himayesinde yetiştirilmiş devlet ve fikir adamıdır. Ziya Paşa'nın devlet yönetiminde bulunduğu sürece, idarecilik hayatında karşılaştığı kötü durumlar, ülkedeki siyasi reform sorununa el atması gerektiği fikrini tetiklemiştir. Nitekim bu durum, Ziya Paşa'yı başkentteki gayrimemnun unsurlarla işbirliği yapmaya sevk etmiştir. Sultan Abdülaziz tahttan indirilip bir anayasa komisyonu oluşturulunca da Ziya Paşa bu komisyonun çalışmalarına katılmıştır (Mardin, 1996: 373-376).

Şerif Mardin'e göre, Namık Kemal gibi Ziya Paşa da doğa durumunun tarihi bir teşekkül olduğuna inanmıştır. Bu doğa durumunu Namık Kemal gibi, "barış, iyi niyet ve

yardımlaşma” unsuru olarak değil, onu “şeref, servet ve otorite” için sürekli bir mücadele olarak görmüştür. Rousseau ile yapılacak bir ilişkilendirmede, Ziya Paşa’nın şemasında, İslam siyaset teorisinin izlerini görebileceğimiz ilk nokta, Ziya Paşa’daki “cemaat” anlayışının Rousseau da yer alan “cemiyet” kavramına nazaran daha esnek olmasıdır. İslami cemaat kavramının esnek olması, Ziya Paşa’nın düşüncelerinde bulanıklığa yol açmıştır (Mardin, 1996: 381-382). Ziya Paşa, Namık Kemal gibi Batı dünyasının üstünlüğüne önem atfetmiş ve Osmanlı Devleti için kurtuluş yolunun terakkide olduğu sonucuna varmıştır. Fakat onun için medeniyet, Batı’yı aynen taklit etmek değil, Osmanlı’nın gelenek göreneklerine ve dini değerlerine bağlı kalmaktır.

#### 3.4. ALİ SUAVİ (1839-1878)

Ali Suavi, medrese eğitimi almış coşkulu bir devrimcidir. Yeni Osmanlılar içinde yer alan Ali Suavi’nin en dikkat çeken özelliği; fikir hayatındaki gelgitleri, istikrarsızlıklarıdır. Medrese tahsili almış olmasına rağmen, medresenin skolastik zihniyetine saldırmış, fakih olduğu halde fıkha isyanda bulunarak, ilk kez laikliği savunmuştur (Ülken, 1979: 77-78).

Şerif Mardin’e göre Ali Suavi, düşünce ve davranışları itibariyle Ortadoğu’nun istikrarsızlık durumuna inkâr edilemez bir katkıda bulunmuş, farklı modern İslami siyasi-dini toplumların önderlerine fazlasıyla benzeyen Müslüman bir radikaldir. Onlar gibi Suavi’nin de asıl gücü, modern siyasilerin halk ile aynı saydıkları büyük, gelişmemiş ve memnuniyetsiz yığınlarla temas halinde olmasından ileri gelmektedir (Mardin, 1996: 400).

Ali Suavi, İstanbul’da M. Philippe ile beraber *Muhbir* isimli gazeteyi yayınlamıştır. Ali Paşa döneminde gazetesinin kapatılmasının ardından, Yeni Osmanlılar ile Mustafa Fazıl Paşa gözetiminde Avrupa’ya gitmiştir. Londra’da, *Muhbir* gazetesini tekrardan çıkarmaya başlamıştır. Mardin’e göre, Ali Suavi’nin gazeteci kimliğindeki gerçek sınırları, üslubunun sade olması ile hürriyeti ve anayasayı savunması *Muhbir*’in yayınlanan birkaç sayısında kendini göstermiştir. Suavi’nin özgüveni ve aşırı gururu nedeniyle *Muhbir*’i değiştirmek için fazla bir çaba gösterilememiştir. Nitekim 1868’de Namık Kemal ve Ziya Paşa, bir yazı ile Ali Suavi’den *Muhbir*’in ilk sayfasında bulunan “Yeni Osmanlı Cemiyeti’nin yayın organı” ibaresinin kaldırılmasını istemişlerdir. Bir süre sonra ise Paris’te toplantılar gerçekleştirilmiş ve sorunlar dile getirilmiştir. Yeni Osmanlıların ilk toplantılarında Suavi, *Muhbir* gazetesini çıkarmaya devam edeceğini söylemiş, fakat diğerleri

*Hürriyet*'in yayımlanması kararına varmıştır. Muhbir gazetesinin yayınlanmasıyla çözüme kavuşturulan bu fikir çatışması sonrasında, *Hürriyet*'in yayınlanmasıyla Suavi'nin Namık Kemal ve Ziya Paşa ile araları açılmaya başlamıştır (Mardin, 1996: 401-402).

Şerif Mardin, Ali Suavi'nin teorilerini karakteristik olarak ortaya koymanın etkili yolunun, bunları Namık Kemal'in düşünceleri ile karşılaştırmak olduğunu vurgulamış ve aradaki fikirsiz ayrımı şöyle dile getirmiştir: Namık Kemal'in siyasi düşüncelerinin özü; Osmanlı siyasi düşüncesine “halk hâkimiyeti” kavramını yerleştirmeye yönelik çabalar iken, Ali Suavi bu teoriyi, İslami siyaset teorisi açısından anlamsız ve Avrupa siyaset felsefesi açısından, yanlış bulmaktadır. İkincisi ise; Namık Kemal “kuvvetler ayrılığı” ilkesini benimsemişken Ali Suavi “vahdet-i imamet” ilkesini ortaya koymuştur. Namık Kemal, sözlü protestonun önüne geçen herhangi bir “sivil itaatsizlik” hareketine karşı dururken, Suavi fazlasıyla ileri gitmeye hazır bulunmaktadır (Mardin, 1996: 406).

Falih Rıfka Atay'ın gözünde Ali Suavi, bir inkılapçıdır. “*Din işlerini dünya işlerinden ayırmak fikrini, galiba ilk defa ortaya atmıştır. Rejim davasını ele almıştır. Türkçülüğün ve Türkcülüğün prensiplerini koymuştur. Batıl itikatları kırmak ve tefekkür (düşünce ) hürriyetini kurmak için akıl erdirebildiği kadar savaşmış durmuştur. Bu işlerde yalnız Tanzimatçıları değil, Genç Osmanlıları da pek geride bırakan ileri görüşleri vardır*” (Atay, 1997: 62).

Yukarıda belirtildiği üzere Atay'ın, Ali Suavi hakkındaki Türkçülük ifadeleri sentez edildiğinde, Şerif Mardin'in tamamen farklı bir bakış açısıyla olayları yorumladığı dikkatleri çekmiştir. Şerif Mardin'e göre; “*Bir zamanlar dünyayı titreten Türk halkı, Rusların kölesi olmayı kabul mü edecek? Asla! Milletimiz henüz ölmedi.*” “*Dünyada Türkler olduğunu bütün âleme duyurdunuz.*” “*Oraya Ruslar asker sevk ettikleri için, bizim dinimizden, kavmimizden ve ailemizden olan bu Müslüman Türklere ne olduğunu merak ediyoruz.*”...gibi Ali Suavi'nin kurduğu cümlelerde, Türk kelimesinin çok sık zikredilmesi, Suavi'nin Orta Asya meselesine önem vermesinden kaynaklanmaktadır ve bu açıdan onu “Türkçü” olarak tasvir etmek kandırıcıdır. “*Kısacası Suavi, bir “Türkçü” olarak yazılarında Türklere o zamana kadarkinden daha büyük bir önem vermesine rağmen, onun, İslam kardeşliği ile çok daha fazla ilgilendiği söylenebilir.*”(Mardin, 1996: 410-412).

Nitekim aşağıdan gelen güçler için sağlanmış düşüncelerin Batı temelli olmaları sebebiyle Suavi, bir süre Yeni Osmanlılar ile birlik olmak zorunda kalmış ve onlarla birlikte hareket etmiştir. Fakat Yeni Osmanlılardan ayrılmasının akabinde, eski tavrına yani hükümetin amacının, toplumun bütün üyeleri için adaleti sağlamak şeklindeki İslami çerçevedeki tavrına geri dönmüştür.

#### 4. JÖNTÜRKLER

“Genç Türkler” (Young Turks) ilk kez, 1828’de Charles Mac Farlane tarafından dönemin genç Osmanlı kuşağına atıf yapmak üzere, daha sonra 1855 yılında Abdolonyme Uvicini, II. Mahmut döneminde ıslahat hareketine katılan devlet adamlarını ve Abdülmecid dönemindeki Batılılaşma taraftarı Tanzimat devlet adamlarını, tasvir etmek için kullanmıştır. 1857’de, Hippolyte Castile tarafından kavramlaştırılmış ve 1864 yılında Amerikalı bir misyoner tarafından, Avrupa’da eğitim almış Osmanlı gençleri için bu kavram kullanılmıştır. Öncelikli olarak Jön Türkler kavramı, Yeni Osmanlılar ve akabinde Mithat Paşa öncülüğünde bürokrat-askeri kadroyu ifade etmektedir (Hanioğlu, 2001: 584).

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devletinde; anayasal bir hukuk düzeni kurmak, anayasanın ilanı ile serbest seçimler yapmak ve neticesinde oluşturulacak olan meclise millet ve memleketin kaderini tayin etme hakkını verme idealini temel alan hürriyet savunucularına Jön Türk adı verilmiştir (Uçar, 1997: 39). Jön Türk ifadesi, memleket içinde ve dışında örgütlenen birçok muhalif teşkilatın genel adıdır.

Tarık Zafer Tunaya “*Osmanlı imparatorluğunda, modern ihtiyaçlara göre değişiklik yapmak isteyen ihtilalciler*” olarak tanımladığı Jön Türkleri ortak bir öğreti etrafında toplamanın mümkün olmadığını ve hepsinin ayrı ıslahat planlarının olduğunu vurgulamıştır. Jön Türklerin asıl hedefi, II. Abdülhamid’in kendisi ve oluşturduğu rejimdir (Tunaya, 1960: 69). Jön Türk hareketi, Osmanlı Devletinde mutlakiyetçi yönetime karşı olan ilk siyasi örgüt değildir. Bu hareketin tarihsel temeli, Yeni Osmanlılara dayanmaktadır. Her iki grubun da ortak amaçları vardır. Jön Türk hareketi dayanağını, fikir öncüleri olan Yeni Osmanlıların bir kuşak önce ortaya koyduğu sosyal hareketlilikten almış ve Yeni Osmanlıların imparatorluğu ayakta tutacak Osmanlıcılık ideolojisini benimsemesinden doğmuştur. Yeni Osmanlıların amacı, imparatorlukta bir “meclis-i meşveret” in kurulması ve siyasi olarak iktidarı kurumsallaştırmak, kuvvetler ayrılığı oluşturmaktır. Kuvvetler ayrılığını dengede tutmak içinse, yürütme organı kurulacak olan meclise karşı sorumlu olmalıdır (Mardin, 2008: 33). Memleketin



kurtuluşuna dair çözümler arayan Yeni Osmanlılar ve akabinde Jön Türkler, anayasal düzeni mevcut sistem haline getirmek için mücadele vermişlerdir. Bu doğrultuda, Jön Türklerin askeri kanadını oluşturan ve memleket içinde ilk Jön Türk Cemiyeti İttihat-ı Osmani (Osmanlı Birliği) adıyla 1889'da, Askeri Tıbbiye'de kurulmuştur. 1894'te İttihat ve Terakki adını almıştır. İmparatorluğu kurtarma fikri ile hareket eden İttihat ve Terakki Cemiyeti, zaman zaman farklı ideolojilerle kendini göstermiştir. Cemiyetin fikri yönden XIX. yüzyıl biyolojik materyalizminden etkilenmiştir. Nitekim pozitivistin öncüsü olarak kabul edilen Ahmet Rıza'nın İttihat ve Terakki'nin ilk liderlerinden biri olması rastlantı değildir (Mardin, 1985: 350-351).

#### 4.1. PRENS SABAHADDİN (1878-1948)

Asıl adı Mehmet Sabahaddin olan Prens Sabahaddin'in annesi Sultan Abdülmecid'in kızı ve II. Abdülhamid'in kız kardeşi Seniha Sultandır. Annesi nedeniyle yerli kaynaklarda "Sultanzade" olarak Batı kaynaklarında ise "Prens" olarak nitelenmiştir. Devlet memuru olan babasının, II. Abdülhamid'e karşı sert bir muhalif olması ve aralarının açılması nedeni ile babasıyla Paris'e kaçan Prens Sabahaddin, orada II. Abdülhamid yönetimine karşı mücadele veren, Jön Türk hareketine dâhil olmuştur (Uçman, 2007: 341).

Paris'te, Jön Türklerin lideri Ahmet Rıza ile birçok konuda anlaşmazlık yaşamıştır. Jön Türkler arasında yaşanan bu anlaşmazlıklar ve azınlıkların istekleri neticesinde 1902'de Osmanlı Liberalleri Kongresi toplanmıştır. Prens Sabahaddin, bu kongrede siyasal bir fikir ortaya koymuştur. Jön Türkler, II. Abdülhamid'e karşı verdikleri mücadelede anlaşmazlık yaşayınca Sabahaddin'in öncülüğünde "*Teşebbüs-i Şahsi*" ve "*Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*" kurulmuştur. Kurulan cemiyetin yayın organı, *Terakki* dergisi olmuştur. Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti askeri okullarda ilgi görmüş, teşkilat ve dernekler kurularak cemiyetin faaliyetleri arttırılmıştır (Reyhan, 2009: 146).

Prens Sabahaddin, toplumsal gelişmelerin temelini bireyci girişimde (Teşebbüs-i Şahsi) ve idari anlamda merkezîyetçiliğin (Adem-i Merkeziyet) olmamasında görmesi bakımından geniş anlamda liberal görüşün temsilcisi ve liberalizmin kurucusu olarak değerlendirilmiştir. Sabahaddin, toplumları cemaatçi ve merkezîyetçi toplum, bireyci girişime önem veren ve idari anlamda merkezîyetsiz bir yapıya sahip toplum olarak ikiye ayırmıştır (Tüsiad, 2002: 333). Bu çerçevede bireysel mutluluk, yaratıcılık ve toplumsal gelişme ancak bireysel girişimciliğe yer veren ve yerinden yönetime olanak

sağlayan toplumlarda kendini gösterebilirdi. Prens Sabahaddin'e göre Osmanlı Devleti'nin geri kalma sebebi; imparatorluğun, bireycilik ve yerinden yönetim yerine merkeziyetçi ve bireyin gelişimine imkân sağlamamasında gizlidir. Nitekim bu geri kalmışlığı ortadan kaldıracak şey, yerinden yönetim ilkesi ve bireye verilecek önemdir (Somel, 2009: 108).

Şerif Mardin'in düşüncelerine göre, Prens Sabahaddin'in Adem-i Merkeziyetçilik fikirlerinde bazı zayıflıklar dikkat çekmektedir. Sabahaddin'in görüşüne göre, Anglosakson ülkelerindeki eğitim modelinin ve adem-i merkeziyet sisteminin sanayi toplumunu oluşturan bir insan tipi ortaya koymasındır. Fakat gerçekte, endüstriyel gelişme ile orantılı olarak merkeziyetçilik artmıştır. İngiltere'de bu süreç 1835'te, Municipal Corporation Act (Belediye Kanunu) ile ortaya çıkmış, Amerika'da 1860'lardan sonra merkeziyetçilik belirmeye başlamıştır. Bu nedenle, Prens Sabahaddin'in ulaşmak istediği gelişmişlik seviyesiyle adem-i merkeziyetçilik arasında bir bağ bulunmamaktadır. Yine Mardin'e göre, Prens Sabahaddin'in bazı fikirleri özgün değildir. "Verimli vatandaş" oluşturma mücadelesi daha önce de görülen, 1870'lerden itibaren tekrarlanan bir düşüncedir. "Gaza" fikrinin artık devletin temelini oluşturamayacağı daha önce de ifade edilmiştir. Modernleşmenin gerçekleşebilmesi için öncelikli olarak vatandaşların kültür seviyelerinin yükseltilmesi gerektiği de zaten kabul edilen bir fikirdir (Mardin, 2008: 302-303).

#### 4.2. ABDULLAH CEVDET (1869-1932)

Kuleli Askeri Tıbbiye İdadisi ve Mekteb-i Tıbbiye'den mezun olan Abdullah Cevdet, daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alacak olan İttihad-i Osmani Cemiyeti'nin ilk kurucuları arasında yer almıştır. Birçok kez tutuklanmış ve sürgüne gönderilmiş olan Cevdet, bu sürgünlerden birine gönderilirken kaçarak Paris'e gitmiştir. *Meşveret* ve *Mechveret Supplement* dergilerinde "*Bir Kürd, Cevdet Hacı Şakir, İbn-i Ömer Cevdet, Karlıdağ*" takma adlarıyla yazılar kaleme almıştır. 1897 yılında Cenevre'de Jön Türklere dâhil olmuştur. Osmanlı mecmuasının yöneticileri arasında yer almış ve başyazarlık yapmıştır (Ünüvar, 2009: 98). Abdullah Cevdet, II. Abdülhamid'e karşı dinin emirlerini yerine getirmediği gerekçesiyle, gerçek bir halife sayılmayacağı yönünde ithamlarıyla, birlik olan muhalefet grubunun da önde gelen isimleri arasında yer almıştır. Yayınlanan Osmanlı mecmuasında da bu konuda yazılara yer vermiştir (Hanioglu, 1988: 91).

Abdullah Cevdet, “*Halkı eğitmek ve Osmanlı kütüphanelerini medeniyet akımına katmak*” arzusundadır. Bunu da gerçekleştirmenin en iyi yöntemi, Batı Klasığı ve Batı akımlarını kucaklayan bir dergi ortaya koymaktır. Cenevre Jön Türklerinden ayrıldıktan sonra, *İctihad* dergisini kurmaya yönelten ana düşünce de bu olmuştur. Şerif Mardin’e göre; “*Dr. Abdullah Cevdet’in Osmanlı okurlarının duygularını incitmek için kullandığı yöntem, İslâm fıkıh bilginlerinin sözlerinden hareket ederek materyalizme varmaya çalışmaktır*” (Mardin, 2008:225-234). Abdullah Cevdet, Tıbbiye’de aldığı eğitimin etkisiyle materyalizm olgusunu benimsemiş ve düşüncelerini buna göre şekillendirmiştir. Ona göre, matematiksel olarak hesaplanamayacak, ilim ve fen doğrultusunda çözülemeyecek hiçbir şey yoktur. Bu bağlamda “Tam Garpçı” olarak tasvir edilen Abdullah Cevdet, Batı’nın anlaşılması ve kültürüne yabancı kalınmamasını üstün bir değer olarak kabul etmiştir (Ünüvar, 2009 :99).

Evreni Materyalist-biyolojik çerçevede değerlendiren Abdullah Cevdet, radikal bir laik olarak nitelendirilmiştir. Din ve devlet arasındaki ayrımı savunan Cevdet, inançlı bir materyalist olarak Müslümanları yavaş yavaş dinsel dünya görüşlerinden vazgeçirmek suretiyle, onları sadece bilime dayanan bir dünya görüşüne sevk etmenin yollarını aramıştır (Zürcher, 2009: 47). Bu bağlamda Abdullah Cevdet’in felsefesi “*Allah’ın sıfatlarının incelenmesi şeklinde ele alınırsa Allah’ın her niteliği insana bilimsel bir faaliyette bulunmasını emretmektedir.*” temeline dayanmıştır. Şerif Mardin yine dikkate değer bir nokta olarak şunları ifade etmiştir: “*Dr. Abdullah Cevdet’in bütün materyalizmine rağmen maneviyatın beslenmesine temel bir değer vermiş olmasıdır. Fakat tıpkı Atatürk’te olduğu gibi bu besleyici unsurlar dinin dışında aranmaktadır*” (Mardin, 2008: 232-234).

Andre Gide ve Ernest Renan’ın Batı medeniyetini tek medeniyet olarak yorumlayan görüşlerinin, bazı Osmanlı aydınlarında oldukça etkili olduğu görülmektedir. Osmanlıda Batılılaşma tartışmaları ikliminde bahsi geçen tesirin bir yansıması olarak ortaya çıkan ve Batı’ya bakışta teslimiyetçi yaklaşım olarak adlandırılan görüşün en önemli temsilcisi Abdullah Cevdet’e göre, bu tek ve gerçek medeniyetin gülüyle dikeniyile komple alınması gereklidir. Aksi halde, Avrupalıların işgali kaçınılmaz olacaktır (Bülbül, Özipek, Kalın, 2008: 26).

#### 4.3. AHMET RIZA (1858-1930)

Batı kültürüyle yetişmiş olan Ahmet Rıza, 1889 yılında Fransız İhtilali'nin 100. yıldönümü için Paris'te kurulan sergiye gitmiş ve dönmemiştir. Burada pozitivism görüşlerini benimsemiş ve Paris'te tanınmış pozitivist, Pierre Lafitte'in derslerine katılmıştır (Özden, 2009: 120). Aynı zamanda, pozitivistlerin cemiyetine üye olmuş ve cemiyetin temel ilkesi olan "Ordre et progres" (nizam ve terakki)'e bağlı kalmıştır. Kuruluşun yayın organı "La Revue Occidentale" de İslamiyet'i tanıtmak, yüceltmek adına yazılar kaleme almış ve Osmanlı hakkında, Fransız basınında çıkan yazılara karşılık vermiştir. Bu süreçte, ülkelerin ilerleme ve milletlerin gerileme sebeplerini araştırması sırasında, ülkeyi ve halkı içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmanın tek yolunun, eğitim ve müspet ilimleri yaymak ile gerçekleşeceği sonucuna varmıştır. Bu fikirlerini yazarak II. Abdülhamid'e göndermiş ve padişaha meşrutiyet rejiminin kötü olmadığını kanıtlamak için, şeriatın "meşveret" usulünü emrettiğini anlatmaya çalışmıştır.

1889'da İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiye de kurulmuş olan İttihad-i Osmani Cemiyeti ile ilgilenmiş ve Doktor Nazım Bey'in teklifi üzerine cemiyete katılmıştır. Böylece, Jön Türklerin kamuoyundaki faaliyetleri artmış ve Ahmet Rıza, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı olan *Meşveret* gazetesinin başına geçmiştir. *Meşveret*'in ilk sayısında Ahmet Rıza, Doğu kültürünü Batı'nın ilmi ve kültürüyle sentezlemeyi, halkın eğitim seviyesini arttırmayı amaçlayan bir program yayınlamıştır. Bu programı yayınlaması itibariyle, Jön Türklerin lideri konumuna gelmiştir (Ebüzziya, 1989: 124-125).

Ahmet Rıza, *Meşveret*'te ve Paris'te kaldığı süre içinde farklı dergilerde yer alan yazılarında dinin eğitim, yönetim ve siyaset üzerindeki etkilerinden vazgeçtiği laik bir düzenin inançlı savunucusu olmuştur. Rıza için, dinin inanç olarak bir çekiciliği yoktu fakat toplumsal bir harç olarak önemliydi ve ilerlemeye diğer inançlara göre daha uygundu. Ahmet Rıza'nın fikirlerine göre, İslam'dan materyalizme hatta pozitivism'e geçmek, Hıristiyanlık'tan pozitivism'e geçişe oranla daha kolaydır (Zürcher, 2009: 46-47). Pozitivism doğrultusunda, "*Ahmet Rıza'nın Osmanlı toplumunu pekleştirmek, birimlerini daha uyarlı hale getirmek, dağınlıktan kurtarmak kategorisine giren bütün düşüncelerinin esası Comte'culuğun ordre (düzen-statik denge) unsurudur*" (Mardin, 2008: 183).

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ŞERİF MARDİN'DE BATI VE BATILILAŞMA ALGISİ

Osmanlı-Türk toplumsal yapısının temel dinamiklerini ele alan ve bunları kendi özgün düşünceleriyle ve araştırmalarıyla sentezleyen Şerif Mardin, ortaya koyduğu çalışmalarında Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecini analiz etmiştir. Türk modernleşmesinin ilk dönemlerini Batılılaşma, Batıcılık kavramları üzerinden tanımlayan Mardin, bu dönemi Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerin siyasi fikirleri üzerinden değerlendirmiştir. Jön Türklerin fikri yapısının Cumhuriyet'in kurucularına sirayet etmesi, yapılan reformların da pozitivist çerçevesini belirlemiştir. Bu bağlamda Mardin, Atatürk ve Atatürk'ün Batı'ya karşı tutumunu ele almıştır. Türk toplumunu analiz etme noktasında, merkez-çevre ayrımını kullanmış ve bunu teorik bir düzende tarihsel süreç içerisinde sunmuştur. Ayrıca yine merkez-çevre ayrımından hareketle ve özgün bir bakış açısıyla küçük kültür/büyük kültür, küçük gelenek/büyük gelenek, Volk İslam ve 2007 yılında ortaya attığı mahalle baskısı kavramını çalışmalarına konu etmiş ve sosyal, kültürel alanda önem arz eden, sivil toplum kavramı üzerinden tahliller yaparak Türk siyasal ve sosyal hayatını değerlendirmeye çalışmıştır.

#### 1. ŞERİF MARDİN PERSPEKTİFİNDEN “BATICILIK” VE SERÜVENİ

Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Türkiye Cumhuriyeti'nde farklı niteliklere ulaşan, -toplumsal ve düşünsel anlamda- Batı Avrupa'yı ulaşılması gereken bir amaç olarak ele alan yaklaşım Batıcılıktır. Bu fikir kimi zaman ölçülü olarak ortaya çıkmış, kimi zamansa geleneksel kültürün karşısında duran ve onu tenkit eden bir yapı kazanmıştır. Nitekim Batı'yı her alanda ve anlamda model almak arzusunda olanların düşüncelerinin kavramsallaştırılmış halidir (Mardin, 1983: 245).

Batıcılığın gelişim evrelerine baktığımızda; Osmanlı Devleti, Batı medeniyeti ile her zaman bir ilişki içinde olmuştur. İmparatorluğun yükselme döneminde, Osmanlı Devleti kendi medeniyetini Batı'dan daha üstün olarak nitelendirdiği için Batı'nın rol model alınması hiçbir sorun teşkil etmezken, imparatorluğun gerileme sürecinde devlet yönetiminin bozulması ve askeri alanda zayıflıkların baş göstermesiyle sorun halini almıştır (Mardin, 1991a: 11-12). Bu sorunun neticesinde artık kullanılacak yeni yöntem, modernist reformculuk olmuştur. Batı askeri kurumlarının ve silah gücünün Osmanlı'ya nasıl getirileceği mevzusu, modernist reformun gerekli olduğunu ifade eden ilk raporlardan biri olan layihanın, Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa tarafından

hazırlanarak III. Ahmet'e verilmesiyle yön bulmuştur (Mardin, 2010: 18). Böylece yönetim, tepeden baktığı bu yapıyı araştırmaya ve başarılarının sırrını öğrenmeye başlamıştır (Hanioğlu, 1983: 1382).

III. Ahmet döneminde, basın sanatının Osmanlı Devleti'ne gelmesiyle Batı'nın askeri eğitime ve teknolojisine karşı ilgi artmıştır. Aynı zamanda Yirmisekiz Mehmet Çelebi gibi devlet görevlileri, başkentlere elçi olarak gönderilmiştir (Mardin, 1983: 245). Avrupa'ya gönderilmiş olan sefir ve temsilcilerin ortaya koydukları sefaretname ve seyahatnamelerde dikkat çeken unsur, karşılaşılan yapının her alanda üstün olduğu temasıdır (Hanioğlu, 1983: 1382). Bu dönemde Batı'da kurulan Osmanlı elçilikleri, sürecin seyrini değiştirmiş ve ilk sistematik değerlendirmeler, diplomasi ile hariciye memurlarından gelmiştir. Bunun neticesinde, Batı medeniyeti refahının Osmanlı idarecilerine sirayet etmesiyle birlikte, bu yaşayış tarzını ayrıcalıklı ve mahalli kültürün engellemeleri olarak değerlendiren alt ve orta sınıf, yeniçerilerle ve sadrazamın düşmanlarıyla birlik olup ayaklanmıştır. Batı ile kurulan temasları halk yararının gözetilmemesi olarak addeden Osmanlı toplumu içinden bu dinamik, Cumhuriyet dönemine kadar sürecek olan Batılılaşmanın getirdiği etki-tepki mekanizmasının ilk örneğidir.

I. Mahmut, I. Abdülhamid ve bilhassa III. Selim döneminde ise reformlar hız kazanmış, fakat bazı güçlerin birleşmesiyle kesintiye uğramıştır. Nitekim II. Mahmut, kendinden önceki reformcuların yaşadıkları kötü sonuçları dikkate almış, askeri reformların önünde koca bir engel olan yeniçerileri ortadan kaldırmış ve III. Selim döneminde oluşturulmuş askeri birlikleri yeniçerilerin yerine koymuştur (Mardin, 1983: 245-246). Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesiyle, böylece Batılılaşma muhalefetinin ana gövdesi ortadan kaldırılmıştır (Mardin, 2012: 168).

Batı'nın yükselişi, askeri kuruluşlarının yanı sıra vergi toplama usulü ve mali kaynaklara da dayanmaktadır. Bunların Osmanlı Devletinde de oluşturulmasının gerekliliği, III. Selim döneminden itibaren dikkatleri çeken bir olgudur. II. Mahmut döneminin sonlarına yaklaşıldığında, Batı'da idari görevli olan Osmanlı elçileri Avrupa'nın halkın verimliliğini arttıracak ve muhafaza edecek yeni önlemler olarak bunları devlet politikası haline getirdiğine dikkat çekmiştir. Mutlak monarşi ile yönetilen ülkelerde dâhi milli bir devlet oluşturmak isteyen idareciler, halkın mülkiyet hakkını güvence etmenin ve eğitimi tüm halka mâl etmenin faydalı ve gerekli olduğu kanısına varmışlardır. Milli devletlerin inşası ve orta tabakanın güç kazanması

yönündeki bu politikalar; milli bir bütünlük oluşturmayı ve feodalizmden arta kalan ayrıcalıkları yok etmeyi amaçlamıştır. Bu yönetim sistemi sonradan “aydın despotizm” olarak nitelendirilmiştir. O süreçte Avrupa’da yeni gelişen devlet bilimlerinde ise bu unsur “kameralizm” olarak isimlendirilmiştir.

1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ilan edilmesiyle kendini gösteren Tanzimat hareketi de büyük oranda kameralizmden etkilenmiştir. Sadrazam olan Mustafa Reşit Paşa ve Avusturya Büyükelçisi Sadık Rıfat Paşa, kameralizmin uygulanışını görebek Batı’nın esas temelini burada aramıştır. Bu yöneticiler için kameralizmin en dikkat çekici yönü, Osmanlı Devleti gibi büyük ve dağınık bir ülkeyi bir arada tutabilme yeteneği olmuştur. Osmanlı devlet adamları idari, ekonomik ve hukuki önlemlerle imparatorluğun çok uluslu yapısını “Osmanlılık” bilinci altında tutmak istemişlerdir. Bu temel hedef gerçekleştirilememiş ama Batılı birçok kurum Osmanlı Devletine yerleşmiştir. Tanzimat döneminde, Avrupalı devletlerin dış politikalarında çoğunlukla imparatorluğu kendi çıkarları adına bir araç olarak görmesi ve her anlamda sömürmeye çalışması, Batı’ya karşı bir tepki oluşturmuştur. 1838’den itibaren Batılı devletlerle imzalanan ticaret anlaşmalarının yanı sıra, tarım ve sanayi alanlarında da imparatorluğun milli menfaatlerinin korunamaması, Batı’ya olan tepkileri arttırmıştır (Mardin, 1983: 246).

Tanzimat ile hedeflenen; “devleti kurtarmak ve bunun için kısa vadeli, pratik ve devlet için geçerli çözüm yolları aramaktır” (Çetinsaya, 2009: 54). Mustafa Reşit Paşa, Âli Paşa ve Fuat Paşa gibi devlet idarecilerinin bu temel amacının yanı sıra, Batı’daki gelişmelerin imparatorluğa aktarılmasıyla Batı kültürü de devlete sirayet etmiştir. Giyilen kıyafetlerden ev eşyalarına, paranın kullanım şekline evlerin tarzına kadar her şey ve hatta insanlar arası ilişkiler dahi “Avrupalı” bir biçime dönüşmüştür. Osmanlı tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa, bu kültürel değişimlerin Osmanlı değerlerinin önünde kocaman bir engel olduğunu belirtmiştir.

Tanzimat devlet adamlarına karşı ilk eleştiriler, Namık Kemal ve Ziya Paşa öncülüğünde Yeni Osmanlılar ile başlamıştır. Mardin’e göre; Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların bir üst tabaka oluşturduklarını, imparatorluğun değerlerini örselediklerini ve bu nedenle şeriatın unutulduğu gerekçesiyle sadece yüzeysel olarak “Batılı” olduklarını ifade etmiştir (Mardin, 1983: 246-247). Bu nedenle Yeni Osmanlılara göre, modernleşme yönünde atılan adımlar yeniden gözden geçirilmeli ve geçmişte yapıldığını ileri sürdükleri hatalardan imtina edilmelidir. Bunun yanı sıra,

modernleşme projesi olarak isimlendirdikleri bu girişimler, “taklit” çizgisinden çıkarılmalı ve mevcut toplum ile coğrafyanın nitelikleri hesaba katılarak, yeniden ve en doğru şekilde güçlendirilmelidir (Koçak, 2009: 73).

Esasında 1860’lı yıllarda Yeni Osmanlıların bu eleştirilerini ortaya çıkaran durum, Islahat Fermanı’nın ilanı olmuştur (Mardin, 1983: 247). “...eşitsizlikleri kaldırmayı amaçlayan, Fransız tezinin bir yansıması olan” (Günyol, 1983: 256) bu fermanın ilanı, devletin yürüttüğü politikalara karşı önemli tepkilere sebebiyet vermiştir. Islahat Fermanı, “millet-i hâkime” ayrıcalığını ortadan kaldırmış ve din farkı gözetmeyen bir “Osmanlı” vatandaşlığı oluşturmaya çalışmıştır. Fakat yüzeysel olarak hedeflenen beraberliğin tersine gayrimüslimler, kendilerine verilen hukuki, mali olanakları Müslüman halkı çok geride bırakacak şekilde kullanmışlar ve sonucunda ekonomik olarak toplumda eşitsizlikler ortaya çıkmıştır. Yeni Osmanlılar açısından, bu iktisadi gelişmelerin fark oluşturması Batı’ya verilen imtiyazların neticesi olarak değerlendirilmiştir (Mardin, 1983: 247).

Yeni Osmanlılar, aynı zamanda Âli Paşa gibi Tanzimat devlet adamlarının şeriatın alanını daraltan uygulamalarını tenkit etmiş ve parlamentarizm yerine fihki “tükenmez ve ihmali hiçbir surette caiz olmayan bir kaynak” olarak ortaya koymuşlardır. Buna ek olarak Yeni Osmanlıların gazetecilikte önemli bir rol oynaması, Osmanlı aydınları arasında siyasi farkındalığı arttırmıştır. Batı ile ilgili bilgilerin artış göstermesi ve yayılması da 1862 yılında İbrahim Şinasi tarafından kurulmuş olan, sonrasında Namık Kemal ve Yeni Osmanlıların teslim aldığı, *Tasvir-i Efkar* gazetesi aracılığıyla olmuştur (Mardin, 1983: 247).

1860’lı yıllardan sonra Batılılığı bir felsefi ve iktisadi sistem olarak görmeyen, daha çok Batı’da hâkim olan moda ve görgü kuralları bağlamında -çok yüzeysel olarak- anlayayan ve anlamlandıranlar olmuştur. Tanzimat yazarlarından, Ahmet Mithat “Felatun Bey”, Recaizade Mahmut Ekrem “Bihruz”, Ömer Seyfettin “Efruz” gibi karakterlerle Batı modasında sürüklenenleri eleştirmiştir (Mardin, 1991a: 36-43).

Sultan II. Abdülhamid döneminde ise, Batı fikirlerinin tamamen açığa çıktığı dikkatleri çekmektedir. Bunun nedeni; II. Abdülhamid’in Batı’yı bir nevi örnek almış olması, o süreçte kurulan okullarda eğitim alan öğrencilerin varlığı ve yabancı dil bilenlerin sayıca artmasıdır. II. Abdülhamid’in Batı’yı örnek aldığı nokta; Batı’nın teknik bilgisi, yönetim sistemi, özellikle askeri teşkilatını ve eğitim sistemini almak ile



Müslümanlığı halk arasında kuvvetlendirme üzerine kurulmuştur. Bu amaçla, Harbiye, Mülkiye ve Askeri Tıbbiye'nin eğitim planları geliştirilmiş ve okullarda bilgili bir nesil yetiştirilmiştir. Bu okulda yetişen öğrenciler, pozitif bilimlerin Batı'nın esas güç kaynağı olduğu idrakine varmıştır. Bu fikirler, padişaha karşı muhalif olan (Mardin, 1983: 247-248)- “Batı'nın aynasına bakarak üretilen” kavram olan- Jön Türkler (Jeune Turquie) arasında da etkili olmuş ve 1908'den sonra da devam etmiştir (Mardin, 2009: 44).

## 2. ŞERİF MARDİN'DE ATATÜRK VE BATIYA BAKIŞI

“Geleneksel toplumdaki, modern toplum tipine doğru evrilen bir toplumsal değişim sürecini” ifade eden modernleşme (Köker, 1992: 149); Batının kendine has tarihi, kültürel ve siyasi gelişmeleri neticesinde ortaya çıkmıştır. Modernleşme; Batılı olmayan toplumlarda, toplumun kendi iç dinamikleri ile değil, bilhassa Batı'nın dışarıdan bir güç olarak müdahaleleri, organizasyonu ve baskıları sonucunda beliren tepeden inme/devlet tarafından yapılan bir düzenlemedir. Nitekim bu toplumlarda, devletin ve tabii olarak yönetici seçkin sınıfın –bürokrasi, ordu, aydın, lider- her türlü kuvvete sahip bir “yol göstericilik” görevi mevcuttur. Bu doğrultuda, modernleşmedeki en etkili ve en önemli modernleştirici aktör devletin ve milletin bütünlüğünü simgeleyen liderdir. Bu lider, modernleşmenin seyrini ve formunu belirlemektedir (Çetin, 2007: 26-32).

Tıpkı kendisinden evvelki modernleşme liderleri gibi, Atatürk'ün de modernleşme zihniyetini cezbeden, 19. yüzyılda -Batı dünyasının içinde bulunduğu- bilimin egemen bir hâl almasıdır. Bu süreçte Atatürk, bilimin egemen durumunu gelişmenin olumlu bir sinyali olarak algılamış ve uygarlık yolunda yürümenin temel anahtarı olarak bilimi rehber edinmiştir (Mardin, 2006: 189). Böylece, “Batı uygarlığı” ve “millet” onun projelerine gizlice kaynaklık eden iki ana kelime olmuştur (Mardin, 1991b: 65).

*“Efendiler, dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşit ilimdir, fendir, ilim ve fen'in dışında mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalâlettir. Yalnız, ilim ve fen'in yaşadığımız her dakikadaki safhalarını, ilerlemesini, idrak etmek ve terakkiyatını zamanla takip eylemek şarttır.”*

Fakat Mardin'e göre, “bilimin rehberliği” en az iki anlamı nitelendirmektedir. Birincisi; “madde” üzerinde bilimsel bir çerçeve oluşturarak endüstri alanında ve

araçlarında terakki sağlamaktır. İkincisi ise; pozitivistimin üzerinde durduğu toplumsal teşkilatlanmanın en yararlı şeklini göstermektir. Bu anlamda Atatürk, pozitivistim anlayışından hareket ederek bilimi toplumu biçimlendirmek için kullanma arzusunda. Aynı zamanda Mardin, Atatürk'ün pozitivistimden dolayı olarak etkilendiğini ifade etmiş, Auguste Comte gibi ilk kuruculardan değil, onların tesirinde kalan düşünürlerden etkilendiğini ve yetiştirildiği kurumların tesiriyle düşüncelerinin şekillendiğini vurgulamıştır (Mardin, 2006: 189-190).

Atatürk'ün laiklik anlayışı, onun pozitivistime bakışının en belirgin yönünü ortaya koymaktadır. Alakel'e göre, laiklik merkezli Batılılaşma politikalarının esas amacı; Tanzimat'tan itibaren gelen geleneksel ve modern kurumların ikili yapısını yok etmektir (Alakel, 2011: 17).Mardin'e göre laiklik ile temel gaye; İslam toplumunun ortak tahakkümünden kişiyi kurtarmaktır (Mardin, 1991b: 72).*“Atatürk bilimi bir araç olarak kullanmayı Batılılığın en başta gelen özelliği saymakla birlikte dini bir araç olarak kullanmayı beğenmemektedir, reddetmektedir. İslâm tarihi içindeki en çok eleştirdiği nokta, Müslümanlığın en başından itibaren politik bir araç olarak kullanılmış olmasıdır. Atatürk'e göre Müslümanlık nerede böyle bir nitelik kazanmışsa bir aldatmaca olmuştur. Asıl mesele, dini bu gibi konulara bulaşturmamaktır.”*

Nitekim Atatürk'ün haz etmediği, İslam'ın temel gayelerine muhalif olarak tanımladığı durum; Allah ile kul arasına giren, Allah'ın buyruklarını yorumlama ve anlamlandırma hakkına dayanarak kişi üzerinde hâkimiyet oluşturan ve kişiyi istediği şekilde yönlendiren pir ve şeyhlerin varlığıdır. *“Bugün ilmin, fennin bütün şümuliyle medeniyetin muvahcehçi şulebasında filen ve falan şeyhin irşadiyle saadeti maddiye ve mâneviye arayacak kadar iptidaî insanların Türkiye camiai medeniyesinde mevcudiyetini asla kabul etmiyorum. Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat tarikatı, medeniyedir.”* Atatürk'ün şeyh, derviş ve pirlere karşısında olmasının nedeni; Osmanlı Devleti'ne hükmeden İslam dininde bu kişileri, modern topluma uymayan bir tahakküm unsuru olarak görmesinden kaynaklanmaktadır (Mardin, 2006: 191-200).

Levent Köker'e göre pozitivistimin sonucu olarak;

*“dini denetim altına almak biçiminde beliren laiklik politikasının yalnızca İslamiyet'te güçlü bir siyasal boyutun varlığıyla açıklanamayacağı 'maarifin, ailenin, ekonomik hayatın, hatta muşeret, kıyafet ve sairinin değişmez din ölçülerinden ayrılarak zamanın ve hayatın zaruretlerine uyma zorunluluğu' olarak laikliğin (laicite) pozitivist*

*anlayış doğrultusunda, din adamlarının siyasal etkinliğini kırmak ve dine dayalı boş inançları bilimle ikame etmek anlamında bir laisizme dönüştüğünü kabul etmek gerekmektedir. Böylece pozitivistimin biçimlendirdiği Kemalist laiklik anlayış ve politikası, İslamiyet'te reform düşüncesini kabul etmeyen, ancak Tunçay'ın da belirttiği gibi, dinin ortaya çıkışını hazırlayan koşulları değiştirmektense, yeni bir inanç sistemini benimsetmeye çalışan bir ideolojik öge olarak değerlendirilmelidir”(Köker, 1990: 114-115).*

Berkes'e göre ise; “*bu ideolojinin içinde din sözünden geçilmediği halde, aslında o, bir din sorunu değil, bir siyasa sorunu çözümünü amaçlayan bir ideolojidir*” (Berkes, 1982: 163).

Mardin çerçevesinden; Atatürk'ün, bireyi toplumsal kurallardan kurtarma noktasında karşımıza ilk çıkan reformu, Tevhid-i Tedrisat Kanunu (3 Mart 1924) olmuştur. Bu kanun, eğitimi ulemanın elinden almanın yanı sıra, eğitimde kadın erkek eşitliği getirmiş ve cinsiyetler arasında ayırım olmadan toplum bütünlüğünü sağlamıştır. Atatürk'ün kadın hakları adına yapmış olduğu girişim, günlük hayatın olağan akışı içinde kadın-erkek arasındaki kısıtlama engellerini ortadan kaldırmak için yapılmıştır. İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesiyle yapılan birçok düzenleme, kadınlara yasal haklarının verilmesi ile sonuçlanmıştır. 14 Nisan 1930 Belediyeler Kanunu gereğince, kadınlara mahalli seçimlerde seçme ve seçilebilme imkânı sunulmuştur. Yapılan bu reformlar neticesinde, kadın-erkek meslek hayatında ortak paydaya sahip olmuştur. Bunların yanı sıra -alfabenin değişimi- Latin harflerinin kabulü, bir süreliğine şark müziğinin yasaklanması, opera, bale ve Batı müziklerine yer verilmesi, herhangi bir kanuna bağlanmayan peçenin kaldırılması ve 1925 tarihli tarikatları kaldıran kanun ile “Atatürk'ün reform siyaseti” “dinin bir rol üstlenmesinin reddedildiği bir düzen” içinde geleneksel sistemin yerini almaya ve yeni bir ortak kimlik ortaya koymaya çalışmıştır (Mardin, 1991b: 71-77).

Şerif Mardin, Atatürk reformlarının genel bir şemasını ortaya koyduğunda dört unsur dikkatleri çekmektedir. Birincisi; *kişilerin otoritesinden kaynaklanan onur telakkisinden, kurallar ve yasaları temel alan bir onur telakkisine intikal*. İkincisi; *evren düzenini idrak noktasında, dinden pozitif bilim telakkisine intikal*. Üçüncüsü; *avam-havas ayırımının olduğu bir toplumdan, halkçı bir topluma intikal*. Dördüncüsü ise; *ümmet anlayışının hâkim olduğu bir toplum yapısından, ulusal devlete geçiştir*. Nitekim Atatürk reformlarının temelini oluşturan onur arayışı, esasında bilim temellidir. Bu anlamda Atatürk, bilime ahlaksal bir değer atfetmiştir. Ona göre, yolunu bilimle aydınlatan bir kişinin yanlış yola sapması mümkün değildir.

Yine Mardin'e göre Atatürk'ün kişisel yeteneklerine, ileri görüşlülüğüne ve Batıcılık anlayışına karşın, Osmanlı devlet teşkilatını kendi istekleri doğrultusunda değiştirmesi olası değildir. Zira Atatürk'ün kendine ait bir reformcu şahsiyeti olmasının yanı sıra reform mekanizmasının da kendine özgü karakteristik yapısı mevcuttur. Bu sebepten ötürü, Atatürk'ün reformları devlet düzenine ve topluma yansıdığı zaman yeni biçimlere dönüşmüştür. Atatürk'ün zihninde rasyonalist ve realist esaslar temeline dayanan inkılaplar, devlet kadroları tarafından elendikten sonra gerçek olmayan ve “grotesk” bir biçimde uygulanmıştır (Mardin, 2006: 205-242).

Nitekim bu reform hareketleri, Atatürk'ün ölümünden bir süre sonra eleştirilere maruz kalmıştır. Batı'ya karşı zuhur eden tepkinin, asırlardır biçim değiştirerek süregelen olmasını dikkate değer bir sosyal araştırma konusu olarak değerlendiren Mardin; bu süreç içinde ortaya konulan tezlerden, Batı'nın Türkiye'ye en izole ve sathi olarak tutunduğunun doğruluğunu kabul etmiştir. Fakat bu durumun esas nedeninin “taklit” unsurunda değil, Müslüman-Osmanlı Türk kültürünün temellerinde aranması gerektiğini ifade etmiştir (Mardin, 1983: 250).

### **3. MODERNLEŞME SÜRECİNDE MERKEZ-ÇEVRE AYRIMI**

Sosyolojik olarak; iktisadi, kültürel, coğrafi ve birçok alanda kullanılan merkez ve çevre, iki taraf arasındaki seviye değişikliğini ifade eden bir kavramdır. Bu kavram siyasi alanda ise; yöneten- yönetilen farkını ve aralarında bulunan hiyerarşik ilişkiyi belirtmek, açıklığa kavuşturmak için kullanılmaktadır (Öztürk ve Ertürk, 2013: 210). Bu anlamda Türkiye'de siyaset alanındaki dinamikleri açıklığa kavuşturmak için kullanılan, soyuttan somuta doğru gelişen ve genişleyen merkez çevre kavramı, Edward Shils ve Polanyi tarafından daha çok soyut olarak anlamlandırılmıştır. Sosyal yapıyı çözümlene noktasında önemli imkânlar sunan kavramı 1963 yılında S. N. Eisenstadt, geleneksel imparatorlukların siyasi temellerini anlamlandırmak ve aktarmak üzere geliştirmiştir (Mardin, 2011: 237).

Amerikalı sosyolog Edward Shils, bütün toplumların bir merkeze sahip olduğunu fakat bu merkezin coğrafi sınırlardan ibaret bir merkez olmadığını, toplumu bir arada tutan ve bütünleştirmeye yarayan “genetik bir kod” olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda merkez; kültürel ve kurumsal olmak üzere iki boyuttan oluşmaktadır. Shils'in ifadelerinde merkez, toplumu yönlendiren değer ve öğretileri öte yandan bu değer ve öğretiler üzerine oluşturulan kurumları ifade etmektedir. Kültürel olarak merkez; bir topluma hükmeden simge, değer ve öğretilerin oluşturduğu düzenin

merkezidir ve kutsaldır (Gönenç, 2006: 129). Kurumsal olarak merkez ise; toplumu yöneten değer, sembol ve öğretilerin vücut bulduğu faaliyet alanları olan kurumlardır. Bu kurumlar; kamusal bir otoriteye sahip olmak, ortak çıkar ve anlaşmalar, ortak simgeler ve en önemlisi de aynı toprak parçası üzerinde olmak hasebiyle, birbiriyle kurumsal olarak bağlantı içerisindedir. Nitekim merkez açısından, kültürel merkez ve kurumsal merkez bir bütündür (Gülener, 2007: 37-38). Bütünlük oluşturan bu merkez, kurumların oluşturduğu fiziksel niteliklerden daha çok sembol, değer ve öğretilerin ortaya çıkardığı manevi öğelerden beslenmektedir. Merkezin temel aldığı bu manevi özellikler, merkeze ve merkezin gücünü kullananlara bir kutsallık yüklemekte ve uygun ortam oluşturmaktadır. Böylece bu kutsiyet merkezin, kültürel ve kurumsal olarak sahip olduğu otoritenin temelini oluşturmakta ve bu otoritenin neticesinde bir takdir edilme isteği de ortaya çıkmaktadır.

Merkezin sahip olduğu kültürel ve kurumsal değerlerin her ne kadar bütünlük içinde olduğu savunulsa da toplumun tamamının merkezi değerleri kabullendiği anlamına gelmemektedir. Toplumdaki seçkinler ve devlet, merkezin otoritesini kullanmada en büyük role sahiptir. Merkezin sahip olduğu değerlerin topluma benimsetilmesi ve geleceğe aktarılması görevlerini üstlenen devlet, elitler tarafından bir araç olarak kullanılmaktadır (Tuncel ve Gündoğmuş, 2012: 140). Bu elitler, kendilerine itaat edenleri mükâfatlandırma, karşıt olanları ise cezalandırma hevesi içindedirler.

Merkez ve çevre kavramını modernleşen toplumlar üzerinden ele alan Shils'e göre, birleşmiş bir iktisadi sistemin mevcut olması, kentleşme ile eğitim olanaklarının toplumun geneline yayılması, toplumun farklı kesimlerinin birbirleriyle daha fazla iletişim kurmaları gibi koşullar, merkezin değer sisteminin çevre açısından kabul edilebilirliğini kolaylaştırmaktadır. Bu değerler sisteminin uygulanmasıyla toplumsal zıtlıklar, karşıtlıklar gelişmenin canlı unsuru haline almaktadır. Nitekim merkezi değer sistemi, Batı'nın modern toplumlarında vatandaşların zihinlerine yoğun bir biçimde işlemiştir. Böylece Batı toplumları, merkez-çevre ilişkileri anlamında sentez bir hal almıştır (Gülener, 2007: 38-39).

Türkiye'nin siyasal ve sosyal yapısını açıklığa kavuşturmak amacıyla bir metafor olarak merkez-çevre ayrımını ortaya koyan Şerif Mardin (Çetinsaya, 2004: 373), merkez-çevre ilişkisinin, Türkiye'nin tarihsel süreçteki gelişimi ve Batı arasında yapılacak mukayese ile daha iyi açıklanabileceğini ifade etmiştir (Tuncel ve Gündoğmuş, 2012: 141). Mardin, tarihsel süreçte din-siyaset ilişkisi ve toplumsal

sınıflar ile ilgili bazı analizlerde bulunarak merkez-çevre ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Buna binaen Batı toplumlarında, merkez ve çevre arasında birçok zıtlık ve karşı karşıya gelmenin mevcut olduğunu fakat bu karşı karşıya gelmelerin toplumda bir mutabakat oluşturduğu ve bütünleşmeyi sağladığını ifade etmiştir. Osmanlı Devletinde ise bu karşı karşıya gelmeler toplumsal bir bütünleşme sağlamak ve bir uzlaşma ortamı oluşturmak yerine, merkez ve çevre arasında çatışmaların temellerini atmıştır.

Merkez ve çevrenin karşı karşıya gelmesini, Türk siyasal hayatı temelindeki en önemli sosyal kopukluk olarak değerlendiren Şerif Mardin, bu kopukluğa neden olan birçok siyasi, iktisadi ve sosyal sebebin olduğunu fakat en genel anlamıyla, -Osmanlı geleneksel sisteminde-imparatorluktaki bölük pörçük yapıdan kaynaklandığını ifade etmiştir. Merkez-çevre kopukluğunun diğer önemli sebebi ise merkezin, Osmanlı öncesi soylular takımının emarelerine, Osmanlılar ile birlikte daha da kuvvet kazanan taşralı bazı güçlü ailelere ve cemaatlere karşı şüpheli tavrıdır. Bu kopukluk ilk olarak, çevredeki göçebe halk ve yerleşik halk arasında baş göstermiştir. Göçebelik ile birlikte gelen kültürel ve dini farklılıklar toplumsal olarak parçalanmaya sebebiyet vermiştir. Böylece, bölük pörçük bu yapı karşısında toplumsal bütünleşmeyi sağlamakta zorlanan merkez, çevre ile daha gevşek bir bağ içerisinde olmuştur. Devletin yönetsel alanda, - idari sistem içinde- devşirme gayrimüslim tebaaya yer vermesi, Müslüman halkın merkeze karşı tepkisine sebep olmuştur. Merkezde yer alan resmi görevlilerin vergi muafiyeti, taşra karşısında ayrıcalıklar ile fırsatlara sahip olması, toplumu ve ekonomiyi denetim altına alması ve toprak mülkiyeti kısıtlamaları merkez çevre gerilimini arttıran bir başka sebep olmuştur (Mardin, 2006: 36-43).

Osmanlı'da merkez, daha bağdaşık ve örgütlü iken, çevre ise daha ayrışık ve karmaşık bir manzara oluşturmaktadır. Bu iki yaka, sadece iktisadi ve siyasi konum anlamında değil kültürel anlamda da birbirinden ayrık, heterojen bir yapı sergilemektedir. Merkezin sahip olduğu büyük kültüre mukabil çevre, kişiler arasındaki ilişkileri ön plana koyan, mahalli kültüre önem veren geleneksel bir yaşantı içinde süregiden kültürü benimsemiş ve devam ettirmiştir (Gönenç, 2006: 130). Fakat çevre, kültürel anlamda ikincil konumda olduğunu idrak etmiştir. Bu farkındalık, kırsal ve kentsel alt sınıfların seçkinlerin kültürünü toy bir şekilde taklit edişlerinde kendini göstermiştir. Böylece, kentteki alt sınıflar da çevrenin bir bölümü olarak değerlendirilmiştir.

Osmanlı'da çevrenin merkeze yabancılaşmasının ilk tepkisi, 1730 yılında Patrona İsyanı ile olmuştur. Osmanlı yöneticilerinin ve sarayın Batılılaşma girişimlerine bir tepki olarak, geleneklerin yozlaşmasını istemeyen çevre bu isyanı gerçekleştirmiştir. Osmanlı resmi seçkinler grubunun askerlik ve idari sistemi Batılılaştırma gayretlerine ve Batı modasının yüzeysel etkilerine karşın, başka çıkar grupları tarafından bu durum çevrenin isyanını hazırlamıştır.

XIX. yüzyılda Osmanlı modernleşme sürecinde devlet, çözmesi gereken üç sorun ile karşı karşıya kalmıştır. Bu üç sorun da Osmanlı reformcularının, ulus-devlet örneğinden hareketle bir devlet kurma teşebbüsleri ile ilgili olmuş ve merkez-çevre ilişkilerini canlandırmıştır. Bu sorunlardan ilki; gayrimüslimlerin ulus-devlete entegrasyonunu sağlamaktır. İkincisi; Müslümanlar için de bir çözüm üretmek ve imparatorluğun farklı din ve kültür yapısını bir düzene sokmaktır. Üçüncüsü ise; bu farklı din ve kültür yapısını, siyasal sisteme katkı sağlayacak duruma getirmektir. Bu bağlamda 1908'den sonra, bütünleşme başlangıcı olmuştur. Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim unsurlarının bütünleştirilmesi, bir takım ihmaller ve kaybedilen toprakların neticesinde ortaya çıkmıştır.

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılda çevre üzerindeki etkinliğini daha da arttırmış ve II. Abdülhamid, göçebe olarak hayatlarını idame ettirenleri yerleşik bir nizama geçmeleri hususunda zorlayarak, çevreyi bütünleştirmek için çaba vermiştir. Bununla birlikte, Müslüman Osmanlı çevresine de merkezle bir oldukları ruhunu yerleştirmeye çalışmıştır. Böylece, II. Abdülhamid'in Panislamizm siyaseti, bütün Osmanlı halkını İslami-İmparatorluk çevresinde bir arada tutma amacındadır. Fakat Osmanlı'da göçebeleri sultana bağlayan bağlar, güçlü değildir ve gayrimüslimler kendilerini imparatorluk Türklerine ait adla adlandırmaya sıcak bakmamışlardır. Buna rağmen imparatorluktaki birliği simgeleyen Osmanlı adı ulusun kimliği olmuştur (Mardin, 2006: 44-51).

Yine bu yüzyılın sonunda, Anadolu'nun sosyal yapısında gelişmeler yaşanmış ve merkez-çevre arasındaki yakınlaşmalar reformlar yoluyla sağlanmaya çalışılmıştır. Ekonomik işlere daha fazla yoğunlaşan eşraf, bu süreçte merkez ve çevre arasında bir tampon görevi üstlenmiş ve buna mukabil, 1876'dan sonra görev aldıkları yerlerin sayıları artmıştır. 1908'den sonra Jön Türklerin başarı elde etmesiyle eşraf, siyasi partilerde ve mecliste kendine yer bulmuştur. Böylece eşraf, idarede merkezilikten kopmayı ve kültür üzerinde mahalli denetimi desteklemeye başlamıştır. Bu süreçte

modern eğitim veren kurumlar, merkez ve çevre arasındaki modern öncesi kültürel kopukluğu devam ettirmiştir. Böylece taşralar, seçkin eğitiminin dışında kalmış ve taşrada yaşayanların çoğunluğu, çocuklarını seçkinlerin okullarına göndermemiş ya da göndermeyi arzu etmemiştir.

Türkiye’de kitle iletişim araçlarında ve kültürel alanda modernleşme çabaları ise, “büyük kültür” ve “küçük kültür” arasındaki ayrımı kapatmada başarılı olamamış aksine daha da arttırmıştır. Bu bağlamda çevreyi yeni bir kültüre entegre edemeyen merkeze karşılık çevre, İslamiyet’e ve onun kültürel mirasına bağlanmıştır. Böylelikle taşralar, “gericilik” yuvaları olarak addedilmeye başlanmıştır. Fakat burada asıl dikkatleri çeken nokta, üst ve alt sınıf olmak üzere bütün taşra dünyasının laiklik karşısında gittikçe bir bütün olmalarıdır. Merkeziyetçilik karşıtı eşraf ise bu durumu, önemli bir gelişme olarak görmüştür.

XIX. yüzyılda, bürokrasi de bir değişim dönüşüm içinde bulmuştur kendini. Osmanlı bürokrasisinin “mirasa dayanan” ya da “padişah kökenli” nitelikleri yerini “akılcı” bürokrasiye bırakmıştır. Bu değişimle bürokraside, yapılan iş karşılığında ödüllendirme yerine, hiyerarşi gibi bürokratik unsurlar daha etkili olmaya başlamıştır. Modernleşmenin gereksinimlerine göre reformcu bir yapı kazanan bürokrasi, ilk olarak askeri ve sivil bürokrasiyi ortaya çıkaran eğitim kurumlarının modern bir yapı kazandırılmasına önem vermiştir (Mardin, 2006: 53-57).

II. Abdülhamid döneminde, Osmanlı bürokrasisinin akılcı bir çerçeveye oturtulması için verilen çabalara rağmen askerler, sultanın modernleşme yönündeki reformlarını çelişkili bulmuşlardır. Bu çelişkilerin ortadan kaldırılması amacını güden bu tavır, “ulusal bürokratçılık” olarak adlandırılmıştır. Eğitim almış olan bu ulusalcı bürokratların Türkiye’de modern bir devlet kurma arzusu, sultanla aralarında zıtlıkların sebebini oluşturmuştur. Bu grup, ulusalcı ideolojilerin Osmanlı İmparatorluğu’nda yayıldığı gerekçesiyle, ulus devletinin vakit kaybetmeden kurulması taraftarı olmuştur. Bu fikirler, reformcularda görünmez bir cesaret oluşturmuş ve Osmanlı Devleti’nin “din ve devleti” muhafaza etme düsturu, Jön Türklerde “İttihat ve Terakki” olarak yeniden şekillenmiştir. Jön Türk devriminden sonra, sultanın tahttan indirilmesiyle taşra esnafı daha kötü insanlar olarak görülmüştür. Böylece Büyük Millet Meclisinde Kemalistler, merkeziyetçi sistemi istemeyen ve daha az askeri denetimi hedefleyen yasa tasarılarını savunan eşrafın partisi olan, -ikinci grup- karışık bir grupla uğraşmışlardır. Bu ikinci grup, Kemalistlere muhalefet olarak mecliste yer almıştır.



Kemalist rejimin otoritesinin devam ettiği bu süreçte, merkez ve taşra arasındaki sürtüşmelerin en temel unsuru din olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nın ardından zafer elde eden ve kolaylıkla siyasi hayata müdahalede bulunan Kemalistler, çok partili hayata geçiş deneyinde yeni kurulan, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasını “dinsel gericilik” yapmak ile suçlayarak aynı yıl içerisinde partiyi kapattırmışlardır. Menemen Olayı ile ilişkilendirilen bu fırka nedeniyle çevrenin esas yeri olan taşra, “Cumhuriyet’in laik amaçlarına hıyanet” ile itham edilmiştir.

Mustafa Kemal, 1930’lu yılların başında yeni bir ulus kimliği oluşturmak için bir takım çalışmalarda bulunmuştur. Dil, tarih ve kültür sorunlarına yönelerek bu alanlarda esaslı değişikliklere girişmiştir. Atatürk’ün ölümünün ardından 1946 yılında, yeni bir muhalefet partisi kurulmuştur. 1923-1946 yılları arasında, çevreye yani taşraya karşı şüpheli bir tavır takınılmış ve bir muhalefet alanı olarak değerlendirilen bu çevre merkezin gözetimi altında tutulmuştur. Böylece amaç, partinin –merkezin- çevreye karşı daha güçlü bir konuma getirilmesidir. Halk Fırkası, Cumhuriyet’in getirmiş olduğu halkçı söylemlere karşı, kırsal alanda yaşayan kitleler ile bağlantı kuramamıştır. Böylece, *“Zaten ayrılıkçı olarak kendisinden kuşku duyulan kırsal alan, bu siyasetlerle merkeze daha fazla yaklaştırılmış olmadı. Küçük, ama sürekli bir gelişme konusunda dikkate değer bir yatkinlik gösteren çevre, kentlerin refahının kendi sırtından sağlandığını, nutuklarla avutulduğunu, ama dinsel kültürünün mutluluğundan yoksun bırakıldığını görebiliyordu.”* Buna binaen, *“Cumhuriyetin resmi tutumu, Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını, hiç sözünü etmeden reddetmekti. Cumhuriyet ideolojisinin benimsettirdiği kuşaklar da böylece, yerel, dinsel ve etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz kalıntılar olarak görüp reddettiler. Karşılaştıklarında, birer kalıntı olarak davrandılar onlara”* (Mardin, 2006: 58-66).

Türkiye’de çok partili siyasal hayata geçişin sembolü olan ve 1946 yılında kurulan Demokrat Parti, merkezin karşısında yer alan çevrenin desteğini alabileceğini düşündüğü siyasi bir ideolojiyle hareket etmiştir. Köylülerin genel olarak memnuniyetsiz durumu ya da hükümetin 1945’te uygulamayı arzu ettiği toprak dağıtımına, mecliste eşrafın karşı çıkması, 1950’de Demokrat Parti’nin desteklenmesinin ve seçimleri kazanmasının yolunu açmıştır. Bu görüşün yanı sıra, II. Dünya savaşı sırasında büyük ve varlıklı köylerin kasabalarla birleşmesi, bütünleşmesi de partinin desteklenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Savaş sonrası yıllarda, tarımsal üretimin

devam ettirilmesi ve verimliliğin artması ile refah seviyesi yükselen zengin köyler, bu bütünleşmenin sağlanmasında etkili olmuştur.

Demokrat Parti'nin camilere ve dinsel törenlere ilgili davranması, halk kültürüyle -çevreyle- bağdaştırılmış olmasına rağmen laikliğin elden gittiği iddia edilerek tenkitlere maruz kalmıştır. Şerif Mardin'in Behice Boran'dan yaptığı alıntı çerçevesinde; köylerin kasabalarla ilişki kurması, köylünün kendi köy hayatına tepeden bakmasına sebebiyet vermiştir. Bunun üzerine Demokrat Parti, kırsal bölgelerin yaşam şeklinin küçümsenecek bir şey olmadığını göstermek amacıyla, "İslamiyet'i ve kırsal değerleri" yasallaştırmıştır. Bu süreçte Demokrat Parti, kitlelerin çoğunluğunu Cumhuriyet Halk Partisi döneminden daha fazla merkezle anlamlı bir şekilde bütünleştirmiştir. Fakat 27 Mayıs 1960 Darbesi, merkez ve çevrenin kopukluğunun bir yansıması olarak vuku bulmuştur. Eski Cumhuriyetçi düzeni, yani cebire dayanan düzeni muhafaza edenler ve değişim isteyenler arasındaki merkez-çevre kutuplaşmaları yeni bir şekle girmiştir. Nitekim Cumhuriyet Halk Partisinin gerçek anlamda değişim yanlısı bir parti olduğu iddiası ve demokratik usulleri en içten şekilde destekledikleri iddiası sonuçsuz kalmıştır. Yine partinin "halkçılık" anlayışı, halka inmekten daha çok temel bir değişimi tedarik eden araç niteliği kazanmıştır ve sürekli olarak ifade ettiği ilerici, demokratik ve halkçı siyasetleri hiçbir zaman inandırıcı olmamıştır.

Türk siyasal hayatına baktığımızda, modernleşme süresince çevresel düşünüş ve davranış tarzının iki tarafının kalın çizgilerle belirlediği dikkatleri çekmektedir. Bunlar; esas gruplardan oluşmuş gerçek bir çevre ile resmîlik karşıtı kültürün odağı olan çevredir. Resmîlik karşıtı kültürün merkezi olan çevrenin ortaya çıkmasında, reformcuların siyasetleri etkili olmuştur. Taşranın tamamında sergilenen bu kimlik, çevresel düşünüş ve davranış şeklinin temel tabiiyetini büsbütün ortadan kaldırmamış fakat onu örselemiştir. Akabinde bürokrasi karşıtlığı olan bu kimlik, Demokrat Parti'ye ve onun yerini alanlara karşı bir bağlılık duygusu oluşturmuştur. Fakat merkez bu çevresel tutuma, sürekli bir kuşkuyla yaklaşmıştır (Mardin, 2006: 66-77).

Şerif Mardin'in öngörülerinde Türkiye'nin geleceğine ilişkin asıl tehlike, merkez-çevre kopukluğunun bölük pörçük izleri değil aksine, daha geniş anlamda siyasi partiler gibi kapsamlı ve sendikalar gibi bütünleşmiş örgütlerin, kendi istekleri doğrultusunda çözümleridir. Bu yeni toplulukların, olası bütünleşmelerinin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak modern kurumların ise, geleneksel kültürün etkilerini taşıyacağı kaçınılmaz bir sondur.

#### 4. BÜYÜK KÜLTÜR/ KÜÇÜK KÜLTÜR

Şerif Mardin, kaleme aldığı çalışmalarında kültür olgusuna geniş bir yer vermiş ve Türk sosyal biliminin yeni keşfi olan bu olguyu ele almıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında hâkim olan *naif pozitivizm* dünya görüşü, toplumun incelenmesi ve araştırılmasına yönelik birçok "*kültürbilimsel*" yaklaşımın, o dönemdeki Türk aydınının belleğinden silinmesinde oldukça dokunaklıdır. Bu sebeple görüngübilim (phenomenology), tefsir ilmi (hermeneutics), dilbilim (linguistics), göstergebilim (semiology) "*çağdaş moda ödülü*" nü aldıktan sonra ilerleme kaydedebilmiştir (Mardin, 1991b: 213).

Toplumların eğitim, siyaset, ekonomi, teknoloji, sanat, hukuk veya din ile ilgili meselelerini çözmek için kullandıkları ve kendi oluşturdukları özgün biçim, o toplumun kültürünü oluşturmaktadır (Mardin, 1991a: 23-24). Eserlerinde bir toplum haritası olarak simge biçiminde kültürü değerlendiren Şerif Mardin, kültür olgusunun bir bütün olarak değerlendirilmesinin daha yerinde olacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda Mardin için kültür; toplumun varlığının devamını sağlayan, kimi zaman esnek olan fakat normal şartlarda oldukça yavaş değişen bir simge düzenidir (Mardin, 1992: 101-106). Fakat Mardin'e göre; Türkiye'de kültür, genel olarak sosyal yaşam içerisindeki eğitim ve sanat için kullanılan bir olgu halini almıştır. Mardin, kültürün sosyal bilimlerdeki kullanımının bu olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre sosyal bilimlerde kültür: sosyal hayatın öğrenmeyi esas alan bütün yönlerini kapsamaktadır. Bu durumda iki önemli nokta ön plana çıkmaktadır. Bazı sosyal bilimciler kültüre ele aldıkları zaman, *sosyal mevkiler* olarak adlandırılan birimler arasındaki ilişkileri odak noktası olarak seçmektedirler. Kimlerin ne türde iş yaptıkları, kimlerin kimler üzerinde otorite sahibi olduğu, kimlerin en iyi ödülleri aldığı, ailede kimlerin neleri yapması gerektiği gibi konular onlar için cezbedici olmuştur. Bu sosyal bilimciler için kültür olgusu, *sosyal yapı* anlamını taşımaktadır. Diğer sosyal bilimciler için ise kültür; sosyal yapının sürekliliğini sağlayan, idame ettiren süreçtir. Onlara göre kültür, iletişimsel olarak devam ettirildiği için bu iletişimler ve simgeler düzeninin tamamı için kullanılmalıdır (Mardin, 1991a: 23-24).

Mardin'in kültür konusunda ele aldığı, önem verdiği bir kavram da "*kültür kodu*" dur. Ona göre bu kültür kodları, toplumda tarihsel süreç içerisinde işlenmiş, toplumun tamamına mâl olmuş ve kurumlar vasıtasıyla devam ettirilmiştir (Mardin, 1992: 115-116).

Bu kavramsal çerçeve doğrultusunda Osmanlı toplumunu ele alan Şerif Mardin, Osmanlı kültürel yapısında ikilik olduğuna dikkatleri çekmektedir. Mardin'e göre Osmanlı kültürel yapısı, çok zayıf bağlarla birbirine tutunmuş ve simgeler alanında net bir şekilde birbirinden ayrılmış iki gruptan oluşmuştur. Bu iki grubun en belirgin özelliği; bir grubun vergi toplayıcılarından diğer grubun ise vergi ödeyicilerinden oluşmasıdır. Temeldeki bu ekonomik fark ekseninde metropolle çevrenin kültürü birbirinden ayrı olarak kendini göstermiştir. Bir nevi bir yanda seçkin kültürü, diğer yanda ise kitle kültürü ortaya çıkmıştır (Mardin, 1991a: 58). Bu kültürel farklılık “büyük kültür/küçük kültür” ya da “yüksek kültür/halk kültürü” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki kültürel yapı arasında tekkeler, bağlantı kurumu vazifesi görmüştür. Bir diğer bağlantı kurumu ise, üst tabaka çocuklarının kültürel yaşama halk edebiyatının toplumda kendine geniş yer bulmuş öykülerini okuyarak girmiş olmalarıdır. Osmanlı'da sarayın ve yöneticilerin seçkin kültürüne sahip olan üst sınıf, halk kültürünü küçümseyen bir tavır takınmıştır. Kendi kültürlerini küçümseyen bir tavır takınan kişiler tarafından yönetildiklerinin farkında olan kitleler, bu yöneticilere karşı alaycı tutum takınmışlardır. Bu kitleler, üst sınıfı iki kültürel yapı arasındaki farktan faydalanarak ukalaca tutum geliştiren, bilgiçlik taslayan, alt sınıfları kandırmaya çalışan kişiler olarak sergilemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Türk gölge oyunundaki bu aldatıcı, şarlatan kimlikli kişileri Hacivat karakteri ile ortaya koymuşlardır. Bu karakterin karşısında ise kitle kültüründen, sokaktaki bir kişiyi resmeden Karagöz bulunmaktadır. Hacivat olarak canlandırılan karakter esasında, kendisini yönetici sınıftan biri olarak gösterebilmek ve ikna edebilmek için Mardin'in ifadesiyle “*çapraşık ve anlaşılmaz*” bir dile başvurmuştur. Burada görülen kültürel ayrılık, halk kültürünün Osmanlı seçkinler kültürüne karşı halkın yöneltmiş olduğu tepkinin ironik bir göstergesi olmuştur (Mardin, 1991a: 58-59).

Buna karşın Osmanlı toplumsal yapısında, üst sınıfların kitle kültüründen uzak kalmakla birlikte ona büsbütün yabancı olmadığına dikkat çeken Şerif Mardin, bu iki kültür çatışmasının yani büyük kültür ve küçük kültür ayrılığının Osmanlı modernleşmesi ile vuku bulduğunu vurgulamaktadır. Her ne kadar bu iki kültür arasında köprü oluşturulmaya çalışılsa da zaman içinde, okula gitmeden kendi kendini yetiştiren kimselerin ortadan kalkması (otodidakt) ve Batı etkisindeki eğitim kurumlarının gelişme göstermesiyle, büyük ve küçük kültür arasındaki uçurum büyümüştür (Mardin, 1991a: 59-65). Özellikle XIX. yüzyıl itibariyle askeri okulların ve Mülkiye Mektepleri gibi

meslek okullarının kurulması ve sürekli hale getirilerek modernleştirilmesi ile küçük kültür ve büyük kültür ayrımı yoğunluk kazanmıştır. Buna binaen XX. yüzyılda, Cumhuriyet Türkiye'sini bu okullarda eğitim görmüş ve cumhuriyetin tek partili siyasi sistemi ile bazı yönlerden birleşmiş askeri ve sivil bürokratik elitler kurmuştur. Seçkinlerin neden olduğu bu kültürel ayrılık, Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine sirayet etmiş ve devam etmiştir. Fakat sonraki süreçte Mardin'e göre, elit devşirme ve yetiştirme ile ilgili sistemin çökmesiyle “*şehirlilerin kırsallaşması köylülerin şehirleşmesinden*” daha hızlı bir şekilde gerçekleştiği için Türk toplumu etkili bir *elitsizleşmeye (de-elitizasyon)* maruz kalmıştır. Bu durum öncelikli olarak Demokrat Parti'nin iktidar koltuğuna oturmasıyla gerçekleşmiş ve böylece kültürel ayrılık azalmıştır. Zira Demokrat Parti'nin en önemli gayesi, merkezin ve onun baskıcı tavrı çerçevesinde oluşan bütün uygulamaların izlerini ortadan kaldırmaktır. Asıl hedef, CHP'nin elitist yapısal zemininin yanı sıra, bu partinin seçkinlerinin halkı küçük gören kültürel tutumudur (Mardin, 1991a: 275-277). Demokrat Parti, bu amaç uğruna çeşitli düzenlemeler yapma gayreti içinde iktidar dönemini sürdürmeye çalışmıştır. Fakat Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine sirayet eden yüksek kültür ve halk kültürü arasındaki kopukluğu giderme çabaları olmasına karşın, bu iki kültür arasındaki bölünme giderilememiş ve varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

## 5. BÜYÜK GELENEK/KÜÇÜK GELENEK

Şerif Mardin, çalışmalarında kültür olgusunun yanı sıra gelenek kavramını da ele almış ve bu kavramı “*büyük-küçük gelenek*” olarak analiz etmiştir. Mardin'e göre “*büyük*” ve “*küçük*” kültürel gelenek, genel olarak “*halk*” ve “*divan*” edebiyatı olarak adlandırılan ikiliğin daha genel ve bilimsel çerçevedeki ifadesidir. Mardin, gelenek hakkındaki düşüncelerini Robert Redfield'in görüşlerine başvurarak değerlendirmiştir. Mardin'e göre, gelenek kavramı hakkında 1940'larda kültür üzerinde çalışmalar yürütmüş olan antropolog Robert Redfield, yeni olmayan fakat açıklayıcı bir görüş ortaya koymuştur. Bu görüşe göre, kültür olgusu iki ana kola ayrılmıştır. Kollardan birini kırsal bir yaşam süren ve tarımla hayatlarını idame ettiren insanların kültürü, ötekini ise şehirlerde yaşayan bilhassa yönetici sınıfta yer alan insanların kültürü oluşturmaktadır. Redfield, bunları “*küçük gelenek*” ve “*büyük gelenek*” olarak isimlendirmiştir. Robert Redfield bu görüşünü, Meksika'da ve Guatemala'da yaptığı araştırmalar neticesinde ortaya koymuştur. Redfield'in yaptığı araştırmada gezinti yaptığı Meksika köylerinde bir tarafta eski maya kültürünü, öte yanda ise Mayaları

bertaraf ederek, onların yerini almış olan yayılcı İspanyol kültürünü farklı oranlarda ancak her daim beraber, iç içe geçmiş bir bütün olarak gözlemlemiştir. Mardin'e göre, her toplumda bir yere kadar "dünyanın kaç bucak olduğunu bilen şehirlilerin" karşısında, halk kültürü mutlaka bulunmaktadır ve bu ayrımı Ziya Gökalp'in şu ifadeleriyle çalışmasında dile getirmiştir:

*"Her milletin iki medeniyeti var: resmi medeniyet, halk medeniyeti... Başka kavimlerde resmi medeniyetle halk medeniyeti o kadar açık bir suretle ayırılmaz. Türklerde ise bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar. Türklerde resmi lisandan, resmi edebiyattan, resmi ahlaktan, resmi hukuktan, resmi iktisadiyattan, resmi teşkilattan büsbütün başka bir halk lisanı, halk edebiyatı, halk ahlakı, halk hukuku, halk iktisadiyatı, halk teşkilatı vardır. Bu hadisenin sebebi Türklerin kendi müesseselerini yükseltmek suretiyle bir medeniyet ibda etmek yolunda gitmeyip yabancı milletlerin müesseselerini i'tinam ve onlardan yapma bir medeniyet terkib etmeleridir."*(Mardin, 1991a: 24-25).

Şerif Mardin'e göre, *büyük gelenek* ve *küçük gelenek* veya seçkinler ve kitle arasındaki yakın bir ikiliği yansıtan durum varsa bu sosyal yapıyı en iyi şekilde Osmanlı Devleti ortaya koymuştur. Osmanlı'daki bu ikili kültürel yapı, süslü dil ve değerleri ile yöneten sınıfı ve taşranın kendine özgü halk kültürü ve beraberinde ortaya çıkan duygu dolu, canlı ve içten dil akışı kendisini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mardin, modern Türkiye'nin geçirmiş olduğu dönüşümü ise, kaba bir tabirle küçük geleneği ortaya koyan unsurların daha fazla şekilde büyük geleneğe etki etmesi olarak tanımlamaktadır (Mardin, 1991a: 186).

Osmanlı toplumunun genel yapısına bu perspektiften baktığımızda, toplum iki ana sınıfa ayrılmaktadır. Padişahın dinsel yetki veya icra yetkisini verdiği kişiler; saray memurları, mülki memurlar ve ulemeden oluşan *askeri sınıf* diğer sınıf ise vergi vermekle yükümlü ancak hükümete katılmayan tüm Müslüman ve gayrimüslim uyrukları da kapsayan *reaya sınıfı* büyük gelenek ve küçük gelenek örneği göstermektedir (Mardin, 2012: 105). Bu iki gelenek arasındaki ayrım salt politik ve kültürel değil aynı zamanda ekonomi eksenslidir. Osmanlı toplumunun bu ikiye bölünmüş görüntüsü, Osmanlı Devleti'ndeki modernleşmenin en önemli yapısal özellikleri olarak belirlemiştir. Modernleşme ile beraber haberleşme kanallarının gelişme göstermesiyle, büyük gelenek ve küçük gelenek arasındaki imtiyazda değişmeler gerçekleşmiştir. Bu kültürler arasında bir açıdan katılaştıran, bir açıdan da yumuşayan sınırlar oluşmuştur. Bu iki gelenek arasındaki katılma zaman içerisinde Batı kültürünü benimseyenlerin eskiye nazaran kendilerini halk tabakasından daha da ayırmasıyla ve geri çekmesiyle gerçekleşirken yumuşama ise; haberleşme olanaklarının gelişme

gösterdiği bir ortamda “*sınıf duvarlarını muhafaza etmenin*” güç bir hal almasıyla belirmiştir.

Mardin’in ifadesiyle, Osmanlı İmparatorluğu XIX. yüzyılın başında kültürel anlamda “*küçük*” ve “*büyük*” geleneklerin bütünlük gösteremediği bir toplum olmuştur. Bunun en önemli nedeni imparatorluğun, Batı’nın toplumsal yapısını tekrardan bütünleştiren ayanlık devrimi, pazar devrimi ve sanayi devrimi gibi önem arz eden tarihsel ilerlemelerden uzak kalmasıdır. Mardin, “*ayanlık inkılabı*” olarak Avrupa’da “*etats*” veya daha sonraki isimlendirmesiyle “*corpsconstitues*” adı verilmiş olan eşraf birliklerinin egemenliğini vurgulamış ve bunların Fransız İhtilali’ni başlattıklarının altını çizmiştir. “*Pazar inkılabı*” modern devletlerin Batı’da pazarlar oluşturma çabasıdır. “*Sanayi inkılabı*” ise, makinelerin kullanımı ile ortaya çıkan toplumsal alanda önemli sonuçları barındıran bir safhadır. Bu bağlamda sanayileşme, sanayi devriminden evvel temel olarak toplumsal alanda insan kümelenmesini farklılaştırdığı için etkin bir öneme sahiptir. Sanayi proleteriyasının ortaya çıkması bunlardan sadece biri olmuştur. Fakat Osmanlı İmparatorluğunda ise sosyal yapıda macun işlevi gören bu hareketliliklerden biri olan –ayanlık- güdük kalmış, diğer hareketlilikler ise oluşmamıştır (Mardin, 1991a: 26-30).

Özetle Osmanlı toplumunda yer alan büyük-küçük gelenek kavramlaştırması, Mardin’in modernleşme konusunu incelerken ele aldığı kavramsal çerçevede önemli bir boyutu oluşturmaktadır. Her ne kadar süreç içinde küçük geleneğin büyük geleneğe olan etkisinden söz eden Mardin, seçkinlerin görüşlerinin tek bir şekilde toplumsal yapıya kabullendirilmesi gücünü, kendilerinde bulan bir fikri yapıyı seçtiklerini vurgulamaktan çekinmemiştir.

## **6. CUMHURİYET DÖNEMİNDE “VOLK” İSLAM - HALK İSLAM’I-**

Cumhuriyet Türkiye’si kurulum itibarıyla uzunca bir süredir yenilikler Türkiye’si olarak addedile gelmiştir. Mardin’e göre, her ne kadar Cumhuriyeti başarısız olarak betimleme arzusunda olanlar olsa da Cumhuriyet’in özelliklerini Osmanlı bünyesinde yoklamak çok fazla karşılaşılan bir tutum değildir. Ancak Cumhuriyet Türkiye’si ile Osmanlı arasında yenileşme sürecinde siyasi olarak bazı kopmalar gerçekleşmiş olsa da tarihsel, kültürel ve sosyal açıdan bir bağlılık ve süreklilik bulunmaktadır. Cumhuriyet’i Osmanlı toplumuna bağlayan temel unsurlar, burada bir arada bulunmaktadır. İdeolojik düşünce biçiminin ve ona olan bağlılıkların grift bir yapı göstermesi de burada karşımıza çıkmaktadır (Mardin, 2012: 141).

Cumhuriyet yönetiminin yeni olarak ortaya koymuş olduğu ideolojik düşüncelerin arkasındaki meşru toplum anlayışının Osmanlı İmparatorluğu'na uzanan önemli ögeleri arasında, statü toplumunun değer yargıları ile halk kültürü ve aydınlar kültürünün iki ayrı yapı olarak devam etmesi önemli bir yer tutmaktadır. Mardin'e göre, Osmanlı aydınları Cumhuriyet'in ilanı ile taşıdıkları kültür kalıplarını tamamen değiştirmemiştir. Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde yaşamış olan entelektüellerin davranış kalıplarının Cumhuriyet'in ilanı ile değişiklik göstereceğini düşünmek doğru değildir. Buna binaen halk kültürü ve aydınlar kültürü arasındaki farklı kültürel yapı Cumhuriyet Türkiye'sinde etkisini sürdürmüştür. Köhne ve çağ dışı kalıpları, cahil olarak tabir edilen halktan koparılıp atılacağına dair Cumhuriyet'e duyulan kuvvetli bir inanç mevcuttur. Cumhuriyet, bu noktada bir kurtarıcı olarak görülmüş ve medeniyet algısının sadece seçkinler tarafından yürütüldüğü bir zemin olmuştur. Mardin'in ele aldığı Volk İslam/ halk İslam'ı kavramlarını anlama ve anlamlandırmadaki en önemli özellik bu noktada belirlemektedir (Mardin, 2012: 142-145).

Mardin'in ele almış olduğu yüksek kültür ve halk kültürünün ikili yapısı, Osmanlı İmparatorluğunda olduğu gibi Cumhuriyet Türkiye'sinde de dinsel alanda kendine yer bulmuştur. Bu doğrultuda din olgusu da kendi içinde *yüksek İslam* ve *Volk İslam (halk İslam'ı)* olarak iki kola ayrılmıştır. Bunun en önemli nedeni Mardin'e göre, seçkinler kültürü ve halk kültürü arasında bir uçurumun var olmasıdır. Bunun neticesinde ise seçkinler, dini önemseyen kişiler olsa dahi halk İslam'ını kuraldışı saymışlardır. Diğer bir açıdan ise Cumhuriyet'in seçkin kesimi, İslam dininin görülmesi muhtemel olmayan önemli işlevler gördüğünü anlayamamıştır. Bunun sonucunda "kültürel optimizm" oluşmuştur (Mardin, 2012: 145).

Türkiye'de dinin modernleştirilmesi yönündeki temayüller, İttihatçılardan başlayarak Türkiye'de tek bir din bulunduğu anlayışıyla belirmiştir. Din algısını ciddiye alan ve almayan şahıslar halkın benimsediği inançların kendi içerisinde anlamlı olduğuna kanaat getirmemişlerdir. Bunu da "*hurafe*" olarak nitelendirmişlerdir. Osmanlı'daki seçkinler kültürü ve halk kültürü arasındaki bölünmeden kaynaklanan ve Cumhuriyet devrindeki reformculara da aksettirilen tutumun neticesinde bu reformcular, hurafeleri toplumdan söküp atmak için çabalamışlardır. Böylelikle Cumhuriyet dönemindeki reformcular, "*halk İslam'ını*" sapkın bir tutum ve kuraldışı olarak karakterize ettikleri için bu dönemde din alanındaki birçok yapılanmayı yüksek İslam çerçevesinde gerçekleştirme gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu doğrultuda yapılan



reformlar “*Sünni İslam’ın Ortodoks şekline medeni bir şekil vermek*” üzerinde durmuştur. Bu tavırlar, uzun süreçte halk dini olduğunun farkında olan ve ona inanan şihlara, hocalara ve batıl inanç ticareti yapan kişilere fayda sağlamıştır. Bu nedenle seçkinler, halka mesafeli davranırken, onlar ise hurafeye inandıkları için köylü ve alt sınıftan gelen kişilerle de aynı dili konuşmuşlardır (Mardin, 2012: 145-146).

Ümmet hissini Cumhuriyet döneminde dini meselelerde gücünü koruması ile Cumhuriyet, zaman zaman ümmet ideolojisinin kendisinden daha etkin olduğu kabullenmiştir. Bu nedenle Kemalist ideoloji, “*kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam*” oluşturamadığı ve yeni bir işlev görmediği için rakip bir ideoloji rolünü üstlenememiştir. Şerif Mardin’e göre, Kemalizm’in diğer bir zayıf yönü ise, din olgusuna karşı çekişme yaratacak, rakip olabilecek ideolojilerin oluşmasına izin vermemesidir. Böylece *halk İslam’ı*, toplumsal yapı içinde kendine kolaylıkla yer bulmuş ve Cumhuriyet ümmet ideolojisinin devamlılığını sağlamıştır. Türkiye’de sınıf ayrımının olmadığı ve olmayacağı düşüncesi Cumhuriyet’in seçkin kesimi tarafından kullanıldığı zaman ortaya konulan eylemlerin sonucu, işlevi ümmet strüktürüne kabil bir toplumsal hissiyatın toplumsal alanda bağ olarak sürdürülmesi olmuştur (Mardin, 2012: 146-148). Buna mukabil köysel çevreler, Kemalizm’in oluşturduğu bu kofluğu İslam’ın Volk biçimiyle kapatırken, şehirselleşen çevrelerde ve seçkin kesim arasında Kemalist ideolojinin bu noksanlıkları Cumhuriyet’in karakteristik kültür bunalımına yol açmıştır. Modern Türkiye’de kültür meselesi, bu kofluğun tenkit edilmesi noktasında toplanmıştır. -Batı’nın ve aşırı batılılaşma taraftarı sözde aydınların sebep olduğu toplumsal değişim, kültürel bellek yitiminin neticesinde ortaya çıkan yabancılaşma ve gündelik yaşamdaki bazı manzaraların eleştirildiği bir eser olan- *Efruz Bey*’den (Ömer Seyfettin tarafından yazılan) “Amerikancı”lara kadar birçok kişi İslam’ın boş bıraktığı simgesel ve kişi geliştirme işlevini doldurmak için çözüm yolları aramışlardır (Mardin, 2012: 149).

Mardin’e göre, Cumhuriyet Türkiye’sinin ilk dönemlerinde mevcut durum bundan ibaret iken, 1940’lı yılların sonunda tezahür etmiş olan “*dine dönme*” arzusunda temel bir anlaşmazlık göze çarpmıştır. Dine tekrardan önem vermek isteyen kişiler kadar dine dönmek isteyen kişileri analiz edenler de bu anlaşmazlık girdabında bulmuşlardır kendilerini. Esasında Türkiye’de “*dine dönüş*” ün iki biçimi bulunmaktadır. Bunlardan biri, Ortodoks, Sünni, Ulema-yı Rüşum’un düşüncelerini sürdürenlerdir. Bu kişiler, İslam dininin gerekliliklerine toplumsal alanda daha fazla ve

geniş bir anlam tanıma arzusunda olmuşlardır. İkinci yönelim ise, yaygın halk topluluğunun “*hurafe*”lere, “*Volk İslam*”a dönmeyi arzulamasıdır. Bu iki durum karşısında, bu ikiliği sezemeyen veya “*laik*”ler kadar tepeden bakan, “*ilerici*” dindarlar ortaya çıkan bu durum karşısında laikler kadar şaşmışlardır. Çünkü kimi zaman karşılıklarına İslam’ın hiç tanımadıkları biçimleri çıkmıştır. Halk İslam’ını hurafe olarak betimleyen seçkin kesim, bu hurafe gerçeğinden oldukça uzak kalmıştır. Bu hurafeler sistemi, gücünü halk arasında yürütülen sembolik işlevden almaktadır. (Mardin, 2012: 149-150).

Mardin’in üzerinde kuvvetle durduğu bir nokta, sembollerin halk kesiminde somut bir gerçeklik kazanmış olmasıdır. Sembollerin anlatım gücünün köysel ve düşük halk kesimi arasında oldukça etkili olması, modern Türkiye’de bu sembollere karşı bir özlem duygusu barındırmaktadır. Mardin’e göre, sakal bırakmak, takke giymek, yeşil renge tekrardan önem vermek ve eski yazıya sarılmak gibi örneklemeler sembol arama şekillerinin vücut bulmuş halleridir. Bu özlem duygusunun en önemli nedeni toplumsal alanda yeni bir düzenin ortaya çıkmasıdır. Levi-Strauss, sembolizmin toplumlar için bilhassa da gelişmemiş toplum yapıları için nasıl bir fonksiyon üstlendiği hususunda enteresan bulgular ortaya koymuştur (Mardin, 2012: 150-151). Mardin de son derece ilginç bulduğu, “*toplum bilgisini şekillendirme süreci*”nden yola çıkarak Türkiye’deki mevcut durumu analiz etmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda Mardin’e göre, halk arasında hâlâ geçerliliğini koruyan Battal Gazi Menkıbeleri ve öküz boynuzunda duran dünya imgesi her ne kadar gülünç olursa olsun kültürel bir şifre özelliğini korumakta ve sembolik anlamda önemli işlevler üstlenmektedir. Toplumsal alanda, işlevini yitirmiş sembollerin zaman içinde yok olması beklenebilir. Fakat sembol, kültürel bir yönelimle beraber kavramsal bir hal almışsa fonksiyonu devam edecektir. Mardin, yeni düzen ile birlikte bireyin ruhsal dengesini koruyacak bir sistemin olmaması halinde, hurafe olarak adlandırılan sembolik inançların halk arasında etkisini koruyacağını ifade etmiştir (Mardin, 2012: 151-152).

Mardin, modern Türkiye’de “*Volk İslam*”ın ele alınması halinde onun yeni bir yöne doğru gitme imkânının olduğundan bahsetmiştir. Cumhuriyet döneminde yapılan kanunlar ve siyasi partiler gibi “*ikincil toplulukların görevlerini üstüne almış yapılar*” “*Volk İslam’ı*” uzun süreçte ümmet ideolojisinin dışına sürükleyecektir. Bununla Mardin’in kastettiği, her şeye karşın Cumhuriyet’in tüzel kişiliğe tanıdığı meşruiyet ve ona verdiği anlamın yeni bir seçenek ortaya koymuş olmasıdır. Din, bu

yapılardan yararlandığı müddetçe ümmet anlayışından farklı bir forma sahip olacaktır. Böylelikle din, devlet kontrolü dışında ilerleme olanağı elde etmiş ve Osmanlı toplumundaki şeklinden uzaklaşan bir tutumla yeni bir forma girmiştir. Mardin'e göre din yeni bir forma girdiği için siyasi partiler, dini kullanma noktasında Osmanlı toplumsal özelliklerinden uzak bir tavırla işe koyulmak durumundadırlar. Çünkü siyasi partilerin yalnızca Ortodoks Sünni İslam'ı, eski katı haliyle sürdürmeleri ve desteklemeleri olası değildir (Mardin, 2012: 153-154).

Mardin'e göre "*küçük kültür*" ün "*büyük kültür*" ü kemirmeye başlaması ve gitgide "*büyük kültür*" kalıplarının içinde tutunmaya çalışması sadece Türkiye'de değil, ciddi dini inançlara dayanan birçok ülkenin modernleşme sürecinde karşılaşılan bir durumdur. Modernleşme sürecindeki bu geçiş, milli beraberliğin oluşturulmasının din boyutundaki şeklidir. Ancak Türkiye'de "*küçük kültür*" ün bir uzantısı olan halk dini kuraldışı olarak tasvir edildiği için Mardin'e göre, bugün halk dini anlamında "*hurafe*" ithamları dışında başka bir şey bilinmemektedir.

## **7. MAHALLE BASKISI**

Mahalle Baskısı, Şerif Mardin tarafından 2007 yılında ortaya konulan ve Türkiye'de yoğun tartışma konusu olan bir kavramdır. Bu derece yoğun tartışma konusu olan kavram hakkında, sosyal bilimciler arasında kavramın ne olduğu hususunda ortak bir görüş bulunmamaktadır. Mahalle baskısı kavramı, gündelik siyasi tartışmaların etkisi altında ve ideolojik düşüncelerin ışığından arınarak kendine özgü müstakil, bilimsel bir şekil alamamıştır.

Şerif Mardin, Türkiye'nin siyasi, sosyal ve dini boyutlarını araştırırken her daim özgün kavramsal çerçeve oluşturma gayesini taşımış bir siyaset bilimci ve sosyolog olmuştur. Her ne kadar özgünlüğü ve fonksiyonel yapısı tartışma dâhilinde olsa da mahalle baskısı söylemi, düşünsel anlamda özgünlük yaratma amacını taşımaktadır. "*Mahalle baskısı*" kavramı, her ne kadar 2007 yılında ortaya atılan bir söylem de olsa kavramsal olarak aynı anlamı taşıyan benzetmelerle Mardin'in çalışmalarında karşılaşılmıştır. Bu sebepten ötürü, tarihsel kökleri olan bir olgudur (Çetin, 2010: 81-84).

Bu tarihsel kök ise, Şerif Mardin'in gelenek hakkındaki görüşlerine dayanmaktadır. Bu nedenle, Mardin'in literatüre kazandırdığı "mahalle baskısı" kavramını anlamak ve anlamlandırabilmek için onun gelenek hakkındaki düşüncelerini

bilmekte fayda bulunmaktadır. –Büyük gelenek/küçük gelenek başlığı altında konu detaylı bir şekilde ele alındığı için konu, hatırlatma amaçlı kısa bir şekilde aktarılacaktır.- Mardin'in, Redfield'in görüşlerine dayanarak ele aldığı iki kollu gelenek yapısı olan “büyük gelenek” ve küçük gelenek” olgusundan hareketle kavram kendine yer bulmuştur. Büyük geleneği, şehirlerde yaşayan bilhassa yönetici sınıfta yer alan insanların kültürü, küçük geleneği ise kırsal bir yaşam süren ve tarımla hayatlarını idame ettiren insanların kültürü, oluşturmaktadır (Mardin, 1991a: 24).

Şerif Mardin “*Türk küçük geleneğinde daha hoşgörülü bir tavır adına bulabileceğimiz ne kadar gösterge vardır?*” sorusuna “*çok değil gibi görünüyor.*” ifadesiyle Türk siyasi tarihinden bazı temellendirmeler yaparak küçük geleneğe karşı hoşgörülü bir tutumun, minimum seviyede olduğunu belirtmiş ve verdiği Ali Suavi örneğiyle bunu şu şekilde ele almıştır:

*“Siyasi görüşlerini, aşağı yukarı, küçük toplumun sönük siyasi ideallerini açığa çıkarma girişimi olarak özetleyebileceğimiz ilk Türk popülistlerinden biri, Yeni Osmanlıların yol arkadaşlarından olan sarıklı Ali Suavi’dir. Ali Suavi için demokrasi, en iyi şekilde demokratik merkezîyetçilik diye adlandırabileceğimiz şeyden ibaretti: Hakikati bulma için halkla istişare, ama genel iradenin tezahürüne karşı da tam bir itaat. Kendi açısından kurumlaşmış bir muhalefete tahammülün temelleri yoktu ve kuvvetler ayrılığı prensibini hiçbir şekilde anlayamazdı. Bu şekilde küçük toplumun ve kültürünün belirli bir seviyesinde karşımıza, gemeinschaftlich toplum görüşüyle, normlardan sapmalara karşı hoşgörü yokluğu çıkmaktadır.”* (Mardin, 1991a: 186).

Mardin’e göre bu özellik, Behice Boran’ın Türk köyü betimlemesinde ve toplumsal gerçekliği esas alan Türk edebiyatı ile Türk köylerine ilişkin yapılan birçok modern incelemede de dikkatleri çekmektedir. Farklı olana karşı hoşgörü eksikliğinin örneği, Türkiye’nin güney bölgesinde yapılmış bir tetkikte de fark edilmiştir. Antalya çevresinde bir köyün yerlileri, köylü dışındaki kişilerin köyden arazi satın almasına herhangi bir karşı tavırlarının olamayacağını fakat öncelikli olarak “mahalli adetleri” öğrenmeleri koşulu ile toprağı ekip biçmelerine izin verileceğini ifade etmişlerdir. Yine aynı şekilde, 1962 yılında Frederic Frey ve çalışma arkadaşları tarafından yürütülen Türk köyleri incelemesinde, köylüler arasında “*sapmaya karşı düşük olan hoşgörünün varlığı*” dikkat çekici bir husus olmuştur. Mardin’in ifadesiyle diğer bir öge “*yaygın kontrol ögesi*” girift bir hal almıştır. Şöyle ki, köylüler cemaat tarafından bir düzene sokulmuş, fakat bu köy ihtiyar heyeti tarafından bilinen ve uygulanan çok belirgin ölçülerin üstelenmesiyle değil, kulaktan kulağa yayılan ve büyüyen adeta bir “*fısıltı gazetesi*” ile devam etmiştir. Böylece Mardin, küçük toplum yapısının ve kültürünün cemaat özelliği taşıdığını bir nevi aktarmaya çalışmıştır (Mardin, 1991a: 186-187). Şerif

Mardin'in diğere bir ifadesiyle, Türkiye'nin küçük kırsal alanlarındaki değerler çerçevesinde; başka kişilerle komşuluk ilişkisini sürdürmek, büyüklere karşı saygıda kusur etmemek, dinine bağlı olmak, iyi olarak tasvir edilir fakat Müslüman olmayanlara benzemek bir nevi “*mahalleden kopmak*” kötü olarak tasvir edilmiştir (Mardin, 1992: 103).

Kısa bir ön bilgilendirmenin akabinde “mahalle baskısı” kavramına dönecek olursak, Mardin'in ortaya koyduğu çalışmalarda bu olguya benzer bir baskı, farklı kavramlar üzerinden sıklıkla dile getirilmiştir. Fakat Mardin, “*mahalle baskısı*” kavramını doğrudan bir ifadeyle ve ilk olarak 15 Mayıs 2007 tarihinde Religion, Society and Modernity in Turkey isimli kitabı üzerine gazeteci Ruşen Çakır ile yapılan bir röportaj esnasında zikretmiştir (Çakır, 2007: Vatan Gazetesi). Röportajda kullanılan kavram, bu tarihten sonra Türkiye gündemini oldukça meşgul etmiş ve ortaya konulan kavram üzerinden, Türkiye'nin siyasi ve sosyal yapısı araştırılmaya çalışılmıştır. Ne var ki kavram ideolojik düşünce ekseninden arınmadan tartışma konusu edilmiş ve Şerif Mardin'in kastettiği hususlar, tartışmalarda fazlasıyla deforme edilmiştir. Kısaca Mardin'in ortaya koyduğu “*mahalle baskısı*” unsuru, çok iyi anlaşılmeden tartışmalara konu olmuştur (Kalın, 2009: 20-21).

Yine Necdet Subaşı'ya göre; medya aktarımlarında “*mahalle baskısı*” kavramı politik bir güdülemeye uğramıştır. Gündelik politik münakaşaların monotonlaştığı bir ortamda “*mahalle baskısı*”, toplumun geleneksel tepkileri karşısında her daim teyakkuzdakiler için “*emsalsiz bir mühimmat*” olarak kullanılmaya başlanmıştır. Mardin'in, 15 Mayıs ve 10 Haziran 2007'de Ruşen Çakır ile yaptığı söyleşi ve sonrasında ise 10 Haziran 2007'de Ayşe Arman ile gerçekleştirdiği söyleşi ile kavram “*siyasi kamuoyunun pratik kullanımı*” arasına katılmıştır. Kavramın kamuoyu bilgisi ile birlikte kullanımı “*mahalle baskısı*”nın sosyolojik manada, fayda sağlayabilecek farklı ilgi ve çıkarlara malzeme olmasına neden olmuştur. Bu kullanımların niteliği karşısında Mardin'in bu açılımlara bir netlik, şeffaflık kazandırması beklense de konuya açıklık getirme hususunda açıkça sessiz kalmayı yeğlemiştir. Kayıtsızlık olarak algılanabilecek bu durum, Şerif Mardin'in entelektüel katkılarını sıklıkla vurgulayan sol, liberal ve İslami kesimlerde şaşkınlığa da sebep olmuştur. Mardin'in kullandığı sözü, tabiri caizse “*orta bir yerde bırakması*” şeklinde yansıtılabilecek bu tavrı, dil sürçmesinden hayal kırıklığına kadar birçok düşünce eşliğinde ele alınmıştır (Subaşı, 2008: 123-129).

Şerif Mardin, “mahalle baskısı” kavramını ailedeki önemli hukukçulardan biri olan ve Mardin’in babasının amcası olan Ord. Prof. Dr. Ebul’ula Mardin’den esinlenerek ortaya koyduğunu belirtmiştir. Mardin, Ord. Prof. Dr. Ebul’ula Mardin’den “ham sofı” adında geniş bir kullanımı olan bir ifade duyduğunu ve bunu değiştirerek, yorumlayarak, sosyal olguları anlamada önemli bir kavram olarak “mahalle baskısı”nı kullandığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Mardin, kavramın dünyada kullanılan bir kavram olmadığını ve onun yerine “fondamentalist” (köktendinci) kavramının kullanıldığını ve diğer kullanımları kapsadığını belirtmiştir (Kongar, 2017: Cumhuriyet Gazetesi).

Emre Kongar’a göre, Mardin’in “mahalle baskısı”, “mahalle havası”, “mahalle İslam’ı” olarak belirttiği olgu; kişiye şekil veren, onun tavır ve hareketlerini belirleyen, Sosyal Psikolojinin “grup dinamiği”nin kapsamında olan “grup baskısı” olgusunun, topluma hâkim olması, kişileri ve toplumsal yapıyı belli bir yöne doğru çekmesidir (Kongar, 2021: Resmi İnternet Sitesi). Ahmet İnel ise, Ruşen Çakır ve İrfan Bozan ile yapmış olduğu bir röportajda mahalle baskısını; toplumun muhalif olan durumlara ve kişilere karşı göz baskısı, bakma baskısı, hoş görmeme, sözlü kınama ve dışlama tahakkümü olduğunu ifade etmiştir (Çetin, 2010: 85). Fakat Şerif Mardin’in “mahalle baskısı” kavramına atfettiği anlam ile nitelediği durum, yükselen İslami hareketin, toplumsal bir baskı unsuru halini alabilmesidir.

Şerif Mardin Ruşen Çakır ile yapmış olduğu röportajda, İslam dininin Türkiye için önemli bir yapısal boyutta olduğuna dikkat çekmiş ve bu minvalde kendisiyle gerçekleştirilen söyleşide “mahalle baskısı” kavramını AKP’ye duyulan güven çerçevesinde ele almıştır. Ruşen Çakır’ın “AKP bu 4.5 senede size güven verebildi mi?” sorusunu Mardin şu şekilde cevaplamıştır:

“Bana onlar güven veriyor ama kalan şüphelerimi anlatmak için sorduğun soruyla ilgisi olmayan bir yerden başlayacağım. Türkiye’de mahalle baskısı diye bir şey var. Jön Türklerin en çok korktuğu şeylerden biri de oydu. Mahalle baskısı bilinmeyen ve sosyal bilimce ifade edilmesi çok zor olan bir havadır. Bu havanın AKP’den bağımsız olarak Türkiye’de yaşadığına inanıyorum. Dolayısıyla AKP değil de, bu havanın gelişmesine müsait şartlar oluşursa o zaman AKP de bu havaya boyun eğmek zorunda kalacaktır.” (Çakır, 2007: Vatan Gazetesi).

Mardin burada, siyasal İslam’ın iktidarı elde ettiği zaman oldukça ağır şartlardan oluşan ağır bir rejim oluşturabileceğinden duyduğu kuşkuyu vurgulamıştır. Mardin bu hususun AKP iktidarıyla ilişkili olmadığını, siyasal İslam ile AKP arasında nitelik açısından farklılıklar olduğunu ifadelerinde dile getirmiştir. Ayrıca Mardin, AKP’nin kendisine güven aşıladığını belirterek “mahalle baskısı” kavramının AKP’den bağımsız

varlığından söz etmiştir. Mardin bu duruma, İran’da ortaya çıkmış olan devrim sürecini örnek olarak göstermiş ve dinsel otokrasinin çevreyle, mahalleyle ve onu destekleyen kişilerin oluşturduğu atmosfer ile ilgili olduğunu dile getirmiştir. Bu atmosferin, İran devriminde önemli bir rol oynadığına olan kuvvetli inancını da ifade etmiştir. Bu havanın Türkiye’de de bir gün ortaya çıkabileceğini, fakat 10-20 sene öncesine oranla daha küçük bir ihtimal dahilinde olduğunu söylemiştir. Bu söyleminin devamında ise o süreçte bazı İslami alt çevrelerin oluştuğunu, o havayı yaratmaya çalışan başka durumların, tuhaf oluşumların ve kendi kendine gelişen bazı olayların varlığına dikkat çekmektedir. Mardin, mahalle havası olarak belirttiği bu durumun İslami alt çevrelerle yeni bir şekle büründüğünü vurgulamış ve bunu “*Bu yeni şekil AKP’yi döver. Demek istiyorum ki AKP uzun vadede, eğer böyle bir hava gelişirse ona biat etmek zorunda kalabilir.*” ifadesiyle röportajda belirtmiştir (Çakır, 2007: Vatan Gazetesi).

Şerif Mardin, bu açıklamalarla AKP’nin genel seçimlerde ve Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde sergilediği/sergileyebileceği başarının, modern gündelik hayat ve alışkanlıklar düzenine nasıl etkileri olabileceği noktasında, kendi kişisel endişelerini ifade etmesiyle gündeme oturmuş ve Türk kamuoyunun dikkatini çekmiştir. Esasında Mardin, bu çıkışıyla Türk toplumsal yapısının dinsel hayattaki işlerliğini ortaya koymak açısından ihmal edilmemesi gereken bazı unsurlara dikkat çekmek istemiştir. Fakat kavram ve muhtevası, bir nevi şantaj aracına dönüşmüş ve laiklik ekseninde şekillenen bir cepheleşmede işlevsel bir hal alacak teçhizata dönüşmüştür.

## **8. SİVİL TOPLUM**

Şerif Mardin’in modernleşme sürecindeki sistematik değişimleri, gelişmeleri ve Osmanlı toplumunu ele alırken önemle vurguladığı kavramlardan birisi de “*sivil toplum*” kavramıdır. Genel olarak, Batı kökenli ve herkesçe kabul edilen ortak bir tanımı olmayan, fakat farklı özelliklere ve kompleks bir yapıya sahip olan sivil toplum kavramı; dönemsel, bölgesel, siyasi ve kültürel ihtiyaca göre şekil alan bir olgudur (Çiftçi, 2010: 6).

Batı’dan alınan siyasetle alakalı kavramlar içerisinde, Şerif Mardin tarafından özgünce şekillendirilen ve ülkemizde en çok yanlış oluşturan kavramın karşıt anlamı, “*askeri*” toplum değil aksine kavramın vurgusu “*şehir adabı*”dır. Etimolojik olarak kavramı analiz ettiğimizde, kelimenin kökündeki “*sivil*” şehir hayatıyla gelen hak ve yükümlülükleri ifade eder. Bu olgunun başlangıç noktası, VI. yüzyılda Roma’da ve Bizans’ta şehir ilişkileri bağlamında beliren bir hukuk düzenidir. Bu hukuk düzeni, XII.

yüzyılda Batı Avrupa’da şehirlerin tekrar önem arz etmesiyle, yeniden gündeme gelmiş ve böylece “sivil” kavramı yeni bir canlılık ortaya koymuştur. XVII. ve XVIII. yüzyılda Batı’daki düşünürler, bu kavramı “hürriyet” bahsi söz konusu olduğunda kullanmışlardır (Mardin, 2006: 10).

Mardin’e göre, “sivil toplum” olgusu çevresinde bütünleşen felsefi ve tarihi birçok kavram, Hegel ve Marx’ın kullanımlarında kendini göstermiştir. Buna mukabil kavram, üç anlam doğrultusunda kullanılmıştır. İlk olarak “medenilik” tasavvuruyla, ikinci olarak; Batı Avrupa’nın toplumsal tarihinde önem arz eden bir sosyal tarih aşamasıyla, üçüncü olarak ise; tarih felsefesi alanında bir münakaşa ile ilgilidir (Mardin, 2006: 10).

“Sivil toplum” kavramının tarihsel kaynaklarını Batı’da, Hegel ve Marx’ın düşünsel yapısında keşfetmiş olan Mardin, Osmanlı İmparatorluğunda ise kavramın kaynağını 1880’lerden sonra Şinasi ve Namık Kemal gibi düşünürler eliyle gazetecilik alanında gelişme yaratan “kamuoyu”nda bulmuştur. Mardin, “sivil toplum” kavramının Batı’nın yaşamış olduğu tarihsel süreç içerisinde doğarak var olduğunu vurgularken, Doğu toplumlarının bu tarihsel süreçlerden geçmediği için bu toplumlarda Batı tarzında bir “sivil toplum” meydana gelmesinin muhtemel olmadığını vurgulamıştır. (Mardin, 2006: 16).

Hegel’e göre “sivil toplum”; kazanç, bireysel mutluluk ve bireyin konumunun muhafaza edilmesi gibi yaşam kesitlerinin toplu bir şekilde yaşanmasının 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 oluşturduğu boyuttur. Bu çıkarlar sistemini düzenleyen tarafsız bir güce ihtiyaç vardır. Tarih, böyle bir ihtiyacın karşısına tarafsız bir güç olarak devleti çıkarmıştır.” Bu bağlamda Hegel, devleti toplum hayatının yani sivil toplumun dışında onu şekillendiren bir yapı olarak konumlandırmıştır (Mardin, 2006: 14).

Hegel sivil toplumun; aile ve devlet arasında pazar ekonomisi, toplumsal sınıflar, iktisadi faaliyet gösteren şirketler, bireyler ile “dini ve profesyonel olmak üzere, devlete bağlı olmayan her türlü kurum ve kuruluş” tan oluşan alan olduğu görüşündedir. Hegel’in düşüncelerinde, çıkar çatışmalarının olduğu burjuva toplumu ile sivil toplum aynı konumdadır. Bu çıkar çatışmaları, ancak devlet tarafından engellenebilir. Fakat



Hegel'e göre, sivil toplumun kendi kendini yok etmemesi için devlet tarafından muhafaza edilmesi ve hâkimiyet altına alınması gereklidir. Hegel, böylece devlete karşı bir kutsiyet yüklemiş ve devletin kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Hegel, sivil toplumun devlete bağlı olduğu düşüncesinde iken Marx ise, tam aksine devletin sivil topluma bağlı olduğu görüşündedir. Devleti, hâkim bir gücün tesisi olarak gören Marx'a göre devlet, çıkar çatışmalarından bağımsız olmadığı için sivil toplumdaki çatışmaların çözümü de olamazdı. Çünkü devlet, ayna misali sivil toplumun bir yansımasıydı ve sivil toplumda mevcut olan çatışmaları, tezatlıkları bünyesinde barındırıyordu (Aslan, 2010a: 199-200).

Şerif Mardin, İdris Küçükömer ve birçok araştırmacının ortak paydadaki düşüncesine göre, Türkiye'de "*sivil toplum*" kavramı üzerine yapılan tartışmaların merkezinde "*güçlü devlet geleneği-zayıf toplum ikiliği*" bulunmaktadır. Türkiye'de güçlü ve toplum üzerinde baskın bir yapısı olan devletin varlığı, toplumun kendisini ilgilendiren kuralları, amaçları ve bu amaçları gerçekleştirmek için izlenecek rotayı belirleyecek özerkliğe sahip olmaması ve bunların devlet tarafından çözümlenmesi, devletin bu anlamdaki gücünü, iktidarını toplumun çeşitli kesimleriyle paylaşmaya sıcak bakmaması ve bu durumu bütün toplumsal grupların dışında bir nevi üzerinde kalarak gerçekleştirmesi gibi durumlar, sivil toplumun fitilini ateşlemiş ve tartışma konusu haline getirmiştir (Onbaşı, 2008: 46).

Mardin'e göre sivil toplum olgusunda analizi biraz daha derinleştirmek elzemdir. Bunu gerçekleştirebilmenin bir yöntemi ise, *telos* kavramı üzerinde durmaktır. Ona göre bütün toplumların bir *telosu* hayata geçmesini istediği bir düşü, rüyası bulunmaktadır. Bu *telos*, içinde bulunduğu toplumun tarihi şartları içinde belli bir yapı kazanır ve nitekim toplumları birbirinden ayıran önemli kaynak noktaları kendini göstermiş olur. Bu açıdan Mardin sivil toplumu; "*Batı rüyası*" ve "*bu rüyanın aldığı somut biçim, Batı Avrupa sosyal tarihinin bir parçası*" olarak tanımlamıştır. Bu ifadesinin akabinde "*Avrupa toplumlarının rüyası Müslüman toplumların rüyası olmamıştır*" ifadesiyle bu farklı rüyaların niçin ve nasıl şekilde doğduğunu ve bu rüyaların süreç içerisinde nasıl farklı yapıların oluşmasına neden olduğunun analizini yapmıştır.

Mardin'in çözümlemelerinde, Batı *telosunun* kaynağında belli bir fikir yapısı ve bunun odak noktasında ise, Batı toplumsal tarihinin arka planında yer alan ve modern Batı Avrupa tarihinin şartları içinde yapısal bir boyuta ulaşan belli bir insan

(*humanagency*) anlayışı bulunmaktadır. Bu nitelendirme özünde, “*insanı yeni hipotezler geliştiren, onları sürekli test eden, eleştiriye ve kendini, çevresini yeniden inşa etmeye her zaman açık olan aktif bir manipulator olarak gören bir pragmatizm*”i temel olarak almaktadır. Kısaca Batı *telosunun* temelinde bu şekilde bir insan idraki bulunmaktadır. Mardin, “*Batı rüyasının gerçeğe dönüşmesinin*” tarihini analiz ettiğinde ise şehirlerin önem kazanması ve yükselişine özel bir önem atfetmiştir (Onbaşı, 2008: 48-49).

Bu bağlamda, sivil toplumu Batı'nın toplumsal bir aşaması olarak analiz eden Mardin'e göre, sivil toplum kavramının çıkış noktası, Avrupa'da şehirlerin ve ticaretin feodal sistemin sönüklüğünün akabinde yeniden canlanmasıdır. Şehirlerin gelişme göstermesiyle ticaret, yeni bir zenginlik kaynağı olmuştur. Zaman içinde feodal asiller, bu kaynaklardan faydalanma arzusu içine girmişlerdir. Fakat feodal asillerin yararlanmaları için, bu zenginliği sunan tüccar, küçük esnaf ve üreticinin muhafaza edilmesi gereklidir. Şehrin üretken sınıfları ise asillere sundukları yeni fırsatların karşılığını almak istemiştir. Bu şekilde şehir halkı ve asiller arasında bir uzlaşma sağlanmıştır. Şehirliler şehir hayatının devamını sağlayacak haklar ile ayrıcalıklar istemiş ve elde etmiştir. Nitekim şehirler, hukuki ve siyasi olarak daha özerk bir nitelik kazanmıştır. Mardin'e göre Batı tarihsel gelişmesini önemli kılan bu hak ve hürriyetler bugün tartışmalara konu olan sivil toplum kavramının kaynağını ve özünü oluşturmaktadır. Ona göre sivil toplumun vurgulanan hususu, “*siyasinin sultasından kurtulabilmiş ilk toplumsal sistem*” olmasıdır (Mardin, 2006: 10-13).

Mardin'e göre sivil toplum konusunun kökeninde, Batı'nın geçirmiş olduğu toplumsal sürecin etkisi büyüktür. Batı'da mutlak monarşinin bütün varlığına ve gücüne rağmen ortaya çıkan ve bu doğrultuda özerk olarak bir sürecin şekillenmesine yardımcı olan bir kuvvet olarak sivil toplum belirlemiştir. Fakat Batı tarihinde bu süreç, dalgalı bir seyir göstermiştir. Kısaca sivil toplumun ortaya çıkışına vesile olan; Batı'da devlet dışındaki sosyal hayat akışının teminat altına alınması ve ekonomik faaliyetlerin milli hayatın çerçevesi içinde dahi bağımsız bir konum elde etmesi gibi unsurlardır (Mardin, 2006: 10-13).

Mardin'e göre modernleşme sürecinin üç önemli unsuru bulunmaktadır. Bunlardan ilki; sivil toplumun kurulum süreci, ikincisi; kamusal alanın oluşması bir nevi insan, sanat, bilim, toplum hakkındaki birçok düşüncenin serbestçe münakaşa edildiği sosyal bir alanın oluşması ve diğeri ise uçmaktır. Mardin “*uçmak*” ile Batı'da

sıklıkla kullanım alanı olan “*daemon*” sözcüğünü belirttiğini vurgulamıştır. Bu kavram; sınırsız düşünme, korkmadan korkusuz bir şekilde konuları ele alma anlamlarına gelmektedir. Kavram bir yandan korkutucu olarak algılanırken, öte yandan kreatif bir unsur olarak düşünülmektedir. Hem insanlığı aşan, taşkın bir ifade hem de o taşkınlık ile birlikte gelen üretkenliği vurgulamaktadır. Fakat Türkiye’de bu kavramın hayat bulması olası değildir. Bu açıklamalarıyla Mardin, Batı’da sivil toplumun gelişme göstermesinde XVII. ve XVIII. yüzyıllara önem atfetmektedir. Bu dönemde, merkez tarafından riskli olabilecek düşüncelerin münakaşa edilmesine imkân sağlayan bir ortam oluşturulmuştur. Bu dönemde ortaya konulan fikirlerin kendine özgür bir tartışma ortamı bulması, Batı’da sivil toplum kavramının gelişmesi için ayrı bir ortam hazırlamıştır (Mardin, 2001: 22-25).

Mardin, “*Bunları bir geriye bakışla değerlendirdiğimiz zaman Osmanlılarda "sivil toplum"un öğelerini gördüğümüzü söyleyebilir miyiz? Cevabımız hem "evet" hem "hayır" olacaktır.*” Mardin’in deyiimiyle; Osmanlı İmparatorluğunda, bir Doğu despotizmi fark edenlerin, şeriatın teminat altına aldığı bir özel mülkiyet alanını fark etmedikleri oranda, onların tanımlarına uyan bir “*sivil toplum*” hareketinin unsurlarının varlığı söz konusu olmuştur. Özel hayatın Örf-i Sultani’den uzak, bir tür dokunulmazlıkla muhafaza edilmesi yönünden sivil toplumun varlığı ortaya konulabilir. Loncaların çalışmaları, devletin esnaf üzerindeki denetimi ve bunları siyasi ortamdan ve kurumlardan uzaklaştırılmaları dikkate alınırca “*sivil toplum*” imajı bulanıklaşmıştır. Yalnız Batı’yı dikkate alarak bu denetimlerin sivil toplumu yok ettiği iddia edilemez (Mardin, 2006: 29).

Mardin’e göre Batı, sivil toplum sürecinde daha hareketli bir toplumsal dönüşüm yaşarken, İslam toplumlarında siyasal iktidar, bir yönetici etrafında toplanmış ve bu yöneticiler, şehirlerin yapıları ile ilgili kararları kendileri almıştır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğunda Batılı anlamda bir “*hürriyet*” anlayışı oldukça güdük kalmıştır. Böylelikle sivil toplumun en temel özelliği olarak nitelenen, “*siyasi güçlerin sultanından kurtulma*” şeklinde bir hürriyet anlayışı, Osmanlı İmparatorluğunda hiçbir zaman Batı’daki gibi derin kökleri barındırmamıştır. Nitekim ne Osmanlı İmparatorluğunda ne de Cumhuriyet Türkiye’sinde şehirler, Batı’daki gibi gelişme sağlayamamıştır (Mardin, 2006: 11-15).

Öncelikli olarak Osmanlı-Türkiye bağlamında şehirlerin gelişimi açısından ortaya çıkan en önemli farklılığın temeli, Osmanlı padişahlarının uyguladığı zoraki

sürgün/yerinden etme politikalarında kendini göstermiştir. Şehir yaşamının ve şehirlerin gelişimlerinin bu çeşitli biçiminin yanında İslam toplumlari ve Batı toplumlari arasında bir diğer yapısal ayırım olarak Mardin, İslam dininin insanı yalnızca fiziki bir kişilik olarak saydığını, hükmi şahsiyet (tüzel kişilik) olarak mevcut olmadığını ve böylece Batı'daki şehirlerin tersine çıkarların ortak örgütlenmesi gibi bir durumun olası olmadığını vurgulamıştır (Onbaşı, 2008: 51-52). Ona göre, Osmanlı İmparatorluğunda ve Cumhuriyet Türkiye'sinde “*hükmi şahsiyet anlayışı da karşısında bunu bir dereceye kadar devletten çalınmış bir düzenleme yetkisi olarak gören devleti bulmuştur.*” (Mardin, 2006: 15). Bu sebeple, Batı da “*milli çıkar*” söz konusu olduğunda “*birey*” ve “*grup*” özerkliği hafızalarda canlanırken Türkiye'de ise “*milli çıkar*” denildiğinde “*kişi*” ve “*grup*” niteliklerinden ziyade “*kolektif*” bir anlam taşımaktadır.

Şerif Mardin, Osmanlı İmparatorluğunda Batı'daki gibi bir sivil toplum yapısının oluşamamasının Osmanlı'nın bazı karakteristik özelliklerinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Bu özelliklerin ilki, mahalli “*parlement*”lerin (*Batı'da devletin merkeziyle Teb'a arasında bir köprü ya da tampon vazifesi*) oluşmasına fırsat vermeyen merkezi yapıdır. İkincisi; Osmanlı İmparatorluğunda özel mülkiyetin muhafaza edilmemiş olması ve diğeri ise; Osmanlı'da gerek hayatları gerekse malları ile padişahın iradesine bağılı bulunan “*kul*” statüsünün var olmasıdır. Bunlar Osmanlı toplum yapısında, sivil toplum kavramının hayat bulmasında kalkan rolü üstlenmiştir (Mardin, 2006: 24).

Osmanlı devlet yapısına baktığımızda, toplum içerisinde loncalar, vakıflar, tarikatlar, tekkeler ve millet sistemi gibi temel unsurlar, sivil topluma emsal olabilecek yapılardır. Yönetmel olarak devlete bağımlı olan bu sivil toplum unsurları, XIX. yüzyıla kadar önemli bir yer edinmiştir. Fakat merkezîyetçi bir yapıda örgütlenen siyasi iktidar, bu unsurları devlete bağımlı kılmıştır. Batı Avrupa'daki gibi otonom şehirlerde mülkiyet hakları ile gelişme kaydeden ve belli bir ayrıcalığa sahip olan sosyal sınıfların Osmanlı Devletinde olmaması, sivil toplum olgusunun ortaya çıkışına mani olmuştur. Ayrıca Osmanlı Devletinde, Batı şehirlerindeki gibi kentlere imtiyazlar tanımanın yararlı olduğu düşüncesine varılamamış ve ticareti canlı tutabilecek bir piyasa oluşturulamamıştır. Bu doğrultuda kentler, tüzel bir kişilik elde edemedikleri için Batı'daki gibi bir araya gelememiş ve ekonomik çıkarları doğrultusunda bir birlik oluşturmakta atıl kalmışlardır ve nitekim iktisadi hayat, devlet kontrolü altına alınmıştır.

Her daim güçlü bir devlet geleneğine sahip olan Osmanlı toplumunda tek bir otorite kaynağının mevcut olması nedeniyle, sivil toplum ve politik toplum gibi bir ayrım söz konusu olmamıştır. Osmanlı siyasi yapısı içinde Sultanın, daha sonra ise merkezi bürokratik elitin varlığı, devleti mutlak bir otorite haline getirmiş ve bu durum Batı Avrupa’da ortaya çıkan aristokrasi ve burjuvazi gibi sivil toplumu oluşturan yapıların, imparatorlukta yeşermesine engel olmuştur (Aslan, 2010b: 261-263).

Nihai olarak Şerif Mardin, sivil toplum kavramının analizini Osmanlı döneminden itibaren belirleyiciliği olan merkez-çevre kopukluğu ve bu bağlamda devlet-sivil toplum karşılaşması perspektifinde ele almıştır. Ona göre merkez ve çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasi hayatı temelindeki en önemli sosyal kopukluktur ve modernleşme sonrasında da devam etmiştir. Batı’da sivil toplum sürecinin ortaya çıkışında şehirlerin tarihsel süreç içerisinde feodal asillere karşı hukuki ve siyasi özerklik elde ettiğini vurgulayan Mardin, aynı biçimde merkez-çevre ilişkilerini de açıklarken Batı’nın dikte ettiği feodal düzenden ötürü çevre ile karşılaştığını ve zamanla çevrenin merkezle bütünlük kurduğunu vurgulamıştır. Fakat Osmanlı’da süreç Batı’daki gibi gelişme göstermemiş, merkez ve çevrenin karşılaşması uzunca bir süre gerçekleşmemiş sonraki süreçte ise *de facto* bir karşılaşma rolü üstlenmiştir.

## 9. ŞERİF MARDİN’İN VEFATINDAN SONRA ELEŞTİRİLER

Türk siyasi hayatında ve Türk sosyolojisinde derin izler bırakmış literatüre kazandırdığı görüş ve eserleriyle bilim dünyasına ilham kaynağı olmaya devam eden ve “*Hocaların hocası*” unvanı ile zikredilen bir akademisyen olan Şerif Mardin, 6 Eylül 2017’de, 90 yaşında İstanbul’da hayatını kaybetmiştir. Mardin, 90 yıllık hayatında birçok siyasetçi ve ünlü isme eğitim vermiş ve 70 yıla yaklaşan akademik hayatına ise yüzlerce makale, yazı ve söyleşiyle birlikte birçok kitap sığdırmış bir isimdir (Şeref, 2020: Anadolu Ajansı).

Şerif Mardin’in vefatından sonra öğrencisi ve eski başbakan Ahmet Davutoğlu; Mardin’in vefatının Türkiye ve ilmi camia için büyük bir kayıp olduğunu, arkasında çok köklü bir miras bıraktığını ve örnek teşkil eden mümtaz bir kişilik olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Davutoğlu;

*“Bir nesil onunla sosyal bilim metodolojisini, yöntemini, yeni kavramları tanıdı. Arkasında çok köklü bir miras bıraktı. Şahsi olarak da Şerif Mardin Hoca ile üniversitenin ilk yıllarından itibaren yakın hukukumuz oldu. Doktora çalışmam esnasında çok yoğun teşrikimesai içinde olduk. Kendisi o dönemlerde, 12 Eylül*

*sonrasındaki özellikle sıkıntılı dönemlerde, hep düşünce özgürlüğünü savundu. Hiçbir zaman akademik camia üzerindeki baskılara taviz vermedi. Her zaman Türkiye'deki her türlü vesayet anlayışına karşı, ilmi ve akademik özerkliğin savunucusu oldu. Bu açıdan birlikte yürüttüğümüz çalışmalarda, sadece ilmi birikimiyle değil, sergilediği ilmi ahlakla da gerçek bir örnek teşkil etti hepimiz açısından."*

İfadeleriyle Mardin hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir. Her daim yakın dönem Türk siyasetine ve Türk düşünce hayatına hâkim olan bir çınar kimliği ile doğru çözümlenelerde bulunduğunu, yapmış olduğu kavramsallaştırmalarla, sosyal gelişmeleri açıklama ve anlamlandırma noktasında yeni bir rota oluşturduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Davutoğlu, Türkiye'de sosyal bilim geleneği ve Türk düşünce hayatının uluslararası alana tanıtılması açısından, geride bıraktığı mirasın iftihar edilecek bir zenginlik olduğunu vurgulamıştır. Türk düşünce hayatının birçok çizgisini eserlerinde barındırarak, milli ve uluslararası boyutta çalışmalara öncü olduğunu belirtmiştir. (DHA, 2017: Hürriyet Gazetesi).

Davutoğlu, Şerif Mardin'in seçmiş olduğu konularla ve yapmış olduğu çalışmalarla hâkim ideolojinin tarih ve toplum tasavvurunu radikal bir biçimde sarstığını belirtmiş, tarihimizle gerçek manada bir ilişki kurulmasına önemli ölçüde katkıları olduğunu ifade etmiştir. Türk modernleşmesi, batıcılık, laiklik, din-devlet ve din-toplum ilişkileri alanlarında yapmış olduğu çalışmalarındaki özgün bakış açısı, tarihimizi ve bugünleri doğru anlama noktasında faydalı olabilecek pek çok kavramı da ürettiğini vurgulamıştır. Türkiye'de sosyal bilimler geleneğinin kurucuları arasında kuşkusuz bir şekilde Mardin'in isminin en üst sıralarda yer alacağını ifade etmiş ve aileden gelen ilim geleneğini hakkını vererek yaşatan ve daha ileri boyutlara taşıyan kıymetli bir entelektüel olarak her daim akıllarda kalacağını söylemiştir (Hürriyet, 2017: Hürriyet Gazetesi).

Türkiye'de halkla ilişkilerin temellerini atan, Türk hakla ilişkiler uzmanı ve Şerif Mardin'in kuzeni olan Betül Mardin; Şerif Mardin'in çok farklı ve önemli bir yere sahip olduğunu ve insanların kafalarında, zekâlarında yeni bir merkez açtığını dile getirmiştir. Mardin'in gerek çalışmalarında gerekse kişiliğinde iftihar edilecek, gurur duyulacak çok büyük bir akla sahip olduğunu vurgulamıştır.

Şerif Mardin'in Boğaziçi Üniversitesinden doktora öğrencisi olan ve İbn Haldun Üniversitesinde öğretim üyeliği yapan Hakkı Öcal; Mardin için Türkiye'deki "hocaların hocası" olduğunu ifade etmiş ve Türkiye'de sosyolojiye kavram ve anlam veren bir kişi olduğunu belirtmiştir. Hatta fazlasıyla gündeme gelen ve çok kullanılan

“mahalle baskısı” kavramının ona ait olduğunu, tarikatlar hakkında uzun yıllar araştırma ve analizler yaptığını vurgulamıştır. Tarikatların, cumhuriyetin ilk yıllarında ileri sürüldüğü gibi Türkiye’nin geri kalmasına neden olan bir olgu olmadığını, dindar insanların bilimle barışması için ortam hazırlayan bir kişi olduğunu aktarmıştır. Ayrıca sadece Türkiye’de değil tüm dünyada tanınan birisi olduğunu ve birçok kişinin yetişmesine öncülük ettiğini ifade etmiştir (DHA, 2017: Hürriyet Gazetesi).

Bir siyaset bilimci olan ve Maltepe Üniversitesinde Uluslararası İlişkiler ve AB Bölümünde öğretim üyeliği yapan Süleyman Seyfi Öğün, Mardin’in vefatının ardından 11 Eylül 2017’de *Yeni Şafak* gazetesinde kaleme aldığı “*Şerif Bey...*” başlıklı köşe yazısında Şerif Mardin ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuş ve bazı ironilerde bulunarak düşüncelerini belirtmekten çekinmemiştir.

Öğün’e göre, Türk sosyal bilimi ve düşüncesinin esaslarından, hatta diğer bir tabirle “*yüyük taşlarından*” birisi olan Şerif Mardin’in vefatı kamuoyunda bir “*popüler kültür ikonunun*” kaybı kadar tesirli olmamıştır. Televizyonlarda alt yazı şeklinde ve haberlerde arkalarda yer almıştır. Mardin’in ardından kaleme alınanlara dikkat edildiğinde; onu Türk sosyal biliminin “*gurusu*” olarak nitelendirenler ve onu “*beş para etmez, müflis bir bilim adamı*” olarak görenlerin tuhaf bir dengesizlik ve aşırılık durumu söz konusu olmuştur (Öğün, 2017: Yeni Şafak).

Süleyman Seyfi Öğün: Şerif Mardin’in aile geçmişi ve sosyalleşmesi itibariyle Osmanlı tarafı ağırlıkta olan bir Türk aristokrati olduğunu ve bu nedenle kişisel ilişkilerinde oldukça mesafeli ve soğuk olduğunu, hatta kimi zaman huysuz tavır ve davranışlar içine girebildiğini belirtmiştir. Herkesin Mardin’i bu hâletiruhiyede kabul ettiğini fakat popüler olmadığını, çok sevilmediğini ifade etmiştir. Öğün’e göre vefat eden kişinin ardından, bazı kişilerin yaptığı gibi “*ağzı köpükler içinde*” konuşmak doğru değildir fakat kimsenin de sırf bu dünyadan göçtüğü için dokunulmazlığı olmamalıdır. Öğün, Mardin’in metinlerini öğrenirken kendisine karşı büyük bir tutku beslemekle beraber; yüz yüze karşılaştığı oranda da hayal kırıklığına uğradığını ve bir sıcakkanlılık hissedemediğini belirtmekten çekinmemiştir. Bu durumun kendisi için oldukça iyi bir tutum olduğunu, çünkü her açıdan Mardin’in Türk sosyal bilimine yaptığı katkıları daha iyi bir şekilde ve ölçülü olarak görmesine zemin oluşturduğunu beyan etmiş ve bunları başlıklar halinde sunmuştur (Öğün, 2017: Yeni Şafak).

Şerif Mardin’in her türlü övgüye layık olan katkılarını şu şekilde belirtmiştir:

- Şerif Mardin, Türk sosyal bilimi üzerindeki ideolojik bulutları dağıtan ve toplumsal olgulara yalnızca anlama arzusu ile yönelmenin öncü figürü rolünü üstlenmiştir.
- Mardin, siyasi kamplara ayrılan Türk sosyal biliminde temel bir rahatsızlığa sebebiyet vermiş ve üstü kapalı bir şekilde tepkilerin odak noktasında yer almıştır. Mardin'den rahatsızlık duyanlar onun kadar bilgili, donanımlı olmadıkları için genellikle dışlama, görmezden gelme, ihmal etme gibi durumlarla ondan haz etmediklerini göstermişlerdir.
- Mardin, bu yaklaşımını “zor günler” için hayata geçirebilmenin karşılığını ödün vermeden ve korkusuzca ödemiştir.
- Anlama ve kavrama olayını, merak duygusu gibi oldukça samimiyetle devam ettirmiştir.
- Bakış açısı oldukça tarafsız ve apolitik bir özelliğe sahiptir.
- Mardin, üniversiteleri ve bilim yapma işini siyasal tercihlerin konusu yapan; aktivist (eylemci) zihin yapısına sahip olanların –Öğün’e göre bunlar yoksul, sefil- kolay kolay anlayamayacağı bir biçimde ele almıştır. Nitekim üniversiteleri vaaz mekânları olarak görmez ve bu nedenle de ders anlatma kabiliyetinden daha çok yazma işinde ehil hale gelmiştir.
- Şerif Mardin, tarihsel ve sosyolojik bir bakış açısıyla esas olarak dikkatini “toplumun zihniyet katmanlarını” anlamaya odaklanmıştır. Temel olarak katkısı da bu tabakaların merkeze daha yakın durumda olanları tahlil etmekle ortaya koyduğu başarıdır.
- Son olarak, Şerif Mardin’in eserleri ıskalanarak ne Türkiye ne de Ortadoğu üzerine hiçbir şey kaleme alınamaz (Öğün, 2017: Yeni Şafak).

Öğün’e göre, Şerif Mardin’in başaramadıkları ve noksanlıkları ise şunlardır:

- Mardin, sosyal alanda merkezden uzak ve çevreye yakın olan formları anlamakta yetersiz kalmıştır. Bu durum, onun toplum içindeki konumu sebebiyle oluşan ve anlayışla karşılanabilecek bir eksikliktir.
- Mardin, bütün analizlerini oryantalist-skolastik kavramlardan hareketle yapmıştır. Fakat bu bilinç Öğün’e göre, Türk sosyal biliminin oldukça zayıf noktasını; “süreklilikleri kurmak, geçişleri oturtmak ve karşıtlıkları ilişkilendirme” sorununa sebebiyet vermektedir ve bu doğrultuda Şerif



Mardin'in yapmış olduğu çalışmaları bu zayıflıkların en nitelikli modelleridir (Öğün, 2017: Yeni Şafak).

Nitekim Şerif Mardin'in vefatından sonra kimi yazarlar, Mardin hakkında olumlu düşüncelerini zikredip övgülere tabi tutmuşlar; Mardin'in Türk siyasetine ve Türk düşünce hayatına hâkim olan bir çınar kimliği ile doğru çözümlenelerde bulunduğunu, yapmış olduğu kavramsallaştırmalarla, sosyal gelişmeleri açıklama ve anlamlandırma noktasında yeni bir rota oluşturduğunu ifade etmişlerdir. Kimi yazarlar ise Mardin'in güçlü yönleri dışında, belli bir çerçevede ve ironik bir söylemle Mardin'in eksikliklerini ve zayıflıklarını ortaya koymakta beis görmemişlerdir. Belki de bu sebeple, sosyal bilimler alanındaki zenginliğin kaynağı karşıtlıkların tasavvurudur.

## SONUÇ

Şerif Mardin, yarım asırdan fazla bir süredir Türkiye’de modernleşme problemiğinin boyutlarını takip etmek için başvuru olan bir sosyal bilimci, bir bilim insanıdır. Adeta Türkiye’de sosyal bilimler açısından, turnusol kâğıdı işlevi görmüş bir münevverdir. Bilimsel iklimin yörüngesi, doğrultusu en etkili ve yetkin bir şekilde Şerif Mardin’in ortaya koyduğu çalışmalardan takip edilmiştir. Batı, Batılılaşma ve modernleşme kavramlarını sosyolojik, tarihi ve siyasal boyutlarıyla ele alarak yeniden gerçek zeminine taşıyan, tespitlerini de akademik bir dille eserlerine yansıtan önemli entelektüellerden biridir. Aynı zamanda Şerif Mardin, siyasal süreçte Türkiye’nin zihin haritasında her daim var olan Doğu-Batı sorununu en yetkin biçimde araştıran ve özgün bir imzayla sunan bir bilim insanıdır. Mardin penceresinde “yerli” olarak tasvir edilen bakış, üstünkörü, sathi iken; “yabancı” ise, imitasyon yani Batı’nın körü körüne taklit edilmesinden ibarettir.

Mardin’e göre; Osmanlı Devleti, Batı medeniyeti ile her zaman bir ilişki içinde olmuştur. İmparatorluğun yükselme döneminde, Osmanlı Devleti kendi medeniyetini Batı’dan daha üstün olarak nitelendirdiği için Batı’nın rol model alınması hiçbir sorun teşkil etmezken, imparatorluğun gerileme sürecinde devlet yönetiminin bozulması ve askeri alanda zayıflıkların baş göstermesiyle sorun halini almıştır. Özellikle XVIII. yüzyılda ve III. Ahmet ile başlayan modernleşme çabaları, I. Mahmut, I. Abdülhamit ve bilhassa III. Selim döneminde hız kesmeden devam etmiştir. II. Mahmut döneminde Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıyla sosyal, siyasal ve iktisadi anlamda ciddi modernleşme adımları atılmaya başlamıştır. Modernleşme yönünde atılan adımlardan bir diğeri de Abdülmecid döneminde Gülhane Hatt-ı Hümayunu olarak bilinen Tanzimat Fermanı’nın ilan edilmesidir. Bunun ikinci safhası ise, Islahat Fermanı’nın ilanıdır. Fakat bu ferman, devletin güttüğü politikalara karşı bir tepki unsuru olmuştur. Çünkü ferman ile Osmanlı toplum yapısında o zamana kadar “millet-i hâkime” olan Müslümanlardan bu ayrıcalıklı durumu alınmış, Müslüman ve gayrimüslim ayrımı gözetilmeden sadece “Osmanlı” vatandaşlığı oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tanzimat ile birlikte Osmanlı’da toplumsal alanda yaygınlaşmaya başlayan Batı etkisi, Batılı yaşam tarzı ile Müslüman tebaanın kendi statüsünü kaybetmesi eleştirilerin odak noktası haline gelmiştir. Bu eleştiriler, çoğunlukla Yeni Osmanlılar ve akabinde Jön Türkler gibi karşıt gruplar tarafından dile getirilmiştir. Mardin’in belirlemelerine göre bu aydınlar, kendilerinden sonraki Jön Türk hareketinin ve Cumhuriyet

düşüncesinin yapı taşlarını oluşturmuştur. Mardin'e göre Yeni Osmanlılar, Türk Modernleşmesinin ilk taşıyıcıları ve Osmanlı tarihinde kitle iletişim araçlarını kullanan ilk örgütlü muhalefet grubu rolünü üstlenmiştir. Mardin, Yeni Osmanlılardan Jön Türklere giden süreçte, Jön Türklerin eylemleriyle fikirleri arasında ilişki kurup bütünlük sağlamanın oldukça zor olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Jön Türklerin fikirlerinin çok yüzeysel, üstünkörü olduğu kanısına varan Mardin, aynı yüzeyselliğin Yeni Osmanlılarda olmadığını belirtmiştir. Mardin, Jön Türklerinde Yeni Osmanlılar gibi modernleşmenin öncüleri arasında yer aldığını ve Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk arasında bir bağ olduğunu vurgulamıştır.

Mardin'in Türk sosyal bilimler alanına kazandırdığı bir yenilik, yönetsel alanda etkili olan merkez-çevre ilişkisidir. Bu anlayış Türkiye'de tarihi ve gündelik siyasanın içinden çıkılmasının güç olduğu durumlarda, siyasete yeni bir pencere açmıştır. Türkiye'nin siyasal ve sosyal yapısını açıklığa kavuşturmak amacıyla bir metafor olarak merkez-çevre ayrımını ortaya koyan Şerif Mardin, merkez-çevre ilişkisinin, Türkiye'nin tarihsel süreçteki gelişimi ve Batı arasında yapılacak mukayese ile daha iyi açıklanabileceğini ifade etmiştir. Osmanlı toplum yapısını diğer toplumlardan ayıran en belirgin özelliğin, uzun soluklu bir merkezinin olması olarak açıklamıştır. Batı toplumları, tarihsel süreç içerisinde çevreyle bir bütünleşme sağlamışken Osmanlı toplumsal yapısında merkez ve çevre bütünleşmesi mümkün olmamıştır. Aksine merkez ve çevre arasındaki ilişkilerde kopukluk süregelmiştir. Yani Batı toplumlarında merkez ve çevrenin karşı karşıya gelmesi toplumda bir uzlaşma ortamı yaratırken, Osmanlı Devletinde ise bu karşı karşıya gelmeler uzlaşma ortamı sağlamamış ve merkez-çevre arasında ayrımın temellerini oluşturmuştur. Şerif Mardin'e göre merkez ve çevrenin, Osmanlı siyaset ve ekonomisinin esas sorunu halini almasına neden olan bazı sebepler bulunmaktadır. Bunun en genel boyutu, imparatorlukta "bölük-pörçük" bir yapının var olmasıdır. İkinci bir husus, merkezin Osmanlı öncesinden gelen ve Osmanlılarla birlikte gelişme gösteren birtakım taşralı ailelere karşı şüpheli yaklaşımlarıdır. Bu bağlamda, merkez ve çevrenin çok sıkı bağlar içinde olmadığı ve toplumsal parçalanmışlığı da birlikte getirdiği vurgusu sosyal süreç içinde göze çarpmaktadır. Bu dönemde hayata geçirilmeye çalışılan Müslüman, gayrimüslim entegrasyonu ve siyasi sürece katılım bu perspektif doğrultusunda atılmış adımlardır.

Şerif Mardin'in Türk modernleşmesini ele alırken özgün bir perspektifle ortaya koyduğu ve kavram haritasında önemli bir yer alan büyük kültür/küçük kültür, büyük

gelenek/küçük gelenek, Volk İslam ve mahalle baskısı kavramlarının çıkış noktası da merkez çevre ayrımıdır. Mahalle baskısı kavramı, özellikle 2007 yılından itibaren Türkiye’de gerek kamuoyunda gerekse sosyal-siyasal alanda oldukça yoğun bir tartışma konusu olmuştur. Mardin, “*mahalle baskısı*” kavramını doğrudan bir ifadeyle ve ilk olarak 15 Mayıs 2007 tarihinde Religion, Society and Modernity in Turkey isimli kitabı üzerine gazeteci Ruşen Çakır ile yapılan bir röportaj esnasında zikretmiştir. Mardin, bu kavramı siyasal İslam’ın iktidara sahip olması halinde ve sonrasında diğer kesimler üzerinde bir baskı unsuru oluşturabileceği şüphesini dile getirmek için kullanmıştır. Röportajda kullanılan kavram bu tarihten sonra Türkiye gündemini oldukça meşgul etmiş ve ortaya konulan kavram üzerinden, Türkiye’nin siyasi ve sosyal yapısı araştırılmaya çalışılmıştır. Ne var ki kavram, ideolojik düşünce ekseninden arınmadan tartışma konusu edilmiş ve Şerif Mardin’in kastettiği hususlar, tartışmalarda fazlasıyla deforme edilmiştir. Kısaca Mardin’in ortaya koyduğu “*mahalle baskısı*” unsuru, çok iyi anlaşılmadan tartışmalara konu olmuştur.

Sosyal bilimler alanında özgün bir bakış açısına sahip olan Şerif Mardin, henüz Batı’da dahi küçük bir tohum olan sivil toplum kavramını, kuramsal olarak gündeme almış ve Weber merkezli liberal bir perspektiften hareketle sivil toplum kavramını açıklamıştır. Modernleşmenin olmazsa olmazı olarak kabul edilen sivil toplum hakkında Mardin, Osmanlı Devletinden hareketle bazı analizlerde bulunmuştur. Mardin’e göre geleneksel süreçteki aksaklıklar sivil toplumun eksikliğinden kaynaklanırken, Batı’nın sivil toplumun gelişmesi adına etkili olan araçlarının Türk toplumunda oluşmaması sivil toplumun gelişmesine imkân tanımamıştır. Mardin perspektifinden sivil toplum alanında bugün gelinen nokta, sivil toplum anlayışının Batı’dan alınmış olmasına rağmen işleyiş kazanmasına ortam hazırlayacak gerek hukuki gerekse sosyal alandaki değişimlerin başarılı olmamasıdır. Weberyen bir bakış açısıyla Mardin, toplumu odak noktası olarak, devleti bu sosyal yapının ve şartların bir ürünü olarak kabul etmiştir. Nitekim Mardin, Türk modernleşmesinin çatışmalı dönemlerinde, tepeden inme şeklinde gerçekleşen değişimleri denge unsurunda tutabilecek sosyal yapıların eksikliğine dikkatleri çekmiş, devlet ve sivil toplum kurumlarının ortaya çıkardığı örgütlerin büyük öneme haiz olduğunu ifade etmiş ve güçlü, dinamik bir sosyal ve siyasi yapının oluşturulması için bunlar arasında bir bütünlük olması gerektiğini vurgulamıştır.

Şerif Mardin, toplumsal çözümlere sunduğu yeni analiz ve kavramlarla Türkiye’de çığır açan bir entelektüeldir. Lâkin tespit ve yorumlarında “Batılı bakışın” tesirinden kurtulmaya çalışma gayretini hissettirse de, gerek aldığı eğitim ve gerekse oldukça vakıf olduğu Batılı literatürün etkisiyle, bunu tam anlamıyla başardığını söylemekte zorlanmaktayız.

## KAYNAKÇA

- Ahmad, F. (2014). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ahmad, F. (2015). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Akkaş, H. H. (2004). Forum Dergisi'nin Öne Çıkmış Temel Entellektüellerinin Türkiye'nin Siyasal ve Kültürel Sorunlarına Yaklaşım Biçimleri (1954-1957). *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara.
- Akşin, S. (1997). *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi 1789-1980*. Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.
- Akşin, S. (2007). *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akşin, S. (Bt). *Türkiye Tarihi 4 Çağdaş Türkiye 1908-1980*. Cem Yayınevi.
- Akşin, S. (Bt). *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908*. Cem Yayınevi.
- Aktef, M. (1998). Tanzimat Fermanı'nın Toplumsal Yansıması. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 177-184.
- Akün, Ö. F. (2006). Namık Kemal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 32. İstanbul.
- Akyıldız, A. (2011). Tanzimat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40. İstanbul.
- Alakel, M. (2011). İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye'si Ulus İnşası Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil-Etnik İkilemine Dair Teorik Tartışmalar. *Akademik Bakış*, 1-30.
- Anık, M. (2013, Mayıs). Türkiye'de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin ve İsmail Kara. *Umran Dergisi*, 16.
- Arlı, A. (2004). Bir Siyaset Sosyoloğu Olarak Şerif Mardin. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 503.
- Arlı, A. (2014). *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Aslan, S. (2010a). Sivil Toplum: Kavramsal Değişim ve Dönüşüm. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 188-212.
- Aslan, S. (2010b). Türkiye'de Sivil Toplum. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 260-283.
- Atay, F. R. (1997). *Baş Veren İnkılapçı*. Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.
- Aydın, H. (2012). Mehmet Akif Ersoy'un Uygarlık İmgesi: Doğu'nun ve Batı'nın Eleştirisinden 'Medeniyet-i Fazıla'ya . *Kelam Araştırmaları* 10, 45-80.
- Babacan, M. (2021). Sömürgeci Batı Medeniyeti Karşısında Mehmet Akif. *Türk Dili*, 50-60.
- Babaoğlu, R. (2015). Cangül Örnek, Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı, Antikomünizm ve Amerikan Etkisi, Can Sanat Yayınları, 1. Basım: Mart 2015, İstanbul, 400. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 165-174.
- Berkes, N. (1982). *Atatürk ve Devrimler*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beydilli, K. (2013). Yeni Osmanlılar Cemiyeti. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 43. İstanbul.

- Bulut, Y. (2004). Soğuk Savaş Atmosferinde DP'ye Muhalif bir Dergi: Forum. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 527-550.
- Bulut, Y. (2007). Oryantalizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbacılık ve Ticaret İşletmesi.
- Bülbül, G. (1989). Islahat Fermanı'nı Hazırlayan Sebepler ve Islahat Fermanı. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 157-179.
- Çakır, R. (2007, Mayıs 2). Prof. Şerif Mardin: "Mahalle Havası Diye Bir Şey Var Ki AKP'yi Bile Dover". Ekim 2, 2021 tarihinde rusencakir.com: <http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-havasi-diye-bir-sey-var-ki-AKPyi-bile-dover/749> adresinden alındı.
- Çakmak, D. (2007). Forum Dergisi:1954-1960. *Doktora Tezi*. Ankara.
- Çaylak, A. (1998). *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Çetin, A. (2010). Bir Kavramın Kısa Tarihi: 'Mahalle Baskısı'. *Mukaddime* 3, 81-91.
- Çetin, H. (2007). Modernleşme Evrimi: Türk Devrimi . *Muhafazakar Düşünce Devrim II*, 39-49.
- Çetinsaya, G. (2004). Şerif Mardin İle "Türk Siyaset Düşüncesi" Üzerine. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 366-367.
- Çetinsaya, G. (2004). Şerif Mardin İle "Türk Siyaset Düşüncesi" Üzerine . *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2, 357-381.
- Çetinsaya, G. (2009). Kalemîye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiftçi, C. (2010). Sivil Toplum: Kökenler, Örgütlenme ve Çalışma Yaklaşımları. *Kadın ve Kadın STK'ların Güçlendirilmesi Projesi*.
- Davison, A. (2002). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- DHA, A. (2017, Eylül 4). *Hürriyet*. Ekim 5, 2021 tarihinde Hürriyet.com.tr: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/serif-mardin-son-yolculuguna-ugurlandi-40571874> adresinden alındı.
- Doğan, N. (2000). Şerif Mardin ve Türk Modernleşmesi. *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul.
- Düzdağ, M. O. (2003). Mehmed Akif Ersoy. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 28. Ankara.
- Ebüzziya, Z. (1989). Ahmed Rıza. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 2. İstanbul.
- Ertürk, M. Ö. (2013). Merkez - Çevre Yaklaşımı Bağlamında 1980 Sonrası Mardin Siyasetinde Öne Çıkan Ana Eğilimler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 207-228.
- Findley, C. V. (2011). Tanzimat. *Türkiye Tarihi Modern Dünyada Türkiye 1839-2010 Cilt 4*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gazetesi, H. (2017, Eylül 4). *Hürriyet.com.tr*. Ekim 5, 2021 tarihinde Hürriyet.com.tr: <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/son-dakika-unlu-sosyolog-prof-dr-serif-mardin-hayatini-kaybetti-40571139> adresinden alındı.
- Gönenç, L. (2006). 2000'li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek. *Tolum ve Bilim* 105, 129-152.

- Güldiken, N. (2006). Ulus, Ulus-Devlet ve Uluslaşma Kavramlarına İlişkin Tartışmalar ve Türkiye. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 157-168.
- Gülener, S. (2007). Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi. *Bilgi*, 36-66.
- Gülsoy, U. (1999). Islahat Fermanı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 19. İstanbul.
- Gündoğmuş, G. T. (2012). Türkiye Siyaseti'nde Merkez-Çevrenin Dönüşümü ve Geleneksel Merkezin Konumlanma Sorunu. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 137-158.
- Günerigök, M. (2007). Türkiye'de Din Sosyolojisi Şerif Mardin Örneği. *Yüksek Lisans Tezi*. Van.
- Günyol, V. (1983). Batılılaşma. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş. (1988). Abdullah Cevdet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 1*. İstanbul.
- Hanioğlu, M. Ş. (1992). Batılılaşma. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 5*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Vakıf Yayınları İşletmesi.
- Hanioğlu, M. Ş. (2001). Jön Türkler. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 23*. İstanbul.
- Hanioğlu, Ş. (1983). Batıcılık. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- İnalcık, H. (1964). Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri. *Bellekten Türk Tarih Kurumu*, 623-690.
- İnalcık, H. (1996). *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: Eren Yayınları.
- İrketi, O. (2010). Yürütmenin Yetkilerinin Sınırlanması Teması Bağlamında Forum Dergisi Analizi. *Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul.
- Kahraman, A. (2010). Şinasi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 39*. İstanbul.
- Kalın, İ. (2009). *Enine Boyuna Türkiye*. Ankara: Seta Yayınları.
- Kalın, İ. (2020). *Barbar Modern Medeni*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kalın, İ. (2020). *İslam ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Karabulut, M. (2008). Batılılaşma Açısından Tanzimat Dönemi Türk Romanı. *Doktora Tezi*. Elazığ.
- Karal, E. Z. (1999). *Tanzimat-ı Hayriye Devri (1839-1856)*. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Karpat, K. H. (2015). *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kayalı, K. (2010). *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koçak, C. (2009). Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.



- Kongar, E. (2017, Ekim 2). *Şerif Mardin ve Mahalle Baskısı 2*. Ekim 2, 2021 tarihinde [www.cumhuriyet.com.tr](http://www.cumhuriyet.com.tr): <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/emre-kongar/serif-mardin-ve-mahalle-baskisi-2-836707> adresinden alındı.
- Kongar, E. (2021, Ekim 1). "*Mahalle Baskısı*" Nedir? Ekim 2, 2021 tarihinde Emre Kongar'ın Resmi İnternet Sitesi: [https://www.kongar.org/aydinlanma/2007/588\\_Mahalle\\_Baskisi.php](https://www.kongar.org/aydinlanma/2007/588_Mahalle_Baskisi.php) adresinden alındı.
- Koray, E. (1983). Yeni Osmanlılar. *Belleten Türk Tarih Kurumu*, 563-582.
- Korkmaz, F. (2014). Geçmişten Günümüze Kalan Bir Tartışma ve Forum Dergisi Çevresinde Gelişen Edebi Bir Hareket. *Türkbilig*.
- Köker, L. (1990). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (1992). *Demokrasi Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Köker, L. (2008). *İki Farklı Siyaset Bilgi Teorisi- Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Köksal, Y. (2010). Tanzimat: Tanzimat ve Tarih Yazımı. *Doğu- Batı Düşünce Dergisi*, 193-214.
- Küçük, C. (1988). *Abdülhamid II*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Küçükömer, İ. (2007). "*Batılılaşma*" Düzenin Yabancılaşması. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983). Batıcılık. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1985). 19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991a). Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma. *Türk Modernleşmesi Makaleler: 4*, 23-78.
- Mardin, Ş. (1991a). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991b). "2000'e Doğru Kültür ve Din". *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler: 3*, 213-217.
- Mardin, Ş. (1991b). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1999). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2001). Genel Hatlarıyla Modernleşme. S. Orman içinde, *Modernleşme İslam Dünyası Ve Türkiye*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002a). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002b). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002c). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002d). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2006). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2008). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2009). Yeni Osmanlı Düşüncesi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2010). Türk İslahatçılarının Zihin Dünyası (1700-1900). *Türkiye Günlüğü 102*.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2012). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2012). Fransız Devrimi'nin Osmanlı İmparatorluğu'na Etkisi. *Türkiye Günlüğü 112*.
- Meriç, C. (1983). Batılaşma. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2016). *Jurnal II (1966-83)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mert, N. (2009). Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meşe, İ. (2006). Ulus-Devlet Olma Yolunda Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Siyasal Kimlikleri ve Modernleşme. *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara.
- Onbaşı, F. G. (2008). Şerif Mardin Ve İdris Küçükömer'de "Sivil Toplum" Kavramı. T. Takış içinde, *Şerif Mardin Okumaları (42-70)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1985). Batılılaşma Sorunu. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2009). Osmanlı'da 18.Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2015). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öğün, S. S. (2017, Eylül 1). *Yeni Şafak*. Ekim Cuma, 2021 tarihinde [yenisafak.com: https://www.yenisafak.com/yazarlar/suleyman-seyfi-ogun/serif-bey-2040081](https://www.yenisafak.com/yazarlar/suleyman-seyfi-ogun/serif-bey-2040081) adresinden alındı.
- Özden, B. A. (2009). Ahmet Rıza. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Öztürk, D. (2017). Doğu ile Batı Medeniyeti Arasında Siyasi ve Edebi Duruşuyla Ziya Paşa. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 137-154.
- Reyhan, C. (2009). Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1, *Prens Sabahaddin*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Reyhan, C. (2017). Şerif Mardin: Osmanlı-Türk Modernleşme Tarihine İnterdisipliner Yaklaşım. A. Şimşek içinde, *Yaşayan Türk Tarihçileri (162)*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Somel, S. A. (2009). Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1, *Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Subaşı, N. (2008). Mahalleyi Baskıyla Hatırlamak. T. Takış içinde, *Şerif Mardin Okumaları (123-134)*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Şen, Z. (2017). Türk Çağdaşlaşma Hareketinde (Cumhuriyet Döneminde) Gerçekleştirilen Atılımlar. *ABMYO Dergisi*, 147-163.
- Şeref, S. (2020, Eylül 6). *Anadolu Ajansı*. Ekim 5, 2021 tarihinde <https://www.aa.com.tr>: <https://www.aa.com.tr/tr/yasam/turk-sosyolojisine-derin-izler-birakan-bir-akademisyen-serif-mardin/1963842> adresinden alındı.
- Şimşek, U. (2008). Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kimlik Arayışları (1718-1938). *Doktora Tezi*. Erzurum.
- Tanpınar, A. H. (1988). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Timur, T. (1985). Osmanlı ve "Batılılaşma". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Yedigün Matbaası.
- Tunçay, M. (2009). İkna (İnadırma) Yerine Tecebbür (Zorlama). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2*, 92-96. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkmen, Z. (2002). Kuleli Vak'ası. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 26*. Ankara.
- Tüsiad. (2002). *Felsefe 2002*. İstanbul.
- Uçar, R. (1997). Yüksek Lisans Tezi. *Abdullah Cevdet'te Din ve Batılılaşma*. Ankara.
- Uçman, A. (1989). *Ali Suavi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Uçman, A. (2007). Prens Sabahaddin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 34*. İstanbul.
- Uçman, A. (2013). Ziya Paşa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 44*. İstanbul.
- Urry, R. K. (1994). *Bilim Olarak Sosyal Teori*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ünüvar, K. (2009). Abdullah Cevdet. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 1, Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, Y. (2010). Türkiye'de Sivil Toplumun Yapılaşması (Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa) Olarak Modernleşme ve Şerif Mardin. *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol, Mübeccel B. Kınay, Şerif Mardin*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Yılmaz, M. (2006). Mehmed Akif Ersoy. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 5*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2009). Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2, Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2015). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.