TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (TÜRKİYE CUMHURİYETİ TARİHİ) ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'NİN BATILILAŞMA SÜRECİNE İLİŞKİN OLARAK NİYAZİ BERKES ile CEMİL MERİÇ'İN YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Elif TÜRKİSLAMOĞLU

Ankara, 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH (TÜRKİYE CUMHURİYETİ TARİHİ)ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'NİN BATILILAŞMA SÜRECİNE İLİŞKİN OLARAK NİYAZİ BERKES ile CEMİL MERİÇ'İN YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Doktora Tezi

Elif TÜRKİSLAMOĞLU

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Serdar SARISIR

Ankara, 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRKİYE CUMHURİYETİ TARİHİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'NİN BATILILAŞMA SÜRECİNE İLİŞKİN OLARAK NİYAZİ BERKES ile CEMİL MERİÇ'İN YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Elif TÜRKİSLAMOĞLU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Serdar SARISIR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı:	İmzası:
Doç. Dr. Serdar SARISIR (Danışman)	.....
Prof. Dr. Neşe ÖZDEN	.....
Prof. Dr. Mehmet SEYİTDANLIOĞLU	.....
Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU	.....
Prof. Dr. Yasemin DOĞANER	.....

Tez Sınav Tarihi ..14..05..2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (…./…./20..)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Elif TÜRKİSLAMOĞLU

İmzası

……...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ……..iv

GİRİŞ…….1

BİRİNCİ BÖLÜM

I. NİYAZİ BERKES'İN DÜŞÜNÜNDE BATILILAŞMA……19

1.1. Niyazi Berkes'in Batılılaşma Meselesine Bakışında Kuramsal Çerçeve…….21

1.2. Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma Hareketleri: ……....31

1.2.1. Osmanlı İmparatorluğu'nda "*Nizam-ı Âlem*"……..……..33

1.2.2. Değişen Dünya - Yükselen Batı……...…….47

1.2.3. Osmanlı İmparatorluğu'nda "*Nizam- Âlem*"in Dağılışı…….52

1.2.4. Devleti Kurtarma Çabaları –"*Tanzimat Batılılaşması*"na Giden Yol……...57

1.2.5 Tanzimat Fermanı ve Yeni Devlet Düzeni: 1839-1876……..75

1.2.5.1.Tanzimat Döneminin Kültürel Gelişmeleri ve Yeni Osmanlılar Hareketi..……91

1.2.6.Kanun-ı Esasi ve II. Abdülhamit Devri: 1876-1908……...99

1.2.6.1 İstibdada Başkaldırış: Jön Türkler ve Düşünsel Temelleri……..…..110

1.2.7. İkinci Meşrutiyet Dönemi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılışı……..…….115

1.3. Türkiye Cumhuriyeti Dönemi Batılılaşma Hareketleri …….127

1.3.1. Kurtuluş Savaşı'ndan Atatürk Devrimlerine Cumhuriyet: 1919-1938……128

1.3.2. Atatürk Sonrası:"*Tanzimat Batılılaşması*"na Dönüş ……..151

İKİNCİ BÖLÜM

II. CEMİL MERİÇ'İN DÜŞÜNÜNDE BATILILAŞMA…….167

2.1. Cemil Meriç'in Batılılaşma Meselesine Bakışında Kuramsal Çerçeve……..170

2.2. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e Batılılaşma ……..180

2.2.1. "*Osmanlı Mucizesi*": "*Kılıç ve İman*" İmparatorluğu……..181

2.2.2. Tanzimat Fermanı: "*Babıâli Batılılaşması*"……..…..194

2.2.3. "*Batı'nın Yeniçerileri*": Yeni Osmanlılar Hareketi…….209

2.2.4.II. Abdülhamit'ten İkinci Meşrutiyet Devrine Batılılaşma Hareketi……217

2.2.5. Cumhuriyet Dönemi Batılılaşma Hareketi……..235

2.3.Cemil Meriç'in Düşüncelerinde Kültür Konusu ……..…..247

2.3.1.Kültür Yerine "*İrfan*"……..…….249

2.3.2. Edebiyat ve Roman…….272

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. NİYAZİ BERKES İLE CEMİL MERİÇ'İN BATILILAŞMA YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI……..290

3.1. Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'in Aydın Olarak Kimlikleri……..291

3.1.1. "*Unutulan Yıllar*"ın Gölgesinde Berkes……...…..……293

3.1.2. "*Mağaradakiler*"in Dışında Meriç……..…301

3.1.3 Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes ve Cemil Meriç……307

3.1.3.1 Kemalist Düşüncede Berkes…….308

3.1.3.2 Muhafazakâr Düşüncede Meriç……322

3.2. Ortak Mesele: Batılılaşma…….338

3.2.1. Niyazi Berkes: "*Batı'ya Rağmen Batılılaşma*" ve

Anti-Emperyalizm Tartışmaları ……..…….339

3.2.2. Cemil Meriç: "*Batılı*" Bir Batı Karşıtlığı ve Şarkiyatçılık Tartışmaları……..359

3.2.3. Dil ve Harf Devrimi Üzerine Görüşler……....377

3.2.4. Berkes ve Meriç'te Aydın Eleştirileri ……395

3.3. Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'te Din ve Laiklik Konusu ……..……..413

3.3.1 Niyazi Berkes'in Çağdaşlaşma Önceliği: Din-Devlet Ayrışması ……..….415

3.3.2. Cemil Meriç'te BirKimlik Meselesi Olarak Din……434

3.3.3. İslamiyet ve Sosyalizm Tartışmaları……...……450

3.4.Cemil Meriç'ten Niyazi Berkes'eEleştiriler ……..…465

SONUÇ.....481

KAYNAKÇA.....502

EKLER…….527

ÖZET……532

ABSTRACT…….534

ÖNSÖZ

Türk düşünce tarihi büyük ölçüde 1839 Tanzimat Fermanı sonrası beliren yeni kültürel ortamda Türkiye'nin Batılılaşma süreci doğrultusunda oluşmuş ve gelişmiştir. Bu sebeple başta roman olmak üzere büyük ölçüde edebi metinlerde ele alınan Batılılaşma meselesi, Cumhuriyet'e kadar uzanan süreçte Türk düşünce hayatının başlıca tartışma konusu olmuştur. "*Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*" başlıklı bu tez, Batılılaşmanın Berkes ve Meriç'in görüşleri çerçevesinde değerlendirilmesi üzerinedir.

Türk düşünce hayatında ayrı ayrı yerleri olan Berkes ve Meriç'in çalışmalarının değerlendirilmesinin Batılılaşma sürecinin farklı yönlerini görmeye yardımcı olacağı düşünülmektedir. Esasen bir akademisyen olan Berkes ile çalışmaları daha çok gazete ve dergilerde eleştiri/deneme yazıları etrafında toplanan Meriç'i karşılaştırmanın epey zor bir iş olduğunu belirtmek gerekir. Zira iki düşünürün çalışma alanları tarih ve toplumbilimiyle yakından ilgili olmakla birlikte, aydın olarak kimlikleri çok farklı düzlemlerde belirmiştir. Başından itibaren akademin içinde yer alan Berkes; Batılılaşma konusunu ele alırken toplumsal ve ekonomik yönleri üzerinde daha çok durmuştur. Zaman zaman verdiği derslerle sınırlı bir akademik hayatı olan, daha çok gazete ve dergi yazılarıyla kendini göstermiş Meriç ise daha çok kültür ve edebiyat konularıyla ilgilenmiştir. Bu farklı ilgi alanları, Batılılaşma süreciyle ilgili kesişen ve ayrışan noktaları belirlemeyi ve açıklamayı güçleştirdiği gibi, incelenmesi gereken kaynakların sayısını da artırmıştır. Zira Berkes ile Meriç'in çalışmaları değerlendirilirken, Batılılaşma sürecine ilişkin olarak yoğunlaşan Türk düşünürlerin hem de Türkiye ile ilgili çalışan yabancı isimlerin görüşlerinden de mümkün olduğunca yararlanılmaya çalışılmıştır. Kaynakların ve Batılılaşma konusunun altındaki tartışma başlıklarının çokluğu, çalışmanın inceleme alanını da bir hayli genişletmiştir. Ancak mümkün olduğunca Berkes

ve Meriç'in ilgilendiği ve görüşlerini dile getirdikleri hususların dışına çıkılmamaya özen gösterilmiştir.

Bu çalışma temel olarak tarih disiplini içerisinde ele alındığından Batılılaşma konusu Osmanlı İmparatorluğu döneminde başlayan yenileşme hareketlerinin başladığı 18. yüzyıl sonlarından 1960'lı yıllara kadar olan bir zaman aralığı çerçevesinde irdelenmiştir. Çalışmanın "*Niyazi Berkes'in Düşününde Batılılaşma*" başlığını taşıyan birinci bölümünde, Berkes'in de özellikle *The Development of Secularism in Turkey* ve *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı eserlerinde ele aldığı Batılılaşma süreci tarihsel bir perspektifte ele alınmıştır. "*Cemil Meriç'in Düşününde Batılılaşma*" başlıklı ikinci bölümde, Berkes'e ilişkin kısımdan biraz farklı olarak tarihsel bir anlatımla beraber, kültürel konulardaki tartışmaları içermektedir. Tezin "*Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Batılılaşma Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*" adını taşıyan son bölümünde esas itibarıyla iki düşünürün Batılılaşma meselesine bakışlarında zaman zaman örtüşen, fakat çoğunlukla ayrışan tarafları anlatılmaya çalışılmıştır.

Türkiye'nin Batılılaşma süreci üzerine bir çalışma yapmak düşüncesi Ahmet Hamdi Tanpınar'ın düşünceleri ve romanları üzerine yaptığım yüksek lisans tezi sırasında belirmişti. Tanpınar'ın romanlarının ana teması olan Doğu-Batı çatışması meselesi, onun "*Cesaret edebilseydim, Tanzimat'tan beri bir nevi Oedipus kompleksi, yani bilmeyerek babasını öldürmüş adamın kompleksi içinde yaşıyoruz, derdim*" şeklindeki sözleri Türkiye'yi ve onun sorunlarını anlamanın yolunun Batılılaşma sürecini iyi tahlil edebilmekten geçtiği fikrini vermiştir. Bunu da salt tarihsel olayların incelenmesi değil, düşünce tarihi içinde Berkes ve Meriç gibi toplumbilimiyle ilgilenmiş, birbirinden çizgilerde, ancak özgün bakış açılarına sahip iki düşünürün çalışmaları üzerinden yapmanın daha öğretici ve ufuk açıcı olacağı düşünülmüştür.

Üç yıldan fazla süren bir çalışmanın sonucu olan bu tezin hazırlanmasında bir danışmandan çok daha fazla ilgilenip, eksiklerimi görmemi sağlayan Doç. Dr. Serdar Sarısır'a sonsuz teşekkürlerimi ve saygılarımı sunmak isterim. Tez konusunun belirlenmesinde ve çalışmanın şekillenmesindeki desteğinden dolayı, bir süre danışmanlığımı da yürüten Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı'ya büyük minnet borçlu olduğumu belirtmem gerekir. Yüksek lisans döneminden beri çalışmalarımda desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Neşe Özden'e yine ve yeniden şükranlarımı sunarım. Tez izleme komitesinde yer alan Prof. Dr. Mehmet Seyitdanlıoğlu'nun yol gösterici ve anlayışlı tavırlarını, jürimde bulunan Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu ile Prof. Dr. Yasemin Doğaner'in değerli katkılarını ayrıca vurgulamalıyım. Diğer yandan bu yoğun çalışma döneminde bana destek olan sevgili aileme, kaynak arama ve bulma konusunda yardımcı olan arkadaşlarım Türkan Özkan'a, Ayşe Demir'e, Mehmed Sülkü'ye, Evren Rutbil'e, DTCF'deki tüm işlerimizde yardımcı olan Araştırma Görevlisi Lemi Atalay'a, ufuk açıcı sohbetleriyle çalışmama katkıda bulunan Ömer Özbey'e, çalışmaktan bunaldığımda Mersin'e kaçıp evlerine sığındığım İsmail-Nesime Mülazımoğlu'na, her daim müteşekkir kalacağım.

GİRİŞ

Türkiye'nin son iki yüzyıllık tarihi bir Batılılaşma sürecidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesine ve dağılmasına bir çözüm olarak düşünülmüş Batılılaşma, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte toplumu da dönüştürmeyi amaçlayan kapsamlı bir program halini almıştır.

Batılılaşma süreci aynı zamanda çağdaş Türk düşüncesinin oluşumunun ve gelişiminin bir temeli olduğu gibi, aynı zamanda onun başat meselelerinden biri olmuştur. Çağdaş Türk düşüncesinin başlangıcı kabul edilen Tanzimat döneminden[1] itibaren Batılılaşma, Türk aydının çokça meşgul olduğu bir konu haline gelmiş ve yakın dönemlere kadar hemen her aydının gündeminde ilk satırlarda yer almıştır. "*Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*" başlıklı bu çalışma da, Kemalist düşüncedeki Berkes ile muhafazakâr düşüncedeki Meriç'in Batılılaşma sürecine nasıl baktıklarını, yaklaşımlarındaki çakışan ve çatışan yanların neler olduğu temel sorunsalından hareketle Batılılaşma süreci ve buna ilişkin Türk düşünce hayatındaki başlıca tartışma konuları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Türkiye'nin Batılılaşma süreci üzerine odaklanan diğer pek çok aydın arasında niçin Berkes ve Meriç üzerine çalışıldığı sorusuna geçmeden evvel, Türk aydınının Batılılaşmanın çocuğu olduğunu burada vurgulamak gerekir. Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel yapısında devletin meseleleri sadece devleti idare edenleri ilgilendiren bir iş olarak kalmıştır. Zaten toplumun meseleleri üzerine düşünmek hem dünyada hem Türkiye'de daha yakın zamanların işidir. Geleneksel düzende aydın olarak değerlendirilebilecek ulema sınıfı, din işlerinden başka yargı eğitimini üstlenirken; bu

[1] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s.34-35.

bu sınıfın mevcut kuralları uygulamak ve devlet işlerinde görüş bildirmek dışında, özel olarak toplumun sorunları üzerine eğilmesi pek rastlanan bir durum değildi. Batı'da da böyle bir eğilim, 18. yüzyılda Aydınlanma Devrimi ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu tarihten sonra aydın, "*kafasıyla ve inatla mücadele ederek toplumu değiştirmek isteyen*"[2], değiştiremese bile toplumu ve sorunlarını anlayıp çözmek isteyen kimsedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda ekonomiden siyasete, kültüre kadar toplumsal konular üzerine çalışan ve fikirler ortaya koyan toplumsal bir grup olarak aydınların ortaya çıkışı 19. yüzyılda Batılılaşma ile birlikte, özellikle Tanzimat Fermanı'ndan sonraki düzende söz konusu olmuştur. Aydınların yetişmesinde Tanzimat'la beraber kurulan yeni modern okulların, Hariciye Nezareti içinde kurulan Tercüme Odası[3] başta olmak üzere yeni devlet kurumlarının payı büyüktür. Başka bir ifadeyle Osmanlı'da, devletin kendisi ve kurumları Batılılaşırken, Batılı anlamda bir aydın topluluğunu da ortaya çıkarmıştı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya açılmasıyla birlikte Batı dünyasının düşünce akımları tercümeler yoluyla Türk düşüncesine bir biçimde aktarılmıştır. Her ne kadar bunlar "*dağınık ve cesaretsiz*" tercümeler[4] olsa da; çağdaş Türk düşüncesinin oluşmasını ve gelişimini yönlendirmiştir. Aydınlanma ve Fransız İhtilali sonrasında Batı'da ortaya çıkıp gecikmeli olarak Türkiye'ye gelen fikirlerin yanı sıra, özellikle yeni edebi türler Tanzimat döneminde yetişen kuşakları etkilemiştir. Bu etki, doğrudan Avrupalı

[2] Yalçın Küçük**, Aydın Üzerine Tezler**, c.1, Mızrak Yayınları, İstanbul, 2010, s. 162.

[3]Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın başlarında Batı ile artan temaslar sonucunda bürokrasi içinde daha çok sayıda yabancı dil bilen ve diplomasiyi yürütebilecek kadroları gerektirmişti. Bu yüzyıla kadar devletin tercüme ve diplomasi işleri büyük ölçüde Rum tercümanlar aracılığıyla yürütülmekteydi. Ancak 1821 Yunan İsyanı'nda Fenerli Rumların bağlantısının olduğunun düşünülmesi üzerine 1822 yılında Babıâli'de bir Tercüme Odası'nın kurulması kararlaştırılmıştır. Burada dil bilen, diplomasi işlerini yürütebilecek, dış politkadan anlayaca gençlerin yetiştirilmesi amaçlanmıştır. Fakat Tercüme Odası'nın faal bir şekilde işlemesi esas olarak 1830'lu yıllardan sonradır. Bu kurum, Tanzimat Fermanı sonrasında hem devletin dış politikasını yürütümek hem de Osmanlı bürokrasisine kadrolar yetiştirmek bakımından epey önemli bir rol üstlenmiştir. Daha sonraları sadrazam olacak Ali ve Fuat Paşalar ile Yeni Osmanlılar hareketinin önde gelen üyelerinden Namık Kemal ve İbrahim Şinasi Tercüme Odası'nda kâtiplik yapmış isimlerdir. Bu konuda bkz. Sezai Balcı, **Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Babıâli Tercüme Odası**, doktora tezi, (Dan. İlknur Haydaroğlu), A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 82-96; Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 233-235, Ahmet Hamdi Tanpınar, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 121.

[4] Hilmi Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s. 6.

düşüncelerin Osmanlı'ya aktarılması ya da tartışılması şeklinde olmamıştır. Zira yukarıda da belirtildiği üzere, çağdaş Türk düşüncesinin gelişimi "*Devlet nasıl kurtulur?"* sorusu ve ona karşılık olarak verilen Batılılaşma cevabı etrafında doğmuş, şekillenmiştir. Dolayısıyla Batı'da yükselen burjuva toplumlarının meseleleri üzerinde gelişen düşünce akımları ile toplumsal bilimlerin Türk düşüncesine yansıması ya geç olmuş ya da içerik değiştirmiştir. Bir defa Batı'daki karşıtlarından farklı olarak Türk aydını, çoğunlukla devletin içinden gelmiştir. İlk kuşak aydınlar olarak kabul edilen Tanzimat döneminin muhalif hareketi Yeni Osmanlıların önde gelen üyelerinden İbrahim Şinasi Encümen-i Dâniş ve Meclis-i Maliye'de, Ziya Paşa Mabeyn'de, Namık Kemal ise Tercüme Odası'nda çalışmıştır.[5] Hem aydınların devlet kalemlerinden çıkması hem de Osmanlı/Türk geleneğinde devletin toplumun üstünde bir kurum ve toplumsal birliğin temeli olarak görülmesi[6] sebebiyle devletin sorunları daha öncelikli olmuştur. Nitekim İkinci Meşrutiyet'e kadar Türk aydının gündeminde halk, ya çok sınırlı bir biçimde yer tutmuş yahut hiç tutmamıştır. Batılılaşmanın yukarıdan aşağı bir hareket olması Osmanlı/Türk toplum yapısının bu özelliğiyle yakından ilgili olduğu düşünülebilir.

Türk düşüncesinin gelişiminde ve aydınların yetişmesinde bu kadar etkili olan Batılılaşma sürecinin belli bir plan ve program dâhilinde yürütüldüğünü söylemek zordur. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısında gerilemesini durdurmak üzere başlayan hareket, zaman içinde yıkılışın önüne geçmek için bir çare olmuştur. Her zaman aynı hızda devam etmediği gibi, devletin ve toplumun bütün kesimlerini de aynı ölçüde etkilemiş değildir. Zaten her zaman her kesimden de destek bulmuş değildir. Yüzyıllarca Müslüman Doğu karşısında İslamiyet'in savunucusu konumundaki bir ülkede "*düşman*" bir uygarlığın, Hıristiyan Batı'nın kanunlarını, tekniğini, kültürünü kabul edip benimsemesi kolay olmamıştır. Yenileşme adımlarına karşı farklı odaklardan gelen

[5]Tanpınar, **a.g.e.**, s. 188, 302, 342.
[6] Niyazi Berkes, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 204.

tepkiler ya tavizlere sebep olmuş ya da Batılılaşma hareketinin zikzaklar çizmesine yol açmıştır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın deyimiyle İmparatorluk, "*yeni girmeye başladığı bu âleme doğru daimi bir tereddütle*" yürümüştür.[7] Bu tereddütte sadece geleneksel düzene bağlı olma, ondan kopamama söz konusu değildi. Aynı zamanda Batı'da 16. yüzyıl sonrasından itibaren yaşanan büyük toplumsal, siyasi ve ekonomik değişimin anlaşılamamasının da payı büyüktür.

Osmanlı'daki Batılılaşma yanlıları dahi Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi Devrimleri sonucu yükselen Batı uygarlığının dayanağını, toplumsal dinamiklerini, kapitalizmin ilerleyişini tam olarak kavrayabilmiş değildir. Zira Hilmi Ziya Ülken'in altını çizdiği üzere, 19. yüzyıl ortalarına gelindiğinde iki âlem arasındaki fark ölçülemeyecek kadar büyük bir hale gelmiştir. "*Her bakımdan yenilmiş bir âlemin sarsıntılı devresinde dünya uygarlığının fikir ürünlerini geniş boyutlarıyla kavraması mümkün müdür? Bütün kafaların savaşlar ve devrimlerdeki şüpheli sonuçlara çevrildiği zamanlarda, Kant ve Hegel sistemlerini derinleştiren akademik çalışmalar beklemek kolay değildir.*"[8] Batı düşüncesinin ve toplumlarının gelişimi derinlemesine anlaşılamadığından Batılılaşmanın nasıl olacağına ilişkin tartışmalar da yüzeysel kalmış görünmektedir. Uzun bir süre Batı'nın sadece tekniğinin alınmasının yeterli olacağı düşüncesi hâkim olmuştur.

Düşünce planında "*Şarklı*" kalmak arzusu devam etse de, hayat düşüncenin önünde gittiği için uygulamada geleneksel düzende pek çok taşı yerinden oynatacak gelişmeler peş peşe gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, son yüzyılında özellikle askeri ve ekonomik anlamda Batılı devletlerin desteği olmadan ayakta duramaz hale geldiği için birtakım adımları, istemese de, atmak zorunda kalmıştır. Batı kapitalizmi Osmanlı ülkesi içinde hızla ilerlerken kendi kurallarını dayatmıştır. Vergi ve gümrüklerde Batılı tüccarlara

[7] Tanpınar, **a.g.e.,** s. 83-84.
[8] Ülken, **Türkiye'de…,**, s. XXIII.

uygun düzenlemeler dışında, kanunlarda, yargısal işlemlerde geleneksel Osmanlı düzeninin dışına çıkılmaya başlanmıştır. Söz gelimi yeni Ticaret Kanunu, şer'i mahkemelerin dışında laik denilebilecek nitelikte mahkemelerin kurulması, yavaş yavaş hukuki anlamda Batılı ve laik bir yapının devlet anlayışına yerleşmesiydi. Ama bu durum aynı zamanda hukuktan, idareye, kültüre kadar pek çok toplumsal alanda ikili bir yapının Osmanlı dönemindeki Batılılaşma hareketinin bir özelliği haline gelmesine sebep olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Batılılaşmaya hâkim olan ve Tanzimat'la birlikte anılan bu ikili dünya görüşü, başka bir ifadeyle eski ile yeniyi bir arada yaşatma çabası tüm başarısızlığına rağmen, sonraki devirlerde de devam etti. Bu ikiliğin temelinde Batı'dan sadece tekniği alıp, kültürde ve toplumsal yaşamda geleneği devam ettirme isteği yer almaktaydı. Fakat yine de yeni düşüncelerin Osmanlı'ya girmesine engel olunamamıştır. Bununla birlikte yenileşme hareketlerinin başlangıcında düşünce hareketlerinin bir etkisinden söz etmek zordur. Batı'da mutlak monarşi düzeninde ortaya çıkan reform hareketleri, siyasi iktidarın karşısında bireysel özgürlüğün taraf olarak kabul edilmesine dayanan düşünce hareketlerinin etkisi altında ilerlemiştir. Batı toplumları açısından otorite–hürriyet, diğer bir deyişle toplum-birey sorununun yeni bir çözüme kavuşturulması Batılı düşünce akımlarının çıkış noktasıdır. Batı'daki gelişmenin ayırıcı özelliği; bir taraftan insanın doğuştan sahip olduğu "*doğal haklar*" gerçeğinin kabulü, diğer taraftan da devlet organlarının, iktidarın pozitif yaptırımlarla sınırlandırılmasına dayalı yeni siyaset ilkelerinin uygulanması olarak belirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reform hareketleri ise başlangıçta böyle bir özelliğe sahip değildirler. İlk reform hareketleri, eski düzeni geri getirme, devletin bozulan taraflarını düzeltme çabalarına dayanmaktaydı. Batı'daki gelişme ilkesinin Osmanlı'ya uygulanması düşüncesi Tanzimat'ın ilanından sonradır. Tarık Zafer Tunaya, bunun bir bakıma Yeni Osmanlıların eseri sayılabileceğini söyler. Osmanlı'da siyasi düşünce

akımları, sistemli bir şekilde İkinci Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmıştır. Daha önceki akımlar ise hazırlık devresi olarak görülebilir. Yenileşmeyi destekleyen düşünceler Batılı olanlardır. Yenilikçi olan bu çevreler Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul etmişler ve ne kadar İslamcı kalsalar da Batılı düşüncelerle bir uzlaşmasağlanabileceğine inanmışlardır. Muhafazakâr çevreler ise ya yenilikleri türlü gerekçelerle durdurmayı amaç edinmiş[9] ya da sadece teknikle sınırlamak istemişlerdir.

Bu iki farklı görüş üzerine şekillenen çağdaş Türk düşüncesinin ilk düşünsel topluluğu olarakYeni Osmanlılar, aynı zamanda Osmanlı/Türk siyasetinin ilk muhalif harekedir. Tanzimat devri Batılılaşmasına ve dönemin idarecilerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan hareket, Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl kurtarılacağı sorusunun cevabını ararken, aynı zamanda Batı'nın sade tekniğinin alınıp, şeriata bağlı kalınması gerektiği yönünde bir duruş sergilemişlerdir. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* başlıklı çalışmasında Şerif Mardin, Türk devletinin temellerine İslam'ı yeniden aşılamaya yönelik her ciddi teşebbüs için Yeni Osmanlılar dönemine bakılmasının zorunlu olduğunu söyler. Çünkü Yeni Osmanlılar aynı zamanda hem Türkçe okuyan halkın entelektüel donanımının aydınlanmacı kısmının fikirlerini hazırlayan ilk insanlardı ve hem de bu fikirlerle İslam arasında bir sentez meydana getirmeye çalışan ilk düşünürlerdi.[10] Bu düşünürlerin "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusuna buldukları cevap, bir anayasanın kabulü ile parlamenter bir düzene geçilmesi olmuştur. 1876 yılında ilan edilen Kanun-ı Esasi'de bu düşünsel hareketin rolü önemlidir. İki yıldan az bir süre yürürlükte kalan Birinci Meşrutiyet, II. Abdülhamit'in Kanun-ı Esasi'yi süresiz olarak askıya alıp ilk Osmanlı Mebusan Meclisini dağıtmasıyla sona ermiştir. Kanun-ı Esasi'nin tekrar yürürlüğe girmesi 1908 yılında İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla mümkün olmuştur. II. Abdülhamit'in uzun süren ve Batılılaşma sürecini yavaşlatan, ama geriletmeyen, idaresi altında anayasal

[9] Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 2
[10]Mardin, **a.g.e**, s. 10.

düzeni savunan bir muhalif hareket olarak Jön Türkler ortaya çıkmıştır. Padişahın baskıcı yönetimine karşı, çoğunlukla Avrupa'ya kaçan düşünürlerin önderliğinde gelişen Jön Türk hareketi, subaylar arasında taraftar bulunca devrimsel bir hal almış ve İkinci Meşrutiyet'in ilanını mümkün kılmıştır.

Türk düşünce hayatı açısından İkinci Meşrutiyet devri, renkli ve canlı bir döneme karşılık gelir. Bu devir aynı zamanda hareketli bir siyasi hayatın Batılı anlamda ortaya çıktığı zamandır. İlk defa olarak, kamuoyunun ortaya çıkması, ilk defa olarak siyasi fikirlerin bir düşünce akımı haline gelmesi bu devrede mümkün olmuştur. Osmanlıcılık, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük bu devrin başlıca düşünce akımları olmuştur. Özellikle 1912 yılına kadar, siyasi partilerin, iktidar-muhalefet olarak, bütün eksikliklerine rağmen, çok partili siyasi hayatın ortaya çıkması bu devrede görülmüştür. Bu bakımdan İkinci Meşrutiyet, bütün yönleriyle Batı düşünce ve kurumlarına "*ardına kadar açık bir kapı*" olmuştur. Fakat iş, bu fikirlerin uygulamasına geldiğinde "*Doğulu ve hazırlıksız bir toplum örneğini vermiştir*".[11] Bu hazırlıksız toplum üzerinde Batılılaşmaya çalışan İmparatorluk, Birinci Dünya Savaşı'na girip kaybedince kaçınılmaz sona doğru iyice yaklaşmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu yıkılınca Türkiye'nin Batılılaşma süreci Cumhuriyet'le birlikte devam etmiştir. Üstelik bu aşamada Atatürk devrimleri doğrultusunda Batılılaşma çok daha radikal bir hal almıştır. Tanzimat'tan beri devam eden eski ile yeninin bir arada olma hali yerine devlet, bütünüyle yeniden yana tavrını koymuştur. Cumhuriyet dönemi Batılılaşmasında da yine yukarıdan aşağıya uygulanan bir program söz konusudur. Başka bir ifadeyle yine, askeri/sivil bürokrasi ile aydınların öncülük ettiği bir harekettir. Cumhuriyet'in kuruluşu sadece Osmanlı saltanatı ve hilafetinin sonu değildi. Devletin şekli, idaresi, toplumu idare eden hukuki yapı ile eğitim alanında yapılan köklü

[11] Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi…**, s.44

değişikliklerden başka; kültür, dil, tarih alanında geleneksel düzenden köklü bir kopuşa işaret etmektedir. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde gerekli görülen bu kopuş, Cumhuriyet dönemi Batılılaşmasının çokça tartışılan yönlerinden biri olmuştur. Bir başka tartışma konusu laiklik doğrultusundaki değişikliklere ilişkin olmuştur. Bu çalışmanın içerisinde işleneceği üzere, Osmanlı İmparatorluğu her ne kadar sadece şeriat kurallarıyla idare edilen bir devlet olmamışsa da; evlenme-boşanma, miras gibi toplumu ve özel kişileri ilgilendiren alanlarda şeriata bağlı kalınmıştır. Bunun yanı sıra, Tanzimat devrinden itibaren açılan modern, laik nitelikli okullara rağmen, eğitim büyük ölçüde dini nitelikteydi. Cumhuriyet devrinde ise, bireyle ilgili bütün bu alanlarda köklü reformlar yapılmıştır. Osmanlı'da yüzyıldan fazlaca süren Batılılaşma hareketine, bunun eğitim, idare ve hukuktaki laikleşme yönlerine karşın Türk toplumu geleneksel, dine dayalı "*cemaat*" (gemeinschaft)[12] görünümünü uzun süre devam ettirmiştir. Bu çerçevede yüzyıllar boyunca kimliğini ve kültürünü İslam çerçevesinde belirlemiş bir toplumda laikleşmenin sancılı bir süreç olması da olağandır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Atatürk'ün varlığı ve önderliği bu radikal adımlara dair tartışmaları genel olarak engellemiştir. Ardından gelen İkinci Dünya Savaşı sonrası ortamda kurulan iki kutuplu yeni dünya düzeni, Türkiye'nin Batılılaşma sürecini de başka bir düzeye taşımıştır. Batı Bloğunda yer alan Türkiye, bir yandan Batı kapitalizmine hızla eklemlenirken, diğer yandan da Atatürk devrimlerinin tartışılmaya başladığı bir döneme girmiştir. 21. Yüzyılda halen devam eden bu tartışmalar, sadece Atatürk devrimleri ve Cumhuriyet'in kuruluşu meselesiyle sınırlı kalmamış, Osmanlı'dan itibaren bütün bir Batılılaşma sürecini içine almıştır.

Bu çerçevede Batılılaşma, hâlihazırda Türk düşüncesinin tartışma konularından biri olmaya devam etmektedir. Bu yöndeki çalışmalar İkinci Meşrutiyet devrinden itibaren

[12] Şerif Mardin, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 23 ve Şerif Mardin, Türkiye'de **Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 74.

kendini göstermiştir. Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* (1896) ve Ömer Seyfettin'in *Efruz Bey* (1919) gibi Batılılaşmayı ironi ile ele alan edebi eserler dışında Yusuf Akçura'nın 1904 yılında kaleme aldığı *Üç Tarz-ı Siyaset*'i Batılılaşmayı düşünce planındaele alan çalışmaların bir başlangıcı kabul edilebilir. Yine İkinci Meşrutiyet devrinde Sait Halim Paşa'nın başta *Buhranlarımız* (1919) başta olmak üzere çeşitli yapıtları Batılılaşma üzerinde duran önemli eserlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılıp Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte devrimler üzerine yoğunlaşan Türk düşüncesinde Batılılaşma tartışmalarınınyoğun bir biçimde yapıldığı dönem 1960-1980 yılları arasındadır. Burada, belki edebiyatı, daha doğrusu Türk romanını ayırmak gerekir. Çünkü Türk romanının ana ekseni Tanzimat'tan 1950'li yıllara kadar Batılılaşma olmuştur.[13] Edebiyatın dışındaki düşünsel çalışmalarda, söz gelimi akademik metinlerde Batılılaşmanın konu edilmesi esas itibarıyla 1950'li yıllarda başlamış, 1960'larda yoğunlaşmıştır. 1980 sonrası dönemde ise, Batılılaşma sürecinin bütününden ve kendisinden ziyade, Kemalizm tartışmalarının yoğunlaştığı görülür.

Cumhuriyet dönemi Türk düşünce hayatında bu anlamda ilk önemli çalışma sayılabilecek eser, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 1949 tarihinde yayımladığı *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'dir. Tanpınar'ın çalışması, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma çabalarına ilişkin epey uzun sayılabilecek bir girişle başlar. Tanpınar'dan sonra 1950'li yıllarda Mümtaz Turhan'ın *Kültür Değişmeleri* (1951) ile *Garplılaşmanın Neredesindeyiz* (1958) kitapları göze çarpan çalışmalardır. Tarık Zafer Tunaya'nın 1952'de yayımlanan *Türkiye'de Siyasi Partiler: 1859-1952* kitabı ile Şerif Mardin'in 1962 tarihli *The Genesis of the Young Ottoman Thought (Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu)* kitabı Türkiye'nin Batılılaşma sürecini farklı yönlerden irdeleyen eserlerdir. Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (1966) bu alandaki bir diğer

[13] Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 9.

başyapıttır. Niyazi Berkes'in Kanada'da yayımlanan *The Development Of Secularism in Turkey* (1964) ve onun Türkçe'ye çevrilmiş hali olan *Türkiye'de Çağdaşlaşma* bu alandaki temel eserlerden sayılabilir. Batılılaşma meselesini farklı yönlerden temel çalışma konusu yapan; anayasa hukuku, sosyal psikoloji ve toplumbilimi disiplinleri gibi akademik çevrelerden gelen bu düşünürlerin dışında yine edebi çevrelerden gelen birtakım düşünürlerin bu konuya yoğunlaştığı görülür. Romanlarının yanı sıra eleştiri-deneme türünden çalışmalarıyla 1960'lı yıllarda Kemal Tahir, 1970'li yıllarda Attila İlhan bu konuda öne çıkan diğer isimlerdir. Bu isimlere 1970'li yıllarda eleştiri ve deneme yazılarıyla Cemil Meriç dâhil edilmelidir.

"*Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*" başlıklı bu çalışma söz konusu iki aydının hayatı yahut eserleri üzerine bir inceleme değildir. Esas itibarıyla Kemalist düşüncedeki Berkes ile muhafazakâr düşüncedeki Meriç'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecine nasıl yaklaştıkları; yaklaşımlarında örtüşen ve ayrılan yanların neler olduğu çalışmanın temel sorunsalıdır. Bu sorunsalı çözümlemek üzere iki aydının Batılılaşmada hangi unsurları öne çıkarıp neleri eleştirdikleri, ait oldukları ideolojik çizgilerin bakışlarını nasıl etkilediği ortaya konmaya çalışılacaktır. İki aydının Türk düşünce hayatındaki yerleri ve etkilerinin ne olduğu üzerinde durulacak bir başka başlıktır.

Türkiye'nin Batılılaşma süreci üzerine çalışan pek çok aydın arasında niçin Berkes ile Meriç'in seçildiği sorusu bu çalışmanın bir başka yönünü açıklamaya yardımcı olacaktır. Zira akademi dünyasından gelen Niyazi Berkes (1908-1988) ile çeviri/eleştiri ağırlıklı çalışmalarıyla Cemil Meriç (1916-1987) Türk düşünce hayatında epey ayrı yerlerde dururlar. Sadece ideolojik konumları değil, ortaya koydukları eserler de birbirinden epeyce farklıdır.

Niyazi Berkes, Türkiye'nin Batılılaşma sürecini bir laikleşme süreci olarak değerlendirir. Türk toplumunun başka toplumlardan farklı, kendine özgü yanları olduğunu düşünür. 1940'lı yıllardan beri eserler veren Berkes'in Batılılaşma meselesine yoğunlaşması esas itibarıyla 1960'lardan sonradır. Bu tarihlerde Kemalist çizgideki *Yön* dergisinde yazıları yayımlanan Berkes'in Batılılaşma meselesine eğilmesinde 27 Mayıs 1960 sonrasında Kemalist devrimin yaşadığı krizin nedenleri üzerine düşünmesi etkili olmuştur. Atatürk'ün önderliğindeki Türk devriminin ne kadar yol alabildiği, tek parti yönetimin etkisi ve nerelerde başarısız olduğu soruları Berkes'i Türkiye'nin laikleşme ve dolayısıyla Batılılaşma sürecini irdelemeye yöneltmiştir.[14] 1960 sonrası Berkes'in neredeyse bütün çalışmaları Batılılaşma, laiklik, Atatürk devrimleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal, ekonomik, kültürel yapısı gibi konular üzerinedir. Dolayısıyla Niyazi Berkes, Cumhuriyet döneminin önde gelen düşünürlerinden biri olarak Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin çalışmalarda ilk başvurulacak isimlerden biridir.

Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1973) başlıklı çalışması, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme dönemlerinde Batılılaşma yönündeki ilk adımlardan Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar olan süreci toplumsal ve kültürel yönleriyle anlatan bir başyapıt niteliğindedir. Ağırlıklı olarak Osmanlı İmparatorluğu devrindeki Batılılaşma hareketinin anlatıldığı bu kitapta Berkes, Cumhuriyet'in kuruluşunun nasıl tarihsel olayların bir zorunluluğu olduğu açıklama çabasına girişmiştir.[15] Dolayısıyla Cumhuriyeti ve Atatürk devrimlerini tarihsel anlamda bir kopuş değil, bir süreklilik olarak değerlendirir. Fakat bütün Batılılaşma sürecinde Mustafa Kemal Atatürk'ün

[14] Şakir Dinçşahin, **State and Intellectuals in Turkey: The Life and Times of Niyazi Berkes, 1908-1988**, Lexington Books, Maryland, 2015, s. 127; Niyazi Berkes, "*The Transformaiton of Kemalist Regime*", **Regional Studies**, no. 201, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, (December 1, 1969), s. 1.

[15] Niyazi Berkes**, Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Bilgi Yayınları, Ankara, 1973, s. 9.

önderliğini öne çıkararak, 1923-1938 arasını devrimci ve ilerici bir hamle olarak ayrı bir yere koyar.

Buna karşın Türk düşüncesinde muhafazakâr bir çizgide yer alan Cemil Meriç, Batılılaşma karşıtı bir duruş sergiler. Bir akademisyen olan Berkes'ten farklı olarak eleştiri, çeviri ve deneme türünden çalışmalarıyla Meriç, Türk düşüncesinin 1960'lardan 1980'lerin sonlarına kadar olan neredeyse bütün tartışma konularında görüşler sunmuştur. Bu çerçevede edebiyattan romana, kültürden ekonomiye, tarihten toplumbilimine kadar birbirinden çok farklı disiplinlerde eserler kaleme almıştır. Üstelik yazı hayatına başladığı 1940'lı yıllardan 1960'lı yılların ikinci yarısına kadar Meriç, Batı düşüncesi ve edebiyatına odaklanmıştır. 1960'ların sonundan itibaren Türkiye ile ilgilenmeye başladığında,[16] bu defa kendisini "*Osmanlı*" tanımlayacak[17] kadar geçmişe ve geleneğe yönelmeye başlamıştır. Bu anlamda 1974 yılında yayımlanan *Bu Ülke* kitabı, onun artık Türkiye ile ilgilendiğinin[18] bir göstergesi gibidir. Ancak Meriç'in geçmişe, özellikle Osmanlı İmparatorluğu devrine ilişkin merakı, derinlemesine bir tarih/toplum araştırmasını ve çalışmasını getirmemiştir. Kendi ilgisi doğrultusunda okuyup aktardığı kaynaklar üzerinden Batılılaşma sürecini işlemiştir, daha doğrusu eleştirmiştir.

Bu anlamda Berkes ile Meriç'in yaklaşımlarını karşılaştırmanın, Türk düşüncesinde Batılılaşma sürecinin nasıl ele alındığını farklı yönlerden görmeye yardımcı olacağı düşünülmektedir. Cumhuriyet dönemi Türk akademisinin yetiştirdiği ve sonra bir dönem gelip tasfiye ettiği Niyazi Berkes'in çalışmaları, Batılılaşma hareketini tarihsel bir perspektifte ve bir bilim adamının gözünden değerlendirmek açısından önemlidir. Berkes'in çalışmalarına eğilmenin öncelikle öğretici bir tarafı vardır. Bunun yanı sıra

[16] Kurtuluş Kayalı, "*Türkiye'nin ve Cemil Meriç'in Tamı Tamamına Çakışan Üç Dönemi*", **Cemil Meriç Kitabı: Bu Ülke'yi Yeniden Düşünmek**, (haz. Asım Öz), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 324-325.
[17] Ergun Göze, **İçimizden 30 Kişi**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1975, s. 7-8.
[18] Recep Şentürk, "*Cemil Meriç – 1916-1987*", **Türkiye'de Sosyoloji: İsimler-Eserler**, c. 1, (der. Çağatay Özdemir), Phoenix Yayınları, Ankara, 2008, s. 1035.

Kemalist devrimi olumlu gösteren tarafıyla Cumhuriyet'in kuruluşunun ve Atatürk devrimlerinin Türk tarihi içindeki yerini anlamayı, topluma olan katkısını görmeyi sağlamaktadır. Türk düşüncesinin aykırı ismi olarak Meriç'in eleştiri ve deneme niteliğindeki çalışmalarının öğretici tarafı sınırlı olmakla birlikte, sorgulayacı yönü önemlidir. Batılılaşma hareketinin özellikle muhafazakâr çevrelerde niçin ve hangi yönlerden eleştirildiğini görmek üzerebir bakış açısı sağlar. Meriç'in, özellikle Berkes'in olumlu yaklaştığı, Kemalist devrime dair eleştirileri bir karşıt görüş olarak değerlendirmenin konuyu olumlu ve olumsuz taraflarıyla anlamaya yardımcı olacağı öngörülmektedir.

Berkes'in de Meriç'in de Batılılaşmayı Osmanlı İmparatorluğu'ndan itibaren almış olduklarını burada belirtmek gerekir. Berkes, daha çok Osmanlı devri üzerinde durmakla beraber, bu devirdeki Batılılaşmayı eleştirirken Atatürk dönemini ayırır. Meriç ise, Batılılaşmayı bütünüyle reddeder. Dolayısıyla bu çalışmada, Türkiye'nin Batılılaşma süreci tarihsel çerçevesi içinde Berkes'in çalışmaları üzerinden "*Niyazi Berkes'in Düşününde Batılılaşma*" başlıklı birinci bölümde ele alınmıştır. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın temel alındığı bu ilk bölümde Berkes'in Lale Devri'nden itibaren anlattığı Batılılaşma süreci, bu konudaki diğer önemli çalışmaların desteğiyle birlikte 1950'li yıllara kadar incelenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan yenileşme hareketlerinin neden kaynaklandığını görebilmek açısından İmparatorluğun geleneksel düzeni ve onun yıkılışı Berkes'in *Türkiye İktisat Tarihi* (1969), *The Development of Secularism in Turkey* (1964) gibi çalışmaları ekseninde ana hatlarıyla ortaya konmuştur. Osmanlı'nın gerilemesi ve dağılması Batı'nın yükselişine karşılık geldiği ve bununla yakından ilgili olduğu için Batı toplumlarının yaşadığı dönüşüm de dikkate alınmıştır. Bu çerçevede çalışmanın Niyazi Berkes'e ilişkin bölümü, onun temel yapıtları ve görüşleri doğrultusunda Batılılaşma sürecinin tahlilidir.

Çalışmanın Cemil Meriç'e ilişkin ikinci kısmı "*Cemil Meriç'in Düşününde Batılılaşma*" başlığını taşımaktadır. Gerek Berkes gerekse Meriç'le ilgili bölümlerde aynı tarihsel bölümler esas alınmıştır, fakat öne çıkarılan konular farklıdır. Zira Berkes'in çalışmaları toplum ve ekonomi ağırlıklıyken, Meriç'in çalışmalarında düşünce, aydınlar, kültür ve edebiyat konuları ön plandadır. Bir Fransızca okutmanı olarak yazı hayatına Fransız romancı Honoré de Balzac'ın eserlerinin çevirisiyle başlayan Meriç, Batılılaşma sürecini değerlendirirken kültür ve edebiyata özel önem vermiştir. Türk düşüncesinin gelişimi Tanzimat döneminden itibaren edebiyat üzerinden olduğundan Meriç'in yaklaşımı, Türkiye'nin Batılılaşma sürecinin değerlendirilmesinde üzerinde önemle durulması gereken bir yön olarak belirir. Diğer yandan, Berkes ve Meriç'inyaklaşımları arasındaki bu fark, Batılılaşmayıdeğişik yönleriyle görmeyi sağlamaktadır.

Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in çalışmaları doğrultusunda Batılılaşma süreci anlatıldıktan sonra iki düşünürün yaklaşımlarının bir karşılaştırması yapılmıştır. Birer Türk aydını olarak kimlikleri, duruşları belirlenerek Türk düşüncesindeki yerleri saptanmaya çalışılmıştır. İlk iki bölümde ele alınan Batılılaşma sürecini nasıl anlattıkları dışında; esas olarak Batı ve Batılılaşmaya nasıl baktıkları, neyi eleştirip neyi olumlu gördükleri öne çıkardıkları konular üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda son bölümde her iki ismin üzerinde önemle durdukları din, aydın eleştirileri, harf ve dil devrimi gibi başlıklar açılmıştır. Hemen hemen aynı dönemlerde eserler veren Meriç'le Berkes'in karşı karşıya geldiği ve Türk düşüncesinin 1960'larda bir tartışma konusu olan İslamiyet ve sosyalizm meselesi ayrıca değerlendirilmiştir. Bir eleştirmen olarak diğer düşünürler ve çalışmaları üzerine yazılar yazan Meriç, zaman zaman Berkes'i eleştiren yazılar da kaleme almıştır. Meriç'in Berkes'e yönelik doğrudan eleştirisi,[19] *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabı ve dolayısıyla Batılılaşma sürecine ilişkindir.

[19] Cemil Meriç, "*Berkes'e Göre Çağdaşlaşma*", **Mağaradakiler**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1978, s. 78-85.

Meriç'in çalışmanın esasına yönelik olmayan, kullandığı sözcükler üzerinden yaptığı söz konusu eleştirisi, derinlikli bir inceleme olmamakla birlikte, bir anlamda bu çalışmanın da dayanağıdır. Zira Meriç'in Berkes'i nasıl ve hangi yönlerden eleştirdiği sorusu cevaplanmaya çalışılırken, iki düşünürün Batılılaşmaya dair yaklaşımları arasındaki fark da bir biçimde belirlenmiş olacaktır.

Bu çalışmada Berkes ve Meriç'in yapıtları[20] dışında Türkiye'nin Batılılaşma sürecini anlatan çalışmalardan mümkün olduğunca yararlanılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda söz konusu süreci toplumsal, kültürel ve düşünce planında irdeleyen Şerif Mardin'in eserleri Berkes ve Meriç'in çalışmalarından sonra başat bir kaynak olmuştur. Üstelik Mardin, her iki düşünürle hemen hemen aynı zamanlarda Batılılaşma meselesi üzerine yoğunlaşması dolayısıyla da önemli bir isimdir. Tarık Zafer Tunaya, bir anayasa hukukçusu olarak, Türkiye'nin Batılılaşma tarihini sadece anasayal gelişmeler bakımından değil, düşünce akımları, siyasi partiler üzerinden incelediği eserleriyle bir diğer başvuru kaynağıdır. Çağdaş Türk düşüncesinin oluşmasında ve gelişmesinde edebiyat çevrelerinin, özellikle romancıların yeri göz önünde bulundurulduğunda, Batılılaşma konusu üzerine yoğunlaşan isimler olarak Ahmet Hamdi Tanpınar, Kemal Tahir ve Attila İlhan'ın eserlerinden çokça yararlanılmıştır. Bu noktada, özellikle Tanpınar'ın *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı* başlıklı çalışmasının hem Türk düşünce hem de Batılılaşma tarihi bakımından öncü niteliğinde bir eser olduğunu yeniden belirtmek gerekir. Tanpınar'ın bu çalışması kadar Hilmi Ziya Ülken'in başta *Çağdaş Türk Düşünce Tarihi* olmak üzere bu tezde kullanılan çalışmaları, Türk düşünce tarihi ve Batılılaşmanın farklı yönlerini ele almaları açısından aydınlatıcı eserler olmuştur. Berkes ve Meriç'le hemen hemen çağdaş olan söz konusu düşünürler ve yapıtları dışında, 1990'lı yıllardan sonra Türk düşüncesini

[20]Bu tez kapsamında Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Türkiye'nin Batılılaşma süreciyle ilgili olduğu düşünülen çalışmaları temel alınmıştır. İki düşünürün günlük gazeteler ve çeşitli dönemlerde çıkan dergilerde farklı konularda pek çok yazısı bulunmaktadır. Ancak çalışmayı belirli sınırlarda tutmak üzere tezin konusuna giren kitaplarıyla, gazete ve dergi yazılarının kaynak olarak kullanılmasının uygun olacağı düşünülmüştür.

de etkileyen çalışmaları ve Batılılaşma sürecine olan farklı yaklaşımlarıyla Eric Jan Zürcher'in *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* ile Carter V. Findley'in *Modern Türkiye Tarihi*, Feroz Ahmad'in çalışmaları değerlendirilen diğer eserlerdir.

Türkiye'nin Batılılaşma sürecini farklı yönlerden ele alan pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunların hepsini incelemek mümkün olamamıştır, ancak Berkes ve Meriç'in çalıştığı konularla yakından ilgili olanlar mümkün olduğunca değerlendirmeye alınmıştır. Bu doğrultuda Niyazi Berkes'in meseleyi tarihsel bir perspektif içinde ele alan yaklaşımına uygun olarak Halil İnalcık, İlber Ortaylı, Kemal Karpat, Mustafa Akdağ, Mehmet Genç, Taner Timur ve Sina Akşin gibi tarihçilerin çalışmalarından yararlanılmıştır. Berkes'in Batılılaşma sürecinde ekonomik boyuta verdiği önem göz önünde bulundurularak Şevket Pamuk, Gülten Kazgan, Zafer Toprak, Korkut Boratav'ın Türkiye'nin son iki yüzyıllık ekonomi tarihini ele alan çalışmalarına başvurulmuştur. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne ekonomik dönüşüm ve zihniyet konusu üzerine odaklanan Sabri F. Ülgener ile Ahmet Güner Sayar'ın yapıtları ikincil kaynaklar arasında önemli yer tutar. Diğer yandan Türkiye'nin Batılılaşma süreci, Batı medeniyetinin 16. yüzyıldan sonra yaşadığı dönüşümle yakından ilgili olduğundan bu dönüşümü anlatan Batılı tarihçiler Eric Hosbawm'un *Devrim Çağı: 1789-1848* ile Fernand Braudel'in *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Phillipe II* adlı eserleri, ayrıca bir toplumbilimci olarak Immanuel M. Wallerstein'in eserleri incelenmiştir.

Çalışmanın Cemil Meriç'le ilgili kısmında Batılılaşmanın tarihi ve ekonomik yönü dışında kültürel boyutu önemli bir yer tuttuğundan Kemal Tahir'in, Ahmet Hamdi Tanpınar'ınçalışmalarının yanı sıra Berna Moran'ın *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* ile Mümtaz Turhan'ın eserleri ikincil kaynaklar olarak incelenmiştir. Cemil Meriç'te sözcükler, kavramlar önemli yer tuttuğundan kültür, medeniyet, modernite gibi kavramları açıklamada Anthony Giddens'in *Modernitenin Sonuçları*, Alain Touraine'in

Modernliğin Eleştirisi, Ümit Hassan'ın *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye* ile Doğan Ergun'un *Türk Bireyi Kuramına Giriş* başlıklı çalışmalarına başvurulmuştur. Ayrıca, Şarkiyatçılık, İslamiyet ve sosyalizm, aydın tartışmalarına ilişkin başlıklar için Edward W. Said'in *Oryantalizm* ile *Entelektüel*, Julien Benda'nın *Aydınların İhaneti*, Michel Foucault'nun *Entelektüel'in Siyasi İşlevi* ile *Özne ve İktidar*, Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslam*, Daryush Shayegan'ın *Yaralı Bilinç* ve *Melez Bilinç*, Bozkurt Güvenç'in *Türk Kimliği* gibi yapıtlarından yararlanılmıştır.

Batılılaşma ve ona ilişkin tartışmalar dışında Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Türk düşünce hayatındaki yerlerini irdelemek bakımından Türk düşüncesi ile ayrıca söz konusu iki düşünür üzerine odaklanan çalışmalar üzerinde de durulmuştur. Bu doğrultuda Kurtuluş Kayalı'nın, Tanıl Bora'nın, Dücane Cündioğlu'nun, Ümit Meriç'in, Nurdan Gürbilek'in ve Mete Çetik'in eserleri epey faydalı olmuştur.

Türkiye'nin Batılılaşma süreci üzerine geniş bir literatür olduğu gibi Niyazi Berkes ile Cemil Meriç üzerine şimdiye kadar ayrı ayrı çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır.[21] Elinizdeki tezin bu çalışmalardan farkı ise, Berkes ve Meriç'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin görüşlerinin karşılaştırılması yönünde bir ilk olma özelliğini taşıyacağı düşünülmektedir. Bu anlamda sadece Berkes ve Meriç'in yaklaşımlarının değil, aynı zamanda Kemalist düşünce ile muhafazakârlığın Batılılaşmaya dair yaklaşımlarının sınırlı bir karşılaştırması olarak görmek de mümkündür. Ancak elbette hem Berkes'in hem de özellikle Meriç'in Türk düşüncesinde bulundukları çizgiyi aşan yönlerinin bulunduğunu; diğer yandan ne Kemalist düşüncenin Berkes'le ne de muhafazakârlığın

[21] Bu çalışmalar arasında Gökhan Ak'ın "Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes" (2014), Hasan Dinçer'in "Niyazi Berkes'e Göre Kemalizm ve Çağdaşlaşma" (2012), Şakir Dinçşahin "A Study on Turkish Modernization and Kemalism: The Life, Times and Thoughts of Niyazi Berkes" (2010) başlıklı doktora tezleri sayılabilir. Cemil Meriç üzerine yapılan akademik çalışmalar arasında ise Dilber Demirel'in "Cemil Meriç'te Kültür ve İdeoloji" (2011), Ahmet Hınçalan'ın "Diverging Paths of Turkish Conservatism During the Cold War Era: A Study on Cemil Meriç and Tarık Buğra" (2011) "Ali Fidan'ın "Cemil Meriç'e Göre Toplumlarda Dini Hayat" (2009), Halil İrfan Mercan'ın "Çevirinin Kültür Transferindeki Rolü (Friedrich Rücker-Cemil Meriç Örneğinde)" (2006) başlıklı yüksek lisans ve doktora tezleri örnek verilebilir.

Meriç'le sınırlandırılamayacağı ve dolayısıyla bütünü yansıtmadıklarını burada not düşmek gerekir. Diğer yandan bu alanda bir ilk olma yönündeki bu girişim, iddialı olmakla birlikte pek çok zorluğu içinde barındırmaktadır. Öncelikle Batılılaşmaya dair iki düşünürün çalıştığı başlıkların örtüşmesi nedeniyle aynı başlıklar üzerinde ikişer defa durulması bir tekrar gözükmekle beraber, mümkün olduğunca içerik bakımından tekrarlardan kaçınılmaya çalışılmıştır. Berkes'in toplumbilimi başta olmak üzere tarih, kültür ve ekonomi ile belirlenebilecek ve Batılılaşmayı temel alan çalışma konularına karşın, Meriç'in tercümeden edebiyata, düşünceden kültüre, sosyalizme uzanan geniş ilgi alanı ve bu doğrultudaki çalışmalardan Batılılaşmaya ilişkin görüşlerini süzmek ve değerlendirmek bir diğer zorluk olmuştur. Bunların yanı sıra, her ne kadar bu çalışma, Batılılaşma tarihinin anlatımı değil, anılan iki düşünürün görüşleri üzerinden bu sürecin bir incelemesi olsa da, özellikle Berkes'le ilgili kısımda, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan süreci, bunun öncesinde İmparatorluğu Batılılaşmaya iten nedenlere değinmenin meseleyi temellendirmek bakımından kaçınılmaz olduğu düşünülmüştür. Son olarak Berkes ve Meriç'in Batılılaşmaya ilişkin olarak üzerinde durdukları başlıkların örtüşen ve ayrışan taraflarıyla birlikte sayıca çokluğu göz önünde bulundurulduğunda, çalışmanın hacmi de doğal olarak genişlemiştir.

"*Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*" başlıklı bu tezin, hem söz konusu süreci anlamaya hem de anılan düşünürler üzerinden Türk düşüncesinde konunun nasıl işlendiğini görmeye yardımcı olacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede çalışma, Türk düşüncesinde Berkes ve Meriç'in görüşleriyle birlikte, Batılılaşma sürecinin ana hatlarını, bu sürecin nasıl tartışıldığını, eleştirilen ve savunulan taraflarını göstermeyi amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. NİYAZİ BERKES'İN DÜŞÜNÜNDE BATILILAŞMA

Niyazi Berkes, Türkiye'nin son iki yüzyıllık tarihini ve Batılılaşma sürecini farklı açılardan ele alan çalışmalara imza atmış bir düşünür, akademisyendir. İkinci Meşrutiyet'in ilan edildiği yıl başlayan hayatı Türkiye'nin yakın tarihinin olaylarının seyrinden olumlu yahut olumsuz etkilenerek 1988 yılında İngiltere'de son bulmuştur.

21 Ekim 1908'de Kıbrıs'ın Lefkoşa kentinde doğan Niyazi Berkes, ilk ve orta öğrenimini Kıbrıs'ta tamamlamıştır. Berkes, ortaokul sonrası ailesiyle birlikte İstanbul'a göç etmiş ve İstanbul Erkek Lisesi'ne gitmiştir. Hilmi Ziya Ülken, Hasan Ali Yücel gibi felsefe hocalarından ders aldığı lise öğrenimi sonrasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolmuş, bir yıl sonra Üniversitenin Felsefe Bölümüne geçmiştir. 1928-1932 yılları arasındaki üniversite eğitimini tamamladıktan sonra bir süre Ankara'da Maarif Cemiyeti Ortaokulu ve Halkevi Kütüphane Müdürlüğü yapmıştır. Akademik hayatına 1935 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Sosyoloji bölümünün asistanı olarak başlamış, aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri'nde Şikago Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'ne sosyoloji doktorasına gitmiştir. 1939 yılında doktorasını tamamlayamadan Türkiye'ye döndükten sonra Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne (DTCF) geçerek Felsefe Bölümü'nde sosyoloji doçenti olmuş ve 1940'ların sonuna kadar çalışmalarını bu bölümde sürmüştür.[22] 1948 yılında Pertev Naili Boratav, Behice Boran ve Muzaffer Şerif Başoğlu ile birlikte Fakültede kürsülerinin kaldırılması yoluyla DTCF'deki görevlerinden tasfiye edilmişlerdir.

Berkes, DTCF'deki akademik hayatı sırasında Türk toplumunun yapısıyla ilgili araştırmalara yönelmiştir. *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*'sı bu dönemin bir

[22] İnan Özer, "Niyazi Berkes", **Türk Toplumbilimcileri 1**, (der. Emre Kongar), Remzi Kitabevi Yayınları, 1982, İstanbul, s. 251.

ürünüdür. Berkes ayrıca bu dönemde çeşitli gazete ve dergilerde toplumsal sorunlar üzerine yazılar yazmıştır. 1941 yılında Fakülteden Behice Boran, Pertev Naili Boratav ve Mediha Berkes (Esenel) ile birlikte *Yurt ve Dünya* dergisini çıkarmışlardır. Berkes ayrıca bu dönemde, *Siyasi Partiler* ile *Propaganda Nedir?* başlıklı eserleri yazmıştır. Tercüme faaliyetlerinde de bulunan Berkes, ABD'li ekonomi tarihçisi Norman Scott Brien Gras'tan *Ekonomik Sosyolojiye Giriş* (1941), Platon'dan *Sokrates'in Müdafaası*'nı (1946) ve Sigmund Freud'un *Totem ve Tabu'sunu* (1947) çevirmiştir. 1948'deki tasfiye sonrasında Türkiye'den ayrılmış ve 1952'de Kanada'nın McGill Üniversitesi'ne Mezuniyet Sonrası Araştırmaları Fakültesinde öğretim üyesi olarak seçilmiştir. Aynı Fakültede 31 Ağustos 1975'te Uluslararası Emeritus Profesör olmuştur.[23]

Berkes, Kanada'daki öğretim üyeliği yılları boyunca Türkiye'nin Batılılaşma süreci ile Osmanlı tarihi, iktisadı ve toplum yapısı üzerine yoğunlaşmış, bu konuda eserler kaleme almıştır. 1960'ların başlarında *Yön* dergisinde yayımlanan yazılarının yanı sıra İngilizce yayımladığı ve esasen doktora tezi olan *The Development of Secularism in Turkey* (1964) dışında, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (1965), *İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz?* (1965), *Türkiye İktisat Tarihi* (1969), *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1973), *Türk Düşününde Batı Sorunu* (1975) kitapları bu dönemin ürünüdür. Söz konusu inceleme kitapları dışında gezi notlarından derlenen*Arap Dünyasında İslamiyet, Milliyetçilik ve Sosyalizm* (1969) ile *Asya Mektupları* (1976) adlı eserleri yayımlanmıştır. Üniversiteden emekli olduktan sonra İngiltere'ye yerleşen Berkes, 1980'li yıllarda ise *Atatürk ve Devrimleri* (1982) ile *Teokrasi ve Laiklik* kitaplarını yazmıştır. Bu dönemde ayrıca, 1940'lı yıllarda çeşitli dergilerde yayınlanan felsefe ve toplumbilimi konusundaki makalelerini *Felsefe ve Toplumbilimi Yazıları* (1985) adı altında toplamıştır. 18 Aralık 1988 tarihinde İngiltere'de hayatı son bulmuştur.

[23]Özer, **a.g.m.**, s. 251-252 ve Mete Çetik (haz.), **Üniversitede Cadı Avı: 1948 DTCF Tasfiyesi ve P. N. Boratav'ın Müdafaası**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, s. 20.

Bu bölümde Niyazi Berkes'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecini ele alışı irdelenecektir. Bu doğrultuda öncelikle Berkes'in düşüncelerindeki kuramsal çerçeve ortaya konmaya çalışılacaktır. Ardından *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabı temelinde Türkiye'nin Batılılaşma süreci tarihsel bir perspektif çerçevesindeirdelenecektir. Berkes'in eserlerinde ağırlığın Osmanlı İmparatorluğu ve onun dağılma süreci üzerinde olması sebebiyle çalışmanın bu bölümünde İmparatorluk döneminde Batılılaşma çabalarına ilişkin tartışmalar geniş bir yer tutmaktadır. Berkes'in bu tarihsel dönemler arasındaki yaklaşımından dolayı onun izlediği sıralamaya ve ağırlığa göre Osmanlı devri Batılılaşma hareketinin aşamaları ele alınacaktır.

Niyazi Berkes'e ilişkin olarak son başlık ise "*Cumhuriyet Dönemi Batılılaşma Hareketleri*"dir. Bu başlıkta Berkes'in Cumhuriyet dönemine ilişkin olarak Atatürk devri ve sonrasına dair bir ayırım yaptığı tespitinden yola çıkarak nedenleri tartışılacaktır.

Genel olarak çalışmanın birinci bölümünde Niyazi Berkes'in bakış açısı doğrultusunda Türkiye'nin Batılılaşma sürecinin bir tablosuçizilmeye çalışılacaktır.

1.1. Niyazi Berkes'in Batılılaşma Sürecine İlişkin Düşüncelerinde Kuramsal Çerçeve

Türkiye'nin Batılılaşma süreci, bir akademisyen ve düşünür olarak Niyazi Berkes'in çalışmalarınınmerkezinde yer alır. Berkes'in hatıralarına dair kitabı *Unutulan Yıllar*'da 1935-1939 yılları arasında doktora çalışması için gittiği Chicago Üniversitesi'nde (ABD) tamamlayamadığı tezinin *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabı olduğu belirtilir.[24] Bu tezi daha sonra 1964 yılında *The Development of Secularism in Turkey* adı altında yayımlamıştır. Berkes'in bir toplumbilimci olarak akademik hayatının başlarından itibaren Batılılaşma meselesiyle yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

[24] Niyazi Berkes, **Unutulan Yıllar**, (haz. Ruşen Sezer), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 134.

Niyazi Berkes'i Batılılaşma süreci üzerine çalışmaya iten nedenin, onun akademik hayatının başlarından itibaren bir sosyoloji hocası olarak Türkiye'nin toplumsal yapısını çözme isteği olduğu söylenebilir. Zira 1941 yılında DTCF'de yaptığı *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma* başlıklı çalışması bu yöndeki bir çabanın ürünüdür. Oğlu Fikret Berkes, Ankara köylerindeki çalışmanın amacının sadece sosyal birimleri incelemek değil, aynı zamanda toplumsal değişimleri araştırmak olduğunu belirtir. Köylerdeki gelenekleri, yaşam tarzını incelerken aynı zamanda Atatürk devrimlerinin köye ne kadar yansıdığını saptamaya çalışmışlardır. DTCF'deki tasfiyeden sonra Kanada'ya giden Niyazi Berkes, toplumbilimini tarih ve ekonomi ile birleştirme çabasına yönelmiştir.[25] Bu da onu Batılılaşma sürecini daha yakından incelemeye itmiştir. Fakat Berkes'in çalışmalarının odağının Türkiye olduğunun altını çizmek gerekir. Nitekim bu konuda Kurtuluş Kayalı, Niyazi Berkes'in hem bir sosyolog hem bir tarihçi olarak Türkiye'yi dünya içindeki konumunu anlama çabasında olduğunu vurgular.[26] Bu bakımdan Berkes'in çalışmalarında aktarmacı bir tavırdan ziyade, özgün bir tarih ve toplum anlayışı öne çıkmaktadır.

Niyazi Berkes'in düşüncelerinin kuramsal bir çerçevesi çizilmeye çalışıldığında belki de ilk başta belirtilmesi gereken husus bu özgünlük kaygısıdır. Bu kaygı hem bir akademisyen olarak mümkün olduğunca hiçbir doktrinin ve düşünürün etkisinde kalmadan kendine özgü bir yaklaşımla meseleleri ele almak hem de Türkiye'nin tarihi, toplumsal, kültürel ve ekonomik yapısını incelerken ülkenin kendine özgü koşulları olduğunu göz önünde bulundurmak şeklinde tanımlanabilir. Nitekim *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabının Önsözünde dönemin Marksist çizgideki düşünürlerini eleştirirken Türk toplumunun geçmişindeki Doğu toplum-devlet türü, Batı toplumlarının hiçbirinin

[25] Fikret Berkes, "*Niyazi ve Mediha Berkes'in 1940'lı Yıllarda Ankara Köylerinde Yaptıkları Sosyolojik Araştırmalar*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu: Niyazi Berkes**, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi, DAÜ Basımevi Müdürlüğü, Gazimağusa, 2000, s. 4-5.
[26] Kurtuluş Kayalı "*Niyazi Berkes / 1908-1988*", **Türkiye'de Sosyoloji: İsimler-Eserler**,**c. 1,** s. 751.

geçmişinde bulunmayan İslam dini ve Osmanlı İmparatorluğu geleneği gibi üç farklı tarihsel ayrıcalığına[27] işaret etmesini Türkiye'yi özgün koşulları içinde anlama çabasının bir yansıması şeklinde görmek mümkündür.

Berkes'in Türkiye'yi Ortadoğu bütünü içinde değerlendiren yaklaşımınınsınırlı sayıda düşünüre özgü bir özellik olduğu 1960-1970 dönemi,[28] aynı zamanda Türk düşüncesinde Osmanlı geçmişinin yeniden tartışılmaya başlandığı bir zaman dilimidir. Söz konusu dönemde öne çıkan sol eğilimler nedeniyle Türk toplum yapısının daha çok iktisadi temelde, altyapı çözümlemeleri itibarıyla tartışılmaya başlandığı dönem olması açısından Berkes'in çalışmaları bir ayrıcalık teşkil eder. Zira Berkes daha ziyade tarih ve kültür perspektifinden meseleye bakmıştır. Fakat eğer doktora tezi olan *The Development of Secularism in Turkey* çalışması bir yanda tutulursa, Berkes'in Türk/Osmanlı geçmişine yönelimi bakımından başlangıç çalışmasının *Türkiye İktisat Tarihi* olması da dönemin eğilimine uydundur. Çünkü 1960'lı ve 1970'li yıllarda Doğan Avcıoğlu, İdris Küçükömer gibi iktisatçıların çalışmalarının öne çıktığı görülür. *Türkiye İktisat Tarihi* kitabı, Osmanlı sosyo-ekonomik yapısının bir toplumbilimcinin gözünden incelenmesi üzerinedir. Aynı zamanda 1960 sonrası Türk düşüncesinde gündeme gelen Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT)[29] tartışmalarına cevap niteliğindedir. Berkes kitabında Osmanlı iktisadi ve toplumsal yapısını İbn Haldun'dan aldığı kavramlar üzerine açıklar. İbn Haldun'un tarih felsefesi "*siyasal düzenin kevn (doğuş) ve fesad (bozuluş) âlemi*" olduğu görüşüne dayanır. Bu görüşte toplum olduğu yerde durur. Zira modern toplumlardan farklı olarak

[27] Niyazi Berkes, **Türk..**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 10.
[28] Kurtuluş Kayalı, **Türk Kültür Dünyasından Portreler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 91-92.
[29]Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT), Karl Marks'ın Çin ve Hindistan çözümlemelerinden yola çıkılarak Marksist analize Batı'da kapitalizme evrilen feodaliteden farklı bir üretim biçimini anlatmak üzere kullanılan bir kavramdır. Batı dışındaki toplumların tarihsel özelliklerini, kendine özgü yanlarını, devletin toplum hayatında kapladığı geniş alanın dikkate alındığı bu yakılaşım, Türk düşüncesinde 1960-1970 döneminde epeyce tartışılmıştır. Bu doğrultuda Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel döneminde artık ve üretim faaliyeti üzerindeki mutlak denetimin egemen sınıfı temsil eden devletin elinde olduğu, köylü üretiminin sınırlarının da devletçe çizilen daha büyük bir bütünün parçası olduğu kabul edilir. Köylü devlete vergi biçiminde yolladığı artık ve bunun hukuki-ideolojik çerçevesi aracılığıyla bu bütünle birleşmektedir. Suavi Aydın-Kerem Ünüvar, "*ATÜT Tartışmaları ve Sol*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Sol**, c. 8, s. 2014 (ed. Murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 1082-1086.

Ortaçağ toplumları açısından bir değişim sorunu söz konusu değildir. Aynı zamanda bu toplumlarda "*evrim*", "*ilerleme*" ve "*devrim*" gibi kavramların yeri olmadığı gibi, devlet idarecileri açısından temel mesele "*olduğu gibi kalabilme*", başka bir deyişle "nizam"ı koruyabilmedir. Değişiklik "*fesad*" yahut "*ihtilal*" sözcükleriyle tanımlanan "*nizamın bozulması*" anlamına gelmektedir.[30] Osmanlı İmparatorluğu'nu çözülme ve Batılılaşma sürecini ele aldığı *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında da "*nizam-ı âlem*" ve onun dağılması üzerinden söz konususüreci inceler. Dolayısıyla Niyazi Berkes'in Osmanlı İmparatorluğu'nu değerlendirişinde bir İbn Haldun etkisinden söz etmek mümkündür.

Niyazi Berkes'in Sosyoloji Anlayışı başlıklı çalışmasında Mehmet Devrim Topses, Berkes'in toplumsal değişme olgusuna tarihsel materyalist bir yöntem üzerinden baktığını belirtir. Diyalektik ve tarihsel materyalizm olarak adlandırılan Marks ve Engels'in analizi, tarihin gelişim dinamiğini üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye dayandırmaktadır. Üretim güçleri ve üretim ilişkilerinden oluşan maddi gerçeklik yahut toplumsal altyapı, insan bilincinden önce gelir. Hukuk, aile, din, siyaset, sanat gibi üst yapı kurumları olarak adlandırılan bilinç içerikleri ise bu maddi gerçekliğin türevleridir.[31] *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabının Önsözünde yer alan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun tarihsel olayların bir zorunluluğu olduğuyönündeki tespiti[32] diyalektik bakış açısının bir yansımasıdır. Fakat tarihsel materyalist anlayıştan farklı olarak Berkes, bir üst yapı kurumu olan kültüre de çalışmalarında büyük ölçüde yer verir. Hatta *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, kültürel değişim tahlilinin daha ön planda olduğu bir çalışmadır. Bu anlamda bilincin de altyapıyı belirlediği yönündeki Max Weber teorisiyle de yakından ilgili görünür.

[30] Niyazi Berkes, **Türkiye İktisat Tarihi, c.1**., Gerçek Yayınları, Ankara, 1971, s. 14-15
[31] Mehmet Devrim Topses, **Niyazi Berkes'in Sosyoloji Anlayışı**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 19-35.
[32] Niyazi Berkes, **Türkiye'de…**, s. 9.

Berkes'in akademik kariyerinin başlarından beri tarihe ve topluma bakarken kültür ve ekonomi arasında yakın bağlar kurduğu 1941 yılında DTFC'de iken ABD'li ekonomi tarihçisi Norman Scott Brien Gras'ın 1922 tarihli *Ekonomik Sosyolojiye Giriş*[33] kitabının çevirisinden çıkarmak mümkündür. Zaman ve mekândan bağımsız olarak göçebelikten, köylüye, kasabadan kentlere farklı toplum türlerinin ekonomik yapıları ve kültürlerinin incelendiği bu çeviri çalışması, Niyazi Berkes'in bir toplumbilimci olarak akademik hayatının başından beri ekonomiyle yakından ilgili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Niyazi Berkes, bilim anlayışı itibarıyla "*tipik bir Aydınlanmacı*" düşünür profili çizer. Felsefeci Doğan Özlem, Berkes'e göre bilimin, "rasyonel düşünme" tarzının ürünü olduğunu ifade eder. Böyle bir düşünme tarzı, Aydınlanma çağı ile birlikte bilimin temel karakteristiklerinden biri olmuştur.[34] Bilim anlayışında rasyonel düşünce tarzını önceleyen Berkes'in Cumhuriyet'i ve Atatürk devrimlerini övmesini bu yaklaşım üzerinden değerlendirmek gerekir. Zira Berkes, Atatürk devrimlerini ve özellikle laikleşme yönünde atılan adımları geleneğin ve geleneksel düşüncenin yerini aklın, rasyonel düşünmenin almasını sağlayacak bir aşama olarak görmektedir. Bu bakımdan Cumhuriyet, bir tür Aydınlanma devrimi niteliğindedir.

Bu çalışmanın esas meselesi olan Batılılaşma konusuna gelince, Berkes'in söz konusu sürece ilişkin düşüncelerinin kuramsal çerçevesinde üç unsurun ön plana çıktığı görülür. Bunlardan birincisi, Berkes'in Batılılaşma sürecini Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet dönemine uzanan tarihsel bir perspektif, bir süreklilik içinde ele alışıdır. Bu perspektifte Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yenileşme çabaları daha ağırlıklı bir yer tutar. Bir diğer husus konuyu "*laiklik*" tartışmaları doğrultusunda incelemesidir. Çünkü Berkes,

[33]Norman Scot Brien Grass, **Ekonomik Sosyolojiye Giriş**, (çev. Niyazi Berkes) DTCF Fakültesi Neşriyatı – Sosyoloji Serisi No.1, Ankara, 1941.
[34] Doğan Özlem, "*Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, s. 138.

Batılılaşmayı "*din-devlet ayrışması*" olarak değerlendirir. Dolayısıyla çalışmalarında din konusu önemli bir yer tutar. Onun düşüncelerindeki kuramsal çerçeveye dair son husus ise bir anlamda "*din-devlet ayrışması*" olarak görülebilecek bu laikleşme sürecinin Türkiye'ye özgü bir seyri olduğu yönündeki görüşüdür.

Niyazi Berkes'in düşüncelerine dair kuramsal çerçeveyi çizerken "*Batılılaşma*" kavramı yerine "*çağdaşlaşma*" sözcüğünü kullandığını özellikle belirtmek gerekir. Bu sözcüğü tercih etmesinin nedeni olarak Türkiye'deki yenileşme aşamalarını "*din ve dünya işlerini ayırma davasını ölçek alarak*" incelemesini göstermiştir. Çünkü bu kitabın öncülü olan 1964'te yayımladığı *The Development of Secularism in Turkey* çalışmasının başlığından da anlaşılacağı üzere meseleyi bir sekürleşme süreci olarak görür. "*Seküler*" sözcüğünün Latince "*çağ*" anlamına gelen "*saeculum*" sözcüğünden geldiğine vurgu yaparak "*çağdaşlaşma*"nın Türkiye'de daha çok kullanılan "*laikleşme*" sözcüğünün söylemek istediği gibi toplumu dinselleşmeden kurtarma anlamıyla sekülerleşme kavramını da karşıladığını dile getirir.[35] Berkes'in "*laikleşme*" yerine "*sekülerleşme*" kavramını kullanmasının ve bunun Türkçe karşılığı olarak "*çağdaşlaşma*" sözcüğünü tercih etmesinin ardında bu sürecin Türkiye'de Batı'dan farklı bir seyir izlediğini vurgulama çabası da yatmaktadır.

Berkes, Fransızca "*laicisme*" olarak yazılan laiklik sözcüğünün İslam, Osmanlı, Türk dini ve siyasa geleneğine yabancı olduğunu ileri sürer. Zira bu gelenekte din-devlet ikiliği söz konusu değildir. Çünkü söz konusu iki kurum, Batı'da olduğu gibi birbirinden ayrı otoriteler değildir. Dolayısıyla "*laicisme*" sözcüğünün kökeninde yer alan "*halksallaştırma*" Hıristiyanlıkta din adamları dışındaki kişilere, kurullara, yetkililere "*dünya işlerinde hatta din işlerinde üstün bir yetke verme*" anlamına karşılık gelmektedir.[36] Oysaki Osmanlı-Türk toplum yapısı açısından böyle bir

[35] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 15.
[36] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 15-16.

"*halksallaştırma*"nın söz konusu olmadığı; bu sebeple "*laicisme*" sözcüğü Türkiye'deki "din-devlet ayrışması" sürecini karşılamadığı inancındadır.

Diğer yandan Berkes, Batılılaşma sürecini "*din-devlet ayrışması*" meselesinden ziyade "*kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma*" olarak değerlendirir. Sekülerleşme kavramının karşılığı olarak daha önceleri kullanılan "asrileşmek" yerine "*çağdaşlaşm*a" sözcüğünü tercih etmesinin nedeni olarak Arapça kökenli "*asri*" sözcüğünün "*dincilerin elinde kötü bir kavram durumuna*" getirilmesini,"…*züppelik, köksüzlük, yüzeysellik, dinsizlik"* anlamlarında kullanılmaya başlanmasını gösterir. Bu anlamda Berkes, sözcüklerin zaman içerisinde geçirdiği değişimlerden yola çıkarak dilin din gibi, hatta ondan daha çok, bazı uluslar açısından geleneğin temel bir unsuru olduğuna dikkat çeker.[37] Bu sebeple çağdaşlaşmadan ile sözü edilen din-devlet ayrışmasından çok, geleneği ve onun kurumlarını değiştirme, dönüştürme meselesidir.

Berkes'in, Batılılaşmayı geleneksellikten kurtulma şeklindeki yaklaşımını bir biçimde Şerif Mardin de paylaşır.1960 sonrasında Berkes gibi Batılılaşma konusuna yönelmiş Mardin, modern Türkiye tarihinin ne Cumhuriyetçilik ve saltanat, ne de İslam ve sekülarizm arasında bir çatışmanın tarihi olduğunu dile getirir: "*Modern Türkiye'nin tarihi 'geleneksel' güçler ve modernlik arasında, karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşmadır. Modern Türkiye'nin tarihi aynı zamanda, bu güçlerin buluştuğu ve değiştiği yeni alanların yaratılışının öyküsü*"dür.[38]Mardin de Berkes gibi, Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan Batılılaşma sürecini siyasi güçler yahut dini kurumuyla ilgili bir değişimin dışında, onu aşan, daha geniş çaplı bir sosyo-kültürel değişim olarak değerlendirmektedir.

[37] Berkes, **a.g.e.,** s. 16.
[38] Şerif Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülarizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 198.

Sosyo-kültürel değişimde Berkes için sekülerleşme, başka bir ifadeyle din-devlet ayrışması önemli bir yer tutar. Berkes söz konusu süreci, daha çok "*laiklik*" sözcüğü etrafında tartışılan Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma yolundaki reformlardan ziyade, Osmanlı İmparatorluğu'nda yenileşme hareketlerinin başladığı tarihten itibaren ele alır. Bu da, yukarıda belirtildiği üzere, onun düşüncelerindeki ve çalışmalarındaki kuramsal çerçevenindikkat çekici bir diğer özelliğidir. Berkes, bir bilim insanı olarak Batılılaşma konusunu tarihsel bir süreklilik içinde ele alır. Ancak bunu yaparken sadece siyasi olayların kronolojisini vermez. Batılılaşmayı toplumsal, ekonomik ve kültür boyutlarıyla birlikte değerlendirir. Hatta meselenin bu boyutları daha ön plandadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Batılılaşma konusunda Osmanlı İmparatorluğu döneminin onun incelemelerinde daha geniş bir yer tuttuğudur. Gerek *Türkiye'de Çağdaşlaşma* ve *The Development ve Secularism in Turkey* gerekse *Türk Düşününde Batı Sorunu* gibi çalışmalarında Osmanlı İmparatorluğu devrindeki Batılılaşma aşamalarının ve tartışmalarının ayrıntılı bir biçimde üzerinde durulduğu görülür. Yukarıda değinilen*Türkiye İktisat Tarihi* kitabı ise tamamıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik düzeni üzerinedir. Ancak Berkes, Osmanlı ve Cumhuriyet devri Batılılaşma çabaları arasında bir ayrım yapar. Zira Osmanlı döneminde Batılılaşmanın nihayetinde bir yarı-sömürge düzeni getirdiği kanaatindedir. Meselenin bu yönü Berkes için önemlidir. Çünkü onun savunduğu ulusal, siyasi ve ekonomik zincirlerinden kurtulmuş bağımsız bir Türkiye'dir. Bunu da sağlayan Mustafa Kemal Atatürk önderliğindeki Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet sonrası devrimlerdir. Fakat Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yenileşmeyi bir süreklilik olarak değerlendirdiği için Atatürk devrimlerini bir "*diktatörün keyfine göre*" kararlaştırılıp birden bire ortaya çıkmış yenilikler değil, iki yüzyıl boyunca gerçekleşen değişimlerin, iniş çıkışların sonucunda elde edilen birikimin sonucu olarak görür.[39] Bir başka ifadeyle İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş, tarihsel koşulların bir

[39] Niyazi Berkes, **Teokrasi ve Laiklik**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 26.

zorlaması ve sonucudur. Ancak Cumhuriyet, bütün Batılılaşma sürecinde devrim niteliğinde bir hamledir.

Niyazi Berkes, Cumhuriyet döneminde de Atatürk devri ile sonrası arasında bir ayrım yapar ve sonrasını "*Tanzimat Batıcılığı*"na dönüş olarak addeder. Atatürk'ten sonra Kemalizm'in, devrimciliğin henüz geri yapısı değişmemiş bir topluma daha ileri bir uygarlığın gerektirdiği kafa yapısının yazı, kıyafet, takvim, kanun gibi araç ya da sonuç niteliğinde olan unsurlarla değiştirilmeye çalışıldığı bir uygulama gibi göründüğü, sonraki kuşaklara böyle tanıtıldığı düşüncesindedir. Hâlbuki Atatürk'ün esas başardığı iş, toplumsal değişmelerin yapılması için gerekli olan yeni bir yönü ve ortamı açması olmuştur. Bu yöne dönüldükten sonra toplumsal değişmeleri gerçekleştirecek reformlar, ekonomik kalkınma başarılabilecekti.[40] Buna karşılık, daha İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanlığı döneminden itibaren bu toplumsal dönüşüm ve kalkınma idealinin bir yana bırakıldığı düşüncesindedir.

Berkes'in Batılılaşma sürecine ilişkin yaklaşımında ele alınması gereken bir başka husus; daha önce belirtilen özgünlük kaygısı dolayısıyla bu sürecin Türkiye'ye has koşullar göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi konusundaki ısrarıdır. Onun*Türk Düşününde Batı Sorunu*kitabında Türkiye'deki solçevrelere yönelik eleştirisi, bu çevrelerin Türkiye'nin çağdaşlaşma sürecini Batı düşüncesinden kopya edilen "*altyapı-üstyapı*" yahut "*sınıf savaşı*" gibi "*âyetleştirilmiş*" kavramlar içinde daraltmasına ilişkindir. Kavramları böylesine daraltmanın politik-toplumsal görüşleri "*partizanca*" sınırlandırmaya yol açtığını düşünür. Bu tutumanılan çevrelerin, 20. yüzyıl Türk toplumunun geçmişteki Doğu toplum-devlet türü, Batı toplumlarının hiçbirinin geçmişinde bulunmayan İslam dini ve Osmanlı İmparatorluğu geleneği gibi üç farklı tarihsel ayrıcalığı göremeyişlerine ya da bütünüyle inkâr edişlerine neden olduğunu ileri

[40] Berkes, **Türk…**, s. 81-83 ve 279.

sürer. Özgünlük çabası onu, "*gericilere ödün veriş*"le eleştirilmesi[41] pahasına, Osmanlı İmparatorluğu ve din üzerine etraflıca durmaya, araştırmaya sevketmiştir. Batılılaşma süreci irdelenirken bu unsurların göz önünde tutulması gerektiği kanaatindedir.

Türkiye'nin Batılılaşma sürecine bakışında kendine özgü yanları dışında bir Türk aydını olarak Niyazi Berkes'le ilgili bir diğer husus, onun Kemalist düşünce çizgisine olan bağlılığıdır. Berkes'in Kemalist düşünceyle olan ilgisi ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ancak burada da onun düşüncelerindeki kuramsal çerçeveden bahsetmekte fayda var. Berkes, *Atatürk Devrimleri* kitabında Kemalizm için "*Atatürk doğrultusu*" ifadesini kullanır. Ona göre bu "*Atatürk doğrultusu*", "*bir ulus topluluğunu geliştirme aşamalarının eylemli-yazılı tarihi*"dir. Bu anlamda Kemalizm bir parti doktrini ya da şeflik ideolojisi değildir.[42] Berkes açısından Kemalizm, devrimci bir harekettir ve "*...Mustafa Kemal'in arkasındaki bir avuç ilericilerle, gene bu savaş içinde bulunan büyük bir gericiler kitlesi arasında didişile didişile, santim santim koparılmış"tır.*[43] Bu doğrultuda çalışmalarında Osmanlı İmparatorluğu dönemine ağırlık vermesini Kemalist devrimin arka planını anlatma, Osmanlı dönemindeki Batılılaşma hareketleriyle arasındaki farkı ortaya koyma yönünde bir çabası olduğu sonucuna varılabilir.

Niyazi Berkes'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecine dair düşüncelerinden ve çalışmalarından yola çıkarak ortaya konabilecek kuramsal çerçeve bu hususlar etrafında şekillenmektedir. Sonraki bölümde söz konusu kuramsal çerçeveden hareketle ve onun çalışmaları doğrultusunda Türkiye'nin Batılılaşma süreci ele alınmaktadır.

[41] Berkes, **Türk…**, s. 8-10.
[42] Niyazi Berkes, **Atatürk ve Devrimler**, Adam Yayınları, İstanbul, 1993, s. 126.
[43] Berkes, **Türk**…, s. 83.

1.2.Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma Hareketleri

Niyazi Berkes, "*çağdaşlaşma*" adını verdiği Batılılaşma sürecini ele alırken öncelikle Osmanlı İmparatorluğu dönemine eğilir. Çünkü bu dönemin sorunları, çelişkileri anlaşılmadan Cumhuriyet'e ve Atatürk devrimlerine giden sürecin anlaşılması mümkün değildir.

Türkiye'de Çağdaşlaşma, The Development of Secularism in Turkey, Türk Düşününde Batı Sorunu gibi çalışmalarında 18. yüzyıldaki yenileşme hareketlerini kültürel ve toplumsal yönleriyleirdelediği Osmanlı İmparatorluğu'nu, *Türkiye İktisat Tarihi* kitabında ekonomisi ve devlet yapısı itibarıyla ele alır. Bu doğrultuda, İmparatorluğun geleneksel düzeni ve ekonomik yapısı, Batılılaşma hareketi ile birlikte yaşanan değişimleri anlamak bakımından önemlidir. Bu değişimler Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına ve Atatürk devrimlerine giden birikimi sağlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu 17. yüzyılın sonundan itibaren Batı karşısında gerilemeye başladıkça devleti yönetenlerde bu gerilemeye karşı birtakım önlemler alınması, değişiklikler yapılması gerektiği düşüncesi doğmuştur. Fakat bunlar devleti bütün kurumlarıyla değiştirmeye yönelik derin düşünceler değildir. Esas olarak istenen, İmparatorluğun eski parlak günlerine geri dönmektir. Çünkü geleneksel düzenden uzaklaşıldığına inanılmakta ve bu düzene dönülürse sorunların çözüleceğine inanılmaktadır. Diğer yandan yükselmekte olan Batı dünyası ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki oluşmaya başlayan fark 17. yüzyıl sonu itibarıyla henüz bütünüyle hissedilmiş değildir.

Osmanlı'da İkinci Viyana yenilgisi ve sonrasında Karlofça Antlaşması ile artık Avrupa karşısında üstünlüğün sona erdiği fark edilmiştir.[44] Bu tarihten sonra devlet

[44] Halil İnalcık, **Devlet-i Aliyye-IV**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s. 3; İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 69

idaresinde başta askeri alanda olmak üzere yeniliklere gidilmiş, Avrupa'ya elçiler gönderilmeye başlanmıştır. Ancak II. Mahmut'un hükümdarlığına ve Tanzimat dönemlerine kadar bu değişiklikler, eski düzeni geri getirmek üzere düşünülmüş adımlardır.

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma sürecini incelemeye başladığı 18. yüzyıldaki yenileşme hareketlerini böyle eskiye dönüş çabaları olarak değerlendirir. Devlet ve toplum yapısında köklü bir değişim söz konusu değildir. Zaten istenmemektedir. Çünkü Osmanlı açısından aslolan mevcut "*nizam*"ın korunmasıdır. Hayatın kanunu değişim değil, düzendir. İdeal olan değişme, evrim ya da ilerleme değil dengedir. Dengeadaletle sağlanır. Bunlara aykırı olan her şey ihtilal, anarşi, bozulmadır.[45] Bu doğrultuda 16. yüzyılda başlayan Osmanlı düzenindeki bozulma emarelerine ilişkin olarak yazılan risalelerin yahut layihaların temel fikri "*kadim çerçevenin muhafazası*"dır.[46] Osmanlı idare anlayışı içinde toplumsal düzendeki herhangi bir değişikliğin olumsuzluk gibi görülmüş, herhangi bir toplumsal ya da dinsel karşı çıkışı '*fitne*' diye etiketlendirilmiştir.[47] Bu doğrultuda devleti yönetenlerin eskiye dönüşün artık mümkün olmayacağını anlaması yaklaşık iki yüzyıl sürmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nda daha 17. yüzyılda Avrupa dünyasının farkına varılmayan ilerleyişi geleneksel düzeni derinden sarsmıştır. Berkes, bu yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı düşünürlerinin Avrupa'daki gelişmeleri fark ettiğinde, devletin temel organlarının zaten altüst hale gelmiş olduğunu ifade eder. Bu altüst oluşun ancak eski düzene dönmekle düzelebileceğine inanılmaktaydı. Bu görüş 18. yüzyılın sonlarına dek sürmüştür. Sürdükçe de eski düzene yaklaşılacağına, ondan

[45] Berkes, **Türkiye'de**…, s. 31.
[46] Ahmet Güner Sayar, **Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013, s. 95-99.
[47] E. J. Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 28-29.

uzaklaşılmıştır.[48] Osmanlı İmparatorluğu'nun parlak devirlerindeki düzenin eksiksiz ve ebedi olduğuna inanıldığından, aradan yüzyıllar geçse de bu düzenin devam ettirilebileceğine inanılmıştır. Bu anlamda yenilik hareketleri başlarda "*nizam-ı âlem*"i yeniden kurma, bunun mümkün olmadığı anlaşılınca yeni bir "*nizam*" kurma girişimidir.

İşte bu bakımdan, değişimi anlamak için Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzeninin ne olduğu ve bu düzenin nasıl dağıldığınınanlaşılması da önemlidir. O halde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Batılılaşma hareketlerine geçmeden evvel Berkes'in tespitlerinden yola çıkarak geleneksel Osmanlı düzeninde devlet ve toplum yapısı ile bu yapının bozuluşunun ortaya konmasında fayda görülmektedir.

1.2.1. Osmanlı İmparatorluğu'nda "*Nizam-ı Âlem*"

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzenini Doğu tipi despotik bir devlet olarak tanımlar. Bu devlet ne feodal ne de teokratik niteliktedir; "*hele hem feodal hem teokratik hiç değildir*".[49] Bu görüşünü Batı feodalizmi ve teokratik bir devlet örneği olan Katolik Roma Devleti ile kıyaslayarak açıklar.

Berkes'e göre feodal düzen Batı'da ve Japonya'da kapitalizm öncesi bir aşamadır. Batı'da kapitalist ekonomi sisteminden önceki dönemde hem ekonominin hem de siyasal örgütlenmenin temeli topraktır. Bu sistemde siyasal örgütleniş, toprak sahipliğinin hukuksal bağlantıları üzerinedir. Sistemin adı Latince kökenli ve bir toprak biriminin adı olan "*feodum*" sözcüğünden gelir.[50] Şu halde Batı feodalizmi, toprağa dayalı üretim ilişkileri etrafında örgütlenmiş siyasi, hukuki ve ekonomik bir düzendir.

Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi* kitabında Batı'da feodalizmin vassal süzeren ilişkisinin, bu üretim ilişkisindeki çatışmalar ile artı-değer sömürüsünün kapitalizme

[48] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 32-34; Berkes,**Türk…**, s. 17-18.
[49] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 21.
[50] Berkes, **a.g.e**., s. 25-26.

giden yolu açtığını dile getirir. Buna karşın Osmanlı İmparatorluğu ise Batı feodalizminin Yakın Doğu'ya yerleşmesini engellediği gibi Orta Avrupa'daki feodal beylikleri ve krallıkları yıkmıştır.[51] Bu yaklaşım doğrultusunda Batı feodalizminin yayılmasını önleyip mevcut feodal düzenleri yıkan bir imparatorluk feodal olarak nitelendirilemez.

Osmanlı İmparatorluğu'nu Doğu tipi bir despotizm olarak gören Berkes, bu savını İngiliz düşünür Thomas Hobbes[52] ve İbn Haldun'un[53] tanımlarından yola çıkarak açıklar. Hobbes, Eski Yunan'da Aristo'dan gelen ve Yunan uygarlığı dışındaki keyfi, hukuk kurallarından yoksun rejimler için kullanılan bu terimi, Berkes'e göre, doğru bir biçimde açıklamıştır. Hobbes'un anlayışında halka dayanan yönetimler dışındaki yönetimler despotluktur. [54] Bu açıklamada devletin kaynağı, zapt ve fetihle halk üzerinde kurulan bir güce dayanır. Bu güç, devletin bir baba mülkü olarak miras şeklinde geçmesini sağlamaktadır. İbn Haldun ise, padişahlık adı verilen bu rejimin tarihteki aşamalarını anlatmıştır. Berkes, İbn Haldun'un kuramında öne sürülen modelde her devletin doğup büyüdüğünü ancak, Karl Marks'ın yüzyıllarca sonra Doğu devletlerine özgü olarak fark ettiği gibi, toplumun olduğu yerde kaldığını kaydeder. Toplumun, devlet yıkılsa bile, olduğu yerde durması ile devletin doğup, büyüyüp ve çökmesiyle birbirini tekrarlayan bir

[51] Berkes, **Türkiye'de….**, s. 33-34.
[52] Thomas Hobbes (1588-1679), devlet, yurttaşlık, doğal hukuk gibi kavramlar üzerine kuram geliştirmiş, eserler vermiş İngiliz düşünürdür. İnsanların doğa halinde anarşi içinde yaşadığını, bir egemenin otoritesi altında düzen içinde yaşamak üzere bir tür "*toplum sözleşmesi*" imzaladıklarını ve böylece devletin ortaya çıktığını söyleyen Hobbes'un yurttaşlık meselesini ele aldığı *De Cive* ile devlet, doğa yasaları gibi kavramları işlediği *Leviathan* adlı eserleri modern siyaset felsefesinin oluşumunda temel kaynaklar olarak gösterilmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. R. E. R. Bunce (ed.), **Thomas Hobbes: Major Conservative and Libertarian Thinkers**, vol. 1, Continuum Books, New York, 2009; Norberto Bobbio, **Thomas Hobbes ant the Natural Law Tradition**, (trans. by Danieal Gobetti), The University of Chicago Press, Chicago, 1993; Thomas Hobbes, **Leviathan**, (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
[53] Tam adı Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadrami olan ve bilinen adıyla İbn Haldun, 1332 yılındaTunus'ta dünyaya gelmiş Arap düşünürdür. Başlıca eseri dünya tarihi üzerine olan *el-İber* ile bu tarihe giriş niteliğinde yazdığı *Mukaddime*'dir. *El-İber*'in Önsöz, Mukaddime ve Birinci Kitap olarak geçen bölümleri *Mukaddime* eserine karşılık gelir. Söz konusu eserde, toplumsal hayatın zorunluluğundan, yeryüzünün medenileşmiş (umran) kısımlarından, iklimlerden, yerleşik ve göçebe toplumlardan, hanedanlıklardan, hilafet ve devletlerden, toplumların geçim düzenlerinden bahsedilmektedir. Tarihsel olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi kurma, gözlem yoluyla toplumu anlama ve açıklama yönleri itibarıyla tarih felsefesi, ekonomi ve sosyoloji gibi kendisinden çok sonra şekillenmiş alanlarda görüşler öne sürmüştür. İbn Haldun, 1406 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, **İbn Haldun: Hayatı, Eserleri, Fikirleri,** Harf Yayınları, Ankara, 2015.
[54] Hobbes, **Leviathan**, s. 499.

güç oluşu arasında sıkı bir bağ vardır. Berkes, bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu gibi siyasal sistemlerin kökü havada olan tuba ağacına benzetilebileceğini belirtir. Bu doğrultuda Osmanlı modelinin temel özelliği, sistemin tepesindeki siyasal gücün toplumdan çıkarılmış, hatta "*yabancılaştırılmış*" bir "*kul*" kitlesinin desteğine dayandırılmasıdır. Bu, klasik Yunan geleneğine de Batı feodalizmine de aykırıdır. Söz konusu modelde devletin gelirleri ve bütçesi esas olarak savaş gelirlerine dayanmaktadır. Dolayısıyla devletin asıl işlevi "*fetih*"tir. [55]Osmanlı İmparatorluğu'nda devletinsiyasi, ekonomik yapısı askeri bir örgütlenme üzerine kurulmuştur. Batı'da olduğu gibi feodal beylere ya da başkaherhangi bir toplumsal sınıfa dayanmamaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun herhangi bir toplumsal sınıfa dayanmayan, büyük şehirlerin iaşesi ve fetihler üzerine kurulu merkezi devlet yapısı Batı feodalitesinden farklı bir üst yapı örgütlenmesine işaret etmektedir.[56] Bu örgütlenmenin merkezinde padişah ve ona bağlı kulları yer alır.

Batı feodalizminde senyörler arasında paylaşılan toprak Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahın mülkiyetindedir. Padişah, has, tımar ve zeamet şeklinde ayrılan topraklardan vergi, başka bir ifadeyle artık ürün toplardı. Bu artık ürün haslardan doğrudan alınırken, tımar ve zeamet niteliğindeki toprakları işletenlerden asker beslenmesi sağlanarak alınırdı. 1960'lı yıllarda *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması* başlıklı çalışmasıyla gündeme gelen ve Berkes'in çağdaşı sayılabilecek İdris Küçükömer, yeniçerilerden ayrı olarak üretim örgüsü üzerine oturtulmuş böyle bir askeri yapı ile İmparatorluğun devamlı bir yarı-seferberlik halinde olduğunu kaydeder. Ona göre bu hal, Osmanlı İmparatorluğu'nun asker-devlet yapısını belirtir. "*Üretime dahil olamadan üstten artık ürün alan bir asker-devlet*" olan bu yapıda padişahın rütbe verdiği ulema, yeniçeri ve

[55] Berkes, **Türkiye'de…..**, s.11-15, 22, 42.
[56] Doğan Avcıoğu, **Türkiye'nin Düzeni**, Kırmızıkedi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 19.

tımarlı sipahi grubu vardır.[57] Kapıkulları adı verilen bu grup bir toplumsal sınıf değil, varlıkları padişaha bağlı kul tabakasıdır.

Osmanlı'nın bu devlet yapısını Küçükömer "*Asyatik despotluk*" olarak tanımlarken, Berkes "*Doğu despotizmi*" şeklinde adlandırır. Bu sistemde padişah, bütün "*kulların ağası*"dır. "*Despotluk sistemi kulluk kuralına dayanan sistemdir; köle ya da serf sahipliğine dayanan sistem değildir*." Kullardan kasıt ise "*padişahın ve devletin toplum üzerine kapanmasını sağlayan, devletin ayrı işlerini gören hizmetçilerdir. Bütün Asya ve İslam despotik devletlerinde bunlar var. Yalnız Osmanlılar bunları devşirme, yetiştirme, örgütleme ve kullanma yöntemlerinde önemli yenilik ve ustalık gösterdiler.*" Berkes, Osmanlıların hükümdarlıklarının uzun sürmesinde bunun rolü olabileceğini söyler.[58] Kullar dışındaki geniş halk kitlesi "*reaya*"dır. Köylüler, esnaf ve zanaatkârlar, tüccarlar "*reaya*" kitlesini oluşturmaktaydı. Reaya kitlesi kendi içinde ayrıca Müslümanlar ve gayrimüslimler şekline ayrılmaktaydı.[59] Bu ayrım, Osmanlı'daki "*millet*" sisteminin dayanağıdır.

Osmanlı'nın padişah, kullar ve reaya üzerine kurulu toplumsal düzeninde keyfi bir yönetim söz konusu değildir. Yönetimde padişahın iradesine bırakılan örfi ve şer'i hukukla düzenlenen iki alan söz konusudur. "*'Şeriat' Tanrı'nın iradesinin, 'kanun' da onun gölgesi olan hükümdarın iradesinin ürünü olunca padişah 'Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi' olmak niteliğini kazanır.*" Berkes, padişahın egemenliğinin böylece tanımlanmış"*kanun-u kadim*"e[60] dayandığına inanıldığını belirtir. Bu temel kanun göre "*mülk*", Tanrı emriyle padişaha baba mirası olarak kalmıştır. Roma hukukundan çıkan bir terimle bu rejimlere "*patrimonializm*" denmektedir. "*Osmanlı padişahları Peygamber'in*

[57] İdris Küçükömer, **Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması**, Profil Yayınları, İstanbul, 2009, s. 45-46.
[58] Berkes, **Türkiye'de..,** s. 88, 96 ve Niyazi Berkes, **Türkiye İktisat Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları baskısı, İstanbul, 2013, s. 91.
[59] Niyazi Berkes, **The Development of Secularism in Turkey**, McGill University Press, Montreal, 1964, p. 10-11.
[60]Kanun-u kadim: sonradan konulmuş olmayan kanun.

halifesi olduklarından dolayı, Tanrı'nın kendilerine böyle bir hak vermekle kendisinin vekili (yeryüzündeki gölgesi) yapması sayesinde 'Padişah' olurlardı. Onların halifelikleri çok sonradan katılmış bir niteliktir."[61] Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzeninde saltanat makamı için önemli olan "*padişahlık*" unvanıdır. Bu makamın halifelikle birlikte anılmasıİmparatorluğun son dönemlerine özgü bir uygulamadır.

Padişahın egemenlik hakkının kaynağı meselesinin bir yönü devletin teokratik niteliği tartışmalarıyla ilgilidir. Berkes, Osmanlı'nın teokratik bir devlet olduğuna dair yorumları "*yanlış*" bulur. Bu savını Katolik Roma Papalık devleti ile Osmanlı saltanat/hilafet düzenini kıyaslayarak açıklar. Papalık devletinde en üstün siyasal-dinsel güç makamı papadır. Osmanlı'daki halife-padişahlık ise bir kilise ya da din hükümdarlığı değildir. Bu rejimde teokratik rejimin tersine olarak din işleri değil, devlet işleri önce gelir. Din adamları hukukçu, öğretmen ve propagandacı olarak devletin hizmetindedir. Ruhani nitelikleri yoktur. Dolayısıyla "*en üstün*" bir ruhani otorite söz konusu değildir. Dini yetkililerin tepe noktasında, devlet işlerindeki sorunlarda din hukukunun yargısının ne olacağını yorumlayan şeyhülislamlar ve yargı yetkilisi olan kazaskerler bulunur. Ulemanın devlet ve dünya işlerinde kendi başlarına yargı yürütmek istemesi devlet gücünün aşındığı dönemlerde olmuştur. Berkes, bir din devleti olarak İslam devleti ideolojisini yürütmenin Osmanlı tarihinde hiç görülmediğini, ulemanın herhangi bir siyasal meseleyi ilahi ve dinsel bir konu olarak göstermeye çalıştığı durumlarda, devlet adamlarının ulemayı dinlemediklerini vurgular.[62] Bu bakımdan Osmanlı geleneksel düzeninde siyasi konulara bakışta dini bir yaklaşım söz konusu olmamıştır.

Türkiye'nin Batılılaşması süreci üzerine çalışan ve Berkes'le hemen hemen aynı dönemlerde eserler veren Tarık Zafer Tunaya, Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik özelliğine ilişkin olarak farklı bir görüş ortaya koyar ve devletin teokratik bir nitelik

[61] Berkes, **Türkiye…**, 2013, s. 91-95.
[62] Berkes, **a.g.e.**, s. 22-23.

taşıdığını ileri sürer. Bu görüşe göre Osmanlı ailesinde toplanmış olan hâkimiyet, toplumun dışında ve üstünde, beşeri ve dünyevi olmayan bir kaynaktan, Tanrı'dan gelmektedir. Devlet, milletin siyasi kimliği ve şahsiyeti değildir. Halk bu sistemde, devletin bir organı değil, sadece "*reaya*" olarak pasif bir unsurudur. "*Reaya*" çalışır, asker olur, devletin gelir kaynağını teşkil eder, fakat idaresine katılamazdı. Bu kitle çeşitli din esasına dayalı milletleri kapsadığı ve bu anlamda "*millet*"ten daha geniş olduğundan "*ümmet*" adını almıştır. Tunaya, tüm bunların devletin teokratik yapısına bağlı olduğunu kaydeder.[63] Tunaya, egemenliğin kaynağının ve toplumsal yapının kurgulanışının din temelleri üzerinden oluşunu teokratik bir özellik olarak değerlendirir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik olduğunu savunduğu *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri* kitabının ilerleyen bölümlerinde Tunaya, aslında tamamıyla bir teokratik devlet de olmadığını dile getirir. Osmanlı İmparatorluğu'nda başlangıçta bireye ve devlete dair kuralların şeriata dayandırılmak istendiği; fakat devlet gelişmeye ve kurumsallaşmaya başladığı zaman şeriatın, devletin kurum ve faaliyetlerini belirleme bakımından eksik olduğunun ortaya çıktığını söyler.[64] Dolayısıyla örfî hukuk denilen alan genişlemeye başlamıştır. Özellikle devlet örgütlenmesine ilişkin hukuk kurallarının kaynağının dini olmaktan çıkıp dünyevileşmesi devletin teokratik olmayışına dair önemli bir göstergedir.

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin Batılılaşma süreci ile Türk düşünce tarihi üzerine çalışan bir başka isim Hilmi Ziya Ülken, Tanzimat'tan önce teokratik bir devlet anlayışı olduğunu[65] söylerken Şerif Mardin, Niyazi Berkes'in görüşüne yakındır. Mardin, Berkes'in kullandığı "*din ve devlet*" kavramına başvurur. Söz konusu kavram

[63]Tunaya, **Türkiye'nin....,**s. 7-8.
[64]Tunaya, **a.g.e**., s. 8-9.
[65]Ülken, **Türkiye'de..…**, s. 44.

çerçevesinde kendisini devletin bütünlüğünü ve İslam'ı yüceltmekle sorumlu sayan Osmanlı idarecilerinin gözünde devletin, dinin üzerinde bir önceliği olduğunu söyler.[66]

Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet aygıtı ile din kurumunun iç içe geçmiş olmasına karşın devletin, dinin denetimini elinde tuttuğu anlaşılmaktadır. Ulemanın sorumluluğunda olan yargı ve eğitim işleri dışında devlet örgütü askeri yapı üzerine kurulmuştur. Üstelik "*millet*" denilen farklı dini gruplardan oluşan İmparatorlukta sadece İslam hukuku uygulanmamıştır. Gayrimüslim gruplar özel hukuk alanında kendi dini kurallarını uygulamıştır.

Farklı etnik ve dini unsurlardan oluşan Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaaya uygulanan hukuk açısından "*millet*" sistemi geçerliydi. Bu sisteme göre gayrimüslim tebaa kendi dini liderlerinin otoritesine tabidir. Dolayısıyla bu halk zümreleri kendi cemaat idareleri çerçevesinde kendi kendilerine idare olunurlardı. Padişahın onayına bağlı olmak kaydıyla, her cemaat kendi başkanlarını seçer, evlenme, boşanma ve vasiyet gibi medeni hukuk alanına giren konuları kendi dini ve hukuk sistemlerine göre düzenlerlerdi. Gayrimüslim topluluklar arasında başı çeken unsur Rum Ortodoks Kilisesi etrafında toplanan Hıristiyan cemaat olmuştur.[67] Berkes, İstanbul'un fethiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun himayesine giren Ortodoks Kilisesine İmparatorluktaki tüm Ortodoks Hıristiyanlarının bağlandığını kaydeder. Böylece Fener Rum Patrikliğine ekümeniklik (evrensellik) hakkı tanımıştır. İstanbul'daki Kilise, Osmanlı'daki bütün kiliselerin üzerine çıkarak devletten ayrı dini bir özerklik kazanmıştır.[68] Fener Rum Patrikliğine verilen bu yetki ve özerklik sebebiyle, Osmanlı sisteminde 19. yüzyılda Yunanistan'ın bağımsızlığına kadar Rumların ayrıcalıklı bir konumları olmuştur.

---

[66]Mardin, **Türkiye'de Din…**, s. 115-116; Berkes, **The Developmen**t.., s. 9-10.
[67] Cevdet Küçük, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat*", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu (der), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 543-544.
[68] Berkes, **Patrikhane ve Ekümeniklik**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005, s. 14-15.

Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin niteliğine ilişkin bu özelliklerin yanında ekonomik yapıya ilişkin özellikler de geleneksel düzenin anlaşılması bakımından önemlidir. Osmanlı İmparatorluğu üretimin esas kaynağı bakımından toprağa dayalı bir devlettir. Bu sebeple ekonomisi reayanın esas kısmını oluşturan köylülerin emeğine ve verimine dayanmaktadır.[69] Köylüden alınan vergi hazinenin başat gelir kaynaklarından biridir ancak tek kaynak değildir. Niyazi Berkes, reayadan alınan vergilerin hepsinin doğrudan hazineye gitmediğini, önemli bölümünün sipahi ordusuna gittiğini belirterek, devletin asıl gelir kaynaklarının fetihlerden elde edilen ganimetler, fethedilen yerlerin halkından alınan cizye vergileri ile haraca bağlanan beyliklerden/devletlerden sağlandığını kaydeder. Diğer gelirler ise şehirlerdeki esnaf ve tüccardan alınan vergi ile dış ve transit ticaretten alınan vergilerdi.[70] Bu kaynaklar klasik dönemin mali sistemi için geçerlidir. 17. yüzyıldan itibaren fetihlerin durması, coğrafi keşifler sonucu ticaret yollarının değişmesi bu kaynaklardan gelen gelirleri büyük ölçüde sekteye uğratmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik dönemi olarak görülen 14. ve 17. yüzyıllar arasında devletin merkezi yapısının ekonomik yönünü düzenleyen unsurlar; kentlerin iaşesi, uzun mesafeli ticaret ve ithalat olmuştur. Tüccarların, loncaların ve sarrafların faaliyetleri, toplumsal düzenin yeniden üretilmesini sağladığı sürece devlet tarafından desteklenmekteydi. Osmanlı'da merkezi hükmet için aslolan mevcut denge ve düzeni korumaktır. Bu bakımdan tüccarların, loncaların veya genel anlamda bireylerin zenginleşmelerine, toplumsal düzenin bozulacağı kaygısıyla, hoşgörü gösterilmemiştir.[71] Berkes de Osmanlı sisteminde servet birikiminin mümkün olmadığına, güç çatışmalarının ve iç çelişkilerin buna izin vermediğine dikkat çeker. Avrupa kentlerinde daha serbest ve güçlü olan loncalardan farklı olarak Osmanlı'daki esnaf loncaları devletin sıkı denetimi

[69] Berkes, **a.g.e.,** s. 120.
[70] Berkes, **Patrikhane….**, s. 120.
[71] Şevket Pamuk, **Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s. 52.

altındaydı.[72] Dolayısıyla geleneksel düzende devlet, ekonomik hayatı bütünüyle denetimi altında tutmaya çalışmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik döneminde ekonomik düzeninin üç temel ilkesi provizyonizm (iaşe), gelenekçilik (tradisyonalizm) ve fiskalizm şeklinde belirlenmiştir. Bu ilkelerden provizyonizm ilkesi, iktisadi faaliyetlerin amacının halkın iaşesinin sağlanması olarak açıklanır. Üretilen mal ve hizmetlerin mümkün olduğunca bol, kaliteli ve ucuz olması, bu doğrultuda piyasa arzının yüksek tutulması amaçlanmıştır.[73] Osmanlı İmparatorluğu'nun iaşeye verdiği önem ithalat ve ihracat konusunda modern devletlerin ekonomi anlayışlarından farklı bir yol izlemesine neden olmuştur. İç piyasalarda malların arzını artırdığı için ithalat desteklenirken, ihracata ise ancak yerli talep karşılandıktan sonra izin verilmekteydi. İç piyasada darlık görüldüğünde gıda maddelerinin ve hammaddelerin ihracatı yasaklanmıştır. Bu bakımdan devletin ticarete ve genel anlamda ekonomiye müdahalesi diğer İslam devletlerinden daha fazla olmuştur. 1990'lı yıllardan beri iktisat tarihiyle uğraşan Şevket Pamuk, Osmanlıların mali, iktisadi ve idari konularda İslam hukukuyla çelişen kendi kanunlarını çıkardığına, ihtisap ve narh gibi denetim araçlarına diğer İslam devletlerinden daha çok başvurduklarına dikkat çeker.[74] Ekonomideki bu uygulamaların Berkes'in devlet işlerinde dini kuralların bir önceliğinin olmadığına dair tespitiyle örtüştüğü görülür. Diğer yandan ihracatı yasaklayıp, ithalatı teşvik eden provizyonist anlayış, merkantilist politika izleyen Avrupa devletlerinin yükselişi karşısında zaman içinde Osmanlı İmparatorluğu'nun aleyhine bir hal almıştır.

Osmanlı geleneksel düzeninde üretim, tüketim, istihdam yapısının değişmemesine özen gösterilirdi. Esnaf örgütlerinin işçi ve dükkân sayılarının sabit tutulması, ziraatta işletme büyüklüklerinin belli bir ölçeğe bağlanması ve tarımsal üretimi bırakarak

[72] Berkes, **Türkiye**, c.1., 1971 s. 75-76; 2013 baskısı, s.167.
[73] Mehmet Genç, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 41-42.
[74] Pamuk, **Türkiye'nin….**, s. 55.

şehirlere göçlerin yasaklanması söz konusu dengenin korunmasıyla ilgilidir. Bir iktisadi politika olarak *gelenekçiliğin* anlamı piyasa dengesinin korunmasıdır.[75]Devletin böyle sıkı denetiminde olan sanayi küçük el zanaatları ve gedik usulüne dayanmaktaydı. İş hayatını düzenleyen kurallar loncalar tarafından konuluyordu. Bu kuralların ve loncaların belirlediği üretim standartlarının dışına çıkmak yasaktı. Bir tür "*esnaf tekeli*" olan "*gedik usulü*" ise sanayi ve ticaretin her dalında bulunan işyerlerinin ve o sektörde çalışanların sayısı belirlenerek sınırlanması anlamına geliyordu. Bu şartlarla yüzyıllarca Osmanlı üretim sistemini ve ürün kalitesini koruyan lonca sistemi bozulduğu zaman, gelişmeye uygun olmayan ve rekabeti önleyen kuralları sebebiyle endüstri gelişmemiştir.[76] Dolayısıyla geleneksek üretimin Osmanlı ülkesinde varolan ihtiyacı karşılamak dışında bir amacının olmadığı bu düzenden anlaşılıyor. Bu durumda Avrupa devletlerinde 16. yüzyıldan itibaren olduğu gibi ihracata yönelik bir üretim amaçlanmamıştır.

İmparatorluğun ekonomisine ilişkin olarak son ilke *fiskalizm* ise hazineye ait gelirlerin mümkün olduğu kadar üst seviyeye çıkarılmasıdır. Bu ilke doğrultusunda gelir hedeflerine ulaşılmadığı zaman ya harcamalarda kısıtlamaya gidilir yahut gelirleri artıracak tedbirlere başvurulurdu. Böyle bir sıkıntıda bir başka yol "*parasal ilişkileri*" kullanmak idi. Çoğunlukla sikkelerin ayarının düşürülmesinden ibaret olan bu yol, ekonomide başka sorunlara yol açmaktaydı. Zamanla bu ilke çerçevesinde sıkışan ekonomi gelir getirici başlıca unsur olarak gördüğü vergi toplanması konusunu temel mesele haline getirecek derecede "*fiskosantrik*"hale gelmiştir.[77] Başka bir deyişle, başta vergi düzenlemeleri olmak üzere mali politikalarla ekonomik sorunlar çözülmeye

[75] Genç**, a.g.e**, s. 43-44.
[76] Mehmet Seyitdanlıoğlu,, "*Tanzimat Döneminde Osmanlı Sanayii 81839-1870)",* İnalcık-Seyitdanlıoğlu, a.g.e., s. 714-715; ve Vedat Eldem, **Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1970, s. 111-112.
[77] Genç, **a.g.e**., s. 41-48.

çalışılmıştır. Bu vergi politikası ise özellikle köylü reaya üzerinde ciddi bir baskıya dönüşmüştür.

Temel üretim kaynağı olan toprak düzeniyle ilgili olarak ise devlet mülkiyeti 19. yüzyıla kadar korunmuştur. Bu, Osmanlı toplumsal ve ekonomik kurumlarının İslam hukukunun dışında oluştuğunun bir göstergesidir. Zira özel mülkiyetin tanındığı İslam hukukundan farklı olarak yürütülen tımar düzeninde toprakların kullanımı köylü ailelere bırakılmaktaydı. Vergiyi ise tımar birimini yöneten ve belli sayıda asker barındırma yükümlülüğü olan sipahinin toplaması gerekiyordu. Bu toprak düzeni 17. ve 18. yüzyıllarda merkezi hükümetin gücünü yitirmesi ve birçok yerde vergi toplayamaz hale gelmesine rağmen Tanzimat yıllarına kadar devam etmiştir.[78] Tanzimat sonrasında ise özel mülkiyetin oluşumu yönünde bir eğilim baş göstermiştir.

Osmanlı ekonomik düzeninin bir başka önemli unsuru ticarettir. Önemi hem İmparatorluğa gelir getirici olmasından hem de iaşe ihtiyacını karşılayan bir kaynak olmasından dolayıdır. Bu nedenle ticaret, fakat onun daha çok ithalat kısmı teşvik edilmiştir. Kapitülasyonların çıkışı da esas olarak bu iaşe ihtiyacını karşılamak gerekliliğindedir.

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerek din ve milliyet gerekse ticaret ekonomisi açısından dünya siyaset sahnesinde temeli Doğu Akdeniz olan bir devlet olarak konumlandığını söyler. Bu nedenle Akdeniz ticaretindeki gelişmeler İmparatorluğun ekonomik kaderini de belirleyici olmuştur. 16. yüzyıla kadar kendisine yeterli bir havza olan Akdeniz bölgesi, Doğu'dan gelen ürünlerin Avrupa'ya geçtiği bir güzergâhtır. Venedik ve Cenova ile birlikte İstanbul ve Kahire bu güzergâhta önemli merkezlerdir. Berkes, bu dönemde Batı Avrupa ve Orta Avrupa ile olan ticaret dengesinin

[78] Pamuk, **Türkiye'nin…,** s. 52-53.

büyük ihtimalle Osmanlı lehine olduğunu söyler. Ancak aynı zamanla Osmanlı İmparatorluğu'nun insanlarının dış ticarete dönük olmadığına, özellikle deniz ticaretinde az yer aldıklarına dikkat çeker.[79] Zira İmparatorlukta ticaret büyük ölçüde gayrimüslim toplulukların ve yabancıların elindedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli dönemlerinde verdiği imtiyazlarla yabancı girişimcilerin etrafında azınlık tebaadan oluşan bir sınıfın ticari faaliyette bulunmasının birtakım önemli sonuçları olmuştur. Osmanlı'nın 19. yüzyıl edebiyat tarihini irdelerken İmparatorluğun Batılılaşma sürecini de ele alan ve bu anlamda Berkes'in öncülü sayılabilecek Ahmet Hamdi Tanpınar, bu sonuçlardan birinin Müslüman Türk nüfusun ticari olmayan nedenlerle dahi olsa Batı'yı tanıyamaması olduğuna işaret eder. İmparatorlukta Türklerin Batı ile teması gayrimüslimler üzerinden, "*ikinci elden*" olmuştur. Tanpınar, söz konusu durumun ikinci ve daha önemli sonucunun girişimciliğin yabancılar elinde kalması sebebiyle iktisadi hayatın yavaş yavaş bozulması ve servetin azalması olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla 17. yüzyıldan itibaren Anadolu tarihini iktisadi buhrandan kaynaklanan isyan hareketleri kaplamıştır.[80] Geleneksel düzende ticaretin ağırlıklı olarak gayrimüslim kesimlere bırakılmasının İmparatorluğun dağılma döneminde özellikle Hıristiyan Batılı devletlerin, bu tebaa üzerinden baskıda bulunabilmesineyol açmıştır. Diğer yandan klasik devirde olağan bir işleyiş olan Batılı tüccarlara verilen imtiyazlar, dağılma devrinde Batılıların Osmanlılara yönelik devlet düzeyindeki müdahalelerine dönüşmüştür.

Bu imtiyazlar yahut kapitülasyonlar, İmparatorluğun yıkılışına kadar sadece ekonomik değil siyasi bir mesele olarak Osmanlı'nın gündeminde kalmıştır. Özellikle

[79] Berkes, **Türkiye İktisat**.., 2013, 129-133.
[80]Tanpınar, **On...**, s. 56'dan 1 no'lu dipnot.

İmparatorluğun son yüzyılında "*Şark Meselesi*"nin bir parçası olan kapitülasyonlar konusu Osmanlı tarihine ilişkin olarak çokça tartışılan bir başlık olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa devletlerine verdiği ticari imtiyazlara ilişkin olarak tarihçi Halil İnalcık, bunların İslam hukuku çerçevesinde gayrimüslim yabancılara verilen bir tür izin olduğunu kaydeder. İslam dünyasında kapitülasyon imtiyazları için kullanılan ve şartlar anlamına gelen "*şurut*", Latinceye "*capitula*" olarak çevrilmiş, bundan daha sonra Fransızca "*capitulation*" kelimesi türemiştir. İnalcık, bu terime "*teslim olma*" anlamının verilmesinin yanlış olduğunu vurgular. Ancak 18. yüzyıldan itibaren iki taraf arasında kararlaştırılmış antlaşma niteliğini alınca kelime bu anlamıyla kullanılır olmuştur. Hâlbuki bir "*ahdnâme*" olan imtiyazlar başlangıçta, padişahın tek taraflı olarak verdiği güvenceleri içeren bir çeşit "*berat*" veya "*nişan*"dır. "*Ahdnâme*"ler "dostluk ve sadakat" koşuluyla verildiğinden, padişah bunları sadece dost ülkelere verirdi. 17. ve 18. yüzyılda ise bu imtiyazlar pek çok Avrupalı devlete verilmeye başlanmıştır.[81] İnalcık'ın tanımlaması çerçevesinde kapitülasyonlar, İslam hukuku açısından gayrimüslim yabancılara Osmanlı ülkesinde ticaret yapabilmelerini sağlayan izinlerdir. Devletin klasik dönem ticaret ve hukuk anlayışı açısından olağan olan bu uygulama, gerileme döneminde başka bir hal almıştır.

Niyazi Berkes'in kapitülasyonlara dair yaklaşımı farklıdır. Konuya merkantilist[82] politika uygulayan ülkeler ile kapitülasyona[83] dayalı ekonomi politikası uygulayan ülkeler arasındaki denge bakımından yaklaşır. Buna göre merkantilist ülkeler için kapitülasyon uygulayanlar "*ideal bir av*"dır. Berkes, ticaret dengesinin Batı Avrupa lehine kaydığı 17. yüzyıl ve sonrasında bu imtiyazların toplumun ekonomisi, tarımının ve endüstrisinin düşünülmeden sürdürülmesini Osmanlı devlet adamlarının hazineye gelir

[81] İnalcık, **Devlet-i**…, s. 226-227.
[82] İthalatı sınırlayıp, ihracatı teşvik eden.
[83] İhracatı sınırlayıp, ithalatı teşvik eden.

getirici bir kaynak olarak görmelerine bağlar.[84] Bu anlayış, aynı zamanda, Osmanlı geleneksel ekonomisinin fiskalist özelliğinin bir yansımasıdır.

Berkes, Osmanlı'da devletin rolünün toplumu geliştirmek, değiştirmek değil, değiştirmemek, olduğunu yineler. *"Ekonomik gelişme ile devlet idaresi arasında bir ilişki olduğu yolunda en küçük bir fikir yoktur. Devlet gelişir, büyür; gelişmeli ve büyümelidir. Topluma düşen ödev onu vergileri ile beslemek, ticarete düşen şey resimleriyle hazinesine gelir sağlamaktır."*[85] Bu anlayışta devletin toplumun kalkınmasına, ekonomide üretimin artışına yönelik herhangi bir programı, amacı söz konusu değildir.

Niyazi Berkes'in Osmanlı ekonomisine dair yukarıdaki yorumu devleti ve onu idare edenlerin ekonomiye bakışlarını ve zihniyetlerini esas alır. Meselenin elbette bir de toplum tarafı, toplumun ekonomiye ya da genel olarak maddi hayata bakışıyla ilgili tarafı vardır. Bu konuda Berkes'in çağdaşlarından Sabri F. Ülgener'in *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* başlıklı çalışması, Ortaçağ Osmanlı toplumunun ekonomik hayatının işleyişini anlamaya yardımcı olabilir. Ülgener, Ortaçağ'ın toplum hayatının iktisadi faaliyetle yakından bağlı zanaat ve ticaret sınıfları da dâhil olmak üzere değer ölçülerini "*henüz maddeleşmemiş bir dünya görüşü*"nden aldıdığını iddia eder. Dönemin hâkim düşüncesi "*maddenin ve maddi hayatın icapları dışında kalabilmek*", "*kanaatkâr*" bir yaşam sürdürmektir.[86]

Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik dönemine rastlayan Ülgener'in tespitleri toplumsal yaşamda da ekonomik olarak ilerleme, gelişme gibi bir anlayışın olmadığını ortaya koyar. Berkes'in devlet için ileri sürdüğü görüşlerin toplumun üretici kesimlerinde de bir karşılığı vardır. Bunda özellikle kentli esnaf ve zanaatkâr kesimle iç içe geçmiş

[84] Berkes, **Türkiye…,**2013, s. 189-192.
[85] Berkes, **a.g.e.,** 2013, s. 192.
[86] Sabri F. Ülgener, **İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası**, Derin Yayınları, İstanbul, 2006, s. 69, 77.

olan tarikatlar ve tasavvuf anlayışının etkisi görülebilir. Kişinin maddi dünyaya bağlanmasını engellemek, kazanca yönelik hırslarına ket vurmak tasavvufi ahlâk anlayışının yansımalarıdır. Tarikatlara karşı dağılma devrine kadar mesafeli olan Osmanlı İmparatorluğu ise, ekonomik alanda lonca-tarikat ilişkisinin toplumun zihniyetini bu şekilde belirlemesinden yana olumlu bir tavır sergilemiştir. Devlet ve tarikat arasındaki bu denge ilişkisi arasında ise "*birey*" olgusunun gelişimi mümkün olmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzeninin, "*nizam-ı âlem*"in yapısının ana hatları böyle özetlenebilir. Bu yapıda 17. yüzyıldan itibaren çözülmeler görülmeye başlamıştır. Bu sırada Batı'da Osmanlı'nın izlediği sürecin tersine gelişmeler, ekonomik zenginleşme ve siyasi değişimler meydana gelmekteydi. Yanı başında meydana gelen bu değişim, Osmanlı toplumsal ve ekonomik yapısını etkilemiş, zorlar olmuştur. Toplumsal ve ekonomik bu zorlamalar siyasi değişimlere yol açmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nu çöküşe götüren nedenleri anlamak için Batı'da yaşanan değişimin dinamiklerinden söz etmek gerekir.

1.2.1. Değişen Dünya - Yükselen Batı

Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünün zirvesinde olduğu 15. ve 16. yüzyıllar Avrupa'da köklü toplumsal ve ekonomik değişimlerin yaşandığı yüzyıllardır. Coğrafi keşifler hem Doğu'nun elindeki ticaret yollarının denetimini Batı'ya geçirmiş hem de yeni kıtalardaki zenginliklerin Avrupa'ya akmasını sağlamıştır.

Niyazi Berkes, Avrupa'ya akan bu değerli madenin paranın değerinin düşmesi ve fiyatların yükselmesi gibi devrimsel bir durum yarattığını söyler. Ekonomi tarihçilerinin "*para devrimi*" olarak adlandırdığı bu fiyat devrimi toplum hayatında ve siyasi hayatta çalkantılara yol açmıştır. Topraklarının kira geliri düşen senyörlerin kiraları yükseltmesiyle köylünün satın alma gücünün düşmesi tarımda kapitalizmi tetiklemiştir.

Öte yandan tüccar sınıfının elinde büyük bir sermaye gücü birikmiş, bu birikimle yaptığı yatırımlar sayesinde kapitalist bir sınıfa dönüşmüştür. Söz konusu fiyat devrimi devletleri sarsmıştır. Gelirleri daha sabit bir yapıda olan devletler az, dalgalı bir yapıda olan Osmanlı İmparatorluğu gibi devletler daha çok etkilenmişlerdir. Olumsuz anlamda etkilenen devlet sık sık para tağşişine gitmek zorunda kalmışlardır. Bütün bu değişmeler Batı'da Ortaçağ ve feodalizmin tasfiyesi ile sonuçlanmıştır.[87] Batı'da artık yeni bir sistem kurulmaktadır.

Batı dünyasında kurulan bu yeni sistem üzerine çalışan ABD'li sosyolog Immanuel Wallerstein'ın "*modern dünya ekonomi sistemi*" olarak adlandırdığı bu sistemde piyasa ticareti gelişmiş ve ekonomiye hâkim olmayabaşlanmıştır. Bu çerçevede söz konusu sistem, Fransız tarihçi Fernand Braudel'in "*uzun 16. yüzyıl*" olarak tanımladığı 1450-1640 arasında kurulmuştur.[88] Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünün doruğunda olduğu dönemde Batı merkezli yeni bir dünya düzeni ortaya çıkmaktaydı.

Doğu dünyası, 13. yüzyıldan beri Batı karşısında pek çok alanda üstünlüğünü kaybetmeye, teknik ilerleme, sanayi, bankacılık ve altın-gümüş madenlerinin sağlanması konusunda Batı'nın gerisinde kalmaya başlamıştır. Bir dönem Hint bölgesinin tüm zenginliğinin toplandığı Levant bölgesi olarak adlandırılan Doğu Akdeniz, 16. yüzyılda Atlantik bölgesinin üstünlüğü karşısında yenilgiye uğramıştır. Bu tarihten sonra teknik ve endüstriyel alandaki ilerlemeyle devrimsel bir gelişme yaşayan Batı'nın yaşam standardıyla Doğu'nun düşük yaşam standardı arasındaki fark hiç kapanmadığı gibi sürekli olarak açılmaya devam etmiştir. Batı'dan gelen paranın değeri Doğu'da artarken

[87] Berkes, **Türkiye..,** 1971, s. 151-163.
[88]Immauel Wallerstein, **The Capitalist World Economy-Essays**, Cambridge Universtiy Press, 1980, p. 6, 37; Fernand Braudel, **The Mediterranean and The Mediteranean World In The Age of Phillipe II**, University of California Press, Berkeley, 1992, p. 326.

daha yüksek bir satın alma gücü gerektirmiştir.[89] Bu gelişme Doğu ülkelerinde toplumsal ve ekonomik bunalımlara yol açmış, geleneksel devlet düzenlerini sarsmıştır.

Doğu ile Batı arasında oluşan bu farklılığa rağmen iki dünya arasındaki ilişkiler daha girift bir hale girmiştir. Batı'nın yaşadığı dönüşümü toplumsal ve ekonomik yönleriyle ele alan ve bu anlamda Berkes de dâhil olmak üzere Türkiye'deki çağdaşlarını bir biçimde etkilediği düşünülebilecek Braudel, Doğu ülkelerinin Amerikan gümüşü gibi madenlerin temininin yanı sıra Batı'nın kaydettiği ilerlemeyi izlemeye mecbur olduğunu söyler. Bunun karşılığında Batı piyasaları artı ürün için yeni pazarlara ihtiyaç duymuştur.[90] Dolayısıyla Doğu ile Batı arasında Ortaçağ'a göre ekonomik ilişkiler çok daha yoğun bir hal almıştır. Artık Batı'nın yönlendirdiği bu ilişkiler Osmanlı İmparatorluğu gibi geleneksel devletleri giderek Avrupa'ya daha bağımlı hale getirmiştir. Bu bağımlılık ve etkilenme ekonomik alanla sınırlı kalmamıştır. Yoğunlaşan ticari nüfuz beraberinde siyasi, toplumsal ve kültürel etkileri de getirmiştir.

Doğu üzerinde siyasi ve ekonomik nüfuzu kuracak nitelikte güçlü devlet yapıları Kuzeybatı Avrupa'da 1640'tan sonra ortaya çıkmaya ve hızla çevresindeki düzenlerden farklılaşmaya, onlara hükmetmeye başlamıştır. Wallerstein bu durumu merkez-çevre ilişkisi olarak açıklar. Artı değeri üreten merkez bölgeler çevredeki daha zayıf olanlar üzerinde nüfuz kurmaya başlamıştır. Bu doğrultuda merkez bölgelerde devlet güçlenirken, çevrede devlet yapıları çözülmeye başlamıştır. Wallerstein, söz konusu dünya sistemini devam ettiren iki unsurdan bahseder: Birincisi, askeri gücün ve onun arkasındaki teknolojinin merkezi devletlerde toplanmasıdır. İkincisi, ideolojik bağlılığın tüm sisteme yayılmasını sağlayan mekanizmadır.[91] Bu mekanizma, kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılması, bir başka deyişle emperyalizmdir.

[89] Braudel, **a.g.e.,** p. 137.
[90] Braudel, **a.g.e.,** p. 137-138.
[91] Wallerstein, **The Capitalist…**, p.22

Batı'da kapitalizmin 16. yüzyılda çıkışıyla birlikte oluşmaya başlayan bu dünya sistemi ve merkez-çevre ülke ilişkisinden burada bahsedilmesinin bir nedeni Batı dünyasındaki gelişmeleri açıklamak ise diğer nedeni, Berkes'in Batılılaşma sürecinde Avrupa ile kurulan bağımlılık ilişkisine yönelik eleştirileridir. İleride özellikle Tanzimat ve Düyun-ı Umumiye düzeninden bahsederken Berkes'in Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı emperyalizmi karşısında düştüğü yarı-sömürge durumuna yönelik eleştirileri ve Kurtuluş Savaşı'na atfettiği "*anti-emperyalist*" nitelikten ötürü bu "*modern dünya sistemi*" kuramının Berkes'in görüşlerini anlamaya yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Avrupa'da sermaye birikimini ve endüstrinin gelişimini sağlayan bir unsur merkantilist ekonomi politikasıdır. Kısaca ihracatın teşvik edilip ithalatın kısıtlanması olarak tanımlanabilecek bu siyasette devletler yerli üretimin artmasına çabalamışlardır. Artan üretimi başka pazarlara aktarmak ve ucuz hammadde sağlamaya çalışmak bu politikanın diğer uygulamalarıdır.

Batılı devletlerin sermaye birikimini sağlamalarına yardımcı olan merkantilist düzende devletler için ekonominin dengede olması, ihracat ve ithalatın dengelenmesi, hatta ihracatın lehte bir tabloda olması önemlidir. "*Bu, ulusal zenginlik ile para rezervini özdeşleştiren tüm merkantilist hükümetlerin rüyasıdır*." Braudel, Avrupa'da bu gelişmelerin "*devlet*"in etrafında olduğuna ve bu devletin 15. yüzyıldan itibaren büyümeye başladığına dikkat çeker. Modern devlet, modern ordu, Rönesans, kapitalizm ve bilimsel akılcılık üzerine temellenmiş; eyalet yönetimleri, özgür kentler, senyörlükler, küçük ölçekli devletler gibi eski kurumları dağıtmıştır.[92] Batı'da devletin merkezileştiği, gücü tek elde toplamaya başladığı bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda ise tersi bir gelişme söz konusudur. Merkezi devletin gücü zayıflamaya başladıkça İmparatorluk âdem-i merkeziyetçi bir görünüm almıştır. Batı'da merkezi devletler ekonomilerini sıkı

[92] Fernand Braudel, **Maddi Uygarlık II- Mübadele Araçları**, (çev. M. Ali Kılıçbay) İmge Kitabevi, Ankara, 2017, s. 178.

koruma altına alıp, ihracatı teşvik ederken, Doğu ile Batı arasındaki ticaret dengesi değişmeye başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile arasında oluşan bu farkı görmeye başladığı 18. yüzyılda Avrupa, büyük bir dönüşüm geçirmiş, başka bir düzene geçmiştir. Bu yüzyılın başında Avrupa, Rönesans'ı yaşamış, onun getirdiği değişikliklerin sonuçlarını almaya başlamış, coğrafi keşiflerle Amerika'yı kendisine ekleyip eski dünyanın büyük bir bölümünde faaliyet gösteren ve üretim imkânlarını iki yüzyılda birkaç misli genişleten bir güç haline gelmiştir. Kültür birliğinin bilincine varmış, skolastik zihniyetin ve feodal sistemin dar çerçevesinden çıkarak kendisine yeni bir hayat şekli kurmuş bu Avrupa karşısında; ilmi hayatı durmuş, ard arda gelen savaşlar, isyanlar ve buhranlarla iktisadi düzeni ve üretim gücü zayıflamıştır.[93] Bu süreçte merkezi bir devlet olan Osmanlı hızla bu merkezi yapıdan uzaklaşırken, Avrupa'da merkezi devlet yapıları kurulmaktaydı. 1648 Westphalia Barışı sonrasında mutlak güç sahibi olmaya başlayan Avrupa monarşileri, hâkim oldukları ülkelerde tüm vergileri toplayabilecek bir askeri ve sivil bürokratik örgütlenmeye gitmişlerdir. Bu da merkezi devlet örgütünün geliştirmesine ve yayılmasına yol açmıştır. Modern anlamda bürokrasinin oluşması böyle başlamıştır. Bu merkezi devletler aynı zamanda diğer devletlere karşı sınırlarını kesin bir biçimde çizmiş, egemenlik alanındaki ülke topraklarını başka devletlerin müdahalelerine karşı idari, yasama, yargı ve askeri alanlarda kapatmıştır. Söz konusu alanlardaki yetkilere müdahaleye ancak devletler arası ilişkilerdeki anlaşmalar yoluyla izin verilmiştir.[94] Avrupa'da mutlak monarkların egemenliğinde, devletin egemenlik hakları konusunda içeride ve dışarıda giderek katı bir tutum içinde olan güçler yükselirken, aşağıda görüleceği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu anlamda da tersine bir süreç işlemeye; merkezi devletin egemenlik hakları içeride ve dışarıda hızla aşınmaya başlamıştır.

[93] Tanpınar**, On…..**, s. 59.
[94] Immanuel Wallerstein, **The Modern World Systems Analysis: An Introduction**, Duka Universtiy Press, Durham and London, 2004, p. 42-44.

Babıâli, 19. yüzyılda bu haklarını en azından ülke içindeki güç odaklarına karşı yeniden tesis etmeye çalışacaktır.

Batı'nın yükselen gücüne karşı, Osmanlı İmparatorluğu'nda geleneksel düzenin yıkılmaya başlayınca devlet idarecileri yavaş yavaş Batı'daki gelişmeleri takip etmeye başlamıştır. 1683'te Viyana kapılarından ikinci kez dönen İmparatorluk için artık bir geri çekilme süreci başlamıştır. Ancak askeri ve toprak bakımından bu geri çekilme hali, fetih düzeni üzerine kurulu bu geleneksel İmparatorluğu her bakımdan sarsmış, "*nizam-ı âlem*" dağılmaya başlamıştır. Batılılaşma adımlarıyla durdurulmaya çalışılan bu dağılma süreci, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına giden yolu açmıştır. Söz konusu bağlantı, Cumhuriyetin kuruluşunu tarihsel koşulların bir zorunluluğu olan gören Berkes'in de çağdaşlaşma adını verdiği süreci anlatırken İmparatorluk dönemine daha çok ağırlık vermesinin nedeni olarak görülebilir. Bu nedenle İmparatorluğun yenileşme çabalarını, Batı uygarlığını model almaya iten dağılma sürecini incelemek gerekir.

1.2.3. Osmanlı İmparatorluğu'nda"*Nizam-ı Âlem*"in Dağılışı

Osmanlı İmparatorluğu'nun hem gücünün zirvesinde olduğu hem de geleneksel toplumsal ve ekonomik düzeninin çözülme işaretleri verdiği 16. yüzyıl, Batı coğrafyasında ekonomik ve toplumsal düzenin köklü bir biçimde değişmeye başladığı bir dönemdir. Batı'nın yaşadığı zenginleşmenin aksine İmparatorluğun maliyesi zorlanmaya, başta Anadolu olmak üzere çeşitli bölgelerinde kıtlıklar, toplumsal karışıklıklar ve buna bağlı asayiş sorunları görülmeye başlamıştır.

Niyazi Berkes, 17. yüzyıla gelindiğinde Avrupa'da iyiden iyiye belirmeye başlayan gelişmelerin Osmanlı İmparatorluğu'nu siyasi alandan çok para ve fiyat devrimi biçimde ekonomik alanda çarptığını kaydeder. Bu yüzyılın ortalarından itibaren söz konusu

buhranın gelip geçici bir durum olmadığı anlaşılmıştır.[95]İmparatorluk idarecileri, 1683'te Batı karşısında artık ilerlemesinin durduğunu, 1699 Karlofça Antlaşması ile bundan sonrasında varolan gücünü koruması gerektiğinin farkına varmıştır. Ancak bu vakte kadar, aslında bir yüzyıldan fazla süredir devam eden Batı karşısındaki ekonomik gerilemenin nedenleri anlaşılabilmiş değildir.

Niyazi Berkes, devlet idaresi ve ekonomi açısından olduğu kadar, 17. yüzyılın sonlarına kadar düşünsel ve kültürel alanda da Avrupa'daki gelişmelere dikkat edilmediği görüşündedir. Bunun için Osmanlı içindeki gayrimüslimlerin kendi matbaalarını kurdukları halde kitap basma sanatının 280 yıl Osmanlı'da hiçbir etkisinin olmadığı örneğini verir. Berkes, Osmanlı'nın Avrupa'ya karşı "*üstünlük*" duygusuyla, bu ülkelere ticari imtiyazlar vermekte sakınca görülmediği gibi; tımar sisteminin, kapıkulu örgütünün, bürokrasi ve maliyenin altüst olmasının Avrupa'daki ekonomik gelişmelerle olan ilgisini 18. yüzyıla dek kurulamadığını ileri sürer.[96] Nitekim bu dönem için Batı'da gelişmelerle genelde Kuzey ve Batı Avrupa coğrafyası kastedilmektedir. Dünya ticaretinin merkezinin Atlantik kıyılarına kayışı Osmanlı İmparatorluğu'yla birlikte Akdeniz'in geleneksel devletleri Venedik ve Ceneviz'i, hatta İspanya'yı da etkilemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri devlet örgütlenmesi, sivil idaresi, vergilendirme sistemi fetihlerle genişleyen toprak üzerine düzenlenmişti. Durağanlaşan ya da gerileyen bir toprak alanının ortaya çıkaracağı farklı özelliklere mevcut sistem cevap veremez hale gelmiştir. Diğer yandan Avrupa'nın coğrafi keşifleri sonucu gümüş ve altın gibi madenlerin Avrupa'da bollaşması; daha önce değerli maden sıkıntısından dolayı gümüşe dayalı para sisteminde sorunlar yaşayan Osmanlı İmparatorluğu'nu bu defa bollaşmanın getirdiği ve hiç tanıdık olmayan mali bir krizle karşı karşıya getirmiştir. Böyle bir parasal ve mali krizin olduğu dönemde devlet, istihdam yaratmak üzere ücretli memurlarının

[95] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 34-35.
[96] Berkes, **Türkiye'de**…, s. 33-34.

sayısını artırmak zorunda kalmıştır. Bunda da ilk başvurulan yol askere almak olmuştur.[97] Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyıl sonralarından itibaren büyük bir orduyu beslemekte zorlanır olmuştur. Bu zorlanmanın bir yönü mali krizler ise diğer yönü isyanlar, asayiş meseleleridir.

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri alanda duraklama devrine kadar Batı'daki sanayi ve teknolojik gelişmeleri yakından takip ettiğini kaydeder. Ancak 16. yüzyılın sonlarından itibaren maliye ve devlet ekonomisinin düştüğü bunalım nedeniyle askeri teknoloji ve sanayideki gelişmeler artık izlenemez olmuştur. Savaş sanayi ile birlikte askerlik de gerilemekteydi. Ordu çağdaş silahlarla donatılmıyor, asker yetiştirme yöntemleri eskiyor, asker arasında yağmacılık, disiplinsizlik, isyan eğilimleri baş gösteriyordu. Artık eski devşirme yöntemi uygulanmıyor, ordu, geleneksel düzende yeniçeriliğe alınmayan esnaf ve köylü ile dolmaktaydı. Berkes, bu sivilleşmiş ocak durumunun, reayayı asker ocağından ayıran eski Osmanlı sistemine aykırı olduğunun altını çizer. Tüm bu değişmelerle birlikte bir kul ocağı olan yeniçeriler, devlete karşı bir güç haline dönüşmüştür.[98] Bunun topluma yansıması isyanlar, asayişin bozulması ve kıtlıklardır.

Osmanlı toplumunda baş gösteren bu asayiş sorunlarının zeminini oluşturan ekonomik sorunları İmparatorluğun ekonominin parasallaşmaya geçişi olarak değerlendiren Zafer Toprak, devletin geleneksel anlayışının bu yeni duruma alışık olmadığını dile getirir.[99] Büyük ölçüde ayni bir ekonomiye dayanan İmparatorluk, Batı'da yükselen kapitalist düzenin etkilerini görmeye başlamaktadır.

[97] Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Arkadaş Yayınları, Ankara, 2008, s. 38- 43.
[98] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 65-69.
[99] Zafer Toprak, "*İktisat Tarihi*", **Türkiye Tarihi -3**: (ed. Sina Akşin), **Osmanlı Devleti 1600-1908**, Cem Yayınları, İstanbul 2014, s. 221-222.

Toprak düzeninin değişmesinin, 16. yüzyılda dünya ekonomisindeki genişlemenin ve artan parasallaşmanın Osmanlı'ya yansıması iltizam usulünün yaygınlaşması şeklinde olmuştur. Devlet maliyesi, hızla çoğalan masrafların bütçede yarattığı açıkları kapatmak için hem gelirleri artırmak hem de harcamaları kısmak üzere iki yola gitmiştir. Gelirleri artırmak için para tağşişi, müsadere, yeni vergiler salma ve mevcut olanları yükseltme gibi yöntemlerin yanında, kısa vadeli iç borçlanmalara da başvurulmuştur. Fakatmültezimlerden yapılan bu iç borçlanmalarla vergileri peşin toplama faaliyeti, ekonomiye zarar verici bir karakter kazanmaya başlamıştır.[100]

Yeni mali yöntemlere başvurulması, Osmanlı idarecilerinin ekonomik alanda yaşanan buhranın farkında olduklarına ve geleneksel Osmanlı ekonomi anlayışı içinde çözüm arayışlarına gittiklerine işaret etmektedir. Ancak bu tarihten itibaren yaşanılan bunalımlar geleneksel politikalarla çözümlenememekte, tersine Osmanlı ekonomik ve toplumsal yapısı giderek daha kırılgan bir hal almaya başlamıştır. Bu kırılganlık, "*Celali İsyanlarıyla*"[101] birlikte, yönetim ve tebaa ilişkisinde köklü bir değişikliği tetiklemiş, Osmanlı İmparatorluğu'nun âdem-i merkezi bir yapıya dönüşmesine yol açmıştır.[102] Bu yapının da başat göstergesi bozulan tımar sistemi ve yükselen âyan gücüdür. Merkezi devlet güç kaybettikçe, ülkedeki asayiş sorunu artmış, toprağın işletim hakkını uzun süreliğine elde eden kişiler, âyanlar, aynı zamanda kendi nüfuz bölgelerinde asayişi de sağlar hale gelmiştir.

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik döneminde kasabaların nüfuzlu ve itibarlı ailelerinin padişahlık rejimine karşı bir güç oluşturmadığını belirtir. Bu aileler bazen esnaf örgütleri, bazen ulemalık çatısı altında kent ve kasabaların "*burjuvazi*"sini teşkil etmekteydi. İmparatorluğun güç kaybettiği ekonomik bunalım dönemlerinde bu

[100] Genç, **a.g.e.,** s. 98-99.
[101] Mustafa Akdağ, **Türk Halkının Dirlik ve Düzen Kavgası (1500-1610): Celali İsyanları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 16-17.
[102] İnalcık, **Devlet-i…**, s. 26.

aileler önem ve siyasi güç kazanmaya başlamışlar, hatta mevkileri resmen tanınır olmuştur. Berkes, âyan denilen bu çevrelerin güç kazanmasının malikâne sistemine geçişle olduğunu vurgular. Vergi toplama işinin iltizam yoluyla ve ömür boyu kişilere bağlanması malikâne sistemini başlatmıştır. Âyanlar elde ettikleri ekonomik güç sayesinde devletle halk arasında bağlantıyı sağlayan tabaka konumuna gelmişlerdir.[103] Bu gelişmenin köylüler açısından başlıca sakıncası, mültezimlerin ödedikleri vergi gelirinden kâr etmek istemeleri ve bunu köylülerin üzerinden sağlamaları idi. Vergilendirmenin aynî olduğu yerlerde mültezimler buğday gibi ürünlerin fiyatlarından dolayı vurgunculuk fırsatlarını artırmışlardır. Âyana gücünün büyük bölümünü sağlayan iltizam üzerindeki ezici hâkimiyeti olmuştur.[104] Bahsedilen durumun bir başka yönü, toprak üzerinde özel mülkiyetin olmadığı Osmanlı İmparatorluğu'nda, yavaş yavaş özel mülkiyete doğru bir geçişin başlaması olmuştur. Öte yandan âyanlar, artık merkezi devlete karşı giderek güçlenen bir odak haline gelmişlerdir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezi devleti zayıflatan unsurlardan biri de artan ulusçuluk hareketleridir. Fransız İhtilali ve Napolyon Savaşları, ihtilalin fikirlerini tüm Avrupa'ya yaymaya başlamıştır. Ulusçuluk bu fikirlerden biriydi. Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ulusçuluk akımları açısından Napolyon savaşları nedeniyle Rusya'nın artan gücünün de etkili olduğundan bahseder.[105] Rusya'nın Osmanlı'daki Ortodoks tebaa üzerindeki etkisi, ulusçuluk hareketiyle birleşince "*millet*" sistemi üzerine kurulu İmparatorluğun toplumsal dayanaklarından biri çatırdamaya başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun akıbetini, esas itibarıyla 19. yüzyılda, bir anlamda bu ulusçu ayaklanmalar ve bu ayaklanmaların önüne geçmek için reform çabaları şekillendirmiştir. Gayrimüslim unsurlar Batılı devletler açısından, İmparatorluğa

[103] Berkes, **Türkiye..,** 2013, s. 352.
[104] Avcıoğlu, **a.g.e**., s. 34.
[105] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 130.

müdahale etmek üzere bir baskı aracına döüşmüştür. Gayrimüslimlere verilen tavizler ise İmparatorluğun başat unsuru olan Müslümanlar ve özellikle Türkler arasında karşı tepki hareketlerini doğurmuştur.

Netice itibarıyla Batı'nın yükseldiği ve Osmanlı İmparatorluğu'nda "*nizam-ı âlem*"in bozulmaya başladığı 17. yüzyılın ardından 18. yüzyıla gelindiğinde artık İmparatorluğun kaderi yıkılana kadar "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusu etrafında dönecektir.

1.2.4 Devleti Kurtarma Çabaları: "*Tanzimat Batılılaşması*"na Giden Yol

Osmanlı İmparatorluğu'nu idare edenler, 17. yüzyılda düzenin bozulmaya başladığını görmekle birlikte 18. yüzyıla kadar bir düzen değişikliği düşünmüş değillerdi. Ancak peş peşe gelen Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile Rus savaşlarındaki yenilgiler, devlet idarecilerinde eski düzene dönülmesinin mümkün olmayacağı, başka çarelerin bulunması gerektiği düşüncesi uyandırmıştır. 1718-1730 yılları arasındaki Lale Devri, bu düşüncenin kendini göstermeye başladığı bir anlayışı yansıtır.

Niyazi Berkes'e göreLale Devri ile Batılılaşma yoluna giren İmparatorlukta, 18. yüzyılda dahi hâlâ eski düzene dönülmesi fikri yaşıyordu. Ancak 19. yüzyılın ilk çeyreği geçtikten sonra devrimsel bir düşünüş hâkim olmaya, eski kurumların yerine yeni kurumlar konmaya başlamıştır. Bu vakte kadar devlet adamları askeri yenilgiler meselesine odaklanmış, bunları da sadece askeri nedenler açısından değerlendirmişler, siyasi yenilgilerin sonuçlarını görememişlerdir. Bununla birlikte Avrupa'da yeni bir uygarlığın doğmakta olduğu ve bu uygarlığı bir şekilde yakalamak gerektiği sezilmiştir.[106] Bu doğrultuda ilk adımlar askeri alanda atılmıştır.

[106]Berkes, **Türk**.., s. 24-25.

Berkes'e göre Osmanlı idarecileri Batı ile ilişkileri hâlâ fetih ve savaş anlayışı üzerinden değerlendirmekteydi.

"*Reformların yapılmayışının başlıca nedeni, hâlâ bugün bile elde edemediğimiz bir özelliğin onların zamanında da bulunmaması, yani kafalarımızda ekonomik zihniyetin yokluğudur. Ortaçağ Hıristiyan Avrupasında olduğu gibi İslam ve Osmanlı ortaçağında da ekonomik zihniyet 'merdut' bir şeydi. Kafalara hâkim olan güç din ve gaza düşünceleri idi. Devlet idaresinde güçlü olan kimseler din ya da gaza adamları idi; yani ekonomik sınıflar (köylü, işçi, tüccar, esnaf) değildi*."[107]

Berkes'in bahsettiği "*ekonomik zihniyet*" İmparatorlukta 19. yüzyılın ortalarına değin de görülmeyecektir. Bu "*zihniyet*"in de Batı'da merkantilist dönemle başlayan bir ekonomi anlayışına işaret ettiğini belirtmek gerekir. Batı kapitalizminin çıkışını sağlayan ihracatı ve yerli üretimi artırmaya, dolayısıyla bir ulusal sermaye birikimi yapmaya yönelik bu yeni ekonomi anlayışı Ortaçağ Avrupa'sında ve Osmanlı'da son dönemlere dek yoktur. Ancak bunu bütünüyle bir "*ekonomik zihniyet yok*"luğu ile açıklamanın doğru olmadığı düşünülmektedir. Zira Osmanlı'nın klasik döneminde, prvizyonizm, fiskalizm ve gelenekselcilik olarak belirtilen ilkeleri etrafında bir ekonomi anlayışı, bir "*zihniyet*"i vardır. İmparatorluğun ekonomisini de uzunca bir dönem bu anlayış idare etmiştir. Berkes belirtmemiş olsa da, burada altı çizilmesi gereken, İmparatorluğun güçlü olduğu klasik dönemindeki ekonomi anlayışının, modern bir "*ekonomik zihniyet*"e dönüşemediğini, ona uyum sağlayamadığı, devlet maliyesinin dayandığı geleneksel ilkelerin Batı kapitalizmiyle mücadele edemediğidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer devletler karşısında nüfusça, teşkilatça ve özellikle ordunun asıl kuvvetini yapan teknik ve düzen itibarıyla üstünlük devrinin artık geçtiği 18.

[107] Berkes, **a.g.e**., s. 17.

yüzyılda sadece ordu üzerinde durulması doğaldır. Çünkü Tanpınar'a göre birbirini tamamlayan bir bütün halinde yaşayan toplumda sistemin tamamını değiştirmek fikri henüz akıllarda uyanmamıştır. Buna o dönem için çok ihtiyaç olmadığı görüşündedir. Çünkü devlet kurumlarında görülmeye başlanan çöküntüye rağmen toplum hâlâ sağlamdı.[108] Yaptırım gücünü din ve geleneğin üzerinde tutan bir devlet felsefesi ile devlete, dine, geleneklere itaat eden, zayıf tüketim alışkanlıklarına sahip, maddi dünya ile ilişkileri kısıtlı Osmanlı insanı,[109] toplumu ayakta tutmaya devam etmekteydi.

Osmanlı İmparatorluğu, 1699 Karlofça ve 1718 Pasarofça Antlaşmaları sonrasında başka bir döneme girer. Osmanlı idarecilerinde Avrupa'daki gelişmelere bir ilgi başlamıştır. Bu doğrultuda İmparatorluk, Pasarofça Antlaşmasından sonra Viyana ve Paris'e elçiler göndermeye karar vermiştir.[110] Ancak söz konusu ilgi, elçilerin Avrupa'daki yaşantının görünen yüzüne dair yolladıkları raporlarla sınırlıdır. Gerçekte bu ülkelerin yaşadığı toplumsal ve ekonomik dönüşüme dair derinlikli bir ilgi ve merak söz konusu değildir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşmasına dair 18. yüzyılda önemli iki gelişme Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Paris'e elçi olarak tayin edilmesi ve yazdığı sefaretname ile İbrahim Müteferrika'nın matbaayı kurmasıdır. İbrahim Müteferrika'nın *Usulü'l-Hikem Fi Nizami'i-Ümmem* kitabı Tanpınar tarafından Osmanlı'daki Avrupalılaşma hareketinin beyannamesi olarak gösterilir.[111] Nitekim Berkes de hem *Türkiye'de Çağdaşlaşma* hem de onun öncülü olan *The Development of Secularism in Turkey*kitaplarında Müteferrika ile başlayan matbaa faaliyetine ve onun bu eserine dikkat çeker. Zira anılan kitapta Osmanlı devlet yapısının bozulmasının, Avrupa devletlerinin güçlenmelerinin nedenleri ile Osmanlı'nın yeniden kalkınması için gerekli önlemlere

[108] Tanpınar, **On….**, s.59-60.
[109] Sayar, **a.g.e**., s. 64-65.
[110] Metin Kunt, "*Siyasi Tarih: 1600-1789*", **Türkiye Tarihi**, **c. 3**, s. 57-58.
[111] Tanpınar, **On….**, s. 61-62.

ilişkin bilgi ve görüşler yer almaktadır.[112] İbrahim Müteferrika'nın İstanbul'da matbaayı kurması, Lale Devri'ninönemli bir olayıdır.

Lale Devri, devlet idaresinde barış yanlılarının öne çıktığı dönemdir. Bu devirde sanat, mimari, edebiyat ve tarihçilik alanındaki gelişmeler bu barış ortamı içinde mümkün olabilmiştir. Avrupa medeniyetinin, özellikle Fransız kültürünün üstünlüğünün kabul edildiği Lale Devri, Patrona Halil İsyanı ile 1730 tarihinde son bulmuştur. Ancak Batı'ya olan ilgi devam etmiştir. Bu ilgi özellikle askeri alanda yoğunlaşmıştır.[113] Çünkü İmparatorluk hala daha askeri bir devlet örgütüne dayanmaktadır. Bu sebeple askeri alanda sorunlar çözülüp yeniden savaşlar kazanılmaya başlanırsa eskiye dönüleceği inancı hala güçlüdür.

Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri ve siyasi tarihinde 18. yüzyılın ortalarından 20. yüzyıla kadar Rusya ile yapılan savaşlar belirleyici bir rol oynamıştır. Rus Çarlığı'nın ilerleyişi büyük ölçüde Osmanlı ülkesi aleyhine olmuştur. Bu savaşlar aynı zamanda Osmanlı idarecilerinin reform kararları üzerinde de etkili olmuştur. Bu doğrultuda 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşları sonrasında imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması sonrasında devlet idaresinde ve maliyede de köklü değişiklikler yapılması gereği ortaya çıkmıştır.[114] Küçük Kaynarca Antlaşması, Kırım'ı bağımsız bir siyasal varlık haline getirirken; Rusya'ya Osmanlı ülkesindeki Ortodoksların koruyuculuğu ile birlikte çeşitli ticari ve hukuki imtiyazlar verilmesinin yolunu açmıştır. Diğer yandan Osmanlı hükümdarına da Kırım, Ukrayna ve Kuzey Kafkasya'daki Müslümanların koruyuculuğu hakkı tanınmıştır. Bu antlaşmanın belki de asıl önemli tarafı ilk kez Müslüman bir toprağı kaybeden Osmanlı İmparatorluğu'nun İslam'ın savunucusu olduğu iddiasını sarsmasıdır. Napolyon'un Mısır'ı işgali bu durumu pekiştirmiştir.[115] Yüzyıllarca Hıristiyan Batı'ya

[112] Berkes, **The Development**…, p, 36-41; Berkes, **Türkiye'de..,** s. 47-52.
[113] İnalcık, **Devlet-i**.., s. 6-9.
[114] İnalcık, **a.g.e**., s. 9.
[115] Carter V. Findley, **Modern Türkiye Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016, s. 25-26.

karşı İslam'ın savunuculuğunu yapmış Osmanlı İmparatorluğu için bu gerileme aynı zamanda İslam dünyasındaki otoritesinin sarsılması anlamına geliyordu. Bunun devlet yönetenler açısındanyarattığı sarsıntının ne denli derin olduğunu tahmin etmek mümkündür. Bu sarsıntının derinliği, Batılılaşma hareketlerindeki tereddüdü ve ikiliği anlamaya yardımcı olabilir. Osmanlı'nın mazisinden, İslam dünyası içinde ve Batı karşısında kendisine biçtiği rolden vazgeçişi kolay olmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu, 18. yüzyılın sonunda Rus Savaşları ile Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali sebebiyle Avrupa diplomasisinin "*Şark Meselesi*"[116] haline gelmişti. Niyazi Berkes de 1787'de başlayan ve 1792'de biten Rus Savaşının Türkiye'yi tamamen yalnızlaştırdığına dikkat çeker. Bu doğrultuda III. Selim'in tahta gelişiyle birlikte kapsamlı reformların yapılması gerektiği anlayışı yerleşmiştir. Dış sebeplerin haricinde halkın, özellikle köylünün artan yoksulluğu ile hükümetin malî zorlukları, merkezi otoriteye karşı koyacak derebeylerinin ortaya çıkması ve gayrimüslim tebaa arasında yükselen isyan hareketleri devlet idarecilerini uğraştıran başlıca konulardır. Yeniçeri ve sipahi ocaklarının çözülmeye başlaması da bu olaylarla ilgilidir. Devletin bu iki temelinin olduğu gibi korunmasının ya da bunları yeni koşullara göre ıslah etmenin imkânsızlığı giderek daha belirgin hale gelmişti. Bunun sonucu olarak devlet teşkilatı kendini yeniden örgütlemek zorunda kalmıştır.[117] Bu anlamda artık yeni bir düzen düşüncesi uyanmaya başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nu yönetenler, devletin eski gücüne kavuşması için tek yolun Batılılaşmak olduğunu kabul etmeye başlamıştır. Fakat böyle geniş bir programı gerçekleştirmek için Batılılaşmanın mahiyetini belirlemek, bu*"teknik bir iktibas mıdır? Yoksa bir medeniyet alanından diğerine geçmek midir?*" sorusunun cevaplanması gerekiyordu. Diğer yandan, Batılılaşma hareketini engelleyen güçlerle de çarpışmak söz

[116] Findley, **a.g.e**, s. 28.
[117] Berkes, **The Development**…, p. 71-72.

konusuydu. Bu sebeple Yeniçeri Ocağının kaldırılmasına kadar hiçbir köklü ıslahat yapılamamıştır. Hemen her ıslahat hareketi Yeniçeri Ocağı ile ulemanın birleşik ve gerici direnmeleriyle son bulmuştur.[118] Devleti yönetenler bakımından meselenin ne olduğu anlaşılsa da, toplumun büyük kesiminde Ortaçağ durgunluğu hâkimdir. Üstelikbu durgunluk, İmparatorluk ülkesinin tamamı için söz konusu değildir. Rumeli eyaletleri Avrupa'daki gelişmelerden daha çok etkilenirken, ülkenin geri kalanıyla arasında da fark oluşmaya başlamıştır.

İmparatorluk son yüzyılına girerken "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusunun cevabı artık "*eski düzene dönmekle*" değil, "*Batı medeniyetini yakalamakla*" olmuştur. Toplumun büyük kesiminde bir karşılığı olmasa da, III. Selim ile birlikte Batı'nın üstünlüğü düşüncesi devlet idarecilerinin zihinlerinde yer etmiştir.

III. Selim'in tahtta olduğu dönemde Fransız İhtilali gerçekleşmiş, Avrupa bu büyük ihtilalle sarsılmıştır. Niyazi Berkes Fransız İhtilali'nin Osmanlı'yı bu dönemde kurtardığını kaydeder. Çünkü 1792'deki Prut Savaşı sırasında Rus orduları neredeyse İstanbul'a kadar gelecektir. 1794 yılında Nizam-ı Cedit ordusunun kurulması bu savaşların sonrasında alınan dersler neticesinde olmuştur. Çünkü Yeniçeri ve sipahi ordusunun yetersizliği karşısında yeni bir askeri düzenin gerekliliği anlaşılmıştır. Avrupa devletler dengesine katılma, Hıristiyan devletlerle yeni biçimde ilişkiler kurma fikri de III. Selim döneminde ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak 1795'te başlıca Avrupa devletlerine (önce Londra – Yusuf Agâh Efendi) daimi elçiler gönderilmeye başlandı. Bu elçiler aracılığıyla Avrupa'daki yeni hayat hakkında Osmanlı Sarayı da bilgi edinmiş oluyordu.[119] Tanzimat Fermanı'na kadar Osmanlı Sarayı Batılılaşma hareketinin asıl

[118] Tunaya, **Türkiye'nin….**, s. 18-19.
[119]Berkes, **Türkiye'de…**, s. 81-88.

yönlendiricisi olmuştur. Tanzimat'tan sonra ise bu irade Babıâli'ye, başka bir ifadeyle bürokrasiye geçmiştir.

III. Selim dönemindeki Batılılaşma hareketlerinin bir yansıması olan Nizam-ı Cedit sadece askeri alanda yenilikleri değil, malî ve idarî yapıda birtakım değişiklikleri öngörmekteydi. Ancak bu değişiklikler hem yeni bir eğitim sistemini hem de malî kaynak gerektiriyordu. Ordunun talim ve eğitim ihtiyacı, yabancı subaylar aracılığıyla sağlanmıştır. Modern bir sağlık örgütü ve topçu okulu kurulmuş, mevcut olan deniz mühendisliği okulu modernleştirilmiş ve kara mühendisliği okulu açılmıştır. Fakat tüm bu yenilikler için malî kaynak bulma konusunda başarısız olunmuştur. Düzenli bir bütçe oluşturulmaya çalışılmış, vergi sisteminin ıslahı girişimleri ise başarısız olmuştur. Mevcut hazinenin yanında İrad-ı Cedit adıyla yeni bir hazine oluşturulmuştur. Gelir kaynaklarını artırmak için müsadere ve sikke ayarını düşürmek gibi geleneksel yöntemlere başvurulmuş, bu da uzun vadede mali sorunları ağırlaştırmıştır. Öte yandan devlet örgütündeki istihdam fazlalığı, adam kayırmacılığı ve rüşveti yok etmeye yönelik çabalardan sonuç alınamamıştır.[120] Osmanlı idarecileri, yeni bir ordu kurulmasından yola çıkarak, devlet örgütünü yeni baştan düzenleme düşüncesini artık benimsemişlerdir. Ancak eski düzenin unsurları, özellikle Yeniçeri ve ulemaya değişiklik fikrini kabul ettirmek mümkün olamamıştır.

III. Selim döneminde ilk defa olarak gerçek bir ıslahatçı ya da Batıcı bir padişah tipi ile karşılaşıldığını dile getiren Tarık Z. Tunaya, III. Selim'in ıslahat programında Osmanlı'nın tüm ıslahat programlarına yansıdığı üzere "*eskinin yanında yeniyi kurmak*" yönteminin temel alındığını söyler. "*…kültür seviyesi düşük ve hurafelere bağlı bir toplum*"da birbirini inkâr eden kurumların bir arada yaşatılmak istenmesi ıslahat hareketlerinin baştan "*ölü doğması*"na yol açmıştır. Yeniçeri Ocağı yanında Nizam-ı

[120]Zürcher, **a.g.e.**, s. 41-42.

Cedid, medrese yanında teknik öğretim kurumları, devlet bütçesi yanında İrad-ı Cedid Hazinesinin varlığı bu ikiliğin yansımasıdır. Bu dönemin bir başka önemi Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa denge sistemine dâhil olmasıdır.[121] Bu denge sistemi İmparatorluğun bir yüzyıl daha yaşamasını sağlamıştır. Napolyon savaşlarının son bulmasının ardından Avrupa'nın mutlak monarşileri, başta Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve onun Şansölyesi Metternich'in belirlediği Avrupa Uyumu çerçevesinde, mümkün olduğunca mevcut düzeni korumaya çalışmıştır. Çünkü Avrupa toplumları, işçi ayaklanmalarına ve ulusçu hareketlere gebedir. Batı henüz, Osmanlı İmparatorluğu'nu nasıl paylaşacağına karar vermemiştir. Bu durum, Osmanlı'ya ayakta kalmak ve reformlarla direnci artırmak için bir yüzyıl kazandırmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu, son yüzyılına ayakta kalabilme telaşıyla reform çabalarıyla girmiştir. Fakat Berkes, bu reformların halk yığınlarının durumunu kötüleştirdiğini, değişimi zoraki, israflı ve yüzeysel bir biçime soktuğunu, kalkınma sorunlarını "*nazik*" bir hale getirdiğini vurgular. Türkiye'nin kalkınma davasının gelişimi bu sebeple başka bir biçimde olmuştur. Onu anlamak için Batı ülkelerinin ölçü ve yöntemlerini kopya etmenin mümkün olmayışının sebebi budur. Osmanlı devlet adamlarının yanılgıları, devletin çöküşü ile Batı uygarlığındaki dönüşümün altında yatan ekonomik nedenleri görememeleri kadar, yeni uygarlığa uyacak reformları toplum yapısı değişmeden gerçekleştirilebilecek bir idare ve tedbir işi sanmalarından ötürüdür.[122] Berkes, bu bakımdan Osmanlı'daki Batılılaşma hareketlerine karşı eleştirel bir yaklaşım sergiler. Ancak İmparatorluğun idarecilerinin, devletin dağılmasının önüne geçmek üzere çaba gösterdiklerini göz ardı eder. Her ne kadar Batı'daki siyasi, ekonomik ve toplumsal gelişmeleri tam olarak kavrayamasalar da, Batı ile Osmanlı arasında giderek açılan farkı görebilmişler, bunu kapatmak için eldeki imkânlarla idari ve askeri önlemlere

[121] Tunaya, **Türkiye'nin….**, s. 19-21.
[122] Berkes, **Türk…..**, s. 22-23.

başvurmuşlardır. Toplum yapısının değişmesi meselesi ise daha uzun soluklu ve karmaşık bir konudur.

III. Selim döneminde başlayan reformlar, 1807 tarihinde Kabakçı Mustafa Ayaklanması ile son bulmuş, Nizam-ı Cedit Ordusu dağıtılmıştır. Nizam-ı Cedit hareketini sonlandıran Kabakçı Mustafa İsyanının başarılı olmasını devlet ricalinin, İstanbul'da bulunan birliklerin ve halkın ezici bir çoğunluğunun III. Selim ve yenilik çabalarının aleyhinde olmalarına bağlayan tarihçi Kemal Karpat, gittikçe artan pahalılık ve gıda maddelerinin yokluğu yüzünden halkın, bu güçlüklerin sorumluluğunu saraya, Nizam-ı Cedit'e ve onun taraftarlarına yüklediğine dikkat çeker:"*Bu atmosfer içinde Kabakçı İsyanı'nın başarı sağlamasını tabii olarak görmek gerekir.*"[123]

Berkes'e göre bu olaydan sonra Batılılaşma, onun deyimiyle çağdaşlaşma sorunu artık askeri yenileşme işi olmaktan çıkarak, eski rejimin yerini alacak başka bir rejimin temellerini atmak sorunu olmuştur.[124] Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nda kapsamlı bir biçimde Batılılaşma hareketi III. Selim'den sonra tahta geçen II. Mahmut devrinde başlamıştır. Bu devirde artık geleneksel düzende ıslah çabalarının yerini yeni bir düzen kurma çabaları almıştır. Bu doğrultuda idari ve toplumsal alanda birtakım kurumlar tesis edilmiştir. Ancak bu yapılırken, Yeniçeri Ocağı hariç, eski düzenin kurumlarının da varlıklarını sürdürmelerine izin verilmiştir.

Batı kapitalizminin hızla yayıldığı 19. yüzyılda Osmanlı ekonomisi bir yandan kapitalist dönüşümü sağlayamamanın yarattığı sorunlar bir yandan da Mısır bunalımı, Balkan ülkelerindeki milliyetçi isyanlar ve Rus savaşları gibi yüklerin altındaydı. 1800'lerin başlarında devlet merkezi gücünü yitirdiği ve âyanlarla bölüşmek zorunda kaldığı için vergi gelirlerini de toplayamaz bir halde kaynak sorunlarıyla uğraşmaktaydı.

[123] Kemal Karpat, **Kısa Türkiye Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 30-31.
[124] Berkes, **Türkiye'de**…, s. 117.

Üstelik İmparatorluk içinde bölgeler arasında da büyük farklar oluşmuştu. Batı ülkeleri ile ticari bağları hızla gelişen Balkanlar'daki bölgeler ve liman kentleri hızla gelişirken iç bölgeler bu tablonun dışında ve gerisinde kalmıştır. Bu bakımdan II. Mahmut reformları büyük ölçüde merkezi otoriteyi yeniden sağlamaya yönelik olmuştur. Rusçuk Âyanı Alemdar Mustafa Paşa'nın desteğiyle bastırılan Kabakçı Mustafa isyanından sonra tahta çıkan II. Mahmut, Sened-i İttifak gibi padişahın ve merkezi otoritenin gücünü zayıflatan bir belge ile hükümdarlığa başlamıştır.

Niyazi Berkes, kâğıt üzerinde kalsa da, 1808 Sened-i İttifak ile "*Tanrı'nın bir lûtfu*" olarak hükümdarlık eden Osmanlı padişahının iradesinin ilk kez senede bağlandığına dikkat çeker. Çünkü ilk defa olarak siyasi alanda bir yeri olduğu kabul edilen "*hanedanlar*", başka bir ifadeyle âyanlar ile devlet erkânı bir araya gelmiştir. Osmanlı hanedanınegemenliği altında, çıkarları çatışma içindeki bu güçler arasında bir uzlaşmaya varılmış ve bir senede bağlanmıştır. Sened-i İttifak, İmparatorluk sisteminin giderek feodalleşmesine yol açarken, dini ve milliyetçi ayrılıkları tetiklemiştir. Bir taraftan da Osmanlı birliğini koruması, Rus yayılmasının önlenmesi açısından Batılılar tarafından önemli görülmeye başlanmıştır. Berkes, tüm engellemelere rağmen II. Mahmut'un reformları gerçekleştirebilmesindeki temel unsurun halka dayanması olduğuna dikkat çeker. "*Kutsal aba*"sını bir tarafa bırakan padişah, Osmanlı vatandaşlığı kavramının dayanağı olmuştur. Merkezi bürokrasi ve halktan seçilen yeni bir devlet ordusuna dayanarak mutlak bir monarşi kurmuş, ayrıca laik bir yönelimin öncüsü olmuştur.[125] Sened-i İttifak, merkezi devletin gücünü azaltan ve İmparatorluğun feodal bir görünüm almasını sağlaması gibi özellikleri itibarıyla Osmanlı tarihi açısından çoğunlukla olumsuz bir belge olarak değerlendirilse de, Osmanlı hanedanına dayalı geleneksel devlet

[125] Berkes, **The Development**…, p. 90-92; Berkes, **Türkiye'de**…, s. 121-125.

anlayışının değişmesi, padişahın iradesinin sınırlanması açısından bir başlangıç niteliğindedir.

II. Mahmut dönemine kadar sarayın yürüttüğü yenilik girişimleri, ulema ve Yeniçeri Ocağının birleşmesiyle yarıda kalıyordu. 25 Mayıs 1826'dan sonra durum değişmiş, ulema Yeniçeri Ocağının kaldırılmasına fetva vermiştir. Böylelikle bir ıslahat engeli ortadan kaldırılmış, diğer engel olan ulema da askeri destekten yoksun hale gelmiştir. Kurumlar içinde birbirini inkâr eden klasik Osmanlı "*dualizmi*" ilk olarak askeri alanda ortadan kaldırılmıştır. Tunaya bu konuda, "*Batılılaşmanın en önemli adımı da böyle atılmıştır*" yorumunu yapar. Bu suretle askeri alanda tezat sona ermiş, ordu ıslahata en açık ve istidatlı, yeniliklerin önce girdiği kurum haline gelmiştir.[126] İmparatorluk dağılırken, ordunun idareyi ele almasında, diğer devlet kurumlarının yüzyıl boyunca yaşadığı ikiliklerden, çelişkilerden uzak kalmasının payı olsa gerektir.

Niyazi Berkes, 1826'dan sonraki dönemin Osmanlı'da artık geri dönülmez reformlar çağını başlattığını kaydeder. Bu dönemin reformlarını şekillendiren temel etkenler olarak Yeniçerilerin devreden çıkarılmasını, derebeylerin merkezi otoriteden bağımsız miras aldıkları bağımsızlıklarını gerçekleştirme olanağından yoksun bırakılmalarını, ulusal ayrılıkçı hareketlerin yükselmesini, Batı'da Napolyon'un yenilmesini, Sanayi Devrimi ve özellikle buhar gücünün gelişmesiyle yaşanan değişimi sıralar. Berkes, II. Mahmut devrindeki yeniliklerin başta gelen özelliğinin Ortaçağ İslam devrinden farklı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı dinlerden ve milliyetlerden oluşan, seküler prensiplere dayalı bir toplum düşüncesinin belirmesi olduğunun altını çizer. Gerçek anlamda sekülerleşme ve modernleşme bu değişimdedir.[127] Tanpınar ise siyasi ve iktisadi gelişmelerle beraber yürüyen yenilikleri "*bir medeniyet dairesinden öbürüne geçmek, asırlardır inanılmış ve uğrunda mücadele edilmiş değerler dünyasından ayrılmak*"

[126] Tunaya, **Türkiye'nin…**, s. 24-25.
[127] Berkes, **The Development**…, p. 89-90.

şeklinde değerlendirir.[128] Çünkü II. Mahmut dönemindeki reformlarla Osmanlı devlet idaresinde yeni bir örgütlenmeye gidilmiş, geleneksel kurumların yanında Batı'daki örneklerine benzer bir bürokrasi örgütü kurulmaya, şeriatın dışında kanunlar yapılmaya başlanmıştır.

Bu doğrultuda merkezdeki idari birimler Avrupa tipi bakanlıklar, başka bir ifadeyle nezaretler şeklinde yeniden düzenlenmiştir. Nezaretlerle beraber danışma meclisleri kurulmuştur. III. Selim döneminde açılan elçiliklere yenileri eklenmiştir. Bâbıali'nin Tercüme Odası genişleyerek Osmanlı diplomasisinin ve modernleşmesinin önemli bir birimi haline gelmiştir. Başlık olarak fesin kullanılmaya başlanması, Harbiye ve Tıbbiye gibi okulların kurulması bu dönemin diğer yenilikleridir. Osmanlı bürokrasisinde nitelikli memur sayısının artırıldığı II. Mahmut döneminde, *â*yânların etkisini kırmak için eyaletlerde askeri görevliler ya da kadılara değil, sivil memurlara dayalı bir idare için adımlar atılmıştır. Esas olarak merkezi otoriteyi güçlendirmeye yönelik bu adımlara II. Mahmut'tan sonra da devam edilmiştir.[129] Fakat bu reformların önündeki eski bir engel olarak Yeniçeri Ocağı kalkmış olsa da, yeni engeller çıkmıştır.

II. Mahmut döneminin temel iç sorunlarından biri olan Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın Osmanlı saltanatına karşı sağladığı başarılar, İmparatorluğun dış ilişkilerini de etkilemiştir. 1832 yılında Mehmet Ali Paşa'nın Konya'ya kadar ilerlemesi üzerine Osmanlı İmparatorluğu Rus Çarlığı'ndan yardım istemek ve bu yardımın karşılığı olarak 1833 yılında Ruslara birtakım imtiyazlar sağlayan Hünkâr İskelesi Antlaşması'nı imzalamak zorunda kalmıştır.[130] Söz konusu antlaşma, İngiltere'yi endişelendirmiş ve

[128] Tanpınar, **On….**, s. 78.
[129] Findley, **a.g.e**., s. 41-43.
[130] Zürcher, **a.g.e.,** s. 60-62.

Rus yayılmasına karşı "*Şark Meselesi*"[131] ile daha çok ilgilenmeye sevk etmiştir. Bu ilginin sonucu ise 1838 Balta Limanı Ticaret Antlaşması olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu yenileşme çabalarını sürdürürken İngiltere, Sanayi Devrimi ve Napolyon Savaşları'ndan dünya çapında bir ulus devlet olarak çıkmıştı. Onun bu yükselişi, kıta Avrupa'sını ve Amerika'daki geleneksel ticaret ortaklarını korumacı ekonomik politikalar izlemeye; aynı zamanda Güney Amerika ve Asya'da yeni pazarlar aramaya itmiştir. 1838'de imzalanan Balta Limanı Antlaşması, Osmanlı pazarını İngiliz ticaretine sonuna kadar açmıştır. Bu durum diğer Avrupalı devletleri de Osmanlı ülkesinde aynı imtiyazları elde etmeye yöneltmiştir ve 1838-1841 arasında benzer serbest ticaret antlaşmaları diğer bazı ülkelerle de imzalanmıştır.[132] İmparatorluk artık Batı'nın ekonomik yayılmasının başlıca hedeflerinden biri konumundadır. Üstelik İmparatorluğa müdahaleler sadece ekonomik anlamda değil, siyasi olarak gayrimüslim unsurlar üzerinden de gelmektedir. Osmanlı İmparatorluğu ise çare olarak, önce tüm tebaaya, sonra da özellikle gayrimüslim unsurlara daha geniş haklar verme yoluna gitmiştir.

II. Mahmut dönemi reformları bireysel hak ve özgürlüklere ilişkin çeşitli adımlar atmıştır. Angarya ve müsadere kaldırılmış, mülkiyetin korunması, kanun önünde eşitlik, haberleşme özgürlüğü kabul edilmiştir. Özellikle din ve vicdan özgürlüğü vurgulanmıştır. Fakat gelenekleri sarsan bu yenilikler ve özgürlükler anayasal güvenceye sahip değildir. Diğer yandan, bu dönemdeki Batılılaşmanın bir özelliği olarak medresenin yanında yeni eğitim kurumları, şer'iye mahkemelerinin yanında nizamiye mahkemeleri kurulmuştur. Yenilikleri engelleyen güç olarak Yeniçeri Ocağı, ortadan kaldırıldığı halde; "*manevi*"

[131] Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki güç dengesini altüst etmeden ve genel bir savaşa sebep vermeden paylaşılması sorunu, 19. yüzyıl boyunca 'Şark Meselesi' olarak tanımlanmaktaydı. Bu mesele, İmparatorluk dağılana kadar Avrupa devletlerinin siyasi ve diplomatik gündeminde üst sıralarda yer almıştır. Bkz. Zürcher, **a.g.e**., s. 62.
[132] Zürcher, **a.g.e**., s. 74-75.

bir engel olan ulemadirenmeye devam etmiştir.[133] II. Mahmut'la başlayan "*ikili*" düzen Tanzimat'la yerleşik bir hal almıştır.

II. Mahmut dönemine ilişkin olarak belirtilmesi gereken son bir husus, yukarıda anılan 1838 Balta Limanı Ticaret Antlaşması'dır. Zira Berkes ve onunla benzeri çizgide olan düşünürlere göre Osmanlı İmparatorluğu İngiltere ile yapılan 1838 Ticaret Antlaşması nedeniyle yarı-sömürge bir devlet haline gelmiştir. İmparatorluk Tanzimat dönemine bu antlaşmanın gölgesinde girmiştir.

Niyazi Berkes, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya karşı İngiltere'den askeri yardım sağlamak niyetinde olan Bâbali'nin, daha önce verilmemiş çapta imtiyazlar veren 1838 Antlaşması gereğince İngiltere'nin ve onun peşinden başka Avrupa devletlerinin istediği ticaret rejimi uygulanırsa, Batı uygarlığına girileceğini düşündüğünü savunur. 1838 Antlaşmasının Ortaçağ'dan çıkma yolunda ileri bir adım gibi görünmekle birlikte, gerçekte Batı ekonomisinin gerisinde bir ülkeyi, kendisinden daha üstün bir ekonomik uygarlık karşısında zor durumda bırakmıştır. Çünkü bu antlaşma, Osmanlı İmparatorluğu'nun devletçilik siyaseti ile ekonomik kalkınma programı uygulamak zorunda olduğu bir dönemde, bütünüyle liberal bir ticari ve ekonomik siyaset izlemesini gerektiriyordu. İmparatorluk, Tanzimat sonrası endüstrileşme faaliyetlerine ülkeyi hammadde kaynağı haline dönüştürecek böyle bir antlaşmanın ağırlığı altında girişmiştir. Bir yandan Türk ekonomisini koruyacak önlemler alınmaya çalışılmış, bir yandan da II. Mahmut döneminde başlatılan reform çalışmalarının yerleşmesi için asıl meseleler olarak görülen toprak, maliye, eğitim ve hukuk reformlarına gidilmiştir.[134] Berkes, 1838 Ticaret Antlaşması'nın bir zorunluluktan doğduğunu; Osmanlı'nın kendi paşası Mehmet Ali'nin tehdidine maruz kalacak kadar zor durumda iken bu antlaşmayı imzaladığını göz ardı eder ve dönemin idarecilerini suçlayıcı bir yaklaşımı tercih eder. Devrin devlet adamlarının

[133] Tunaya, **Türkiye'nin…**, s. 26-28.
[134] Berkes, **Türk …..**, s. 31-33.

ekonomiyi koruyacak önlemler alındığını kabul ettiği halde, Antlaşmanın olumsuz hüküm ve etkilerini vurgulamaktan yana bir tavır alır.

1838 Ticaret Antlaşması'nın olumsuz kabul edilen hükümleri arasında yabancı tüccarlar için pek çok kısıtlamanın kaldırılırken, ithalat-ihracat tarifelerinin sabitleştirilmesi gösterilir. Bu durum, sonraki dönemlerde tarifeler üzerine yabancı müdahalesine giden yolu açmıştır. Bu doğrultuda yeni ekonomik faaliyetler ve ulaşım araçları etkin hale gelmiştir. Ticari kuruluşlar, bankalar, sigorta şirketleri kurulmuştur. Tarımsal alanlar genişlemiş, üretim artmıştır. Ancak Berkes'e göre tüm bugelişmelerinulusal ekonomiye herhangi bir katkısı olmamıştır. Çünkü Osmanlı ekonomisi büyük ölçüde Avrupa ekonomisine bağımlı hale gelmiştir.[135] Diğer yandan, geleneksel ekonomik yapıdan çıkılarak, kapitalist ekonomi yönünde bir dönüşüm başlamıştır.

1838 tarihli İngiliz-Osmanlı Ticaret Antlaşması mevcut kapitülasyonları teyit etmekle birlikte ithalat ve ihracatta gümrüklerin düşük olduğu serbest bir ticaret rejimi getirmekteydi. İngiliz tüccarlarına da İmparatorluğun her yerinde düşük gümrükler ve geçiş ücretleriyle ticaret yapmasına izin vermekteydi. Osmanlılar, tüm tekelleri kaldırmayı kabul etmişti. Serbest ticaretin bu antlaşmayla Osmanlı İmparatorluğu'na girdiğini belirten Carter V. Findley, gerçekte İmparatorluğun zaten dünya ekonomisine bağımlı hale geldiğini; serbest ticarete geçişin çoktan başlamış olduğunu ve Osmanlı üretimininiolumsuz yorumların aksine, çok daha iyi bir şekilde bu sürece dayanarak ayakta kalmayı başardığını ileri sürer. 1980'li yıllardan beri Türkiye'nin Batılılaşma süreci üzerine çalışan ABD'li tarihçi Findley'e göre antlaşmanın müzakereleri sırasında İngiliz ve Osmanlı yöneticileri tekel karşıtı düzenlemenin esas hedefi olarak Mehmet Ali Paşa'yı görüyorlardı. Antlaşma maddelerinin Mısır için de geçerli olmasının özel bir

[135] Berkes, **The Development**…, p. 140-141.

hükümle belirtilmesini, Osmanlıların bu antlaşmayı kendi çıkarlarına olduğunu düşündüklerini gösterdiği kanaatindedir. 1838 sonrası Avrupa liberalizminin getirdiği özgürlüğün etkisi sadece ekonomik alanda değil, siyaset ve daha başka birçok alanda da görülmeye başlamıştır.[136] Tanzimat sonrasında hızlanan Batılılaşma adımları, bütün tebaayı eşit sayan hukuk anlayışının öne çıkması siyasi alanda liberalizmin yansıması olarak değerlendirilebilir.

1838 Antlaşması'na ilişkin olarak Osmanlı ekonomik yapısıyla ilgili incelemelerde bulunan iktisatçı Zafer Toprak, Findley'in görüşlerini paylaşır. Toprak, 1970'li yıllarda yapılan istatistikî araştırmalara[137] atıfta bulunarak, Osmanlı ekonomisinin 19. yüzyıldan itibaren kabuk değiştirdiğini; tüm yapısal, kurumsal, yasal biçimleriyle yeni bir toplum dokusuna yöneldiğini kaydeder. Dönemin koşulları gereği ekonominin parasallaşması kaçınılmazdır ve genişlemesi için dış borçlara ihtiyaç duyulmuştur.[138] Toprak'ın söz ettiği dış borçlar, Tanzimat'ın sonralarına doğru ödenemez hale gelmiş, İmparatorluk 1875 yılında moratoryum ilan etmek durumunda kalmıştır. Diğer yandan, İmparatorluğun bu dönemde idari, hukuki ve ekonomik yapısıyla bir değişim geçirdiği de bir gerçektir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyıla geldiğinde geleneksel üretim düzeni içinde ve Batı ülkeleri ile eşitsiz ekonomik ilişkiler içinde olduğunu; 1838 Antlaşması'nın da Rusya'nın ve Mısır'ın baskılarına karşı destek için İngiltere'yle yakınlaşmasının sonucu olarak gören Şevket Pamuk, bu antlaşmanın Türkiye'nin kapitalist gelişimini engellediği yönündeki yorumları sorunlu bulur. İthal mallarının rekabeti karşısında gerileyen yerli üretimin herhangi bir sanayi devrimi yapacak düzeyde olmadığına dikkat çeker.[139] Tanzimat'la başlayan dış borç sarmalı ve sonunda devletin iflası konusuna değinirken,

[136] Findley, **a.g.e**., s. 44.
[137] Bkz. Eldem, **a.g.e**.
[138] Toprak, **a.g.m**, s. 224-227.
[139] Şevket Pamuk, **Osmanlı-Türkiye İktisat Tarihi: 1500-1914**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 207-209.

merkezi devletin gelirlerinin 19. yüzyılda büyük ölçüde artış gösterdiğine dikkat çeker. Üstelik vergilerin devlet memurları tarafından toplanmaya başlamasıyla bu gelirlerde bir azalma görülmesi ve yeniden iltizam usulüne dönülmesine rağmen bu artış sağlanabilmiştir. Demiryolları ve limanların inşası gibi ulaşım ve iletişim alanında yaşanan gelişmeler bu artışta etkilidir. 19. yüzyıl boyunca vergi gelirleri yavaş ancak sürekli olarak artmıştır. Şevket Pamuk bunun, üretim ve ticaretteki vergi oranlarının artmasıyla değil, taşradaki âyanın ve mültezimlerin vergi gelirlerindeki payının azalmasıyla mümkün olduğunu kaydeder.[140] Devlet, memurları üzerinden doğrudan vergi toplamayı başaramasa da, merkezi otorite, âyanlar ve mültezimler üzerinde belli bir denetimi sağlamayı başarmıştır.

1838 Ticaret Antlaşması ve sonrası için Osmanlı ekonomik düzenine dair söz konusu olumlu yorumlara rağmen; Osmanlı İmparatorluğu'nun zorunlu olarak imzaladığı bu antlaşma ve takip eden benzeri antlaşmalarla verilen imtiyazlar sebebiyle Tanzimat reformları ekonomik baskıların gölgesinde kalmıştır. Her ne kadar sonrasında daha geniş çaplı idarî ve hukukî reformlar yapılmış olsa da bunun Osmanlı toplumuna yansıması çok sınırlı olduğu gibi, malî yükü halkın üzerine düşmüştür.

1838 sonrasında zaten sallanmakta olan geleneksel Osmanlı toplumsal ve ekonomik yapıları iyice çözülmeye başlamıştır. Lonca teşkilatı dağılmaya, şehirlerin nüfusları artmaya başlamıştır. Şehirlere göç eden çiftçiler medreselere sığınırken, medrese kurumu yeniden güç kazanmıştır. Diğer yandan bu göç, şehre yerleşen köylü nüfusu dönüştürememiştir. Berkes, kentlerde yaşayan Türkler ile kırsal alanda yaşayan Türk nüfusunun arasında ciddi bir ayrım oluştuğuna dikkat çeker. Ekonomik farklılıklardan olmasa da siyasi ve entelektüel açıdan kentli Türk nüfusunun önemli bir kısmını laik okullardan yetişen aydın grubu oluşturmaktaydı. Bu grup da idari, askeri, yargı ve mali

[140] Pamuk, **Türkiye'nin**…, s. 91.

bürokrasiyi oluşturan "*orta sınıf*" haline gelmiştir. Ticaret ve sanayi ise daha çok gayrimüslim nüfusun elindeydi. Bunlar da Avrupa ile olan ekonomik bütünleşmeden daha çok faydalanmıştır. Devlete borç veren Galata bankerleri bunun bir örneğidir.[141] Osmanlı ekonomisinin Batı kapitalizmiyle sıkı bağlar içine girmesi daha çok ticaret üzerinden olmuştur. Buna karşın yerli üretimde herhangi bir artışa sebep olmadığı gibi, geriletmiştir.

Balta Limanı Ticaret Antlaşması ve sonrasında imzalanan diğer imtiyaz sözleşmeleriyle Osmanlı pazarının Avrupa menşeli ürünlere karşı açık bir durma geldiğini, yerli ürünlerin yerini giderek artan bir biçimde yabancı malların aldığını tarihçi Mehmet Seyitdanlıoğlu, "*Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii (1839-1876)*" başlıklı çalışmasında dile getirir. Bunun sonucunda küçük ölçekli ve belli bir kalitenin üzerinde üretim yapamayan Osmanlı üreticisi, zanaatkârı yok olmaya başlamış, devlet de bu kesimden aldığı vergi gelirlerinde kayıp yaşamıştır. Sürekli savaşlar ve iç isyanlar, zaten kötü durumda olan Osmanlı maliyesinde daha da darlaşmaya yol açmıştır. Söz konusu kötü gidiş 19. yüzyıl boyunca artarak devam etmiş, dış borçlarla içinden çıkılamaz hale gelmiştir. Yüzyılın sonlarında İmparatorluğun yaşadığı ekonomik çözülme Avrupa'nın mali denetimiyle son bulmuştur.[142] Geleneksel sistemin çöküşününhızlanması daha geniş değişiklikleri zorlamıştır.[143]

Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat dönemine böyle sorunlu bir Antlaşmanın gölgesinde girmiştir. Diğer yandan bu antlaşmayı da içeren koşullar İmparatorluğu yeni bir düzene geçme ve Batı dünyasına daha çok yakınlaşma konusunda da zorlamıştır. İmparatorluk, modern Batılı devlet teşkilatlarına benzer bürokratik bir yapı oluşturmaya,

[141] Berkes, **The Development**…, p. 142-143.
[142] Seyitdanlıoğlu, **a.g.m**, **Tanzimat**, s. 714.
[143] Berkes, **The Development**…, p. 143.

bu doğrultuda öncelikle idarî ve hukukî düzen ile eğitimi değiştirmeye girişmiştir. Diğer yandan da, ülke içinde ve dışında pek çok sorunla mücadele etmek zorunda kalmıştır.

1.2.5. Tanzimat Fermanı ve Yeni Devlet Düzeni: 1839-1876

Sadrazam Mustafa Reşit Paşa tarafından 3 Kasım 1839 tarihinde Gülhane Parkı'nda okunan Gülhane Hatt-ı Hümayunu ya da daha çok bilinen haliyle Tanzimat Fermanı, Osmanlı İmparatorluğu'nda modern devlet anlayışının benimsenmeye başlandığının belgesi niteliğindedir.

"*Tanzim*" kelimesinin çoğulu olan Tanzimat, devleti yeniden düzenleyen bir dizi uygulama getirmiştir. Fermanla birtakım temel haklar güvence altına alınmıştır. Niyazi Berkes, Tanzimat Fermanı'nın anayasa ya da bir kanun olmadığını, Avrupa'da hükümdarların kendi yetkileriyle halkın hakları arasındaki ilişkilerde değişiklikler yapacağını vadeden "*charte*" tarzı bir belge olduğunu belirtir. Bu Fermanla padişah, iradesinin sınırlanmasını kabul etmektedir. Can, mal, namusun korunmasını iradesinin dışında kanunların yargılarına bırakıyor, hükümet yönetiminin kendi iradesine göre değil, "*mevadd-ı esasiye*" (temel ilkeler) olarak nitelendirilen ölçülerle yapılacak kanunlara göre olmasını bildirmektedir.[144] "*Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi*" olan ve tebaasıyla arasında bir "*kul*"luk ilişkisi olan Osmanlı padişahlarının iradesinin böylesine sınırlanmasının, eski düzenden, eski devlet anlayışından köklü bir kopuşa işaret ettiği açıktır.

Berkes, bir "charte" olarak tanımladığı Tanzimat Fermanı'nın bir İslam ülkesindeki ilk anayasal belge olduğuna dikkat çeker. Fakat dini ve siyasi anlamda belirsizlikler içeren Tanzimat, padişahın keyfi yönetimine sınırlama getirirken, fakat halk egemenliğine yönelik bir tarafı söz konusu olmamıştır. Ancak, Ortaçağ dönemine özgü ve şeriatın

[144] Berkes, **The Development**…, p. 144-145; Berkes, **Türkiye'de…**, s. 187-188.

düzenlemediği alanlara dair padişaha sınırsız yetki veren egemenlik anlayışının ortadan kaldırılması yolunda köklü bir dönüşüme işaret eder. Tanzimat, saltanat makamını, başkaları tarafından yapılan bir yasayla yürütme gücü haline getirmiştir. Her ne kadar halka herhangi bir temsil hakkı verilmese de, yasamanın kaynağı Meşveret denilen bir konsey olmuştur. Bu konsey, padişahın onayına tabi olmakla birlikte, ilk kez kanun yapma gücüne sahip olmuştur. Dolayısıyla yürütme ve yasamanın ayrı bir yapı olarak belirmeye başlaması söz konusudur. Yargı alanında herhangi bir bağımsızlık getirmemiş, kadılık sistemi olduğu gibi kalmıştır. Bu da reformların yargı alanına yansımasında güçlükler yaratmıştır.[145] Fakat kadıların baktığı şeriat mahkemeleri dışında ticari mahkemeler kurulmuştur. Bütün döneme hâkim olacak bu ikilik meselesi geri planda tutulduğunda, Tanzimat devlet ve egemenlik anlayışının değişmesi bakımından İmparatorluğun tarihinde gerçek bir dönüm noktasıdır. Osmanlı hanedanı, zaman içinde fiilen aşınan gücü bir yana bırakılırsa, artık devlet yönetiminde tek söz sahibi olmaktan resmi bir belgeyle, padişahın kendi yeminiyle çıkmış olmaktadır.

Toplumsal ve ekonomik temelleri çürümeye yüz tutmuş İmparatorluğun yeni ilkelerle yeniden kurulma girişimi olan Tanzimat, Halil İnalcık'a göre devletin kaçınılmaz yıkılışını geciktiren bir hamle olmuştur.[146] Tarık Zafer Tunaya, 3 Kasım 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı'nın kendisinden önceki belgelerin hepsinden daha Batılı olduğunu belirtir.[147] Zira bu Fermanla, yukarıda da belirtildiği üzere, artık Batılı anlamda bir devlet teşkilatına doğru gidiş söz konusudur. Geleneksel Osmanlı düzeniyle İmparatorluğu idare etmek artık mümkün değildir. Zihinlerde yeni bir devlet ve idare anlayışı yaratmaya başlaması bakımından Gülhane Hatt-ı Hümayunu önemli bir belgedir.

[145] Berkes, **The Development**…, s. 146.
[146] İnalcık, "*Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu*", **Tanzimat**,, s. 91-92.
[147] Tunaya, **Türkiye'nin….**, s. 28.

Tanzimat Fermanı'na ilişkin Berkes'in bir başka vurgusu, hem şeriata hem de temel haklara yer vermesi bakımından birçok sorunu ortaya çıkarması üzerinedir. Fermanda bir yandan şeriatın hükmüne dönüş kastedilirken, diğer yandan dünyevî iktidar tarafından düzenlenecek haklara atıf yapılmaktadır. Tanzimat'ın ilanında şeyhülislamın fetvası alınmamıştır. Böylece ilk defa "*dini*" yasalar ile "*geçici*" olan yasalar arasında bir ayrım yapılmıştır. Tanzimat sekülerşmesinin ayırıcı özelliği, Fermanda böylece formüle edilmiştir.[148] İmparatorluk, bir tereddüt ve ikilikler içinde yenileşmeye, laik bir düzene ve aslında kendi sonuna doğru yol almaktadır.

Berkes'e göre Ortaçağ toplumlarına ait olan "dinî" ve "dünyevî" alanın ayrımı meselesinin Tanzimat ile daha karmaşık hale gelmesi, Osmanlı'nın Avrupa ile ilişkilerinin talihsiz bir dönemine rastgelmiştir. Bu karmaşıklıkta Avrupalı güçler, bir yandan şeriat mahkemeleri dışında mahkemeler kurulması gibi konularda İmparatorluğa sekülerleşme konusunda baskı yaparken, bir yandan da haklarını savundukları grupların eğitimden yargıya ve siyasete kadar çeşitli alanlarda ayrıcalıkları olması için müdahalelere başlamışlardır. İki talep bu anlamda çelişir niteliktedir. Dolayısıyla Tanzimat sadece bir hükümet yönetimi sorunu olarak kalmamış, siyasi ve ekonomik sorunları aşan dini-kültürel bir sorunlar yumağına dönüşmüştür.[149] Devleti kurtarmak üzere başlatılan yenileşme girişimleri, toplumun alt katmanlarına kadar sirayet eden bir alt-üst oluşu başlatmıştır. Farklı etnik ve dini yapılardan oluşan İmparatorluk reayası arasında ekonomik durum, hukuki haklar bakımından oluşan farklılıkar, geleneksel yapıyı sarsmıştır. Diğer yandan, geleneksel hayatın yanı başında kendine yer arayan yeni hayat, alışkanlıkları, inanışları, zihinleri değişime zorlayacak; değiştiremediği yerde bulandıracak, karıştıracaktır.

[148] Berkes, **The Development**.., p. 146-147.
[149] Berkes, **The Development….**, p. 147.

Şeriata bağlılığın vurgulandığı Tanzimat Fermanı'nın beraberinde getirdiği çelişkilere karşın bireylere getirdiği hak ve özgürlükler, modern toplum ve devlet yapısına doğru atılmış önemli adımlardır. Can, mal ve namus güvencesinin tanındığı bu belgeyle "*kişi dokunulmazlığı ve güvenliği*" anlayışı benimsenmiştir. Bu dokunulmazlık yasadışı nedenlerle suçlanmama ve cezalandırılmama, adil ve açık usullerle yargılanma, haysiyetin ve ırzın korunması gibi esasları kapsamaktadır. Ayrıca padişaha ait olan örfî ceza yetkisinden de vazgeçilmiştir. Söz konusu düzenleme ile "*kanunsuz suç ve ceza olmaz*", "*yargılanmadan kimseye ceza verilemez*" gibi modern devletlere özgü hukuki yaklaşım benimsenmiş oluyordu. Diğer yandan, kişi dokunulmazlığı aynı zamanda "*mal güvenliği*"ni de içermektedir. Bu doğrultuda "*müsadere yasağı*" ve "*mülkiyet güvenceleri*" getirilmiştir. Askerlik hizmetinin de adalet ve eşitlik ilkeleri doğrultusunda görülmesi haklar meselesinin bir başka yönüdür.[150] Bu değişiklikler açısından bakıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nda modern anlamda bir hukuk devleti anlayışının yerleşmeye başladığı görülür. Tanzimat döneminin Türkiye Cumhuriyeti'ne giden süreçte başlıca katkısı buradadır.

Tanzimat Fermanı ile birlikte tanınan haklar yeni kanunlar çatısı altında düzenlenmiştir. Bu dönemde hızlı bir kanunlaştırma faaliyeti söz konusudur. Berkes, yazılı kanunlar hazırlama eyleminin, yeni ihtiyaçları karşılayamayan geleneklerin çoğaldığı ve çatıştığı zaman başladığını ifade eder. Tanzimat döneminde yeni kanunlar yapılması ihtiyacını zorunluluk haline getiren yalnız siyasa ve yönetim alanlarında reformlar yapma meselesi değil, Batı uygarlığı ile artan ilişkileri de çağın gereklerine göre kurallara bağlama sorunudur. Bu doğrultuda kanunlaştırma, çağdaşlaştırmanın temel niteliği gibi durur. Daha doğrusu, İslam ve Osmanlı gelenekleri açısından kanunlaştırma süreci, çağdaşlaştırma sürecinin özüdür.[151] Tanzimat'ın yasama faaliyetleri arasında

[150]Bülent Tanör, **Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 87-90
[151] Berkes, **Türkiye'de**…, s. 194.

Fransız hukuk düzeninden esinlenerek hazırlanan Ceza Kanunu (1840-1851, 1855/1880), Ticaret Kanunu (1850/1860), usule ilişkin kanunlar (1862/ 1881), Arazi Kanunnamesi (1858) ve medeni hukuk alanında Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye (1868-1876) çağdaş kanun anlayışı bakımından önemli düzenlemelerdir.[152] Hukuk yoluyla bir laikleşme süreci başlamıştır. Bu yaklaşım Cumhuriyet dönemindeki laikleşme çabalarının temeli olmuştur.

Niyazi Berkes, Tanzimat'la kanunlaştırma işini yapmada esas büyük rolü oynayacak olan tutumun, rasyonel ve dünyevi ölçülerin kullanılması, din ve gelenek ölçülerinin terk edilmesi olduğuna dikkat çeker. Çünkü biçim bakımından geleneğin kırıldığını gösterir. Örfî hukukun ve İslam şeriat hukukunun kaynaklarından alınan unsurların Avrupa hukuklarından alınan unsurlarla birleştirilip, biçim yönünden çağdaş mecellelerle benzer kanunlar yapılması İslam uluslarının tarihinde ilk defa Tanzimat ile girişilen bir iş olmuştur. Bu alandaki ilk çaba da Ticaret Kanunu'nun yapılışıdır.[153] Berkes, bu dönemki ticari ve ekonomik ilişkileri Osmanlı'yı bir yarı-sömürge düzenine götürdüğü için eleştirir. Fakat diğer bir açıdan bakıldığında, Ticaret Kanunun kanunlaştırmada başı çekmesinin, ekonomik ilişkilerin, zorunlulukların Osmanlı'yı değişime yönelttiğinin de bir göstergesidir.

Tanzimat devrinin eski İslami geleneklerden kopuşunun göstergelerinden biri kanunlar önünde tüm tebaaya eşitlik tanınmasıdır. Bunun Müslüman tebaaya da birtakım yansımaları olmuştur.[154] İmparatorlukta hâkim unsur olan Müslümanlar açısından bir statü kaybı söz konusudur. Fakat diğer yandan İmparatorluk zayıfladıkça, Batılı devletlerin özellikle Hıristiyan tebaaya sağladığı destek, bu kesimlerin daha çok ticaretle uğraşmalarından dolayı görece zenginlikleri, Tanzimat sonrasında daha açıkça görülür

[152] Tanör, **Osmanlı….**, s. 98-99.
[153] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 194-195.
[154] Lewis, **a.g.e**., s. 150-152.

hale gelmiştir. Böylece Müslüman tebaa ile gayrimüslim tebaa arasında ekonomik anlamda belirgin bir fark oluşmuştur.

Tanzimat dönemi, Osmanlı devlet örgütlenmesine yeni birçok kurumun dâhil olduğu bir devredir. Osmanlı'nın geleneksel devlet yönetimindeki Divan-ı Hümayun'un yerini Meclis-i Vükela, diğer adıyla Heyet-i Vükelâ almıştır. Bir tür bakanlar kurulu niteliğinden olan bu heyet, modern anlamdaki "*kabine*" sisteminden farklıdır. Çünkü kurulun oluşumu değişkenlik göstermekteydi. Nazırlar sadrazama karşı sorumlu olmakla beraber, padişah tarafından her an görevlerinden azledilebilirlerdi. Parlamento desteğinden de yoksun olan heyetin başkanı olan sadrazam ve üyeleri sık sık değişirdi.[155] Yeniden düzenlenen bu bürokratik yapı içinde özellikle Hariciye Nezareti öne çıkmıştır. Zira Tanzimat'ın önde gelen isimlerinin çoğu bu Nezarette, özellikle de ona bağlı Tercüme Odası'nda yetişmiştir. Mustafa Reşit Paşa ile onun yetiştirdiği Ali ve Fuat Paşalar bu Nezarete 13 kez atanmışlardır.[156] Hariciye Nezaretinin öne çıkmasını, aynı zamanda, İmparatorluğun bu yüzyılda varlığını dış dengeleri gözeterek sürdürmesinin bir sonucudur. Dış ilişkileri yürüten kadro, devletin idaresine ve kaderine de yön vermiştir.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile maliye alanında da birtakım değişiklikler yapılmıştır. Bunların başında iltizam usulünün kaldırılması gelir. Tanzimat'tan kısa bir süre sonra çıkarılan fermanla vergi toplama işi valilerin ve mültezimlerin elinden alınarak sancağa gönderilecek "*muhassıl-ı emval*" denen maaşlı maliye memurlarına verilmiştir. Ancak vergi toplama işinde başarı elde edilememiştir.[157] Söz konusu dönemde sanayileşme yolunda da çaba gösterilmiştir. 1840'larda Avrupa'dan son teknolojiyi kullanan makineler ithal edilerek devlet mülkiyetinde ve temel olarak ordunun, donanmanın ve sarayın ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir dizi fabrika kurulmuştur. Dokuma fabrikaları,

[155] Tanör, **Osmanlı….**, s. 105-106.
[156] Zürcher, **a.g.e.**, s, 90.
[157] Kunt, **a.g.m.**, Türkiye Tarihi **3**, s. 127.

feshane, tophane, tersanelerden oluşan bu manifaktürlerin ürettikleri mallar devlet tarafından satın alındığı ve böylece ithal mallara karşı rekabetten korunduğu halde bir kısmı işletilemediği için kısa sürede kapatılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzeninin temel kurumlarından olan loncalar 19. yüzyıldaki ekonomik dönüşümden olumsuz yönde etkilenmiştir. Tanzimat'la birlikte devletin loncalar üzerinde denetimini sağlayan narh ve gedik uygulamalarına son verilince loncaların tekel niteliği kaybolmuştur. Bu yüzyılda loncalar etrafında örgütlenen başta dokuma olmak üzere geleneksel zanaatlar ithal malların rekabetine dayanamayıp sürekli gerilemiştir. Ancak merkezi devlet, özellikle başkent İstanbul'da loncaları siyasi olarak desteklediğinden varlıklarını 20. yüzyıl başlarına kadar sürdürebilmişlerdir. Tanzimat döneminde yerli üretime destek olacak önemli bir gelişme ise iç gümrüklerin kaldırılması olmuştur.[158] Söz konusu iç gümrükler nedeniyle İmparatorluğun son dönemlerine kadar, ülke içinde bir eyaletler arasında ticaret yapmak, zaman zaman herhangi bir Batılı ülkeden ticaret yapmaktan daha zor ve maliyetli olmaktaydı.

Batı mallarıyla birlikte sermayesi de bu dönemde hızla Osmanlı ülkesine akmaya başlamıştır. 1854 yılında Kırım Savaşı ile birlikte kaynak sorununu halletmek için dış borçlanmalara başvurulmuştur. Bu tarihlerde Avrupa kapitalizmi de yapısal bir dönüşüm geçirmektedir. Ufak teşebbüslerin yerini büyük ölçekli tröstler almıştır. Malî sermaye büyük bir güç haline gelerek Avrupa dışına sermaye akımını hızlandırmıştır.[159] Osmanlı İmparatorluğu bu sermaye akışı için cazip bir istikamettir. Batılı devletler, finans kuruluşları, büyük şirketler İmparatorluğa borç vermeye ve yatırım yapmaya yönelmiştir. Dayanaklarını da 1838 sonrası yapılan ticaret antlaşmalarından almışlardır.

İmparatorluğun ticari faaliyetlerindeki artıştan kazançlı çıkanlar küçük çiftçiler ile Avrupa sanayi arasında aracılık yapanlar olmuştur. Osmanlı'da bu aracılar, deniz aşırı

[158] Pamuk, **Türkiye'nin…**, s. 92-94.
[159] Avcıoğlu, **a.g.e**, s. 85.

ilişkileri olan çoğunlukla Rum ve daha az sayıda Ermeni tüccarları idi. Bunların ticari faaliyetlerinin malî kaynağı ise genellikle Ermeni bankacılardan karşılanmaktaydı. Rum tüccarların ve Ermeni bankacıların çoğu "*berat sistemi*"[160] altında "*fahri yabancı*" statüsündeydi ve bu sebeple Osmanlı hükümeti bunlara müdahale edemiyordu. 19 yüzyılda bunların konumu sadece Müslüman tebaaya göre değil, yabancı şirketlere kıyasla da güçlenmiştir. Yakın Doğu pazarlarına girmeye çalışan yabancı şirketler, bunu çoğunlukla yerli Hıristiyanlar üzerinden yapmışlardır.[161] Bütün bu gelişmeler, yerli üretimi ve lonca teşkilatının olumsuz yönde etkilemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bankacılık faaliyetlerinin artmasını, gayrimüslim ya da yabancı tüccarların etkinliklerinin çoğalmasını İmparatorluk ekonomisinin liberalleşmesi, parasallaşması yahut büyümesi olarak okuyan anlayışa karşılık Eric J. Zürcher, Avrupa sistemine katılmanın sonuçlarının abartılmaması gerektiğini vurgular. Zira İmparatorluğun dış ticareti 1870'lerde bile toplam üretimin yüzde 7 ya da 8'i kadar olduğunu belirtir. İhracatın İmparatorluğun Gayri Safi Milli Hâsılasındaki payı 1840 yılı için yaklaşık yüzde 3 ila 4 arasında kalmıştır. Üstelik Avrupa ekonomik sistemine katılmanın sonuçları her yerde aynı olmamıştır. İmparatorluğun dış dünya ile bağlantısı kısıtlı iç kesimleri bu gelişmelerden daha az etkilenirken, sahil bölgeleri ve büyük kentler daha çok etkilenmiştir.[162] Osmanlı ülkesi içinde iç bölgelerle sahil bölgeleri arasında zaten varolan ekonomik gelişmişlik düzeyi arasındaki fark iyice açılmıştır.

Tanzimat döneminin temel değişim alanlarından biri eğitimdir. Özellikle yüksek eğitimde birçok yeni eğitim kurumunun açıldığı bu dönem için Niyazi Berkes, ilkeğitim alanında pek bir başarı gösterilemediğini kaydeder. Bunun başlıca nedeni ilk eğitimi elinde tutan din kurumunun, eğitim alanının modernleştirilmesine karşı gelmekten çok,

[160] Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslim tüccarların başka ülkelerin konsolosluklardan aldığı ve o ülke tüccarı gibi muamele görmesini sağlayan belge sistemi. Bkz. Carter Findley, **a.g.e**., s. 51.
[161] Zürcher, **a.g.e**., s. 76.
[162] Zürcher, **a.g.e**., s. 76-77.

bununla rekabet eder duruma gelmesi ve Tanzimat'ın bu alanda sadece yüzeyde kalmış yenilikler getirmiş olmasıdır. İlk eğitim okullarında hala medreselerden gelen hocalar eğitim veriyordu. 1848'de Dar'ül Muallimin, 1870'te de Kız Öğretmen Okulu kurulmuştur. Ancak 1908 yılına kadar bu okullar tam anlamıyla ilkeğitime öğretmen yetiştirmeyi başaramamıştır. 1832'den itibaren kız ortaokulları açıldı. Tanzimat döneminde medreselere ilişkin bir gelişme kaydedilememiştir. Fakat önceki dönemden kalma Mühendishane, Tıbbiye ve Harbiye gibi yüksek okullarda ilerlemeler olmuştur. Özellikle Tıbbiye doktor yetiştirmekten çok eğitim, bilim, düşün ve yönetim alanında ilk modern eğitimli kişileri yetiştirmiştir. 1851'de Encümen-i Daniş'in kurulması ve Cevdet Paşa'nın tarih yazmakla memur edilmesi önemlidir. Dar'ül Fünun 1870'te açılmış, kısa bir süre sonra kapanmıştır. Berkes, Tanzimat döneminin bir çelişkisi olarak, yükseköğretim alanını mühendislik, askerlik ve tıp gibi ulemanın hiç ilgilenmediği konuların dışına çıkarma işi yüzünden Meşrutiyet dönemine kadar üniversite kurulamadığına dikkat çeker. Fakat Batı fikirleri ve eğitim etkileri Galatasaray Lisesi'nin kurulması, buradaki Fransızca öğrenimi ile ayrıca tüm Osmanlı millet unsurlarına açılmış olması eğitim alanında Osmanlılık ideolojisinin sürdürülmesiyle beraber, Dar'ül Fünun'un başaramadığı Batılılaşma akımının ileriye götürülmesini simgelediği kanaatindedir.[163] Galatasaray'ın kurulmasını 1859'da idareye uzman yetiştirmek üzere açılan Mekteb-i Mülkiye izler. Şerif Mardin, 1880'li yıllardan itibaren Mülkiye Mektebi'nin "*gerçekten bir Avrupaî irfan ocağı olarak bir işlev ifa etmeye*" başladığını kaydeder.[164] Mardin aynı zamanda, Tanzimat döneminde açılan bu yeni okullardaki eğitimin, öğrencileri geleneksel düzenin değerlerine karşıt yeni değerlerle işleyen, "*kapalı*" bir entelektüel dünyaya yerleştirdiğini öne sürer.[165] Tanzimat'la birlikte Batı'daki düşünsel akımları takip eden, bunu İmparatorlukta uygulamanın hayallerini

[163] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 203-215.
[164] Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 50-51.
[165] Mardin, **Türkiye, İslam…**, s. 33.

kuran, ancak ülkenin toplumsal gerçekliğine mesafeli bir aydın topluluğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu modern, Batılı okulların açılması Tanzimat'ın ikili yapısını sürdüren başlıca unsurlardan biri olmuştur.

Bu ikili yapının bir göstergesi medresenin yanında yeni okullar olarak Dar'ül Fünun'un (üniversite) ve idadilerin (ortaokul) faaliyete geçmesidir. Birbirini reddeden akılcı ve skolastik iki zihniyetin temsilcileri bir arada ve aynı ödevleri yüklenerek varolmuşlardır. Medrese teokrasinin, yeni okullar ise Batılılaşmanın temsilcisiydiler. Medrese ve ulema, ilk fırsatta nüfuz ve hâkimiyetini sınırlayan Batı modelinde kurulmuş eş düzeydeki kurumlardan kurtulmak istemiştir. Doğu ile Batı'nın yan yana yaşatılmak istenmesi Tanzimat devrinde kesin bir şekle dönüşmüştür.[166] Doğu ile Batı'nın, eski ile yeninin bu yan yanalığı Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar devam edecektir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda eğitim alanındaki gelişmelerin sonucunda dört tür okul ortaya çıkmıştır. İlki, geleneksel Müslüman okulları olan mektepler ile İslam ilimleri programını uygulayan medreseler idi. Bunların yanında Tanzimat ile kurulan ve II. Abdülhamit'in saltanatında yaygınlaşan laik devlet okulları yer almıştı. İmparatorluğu yönetecek ve ileride Türkiye Cumhuriyeti'ni kuracak kadrolar bu okullardan yetişmiştir. Bir diğer eğitim kurumu, milletlerin kurdukları okullar olmuştur. Son olarak yabancı Katolik ve Protestan misyonerler ile Musevi Alliance Israelite Universelle'nin kurdukları, az sayıda Müslüman öğrencinin de devam ettiği okullar gelmiştir.[167] Eğitim sistemindeki bu parçalı yapı, Osmanlı birliğinin aleyhine işlemiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda geleneksel millet sistemini dağıtacak ulusçuluk hareketleri Tanzimat döneminin bir başka önemli meselesidir. 1854-1856 Kırım Savaşı ve sonrasında çıkarılan Islahat Fermanı bu konuyu başka bir boyuta getirmiş,

[166] Tunaya, **Türkiye'nin….**, s. 32.
[167] Zürcher, **a.g.e.**, s, 97.

Osmanlı'daki gayrimüslim halklar meselesi Osmanlı'nın Batılı devletlerle olan ilişkilerinde başlı başına bir sorun halini almıştır. Batılı güçlerin yardımıyla savaşı kazanan Osmanlı, bir yandan 1856 Paris Antlaşması ile Batı hukuk sisteminin bir parçası haline gelirken bir yandan da iç politikasında ve maliyesinde birtakım yeni düzenlemelere gitmek durumunda kalmıştır.

1839'dan Kanun-ı Esasi'nin ilan edildiği 1876'ya kadar süren Tanzimat dönemi içinde bir kırılma noktası sayılabilecek Islahat Fermanı, İmparatorluğun Kırım Savaşı'ndan çıkabilmenin karşılığı olarak Batı'ya verdiği bir tavizin neticesidir. Berkes, Tanzimat Fermanı ile devletin vaat ettiği reformları gerçekleştirecek kanun ve düzenlemelerin yapılmaması ve yapılanların da uygulanmamasından şikâyet eden Batılı devletlerin Kırım Savaşı sonrası düzenlenen Paris Barış Konferansı'nda Osmanlı'yı gayrimüslimlere yönelik reformlar konusunda zorladıklarını söyler. Ona göre 1839 Tanzimat Fermanı'nın Müslümanlar için çıkarıldığı söylenirse, 1856 Fermanı da Hıristiyanlar için yayımlanmış bir belge sayabilir. Ancak Islahat Fermanı, Tanzimat ile kapalı kalan alanları açığa çıkardığı ve daha karmaşık sorunları işaretlediği için daha çok eleştiriye maruz kalmıştır. Gerek Müslüman ulemadan, gerekse Hıristiyan dini otoritelerinden karşı çıkışlar olmuştur. Çünkü Islahat Fermanı ile Kilisenin cemaati üzerindeki yetkileri de kısıtlanmaktaydı.[168] Islahat Fermanı ile getirilen düzenlemeleri Berkes şöyle sınıflandırır: Tanzimat ile tanınan hakların uygulanmasının teyit edilmesi, gayrimüslim nüfusa verilen tüm geleneksel hakların ve manevî bağışıklıkların yenilenmesi, tüm dinî inançlar için özgürlük garantisi, din, dil ve ırk üzerine tüm aşağılayıcı ifadelerin yasaklanması, farklı inançlardan herkese eşit olarak eğitim, hükümet görevlerinde çalışma, yargı yönetimi, vergilendirme ve askerlik hizmeti yükümlülüklerinin getirilmesi, mahkemelerinin yeniden düzenlenmesi ve karışık

[168] Berkes, **Türkiye'de**, s. 187-191.

mahkemelerin kurulması, ceza ve ticari yasaların tek tip olarak yenilenmesi, yabancılara mülk edinme hakkı verilmesi, Şura-yı Devlet'te tüm dinî topluluklara temsil hakkının tanınması, Avrupa'dan gelecek fonlarla eğitim, bilimin ilerlemesine yardım etmek üzere taşrada ticari ve tarımsal kalkınmaya yardımcı olacak önlemler alınması öngörülmüştür.[169] Islahat Fermanı'nın Osmanlı geleneksel düzenindeki "*millet*" sistemini hukukî anlamda büyük ölçüde sonlandırdığı, ortada sadece farklı etnik ve dini kökenlerden oluşan, parçalı bir toplum yapısı kaldığı görülebilir. Bu durum ulusçu hareketleri de hızlandırmıştır.

Niyazi Berkes, Islahat Fermanı'ndan sonra Müslüman olmayan halkların din-hukuk hayatında iki önemli gelişme olduğunu yazar. Birincisi Hıristiyan cemaatlerin uluslaşma yoluna girmesi, ikincisi bu "*millet*"lerin Kilise meclislerinde ruhban olmayan "*laik*" üyelerin konmasıdır. Böylece Hıristiyan cemaatlerde "*uluslaşma ve laikleşme*" birlikte başlamıştır. Ona göre bu gelişmelerin altında biraz Batılı devletlerin, biraz da Tanzimat yöneticilerin sorumluluğu vardır. Berkes, Hıristiyan "*millet*"lerin kaydettiği gelişmelere karşın, Müslüman Türklerin dinsel geleneğinde Hıristiyan halklarda olduğu gibi bir ulus olarak örgütlenmelerini sağlayacak temelin olmadığını, oluşamadığını vurgular. Tek temel Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslümanların devleti olduğu sanısıdır.[170] Bu da bir ulus devleti değil, din temelli devlettir. Dolayısıyla İmparatorlukta son ulusçu gelişme Türkler arasında olmuştur. Ancak İmparatorluğun kurucu unsurunun gemiyi son terk eden olmasını doğal karşılamak gerekir.

Osmanlı geleneksel düzeninin temelden sarsıldığı 19. yüzyılda İmparatorluğun artık farklı milletleri kaynaştırma ve ortak bir çıkar etrafında toplama imkânının kalmamıştır. Bağımsızlık hareketleriyle Türkler ve Hıristiyanlar sadece bölünmüş değil, aynı zamanda birbirine "*düşman"* haline gelmiştir. Mısır'da Mehmet Ali İsyanı'ndan sonra, Müslüman

[169]Berkes, **The Development**…, s. 152-153.
[170] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 201.

Arapların da Türk yönetimine bağlılığı sarsılmaya başlamıştır. Toplum bağları iyice çözülmüştür. Tanzimat, esasen bu bağları yeniden kurmak hareketiydi.[171] Ancak başarılı olamamıştır. Tanzimat düzeni içinde bir başka aşama olan Islahat Fermanı ise, Batılı devletlerin baskısıyla yapılmış olması bir tarafa bırakılırsa, çok uluslu yapıyı korumak için daha ileri bir adım gibidir. Üstelik gayrimüslimlerin haklarını öne çıkaran bir düzenlemedir. Bu nedenle Müslüman toplulukların tepkisine yol açmıştır. Görünen o ki; Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat döneminde çok uluslu yapıyı korumak için atılan her ileri adım dağılma sürecini de hızlandırıcı etkide bulunmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu, Kırım Savaşı sonrası imzalanan Paris Barış Antlaşması ile Avrupa hukuk sistemine dâhil olmuştur. Bu bakımdan Avrupalı devletlerle resmi eşitlik temelinde bir anlaşma imzalayan ilk Batı dışı devlettir, Diğer yandan bu antlaşma, Karadeniz'i tarafsızlaştırmak, Tuna nehrini uluslararasılaştırarak ve Romanya ile Sırbistan'ı Avrupalıların denetimi altına sokarak bu bölgelerde Osmanlı egemenliğinin altını oymuştur. Mehmet Ali Paşa'ya karşı Osmanlılara yardım etmiş olan Avrupalı güçlerin ortak eyleminin yerini artık devletler arasındaki rekabet almıştır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünün Avrupa devletlerinin ortak güvencesi olmadan pek bir anlamının olmadığı ortaya çıkmıştı.[172] Nitekim Paris Antlaşması ve Islahat Fermanı sayesinde Osmanlı toplumu ve ekonomisi büyük bir hızla Avrupa ekonomisinin nüfuz alanı içine girmiştir. İmparatorluğu Avrupa devletler hukukundan yararlandırmak, onu Avrupa camiasının bir parçası saymak kararı, aslında toplumunun ve ekonomisinin Avrupa'ya tabi oluşunun bir sonucudur. Bu bağlılık, hukuki ve siyasi kapitülasyonlarla desteklenmiştir. Söz konusu kapitülasyonlar doğrultusunda Osmanlı ülkesindeki yabancı tebaa, herhangi bir anlaşmazlık halinde kendi ülkelerinin kanunlarına tabi olarak özel mahkemelerde yargılanabiliyordu. Bunu da modern devletin başlıca özelliği olarak

[171] Küçük, **a.g.m.**, **Tanzimat**, s. 549.
[172] Findley, **a.g.e.**, s. 83.

tanıdığı hükümranlık hakkı ile bağdaştırmak pek mümkün görünmemektedir.[173] İmparatorluğun bu durumu, Tanzimat düzenini yarı-sömürge" olarak tanımlayan Berkes ve bu düşüncede olanları haklı çıkarır niteliktedir. Zira Babıâli, bu tarihten sonra siyasi varlığını Avrupalı güçler arasındaki rekabete dayandırmaya çalışırken, mali varlığını ise dış borçlarla sürdürmeye başlayacaktır.

Tanzimat düzeni içinde yeni kapitülasyonlar ve bağımlılıklar getirmekle eleştirilen Islahat Fermanı veya Paris Barış Antlaşması gibi ilave yükleri olmasa da, Osmanlı İmparatorluğu'nun demiryolu ve liman yapımı ile madenlerin işletilmesi için imtiyaz vermesi kaçınılmaz gibidir. Çünkü İlber Ortaylı'nın da işaret ettiği üzere, 19. yüzyılda özellikle demiryolu olmadan İmparatorluğun yönetilmesi zor görünmektedir. Ancak telgraf hatları, karayolları ve posta taşımacılığı konusunda dış sermayeye taviz verilmemiştir.[174] Ülkenin altyapısının geliştirilmesi Tanzimat ve sonrasında II. Abdülhamit döneminin önemli işlerinden biridir. Ancak bu yatırımların finansmanının büyük ölçüde yabancı sermaye ile oluşu devletin maliyesi üzerindeki yüklerden biridir. Nitekim Kırım Savaşı'ndan sonra İmparatorluk sürekli bir mali bunalım içindedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun mali durumu zaten başından beri Tanzimat reformcularının zayıf yanı olmuştur. Her ne kadar devletin dış ticaret ve tarımdaki gelirleri arttıysa bu giderleri karşılayacak oranda olmamıştır. Osmanlı Devleti 1856'dan sonra bir borç sarmalına girmiştir.[175] Bu durum da Batı'ya olan bağımlılığı derinleştirmiştir.

Ekonominin dışarıya bağımlı hale gelişinin simgelerinden biri Osmanlı Bankası'dır. 1856 yılında Londra'da İngiliz bankerleri tarafından kurulan Osmanlı Bankası, 1863'te Fransız sermayedarlarının katılımıyla güçlenmiştir. 1862 yılında Osmanlı

[173]Karpat, **a.g.e**., s. 53.
[174] Ortaylı**, a.g.e**., s. 132.
[175] Lewis, **a.g.e**., s. 162 ve Küçükömer, **a.g.e**., s. 74-75.

İmparatorluğu'na sağlanan yeni istikrazlara aracılık etmesi karşılığında Osmanlı Bankası'na 30 yıl süreyle banknot çıkartma imtiyazı verilmiştir. Devlet gelirlerini toplayıp, devlet adına ödemeler yapma hakkına sahip olan Banka, Hazine bonolarını da mahsup etmeye yetkili kılınmıştır.[176] Gülten Kazgan, Osmanlı Devleti'nin para basma yetkisini devretmesinin temel nedeninin, Avrupa devletlerinin aksi halde borç vermeyeceklerine dair yaptıkları baskılar olduğunu belirtir.

"*Böylece Osmanlı, fiilen altın standardına bağlanırken kendi 'senyoraj', yani devletin yeni satınalma gücü yaratma hakkından da vazgeçmiş oluyor, kâğıt para basarak kaynak sağlama yerini, vergi gelirini arttırmadaki kısıtlar dolayısıyla, zorunlu biçimde iç-dış borçlanmaya bırakıyordu. ..Osmanlı Bankası Avrupa finans kapitalinin bir aracı olarak çalıştı, devletin emrinde bir emisyon bankası işlevini yerine getirmedi. Böylece bütçe açıklarının yüksek tuttuğu faizler ve borçların anaparaları güven içinde Avrupa finans kapitaline akabildi*."[177]

Osmanlı İmparatorluğu'nun dış borçlanma yoluna gitmesinden 1875'te moratoryum ilan etmesine kadar olan süreçte alınan borçlar büyük ölçüde değişen tüketim kalıplarına uygun olarak cari harcamalara gitmiştir. İhraç mallarının getirisinin düşüklüğü, faiz hadleri ile aradaki komisyonların yüksekliği geniş çaplı yatırımların finanse edilmesine imkân bırakmamaktaydı. Gelir artışı olmayınca, yapılan borçların faizleri dahi yeni borçlanmalarla ödenir olmuştu. Bu durum Avrupa'daki mali krizle de birleşince devletin moratoryum ilan etmesi kaçınılmaz olmuştur.[178]

Büyük beklentilerle başlayan Tanzimat dönemi, İmparatorluğun büyük bir borç sarmalına girmesiyle son bulmuştur. Devlet idarecileri bu krizi aşabilmek için dönem

[176] Avcıoğlu, **a.g.e**., s. 97-98.
[177]Gülten Kazgan, **Tanzimat'tan 21. Yüzyıla Türkiye Ekonomisi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 20-21.
[178] Kazgan, **a.g.e**., s. 21.

süresince ortaya çıkan anayasalı parlamenter düzen fikrine sarılmışlardır. 1875'teki moratoryum ilanı ve devam eden Osmanlı-Rus Savaşı'nın yarattığı baskı ortamı İmparatorluğun ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi'nin ilanını getirmiştir.

Niyazi Berkes, Tanzimat rejiminin asıl başarısızlığının Osmanlılık ideolojisinin yansıttığı ekonomik çağdaşlaşmadaki başarısızlık olduğunu savunur. Çağdaş ekonomilerin gelişimi ulusal ekonomilerin kuruluşuyla mümkün olmuştur. Batı Avrupa'da ulus birimlerinin kurulması, monarkların feodal güçlere ve kiliseye karşı kurdukları himaye altında özel mülkiyet sahibi olan vatandaşlığa, sermaye birikimine ve girişimciliğe imkân vermesiyle gerçekleşmiştir. Osmanlı İmparatorluğu ise Avrupa siyasetine girdiği dönemde bir yandan kendi topraklarındaki halkların uluslaşma akımları, bir yandan da Avrupa'da gelişen ulusal ekonomilerin istilasıyla karşılaşmıştır. İmparatorluk bu koşullar altında çağdaş bir devlet olmanın gerekli unsurlarından yoksundu. Bu durumda Berkes'e göre, Osmanlılık ideolojisinin yetersizliği ortaya çıkmaktaydı. Osmanlı ülkesinin üzerinde, kendi egemenliğine aykırı imtiyazlar edinmiş başka devletlerin ekonomik gücü hüküm sürüyordu. Devletin siyasal, ekonomik, kültürel dayanağı olarak bir ulusun varlığı söz konusu değildi. Berkes, tam "*çağdaşlaşma akımının zafer kazandığı dönem*"de, bunun uygulayıcısı olan devletin gerçek bir toplum temelinden yoksun kaldığını belirtir. Üstelik İmparatorluğun çağdaşlaşma yönünde attığı her adım bu toplumsal temelleri daha da parçalamıştır.[179] Berkes, Osmanlılık ideolojisini bu dönem için yetersiz ve başarısız bulup, devletin temeli olan bir ulusun yokluğundan söz eder. Ancak 19. yüzyıl itibarıyla Osmanlı, hala bir imparatorluktur. Yükselen ulusçuluğa, ayrılan unsurlara rağmen bu İmparatorluk farklı milletleriyle hala varlığını sürdürmekteydi. Ortada böyle çok uluslu bir İmparatorluk varken, Osmanlılık ideolojisinden vazgeçmek, bir yerde devletin kendisini inkârı olurdu. Diğer yandan malî

[179] Berkes, **Türkiye'de**.., s. 218.

kaynakların yetersizliği, ulusçu akımların güç kazanması ve Batılı güçlerin ekonomik baskıları Babıâli'nin Tanzimat'ın açtığı çığırın düşüncelerini, yeniliklerini uygulama konusunda elini kolunu bağlamaktaydı. Merkezi devlet içeride güç kazanmak için mücadele ederken ve bunu da başarmaya çalışırken, dışarıya karşı bir egemenlik kaybı yaşamaktaydı.

Tanzimat'ın ve sonuçlarının esasen idarecilerin duydukları bir ihtiyacın ürünü yahut doğrudan ulusun bir hamlesi olmadığını belirten Hilmi Ziya Ülken, bu hamlenin büyük ölçüde dıştan gelen siyasi-iktisadi baskıların neticesi olarak meydana geldiğine dikkat çeker. Ancak bir defa "*ok yaydan çıktıktan sonra*" olaylar kendiliğinden birbiri ardına gelmiştir.[180] Osmanlı sultanının bir fermanla kendisini bağlamasını anayasal ve parlamenter bir düzene geçiş izlemiştir.

Tanzimat döneminin ortalarından itibaren, bu düzenin yol açtığı sorunların Kanun-ı Esasi'nin kabulü ile çözülebileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu düşünce, Tanzimat döneminin yetiştirdiği, fakat bu döneme muhalif olan Yeni Osmanlı hareketinin öncülüğünde işlenmiştir. Tanzimat düzenine muhalif bu aydın kuşağı, Tanzimat'ın getirdiği yeni kültür ve siyaset ortamında yetişmiş, onun ürünü olan düşünce adamlarıdır.

1.2.5.1. Tanzimat Döneminin Kültürel Gelişmeleri ve Yeni Osmanlı Hareketi

Tanzimat dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk defa olarak modern anlamıyla bir aydın ve muhalefet çevresinin doğuşuna tanık olmuştur. II. Mahmut döneminde kurulan Tercüme Odası'nda yetişen gençlerle beliren aydın grubu Cumhuriyet'e kadar uzanan Batılılaşma sürecinde önemli bir rol üstlenmiştir. Batı'dan gelen düşünce akımları Tanzimat'tan itibaren hem aydınlar hem de idarecileri üzerinde türlü etkileri yapmıştır.

[180] Ülken, **Türkiye'de**., s. 33.

Söz konusu dönemde Batılı eserlerin çevirisi Osmanlı kültür ve dil hayatında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. II. Mahmut döneminde ilk gazetenin, Takvim-i Vekayi'nin yayınlanmasını, Tanzimat'ta 1861'de Agâh Efendi tarafından kurulan Tercüman-ı Ahval ile 1862'de İbrahim Şinasi tarafından çıkarılan Tasvir-i Efkâr[181] gazeteleri takip etmiştir. Tanzimat'ın yetiştirdiği ilk nesil aydın-bürokrat sınıfı böylece eserlerini ortaya koymaya başlamıştır. Bu dönemin geleneksel Osmanlı sanat ve ilim hayatından bütünüyle farklı bir çizgisi vardır. Divan şiiriyle sınırlı edebiyat hayatında Batı'dan gelen nesir, özellikle roman ve tiyatro gibi yeni türler ilgi görmüş, toplumsal ve siyasi meseleler edebî eserlerin başlıca temaları haline gelmiştir. Gazetecilik faaliyetiyle de artık bir Osmanlı kamuoyu söz konusu olmaya ve çağdaş Türk düşüncesi oluşmaya başlamıştır. Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi isimler gazetecilikle beraber edebiyat ve düşün hayatına yön vermişler, aynı zamanda Tanzimat döneminin ilk muhalif hareketi, Yeni Osmanlılara öncülük etmişlerdir.

Böyle bir entelektüel ortamının gelişmesinde şüphesiz Tanzimat döneminin eğitimdeki reformları ile dil ve kültür konusundaki değişimler etkili olmuştur.

Tanzimat dönemi edebiyat, basın, dil ve yazı alanında üç düşünce yönünün belirdiğini vurgulayan Berkes, bunların birincisinin aydınlanma, ikincisinin halka doğru eğilim, üçüncüsünün ise siyasal özgürlük olduğunu söyler. Batı terimleriyle bunların rasyonalizm, demokrasi ve liberalizm olarak nitelendirilebileceğini, ancak söz konusu kavramların bilinçli olarak Osmanlı düşünce düzeyinde kullanılmadığını vurgular. Birinci eğilim din ve gelenek alışkanlıkları yerine aklın ve özellikle Batı'nın gelişen bilimsel ölçülerinin üstünlüğü inancını yansıtır. Ve III. Selim döneminden itibaren Mühendishane, Tıbbiye gibi Batılı tarzda eğitim vermeye başlayan okullar sayesinde "*maarif*" ve "*fen*" kavramlarının güçlü bir biçimde ortaya çıkmasıyla kendini gösterir.

[181] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 177, 230.

İkinci eğilim yönetici tabaka ile halk kitleleri arasında yaklaşma, başta dil olmak üzere birbirlerini anlama araçlarını geliştirme isteğini anlatır. Berkes'in "*dil çağdaşlaşması*" olarak nitelediği bu eğilim, devletle toplum, din ile dünya, okumuş ile cahil, Doğu geleneği ile Batı ilericiliği arasındaki geçiş yollarının açılmasının başlıca aracıdır. Gazeteciliğin gelişmesi, Batılı edebî türler üzerinden çağdaş düşünce akımlarının yayılması, yeni bir okuryazar kitlesinin oluşması bu eğilimin bir uzantısıdır. Üçüncü eğilim ise siyasal iktidarın mutlak gücünü kırarak kişinin özgürlüğü idealinin kendini göstermesidir.[182] Yeni Osmanlılar hareketi ile kendisini gösteren muhalefet hareketi ve anayasal bir düzene geçiş bu üçüncü eğilimin bir sonucudur. Özgürlük peşinde koşan yeni bir aydın/bürokrat kuşak vardır ve bu kuşak Tanzimat kurumlarının çocuklarıdır.

Bu dönemde açılan yeni okullar ve Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi, Tercüme Odası'ndan yetişen nesillerle yenilik hareketi yavaş yavaş toplumun kendi ürünü olan bilinçli ve iradî bir hareket haline girmiştir. "*…hamle, cemiyetin içine nakledilmiş oldu ve kökleşti"*diyen Tanpınar şöyle devam eder: *"Filhakika, bundan sonra memleket içinde yapılacak mücadeleler, artık devlete ait herhangi bir ıslahat meselesinden ziyade, nesillerin rüyasını yapan fikirlerin ve yeni kıymetlerin etrafında olur.*"[183] Yukarıda belirtildiği gibi Tanzimat dönemi aynı zamanda çağdaş Türk düşünce hayatını doğuran devirdir. Siyasi ve toplumsal konular, devletin bekası artık Sarayın dışında konuşulur, tartışılır olmuştur.

Tanzimat'ın ilk döneminde devletin girişimleri ile başlayan Batılılaşma hareketi, yavaş yavaş birtakım aydınlarca benimsenerek topluma sirayet etmiştir. Islahat Fermanı'ndan sonraki ikinci devrede ise toplumsal sorunlar aydınların başat uğraşı olmuştur. Ülken bu devreyi "*Tanzimat ruhunun devletten halka geçişi, yukarıdan aşağı inişi*" olarak tanımlar. Tanzimat'ın Babıâli'den sokağa geçmesi esas toplumsal hareketin

[182] Berkes, **Türkiye'de..,** s. 223-224.
[183] Tanpınar**, On….**, s. 86.

başlangıcıdır. Tanzimat'ta sokağın rol oynamaya başlaması gazetenin, eleştirinin, halk sesi olarak yeni zihniyeti savunması ile olmuştur. İlk defa Takvim-i Vekayi (1831-1843) hükümeti temsil ederek gazeteciliğe başlamıştır. Tasvir-i Efkâr'da (1861-1869) Şinasi'nin, İbret'te Namık Kemal'in yayınları halkın sesini duyurmaya başlamıştır.[184]

Toplumsal fikirlerin tartışıldığı bir mecra olarak edebiyat, gazeteden sonra yerini almıştır. Türk edebiyatında köklü değişimlerin olduğu Tanzimat döneminde, Batılı edebî türlerden tiyatro, nesir ve romanın gelişi başlı başına büyük bir yeniliktir. Bu edebiyatın önemli bir özelliği siyasî fikirlerin yayılma alanı olmasıdır. Bu devirde yazarlar, eserleriyle topluma yön verebileceklerini düşünmüşlerdir.[185] Batılılaşma, Tanzimat dönemi eserlerinin ana teması olmuştur. Türk düşüncesinde edebiyatın ve edebiyatçıların etkin olması Tanzimat ile başlayan bir olaydır. Toplumsal ve siyasi duruşunu edebi eserler üzerinden sergileyen bir aydın kesiminin varlığı söz konusudur.

Bu yeni aydın kesimi ile devlet arasında da yeni bir ilişki biçimi belirmiştir. Tanpınar, bu yeni ilişki biçimini şöyle açıklar:

"*Tanzimat, mektepleriyle, kalemleriyle, gazeteleriyle yetiştirdiği nesle karşı tedbirler almaya mecbur olur. İleri hamle, çoğu küçük veya büyük memur aristokrasisinden yetişmiş gençlerin eline geçer ve o zamana kadar yenileşme hareketinde önde giden devlet, kendi tesirlerinin içinde dahi bir muvazene ve hatta muhafaza unsuru olmak durumuna düşer, yani uyandırmaya çalıştığı fikrin hızını kesmek zorunda kalır. Rollerin bu suretle değişmesinin aşikâr bir mânası vardır: Devletin iradesiyle dıştan ve yukarıdan gelen bir düzenleme hareketi, içe intikal etmiş ve bir ihtilal mahiyetini almıştır. Bu da evvelki devrin değişerek devamıdır*."[186]

[184] Ülken, **Türkiye'de….**, s. 34-35.
[185] Jale Parla, "Tanzimat Edebiyatında Siyasi Fikirler", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, (ed. Mehmet Ö. Alkan), c.1., İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 223-233.
[186] Tanpınar, **On….**, s. 163.

Tanzimat'la bir "*ihtilal*" söz konusu olmamıştır, ancak devletin eylemlerinin, idarecilerin kararlarının sorgulanmadığı bir geleneksel düzenden, idarecilerin baskıcılığının tartışıldığı, reformların eleştirildiği ve üstelik bunun basın yoluyla kamuoyunun da dâhil edilerek yapıldığı yeni bir düzen oluşmuştur. 1839'da Tanzimat hareketini başlatan idarecilerin böyle bir sonucu hedefledikleri düşünülemez elbette, ancak kendi muhalif nesillerini yetiştirmesi Batılılaşma sürecinin belki de başlıca çelişkilerinden biri olmuştur.

Tanzimat döneminde bu muhalif kuşağının etkili olmasındaki nedenlerden biri Saray diline mesafe koyup halk diline yaklaşma çabalarıdır. Çünkü Berkes'in de işaret ettiği gibi,[187] basındaki gelişmeler ve gazete okuyan bir kesimin belirmeye başlaması dilde sadeleşmeyi zorunlu kılmıştır. Şinasi bu konuda öncü rol üstlenmiştir. Dil konusundaki gelişmeler devleti merkezileştirme çabalarıyla ve aynı zamanda çağdaş Türk edebiyatının doğuşuyla ilintilidir. Zira Tanzimat, Babıâli bürolarında doğmuştu ve bu bürolar aynı zamanda aydınların yetiştiği yerdi. Tanzimat dönemi bürokrasisini oluşturan bu sınıfla birlikte devletin bürokratik özelliği modern bir içerik kazanmakta idi. Esasen III. Selim ve II. Mahmut devrinden itibaren devlet örgütünün yeni bir nitelik kazanmasıyla kavramsal birtakım boşluklar meydana gelmiştir. Devletin kalemiye görevlilerinin kullanacağı sözlüklerin yazılmaya başlanmasının ardında kültürel tıkanmayı aşmaya yönelik böyle bir neden söz konusudur.[188] Devleti yönetenlerle yönetilenlerin dilinin yakınlaşması, bir kamuoyunun oluşması Tanzimat düzeninin muhalif hareketi olarak Yeni Osmanlıları ortaya çıkarmıştır.

Niyazi Berkes, 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı egemenliğinin giderek aşındığını, Batılı güçlerin özellikle 1870 sonrası Osmanlı egemenliğine karşı bir tavır aldıklarını dile getirir. Siyasi ve kültürel bir yeniden yapılandırmanın temeli olarak

[187] Berkes, **Türkiye'de…,** s. 230.
[188] Mardin, **Türkiye'de Din ve…**, s. 9-16.

Türklük unsuru ise henüz keşfedilmemiştir. Halkın giderek yoksullaşması ve devletin iflası sürecinde, kimileri Batılılaşma düşüncesinin Türk halkının tamamen yok edilmesi olup olmadığını, Müslüman olmayan milletlerin maddi ve toplumsal başarıları karşısında, İmparatorluğun Müslüman çevrelerinde ve hatta kurucu unsur Türklerde, devletleri dışında bir yaşam olasılığı bulunup bulunmadığını sorgulamışlardır. Bu düşünceler de sorgulayanları, birlik için İslamî mirasa dönmek gerektiği düşüncesine götürmüştür. Berkes, bu sebeple ilk anayasa hareketlerinin dinî nitelikte, Batı ve Tanzimat karşıtı olduğuna; fakat amaçlar ve anayasanın temelinin ne olacağı konusunda belirsizliklerin hâkim olduğunu da ilave eder. İlk muhalif tepkiler 1859'da Muhafaza-i Şeriat adlı gizli örgütün açığa çıkması ve bu örgütün Kuleli Lisesinde yargılanmasıyla görülmüştür.[189] Tanzimat'a karşı ikinci tepki hareketi ise 1865'te "*İttifak-ı Hamiyet*" örgütünün kurulmasıdır. Daha sonraları bu topluluk "*Yeni Osmanlılar*" Cemiyeti, Avrupa'da ise Jön Türkler adıyla anılmıştır.[190] Mısır Hıdivi Mustafa Fazıl Paşa'nın himayesinde ve mali desteğinde kurulan bu Cemiyette Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa, Ali Suavi gibi isimler yer almıştır.

Önce İttifak-ı Hamiyet Cemiyeti, sonra Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ndeki genç ihtilalcileri birleştiren unsur, Avrupa medeniyeti hakkındaki genel bir bilgi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılıp parçalanması hususundaki ortak endişedir. Yeni Osmanlılar, "*Avrupa'nın Hasta Adamı*"nın durumunun giderek kötüleşmesinin sorumluğunu, Islahat Fermanı sonrasında devletin idaresini elinde tutan, sırasıyla sadrazamlık ve hariciye nazırlığı görevlerini yürüten Âli Paşa ve Fuat Paşa'nın başını çektikleri devlet adamı grubuna yüklüyordu.[191] Bu devirde Âli ve Fuat Paşaların muhalif hareketlerin hedefi

[189] Berkes, **The Development**…, p. 202-203; Berkes, **Türkiye'de…**, s. 241-244.
[190] Berkes, **The Development**…, p. 204-205. İttifak-ı Hamiyet ile daha sonrasında Yeni Osmanlılar Cemiyetinin kuruluşuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**; Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,** İletişim, Yayınları, İstanbul, 2017.
[191] Mardin, **Yeni….,** s. 17-18.

haline gelmesinde bir tür baskı rejimi kurmuş olmaları etkilidir. Tanzimat idaresi, reformların sonucu ortaya çıkan bu aydın kesimden, muhalif hareketten hoşnut değildir.

Tanzimat'ı bir "*geçiş ve buhran*" devri olarak tanımlayan Hilmi Ziya Ülken, devletin bu dönemde kendi yaptığı reformlardan önce kendisinin rahatsız olduğuna dikkat çeker. Devlet, reformların yol açtığı sonuçları önleyememenin sıkıntısı içinde kendisiyle çelişkili bir hale düşmüştür. Tanzimat hürriyet ve eşitlik fikirlerini hayata geçirme iddiasındaydı. Ama bu fikirlerin neleri beraberinde getireceği hesaba katılmamıştır. İdareciler bu fikirlerin kurulan yeni kurumlarda, yeni yetişen fikir ve yazı adamları üzerinden İmparatorluğa öngöremedikleri yansımaları olduğunda müsaade, himaye, sansür ve baskı gibi farklı yöntemlere başvurmak durumunda kalmışlardır. Bu nedenle yeni yetişen kuşaklar "*Tanzimat'ın eteği tutuşmuş 'rical'ine müstebit gözüyle*" bakmışlardır.[192] Bu "*müstebit*"lerden kurtuluşun çaresi ise anayasal düzene geçişte aranmıştır.

Yeni Osmanlıların programı devletin dış politikasının bağımlılıktan kurtulması ve Osmanlı saltanatının mutlakiyet niteliğinden çıkarılarak meşruti bir yapıya sahip kılınması esasına dayalıdır. Yeni Osmanlılar, vekilleri ve icra organını sorumlu tutacak bir parlamentonun kurulmasını, ayrıca gerçek bir Anayasa yapılmasını talep ediyorlardı. Ancak böyle bir sistemde şahsi idareden kurtulmanın mümkün olabileceği kanaatindeydiler. Tunaya, Yeni Osmanlıların doktrinal bakımdan Batıcı, İslamcılığı amaç olarak kabul etmiş olmaları bakımından muhafazakâr kaldıklarını söyler. Diğer yandan Osmanlı siyasi düşüncesine bir hayli yenilik getirmişlerdir. Teokratik amaç yanında Osmanlılığın ikinci bir amaç haline getirilmesi, din bağları yerine Osmanlılık düşüncesinin birleştirici unsur olması onların önerisidir. Müteredditt Tanzimat ricaline karşılık Yeni Osmanlılar fikri bakımdan daha cesurdurlar. Türk siyasi edebiyatına belirli

[192] Ülken, **Türkiye'de...**, s. 58.

bir terminolojiyi; vatan, milliyet, hürriyet gibi terimleri kazandırmışlardır. Avrupai bir hukuk devleti düşüncesini savunmuşlardır.[193]

Bu hususlar, Yeni Osmanlılar hareketindeki isimleri birleştiren unsurlardır. Ancak hareketin içindeki isimlerin her birinin toplumsal ve siyasi konular, Batılılaşma meselesine dair farklı duruşları vardır. Bu anlamda Şinasi ile Namık Kemal'in ayrı uçlarda olduğu söylenebilir.

Berkes, 1840'larda Avrupa'da yaygınlaşan "*jeune*" teriminin Osmanlı'da başlıca iki grup için kullanıldığını kaydeder: "*a) Osmanlı kurumlarını saf geleneklerine döndürme yanlısı ıslahatçılar; b) Şeriatın zamanının ihtiyaçlarını karşılamadığı, devlet-din bileşiminin artık olanağının kalmadığı, devleti dinden ayırıp Avrupa modeline göre kurmak gerektiği düşüncesinde olanlar*." İkinciler genellikle Avrupa'da okumuş ya da bulunmuş, dinsizleşmiş sayılan ve döndüklerinde hiç de iyi izlenimler bırakmayan kişilerdir. Münif Paşa, Şinasi "*jeune*"ler arasındadır. Fakat Osmanlı'da "*jeune*" terimi böyle bir ayrım yapılmadan, "*devrimcilik*" ile "*ilericilik*" anlamında kullanılıyordu. Namık Kemal "*ilericilik*" anlamında kullanmıştır. Berkes, önemli olanın "*jeune*"lük kavramının Avrupa'da ulusçuluk ve meşrutiyetçilik, hatta cumhuriyetçilik yanlısı olmak anlamında kullanılırken, Türkiye'de bunundin ve devlet düşmanlığı anlamına gelmesi olduğuna dikkat çeker. Bu sebeple Avrupa'ya giden "*genç*"ler kendilerine "*Yeni Osmanlılar*" adını koymuşlardır. Berkes bunun rastgele olmadığını, çünkü onlar için ne jeune'lük ne de Türklük anlamı taşıdığını vurgular. Bu bakımdan Berkes'e göre Şinasi gerçek bir "*jeune*" iken, Namık Kemal "*Yeni Osmanlı*"dır. Zira Şinasi hem laikliğin hem de ulusçuluğun asıl öncüsüdür. Namık Kemal'de bunların ikisine de rastlanmaz. Berkes, Şinasi'nin dil ve anlam sorunlarına dönmesinin laiklik ve ulusçuluk görüşüyle ilgili

[193] Tunaya, **Türkiye'nin….**, s. 56-59.

olduğunu ileri sürer. "*Yeni Osmanlıların hiçbiri dil, devlet ve din konuları üzerinde Şinasi'nin bıraktığı yerden bir adım ileriye gidememişlerdir*."[194]

Bir düşünce topluluğu olarak içinlerindeki bu ayrılıklara rağmen, Yeni Osmanlıların temel hedefi olan İmparatorluğun parlamenter ve anayasal bir düzene geçmesi 1876 yılında Kanun-ı Esasi'nin kabul edilmesiyle gerçekleşmiş olacaktır. Tanzimat Fermanı ile kendi iradesini bir yeminle sınırlayan padişah, devleti bir meclis ve anayasa ile yönetmeyi kabul edecektir.

1.2.6. Kanun-ı Esasi ve II. Abdülhamit Devri: 1876-1908

Osmanlı İmparatorluğu, ülke içinde ve dışında bunalımların baskısı arttıkça çareyi bir yenileşme akımı başlatmakta bulmuştur. III. Selim devrinden devletin yıkılışına kadar olan süreç yeni idari, ekonomik ve hukuki denemelerin, geleneksel bir imparatorluk düzenine modern Batılı uygulamalarla çare arayışıyla geçmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda her bir Batılılaşma akımı eksiklikleri ve çelişkileriyle yeni ve daha ileri düzenlemeleri gerektirmiştir. Tanzimat Fermanı Islahat Fermanı'nı, Islahat Fermanı Kanun-i Esasi'ye giden yolu açmıştır. Bu durumda elbette İmparatorluğun artan malî bunalımları, Islahat Fermanı sonrası girdiği dış borç sarmalı ve Rusya'dan gelen saldırılar karşısında Avrupalı devletlerin desteğini alma çabalarının payı vardır. Devleti yönetenler her bir bunalımdan Batılılaşma yönünde ileri bir adımla çıkmaya çalışmışlardır. Yeni Osmanlıların başlattığı Tanzimat eleştirilerinin ve anayasa yanlısı fikirlerin etkisiyle ortaya çıkan Kanun-ı Esasi, iki yıldan az bir süre uygulanmış, II. Abdülhamit'in Anayasayı askıya almasıyla otuz yıl sürecek bir baskı rejimini başlatmıştır.

[194] Berkes, **Türkiye'de..**, s. 251-252.

Niyazi Berkes, 1871-1876 yıllarının çağdaşlaşma sorunu üzerinde, daha sonraları İslamcılık, Batıcılık, Ulusçuluk olarak tanımlanan üç eğilimden İslamcılığın kesin biçimini alışıyla sonuçlanan fırtınalı bir dönem olduğunu ifade eder. Bu dönemde Batı uygarlığı yolunda yarım yüzyıl boyunca sürdürülen çabalar durmuş, din-devlet ayrımındaki gidiş yeni bir din-devlet bileşimiyle sonuçlanmıştır. Bu devirde, dil ve uluslaşma yönündeki gelişmelerin tamamen durduğunu söyleyen Berkes, "*Osmanlı devletine çağdaş bir yasal birlik verme amacıyla başlayan Kanun-ı Esasi*" ile "*İslam şeriatına dayalı, Batılılaşmaya karşı, ulusal doğuşa aykırı bir uzun dönem*"in başladığı görüşündedir.[195] Berkes, Kanun-ı Esasi'nin II. Abdülhamit rejimine zemin hazırladığına inanır vebu rejimin, başka ulusçu hareketleri önleyemediği gibi, Müslüman Türkler arasında böyle bir hareketin gelişmesini engelleyici rol oynadığı kanaatindedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1875 yılı itibarıyla borçlarını ödeyemez hale gelip, moratoryum ilan etmesi ve ayrılıkçı ulusal hareketlerin artması Abdülaziz saltanatında siyasal gerilimi tırmandırmıştır. Söz konusu duruma karşı yükselen tepkileri, idarecilerin baskıyla savuşturma çabasından yukarıda bahsedilmişti. 1876 yılına gelindiğinde hükümete karşı tepkiler savuşturulamayacak düzeye varmış ve Sultan Abdülaziz kısmî bir hükümet değişikliğine gitmiştir. Değişim yanlıları açısından yetersiz görülen bu adımdan sonra anayasa savunucularının önde gelenlerinden Tuna Valisi Mithat Paşa'nın yer aldığı ve Harbiye Komutanı Süleyman Paşa ile Harbiye öğrencilerinin desteklediği bir grup tarafından Abdülaziz bir "*saray darbesi*" ile tahttan indirilip yerine V. Murat geçirilmiştir. Fakat V. Murat'ın ruhsal sağlığının yerinde olmaması sebebiyle veliaht II. Abdülhamit tahta çıkarılmıştır. Abdülhamit ile Mithat Paşa arasındaki anlaşma sonucunda 23 Aralık 1876'da Kanun-ı Esasi'nin ilan edilmesi kararlaştırılmıştır.[196]

[195] Berkes, **Türkiye'de….**, s. 271.
[196] Tanör, **Osmanlı….**, s. 124-125.

Böylece ilk Osmanlı-Türk anayasası yürürlüğe girmiş, anayasa ile birlikte ilk Osmanlı Mebusan Meclisi teşkil edilmiştir.

Kanun-ı Esasi ilan edildiği sırada Batı dünyasının bir iki yerinde gerçekten demokratik anayasa olduğunu belirten Berkes, bunlarda bile hak ve özgürlükleri sağlayanın tek başına anayasa olmadığını vurgular. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu gibi derin bunalımlar içinde olan bir devlette anayasa yapmakla, mebus ve âyan meclisi kurmakla bir yandan özgürlüklerin korunacağını, bir yandan da bu bunalımların altında yatan ekonomik, politik, kültürel sorunların çözüleceğini beklemenin "*saflık*" olduğu görüşündedir. Berkes, Kanun-ı Esasi deneyiminin ortaya koyduğu temel gerçeğin "*yönetici tabakanın, hatta aydınların derin bir moral çöküşü içinde oluşu ve halk yığınlarının en büyük haksızlıklara karşı bile sesini çıkaramayacak kadar güçsüz"lüğünün* açığa çıkması olduğunu; bu iki koşulun da meşrutiyeti değil, mutlakiyeti çağırdığını ileri sürer.[197] Anayasal ve parlamenter düzeni padişaha kabul ettirerek zafer kazanmış gibi olan aydın ve bürokratlar, aslında ortaya çıkan metinle padişahın iradesini değil, Kanun-ı Esasi'yi pek çok şarta bağlamış olduklarını ancak anayasa askıya alınıp, hareketin öncülerinden Mithat Paşa, Namık Kemal sürgüne gönderilince fark edebilmişlerdir.

Berkes, mutlakiyeti getirdiğini savunduğu Kanun-ı Esasi'nin halk arasından gelmiş bir kurucu meclis çalışmalarıyla tekrar halk iradesine sunulan bir anayasa değil, hükümdar tarafından verilmiş bir "*charte*" niteliğinde olduğunun altını çizer. Gerçekte olan, anayasanın hükümdarı hiçbir şarta bağlamaması, aksine Kanun-ı Esasi'nin kendisinin hükümdarın iradesine birçok şartla bağlanmış olmasıdır. Berkes, bu yapının egemenliğin halkta olduğu görüşüne değil, egemenliğin Tanrı'da ve dolayısıyla onun yeryüzündeki vekilinde olduğu görüşüne dayandığını kaydeder. Bu yasa, asıl yasa olarak

[197] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 293.

görülen şeriatın sadece bir parçası niteliğindedir. Metnin hemen hemen tüm kurallarında son söz hükümdarındır.[198] Kanun-ı Esasi'nin getirdiği anayasal düzenin başında ve odağında padişah yer alır. Padişah, Anayasa karşısında sorumsuz kılınmış ve sonsuz yetkiler verilmiş, kişiliği itibarıyla kutsal kabul edilmiştir. Aynı zamanda tüm Müslümanların halifesidir. Anayasa hukuçusu Tarık Zafer Tunaya, bu özelliği itibarıyla devletin teokratik bir monarşi şeklini[199] aldığını ifade eder.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, padişahın halife unvanının Anayasal bir hüküm haline gelmesidir. Yukarıda bahsedildiği üzere, Osmanlı padişahlarının 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na kadar kullanmadıkları bu unvan, İmparatorluk dağılma sürecine girdikçe kullanılır olmuş, uluslararası antlaşmalara dâhil edilmiştir. Bu süreçte daha çok dışarıya karşı, diplomatik ilişkilerde gündeme gelmişti. Fakat Kanun-ı Esasi ile hilafet, artık iç siyasetin de bir unsuruna dönüşmüştür.

Bu nedenle Berkes, Kanun-i Esasi'yi din-devlet ayrımı açısından ileriye doğru değil, geriye doğru bir dönüş olarak değerlendirir. *"Devlet yasasının eski Osmanlı düzeninde bile bulunmayan sadece şeriat ve kanun-ı kadim geleneğine dayandığı varsayılan devlet-din bileşimi ilk kez bu kanunda resmileştirilmiş bir meşruiyet kazanmıştır*."[200] İleride tartışılacağı üzere Berkes, İmparatorluk dağılmaya başladıkça dinselleşme eğiliminin arttığı iddiasını özellikle Kanun-ı Esasi ve II. Abdülhamit yönetimi üzerinden temellendirir. Ancak Berkes'in Anayasaya yönelik eleştirisi daha ziyade, onu hazırlayan Yeni Osmanlı kadrosu içindir. Zira ona göre Abdülhamit, Kanun-ı Esasi'ye aykırı hiçbir işlem yapmamış, kanunun ona verdiği yetkileri kullanmıştır. "*Gerçekte, Abdülhamit'i Abdülhamit yapan bu Kanun-ı Esasidir*."[201] Padişah, Anayasanın verdiği fesih yetkisiyle

[198] Berkes, **Türkiye'de…..**,, s. 293.
[199] Tarık Zafer, Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Siyasal Gelişmeler: 1876-1938**, c.1, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 10.
[200] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 294.
[201] Berkes, **a.g.e**., s. 295.

1878 yılında Meclisi feshetmiş, yine anayasanın verdiği yetkiyle Kanun-ı Esasi'yi askıya almış ve sürgün hükmünü içeren 113. maddeyi işleterek Kanun-ı Esasi'yi hazırlayanların önde gelenlerini sürgüne göndermiştir.

Berkes, Kanun-ı Esasi deneyiminin böyle sonuçlanmasının sorumluluğunuYeni Osmanlılara ve anayasayı hazırlayan çevrelere yükler. Bu kadronun, Batılılaşma yönünde kaydedilen ilerlemeyi tersine çeviren bir istibdat yönetimine, Abdülhamit idaresine yol verdiği görüşündedir. Fakat Yeni Osmanlıların özgürlük düşüncesiyle talep ettikleri anayasal düzenin bir istibdat rejimine dönüşüceğini; diğer yandan İmparatorluğun yeni bir Rus tehdidiyle karşı karşıya kalacağını öngörebileceklerini düşünmek, sınırlı siyaset deneyimleri de göz önünde bulundurulduğunda, onları aşan bir beklenti gibi görünmektedir.

Kanun-ı Esasi sonrasında Türk tarihinin ve düşünce hayatının çok tartışmalı bir devri, otuz yıldan fazla süren II. Abdülhamit'in mutlak iktidarı başlamıştır. Mutlak olmasının sebebi sadece Meclisin feshedilip anayasanın askıya alınması değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'la başlayan Babıâli'nin, başka bir deyişle bürokrasinin yönetimde ağırlık kazanması yönündeki eğilim tersine dönmüş, padişah yeniden sistemin odağı haline gelmiştir. Üstelik geleneksel Osmanlı devlet yönetiminde sadaret makamının önemi düşünüldüğünde eski düzende bile pek görülmeyen gücün tek kişide toplanması söz konusu olmuştur.

II. Abdülhamit, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşının ardından Ruslarla barış antlaşması imzalamış, sonra da 13 Şubat 1878'de Meclisi dağıtmıştır.[202] Temmuz 1878'deki Berlin Antlaşması, Osmanlı İmparatorluğu'na birçok kayıp yaşatmıştır. Bu antlaşmayla Romanya, Sırbistan ve Karadağ'ın bağımsızlığı kabul edilmiş Bosna-Hersek

[202] Berkes, **Türkiye'de**…., s. 296.

kâğıt üzerinde Osmanlı egemenliğinde kalmakla beraber Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tarafından işgal edilmiştir. Romanya Dobruca'yı, Rusya da Besarabya'yı topraklarına katmıştır. Ruslar Doğu Anadolu'da işgal ettikleri diğer toprakları geri vermişler, ancak Kars, Ardahan ve Batum'u ellerinde tutmuşlardır. Bu Antlaşma ayrıca, Ermeniler başta olmak üzere gayrimüslimlere birtakım belirsiz haklar tanınmakla birlikte 1778 ve 1829 savaşlarında olduğu gibi Rusya'ya savaş tazminatı ödemeyi zorunlu kılıyordu.[203] Anlaşılacağı üzere malî şartların ve dış baskıların zorladığı Kanun-ı Esasi, yine aynı nedenlerle son bulmuş oluyordu.

Berkes, Abdülhamit rejiminin sadece Türkiye'de değil, İslam dünyasındaki o dönemin koşullarının bir neticesi olduğunu kabul eder. Avrupalı devletlerin İslam ülkelerine doğru yayılması neticesinde bu ülkelerde bir kurtuluş umudu olarak Osmanlı hilafeti önem kazanmıştır. Abdülhamit devrinin ikinci özelliği, Tanzimat'tan beri Batılı güçlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünden yana aldığı tavrın değişmesi, özellikle İngiltere'nin bu siyaseti bırakmasına karşı bir tepki oluşudur. Son bir koşul ise Tanzimat'ın tarımdan sanayiye, eğitim alanındaki çabaların 1875 malî iflasıyla sonuçlanmasıdır. Batılılaşmanın, Berkes'in deyimiyle çağdaşlaşmanın, Avrupa ekonomisinin bağımlılığı altına girmek olarak anlaşılması, Müslüman halk yığınlarının fakirleşmesi, buna karşın İmparatorluk içindeki gayrimüslimlerin ve yabancıların durumunun iyileşmesi bir Müslüman birliği fikrini yükseltmiştir.[204] Diğer yandan Berkes, Kanun-ı Esasi tecrübesinin tüm yabancı devletlere karşı malî bağımlılığa düşen, modern uygarlığa geçmesini sağlayacak toprak, maliye, endüstri, vergi, eğitim reformlarını yapmamış bir devletin ülkesinde demokrasinin gerçekleşmeyeceğini, ondan sadece "*gericilik*" ve "*istibdat*" doğacağını ilk kez olarak gösterdiğine dikkat çeker.[205] Böylece bir yandan bu devri olumsuz nitelemelerle tasvir ederken diğer yandan, koşulların

[203]Findley, **a.g.e**., s. 85.
[204] Berkes, **Türkiye'de...,** s. 297-300.
[205] Berkes, **Türk**…, s. 37.

Abdülhamit idaresini kaçınılmaz kıldığını anlatmaya çalışır. Diğer yandan, demokrasiyi de sadece belli toplumsal ve ekonomik koşullarda mümkün gören bir anlayışa sahip olduğunu da not düşmek gerekir.

Berkes, Abdülhamit rejiminin geniş bir bürokrasi örgütü kurduğunu, fakat bu bürokrasinin sistemin hem baskıcı ve hem de zayıf unsuru haline geldiğini yazar. Çünkü söz konusu devrin bürokrasisi yetişmiş personel ve rasyonel yönetim metotlarından uzaktır. Abdülhamit devrinde Batı'dan alınıp, etkin biçimde kullanılan tek teknoloji ürünü telgraftır ve o da devletin merkezileşmesine, aynı zamanda hafiye ve jurnal sistemine hizmet etmiştir.[206] Abdülhamit döneminin bir "*istibdat*" rejimi olarak anılmasının başlıca sebebi bu hafiye-jurnal sistemi ile basına uygulanan sansürdür.

II. Abdülhamit devrinin Türk tarihinde ve düşünce hayatında üzerinde çokça tartışıldığı bir devir olduğu belirtilmişti. Berkes'in bütünüyle olumsuz bakışına karşılık, çağdaşları arasında ve Berkes'ten sonraki dönemlerde II. Abdülhamit rejimini daha olumlu değerlendirenler olmuştur. Söz gelimi Şerif Mardin, II. Abdülhamit devrinde de Batılılaşma akımının özellikle eğitim kurumları üzerinden devam ettiğini, yaygınlaşan bürokrasi ile birlikte taşra merkezlerinin geliştiğini, dahası İslamcı politikalara rağmen "*Türk*"lüğün tahsis edilmesine, Türkçülük hareketinin gelişimine katkıda bulunulduğuna dikkat çeker.[207] Kemal Karpat da, Sultan Abdülhamit'in ülke içinde Müslümanlara ve özellikle Araplara ağırlık veren bir politika izlemesini İngiltere ve Fransa'nın Arap topraklarına yönelik ilgisinin; dışarıya karşı pan-İslamist bir siyaset güderken ülke içinde İslamcı eğilimler sergilemesinin de mevcut koşullara göre realist yaklaşımının sonuçları olduğu görüşündedir.[208] Berkes, pan-İslamist siyaseti realist bir tavır olarak değil, Abdülhamit'in mutlakiyetçi idaresini kolaylaştıran bir siyaset şeklinde değerlendirir.

[206] Berkes, **The Development**…, p. 256-257.
[207] Mardin, **Türkiye, İslam ve**…, s. 75, 143-144 ve Şerif Mardin**, Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 91-92 ve 94.
[208] Karpat, **a.g.e**., s. 81-82.

İmparatorluğun elinde kalan toprakların ağırlıkla Müslümanların yaşadığı bölgeler olması ve Batı'nın bu bölgelere yönelebilecek baskılarını engellemek için söz konusu siyasetin anlaşılabilir tarafı olsa da, bunun Müslüman reaya arasında Arnavut ve Arap ayrılıkçı hareketlerinin önlemeye yeterli olmadığı görülmektedir. II. Abdülhamit'in pan-İslamist siyaseti neticede Türkiye'nin daha sonraki dönemlerinde de etkisini gösterecek bir politik hamle olarak görünmektedir. Bu anlamda Berkes'in eleştirilerinin daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

Berkes'e göre Abdülhamit rejiminin asıl dayanağı halk kitleleri, onların "*inanç ve batılları*" idi. Bu dönemde ulema sınıfı müderrisler, yargıçlar gibi devlet adamları ile aydınlardan değil, din adamlarından oluşmaktaydı. Şeyhler, emirler, seyyidler, dervişler her yerde türemeye başlamış, tarikatların sayısı hızla artmıştır. Medrese öğrencileri İmparatorluğun her yanına dağılmıştır. Berkes, dini görüntülerin artmasıyla birlikte İslamî sofuluğun da arttığını kaydeder. Polise şeriatı gözetme yetkisi verilmiştir. Tanzimat'la kazanılan özgürlükler sadece dondurulmamış, hatta geriye gitmiştir. Berkes, Türk tarihinin başka hiçbir döneminde din ve şeriat vurgusunun bu kadar yapılmadığına dikkat çeker. Rejim halkın cehalet ve duyarsızlığıyla yaşamlarını sürdürmeyi başarmakla kalmayıp, profesyonel gericileri de yetiştirmiştir. Düşünceyi denetlemek ve hatta sınırlamak üzere sansür ilkesi uygulanmıştır. Tüm günlük gazeteler dâhil her tür yayın basılmadan önce denetime tabi tutulmaktaydı.[209] Bu sansür ve hafiyecilik siyaseti, Yeni Osmanlıların Abdülhamit devrindeki devamı sayılabilecek Jön Türk hareketinin doğuşunu ve gelişimini önleyememiştir. Fakat Yeni Osmanlılar, ülke dışında başlamış olasalar da, Tanzimat dönemindeki muhalefet hareketlerini ülke içinde yürütürken, Jön Türkler neredeyse tamamen ülke dışından seslerini duyurabilmişlerdir.

[209] Berkes, **The Development…**, p. 258-260.

II. Abdülhamit devrinde, gelişen muhalif hareketle birlikte çözülme süreci de hızlanmıştır. Özellikle İmparatorluğun maliyesinin Batılı ülkelerin denetimi altına girmesi önemlidir. 1875'te borçlarını ödeyemez hale gelen Osmanlı İmparatorluğu 1881'de kurulan Düyun-ı Umumiye İdaresi'ne boyun eğmek zorunda kalmıştır. Bu İdare, devletin gelirlerini büyük ölçüde denetimi altına alıp, alacaklı Batılı güçlerin borçlarına ayırmıştır.

1881'de "*Muharrem Kararnamesi*" ile yürürlüğe giren Düyun-ı Umumiye sisteminin temel organı Düyun-ı Umumiye Meclisi'dir. İngiltere, Fransa, Almanya, Avusturya, İtalya gibi ülkeler Meclis'te temsil edilmektedir. Ayrıca Osmanlı Bankası ve Osmanlı İmparatorluğu temsilcileri de Meclis'te yer almaktadır. İdare, Osmanlı hükümetinin bir kuruluşu gibi işlev görmesine karşın hükümete değil, kendi hissedarlarına karşı sorumluydu. Düyun-u Umumiye tuz, balıkçılık, pul, tütün ve alkolden alınan vergiler, damga resmi, bazı bölgelerden alınan harçlar gibi gelir kaynaklarını ve diğer bazı gelirleri denetimi altında tutmaktaydı. Bunlar, İmparatorluğun zengin ve kolay toplanır gelir kaynaklarıydı.[210] Böylece, İdaredeki Batılı devletler, alacaklarının tahsilini büyük ölçüde garantilemiş oluyordu.

Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin kurulması, Osmanlı tarihi açısından dönüm noktalarından biridir. Zira söz konusu İdarenin varlığı, 19. yüzyılda Osmanlı egemenlik haklarından verilen başat ödünlerden biri olduğu gibi, Avrupalıların ileride Osmanlıların borçlarını reddetme olasılığından duydukları endişeleri de gidermiştir. Verdiklerini geri alacaklarından emin olan Avrupalı yatırımcılar, yoksullaşmış Osmanlı hazinesine yeni borçlar önererek, toplam yabancı borç miktarını artırmışlardır. İdarenin kurulmasından sonra Osmanlı ekonomisinin geniş ve gittikçe de genişleyen bir kesiminin işleyişi

[210] Donald Quataert, **Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş (1881-1908)**, (çev. Sabri Tekay), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 31-32 ve 32'den Donald C. Blaisdell, **European Financial Control in the Ottoman Empire: A Study of the Establishment, Activities and Significance of the Administration of the Ottoman Public Debt**, New York, 1929; Avcıoğlu, **a.g.e.**, s. 88-89.

kademeli olarak yabancıların denetimine girmişti. Çoğu Osmanlı olan binlerce Düyun-ı Umumiye memuru, Osmanlı şehir ve köylerine yayılarak Paris, Berlin ve Londra'daki hissedarlar adına vergi toplamışlardır. Batı'nın iktisadi çıkarları büyürken Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi ve siyasi özgürlüğünün, Avrupa ile ilişkilerindeki seçeneklerinin de o ölçüde azaldığını söylemek mümkündür.[211] Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin gelirleri yıllar içinde artmıştır. Bu dönem İmparatorluğun ekonomisinin Tanzimat devrine göre daha istikrarlı olduğunu belirtmek gerekir. Anılan İdarenin gelirleri toplamakta ve borçları dağıtmakta Osmanlı maliyesine göre daha başarılı olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu, 1878 Berlin Antlaşması'ndan Balkan Savaşlarına kadar nispeten uzun bir barış devresi geçirmiş, malî alanda artan bağımlılık ilişkilerine rağmen bu nedenle önceki dönemin ekonomik dalgalanmaları pek yaşanmamıştır. 19. Yüzyıl Osmanlı ekonomisi üzerine çalışmalar yapan Vedat Eldem, bu dönem Osmanlı lirasının Birinci Dünya Savaşı'na kadar dünyadaki mevcut paraların sağlam olanlarındanbiri olduğunu kaydeder. Sınırsız ithalat uygulamasına rağmen, altın stoğu durmadan artmıştır. Batı Avrupa'nın sanayileşen ülkelerinin giderek artan hammadde ve tarımsal ürün ihtiyacı Osmanlı'nın tarım ürünlerine olan talebi artırmış, zirai gelirlerde bir yükseliş söz konusu olmuştur. Dünya ekonomisinin hızla büyüdüğü bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu dünya ticaretindeki yerini büyük ölçüde korumuştur.[212] Ekonomideki bu göreli iyileşmede Abdülhamit idaresinin Tanzimat devri yöneticilerine göre devlet harcamaları konusunda daha dikkatli davranmasının payı vurgulanmalıdır.

II. Abdülhamit devrinin, Tanzimat devrine göre bu olumlu addedilebilecek yönlerine karşın Berkes, Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin varlığı yüzünden İmparatorluğun ekonomik

[211] Quataert, **a.g.e.**, s. 32.
[212] Eldem, **a.g.e**., s. 12-13, 34-35, 76-77, ayrıca 12'den A. Biliotti, La Banque Impériale Ottomane, Paris 1909.

ve malî anlamda bağımlı hale gelişini ön plana çıkarır. Söz konusu İdareyi bir "Düyun-ı Umumiye İmparatorluğu" olarak tanımlayan Berkes, Batılıların Osmanlı İmparatorluğu'nu askeri yollarla parçalamak yerine daha kârlı bir yolla "*malî korporasyon*" kurarak kendi uyduları haline getirdiklerini ileri sürer. Ödenmeyen Türk borçlarına karşılık İmparatorluk ülkelerinin doğal kaynaklarını işleten uluslararası bu korporasyonun varlığı için Berkes, "*Osmanlı maliye nazırları vakitlerini istedikleri kadar divan ve kaside yazmaya harcayabilirlerdi artık*"[213] şeklinde katı ve suçlayıcı bir yorumda bulunur. Türkiye bu İdareden ancak Lozan Antlaşması ile kurtulabilecektir. Fakat bu devirden miras kalan borçların yükü 1950'lere kadar Cumhuriyet'in üzerinde olacaktır.

II. Abdülhamit devrinin son bir özelliği bütün baskılara rağmen Batı'dan gelen fikirlerin de etkisiyle düşünce hayatının çeşitlendiği, Cumhuriyet sonrasına da uzanacak ideolojilerin yeşerdiği bir dönem olmasıdır. Batıcılık, İslamcılık, Osmanlıcılık olarak kategorize edilebilecek bu akımlara İkinci Meşrutiyet devrinde Türkçülük de dâhil olacaktır. Birbirinden çok farklı içerikleri olan bu görüşlerin barındığı bir muhalif hareket olarak Jön Türklerin ortak emeli ise Kanun-ı Esasi'yi yeniden yürürlüğe koymak, Meclis-i Mebusan'ı açmak olmuştur.

Başlangıçta aydınlar ve sivil bürokrasi arasında ortaya çıkan ve İttihad-ı Terakki Cemiyeti adı altında örgütlenen Jön Türk hareketi, giderek ordu içinde taraftar bulmuş ve Temmuz 1908'de İkinci Meşrutiyet'i ilan edip, 1909'da II. Abdülhamit'i tahttan indirmiştir.

[213] Berkes, **Türk**…, s. 43.

1.2.6.1. İstibdad'a Başkaldırış: Jön Türkler ve Düşünsel Temelleri

Jön Türk hareketi, birbirinden çok farklı görüşlerin II. Abdülhamit'in istibdat rejimine son verip yeniden Meşrutiyet'i ilan etmek üzere bir araya geldiği muhalif bir tepki hareketidir. Hareket önce düşünsel planda başlamış, sonra eyleme geçilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine damgasını vuran bu muhalif hareket, Tanzimat döneminin muhalifleri Yeni Osmanlılardan esinlenmekle birlikte üyelerinin kökenleri ve dünya görüşleri itibarıyla onlardan farklılıklar gösterir.

Tanzimat'ın muhalifleri Babıâli'den çıkmış, İmparatorluğun seçkin çevrelerinde yetişmiş isimlerden oluşmaktaydı. Batılılaşma konusunda farklı yaklaşımlar sergileseler de, ortak noktaları Osmanlıcık idi. Jön Türklerde ise Osmanlıcılık tutundukları akımlardan sadece biriydi. Bunun dışında İslamcılık, Batıcılık ve daha sonraları beliren Türkçülük ideolojileri hareketin içinde yer edinmiştir. Jön Türkler, Yeni Osmanlılar gibi bir seçkinler topluluğu değildir. İmparatorluğun Batı tarzı eğitim vermiş okullarından yetişmiş olsalar da, köken itibarıyla hepsi Babıâli çevresinin seçkin ailelerden gelmiş değillerdir.[214] Başta Paris olmak üzere, Avrupa'nın çeşitli kentlerinde muhalefetlerini sürdürenler olduğu gibi İmparatorluğun Rumeli eyaletlerinde, özellikle Selanik'te de hareket kayda değer destek bulabilmiştir.

Niyazi Berkes, Abdülhamit rejiminin zihinleri değişim ve dönüşümden soyutlamak isterken Jön Türk hareketiyle yasaklanan düşüncelerin yıkıcı sızmalarının bir arada olmasını bir ironi ve paradoks olarak görür. Bu paradoksun asıl belirgin olduğu alan basın olmuştur. Tüm kısıtlamalara rağmen basın yayın faaliyetinin yaygınlaşması bunun bir göstergesidir. Berkes, dönemin yayınlarının çoğunun siyasal, toplumsal ve kültürel konular değil basit, gündelik meseleler etrafında olduğuna dikkat çeker.[215] Yayınların

[214]Halide Edip Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri 1**- Can Yayınları- İstanbul, 2009, s. 118-119.
[215] Berkes, **The Development…,** s. 276-277 ve Berkes, **Türkiye'de…**, s. 324.

daha gündelik konular üzerine olması daha geniş bir okuryazar kitlesinin oluşmasını sağlamıştır. İmparatorlukta artık, etrafında ne olup bittiğiyle ilgilenen daha geniş bir kitle vardır.

II. Abdülhamit devrinde okuyucu sayısının artmasıyla birlikte kitap basımı ve tercüme işi de yaygınlaşmıştır. Tanzimat döneminde yüksek kalitede ve sınırlı sayıda çevrilen esere karşın, bu dönemde polisiye, gizem, serüven, bilim-kurguya kadar her türden eser çevrilmeye başlamıştır. Berkes'e göre siyasetten uzak bu yapıtlar, okuyucuları politikadan uzak tutarken bir yandan sekülerleşmelerine katkıda bulunmuştur. Avrupa edebiyatından çevrilen yapıtlar, zihin ve ahlâk olarak sekülerleşmenin işaretlerini taşıyorlardı. Öte yandan resimli dergiler de Türk okuyucularına sunulmaya başlanmıştır. Berkes, geleneksel İslam'da yasaklanan resme izin verilmesini sekülerleştirici bir etki olarak yorumlar. İmparatorluğun okuryazar kesimleri, Avrupa ya da Amerika medeniyetini bu şekilde de olsa görme olanağı bulmuşlardır. Tüm bunların Tanzimat dönemi yayınlarından daha etkili, daha sekülerleştirici etkiler yaptığı görüşündedir. Geleneksel zihin yapısının kırılmasında, dini ve didaktik öğretimin ağırlığını yitirmesinde söz konusu yayınlar ciddi bir rol oynamıştır. Berkes'e göre söz konusu gelişmeler, Abdülhamit rejiminin yanılsamaları ve zamanın gerçekleri arasında nasıl bir uçurum olduğunu göstermektedir.[216] Gündelik konularla ilgilenme, bunlar üzerine okuyup yazma kişileri dünyevi hayata daha bağlı hale getirmiştir. Osmanlı geleneksel yaşamında bu dünyayla bağı zayıf insan modeli ön plandaydı. Tanzimat'la dönüşmeye başlayan Osmanlı insanı, Abdülhamit devrinin tüm sansür ve baskı uygulamalarına, İslamcı siyasetine karşın, yüzünü giderek maddi dünyaya çevirir olmuştur. Özgürlük, meşrutiyet, anayasa, parlamento gibi Batılı siyasi düşünceler engellense de, Batılı yaşam topluma sızmıştır.

[216] Berkes, **The Development**…, p. 278-281.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Sultan Abdülhamit döneminde yapımı hız kazanan demiryollarının bir ucu Avrupa'ya bağlanmışken kültürel ve düşünsel yönden Batı'dan etkilenmemesi mümkün değildi. Yıldız Sarayı siyasi planda Batılılaşma hareketine mesafeli dursa da, pan-İslamist bir dış politika izleyip içeride dinselleşme eğilimlerine arka çıksa da, Tanzimat'la başlayan toplumsal dönüşüm pek de geriye çevrilememiştir. Sultanın yaygınlaştırdığı modern tarzda eğitim veren okullardan mezun olanlar başta olmak üzere, geleneksel hayatın çizdiği çerçeveden dışarı çıkmaya başlayan insan sayısı giderek artmaktaydı. Böyle bir eğilimin olduğu dönemde baskıyı, sansürü artırmak sadece rejime aykırı düşüncelerin gizliden yürütülmesine sebep olmuştur.

Berkes, II. Abdülhamit yönetimine karşı başlıca üç çevrede siyasal hareketlenmeler olduğunu kaydeder. Birincisi, yüksek öğretim okullarında, özellikle Tıbbiye ve Harbiye'de, gençler arasında gelişen kendini gösteren cemiyet kurma akımı, ikincisi üyelerinin çoğu subay olmakla birlikte ordu dışındakileri de içine alan komiteler, üçüncüsü de Paris, Cenevre, Kahire gibi merkezlerde bir araya gelen aydın gruplarıdır. Başlangıçta birbirinden ayrı görülen bu hareketler, hafiye ve jurnal örgütlerinin baskısını artırması sebebiyle, ortak bir direniş sergilemek üzerine aralarında bağlantılar kurmuşlardır.[217] İlk gizli örgüt 1889'da Mekteb-i Tıbbiye'de İttihad-ı Osmanî Cemiyeti adı altında kurulmuştur. Cemiyetin varlığının duyulması üzerine bazı üyeleri tutuklanmış, bazıları Paris'e kaçmıştır. Kaçanlar arasında yer alan Ahmet Rıza 1895'te Paris'te İttihat ve Terakki Cemiyeti adı altında bir örgüt kurmuş, Osmanlıca ve Fransızca dillerinde Meşveret gazetesini yayınlamaya başlamıştır. Bu tarihten sonra Cemiyetin üye sayısında hızlı bir artış olduğu görülmüştür.[218] Söz konusu süreçte Jön Türk hareketi İttihat ve Terakki Cemiyeti ile neredeyse bütünleşmiş, ancak aradaki görüş ayrılıkları yüzünden hareket ikiye bölünmüştür.

[217] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 343.
[218] Zürcher, **a.g.e.**, s. 131.

Jön Türkler, 1902 yılında Paris'te düzenledikleri kongreyle iki kola ayrılmıştır. Ahmet Rıza Bey'in öncülük ettiği grup İttihat ve Terakki Cemiyeti olurken Prens Sabahattin'in öncülük ettiği grup Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti adını almıştır. 1907 yılında ikinci bir kongrede kısmi bir birleşme sağlanmıştır.[219] Osmanlı İmparatorluğu'nun bir iç dinamiği olarak asıl İttihat ve Terakki, 1906'da Selanik'te 3. Ordu subaylarının girişimiyle ve "*Osmanlı Hürriyet Cemiyeti*" adıyla kurulmuştur. 1907'de Paris'teki teşkilat ile anlaşıp önce "*Terakki ve İttihat*", sonra "*İttihat ve Terakki*" adını almış, üyelerine de "*İttihatçı*" denilmiştir. Bu arada İttihatçılar ile Jön Türkler arasında bir ayrım yapmak gerekir. Jön Türkler, Yeni Osmanlıların devamı sayılabilecek bir muhalif düşünce ve eylem hareketinin genel adıdır. Düşünsel tarafı ön plandadır. Abdülhamit istibdadına karşı olan hemen hemen bütün muhalifleri kapsar. İttihatçılık ise 1906'da Selanik'te kurulan ve daha çok subayların bu örgüt üyelerine karşılık gelir. Jön Türklerin içinden çıkmış, ancak İkinci Meşrutiyet sonrasında iktidarı ele geçirince Jön Türklerle karşı karşıya gelmişlerdir.[220] Düşünsel bir akımdan ziyade eylem tarafları baskındır. Ziya Gökalp'in Cemiyetin ideoloğu haline gelmesiyle Türkçülük tarafı öne çıkmıştır. 1908-1918 arasındaki İmparatorluk siyasetine damga vurdukları gibi Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da siyaset sahnesinde varolmaya devam etmişlerdir. Aydınlar ve daha çok sivil bürokratları kapsayan Jön Türklük ise pek çok farklı ideolojiyi içinde barındırmıştır.

Jön Türklerin siyasi fikirlerinde Balkan Savaşlarına kadar, Osmanlı birliğini savunan Osmanlıcılık geniş kabul gören bir siyasi tavır olmuştur. Balkan Savaşları sonrası İmparatorluğun farklı millet ve dini unsurlardan oluşan birliğinin artık korunmasının mümkün olmadığının anlaşılmasıyla bu düşünce silinmiştir. Osmanlı birliğinin sağlanamayacağını ilk dile getiren, 1904 yılında Mısır'dabir Türk gazetesinde

[219] Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler..**, c.1, s. 202.
[220] Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Partiler**: **İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi**, c.3., İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 27-28.

yayımlanan *Üç Tarz-ı Siyaset* başlıklı yazısıyla Yusuf Akçura olmuştur.[221] İkinci bir düşünce akımı İslamcılık olmuştur. Abdülhamit devrinin hâkim siyasi görüşüyle örtüşen bu akım, Osmanlı halifesi etrafında İslam birliğini savunurken Batılılaşmanın karşısında bir tavır sergilemiştir. Mehmet Akif, Sait Halim Paşa gibi isimler, Batı'nın sadece tekniğinin alınması, fakat medeniyetin taklidinin Müslüman yaşamında bozulmaya neden olduğu görüşünü savunmuşlardır. Birinci Dünya Savaşında Müslüman Arapların İngiltere'nin yanında yer alması, İtilaf Devletleri'nin ordularında yer alan Müslümanların varlığı bu akımı da zayıflatmıştır. Kökleri Tanzimat yıllarına dayanan Batıcılık akımı, Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmasını Batı'dan uzak kalmasına bağlayıp Batı medeniyetinin İmparatorluğa aktarılmasına taraftardır. Abdullah Cevdet'in başını çektiği bu akım, Birinci Dünya Savaşı'nda Batı ile savaşılması dolayısıyla etkisini yitirmiştir. Son olarak Türkçülük akımı, farklı millet unsurlarından oluşan İmparatorluğun artık sadece kurucu Türk unsurundan oluşan bir birlikle ayakta kalabileceğini savunmuştur. Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi daha çok İmparatorluk dışından gelen Türklerin öncülük ettiği bu akım Cumhuriyet'in kuruluşuna temel teşkil eden görüş olarak kabul edilebilir.[222] Söz konusu görüşler İkinci Meşrutiyet devrinde siyasi partiler çatısı altında örgütlenmişlerdir.

Jön Türk hareketi, subayların yönlendirdiği İttihat ve Terakki Cemiyeti ile düşünce planından çıkarak bir devrimci bir harekete dönüşmüştür. Özellikle örgütün Rumeli ayağında istibdada başkaldırış fikri, Makedonyalı yahut Bulgar komitacılardan esinlenen subaylar arasında yayıldığında İkinci Meşrutiyet'in ilanına giden süreç hızlanmıştır. 3 Temmuz 1908'de Resne'de Kolağası Niyazi Bey'in dağa çıkması ayaklanmanın fitilini

[221] Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2015, s. 96-99.
[222] Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler….. c. I**, s. 95-100, 181; Berkes, **Türkiye'de…**, s. 347, 362-363.

ateşlemiştir. Neticede 23 Temmuz 1908'de Sultan Abdülhamit, Meşrutiyet'i yeniden ilan etmek zorunda kalmıştır.

1.2.7. İkinci Meşrutiyet Dönemi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılışı: 1908-1923

Birinci Meşrutiyet, asker-sivil üst düzey bürokrasiyle aydınlardan oluşan sınırlı bir grubun padişahı ikna edip, bir anayasa metni üzerinde anlaşmalarıyla hayata geçirilmiştir. İkinci Meşrutiyet ise, aynı padişahın, Sultan Abdülhamit'in, büyük ölçüde subaylardan oluşan kitleler tarafından zorlanmasıyla hayat bulmuştur. Rumeli'de dağa çıkan subaylar, padişahın jurnal sistemini kolaylaştırmak üzere yaygınlaştırdığı telgraf yoluyla Yıldız Sarayı'na, Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe girdiğini duyurması için ültimatom vermişlerdir.

23 Temmuz 1908'de ilan edilen İkinci Meşrutiyet'i Niyazi Berkes, ilk kez İmparatorluktaki Türk unsurunun dini değil, siyasi olarak bir tepki gösterebildiği bir devrim olarak tanımlamaktadır. Abdülhamit rejiminin sadece eğitimli kesim değil, geniş halk kitlelerinin zihninde de din ve devletin birbirinden ayrılması düşünesine yol açtığını ileri sürer. Diğer yandan İkinci Meşrutiyet'le, hükümet düşerken devletten ayrı bir siyasi birliğin var olup, devam ettiğinin mümkün olduğunun görüldüğü bir aşamaya gelinmiştir.[223] Bunun ardında, tohumları II. Mahmut döneminde atılan ve Tanzimat ile kurumsallık kazanan modern anlamda bir bürokratik teşkilatın devletin omurgasına dönüşmüş olması gerçeği vardır. Osmanlı'nın son yüzyılında yaşanan onca gerilime, İmparatorluk dağılıp Cumhuriyet kurulurken karşı karşıya kalınan tüm yoksunluklara rağmen, İmparatorluğun Batılılaşmacı adımlarıyla ortaya çıkan kadrolar bir devamlılık sağlayabilmiştir. Diğer yandan Osmanlı Sarayı'nın girişimiyle başlayan Batılılaşma,

[223] Berkes, **The Development**…, s. 326.

İkinci Meşrutiyet'e gelindiğinde toplumun geniş kesimlerine yayılan bir hareket halini almıştır.

İkinci Meşrutiyet'i Osmanlı tarihinde ilk kez halkın katıldığı bir devrim hareketi olarak değerlendiren HalilİnalcıkTa göre Jön Türklerin temsil ettiği siyasi felsefenin arkasında Fransız İhtilili'nin temel ilkeleri yer almıştır.

"*Devlet, Tanrı'nın bir hanedana bağışladığı bir imtiyaz değil, halkın hür iradesinin yarattığı bir kuruluştur. Devrimcilerin en başta benimsedikleri prensip hürriyet, her şeyden önce padişahın mutlakiyetçi idaresine son vermek; tüm dini cemaatlerin birliği (Osmanlılık) ideolojisi ile imparatorluğun birliğini korumaktan ibaretti. Devrimcilerin ilan ettikleri öteki hedefler, müsavat (eşitlik) ve uhuvvet (kardeşlik, birlik) tüm dini cemaatlerin birliğini garanti altına alan prensipleri olarak ilan ediliyordu.*"[224]

Bir istibdat rejiminden kurtuluşun getirdiği özgürlük havasında doğan İkinci Meşrutiyet dönemi, kısa sürede başka bir istibdat rejimine dönüşmüştür. 1913'te Balkan Savaşları'ndaki yenilgiyi bahane eden İttihat ve Terakki Fırkası'nın, Babıâli Baskınıyla hükümeti devirip iktidara el koymasıyla Meşrutiyet'in kısa süreli çoğulcu rejimi sona ermiştir. Bu beş yıllık süre İmparatorlukta, çeşitli siyasi partilerin kurulup Meclis'te temsil edildiği, her görüşten yayın faaliyetinin hayata geçirildiği ve farklı fikirlerin tartışmaya açıldığı bir ortam olmuştur.

Meşrutiyet Devrimine Jön Türklerin düşünsel temelleri açısından değil, eylemi gerçekleştiren askerler açısından bakan ABD'li tarihçi Feroz Ahmad, devrimi yapan askerlerin herhangi bir ideolojilerinin olmadığını, müdahaleyi yasa ve düzen adına, dizginleri elde tutarak çatışmayı önlemek amacıyla yaptıklarını belirtir. 1990'lı yıllardan itibaren Türkiye'nin modernleşme tarihi üzerine çalışmalar yapan Ahmad, askerlerin

[224] İnalcık, **Devlet-i…**, s. 300.

siyasete müdahalesinin Jön Türk Devrimi'nin "*en uzun süreli*" mirası olarak nitelendirir.[225] 1908 Devrimine öncülük eden askerlerin istediği Kanun-ı Esasi düzeninin yeniden kurulmasıdır. II. Abdülhamit döneminin o kadar uzun sürmesinin arkasında İmparatorluğun içeride ve dışarıda, 1878 öncesine göre nispeten daha sakin ve barışçıl bir ortam sağlanmış olmasının da etkisi vardır.

İkinci Meşrutiyet dönemine önceki devirden kalan dört düşünce akımı -Osmanlıcılık, Batıcılık, İslamcılık ve esas bu dönemde gelişen Türkçülük- hâkim olmuştur. Bunun yanı sıra bu devirde sosyalizm, mesleki içtimaî gibi farklı düşün akımları da bu dönemde kendini göstermeye başlamıştır. Burada hemen belirtmek gerekir ki Berkes, İkinci Meşrutiyet'in düşünce akımları arasında Osmanlıcılığı saymaz. Çünkü bu tarihten sonra Osmanlı birliği hızlı çözülme sürecine girmiştir. İttihatçılar her ne kadar Osmanlı birliğini savunmak üzere yola çıktılarsa da, kökenleri ve izledikleri politikalar itibarıyla "*ittihat*"ın aksine bir görünüm sergilemişlerdir. İttihat ve Terakki'nin Müslüman-Türk dışındaki halkları kendisine çekmesi mümkün olamamıştır. Hatta Arnavut, Arap gibi Türk olmayan Müslümanları da kendisine çekememiştir. Bunun nedenini Berkes, İttihat ve Terakki'nin onları itmiş olması değil, bu halkların sanıldığı gibi artık "*ittihat*" içinde olmama bilinci aşamasına gelmeleri şeklinde açıklar. Berkes'e göre II. Abdülhamit'in çok başlı "*Leviathan*"ı, bir birlik olmadığı gerçeğini örtmekteydi. O yıkılınca farklı millet unsurlarının, İttihat ve Terakki'nin anladığı anlamda bir Osmanlı ulusu olarak "*ittihat*" içine girmeyi istemeyecek kadar bilinçlendikleri açığa çıkmıştır.[226]

1908 Devrimi'ni İmparatorluğun Türk unsuruna dayandıran Berkes, II. Abdülhamit rejiminin yalnız aydınlar arasında değil, halk arasında da din-devlet ilişkisi anlayışında farkına varılmayan, derin bir çatlamaya yol açtığı; Türk halkı arasında devletten ve dinden

[225] Feroz Ahmad, **İttihatçılıktan Kemalizme**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2016, s. 30 ve Feroz Ahmad, **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014, s. 122.
[226] Berkes, **Türkiye'de**…, s. 356-357.

ayrı olarak siyasal cemiyetler üzerinden siyasal eylem alanına geçişin bu çatlamanın bir sonucu olduğu görüşündedir. "*Devletin siyasal ve dinsel yanları birbirinden ayrılınca, şimdiye dek devletten başka hiçbir toplumsal benlik bağlılığı olmayan Müslüman Türk halkı kendini ortada kalmış, temelsiz bir varlık olarak görmeye başladı*."[227] Bu noktada tercihini devletten yana yapan Türk halkı, laik bir ulus-devletine doğru yol almaya başlamıştır. Dolayısıyla 1908 Devrimini, Cumhuriyet'e giden yolda çok önemli bir aşama kabul etmek gerekir.

İkinci Meşrutiyet döneminin Osmanlı İmparatorluğunun kaçınılmaz sonu karşısında, yeni bir devlet kurabilecek siyasi kadronun yetişmesi için gerekli tecrübelerin kazanılması bakımından büyük önem taşımış, adeta "*siyasi bir laboratuar*" olmuştur.[228] Nitekim Cumhuriyet devri siyasi hayatına yön verecek Türkçülük, İslamcılık, daha zayıf bir biçimde olsa da Batıcılık fikirleri çeşitli siyasi parti örgütleri çatısı altında neredeyse 21. yüzyıla kadar süregelecektir.

İkinci Meşrutiyet'in düşünce akımlarına dönülecek olursa, başta Batıcılığı saymak gerekir. Zira İmparatorluğun son iki yüzyılına Batılılaşma hareketi damga vurduğundan, bu düşüncenin kökleri epey geriye gider. Başta İçtihat dergisi olmak üzere çeşitli dergilerde düşüncelerini ortaya koyan Batıcılık akımı savunucuları arasında esaslı bir birlikten söz edilememekle birlikte temel düşünceleri Batı'nın toplumsal ve ekonomik hayatının, ilim ve tekniğinin Osmanlı İmparatorluğu'na aktarılması şeklindedir. Aralarındaki farklar daha çok Batı'nın manevi taraflarının alınıp alınmaması konusunda belirmiştir. Söz gelimi Celal Nuri (İleri), teknik medeniyet bakımından üstün olan Avrupa'nın gerçek medeniyet anlamında asla üstün olmadığını savunarak İslamcı kesim tarafından da destek görmüştür. Hilafete dayanan Osmanlı saltanatının korunması konusunda hemfikir olan Batıcılar arasında farklı bir yerde durur. Batı medeniyetinin

[227] Berkes, **a.g.e**., s. 357.
[228] Tunaya, **Türkiye'nin**…, s.84.

alınması konusunda Abdullah Cevdet kısmîliği kabul etmemiş ve Batı medeniyetini bir bütün olarak görüp "*gülü ve dikeniyle*" alınması gerektiğini savunmuştur.[229] Dini, "*mani-i terakki*" çerçevesinden değerlendiren Abdullah Cevdet'in İmparatorluğun geri kalışını "*Asyalı kafamız*"a ve geleneklere bağlayan görüşü İslamcı çevrelerin tepkilerine neden olmuştur. Bu fikir aykırılıklarına rağmen Batıcılar, Hilafete dayanan Osmanlı saltanatının korunması konusunda hemfikirdirler.[230] Abdullah Cevdet'in sadece İkinci Meşrutiyet döneminde değil, Cumhuriyet döneminde dahi Batılılaşma eleştirilerinde simge isimlerden biri olması bu köktenci görüşleriyle ilgilidir.

İkinci Meşrutiyet'in düşüncesine hâkim siyasal ve ideolojik akımların arasında İslamcılık akımının "*en tesirli ve kuvvetlisi*" olduğunu kaydeden Tarık Zafer Tunaya, bu akımın da Batıcılık, Türkçülük gibi ideolojik ve siyasal bir karaktere sahip olduğunu belirtir. İdeolojik olmasının nedeni, kurumlar kurmaya yönelik bir düşünce ve inanç sistemi olduğunu iddia etmesi ve gerçekleştirmek için de toplumsal bir harekete çağrı yapmasından dolayıdır. Siyasallığı ise Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü sürdürmek için onu belli bir amaca, İslam birliğine ve Batı karşıtlığına yönlendirmek istemesindendir.[231] Niyazi Berkes ise, İkinci Meşrutiyet dönemi İslamcılarının, Abdülhamit döneminden farklı olarak, Müslümanların yalnız maddi uygarlık alanında değil, din kurumları da dâhil olmak üzere, manevi alanda da Batı'nın gerisinde kalındığını kabul ettiklerini; ancak bu geride kalışın nedenini İslam dini ve şeriatında değil, tersine şeriatın uygulanmamasında gördüklerini dile getirir. Bu görüşü de etraflı bir biçimde ortaya koyan Sadrazam Sait Halim Paşa olmuştur. Sait Halim Paşa, dinlerin hiçbir ilerlemeye engel olmadığını, Hıristiyanlığın Avrupa'nın ilerlemesine engel teşkil etmediğini, İslamiyet için de bunun böyle olduğunu savunmuştur. Üstelik İslamiyet, ötekilerden farklı olarak akıl dinidir ve böyle olduğu için geçmişte yüksek bir uygarlık

[229] Tunaya, **Türkiye'nin….**, s. 70
[230] Berkes, **Türkiye'de**…, 364.
[231] Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 1.

seviyesine ulaşmıştır.[232] İslamcılık akımı, İkinci Meşrutiyet devrinde tıpkı Batıcılık gibi Birinci Dünya Savaşı ile bir sarsıntı geçirmiştir. Padişahın cihat ilanına, özellikle Arap Müslümanların katılmayışı İslam birliği düşüncesini dayanaksız kılmıştır. Diğer yandan, İslamcılık bir düşünce hareketi olarak Cumhuriyet devrinde başlangıçta tamamen kaybolmuş gibi görünse de, 1950'lerden itibaren yeniden su yüzüne çıkmaya, toplumsal bir zemin bulmaya başlamıştır.

Türkçülük akımı, Balkan Savaşları sonrasında güçlenmiş, Birinci Dünya Savaşı ile de iktidardaki İttihat ve Terakki Fırkası'nın bir anlamda programına dönüşmüştür. Türkçülük akımının temel görüşü Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkleşmekle kurtulacağı iddiasına dayanır. Osmanlı ülkesi içindeki Türklere din ve dil unsurlarıyla bağlı olan, fakat ülke dışında yaşayan Türklerle birleşme yolunun aranması, bir Türk birliği, başka bir ifadeyle "*Turan*"ın kurulması arzu edilmekteydi. Türkçülük akımının, "*Turan*"ı savunan yayılmacı kısmı hariç, Türkiye Cumhuriyeti'ne ideolojik anlamda bir temel olmuştur.[233] Türkçülük fikrinin Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkışı Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi Çarlık Rusya'sından gelen düşünürlerin etkileri olmuştur.

Niyazi Berkes, bu düşünürlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmeye mahkûm olduğunu; Ermeni, Rum, Arnavut, Arap ulusçularının davalarının haklı olduğunu açıkça dile getirmemekle beraber; Rusya'daki Türk ya da Tatar, Ukrayna, Polonya, Baltık milliyetleri ve hatta Yahudi cemaat davalarına sempati göstermelerinden dolayı, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük arasında "*en köktencisi*" olarak göründüğüne dikkat çeker. Bundan ötürü göçmen Türkçüler bir süre Osmanlı hükümeti tarafından kovuşturmaya uğramışlardır. Ancak Ziya Gökalp'in Türkçülüğü, Rusya Türkçülüğünden çıkarıp yine Osmanlılık adı altında Batıcılık ve İslamcılıkla kaynaştırarak İttihat ve Terakki'nin Batıcı-İslamcı-Milliyetçi karması ideolojisi haline getirmesinden sonra

[232] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 364.
[233] Tunaya, **Türkiye'nin…**, s. 75-76.

Türkçülük, itibar kazanmış, hükümetçe olmasa bile İttihat ve Terakki Fırkası tarafından desteklenmeye başlamıştır.[234] Fırka iktidarı eline alıp, ülke içindeki tek güç haline gelince Türkçülük, hükümet tarafından da izlenen bir politika haline gelmiştir.

İkinci Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki Fırkası hükümetinin uygulamalarına geçmeden evvel onun temeli olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kökenlerinden, oynadığı rolden biraz bahsetmekte fayda görülmektedir.

Berkes, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Abdülhamit döneminde tüm ülkede örgütlendiğini; böylece ulusal bir örgüt haline gelip Türk milliyetçiliğinin yükselişinin temeli olduğundan bahseder. Cemiyet, Türk toplumsal örgütlenmesinin değişen kısmının bir ifadesi haline gelmiştir. Yüzyıldır süregelen reformları henüz içselleştirmemiş köylüler ile Cumhuriyet döneminde de Abdülhamit yanlısı bir çizgide kalan muhafazakâr kuşakların ve sınıfların ittifakını kazanamamıştır. Ancak Cemiyetin büyük bölümü amorf bir şekilde kalmış ve evrime uğramıştır. Bu belli bir şekle uymayan görünümü, ideolojisine de yansımıştır. Sınıf temeli, köksüz esnaf sınıfından kasaba tüccarına doğru sürekli değişmiştir. İttihat ve Terakki daha sonra Türk burjuvazisine şekil vermeye çalışmıştır. Cemiyetin liderlerinin çoğu Rumeli kökenli, seçkin olmayan ailelerden gelen ya da aldıkları eğitim itibarıyla gelenekten kopmuş Türkler ile modern eğitimle Türkleşmiş gayrimüslimlerdi. Subaylar, doktorlar ve öğretmenler önde gelmekteydi. Abdülhamit ölçütlerine göre hepsi "dehrî"[235] idi. Gelişmeye inanıyorlardı ve zihin yapıları Anadolu gelenekçileriyle taban tabana zıttı.[236] Bu sebeple zihinleri dönüştürmek İttihatçıların, ancak özellikle Cumhuriyeti kuran kadroların başlıca gayelerinden biri olmuştur. Zira Batılı bir hayatın koşullarını, uygulamalarını Doğulu bir toplumda

[234] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 363.
[235] Dehrî: imansız, materyalist.
[236] Berkes, **The Development**…, p. 329.

gerçekleştirebilmek için mevcut zihni yapılarının, geleneklerin, alışkanlıkların belinin kırılması gerektiğine inanmaktaydılar.

İkinci Meşrutiyet döneminde Osmanlı Mebusan Meclisi'nin yeniden açılmasıyla ilk seçimleri İttihat ve Terakki Fırkası ezici bir çoğunlukla kazanmıştır. Fırkanın Mecliste Müslüman Türklerin temsilcisi konumuna gelirken, Prens Sabahattin yanlılarından oluşan Ahrar Fırkası ise gayrimüslim cemaatlerin temsilcisi konumuna gelmiştir. Sadrazam Sait Paşa hükümetinin yerine Kâmil Paşa Hükümeti geçmiş, ancak İttihatçıların karşı çıkması üzerine 1909'da Hüseyin Hilmi Paşa Hükümeti başa geçirilmiştir. 31 Mart Olayı olarak bilinen 6 Nisan 1909'da gazeteci Hasan Fehmi'nin öldürülmesi ve muhalefetin suikastı İttihat ve Terakki'ye mal etmesi sonucu başlayan ayaklanma, Mahmut Şevket Paşa komutasındaki Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelmesiyle bastırılmıştır. Bu olay neticesinde, Şeyhülislamın verdiği fetvayla II. Abdülhamit tahttan indirilip yerine Mehmet Reşat tahta çıkarılmıştır. Yeniden Hüseyin Hilmi Paşa'nın sadrazamlığında bir hükümet kurulmuştur. Bu dönemde İstanbul'da üç yıl süreli bir sıkıyönetim ilan edilmiş, Kanun-ı Esasi'de 1909 yılında pek çok değişikliğe gidilmiştir. Aynı zamanda önemli bir yasama faaliyetine gidilerek toplantı, basın, matbaa, grev, cemiyet yasaları düzenlenmiştir. Trablusgarp Savaşı'nın çıktığı 1911'de mebusluk için bir ara seçim yapılmış ve bunu aynı yıl kurulan, İttihat ve Terakki'ye karşı olan tüm muhalefeti çatısı altında toplayan Hürriyet ve İtilaf Fırkası kazanmıştır. İttihat ve Terakki'nin seçim sonuçlarını kabullenmek istememesi üzerine, 1912 başlarında İttihat ve Terakki'nin yaptığı baskılar yüzünden "*Sopalı Seçimler*" olarak bilinen, yeni bir seçime gidilmiştir. 1912 yılında çıkan Balkan Savaşlarında Bulgaristan ve Sırbistan'ın büyük toprak kazanımları, Bulgar ordusunun Edirne'yi kuşatmasının sorumluluğunu hükümete yükleyen İttihatçı subaylar, 23 Ocak 1913 Babıâli Baskını ile bir darbe yapmış ve Mahmut Şevket Paşa'yı hükümetin başına geçirmişlerdir. 1913'teki İkinci Balkan Savaşı'nda Edirne geri alınmıştır. Kısa bir süre sonra Mahmut Şevket Paşa'nın da bir

suikast sonucu öldürülmesiyle sadarete Sait Paşa tekrar getirilmiştir.[237] İttihat ve Terakki'nin bir baskı rejimi kurduğu bu dönem, 1914 yılında başlayan Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun Almanya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tarafında savaşa girmesiyle devam etmiş, savaşın bitimiyle son bulmuştur.

Hem dünya siyasetinde hem de Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihinde olayların baş döndürücü bir hız kazandığı İttihat ve Terakki Fırkası idaresindeki söz konusu dönemde, siyasi alanla birlikte ekonomi, eğitim ve hukuk alanında da pek çok gelişmenin yaşandığı bir dönem olmuştur.

1909 yılında Kanun-ı Esasi'de yapılan değişikliklerle kişi hak ve özgürlükleri alanında önemli düzenlemeler olmuştur. Sansür uygulaması ve Kanun-ı Esasi'nin ünlü 113. maddesindeki sürgün hükmü kaldırılmış, toplanma ve cemiyet kurma hak ve özgürlükleri kabul edilmiştir. Padişah ve Meclis arasındaki denge Meclis lehine değiştirilmiştir. Haberleşme belgelerinin gizliliği hükmü getirilmiş, kişi özgürlükleri güçlendirilmiştir. Şeriatın ve kanunun belirlediği nedenlerin dışında bir "*sebep ve bahane*" ile tutuklama ve cezalandırma usullerine ilişkin hükümleri kaldırılmıştır. Öte yandan, 1876 sisteminin "*özel kanuna havale*" ilkesi değişikliğe uğramadan kalmış, İttihat ve Terakki'ye en büyük suç olarak yüklenen "*Kavanin-i Muvakkate*" (geçici kanunlar) de hafif bir değişiklikle yerinde kalmıştır. Hukuk-ı Aile Kararnamesi, şer'i mahkemelerin Adliye Nezareti'ne bağlanması, İdare-i Umumiye'i Vilayat gibi taşra teşkilatının örgütlenmesi gibi düzenlemeler de benzeri yolla yapılmıştır.[238] İttihat ve Terakki bir yandan Tanzimat'tan beri gelişen modern, laik hukuk devletinin altyapısını

[237] Sina Akşin, "*Siyasi Tarih: 1908-1923*", **Türkiye Tarihi c. IV**, (ed. Sina Akşin), Cem Yayınları, İstanbul, 2013, s. 27-44; Zürcher, **a.g.e**., s. 139-54.
[238] Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler.. cilt 1**, s.22; Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Partiler**, s. 459-469.

güçlendirirken, bir yandan da geçici kanunlarla baskı rejimine destek sağlayacak düzenlemelere gitmiştir.

İttihat ve Terakki'nin düzenlemeleri ve ulusçuluğu Atatürk devrimlerinin kökeni olarak değerlendirilir. Bu devirde eğitimin halkta yaygınlaşmasını ve ulusallaşmasını sağlamak üzere Türk Ocakları, Millî Talim ve Terbiye gibi dernekler kurulmuş, yabancı okullarda Türkçe ile Türk tarih ve coğrafyasının okutulması zorunlu kılınmıştır. Eğitime büyük bir bütçe ayrılan bu devirde yurtdışına çok sayıda öğrenci gönderilmiş, Türk dil ve kültürünü yayan yeni okul kitapları hazırlanmıştır. 1916 yılından itibaren her yıl "*Devlet Resim Sergisi*" düzenlenmiş, bir aktör yetiştirme okulu açılmış, İstanbul'da kadınlar ve erkekler için olmak üzere iki konservatuar kurulmuştur. 1917 yılında şeriat ve modern kanunlar ikiliğini kaldıran düzenleme, Cuma hutbelerinin Türkçe yapılmaya başlanması, evlenme kanunu, çok eşliliğe sınırlama getirilmesi, üniversite ve liselerin kadınlara açılması, kadınların iş hayatına girmesi bu dönemin uygulamalarıdır. Hayata geçirilen bu uygulamaların dışında Latin harflerinin kabulü üzerine tartışmalar ve Enver Paşa'nın orduda uygulamaya soktuğu harf değişiklikleri, takvim ve ağırlık ölçülerinin değişikliği gibi birtakım girişimler de gündeme gelmiştir.[239] İttihat ve Terakki'nin söz konusu uygulamalarının bir bölümü Birinci Dünya Savaşı sonrası Mütareke döneminde yürürlükten kaldırılmış, fakat Cumhuriyet'le birlikte daha geniş kapsamlı ve köklü bir biçimde Türk toplumsal hayatına yerleştirilmiştir.

Niyazi Berkes, özellikle aile hukukundaki ve kadının toplumsal statüsündeki söz konusu değişimlerin sanıldığı kadar büyük etkiler yaratmadığını, ancak toplumsal hayattaki değişimlerin aile kurumunun eşiğine kadar gelişini gösterdiğine dikkat çeker. Zira aile, Müslüman toplum hayatının "*en mahrem ve kutsal yuvası*" sayıldığından, bu alandaki gelişmeler şeriatın, geleneğin "*canevine*" vurulmuş bir darbe gibidir.[240]

[239] Avcıoğlu, **a.g.e**., s. 193-195.
[240] Berkes, **Türkiye'de**…, s. 391.

Geleneksel Müslüman/Doğulu hayatını değiştirebilecek temel hususun aile hukukundaki değişiklik olarak görülmesi Cumhuriyet devrinde Medeni Kanunun kabulünün de (1926) temel saikidir. Zira eşya-miras hukukuyla birlikte aile hukuku, toplumun en alt düzeyindeki ilişkileri kökten değiştirecek sekülerleşmenin asli bir unsurudur. İttihat ve Terakki Fırkasının politikalarına da laik rengini vermiştir.

İttihat ve Terakki dönemindeki bu laikleşme adımları dışında Cumhuriyet'e temel teşkil eden uygulamalardan biri, Birinci Dünya Savaşı yıllarında ulusal bir ekonomi kurma çabalarıdır. Bunun ilk yansıması kapitülasyonların kaldırılmasıdır. Para basma imtiyazı Osmanlı Bankası'ndan alınarak devletin yetkisine bırakılmıştır.[241] 1917'de Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası kurulmuştur. İttihat ve Terakki yönetiminin ulusal bankacılık girişiminin bir parçası olarak halk ve devlet ortaklığında kurulan bu Banka, bayındırlık, tarım ve sanayi kesimini kredilendirmekle görevlendirilmiştir. Diğer yandan, İtilaf Devletleri'ne ait demiryolu ve denizyolları işletmelerine el konulmuş, bunların bir kısmını kamulaştırmıştır.[242] İttihat ve Terakki hükümetinin ulusal ekonomi yaratma çabasındaki önemli yönlerden biri ulusal burjuvazi yaratmak idi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bir dizi savaş, ihtilal, darbe ve ayaklanma sonunda tarihe karıştığı bu dönemin ana özelliğini *Türkiye İktisat Tarihi* kitabında Korkut Boratav, ulusal nitelikte bir kapitalizme yöneliş olmakla birlikte, bu hareketin karşısında yarı-sömürge statüsünün yarattığı bağımlılık ilişkilerinin durduğunu ifade eder. Dış borçlar ve hammadde ihracatçısı, sınai ürün ithalatçısı olan ekonomik yapı çerçevesindeki bu ilişkiler toplumun yapısına, sadece siyasi-hukuki uygulamalarla giderilemeyecek derecede nüfuz etmişti. Ulusal nitelikte bir kapitalizme geçişin karşısına çıkan bir diğer nesnel engel, Türk burjuvazisinin zayıflığıdır. Bir Osmanlı burjuvazisi vardı, ancak bu sınıf sanayi değil, ticarette, özellikle dış ticarette, yoğunlaşmış, dolayısıyla komprador bir

[241] Avcıoğlu, **a.g.e**., s. 183.
[242] Kazgan, **a.g.e**., s. 36-39.

özellik taşımakta ve büyük ölçüde gayrimüslim unsurlardan oluşmaktaydı. Bu özellikleri taşıyan bir sınıfın ulusal nitelikli bir burjuva devrimini sürüklemesi söz konusu olamazdı.[243] Bu ulusal devrim ancak asker-sivil bürokrasinin ve aydınların eliyle gerçekleştirilebilmiştir.

Batı'da kapitalizmin aldığı yolun gerisinde ve dışında kalan, yarı-sömürge koşullarında geleneksel ekonomiden kurtulmaya çalışılan bir düzende devleti yönetenler, Batılı üst kurumları aktarmaya çalıştıkları gibi altyapı kurumlarını da düzenlemek durumunda kalmıştır. Bunda Osmanlı'dan miras alınan, devletin sürekli yönlendirme güdüsü kadar, burjuvazi sınıfının da devlet desteğini hep kollaması da etkili olmuştur.

Böyle tarihsel ve toplumsal engellere rağmen ulusal ekonomiyi yaratmayı zorlayan gelişmeler de kaçınılmaz olmuştur. Zira Birinci Dünya Savaşı, Batı'dan İstanbul'a ulaşan ticaret yollarını büyük ölçüde tıkamış, bu durum İstanbul nüfusunu ağır bir beslenme sorunuyla karşı karşıya bırakmıştır. Ancak bu sıkıntılar Osmanlı ekonomisini modern anlamda bir ulusal ekonomi haline dönüşmeye de itmiştir. Mevcut ulaşım imkânları sonuna kadar zorlanarak Anadolu çiftçisi, büyük şehir tüketicileri için üretmeye başlamıştır.[244] Fakat Türk burjuvazisinin "*beklenen gelişmesine zaman kalmadan*", savaş Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasıyla sonlanmıştır.[245]

Birinci Dünya Savaşı ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda Jön Türk devrinin de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin de sonuna gelinmiştir. Savaşın sonunda Talat, Enver ve Cemal Paşalar, Dr. Nazım, Bahaettin Şakir gibi İttihatçı liderler ülkeyi terk etmiş, Cemiyet 5 Kasım 1918'de yaptığı bir kongreyle kendisini dağıtmış, yerine Teceddüt

[243] Korkut Boratav**, Türkiye iktisat Tarihi: 1908-1985**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 13-16.
[244] Boratav, **a.g.e**., s. 18-19.
[245] Berkes, **Türkiye'de…,** s. 413.

Fırkası kurulmuştur. İktidara Ahmet İzzet Paşa Hükümeti geçmiş ve Mondros Mütarekesi'ni imzalamıştır.[246]

1918 Kasım ayından 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılışına kadar Babıâli'de çok sayıda hükümet değişikliği olmuştur. Mütareke döneminde İstanbul, İngilizler tarafından işgal edilirken, Anadolu'da Kuvva-yı Milliye adı verilen bir direniş hareketi başlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun altı yüzyıllık tarihinin kısacık bir devrine rastlayan İkinci Meşrutiyet, son iki yüzyılını "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusuna son bir cevap arayışı olmuştur. Bu devir, İmparatorluğun sonunu getirirken, kurumları ve fikirleri ile Türkiye Cumhuriyeti'ne giden yolu hazırlamıştır. Cumhuriyet'i kuran kadrolar İkinci Meşrutiyet'in yetiştirdiği nesil olmuştur.

1.3.Türkiye Cumhuriyeti Dönemi Batılılaşma Hareketleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyılına damgasını vuran Batılılaşma hareketi Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlanmıştır. Niyazi Berkes, Cumhuriyet'i tarihsel koşulların bir sonucu, bir zorunluluğu kabul eder. Zira bir yandan İmparatorluğu yönetenlerin kendi iradeleriyle aldıkları yenileşme kararı ve Batılılaşma yönündeki reformlar, bir yandan da Fransız İhtilali sonrası hızlanan tarihsel olaylar, ulusçuluk hareketleri, emperyalist Batılı devletlerin rekabetleri, İmparatorluğu yıkılışa götürürken bir ulus-devletin doğuşuna yol açmıştır.

Birinci Dünya Savaşı, dünyanın son geleneksel çok uluslu imparatorlukları olan Osmanlı, Avusturya-Macaristan ve Rus Çarlığı'nı tarihin sahne arkasına göndermiş, yerini ulus devletler ile sonra Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği adını alacak olan Bolşevik Rusya'ya bırakmıştır. Türkiye'nin kaderi ise ya Sevr'de yahut Lozan'da belirlenecekti. Nitekim ibre 1919'dan 1923'e iki kader arasında gidip gelmiş, Lozan'da

[246] Akşin, "Siyasal Tarih: 1908-1923", **Türkiye Tarihi**, c.4, s. 66-70.

çapalamıştır. Bu bakımdan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, dünya tarihinde dönemin koşullarına uygun düşen bir adımdır.

Niyazi Berkes'e göre, Kurtuluş Savaşı'nda gelişen Kemalizm'in önceki dönemlerden farkı, geçmişin yüklerini üstüne almayıp, ki saltanat ve hilafetin kaldırılması bu açıdan önemlidir, "*gerçek bir toplumsal devrim yolu açma ya da reform yapma şansları*"nı yakalamış olmasıdır.[247]

Niyazi Berkes'in Cumhuriyet'e ve Atatürk devrimlerine bakışının özü burada, "*toplumsal bir devrim yolu*"nu açmasındadır. Ona göre Cumhuriyet'le birlikte gelen devrimsel değişmelerin amacı Türk toplumunu Doğu yörüngesinden çıkarıp Batı uygarlığı yörüngesine oturtmaktır. Zira Atatürk, Doğulu toplumlarda devrimci bir hareketin meydana gelmeyeceğinin farkındaydı. Bu açıdan Atatürk'ün ancak Batı uygarlığına geçilirse, toplumsal güçlerin harekete geçebileceği düşüncesinde olduğuna inanır. Dolayısıyla öncelikli olarak yapılması gereken gelenekçilik tutumunu yok edip Batı yörüngesine uygun toplumsal kurumları yerleştirmektir. Gelenekle bağı koparmak bu bakımdan önemlidir. Berkes'in çağdaşlaşma adını verdiği bütün Batılılaşma sürecine bakışı da aslında geleneğin gücünün kırılması üzerinedir. Atatürk devrimlerinin temel gayesi de budur. Fakat bu gayenin Mustafa Kemal'in hayatıyla sınırlı kaldığı, ondan sonrasının "*Tanzimat Batıcılığı*"na[248] dönüş olduğu kanaatindedir.

1.3.1 Kurtuluş Savaşı'ndan Atatürk Devrimlerine Cumhuriyet: 1919-1938

Birinci Dünya Savaşı'nı kaybeden Osmanlı İmparatorluğu, İtilaf Devletleri'nin başını çeken İngiltere ve Fransa'nın sunacağı koşullarda yaşamanın yolunu ararken, İmparatorluğun eski tebaası Yunanlılar, 15 Mayıs 1919'da İzmir'i işgal etmiştir. Mustafa

[247] Berkes, **Türk…** s. 84.
[248] Berkes, **Türk…**, s. 279.

Kemal Atatürk'ün 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkmasıyla Kurtuluş Savaşı süreci başlamış, 11 Ekim 1922'de Mudanya Mütarekesi ile sona ermiştir.

Niyazi Berkes, Mondros Mütarekesi'nin imzalanması neticesinde Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte pan-Osmanlıcılık, pan-İslamcılık ve pan-Türkizm hayallerinin de çöktüğünü yazar. Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük kısa bir tereddüt döneminin ardından tekrar ortaya çıkmış, ama önemli değişimlere uğramıştır. Çünkü artık Osmanlı İmparatorluğu yok olmuş, bir Türk ulusu onun küllerinden yükselmiştir.[249] Birinci Dünya Savaşı sona erdiğinde Turan ya da İslam imparatorluğu hayalinin düşüşü, İslam hilafeti ve Anadolu'nun küçük bir parçasında Türkler üzerindeki saltanatın birçok kişiye "*en makul çözüm*" olarak görünmesine sebep olacak kadar derindir. Mondros imzalandığında kimsenin aklında bir Türk-ulus devletinin kurulabileceği düşüncesi yoktur.[250] Tarihsel olayların akışı, kimsenin aklında olmayanı gerçek kılmıştır.

Türklerin ulusal bir direniş hareketi başlattığı sırada İngiltere'nin Hindistan'da başlayan ayaklanmalardan endişelenmesi, 1917'deki Bolşevik Devrimi ve Rusya ile Batı'nın karşıt bloklar haline gelmesi uluslararası ortamı böyle bir direniş için hazır hale getirmiştir. Berkes, İngiltere'nin İstanbul'da ruhanî ve kendi güdümündeki bir hilafet ile hâkimiyetindeki Müslümanları daha kolay yönetebileceğine inandığını, Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki kurgunun bir hilafet ve saltanat varsayımına dayandığını kaydeder. İşgal bölgelerinde başlayan direniş hareketlerine ilişkin olarak halife sultanın başlangıcından itibaren karşı bir tutum takınması kurtuluş içinOsmanlı Sarayı'ndan yana bir şey beklenmemesi gerektiğini göstermiştir.[251] Saray, Batı'nın sunduğu barışa razı olmaktan yanadır. Bu noktada direniş düşüncesi harekete geçmiştir. Çünkü

[249] Berkes, **The Development**…, p. 431.
[250] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 420-421.
[251] Berkes, **Türkiye'de…**., s. 421.

İmparatorluğun dağılmış olması bir yana, Türklerin yaşam alanlarının elinden alınması söz konusuydu.

Berkes, Birinci Dünya Savaşı sonucunda Arap ülkelerinin ayrılmalarının ya da Avrupa sömürgesi haline gelmelerinin Türk ulusal hareketi üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını, çünkü bu durumun Türklerin varlığını tehlikeye atan bir gelişme olmadığını kaydetmektedir. Fakat Rum ve Ermeni azınlığa Türklerin yaşadığı topraklar pahasına genişleme imkânı tanınınca, alternatif olarak sadece savaşma ve yok olmak kalmıştır. Yerel, kendiliğinden ve düzensiz olarak ortaya çıkan direniş hareketleri Doğu ve Batı Anadolu'da işgalin ya da Türk olmayan ulusçu örgütlenmelerin olduğu yerlerde ortaya çıkmıştır. Parti düşmanlıkları ve bakış farklılıklarını unutan yerel tüccarlar, doktorlar, entelektüeller, toprak sahipleri ve din adamları ulusal haklarının müdafaası için dernekler kurmuşlardır.[252] Böylece Anadolu ve Trakya'da Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri adı altında bir direniş hareketi başlamıştır. Berkes, 1913'ten 1918'e değin savaşların yükünü taşıyan köylünün katılacak halinin kalmadığını; dolayısıyla bu direnişlerin kolaylıkla bastırılabileceğini yahut da şeriatçılık, hilafet ve saltanat tarafından dağıtılmasının, direniş güçleri arasında çatışmaların çıkmasının ve bir iç savaşa gidilmesinin mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Berkes bunların bir tahmin olmadığını, zira bunların olması yönündeki eğilimlerin 1919'dan Kurtuluş Savaşı'nın sonuna değin sürdüğünü vurgulamaktadır.

"*Bunları önleyen kesin etken, otuz dokuz yaşında bir genç General olan Mustafa Kemal'in sağladığı ve karşısına çıkan kişilerin engellemelerine karşılık bir daha bırakmadığı önderlik olmuştur… Bu önderliğin olağanüstü niteliğini hesaba katmadan bundan sonraki olayların hiçbirini yorumlayamayız. Yalnız o zamanki koşullar altında mucize sayılan ulusal kurtuluşu değil, bizim asıl konumuz olan çağdaşlaşma sürecinin*

[252] Berkes, **The Development**.., p. 432-433.

son kesin adımlarının aşama aşama gerçekleşmesinin mantığını da, bu önderliğin payını kavramadan yorumlama olanağı yoktur."[253]

Niyazi Berkes'in Kurtuluş Savaşı'nda ve sonrasında Cumhuriyet devrindeki çağdaşlaşma yönündeki devrimlerde Mustafa Kemal Atatürk'e atfettiği önem ve değer, devrimlere yönelik olumlu bakışıyla birlikte onu Kemalist düşüncenin önde gelen isimlerinden biri yapar. Fakat Berkes'in Atatürk'e atfettiği önem salt bir ideolojik tutumun yansıması değildir. Berkes, Atatürk dönemini öncesi ve sonrası ile ele alarak, karşılaştırmalar yaparak, neden-sonuç ilişkisi içinde tartışarak ayırır. Diğer yandan, lider vurgusunu ön plana çıkararak, dönemin koşulları, Türk halkının gösterdiği direniş ve mücadele üzerinde pek durmadığını da belirtmek gerekir.

Niyazi Berkes, gerek Kurtuluş Savaşı'nda gerekse tüm Batılılaşma sürecinde Atatürk'ün rolünü öne çıkaran bu yaklaşımı konusunda yalnız değildir. Kemalist çizgide olan olmayan, söz konusu devre eleştirel yaklaşan isimler de Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde Atatürk dönemini ayırır. Söz gelimi Attila İlhan, Tanzimat ve sonrasının Türkiye'ye Batılıların önerdiği ve denetlediği bir Batılılaşma düzeni olduğunu, bu düzenin İmparatorluğu batırdığını, Mustafa Kemal hareketinin ise emperyalist Batı ile dövüşerek ve "*çağdaş uygarlık düzenine ulaşmak*" için gerçekleştiğini savunur.[254] Kemalizm'e eleştirel bakan Murat Belge ise, tıpkı Berkes gibi tarihsel koşullarla birlikte Atatürk'ün kişiliğinin söz konusu süreçte ve hareketin lideri olmasında önemli olduğuna işaret eder.

"*...Mustafa Kemal'in sonunda kazandığı başarının bir 'şans eseri' olduğunu düşünmüyorum. O kendi hayatına bizim gibi sonradan bakmayıp dakika dakika yaşadığı için- ve her dakika yapılması gerekli bir şey gördüğü için- sürekli iktidara erişmek üzere*

[253] Berkes, **Türkiye'de…**, s.422- 423.
[254] Attila İlhan, **Hangi Batı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 12.

çabaladı. Koşullar da onu tam zamanında oraya getirmeye karar vermişçesine, bu erken çabaları boşa çıkardılar. Ama Mustafa Kemal'in bir imparatorluğun çöktüğü bu süreç içinde, hemen hemen her badire ve göçükte, olanları orada bulunan herkesten daha iyi kavradığı ve değerlendirdiğini, dolayısıyla da en doğru tepkiyi gösterdiğini gözlemleyebiliyoruz… Onun için Mustafa Kemal'in başlangıçta iktidardan uzak tutulması da, sonradan direniş hareketinin başına geçtikten sonra da yaptıkları da 'talih' veya rastlantıyla ilgili değildi. Onu izleyenler de, o ana kadar bilip tanıdıklarından farklı bir 'nitelik'le karşılaştıklarını anlıyorlardı. Bunu anladıkları ölçüde önderlerine daha çok bağlandılar."[255]

Mustafa Kemal'in önderliği etrafında başlayan bu hareketin bir ulusal kurtuluş savaşına dönüşmesi Ali Fuat (Cebesoy), Refet (Bele), Rauf (Orbay) Paşaların altında imza attıkları, Kazım Karabekir ile Cemal (Küçük) Paşaların uzaktan telgrafla destek verdikleri 21 Haziran 1919 tarihli Amasya Tamimi ile olmuştur. Ardından 23 Temmuz ve 4 Eylül 1919 tarihlerinde düzenlenen Erzurum ve Sivas Kongreleri[256] ile Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri birleştirilmiş, Anadolu çapındaki Kurtuluş Savaşı başlatılmıştır. 28 Ocak 1920'de İstanbul'da son Osmanlı Mebusan Meclisi toplanarak altı maddelik Misak-ı Milli Kararlarını kabul etmiştir. Esasları Mustafa Kemal tarafından belirlenen bu belgeyle Osmanlı İmparatorluğu'nun ülke ve nüfus unsurları ile egemenlik hakkı yeniden tanımlanmaktaydı.[257] Daha önemlisi, Musul hariç, Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırlarının çizilmesinde bu belge belirleyici olmuştur.

Niyazi Berkes'in Kurtuluş Savaşı'na bakışında altı çizilmesi gereken bir husus, bu hareketi anti-emperyalist bir mücadele olarak değerlendirmesidir. Zira bu savaş sırasında oluşturulan birlik siyasetinin ilk önce yok etmesi gereken olgu, tüm emperyal yaptırımları

[255] Murat Belge, "*Mustafa Kemal ve Kemalizm*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce –Kemalizm**, c. 2 , (ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 36.
[256] Akşin, **"***Siyasal Hayat: 1908,1980",* **Türkiye Tarihi 4**, s. 76-84.
[257] Tanör**, Osmanlı….**, s. 230.

doğrudan uygulamaya kararlı Batılı güçlerin varlığı olmuştur. Berkes'e göre bu olgu, ulusal harekete anti-emperyalist rengini vermiştir.[258] Kurtuluş Savaşı'nın "*anti-emperyalist*" niteliği, özellikle 1960'lı yıllarda epey tartışılmış bir konudur. Bu konuda Berkes'in düşünceleri onun çizgisinde düşünenler ve karşıt görüşte olanlarla birlikte çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

Kurtuluş Savaşı'na dair belirtilmesi gereken bir başka husus, savaşın idaresinin salt subaylardan oluşan bir kadro ile değil, 23 Nisan 1920'de Ankara'da açılan Büyük Millet Meclisi eliyle yürütülmesidir. Kurtuluş Savaşı'nın sadece direnişten yana olan subayların komutasında değil de ulusal bir meclis üzerinden yürütülmesi savaşın başından itibaren halka dayandırılmak istenmesi, Sevr Antlaşması'nı imzalamaya niyetli Halife-Sultan'a karşı bu yolla meşruiyetinin sağlanması düşüncesi yatar.

Kurtuluş Savaşı'nın, Büyük Millet Meclisine dayanmasını hem bir meşruiyet sağlama aracı hem de Türk siyasi kültüründe artık yer etmeye başlamış temsil geleneğine dayandıran Yahya Sezai Tezel, bu konuyu şöyle açıklar:

"*Kurtuluş Savaşı ve arkasından gerçekleştirilen Kemalist devrim de, bütün savaşlar ve devrimler gibi, ağırlıklı olarak bir demokrasi projesi değil, bir 'güç' seferber etme ve kullanma projesiydi. 'İdam fetvaları'nı ceplerinde taşıyan bir kadronun kendi 'doğru'sunu savaşarak gerçekliğe dönüştürme girişimiydi. Ne var ki, tarihi olarak çarpıcı olan, bu güç kullanma projesinin aktörlerinin, meşruiyet meselesini işin en başından itibaren şaşılacak bir ağırlıkla önemsemiş olmalarıdır. İşgale karşı direnişin, bir "kumanda" merkezi değil, bir 'Millet Meclisi' zemininde örgütlenmesi ve yönetilmesi, Kongreler'le, bu Meclis'e dönüşecek bir toplumsal meşruiyet ve 'temsil' zemininin*

[258] Berkes, **The Development**…, s. 434.

hazırlanılması, ancak, Türkiye'nin bu dönemden önceki siyasi kültür tarihinin yol açtığı birikim dikkate alınırsa anlaşılır olmaktadır."[259]

Türk siyasal hayatında meclis geleneği aslında 1876'da Kanun-i Esasi ile başlayan bir süreç değildir. Tanzimat'tan itibaren kurulan danışma meclisleri böyle bir idare geleneğinin tohumlarını atmıştır. Dolayısıyla Kurtuluş Savaşını yürüten kadroların gerisinde, sultanın yanında idarede yer alan ve yüzyıla yakın bir meclis geleneği söz konusudur. Bu konuda altı çizilmesi gereken bir başka husus ise, Büyük Millet Meclisinin varlığının aslında hareketin başında beri, belki sadece Mustafa Kemal'in kafasında olsa bile, halkın egemenliğine dayanan bir ulus-devlet düşüncesinin varlığına işaret eder. Üstelik bu süreçte, savaşın ortasında bir de anayasa, Teşkilat-ı Esasiye kabul edilmiştir. Her ne kadar 1921 tarihli bu metinde saltanat ve hilafet makamından bahsedilse de ortada artık, merkezi İstanbul olmayan yeni bir devlet oluşumu söz konusudur.

Niyazi Berkes, Meclisin kurulması ile Teşkilat-ı Esasiye'nin hazırlık aşamasından ve tartışmalardan bahsederken yeni bir devlet kurulması işine dikkat çeker ve Atatürk'ün "*devrimsel bir işe adım atıldığını ilk bilen kişi*" olduğunu vurgular.[260] Zira Atatürk *Nutuk*'ta, 16 Mart 1920'de İstanbul'un işgalinden hemen sonra aldığı tedbirler arasında Ankara'da olağanüstü yetkiler taşıyan bir meclis kurulması olduğunu, bu konudaki kararını da 19 Mart 1920 tarihli bir bildiri ile yayınladığını anlatırken "*Kurucu Meclis*" (Meclis-i Müessisan) ifadesini kullandığından bahseder. Atatürk'e göre böylece Meclisin ilk anda "*rejim*"i değiştirmek gibi bir yetkisi olacaktı. Ancak bu ifadenin kullanılmasındaki gereği gibi "*izah edemediğinden*" yahut "*izah etmek istemediği*"nden Erzurum ve Sivas'tan uyarıldığını, bunun yerine "*salahiyet-i fevkaladeye malik bir*

[259] Yahya Sezai Tezel, "*Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Muhafazakârlık' Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişmeler ve Kırılmalar*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, 2017, s. 35.
[260] Berkes, **Türkiye'de..**, s. 439.

meclis" ifadesini kullanmakla yetindiğini kaydeder.[261] Berkes'in de işaret ettiği üzere, ortada başından beri, kurtuluş mücadelesiyle beraber, Osmanlı saltanatına son verecek devrimsel bir süreç söz konusudur.

Ankara'da toplanan ve içinde güçlü bir dini temsilciler zümresinin yer aldığı Büyük Millet Meclisi'nde 1921 Teşkilat-ı Esasi'nin "*hâkimiyet*"in*"kayıtsız şartsız millete ait*" olduğu yönündeki 1. maddesini itirazsız kabul edilmesini Şerif Mardin, milletin hâkimiyetine bir hazırlık olarak değerlendirir. "*Meclis, İslam cemaatinin temel haklarının yeniden tesisini kabul etmişti; fakat aynı sebeple Sultan-Halife'nin yokluğunda hem dini hem de dünyevi meselelerde Meclis'in kanun koyabilmesini de onaylamıştı. Mustafa Kemal, bu çifte sıfatı taşıyan hiç kimsenin bir daha asla ortaya çıkmayacağından emindi*."[262] Nitekim, savaş boyunca Sultan-Halife esarette kabul edildiğinden Meclis bu iki makamın yerini almış, savaş bittiğinde ise önce saltanat, sonra hilafet makamı ilga edilmiştir. Dolayısıyla fiiliyatta bu iki makam Büyük Millet Meclisinin kurulduğu tarihten itibaren Türkiye'nin yönetiminde yoktur.

Büyük Millet Meclisi idaresinde yürütülen Kurtuluş Savaşı, ülke içinde yirmi dolayında ayaklanma,[263] "*Kuvva-yı Milliye'yi kâfir ilan edip, onları öldürmenin dindarlar için vacip olduğunu*" ilan eden Fermana,[264] onca yokluklara rağmen Türk ordusunun zaferiyle sonuçlanmıştır. Mudanya Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra barış görüşmeleri gündeme gelmiş, bu görüşmelerle birlikte barışın kimler arasında imzalanacağı tartışma konusu olmuştur. Lozan'daki Barış Konferansı'na Ankara ve İstanbul Hükümetleri birlikte çağrılınca 1 Kasım 1922'de Büyük Millet Meclisi'nin

[261] Atatürk**, Nutuk**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 375-376.
[262] Şerif Mardin, **Türkiye'de Din…**, s. 64.
[263] Akşin, "Siyasal Tarih: 1908-1980", s. 91.
[264] Andrew Mango, **Atatürk: Modern Türkiye'nin Kurucusu**, (çev. Füsun Doruker), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017, s. 327.

kararıyla saltanat kaldırılmıştır. Hilafet saltanattan ayrılarak 3 Mart 1924'e kadar Osmanlı hanedanına bırakılmıştır.

Berkes, saltanatın kaldırılmasından sonra bir halife seçilmesiyle Atatürk'ün gerçekte halifeliği saltanattan ayırmış olduğunu; 1876 Kanun-i Esasi'nin birleştirdiği bu iki makamı birbirinden ayırarak da yabancı bir devletin kanatları altında bir "*halife*" yaratılması olasılığının da önüne geçilmiş olduğunu ileri sürer.[265] Yayınlanan kişisel mektuplarında arkadaşı Macit Gökberk'e Sultan Vahidettin'in kaçmamış, kaçırılmış olduğunu; İngiltere'nin onu dünya Müslümanlarının halifesi ilan etmek üzere kaçırmış olduğunu ve Atatürk'ün de bu durumu "*sezdiğini*" yazar. Bu nedenle aslında hilafet makamının da ilga edileceği düşüncesi varken alelacele bir halife seçilmesinin[266] nedeni bu ani hamledir. Berkes'in yaklaşımına göre Atatürk'ünsöz konusu hamlesi, Batılıların Lozan görüşmeleri öncesi yaratmaya çalıştıkları ikilik gibi, "*sürgün*"de tüm dünya Müslümanlarının halifesi durumu yaratma çabalarını da savuşturmuştur.

Niyazi Berkes, Batılıların Meclis hükümetiyle birlikte İstanbul'da Tevfik Paşa Hükümeti'ni de çağırmalarının tüm Kurtuluş Savaşı'nı "*hiçe indirmeye, toplumsal reformların kapısını kapatmaya*" yeterli olduğunu ileri sürer. Berkes, bu yaklaşımın Kurtuluş Savaşı kadroları arasında da benimsenmiş olduğunun sonraki kuşaklar için anlaşılmasının güç olabileceğini, Cumhuriyet Halk Partisi'nin "*dejenere edildiği*" yıllarda bu savaşın unutulan yanlarından birinin de toplumsal reformları hazırlayan yönü olduğuna dikkat çeker.[267] Yukarıda genel hatları itibarıyla anlatılmaya çalışıldığı üzere, Kurtuluş Savaşı'nı Berkes işgalci kuvvetlere karşı verilen bir mücadele olmakla beraber, Cumhuriyet'i ve Atatürk devrimlerini hazırlayan ortam olarak değerlendirir. Savaş aynı zamanda Kurtuluş Savaşı'na karşı tavır alan Osmanlı saltanatına, Kuvva-yı Millicilerin

[265] Niyazi Berkes, **Atatürk…**, s. 120.
[266] Ruşen Sezer, "*Mektuplardaki Niyazi Berkes*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, s. 173.
[267] Berkes, **Türk..**, s. 86.

idamı için 11 Nisan 1920 tarihli Şeyhülislam fetvasından destek alan "*gericiler*"e karşı da verildiği kanaatindedir.

Berkes'e göre bu savaş; Osmanlı İmparatorluğu'nun iç ve dış hesaplarının temizlenmesi, onun yerini alacak yeni bir rejimin kurulması uğruna yapılan bir mücadele idi. Ancak birçok kimse tarafından anlaşılamamıştı. Mustafa Kemal Atatürk, başından beri Batılı devletlerin güvencesine dayanan bir saltanat-hilafet rejimi yerine halk iradesine dayanan ulusal bir devlet kurulmadıkça Türk ulusunun kurtuluş savaşının meşruluğunun olamayacağının farkındaydı. 1876'dan beri Türkiye'nin gündeminde olan "*kamusal egemenlik*" düşüncesinin bu kez de bir saltanat-hilafet rejiminin egemenlik haklarının doğrulanması meselesine dönüşmesine izin verilmeyecekti. Bu bakımdan "*Mustafa Kemal'in en büyük başarısı, Kemalizm'i gerçek bir devrim yapan yanı Türkiye'yi ulusal bir devlet olarak kurmayı, ortaçağ kalıntısı bir rejime son vermeyi*"sağlaması olmuştur.[268]

24 Temmuz 1923'te Lozan Antlaşması'nın imzalanmasıyla yeni Türkiye devletinin sınırları çizilmiş oluyordu. Eylül 1923'te Cumhuriyet Halk Fırkası kuruldu. Sonraki esas büyük adımise şüphesiz 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet'in ilanıdır. Türkiye'nin Batılılaşma süreci artık halk egemenliğine dayalı bir ulus-devlet çatısı altında devam edecektir. Bu aşamada öncelikle hızlı bir yasalaştırma faaliyeti ile toplumun üst yapı kurumlarını değiştirmeye yönelik adımlar atılacaktır. 1923-1928 arası Atatürk devrimlerinin esas aralığıdır. Hilafetin kaldırılması (1924), Şeri'ye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat (1925) ile tüm eğitim kurumlarının birleştirilmesi, Şapka Kanunu (1925), Medenî Kanun'un kabulü (1926), takvim ve ağırlık ölçülerinin değiştirilmesi ve nihayet 1 Kasım 1928'de Latin harflerinin kabulü, kanunlaştırma yoluyla yapılan başlıca değişikliklerdir. 1930 sonrası ise Türk Tarih Kurumu ile Türk Dil Kurumu'nun kurulması

[268] Berkes, **Türk Düşününde…,** s. 85-86.

gibi tarih ve kültür alanındaki çalışmalar ile beşer yıllık kalkınma programları doğrultusunda ekonomide devletçilik ilkesinin uygulanması ile geçecektir.

Hilafetin kaldırılması Ankara'da, Kurtuluş Savaşı'nı kuran kadrolar arasında ilk büyük kavgayı ateşlemiştir. Cumhuriyet'in ilanı süreciyle başlayan gerilim, Atatürk ile Kurtuluş Savaşı'nın diğer komutanları Kâzım Karabekir, Ali Fuat, Rauf ve Refet Paşaları karşı karşıya getirmiştir. 1924 yılında anılan muhalif paşalarla birlikte Adnan Adıvar gibi Milli Mücadele döneminin önde gelen isimlerinin yer aldığı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurulmuştur. Fırkanın kurulmasından önce muhalefetteki bu çevreler hilafet etrafında bir hareket başlatmaya çalışmışlardır.

Cumhuriyet'in ilanından bir süre sonra Rauf Orbay, Adnan Adıvar ve Refet Paşa'dan oluşan bir heyetin halifeyi ziyaret etmesi Mustafa Kemal Atatürk'ün tepkisine yol açmıştır.[269] Ardından İstanbul Barosu Başkanı Lütfi Fikri Bey'in Tanin gazetesinde yayımlanan Halife Abdülmecit'e "*açık mektubu*" ile istifa etmemesi yönündeki telkini, hilafet makamı üzerinden Türkiye siyasetindeki gerilimi artıran gelişmeler olmuştur. Diğer yandan Londra'da İslam Cemiyeti Sekreteri Sait S. Muhammedi tarafından 2 Eylül 1923'te Dâhiliye Vekili Fethi Bey'e (Okyar) gönderilen mektubun İstanbul'daki gazetelerde yer alması, ardından 5 Aralık 1923'te Hintli Müslümanların önde gelenlerinden olan Seyit Emir Ali ile Ağa Han'ın Başbakan İsmet İnönü'ye yazdıkları mektubun, daha İnönü'nün eline geçmeden İstanbul gazetelerinde yayınlanması hilafetin kaldırılması yönündeki adımları hızlandıran gelişmeler olmuştur.[270] Niyazi Berkes, Halife'nin geleneksel saltanat teşrifatını sürdürmesi, basında ona gösterilen ilgi, yabancı temsilcilerin ziyaretleri, İngiltere'nin bir biçimde yönlendirilmesinin olduğunu düşündüğü Hintli Müslüman liderlerden gelen mektuplar gibi olayları birleştirerek bir tür "*Müslüman Papalığı doğuyordu*" şeklinde bir yorumda bulunur. Ona göre İstanbul,

[269] Atatürk, **a.g.e.,** s. 705.
[270] Cemil Koçak, "*Siyasal Tarih: 1923-1950*", **Türkiye Tarihi 4**, s. 135.

"*İslam dünyasının Vatikanı*"' olma yolundaydı. Berkes, aynı zamanda esas olarak Sünni âlemi için öneme sahip hilafetin korunmasıyla ilgili mektup yazan Seyit Emir Ali ile Ağa Han'ın Sünni olmadıklarına dikkat çeker. Seyit Emir Ali Hindistan Şiilerinin önderlerinden biri iken Ağa Han İsmaili cemaatinin ruhani başkanıdır ve her iki mezhepte de "*Halifenin imamlığı*" tanınmamaktadır.[271]

Neticede 3 Mart 1924'te Meclis hilafet makamını da kaldırmıştır. Ardından Osmanlı hanedanının kalan üyeleri ülke dışına çıkarıldı. Böylece Cumhuriyet'in İmparatorluk dönemiyle olan temel bağları koparılmış oldu.

1923 sonrasında eşi Adnan Adıvar ile birlikte muhalif cephede yer alan Halide Edip Adıvar, Cumhuriyet devrindeki ilk yeniliklerden üç tanesine dikkat çeker. Bunlardan ilki ve önemsizi Hanedanın ülke dışına çıkartılması, daha önemlisi Hilafetin kaldırılması ile harf devrimidir. Adıvar, 1918'in sonuna gelindiğinde hilafetin politik bir kurum olarak tam bir "*fiyasko*" olduğunu vurgular. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arap ve Müslümanların ayrılıkçı eğilimleri, İslam'ın evrenselci tarafını silmiş ve Müslüman halklar arasında evrenselliğin yerini milliyetçiliğin aldığını göstermiştir. Halife sultanın 1915'te İstanbul'da ilan ettiği cihat, ne hala İmparatorluğun tebaası olan Arap Müslümanlarını ne de İngiltere'nin ordusunda savaşan sömürge ülkelerin Müslüman askerlerini etkilemişti.[272]

Hilafet makamına ilişkin olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaklasik dönemde padişahların halife unvanını kullanmadıkları, bu unvanın ancak İmparatorluk gerilemeye başlayınca gündeme geldiğinden bahsedilmişti. 1876 Kanun-ı Esasi ile de hilafet anayasal bir makam olarak tanınmıştır. Bu bakımdan halifelik, büyük ölçüde II. Abdülhamit'in pan-İslamist siyasetinin bir unsuru haline gelmiştir. Ancak İmparatorluğun dağılma

[271] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 452-453.
[272] Halide Edip Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri – II**, (çev. Can Ömer Kalaycı), Can Yayınları, İstanbul, 2015, s. 147.

sürecinde ve özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında herhangi bir işlevinin olmadığı görülmüştür. Cumhuriyet devrinde ise, devrimlerle kurulmaya çalışılan laik devlet ve toplum düzeninin önünde bir engele dönüşmüş, bir muhalefet konusu olmuştur. Niyazi Berkes'in hilafetin bir "*Müslüman Papalığı*"na dönüştürüleceği yorumu spekülatifgörünmekle birlikte, laik bir düzende varlığının devamının bir garabet halini alacağı da aşikârdır.

Hilafetin kaldırılmasıyla laik bir devlet ve toplum düzenine ilişkin hız kazanan Atatürk devrimlerine dair Berkes'in altını çizdiği bir husus, çağdaşlaşma yönündeki temel devrimsel değişmelerin hukuk alanında olduğu yönündedir. Tanzimat Batılılaşmasından bu yana kanunlaştırma işi, çağdaşlaşma sürecinin özü olarak kabul edilebilir. Bunun başlıca nedeni, Osmanlı devlet geleneğinde İslam'ın bir hukuk düzeninin bir kaynağı olmasıdır. Bu gelenekte din sorunu sadece bir inanç sorunu değil, aynı zamanda bir "*hukuk kuralları sorunu*"dur. Zira hukuk kurallarıyla din kurallarının örtüştüğü toplumların hukuksal ilişkileriyle zamanın getirdiği değişim zorunlulukları arasında giderek genişleyen bir uçurum ortaya çıkmaktadır. Osmanlı hukuku tümüyle teokrasi hukuku değildir, ancak şeriat, İslam dininden olan halkın toplumsal hayatının hemen hemen tümünü kaplayan bir hukuk olmuştur. Özellikle Osmanlı "*nizam-ı âlemi*"nin dağılmasıyla, kişiler hukuku olan şeriatın bir yandan inanç ve onunla ilgili eylemler alanına, öte yandan siyasal alana genişleme ve o alanlar üzerinde hâkimiyet kurma eğilimleri baş göstermiştir. Böylece hem eski Osmanlı sistemi geleneğine hem de zamanın gereklerine aykırı olan bir gelişme başlayıp yaygınlaşmıştır.[273] Devleti yönetenler, bu gelişmeyi hukuk alanında yapılan müdahalelerle durdurmayı düşünmüşlerdir. Çağdaşlaşmanın toplumda böyle yukarıdan aşağı giden bir süreç olarak görülmesinin nedenini bu olguda aramak gerekir.

[273] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 466.

Cumhuriyet'i kuranlar da Osmanlı'dan devraldıkları bir mirasla Batılılaşma ve aynı zamanda laikleşme sürecini hukuk alanındaki düzenlemelerle sağlama yoluna gitmişlerdir. Berkes, 1923-1924 yılları arasında bütün kanunları ve adalet kurallarını Batı yörüngesinde birleştirmek görüşünün güçlenmeye başladığını vurgular.[274] 1925 yılında Ankara'da Hukuk Fakültesi'nin açılmasını da bu yeni hukuk anlayışı çerçevesinde eğitim verecek bir kurum teşkili olarak değerlendirmek gerekir. Batılı bir toplum yaratma işinde zaten hukukla beraber eğitim temel vasıtalardan biri olarak görülmüştür.

1926 yılında İsviçre'den alınan Medeni Kanun'un kabulü, Batılı bir hukuk anlayışının başlıca göstergelerinden biridir. Toplumsal ilişkileri belirleyici olması bakımından, medeni kanun tartışmaları ve Mecelle de Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki Batılılaşma sürecinde önemli hususlardan biridir. Evlenme-boşanma, miras gibi geleneksel dini düzenin neredeyse bütünüyle müdahale ettiği, bireylerin günlük yaşamını belirleyen başlıca kurallar silsilesi olan aile hukuku alanındaki değişim toplum ve bireyin gelenekle bağını koparması açısından önemli bir düzenlemedir.

Niyazi Berkes de Medeni Kanun ile halkın yurttaşlık ilişkilerini geleneklere, alışkanlıklara ve din kurallarına göre değil, tersine bu ilişkileri olması gereken, "*çağdaş uygarlık*" düzeyine göre yeniden düzenlemek olduğunun altını çizer. Berkes, kanunun devrimci niteliğinin burada olduğunu ve bu kanunun Cumhuriyet devrimciliği ilkesini toplum yaşamında uygulamada esas etkili araç olduğunu ifade eder. Bu kanun ile özellikle tek eşli ailenin kurulması, evlenme ve boşanma ilişkilerine bir düzen verilmesi, mülkiyet ve sözleşme gibi birçok alanda kişiler arası hukuksal ilişkiler, çağdaş uygarlık düzeyine eşit bir düzeye çıkarılmış, din kuralları yurttaşlar arası ilişkiler alanının dışına

[274] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 469.

bırakılmıştır. Medeni Kanunun kadın hakları üzerine getirdiği yenilikler Anayasayı da etkileyerek 1934'te kadınlara eşit yurttaşlık hakları tanınmıştır.[275]

Büyük Millet Meclisi tarafından 1921 yılında kabul edilen Teşkilat-ı Esasiye 1924 yılında yeniden düzenlenmiştir. "*Türkiye Devleti bir Cumhuriyettir*" hükmüyle başlayan 1924 Anayasası, 1961 yılına kadar çeşitli değişikliklerle yürürlükte kalmıştır. Anayasada yapılan değişiklikler arasında dikkat çekici olanlar şüphesiz laiklik yönünde olanlardır. 1928 yılında Anayasadan devletin dininin İslam olduğu hususu çıkarılmış, 1937'de ise Cumhuriyet Halk Fırkası'nın altı umdesi, halkçılık, devletçilik, Cumhuriyetçilik, inkılâpçılık, milliyetçilik ve laiklik, Anayasaya dâhil edilmiştir.[276] Böylece devletin laikleşmesi süreci, anayasal anlamda tamamlanmıştır.

Niyazi Berkes, 1925, 1928, 1931, 1932 ve 1934 yıllarındaki devrimlerin hepsinin Ziya Gökalp'in formülündeki "*hars*" alanında olması gereken, fakat Atatürk'ün "*uygarlık*" değişmesi alanı içine soktuğu çağdaşlaşmacı değişmeler olduğunu kaydeder. Bunların başında şapka devrimi gelir. II. Mahmut döneminin reformlarından biri olan fes giyme zorunluluğunun II. Abdülhamit döneminde bir dinî sembol haline gelişinden ve Avrupa'ya giden öğrencilerin şapka giyen fotoğraflarının çıkmasının kâfirlik olarak değerlendirilişinden bahsederek, ilk Mecliste de kalpak giyilmesi önerisinin bir din tartışmasına dönüştüğüne dikkat çeker. Berkes, Meclis üyelerinin bu yüzden kavga etmeleri üzerine "*Fes-kalpak tartışmasının zamanı mı? İsteyen başına ne isterse giysin*" diye feveran eden başkanın sesinin muhtemelen Mustafa Kemal'e, "*Bunların başına şapkayı oturtmadıkça kafalarına sağduyu girmeyecektir*" yargısını verdirdiğini ileri sürer. Başa giyileni değiştirebilmek, başın içinde bir devrim yapmanın önemli bir adımı ve aracı olarak görülmüştür.[277] Başlık değiştirmek, Türk örneğinde kendine özgü önemli bir

[275] Berkes,**Türkiye'de...**, s. 470.
[276] Tanör, **Osmanlı….**, s. 294, 321-322.
[277] Berkes, **Türkiye'de**…, s. 483-484.

değişime işaret etmektedir. Zira bir yüzyıldır fes korkuları, hurafeleri ve önyargıları sembolize etmekteydi. Bu bakımdan Berkes, Şapka Devriminin eleştirilerde göz ardı edilen birçok sonucunun olduğuna işaret eder. Değişimin "*travmatik doğası*", gelenekselciler ve muhafazakârların ilk kez kendilerini güçsüz hissettirmiştir.[278] Şapka ve kılık-kıyafet konusundaki değişiklikler, geleneğe karşı bir hamle şeklinde değerlendirilmektedir. Doğulu Müslüman yaşamında kılık kıyafetin bir kimlik unsuru olarak addedildiği düşünüldüğünde bu değerlendirme anlam kazanır.

Şapka devrimine kadar Müslümanlar ve Hıristiyanlar olarak ikiye bölünen Doğu halkları taşıdıkları başlıklarıyla ayırt edilirdi.[279]Artık bu ayrım ortadan kalkmıştır. Halide Edip Adıvar, kılık kıyafet değişikliğinin II. Mahmut'un Batılılaşma yolunda attığı "*en manidar*" ve Cumhuriyet inkılâplarınca da tekrar edilen adımı olduğunun altını çizer. Uzun vadeli düşünüldüğünde dışsal görünüm bakımından taklitçi bir mahiyeti olan bu adımın küçümsenmemesi gerektiği görüşündedir.

"*Gerçi fes veya şapka altındaki kafanın, mutlak sarık altındaki kafaya faik olduğunu iddia, çok basit bir düşünceye dayanır. Fakat, harici de olsa, Garp'la ve memleket içindeki muhtelif unsurlar arasında bir vahdet vücuda getirdiğini de kabul etmek lazımdır. Bilhassa Rumlar'dan gelen fesi veyahut Avrupalılar'ın şapkasını kabul etmenin zihniyet itibarıyla mühim bir tarafı vardır. O da, kıyafet meselesinin din ile alakası olmadığını gösteren bir zihniyet yaratmış olmasıdır*."[280]

Toplum içinde farklı inançlara sahip insanlar arasındaki benzeşme, kıyafetlerin ayrılığı üzerinden bir kimlik tanımı yapılması alışkanlığına son vermiştir. Şapka devrimi yahut genel olarak kılık kıyafet konusundaki değişiklikleri sadece toplum içinde farklı

[278] Berkes, **The Development**, p. 473,474.
[279] Paul Gentizon, **Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu**, (çev. Fethi Ülkü), Bilgi Yayınevi, Ankara, 2001, s. 109.
[280] H. Adıvar, **Türkiye'de..,** c. I, s. 88-89.

inançlara sahip insanların görünümleri itibarıyla ayrılmalarının son bulması olarak görmemek gerekir. Bu, aslında aynı zamanda Batılı toplumlarla olan görüntü farklılığını giderme, daha önemlisi toplumu eski hayatından ve alışkanlıklarından koparma girişimidir. Elbette bu girişimin zihniyetlerde yarattığı kırılma işin esas tarafıdır. İnsanların aynaya ve birbirlerine baktıklarında karşılaştıkları görüntü, ne kadar yadırgasalar da, onları daha sonraki görüntü değişikliklerine ve nihayetinde yeni hayatlarına hazırlayacaktır.

Cumhuriyet'le birlikte gelen bu yeni hayatı eskisinden koparan bir başka önemli değişiklik, belki de Medeni Kanunla beraber başlıcası kuşkusuz alfabe değişikliği olmuştur. Dil ve alfabe konusundaki değişiklik ileride daha etraflıca ele alınacağı için burada kısaca değinilecektir. Berkes, "*ikonoklastik*" (gelenekselci) eğilimin dönüşümüne karşı esas etkili aşamanın Latin harflerinin kabulüyle olduğuna işaret eder. Fikir ilk defa 1923 İktisat Kongresinde gündeme gelmiştir. Fakat İslam dünyasının tavrını Türkiye'ye karşı değiştireceği, Türklerin Hıristiyanlığı kabulü gibi anlaşılacağı, Latin alfabesi Türkçe'ye uymadığından yüzyılların tüm çalışmalarının kaybolacağı, değişimin anarşi ve hatta sivil bir arbedeye yol açacağı gerekçeleriyle bu öneri reddedilmiştir. Söz konusu muhalefete karşın Latin alfabesi çalışmaları 1927 sonlarına doğru başlamıştır. Alfabe değişikliğine ilişkin olarak çalışan komite on yıla yayılan bir geçiş aşaması öngörmüşken Mustafa Kemal, yeni bir ikiliğin önlenmesi için değişikliğin bir an evvel gerçekleşmesi için 9 Ağustos 1928'de bir kampanya başlatmıştır. 3 Kasım 1928'de alfabe değişikliğine ilişkin kanun kabul edilmiş, 1 Aralık 1928 tarihinden itibaren de Arapça tüm kamu işlerinde yasaklanmıştır.[281] Berkes, alfabe değişikliği kanununun Atatürk'ün devrimcilik önderliğini ulaştığı belki "*en yüksek doruk noktası*" olduğunu ileri sürer. Bu devrim aynı zamanda, tarih ve dil alanındaki devrimlerin kapılarını açmıştır.[282]

[281] Berkes, **Türkiye'de**…., s. 474-476.
[282] Berkes, **a.g.e**., s. 487.

Çok dinli ve çok uluslu bir İmparatorluktan ulus-devlete geçişte dil ve tarihe ağırlık verme işi alfabe değişikliğinden sonra öne çıkan adımlar olmuştur. 1931'de kurulan Türk Tarih Kurumu ve 1932'de kurulan Türk Dil Kurumu bu adımların bir sonucudur. Cumhuriyet devrimleri arasında, özellikle aydın çevrelerdeki başat tartışma konusu dil, tarih ve alfabe alanında atılan bu adımlar olmuştur. 1950'lerden itibaren yükselen muhafazakâr düşünce, ağırlıklı bir biçimde kültür konuları üzerine odaklaştığından alfabe ve dil konusunu eleştirilerinin neredeyse merkezine almıştır. Altı yüzyıllık İmparatorluk geçmişiyle bağları koparan köklü bir adım olarak görülen Latin alfabesinin kabulünün Tanzimat döneminde Şinasi'den beri tartışılmaya başlandığını, İkinci Meşrutiyet döneminde daha çok kişinin bu konuya değindiğini ve nihai kararın Atatürk devrimleriyle verildiğini belirtmek gerekir.

Niyazi Berkes'in Atatürk devrimleriyle ilgili olarak sıklıkla vurguladığı geleneğin etkisinin kırılması yönünden değerlendirildiğinde alfabe değişikliğinin Atatürk'ün öncülük ettiği tüm yeniliklerle bir tutarlılık taşıdığı ve eski hayattan kopuş bakımından esaslı bir adım olduğu sonucuna varılabilir.

1928 Harf Devrimi ile birlikte Atatürk devrimleri olarak adlandırılan yeniliklerin çoğu ve köklü olanları tamamlanmıştır. Mustafa Kemal Atatürk, 1930 sonrası aktif politikadan çekilerek kendisini büyük ölçüde dil ve tarih alanındaki çalışmalara vermiş, ülke yönetimini İsmet İnönü başkanlığındaki hükümete bırakmış görünmektedir.[283] 1930'lu yıllarda Türkiye'yi meşgul eden esas mesele, 1929 Büyük Buhranının getirdiği ekonomik sorunlar ile devletçilik uygulaması olmuştur. Böylece bir kültür devrimi görünümündeki Atatürk dönemi reformları altyapı sorunlarıyla ilgilenmeye başlamış, ulusal bir ekonomi oluşturma yönünde çalışmalar yapılmıştır.

[283] Şevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam**, c. 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 299, 355.

Ulusal bir ekonomi oluşturma girişimleri ve bu doğrultuda devletçilik uygulaması Niyazi Berkes'in üzerinde önemli durduğu bir alandır. Berkes, Kemalist devrimin üç yönü olduğunu ifade eder. Birinci yönü, halkçılık ve ulusal bağımsızlığın sağlanmasıdır. Kurtuluş Savaşı sonrasında Mustafa Kemal Atatürk'ün saltanatçılığı, hilafetçiliği ve Turancılığı boşa çıkarmasından sonra devrimciliğin kapısını açabilmiştir. Bu bakımdan Berkes, Kemalist devrimin temelinin ulusal bağımsızlığa, halk egemenliğine, Cumhuriyet'e, din-devlet ayrımına dayanan ilkeleri olduğunu belirtir. İkinci yanı ise devrimcilik ilkesiyle bu temele aykırı olan eski toplumsal örgütlenmeleri kökten ortadan kaldırmış olmasıdır. Berkes, bu devrimcilik özelliğinin Kemalizm'in üçüncü yönünü oluşturan toplumsal değişme, kalkınma işlerine engel olan gelenekleri, alışkanlıkları kanunları kaldırma, değiştirme işi olduğunu dile getirir. Berkes'e göre Atatürk, Türkiye'nin "*gelişmemiş toplum*" denen toplumlar gibi, geri ve bozuk bir düzen üzerine oturduğunu görüyordu. Bu durumdan çıkmadıkça bağımsızlığın yine yitirileceğinin farkındaydı ve onun için asıl büyük iş ekonomik bağımsızlık ve kalkınma olacaktır. "*On sekizinci yüzyıldan beri sezilip Tanzimat'tan beri uygulanmaya başlayınca yüze göze bulaştırılan, kalkınma yerine çökme ile sonuçlanan ana sorun buydu*."[284] Berkes'in görüşünde 1930'larda uygulamaya konan devletçilik ilkesi, Kemalizm'in toplumsal ve ekonomik kalkınma yönü çerçevesinden değerlendirilmektedir.

Atatürk'ün ekonomik kalkınmaya öncelik vermesinin işareti olarak 1923'ün Şubat ayında toplanan İzmir İktisat Kongresi görülebilir. Kongrede Türkiye'de ekonomik kalkınma işinin ülkenin mevcut imkanlarıyla yapılması gerektiği düşüncesi hâkimdi. Bu nedenle kongre dış yardım üzerinde neredeyse hiç durmamıştır. Kongrenin esas üzerinde durduğu tez, özel teşebbüsün teşvik ve himayelerle desteklenmesi ve özel sermaye birikiminin sağlanması yoluyla kalkınma yolu olmuştur. Berkes, İzmir İktisat

[284] Berkes, **Türk**..., s. 89-91.

Kongresi'nin özel teşebbüsçülerin "*din-ekonomi*" karması görüşünün etkisi altında başlayıp bittiğini söyler. Bu görüşü savunan çevrelerin istediklerinin kapitalizm olduğunu savunur. Devletin yardımını istemelerinde de kapitalizme aykırı bir unsur yoktu. Nitekim Batı tarihinde de kapitalizm devlet eliyle başlayabilmiştir. Fakat "*özel teşebbüs yoluyla kalkınma*" fikri 1929 Buhranı'nın da etkisiyleiflasla sonuçlanmıştır. 1927-29 ulusal gelir reel olarak yüzde 2-3 oranında bir artış gösterirken, 1923'ten 1930'lara kadar yakın bir süre içinde ticaret dengesi açığı devam etmiş, esaslı bir sanayileşme, sermaye birikimi, üretim ve tüketim artışı, yaşam seviyesinde yükselmesöz konusu olmamıştır. Buna göre yerli özel girişimin hızlı, geniş kapsamlı, toplumun tamamını etkileyecek kalkınmayı gerçekleştiremediği 1920'lerin sonunda anlaşılmıştı. Bu dönemde dünya ekonomik buhranı da etkili olunca Kemalist görüşün kalkınma tezini başka yönden ele alma zorunluluğu belirmiştir.[285] Devletçilik bu aşamada devreye giren bir ilke olmuştur.

Bu arada belirtmek gerekir ki, devletin ekonomiye bütünüyle yön verebilmesi için zaten 1920'lerin sonunu beklemek gerekiyordu. Zira Lozan Antlaşması'na ek olarak imzalanan Ticaret Sözleşmesi ile Türkiye'nin dışarıya karşı uygulayabileceği iktisat politikaları beş yıl süreyle dondurulmakta ve bazı istisnalar dışında ithalat-ihracat yasaklarının kaldırılmasını, yenilerinin konmamasını, gümrük tarifelerinin ise beş yıl süreyle değişmemesini öngörmekte idi.[286] Devletin müdahale imkânı ancak bu sürenin dolmasından sonra söz konusu olmuştur.

1930-1939 döneminin iktisat politikaları bakımından belirleyici iki özelliği, korumacılık ve devletçiliktir. İktisat politikalarının yöneldiği amaç ve elde edilen sonuçlar bakımından bu yıllar bir "*ilk sanayileşme dönemi*" olarak nitelendirilebilir. Bu yıllarda dünya ekonomisi büyük bir buhranın içine sürüklenirken Türkiye ekonomisi dışa kapanarak kendi eliyle bir ulusal sanayileşme programına girişmiş, ana hatlarıyla da

[285] Berkes, **Türk…**, s. 101-103.
[286] Boratav, **a.g.e**., s. 32.

başarılı olmuştur.1908-1922 ile 1923-1929 dönemleriyle belirgin bir kopuşun söz konusu olduğuna dikkat çeken Korkut Boratav, 1930-1939 dönemi için yine de "*devrimci bir dönüşüm*"den söz edilemeyeceğini söyler. 1908 Devrimi, bir Ortaçağ imparatorluğundan modern bir kapitalist topluma geçişin başlangıç noktasını oluşturmuştur. 1923 sonrası Kemalist Devrim, kapitalist dönüşümlerin siyasi ve diğer üstyapısal ön gereklerini tamamlamıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında bir yarı-sömürge mirasının tüm unsurlarını taşıyan azgelişmiş bir ekonomide ulusal bir kapitalizmin gelişiminin mümkün olup olmadığını sınayacak korumacılık ve devletçilik yönündeki iktisat politikası araçları ise ilk kez etkin olarak 1930'larda kullanılmıştır.[287] Dolayısıyla 1908-1929 arasında oluşturulmaya çalışılan ulusal ekonominin araçları değişmiş, hedef aynı kalmıştır.

1930'lara gelindiğinde siyasi iktidarı korumacı-devletçi bir sanayileşmeye iten nedenler 1929'da baş gösteren Büyük Buhran, bu buhrandan doğan iktisadi bunalımın yayılması üzerine 1930'da Mustafa Kemal tarafından yakın arkadaşı Ali Fethi Okyar'akurdurulan Serbest Fırka'nın büyük ilgi görmesiolarak sıralanabilir.[288] Halk, yeni fırkayı içinde bulunduğu sıkıntılara bir çare olarak görmüştür.

Türkiye, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve Batı bloğunda yer alan ülkeler arasında belirli süreler için iktisadi planlar hazırlayan ilk ülke olmuştur. İlk beş yıllık kalkınma programı 1934 yılında uygulamaya konulmuştur. Bu plan uygulanırken ikinci planın hazırlıkları da yapılmıştır. Fakat 1938'de Atatürk'ün vefatından iki ay önce hazırlanan 4 yıllık ikinci plan İkinci Dünya Savaşı'nın çıkması dolayısıyla uygulanamamıştır.[289] Çünkü hükümet, savaş ekonomisi tedbirleri almaya yönelmiştir.

Berkes, devletçiliğin hem Türkiye'de hem de dışarıda, özellikle 20. yüzyılda olmayacağına inanılan birtakım şeylerin olabileceğini gösterdiğini vurgular. Bunların

[287] Boratav, **a.g.e**., s. 45-46.
[288] Pamuk, **Türkiye'nin**…, s. 185-188..
[289] Aydemir, **Tek…**, c. 3, s. 353-354.

başında dış borçlanma yahut dış yardım olmaksızın kalkınma gelir. Devletçilik döneminin iki sanayileşme programı da ulusal kaynaklarla sağlanmıştır. Gerçi iki plan süresince Rusya'dan, İngiltere'den ve İsveç'ten borç ve kredi alınmıştır, ancak bu sürede devlet Osmanlı borçlarını da ödemeye devam etmiştir. Devletçiliğin bir diğer başarısı ise, geri kalmış ülkelerde ulusal gelirin %5'ten fazla yatırıma harcanmasının mümkün olabileceğini göstermiş olmasıdır. Devletçilik döneminde kamu yatırımları toplam gelirin %4,5 ila %5'i oranında olmuştur. Berkes, özel girişim yatırımlarıyla beraber bu oranın %10'u bulduğu ve bunların vergi reformlarına gitmeden, enflasyon yoluna başvurulmadan yapıldığı düşünüldüğünde ortada önemli bir başarı olduğuna dikkat çeker.[290] İlk plan döneminde dışa bağımlılığın önemli bir göstergesi olan dış ticaret açığı 1930-1939 yılları arasında ortadan kalkmıştır. Dönem boyunca 1938 hariç her yıl dış ticaret fazlası verilmiştir.[291]

Ekonomideki bu iyileşme, planlı kalkınma politikası, Atatürk devrimlerinin toplumu sadece üstyapıdaki düzenlemelerle dönüştürme çabasından ibaret olmadığını; altyapı ve ekonomi politikalarındaki değişikliklerle toplumun yaşadığı koşulları iyileştirme isteğinin bir göstergesidir. Aynı zamanda bağımsız ve kendine yeterli bir ekonomiyi, bağımsız bir ulus-devletin ayrılmaz bir unsuru olarak kabul edildiğine işaret eder.

Türkiye Cumhuriyeti, sanayileşmeye karar verdiğinde, Hilmi Ziya Ülken'e göre iki büyük işi birden başarmıştı: "*Türkiye'yi ecnebi sermayesinin nüfuzundan kurtarmak ve halkın seviyesini yükseltmek.*" Çünkü ulusal endüstriyi kurmak Batılı olmanın ilk ve zorunlu adımıydı. Cumhuriyet, seksen senelik kararsızlığın doğurduğu zararların önüne geçmek için "*iktisadi devletçilik*"i hayata geçirmiştir. Devletçilik, Batı sermayesinin ekonomik nüfuzundan Türkiye'yi kurtarırken, tekniğin doğurduğu yeni ihtiyaçlarla beraber toplumun genel seviyesini de yükseltmiştir. Zira teknikle fikir arasında sıkı bir

[290] Berkes, **Türk**…, s. 105-108.
[291] Boratav, **a.g.e**., s. 56.

ilişki vardır. Düşünceler, teknikle beraber gelir. *"...başkasının tekniği ile yaşayan ve başkasının sermayesine bağlanan yerlerde kozmopolit fikirler, bu tekniği ve sermayeyi bizzat hazırlayan muhitlerde milli fikirler uyanır. İktisadi devletçilik, bizde milliyetçiliğin ve Garpçılığın uyanması için esas temelleri*"[292] hazırlamıştır. Devletçilik ilkesi doğrultusunda sanayileşmeyle birlikte teknik alanda kaydedilen ilerleme ve yaygınlaşan düşünceler toplumun Batılı anlamda değişmesine katkı sağlarken, aynı zamanda yerli üretimin ve sermayenin gelişmesine, ulus-devleti güçlendirmeye yardımcı olmuştur.

Niyazi Berkes'in Türkiye'nin iki yüzyıla yakın süredir geçirdiği Batılılaşma sürecinde tek başarılı dönem olarak gördüğü ve "*çağdaşlaşma*" olarak adlandırdığı Atatürk dönemi ve devrimlerine bakışı ana hatlarıyla böyledir. Türkiye'yi Doğu yörüngesinden alıp Batı yörüngesine yerleştirmeye çalışan Atatürk, önce Kurtuluş Savaşı'nı başarıp, ardından Cumhuriyet'i kurarak Türk halkını hem emperyalizmin işgalinden hem de saltanat ve hilafet zincirinden kurtarmıştır. Böylece bağımsız bir ulus devletin temelini kurmak mümkün olmuştur. Bu temeli, toplumsal ve ekonomik bir kalkınmayla sağlamlaştırmak için, kalkınmanın önünde engel olan eski hayatın alışkanlıklarından, geleneklerinden koparmak için hukuk, kültür ve eğitim alanında köklü devrimler yapılmıştır. Ayrıca devletçilik uygulamasıyla, ekonomik koşulların iyileştirilmesi, bir toplumsal kalkınma sağlanması yolunda önemli adımlar atılmıştır. Berkes, bütün bu devrimleri toplumsal kalkınmayı sağlayacak sekülerleşme çabaları olarak değerlendirir.

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yenileşme hareketlerinden itibaren bütün Batılılaşma sürecine sekülerleşme penceresinden bakar. Çünkü İmparatorluğun çözülmesiyle birlikte artan dinselleşme eğilimine karşı devletin ayakta kalabilmesi din-devlet ayrışmasının sağlanmasıyla mümkün olmuştur ve bu ayrışma Cumhuriyet'e,

[292] Hilmi Ziya Ülken, **Millet ve Tarih Şuuru**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s. 102.

Atatürk devrimlerine uzanan bir süreklilik göstermektedir. Atatürk'ün başarısı, önceki dönemlerin tereddütlerine son verip, meseleye toplumsal kalkınma açısından bakması olmuştur. Fakat 1930 sonrası devletçilik ile hız kazanan bu kalkınma çabaları, Atatürk'ün ölümünden sonra aksamıştır. 1938 sonrası aksayan sadece devletçilik uygulamaları değil, aynı zamanda çok partili hayata geçişle verilen ödünler nedeniyle laiklik ilkesi de olmuştur. Batı ile yeniden bir bağımlılık ilişkisinin gelişmeye başladığı Atatürk sonrası dönemi Niyazi Berkes, "*Tanzimat Batılılaşması*"na dönüş olarak addeder.

1.3.2. Atatürk Sonrası: "*Tanzimat Batılılaşması*"na Dönüş

Niyazi Berkes'in çalışmalarında Cumhuriyet dönemini değerlendirirkenMustafa Kemal Atatürk dönemi ile sonrası arasında belirgin bir ayrım yaptığı görülür. İsmet İnönü'nün Cumhurbaşkanı olduğu süreyle 1950-1960 arasındaki Demokrat Parti idaresini Kemalist devrimlerden uzaklaşmaları bakımından benzeri eleştirilere tabi tutar.

Berkes, Atatürk sonrası dönemin başarısızlıklarını öncelikle devletçilik uygulamasının gözden çıkarılması yönünden ele alır. Yukarıda anlatılan devletçilik uygulamasının ilk dönemki başarılarına rağmen Türkiye'nin sonraki yıllarda yine borç içinde bir ekonomi ile dış yardımlara bağımlı hale gelmesi, Tanzimat, II. Abdülhamit ve İkinci Meşrutiyet dönemlerine benzer bir durumun yeniden ortaya çıkmasına neden olmuştur.[293]Berkes'e göre Mustafa Kemal hareketinin siyasi bağımsızlıkla birlikte ekonomik bağımsızlığı da sağlamak konusundaki mücadelesi ondan sonraki dönemde göz ardı edilmiştir. Bunda, devletçilik programının uygulamasından zaman içinde vazgeçilmesi başat rol oynar.

Devletçilik uygulaması doğrultusunda belirlenen iki planlama dönemi açısından bakıldığında sanayi yatırımları iş hacmini artırsa da üreticilik düzeyinde gerçek bir

[293] Berkes, **Türk…..**, s. 109.

ilerleme sağlanamadığı görülür. 1940'lara gelindiğinde yıllık üretim, sanayileşmiş ülkelerin seviyesinin epey altında kalmıştır. İşçi ücretlerinin düşüklüğüne rağmen, üreticilik seviyesinin düşük, üretim maliyetlerinin ise gelişmiş ülkelere göre yüksek kalması sebebiyle halk yığınlarının yaşam standardı da düşük kalmıştır. Ulusal gelirde ancak küçük bir artış sağlanabilmiştir. Bunun yanı sıra tarımsal gelirin düşüklüğü ve nüfus artışı kişi başı gelirin de düşük kalmasına yol açmıştır. Ulusal gelirin %5'inden fazlasının yatırıma ayrılması az gelişmiş ülkeler bakımından sıra dışı olsa da, bu tüketimin aleyhine mümkün olabilmiştir. Bu sonuçlar, devletçilik politikasının gereği olan hızlı, ulusal ve bütünlüklü bir gelişmenin sağlanamadığının göstergesidir. Ulaşılan kalkınma köylü, işçi ve yoksul halk çoğunluğunun gelir, yaşama, tüketim seviyeleri aleyhine olmak üzere bütünlükten uzak bir kalkınma olmuştur. Berkes'e göre devletçiliğin iki temel amacı, Türk toplumunu ileri bir toplum olmasını gerçekleştirmek üzere ekonomik kalkınma yoluyla yavaş yavaş değiştirme, bu değişimi toplumun tüm sınıflarıyla birlikte sağlayacak biçimde yapma olduğuna göre gelinen durum bunun zıddı olmuştur.[294]Berkes'in, bu konuda İkinci Dünya Savaşı'nın Türk ekonomisine getirdiği yüke pek değinmediğini not düşmek gerekir.

İkinci Dünya Savaşı sırasında üretimin azalması, ithalatın daralması, ek askerî harcamaların finansmanı, üretimden büyük bir işgücünün çekilip askere alınması, ekonomide enflasyonist baskılar neticesinde 1938 sonlarında devreye sokulan İkinci Kalkınma Planı uygulanamadığı gibi, Türk ekonomisi ciddi bir daralma yaşamıştır.[295] İkinci Dünya Savaşı, ekonomik göstergeleri alt üst ettiği gibi iç ve dış politika bakımından da Türkiye'yi başka bir yola sokmuştur.

İkinci Dünya Savaşı yıllarını bir kesinti olarak değerlendiren Korkut Boratav, çok partili hayata geçilen 1946 yılının iktisadi bakımdan da bir dönüm noktası olduğunu dile

[294] Berkes, **Türk…**, s. 109-111.
[295]Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Pamuk, **Türkiye'nin**…, s. 199-204.

getirir. Buna neden olan özellik, 16 yıldır kesintisiz olarak izlenen kapalı, korumacı, dış dengeye dayalı ve içe dönük iktisat politikalarının adım adım gevşetildiği, ithalatın serbestleştirilerek büyük ölçüde artırıldığı dış açıkların kronikleşmeye başladığı; dolayısıyla dış yardım, kredi ve yabancı sermaye yatırımlarıyla ayakta duran bir ekonomik yapının yerleşmesi olmuştur. Bu dönemde, serbestleşmeye yönelen bir dış ticaret rejiminin sonucu olarak iç pazara dayalı bir sanayileşme programı değil, dış pazarlar için üretime dönük bir kalkınma anlayışı söz konusudur. Bu doğrultuda tarıma, madenciliğe, alt yapı yatırımlarına ve inşaat sektörüne öncelik verilmiştir. Demokrat Parti idaresi sonrası liberal dış ticaret politikaları bu dönemin bitiminde çok uzun bir süre için terk edilecektir. Ancak kronik dış açıklar kanalıyla dışa bağımlı hale gelen ekonomik yapı, bu dönemin bir armağanı olarak Türkiye ekonomisinin kalıcı bir özelliği olma niteliğini kazanacaktır.[296] Savaş yıllarında zorunlu olarak devletçilik programının askıya alındığı düşünüldüğünde, sonraki dönemde uygulanmamasına ilişkin olarak Berkes'in eleştirileri anlam kazanır. Toplumsal kalkınmayı sağlamak, bu doğrultuda yerli üretimi artırmayı amaçlayan devletçilik uygulamalarından vazgeçiş, bir bakıma Atatürk devrimlerinin dayanağını da zayıflatmakla sonuçlanmıştır.

Berkes, devletçilik uygulamasının başarısızlıklarını diğer toplumsal değişimlerdeki başarısızlıkla ilintilendirir. 1940'lar itibarıyla çalışan nüfusunun %80'i tarımda, bunun da büyük bir bölümü ilkel tarım ekonomisinde, nüfusun %75'i köyde yaşayan, şehirleşmemiş, işçi sınıfı gelişmemiş, meslekî yapısı Ortaçağ görünümünde, çoğunluğu okuma-yazma bilmeyen, ekonomik rasyonel düşünüş yerine gelenekleri besleyen koşulların olduğu gibi kaldığı "*geri*" bir toplum düzeni halen varlığını sürdürmektedir. Bu doğrultuda böyle bir toplumun "*şehirlerde yaşayan bir azınlığın kılık-kıyafet, sakal-bıyık devrimleri ile çağdaş uygarlığa girmiş bir toplum haline geldiğini kabul etmek*

[296] Boratav, **a.g.e**,, s. 74.

mümkün müdür?" sorusunu sorar. Ortaçağ uygarlıklarında bu türden dengesizlikler olması olağandır ve bunlar oldukça ne ekonomik ne de siyasi hayat yürür. Modern uygarlıklar ise bu türden dengesizliklerin giderildiği görünümler sergiler. Diğer yandan Berkes'e göre Ortaçağ yapısı bozulmuş, fakat yeni uygarlığa da ayak uyduramamış toplumlarda demokrasinin varlığı toplumu değiştirmez, "*toplum demokrasiyi değiştirerek gördüğümüz kılıklara sokar*."[297]

Bu sözlerinden Berkes'in 1946 sonrasında çok partili hayata geçişe ilişkin eleştirilerini görmek mümkündür. Doğrudan karşı çıkmaz, ancak bu dönemin demokrasiyi getirmediği gibi toplumun kalkınması yönündeki Kemalist devrim sürecinden de ödün verildiğini açık bir biçimde dile getirir. Bu döneme ilişkin söyledikleri de aslında Demokrat Parti'den ziyade CHP'ye ve İnönü yönetimine yöneliktir. Söz konusu eleştirilerini hem *Türk Düşününde Batı Sorunu* hem de 1940'lı yılları anlattığı *Unutulan Yıllar* başlıklı kitaplarında dile getirir.

Berkes, *Unutulan Yıllar* kitabında İkinci Dünya Savaşı süresince Türkiye'nin içinde bulunduğu durumun sonraki yılların ortamını hazırladığı savını dile getirir. Savaş sırasında yaşanan bocalamaların sonraları iyi tahlil edilmediği görüşündedir. Atatürk döneminin "*Yurtta Barış, Dünyada Barış*" sloganı çerçevesinde şekillenen dış politikası, bu yıllarda Avrupa'da savaşçı rejimlerin etkileri ve Türkiye'nin kendi bağımsızlık alanını yaratmaya çalışan siyaset düzeninin yıkılmasıyla bir tarafa bırakılmıştır. "*Ulusal bağımsızlığın, bütün kalkınma sorunlarının içinden bir daha çıkılmaz duruma gelmesinin başlaması, işte bu iki bozucu etkenin koşulları altında Milli Şeflik rejiminin, Kemalist doğrultudan ayrılan bir yola saparak, yolunu şaşırmasının sonucudur*."[298] Türkiye her ne kadar İkinci Dünya Savaşı'na dâhil olmasa da, savaş ortalarına kadar izlediği Alman

[297] Berkes, **Türk…**, s. 114-115.
[298] Berkes, **Unutulan**…, s. 159.

yanlısı politika, savaş sonrasında ise bu politikanın izlerini silme çabası "*Milli Şeflik*" rejimiyle birleşince, Kemalist devrimlerden uzaklaşılmasına yol açmıştır.

Türkiye, savaşa girmemesine karşın Alman ekonomisinin yardımlarına bel bağlamıştır. Niyazi Berkes, bu yardımların kamu sektörü üzerindeki etkisinin Halk Partisi devletçiliğinin yıkılması, özel sektör üzerindeki etkisinin ise Demokrat Parti (DP) iktidarını getirmesi olduğunu belirtir. DP döneminde Alman ekonomik uyduculuğunun yerini Amerikan uyduculuğu almıştır.[299] Türkiye, savaş döneminde Almanya ile yakın ilişkiler içindedir. Her ne kadar savaşın hemen öncesinde İngiltere ve Fransa ile ittifak anlaşması imzalasa da, söz gelimi bu ülkeyle savaşın sonlarına kadar, başta krom ihracı olmak üzere, ticaretini sürdürmüştür. Fakat bu durumda Almanya'nın Türkiye'ye karşı savaşın başından beri yürüttüğü kendi tarafına çekebilme faaliyetleri de etkilidir.[300] Bu veriler çerçevesinde, daralan ekonomi için önemli bir gelir kapısı olan krom ticaretiyle birlikte düşünüldüğünde Türk hükümetinin savaş ortamında bu durumdan istifade etmeye çalıştığı anlaşılabilir. Fakat bu "*idareci*" politika, müttefiklerin tarafında savaş dışı kalmış Türkiye'yi Alman yanlısı bir görüntüye itmiştir.

Türkiye, İkinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere ve Fransa ile olan ittifakına rağmen, bir saldırıya uğramadığı takdirde, savaşın dışında kalmak için her türlü çabayı göstermiş, bu da Batılı müttefiklerinin tepkilerine yol açmıştır.[301] Türkiye, savaş sonrasında bu tepkileri bertaraf etmek için Batılı müttefikleriyle yeniden yakınlaşmaya çalışacaktır. Bu

[299] Berkes, **a.g.e**. s. 163.

[300] Almanya'nın İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'yi yanına çekme çabaları arasında ilk olarak olası bir Türk-Sovyet yakınlaşmasını önlemek üzere 1940'ta Hitler ile SSCB Dışişleri Bakanı Molotov görüşmelerinde SSCB'nin Almanya ile anlaşma yapmak için Boğazlar üzerinde öne sürdükleri talepleri açıklamıştır. İkinci olarak Türkiye'deki Turancı çevrelere destek vermiştir. Son olarak da ellerinde bulundurdukları Ege adalarından bazılarını Türkiye'ye vermeyi teklif etmiştir. Bkz. Mustafa Aydın, "*İkinci Dünya Savaşı ve Türkiye: 1939-1945*", **Türk Dış Politikası**-I. Cilt, Baskın Oran (ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 448, 466; Uğur Mumcu, **40'ların Cadı Kazanı**, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 22 ve 52.

[301] Avcıoğlu, **a.g.e**., s. 377.

dönemde SSCB'yle yaşanan gerilimler, Türkiye'nin Batı bloğu içinde yer alma çabalarını hızlandıracaktır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Stalin idaresindeki SSCB, Türkiye ile ilişkilerine yirmi yıldır temel sağlayan 17 Aralık 1925 tarihli Dostluk ve Tarafsızlık Antlaşması'nın süresini uzatmayacağını bildirerek ve "*İkinci Dünya Savaşı sırasında meydana gelen köklü değişiklikler*" nedeniyle anlaşmanın feshini istemiştir. 7 Haziran 1945 tarihinde ise bir nota vererek Türkiye'nin Doğu sınırlarında değişiklik yapılması, Boğazların ortak savunulması için SSCB'ye üs verilmesi ve Montreaux Antlaşması'nın yeniden gözden geçirilmesi taleplerinde bulunmuştur.[302] Türkiye, iki yüzyıldır tehdidini hep hissettiği, sadece Atatürk döneminde dostluk ilişkileri içinde olduğu, büyük komşusu ile yine karşı karşıya kalmıştı. Bu durum, Soğuk Savaş'ın başından itibaren Türkiye'nin kendisini açık ve biraz da abartılı bir biçimde Batı Bloğunda konumlandırmasına yol açmıştır.

Ankara, Stalin yönetimin bu baskılarına esasen tek başına direnmiştir. Ancak Stalin'in ölümüne kadar, Sovyet tehdidine karşı Batılı ittifaklar peşine düşmüştür. Doğan Avcıoğlu, Türkiye'nin asıl kritik dönem olan 1945-1947 arasını tek başına atlattığı halde, ABD'nin savaş sonrasında Yunanistan ve Türkiye'yi "*komünizmden kurtarmak*" için yardım etmesini öngören Truman Doktrini ile Türkiye'yi kendine etki alanına aldığına dikkat çeker. Türkiye, 1948 yılında ABD'nin Marshall Planına dâhil olarak bu ülkeden yardımlar alınmaya başlamıştır. Fakat bundan sonra ABD ve onun egemenliğindeki uluslararası kurumlar Türkiye'nin ekonomi politikasını çizmeye koyulmuşlardır. ABD, devletçiliğin bırakılmasını, özel girişimin ve yabancı sermayenin teşvik edilmesini, devletin sanayiden çok bayındırlık işlerine yatırım yapması telkinlerinde bulunmuş, hatta yönlendirmiştir.[303] Böylece Türkiye, savaş sonrası kurulan iki bloklu düzende başını

[302]Aydın, **a.g.m**., s. 473.
[303] Avcıoğlu, **a.g.e**., s. 380-381, 393..

ABD'nin çektiği Batı bloğunda belirleyerek, Atatürk döneminin dengeci dış politikasından uzaklaşmıştır.

Niyazi Berkes, Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında hızla ABD etkisine girmesini "*Amerikan uyduculuğu*" olarak tanımlar ve bu uyduculuğun kapısını İsmet İnönü'nün açtığının altını çizer. Berkes'e göre savaş sırasında izlediği politikanın sonuçlarından kurtulmak için İsmet İnönü Hükümeti, "*Boğazlar bahanesi yardımı ile bir solculuk histerisi*" yaratmış ve bunu demokrasi tartışmalarını bir kenara itmek için "*ustalıkla*" kullanmıştır.[304] Bu noktada Berkes'in sert eleştirilerini değerlendirirken, söz konusu dönem Türkiye'sindeki gelişmelerden ve bahsettiği "*solculuk histerisi*"nden kişisel olarak etkilendiğinin altını çizmek gerekir. *Unutulan Yıllar* kitabının dikkatli okunmasından anlaşılacağı üzere, DTCF'de 1945'te başlayan ve 1948'de Fakültedeki kürsülerinin kaldırılması ile sonuçlanan tasfiyeleriyle dönemin iç ve dış politikaları arasında bir bağ kurar. Türkiye'nin bu dönemde dışarıya karşı bir "*kızıl tehlikesi*" içindeki ülke görüntüsü vermeye çalıştığı inancındadır.[305] Kendi tasfiyelerinin de bu çabaların bir sonucu olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla Berkes'in eleştirilerine ve döneme ilişkin değerlendirmelerine kişisel olarak yaşadığı mağduriyetin verdiği duygusallığın payını göz önünde bulundurarak yaklaşmak gerekir. Zira söz konusu "*tehdit algısı*" değerlendirilirken, yukarıda da belirtildiği üzere, Türkiye'nin savaş biter bitmez SSCB'yle karşı karşıya kaldığı durumun, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nı asker ve komutan olarak yaşamış, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına tanıklık etmiş kuşaklar üzerinde yaratacağı endişeyi göz önünde bulundurmak gerektiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bir "*kızıl tehlike*" kurgusu yaratıldıysa, bunun politik hesaplar kadar, hissedilen endişelerin de bir sonucu olduğu düşünülebilir.

[304] Berkes, **Unutulan**…, s. 304-305.
[305] Berkes, **a.g.e.**, s. 365.

İkinci Dünya Savaşı'nın sonuçlarının iç politikadaki yansımaları CHP içinde başlayan muhalif hareket olmuştur. 1945 yılında TBMM'de görüşülen Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu görüşmeleri sırasında muhalif tutum takınan Adnan Menderes, Refik Koraltan, Fuat Köprülü, Celal Bayar "*Dörtlü Takrir*" olarak bilinen bir önerge vererek Türkiye'nin dünyada yaşanan demokratik gelişmelerden uzak kalamayacağını ve çok partili bir siyasi hayata geçilmesini talep eden bir önerge vermişlerdir. Takrir, CHP içinde reddedilmiş, fakat İnönü yönetimi, nihayetinde liberal siyasi yönetimlerin olduğu Batı ittifakında yer almak isteğiyle bu muhalefete fazla direnmemiş ve 1946 yılında çok partili siyasi hayata geçilmiştir. Dörtlü Takriri veren milletvekilleri de Demokrat Parti'yi kurmuşlardır. Partinin başına Celal Bayar geçmiştir.[306] DP, dört yıl sonra seçimleri kazanarak 27 yıllık CHP iktidarına son vermiştir.

Niyazi Berkes, savaşın sonlarında CHP içinde başlayan muhalif hareketi değerlendirirken, muhalefetin çıkış noktası olan toprak reformu kanunu üzerinde durur. Bu dönemde "*köylünün kalkınması*" sorunu gündemde baş sırada yerini almıştır. Ama soruna hep "*yan yollardan*" dolaylı çözümler aranmıştır. "*Sorun 'köylü kalkınması' değil, köylülük ekonomisinin tasfiyesi sorunu; ülkenin tarımsal-endüstriyel kalkınmasının planlanması çerçevesi içine konarak çözümüne gidilecek bir sorundu*." Bu dönemde bir yandan "*Hacı Ağa*" benzetmesi sıkça dile gelirken, bir yandan da köylü kalkınması için "*cahil*" köylüyü okutmak yahut da köylüyü bütünüyle toprağa bağlayacak çözümler aranmaktaydı.[307] Berkes, Türkiye'nin tarıma dayalı bir ekonomik düzene sahip olmasına karşıdır. Ağır sanayiyi kalkındırmayı hedefleyen devletçilik ilkesinin kenara itilmesini de bu sebeple eleştirir. Bu sebeple CHP'nin "*köylülük ekonomisini*" sonlandırmadığı gibi, bu ekonomiyi canlandıracak tedbirlere yöneldiği görüşündedir.

[306] Koçak, **a.g.m**,**Tanzimat…**, s. 176-181.
[307] Berkes, **Unutulan**…, s. 313.

CHP iktidarına son veren, Demokrat Parti'nin çıkışı da "*köylüyü topraklandırma*" kanunu tasarısına karşı binlerce dönümlük arazisi olan Adnan Menderes'in açtığı muhalefetle başlamıştır. Menderes'in politikası, Amerikan tarım kapitalizminden esinlenen ve sonraları DP iktidarı döneminde uygulanan bir görüşe dayanmaktaydı.[308] Tarımsal ürünlerin ihracına dayalı bir ekonomik yapılanmayla sanayi alanındaki girişimler, devlet yatırımları geri plana itilmiştir. Neticede, 1950'li yılların ilk yarısında tarım alanında yaşanan gelişmelerle büyüyen, ancak sonrasında çöküşe geçen ekonomi,[309] Atatürk devrimlerden daha da uzaklaşan Demokrat Parti iktidarı ve 27 Mayıs 1960 darbesine giden süreci hazırlamıştır. Bu aynı zamanda, sanayi üretimini artırmayı ve buna dayalı bir toplumsal kalkınmayı hedefleyen devletçilik uygulamasının da bütünüyle geri plana itilmesi demekti.

Berkes, Atatürk devrimlerinden uzaklaşma konusunda asıl eleştiriyi CHP'ye yapar. Berkes'e göre 1930'da Serbest Fırka ile yaşadığı rekabet sonrasında CHP, yavaş yavaş çıkar zümrelerinin partisi haline gelmiştir. Diğer yandan Serbest Fırka deneyimi Cuhuriyet Halk Fırkası'na halka dayanmadığını göstermiştir. Bir çıkar ve sınıf partisi olma yolundaki Serbest Fırka ise tüm sınıfları kucaklayan bir görünüm sergilemiştir. Halk Fırkasının ekonomik başarısızlıkları üzerinden siyaset yapmaya girişen Serbest Fırka'nın farkında olmadan gericilik güçlerini ayaklandırdığını kaydeder.[310] 1929 Buhranı sonrasında halk içinde tepkilerin yükselmesi üzerine ülkenin içinde bulunduğu ekonomik ve toplumsal sorunları hükümetin denetimsiz kalmasına bağlayan Atatürk, bir muhalefet partisi kurulmasının hem halkın tepkilerini yatıştırabileceğini hem de hükümeti daha sıkı çalışmaya zorlayacağı düşüncesiyle yakın arkadaşı Ali Fethi Okyar'ın başkanlığında Serbest Fırka'nın kurulmasını teşvik etmiştir. 12 Ağustos 1930 yılında kurulan ve kısa sürede halktan büyük ilgi gören Serbest Fırka'nın bir iktidar seçeneği olarak belirmesi

[308] Berkes, **a.g.e**., s. 313-314.
[309] Bkz. Kazgan, **a.g.e**., s. s. 69-77.
[310] Berkes, **Türk…**, 116-117.

Atatürk'te bir düşünce değişikliği yaratmış ve Fırkadan desteğini çekmiştir. Fırkanın, CHF'nin başındaki Mustafa Kemal ile karşı karşıya kalması gibi bir durumun ortaya çıkması üzerine 17 Kasım 1930'da Fırka kendisini feshetmiştir. Fesih işleminden bir ay kadar sonra ise Manisa'nın Menemen ilçesinde Nakşibendi tarikatına bağlı bir grup ayaklanma başlatmış ve Yedek Asteğmen Fehmi Kubilay'ı şehit etmiştir. Büyük yankılar uyandıran bu gericilik olayı, kimileri tarafından Serbest Fırka ile ilişkilendirilmiştir.[311] Berkes'in de böyle bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır.

Berkes, eleştirilerini CHP'yi merkeze alarak Türk siyasal hayatındaki tüm partilere yöneltir. "*Cılk bir parti, diğer partiyi de cılk eder. Terakkiperver Fırka, Halk Fırkasını; Halk Fırkası Serbest Fırkayı, Serbest Fırka Halk Partisini; Halk Partisi Demokrat Partiyi; bu da tekrar Halk partisini hem de kendi geleneğini yürüten bütün partileri cılk etmiştir*." Türkiye'deki tüm partilerin siyasi ideolojilere, ekonomik ilkelere, programlara inanmadan iktidarda kalma ya da iktidara gelme amacı güttüklerini ileri sürer. İktidar uğruna partiler, görünüşte tüm ulusu temsil etme iddiasında bulunurken, gerçekte "*üstün güç*" unsurlarına dayanmayı tercih etmişlerdir.[312] Üstün güçten kastettiği şüphesiz egemen sınıflardır. Bunlar 1930'larda bürokrasi kesimi iken 1950'lerde DP idaresi etrafında kümelenen tüccar, ağa vb. sermayedar kesimlerdir.

Berkes'e göre Cumhuriyet Halk Partisi, 1930'larda Serbest Fırka rekabeti sebebiyle sınıf çıkarlarına ödün verme yoluna girmiştir. Çıkar temsilcileri olmayan eski devrimci asker, aydın, memur kökenlilerin yerini yavaş yavaş eşraf, ağa, bey temsilcileri almaya başlamıştır. Bu değişmeye paralel olarak CHP, köylü, işçi, memur ve aydın gibi halk kitlelerine dayanmak yerine bu kesimleri "*Kemalizmin ya fiili ya da potansiyel düşmanları*" olarak görmeyi tercih etmiştir.[313] CHP'nin çıkar zümrelerinin etkisinde

[311] Koçak**, a.g.m**., **Türkiye Tarihi 4,**s. 147-149.
[312] Berkes, **Türk…**, s. 116.
[313] Berkes, **a..g.e.**, s. 116-117.

kalması iddiasının benzerini 1932-1934 yılları arasında devletçilik programından yana yayın yapan *Kadro* dergisinin kapatılması gerekçesine yönelik görüşlerde bulmak mümkündür. Derginin kurucularından Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam* adlı otobiyografik çalışmasında iş ve ticaret zümresinden derginin yayınlarına yönelik kuvvetli bir muhalefetin geldiğinden söz eder.[314]

Berkes'in CHP'ye yönelik temel bir eleştirisi Kemalizm'in dondurulup bir kalıp sistemine dönüştürülmesine, hatta ideoloji dışı olarak gördüğü Kemalizm'i totaliter ideolojiler yararına kullanmanın yollarının açılmasına neden olması dolayısıyladır. Bunun da ötesinde, Atatürk'ün ulus, hatta uluslararası, düzeydeki itibarından yararlanılarak ortaya "*Milli Şeflik*" diye bir doktrin çıkarılmış olduğundan bahseder.

"*Atatürk dinlerin Tanrı anlayışında olduğu gibi, 'ebedî'lik payesiyle bir yana kondu, transandantal bir mertebeye çıkarıldı. Kemalizm artık gelişemez, deneylenemez, tartışılamaz statik bir doktrin, bir 'akide' haline getirildi. Bu olduktan sonra, Kemalizmi gerçekleştirmek şöyle dursun, onun gerçekleşmemesi için gerekli bütün önleyici tedbirlerle uğraşılmaya başlandı. Toprak hukuku reformu, iş hukuku, vergi, eğitim alanlarında gerekli reformlar önlenerek ya da cılk edilerek halkın güdümlü ekonomik kalkınmadan faydalanma kanalları tıkandı."*[315]

Niyazi Berkes için Kemalizm'in bir ideoloji, bir doktrin değil, toplumu kalkındırmaya yönelik devrimci bir hareket olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu anlayış çerçevesinde, Atatürk sonrası CHP, bir yandan doktriner bir tutum takınırken diğer

[314] Şevket Süreyya Aydemir, **Suyu Arayan Adam**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 444. Kadro dergisinin kapatılmasıyla ilgili olarak özellikle İş Bankası etrafında kümelendiği, iş yapabilmek için Banka ile CHP arasında yakın ilişkilerden yararlandığı söylenen "Aferistler" denilen çevrelerin etkili olduğuna dair bir görüş söz konusudur.Bu çevrelerin derginin kapatılması ve dolayısıyla devletçilik uygulamasının aleyhinde oldukları konusunda bkz.Baskın Oran, "*Aferizm ve Aferistler*", **Türk Dış Politikası**, s. 246; Mustafa Türkeş, "*Kadro Dergisi*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**: **Kemalizm**, s. 476.
[315] Berkes, **Türk…**, s. 117-118.

yandan popülist bir siyasete kayarak devrimlerden ödünler vermeye başlamış, toplumu kalkındırma işini bir kenara itmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Köy Enstitüleri ve toprak reformu gibi devrimci hareketler ile bunların kurucularına ilişkin ilgili "*komünistlik*" suçlamaları bir yana, okullara din dersinin konulması, türbelerin açılması, İlahiyat Fakültesi kurulması, Kur'an kurslarının yaygınlaşması, Atatürk döneminde öğrenci bulamayarak kapatılan imam-hatip okullarının din adamı yetiştirme gerekçesiyle yeniden canlandırılması gibi uygulamalar Atatürk devrimlerinden uzaklaşma şeklinde eleştirilen hususlar olmuştur.[316] Böylece CHP'nin ödün verdiği ikinci konu laiklik alanında olmaktadır. Ancak bu konuda belirtmek gerekir ki, çok partili hayata geçişle birlikte siyasi partiler için oy kaygısı öne çıkmıştır. Halkın günlük ekonomik kaygılarını uzun vadeli programlarla gidermek zor görünmektedir. Bunun yerine kısa süreli vaatler ile manevi değerlere yönelmek elbette hemen bütün siyasi partilerin kolayına gelmiştir.

Atatürk devrimlerinden zaman içinde ödün verilmesi ve neticede amacına ulaşamamasına dair görüşlere Atatürk'ün yakın çevresinde yer alan ve 1930'larda Kadro hareketinin kurucularından Yakup Kadri Karaosmanoğlu da katılır. Yakup Kadri'ye göre son "*Türk İnkılâbı*" gerçekleştiği sırada henüz Tanzimat devri nihayete ermemiştir. Devlet ve idare sisteminde hâkim olan kadrolar hep Babıâli'den, başka bir deyişle Tanzimat devrinden kalmış unsurlardır. Üstelik bunların hepsi "*iliklerine kadar bürokrattır*". Osmanlı İmparatorluğu'nun kanunları bir tarafa bırakıldığında, Babıâli bürokratlarının "*kafası boş bir kalıp haline girer ve bu boş kalıpları yeni şeyle doldurmak uzun zaman*" alır. Hâlbuki Atatürk, "*İnkılâbın*" ilk aşamalarını bitirdikten sonra hemen "*normal*" bir devlet kurmak ısrarındadır. Bunun içinse idarenin askerî görünümüne son verip onu sivilleştirmek gerekecekti. Ancak memleketin bütün sivilleri de bu

[316] Avcıoğlu, **a.g.e**., s. 397-398.

bürokratlardan ibarettir. Yakup Kadri, Türkiye Cumhuriyeti'nin bütün kadrolarıyla "*bizantizma*" olarak nitelendirdiği mevki-makam oyunları içindeki Babıâli'yi devralmak zorunda kaldığını kaydeder ve "*Türk İnkılâbı*"nın önündeki bu engelin, onun "*dinamik hamlesi*"ni durduran sebeplerden biri olduğunu vurgular."*Türk İnkılâp Tarihi*"nin birçok tezatla dolu olmasının başlıca sebebi kadro ve plan eksikliğidir. Bu hareketin "*vahdet ve şuurunu*" sadece Mustafa Kemal'de görmek mümkündür.[317] Berkes gibi Yakup Kadri de, Atatürk dışında devleti yönetenlerin hiçbirinin "*Türk İnkılâbı*"nı bütün yönleriyle kavrayıp sahiplenmediği inancındadır. Sahiplenilmemiş bu devrimlerin Türk toplumuna yansıması da sınırlı olmuştur.

Berkes'e göre siyasi partiler planında ise devrimcilikten, laiklikten, Batılılaşmaktan uzaklaşıldıkça "*demokrasi*" denen şey, Kemalizm'e karşı çevrilmiş bir savaşın genel adı olmuştur. Berkes, bunu Kurtuluş Savaşı'nda Mustafa Kemal'e direnen gericilerin "*intikam*"ı olarak nitelendirir. CHP'den sonra Demokrat Parti'nin, Kemalizm'i toptan inkâr etmekle yetinmeyip, onu tasfiyeye giriştiği iddiasında bulunur.[318] Demokrat Parti iktidarına karşı Kemalist çizgideki düşünürlerin ortak eleştirileri Niyazi Berkes'in altını çizdiği laiklik ve devletçilik ilkelerinden sapma etrafında toplanır.

Demokrat Parti döneminde yabancı sermayeye verilen teşvikler, Arapça ezan yasağının kaldırılması, Anayasa'nın yeniden Teşkilat-ı Esasiye olarak adlandırılması, radyoda dini yayınların başlaması gibi adımların,[319] laiklik ilkesinden "*memnun olmayanlar*"ı heveslendirdiği hususu özellikle Kemalist çevrelerde dile getirilen bir konudur.[320]

[317] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "*Büyük İnkılâp, Küçük Politika*", **Atatürk**, İletişim Yayınları, 2014, İstanbul, s. 162-163 ve 172-174.
[318] Berkes, **Türk…** s. 144.
[319] Cem Eroğul, **Demokrat Parti**, İmge Kitabevi, Ankara, 1998, s. 128-135.
[320] Tunaya, **Türkiye'de Siyasal.., c. I**., s. 195-196.

Çok partili siyasal hayata geçişle birlikte laiklik ilkesinden verilen bu ödünleri popülizmin bir yansıması olarak değerlendirmek de mümkündür. Zira artık siyasi partiler, tek parti döneminin rahatlığı içinde değildir. Başka bir siyasal rakip olmaksızın, kısa süreli Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Fırka deneyimleri hariç, siyasi hayatını sürdüren CHP iktidarı, devrimleri, özellikle laiklik alanında olanları, halkoyu kaygısı yaşamadan gerçekleştirebilmiştir. Fakat 1946'dan sonra iktidarların kendilerini halka anlatma, kabul ettirebilme gibi bir zorunlulukları doğmuştur. Din ise bu anlamda kolay bir yol olarak görülmüştür. Üstelik, yukarıda Berkes'in de vurguladığı üzere, 1940'ların ortalarına gelindiğinde büyük halk kitlelerinin gündelik yaşamında önemli bir değişiklik olmaması, büyük şehirler dışında geleneksel hayatın devam etmesi dinsellik eğilimlerinin artmasına yol vermiştir. Buna bir de DP iktidarının ilk yıllarında görülen ekonomik büyüme[321] eklenince, popülist politikalar önemli bir dayanak elde etmiştir. Dolayısıyla 1920'lerin, 1930'ların devrimci laiklik uygulamaları için toplumsal ve siyasal alan iyice daralmıştır.

Diğer yandan, DP dönemine ilişkin olarak vurgulanması gereken belki de asıl unsur 1940'lara kadar devam eden devletçilik uygulamasının bir tarafa bırakılıp, Türkiye'nin yeniden Batı kapitalizminin bir pazarı haline getirilmesi meselesidir. 1947'de Truman Doktrini'nden sonra CHP iktidarı yeniden yabancı sermayeyi ülkeye davet etmiş, DP ise 1951'de "*Yabancı Sermaye Yatırımlarını Teşvik Kanunu*"nu çıkarmıştır. Bu Kanun yeterli olmayınca daha liberal hükümler getiren yeni bir Kanun 1954 yılında kabul edilmiştir.[322] Devletin ekonomideki etkinliğini azaltmak ve özel girişimi genişletmek üzerinden bir ekonomik programla iktidara gelen DP, devlet fabrikalarını satışa çıkarıp,

[321] 1948-1953 arasında Türk ekonomisi özellikle tarıma dayalı olarak çarpıcı bir gelişme göstermiştir. Tarımsal üretim söz konusu dönemde yüzde 40 dolayında artış göstermiştir. Dış ticaret hadleri ise aynı dönemde yüzde elli iyileşmiştir. GSMH, 1947-1953 arasında yılda ortalama yüzde 8,7'lik bir hızla büyümüştür. Maaş ve ücretlerin artmasıyla birlikte kent ekonomisi de büyümüş, köylerden kentlere göç hızlanmıştır. Bkz. Pamuk, **Türkiye'nin**…, s. 229-230.

[322] Eroğul, **a.g.e**., s. 210-212.

Devlet Denizyolları ve Devlet Havayolları'nı şirkete dönüştürerek yabancı sermaye ortaklığına açmıştı. 1954 tarihli Petrol Kanunu ile devlet tekelinde olan petrol arama tekeli kaldırılmış, 1957'de yabancı sermayeye rafineri kurma hakkı verilmiştir. 1954'ten sonra tarımdaki üretim artış hızının düşmesi ve Kore Savaşı ile artan ihracatın azalması, enflasyonun yükseliş eğilimine geçmesiyle 1958 yılında Türk ekonomisi bir krizin eşiğine gelmiş, Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) istikrar programına girmek zorunda kalmıştır.[323] Devletçilik uygulamasının bir kenara itilerek özel girişime ağırlık verip dışa açılma politikaları Türkiye'yi yeniden Düyun-u Umumiye benzeri olarak algılanan yabancı bir borç idaresine mahkûm etmiştir. Bu tarihten sonra IMF programları 21. yüzyıla kadar Türk ekonomisinin bir parçası haline gelecektir.

Türkiye'yi 1950'li yıllarda Batı'ya asıl bağlayan adım ise şüphesiz 1951 yılında NATO'ya girmesi olmuştur. Bu dönem dış politikasının Batı'yla bütünleşmesi, Kore'ye Türk askerlerinin gönderilmesiyle başlamış, NATO üyeliğiyle devam etmiştir. NATO'ya girebilmek için Türkiye ABD'ye ülkesinde üsler vermiş, Ortadoğu'da 1955 yılında İngiltere'nin öncülüğünde kurulan Bağdat Paktı'na (CENTO) dâhil olmuştur.[324] Böylece Atatürk döneminde dış politikada özenle izlenen dengeci yaklaşım, yerini bütünüyle Batı bloğuna bağlanmaya bırakmıştır. Bu da Türkiye'nin dış politikada hareket alanınıdaraltan bir gelişme olmuştur.

Nihayetinde askeri, ekonomi ve dış politika alanlarında bütünüyle Batı çizgisindeki Türkiye, Berkes'in eleştirdiği ve Tanzimat dönemiyle özdeşleştirdiği "*Batı uyduculuğu*" görünümüne yeniden dönmeye başlamıştır.

Buraya kadar Niyazi Berkes'in *The Development of Secularismin Turkey* ile *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitaplarında izlenen tarihsel perspektif ışığında Türkiye'nin

[323] Kazgan**, a.g.e**., s. 68-75.
[324] Avcıoğlu**, a.g.e**., s. 406-407.

Batılılaşma süreci ele alınmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma sürecinde Batı karşısında varlığını sürdürebilmek adına başlattığı ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla neticelenen olaylar, Berkes'in bakış açısıyla birlikte ele alınmıştır. Bir toplumbilimci olarak Niyazi Berkes'in "*Batı'ya rağmen Batıcılık*" şeklinde nitelendirilebilecek ve Batı'yı bütünüyle reddetmeyen yaklaşımının genel değerlendirmesi, Cemil Meriç'in Batılılaşmaya muhalif tavrıyla karşılaştırılarak üçüncü bölümde ortaya konmaya çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

II. CEMİL MERİÇ'İN DÜŞÜNÜNDE BATILILAŞMA

Cemil Meriç, Türk düşüncesinde Batılılaşma sürecine, eleştirel ve muhafazakâr bir gözle bakan, ancak muhafazakârlığı epeyce tartışmalı bir aydındır. 1916 yılında Hatay'da başlayan, 38 yaşında gözlerini kaybetmesiyle bir parça trajik hal alan hayatı, 1987 yılında İstanbul'da sona ermiştir.

Cemil Meriç, Batı Trakya'dan, Dimetoka'dan göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak 12 Aralık 1916 tarihinde Hatay'da dünyaya gelmiştir. 1939 yılına kadar Fransız mandasında kalan bu şehirde yaşamıştır. "*Lisem üniversitemdir*" diyen Meriç, Arap, Ermeni, Türk ve Fransız hocalardan ders aldığı Antakya Sultanisi'nde on bir yıl okuduktan sonra 12. sınıfı okumak üzere 1936-1937 yılları arasında İstanbul'a gelmiş ve Pertevniyal Lisesi'ne yazılmıştır. Felsefe hocası İhsan Kongar, Fransızca hocası Nurullah Ataç, Tarih hocası Reşat Ekrem Koçu'dur. Bu dönemde Türkiye'de sosyalist hareketin tarihi üzerine çalışmalar yapan yazar Kerim Sadi ve şair Nazım Hikmet ile tanışmıştır. Geçinemediği için bir yıl sonra Hatay'a geri dönmüştür. 1938'de Hatay Sancağı'nda memuriyete başlamışken 150'likler listesinde yer alan yazar Tarık Mümtaz Göztepe ile olan ilişkisi yüzünden Mülkiye'de öğrenci olma imkânını kaybetmiştir. 1939 yılında komünistlik suçlamasıyla tevkif edilmiş, iki ay hapis yattıktan sonra bu suçlamadan beraat etmiştir.[325] Cemil Meriç, Jurnal'de 1939'da komünistlikten yargılanışını ve o günlerde kendisini Marksist olarak tanımlayışını bir topluluğa girmek, her yerde "*hakarete uğramış bir göçmen çocuğu*" olarak bir yere tutunma çabası şeklinde anlatır. Hâlbuki o vakitler henüz "*tek bir işçinin elini dahi sıkmış değil*"dir, fakat korktuğunun düşünülmemesi için

[325] Cemil Meriç, **Jurnal II**, c.2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 253-258; Ümit Meriç, **Babam Cemil Meriç**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 55; Mahmut Ali Meriç (haz.), "*Cemil Meriç Kronolojisi*", **Bu Ülke** (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 64-65.

mahkemede itiraz etmemiştir.[326] Hiçbir yere ait olamama ve bu nedenle bir yerlere tutunma çabası Meriç'in yaşamının neredeyse bütününe hâkim olan bir duygudur. İleride ayrıntılı olarak inceleneceği üzere, düşüncelerindeki savruk halinin ve tutarsızlıklarının bu duyguyla bir ilgisini kurmak mümkündür.

Cemil Meriç, 1940 yılında Yabancı Diller Yüksek Okulu-Fransızca Bölümü'nde öğrencilik için yeniden İstanbul'a gelmiştir. İki yıl öğrencilikten sonra Fransa'ya gönderilecekken, İkinci Dünya Savaşı sebebiyle gidememiş ve mecburi hizmetini tamamlamak üzere Elazığ Lisesi'ne stajyer Fransızca öğretmeni olarak tayin olmuştur. İki yıl sonra istifa ederek İstanbul'a dönmüştür. Bu sırada *Ayın Bibliyografyası* adlı dergide çeviri eleştirileri yazmaya başlarken 1943 yılında ilk çeviri kitabı Balzac'tan *Altın Gözlü Kız* yayımlanır. İstanbul'a döndükten sonraki hayatını çevirilerle kazanmaya çalışmıştır. 1950'li yılların ortalarında Işık Lisesi'nde Fransızca öğretmenliği yapmış, 1954 yılında gözlerini kaybetmiştir. 1955 yılında tedavi için "*rüyalarının şehri*" Paris'e gitmiştir. Quinze-Vingts Hastanesi'nde altı aya yakın süren tedavi süreci başarıyla tamamlanamamış ve Türkiye'ye dönmüştür.[327] Meriç hayatı boyunca bir daha görememiştir. Bir türlü alışamadığını söylediği körlük,[328] onun hayatının trajik tarafını teşkil eder. Yaşamı kitaplar etrafında dönen Meriç, artık okumak ve elbette yazmak için eşinin, çocuklarının, öğrencilerinin desteğine ihtiyaç duyacaktır.

1963 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Bölümü'nde sosyoloji ve kültür tarihi dersleri vermeye başlamıştır. 1974 yılında aynı Fakülteden Fransızca okutmanı olarak emekli olmuştur.[329] Cemil Meriç, 13 Haziran 1987 tarihinde hayatını kaybedene kadar çeviri ve deneme alanında çok sayıda eser vermiş, çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar yayımlamıştır. 1940'lı yıllarda Balzac'tan *Altın Gözlü Kız*,

[326]Meriç, **Jurnal I**, c.1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 78.
[327] Meriç, **Jurnal 1**, s. 38, Ümit Meriç, **a.g.e**., s. 110-119 ve Mahmut Ali Meriç, **a.g.m**., s. 67.
[328] Meriç, **Jurnal 1**, 2014 d, s. 108.
[329] Mahmut Ali Meriç**, a.g.m**., s. 68-69.

Onüçler'in Romanı: Ferragus, *Otuzundaki Kadın*, *Kibar Fahişelerin İhtişamı ve Sefaleti*'ni, 1950'li yıllarda Victor Hugo'dan *Hernani* ve (Mahmut Sait Kılıççı ile birlikte) *Marion de Lorme*'yi, 1967'de (Berke Vardar ile birlikte) Antoin Meillet-Michel Lejeun'den *Dillerin Yapısı ve Grameri*'ni, 1980'lerde (Lamia Çataloğlu ile birlikte) Uriel Heyd'den *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri* ile Thornton Wilder'den *Köprüden Düşenler*'i, 1983'te Maxime Rodinson'dan *Batı'yı Büyüleyen İslam*'ı çevirmiştir. Kitap olarak ise *Hint Edebiyatı* (1964) / *Bir Dünyanın Eşiğinde* (1976), *Saint-Simon: İlk Sosyalist, İlk Sosyolog* (1967), *Bu Ülke* (1974), *Umrandan Uygarlığa* (1974), *Mağaradakiler* (1978), *Kırk Ambar* (1980), *Bir Facianın Hikâyesi* (1981), *Işık Doğudan Gelir* (1984) ve *Kültürden İrfana* (1986) başlıklı eserleri yayımlamıştır. Meriç'in vefatından sonra oğlu Mahmut Ali Meriç'in derlemesiyle Jurnal I-II (1992) ve sosyoloji derslerindeki notların kızı Ümit Meriç tarafından derlenmesiyle *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (1993) yayınlanmıştır.[330] 1990'lı yıllardan sonra kitapları çok sayıda baskı yapan Meriç, Türk düşünce hayatında çok okunan, çok tartışılan isimlerden biri haline gelmiştir.

Bu bölümde, Cemil Meriç'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecine dair yaklaşımı ele alınacaktır. İlk bölümde olduğu gibi, öncelikle Meriç'in düşüncelerine ilişkin kuramsal bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Ardından Meriç'in görüşleri üzerinden Türkiye'nin Batılılaşma süreci tartışılacaktır. Bu noktada, ilk bölümde Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* ve *The Development of Secularism in Turkey* kitapları temel alınarak yapıldığı gibiBatılılaşma tarihinin dönüm noktalarıüzerinden değil, Meriç'in Batılılaşma sürecini tartışırken vurgu yaptığı başlıklar üzerinden hareket edilecektir. Çünkü Cemil Meriç, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılın sonlarında başlayıp Cumhuriyet'in kuruluşuyla devam eden Batılılaşma sürecini, Niyazi Berkes gibi baştan sona tarihsel ve

[330] Dücane Cündioğlu, **Bir Mabed Bekçisi**, Kapı Yayınları, 2017, s. 288-289.

toplumsal bir süreç olarak incelememiş; deneme ve eleştiri türünden çalışmalarında farklı başlıklar altında tartışmıştır. Dolayısıyla bu bölümün planı, birinci bölümden farklı olmuştur. Yine de, birinci bölümde olduğu gibi öncelikle Batılılaşma süreci, tarihsel bir perspektife bağlı kalınarak Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri şeklinde ele alınacak, Meriç'in görüşleri tartışılacaktır. Ardından Meriç'in çalışmalarında sıklıkla üzerine durduğu kültür, düşünce hayatı, Şarkiyatçılık, edebiyat konuları, yine Batılılaşma bağlamında, ayrı bir başlık olarak irdelenecektir. Bu bölümde, Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin olarak Cemil Meriç'in düşüncelerinin genel bir tablosu ortaya konmaya çalışılacaktır.

2.1. Cemil Meriç'in Batılılaşma Meselesine Bakışında Kuramsal Çerçeve

Cemil Meriç'in düşüncelerine dair bir kuramsal çerçeve çizilmeye çalışıldığında, Batı'nın bu çerçevede merkezî bir yer teşkil ettiği görülür. Bir defa aydın kimliği büyük ölçüde Fransızca öğretmeni ve çevirmeni olması etrafında belirlenmiştir. Üstelik doğup büyüdüğü Hatay'ın Fransız mandası altında olması sebebiyle Fransızca'ya doğrudan temas edebilmiştir. Dolayısıyla başta Fransa'nın olmak üzere Batı'nın düşünce ve edebiyat insanlarını takip etmesiyle düşünceleri şekillenmeye başlamıştır. Nitekim düşünce dünyasının kaynaklarından bahsederken büyük ölçüde Batılı düşünürlerin isimlerini sayar.

Meriç, bir aydın olarak kimliğinin belirlenmesinde etkili olan yazarlardan ilk olarak Dostoyevski'ye, kendi ifadesiyle "*Dosto*"ya, atıfta bulunur. *Mağaradakiler* kitabında "*Kristof Kolomb'un karşısına Amerika'yı çıkaran kaderin*" kendisinin karşısına da "*Dosto*"yu çıkardığını belirtir.[331] Stefan Zweig, Dostoyevski tahlilinde, Rus yazarın roman kahramanlarının "*sadece sevmek ve kurban olmak*" istedikleri tespitinde bulunur.

[331] Cemil Meriç, **Mağaradakiler, İletişim Yayınları**, İstanbul, 2014, s. 271.

Bu sebeple "*karşıtlıklar ustası*"nda, nefret her zaman aşka, aşk da nefrete çok benzemektedir.[332] Bir "*ezeli mağdur*"[333] olarak çelişkilerin düşünürü Meriç, bu "*karşıtlıklar ustası*"nda belli ki kendinden bir şeyler bulmuştur.

Meriç, bu yakınlık hissine rağmen, Dostoyevski okudukça karşısında "*labis'i libas-ı katrani bir keşiş*" olduğunu görmüş, bir daha onun peşine düşmemiştir.[334] Daha sonra Fransız romancı Balzac'ı keşfetmiş ve "*âşık*" olmuştur. Bu doğrultuda çeviri işine Balzac romanlarıyla girmiştir. Balzac'ın *İnsanlık Komedyası* hem edebiyata hem de topluma dair yönleriyle Meriç'in gözünde 19. yüzyıl Fransa'sını anlatan bir başyapıttır.

Cemil Meriç'in Batılılaşma meselesine bakışı için kuramsal bir çerçeve çizmek üzere düşünce dünyasının kaynaklarına bakıldığında Dostoyevski'nin dindarlığından kaçıp, dinsiz olduğu için sarıldığı Emile Zola'nın yanı sıra Victor Hugo, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Hegel gibi 18. ve 19. yüzyıl Avrupa düşünürleri ile 14. yüzyıldan Tunuslu Arap düşünür İbn Haldun gibi isimlerin yer aldığı görülür.[335] *Mağaradakiler*'de Meriç, 1960'lara kadar merakının Avrupa'ya yönelik olduğunu, coğrafyasında Asya'nın olmadığını, sadece diliyle Türk olduğunu itiraf eder. Hint'i keşfetmek onun için Asya'yı keşfetmek olmuştur. Fakat Asya'yı da neticede 20. yüzyıl Fransız düşünürleri Romain Rolland ya da Maxime Rodinson gibi "*Avrupalı kılavuzları*" eşliğinde keşfetmiştir.[336]

Cemil Meriç'in başvuru kaynaklarını oluşturan tüm bu isimlere bakıldığında, İbn Haldun dışında hepsinin Batılı olduğu görülür. Zaten kendisinin de belirttiği üzere, 1960'lara kadar Avrupa, dolayısıyla Batı, düşüncelerinin merkezinde yer alır. Bu tarihten sonra Hint'e yönelirken, o tarihlerde Türkiye'de gündeme gelen İbn Haldun

[332] Stefan Zweig, **Üç Büyük Usta: Balcaz Dickens, Dostoyevski**, (çev. Nafer Ermiş), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 192.
[333] Nurdan Gürbilek, **Mağdurun Dili**, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 16.
[334] Meriç, **Jurnal 1**, s. 212.
[335] Meriç, **Bu Ülke**, s. 45; Meriç, **Jurnal 1**, s. 119, Cemil Meriç, **Işık Doğudan Gelir**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 179 ve 190.
[336] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 281-282.

tartışmalarının da etkisiyle bu İslam filozofuna yönelir. Batı yine düşüncelerinin merkezinde yer alır, ancak artık eleştirilerinin yöneldiği bir karşı cephedir.

Cemil Meriç, 1975 yılında Tercüman gazetesine verdiği bir röportajda düşünce hayatını dönemlere ayırarak bir şemasını çizer. Buna göre 1917-1925 arası "*hacı hoca*" olmak istediği "*koyu Müslümanlık devri*", 1925-1936 arasını "*şoven milliyetçilik*", 1936-1938 dönemini "*sosyalist devrim*", 1938-1960 "*araf*", 1960-1964 arasını "*Hind*" devri, 1964 sonrasını ise "*sadece Osmanlıyım*" şeklinde anlatır.[337] Bu şemaya ilişkin olarak 2000'li yıllarda Cemil Meriç üzerine çalışmalar yapmış Dücane Cündioğlu, daima "*müphemde*" ya da "*araf*"ta kalmayı tercih etmiş Meriç için söz konusu tanımlamaların gerçekte hiç istemeyeceği bir açıklık ve kesinliğe sahip olduğunu, aynı zamanda yanıltıcı olduğunu ileri sürer. Zira Meriç'in, 1980'lerin başında dikte ettirip yayınlanmamış bir başka biyografik röportajında, insanın bütün bir ömrünün muhasebesini birkaç sayfaya sığdırmanın ve hafızasında her şeyin olduğu gibi saklı tutmasının mümkün olmayacağına dair sözler sarf ettiğini aktarır. Meriç söz konusu röportajında, insanın çevresinin taşımak zorunda bıraktığı maskelerinden kurtulmasına pek imkân bulunmadığını itiraf ederek, bütün otobiyografilerin bir tür savunma olduğunu belirtmiştir.[338] Bu doğrultuda Meriç'in kendisine atfettiği sıfatları, içinde bulunduğu çevre sebebiyle takındığı tavırlar, "*maske*"ler olarak okunabilir.

Diğer yandan Meriç'in 1916-1925 yılları arasında 8 yaşına kadar olan ve Jurnal'lerinde "*bulanık, başsız, sonsuz bir hatıralar yığını*"[339] olarak anlattığı dönemini "*koyu Müslümanlık*" devri olarak tanımlamasını Cündioğlu "*şaşırtıcı*", hatta biraz da "*gülünç*" bulur. Meriç'in tezatlarıyla meşhur olduğunu, bunun bir "*sanatçı*" için "*esaslı bir zaaf*" olarak görülemeyeceğini ileri sürerek, bu çocukluk çağlarını "*koyu*

[337] Ergun Göze, **a.g.e.,** s. 7-8.
[338]Dücane Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 9'dan Cemil Meriç, "*Bir Ansiklopedinin Sorusuna Cevap*", **Yeni Şafak**, (haz. Dücane Cündioğlu), s. 15, 11 Temmuz 2006.
[339] Meriç, **Jurnal II**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 251.

Müslümanlık" olarak tanımlamasını da dindar bir aile içinde büyümüş bir çocuğun hayatının o dönemde "*cami, dua*" ile dolu olmasıyla ilişkilendirir. Söz konusu olan düşünce dünyasından çok duygu dünyasıdır.[340] Dolayısıyla her ne kadar Meriç'in kendi düşüncelerine dair böyle bir şema çizse de, çocukluk devresini hesaba katmamak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Bu noktada Meriç'in düşüncelerine kuramsal bir çerçeve oluşturmanın zorluğu belirtilmelidir. Zira düşüncelerinin merkezinde yer alsa da Batı'ya karşı tutumu zaman içinde değişimler gösterdiği gibi aynı dönemler için de ikircikli bir niteliktedir. 1960'larda Hint'i ve onun üzerinden Asya'yı, sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nu anlatan yazılar kaleme alır. Yazıları, tahlilden ziyade tasvire yöneliktir. Özellikle bu çalışmanın konusu açısından Osmanlı İmparatorluğu yahut Cumhuriyet'e ilişkin yazdıklarının bir dönem tahlili olarak değerlendirilemeyeceği belirtilmelidir. Gelinen noktada Meriç'in meselelere bir akademisyen gibi bakmadığını, her ne kadar İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri vermiş olsa da, ders notlarından da anlaşılacağı üzere[341] anlattıklarının daha çok düşünce tarihi, sosyologlar ve kültür konularına ilişkin deneme niteliğinde olduğunu not düşmek gerekir.

Üniversitede okutmanlık yapmış ve sosyoloji dersleri vermiş olsa da bir akademisyen olarak görülemeyecek Meriç'i, "*fikir adamı*"[342] şeklinde tanımlamak belki uygun olacaktır. Fakat bu tanımlama da çok okuyan, okudukları arasında ilgisini çeken her konu ve kişi üzerine yorum yapan Meriç'in dağınık düşüncelerini ve çalışmalarını belli bir çerçeveye oturtmayı elbette sağlamamaktadır.

Cemil Meriç'in bir düşünce adamı olarak öne çıkan özelliği eleştiriye ağırlık vermesi ve çeviri metinler üzerine yoğunlaşmasıdır. Eleştiriye de zaten çeviri eleştirileriyle

[340] Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi**, s. 10-14.
[341] Cemil Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
[342] Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi**, s. XI.

başlamıştır.[343] Meriç, "*Çağdaşlarım arasında övünebileceğim ilk farikam sınır tanımaz bir tecessüs, düşünceye karşı beslediğim kayıtsız şartsız saygı ve oldukça güçlü bir hafıza*"[344] sözleriyle belirttiği üzere çok farklı konulara merak duymuştur. Meraklarının sınırsızlığı Meriç'in temel ilgi alanlarının belirlenmesini de zorlaştırmaktadır. Kurtuluş Kayalı'nın işaret ettiği üzere, büyük ihtimalle bu nedenle çok fazla sayıda Cemil Meriç portresi çizilmekte, bu portreler de çoğunlukla birbirine benzememektedir.[345] Meriç'in çalışmaları üzerinden düşüncelerinin seyri izlendiğinde, bu farklı portreleri, üzerinde çalıştığı konulara ve meselelere yaklaşımındaki değişikliklere göre başka başka çizmek mümkündür.

Meriç'in çevirilerle başladığı yayın hayatında 1940'lı yıllar aynı zamanda edebiyatla meşgul olduğu bir dönemdir. 1964'te *Hint Edebiyatı*'nı yayımladığı tarihe kadar Batılı yazarlar ve eserleri, dolayısıyla Batı ilgi alanının merkezindedir. Hint Edebiyatı'ndan sonra 1967'de *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* kitabını yayımladığı dönem, Hint ve Asya ile sosyalizm üzerine yoğunlaştığı yıllardır. 1967 sonrası ise İbn Haldun ile birlikte İslam dünyası ve Osmanlı geçmişine yöneldiği, Türkiye'ye ve Türk toplumuna bakmaya başladığı dönemdir.

Cemil Meriç'in 1960'ların sonuna kadar yazdıklarının Türkiye ile ilgisi pek yoktur. Meselelere edebiyat eksenli olarak bakan "*Batılı*" ve hatta "*Batıcı*" bir aydın olarak düşünülebilecek Meriç'in Hint edebiyatına yönelmesi de Batı edebiyatı dolayısıyladır ve "*yüzeysel*"dir. 1967 yılı, Cemil Meriç'in düşüncelerinde bir kırılmanın yaşandığı zamandır. *Hisar* ve *Türk Edebiyatı* gibi dergilerde yazdığı bu yıllar, aynı zamanda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde ders vermeye başladığı döneme rastlar. Meriç'in Batı literatürü üzerinden Doğu'ya yönelmiş olmasını Kayalı,

[343] Bkz. Dücane Cündioğlu, **Bir Mabed Savaşçısı**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007.
[344]Meriç, **Jurnal, cilt 2**, s. 347; Kurtuluş Kayalı, **Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 227-228.
[345] Kayalı, **a.g.e.**, s. 228.

çok fazla çeviri yapan aydınlarda görülen bir yönelim olarak saptar.[346] Zira sürekli çeviri yapan insanlar, çevirdikleri metinlerden büyük ölçüde beslenmektedir.[347] Söz gelimi Meriç'teki Balzac etkisi, Fransız yazardan önemli sayıda eser çevirmiş olmasının bir yansıması olarak görülebilir.

Batı düşüncesine bu denli aşina olan ve çeviri odaklı çalışan; bu doğrultuda Türkçe düşünmediği söylenebilecek[348] Cemil Meriç, *Bu Ülke*'nin yayımlandığı dönemde artık kendi kültürüne yönelmiş gibidir. Batı düşüncesiyle yetişmiş bir "*Türk aydınının kendine dönüş mücadelesi ve sancısı*" olarak görülebilecek[349] çatışmalardan sonra Meriç'te öne çıkan "*yerlilik*" vurgusu olmuştur. Aklı Batı'da olsa da, "*Bu Ülke"*nin tarihi, geleneklerini, dilini, dinini yüceltmeye, daima ve özellikle Batı karşısında Müslüman-Doğulu kimliğini vurgulayarak konuşmaya çalışır.

Meriç'teki söz konusu yerlilik vurgusu, muhafazakâr eğilimin bir yansıması olarak değerlendirilir. Bu anlamda, çokça rağbet gören kitabı *Bu Ülke*'nin adının dahi başlı başına böyle bir "*heyecan*"ı vurguladığına dikkat çeken Tanıl Bora, Cemil Meriç'in kişiselliği çok bariz olan üslubu ve duruşuyla "*eğitici*", "*ekol oluşturucu*" bir düşünce insanı olmadığı kanaatindedir.[350] Hâlbuki Meriç bir "*ekol*" oluşturamasa da, "*muhteşem bir maziyi daha muhteşem bir istikbale bağlayacak köprü*"[351] olmayı temenni etmiştir. Dolayısıyla bir düşünür olarak kendisine böyle bir köprü rolü biçtiği anlaşılmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgilenmeye başladığı tarihten itibaren geçmiş, Meriç'in düşüncelerindeki ağırlık bakımından Batı'dan sonra gelir. Geçmişe ve geleneğe olan

[346]Kayalı, "*Türkiye'nin…*"**,**s. 324-325.
[347] Kurtuluş Kayalı, "*Kişisel İzlenimler Eşliğinde Bizim Kuşağın Temsili Nitelikler Taşıyan Düşünsel Atmosferi Üzerine Düzensiz Notlar*", **Türkiye'den Aydın Portreleri –I: Kurtuluş Kayalı**, (ed. Aytaç Yıldız), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s. 197.
[348] Kayalı, *"Türkiye'nin…",* s. 325.
[349] Recep Şentürk**, a.g.m**, s. 1035.
[350]Tanıl Bora "*Cemil Meriç*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, 2017, s. 519.
[351] Cemil Meriç, **Kırk Ambar II**, c. 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 536.

vurgusu, tıpkı yerlilik vurgusu gibi, onun muhafazakâr bir aydın olarak değerlendirilmesine sebep olur.

Cemil Meriç'in muhafazakâr çizgide olduğu söylense bile, bu çizgideki yeri tartışmalıdır. Bu sebeple sıklıkla "*âraf*"ta bir aydın olarak tanımlanır. Bunun nedeni, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyıl sonu itibarıyla başlayıp Cumhuriyet'e kadar uzanan Batılılaşma sürecine karşı çıkmasına karşın, atıf yaptığı kaynakların Batı ağırlıklı olması, Batı düşüncesine, özellikle de onun Fransız tarafına olan hâkimiyeti dolayısıyla Türkiye'ye ve Doğu'ya Batı üzerinden bakıyormuş izlenimi vermesidir. Bunun yanı sıra eserlerinde ve Jurnal'lerinde sağ kesime yönelik eleştirileri durduğu yeri iyiden iyiye tartışmalı hale getirmektedir.

Bu çalışmanın konusu olan Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin olarak Cemil Meriç'in yaklaşımı ele alındığında, Osmanlı İmparatorluğu ve genel itibarıyla Doğu üzerinde durmaya başladığı dönemlere kadar Batılılaşma konusunda, sonraki dönemde olduğu gibi bir karşı duruş söz konusu değildir. 1950'lerde "*Ya Batılı olacağız, yahut Batı'nın azad kabul etmez sömürgesi*"[352] derken Batılılaşmadan yana bir tavır içinde görülür. Ancak söz konusu devirde Meriç'in ilgi odağı Türkiye'nin Batılılaşması sorunu değil, Batı'nın kendisidir.

Cemil Meriç'in Hint'e ve sonrasında Osmanlı İmparatorluğu üzerinde yoğunlaşmaya başladığı devirden itibaren Batı, düşüncesiyle ve edebiyatıyla yine ilgisinin odağındadır, fakat artık Türkiye ile ilgili olarak Batılılaşma sorununu da içermektedir. Bu sorun karşısındaki tavrı ise açık bir biçimde Batılılaşmayı eleştirmek biçiminde görünür. Söz konusu süreci, "*Babıâli Batılılaşması*" olarak adlandırdığı Tanzimat'tan itibaren

[352] Mahmut Ali Meriç, "*Jurnal ve Cemil Meriç Külliyatı Üzerine*", **Bu Ülke**, s. 15 ve 15'ten Cemil Meriç, "Bir Kitabın Düşündürdükleri", XX. Asır, 17.2.1953.

değerlendirir. Ancak III. Selim ve özellikle bir "*istibdat*"[353] olarak nitelediği II. Mahmut devrine de zaman zaman değinir.

Meriç, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar bütün Batılılaşma hareketlerinin bir "*aldatmaca*" olduğunu[354] düşünür. Tüm bu süreçte sadece II. Abdülhamit saltanatını ayırır. Meriç'e göre II. Abdülhamit, "*ölüyü diriltmiş ve otuz üç sene ayakta tutmuş yegâne adam*"dır. Osmanlı, II. Abdülhamit ile biter.[355] Meriç'in II. Abdülhamit'e karşı bu olumlu yaklaşımı, Türk düşünce hayatında anılan dönemin nasıl farklı ve ayrı uçlarda değerlendirildiğinin örneklerinden biridir.

Meriç'in Batılılaşma sürecine ilişkin olarak belirtilmesi gereken bir başka husus, Cumhuriyet dönemi ve Atatürk devrimleri konusunda, Osmanlı dönemi Batılılaşmasından daha eleştirel bir tutum takındığıdır. Açık bir tarih vermese de, 27 Mayıs 1960 öncesini "*Birinci Cumhuriyet*" olarak numaralandırır ve bu devrin Tanzimat'la birlikte başlayan Türk toplumunun gelenekten, köklerinden kopuşunu daha da ilerlettiğini iddia eder. Cumhuriyet, geçmişi, kurumları, İslamiyet'i tamamen tasfiye etmiştir.[356] Meriç, Cumhuriyet'i öncelikle harf ve dil devrimi ile tarih tezleri dolayısıyla; ikincil olarak da din konusu gelir. Meriç, Atatürk devrimleri arasından laiklik ilkesine yönelik doğrudan bir eleştiri getirmese de, Türk toplumunun temelinin din olduğunu ve Cumhuriyet'le birlikte bu temelin sarsıldığına inanır.

Meriç'in Batılılaşma konusundaki yaklaşımına ilişkin üzerinde durulacak bir diğer husus; Müslüman Doğulu bir toplumun Batı medeniyetine dâhil olmasının mümkün olmadığına dair inancıdır. Çünkü bu iki medeniyet arasında ezeli bir karşıtlık, hatta bir düşmanlık söz konusudur. Meriç'e göre İslam'la Hıristiyanlık Haçlı seferlerinden beri

[353] Cemil Meriç, **Kültürden İrfana**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 478.
[354] Meriç, **Kültürden İrfana**., s. 26.
[355] Halil Açıkgöz, **Cemil Meriç ile Sohbetler**, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 70.
[356] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 393.

tezle antitez[357] olarak konumlanmıştır. Bu anlayışta Türkiye, Doğulu ve İslam değerlerinden vazgeçse de Batı'nın onu kabul etmesi mümkün değildir. Bir medeniyetin başka bir medeniyete geçişine imkân bulunmadığına inanan Meriç, iki yüzyıllık süreci bir taklit eylemi olarak görür. Üstelik taklit edilen Batı'nın doğru tam olarak bilinmediği kanaatindedir.

Doğu ve Batı arasında İslam'la Hıristiyanlık üzerinden bir tez-anti tez değerlendirmesinden hareketle, Meriç'in düşüncelerinin kuramsal çerçevesine ilişkin olarak altı çizilmesi gereken önemli bir nokta diyalektik düşüncedir. Meriç, Batı düşüncesinin Eski Yunan'dan miras aldığı bu düşünce yöntemini sıkı bir biçimde benimser. Diyalektik düşüncenin başlıca düşmanının nassçılık, başka bir ifadeyle dogmatik düşünce olduğunu belirten Meriç, diyalektiğin bir araştırma yöntemi olduğunu dile getirir. Hatta Yunan'dan Aristo mantığını alan İslam'ın çağdaş Batı'nın diyalektiğinden de yararlanmasının olağan olduğunu kaydeder.[358] Çünkü diyalektik önemlidir ve "*bütün âlemlerde muteber*"dir.[359] Özellikle Batı toplumlarının tarihine ilişkin yorumlarında bu yöntemi temel almaktadır. Bunda Marksist düşünceye olan yakınlığı da etkilidir. Marksizm'i diyalektikle eşitleyen Meriç, diyalektiğin tek formülünün de tarihin akış halinde ve tezatlar içinde gelişmesi olduğunu kaydeder. "*Marks, bizi peşin hükümlerden kurtardığı için büyüktür, bir uyanık bulunma metodudur, Marksizm*."[360] Gerçi bir yandan Meriç, Marksist düşünceyle birlikte gündeme gelen diyalektiğin Karl Marks'a mal edilemeyeceğini vurgulasa da, diyalektiğe olan bu bağlılığında tarihsel materyalizmi benimsemiş olmasının etkili olduğu açıktır. Ancak Türk toplumuna ve tarihine bakışında bu yönteme başvurmaz. Zira Osmanlı geçmişinde Batı toplumlarındaki gibi sınıflar olmadığını sıkılıkla vurgular.

[357] Meriç, **Jurnal, c. 1**, s. 384.
[358] Meriç, **Bu…,** s. 191.
[359] Açıkgöz, **a.g.e**., s. 75.
[360] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 143.

Meriç'in diyalektiği farklı bir yolla kullandığını düşünen Cündioğlu, onun düşünceyi "*elim*" bir zorunluluk olarak tanımlarken tarihe olan diyalektik bakışı sebebiyle her olgunun temelinde bir "*çatışma*", bir "*kavga*" bir "*çelişki*" aradığına dikkat çeker. Osmanlı'da düşünce olmadığını[361] "*açıklamak için de toplumda gerekli çatışma unsurlarının bulunmadığını iddia etmek zorunda*" kalmıştır.[362] Hâlbuki çatışmayı, modern kapitalist toplumlarda sınıflar arasındaki çelişkilerle sınırlamasa, Meriç'in diyalektik yönteme bağlılığının her daim geçerli olduğu düşünülebilecektir. Ama o, Osmanlı İmparatorluğu'nu sınıfların olmadığı, dolayısıyla çatışmanın yaşanmadığı, bir "*mutlu toplum*" ülkesi olarak göstermeyi tercih ettiği için, "*Osmanlı'da düşünce yoktu*" diyerek diyalektiği bir kenara itmek durumunda kalmıştır.

Osmanlı'yı "*bir elinde kılıç, bir elinde Kur'an tutan*" mutlu bir devlet olarak gören Cemil Meriç, çöküşle beraber başlayan Batılılaşma sürecini ve bu sürecin sonunda Cumhuriyet'in kurulmasını diyalektik düşünceye bağlı kalarak irdeleme yoluna gitmez. Zira İmparatorluğun çöküşünün ve dolayısıyla Batılılaşmanın nedenleri üzerinde hemen hiç durmaz. Bu tutumun Türk düşüncesinde muhafazakâr söylemde hâkim olan bir tutuma karşılık geldiğini de burada belirtmekte fayda görülmektedir.

Cemil Meriç'in Batılılaşma konusundaki yaklaşımından yola çıkılarak düşüncelerine ilişkin kuramsal çerçeve yukarıdaki hususlar üzerinden çizilebilmektedir. İzleyen bölümde, bu çerçeve üzerinden Meriç'in Batılılaşma sürecini ele alışı, tarihsel bir perspektifle birlikte ele alınacaktır. Bu bölümün başında da belirtildiği üzere, birinci bölümdeki tarihsel bir plandan ziyade, hem Meriç'in çalışmalarında hem de Türk düşüncesinde Batılılaşmayla ilgili olarak gündeme gelen tartışma konuları olarak kültür, medeniyet, edebiyat, düşünce, kimlik üzerinde ayrıca durulacaktır.

[361] Meriç, **a.g.e.**, s. 27.
[362]Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi**, s. 201-202.

2.2. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e Batılılaşma Süreci

Cemil Meriç, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyılın sonlarından başlayıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar varan Batılılaşma sürecini, 1974 yılında yayımladığı *Bu Ülke* kitabından itibaren hemen bütün eserlerinde ele almıştır. Anılan dönemden önceki çalışmalarında Batı'nın kendisi merkezi bir yer teşkil ederken, *Bu Ülke* sonrası Batı ile birlikte Batılılaşma süreci çalışmalarının merkezine geçmiştir.

Cemil Meriç, Batılılaşma sürecine bütünüyle karşıdır. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu yahut Cumhuriyet dönemleri arasında bu anlamda bir ayrım yapmaz. Osmanlı İmparatorluğu tarihine ve toplum yapısına ilişkin etraflı tahlillere gitmediği için Batılılaşmaya yol açan sebepler Meriç'in gündeminde pek yoktur. Fetihlerle dolu klasik dönemi "*Osmanlı mucizesi*" olarak görüp, 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyılın başlarındaki yenileşme çabalarını ise "*Babıâli Batılılaşması*" şeklinde niteler. Meriç'in Batılılaşma sürecini III. Selim ile başlattığını belirtmek gerekir. 18. yüzyılın başlarında Lale Devri ile başlayan ilk adımlardan hiç söz etmez. III. Selim devri ile ilgili pek az şey söyledikten başka, ondan sonra gelen ve bir "*istibdat devri*" olarak gördüğü II. Mahmut reformlarını Yeniçeriliğin kaldırılması dolayısıyla ele alır. Fakat Batılılaşma konusundaki düşüncelerinin odaklandığı dönem esas itibarıyla Tanzimat'la başlar.

Tanzimat ve sonrasında düşünce hayatı, kültür değişimi meselesi üzerinde sıklıkla duran Meriç, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik dönemini derin tahlillere gitmeden yücelterek geçiştirir. Bu arada Meriç'in, özellikle *Jurnal*'lerinde geçen, Osmanlı İmparatorluğu'na dair zaman zaman eleştirel, hatta küçümseyici ifadelerinin de olduğunu belirtmek lazımdır. Cemil Meriç'in karşı çıktığı Batılılaşma hareketinden önceki Osmanlı toplumu "*mucize*"sinin ne olduğunu açıklamak gerekir. Çünkü yenileşme, Batı'ya benzeme adına yapılanlar bu "*mucize*"yi parçalayıp, büyüsünü bozmuştur.

2.2.1. Osmanlı Mucizesi: "Kılıç ve İman" İmparatorluğu

Osmanlı İmparatorluğu'nun altı yüzyıllık tarihi Cemil Meriç açısından "*dünyadaki tek içtimai mucize*"dir.[363] Osmanlı, eksiği olmayan, elinde kılıç, gönlünde iman, mutlu insanlar ülkesidir.

Cemil Meriç'in bir ütopya ülkesi gibi anlattığı Osmanlı İmparatorluğu, dünya tarihinin uzun süreli monarşilerinden biri olarak üç kıtada çok etnili ve çok dinli/mezhepli bir toplumsal yapı kurmuş, yüzyıllarca Batı karşısında İslam'ın savunuculuğunu yapmıştır. 1990'lı yıllardan beri Osmanlı İmparatorluğu üzerine çalışan ABD'li tarihçi Donald Quataert, Osmanlıların çarpıcı yönünü kurulma, oluşma, taraftar kazanıp safında tutma süreciyle birlikte bir devlet olmaları şeklinde açıklar. Bu doğrultuda kuruluş aşamasından itibaren söz konusu olan bir din devleti değil, pragmatik devlettir.[364] Türkler, tarihleri boyunca ekonomik koşulları olan bir toplumsal örgütlenmeye öncelik vermişlerdir. Dinsel inanç olarak İslam hukukundaki miras hakkının, kendi toplumsal örgütlenmelerinin ve onun ekonomik koşullarının belirleyicisi olmasını istememişlerdir. Mülkiyeti bölerek, hukuken ve fiilen her türlü özel ve kişisel özgürlüğe bırakan İslam buyruklarına göre bir toplumsal örgütlenme ve onun ekonomik koşullarını maddi hayatta gerçekleştirmemişler,[365] bunun yerine toprağın mülkiyetini, dağılma dönemi hariç, devlete bırakmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu, Anadolu'da, Arap eyaletlerinde yahut Balkanlar'da bir bölgeyi doğrudan denetimi altına aldığında, bu bölgelere ekonomik yarar getirmiştir. Anadolu ve Balkanlar'da Bizans merkezi denetiminin sona ermesi, genellikle ağır vergiler dayatan Bizans feodal beylerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Osmanlı

[363] Açıkgöz, **a.g.e**., s. 129.
[364] Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu: 1700-1922**, çev. Ayşe Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 48.
[365] Doğan Ergun, **Türk Bireyi Kuramına Giriş**, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004, s. 166.

yönetiminde bu durum tersine çevrilmiş, yerel bey ve manastırların eline geçen toprak ve gelirlerin pek çoğu yeniden merkezi devletin denetimine girmiştir. Böylelikle yeni Osmanlı uyrukları, Osmanlı öncesine göre daha az vergi vermek imkânına sahip olmuşlardır.[366] Bu sebeple Osmanlı İmparatorluğu genişleme döneminde, özellikle Bizans İmparatorluğu'nun topraklarına ve Balkanlar'a doğru olan yayılmasında ciddi bir direnişle karşılaşmamıştır. Zira İmparatorluğun yükseldiği devir, Bizans'ın ve Balkanlardaki feodal beyliklerin çözülme devrine karşılık gelir. Diğer yandan İmparatorluğun Batı Katolik Kilisesi karşısında Doğu Ortodoks Kilisesini himaye edip, geniş haklar tanımasını da söz konusu pragmatik yönünün bir göstergesidir. Ele geçirdiği gayrimüslim ülkelerde halkı Müslüman olmaya zorlamak yerine, dinlerini devam ettirmelerini ve böylece daha yüksek oranda vergi (cizye) almayı tercih etmiştir.

Osmanlıların daha önceki Ortadoğu imparatorluklarının "*kısmen*" üstesinden gelebildikleri birtakım engellerle karşılaştıklarını belirten Şerif Mardin, bu engelleri büyük ölçüde aşabildiklerini ifade eder. Osmanlıların karşı karşıya kaldıkları başlıca sorun, çok çeşitli dini cemaatlerden, etnik gruplardan ve çok farklı alt-kültür gruplarından oluşan coğrafi bir çevrede, etkili bir yönetim kurmaktı. Göçebeleri ve şehirlileri bizzat kendi çıkarlarının ötesinde ortak bir amaca katkıda bulunmaya hazır hale getirmek, İmparatorluğun vergi taleplerini, daha önce bağımsız olan ve sonradan İmparatorluğa katılan yörelerdeki yerel beylerin/ağaların çıkarları ile uzlaştırmak; milyonlarca Hıristiyan'ı, Müslüman bir imparatorluğa dâhil etmenin, bütünleşmelerini sağlamanın yollarını bulmak konularında seleflerinden başarılı olduğu anlaşılmaktadır. Mardin, bu başarının önemli bir bölümünün Osmanlıların sultani bir devlet kurma kabiliyetlerine atfedilebileceğini belirtir. Çünkü Osmanlı hanedanına tam bir sadakatle bağlı ve bazen hanedana karşı devlete öncelik veren bir askeri sınıf ve yönetici memur kadrosu

[366] Quataert, **Osmanlı Devleti'nde…**, s. 60.

oluşturabilmişlerdir. İslam hukuku eğitimi görmüş kadıların istihdam edildiği bir adli ve idari memuriyet ağı meydana getirmişler; vergi sistemi ile askeri organizasyonu birleştirmek suretiyle İmparatorluğun toprak kaynaklarını harekete geçirmenin yollarını bulmuşlardır. Ticaret alanında geniş ve karmaşık bir mevzuat hazırlayabilmişlerdir. Garnizon bulunan şehirleri birbirine bağlayan yol ağını denetim altına almayı başarabilmişlerdir. İmparatorluk içindeki farklı etnik/dini unsurları dini bağlarına göre sınıflandırmışlar, özel hukuk alanına giren sivil işlerinin çözümünü, kendi ruhani liderlerine havale etmişlerdir.[367] Osmanlı İmparatorluğu bir yandan merkezi bir devlet kurarak çok farklı dini ve etnik grupları payitahta bağlarken, bir yandan da dini kimliğe dayanan "*millet*" sistemiyle farklı inanç topluluklarına belli özerkliklerin tanındığı bir toplum modeli oluşturmayı başarabilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun iki yüzyılda üç farklı kıtaya yayılmasını kolaylaştıran bu modele ilişkin olarak Hilmi Ziya Ülken, "*erenler ve gaziler*"e dayanan bir anlayıştan söz eder. Türkler gittikleri her yere Âşık Paşa'nın, Yunus Emre'nin "*millî*" bilinciyle canlanan yeni bir ideal götürmüşlerdir. "*7. asırdaki İslam istilası yalnız bir zühd imanı taşıyordu. 13. Asırdaki İslam-Türk istilası bir rind imanı götürdü ve kurdukları imparatorluk eski cemiyetlere benzeyecek yerde, onları temsil etti ve yeni bir nizam kurdu*."[368] Osmanlı, önceki İslam imparatorlukları gibi, yayıldığı toprakları Müslümanlaştırmak yerine, varolan inanç topluluklarını temsil edip, hepsini kapsayan bir düzen kurmayı; katı bir İslam ve şeriat anlayışı yerine lonca ve tarikat düzeninde vücut bulan tasavvufi bir İslam anlayışını ön plana çıkarmayı tercih etmiştir.

Osmanlı'nın geleneksel toplum düzeninde başat bir rol oynayan lonca ve tarikat düzeni, aynı zamanda Ortaçağ'ın iktisat hayatını ve zihniyetini de yansıtır. İmparatorlukta esnaf toplulukları şehir iktisadının bizatihi kendisidir. Bu teşkilatın adı, karakteri ve işlevi

[367] Mardin, **Türkiye'de Din ve…**, s. 37-38.
[368] Ülken, **Millet…,** s. 124.

yüzyıla ve çevreye göre değişir. Öncelikle Orta ve Doğu Anadolu'nun 12. ve 13. yüzyıllarda geçirdiği siyasi çalkantılar esnafı "*yarı hamasi, yarı dini bağlarla*" birbirine bağlayıp pekiştirmiştir. Bu topluluklar, fütüvvet veya ahîlik adı altında teşkilatlanmışlardır. Toplumun belkemiğini oluşturan bu teşkilatlanmada zanaatkârları, müşterek bir iş ahlâkı ve disiplini altında topluca ve olduğu gibi muhafaza etmek, göreneğe hakkını tanımak, zaruret olmadıkça iş ve sanat değiştirmemek, düşkünü gözetip kollama, dışarıya doğru kapanıp beraberce savunmak temel amaçtı. Bütün bunlar, Osmanlı'nın kuruluşundan önce başlayan ahilîk ruhunun, dayanışma zihniyetinin değişik şartlar ve saikler altında bir tür devamıdır. Sabri F. Ülgener, bu dar ve kapalı meslek topluluklarına biraz yukarıdan bakıldığında bütün bir devrin fikir ve ahlâk akımlarını görmenin mümkün olabileceğini dile getirir. Tasavvuf onlardan biri, belki de asıl önemli olandır.[369] Çünkü Osmanlı bireylerinin dünyaya bakışlarına, birbirleriyle olan ilişkilerine yön verdiği gibi iktisadi davranış biçimleri ve zihniyet üzerinde de belirleyici bir role sahiptir.

Osmanlı'nın tasavvuf ve ahîlik üzerine kurulu bu toplum yapısı, Cemil Meriç açısından sınıfsız, İslam inancı ve tevekkül etrafında şekillenen bir düzendir. "*Gaziler ve erenler*" topluluğu tanımlaması Meriç'te, "*Bir elinde kılıç, bir elinde Kur'an tutan Osmanoğlu*"[370] şeklinde ifadesini bulur. Dağılma devrine kadar İmparatorluk, hâkimiyeti altındaki milletleri kılıç ve adalete dayalı sistemiyle bir arada tutarken, çatışmadan uzak bir "*nomokrasi*", başka bir deyişle kuralların hüküm sürdüğü bir düzen kurmuştur. Bu düzende padişah ve şeyhülislam ezeli kanunların bekçisi ve uygulama aracı olmaktan ibarettir.[371] Meriç'in ezeli kanunlar olarak nitelediği şeriattır. Hâlbuki yukarıda, Osmanlı'nın geleneksel düzeni anlatılırken, özellikle İmparatorluğun güçlü olduğu klasik

[369] Ülgener, **İktisadi**…, s. 33-35, 45.
[370] Meriç, **Sosyoloji**…, s. 27.
[371] Meriç, **a.g.e.**, s. 282.

dönemde şeriatın tek dayanak olmadığı, örfi kanunların devlet idaresinde öne çıktığı konusu belirtilmişti.

Meriç'in "*Osmanlı mucizesi*"ni Şerif Mardin, Farabi üzerinden Platon'un düşüncesinin İslam dünyasından Osmanlı İmparatorluğu'na geçişi üzerine dayandırır. Osmanlı'da toplum üreticiler, askerler, devlet adamları şeklinde üçlü ya da dörtlü bir gruplaşmadan meydana gelmiş ve bunların başına bir "*bilge hükümdar*" gerektiği fikri ile hükümdarlığın özünün "*adalet*" olduğunu anlayışı etrafında şekillenmiştir. Adalet kavramı, Kur'an'da geçtiği anlamıyla bir tutulmuştur. Mardin'e göre, Orta Asya'dan kalan "*Kur'an'ın tek hukuk kaynağı olduğu*" savına ters düşen örfî hukuk, Osmanlıların İslam medeniyetine getirdikleri "*orijinal*" bir katkıdır.[372] Bu anlamda Meriç'in iddia ettiği gibi padişah ve şeyhülislamı "*ezeli kanunlar*"ın değil, padişahı şeyhülislamdan ayrı olarak devletin "*bekçisi*" saymak daha doğru olacaktır.

Cemil Meriç'in "*Osmanlı mucizesi*"nde dikkat çeken yönlerden biri "*yokluk*" korkusunun olmamasıdır. Osmanlı'da niçin düşüncenin gelişmediği konusunu işlerken düşüncenin doğabilmesi için yokluk korkusunun olması gerektiğini savunmuştur. "*Cehennem geçiciydi, Tanrı rahimdi ve affederdi. Osmanlılar'da yokluk, adem korkusu yok. Dünya 'ahretin tarlası'*"ydı.[373] Meriç, İmparatorluğun hâlâ gücünün yerinde olduğu dönemlerdeki Celali İsyanlarına yahut yaşanan malî buhranlara, iaşe sorunlarına hemen hiç değinmez.

Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal ve ekonomik yapısı üzerine yapılan çalışmalarda, İmparatorluğun daha Fatih Sultan Mehmet zamanında altın ve gümüş darlığına düştüğü, 1550'den itibaren ise büyük bir iaşe sorunu yaşadığı anlaşılmaktadır. II. Selim devrinden itibaren kıtlık, özellikle Anadolu'yu sarmış ve sonrasında temel bir

[372] Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 81-82.
[373] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 139.

besin kaynağı olarak hububat sıkıntısı sürekli bir hal almıştır. Osmanlı toplumunun iktisadi düzeni üzerine çalışan ve Meriç'in çağdaşı tarihçi Mustafa Akdağ, "*Celali Fetreti*" denilen devrin başlangıcı olan 1595 yılına gelindiğinde Anadolu'un iaşe anlamında epey sıkıntı içinde olduğunu vurgular. "*Büyük Kaçgunluk*" zamanında ise köylülerin çiftliklerini terk ederek, kitle halinde levendliğe geçtiklerinden, on beş yıla yakın bir süre, Anadolu tarihinde görülmemiş bir kıtlık yaşanmıştır.

"*Bu müddet zarfında, Karadeniz de dâhil, bütün Rumeli sahillerinden Anadolu'ya gemiler, kayıklar mütemadiyen hububat taşıdılar. Fakat ibretle kaydolunacak bir hadisedir ki, hükümet, hâlâ elinden geldiği kadar Anadolu'ya izinsiz buğday verilmesine engel olmaya çalışıyordu. Onun için, Varna ve diğer limanlara aç Anadolu halkı için hububat almaya varan gemiciler, kadılara rüşvet vermeden gemileri yükleyememekte idiler. Bu durumlar, devletin İstanbul'u ve orduyu beslemek zarureti içinde kıvrandığını ve hububata sıkı kayıtların bu yüzden konduğunu gösterir*."[374]

Osmanlı maliye düzeninin ilkelerinden biri olan provizyonizm ilkesi gereği ordunun, ayrıca başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerin iaşesi devletin öncelikli meselesidir. Akdağ'ın Osmanlı arşivlerine dayanarak yaptığı bu çalışmasından anlaşıldığı üzere iaşe, İmparatorluğun bütünü için gözetilen bir mesele olmamıştır.

Meriç'in düşüncesinde, askeri bir toplum olan Osmanlı'da kılıç, başlı başına bir üretim aracıdır. İlmî düşünceye yer, akla ihtiyaç yoktur. Çünkü savaşa dayalı bir kader vardır ve insan kaderi de bir Tanrı'nın emrindedir. Dolayısıyla Osmanlı ve benzeri toplumlarda teolojik düşünce hâkimdir.[375] Meriç'ten bir kuşak sonrasını temsil eden sosyolog Kadir Cangızbay, Meriç'in kılıç üzerinden yaptığı Osmanlı düzeni açıklamasına itiraz eder. Çünkü kılıç ancak üretilene el koymak için bir araç olabilir. Oysa

[374] Akdağ, **a.g.e**., s. 33 ve 80-81.
[375] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 203.

beşeri/toplumsal hayat, üretimle birlikte varlık kazanabilen bir "*gerçeklik*"tir. Dolayısıyla kılıca dayanan bir düzenin sonsuza dek ayakta kalması düşünülemeyeceği gibi, yıkılışını dış müdahalelere ve içeriden "*ihanetlere*" başvurarak açıklaması da anlamlı olamaz. Zira böyle bir düzen, varlığını devam ettirmek için başkalarının ürettiklerine el koymak zorunda olup, varlığını kendi dışından sağlamaya mahkûm bir düzendir.[376] Bu çerçevede, Meriç'in sunduğu "*Osmanlı mucizesi*" herhangi bir üretim yapmayıp, başkalarının ürettiklerini kılıç zoruyla yağmalamaya dayalı bir topluma işaret eder. Oysaki Osmanlı, toprak üretimine dayalı, ticaret yolları üzerinde konumlanmış geleneksel bir imparatorluktur. Fethettiği ülkelerde üretime el koyduğu kadar, tımar düzeni içinde üretim yapan bir tarım toplumudur. Dolayısıyla bütün bir Osmanlı tarihini kılıç gücüne dayandırmayı düşünürün coşkun ve bazen hamasi bir hal alan üslubuna bağlamak gerekir.

Meriç'in tezatlarla dolu düşünce dünyasının diğer tarafını görmeyi sağlayan *Jurnal*'lerinde Osmanlı'yı yüceltmekten ziyade, "*nal sesleri*", "*tekbir sedaları*", "*kan kokusu*" ve "*azgınlaşan iştihalar*"la anlattığı "*Osmanoğulları*" ülkesinde "*Farabi'yi kim okuyacak, İbn Sina'yla kim uğraşacak*" notlarını düşmektedir.[377] Ancak bu yorumlarıyla bir "*yağma düzeni*" olarak gördüğü rahatlıkla söylenebilecek Türk-İslam medeniyetini "*ahlâka*" ve "*feragate*" dayalı bir medeniyet olarak değerlendirmesini Dücane Cündioğlu, "*edebiyat*", "*ilim*" ve "*felsefe*"nin "*usulca bir basamak aşağı*" indirilmesi olarak görür. Çünkü Meriç'in söyleminde, "*Osmanlı'nın gerçekleştirdiği değerler –her ne ise onlar- edebiyattan da, felsefeden de, ilimden de 'muazzez' (üstün) addedilmektedir*."[378] Düşünce ve ondan türeyen felsefe, edebiyat, Rönesans, Reform ve Aydınlanma sonrası beliren insani bilimler Batı'nın düşünmeye başladığı, dolayısıyla zorda kaldığı dönemin

[376] Kadir Cangızbay "*Cemil Meriç Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, s. 537.
[377] Meriç, **Jurnal,c. 1**, s. 125; ayrıca bkz. Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi**, s. 179.
[378] Cündioğlu, **a.g.e**., s. 169.

ürünleridir. Meriç'e göre Osmanlı İmparatorluğu, zorda kalmadığı klasik devirlerinde ne düşünmeye ne edebiyata ve ne bilime ihtiyaç duymuştur.

Meriç'in yaklaşımını çelişkili kılan, toplum içindeki çatışmanın sadece Marksizm'deki sınıf çatışmasına indirgenmesi, Batı feodalitesini yaşamamış, dolayısıyla kapitalist düzene dönüşememiş toplumların açıklanamayıp, sadece çatışmanın yokluğuyla izah ediliyor olmasıdır. Çok uluslu, çok dilli ve bu kadar uzun süre yaşamış bir devletin çatışmadan uzak olmasının teorik olarak mümkün olmaması bir yana; Osmanlı tarihi de zaten zaman zaman çatışmaların, isyanların yaşandığı bir tarihtir. Batı'dan farklı olarak çatışmanın kaynağı üretim ilişkileri değildir.

Meriç'in Osmanlı İmparatorluğu'nu "*soru*"dan, "*sorgu*"dan ve dolayısıyla "*düşünce*"den ve "*düşünür*"den yoksun bir dünya olarak tasvir etmesini İmparatorluktan geriye kalan yazılı eserler üzerinden eleştiren Cündioğlu, bu eserlerin çoğunun da düzyazı ve sadece dini eserlerden ibaret olmadığını vurgular. Tıp, kimya, fizik biyoloji, zooloji, matematik, astronomi, coğrafya, tarih, dil, felsefe ve kelam metinleri bu listede "*göz kamaştırıcı bir seviyede*" iken; tarih, coğrafya, fizik, matematik, astronomi üzerine de eserleri de içermektedir. "*Osmanlı'da 'düşünce yoktu, bu nedenle nesir yoktu, nazmında ise fikir yoktu' yollu haksız genellemelerden*" vazgeçilmesi gerektiğini savunan Cündioğlu, Meriç'in öncüleri ve çağdaşları gibi mazur olduğunu, çünkü Osmanlı ilim ve düşünce mirasını tanımadığını ve çoğunun önyargılı olduğunu dile getirir.[379]

Cemil Meriç'in salt bir "*kütüphane adamı*"[380] olarak nitelediği Hilmi Ziya Ülken'in 1933-1934 tarihlerinde iki cilt olarak yayımlanan *Türk Tefekkür Tarihi*'ne yahut ilk baskısı Fransızca olarak yayımlanan A. Adnan Adıvar'ın *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabına bakıldığında Cündioğlu'nun savının dayanakları görülebilir. Hilmi Ziya

[379] Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi**, s. 178, 197-199.
[380] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 253.

Ülken'in kitabında düşünce tarihinin medeniyet tarihinin "*en mühim kısmı*"nı teşkil ettiği, belirtilerek, pagan dönemi Türk düşüncesinden Osmanlı İmparatorluğu'na miras kalan İslam, Selçuklu ve Anadolu düşünce tarihini ve düşünürleri anlatılmaktadır.[381] Aslında 1980'li yıllarda Türk Edebiyatı Vakfı'nda yaptığı bir söyleşisinde Meriç, düşünce mirası konusunda da çelişkiler içinde olduğunu düşündürür: "*Gerçi ecdadımız, Fatih'ten itibaren daha doğrusu Selçuklulardan itibaren düşünceyi bir bütün olarak almışlar, insanla devlet arasındaki münasebetleri dikkatlerine tevcih etmişlerdir. Fakat bu son zamanlarda, bilhassa Servet-i Fünun devrinden itibaren unutulmuştur*"[382] Bu sözleri dikkate alındığında Meriç, medeniyetin ve düşüncenin bir bütün olduğunun, sadece kılıçtan ibaret olmayacağının farkındadır.

Meriç'in *Bu Ülke*'den *Sosyoloji Notları ve Konferansları*'na kadar pek çok temel çalışmasında sıklıkla vurguladığı Osmanlı'da düşüncenin olmadığı, tabii gerek de olmadığı, söyleminin ardında, onun düşünce ile kastının Batı'nın düşünce tarihinin gelişimi ve eserleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim oğlu Mahmut Ali Meriç, *Bu Ülke* kitabının yeniden baskılarında yer alan "*Entelektüel Bir Otobiyografi*" başlıklı sunuş yazısında, babasını anlatırken elli yaşına kadar onun için düşüncenin Batı düşüncesi olduğunu[383] belirtir. Ancak *Bu Ülke*'nin ilk baskısının yayımlandığı tarihte (1974) Meriç'in 60'larına yaklaştığı, ki düşünceye dair bu söylemlerini sonraki eserlerinde de devam ettirdiğine göre, Meriç'in yaşamının sonlarına kadar düşünceyi Batı tarihiyle ilgi kurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim romanın niçin Batı'da çıktığını anlattığı bir yazısında Meriç, sebep-sonuç bağlılığını sonuna kadar götürmenin zor olduğunu vurgulayarak bu zincirlemenin modern Batı toplumunun özelliği olduğunu, mantıkî düşüncenin Aristo'dan beri Batı düşüncesinin "*imtiyazı*" olduğunu söyler.[384] Dolayısıyla Meriç'in

[381] Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkür Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 7.
[382] Cemil Meriç, "Edebiyat Nedir?", **Devler Konuşuyor**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 72.
[383] Mahmut Ali Meriç, "Bir Entelektüelin Biyografisi", **Bu Ülke**, s. 18-19.
[384] Cemil Meriç, **Kırk Ambar I**, c. 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 131.

düşünce ile kastettiği diyalektik düşünce ve bunun Batı tarihinde Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketlerinde vücut bulan, Batı toplumlarını Sanayi Devrimi ile Fransız İhtilali'ne ve sonunda kapitalist düzene götüren karşılığıdır.

Bu doğrultuda Meriç'in düşünce derken, toplum ve devlet hayatına yansıyan bir düşüncenin varlığından söz ettiği anlaşılmaktadır. Matematik, coğrafya, fizik, kimya kitaplarının sayısı bu açıdan bir anlam ifade etmemektedir. Meriç'in asıl bahsettiğinin Batı'da Descartes'tan beri gelen "*Düşünüyorum, öyleyse varım*"da ifadesini bulan şüpheye ve sorgulamaya dayalı bir düşünce hayatıdır. Meriç'in gündeminde olan felsefî bir düşünceden doğan sosyoloji, psikoloji, iktisat gibi toplumsal bilimlerdir. Sosyolojiyle hemhal bir düşünce adamının pozitif bilimlerden ziyade, insanın kendisini ve toplumu sorgulamasından doğan bilimlerin peşinden koşması söz konusudur.

Meriç'in, *Türk Tefekkür Tarihi*'nde anlatılan ve İslam sonrasında dinî ilimler ve tasavvuf etrafında dönen bir düşünceyle ilgisi yok denecek kadar azdır. Üstelik onun, övgüyle de anlatsa, alttan alta eleştirdiği tam da bu nasslara, dinî dogmalara dayanan bir toplum yaşayışıdır. Diğer yandan, *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabında geçen ve esas olarak İmparatorluğun klasik dönemlerine özgü olan matematik, fizik, kimya, astronomi, coğrafya gibi alanlardaki ilmi faaliyetler de Meriç'in gündeminde değildir. Zaten Adıvar da bu çalışmasında, Osmanlı İmparatorluğu'nda 16. yüzyıl başından 17. yüzyıl başına kadar geçen zamanda pozitif ilimlere karşı önceki devirlerde görülen eğilimin durakladığını yazar.[385] Diyalektik düşünceyi Batı'dan devşirmeyen Osmanlı, insanla ve toplumla ilgili önceden yazılmış bir kaderin konusu olan meseleleri din ve tasavvufa bırakıp, tabiata ve tıbba yönelmiştir. Ancak bu konuda da devletin gerilemesiyle birlikte hayatın hemen hemen tüm alanlarında olduğu gibi dogmalara kendini bırakmıştır.

[385] A. Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi Yayınları, (4. baskıyı haz. Aykut Kazancıgil, Sevim Tekeli), İstanbul, 1982, s. 71.

Osmanlı düşüncesinin temelinde, modern düşünceden farklı olarak, şüphe değil, inanç yer alır. Bu inanç, kutsaldır. Batı düşüncesine Aydınlanma'yı getiren şüphe ise inançla uyuşmayacak bir düşünce biçimidir. Osmanlı toplumunda 19. yüzyıla kadar süren bu düşünce biçimi, Batı'da "*skolastik düşünce*" olarak tanımlanan biçime karşılık gelmektedir. Batı, skolastik düşünceden kopuşu Rönesans'ta, ama esas olarak 17. yüzyılın bilimsel devrimleri ile 18. yüzyılın Aydınlanma Devrimi sonrası sağlarken Osmanlı, Ortaçağ düşüncesini yakın tarihe kadar sürdürmüştür.[386] Meriç'in şüpheye yer vermeyen inanca, naslara dayalı ve aslında olmadığını savunduğu Osmanlı düşünce hayatı, ancak Tanzimat, başka bir ifadeyle "*Babıâli Batılılaşması*" ile birlikte canlanmaya başlamıştır. Bu canlanma yüksek öğrenimin verildiği medreselerde değil, Batı tarzı eğitim veren okullarda ve Tercüme Bürosu'nda, bürokraside, sınırlı bir biçimde olmak kaydıyla, görülebilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Fatih Sultan Mehmet zamanında kurulan medreselerin dünya eğitiminin önde gelen diğer medreselerinden farklı olmadığını söyleyen Adnan Adıvar, o devirde hepsinin skolastik zihniyet üzerine kurulu olduğunu belirtir. Hatta diğer ülkelerde daha sonra kendisini gösteren düşünceye karşı ilgiyi, Fatih Sultan Mehmet çok önceleri göstermiştir. Fakat ondan sonra böyle bir tutuma pek rastlanmamıştır. Batı'da okullar pozitif ilimlere doğru geçip medrese sistemine üstün gelirken, Türkiye'de Fatih Medresesi'ni takip eden medreseler, şekil ve ruh itibarıyla, skolastiğin çemberinden kendilerini kurtarabilecek hiçbir açık kapı bırakmamışlardır. Ortaçağ'da İslam düşünürleri bir yandan şeriatı sınırlı bir çerçeve içine alırken, diğer taraftan Aristo felsefesine bağlanmışlardı. Halide Edip Adıvar, bunun Müslümanların pozitif ilimler sahasındaki gelişmeleri engellediğini, içtihat kapılarını kapattığını not düşer.

[386] Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, İmge Kitabevi, Ankara, 1998, s. 16.

"*Hiç tereddüt etmeden denilebilir ki, eğer Aristo'nun tecrübeden ziyade mantığa dayanan felsefesi hâkim olmasaydı, Müslümanlar arasında, bilhassa Osmanlı Türkleri'nde müspet ilimler dev adımlarıyla ilerleyebilirdi. Ulemamız, hakikati sadece mantık yolu ile görmüşler, tecrübeden tamamen kaçınmışlar ve bunu bir insiyak haline sokmuşlardır… Garp uleması tabiatı, müşahede, tecrübe ve tahlile dayanarak, tetkike giriştikleri gün Hıristiyanlık kilisesini büyük bir korku almıştı*."[387]

Bu konuda *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabında anlatılan bir konuyu hem Meriç'in Osmanlı'da düşünce olmadığı iddiası hem de İmparatorluğun çöküşünün nesnel nedenlerinden birine örnek olarak burada aktarmak faydalı olacaktır. III. Murat devrinde İstanbul'da, başına Takiyeddin adlı bir bilginin getirildiği bir rasathane kurulmuştur. Rasathane, o dönem için gerekli olan her türlü astronomi aletleriyle donatıldığı gibi, bazı kaynaklara göre kırk arşın, yaklaşık 2,7 metre derinliğinde bir rasat kuyusu kazılmıştır. Söz konusu kitabın 4. baskısını hazırlayanlardan Prof. Dr. Sevim Tekeli, bu rasathanenin 16. yüzyılın "*en mükemmel rasathanelerinden biri olarak kurulmuş olmasına karşılık çok kısa ömürlü*" olduğunu not düşer. Rasathanenin yıktırılmasına ilişkin olarak *Tarih-i Ebu'l Faruk*'tan aktardığına göre 1578 yılında başlayan veba salgınının nedeni olarak rasathanenin varlığı görülmüş, bunun üzerine padişah III. Murat Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa'ya rasathanenin yıkılmasını emretmiştir. Adnan Adıvar, rasathanenin III. Murat'ın Hocası Saadeddin Efendi ile Şeyhülislam Ahmet Şemseddin arasında bir anlaşmazlığın sonucu yıktırıldığını söylerken, pozitif ilimlere karşı Osmanlı İmparatorluğu'nda görülen ilk düşmanlık eseri olan bu olayın kişisel anlaşmazlıkların ilmi alanlardaki etkisi dışında, "*sokağa çıkmak için dahi müneccime danıştığına şüphe olmayan*" şeyhülislamın ilme karşı ilgisizliğinin de göstergesi olduğunu savunur.[388]

[387] H. E. Adıvar, **Türkiye'de…1**, s. 73-75.
[388] A. A. Adıvar,,**a.g.e**., s. 100-106; ayrıca s. 103'ten 3 no'lu dipnot.

Osmanlı İmparatorluğu'nun hem devrin tüm dünyadaki nadide örneklerinden birini kuracak kadar düşünce hayatının ve pozitif ilimlere yönelik ilginin olduğunu hem de 16. yüzyılın sonu itibarıyla hurafelere teslim olmaya başlandığını göstermesi bakımından Takiyeddin'in rasathanesi çarpıcı bir örnektir. İmparatorluk, gerilemeye ve zorlanmaya başladığı, Meriç'in yorumuyla, düşünmeye esas gerek duyduğu zaman onu bir kenara itmiştir.

Netice itibarıyla, Osmanlı İmparatorluğu çözülüş devirlerine kadar Cemil Meriç'e göre tarihteki tek "*mucize*"dir: "*Türk kanıyla İslam dininin kaynaşmasından doğan bir mucize*."[389] Bu mucize Meriç'in anlatımında, düşünmeyen, sadece iman eden ve kılıç sallayan bir "*medeniyet*" olarak kendini gösterir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun, birinci bölümde ayrıntılı olarak anlatılan geleneksel bir toplum ve devlet düzeni vardır. Ancak nihayetinde, Meriç'in anlatmaya çalıştığı üzere, fetih düzeni üzerine kurulu bir askeri devlettir ve fetihler durduğu anda ona bağlı devlet, ordu ve toprak düzeni de çökmeye başlamıştır. Diğer yandan, varolan düzenin korunmasına dayalı olan Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzeni karşısında hızla yükselen bir Batı kapitalizmi vardır ve bu kapitalizm yayılma sürecine girdiği andan itibaren Osmanlı ülkesini de tehdit etmeye başlamıştır. Daha önce çöküşün sebepleri üzerinde ayrıntılı bir biçimde durulduğu için burada tekrar etmeye gerek görülmemektedir. Fakat belirtmek gerekir ki, genel olarak Türk muhafazakâr düşününde, özel olarak da Cemil Meriç'in düşününde Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzeni pek tahlil edilmediği gibi, onu çöküşe götüren nedenlerden de söz edilmez. İmparatorluğu "*ezeli düşmanı*" Batı gibi olmaya iten sebeplerden ziyade, Batılılaşmanın yol açtığı bozulmalar, yozlaşmaların üzerinde durulur.

[389]Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi**, s. 159; Meriç, **Mağaradakiler**, s. 260.

Batılılaşma sürecinin yol açtığı yozlaşmaların ne olduğunu görmek için söz konusu sürecin, Cemil Meriç'in gözünde "*Osmanlı mucizesi*"ni nasıl dağıttığı konusuna geçmek gerekir.

2.2.2 Tanzimat Fermanı: "*Babıâli Batılılaşması*"

Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülme süreci aynı zamanda Türkiye'nin Batılılaşma sürecinin başlangıcına işaret eder. İmparatorluk idarecileri, 17. yüzyılın sonlarından itibaren askeri alanda önce Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, sonra Rus Çarlığı karşısında üst üste mağlubiyetler yaşayınca arayışlara girmiştir. Bu arayışlar başlangıçta askeri yenilgilerin telafisi amacıyla olmuş, sonrasında bütün bir devlet idaresini ve kısmen toplum hayatını yeniden düzenleme çabalarına dönüşmüştür.

Cemil Meriç, bu durumu Osmanlı karşısında önce Avrupa'nın kaçtığı, sonra Osmanlı'nın Avrupa'dan kaçar hale gelişi şeklinde tasvir eder. Batı karşısındaki bu kaçıp kovalama halini bir "*Güliver kompleksi*" olarak adlandırır. "*Önce tepeden bakar Batı'ya, bir Lilliputlar ülkesidir Batı. Tarihinde Avrupa yoktur.*" Saray İmparatorluğun merkezidir, İmparatorluk da kâinatın merkezidir. Ancak kaçış ve yenilgilerle yüzünü Avrupa'ya dönmüştür. Meriç, bunun bir "*dönüş değil, teslimiyet*" olduğunu iddia eder. Zira Tanzimat sonrası Avrupa, mason locaları, özel okulları ve mürebbiyeleriyle Osmanlı'ya dolmuştur.[390] Batı karşısında yenilene kadar Osmanlı'nın gündeminde Batı, sadece bir fetih alanıdır.

Meriç'in bu yorumu Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "*O* [Osmanlı İmparatorluğu] *tarihini tek başına yapmış ve öyle yaşıyordu. Bu itibarla XVIII. asra kadar garba bakışımızda mühim bir değişiklik görülmemesi gayet tabiidir*"[391] sözlerini hatırlatır. İmparatorluk çok

[390] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 139, 167.
[391] Tanpınar, **On…**, , s. 60.

uzun bir süre, Batı'da olup bitenlere karşı kayıtsız kalmıştır. Bu kayıtsızlıkta Batı'ya karşı bir üstten bakma, onu önemsememe hali hâkimdir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya karşı bu kayıtsızlığını dünya görüşü olarak tanımlayan yazar Kemal Tahir, söz konusu önemsememe halini tarihte hemen hemen hiçbir toplumda görülmeyen bir özellik olarak değerlendirir. Dünyanın gidişinden habersiz olmayı başarmak, bir "*ayrıcalık vasıtası*"dır: "*Osmanlılığın Mithat Paşa'ya gelinceye kadar sahici tek bir idealist, Mustafa Kemal Paşa'ya gelinceye kadar da işe yarar bir gerçekçi yetiştirememiş olması, bünyesindeki bu özelliğindendir*."[392] Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar gerçeklikle bağı zayıf kalmış, kendine ait bir zamanı, hatta bir âlemi yaşamış gibidir. Kurduğu düzeninin mükemmelliğine olan inancı, üç yüzyıl zaferle taçlanınca pekişmiştir. Son yüzyıla gelene kadar bu inanç sarsılmış, fakat büsbütün yok olmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzeninin dağıldığı ve Batı karşısında sendelemeye başladığı tarih olarak Fransız İhtilali'ni gösteren Meriç, *Bu Ülke*'de söz konusu olayın sadece Batı feodalitesinin değil, "*ihtiyar Şark*"ın da sonunu getirdiğini vurgular. Osmanlı İmparatorluğu başka bir medeniyetin varlığını İhtilalle birlikte fark etmiştir, fakat daha imanını, üstünlük duygusunu kaybetmemiştir. Hala daha "*diyâr-ı küfre*" zirvelerden bakmaktadır. "*Avrupa maddedir, kendisi ruh*." Bu tanımadığı dünyanın saldırıları karşısında gücünden şüphe etmeye başlar. Şaşkınlık yerini hayranlığa, hayranlık ise teslimiyete bırakır.[393] Oysaki Fransız İhtilali'nden önce İmparatorluk Batı'ya karşı üstten bakışı bir tarafa bırakmıştı. Avrupa'dan askeri uzmanlar getirmeye başladığı gibi, Lale Devri itibarıyla da Avrupa kültürüne ilgi duymaya başlamıştır.

---

[392] Kemal Tahir, **Notlar: Osmanlılık/Bizans**, (haz. Cengiz Yazoğlu), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992, s. 54.
[393] Meriç, **Bu…**, s. 135-136.

Cemil Meriç, İmparatorluğun çöküşünü içsel nedenlerden ziyade dışsal nedenlere, Batı kapitalizminin yayılmasına bağladığından kapitalizmin egemen sınıfı burjuvazinin iktidarı devraldığı Fransız İhtilali'ni başlangıç alır.

Avrupa tarihini Osmanlı tarihinden daha ayrıntılı anlatan Meriç, Batı dünyasının Hıristiyan, burjuva ve sosyalist olmak üzere üç dünya görüşünün olduğunu kaydeder. Batı tarihinde Hıristiyanlık eski çağların kölelik düzenine göre bir ilerleyişti. Zira insanlar, Tanrı önünde eşit sayılır olmuştu. 17. yüzyılda Aydınlanma bu eşitliği daha da ileriye götürerek insanları akıl karşısında da eşit kılmıştır. Fransız İhtilali ise siyasi eşitliği sağlamış, geriye iktisadi eşitlik kalmıştı. Bunu da sosyalizm sağlayacaktı.[394] Meriç, Batı tarihini bir neden-sonuç ilişkisi içinde, tarihsel materyalizme bağlı kalarak anlatır. Osmanlı/Türk tarihine gelince, bu yöntemi bir tarafa bırakır ve 19. yüzyıla kadar Osmanlı ülkesindeki tek ortak bilincin İslamiyet olduğunu ileri sürer. Edebiyattan ilme, mimariye, musikiye kadar bütün toplumsal düzenin temeli dindi. Fakat zamanla medeniyetler ihtiyarladığı, naslar kalıplaştığı, donuklaşan bilinç "*ezeli hakikatler*"in karşısında bocaladığı ve nihayet İslam'ın dünya görüşü bütünlüğünü kaybettiği için çöküş başlamıştır. Avrupa'nın maddi fetihleri, Osmanlı'nın çöküş devrinin ulemasını şaşırtmıştır. Zira İslam'ın çöküşü, sebebine akıl erdiremedikleri bir "*gazab-i ilahi*"dir.[395]

"*Osmanlı mucizesi*"nin son bulması açısından Meriç, Yeniçeriliğin kaldırılışını bir milat kabul eder. Bu olayı Türk tarihinin "*en vahim hadisesi*" olarak görür. II. Abdülhamit'in bu olayı örtmek için Ahmet Cevdet Paşa'ya *Tarih-i Cevdet'i* yazdırdığını iddia eder ve Paşa'nın dürüst değil, "*kurnaz ve akıllı*" davranarak Yeniçeriliğin kaldırılmasını savunduğunu söyler. Zira Meriç'e göre Cevdet Paşa, Tarihi'ni 1826'ya kadar yazmıştır. Çünkü ondan sonra ortada Osmanlı İmparatorluğu yoktur. "*II. Mahmut'un ordusu milli değildi. III. Selim'den sonra tıbbiye, harbiye Fransızların*

[394] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 227.
[395] Meriç, **a.g.e.**, s. 228.

elindedir. Hariciye de İngilizlerin eline geçmiştir."[396] 1821 Yunan İsyanı'na kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun hariciyesi Rum tercümanların Meriç'in deyimiyle "*uşakların*" elindeydi: "*Osmanlı'nın asırlarca Avrupa'ya ihtiyacı olmamıştı. Avrupa, dilini öğrenmek bir tenezzüldü, bir lekelenişti. Tercümanları vardı Osmanlı'nın. Tercümanları yani uşakları.*"[397] Rumlar, da Türkler, Araplar, Ermeniler gibi bir Osmanlı tebaası olduğuna göre İmparatorlukta bu görevin herhangi bir millete devredilmiş olmasının sorunlu bir tarafı görünmemektedir. Diğer yandan, eğer Türklük vurgusu öne çıkarılacak ise, 1829'da Namık Kemal'leri, Şinasi'ler yetiştiren Tercüme Odası'nın kurulmasıyla birlikte Hariciye'nin Türkleştiği aşikârdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeniçeriliğin kaldırışından sonra başlayan askeri reformların II. Mahmut döneminde hayatın her alanına yayılmaya başladığından söz eden İlber Ortaylı, bu dönemde modern askeri eğitim için doğa bilimleri, tıp, matematik gibi dalların Türkiye'nin kültür ve eğitim ortamına girip yerleştiğini; bilimsel terimlerin Türkçeleştirildiğini kaydeder. Bundan başka Ortaylı, tımar düzeninin bozulup devşirme sisteminin tıkanmasıyla 18. yüzyıldan itibaren devlet bürokrasisinin, sadrazamların ve vezirlerin daha çok Türk kökenli paşalar olmaya başladığını; dolayısıyla Türk unsurun idari ve askeri alanda ön plana çıkmaya başladığını kaydeder. Bu, ulusal bilincin yükselmesinden değil, koşulların zorlamasından kaynaklanan bir durumdur. Ancak aynı zamanda, iki yüzyıl sonra uyanmaya başlayacak Türk ulusçuluğuna maddi bir taban teşkil etmiştir. Ayrıca 19. yüzyıla gelindiğinde askeri sınıfı, daha kozmopolit görünümlü mülkiye sınıfının yanında İmparatorluğun temel birimi olarak görülen Türk unsuruna dayanmaya başlamıştır.[398] Başka bir ifadeyle ordu Türkleşmiştir. Bu bakımdan Meriç'in III. Selim ve II. Mahmut dönemi için söylediği, ordunun ve kurumların "*millî*" özelliğini

[396] Açıkgöz, **a.g.e**., s. 70.
[397] Meriç, **Kırk…, c. 1**, s. 335.
[398] Ortaylı, **a.g.e**., s. 51-52, 82-83 ve 157.

kaybetmesi durumu İmparatorluğun kozmopolit yapısını kaybettiği 19. yüzyılın Osmanlı gerçeğine pek uymuyor görünmektedir.

Cemil Meriç'in Yeniçeri ordusunun kaldırılmasına Osmanlı'nın geleneksel düzenini bozduğu, özellikle de ulema sınıfının da bu düzen içindeki dayanağını kaybetmiş olması dolayısıyla karşı çıkar. Yeniçerilik, "*kanı ve adaletiyle*" başka ülkeleri fetheden Osmanlı İmparatorluğu'nun gayrimüslim çocuklara kucağını açıp, onlara "*kendi ruhunu üflediği*" bir kurumdur. "*Damarlarında yabancı kanı taşıyan yüzbinlerce insan"ın "küfrü yok etmek için*" kan döktüğü yeniçeriliğin Osmanlı'nın "*en büyük mucizesi*" olduğunu düşünür.[399] Bu bakımdan bu ocağın kaldırılmasının "*Osmanlılık için ölüm vuruşu*"[400] olduğunu söyleyen Kemal Tahir gibi Meriç de, bu ordunun kaldırılmasıyla askere "*frenk esvabı*" giydiren, "*Hıristiyan terbiyesi*" almış II. Mahmut döneminde Osmanlı'nın öldüğüne inanır. Türkler "*ordu millet*"tir ve ordu olmazsa millet de olmaz. Osmanlı İmparatorluğu, ulema, ordu ve padişahtan oluşuyordu. Ordu yıkılınca denge bozulmuştur.[401] Meriç'in eleştirdiği bu dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nda modern anlamda bir devlet teşkilatının kurulmaya başladığı, âyanların gücünün kırılıp, yeniden merkezi devletin güçlendirilmeye ve Batılılaşma yolunda ilk ciddi adımların atılmaya başladığı yıllardır.

Osmanlı'nın son yüzyılında siyasi olayların baskısıyla artık değişimlerin niteliği devletin bünyesini değiştirmeye yöneliktir. Tanpınar, II. Mahmut'un hesabına kaydedilecek esaslı değişikliğin ise dönemin gençleri arasından "*uyanık fikirli*" olanları bulup çıkarması ile değişimi gerçekleştirecek bir kuşağın ortaya çıkmasını sağlayan Harbiye, Tıbbiye, Mühendishane ve Bahriye Mektebi'ni kurması olduğunu kaydeder.

[399] Meriç, **Kültürden.**., s. 472.
[400] Tahir, **Osmanlılık**…, s. 147.
[401] Açıkgöz, **a.g.e.**, s. 70.

"Ancak bu suretledir ki hududu devlet teşkilatından ileriye geçmeyen yenilikler, cemiyet hayatını idare eden zihniyete doğru genişlemek ve derinleşmek imkânını buldurlar. Ancak bu mektepler ve onlara benzer bazı tedbirler – Avrupa'ya talebe gönderilmesi, Babıâli Tercüme Odası'nın kurulması gibi – sayesinde yenilik hareketi yavaş yavaş cemiyetin kendi malı olan şuurlu ve iradî bir hareket haline girdi. Yani hamle, cemiyetin içine nakledilmiş oldu ve kökleşti. .. Filhakika, bundan sonra memleket içinde yapılacak mücadeleler, artık devlete ait herhangi bir ıslahat meselesinden ziyade, nesillerin rüyasını yapan fikirlerin ve yeni kıymetlerin etrafında olur."[402]

Yeni Osmanlılardan Jön Türklere, Cumhuriyet'i kuran kadroların, II. Mahmut'un temellerini attığı kurumlardan çıktıkları düşünüldüğünde Tanpınar'ın tespiti haklılık kazanır. Batılılaşma süreci, sonrasında zaman zaman duraklamaya uğrasa da, 1826'dan sonra bir daha geri dönülemez bir hal almıştır. Bu bakımdan hem II. Mahmut'un reformları hem de özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması Osmanlı tarihi açısından bir dönüm noktası kabul edilebilir. Batılılaşma, bir saray siyaseti olmaktan çıkıp, yavaş yavaş topluma sirayet etmeye başlamıştır.

Diğer yandan, yeniçeriliğin kaldırılışını Osmanlı İmparatorluğu'nun o dönem için aleyhine bir karar olduğunu savunanlar arasında Meriç ve Kemal Tahir gibi isimlerin yanında onlardan bir kuşak sonra gelen tarihçi Taner Timur da yer alır. Timur'a göre 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı padişahları Yeniçeri ordusunu kaldırmak için fırsat aramışlar, bu fırsat ancak 19. yüzyılın uluslararası ilişkiler ortamında Osmanlı-Rus Savaşları, Yunan İsyanı ve Mehmet Ali Paşa ayaklanmaları karşısında Yeniçeri ordusunun aciz kalması ile çıkmıştır. Bütün bu gelişmeler II. Mahmut yönetiminde yeniçerilerin artık herhangi bir askeri gücü olmadığı ve modern bir ordu kurma düşüncesini doğurmuştur. III. Selim döneminden itibaren yeni bir ordu fikrine karşı çıkan Yeniçeriler, böyle bir girişimin

[402] Tanpınar, **On….**, s. 86.

sonunda Ocağın ortadan kaldırılacağını fark etmişlerdir. Yeniçeriler esasen sanıldığı gibi askeri gücünü tamamen kaybetmemişlerdi. Timur'a göre Osmanlı sultanlarının bu kurumu istememelerinin gerçek nedeni tabandan gelen baskıyla Yeniçerilerin zamanın koşullarına göre "*halkçı*" ve "*sosyal adaletçi*" bir rol oynamalarıdır. "*II. Mahmut, reformdan ve yenileşmeden çok, mutlak iktidar istiyordu. Padişah, sözünü, klasik çağda olduğu gibi, 'kanun' haline getirmek istiyordu.*"[403] Yeniçerilerin bu "*halkçı*" rolünü Osmanlı toplumsal düzenindeki "*zımni bir sözleşme*" şeklinde niteleyen Şerif Mardin, Osmanlı geleneğini sürdüren bu tek modeli şöyle anlatır: "*Siviller şikâyet eder, din adamları onların protestolarına haklılık sağlarlar ve camilerde Cuma vaazlarıyla hoşnutsuzluğu yayarlar ve askerler de rejimi devirmek için gerekli gücü elde ederlerdi*."[404] Rejimden kasıt, padişahın kendisi ya da Nizam-ı Cedit Ordusu'nda olduğu gibi yenileşmeye dönük uygulamalarıdır.

Niyazi Berkes, Yeniçeriliğin kaldırılmasının Osmanlı tarihi açısından bir "*dönüm noktası*" olarak belirlenemeyeceği görüşündedir. Zira bu hareketin devrimsel bir yanı yoktu. II. Mahmut'a gelene kadar yeniçerilik zaten yok olmuştur. Berkes'e göre padişahın yaptığı geleneksel yeniçerilik örgütü yerine; "*sömürülen fakir köylülerin ve loncaları çöken şehir esnafının kendilerini korumak için 'devlet malını yeme' yarışına katılmak amacıyla giriştikleri bir savaşın mahsulü olan bir örgüt*"ü ortadan kaldırmak olmuştur. Âyanların ayrılıkçı ayaklanmalarına önlemede varolan haliyle hiçbir işe yaramadığı görüldüğü için hükümdar saray, bürokrasi ve ulemanın elbirliğiyle ocakları dağıtılmıştır. Berkes, bunun devrimsel bir olay olmaktan ziyade 19. yüzyılda "*Osmanlı despotizmi*"nin hâlâ sürdürülmek istendiğini gösteren siyasi bir olay olduğunu kaydeder.[405] Çünkü yeniçerilik, saltanatın mutlak iradesine karşı ulemanın yönlendirmesi ve esnafın desteğinde bir güç odağı halini almıştı. II. Mahmut'un hem âyanlara hem de

[403]Timur, **Osmanlı Çalışmaları**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s. 127, 136.
[404]Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 115.
[405] Niyazi Berkes, **Toplumbilimi ve Felsefe Yazıları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s.184.

yeniçeri/ulema işbirliğine karşı Osmanlı saltanatını güçlendirme isteği bir anlamda Osmanlı despotizmine dönüş isteğidir.

Yeniçeri ordusu yüzyılı aşkın bir süredir kayda değer herhangi bir başarı sağlayamadığı gibi, Osmanlı idarecileri üzerinde Demokles'in kılıcı gibi durmaktaydı. Diğer yandan, yenileşme çabaları önündeki asıl engeli teşkil eden ulemanın bu konudaki desteğini kaybetmesi, laikleşme, dolayısıyla Batılılaşma sürecine önemli bir katkı sağlamıştır. II. Mahmut'un yenilikleriyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu için artık geleneksel düzenden bir vazgeçiş söz konusudur. Ulema da yeniçeriliğin kaldırılışıyla birlikte geleneksel düzendeki etkisini kaybetmekteydi.

Meriç, ulemanın, bir imtiyazı olmayan, toplumun herhangi bir ferdi gibi olduğunu yazar. Ancak yeniçeriliğin ardından ulemanın da sahneden çekilmesiyle, "*mustağrip*" dediği bir aydın sınıfı belirmiştir ve büyük ölçüde bürokrasiye karşılık gelen bu sınıf Tanzimat'ın ilanını sağlamıştır. Bu nedenle Meriç, Tanzimat'ı "*Babıâli'nin Avrupalılaşması*" olarak görür. Bu devirde bürokrasi, halktan da saraydan da kopmuştur. Aydın artık "*nazlı*", "*hassas*" ve "*hercai*" bir bürokrattır.[406] Meriç, Tanzimat Fermanı'yla birlikte devlet idaresinde gücün Osmanlı sultanlarından bürokrasiye kaymasını eleştirir. Çünkü devleti idare etmeye başlayan bu "*mustağrip*"ler grubunun, çözülmeyi hızlandırdığı, Osmanlı'nın geleneksel değerlerini yok ettiği kanaatindedir. Bu yok oluşu, sadece II. Abdülhamit dönemi duraklatmıştır.

Cemil Meriç'in Jurnal'lerinde diğer çalışmalarından farklı düşünceler sergilediği daha önce belirtilmişti. Nitekim günlüklerde, yıkılış devrinin ulema sınıfını eleştirirken, üyelerini askere gönderemeyen bu zümrenin birtakım imtiyazlarını koruma derdinde olduğunu yazar: "…*Kapıkulluğu entelijansiyanın ana vasfı. Altı yüzyıl hizmete alışmış,*

[406] Meriç, **Bu…**, s. 137-139.

emir almaya alışmış, korkmaya ve susmaya alışmış." Çünkü ulemanın sırtını dayayacağı bir sınıf yoktur. Meriç'e göre sınıf, bilinç demektir.[407] Jurnal'lerindeki Meriç, "*Osmanlı mucizesi*"nde halkın bir unsuru olarak gördüğü ve övdüğü ulemayı, Batılı anlamda toplumsal sınıfları bulunmayan İmparatorlukta "*kapıkulu*" olduğu için küçümser. Hâlbuki geleneksel Osmanlı düzeninde tüm devlet idarecileri ve askerler, padişahın kapıkulları olarak halktan, reayadan ayrıdırlar. Dolayısıyla övgüsü de yergisi de Osmanlı düzeni içinde tartışmalı durmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ulema, geçimleri devlet tarafından karşılandığı ve meslek hayatlarında yükselme yolu devlet tarafından tespit edildiği için devletin memuruydu. Yüksek rütbeli ulema, yönetime katılmaları gereken yerlerde Osmanlı politik işleyişine uygun bir anlayış kazanmış, devlet teşkilatı ile bütünleşmişti.[408] Dolayısıyla ulema, Batı'da kapitalizmle birlikte bir sınıfın sözcülüğünü üstlenen entelektüelden tamamen farklı bir işlev üstlenmiştir.

Osmanlı tarihi açısından bir kırılma noktası şeklinde nitelenebilecek Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra "*yenileşme hareketinin ikinci zaferi*" olan Tanzimat Fermanı'yla *"...imparatorluk asırlar içinde yaşadığı bir medeniyet dairesinden çıkarak, mücadele halinde bulunduğu başka bir medeniyet dairesine girdiğini ilan ediyor, onun değerlerini açıkça kabul ediyor*", padişahın yönetimindeki bir saltanat idaresinden çıkıp "*yüksek rütbeli memurlar imparatorluğu*" haline geliyordu.[409] Tanpınar'ın medeniyet değişimi dediği bu durum, Meriç'in eleştirerek gösterdiği gibi, Tanzimat dönemi devlet idaresinin saraydan Babıâli'ye, başka bir ifadeyle bürokrasiye geçtiği düzendir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda modern merkezi bir devlet yapısına geçildiği dönemde bürokrasinin içinde yetişip yükselen Tanzimat devri yöneticilerini İlber Ortaylı "*yakın*

[407] Meriç, **Jurnal 1**, s. 62-63 ve 82.
[408] Mardin, **Türkiye'de Din…**, s. 38-40.
[409] Tanpınar, **On….**, , s. 138.

tarihin en becerikli, yaratıcı kadroları"[410] olarak tanımlarken İdris Küçükömer, politikadaki kısmı otonomisine dayanarak emperyalizmin emirleriyle paralel düşen "*talihsiz*" rolü oynadığı için eleştirir. Çünkü İmparatorluğun dağılmasına, yerli sanat ve mevcut sanayinin tasfiyesine sebep olmuş, kendi kabuğuna çekilmek zorunda kalan halkı da karşısına almıştır.[411]

Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılın sonlarından itibaren durgunluk emareleri göstermeye başlarken Batı Avrupa'da kapitalist devletler yükselmekteydi. 19. yüzyıla gelindiğinde devletin bütün mali düzenin altüst olduğu gibi, Batı'daki gibi bir sosyo-ekonomik gelişme de yaşanamamıştır. Dolayısıyla Küçükömer'in bahsettiği yerli üretim güçleri, Tanzimat'a gelindiğinde zaten Batı kapitalizminin üretim gücüyle baş edemeyecek bir haldedir. 1838 Ticaret Antlaşması imzalandığında İmparatorluğun siyasi anlamda da Batı emperyalizmine direnecek gücünün kalmadığı, Batılı güçlerin birbirleri arasındaki rekabeti sayesinde ayakta durduğu düşünülürse, Tanzimat ve Meşrutiyet bürokratını yerel üretim güçlerini tasfiye ettiği görüşünün aşırı bir yorum olduğu görülür.

Batılılaşma sürecinde önemli bir aşama kabul edilebilecek 1838 Ticaret Antlaşması Cemil Meriç için bir "*yarı-sömürge*" düzenine geçiştir. Bu Antlaşma ile İmparatorluk Avrupa'ya "*teslim*" olmuştur. "*Yarı sömürge, tam sömürgeden çok daha fena. Tam sömürgede milli hisler şahlanır. Bunda ise öyle değil. Tam bir metres hayatı. Nikâhsız evlilik. Bu anlaşmanın resmen kabulü Tanzimat Fermanı ile 1839'da. O günden beri kapitalizm girmiş ülkemize*."[412] "*Babıâli Batılılaşması*" bu Antlaşmaya ve dolayısıyla İmparatorluğun "*yarı sömürge*" konumuna sebep olmuştur. Meriç de çağdaşı pek çok düşünür gibi sorumluluğu bürokrasiye yüklemektedir.

[410] Ortaylı, **a.g.e**., s. 103.
[411] Küçükömer, **a.g.e**., s. 99-100.
[412] Açıkgöz, **a.g.e**., s. 182.

Osmanlı ekonomisinin dünyaya açılma sürecinin, diğer gelişen ülkelerden farklı olarak Batılı sermayedarlar ile yerli büyük toprak sahipleri ve tüccarlar arasında değil, Avrupalı devletlerle Osmanlı merkezi bürokrasisi arasındaki pazarlıklar, baskılar ve uzlaşmalar yoluyla olduğunu söyleyen[413] Şevket Pamuk, 1838 Antlaşması'nın Osmanlı İmparatorluğu idarecilerinin bir "*gaflet anında*" imzaladıkları belge olarak görülemeyeceğini vurgular. 1820'lere gelindiğinde sanayileşmesini tamamlamış olan İngiltere, dünya pazarlarında rakipsiz bir konuma gelmiştir. Diğer Avrupa ülkelerinin bu ülkenin mamullerine karşı korumacı önlemler alması dolayısıyla İngiliz ticaret ve sanayi sermayesi, Avrupa dışı ülkelere doğru yayılma eğilimi göstermiştir. Bu doğrultuda İngiltere, Amerika'dan Çin'e kadar pek çok ülkeyle serbest ticaret antlaşmaları imzalamıştır. Dolayısıyla Mısır bunalımı yüzünden zayıf durumda yakaladığı Osmanlı İmparatorluğu'nu da bu serbest ticaret bölgelerine eklemek fırsatını kaçırmamıştır. Babıâli idarecilerine, iktisadî ve malî sonuçlarını öngörmüş oldukları bu Antlaşmayı siyasi nedenlerle imzalamak düşmüştür.[414] Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın, başka bir ifadeyle Osmanlı'nın kendi paşasının Anadolu'ya kadar ordusuyla yürüdüğü, Dersaadet'i tehdit ettiği bir ortamda devleti yönetenlerin talep edilen ekonomik ödünlere karşı direnecek hali kalmamıştır.

Tanzimat döneminde bürokrasiye yüklenensorumluluklardan biride Kırım Savaşı sonrası İmparatorluğun içine düştüğü dış borç sarmalıdır. Sultan Abdülaziz devrinde sürekli artan dış borçların arkasında padişahın güçlü bir donanmaya sahip olmak ve kara ordusunu modern silahlarla donatmak arzusu gösterilir. 1854'ten 1865'e kadar olan dönemde eski borçları ödemek için de olsa, hacmi giderek artan borçlanmalar yapılmıştır. 1865-1869 arasındaki duraklamadan sonra yeniden borçlanmaya başlanmış ve neticede 1875'te borçlarını ödeyemez hale gelmiştir. Bu borç sarmalı, 1881'de bir bakıma devletin

[413] Şevket Pamuk, "*Bağımlılık ve Büyüme: Küreselleşme Çağında Osmanlı Ekonomisi*", **Doğu Batı Dergisi**,, Yıl 4, Sayı 17, 2001-2002, s. 39.
[414] Pamuk, **Osmanlı**…, s. 99-100.

iflası anlamına gelen Düyun-ı Umumiye idaresinin kurulmasına kadar varmıştır.[415] İmparatorluğun borçlanmaya gidişinden moratoryumun ilan edildiği 1875 yılına kadar geçen sürede alınan borçlar, büyük ölçüde değişen tüketim kalıplarına uygun mallarla silah alımlarına, kışla ve saray yapımı gibi işlere gitmiştir. Gülten Kazgan, ihraç fiyatının düşüklüğü, faiz haddinin ve aradaki komisyonların yüksekliğinin büyük çaplı sanayi yatırımlarının yapılmasına izin vermediğini kaydeder. Buna karşın, Osmanlı ülkesinde demiryolları, tersaneler ve limanlar yapıldığı, üretim bölgelerinin limanlara bağlanarak ihracat için kolaylık sağlanmasına çalışılmıştır.[416] Ayrıca 19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı idarecileri sanayi üretiminin gelişmesi için çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. Avrupa'dan makineler ithal edilerek devletin mülkiyetinde başta ordunun, donanmanın ve sarayın ihtiyaçlarını karşılamak üzere fabrikalar kurmuşlardır. İstanbul çevresinde kurulan dokuma fabrikaları, feshane, tophane ve tersaneler ile Hereke'deki dokuma fabrikası ve İzmir'de kâğıt fabrikası bu dönemin çabalarının ürünüdür. Fakat bu fabrikalar bir şekilde işletilememiştir.[417]

Tanzimat dönemi sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik koşullarının ağırlaşmasının bir yönü olan dış borçlanmada sorumluluğun tek başına bürokrasiye yüklenemeyeceği görülmektedir. Sarayın kararları ve harcamaları da bu borç sarmalında etkilidir. Diğer yandan, Batı kapitalizmine karşı zayıf da olsa bir direnç gösterilmeye, üretim güçlerinin canlandırılmasına çalışıldığı da söylenebilir. Ancak 19. yüzyıla kadar ne İmparatorluğu yönetenlerin ne de aydın kesiminin Batı kapitalizminin işleyişi yahut Osmanlı malî bunalımının sebeplerini tam olarak çözümleyemediği de bir gerçektir. Çünkü bu yüzyılda Batı'da bir bilim haline gelen ekonomi ve onun zihniyeti henüz yerleşmiş değildir.

[415] Karpat, **a.g.e**., s. 56-57.
[416] Kazgan, **a.g.e**., s. 21.
[417] Pamuk, **Osmanlı**…, s. 201-202.

Osmanlı'da devlet, ekonomiyi idare ederken narh ve gedik uygulamalarıyla "*birey*"in iktisadi faaliyet alanını sınırlamıştır. Dahası, zihniyet dünyası onu akla ve akılcılığa itibar etmeyen bir "*zühd küresi*"ne hapsetmiştir. Bu anlamda 1980'lerden beri iktisat tarihi üzerine çalışmalar yapan Ahmet Güner Sayar'a göre Tanzimat, Türkiye'de iktisat düşüncesinde bireyselleşmeye geçişte bir "*milat*", bir "*Rönesans*"tır. Bu tarihten sonraki olaylar en azından ekonomik düzlemde ve düşüncede birey-devlet yakınlaşmasında önemli bir dönüşüm için altyapı hazırlamıştır. Sayar, Cumhuriyetin bilinçli devletçilik ilkesine giden yolun Tanzimat sonrası iktisadi düşünce tartışmalarının hazırladığını vurgular.[418] Yukarıda dile getirildiği üzere, ihracatı geliştirmek için üretim noktalarını demiryolları ve limanlara bağlamak çabası böyle modern iktisadi düşünüşe bir işarettir. Klasik dönemde İmparatorlukta ihracatın kısıtlanıp, ithalatın teşvik edildiği, kapitülasyonların bunun bir yansıması olduğu düşünülürse bir zihniyet değişimi olduğu görülür.

Batı kapitalizminin Osmanlı ülkesi aleyhine genişlediği ve geleneksel düzen içerisinde bununla baş etmenin mümkün olmayacağı düşüncesi Yeni Osmanlılarda, özellikle Namık Kemal'de, yavaş yavaş oluşmaya başlamıştır. Fakat bunun çok sınırlı bir fark ediş olduğunun altını çizmekte fayda vardır. İmparatorluğun idarecileri ve aydınları uzun bir süre siyasi, idari, kültürel ve askeri plandakireformlarla Batı karşısında İmparatorluğun varlığının sürdürülebileceğini düşünmüşler; ekonomi alanında tedbirler ve etraflı reformlar üzerinde durmamışlardır.

Batı'nın yayılması karşısında İmparatorluğun geciken tavrı için Tanpınar, Batılılaşma hareketinin, kendisinden önce esaslı bir düşünce hazırlığı bulunsaydı yahut

[418] Sayar, **a.g.e.**, s. 11.

1718 ile 1839 arasındaki zaman kaybedilmemiş olsaydı Tanzimat ve sonrasının başka türlü olabileceğine inanır.

"*Fakat yıkılmış medrese, darmadağın olmuş iktisadi hayat, kapılarını açmış gümrük ve muhafazası güçleşmiş hudutlar, daha derin düşünmeye vakit bırakmıyordu. Diğer taraftan, kaybedilen zaman içinde mevcut müesseseler herhangi bir aşıyı kabul etmeyecek bir tereddi haline gelmişlerdi. Kendi bünyelerinde hiçbir istihale veya sıçrayış imkânları kalmamıştı. İki şey yapılabilirdi: Ya eski tamamıyla yıkılarak yerine yenisi kurulurdu yahut da olduğu gibi, kendi kendine tükenmesi için bırakılan eskinin yanı başında yeninin devri başlardı. Biraz imkânsızlık ve biraz da herhangi bir tepki korkusu, Tanzimat'ı yapanlara ikincisini tercih ettirdi ve birden bire memleketin hayatı bir müstemleke şehrinin garip manzarasını aldı*."[419]

Yüzyılı aşan bir zaman kaybı, daha köklü çözümlere cesaret edemeyiş ve acemilikler Osmanlı İmparatorluğu'nu Batı kapitalizminin yayılması karşısındazayıf bırakmıştır.

Osmanlı devlet adamları III. Selim ve II. Mahmut döneminde, İmparatorluğun çıkarlarını dış destek olmadan askeri savunmayla sürdürmenin mümkün olmayacağının farkına varmışlardır. Bu farkına varış diplomasinin önemini artırmıştır. Batılılaşma adımları bu savunma ortamında atılmıştır. Bu sebeple özellikle II. Mahmut döneminden itibaren askeri değil, sivil seçkinler-idareciler önem kazanmıştır.[420] Tanzimat devrinde Babıâli'nin öne çıkması, sadece bu Ferman'la bürokrasiye verilen yetkilerden ötürü değil, aynı zamanda 19. yüzyılda İmparatorluğun içinde bulunduğu koşulların hariciye ve maliye bürokrasisi üzerinden devletin idaresini gerektirmesinden dolayıdır.

[419] Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yaşadığım Gibi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 41
[420]Carter V. Findley, "*Tanzimat*", **Türkiye Tarihi: 1839-2010/Modern Dünyada Türkiye**, (ed.Reşat Kasaba),(çev. Zuhal Bilgin), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 39.

Tanzimat devri idarecilerinin içinde bulundukları vaziyetin ve İmparatorluğun koşullarının gayet bilincinde olduğunu esasen Cemil Meriç'in bizzat kendisi Ali Paşa'nın vasiyetnamesinden söz ederek gösterir. *Bir Facianın Hikâyesi*'nde Meriç, Tanzimat döneminin sadrazamlarından Ali Paşa'nın siyasi vasiyetnamesini aktarır. Yeni Osmanlıların başlıca hedefi olan Sultan Abdülaziz'in sadrazamı Ali Paşa bu belgede, bölünmemek, parçalanmamak için on beş yıl mücadele ettiklerini, Fuat Paşa ve kendisi iktidara geldiği zaman İmparatorluğun uçurumun kenarında olduğunu, hatalarına rağmen devleti hasar görmeden idare edebildiklerini dile getirmektedir. Ali Paşa, Osmanlı ülkesinin bütünlüğünün Avrupa dengesi için şart olduğunu, dolayısıyla bu rekabetten yararlandıklarını ifade eder. Bu arada geleneklerde değişiklikler olmuş, yeni ihtiyaçlar ortaya çıkmış, bir olgunlaşma süreci geçirmeden bir medeniyet ithal edilmiş, dolayısıyla Avrupa'nın "*faziletlerinden çok rezaletleri*" alınmıştır. Diğer yandan Paşa, ellerindeki imkânların sınırlı olduğundan, memurların yetersizliğinden, ortada bir ordunun bulunmayışından yakınmaktadır. Ülkede yol olmadığı için, memurların suiistimallerinden, karışıklık çıkaranlardan zamanında haberdar olamamışlardır. Üstelik Osmanlı İmparatorluğu'nun idare tarzı bu dönemde kararsız ve düzensizdir. Onlar iş başına geldiğinde önce dış ilişkileri düzene koymak işine girişmişler, Osmanlı'yı Avrupa Uyumu'na dâhil etmişlerdir. Sınırlarını düzenlerken, Belgrat Kalesi gibi, birtakım "*zahiri*" fedakârlıklarda bulunmuşlardır. Aksi halde binlerce insanın kanını dökmek gerekmekteydi. İçeride ise temel davaları halkın arzularını tanımak, ihtiyaçlarını sezmek, fikri gelişmesini izlemek olmuştur. Avrupalı bazı ütopyacılar ve diplomatlar Osmanlı'nın hemen onların örf ve adetlerini alması ve Avrupai bir hükümet kurulması düşüncesini aşılamaya çalışmışlardır. Ali Paşa, bu taleplerden yerinde bulduklarını uyguladıklarını, fakat önce ülkenin çıkarlarını düşündüklerini, Avrupa'nın her istediğini yapar gibi görünmeye çalıştıklarını kaydeder. Zira hepsini kabul etseler İmparatorluğun daha o zamanlar dağılacağını ifade eder. Âli Paşa, ülkenin kalkınmasının Batı ile olan ilişkilere

bağlı olduğunu, Osmanlı eyaletlerinde çıkan kargaşalıkların kökünün dışarıda olduğunu, başlıca dertlerinin de kapitülasyonlar olduğunu dile getirmiştir. Bu bağları genişletmek için de Avrupa devletleriyle anlaşmalar yapmak yoluna gitmişlerdir. Paşa, yabancı devletlerle olan temaslarının onda dokuzunun iç meselelerle ilgili olduğunu not düşmektedir. Ali Paşa vasiyetnamesinde, yepyeni bir teşkilat kurduklarını, fakat elbette kusurları olduğunu, öğütlere de daima kulak verdiklerini dile getirmektedir.[421]

Meriç, Ali Paşa'nın vasiyetnamesini Avrupa'nın "*faziletlerinden çok rezaletleri*"nin alınmış olması yönünden beğenmiş ve aktarmış olma ihtimali, Batılılaşma karşıtı tavrı dolayısıyla, yüksektir. Hâlbuki Paşa'nın vasiyetnamesinde asıl dikkat çekici olan husus İmparatorluğun içinde yaşanan sorunlar ve dışarıya karşı durumu konusunda gayet bilinçli olmaları, çözümler aramaya çalışmalarıdır. Alelacele girişilen tüm yenileşme çabaları ve çözümler, İmparatorluğu kurtarma telaşıyla yapılmıştır. Özellikle Osmanlı dönemindeki Batılılaşma hareketleri eleştirilirken bu durumun çoğunlukla göz ardı edildiği görülmektedir.

Tanzimat devri idarecilerinin yaptığı yanlışlıklar, bu dönemin getirdiği yeni siyasi ve toplumsal ortamda ilk muhalif hareketin çıkmasına da yol açmıştır. Tercüme Odası'nın kurulmasının ardından canlanan basın ve fikir hayatı ile birlikte yeni bir kültürel ortam çağdaş Türk düşüncesine giden yolu açmıştır. Bu yolda ilk önemli durak Yeni Osmanlılar hareketi olmuştur.

2.2.3. "*Batı'nın Yeniçerileri*": Yeni Osmanlılar Hareketi

1865 yılında "*İttifak-ı Hamiyet*" adı altında gizli bir örgüt olarak kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti, Tanzimat ile birlikte değişen Osmanlı kültür ve düşünce hayatının

[421] Cemil Meriç, **Bir Facianın Hikâyesi**, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s. 155-160; ayrıca bkz. Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 33-42'den Ali Pacha, Testament Politique, Extrait de la Revue de Paris, Nosdes 1er avril et 1er mai, 1910, Coulumniers 1910.

bir ürünüdür. Gazetenin yaygınlaşması ve Batılı edebi türlerin aktarılmasıyla muhalif bir aydın sınıfı olarak beliren Yeni Osmanlılar için Meriç, Yahya Kemal'in şiirinden mülhem "*Mehlika Sultan'a Âşık Yedi Genç*" nitelemesini yapar.[422] Meriç'e göre Avrupa, Türkiye'nin "*en güzide evlatları*"nın aklını çelmiştir. Edebiyatı bir aldatmaca olarak kullanmış; aydınları kelimelerle, daha doğrusu yalanlarla büyülemiştir. "*Edebiyat, irfan kalemize sokulan tahta at; Genç* [Yeni] *Osmanlılar, Avrupa'nın yeniçerileri*."[423] Dolayısıyla Meriç için Yeni Osmanlılar, Batı'nın devşirdiği ve Osmanlı İmparatorluğu'nu yıkmak için yararlandığı "*aldatılmış*" bir aydınlar topluluğudur.

Yeni Osmanlılar hareketiyle ilgili olarak Meriç'in yaklaşımının benzerini Kemal Tahir'de görmek mümkündür. Tahir, Jön Türk hareketiyle birlikte değerlendirdiği bu hareketi anlamanın mümkün olmadığını, çünkü birbirinin devamı iki harekette de "*en küçük birer fikir kırıntısı*" bulmanın mümkün olmadığını ileri sürer. Bu "*fikirsiz*" hareketlerin tutmasının nedeni ise "*dış düşman güçler*" tarafından, kendi düşmanlıklarını gizlemek için kurulmuş olmalarındandır. Yeni Osmanlılarda ve Jön Türklerde, Osmanlılığın ne tarihsel özelliğine ne o zamanki şartlar hakkında bir kavrayışane de dönemin "*sömürücü Avrupa*"sına ilişkin bir "*seziş*" söz konusudur.[424] Nitekim Cemil Meriç de, kapitalizmin Tanzimat'tan sonra bütünüyle Osmanlı İmparatorluğu'na yüklendiğini, bu ortamda 1865 yılında İstanbul'da Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin kurulduğunu kaydeder. Daha önce bahsedildiği üzere, Mustafa Fazıl Paşa'nın daveti ile Fransa'ya kaçan bu topluluğun hepsi de Osmanlı bürokrasisindedir. Mısır Hıdivi İsmail Paşa tarafından ülkesinden uzaklaştırılan Mustafa Fazıl'ın Yeni Osmanlıları bir "*şantaj vasıtası*" olarak kullandığını belirten Meriç, Mustafa Fazıl Paşa ile Sadrazam Ali Paşa anlaşınca Yeni Osmanlıların Türkiye'ye döndüklerini kaydeder.[425] Meriç'in de işaret

[422] Meriç, **Bu…**, s. 133.
[423] Meriç, **Kültürden…**, s. 472.
[424]Tahir, **Osmanlılık…**, s. 503.
[425] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 161.

ettiği gibi Tanzimat neslinin Batı'ya ilişkin bilgisi sınırlıdır. Tercüme Odası'nda yetişen bu nesil, geldikleri çevre itibarıyla kültür ve edebiyat penceresinden Batı'yı anlamaya, Osmanlı İmparatorluğu'nun meselelerine çözüm aramaya çalışmışlardır. Toplumsal ve ekonomik konulara aşina olmadıklarından Batılı toplumların yükselişini tam olarak anlayamadıkları gibi, Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumu da bütün yönleriyle tahlil edememişlerdir. Fakat Mustafa Fazıl Paşa'dan yahut seslerini duyurmak için Batılı çevrelerden destek aramaları, onların "*dış düşman güçler*" tarafından kurulduğu yönünde bir çıkarım yapmayı gerektirmemelidir.

Bir "*geçiş ve buhran devri*" olan Tanzimat'ta devlet, kendi yaptığı reformların doğal sonuçlarından ilk önce kendisi rahatsız olmuş, Hilmi Ziya Ülken'e göre bunları durduramamanın sıkıntısı içinde kendisiyle çelişen bir duruma düşmüştür. Tanzimat eşitlik ve özgürlük düşüncelerini getirmek iddiasındaydı. Fakat bu düşüncelerin çeşitli çevreler üzerinde uyandıracağı etki hesaba katılmamıştır. Bu etki öncelikle kendisini farklı unsurlardan Osmanlı milletleri üzerinde göstermiştir. Tanzimat'ın verdiği izinler, İmparatorluğun parçalanmasına kadar varacak bir bunalımın tohumlarını atmaktaydı. Dolayısıyla Tanzimat'ın idarecileri modernleşmek ile devletin siyasi bütünlüğünü korumak bunalımları içinde sıkışıp kalmışlardır. Ülken, bütün bu buhranlı yıllarda yetişen yeni kuşakların Tanzimat'ın idarecilerine "*müstebit*" gözüyle baktıklarını söyler. Bu ortamda Mustafa Fazıl Paşa, Yeni Osmanlıları korumuş ve Türkiye dışında yayın faaliyetlerini yürütebilmeleri için gerekli maddi yardımları yapmıştır.[426] Yeni Osmanlılar, bir yandan Batı'dan yüzeysel bir biçimde aldıkları özgürlük, anayasa gibi kavramlarla Tanzimat idaresine, bir yandan da Batı'nın Osmanlı ülkesine doğru yayılmasını durdurmanın peşindedirler. Tanzimat'ın bir sonucu olarak beliren bu hareket, İmparatorlukta ciddi bir biçimde Batı ile ilgilenen, onun üzerine düşünen ilk nesildir.

[426] Ülken, **Türkiye'de…**, s. 58.

Herhangi bir düşünce mirasından gelmedikleri için Batı ve Batılılaşma konusundaki düşünceleri sınırlı olmuştur.

Cemil Meriç, bir taraftan eleştirirken diğer taraftan Yeni Osmanlıların Paris'e, Londra'ya gitmeden önce Avrupa'ya dair bilgilerinin sınırlı olduğunu; bir kısmı "*paşazade olup mürebbiyelerle yetişen*", bir kısmı ise tercüme kaleminden gelen bu topluluğun Paris ve Londra arasında bir karşılaştırma yapma, bazı sorunları görme imkânı bulduklarını belirtir. Bununla birlikte, bu devirde Türk aydınının henüz "*gururunu kaybetmemiş*" olduğunu vurgulamak ihtiyacı duyar.[427] Cemil Meriç, çoğunlukla yaptığı gibi, bir yandan kıyasıya eleştirirken diğer yandan, "*atalarının çocukları*"[428] dediği Namık Kemal ve neslini savunmaya çalışır.

Yeni Osmanlıların Tanzimat idarecilerine dair eleştirileri Cemil Meriç'in onlara ilişkin çelişkisini anlamaya yardımcı olabilir. Yeni Osmanlılar, Tanzimat idarecilerini sömürü olayını anlamadıkları, bir "*üst tabaka*" meydana getirdikleri, kendi kültürleri bir tarafa bıraktıkları, şeriatı unuttukları ve ancak yüzeysel anlamda "*Batılı*" oldukları gerekçesiyle eleştirmişlerdi.[429] Başta Namık Kemal ve Ali Suavi olmak üzere Yeni Osmanlılar, Batı'nın yaşam tarzı, giyimi-kuşamı, tüketim alışkanlıkları şeklinde yansıyan Batılılaşmanın karşısında olmuşlardır. Çünkü onlar açısından Batı'dan alınması gereken anayasal düzen, parlamenter sistem ve bunu sağlayacak bir özgürlük ortamıdır. Tanzimat'ın birinci kuşak seçkinlerine göre Batı kültürüne daha hâkim[430] olan ve Tercüme Odası'ndan yetişen bu nesil, hem Batılı kaynakları kendileri okuyup anlamışlar hem de sürgün hayatında Avrupa'yı gözleme imkânı bulmuşlardır.

[427] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 161.
[428] Meriç, **Bu…**, s. 140.
[429] Mardin, **Türk Modernleşmesi…**, s. 13
[430] Mardin, **a.g.e.**., s. 57-58.

Cemil Meriç, Tercüme Odası'nın ve Tıbbiye'nin kurulmasıyla, Batılı devletlerin elçilikleri ve misyoner okulları ile ulemanın karşısına yeni bir zümre olarak intelijansiyayı, onun temsilcileri olarak da Yeni Osmanlıları çıkardıklarını öne sürer. Bu bakımdan Meriç'in düşüncesinde "müstağripler"in ilk örnekleri Yeni Osmanlılardır. Avrupa'nın zaferleri, "*hürriyet*" anlayışı karşısında büyülenmişlerdir.[431] Meriç'in ifadesiyle "*parça parça ve yalan bir Avrupa*", Tercüme Odası ile Osmanlı'ya girmiştir. Tercüme Odası bütün Tanzimat neslini beslemiştir. Tıbbiye materyalizmin kaynaklarından biri olurken ulema, geri plana itilmiştir.[432] "*Mehlika Sultan'a âşık*" bu gençler için Mehlika Sultan, Avrupa'ya; başka bir ifadeyle özgürlük, ilerleme ve anayasaya karşılık gelmektedir.[433] Nitekim 1876 Kanun-ı Esasi'nin kabulünde Yeni Osmanlıların özgürlük ve anayasa etrafında şekillenen bir parlamenter düzen talebi yer almaktadır.

Yeni Osmanlılar "*devlet*"i korumayı önceleyip, "*hürriyet*"i kısan Tanzimat idaresine karşı "*hürriyet*"ten yana tavır almışlar, bunu da anayasa ve parlamento ile sağlamak istemişlerdir. Muhalif tavırlarının ardındaki bir başka neden; Islahat Fermanı ile Müslüman tebaaya o zamana kadar özel statüleri gereği bağışlanan imtiyazların, tüm Osmanlı tebaasının eşit sayılarak ortadan kaldırılmış olmasıdır. Özellikle Hıristiyan unsurların bu hakların peşinden "*ulus-devlet*" yoluna girmeleri tepki çekmiştir. Yine Islahat Fermanı sonrası beliren gayrimüslim unsurların Batı'nın iktisadi emperyalizminin destekçileri konumuna gelmeleri rahatsızlık veren başka bir meseledir. Çünkü Yeni Osmanlılar, Islahat Fermanı'nı "*iktisadi emperyalizmi pekiştiren belge*" olarak görmüşlerdir. Üçüncü ve son bir başkaldırı nedeni olarak Yeni Osmanlılar, Ali ve Fuat Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklit etmeleridir. Onlara göre Tanzimat, bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, Müslüman topluluğunu

[431] Meriç, **Sosyoloji.**., s. 283.
[432] Meriç, **a.g.e**.., s.283.
[433] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 220-221.

temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı Yeni Osmanlılar, demokratik anlayışlarını şeriattan alacakları ilkeler üzerine kurmuşlardır. Şerif Mardin, bu tutumun "*din*"in eski kisvesini kaybederek "*ideolojik eksen*" kazanmasının ilk sistematik ifadesi olduğuna dikkat çeker. 19. yüzyılda, bu zorunlulukların sonucu olarak din, ideolojik bir boyut kazanmış ve kitleleri harekete geçirmeye ilişkin yönü her zamankinden daha önemli olmaya başlamıştır.[434] Bu doğrultuda, Yeni Osmanlıların farkında olmadan II. Abdülhamit'in pan-İslamist siyasetinin zeminini hazırladıkları anlaşılmaktadır.

Yeni Osmanlıların önde gelenleri Ziya Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal gibi isimler, Batı'dan gelen parlamentarizmin esaslarını Kur'an'da ve İslam tarihinin ilk devirlerinde aramışlar; yeni kurumlar için fıkhı "*tükenmez ve ihmali hiçbir suretle caiz olmayan bir kaynak*" gibi göstermişlerdir. Tanpınar, bu dönemde bütün düşünsel çatışmaların fıkhın ve İslam hukukunun etrafında yaşandığına dikkat çeker. "*Namık Kemal ve Suavi, devlet tesislerinde, bir taraftan fıkhı ve İslam hukukunu müdafaa ederlerken, diğer taraftan da büsbütün başka amillerle İttihad-ı İslam fikrine gideceklerdir.*"[435] Cemil Meriç'in, Yeni Osmanlılara karşı olan eleştirilerinde, sonraki tüm "*müstağrip*"lere göre daha insaflı davranmasının altında bu "*İttihad-ı İslam*" düşüncesi görülebilir. İttihad-ı İslam'ı savunan Namık Kemal'in, Ali Suavi'nin hatırına Meriç, Tanzimat devri aydınlarına karşı hoşgörülü bir tavır içindedir.

Nitekim Yeni Osmanlıları "*yaramaz, serkeş çocuklar*" olarak tanımlayan Meriç, onların kavramlar ve kurumlarla oynadıklarını, bilinmez ve mutlak olanı aradıklarını yazar. Fakat sonunda hepsi uslanmıştır. Gurbette tecrübe kazanmışlardı. Meriç'e göre onların devrinde Türkiye bir zelzelenin içindedir. Osmanlı'nın geleneksel düzeni dağılmış, köprüler atılmıştır.

[434] Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 87-88.
[435] Tanpınar, **On…**, s. 160.

"*Yaşamak için yenileşmek lazımdı, Nereden nasıl başlayacaktık. Çağ bir arayış humması içindedir. ...sınıf-ı ulema parçalanıyor, çevresine yeni teklifler sunan bir intelijansiya doğuyordu. Genç Osmanlılar bu şaşkın kafilenin tanınmış temsilcileri. Ortak özellikleri müstağriplikti. Ama faziletleri ve günahlarıyla Osmanlı'ydılar. Daha sonraki nesiller gibi yabancılaşmamışlardı*."[436]

Meriç, Yeni Osmanlılardan hareketle 19.yüzyılın aydınlarının tek tip olmadığını vurgular. Hatta her bir aydının hayatının farklı dönemlerinde farklı düşünceleri savunabileceğini kabul eder: "*Koca bir asrı, birkaç haramzade evladına bakarak mahkûm edemeyiz. Bir çağı bütünüyle kötülemek, bütünüyle yüceltmek kadar yanlış.*"[437]

Yeni Osmanlılar topluluğunun içinde her aydının aynı olmadığını söylerken Namık Kemal'i övüp Şinasi'yi eleştirmektedir. Matbaanın Batılılaşma sürecinde oynadığı role ilişkin olarak Meriç, Şinasi'ye kadar İslam âleminin "*Truva atı*" olarak nitelendirdiği matbaanın Şinasi'ye kadar kontrol altında tutulduğunu iddia eder. Şinasi ile beraber matbaa, hıncın, ihtirasın, kinin, muhalefetin bir oyuncağı olmuştur. "*Şinasi'yle bizde ilk defa muhalefet sesini kitaplara döker, fikrini kitaplara, yani kelimelere yerleştirmeğe başlar*."[438] Meriç, basın ve yazı yoluyla muhalefete karşı görünse de onun için asıl mesele, Batılı kültürün, edebi türlerle Türk kültürüne gelip yerleşmiş olmasıdır. Şinasi ise bu anlamda bir öncüdür.

Tanzimat'la birlikte girilen yeni medeniyet Şinasi için "*Avrupa'nın mucizesi akıl ve kanunu*"dur. Esası akıl olan ve kanuna dayalı bu yeni medeniyet, İslamiyet'in ana ilkelerine uygundur, ancak bu ilkelere yeni bir içerik getirmiş, "*rasyonel insan*" tipini ortaya çıkarmıştır.[439] Tanpınar, Türk irfanının Avrupalılaşmasını, yeni dünya görüşü

[436] Meriç, **Bu…**, s. 140.
[437] Meriç, **a.g.e**., s. 133-134.
[438] Açıkgöz**, a.g.e**., s. 87.
[439] Ülken, **Türkiye'de..**, s. 73-74.

içinde Türk dilinin kendisini bulmasını İbrahim Şinasi'ye borçlu olduğunu söyler. Şinasi, Türkçe'ye dil ve hayal unsuru itibarıyla sade ve şiirle ilgisini kesmiş bir cümle getirmiştir.[440] Şinasi'nin öncülük ettiği dilin sadeleşmesi konusundaki gelişmeler, devleti merkezileştirme çabalarıyla, Türk edebiyatının doğuşuyla ilintilidir. Zira Tanzimat, Babıâli bürolarında doğmuştur ve bu bürolar aynı zamanda aydınların yetiştiği yerdi. Tanzimat dönemi bürokrasisini oluşturan bu sınıfla birlikte devletin bürokratik özelliği modern bir içerik kazanmaya başlamıştır.[441]

Tanzimat ve Yeni Osmanlılar tarzı aydın/bürokrat tipi Cemil Meriç'in eleştirdiği bir tiptir. Çünkü Meriç'e göre bu yeni aydın topluluğu bir yandan "*müstağripler*" olarak Batı kültürünün etkisi altındadır, bir yandan da geleneksel Osmanlı düzeninin yıkılmasında öncü rol oynamıştır. Bir kapıkulu olarak saraya yakın olan ulemanın, halka daha yakın olduğuna inanan Meriç için Tanzimat aydını, halkından, tarihinden giderek kopmuştur.

Cemil Meriç, Babıâli etrafında beliren bu yeni aydın sınıfını eleştirmekle kalmaz, Avrupalı dostlarının biraz "*ihanet*" karşılığında "*lütufkâr*" olduğunu da iddia eder. Halkın, içgüdüleriyle oynanan oyunları sezip maziye, hatıralarına, kutsallarına sığındığını ileri süren Meriç'e göre aydınlar için padişah, kendisini dünya zevklerinden ayıran bir engeldi. Aydınların o devirde padişah olmasa Avrupa'nın "*emrinde ve inayetiyle*" devleti yönetebileceğine inanmaktadır. Dahası, hürriyetçi, ilerlemeci, medeniyetçi aydının halkı Batı'ya karşı bir savaşa hazırlamak gibi bir derdi olmamıştır.[442]

Meriç, İkinci Meşrutiyet'e kadar Türk aydının ve geleneksel ulemanın gündeminin temel konusunun "*Devlet nasıl kurtulur?"* olduğu meselesi üzerinde durmaz. Meşrutiyet'le birlikte İmparatorluğun orta ve alt tabakalarındaki ailelerin çocukları

[440] Tanpınar, **On Dokuzuncu…**, s. 203-204.
[441] Mardin, **Türkiye, İslam**…, s. 9-16.
[442] Meriç, **Bu Ülke**, s. 138.

Tanzimat'la kurulan Batılı okullardan mezun olup devlet yönetimine katılmalarına kadar halkın sorunları aydınların ve bürokrasinin öncelikli konusu olmamıştır

Osmanlılıkta ve bütün Asyalı, bürokrat, despot idarelerde tüm yolların meşru sayılarak savunmak istenen şeyin devlet olduğunu söyleyen Kemal Tahir, bu durumun sadece idareciler değil, halk açısından da "*olağan ve haklı*" karşılandığını kaydeder. "*700 yıllık Osmanlı tarihi sadece 'Devleti Savunma' tarihi olarak görülebilir*". Yeniçeriliğin kaldırılışından, Tanzimat'a İkinci Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e giden süreç "*birer devleti kurtarma davranışıdır*". Bu sebeple Osmanlı aydınları, Batılı anlamda ne kadar özgürlükçü olurlarsa olsunlar, nihayetinde kritik dönüm noktalarında ister istemez devletten yana bir tavır almışlardır.[443] Bu doğrultuda, Yeni Osmanlıların muhalefeti, Türk-Osmanlı toplum ve siyaset yapısında tarihsel olarak devleti öne çıkaran anlayışa uygun düşmektedir.

Yeni Osmanlılara ilişkin olarak kâh suçlayıcı bir tavırla kâh anlayışla yaklaşan Meriç, onların anayasal ve parlamenter düzene yönelik isteklerini eleştirmektedir. "*Osmanlı mucizesi*" Meriç için Osmanlı hanedanının saltanatı üzerine kuruludur ve Yeni Osmanlıların muhalefetlerinin neticesinde gelen Kanun-ı Esasi bu "*mucize*"yi dağıtmıştır. Bu bakımdan II. Abdülhamit'in Kanun-ı Esasi'yi askıya alması İmparatorluğa bir müddet daha hayat veren bir önlem olmuştur.

2.2.4. II. Abdülhamit'ten İkinci Meşrutiyet'e Batılılaşma Hareketi

Cemil Meriç'in, Yeni Osmanlıları anayasal ve parlamenter bir düzen istedikleri için eleştirmesinin altında Batı toplumlarıyla Osmanlı-Türk toplumunu birbirinden farklı medeniyetler görmesi, demokratik bir düzene dönüşebilecek anayasal düzeni Batı medeniyetine özgü kabul etmesinin payı vardır. Fakat bundan Meriç'in düşünce

[443] Tahir, **Notlar:Osmanlılık…**, s. 189.

dünyasında yahut söyleminde demokrasi karşıtı bir eğilim olduğu çıkarsamasını yapmamak gerekir. Zira bir yandan İslamiyet'in zaten demokratik bir düzen getirdiğini öne sürerken, diğer yandan düşünce ve inanç özgürlüklerine sıklıkla atıfta bulunur.

Meriç, tarihin "*en ihtilalci sınıfı*" olan burjuvazinin genel oyu kabul edip, aristokrasiyi yıkarak proletaryayı kurduğunu kaydeder. Demokrasinin halkın halk tarafından idaresi olduğunu belirten Meriç'e göre Batı demokrasisinin Avrupa'dan başka bir yerde gerçekleşmesi söz konusu olamaz.[444] Çünkü demokrasi Batı'nın sınıf savaşlarına dayalı tarihinin bir sonucudur. Hâlbuki Osmanlı İmparatorluğu'nda sınıf savaşları olmadığı için böyle bir tarihsel gelişme söz konusu olmamıştır.

Avrupa'daki burjuvazinin egemenliğini sağlayan 1789 Fransız İhtilali için Meriç, sadece Batı feodalitesinin değil, kılıca dayalı Doğulu geleneksel düzenlerin de sonu olduğu konusuna farklı çalışmalarında değinmiştir.[445] Batı kapitalizminin yayılmacı yönü göz önünde bulundurulduğunda onun üstyapı kurumlarının yahut onlara ilişkin düşüncelerin yayılması da kaçınılmaz olmuştur. Meriç'le yaşıt İngiliz tarihçi Eric Hobsbawm, Fransız İhtilali'nin sonuçlarından bahsederken, pek çok ülkeye hukuk kurallarını, bilimsel ve teknik örgütlenme modelini getirdiğini kaydeder. Hobsbawm, Meriç'in de dile getirdiği üzere, o vakte kadar Avrupalı düşüncelere direnmiş olan eski uygarlıklara modern dünya ideolojisinin ilk kez 1789 İhtilali'nin etkisiyle sızdığını vurgular.[446] Devletin temeli sayılabilecek bir yazılı kurallar bütünü meydana getirerek yöneticilerin keyfi idaresini sınırlamak eğilimi de Fransız İhtilali sonrası yayılan düşüncelerden biridir.[447]

---

[444] Meriç, **Sosyoloji**, s. 48, 53.
[445] Meriç, **Jurnal 1** , s. 109; Meriç, **Sosyoloji**…, s. 168.
[446]Eric Hobsbawm, **Devrim Çağı: 1789-1848**, (çev. Bahadır Sina Şener), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 63.
[447] Mümtaz Soysal, **100 Soruda Anayasanın Anlamı**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 11.

Osmanlı-Türk anayasal düzeninde Tanzimat Fermanı'nın bu eğilime uygun düşen ilk belge olduğu daha önce belirtilmişti. Batılı kapitalist toplumlardan farklı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetimin iradesine sınır koyma işi toplumsal sınıflardan birinin öncülüğünde veya baskısıyla değil, bizatihi padişahın kendisi tarafından yapılmıştır. İlk anayasa olan Kanun-ı Esasi de bu eğilimin bir ileri aşamasına karşılık gelir. Meriç'in belirttiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda kapitalistleşme neticesinde toplumsal sınıfların yönlendirdiği Batılı anlamda demokratik bir gelişme söz konusu değildir. Neredeyse bütün Batılılaşma sürecinde görüleceği üzere, 1908'e kadar Batılı bir devlet ve toplum yapısı yönünde yapılan tüm reformlar, atılan tüm yenilikçi adımlar Osmanlı devlet yöneticilerinin iradesiyle gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla tarihsel gelişimleri farklı olsa da, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar giden sürecin arka planında Fransız İhtilali'nin yaydığı halk egemenliğine dayalı, anayasal-parlamenter bir düzen düşüncesi vardır. Bu bakımdan Cemil Meriç'in işaret ettiği gibi 1789 İhtilali, Doğu'nun geleneksel uygarlıklarını yıkarken yerine, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Avrupa dışı pek çok toplumda, Batı'nın siyasi ve toplumsal kurumlarını aktarma düşüncesini getirmiştir.

Cemil Meriç'in Tanzimat, Kanun-ı Esasi ve Yeni Osmanlılara yönelik eleştirilerinin başat nedeni "*Osmanlı mucizesi*"ni sonlandırmış olmasından dolayıdır. Bu nedenle II. Abdülhamit'in "*ölüyü diriltmiş ve otuz üç sene ayakta tutmuş yegâne adam*" olduğunu ileri sürer. Osmanlı, II. Abdülhamit ile biter.[448] Bu anlamda Meriç'in Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin düşüncelerinde Kemal Tahir'in düşüncelerinin izlerini görmek mümkündür. Nitekim Tahir de, II. Abdülhamit döneminin pek çok noktalardan bozulmuş olmakla birlikte, Osmanlı devlet sisteminin son örneği olduğunu öne sürer. Zira yükseliş döneminde olduğu gibi, II. Abdülhamit döneminde de "*padişah-halife-asker-bürokrat-ulema*"dan oluşan idareci kadroları, kendi özellikleri içinde, kendi güçlerini

[448] Açıkgöz, **a.g.e.**, s. 70.

kullanabilmişlerdir. Abdülhamit'in iktidarında padişah ile bürokrat-ulema anlaşma halindeyken, bürokrat-ulema-asker birliği kurulduğunda ise padişah tahttan indirilmiştir.[449]

II. Abdülhamit, Osmanlı devlet idaresini Babıâli'den alıp yeniden sarayın denetimine geçirmiştir. Bu hamle, sadece yönetim anlamında sınırlı olmak üzere geleneksel Osmanlı nizamına dönüş olarak görülebilir. Padişah ve ona bağlı kapıkullarının kendi zümreleri içinde kendi yetki alanlarına çekilmeleri söz konusudur. Öte yandan II. Abdülhamit, önceki Osmanlı padişahlarının farklı olarak Halifelik kurumunu öne çıkarmıştır. Sultan/halife bileşiminde geleneksel Osmanlı devlet idaresinde ön planda olan sultan kısmı iken, II. Mahmut'la başlayan dinî unsurlara vurgu yapma hususu, II. Abdülhamit'in pan-İslamist siyaseti ile birlikte daha da ileri bir noktaya varmıştır.

Cemil Meriç, Türkiye'de ilk Anayasanın 1876'da II. Abdülhamit tarafından kabul edildiğini hatırlatarak, Türkiye'de bir sınıflaşma olmadığından onun kavgası sonucu bir anayasa gereği de olmadığını ileri sürer. Meriç, 1789'a kadar Fransa'da üç sınıf bulunduğunu, bu sınıflardan üçüncü sınıf, "*thiers état*" ile asiller sınıfının arasında aşılmaz setler olduğunu, sonunda üçüncü sınıfın bir Anayasa talebinde bulunduğunu anlatır. Çünkü bütün imtiyazlar diğer iki sınıfın elindedir. Türkiye'de ise saray hiç kimseye böyle imtiyazlar vermemiştir. "*Türk insanı kamçı altında gerilmemiştir, hiçbir zillete uğramamıştır. Bu rahatlık gevşetmiştir Türk'ü*."[450]

Meriç, 1789'a kadar, Osmanlı'da varolduğunu ileri sürdüğü anayasa, şeriattır. Kur'an, hükümdarın haklarını "*korkunç derecede*" sınırlamıştır ve hiçbir anayasa bu kadar bağlayıcı değildir. Çünkü insanları ve hükümdarları "*gönülden*" bağlamaktadır. Bütün değişikliklerin üstünde, Tanrı kelamıdır. Meriç, anayasanın toplumdaki gerçek

[449] Tahir, **Osmanlılık**…, s. 472.
[450] Meriç, **Sosyoloji**…, s. 334.

kuvvetler dengesini yansıtıyorsa yürürlükte olduğunu, aksettirmiyorsa rafa kalkacağını belirtir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa'nın düşman grupların eline verilen bir imkân, Türk tarihi için bir "*yüz karası*" olduğunu ileri sürer. Çünkü gayrimüslim azınlığı, Galata esnafını korumuştur. Bu sebeple Abdülhamit'in Anayasa'yı askıya alması Türklerin lehine olmuştur.[451] Birinci bölümde Osmanlı geleneksel düzeninde devletin sadece şeriat kurallarıyla yönetilmediği, örfi hukukun özellikle devletin güçlü olduğu dönemlerde ön planda olduğu, şer'i hükümlerin daha çok özel hukuk alanında geçerli olduğu hususu belirtilmişti.

Osmanlı İmparatorluğu'nun örgütlenmesi üzerine çalışan akademisyen Ümit Hassan, İmparatorluğun kurumsallaşması bakımından bir "*sıçrayış*" kabul ettiği Fatih Sultan Mehmet dönemi ve Fatih Kanunnamesi üzerinden örfî hukuk meselesini irdeler. Fatih dönemi yöneticilerinden Tursun Bey'in "*örfî hukuk*"a ilişkin açıklamalarından yola çıkarak, "*âlem-i zahir*"e "*nizam*" verecek olanın "*siyaset-i sultanî ve yasağ-ı padişahî*" olduğunu aktarır.[452] Bu, Osmanlı hukuk-devlet düzeninde örfün aslî niteliğine açık bir göndermedir ve eski Türk-Moğol geleneklerinin bir devamıdır. Osmanlı döneminde örfi hukuk, "*şeriat şırıngalarıyla*" bir "*devletleşme*" sürecine dönüştürülmüştür. Ulema bu anlamda, devletin işleyişine ve kurallaştırılma sürecine dâhil edilmiştir. Hatta Hassan'a göre Emevilerden beri İslam devletlerinde saltanatların temel uğraşı, "*ulema desteği ile saltanatı İslam'a dâhil etme çabası*" olmuştur.[453] Bu çerçeveden bakıldığında Cemil Meriç'in Kanun-ı Esasi'ye kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun şeriat'ı anayasa kabul ettiği yorumunun, İmparatorluğun hukuk ve devlet anlayışına uygun düşmediği söylenebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet idaresinde geleneksel kanunnameleri bir tarafa bırakıp Batılı anlamda anayasal bir düzene geçmesi, parlamentonun kozmopolit Osmanlı

[451] Meriç, **a.g.e.**, s. 235.
[452] Ümit Hassan, **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 169-171'den Tursun Bey, **Tarih-i Ebü'l-feth**, (haz. Mertol Tulum), İstanbul, 1977, s. 12
[453] Hassan, **a.g.e**, s. 159-175.

toplumunu yansıtması ve gayrimüslimleri koruması meselesi iki açıdan tartışılabilir. Birincisi, Kanun-ı Esasi'ye giden süreç hem Tanzimat'la başlayan padişah iradesinin sınırlanması sürecinin bir aşaması olması bakımından Batılılaşma sürecinin bir aşamasıdır. Hem de esas itibarıyla İmparatorluğun içinde bulunduğu buhranı geçiştirmenin bir yoludur.

1876 yılının başında Batılı devletler Osmanlı İmparatorluğu'ndan gayrimüslimler için yine reform talebinde bulunmuşlardır. Rusya'nın İmparatorluğa savaş açmaya hazırlandığı bir dönemde İstanbul'daki uluslararası Tersane Konferansı, bu baskılar neticesinde toplanmıştır. Bu konferans sırasında sadrazamlıktan çekilen Mehmet Rüştü Paşa'nın yerine Sultan II. Abdülhamit Mithat Paşa'yı getirmiştir. Mithat Paşa'nın da düşüncesi konferanstan önce bir anayasa ilan edilirse müdahalelerin önlenebileceği, aksi halde dış müdahalelerin devam edeceği yönündeydi. Kanun-ı Esasi'nin ilanının Tersane Konferansının açılış gününe rastlaması ve Konferansta Osmanlı delegesi Saffet Paşa'nın meşrutî bir yönetime geçildiğinden bahisle artık konferansa gerek kalmadığını söylemesi, bu düşüncenin doğrulanması şeklinde yorumlanmaktadır.[454] İki yıldan az bir süre yürürlükte kalan Kanun-ı Esasi'nin bu arka planı göz önünde bulundurulduğunda Meriç'in iddia ettiği gibi "*düşmanların eline verilen bir fırsat*"tan ziyade düşmanlara fırsat vermeme çabasının yer aldığı anlaşılmaktadır. Islahat Fermanı'nda olduğu gibi gayrimüslim azınlıklara Batılı devletin baskısıyla yeni haklar, ayrıcalıklar vermek yerine, devlet idarecileri ve düşünürleri İmparatorluğun tüm vatandaşlarını yasa önünde eşit kılacak ve Osmanlı'nın kendi iradesiyle kabul edilen bir düzenleme yoluna gitmeyi tercih etmişlerdir.

Meclis-i Mebusan'ın üçte birinden fazlasının gayrimüslimlerden oluşması[455] Meriç'in Kanun-ı Esasi düzenine ilişkin eleştirisinin ikinci yönüdür. Bu temsil oranını

[454] Tanör**, Osmanlı….**, s. 128.
[455] Tanör, **a.g.e.**, s. 156.

farklı dini unsurlardan oluşan millet sistemine dayanan Osmanlı İmparatorluğu'nda, olağan karşılamak gerekir. Bir nevi "*Osmanlı mucizesi*"nin bir sonucudur. Diğer yandan, bu düzen zaten kısa sürmüş, II. Abdülhamit'e otuz yıllık mutlak bir hâkimiyet sağlamıştır.

Kanun-ı Esasi'nin askıya alınmasını Tarık Zafer Tunaya, Abdülhamit'in az çok siyasal çoğulculuğun kapısını aralayabilecek bir siyasal dönemi "*tekçi*", "*kapalı*" ve "*totaliter*" bir rejime dönüştürmesi şeklinde yorumlar. Onun döneminde, olumlu geleneklerle beslenebilecek bir rejimin anayasası dondurulmuş; bir mutlak monarşi, anayasal çizgi dışında, olumsuz ve fiili anlamda kurulmuştur. Bu "*Yıldız Rejimi*",bir ikilemi de beraberinde getirmiştir. Çünkü bir yandan sadrazam ile bakanlar yasal olarak vardır, ancak asıl yürütme Yıldız "*Kamarilla*"sıdır. Padişah ikinci ve etkin hükümeti sarayda kurmuştur. Bu rejim iki kuruma dayalı olarak yürümüştür. Bunlar sansür ve hafiyeciliktir.[456] Tanzimat nesli ile birlikte yükselen özgürlük havası Yıldız rejiminde dağılmıştır.

Sultan II. Abdülhamit döneminin sansür uygulamasına bir örnek olarak Halit Ziya Uşaklıgil'in *Kırık Hayatlar* romanının 1901 yılında Servet-i Fünun dergisinde tefrika olarak yayımlanmaya başlayıp, sonra yarım bırakması gösterilebilir. Uşaklıgil, romanın 1944 yılının baskısına yazdığı Önsöz'de, ilk yayımlandığı dönemde Teftiş ve Muayene Encümeni ile Matbuat İdaresi'nin günden güne artan müdahalelerinden ötürü artık yazma isteğinin kalmayışını ve tefrikayı sonlandırışını anlatmaktadır. Matbuat İdaresi'ne giden taslakların "*kırmızı kalem*"le çizilerek geri gönderilmesine dair anılarına 19 Aralık 1901 tarihinde şu sözleri not etmiştir:

"*Ben o kırmızı kalemin hükmüne mağlup olanlar içinde zannederim, sonuncu kaldım. Bütün meslek arkadaşlarım birer birer çekildiler, ortada yalnız ben vardım. İtiraf ederim*

[456] Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler…, c. 1**, s. 16.

ki onun gadrine [acımasızlığına] en az ben hedef oluyordum. Küçük hikâyelerimde, 'Mai ve Siyah'ta, 'Aşk-ı Memnu'da böyle kurban edilmiş şeyler pek azdı. Buna büyük bir sebep var; bunlar evvela bütün şiir ve hayale müstenid şeyler gibiydi. Hayatın acılıklarına takarrüb ettikçe [yaklaştıkça] bunları bütün süslerdim; fakat nihayet süslenmeyecek acılıkları, kırık hayatlar yazmak istedim ve o zaman kırmızı kalemle cenk etmek icab etti. İşte altı aydır, bu cenk arasında muzmahil [darmadağın] ve perişanım, altı ay onda yorulmaz bir zulüm, bende bir inat, cenk ettik. Bu cenk arasında biçare eser, kırık hayatlar, parça parça hurdahaş oldu; fakat anlıyorum, daha ilerisine gitmek mümkün değil. ...Bundan sonra neşretmek için yazılamayacak şeylerin intikamını, neşretmemek için yazmakla almak mümkün olabilecek mi acaba?"[457]

II. Abdülhamit devrinin sansürüne uğrayan *Kırık Hayatlar*, 1922 yılında Vakit gazetesinde tekrar tefrika edilmiş, 1924 yılında ilk defa kitap olarak basılmıştır.[458] Türk romanının bu büyük ismini yazmaktan vazgeçirecek hale getiren gazete ve dergilerdeki sansür işi 1878 tarihinde Matbuat Müdürlüğü'ndeki bir kurula verilmiştir. Bu kurulun takip ettiği uygulamada yasaklanan sözcükler arasında Kanun-ı Esasi, Girit, Makedonya, ıslahat, hürriyet, vatan, cumhuriyet, adalet, yıldız, tepe, sakal, burun gibi sözcükler yer almıştır.[459] Gazete ve dergileri sansürleyen saltanat, ne 1881'de Düyun-ı Umumiye'nin kurulmasını ne de Tütün Rejisi'ni önleyebilmiştir.

Sultan II. Abdülhamit devrinde Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin ardından 1883'te kurulan Tütün Rejisi, tütün vergilerini toplamak ve hâsılatı kendisi, Düyun-ı Umumiye ve Osmanlı hükümeti arasında paylaştırmakla görevlendirilmişti. Fransız sermayesinin ağırlıkta olduğu Reji, tütün ekimini denetleme, tütün satın alma ve Türkiye'de satılan

[457] Halit Ziya Uşaklıgil, "Bir Hikâyenin Hikâyesi", **Kırık Hayatlar**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 14-16.
[458] Seval Karadeniz, "Önsöz", **Kırık Hayatlar**, (Halit Ziya Uşaklıgil), s. 7.
[459] Tanör, **a.g.e.**, s. 162.

tütünü işleme haklarının tekelini elinde bulundurmaktaydı.[460] Tanzimat döneminde başlayan dış borçlanmanın İmparatorluk maliyesini böyle yabancı kurullara mahkûm etmesinden elbette II. Abdülhamit idaresi tek başına sorumlu tutulamaz. Ancak, Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam eden bu yabancı kurulların uzun süreli Abdülhamit iktidarında kaldırılamamış olduğu da göz ardı edilemez. Bu anlamda söz konusu dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılış sürecinin bir parçası olarak görülmelidir.

Cemil Meriç ise bu konuda farklı düşünür. Meriç'e göre II. Abdülhamit, çökmekte olan bir ülkeyi bu rekabet üzerinden 33 yıl ayakta tutmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun II. Abdülhamit tahttan inene kadar Avrupa'ya "*hayret, hayranlık ve korku*" telkin ettiğini ileri sürer.[461] Meriç, Sultan II. Abdülhamit'in Batılılaşma sürecini durdurarak İmparatorluğun yıkılışını durdurabildiği düşüncesindedir.

Batılılaşma konusunda yoğunlaşan ve Meriç'le hemen aynı dönemlerden yaşamış bir başka düşünür Mümtaz Turhan'a göre II. Abdülhamit, istibdat idaresinde yaptığı her şeyi tahtında kalabilmek için yapmıştır. Bu nedenle, gerçekte ne Batılılaşma düşmanı ne de onun taraftarıdır. Bu devirde Batılılaşma artık devletin resmi meşgalesi olmaktan çıkıp, tamamıyla topluma geçmiştir. Devletin Batılılaşma sürecini yönlendirmesi aşaması, toplumsal bünyeyi değiştirmede kararlı, fakat başarısız olan Tanzimat ile kapanmıştır. II. Abdülhamit dönemine gelindiğinde toplum artık maddi konularda herhangi bir ihtiyacı gideren gelişmelere direnç göstermez olmuştur. Bu nedenle manevi, sembolik değeri olan bazı unsurlar hariç olmak üzere maddi alandaki değişmeler, Türkiye için artık bir sorun teşkil etmemektedir.

[460] François Georgeon, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi: 1900-1930**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 179 ve 179'dan J. Thobie, Intéret et impérialisme français dans l'Empire ottoman (1895-1914), Paris, 1977, s. 179-188.
[461] Meriç, **Sosyoloji**…, s. 55, 168.

"*Cemiyet, alabileceği unsurları almış veya iktibasa hazırlanmış, kültürü icabı alamayacakları hakkında da kararını vermiş gibidir. Binaenaleyh kültür değişmeleri bakımdan bu devir, şimdiye kadar alınmış olan unsurları hazım ve temessül etme, bundan sonra iktibas edilecek olanlar için de bir hazırlık devridir.…Bu arada iki asra yakın garplılaşma hareketinin şuurlu veya şuursuz bir maarif faaliyetine müncer olduğu ve bunun cemiyette getirdiği fikri inkişaf neticesinde kültür değişmelerine ait mücadelenin maddi sahadan manevi sahaya intikal ettiği görülmektedir. Eski ile yeni arasında vukua gelen bu mücadelede hükümdarın nüfuzu, salahiyet ve menfaatleri de bahis mevzuu olduğundan devlet, muhafazakâr zümrenin tarafında yer almıştır. Eski devirlerde yenilik hareketlerinin başında görülen padişahlara mukabil, şimdi ona karşı gelen bir hükümdarın çıkması, garbı taklit eden temayülün genişlemiş ve onu tehdit eden bir mahiyet kazanmış olmasındandır. Nitekim müteakip devirlerde istibdat idaresi devrildikten sonra devlet bu rehberlik vazifesini tekrar üzerine alacaktır.*"[462]

II. Abdülhamit'in Batılı eğitim kurumları ve genişlettiği bürokrasi ile aslında Batılılaşma sürecini, istemeden de olsa, beslemiş olması hususu bir tarafa; sarayın önleyici çabaları, Batılılaşma hareketinin topluma inmesini sağlamıştır. Turhan'ın da işaret ettiği gibi, daha önce devlet tarafından bizatihi yürütülen bu hareket, devlete rağmen toplumun aydın-bürokrat kesimi tarafından sahiplenilmiş, 1908 Devrimine giden yolu açmıştır. Bu yolda, Yeni Osmanlılardan sonra ikinci nesil muhalif hareket olarak Jön Türkler öne çıkmıştır.

Osmanlı ülkesi içinde ve dışında II. Abdülhamit idaresine karşı gelişen Jön Türk hareketinin temel amacı, Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesi ve tüm anayasal mekanizmanın işletilmesi olmuştur. Bu topluluk, 1876 Kanun-i Esasi'si yürürlüğe girince tüm sorunların çözüleceği inancıyla bir tür "*anayasa romantizmi*" içindedir. Kanun-ı

[462] Mümtaz Turhan, **Kültür Değişmeleri**, Altınordu Yayınları, Ankara, 2016, s. 137-140.

Esasi'yle beraber Meclis'in Mebusan'ın açılacağını, böylece İmparatorluğun tüm etnik unsurlarının "*hâkimiyet*"e katılmasının mümkün olabileceğini; hak ve hürriyetlerin güvencesinin yerleşeceğini düşünmüşlerdir. Anayasal tutumu ile Meşrutiyet'in hem Müslümanlığa hem de akla uygun olduğunu, sadece bu yolla devletin bir hükümdarın mülkü olmaktan kurtarılabileceğine inanmışlardır. Jön Türklere göre çağdaş devletler, ileri olmalarını parlamentolarına borçludur ve İslam'ın meşveret ilkesi de ancak bu biçimde gerçekleşebilir. Bu doğrultuda, anayasa kurumlarını İslam ideolojisiyle doldurmak istemişlerdir. Çokuluslu Osmanlı ideolojisi dışına çıkamadıklarından, bu ideolojiye bir parça akılcılık ve Batıcılık katmışlardır.[463] Balkan Savaşları'na kadar Osmanlıcılık Türk düşünce hayatında varlığını sürdürebilirken, bu savaşlar sonrası Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu Anadolu ve Arap yarımadası elde kalınca İmparatorluğun kozmopolit yapısı da dağılmıştır. Birinci Dünya Savaşı ile Arapların da Osmanlı ülkesinden çıkması İslamcı akımlarla Batıcılığı zayıflatmıştır.

Cemil Meriç, Asya milletleri, İslam devletleri ve Osmanlı İmparatorluğu için kendi imkânlarıyla Avrupa'ya karşı koymanın bir tür "*ölüm fermanını imzalamak*" anlamına geldiğini ileri sürer. 19. yüzyılda Devlet-i Âliyye'nin Avrupa'daki tebaalarından toprak ve güç itibarıyla bir millet oluşturabilecek durumda olanların Batılı devletlerin desteğini görsünler yahut görmesinler bağımsızlıklarını ilan ettiklerini, Macaristan, Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan'ın ulusçuluk hareketleriyle Avrupalılaştıklarını belirtir. Sadece Makedonya'da ve Anadolu'da kalan Türkler, İslam devletinin imparatorluk kurumlarını ayakta tutabilmek için 1908 İhtilali'ne kadar Avrupa tarzında ulusçu bir düzen kurma işine girişmemişlerdir. Bu kurumların başında hilafet gelmekteydi. Meriç, Müslümanların dayanışmasını sağladığını düşündüğü hilafetin dışında, Hıristiyan cemaatlerin İmparatorluk manzumesine bağlanabilmeleri için azınlıklara tanınan kısmî

[463]Tunaya, **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler… c. 1**, s.17.

özerkliklerin teminat altına alınmasının yeterli olacağını ileri sürer. Ancak iki kıtanın ortak çıkarlarını sağlayan Roma İmparatorluğu'ndan beri devam eden çok uluslu imparatorlukların da hilafetin Osmanlı'ya geçişinden beri varolan İslam devletinin de ulusçuluk akımının etkisi altındaki Avrupa'nın taarruzları karşısında ayakta duramadığına dikkat çeker. Üstelik bir İslam devleti olarak Osmanlı, emperyalist Avrupalılaştırmanın merkantilizmi ve militarizmi tarafından da sarsılmıştı.[464] Meriç'in kendisinin dile getirmekten kaçındığı, ancak söylediklerinden çıkarılabilecek anlam; Osmanlı İmparatorluğu'nun artık yaşama imkânın kalmadığı, dolayısıyla bir ulus-devlete giden sürecin koşulların zorlaması sonucu olduğudur.

Meriç, İttihat ve Terakki aracılığıyla ülkeyi ihya etmek çabalarında başarılı olamayan Jön Türklerin, İmparatorluğun Batı'nın saldırıları karşısında ayakta durmasının güç olduğu gerçeğini kısa sürede anladıklarını belirtir. Çünkü Avusturya Bosna-Hersek'teki, İtalya da Trablusgarp'taki ipoteklerini işgal ederken yeni doğan Avrupa ulusları da Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamak ve aralarında paylaşmak için 1912'de Balkan Savaşı'nı başlatmışlardır. Ardından Birinci Dünya Savaşı gelmiştir. Batı Asya üzerinde hâkimiyet kurmak ve Yunanistan'ı ihya etmek isteyen İngilizler, Fransızlar ve İtalyanlar işgal ettikleri İstanbul ve Anadolu'yu boşaltmışlar ve uzun süredir yapay olarak geciktirilen gelişmeleri doğal seyrine bırakmışlardır. Ulusçuluk hareketleri de İslam devletini parçalayarak Anadolu'dan Doğu'ya doğru yayılmıştır.[465] Meriç, İmparatorluktaki Türk unsurun, diğer unsurlar gibi, ulusçuluk gütmesini İslam devleti olarak addettiği Osmanlı İmparatorluğu'nu yıkan sebepler arasında görür, ancak bir yandan, açıkça ifade etmese de, bunun tarihin akışının bir parçası olarak kabul ettiği anlaşılır. Diğer yandan, Osmanlı İmparatorluğu'na bir İslam devleti özelliği kazandıran

[464] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 40-41.
[465]Meriç, **a.g.e.**, s. 41.

hilafet makamının, tarihin bir dönüm noktası olan Birinci Dünya Savaşı'nda herhangi bir işlevinin olmadığı anlaşılmıştır.

II. Abdülhamit devrinin sonlandırılmasını Cemil Meriç, Osmanlı İmparatorluğu'nun da sonu gibi kabul eder. Bu tarihten sonra İmparatorluğun kaderine Jön Türk hareketinin içinden çıkan, ancak esas olarak askerlerin kontrolünde olan İttihat ve Terakki Cemiyeti hâkim olmuştur. İkinci Meşrutiyet dönemi Cemil Meriç açısından daha çok düşünürleri ve düşünce hayatı ile önemli görünür. Düşünce hayatı ve aydınlar Meriç için hep öncelikli bir konu olmuştur. Tanzimat döneminde Yeni Osmanlılar ve Ahmet Cevdet Paşa, Abdülhamit dönemi için de özellikle Ahmet Mithat Efendi üzerinde etraflıca durur.

Cemil Meriç, Ahmet Mithat için "*ilk hocam*" ifadesini kullanır. Meriç'e göre Ahmet Mithat Efendi, nesillerin merakını dünya düşüncesine kanatlandıran bir yol gösterici, El Biruni soyundan bir "*ansiklopedist kafa*"dır. Tanzimat'ın "*dev şöhretleri*" "*Hace-i Evvel*"e göre tek boyutludur. Yunan tarihçi Xenephon'un *Hüsrevnamesi*'nden Cervantes'in Don Kişot'una, Zola'nın romanlarından Schiller'in *Haydutlar*'ına kadar dünya edebiyatının eserlerini Türkiye'ye Ahmet Mithat tanıtmıştır. Alman filolozof Schopenhauer'un felsefesinden bahseden ilk Müslüman yazardır. Meriç, "*iftiraya uğrayan bir devir*" olarak tanımladığı II. Abdülhamit dönemini hem "*gafil ve hırçın*" bir intelijansiyaya karşı hem de Türk'ün ve İslam'ın haklarını Avrupa'nın "*kendini beğenmiş*" bilim adamlarına karşı savunanın Ahmet Mithat olduğunun altını çizer.[466] Meriç'in Ahmet Mithat Efendi yorumları, bir entelektüel olarak örnek aldığı ismin o olduğu düşüncesini uyandırır. Zira Meriç'in de eserlerine bakıldığında başta Fransa olmak üzere Batı düşünürlerini ve eserlerini tanıtma, anlatma çabası görülür. Tıpkı Ahmet Mithat Efendi gibi Meriç de romandan, toplumbilimine, dine kadar pek çok konu üzerine

[466] Meriç, **Kültürden…**, s. 279-280.

eğilmiş, sözünü söylemeye çalışmıştır. O da bir tür "*ansiklopedist kafa*" olmak isteğinde gibidir.

Meriç, Ahmet Mithat'ın İslamiyet'e yönelik her eleştiriyi cevapladığını, kalemini din ve devletin haklarını savunmak üzere kullandığını vurgular. Ahmet Mithat Efendi'nin talihsizliği, edebiyatçılar tarafından anlaşılamamış olmasıdır. Mithat Efendi için roman, halka çağın bilgilerini aktarmak için bir araçtır. Şöhret için nazıma yönelmemiştir. "*Mithat Efendi bir asrı dolduran düşüncedir. Osmanlıların Diderot'su, daha doğrusu Pierre Larousse'u*."[467] Sanki Ahmet Mithat'ta, olmak istediği düşünürün portresini görmektedir.

Meriç'in İkinci Meşrutiyet dönemine dair üzerinde durduğu bir başka isim, dönemin çokça tartışılan düşünürü Abdullah Cevdet'tir. Meriç, "*yeni bir vatan arayan bu ıstırap kervanının en samimi temsilcisi*" tanımlamasını yaptığı Abdullah Cevdet'in Paris'e giderken medeniyetin peşinde olduğunu ve tek düşman olarak Abdülhamit "*istibdat*"ını gördüğünü; ancak düşünürün etrafını saranların Devlet-i Âliyye'yi parçalamak isteyenler olduğunu ileri sürer. Padişaha savaş açan bir gazetenin, Osmanlı gazetesinin başyazarı olmuştur. Abdullah Cevdet, öncelikle Osmanlı'nın kafasını ve kalbini değiştirmek gerektiğini; "*kültür davası halledilmeden*" siyasetle uğraşmanın "*abes*" olduğunu fark edebilmiştir.[468] Meriç'in Abdullah Cevdet konusundaki bu yaklaşımı onun şaşırtıcı görüşlerinden biridir. Türk düşüncesinde Batılılaşmaya karşı çıkanların daima hedeflerinin başında gelmiş, Batıcılıkla özdeşleşmiş bir aydını savunması, üstelik onun kültür değişimine ilişkin düşüncelerinden söz etmesi, Batılılaşmaya özellikle kültür konusunda karşı çıkan Meriç'in Batılaşma karşısındaki çelişkili görüşlerinden biridir.

[467] Meriç, **Kültürden….**, s. 280.
[468] Meriç, **Bu…**, s. 141-142.

Cemil Meriç sosyoloji derslerinde geçen notlarına göre, Batılılaşma taraftarı aydınların Avrupa'nın himayesinde ülkeyi idare edebileceklerini düşünerek İkinci Meşrutiyet'i ilan ettiklerini öne sürmektedir. Sonrasında sırayla Birinci Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı gelmiş, "*Birinci Cumhuriyet*"ten sonra kopuş daha da ilerlemiştir. Çünkü "*Birinci Cumhuriyet*" geçmişi, kurumları, İslamiyet'i tamamen tasfiye etmiştir. Tüm bu süreçte yaşanan Balkan, Trablusgarp, Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşlarında okur-yazarlar kaybedilmiş, kalanlar da kaderlerini Cumhuriyet'e bağlamıştır. Mebus yahut sefir olup makamlara getirilmişlerdir. Halk harekete geçecek gücü bulunmadığından kabuğuna çekilirken aydınlar, var güçleriyle yeni devrin ideolojisini kurmaya çalışmışlardır.[469] Meriç, Türkiye'de İkinci Meşrutiyet'e kadar Avrupalılaşmanın bir devlet politikası değil, "*yarı şuurlu bir özlem*" olarak daha çok aydınlar arasında belirdiğini, bu kavramın belirgin ifadesini Ahmet Ağaoğlu ve Abdullah Cevdet'te bulduğunu savunur.[470] Oysaki daha önce anlatılanlardan görüleceği üzere Osmanlı dönemi Batılılaşma hareketinde II. Abdülhamit'e kadar yönlendirici güç devlet olmuştur. Abdülhamit idaresinin siyasi anlamda karşı göründüğü, ancak Batılı okulları ve bürokrasiyi yaygınlaştırarak katkıda bulunduğu Batılılaşma hareketi ancak onun devrinde aydınların yönlendirmesine geçmiştir.

Meriç'in Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminden Batılılaşmayı yürüten aydınlara ilişkin bir başka eleştirisi halkla aralarındaki mesafenin açılmış olmasına dairdir. Aydınla halk arasında, devlet idaresinde Batılılaşmanın başlatıldığı Tanzimat'tan sonra bir kopuş olmadığını ileri sürer. Çünkü bu dönemde halk henüz "*organize*" değildir ve devlete inanmaktadır. Hâlbuki Meşrutiyet ve Cumhuriyet'ten sonra, Meriç'e göre, aydınla halk arasında mutlak bir kopuş olmuştur. Söz gelimi Namık Kemal'i Anadolu'da herkes tanır, ancak Ziya Gökalp'i halktan bilen yoktur. Cemil Meriç'in gözünde Ziya Gökalp,

[469] Meriç, **Sosyoloji.**., s. 393.
[470] Meriç, **Kırk Ambar 2**, s. 31'den 4 no'lu dipnot.

"*Turan'a kaçmış*" aydındır. Meriç, Fecr-i Aticilerle birlikte Ziya Gökalp'in gayesinin Osmanlı'yı yıkmak olduğunu düşünmektedir.[471] Meriç'i böyle düşünmeye iten neden Gökalp'in İkinci Meşrutiyet devrinde Osmanlıcılık ideolojisi karşısında Türkçülüğün savunuculuğunu yapmasıdır.

İkinci Meşrutiyet devrinde İttihat ve Terakki Fırkasının ideoloğu haline gelen Ziya Gökalp, "*Türklüğün Başına Gelenler*" başlıklı bir makalesinde Osmanlı İmparatorluğu idaresinde olan kavimlerin hepsinde milliyet duygusunun doğal ve haklı görüldüğü halde Türklerin bundan ayrı tutulduğuna dikkat çekmiştir. Gökalp, Türklerin hâkim unsur olduğu gerekçesiyle bu ayrımı yapanların "*'Osmanlı bir Türk devletidir'*" demiş olsalardı, itirazlarının haklı olacağını, ancak, Osmanlı'nın "*beyne'l-anâsır*" (unsurlar arası) bir idare olduğunu düşündükleri için Türklerin gerçekte siyasi anlamda diğer kavimlerden hiçbir farkının olmadığını kaydeder. Dolayısıyla "*Türklerin de millî bir vicdana, millî teşkilata muhtaç olduğunu inkâr etmemek lâzım*"dır.[472] Gökalp, kendisini bir "*Türk devleti*" olarak tanımlamayan İmparatorluğun dağıldığı yıllarda yazdığı bu makalesinde diğer uluslar bir bir bağımsızlığını ilan ederken Türklerin de böyle bir hakkı olduğunu savunmuştur. Bu hakkın Türk milletini Türkiye Cumhuriyeti'ne götürdüğünü burada not etmek gerekir.

Meriç'in halkla aydın arasında Meşrutiyet ve sonra Cumhuriyet devirlerinde açılan mesafeye ilişkin söylediklerini tartışmak için, sonradan yolunu değiştirse de, "*Turan'a kaçmış*" bir başka Türk düşünürü Şevket Süreyya Aydemir'e başvurmak faydalı olabilir. *Suyu Arayan Adam* kitabında Birinci Dünya Savaşı yıllarında askere okuma yazma öğretişine dair anılarını anlatırken Aydemir, aynı zamanda dönemin Anadolu insanı hakkında bir tablo çizer. Anılarında aktarıdığına göre; askerlere dinlerinin ne olduğu

[471] Açıkgöz, **a.g.e**.,, s. 46, 94.
[472]Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Ötüken Yayınları**, (haz. Mustafa Özsarı), İstanbul, 2014, s. 46.

sorusu karşılığında "*Elhamdü-l-illah Müslümanız*" cevabını beklerken "*İmamı azam dinindeniz*", "*Hz. Ali dinindeniz*" yahut arada "*İslamız*" sözlerini duymuştur. Peygamberin adını doğru söyleyebilenlerden birkaç tanesine onun yaşayıp yaşamadığı sorduğunda ise mesele yine karışmıştır. Türk olup olmadıkları sorusunda "*estağfurullah*" karşılığını almışlardır. Aydemir anılarında, askerler arasında köyünde cami olan ancak birkaç kişi olduğunu, okul olan hiç kimse bulunmadığını dile getirir. Şevket Süreyya, tanık olduğu bu insan manzarası karşısında yaşadığı "*ruh çatışması*"na dair şu sözleri not düşmektedir:

"*...yüzyıllar boyunca bu insanlara ne verdik? Köylerine yol mu yaptık? Yol başına mektep mi kurduk? Camii, muallimi, imamı var mı? Hastalıklarıyla mı savaştık? Eşkıyaya, toprak ağasına, şeyhe, mütegalibeye karşı onu koruduk mu? Dinin hükümlerini, milletin adını, vatanın sınırlarını öğrettik de öğrenmediler m? Verdiği vergileri, aldığımız askerleri ne yaptığımızı söyledik mi? Padişahın adını nerden bilsin? Başkentin adını neden bilsin?*"[473]

Osmanlı İmparatorluğu'nda Birinci Dünya Savaşı yıllarına rastlayan bu devirde bir aydınının gözünden olan bu izlenimler, Anadolu insanın durumuna dair bir fikir verebilir. Bu manzara tek başına ne Meşrutiyet'in ne de Tanzimat'ın sorumluluğu olabilir. Yüzyılların bir ihmali söz konusudur. Dolayısıyla Batılılaşma ile birlikte aydının halktan uzaklaşması meselesinden ziyade, bu süreçte Cemil Meriç'in haklı görülebileceği nokta, halkın, özellikle Anadolu insanının, içinde bulunduğu koşulların üzerinde durulmaması, tartışmaların ana ekseninin hep "*Devlet nasıl kurtarılır?*" sorusu olmasıdır. Fakat bunun da arkasında, Meriç'in övdüğü ve "*Osmanlı mucizesi*" olarak adlandırdığı geleneksel

[473] Şevket Süreyya Aydemir, **Suyu Arayan Adam**, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 102-107.

anlayışta devletin daima yüceltilmiş olmasının yer aldığını da vurgulamakta yarar görülmektedir.

Cemil Meriç'in Meşrutiyet aydınları arasında Türk tarihini iyi bilen bir "*müstağrip*"[474] olarak görece olumlu yaklaştığı Celal Nuri İleri'nin 1926'da yazdığı *Türk İnkılâbı* kitabını irdelerken aslında hem devleti yücelten bu anlayışın hem de Türkiye'yi Batılılaşmaya zorlayan koşulları görmüş olması gerekir. İleri'nin kitabından satırlar aktartırken Cumhuriyet'in, Tanzimat'la başlayıp, Meşrutiyetle devam eden yenileşme hareketinin son perdesi olduğunu görmüş olmalıdır. Tarihten çok acı dersler alan Türk milleti "*büyük bir kumandanın*" etrafında "*şahlanarak*" hayat hakkını kabul ettirmiştir. Celal Nuri İleri, "*inkılâbın*" II. Mahmut'tan beri gelişen tarihi bir hareketin kaçınılmaz neticesi olduğunu kaydeder. Avrupalılaşma çabaları çeşitli engellerle karşılaşmış, "*yeniciler*" nihai başarıya ulaşamamıştır. Cumhuriyet'i kuran "*Türk İnkılâbı*" ise, ilericilik hamlelerini köstekleyen her engeli yıkıp zemini hazırlamıştır. Bu anlamda Osmanlı devri "*inkılâp*" hareketlerinden farklıdır.[475]

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndaki mağlubiyeti ile birlikte İkinci Meşrutiyet devri de sona ermiştir. Bir yandan savaşın galipleri Sevr Antlaşması'nı kabul ettirmeye çalışırken bir yandan Anadolu'da başlayan Kurtuluş Savaşı Osmanlı İmparatorluğu'nu tarihin artık tamamlanmış bir aşaması haline getirmiştir. Savaşın kazanılmasıyla kurulan Türkiye Cumhuriyeti ve Atatürk devrimleri ile Batılılaşma hareketi başka bir düzleme geçmiş, daha köklü reformlara dönüşmüştür. 1960'lardan sonra kendisini "*sadece Osmanlıyım*" diye tanımlayan Cemil Meriç'in Batılılaşma hareketine dair asıl eleştirdiği dönem Cumhuriyet dönemidir.

[474] Meriç, **Kültürden…**, s. 140.
[475] Meriç, **Jurnal 2**, s. 301-310; ayrıca bkz. Celal Nuri İleri, **Türk İnkılâbı**, (haz. Recep Durmaz), Kaknüs Yayınları, İstanbul, s 2000, s. 26, 50-51, 90.

2.2.5. Cumhuriyet Dönemi Batılılaşma Hareketi

Birinci Dünya Savaşı, Avrupa'nın geleneksel üç imparatorluğu olan Avusturya-Macaristan, Rus Çarlığı ve Osmanlı İmparatorluğu'nu sonlandırmıştı. Savaşı kaybeden devletlerin önüne bir bir barış antlaşmaları sürülürken Osmanlı sona bırakılmıştı. Nihayetinde yüz yıllık "*Şark Meselesi*" çözülüyordu. İstanbul hükümeti bütün ağır koşullarıyla Sevr'i imzalarken Anadolu'da Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri ve Kuvva-yı Milliye etrafında bir direniş başlamıştır. Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde kazanılan bu direniş Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna temel olmuştur.

Cemil Meriç İmparatorluğun dağılışından Cumhuriyet'in kuruluşuna olan süreci ulusçuluğun İslam devletini parçalayarak Anadolu'dan Doğu'ya doğru yayılması olarak anlatır. Bu sürecin arkasından "*Anadolu insanının müesseselerini, ideallerini ve geleneklerini değiştiren radikal bir ihtilal*" geldiğini dile getirir ve şöyle devam eder:

"*Bu ihtilale kıyasla Fransız Devrimi sadece idarecilerin değişmesi, Rus İhtilali de bir rejim tahavvülüdür. Ayrıca imha savaşlarıyla tedirgin edilen gayr-ı Türk ahali, Lozan Antlaşması mucibince başka ülkelere dağıtıldı ve Asya kıtasının bu batı köşesi bir kavimler ve dinler yamalı bohçası olmaktan çıkıp mütecanis bir Türk ülkesi oldu. On yıl içinde, yaşayış şartları bakımından komşusu Bulgarlar gibi baştan başa Avrupalılaşmış yeni bir Türkiye doğdu. Yüzeysel olarak Avrupa, Anadolu'yu ilhak etmiş gibi görünüyordu fakat hakikatte Asya Avrupa'yı kendi silahlarıyla Anadolu'dan kovmuş oluyordu*."[476]

Cemil Meriç'in Kurtuluş Savaşı'ndan Cumhuriyet'in kuruluşuna ve Atatürk devrimlerine kadar olan bu tarihsel akışa ilişkin sözlerinden birbirinin tam karşıtı pek çok çıkarsama yapmak mümkündür. Her şeyden önce İkinci Meşrutiyet'te Türkçülük

[476] Meriç, **Kırk Ambar 2**, s. 41.

etrafında şekillenen ulusçuluk hareketini ve Kurtuluş Savaşı sonrası beliren ulus-devlet kurma fikrini İslam devleti olarak gördüğü Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalayan bir süreç olarak görmektedir. Bu bakımdan ulus-devlet fikrini olumsuz değerlendirdiğini düşündürür. Ancak diğer yandan Lozan'ın gayri-Türk ahaliyi, gerçekte İstanbul'da yaşayan Rumlar dışındaki Rumları, dolayısıyla gayrimüslimleri, dağıttıktan sonra Anadolu'yu "*kavimler ve dinler yamalı bohçası*" olmaktan "*kurtardı*"ğını söyleyerek ulus-devlete olumlu baktığı izlenimini verir.

Cemil Meriç, Cumhuriyet'in "*en büyük hatası*" olarak dinden uzaklaşmayı görür. Tarihe, dine dayanmayan ulusçuluğun kurtuluş olamayacağına inanmaktadır. Meriç'e göre kutsalı olmayan toplum olamaz. İslamiyet büyük bir daire, ulusçuluk ise bu dairenin içindeki bir küçük dairedir. Diğer yandan tarihin Osmanlı'yı tasfiye ettiğinin, Cumhuriyet'te ulusa sarılmanın kaçınılmaz olduğunun farkındadır. Ama "*inancı kaybettirilen insanlar*"ın uyanık olmaları mümkün değildir. O devrin düşünce hareketleri karmaşıktır ve Batı'nın okutulduğu bir çağdır. "*Bizim için bir dayanışma unsuru olduğu müddetçe kavmiyetimize sarılacağız. Fakat birinci unsur din*"[477] söylemiyle İslam-Türk ekseninde birleşmiş bir topluma işaret eder. Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih içindeki rolünün son bulduğunu kabul etse de, Cumhuriyet'e dair düşünceleri belirsizliğini korur. Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk için de benzer çelişkiler içindedir.

Cemil Meriç, makalelerinde Batılılaşma ve devrimleri konusunda çoğunlukla eleştirdiği Atatürk'ün bir "*mit*" olduğunu düşünür. *Jurnal*'inde 1963 yılı başlarında Türk toplumunun sadece "*Atatürk miti*"ne dayandığını, başka da bir ortak bağ olmadığını yazar. Osmanlı İmparatorluğu'nun birbirine düşman etnik unsurlardan oluşan "*yamalı bohçası*" dağıldığından beri, Türk toplumu kendi kendine düşman insanlar haline gelmiştir. Maziyle bağlarını koparmış, tarihini tanımamaktadır. Din ölmek üzeredir ve

[477] Açıkgöz, **a.g.e.**, s. 111-113.

insanları bir arada tutacak hiçbir ideoloji ortaya çıkmamıştır. Sonunda dil de elden gitmiştir. Ulusçuluk "*Batı'nın en hasta fikir adamı*"nın ürünüdür.[478] Ancak aynı yılın sonlarında "*Yurdu kazurattan kurtaran adam Mustafa Kemal. Ama mikrobu öldüremedi*" diye yazar. Meriç'in "*kazurat*" dediği "*Osmanoğulları*", "*mikrop*" dediği ise çöküş devrinde düşmanla işbirliği yapan devlet ricali ve aydınlardır. Kuruluş çağında "*Osmanoğulları*" at sırtında yaşarken sonra saray, ülkenin bütün kaynaklarını kurutan bir "*uçurum*" haline gelmiştir. İmparatorlukların bir hamlede çökmediğini söyleyen Meriç, Osmanlı saltanatının Boğaziçi'ndeki kasırları, "*köylünün iskeleti*" üzerine yükselttiğini dile getirir. "*O kasırlarda yuvarlanan kadehler ya kanla doluydu, ya alınteriyle. Bu rical Osmanlı bile değildi, Bizans'tı. ...Bunlar, Osmanlı hanedanının beynini rakı sofralarında meze yaptılar... Yıkılan vatanın çatırtısını kadeh şakırtıları ile boğdular ve defoldular*."[479] Bu satırlarda Cemil Meriç, *Sodome ve Gomore*'yi[480] andıran bir tasvirle Osmanlı'nın son halini anlatır. Mustafa Kemal, ülkeyi bu halden çekip çıkaran adamdır.

1963 yılının Kasım ayında *Jurnal*'ine bunları yazarken, 1964 yılının Ocak ayında Osmanlı'nın Mustafa Kemal'i rahatsız ettiğini ve silmeye çalıştığı "*bir vesika*" olduğunu not düşer.[481] Tüm bu notları okuyunca ne Osmanlı ne Cumhuriyet ne de Mustafa Kemal Atatürk'ün Meriç'in kafasında yerli yerinde olmadığı izlenimi doğar.

Bu bakımdan da Meriç'in büyük bir muhabbet beslediği Kemal Tahir'i andırdığını söylemek yanlış olmaz. Zira Tahir de bir yandan Batılılaşmanın Türk tarihi açısından bir "*hainlik ve alıklık tarihi*" olduğunu, bu tarihin de "*en başıboş dönemi*"nin 1923'te başlayıp 1970'lere kadar sürdüğünü ileri sürer. Diğer yandan Atatürk'ün ne dağılmış Osmanlı İmparatorluğu'nu ne de Orta Asya Türklüğü'nü kurtarma "*palavra*"larına "*pabuç bırakmadığı için Anadolu Türklüğü'nün gerçek kurtarıcısı*" olduğunu söyler.

[478] Meriç, **Jurnal 1**, s. 109.
[479]Meriç, **a.g.e.**, s. 276-277.
[480]Bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Sodome ve Gomore**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
[481]Meriç, **Jurnal 1**, s. 301-302.

Notlar'ında Anadolu'dan söz ederken "*altı yüzyıldan beri sömürülen bu geri kalmış anavatan*" ifadesini kullanırken, aynı zamanda Osmanlıların Batı sömürücülüğü karşısında Doğu'yu koruyup savunduklarını yazar.[482] Kemal Tahir de, Meriç de Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel olarak sonunun geldiğini kabul ederler. Ancak bu sonun ardından gelen Cumhuriyet'in kuruluşunu ve Atatürk devrimlerini tarihsel bir süreklilik içinde değerlendirmekten kaçınırlar.

Atatürk, hem tarihsel koşulların elverdiği ölçüde, ulus temeli üzerine bir devlet kurmak işine girişmiş hem de bu ulustan kendi idealine uygun bir toplum yaratmanın peşinde koşmuştur. Meşrutiyet devrinde bir düşünce akımı olarak beliren Türkçülük, İmparatorluk dağılırken güç kazansa da, bunun toplumdaki karşılığı son derece sınırlıdır. Zira yukarıda Şevket Süreyya Aydemir'in anıları meselenin toplum boyutunu anlamaya yardımcı olması bakımından önemlidir. Türkiye Cumhuriyeti'ne giden yol böyle bir ortamda aşılmıştır. Bu ulus-devleti kurmanın ve yaşatmanın yolu da halkın devlete bağlılığını dinsel bir yönden ulus yönüne çevirmekten geçmektedir. Meriç "*insanları bir arada tutacak bağ*" kalmadığını düşünse de, "*Türk ulusu*" üzerinden bu bağ kurulmuştur. Ölmek üzere olduğunu iddia ettiği din de, laiklik ilkesiyle devlet planından birey planına indirilmeye çalışılmıştır. Çünkü artık bir saltanat ve hilafete dayalı hanedan devleti söz konusu değildir.

Atatürk'ün hiçbir ciddi ifrada düşmediğini vurgulayan Tanpınar, bütün Müslüman Doğu'nun, onun hilafet makamına oturacağını, Batı'nın ise kovduğu hanedanın yerine geçeceğini beklediğine dikkat çeker. Bütün bunlar Mustafa Kemal Atatürk için mümkündü, ancak o yeni kurduğu Türkiye Cumhuriyeti'nin "*bir numaralı vatandaşı*" olmakla kalmış ve "*Atatürk*" olmuştur. Atatürk, kendisinden yüz sene önce hangi şartlar altında ve sıfırdan başlanarak yüründüğünün farkındaydı. Batılılaşma hareketi

[482]Tahir, **Osmanlılık**…, s. 57, 440, 459.

başladığında Osmanlı devlet idarecileri, bu medeniyete ve insan hakları anlayışına"*heyecanla*" yaklaşmışlardı. Fakat mazi ile bağlar koparılamadığı için durmadan sendelenmiştir. Mustafa Kemal, devrimlerle bu "*cansız ve yol kesici*" bağları koparmıştır.[483] Tanpınar, sözlerine şöyle devam eder:

"*Hakikatte Mustafa Kemal inkılâpları bir tereddüdün, bir eşikte duraklamanın sona ermesiydi… Evet, kıyafet şeklidir ve ruh ancak şeklin ve maddenin içinde kendisini idrak eder. İyi amma, kıyafetimiz bütün hayatımızı, düşüncemizi biz farkında olmadan idare eder. Laiklik zaruri idi. Muasır insan olabilmemiz için bu çemberden çıkmamız lazımdı. Hukuk ve kanun meselesi de böyle idi. Eski hukuk, Müslüman medeniyetinin içinden çıktığımız gün örf olmuştur. Örf, büyük manasıyla medeniyet ve kültüre karşı gelirse terk edilir. İnsan değişen mahlûktur. Çünkü tecrübelerini birbirine nakleden, birbirinde derinleştiren mahlûktur. Atatürk'ün yaptığı veya başladığı hiçbir şey yoktur ki, bizi özlediğimiz bütünlüğe götürmesin… Bütün bunları yaparken bir lahza bile takatimizin üstünde, fikri hazırlığımızın üstünde hayallere kapılmadı ve tehlikeli bir maceraya girmedi. Münevvere halkı gösterdi; memleketin yolunu ve meselelerini açtı… Gözlerini hayata yumduğu zaman modern Türkiye Batılılaşma hareketini başarmış, medeniyet değişmemizin ikinci merhalesi olan sanayileşme devrinin kapısına gelmişti. Yazık ki, İkinci Cihan Harbi hamleyi bu noktada durdurdu.*"[484]

Türkiye'nin Batılılaşma sürecini romanlarında ve denemelerinde işleyen, bu sürecin Türk insanı üzerinde yarattığı "*medeniyet krizi*" üzerine düşünen, "*Cesaret edebilseydim, Tanzimat'tan beri bir nevi Oidipus kompleksi, yani bilmeyerek babasını öldürmüş adamın kompleksi içinde yaşıyorduk*"[485] diyecek olan Tanpınar, Meriç'in eserlerine dikkatle eğildiğini ve çok sevdiğini söylediği bir isimdir. Birçok noktada başka türlü düşünmesine

[483]Tanpınar, **Yaşadığım…**, s. 111.
[484]Tanpınar**, a.g.e**., s. 112.
[485]Tanpınar, **a.g.e.,** s. 29.

karşın, sıcaklığı, dürüstlüğü, cesaretine hayran olduğunu[486] dile getirdiği Tanpınar'ın, Atatürk ve devrimlere ilişkin tespitleri Meriç bahsinde bu nedenle önemlidir.

Meriç, Atatürk devrimlerine ve Cumhuriyet'e ilişkin olarak her zaman olumsuz bir tutum içinde değildir. Söz gelimi Bülent Ecevit'in Atatürk devrimlerini "*soyut*" ve "*somut*" olarak kategorize etmesini değerlendirirken daha serinkanlı bir yaklaşım sergiler. Kurtuluş Savaşı'nı "*Kurtuluş devrimi*" olarak niteleyip sonrasında gerçekleştirilen laiklik, medeni kanun, harf değişikliği gibi adımlarla birlikte somut devrim olarak gören Ecevit'in, Atatürk'ün soyut devriminin ise "*sürekli devrim*" fikri olduğu yönündeki görüşleri karşısında Meriç, Atatürk devriminin de dünyadaki diğer tüm devrimler gibi "*tek*" olduğunu kaydeder. Bu devrim, siyasal düzeni değiştirmiş, hilafet ve saltanatı kaldırmış, laik Cumhuriyeti kurmuştur. Hiçbir devrim bir günde başarılmaz, ancak esas hedefler gerçekleştirildikten sonra yapılan bütün düzenlemeler devrimin kendisi değil, uzantılarıdır. Meriç, devrimin reformlarla güçlendirilmesi için yapılan kılık kıyafet değişikliği gibi "*ıslahat*"ların devrim olarak adlandırılmasının doğru olmadığı düşüncesindedir. Soyut devrimciliği ise bir "*şair ütopyası*" olarak görür. 1923-1928 arasında başlayıp bitmiş devrimin belli bir zaman çerçevesi içine hapsedilemeyeceğini, hiçbir toplumun da yenileşmelere kapalı kalamayacağını vurgular. Ancak bu yenileşmeler esasta değil ayrıntılardadır ve zorlama değil, kanunlarla yapılmıştır. Dolayısıyla devrim değil, düzenleme söz konusudur. "*Bir kelimeyle devrimler yoktur, devrim vardır. Devrimi yapanlar kendi devrimlerine karşı mı olacaklar*?" Meriç bu nedenle, hiçbir devrimcinin sürekli devrim istemeyeceğinin, başarıya ulaşan her devrimcinin sonrasında yeni devrimler değil, gerçekleştirdikleri devrimin kökleşmesini, yaşamasını, gelişmesini isteyeceklerinin altını çizer. Meriç'e göre Atatürk'ün zorunlu olarak gördüğü "*sürekli*

[486]Meriç, **Sosyoloji…**, s. 385.

devrimcilik" değil, Batılılaşmanın, laikleşmenin gereklerine uyulması, kurduğu düzenin geliştirilmesidir. Bu da devrimlerle değil, reformlarla sağlanır.[487]

Bu değerlendirmede Cumhuriyet'in kuruluşuna ve devrimlere ilişkin olumlu bir görüşten ziyade, Atatürk devrimine ilişkin tespit vardır. "*Sürekli devrim*"in mümkün olmayacağı yönündeki vurgusu ise onun diyalektik düşünceye bağlılığının bir göstergesi sayılabilir. Zira Meriç'in de belirttiği üzere, her yeni devrim, bir önceki devrimi ortadan kaldıracağı için "*karşı devrim*" niteliğine bürünecektir. Bir toplumun sürekli devrim hali içinde yaşaması da pek mümkün olmasa gerektir. Meriç'in de vurguladığı gibi, Atatürk'ün önem verdiği husus, devrimin yaşaması ve gelişmesidir.

Bu açıdan Atatürk'ün düşüncesinde "*sürekli devrimcilik*" değil, Kadroların sıklıkla vurguladıkları üzere,[488] Türk devriminin dinamik bir hamleye dönüşmesi fikri yer alır. Kadro dergisinin kurucusu Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk* kitabında bir gün Cumhuriyet Halk Partisinin ilkelerini gözden geçirirken Atatürk'e, "*İnkılâbın partisi*" CHP'nin "*bir ideolojiye, bir doktrine dayanmaksızın*" yürüyemeyeceğini söylediğini anlatır. Buna karşılık Atatürk, "*O zaman donar kalırız*" cevabını vermiştir.[489] Donup kalmamak için, Meriç'in de ifade ettiği gibi, devrimlerle değil, sürekli reformlarla, ilerleme düşüncesiyle hareket etmelidir.

Cemil Meriç'in Kadrocularla örtüşen bu tespitlerinin yanında, Türk devrimini Fransız Devrimi'nden daha radikal bulduğu burada hatırlanmalıdır. O kadar ki, "*Bu ihtilale kıyasla Fransız Devrimi sadece idarecilerin değişmesi, Rus İhtilali de bir rejim tahavvülüdür*"[490] ifadesini kullanır. Hâlbuki özellikle Fransız İhtilali'ni bir sınıf çatışması

[487] Meriç, **Mağaradakiler,** s. 140-141.
[488]İlhan Tekeli, Selim İlkin, **Kadroculari ve Kadroyu Anlamak**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003, s. 129.
[489] Yakup Kadri Karaosmanoğlu**, Atatürk**, İletişim Yayınları, 2014, İstanbul, s. 143-144.
[490]Meriç, **Kırk Ambar 2**, s. 41.

ve burjuvazinin zaferi olarak gösteren[491] kendisidir. Bu devrimin içerdiği şiddetinin ölçüsünün ve başta Fransız toplumu olmak üzere hemen hemen bütün Avrupa toplumları üzerinde yarattığı etkiyi göz ardı etmiş gibidir.

Türk Devrimi ile Fransız Devrimi'ni karşılaştıran Şerif Mardin, Türk devriminde Fransa'da olduğu gibi "*kurulu politik bir düzenin ani ve şiddetli devrilmesi*"nin[492] söz konusu olmadığını vurgular. Toplumsal sistemde kısa dönemli de olsa yoğun bir şiddetin bulunmadığı gibi, yer değiştirmelerin bile yaygınlığı tartışılır niteliktedir. "*Türk Devriminin ister 1908-38, ister 1919-23 yılları arası, ister 1919-29 arası dönemi, hatta daha sonraki yolları kapsadığı düşünülsün, sistematik şiddet onun özelliği değildi. Türk Devriminin önderlerinin devrimci faaliyetleri bütün süreç boyunca terör değil, politik gözdağı vermek şeklindeydi ve yalnız birkaç 'siyasi' idam oldu."*[493] Buna karşın, 1789'dan bir yıl sonra başlayıp 1794'te son bulan Fransa tarihi "*Terör*" dönemi olarak bilinir. Hobsbawm, 17.000 "*resmi infazla*" bu devrin 1871'de Paris Komününü sonlandıran muhafazakârların kıyımları karşısında "*makul*" bile kaldığını söyler.[494] Yalnızca içerdiği şiddet ölçü olarak alınsa bile, Meriç'in "*sadece idarecilerin değiştiği*"ni söylediği Fransız İhtilali'nin radikalliğinin topluma yansıması ile Türk Devrimi'ninkinin aynı ölçüde olduğunu söylemek zordur.

Türk Devrimi'nin başka devrimlerle içerdikleri şiddet unsuru yönünden farklılığı bir yana, yönetici sınıfların ve toplumsal yapının değişmesi bakımından da epey fark vardır. 14 Temmuz 1789 sonrası Devrim, Bastille Hapishanesi'nden tüm Fransa kentlerine yayılmış ve üç hafta içinde krallık Fransa'sının bütün mekanizmaları altüst olmuştur. 1793'e gelindiğinde feodalizmin nihai tasfiyesi gerçekleşmişti.[495] Buna karşın,

[491]Meriç, **Mağaradakiler**, s. 227.
[492] Mardin, **Türkiye'de Din ve**.., s. 147 ve 147'den Carl J. Friedrich, "An Introductory Note on Revolution", **Revolution**, p. 5.
[493]Mardin, **Türkiye'de Din ve…**, s. 147.
[494]Hobsbawm, **a.g.e**., s. 79.
[495]Hobsbawm, **a.g.e**., s. 72.

Türkiye'de böyle sınıfsal ilişki anlamında bir değişim söz konusu olmamıştır. Zaten Türk Devrimi'nin asıl tartışılması gereken yanı bu olarak görünmektedir.

Sınıfsal ilişki yönü bakımdan Türk Devrimi'nin düzen değiştirici yanı olmadığını ifade eden Şerif Mardin, bunun daha çok bürokrasi-içi bir mücadele olduğunu kaydeder. Çünkü hiyerarşik piramidin tepesindeki küçük bir grup hariç, sınıf ilişkileri düzeni pek az kimseyi ilgilendirmekteydi. "*En fazla, eskisinin yerini alan yeni bir bürokrat nesilden söz edilebilirdi*." Bu dinamik, yalnızca "*sınıf*"ın Türk toplumu için anlamı üzerinden anlaşılabilir. Zira "*piyasa durumuyla*" şekillenen ekonomik menfaatler etrafında belirlenen toplumsal sınıflar, Türkiye'de çok "*ruşeym halinde*" ve dağınıktır.[496] Başka bir deyişle Marksist anlamda toplumsal sınıflar Türkiye'de henüz oluşum halindedir.

Dolayısıyla Türk Devrimi "*hoşnutsuz bir burjuvazinin aracı*" değildi. Toplumsal düzenden tatmin olmayan köylü dalgasıyla da sürüklenmemiş ve feodal ayrıcalıkları kaldırmayı da hedeflememiştir. Cumhuriyet, esas olarak Osmanlı "*ancien régime*"nin değerlerini hedef almıştı. Esas itibarıyla bu anlamda "*devrimci bir hareket*"tir.[497] Çünkü toplumun üstyapı kurumlarını kökünden değiştirmiştir. Üst yapı kurumları, özellikle kültür ve hukuk normları üzerinden toplumu değiştirme fikri Türk Devrimi'ne yön vermiştir.

Türkiye'nin Batı medeniyetini benimsemeye çalışmasının toplumsal bir olay, bir kültür değişimi işi olduğunu belirten Halil İnalcık'a göre söz konusu değişim, Türkler tarafından bir modernleşme, daha ileri bir toplumsal düzen modeline geçiş olarak düşünülmüştür. Modernleşmede asıl önemli olan "*hayat görüşü ve davranışlarda meydana gelen değişmedir*". Bu nedenle Atatürk'ün hayatın her alanındaki "*modernleşme*

[496] Mardin, **Türkiye'de Din…,** s. 149 ve 149'dan Max Weber, "Class, Status and Party", **Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective**, ed. Reinhard Bendix and Seymour Martin Lipset, New York, Free Press, 1966, p. 21-22.
[497] Mardin, **Türkiye'de Din…**, s. 153.

kararı" "*haklı*"dır. "*Atatürk'e kadar Türkiye'de bilhassa geleneksel toplumun direnişi sebebiyle, modernleşmenin yalnız teknikte ve usullerde mümkün ve arzu edilir bir şey olduğu görüşü hâkimdi*." Dolayısıyla "*Atatürk'ün radikalizmi, yalnız bir derece farkı değil, bir nitelik farkı doğurmuştur*".[498]

Atatürk'ün önderliğini yaptığı devrimin radikalliği konusunu, Fransız yahut dünyanın diğer devrimleriyle kıyaslamak değil, 1923'e kadar olan Batılılaşma hareketi ile sonrası arasında karşılaştırmak daha uygun olabilir. Meriç'i de Atatürk devrimini "*radikal*" görmeye iten farkı burada aramak gerekir.

İki dönem arasındaki Batılılaşma hareketindeki farklar üzerinde durulduğunda; Cumhuriyet'te yapılanların hem çok daha yaygın hem de daha radikal olduğu görüşü hâkimdir. Söz gelimi "*alfabe değişikliği*" gibi Osmanlı çağında sadece tartışılmış bazı "*değişimler*", Cumhuriyet'te somut program haline getirilerek uygulanmıştır. Cumhuriyet yenilikçiliğinin Osmanlı'dan başlıca farkı, yalnız "*yeni*"yi kurmaya çalışmakla yetinmemesi, "*eski*" ve "*işe yaramaz*" olarak değerlendirdiklerini de ortadan kaldırmayı programlarının önemli bir parçası haline getirmesidir. "*Radikalizmi*" daha çok bu noktadadır.[499]

Osmanlı İmparatorluğu devrindeki Batılılaşma hareketine göre Cumhuriyet, Batılılaşma konusunda tereddütten uzak bir tavır sergiler. Tanzimat dönemiyle özdeşleşen "*ikili*" yapı, esasen II. Mahmut devrinden İttihat ve Terakki idaresine kadar tüm Osmanlı dönemi yenileşme hareketlerine hâkimdir. Medresenin yanında yeni okullar, şer'i mahkemelerin yanında laik mahkemeler, eski mahalle yaşamıyla Fatih semtinin yanında yeni apartman binalarıyla Harbiye, bu ikiliğin görünür yüzüdür.

---

[498] İnalcık, **Devlet-i Âliyye**, s. 367-369.
[499] Murat Belge, "*Muhafazakârlık Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, s. 98.

Türk İnkılâbına Bakışlar kitabının 1938 baskısına yazdığı Önsöz'de Peyami Safa, İslam Doğu ile Hıristiyan Batı arasında Türkiye'nin çektiği tercih sıkıntısının Tanzimat'tan önce başladığını söyler. Gülhane Hatt-ı Hümayunu da, "*Jön Türk inkılâbı*" da Türkiye'ye ait her şeyi ikiye bölerek alaturka ve alafranga iki Türkiye doğuran bu tereddüdü kökünden atamamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş devrinde bu ikilik, Türk düşüncesinin başlıca meselesi ve "*Türk ruhunun başlıca işkencesi*" olmuştur. Bütün ıslahat adımları ve ona ket vuran tüm irtica hareketleri, bütün fikir ve politika mücadeleleri bu ayrılıktan doğmuştur. *Fatih-Harbiye*'nin yazarına göre Atatürk "*bir kılıç vuruşuyla*" bu ayrılığı kökünden biçmiştir.[500] Cemil Meriç'in sevdiği iki yazarın, Tanpınar'ın da Safa'nın da, Atatürk'ü eski ile yeni arasındaki tereddütlere son vermesinden ötürü övmeleri dikkate değer bir husustur.

Atatürk devrimlerinin değişmez iki ilkesinin "*milliyetçilik*" ve "*medeniyetçilik*" olduğunu vurgulayan Safa, devrimleri de bu iki ilkeye göre sınıflandırır. Bu çerçevede ulusal egemenliğin ve Büyük Millet Meclisinin kuruluşu, saltanatın ve hilafetin ilgası, ekonominin millileştirilmesi, Osmanlı çerçevesinden çıkan Türk tarihinin Orta Asya'daki köklerine kadar genişletilmesi, Türk dilinde Güneş-Dil teorisine kadar giden bir kendi kendini bulma ve tasfiye hareketi, öz Türkçe soyadı kanunu, Kur'an'ın tercüme ettirilmesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi "*milliyetçi inkılâplar*" arasında yer alır. "Medeniyetçilik" ilkesi doğrultusunda atılan adımlar ise laikliğe dair tüm devrim hareketleri, medreselerin ve şer'i mahkemelerin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, mekteplerden din derslerinin kaldırılması, dinî hukukun ilgası ve Medeni Kanunun kabulü, şapka devrimi, Latin harflerinin kabulü, takvim ve ölçülerin değiştirilmesi vardır.[501] Safa'nın "*milliyetçilik*" açısından değerlendirdiği devrimler,

[500] Peyami Safa, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Ötüken Yayınları, 2013, İstanbul, s. 8.
[501] Safa, **a.g.e.**, s. 99-100.

Meriç'e göre Türk insanının tarihiyle, diliyle bağlarını koparırken, "*medeniyetçilik*" adına yapılan devrimler diliyle birlikte diniyle olan bağlarını koparmıştır.

Atatürk devrimlerine ilişkin ağırlıklı olarak dil ve din meselesi üzerinde duran Cemil Meriç, laiklik konusunda yapılanları doğrudan eleştirmez, ancak genellikle halkın dinden, geleneksel Müslüman yaşamından uzaklaştırıldığından söz eder. Her ne kadar Osmanlı döneminde düşüncenin gelişmemesinden yakınsa ve bu bakımdan Mustafa Kemal'in, kafaların sadece dışını değil, içini de düzenlemeye kalkıştığından bahsetse de, Atatürk'ün ve Atatürkçülüğün zaman içinde dogmatikleşerek dinin yerini aldığını öne sürer. "*Batı şapkaydı. Şapka ve itaat. Kalabalığın yerine şef düşünecekti. Kur'an rafa kalktı. 'Nutuk' çıktı ortaya. Bir nutuk ve bir fırka. Bir lokma ve bir hırka… Atatürkçüyüz. Atatürkçülük asil cumhuriyetin resmi dinidir. Mitosu olmayan sığ, dalsız budaksız bir din. Tam robot dini.*"[502] Atatürkçülüğün bir "*din*" olma iddiası söz konusu değildir. Fakat Meriç'in esas vurgulamak istediği onun dogmatik bir düşünce, bir resmi ideoloji haline getirilmesi meselesi, esas olarak Niyazi Berkes'in belirttiği üzere, Atatürk'ten sonraki dönemlere ilişkin bir gelişmedir.

Meriç'in Cumhuriyet devrimleri arasında asıl eleştirdiği ise harf ve dil devrimleridir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacak bu konu, kültür alanıyla ilgilidir. Meriç, neredeyse bütün Batılılaşma sürecini kültür penceresinden değerlendirdiği için onun Cumhuriyet ve Atatürk devrimlerine bakışının da bu pencereden olduğunu belirtmek gerekir. Kültür alanında din ve dil onun öncelikli konusudur. Türk insanının ve toplumunun kimliğinin belirlenmesinde başat olan bu iki unsur, Cumhuriyet'in de öncelikli konularından ikisidir. Ancak Cumhuriyet'in önemsediği bir başka konu olarak toplumsal kalkınma meselesi ve bu doğrultudaki

[502] Meriç, **Jurnal 1**, s. 354.

devletçilik ilkesi ile buna ilişkin tartışmalar, Cemil Meriç'in gündeminde pek yoktur. Kafasındaki temel eleştiri konularının hemen hepsi kültürel meseleler üzerinedir.

Bu nedenle çalışmanın Cemil Meriç'e ilişkin son kısmı onun temel ilgi alanı olan kültür konusu ile Doğu-Batı çatışmalarına ayrılmıştır.

2.3. Cemil Meriç'in Düşüncelerinde Kültür Konusu

Cemil Meriç'in düşünce dünyasında kültür alanı geniş bir yer tutar. 1986'da yayımladığı son eserinin *Kültür Yerine İrfan* başlıklı olması bunun bir göstergesi kabul edilebilir. Batılılaşma konusu Meriç açısından nihayetinde bir kültür ve medeniyet değişimi olarak görülür.

Cemil Meriç'in kültür konusu üzerinde bu kadar durmasının esas nedeni Batılılaşmayı bir medeniyet değişimi işi olarak görmesinden dolayıdır. Temelde İslam/Doğu ve Hıristiyan/Batı olarak iki ayrı medeniyeti kabul eden Meriç, bu iki medeniyetin din, dil, tarih bakımından farkları üzerine düşünür. Burada, Doğu'nun Hint kültürünü, Batı'nın da Yahudiliği kapsadığını belirtmek gerekir. Fakat konu Türkiye'nin Batılılaşması olduğundan, burada Doğu derken, İslam ülkeleri ve tabii esas olarak Osmanlı/Türk toplumu söz konusudur.

Cemil Meriç, bir medeniyetin başka bir medeniyete geçmesinin "*ham bir hayal*"[503] olduğunu ve Türkiye'nin bu hayali pahalıya ödediğini ileri sürer.

"*Batılılaşmanın batmak olduğunu idrak ettiğimiz zaman iş işten geçmişti. Bir medeniyet, başka bir medeniyetten ancak malzeme alır. Bu malzeme bütün insanlığın ortak malıdır. Her müessese her iklimde gelişmez. Hangi müesseselerin hangi iklimlerde gelişeceği, ancak uzun bir tefekkür ve sabırlı bir tetkik ile anlaşılır. Kendi tarihimizi,*

[503] Meriç, **Kültürden**…, s. 479.

kendi içtimai bünyemizi bilmeden, tarihine yabancı olduğumuz, temellerine eğilmediğimiz, tezatlarından habersiz bulunduğumuz bir dünyanın siyasi müesseselerini aynen benimsemek hataların hatası idi."[504]

Osmanlı İmparatorluğu, Batılılaşma yönünde reformlara giriştiği zaman Batı, Osmanlı ülkesine doğru yayılmaya başlamıştı. Dolayısıyla bu hareket başladığında Meriç'in işaret ettiği üzere, Batı toplumlarının yapısı, geçirdikleri aşamalar hakkında Osmanlı idarecilerinin bilgi ve deneyimleri sınırlıdır. Çünkü Batı ile savaşlarını kazandığı sürece bu medeniyeti merak etmemiş, onun Hıristiyan olması dışında hangi unsurlara dayandığıyla pek ilgilenmemişti. İlgilenmeye başladığında ise uzun uzadıya tahliller yapacak vakti kalmamıştı. Cumhuriyet, Tanzimat ve Meşrutiyet devirlerinin ikiliklerine yer vermeyerek bu anlamda daha kararlı davranmıştır. Zira arkasında yüzyıllık bir tecrübe birikmiştir. 1923 sonrasının zorluğu, İmparatorluktan ulus-devlete geçişin sancılarıdır.

Türkiye'de Batılılaşmaya bir tepki olarak gelişen muhafazakâr düşünüş üzerine 2000'li yıllardaki çalışmalarıyla bilinen Nazım İrem, Cumhuriyet döneminde devletin "*millî devlet*", toplumun da "*millet*" olarak yeniden örgütlenmesinin "*Kemalist inkılâpçı siyasetin*" hukuk alanındaki reformlarla hedeflediği "*siyasal mühendislik girişiminin*" ve ardından uygulamaya koyduğu "*kültür projesinin*" nihai hedefleri olduğuna dikkat çeker.[505] Başka bir ifadeyle Medeni Kanunun kabulünden takvim, saat ve ölçü değişikliklerine hukuki alanda atılan adımlarla harf devrimi, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi kültür alanında yapılan değişiklikler ulus-devlet ve onun toplumu olan "*ulus*"u oluşturmaya yönelik girişimlerdir. Çok uluslu, çok dinli ve dilli bir kültürel yapı yerine "milli kültür" konmaya çalışılmıştır.

[504] Meriç, **Kültürden**…, s. 479.
[505] Nazım İrem, "*Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, s. 105.

Cemil Meriç, "*milli kültür*" ifadesine karşı çıkıp "*milli irfan*"dan söz eder. Ona göre Cumhuriyet'in getirdiği kültür, yıktığı ise irfandır.[506] Cumhuriyet'in yıktığı irfan Osmanlı İmparatorluğu'nun "*milli irfan*"ı ise, çok uluslu imparatorluk yapısı ile "*millî*"lik kavramının birbiriyle uyuşmadığını not düşmek gerekir. Ancak Meriç'in söylemindeki Cumhuriyet kültürü Batı kültürü olduğundan "*millî*" değildir. Osmanlı kültürü ise geleneğe ve dine dayandığı için "*irfan*"dır ve "*millî*"dir. Bu açıdan söz konusu olan "*millilik*" değil de, "*yerlilik*" gibi durmaktadır.

Bu bölümde Meriç'in "*kültür*" ve "*irfan*" sözcükleriyle ne kastettiğiyle birlikte esas olarak Batılılaşma kapsamında kültür değişimi ve onun sonuçlarına dair görüşlerine yer verilecektir. Bundan başka, Meriç'in çalışmalarında geniş bir yer tutan edebiyat ve roman hususları üzerinde durulacaktır.

2.3.1. Kültür Yerine "*İrfan*"

Bir dilbilimcisi, aynı zamanda hem edebiyat hem de sosyolojiyle yakından ilgili bir düşünür olarak Cemil Meriç kültürü açıklamak, kavramsal karşılığını bulmak üzere epeyce kafa yormuştur. Bu kavramı "*aydınlatmak için yıllarca emek harcamış*"tır.[507] *Kültürden İrfana* kitabında Cemil Meriç, uzun uzadıya "*kültür*" sözcüğünün kökeni ve anlamı üzerinde durur.

Meriç, Batı kökenli kültür kelimesini modern teknik ve antropolojik anlamından incelmeye başlar ve sonunda anlamı belirsiz bu sözcüğün Batı'nın "*düşünce sefaleti*"ni belgeleyen kelimelerden biri olduğu kanaatine varır. Türk diline Fransa'dan ve Amerika'dan iki kaynak halinde eklemlenmiştir. Fransızca kültürün karşılığı hemen hemen "*irfan*"a denk gelirken, Amerikan dilindeki kültürün karşılığı "medeniyet"e denk gelmektedir. Hâlbuki İslam, bu kargaşadan asırlarca önce kurtularak medeniyet ve

[506] Açıkgöz, **a.g.e**., s. 81.
[507] Ergun, **a.g.e**., s. 23; Meriç, **Kültürden**…, s. 9.

kültürü aynı kelimede, "*umran*"da birleştirmiştir.[508] "*Umran*" konusunda ise Meriç'in başvuru kaynağı elbette İbn Haldun'dur.

Cemil Meriç, İbn Haldun'a göre tarihin amacının, insanının toplumsal durumunu, medeniyeti ve bu medeniyetin gereği olan olayları anlatmak olduğunu aktardıktan sonra Tunuslu tarihçinin *Mukaddime* adlı eserinin iki anahtar kavramı olan "*umran*" ve "*asabiyet*"e değinir. Meriç'e göre "*umran*" geniş anlamıyla "*kültür*"e karşılık gelir.[509] Batı'da modern zamanların teknik ve antropolojik anlamıyla "*kültür*" sözcüğünün 19. yüzyılda İngiliz antropolog Edward Burnett Tylor tarafından yerleştirildiğini aktaran Meriç, Tylor'ın, kültürü "*bilgiyi, inancı, sanatı, ahlâkı, hukuku, geleneği, bir kelime ile insanın içtimai bir varlık olarak elde ettiği bütün kabiliyetleri kucaklayan, girift bütün*" olarak tanımladığını dile getirir. Başka Batılı düşünürlerden "*kültür*" sözcüğünün anlamına ilişkin bilgilere yer verdikten sonra İbn Haldun'un umran sözcüğünün, tarihi ve insanı bütün olarak kucaklayan bir kelime olduğuna karar verir. "*Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı bir bütün*"e karşılık gelen umran, "*badiye hayatı*" ile "*şehir hayatı*" olarak anlaşılır. Meriç, bunun iktisadi ve sosyal çağrışımları olan bu sınıflandırmanın göçebe hayattan şehir hayatına doğru bir gelişimi anlattığını ifade eder. Bu gelişimin itici gücü de "*asabiyet*"tir.[510]

Meriç'teki İbn Haldun etkisini anlamak için ilk kitaplarından *Umrandan Uygarlığa*'nın, ki kitabın adı başlı başına İbn Haldun'dan mülhem durmaktadır, kültür ve medeniyet konuları üzerine olduğunu burada vurgulamak gerekir. Çünkü medeniyetler,

[508]Meriç, **Kültür…**, s. 31, 37.
[509] Mukaddime'yi Türkçe'ye çeviren isimlerden biri Turan Dursun'dur ve Dursun, İbn Haldun'un "*ümran*" sözcüğünü bazı yerlerde bayındırlık, ancak "*çoğunlukla toplumsal yaşam ve uygarlık*" anlamında kullandığını belirtir. "*Asabiyet*"in (el-asabiyye) karşılığı ise "*bağ*", "*bağlılık göstermek*" ve "*topluluk*"tur. Dursun, İbn Haldun açısından "*bağ*"ın en güçlüsünün "kabile"lerde "kan bağı" olduğunu kaydeder. "Asabiyat"ın "güç", "*birbirlerine güç verenlerin topluluğu*", "*aile topluluğu*", "*boy*", *kabile*" anlamlarında kullandığını not düşer. Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, 1. Cilt, (çev. Turan Dursun), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2015, s. 60'tan 9 no'lu dipnot ile s. 269'dan 1 no'lu dipnot.
[510] Meriç, **Kültürden…**, s. 38.

kültürler, Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki farklar Cemil Meriç'in başlıca uğraştığı konulardır. Bu sebeple kültür kavramı üzerinde biraz durmakta fayda var.

Kültürün 15. yüzyılda İngiltere'de ekip biçmek anlamında kullanıldığını aktaran İngiliz toplumbilimciler Anthony Giddens ve Philip W. Sutton, daha sonraları insan zekâsının gelişimine karşılık geldiğini belirtirler. 18. yüzyılda Almanya'da "*medeniyet*" kavramı için kullanılan kültür, 19. yüzyılda "*kültürler*" ya da "*kültürel varlıklar*"a dair tanımlamaların gelişmesiyle sosyal bilimlerde kullanılmaya başlanmıştır. Sosyal bilimlerdeki anlamıyla kültür, "*bir toplumun üyelerince edinilmiş olan yaşam biçimiyle, aralarında değerler, dil, sosyal normlar, gelenekler ve hukukun bulunduğu unsurların tümüyle ilgili*" olduğunu kaydeder.[511] Immanuel Wallterstein, kültürün sosyal bilimlerde kullanılan kavramların geniş anlamlar içermesi bakımından ön sırada sayılabileceğine işaret ederek kavramı antropologların açıklamalarından yola çıkarak tanımlamayı tercih eder. Buna göre,

"*…bütün kişiler başka herkesle ortak özelliklere sahipken, bütün kişilerin sadece bazı kişilerle ortak birtakım özellikleri ve nihayet başka hiç kimseyle paylaşamadıkları birtakım özellikleri vardır. ..temel model her kişinin üç şekilde tanımlanabileceğidir: türün evrensel vasıfları, kişiyi bir gruplar dizisinin üyesi olarak tanımlayan vasıflar kümesi, o kişinin özel durumuyla ilgili (hususi) vasıfları*."[512]

Evrensel ya da kişisel özelliklerden söz edilmediği zaman bu ikisi arasında kalan özellikleri ya da davranışları yahut da değerleri, inançları tanımlamak için çoğunlukla "*kültür*" kavramı kullanılır. Dolayısıyla her grubun kendi özgül kültürü vardır ve her kişi

[511] Anthony Giddens ve Phillip W. Sutton, **Sosyolojide Temel Kavramlar**, (çev. Ali Esgin), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018, s. 259-260.
[512] Immanuel Wallerstein, **Jeopolitik ve Jeokültür**, (çev. Mustafa Özel), İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 211-212.

birçok "*kültürlere*" katılır.[513] Bu tanım çerçevesinde kültür, belli bir insan topluluğunun sahip olduğu ortak özellikler, değerler, davranış biçimleri, inançlar bütünüdür.

Türkiye'de medeniyetle kültürü sistemli bir şekilde tarif eden ilk Türk düşünürünün Ziya Gökalp olduğu kabul edilir. Medeniyet ile hars ayrımı yapan Gökalp, medeniyeti evrensel, medeniyetin her millette aldığı hususi şekilleri ise hars olarak tanımlar. Hars yalnız bir milletin dinî, ahlakî, hukukî, dilî, iktisadî ve ilmi hayatlarının uyumlu bir bütünü iken, medeniyet ise aynı gelişmişliğe sahip birçok milletin toplumsal hayatlarının ortak bir bütünüdür.[514] Bu sözcüğü "*bedbaht*" bulan Meriç, "*hars*"ın İttihat ve Terakki'nin yarı resmi kuramcısı tarafından ortaya atıldığı için devrin aydınlarının bütün itirazlarına rağmen uzun süre yaşadığını belirtir. Hars sözcüğüne ilk karşı çıkanlardan biri olan Raif Necdet Bey (Kestelli), *Hayat-ı Ebediye* adlı eserinde kültür yerine "*irfan*" kelimesinin hem söz hem de anlam itibarıyla daha güçlü, daha munis ve neşeli bulduğunu ifade eder. Meriç, İkinci Meşrutiyet aydınları için irfanın "*çok sevimli*" bir kelime olduğunu yazar.[515] Cemil Meriç, İttihat ve Terakki'nin "*yarı resmi ideoloğunun*" hiçbir eleştiriyi dikkate almayacak kadar hars kelimesinden memnun olduğunu kaydeder. Fakat sonra daha iyisi yapılarak Avrupa'da doğmuş "*kültür*" kelimesi olduğu gibi alınmıştır. Açık bir tarifi olmayan kültür kelimesinin Fransızca sözlüklerde "*inanı insan yapan bilgilerin bütünü*" olarak geçtiğini, Almanca ve İngilizce eserlerde ise ağır basan anlamın toplumsal yaşayış olduğunu dile getirir. Kelime antropologlarla sosyologlar için başka, edebiyatçılar için başka anlamlar taşır.[516] Antropologlar için insan toplulukları arasındaki farklılıkları saptamaya yardımcı olması, sosyologlar için din, gelenekler, insan ilişkileri yönüyle, edebiyatçılar içinse dil, düşünüş boyutuyla önemlidir.

[513] Wallerstein, **a.g.e.**, s. 211-212.
[514] Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, (haz. Salim Çonoğlu) Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014 s. 46-47.
[515]Meriç, **Kültürden**…, s. 35.
[516]Meriç, **a.g.e.**, s. 36.

Batılılaşma sürecini kültür penceresinden irdeleyen Mümtaz Turhan'ın kültür tanımı ise şöyledir:

"*Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut her nevi bilgiyi, alâkaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumi atitüt, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar birlikte, o cemiyet mensuplarının ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususi bir hayat tarzı temin eder.*"[517]

Bu çalışma açısından kültür, bir toplum için onu diğer toplumlardan ayırt eden, kendine özgü hayat tarzını ifade etmesi bakımından önemlidir. Çünkü Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde söz konusu olan Doğulu-İslam hayat tarzı içindeki bir toplumun başka bir hayat tarzından, Greko-Romen ve Hıristiyan temelli Batı'dan alıntılar yapmasıdır. Türk düşüncesinde, özellikle İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr çevrelerde Batılılaşmanın ağırlıklı olarak kültür yönüyle tartışılması bu yön üzerinedir.

Kültürün "*insan varoluşunun nasıl ve ne olduğu*"[518] ile ilgili olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanların ve toplumların kendilerini nasıl tanımladığı, kimlikleri meselesi önem kazanır. Ait olunan inanç ve millet toplulukları söz konusu tanımlamada, kişinin kendisine atfettiği kimlikte büyük rol oynar.

Kültür, İslamcı düşünüş içinde yer alan Nurettin Topçu'nun tanımlamasına göre; bir milletin bütün bireylerinin sahip olduğu, hadiseleri karşılayan duyuş şekilleriyle, bütün tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümleridir. Bu değer hükümleri ilim, felsefe, sanat ve din tarafından yaşatılır. İnsanı kâinatın merkezi yapan bütün meseleleri bunlar paylaşmışlardır ve her cemiyet, her millet bunları kendi ruh kabiliyeti, kendi iradesiyle yoğurmuş, birbirine kendi karakterini vermiştir. Kültür, onu yaratmış milletin malıdır ve

[517] Turhan, **Kültür….**, s. 36-37.
[518] Nermi Uygur, **Kültür Kuramı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 18-19.

din, bu milli kültürün temel bir bölümüdür.[519] Cemil Meriç'in Türk kimliğini İslamlıkla bir düşünmesi gibi Topçu da bu iki kimliğin ayrılamayacağı kanaatindedir.

Kültür üzerine bu çeşitli tanımlamalardan sonra Cemil Meriç'in kültür yerine niçin "*irfan*" sözcüğünü tercih ettiği sorusuna geçilebilir. *Bu Ülke*'de Meriç bu sorunun cevabını şöyle verir:

"*İrfan, düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan bir kelime. Tecessüsü madde dünyasına çivilemeyen, zekâyı zirvelere kanatlandıran, beşeriyi ilahi ile kutsileştiren, uzun ve çileli bir nefis terbiyesi. İslam, insanı parçalamaz. İrfan, kemale açılan kapı, amelle taçlanan ilim. Batı'nın 'kültür'ünde yok bu zenginlik, bu ihtişam, bu hayata istikamet veriş yok. İrfan bir mevhibedir. Cehitle gelişen bir mevhibe. Kültür, katı, fakir ve tek buutlu bir lafız. İrfan, beşeri beşer yapan vasıfların bütünüdür. Kültür, homo ekonomikus'un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfan, dini ve dünyevi diye ikiye ayrılamaz. Yani her bütün gibi tecezzi kabul etmez."*[520]

Meriç'in bu ifadeleriyle "*Bu Ülke'ye özgü olanı, otantik olanı*" yücelttiğine dikkat çeken Tanıl Bora, Meriç'in Batılı kültür kelimesiyle genellenemeyecek, "*bütünlüklü, organik*" ve Türkiye'ye özgü, otantik bir kavram olarak "*irfan*" sözcüğünü teklif ettiğine dikkat çeker.[521] "*İrfan*" sözcüğünün birinci anlamı olarak "*bilme, anlama, kavrama, sezme, kültür*" ifadeleri yer alırken[522] ikinci karşılığı "*ilahi bir feyiz olarak kâinatın sırlarını bilme kudreti*", üçüncü bir karşılık olarak ise "*kültür*" yer almaktadır.[523] Meriç'in "*irfan*" sözcüğünü tercih etmesinin nedenini "*kültür*" anlamıyla beraber bu ikinci anlamı

[519] Nurettin Topçu, **Kültür ve Medeniyet**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 22.
[520]Meriç, **Bu….**, s. 175.
[521]Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 394.
[522] İsmail Parlatır**, Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Yargı Yayınevi, Ankara, 2011, s. 756.
[523]Ferit Develioğlu, **Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992, s. 532-533.

dolayısıyla olsa gerektir. Gerçeğe, başka bir deyişle hakikate ulaşma çabası içinde olan bir düşünürün "*irfan*"ı bu denli benimsemesi olağan görülebilir.

Cemil Meriç'in şu sözleri, onun "*kâinatın sırlarını bilme*"nin peşinde olduğunu düşündürür:

"*Hayatımızın ritmi, neredeyse mânası değişti. Bakir faaliyet sahalarına yönelmekteyiz. Ezeli ve mutlak'ın yerini nisbî ve seyyal aldı. Bugünün insanı, tarihin bize tanıttığı insan değil artık. İnsanlık binlerce yıl zarfında değiştiğinden çok, son yüzyılda değişti. Modern çağ, insan ve insan kaderi, insanın dünyadaki yeri, menşei ve amaçları konusunda yeni bir tecessüsün doğumuna şahit oldu. …Yeni kültür anlayışı: Dahası da var. Değişen yalnız kültürün muhtevası değil, kültür mefhumu da değişti. Kültürle medeniyeti birbirinden ayırmaya kalktık.*"[524]

Bu durumda "*ezeli ve mutlak*" olan "*irfan*"la, "*nisbî ve seyyal*" olanın "*kültür*"le ilgili olduğu çıkarsaması yapılabilir. İnsanlık modernite ile birlikte "*ezeli ve mutlak*" olandan vazgeçmiş, geçici ve seyyal olanın ardına düşmüştür. O halde bu durum sadece Türkiye'ye özgü ve Batılılaşma ile ilgili bir mesele değildir. İnsanlığın bütününü ilgilendiren, modern çağlara özgü ve modernitenin kendisiyle ilgili bir durumdur.

Kültürel anlamda büyük bir değişime karşılık gelen modernite, 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları hemen hemen bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimleri olarak tanımlanır. Modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam biçimleri, insanları geleneksel toplumsal düzenlerinin tamamından koparmıştır. Modernliğin getirdiği dönüşümler hem yaygınlıkları hem de yoğunlukları açısından insanlığın önceki dönemlerinde görülen değişimlerden çok daha etkilidir. Yaygınlık açısından bakıldığında bu dönüşümler, küresel düzeyde toplumsal bağlantı biçimleri

[524] Meriç, **Kırk.., c. 1**, s. 126.

kurulmasında etkili olmuştur. Yoğunluk açısından ise insanların günlük yaşamlarının kendilerine özgü, kişisel özelliklerini değiştirme aşamasına gelmiştir. 1970'lerden beri modernite üzerine çalışan Anthony Giddens, geleneksel ile modern olan arasında süreklilikler olduğunu, bunların birbirinden tamamen ayrı parçalar olmadığını belirtir. Ancak son üç dört yüzyıla ilişkin değişiklikler, geçmişe ait bilgilerden "*sınırlı*" olarak yararlanmayı gerektirecek kadar "*dramatik*" ve "*kapsamlı*"dır. Modernitenin iki temel örgütlenmesi ulus-devlet ve kapitalist üretimdir. Bu iki örgütlenme biçimi Avrupa çıkışlı olsa da, küreselleşme sebebiyle modernitenin Batı'yla sınırlı kalmadığı görülür. Giddens, küreselleşmenin, Batı kurumlarının dünya üzerinde diğer kültürleri ezerek yayılmasından başka bir olgu olduğunu; "*dünya üzerinde, içinde artık 'başkalarının' olmadığı yeni karşılıklı bağımlılık biçimleri*"ni ortaya çıkardığını ve küreselleşme sayesinde modernliğin "*evrenselleştirici*" yönünün bulunduğunu kaydeder.[525] Giddens, modernitenin Batı'nın üstünlüğü ile bağlarını kopardığını söylese de, siyasi ve ekonomik üstünlüğünün kültürel olarak yayılmasını, Batı dışı toplumlara onun yaşam biçimlerini kâh dayatmasını, söz gelimi kapitalizm tüketim alışkanlıklarını değiştirme isteği gibi, kâh özendirmesini kolaylaştırdığı hususunun göz ardı edilemeyeceği düşünülmektedir.

Batı'nın zaten modernitenin içinde doğduğunu vurgulayan Wallerstein ise, ancak Batı dışı toplumların "*modern*" olmak için kültürel yönden "*Batılı*" olmak, başka bir ifadeyle Batılılaşmak zorunda olduklarını düşünür.[526] Modernitenin çıkış yeri ve hâkim gücü Batı olduğu için, hâkim kültürü de Batı kültürüdür. Modernleşmek isteyen toplumların, Batı kültüründen etkilenmemesi zordur. Dini ve diliyle benzemese bile, teknolojisini alması bu kültürün bir biçimde aktarımı için yeterli olacaktır. Moderniteyi Batı kültüründen ayırıp evrensel bir düzleme yerleştirmek, bunun altında da yerel farklı

[525] Athony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, (çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 9-12, 151-152.
[526]Wallerstein, **Jeoppolitik…**, s. 231.

kültürlerin varlığını kabul etmek, aynı ekonomik sistem, ki burada kastedilen kapitalist düzendir, içinde kaldığı sürece başka bir sonuç doğurmayacaktır.

Bu doğrultuda kültür her zaman "*güçlü*"lerin silahıdır. Ancak "*zayıf*"lar da "*gelenekler*"in meşruiyetine sığınarak bir direnç gösterebilirler.[527] Cemil Meriç'in, "*irfan*" ısrarını bu anlamda bir direnç oluşturma çabası olarak görmek mümkündür.

Cemil Meriç'in medeniyet ve kültürün aynı anlamda kullanılması gerektiği yönündeki ısrarı da bu direnç çerçevesinde değerlendirilebilir. Çünkü medeniyet, ekonomik, siyasi, hukuki yapılar ile dini, dili, sanatı içermek üzere kültürü kapsayan bir olgudur. Ziya Gökalp'in medeniyet ve hars ayrımı, Batı kültürünün medeniyet kılıfı içinde aktarılmasını önleyebilecek bir ayrım değildir. Böyle bir ayrım sadece kültürün bir biçimde aktarılmasını "*kılıf*" içine sokması bakımından değil, Türkiye'nin Batılılaşmasını, çağdaşlaşmasını da eğreti bir hale soktuğu için de eleştirilmiştir.

Kültür ile medeniyeti keskin hatlarla ayırmak, Hilmi Ziya Ülken'e göre, skolastik bir fikirden, diğer bir ifadeyle "*madde*" ve "*suret*"in, esasla şeklin ayrı ayrı şeyler olduğunu zannetmekten başka bir şey değildir. Hâlbuki gerçekte maddesiz suret ve esassız şekil yoktur. Böyle bir ayrım ancak zihinde mümkün olabilir.[528] Gökalp'in Batı medeniyetinin harsını eleyip tekniğini almak yönünde, manevi olanı maddi olandan ayırmak çabası, uygulamada mümkün olamayacağı için eleştirilir.

Medeniyet ile kültürü birbirinden ayırmak bir yöntembilimsel yanlış olarak görülür. Bu doğrultuda Doğan Ergun, tarihte toplumların birbirlerini medeniyetleriyle ve kültürleriyle derece derece etkilediklerinin görüldüğünü kaydeder. Başka bir medeniyetten maddi olgu, maddi kurum ya da teknoloji biçiminde bir ya da birkaç maddi öğe aktaran toplum, o başka medeniyetle iç içe ve uyumlu olan kültürden de er geç

[527] Wallerstein**, Jeopolitik…**, s. 256-257.
[528] Ülken, **Millet…,** s. 10.

etkilenir. Bu hem başka bir ideolojinin hem başka manevi değerlerin aktarılmasıdır. Başka bir deyişle maddi unsurları bu aktarılan şeylerle birlikte kabul eden toplumun kendi ideolojisinden, kendi kültüründen bazı olguların kaybolması demektir. Bir toplumun ulusal kimliğinin yabancılaşması, yitirilmesi ya da değişmesinin nedenlerini bu süreçlerde aramak gerekir.[529] Cemil Meriç için bu süreç Tanzimat ile başlamış Cumhuriyet'le devam etmiştir. Batılılaşma süreci içinde yapılan değişiklikler, aktarılan kurumlar ve değerler Türk toplumunu kimliğinden, geleneklerinden, dininden, dilinden uzaklaştırmıştır.

Cemil Meriç, Avrupa'nın tahlilci zekâsının bilgiyi dünyevi ve dini olarak ikiye böldüğünü, dini kültürle dini olmayan kültürün farklı kavramlar olduğuna inandığını düşünür. Meriç'e göre dünyevi kültür bir ideoloji, bir aldatmacadan ibarettir. Din ise asırlardan beri yaşayan ve nesilleri huzura kavuşturan, tecrübelerden geçmiş inançlar bütünüdür. Kültürün, kılıçla kazanılamayanı "*yalan*"la kazanmanın peşinde olduğunu ileri sürer. Bu çerçevede Avrupa'nın, Tanzimat'tan beri Türk aydının kutsalını, başka bir deyişle İslamiyet'i öldürmenin peşinde koştuğuna inanır. Fakat Avrupa'nın İslamiyet yerine kendi kutsalını, Hıristiyanlığı aşılaması da mümkün değildi. Bu sebeple misyonerin hedefi Osmanlı'yı Hıristiyan yapmak değil, ezeli düşmanını istediği kalıba sokacağı "*etnik*" bir toz yığını haline getirmekti. Aydınlar "*kesimi*"nde bu amacına ulaşmıştır. Celal Nuri, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Prens Sabahattin'in taassuba, istibdada karşı direnişleriyle aslında 18. yüzyıl Fransız intelijansiyasının kiliseye karşı savaşını tekrarlayan "*şuursuz birer aktör*" olduklarını düşünür. Neticede imansız nesiller türetilmiş, yabancı ideolojiler Türkiye'yi sarmıştır. Cemil Meriç bunları üç gruba ayırır. Birincisi hiçbir dünya görüşüne bağlı olmayan ve sırf ihraç etmek üzere uydurulmuş telkinlerdir. Bu tahripkâr telkinlerin başlıca vasfı tarihe düşmanlıktır. Osmanlı'nın

[529] Ergun, **a.g.e**., s. 48.

"*barbar*", İslamiyet'in "*gericilik*"; Türklerin ise "*Hititlerin, Sümerlerin çocukları*" olduğuna inandırmayı amaçlamıştır. İkincisi bir tür "*nasyonal sosyalizm*"dir. Alman milletine özgüdür ve ithal edilemezdir. Ancak "*karikatürü*" Türkleştirilebilir. Son olarak başka ülkelerin tezatlarını halletmek ve Hıristiyan Batı medeniyetinin karşılaştığı engelleri ortadan kaldırmak için üretilen sosyalizmler, Türkiye'ye tarihi çerçevelerinden sökülerek, toplumsal içeriklerinden soyutlanarak "*ezeli ve ebedi birer nass*" gibi sunulmuştur. Meriç, "*hazmedilmesine imkân olmayan*" bu üç ideolojinin, başka bir ifadeyle inanç manzumesinin mahiyetleri icabı dini olduğunu iddia eder. Çünkü üçü de bilinci değil, bilinçaltını işlemeye çalışırlar. Eleştiriye tahammülleri yoktur. Buna karşın geniş halk tabakaları atalarından kalma imanlarına sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.[530] Meriç'in sözlerinden, yabancı ideolojilerin üçünün de sadece aydın/bürokrat ve devlet idarecilerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Toplumun geri kalan büyük bölümü bu ideolojilerden etkilenmediğine göre Batılılaşma sürecinin dışında mı kaldılar sorusu sorulabilir.

"*İdeoloji, varolan bir sosyal yapıyı devam ettirmeye veya yenisini yaratmaya yarayan bir fikir yapısıdır*" diyen Şerif Mardin, Osmanlı toplumunun yönetilen ve yönetici olarak ikiye bölünmüş halinin "*kısmen gerçeklere dayanan bir ideoloji*" olduğunu kaydeder. Mardin'e göre yöneticilerin çıkarlarına uygun bu ideoloji bazen bir "*kapan*" işlevi görmüştür. Çünkü bu ikili toplumsal yapıyı benimseyen Osmanlı idarecileri, İmparatorluğun çöküş devrinde alt sınıfların düşünce ve yaşayışlarına, müşterek bir millî hayata katmak anlamında, gereken önemi vermemişlerdir. Bu ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyılda karşısında oluşan, feodal dönemin imtiyazlarının sona erip geniş halk kitlelerinin bir biçimde yönetime katılmaya başladığı "*modernleşme*"nin başat yapısal özelliklerinden biriydi. Bu bakımdan Osmanlı idarecileri

[530] Meriç, **Bu…**, s. 176-177.

çöküş yıllarında kendilerini modernlikten ayrı tutmuşlardır.[531] Şu halde modernleşme, Batılılaşmayı bir biçimde kaçınılmaz kılarken, Batılılaşma yönünde atılan her adım modernleşmeye varmamaktadır.

Modernleşme aynı zamanda, toplumların gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri bir süreçtir. Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşüyle başlayan bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasi hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları kapsamaktadır. Söz konusu gelişme sırasında, toplumun bazı işlevleri merkezde toplanırken, diğer yandan yeni gruplar ortaya çıkmış, toplumun işlevleri birbirinden ayrılmıştır. Fakat diğer yandan, bu ayrılmanın ortaya çıkardığı kopuklukları dolduracak yeni yapılar gelişmiştir. Bu yeni yapılar arasında vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi olgular merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan sosyal ve iktisadi yapı parçalarının birbirine bağlanmasını sağlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu modernleşmenin özellikle bu bölümünde, toplumsal bütünü ortaya çıkaran bağlayıcı yapıları kurma noktasında sıkıntı çekmiştir. Oysa Mardin'e göre bu bağlantı oluşmadan toplumsal seferberlik oluşmamaktadır.[532]

Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzeninde yönetici tabakanın halkın, başka bir deyişle reayanın üstünde yer aldığı ve bu tabaka ile reaya arasında bir mesafe olduğu anlatılmıştı. Şerif Mardin'in bahsettiği ikili yapı ve onu besleyen ideoloji, bu nedenle sadece çöküş dönemine özgü değildir. Yönetici tabakanın kültürü, diğer bir ifadeyle saray yahut İstanbul çevresinin kültürü ile halkın kültürü arasında da bu mesafe, yaşam biçiminden sanat anlayışına, kullanılan dile kadar belirgindir. Ancak çöküş döneminde Batılılaşma yolunda atılan adımlar, var olan keskin ayrımı gidermeye yönelik olmakla beraber yeterince başarılı olamamıştır. Çünkü reayanın durumundan ziyade devlet örgütü ve onun kurumlarını yenileştirmek ön planda olduğundan değişim de daha çok bu alanda

[531] Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 24-25.
[532] Mardin, **a.g.e.**, s. 25-26.

olmuştur. Diğer yandan, özellikle hukuk alanında, sınırlı da olsa yapılanlarla birlikte basın-yayın yoluyla bir kamuoyunun oluşmaya başlaması, dilde sadeleşme yönündeki gelişmeler halk kitlelerini biraz olsun merkeze, yönetici tabakaya yakınlaştırmıştır. Fakat söz konusu sınırlı adımlar bir vatandaşlık anlayışı yahut halkla yöneticilerin birleştiği bir ortak kültür yaratmada yetersiz olmuştur. Cumhuriyet'in bu anlamda toplumsal bağları kurmada, ortak bir kültür yaratmada daha başarılı olduğu söylenebilir.

Batılılaşmanın halk ve seçkinler arasında yarattığı ayrılığın bir başka yönü; Batı müziği, giyim kuşamı vb. alanlarda yapılan değişimlerin yönetenler ile yönetilenler arasında bir uçurum yaratması meselesidir. Seçkinler farklı bir biçimde giyinip konuşurken, yine de "*halkçı*" olduklarını "*iddia*" etmişlerdir. Feroz Ahmad, bu yabancılaşmanın 1930'lar boyunca artarak sürdüğünü ve Atatürk'ün ölümüyle birlikte daha da ağırlaştığını öne sürer. Artık bir tarafta zayıf ama etkin bir azınlığın bürokrasiyle birlikte anılan, Batılılaşmış, laik kültürü; diğer tarafta halk kitlelerinin İslam'la birlikte anılan yerli kültürü şeklinde iki kültür vardır. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda muhalefete izin verildiğinde, bu yabancılaşma büyük bir "*başarıyla sömürelebilmiş*"tir.[533] Cumhuriyet dönemi için yapılan bu yabancılaşma tespiti, Tanzimat sonrası için Şerif Mardin'in kullandığı "*aşırı Batılılaşma*" ifadesini akla getirmektedir. Mardin, Batılılaşma ile birlikte Osmanlı seçkinlerinin yaşamına evrensel değerlerin, başka bir deyişle Batılı değerlerin yoğun bir biçimde girdiğini, Osmanlı/Türk romanında sıklıkla işlenen ve özellikle *Araba Sevdası*'nın Bihruz Bey'i ile özdeşleşen "*alafranga*" bir yaşam tarzını "*aşırı Batılılaşma*" olarak addeder.[534]

Bu tarz bir Batılılaşma, bütün bir süreci yansıtmaz. Hukuktan siyasete, bürokrasinin örgütlenmesinden ekonomik yapılara kadar toplumsal hayatın tümüne az ya da çok

[533] Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, (çev. Yavuz Alogan), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014, s. 114.
[534] Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 21-35.

sirayet etmiş Batılılaşmanın birden çok yönü vardır ve elbette bu yönlerin hepsinde de ayrı ayrı eleştirilebilecek taraflar vardır. Bu anlamda Türk düşüncesinde ve toplumun belli kesimlerinde sürecin neredeyse tamamına atfedilen bu biçim "*aşırı*" bir Batılılaşma ile söz konusu olan bireylerin, toplumun bir kesiminin yaşamında meydana gelen değişimler, Batı kültürünün, yaşam tarzının görünen yüzünün, biraz da abartılarak ve yanlış yorumlanarak aktarılmasıdır.

Cemil Meriç'in Batılılaşmayı, özellikle Türk aydını üzerinden eleştirmesinde böyle bir yön vardır. Meriç'e göre Tanzimat devri aydını, atalarının fetih alanı olanı Avrupa'yı gözünde erişilmez bir dünya haline getirmiştir. Fakat gördüğü, "*beldeler, kâşaneler*", dekor ve vitrinden ibarettir. *Jurnal*'inde Meriç, bir yandan Tanzimat aydınının yanılsamalar içinde Avrupa kültürünü fethedemediğini söylerken, bir yandan da kültürün süngü ile fethedilemeyeceğini ve "*Osmanoğulları*"nın da süngüsünün kırıldığını kabul eder. Kapitalizmin malları İstanbul'un saraylarını doldurmuştur. Meriç'e göre Tanzimat, Avrupa irfanından herhangi bir şey getirmemiştir.[535] *Bu Ülke*'de ise "*hâkim ideoloji, hâkim sınıfın ideolojisidir*" düsturundan hareketle Osmanlı ülkesinde hâkim sınıfın Fransız ya da İngiliz burjuvazisi olduğunu ileri sürer. Sarayın direnişi azaldıkça Batı kapitalizmi keşişler, mürebbiyeler, mason locaları, Osmanlı Bankası, nişanlar, sefaret baloları ve Beyoğlu yaşantısıyla Osmanlı'ya yönelik baskısını yoğunlaştırmıştır. Bu devirde aydın "*batan bir gemide*"dir. Rüyalarını Avrupa, servet ve şöhret süslemektedir.[536] Meriç'in gözünde kapitalizm, Osmanlı seçkinlerine yeni bir yaşam tarzını sunmakta, yeni tüketim alışkanlıkları kazandırmakta ve bunun üzerinden, sarayın da direncini kırarak, Osmanlı İmparatorluğu'na Tanzimat ve Islahat Fermanlarını, Kanun-i Esasi'yi kabul ettirebilmiştir.

[535] Meriç, **Jurnal 1**, s. 126.
[536] Meriç, **Bu…**, s. 137.

Cemil Meriç'in kapitalizmin yayılmasıyla beraber değerlendirdiği kültür değişimi konusu kimi çevrelerce, kültür emperyalizminin ekonomik emperyalizmle birlikte girişi şeklinde yorumlanır. Meriç'in bu devrin Avrupa rüyası gören aydınına yüklediği sorumluluğu Attila İlhan, emperyalist kültür içinde "*yabancılaşmış*", din okullarından ya da yabancı dilde eğitim yapan okullardan yetişmiş ve nihayet "*sistem*"in sömürü ağında etkin roller üstlenen herkese yükler. Tanzimat'la birlikte emperyalizm, Osmanlı ülkesini "*ahtapot*" gibi sarmıştı. Buna karşın kendisini bir türlü yenileyemeyen Osmanlı sistemi, güçlenmeyi eskiye dönmekte ararken endüstrileşmiş Batı emperyalizmi, önce İmparatorluğun gayrimüslim unsurlarından, sonraları da Müslümanlardan kendisine "*komprador ajan*" üretmiştir. Tanzimat ve Meşrutiyet, kendisini bir türlü yenileyemeyen Osmanlı toplumunu düzeltmeyi amaçlaması bakımından "*iyi niyetli*" ve "*ilerici*", ancak diğer yandan yabancı kültürler içinde yetişenler tarafından savunulduğundan ülkenin aydınları ile halkın arasını açan, bir "*yabancılaşma*"ya da yol açmıştır.[537] Aydın kesimine bürokrasi ve saray da dâhil edilirse halk ile idareci kesimin arasındaki "*yabancılaşma*", Osmanlı İmparatorluğu'nda geleneksel düzenin henüz bozulmadığı yükseliş devirlerinde de söz konusuydu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda medresede yetişen aydın tabakasının kültürü, İslamiyet'te halktan ayrı bir ruhban sınıfı olmamasına rağmen, halk kültürüne mesafelidir. Medrese çevresinde şekillenen Osmanlı'nın kültürel kaynağı Arapça ve Farsça kitaplara dayanmaktaydı. Türkçe, Arapça ve Farsçanın karışımı olan Osmanlıca ise aydın tabakasının diliydi. Buradaki kavramların çoğuna günlük halk dilinde rastlanmamaktaydı.[538] Tanzimat, dilin sadeleşmesi, gazetenin toplum hayatına girmesi gibi özellikle kültür alanındaki gelişmeleriyle esasen bu mesafeyi azaltan bir adımdır. Bu nedenle Batılılaşma ile gelen "*yabancılaşma*"yı geleneksel Osmanlı yaşam biçimi ile

[537] Attila İlhan, **Hangi Edebiyat**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 277-278.
[538] Mehmet Kaplan, **Kültür ve Dil**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 18.

Batı'dan gelen yeni yaşam biçimi temelinde düşünmek daha doğru görünmektedir. Bunun da öncüsü Osmanlı sarayı sayılabilir.

Osmanlı aydınının Tanzimat'tan sonra Batı dillerini öğrenmesiyle bu tabaka arasında "*kabaca*" Doğulu ve Batılı diye ayrılabilecek birbirine zıt iki zümre ortaya çıkmıştır. Batılı kaynaklardan beslenen aydın tabakasının Türk halkına Osmanlı aydınından daha yabancı olduğu ileri sürülür. Zira Osmanlı aydını ile halk arasında dini inanç ve bu inanca dayalı zihniyet yönünden bir yakınlık vardı. Mehmet Kaplan gibi muhafazakâr isimler, Tanzimat'tan sonra Türk toplumunda görülen çözülmenin başlıca sebebinin bu tabakalaşma ve zıtlaşma ile açıklanabileceğini düşünürler.[539] Toplumsal değişimi "*çözülme*" olarak tanımlayan ve ekonomik, siyasi yönünü göz ardı eden bu yaklaşım, Türk muhafazakâr düşüncesinin kültür odaklı oluşuşunun bir göstergesi gibidir.

Cemil Meriç'in, Batılılaşma karşısında "*sarayın direnişi*"nin azalması şeklinde yorumladığı gelişmeyi Ahmet Hamdi Tanpınar, II. Mahmut'tan itibaren "*sarayın Avrupalılaşması*" şeklinde ifade eder. Saray ve başta Mustafa Reşit Paşa olmak üzere devrin idarecilerinde görülen yenilikler zamanla İstanbul halkına doğru yayılmıştır. "*Garp hayatının unsurları taklit ve moda sayesinde gündelik hayatımıza girerler. Beyoğlu'nda umuma açılmış Avrupakârî müesseseler, terziler, manifatura tüccarları, tuvalet eşyası ve mobilya satan dükkânlar, bilhassa Kırım Harbi'nden sonra Müslüman halkın daha sık uğradığı yerler olur*."[540] III. Selim'le değişmeye başlayan İstanbul hayatı, II. Abdülhamit'e gelinceye kadar bambaşka bir hal alır. Fakat bu yeni hayat hem İstanbul ve bazı büyük şehirlerle sınırlıdır hem de daha çok gündelik hayatın görünen yüzünden ibarettir.

[539] Kaplan, **a.g.e**., s. 19.
[540] Tanpınar, **On…**, s. 138.

Batılılaşma ile gelen ve "*büyük sanat modalarına*" etki etmeyen, hayatın dış tarafıyla kendisini gösteren bu yeni yaşam, bir çöküşün ortasında geldiği için "*hiçbir büyük şeyi*", başka bir ifadeyle sanatı, düşünceyi besleyememiştir. Tanpınar'a göre Osmanlı şiiri, musikisi ve mimarisi devrini bitirmiş, "*hayatın yaratıcı pınarı kurumuş*"tur.[541]

Cemil Meriç'in Batılılaşma sürecini bu denli eleştirmesinin ardında, Tanpınar'ın bir edebiyatçı olarak büyük bir incelikle tasvir ettiği, yaratıcılığı sönmüş bir sanat, kültür ve düşünce hayatının varlığı söz konusudur. Batı'dan aktarılan sanatlar, fikirler yeni bir kültür hayatı yaratmadığı gibi zaten ölmeye yüz tutan Osmanlı'nın geleneksel şiirini, musikisini, daha önemlisi yaşayışını, inançlarını, değerlerini hepten yok etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu yıkılış evresinde Batı'nın bilim ve tekniği alınacağına yaşam biçimi, değerleri alınmıştır. Batılılaşmanın böyle yansıması, Batı'da yükselen yeni medeniyeti görmekte ve anlamakta geç kalmış olmanın etkisi vardır. Meriç'in "*müstağripleri*" Avrupa şehirlerinde gördüklerinin ne ekonomik ne de kültürel arka planını tam kavrayamamıştır. Vitrinde görüp beğendiğini almak istemişlerdir. Hâlbuki bu sırada kapitalizm, önce Avrupa'yı sonra da yayıldığı her yeri hızla dönüştürmektedir.

Batı'dan çıkıp küresel potansiyel taşıyan ilk üretim biçimi olarak nitelenen kapitalizm, 19. yüzyılda dünyayı eşitsiz koşullar altında birleştirirken, ulusçuluğu da körüklemiş ve 20. yüzyılın dünya savaşlarına zemin hazırlamıştır. Taner Timur'a göre söz konusu paradoksal süreci anlamak için evrensel bir çerçeve içinde ulusal gelişmeleri değerlendirmek gerekir. Osmanlı aydın ve yöneticilerinin temel zaafı bu noktadadır. Çünkü dinsel temelli Osmanlı kültür dünyasında küresel gelişmeyi anlamaya yardımcı olacak kuram ve kavramlar mevcut değildi. Bunlar "*öteki*"leştirilen Batı düşüncesinde de aranmıyordu. 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesini temsil eden eserlerin hemen hiçbirinde o dönemin düşünce akımlarından söz edilmediği görülecektir.[542] Osmanlı İmparatorluğu

[541]Tanpınar, **On….**, s. 142.
[542] Taner Timur, **Marks-Engels ve Osmanlı Toplumu**, Yordam Kitap, İstanbul, İstanbul, s. 10.

Batılılaşma sürecine girdiği vakit Avrupa'daki düşün akımlarının, toplumsal bilimlerdeki gelişmelerin yansıması çok sınırlı olmuş yahut hiç olmamıştır.

Osmanlı, geleneksel bir imparatorluk olarak Akıl Çağı, Aydınlanma felsefesi ve Romantizm etrafında gelişen tartışmalarla epey geç tarihlerde ilgilenmiştir. Muhafazakârlık ve romantizm üzerine 2000'li yıllarda çalışan isimlerden bir diğeri olan Hasan Aksakal, Rus İmparatorluğu'nun Osmanlı aleyhinde devamlı gelişmesinin baskısı, askeri, kültürel, ekonomik gerileme ve sürekli tekrarlanan politik çalkantılar nedeniyle bir türlü sürdürülemeyen modernleşme çabalarının "*gâvurlaşma*" denilerek sert bir muhafazakâr tepkiyle karşılaşmasını bu durumun sebepleri arasında gösterir. Dolayısıyla Paris odaklı Aydınlanma'nın ve ona verilen tepkilerin anlaşılması, bir kültür aktarımı olarak bu tartışmaların Osmanlı-Türk bağlamına yerleştirilmesi, hayli zaman almıştır. Sonraki yıllarda Osmanlılar, Batılılaşma konusunda daha gayretli, anlamaya dönük hareket etseler ve Tanzimat Fermanı ile modern bir devlet felsefesi benimsemeye çabalasalar da ilerleme beklenenden çok daha yavaş olmuştur. Çünkü Batılı muadilleriyle Osmanlı entelektüelleri arasında epistemolojik fark "*kapatılmayacak*" kadar "*büyük*"tür. Sorun sadece din ya da dil farklılığı değil, dünyayı algılama ve insan-doğa-tanrı ilişkisindeki dinamiklik-durağanlık farkıydı. Nitekim modern Avrupa'yı açıklamaya yarayan sivil toplum, toplum sözleşmesi gibi temel kavramlar hemen bütün 19. yüzyıl boyunca Osmanlıca'da bir karşılık bulamamıştı.[543]

Sivil toplum, toplumsal sözleşme gibi kavramlar Batı'nın yüzyıllar içinde geçirdiği siyasi ve toplumsal gelişmeler, devrimler sonucu ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu her ne kadar 19. yüzyılda büyük değişimler geçirse de devrimsel bir dönüşüm söz konusu değildi. Asıl değişen toplum değil, devlet, daha doğrusu onun bürokratik örgütlenme şekli olduğundan Batı toplumlarındaki olgulara karşılık gelecek sözcükler tercüme edilse bile,

[543] Hasan Aksakal, **Türk Muhafazakârlığı: Terennüm, Tereddüt, Tahakküm**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s.73- 75.

zihinlerde yer etmesi zaman alacaktı. Diğer yandan Tanzimat devrinde Namık Kemal'de "*vatan*" ve "*hürriyet*", İkinci Meşrutiyet devrinde Ziya Gökalp'te "*hars*" ve "*medeniyet*" sözcükleriyle kendisini gösteren toplumsal ve siyasi kavramlara karşılık bulma girişimleri, yaşanan kültür ve zihniyet değişiminin bir sonucudur. Fakat esas önemli konu, bu değişimin aydınlar arasında bile yaygınlığının sınırlı olması, topluma yansımasının ise uzun sürmesidir. Zira aydınlar ve idareciler arasında Batılılaşma tartışmalarının ana ekseni uzun bir süre tekniği alıp, kültürü mümkün olduğunca engellemek şeklinde kalmıştır.

Cemil Meriç de tartışmanın bu boyutunda kalmıştır. Batı'dan sadece tekniği almanın mümkün olduğuna inanır. Doğu ile Batı arasında bir sentez yapmak mümkün değildir. Sentez için karşılıklılık gerekir. Hâlbuki Batı ile bu mümkün değildir. Yapılması gereken Batı'dan tohumları alıp, bu topraklarda yeşertmektir. Batı medeniyetinin Yunan ve Latin medeniyetlerinin sentezi değil, Latin ve Yunan tohumunun Galya toprağında yeşermesi olduğunu vurgulayan Meriç, "Türk-*İslam sentezi*" ifadesini de doğru bulmaz. "*İslam ruhunun Türk toprağında ve Türk ruhunda yeşermesi*"nden Osmanlı medeniyetinde doğanlar için Türkleşmek ve İslamlaşmak diye bir şey söz konusu olamaz. "*Ben ayrı bir ırktan mıyım yahu Türkleşeceğim? Ben Hıristiyan mıyım ki, İslamlaşacağım?*" Meriç, bütün bunları "*altı asrı inkâr*" etmek olarak görür.[544]

Cemil Meriç, Doğu ile Batı arasında bir sentez oluşturulamayacağını söylerken diyalektik düşünceye olan bağlılığını ortaya koymaktadır. Diyalektik gereği iki karşıt olgu ya da olayın, başka bir ifadeyle tez ile antitezin çarpışmasından yeni bir olgu olarak sentezin doğması gerekir. Hâlbuki Doğu ve Batı medeniyetleri birbirlerinin karşıtı değil,

[544] Açıkgöz, **a.g.e.**, s. 294-295.

yan yana iki ayrı dünyadır. Karşı karşıya geldiklerinde birbirlerini yok edip başka bir medeniyet kurmaları söz konusu olmamıştır.

Batı, Doğu'nun karşıtı değilse, "*tashih edilmiş hali*"dir.[545] İslam ve Hıristiyan dünyasının karşı karşıya geldiği Haçlı Seferlerinin sadece bir inanç çarpışmasından ibaret olduğunu belirten Hilmi Ziya Ülken, bu çatışmanın gerçek bir tezadı ifade etmediğini kaydeder. Ortaçağ medeniyeti, din savaşlarına rağmen, Doğu ve Batı medeniyetlerinde ortak karakterlere sahipti. Birbirine yakın toprak yönetimi, benzer endüstri tarzı, inşa usulleri, zevkler, "*ümmet*" zihniyeti denilen aynı manevi hayat şekli bu iki medeniyeti ayırmaktan ziyade birbirine bağlamaktaydı. Doğu ile Batı arasında esas ayrılık Rönesans'tan sonra başlamıştır. Batı, büyük sömürge siyasetiyle, kapalı bir kıta medeniyeti olmaktan çıkıp bütün dünyaya yayılmıştır. Eski medeniyetleri ortadan kaldırarak "*tek dünya medeniyeti*" haline gelmiştir. Ülken'e göre artık bu şekilde Doğu ve Batı'dan değil, fakat bütün dünyayı kaplayan açık ve "*tek medeniyet*"le, kendi içine kapanmış eski medeniyetlerden söz etmek mümkündür. Bu anlamda Batılılaşmak demek, kapalı medeniyetten açık medeniyete geçmek demektir. "*Biz Garplı'yız veya Garplı olacağız demek, rasyonel ve üniversal dünya medeniyetine katıldık ve katılacağız demektir*".[546] Bir anlamda söz konusu olan Doğu'nun kendisini tashih etmesi, yeniden düzenleyip Batılılaştırmasıdır.

"*Tek dünya medeniyeti*" kavramının[547] tartışmaya açık bir ifade olması bir yana bırakılırsa, Ülken'in Doğu ve Batı medeniyetlerinin birbirleriyle ilişkilerine dair anlattığı

[545] Mehmet Ali Kılıçbay, "*Fakir Akrabanın Talihi*", **Doğu Batı**, "Doğu Ne? Batı Ne?" Özel Sayısı, y. 1, sayı: 2, 1998, s. 64.
[546] Ülken, **Millet…**, s. 15.
[547] Wallerstein, medeniyet sözcüğünün çoğul ya da tekil kullanımının farklı anlamlar içerdiğini kaydeder. Sözcüğün tekil kullanımının, insanları daha "*medenî*", başka bir ifadeyle daha az "*vahşi*" hale getirmiş olan süreçlere işaret ettiğini belirtir. Wallerstein, 19. yüzyıl sonlarında Fransız sömürgecilerinin "medenileştirme misyonu" sloganını öne sürdüklerinde, bu medeniyetin tekliği ve evrenselliği konusunda şüphe olmadığını dile getirir. Medeniyet sözcüğünün bir çeşit tarihsel bütün oluşturan ve dünya görüşleri, adetler, kültürün belli bir bağlantısına karşılık gelen çoğul anlamından ise yukarıda söz edilmişti. Bkz. Wallerstein, **Jeopolitik…**,, s. 285. Hilmi Ziya'nın burada bahsettiği "*tek medeniyet*" böyle bir "*medenî*" olup olmama halinden ziyade gelişmişlik – azgelişmişlik çerçevesinde değerlendirilmelidir. Batı

tarihsel süreç, Meriç'in iki medeniyet arasında bir karşıtlık olmadığı, dolayısıyla bir senteze varılamayacağı görüşünü desteklemektedir. Meriç'in sözünü ettiği Batı'nın teknik yanlarını alıp Osmanlı/Türk medeniyetine uygulamak, yerel kültürün içinde eritmektir. Fakat Ülken'in tespitleri etrafında değerlendirildiğinde, böyle bir yerelleştirme, başka bir medeniyetten sadece teknik gelişmeleri aktarıp yerel kültürü koruma bu iki âlemin birbirine benzediği Ortaçağ'a özgü bir uygulama olarak görünmektedir. Batı, kapitalist yayılma sürecine girdiğinde, kendi değerlerini, zevkini, yaşam biçimini de bir biçimde taşımakta, hatta dayatmaktadır. Yerel kültürün buna direnmesi Ortaçağ devirleri kadar kolay görünmektedir.

Yerel kültürleri dönüştüren modernite kişisel özgürlükler sağladığı kadar, kolektif bir kimlik yaratmaya çalışmaktadır. Fransız sosyolog Alain Tourain'e göre modernitenin tarihi, dünyanın belli bir bölümünde ve yüzyıldan uzun bir süre boyunca (1750-1870) Aydınlanma felsefesinin kısa ama parlak zaferinden sonra, kişisel ve kolektif bir "*özne*"nin ortaya çıkış tarihidir. Bu "*özne*", hem toplumsal rollerden kurtulmak hem de toplumsal ve kültürel bir kimlik olmayı ister. Akılcılıkla bir yandan diyolağa girmeye çabalarken, diğer yandan çatışmaya girer. Modernliğin hedefi, birbirinden uzak yerel pazarların birleşik dünyasında hem düşüncede hem de demokratik kurumlarda akılcılığın, kişisel özgürlüğün ve kolektif kimliğin bağdaşabileceği düzlemi araştırmak şeklinde gösterilir.[548] Modernite bir yandan bireyi özgürleştirirken, diğer taraftan bireylerin farklılıklarından doğacak çatışmaları, ayrışmaları engellemeye çalışır. Bireyi tek başına var etmeye çalıştığı gibi, onu toplum, millet, ümmet gibi bir kolektif kimliğin içine sokmaya çabalar. Bu noktada kapitalizm, kendi istediği üretim-tüketim alışkanlıklarına

medeniyetinden çıkıp tüm insanlığa mal olmuş olan bilimsel ve teknik gelişmeler, sanat ve düşün akımları, hukuki anlayışlar (insan ve vatandaşlık hakları gibi) bu "*tek medeniyet*"e, bir bakıma "*insanlık medeniyeti*"ne karşılık gelir.

[548]Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 12.

sahip bir kolektif kimlik yaratmak için devreye girer. Dolayısıyla yaşam biçimlerinin, daha geniş anlamıyla kültürlerin benzeşmesi, Batılılaşması kapitalizm için önemlidir.

"*Tek dünya medeniyet*" anlayışının bir yönü olarak gelişmişlik-azgelişmişlik meselesi Cemil Meriç'in karşı çıktığı bir söylemdir. Meriç, Hıristiyan dünyanın bir keşfi olarak gördüğü "*azgelişmişlik*" sözünün de "*müstağripler*" tarafından hemen benimsendiğini düşünür. Bu kavramı kullananların azgelişmişliği neye göre, hangi bakımdan belirlediklerinin belli olmadığını söyleyerek, tarih sahnesine çıkan büyük medeniyetlerin birbirine eşdeğer olduğunu ve Türk-İslam medeniyetinin bu medeniyetler içinde "*en parlak, en uzun ömürlü, en zinde*" medeniyetlerden biri olduğunu ileri sürer. Medeniyetin tek ölçüsü insana verdiği değer itibarıyladır ve Türk-İslam medeniyetinde insan, Tanrı'nın bir "*nusha-yı suğra*"sı, küçük bir suretidir. Tabiatın dışında imtiyazlı bir yeri vardır, bu nedenle kutsaldır. Türk-İslam dünya görüşünde insan haysiyeti önemlidir. Düşüncede ve inançta görülebilen bu durumun vazgeçilmez gerekleri adalet, eşitlik, hürriyet ve hoşgörüdür. Türk-İslam medeniyeti bu idealleri gerçekleştirdikten sonra, her medeniyet için kaçınılmaz olan bir çözülme sürecine girmiştir. Zaten Doğu'nun ve Batı'nın bütün büyük tarih felsefecileri medeniyetlerin böyle çıkış ve iniş aşamaları olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla Türk-İslam medeniyeti için bir geri kalmışlık söz konusu değildir. Zirveye ulaştıktan sonra yükselecek başka aşamalar olmadığı için, yürüyüşe devam etmenin inişi gerektirdiğini söyleyen Meriç'e göre Batı'nın "*abesleri*"ne itibar etmek bu inişi büsbütün hızlandırmıştır.[549] Osmanlı İmparatorluğu'nu yönetenler bir varlık-yokluk aşamasına gelindiği 19. yüzyılda, devleti kurtarmak adına hukuktan idareye Batılı kurumları hızla aktarmaya kalktıklarında pek çok açıdan geç kalınmıştı. Devletin ne mali ne de insan gücü ard arda gelen reformları kaldırmaya yeterli

[549]Meriç, **Kırk…, c. 2**, s. 29-30.

gelmemiştir. Fakat, Meriç'in Batı'nın "*abesleri*" dediği bu reformlar, devleti bir yüzyıl daha yaşatmış, asıl önemlisi Türkiye Cumhuriyeti'ne giden yolu açmıştır.

Cumhuriyet'e giden yol, biraz da Meriç'in itiraz ettiği "*Türkleşmek*"den geçmektedir. Meriç, bu süreci başka bir ırktan geçmek gibi alıp "*Ben ayrı bir ırktan mıyım … Türkleşeceğim?*" demekle bir tür mantık yürütme yapıyor görünse de, gerçekte bunun bir ulusal bilincin uyanmasına karşılık geldiğinin büyük ihtimalle farkındadır. Zira bu sorusunda eleştiri oklarını gönderdiği Ziya Gökalp'tir. Gökalp, kitap olarak da yayımlanan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* başlıklı makalesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda "*milliyet mefkûresi*"nin önce gayrimüslimlerde, sonra Arnavut ve Araplarda, nihayet Türklerde ortaya çıktığını dile getirmektedir. Çünkü İmparatorluğun yıkılışının kaçınılmaz göründüğü son yıllarına kadar Türk düşünürleri "*Türklük yok Osmanlılık var*" demekteydiler.[550]

Cemil Meriç, Türklüğü bir Türk-İslam medeniyeti olarak gördüğü Osmanlı İmparatorluğu içinde kabul eder. Ziya Gökalp'in sözünü ettiği ve Cumhuriyet'in yerleştirmeye çalıştığı "*milliyet hissi*"nin Meriç'in Türklük anlayışında yeri yoktur. Fransız İhtilali sonrası tüm dünyaya yayılan düşünce akımlarının önde geleni ve sonunda çok uluslu imparatorlukların yıkılışına kadar varan ulus-devlet ve onun vatandaşlık anlayışı da gündeminde değildir. Dolayısıyla önce Batılılaşma, ardından İmparatorluğun sona erip Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte gelen kültür değişimi düşüncesine de uzaktır.

Kültürün başat iki öğesi din ve dilde yaşanan değişimleri Cemil Meriç, değişim değil bir tür uzaklaşma, yabancılaşma yahut tasfiye eylemi olarak görür. Zira Cumhuriyet, laiklik yönündeki adımlarıyla "*İslamiyet'i tasfiye etmiş*",[551] dil ve harf devrimi ile bir

[550] Gökalp, **Türkleşmek….**, s. 14.
[551] Meriç, **Sosyoloji**…, s. 393.

"*beyin ameliyatı*" gerçekleştirip halkın kültürel birikimini yok etmiştir.[552] Laiklik ve harf-dil devrimi konusundaki düşünceleri üzerinde ileride ayrıca durulacaktır.

Cemil Meriç'in kültür alanındaki değerlendirmelerinin bir bölümü edebiyat ve özellikle romana dairdir. Kültürün bir başka önemli unsuru edebiyat ve Batılılaşma sürecinde bu alanda yaşanan değişimler Meriç'in üzerinde etraflıca düşündüğü konulardan biridir. Bu sebeple ayrı bir başlık altında üzerinde durmak gerekir.

2.3.2. Edebiyat ve Roman

Cemil Meriç'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecini değerlendirişinde kültür nasıl önemli bir başlıksa, bu başlığın altında edebiyat ve özellikle de roman o kadar önemli konudur. Bu bakımdan Cemil Meriç'in yaklaşımı Türk düşünce tarihinde Batılılaşma meselesinin ele alınışında edebiyatın ve onu bir türü olarak romanın temel bir zemin teşkil etmesiyle çakışır.

Meriç'in Batı düşüncesine girişi Fransız romancı Honoré de Balzac üzerinden olmuştur. Öncesinde de "*Avrupalılaşmış*" bir Rus'un "*değersiz bir paçavra*" olduğunu düşünen[553] Dostoyevski'ye yönelik ilgisinin, Doğu-Batı çatışmasına odaklamasına bir zemin hazırladığı varsayılabilir. Balzac ve Hugo çevirilerinin ardından yayımladığı ilk eserinin Hint Edebiyatı olması, onun edebiyat merakının bir diğer göstergesidir. Bu kitabında Hint ve Batı kıyaslaması üzerine yazdıkları niçin Hint'e ve onun edebiyatına yöneldiğinin ipuçlarını verir. Hint edebiyatı onun için bir tür maneviyata yöneliş, Batı'nın maddi dünyasından kaçıştır. Çünkü çağdaş insan, hem kendine hem de doğaya yabancı "*kökleri kopmuş bir ağaç*" gibidir. Bilim, toplumun ve bireylerin mazisiyle bağlarını koparırken, inançlarından uzaklaştırmış, maddeleştirmiştir. Ancak insandan ümit kesmeyenler gözlerini Hint'e çevirmiş, hakikatin peşinde koşmuştur. Gerçi Meriç, Hint'i

[552]Meriç, **Jurnal, c. 2**, s. 251.
[553] Edward Hallet Carr, **Dostoyevski**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 260.

göklere çıkarışının Batı'yı yermek için olmadığını not düşer. "*Himalaya'nın keşfi Olemp'e karşı beslediğimiz sevgiyi azaltmadı*."[554] Hint'i keşfetmesi büyük ölçüde Batılı yazarlar aracılığıyla olmuştur. Meriç için, Himalaya'nin keşfinden önce de sonra da Olemp hep vardır, olduğu yerde durmaktadır.

Meriç, Batı'nın Hint'i keşfederken Türkiye'de bilinmemesini Osmanlı İmparatorluğu'nun düşünce hayatının tekdüzeliği üzerinden açıklar. Kur'an ve imanı Osmanlı'ya yetmiştir. Savaş meydanlarında Batı'yı yeniyordu. "*Uzak ve putperest Hint*"e ihtiyacı yoktur. İran Sadi'siyle, Hafız'ıyla "*emrinde*"ydi. Ardından Tanzimat gelmiş ve Türk düşüncesi, edebiyatı gözünü Batı'ya çevirmiş, Doğu bütünüyle "*inkâr*" edilmiştir.[555] Türk düşüncesinde Batılılaşma konusunun gündeme gelişi Tanzimat dönemindeki yeni edebiyat anlayışıyla olmuştur. Hatta çağdaş anlamda Türk düşüncesinin çıkışı da Tanzimat edebiyatı ile başlamıştır. Batılı edebi türlerin, nesrin ve romanın girmesi çağdaş Türk düşüncesinin gelişimi için önemli bir aşama olmuştur.

Cemil Meriç, *Jurnal*'inde bir yandan Batı düşüncesinin bereketli bir dönemine girdiği 19. yüzyılda Tanzimat neslini Paris sokaklarında amaçsızca dolaşmakla eleştirirken; diğer yandan bu neslin başlıca hizmetinin Türk nesrini yaratması olduğunu dile getirir. Bu devrin yazarları "*istikrarlı ve aydınlık bir dil*" ortaya koymuştur. Meriç'e göre Türk düşüncesi, önce hayranı olduğu medeniyeti tanımak, sonra tatmak ve benimsemek durumundaydı. Avrupa bu medeniyet için asırlarını harcamıştır. Türk dilinin ve edebiyatının ise çıraklık devri kısa sürmüştür. Önce Tevfik Fikret'in, Süleyman Nazif'in ardından Yakup Kadri'nin "*boyaları sırıtan, fakat daima parlak nesri*" gelmiştir.[556] Tanzimat'la doğan edebiyat ve onun dili, İkinci Meşrutiyet devrinde ustalaşmış, nadide eserlerini vermiştir.

---

[554] Cemil Meriç, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 21-22.
[555] Meriç, **a.g.e**., s. 90.
[556] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 126.

Türk kültüründe ve dilinde II. Mahmut devrinde yeni bir bürokratik yapılanma ve yeni bir devlet anlayışı neticesinde bir değişim başlamıştır. Devlet, reform hareketlerine girişince sık sık beyannameler ve fermanlarla halka sesini duyurma ihtiyacı hissetmiştir. Bu nedenle kolay anlaşılır bir dil gereksinimi günden güne artmıştır. 1832'de yayımlanmaya başlayan ilk Türk gazetesi Takvim-i Vekayi ile birlikte gazete, Türk kültür ve düşünce hayatında önemli bir işlev üstlenmeye başlamıştır. Hem dilde sadeleşme hareketinde hem de Türk nesrinin gelişmesinde, kamuoyunun oluşmasında gazetenin rolü görülür. 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türk dili ve edebiyatı gerek dış görünümü gerekse bünyesi itibarıyla sürekli gelişmiş ve yeni türlerle zenginleşmiştir.[557]

Kültür ve dilde gazetenin ve sonrasında tercüme eserlerin öncülük ettiği gelişmeleri yine Batı'dan gelen roman, tiyatro gibi türlerin gelişi izlemiştir. Tanzimat'ın gazetelerini çıkaranlar tiyatro oyunlarını ve romanlarını da yazmışlardır. Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı tiyatrosu, Namık Kemal'in *Vatan Yahut Silistre* oyunu ile birlikte *Cezmi* ve *İntibah* romanları Batılı anlamda Türk nesrinin öncüleridir. Çağdaş Türk düşüncesi de bu metinler üzerinden gelişmiştir. Toplumsal ve siyasi meseleler üzerine tartışma, teklifler sunma edebiyatın içinde bir eyleme dönüşmüştür.

Cemil Meriç, bir tarafta Tanzimat neslinin nesri getirip Batı düşüncesini öğrenme çabasına olumlu yaklaşırken, diğer tarafta nesrin, Tanzimat devrinin "*hantal, cılız, hastalıklı*" çocuğu" olduğunu düşünür. Meriç'e göre Batı'da birey bireyle, birey toplumla ve doğayla sürekli bir kavga halindedir. Kelimeler bu kavgaların ideolojilerinin emrindedir. Çünkü Batılı insan, tüm bu mücadelelerde yok olmamak için düşünmek zorundadır. Buna karşın Osmanlı'nın tezatlarını kılıçla çözmeye alışmış "*bahtiyar*" bir toplum olduğunu ileri sürer. Osmanlı insanı "*hakikat*"e zaten sahip olduğu için onu aramasına gerek yoktur. Düşünmek tereddüt, şüphe, inkârla iman arasında bocalamak

[557] Tanpınar, **On…**, s. 121, 250, 253.

demektir. "*Musikiye dayanan bir medeniyet, kelimeye dayanan bir medeniyetle karşı karşıyadır. Uçurumun önünde uyanan şuur, yolunu bulmak için nesrin çiğ, sevimsiz, yalın kelimelerine muhtaç. Dil, zevkin ve güzelin emrinde değildir artık. Sertleşmek, katılaşmak; bazen bir zırh, bazen bir kale, bazen bir kılıç olmak zorundadır. Uzun bir zaman gerektiriyordu bu istihale*." Meriç, nesrin ilk temsilcilerinin düşünce kalıplarının arasında ezildiklerini, kelimelerinde ne kesinlik ne de açıklık olduğunu kaydeder. Tanzimat üslubu bir arayışı temsil ederken düşünce bir türlü kendisi olamamıştır. Avrupa'dan kavram, sözcük, bir parça da teknik aktarılır. Fakat kavramlar karanlık, sözcükler belirsiz, teknik yetersizdir. "*Tanzimat nesri, şaşı bir nesir. Bir gözü Doğuda, bir gözü Batıda*."[558] Bir edebî tür olarak nesir Osmanlı tarihinin bir kırılma anının, bir geçiş döneminin ürünüdür. Dolayısıyla henüz emekleme aşamasındadır. Meselelerini kılıcıyla çözemez hale gelen Osmanlı, yüzyıldan fazla bir süredir aradığı "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusunun cevabını artık gazete sayfalarında aramaya çalışmaktadır.

Meriç'in bahsettiği Tanzimat neslinin üslup arayışını, Batılı edebî eserlerin ve yazarları "*taklit*" etme şeklinde değerlendiren[559] eleştiriler mevcuttur. Kendi edebiyat tarihinde herhangi bir kökü, geçmişi olmayan yeni edebî türlerde, Türk yazarının ve şairinin Batı'ya yüzünü çevirmesini olağan karşılanması gerektiği düşünülmektedir. Bu anlamda Tanzimat nesli nesirde ve özellikle romanda daha çıraklık devrindedir. Ustası ise Batılı romancılar ve şairlerdir. İlk Türk romanı *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'tan *Kurtlar Sofrası*'na gelene kadar Türk romanının artık neredeyse yüzyıllık bir geçmişi vardır. Edebiyat sözcüğünün kendisi dahi bu devrin ürünüdür.

Edebiyat, ne Farsça'da ne Arapça'da bulunmayan bir sözcüktür. Tanzimat'tan sonra Fransızca "*littérature*"ü karşılamak için "*edep*"ten türetilmiştir. Bu doğrultuda Meriç'e

[558]Meriç, **Mağaradakiler**, s. 234-235.
[559] İlhan, **Hangi Edebiyat**, s. 278.

göre "*edep*" Doğu'yu, "*edebiyat*" Batı'yı temsil eder.[560] Cemil Meriç'in düşününde hemen her konu için bir Doğulu ve Batılı ayrımı söz konusudur. Edebiyatın kendisi de bu ayrımdan nasibini alır. Fakat Batı'ya yönelik tüm eleştirilerine, *Hint Edebiyatı* gibi bir eseri yazmış olmasına rağmen, Meriç'in edebiyat tercihinde Balzac, Dostoyevski, Emile Zola, Victor Hugo gibi Batılı yazarların önde geldiğini söylemek pek yanlış olmayacaktır.

Edebiyat üzerine yazılarını içeren *Kırk Ambar*'da Meriç, dünya haritasında imtiyazlı iki kıtanın Asya ve Avrupa olduğunu ifade eder. "*Dünya edebiyatının ilk cildi*" Asya'dan gelir. Söylenenleri ilk Asya söylemiştir. Asya'dan çıkan her düşünce kıssaya dönüşüp bir mecaz haline gelmiştir. Asya'nın ortak dili efsanedir. Tecrübeler burada masal içinde erimiş, edebiyat hikmetlerle dolu hikâyeler hazinesi olmuştur.[561] Asya edebiyatı ya masal ya da ders verecek hikâyeler, şiirler üzerine kuruludur. Tanzimat öncesi Osmanlı edebiyatı da hemen hemen böyledir. Bu toplumlardan bireyin kendisini ifade şekli olarak roman çıkmamıştır.

Müslüman toplumların edebiyatlarının Ortaçağ hikâyesinden romana geçemeyişini Tanpınar, öncelikle insanın gerçek hayata inanarak sahip olmamasına bağlar. *Binbir Gece* örnek alındığında, olağanüstülük Doğu'nun hikâyelerinde insanın kaderiyle karşı karşıya gelmesine engeldir. Bir parça dinin himayesinde olan bu olağanüstülük unsuru, Doğu hikâyesinde gerçeklik fikrini dağıtmaktadır. Diğer yandan, İslam ülkelerinde ve Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün büyük tarihi olaylara rağmen toplum neredeyse hep aynı kalmış, Müslüman sarayı değişmemiştir. Haliyle bir burjuvazi sınıfı doğmamıştır. "*Türkçede nesrin teşekkülü için insanın ve cemiyet müesseselerinin değişmesi, tahsil sisteminin Türkçeye dönmesi lazımdı. İşte Tanzimat bunu yaptı*."[562] Edebiyat ve dilin değişmesi düşünceyi etkilediği gibi düşüncenin değişmesi de edebiyat ve dili değiştirmiştir.

[560] Meriç, **Kırk.., c. 1**, s. 21.
[561] Meriç, **a.g.e**., s.18.
[562] Tanpınar**, On…**, s. 46-52.

Tanzimat'la birlikte Osmanlı toplumu, bütünüyle değilse bile aydını ve devlet idarecisiyle- hayal dünyasından çıkıp gerçek hayata tutunmaya başlamıştır.

Geleneksel Doğu edebiyatında gerçeklik duygusunun zayıf oluşunu Cemil Meriç, "*hayal ağacı*"nın ilk olarak Asya'da boy atmış olmasıyla açıklar: *"Doğulu, Binbir Gece'deki sultana benzer. Zavallı Şehrazat: Ya her akşam yeni bir masalla eğlendirecektir sultanı, ya canından olacaktır. Batı'da insanlar, kaderlerini kendi çabaları ile inşa etmek isterler, pek iltifat etmezler hayale."*[563] Ülken, bu durumun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yansımasını Fatih Sultan Mehmet döneminde şeyhlerin ve dervişlerin nüfuzlarının kırılarak uzaklaştırılması, sarayın milletten kopmasına, bu tarihten sonra saray ve halk edebiyatlarının ayrı çığırlar halini alması üzerinden yorumlar. İslam âlemince bilinmeyen klasik Yunan trajedisi ve komedisi, hiciv, hatıralar, tarih ve felsefesi Rönesans'ta Batı memleketlerince yeniden kullanılmıştır. Çağdaş Batı edebiyatının zenginliği ve derinliği de bundan kaynaklanmaktadır. Arap dünyasının kendi içine kapalı kalışı, Osmanlı-Türk edebiyatını da benzer nitelikte kılmıştır.[564] Ne Meriç ne de Ülken Doğu ve Batı'nın edebiyat anlayışlarının farklılığını, Tanpınar gibi, din unsuru üzerinden açıklamazlar. Meriç farkın nedenleri üzerinde etraflıca durmaz. Daha çok tespit yapıp çekilmeyi tercih etmiştir. Varılan tespit, saray çevresinde şekillenen divan edebiyatının, halkla bağı zayıf olduğundan toplumsal gerçeklikten de koptuğu şeklindedir.

Edebiyat ve din ilişkisi üzerinde daha etraflıca duran Tanpınar, bu farkı Hıristiyanlıktaki ilk günah fikrine bağlar. İnsanın doğuştan günahkâr olması Batı'da ilerlemenin zembereği olan mücadeleyi gerektirirken, İslamiyet'in ilk günahı kabul etmemesi Müslümanları bu mücadele fikrinden uzak tutmuştur.[565] Bu anlayışa göre

[563] Meriç, **Kırk…, c. 1**, s. 128.
[564]Ülken, **Türkiye'de**…, s. 40-42
[565] Tanpınar, **On…**, s. 49.

Batı'da insan günahıyla, bundan doğan dramıyla, trajedisiyle baş başadır. Günahıyla baş etme mücadelesi Batı'yı birey odaklı burjuva toplumlarına götürürken, aynı zamanda bireyin kendini tanıyıp ifade edişini kolaylaştırmıştır.

Doğu-Batı edebiyatları arasındaki farklılığı Şerif Mardin, insanın "*daemonic*" tarafıyla açıklar. Türkçe'de "*deamon*"un ne olduğunu açıklamak zordur. Çünkü insanın "*daemon*" tarafı geleneksel Türk kültüründe olduğu kadar, çağdaş Türk kültüründe de örtük kalmıştır. "*Daemonic*", insan kişiliğini sarıp sarmalama potansiyeli taşıyan "*cinsiyetin kudreti*", "*yaratıcının inadı*", "*kızgınlığın yakıcılığı*", "*iktidar hırsı*" gibi herhangi doğal eğilimlerdir. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etmesi, insanın "*daemon*"u bilincinde kabul edip anlamasıyla ilgilidir. Şerif Mardin, Batı edebiyatındaki klasik trajedinin insanın "*daemonic*" tarafının engellenemez gücü üzerine bir yorum olduğunu kaydeder.

"*'Daemon'un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız 'kötü' ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkûmdur. İslam (resmi) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, 'Daemon' 'şer-şeytan'la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur. Bundan dolayı da bizde gerçek trajedi çıkacağına, Abdülhak Hamit'in melodramları çıkmıştır. Çağdaş Türk edebiyatının bir tür fakirliğinin gizi buradadır. 'Daemon' bizde yalnız dış şekliyle tanınmıştır.*"[566]

İslamiyet'in resmi kültürü olarak tanımlanan bütünün içine tasavvufu da ilave etmek gerekir. İslam toplumlarında ve aslında Hint, Buda kültürleri dâhil olmak üzere Doğu'nun belki de tamamında, insanın sivri taraflarının törpülenmesinin telkin edilmesi, bastırılması yaratıcılığı önleyen bir unsur olmuştur. Her zaman kötülük yollarından

[566] Mardin, **Türkiye'de Din**…, s. 257-258.

geçmesi gerekmeyen iktidar hırsı, servet isteği, diğer bireysel tutkular şer çizgisinde kabul edildiğinden kişinin bu "*daemonic*" tarafıyla yüzleşmesi söz konusu olamamıştır. Bu yüzleşmeden doğacak bir trajedi yerine; tutkuların, hırsların saklanmasından, başkalarının verdiği acılardan kişinin dramı çıkmıştır.

Toplumla özdeşleşmeme ya da Batı'yı sindirmenin zorluğu Mardin'e göre; başka bir ifadeyle topluma yönelik bir sorunsal dramın Türkiye'deki "*birinci çizgisi*"dir. Dramın ikinci çizgisi de bunu bir uzantısı olarak "*cefa*", "*eziyet*", "*kötülük*", "*haram*"dır.

"*Eşkıya menkıbelerinde 'daemon' bir 'başka' olarak görülebildiğinden bu gibi anlatımlarda ustayız. Fakat 'daemon'un iç serüvenlerinin anlatılması gereken zamanda yüzeyde kalmaya mahkûmuz, çünkü yazarın kültür dağarcığında kendi içindeki 'daemon'u anlamasına yarayacak açıklıklar yoktur. Bundan dolayı, herhangi bir anlatım modelini kurarken 'dıştan gelen tehlike'yi anlatmakta birinci derecede maharet sahibiyiz. Aynı öykünün 'içerden' anlatılmasında ise bir aşılmazlık, bir sun'ilik, en azından belirli bir 'kalıp' üslubu giriyor*."[567]

Doğu edebiyatında eksik kalan bu "*içerden*" anlatış, Batı edebiyatında Jean-Jacques Rousseau'nun İtiraflar'ında yahut Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sında örneğini bulan bireyin kendisini hem kendisine hem de topluma karşı ifade etme biçimidir. Vicdanının ve toplumun önünde tek başına duran birey, Aydınlanma'nın, Sanayi Devrimi'nin, 19. yüzyılın ulusçu ve işçi ayaklanmalarının hem yaratıcısı hem de çocuğudur.

Avrupa, bütün bu kavgalardan geçtiği için Meriç'e göre düşünen, konuşan ve yazandır. Avrupa, ölçülerini bütün dünyaya kabul ettirmiştir. Asya'ya tarihini ve değerlerini öğreten de bu aydınlık, kesin ve köşeleri belli düşünce iklimidir. 18. yüzyılda

[567]Mardin, **Türkiye'de Din**…, s. 258-259.

Avrupa, Şarkiyatçlığı bu düşünce iklimi üzerine kurmuştur.[568] Söz konusu düşünce iklimi, bir edebî tür olarak romanı çıkarmıştır.

Meriç, romanın Aydınlanma felsefesi için tehlikesiz bir taşıyıcı olduğunu, üstelik burjuva hümanizminin hassasiyetinin taleplerini karşıladığını kaydeder. "*Ortaçağ'da dünyanın merkezi Tanrı idi, sonra, din dışı mefhumlar oldu. Şimdi fert çıkıyordu sahneye. Ferdin kendi kendini ifade etmesine en uygun tür romandı.*"[569] Dinin hayatın merkezinden çıkmasıyla birlikte, şiir "fildişi kulesi"ne çekilmiş, destanlar tarihe karışmıştır. Bu değişimden sonra edebiyata hükmeden roman olmuştur. Zira nesrin tüm maharetleri kendisini romanda gösterir. İnsanın iç dünyasının ve çevresinin tüm karmaşasını, çelişkilerini anlatan "*yeni destan*"dır. Dolayısıyla romanın asıl konusu, insanlığın çelişkisidir. Bu çelişki insanın kendisiyle olabileceği gibi, Tanrı ile insan arasında da olabilir.[570] Roman, tüm bu çelişkilerden, mücadelelerden çıkan krizin bir kurgu içinde satırlara dökülmesidir. Her çağda ve her toplumda insanın çelişkileri ve dolayısıyla romana yansıyan krizi başka başkadır. Ancak bunu anlatacak birey, kapitalist Batı toplumlarında doğmuştur.

Batı edebiyatını ve asıl olarak düşüncesini farklı kılan Aydınlanma Devrimi, ardından kapitalist ekonominin yayılması Batı'da bireyi ortaya çıkarmıştır. Buna karşın Doğu'da mevcut üretim biçimleri bireyin girişimciliğine dayanan bir düzeni geliştirememiştir. Toplumsal yapı ile bireyin "*göbekbağı*" bir türlü kopamamıştır. Selahattin Hilav, bir üstyapı unsuru olarak edebiyata bakıldığında, Batı'da bireyin topluma karşı bağımsızlığına, girişkenliğine paralel olarak bireyin bilincinin araştırılmasının; somut olanın ve ayrıntının tahlil edilmesinin öne çıktığına dikkat çeker. Bireyi anlatan roman türünün gerçek anlamıyla Batı'da ortaya çıkması ve gelişmesi

[568] Meriç, **Kırk.., c. 1**, s. 18.
[569] Meriç, **a.g.e**., s. 238-239.
[570] Hilmi Ziya Ülken, **Şeytan'la Konuşmalar**, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s. 136-137.

bunun kanıtlayıcı örneğidir. Oysa Doğu'da genel olarak toplumun eritici, kaynaştırıcı ve kuşatıcı etkisi, bireyin bilincinin araştırılması yerine, genel bir ilkenin, bazen Tanrı, bazen alınyazısı vb., ağır basmasına yol açmaktadır.[571] Bundan dolayı Doğu'dan insan kendisinin ve içinde yaşadığı toplumun gerçekliğinin peşine düşmek yerine, kâh masallar kâh şiirle hayalin rahatlığına sığınmayı tercih etmiştir.

Cemil Meriç "*dertli bir toplumun ifşaları ve özleyişleri*"[572] olarak tanımladığı çağdaş romanın gelişen bir sınıf olarak burjuvazinin kendisini ifade araçlarından biri olduğunu söyler. İnsanlık adına konuşan burjuvazi, kitlelere kendi düşüncesini, kendi ümitlerini, kendi hayallerini yaymak için her araçtan faydalanmıştır. Roman *Don Kişot*'la başlamış; fakat tekâmülünü Balzac'ın eserleriyle gerçekleştirmiştir. Bu tekâmül, roman serisi *İnsanlık Komedyası*'nda vücut bulmuştur. Çünkü *İnsanlık Komedyası* çeşitli çağlarda, çeşitli ülkelerde yüzlerce insanın parça parça işlediği insanı ve toplumu, "*bütün ihtişamı ve sefaletiyle edebiyat dünyasına aktaran ilk eser*"dir.[573] Avusturyalı hikâye ve deneme yazarı Stefan Zweig'ın Balzac için "*Romanı dünyanın ansiklopedisi olarak görme düşüncesi onunla başlar –eğer Dostoyevski gelmemiş olsaydı- neredeyse onunla bittiği de söylenebilirdi*"[574] sözleri göz önünde bulundurulduğunda; Meriç'in neden Fransız yazara bu denli bağlı olduğunu anlamak kolaylaşabilir.

Balzac'ın romanı "*dünyanın ansiklopedi*" olarak görmesi, "*ansiklopedist kafa*"yı önemseyen Meriç'e cazip gelmiş olmalıdır. Onun bu tarz bir kafayı önemsediği Ahmet Mithat Efendi'ye dair beğenisinden söz ederken belirtilmişti. Meriç, edebiyatta, romanda, genel olarak düşüncede topluma ve tarihe mümkün olduğu kadar geniş bir pencereden bakıp gördüğü her şeyi anlatabilen kalemleri tercih etmektedir. Kendisinin de dünyanın

[571] Selahattin Hilav, **Felsefe Yazıları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 174
[572] Meriç, **Kırk…, c. 1**, s. 143.
[573]Meriç, **a.g.e**., s. 129.
[574]Zweig, **a.g.e**., s. 39-40.

bütün toplumsal bilgilerini aktarmayı isteyen bir ansiklopedist tavır içinde olduğunu söylemek çok iddialı bir girişim olmasa gerektir.

Meriç, hikâyeden farklı olarak olayların zincirlenişini işleyen romanın gelişmesi için anlatışta bir mantıki bir zincirlemenin olması gerektiğine dikkat çeker. Sebep-sonuç bağlılığını sonuna kadar götürmek zordur. Bu zincirleme, modern Batı toplumunun bir özelliğidir. Mantıki düşünce Aristo'dan beri Batı düşüncesinin "*imtiyazı*"dır. Batı romanında olaylarda rastgelelik bulunmaz. Hepsi bireysel hareketlerden doğmuştur.[575] Bu görüşler, gerçekte bir "*Türk romanı*"ndan söz edilip edilemeyeceği tartışmalarını akla getirir.

Bir Türk romanı olup olmadığı tartışmasını yapanlardan biri ve Cemil Meriç'in öncülü olarak Ahmet Hamdi Tanpınar, Doğu hikâyesinin daima başlangıcı olan masalda, onun başlıca şartları olan belirsiz bir zamanda ve mekândaki maceraların anlatıldığını dile getirir. Doğu hikâyesinin hiçbir meselesi yoktur. Batı'da hikâye ve romanlar, daima insan ve hayatın kendisidir. Buna karşın Doğu hikâyesi, kendi kaçış âlemini kurmakla yetinir. Bu nedenle başlangıcındaki zengin temaları harcar ve sonunda hep kendisini tekrar eder. Kişilerin kendilerini aşan hiçbir zemini yoktur. Teferruata girmeyi bilmediği için esaslıyı daima kaybeder.[576] Doğu hikâyesinde, Meriç'in bahsettiği sebep-sonuç bağlılığını sonuna kadar götürecek bir mantıki zincir kurulamamaktadır. Kurulamadığı için romana dönüşememiştir.

Cemil Meriç, edebiyat ve roman konusunu işlediği *Kırk Ambar*'da[577] Tanpınar'ın 1936'da yazdığı "*Bizde Roman*" makalesi üzerinde durur. Tanpınar, bu makalesinde "*Bir Türk romanı var mı, yok mu?*" meselesini sorgulamış ve makalenin yazıldığı tarih için altmış yıllık bir geçmişi olan Türk romanının henüz Batılı roman seviyesine gelmediği

[575]Meriç, **Kırk…, c. 1**, s. 131.
[576]Tanpınar, **Yaşadığım**…, s. 26.
[577]Meriç, **Kırk.., c. 1**, s. 322-327.

sonucuna varmıştır. Onu böyle bir sonuca varmaya iten sebeplerin başında henüz Türk toplumunu roman üzerinden ifade edebilecek Batılı anlamda bireyin, sanatkârın yetiştiği bir ortamın oluşamaması yer alır. İkinci sebep, Türkiye'de sınıfların belirgin bir şekilde vücut bulmamasıdır. Bu durum aydını ayrı bir sınıf haline getirmiş, aydınının toplumla olan ilgisini belirsiz bir şekle sokmuştur. Bu nedenle Türk romancısı belirgin bir hayatın adamı olamayıp sadece düşüncelerle yaşamaktadır. Türkiye'de düşünce hayatı, genellikle günlük gazetelerin elindedir. Tanpınar, bunun da aslında bir düşünce hayatının olmadığı anlamına geldiğinin altını çizer. Böyle bir edebiyat dünyasında romancı, her şeyi kendisi yapmak zorundadır. "*Meşrutiyet'ten beri edebiyat, umumi hayatın peşindedir; hâlbuki başka memleketlerde umumi hayat, edebiyatı güçlükle takip eder.*"[578]

Meriç'in vurguladığı üzere "*ferdin kendisini ifade etme*" şekli olan roman, Türk edebiyatına Batılılaşma süreci ile birlikte girerken sadece bir sanat türü olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi düşünceleri tartışmanın, aktarmanın bir düzlemi olarak kabul edilmiş ve uzun bir süre de öyle kalmıştır. Bu anlamda yazarların gazete köşelerine sığdıramadıklarını dile getirdikleri bir mecra olmuştur. Tanzimat'tan Meşrutiyet'e, oradan da Cumhuriyet'e kadar gazeteciler aynı zamanda şair ve romancı, hatta oyun yazarıdır. Başta sosyoloji olmak üzere, toplumsal bilimler Osmanlı/Türk düşünce hayatının bu devirlerinde henüz yeterince gelişmediğinden, düşünceyi anlatmak romancılara kalmıştır. Batı'da bireyi ve bireyin meselelerini anlatmak üzere ortaya çıkan roman, Türkiye'de toplumsal ve siyasi meseleleri anlatmak için çıkmıştır. Bu bakımdan da Türk romanının ana teması yüzyıla yakın bir süre Batılılaşma olmuştur.

Türkiye'de roman, Batılılaşma sürecinin bir parçası olarak Batı romanından çeviriler ve taklitle başlamıştır. Romanın ilk örneklerini veren Şemsettin Sami, Namık Kemal ve Ahmet Mithat gibi isimler, aynı zamanda Tanzimat döneminin siyasal ve toplumsal

[578] Ahmet Hamdi Tanpınar, "*Bizde Roman-II*", **Edebiyat Üzerine Makaleler**, (haz. Zeynep Kerman), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 52-53.

sorunlarıyla uğraşan düşünürleridir. Berna Moran'a göre bu yazarlar, Batı uygarlığını sadece sanayi ve teknikte bir ilerleme olarak değil, "*maarif*"i ve edebiyatı ile bir bütün olarak görmekteydiler.[579] Moran'ın görüşleri göz önünde bulundurulunca, başından itibaren Türk romanına hâkim olan Batılılaşma ve çoğunlukla onun Osmanlı İmparatorluğu'nun seçkin çevrelerinde yol açtığı kültür değişmelerini, ki bu değişim genellikle yozlaşmak olarak gösterilir, işleme çabası anlaşılır olmaktadır.

Türkiye'nin Batılılaşma sürecinin irdelenmesinde Osmanlı/Türk romanı önemli bir başvuru kaynağıdır. Tanzimat dönemini "*Aşırı Batılılaşma*" olarak nitelendiren Şerif Mardin, bu konudaki görüşlerini Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* romanı etrafında ele almıştır. Zira romanın kahramanı Bihruz, "*Aşırı Batılılaşma*"nın tipik bir örneğidir.[580] Tanzimat'ın mirasını devam ettiren İkinci Meşrutiyet döneminde Ömer Seyfettin'in "*Efruz Bey*"i, milliyetsiz, kozmopolit, Batı hayranı, züppe aydın karikatürüyle, bu "*aşırı Batılılaşmış*" tiplemenin bir "*şablon*"u olmuştur.[581] Söz konusu şablon, Cemil Meriç'e geldiğinde "*müstağrip*" şeklinde adlandırılacaktı.

Batılılaşma eleştirileri dışında Tanzimat sonrası edebiyat, imparatorluktan ulus-devlete giden süreçte Türkleşmeye önemli bir katkı sunmuştur. Şinasi'den Ahmet Mithat Efendi'ye Ömer Seyfettin'e uzanan 1870-1908 kuşağı edebiyatçıları, halk dilini edebiyatın dili yaparak Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman Türk unsurun Türklük bilincinin gelişiminde başat bir rol oynamışlardır. Bu kuşak aynı zamanda, modernliği, Osmanlılığı, meşrutiyeti, Avrupa medeniyetini, tarihi ve benzeri konuları tartışarak "*hem toplumu eğitmişler hem Türkleştirmişler*"dir. Kemal Karpat'a göre modern Türk edebiyatının doğumu ve nesrin başat edebi ifade şeklini alması, halkın konuştuğu dilin ve düşünce biçiminin edebiyata dâhil olması "*başlı başına büyük bir devrimdir*". Diğer

[579]Moran, **a.g.e**, s. 9, 15.
[580]Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 30.
[581]Bora, **Cereyanlar,** s. 71-72.

yandan modern edebiyat, kişilerin kendisini ifade etmelerine olanak sağladığı için, farklı toplumsal kesimlerden gelen kimselerin ve değişik fikirlerin ortaya çıkmasına bir zemin oluşturmuştur.[582] Böyle bir fikrî zemin işlevi, bir yandan Batılı anlamda romanın ortaya çıkışına engel olan unsurdur. Toplumsal ve siyasi düşüncelerin tartışıldığı bir mecra olarak görülmesi, Türk romanında sanatsal yönü zaman zaman geri planda bırakmıştır.

Türkiye'de romanının gelişimi üzerine Cemil Meriç'in farklı yazılarında birbirinden farklı görüşleri vardır. Söz gelimi *Bu Ülke*'de Osmanlı İmparatorluğu döneminde divan edebiyatında roman olmamasının doğal olduğunu, zira bir "*ifşa*" sanatı olan romanın Osmanlı'da yerinin olmadığını düşünür. "*Osmanlı'nın ne yaraları vardır, ne yaralarını teşhir etmek hastalığı.*" Meriç, romanın doğuşuna neden olan burjuvazinin ortaya çıkmasını Avrupa'nın bir imtiyazı ve yüz karası olduğunu ileri sürer. "*Bir kelimeyle roman, başka bir dünyanın, başka bir ruh ikliminin, başka bir toplumun eseri. Daha zavallı bir dünya, daha dişi bir manevi iklim, daha geveze bir toplum.*" Romanın bir buhranın, bir uyuşmazlığın, ideal olanla gerçek olan arasındaki orantısızlığın çocuğu olduğunu söyleyen Meriç, romanı toplumsal bir sıhhatsizlik addeder. İnanan, pürüzlerini yok etmiş, hayali çözüm yolları aramayan bir toplumda romanın işi yoktur.[583] Cemil Meriç için Osmanlı toplumu, bütünüyle pürüzsüz bir toplumdur; başka bir ifadeyle "*Osmanlı mucizesi*"dir.

"*Osmanlı mucizesi*"ne ilişkin bölümde dile getirildiği üzere, Osmanlı toplumunun da her toplum gibi pürüzleri, sorunları vardı. Ancak bunun izlerini hayali bir sevgili ve onun sırça köşkü etrafında dönen divan edebiyatında değil, belki halk edebiyatında takip etmek mümkündür. Zalimlikleriyle halkı bezdirip, Köroğlu'nu dağa çıkaran Bolu Beyi, bu toplumun adamıydı. Ancak halk edebiyatında da zalimle mazlumun mücadelesinden,

[582] Kemal Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017, s. 30-31.
[583] Meriç, **Bu…**, s. 121.

kahramanların destanından, aşkından başka hayatın ve toplumun karşısında tek başına duran insanın hikâyesine rastlamak mümkün olmaz. Çünkü Osmanlı toplumunda insan, içinde yaşadığı toplulukla ve o topluluğun gelenekleri, kuralları, inançlarıyla birlikte vardır. Bu daireden çıkması, kendisini ve çevresini düşünmesi, sorgulaması söz konusu değildi. Bunun toplumu sorgulama kısmı için Tanzimat'ı beklemek gerekiyordu. Bu bağlamda, romanın başka bir kültürün eseri olduğu bir bakıma doğrudur. Romanın yazılması için, geleneksel Osmanlı kültürünün değişmesi lazımdı.

"*Osmanlı, Osmanlı kaldıkça Batı romanını anlayamazdı. Önce uzun bir temessül [benzeşme], daha doğrusu tesemmüm [zehirlenme] merhalesinden geçecek, iktisadi ve içtimai müesseseleriyle değişecekti*."[584] Batılılaşıp, roman yazmaya başlayan toplum, zehirlenmiş, "*mucize*"sini yitirmişti.

Cemil Meriç, romanı çöküş devrinin eseri olarak tanımladığı *Sosyoloji Notları Konferansları* kitabında Tanzimat'tan itibaren gelişimini irdeler. Namık Kemal'in *Cezmi* ve *İntibah* adlı eserleri roman değilken, Ahmet Mithat'ın romanları üsluptan yoksun, ansiklopedi türünden eserlerdir. Meriç'e göre ilk Avrupai roman Halit Ziya ile başlamıştır. Halit Ziya teknik olarak öncülerinden üstündür, fakat bir "*kopuş edebiyatı*"nı temsil eder. Mehmet Rauf, Batı tekniğini kullanmıştır, ancak Türk toplumunun bütününü yansıtmayı başaramamıştır. Hüseyin Rahmi Gürpınar, daha geniş toplum tabakalarına inmiş, Türk insanını daha etraflı olarak anlatmış, romana toplumsal eleştiriyi getirmiştir. Sonra Fecr-i Ati devrinde Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Batı romanını taklit ederek Türk romanını yapmıştır. Halide Edip'i, Reşat Nuri'yi devirlerinin büyük romancıları olarak gösterir.[585] Bu doğrultuda Türk romanı Tanzimat'tan İkinci Meşrutiyet devrine kadar epey bir yol kaydetmiştir.

[584]Meriç, **Bu….,** s. 122.
[585]Meriç, **Sosyoloji…,** s. 341.

Meriç, Cumhuriyet devri romancılardan Kemal Tahir'in romana sosyolojiyi ve ekonomi politiği dâhil ettiğini belirtir. Yakın ve uzak tarihi konu edinen Tahir, Meriç'e göre kendi neslinin "*en kuvvetli*" romancısıdır. Türkiye'de sosyolog ve psikoloğun yapmadığını romancılar yapmıştır. İnsan ilimleri daha emekleme aşamsında olduğundan, romanın karşısına henüz bir rakip çıkmamıştır.[586] Türkiye'de roman, bir edebî tür olmanın ötesinde, toplumsal ve siyasi düşüncelerin tartışıldığı, gözlemlerin aktarıldığı bir mecra olagelmiştir. Bu çerçevede Tanzimat'tan 1980'lere kadar olan süreçteki Türk romanının toplumsal gelişmelerin izleneceği bir düzlem olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Cemil Meriç'in Türk romanına ilişkin değerlendirmelerinde Attila İlhan, Kemal Tahir'den sonra "*yaşayan en büyük romancı*"dır. İlhan'ın üslubu "*çarpık çurpuk*" olsa da romanlarında yaşayan insan, söylediklerinde düşünce vardır. Meseleyi iyi görmüştür.[587] Her ne kadar romanlarından ziyade edebiyat tarihçiliği ve düşünceleri yönünden değinse de ve hakkında "*Batılılaşmış Doğu*"[588] benzetmesini yapsa da; Meriç'in sevdiği romancılardan biri Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. Bir söyleşisinde, Tanpınar'ın eserlerine dikkatle eğildiğinin ve çok sevdiğinin altını çizer. Birçok noktada başka türlü düşünmesine karşın, sıcaklığı, dürüstlüğü, cesareti ve bahsini ilk defa söylemesi ile Tanpınar'a hayrandır.[589] Tanpınar'ın gerek *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde gerekse deneme ve romanlarında Türk toplumunun Batılılaşması meselesini ele alması bir yana, kendi çağında Batı düşüncesini Türkiye'de Meriç kadar tanıyan az sayıdaki kişiden biri olarak görmesi bu hayranlıkta etkilidir.

Kültür ve edebiyat konuları Cemil Meriç'in düşününde epey geniş bir yer kaplamaktadır. Bunda Meriç'in bir düşünür olarak edebiyatla, özellikle romanla çok fazla ilgilenmiş olması kadar, Batılılaşma sürecinin Türkiye'de, bir altyapısal dönüşüm

[586]Meriç, **Sosyoloji….**, s. 341.
[587]Açıkgöz, **a.g.e**., s. 166.
[588]Meriç, **Jurnal, c. 1**, s. 127.
[589]Meriç, **Sosyoloji**…, s. 385.

olmaktan ziyade, yaygın bir biçimde, bir üstyapı kurumu olarak kültür alanındaki bir dönüşüm olarak değerlendirilmesinin payı vardır. Onun roman üzerinde bu denli ayrıntılı durması, Türkiye'nin Batılılaşma sürecini ve bu sürece dair eleştirileri okumanın başlıca yolunun romandan geçmesi durumuyla örtüşmektedir.

Kültür, edebiyat ve roman konusunun Meriç'te bu kadar öne çıkmasının bir diğer nedeni, onun mesleğiyle ilgilidir. Fransızca okutmanlığının yanı sıra tercümanlık, Meriç'in Batı düşüncesine ve Batılılaşmaya romanlardan gitmesini sağlamıştır. İşe Balzac çevirileriyle başlaması nihayetinde kişisel bir tercihtir; ancak romandan yola çıkarak toplumsal meseleler üzerine düşünmesine sebep olmuştur. Çünkü Balzac, kulağını "*cemiyetin kalbi*"ne dayamış, onu dinleyip, yaşadığını ve yaşattığını dile getirmiştir.[590] Romanlar, özellikle de Türk romanı her ne kadar toplumu anlatmakta çoğunlukla akademik metinlerden daha başarılı olsa da, anlattıkları dönemin toplumsal ve kültürel yaşamı hakkında önemli ipuçları verse de; altyapı kurumlarını, ekonomik süreçleri tahlil etme imkânı sınırlıdır. Bu nedenle, Batılılaşmayı salt kültür değişimi yönünden ele almanın, bunun arkasında yatan siyasi ve ekonomik nedenler üzerinde durmamanınsürecin tamamını görmeyi engelleyeceği düşünülmektedir.

Batılılaşma hareketinin Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk başladığı devirden itibaren daha çok üstyapı kurumlarında cereyan etmesi bir bakıma Meriç'in yaklaşımını anlamlı kılar. Cumhuriyet döneminde ve Atatürk devrimlerinde de, hukukî alanda yapılan değişiklikler dâhil, toplumu dönüştürmeye yönelik adımların kültürel yönünün ağır basıyor olması, bu devre ilişkin eleştirilerin çoğunun, hiç değilse gündeme sık gelen eleştirilerin, kültürel içerikli olması da doğal görülebilir. Ancak bütün bir Türk Devrimi

[590] Cemil Meriç, "*Balzac*", **Ferragus**, Honoré de Balzac, İletişim Yayınları, (çev. Cemil Meriç), İstanbul, 2017, s. 18.

kültürel bir değişim programına indirgenemeyeceği gibi, bu dönemin eleştirisininde salt bu açıdan olmaması gerektiği değerlendirilmektedir.

Bu bölümde, Cemil Meriç'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecini, onun önemli duraklarını nasıl gördüğü konusu, Meriç'le benzer yahut karşıt görüşte olan düşünürlerin görüşleriyle birlikte ele alınmıştır. Çalışmanın üçüncü ve son bölümü, Meriç'in Batılılaşmaya muhalif tavrı, bu muhalif tavra ilişkin düşünceleri Niyazi Berkes'in tavrı ve düşünceleriyle karşılaştırılarak tartışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. NİYAZİ BERKES ile CEMİL MERİÇ'İN BATILILAŞMA YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Çalışmanın buraya kadar olan bölümünde Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'in ayrı ayrı Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin görüşleri tarihsel bir perspektif içinde anlatılmaya çalışıldı. İlk iki bölümde önemli olan Türkiye'nin Batılılaşma tarihinin ana durakları, yön veren olaylar ve düşünceler idi.

Bu bölümde önce Berkes ve Meriç'in aydın olarak portreleri çizilmeye, Türk düşünce hayatındaki yerleri saptanmaya çalışılacaktır. Ardından iki düşünürün Batılılaşma konusunda zaman zaman birbirine yaklaşıyor görünse de, temelde farklı olan düşüncelerinin öne çıkan tarafları üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede Batı'ya ve Batılılaşmaya yönelik tavırları, Berkes'in "*Batı'ya rağmen Batılılaşma*", Meriç'in Şarkiyatçılık eleştirileri etrafında şekillenen görüşleri, Atatürk devrimleri arasında özellikle dil ve harf devrimi konusuna yaklaşımları ile aydın eleştirileri ele alınacaktır. Gerek Berkes'in gerekse Meriç'in düşünce dünyalarında önemli bir yer işgal eden din konusu Berkes açısından laiklik, Meriç açısından hem Batı'ya karşı bir kimlik sorunu hem de inanç meselesi çerçevesinde tartışılacaktır. Son olarak ise Cemil Meriç'in, İslamiyet ve sosyalizm tartışmaları ile *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabı üzerinden Niyazi Berkes'e yönelttiği eleştirilere dair bir değerlendirme yapılacaktır.

Kısacası bu son bölüm itibarıyla, Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin yaklaşımlarının temel yönleri belirlendikten sonra iki ismin düşüncelerinin farklılıkları ve örtüşen taraflarının bir tablosu ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.1. Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'in Aydın Olarak Kimlikleri

Niyazi Berkes ve Cemil Meriç Türk düşünce hayatının farklı çizgilerde duran iki aydınıdır. Çizgileri farklı olsa da onları birleştiren birtakım ortak yönler yok değildir. Her şeyden önce ikisi de Türk toplumbilimcileri arasında yer alırlar. Berkes'in akademik kariyeri bütünüyle sosyoloji etrafında geçerken, Cemil Meriç, hayatının bir bölümünde İstanbul Üniversitesi'nin Sosyoloji bölümünde dersler vermiştir.

Berkes (1908) ve Meriç (1916), Osmanlı İmparatorluğu henüz dağılmamışken dünyaya gelmiştir. Berkes, adını aldığı Resneli Niyazi Bey'in II. Abdülhamit'e isyanıyla başlayan İkinci Meşrutiyet'in çocuğu iken, Meriç İmparatorluğun artık sonunu getiren Birinci Dünya Savaşı'nın çocuğudur. Niyazi Berkes, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet'in kuruluşu tarihinde, bu süreci az çok anlayabilecek yaşlarda iken Meriç'in etrafında olup bitenleri anlayabileceği yaşlar, Atatürk devrimleriyle başlar. Söz konusu iki aydın da, Türkiye Cumhuriyeti'nin dışında kalan topraklarda doğup büyümüşlerdir. Kıbrıs bir İngiliz sömürgesi iken Fransız mandasındaki Hatay, ancak 1939 yılında Türkiye topraklarına dâhil olmuştur. Cumhuriyet kurulduğunda büyük ölçüde farklı millet unsurları gitmiş, kozmopolit yapısını kaybetmiş Anadolu'nun dışında büyümenin iki isim üzerinde farklı etkileri olmuştur.

Niyazi Berkes, hayatının bir bölümünü anlattığı *Unutulan Yıllar*'da Kıbrıs'ta Kurtuluş Savaşı yıllarına rastlayan ortaokul dönemini kendisine geldiği dönem olarak gördüğünü söyler. Yaşamının bundan sonraki "*düşün ve duygu yönünü*" bu dönem belirlemiştir. Bu savaşın kendisi üzerindeki etkisinin Türkiye'deki yaşıtlarından daha fazla olduğu kanaatindedir. Çünkü Birinci Dünya Savaşı sırasında İngiltere'nin Kıbrıs'ı kendi topraklarına katması, kendilerini hâlâ Osmanlı İmparatorluğu halkı sayan buradaki Türkleri boşlukta bırakmıştır. "*Ne Türk, ne Rum, ne İngilizdiler. Harp yılları boyunca bir yere göçemedikleri gibi başlarında İngiliz devletinin Yunan dostluğu dolayısıyla,*

geleceğin Rum kılıcının sallanacağı yılların geleceğinden korkmaya başlamışlardı." Savaş döneminde Rum halkı İngiliz karşıtı açık ve cesur bir tavır alırken, umutsuzluğa düşen Türk halkı İngiliz idaresini artık bir "*oldu-bitti*" değil, Yunan "*tehlikesine*" karşı bir dayanak olarak görmeye başlamıştır. Kurtuluş Savaşının başarıyla sonuçlanması, Britanya İmparatorluğu'nun Yunan devletinin yanında yer almasından umutlanan Kıbrıs'taki Rum halkını Türk düşmanı değil, İngiliz düşmanı yapmıştır.[591] Berkes'in kendisinin de önemini vurguladığı Kurtuluş Savaşı yıllarının onun düşünce dünyasının ileride ele alınacak Kemalist yönünün temelini oluşturduğu böylece anlaşılır olmaktadır.

Cemil Meriç için farklı bir durum söz konusudur. Kendisinden söz ederken, Hatay'da, bir sömürgede doğduğunu, çağ olarak Avrupa hayranlığı ile büyüdüğünü vurgular. Arap, Türk, Çerkes'in karışık olduğu Hatay'da Fransız etkisi önemlidir. "*Çevremizdekilerin kendi değerleri de yoktu zaten. Kültürü de, ilmi de Fransız temsil ediyordu. Ve ben burada yabancıydım. Pis telakki ettiğim dünyadan kurtulmak için yabancıya kucak açtım. Kendi kavmiyetlerine sığınmış ve son derece kapalı bir dünya idi Hatay. Mandater olan Fransa kendi dilini bilenlere çok fazla hürmet ediyordu. Kendi dünyamızdan kurtulmak için mecburdum yabancılaşmaya.*" Meriç, zaten Dimetoka'dan önce Halep'e sonra Hatay'a gelmiş bir ailenin çocuğu olduğu için birkaç defa "*yabancılaşma*" geçirdiğini ifade eder.[592] Kızı Ümit Meriç, babasının Hatay yıllarını "*Araplar arasında muhacir, Fransız işgaline karşı Türkçü ve Fransa'nın temsil ettiği sisteme karşı sosyalist*" şeklinde betimler. Meriç, için Hatay bir yaşam alanı değildir. Jurnal'inde de yazdığı üzere Hatay'a dair "*iyi*" bir hatırası yoktur.[593] Fakat, Fransızca'sının bu kadar iyi olmasında Hatay'ın Fransız mandası oluşunun, Meriç'in bu manda idaresinde memurluk yapmış olmasının etkisi göz ardı edilemez.

[591]Berkes, **Unutulan…**, s.26- 27.
[592] Açıkgöz, **a.g.e.,** s. 288.
[593] Ümit Meriç, **Babam…**, s. 63 ve Meriç, **Jurnal, c. I**, s. 294.

Niyazi Berkes, 14 yaşında lise öğrenimi için İstanbul'a gelirken, Cemil Meriç ilk defa 20 yaşında, lise son sınıfı okumak için gelmiş, fakat tutunamayıp Hatay'a tekrar dönmüştür. 1939 yılında komünistlikle yargılanıp iki ay tutuklu kaldığı için Mülkiye'de okuma imkânını kaybetmiştir. İstanbul'a ikinci kez 1940 yılında Yabancı Diller Yüksek Okulunda Fransızca okumak üzere gelmiştir. Berkes, Hukuk Fakültesi'nde başladığı öğrenimini bırakıp felsefe okumuştur.

Görüleceği üzere Berkes'in ve Meriç'in doğup büyüdükleri ortam, eğitim geçmişleri birbirinden epey farklıdır. Dolayısıyla onları Türk toplumuyla, sosyoloji disipliniyle ilgilenmeye götüren yollar başka başkadır.

3.1.1. "*Unutulan Yıllar*"ın Gölgesinde Berkes

Niyazi Berkes'in akademik hayata başlaması, 1935'te İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü'nde asistanlık şeklindedir. Berkes, 1930'lu yıllarda ABD'de sosyoloji doktorası yapmıştır. Anılarında anlattığı üzere, ABD'de Şikago Üniversitesi'nde bir görüşmesi sırasında Türk toplumunun sınıflarının, köy, kasaba, kent ve mahallelerinin nüfusu, aile, evlenme, boşanma, suç vb. konulardaki istatistikî durumunu soran hocası karşısında cevapsız kalması,[594] Berkes'i Türkiye'de ilk saha çalışmalarını yapan DTCF hocalarından biri olmaya yöneltmiştir.

Niyazi Berkes'in de dahil olduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki öğretim üyeleri grubunun Türkiye'deki sosyal bilimlerin gelişmesine önemli katkısı, önceden pek örneği bulunmayan belli yörelerdeki ampirik sosyoloji, sosyal psikoloji ve folklor çalışmalarını yaygınlaştırmaları olmuştur. Behice Boran'ın Manisa'nın bazı köylerinde yaptığı araştırmalara dayanan *Toplumsal Yapı Araştırmalar* yapıtı, *Niyazi Berkes'in Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma* başlıklı çalışması, Muzaffer Şerif Başoğlu'nun

[594] Berkes, **Unutulan…**, s. 126-127.

Afyon yöresinde gerçekleştirdiği soysal psikoloji araştırması ve Pertev Naili Boratav'ın folklora dair denemeleri Türkiye'de toplumsal bilimlerde öncü nitelikte çalışmalardır. Niyazi Berkes'in anılan çalışmasında sosyolojik çalışmaların işlevi üzerinde dikkat çekici bir saptaması vardır:[595]

"*Hâlbuki sosyal hayatımızın mademki değiştiğini görüyoruz ve bu değişmeyi ilmî olarak sevk ve idare etmek istiyoruz, şu halde her şeyden önce bu değişmeye başlayan şeyin ne olduğunu tayin etmek lazımdır. Ancak o zaman onun nasıl değiştiğini, hatta değişip değişmeyen tarafları da olup olmadığını anlayabiliriz. Bunun için öne cemiyetimizin muhtelif parçalarında dikkatli müşahedelere dayanan bir nevi 'kayıt ve tescil' işine girişmek lüzumunu duyuyoruz. Bunu bilhassa nispeten az değişmelere maruz kaldığını tahmin ettiğimiz köy cemaatleri üzerinde yapmayı daha elverişli ve daha faydalı bulduk.*"[596]

Berkes'i 1940'lı yıllarda köy araştırmalarına yönelten başlıca etken, Chicago Üniversitesi'nde aldığı sosyoloji eğitimiyle, bunun sağladığı disiplinin ve Amerikan sosyolojisinin alan araştırmalarına dayalı ampirik çalışma yöntemleri olarak görünmektedir. 1970'li yıllardan beri akademi ve yayın hayatında yer alan Fahri Aral, hayranı olduğu Atatürk döneminin dönüşüm anlayışının, Cumhuriyet'in ilk yıllarında oluşturulan kültürel atılımların, 18. yüzyılın başlarında başlayan çağdaşlaşmanın bu dönemde varılan noktadan sonra yavaşlamaya, hatta gerilemeye başlamasının, Berkes'i bir aydın olarak tedirgin ettiğini düşünür. Bundan dolayı bu alanlara yöneldiği kanaatindedir. Diğer yandan, birtakım CHP'li bürokratların "*milletin efendisi*"ne, başka bir ifadeyle köylüye bakış açılarının ne kadar farklı olduğunu görmesinin de onu köy üzerine araştırmalara ittiği söylenebilir. Aral, *Unutulan Yıllar* kitabının buna dair "*çok*

[595] Kayalı, **Türk Düşünce Dünyasında Yol..**, s. 116-117.
[596] Niyazi Berkes, **Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma**, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Sosyoloji Serisi No: 2, Ankara, 1942, s. 9.

canlı sahneler"le dolu olduğuna dikkat çeker.[597] Söz gelimi bu kitapta Berkes, İkinci Meşrutiyet'ten beri bir biçimde köye ilgi duyan Türk aydınının gerçekte ne doğru düzgün köye gittiklerini ve onu tanıdıklarını ne de şiir ve öykülerinde romantize ettikleri köylünün durumuyla ilgilendiklerini yazmaktadır.[598] Anlaşılan Berkes, Cumhuriyet döneminde bir farklılık olup olmadığının peşine düşmüştür. Nitekim çalışmaları sonucunda, 1920'li ve 1930'lu yıllarda başkent Ankara'nın neredeyse bütün çehresi değişirken yanı başındaki köylere dahi bu değişimin pek uğramadığını, Cumhuriyet'in getirdiği büyük çağdaşlaşma hareketinin, merkezden bir parça uzaktaki Türk halkının büyük bölümünün yaşamında gözle görülür değişiklikler yapamadığını fark edecektir.

Niyazi Berkes ve DTCF'deki diğer hocaların 1940'lı yıllarda gerçekleştirdikleri çalışmaları, 1950-1960 yılları arasında akademik kökenli kimi sosyolog ve sosyal psikoloğu etkilerken, bu birikim örtülü bir biçimde 1965 sonrası Türk sosyal bilimlerine kısmen taşınmıştır. Bu konuda Kurtuluş Kayalı, Niyazi Berkes'in *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma* başlıklı çalışmasının Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişimi bakımından etkili olmasının tesadüfî olmadığını dile getirir. Ayrıca Berkes'in *Siyasi Partiler* adlı yapıtı ile *Propaganda Nedir?* çalışmalarının da genel bilgileri aktarıcı mahiyette olduğunu; yaptığı çevirilerde bile seçici bir tutumun izlerinin görülebildiğine dikkat çeker. Niyazi Berkes'e dair bir başka önemli husus, daha o dönemde genelde bilim alanında yazılanlardan daha çok, özel olarak sosyolojik araştırmalara ve Türkiye'nin yakın dönem tarihine karşı bir ilgi geliştirmiş olmasıdır. Kayalı, 1940'lı yıllarda evrensel açıklığa karşın, 1960 sonrasında Türkiye'nin iç sorunlarına kapanmışlığı biraz da diğer araştırmacılardan çok Niyazi Berkes'in Türkiye'deki sosyal bilimlerin gelişimini derinden etkilemesiyle örtüştürülebileceğini ifade eder.[599] Berkes'in 1964'te İngilizce

[597] Fahri Aral, "*Niyazi Berkes'in Düşünce Dünyası ve Eserleri*",**İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, s. 109.
[598] Berkes, **Unutulan…**, s. 88-93.
[599] Kayalı, **Türk Düşünce Dünyasında Yol…**, s. 118.

olarak yayımlanan *The Development of Secularism in Turkey* kitabı Türkiye'nin sekülerleşme sürecini anlatırken Osmanlı tarihi kısmına büyük bir ağırlık vermiştir. 1969'da çıkardığı *Türkiye İktisat Tarihi* kitapları da yine Osmanlı ekonomik düzeni üzerinedir. 1960'lı yılların Türkiye'de Asya Tipi Üretim Tarzı, Kemalizm tartışmalarının yükseldiği bir dönem olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Berkes'in çalışmalarının bir anlamda bu tartışmalara bir zemin teşkil ettiği görülür. Zira Türk düşünce hayatında toplum yapısı, tarihi ve ekonomik düzeniyle Türkiye'nin tartışmaların odağında yer alması, Berkes'in metinlerinin ana temasıyla örtüşmektedir.

Niyazi Berkes'in düşünce dünyasını yaşanan hayatla birleştirebilen, içinde bulunduğu ortamı sahip olduğu sağlam yöntemle hemen değerlendirebilen niteliklere sahip bir bilim adamı olduğunu söyleyen Fahri Aral, Berkes'in İkinci Dünya Savaşı'nda propagandanın çok önem kazandığı dönemde yazdığı *Propaganda Nedir?* ile *Siyasi Partiler, Türkiye İktisat Tarihi*, *Arap Dünyasında İslamiyet, Milliyetçilik ve Sosyalizm* gibi kitaplarının onun bu özelliklerini yansıttığını vurgular. "*Ölümüne kadar Türkiye'den uzak ama her zaman ülkenin sorunlarıyla yaşayan, bunları dünyada devamlı değişen konjonktür içinde değerlendiren bir başka bilim adamımız yoktur. Bu da Berkes'in düşünce dünyasının nasıl bir temele dayandığını çok güzel anlatmaktadır."* DTCF'de iken Bakanlık emrine alınan Berkes, eve kapanarak *Siyasi Partiler* kitabını yazmıştır. Bu çalışmanın Türkiye'de çok partili hayata geçiş yıllarında yazılması, Aral'a göre "*bilinçli bir çaba*"dır. "*Çünkü 'demokrasiye hazırlanan' bir Türkiye'de siyasi partilerin ne olduğunu Batı'daki uygulamalarıyla veren bir yayın yoktur. Tek kelimeyle Tek Parti, Tek Şef vardır.*" Anılarında bu kitabı, yıllarca CHP'li ve DP'liler, daha sonra 27 Mayısçıların elinde gördüğünü anlatan Berkes, kitabın önsözünde kendisini "*hiçbir partiye mensup olmayan fakat demokrasiye inanan*" biri olarak tanımlar. "*Belirli fasılalarla halkın hakemliğine başvurmak yolunu tutmayan partiler gerçek anlamı ile parti değildirler*" derken aslında CHP'yi ve İnönü'yü kastetmektedir. Başlı başına bu ifade, Berkes'in

cesaretinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.[600] Çünkü o devir için pek az insanın dile getirebileceği türden bir tespitte bulunmuştur.

Niyazi Berkes'in Türk düşünce hayatındaki yeri değerlendirilirken DTCF öğretim üyeliğinden tasfiye edilmiş olması mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bu tasfiye Berkes'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin düşüncelerinde temel bir değişiklik yaratmamıştır; fakat İnönü devrini değerlendirişinde şüphesiz etkisi vardır. Yukarıda anlatıldığı üzere Berkes, üniversiteden tasfiyeleriyle İnönü yönetimi ile onun Türkiye'yi Atatürk devrimlerinden uzaklaştırdığını düşündüğü ve "*Tanzimat Batılılaşması*" adını verdiği siyasetiyle yakın bir bağ kurar.

DTCF tasfiyesi üzerine 2000'li yıllarda çalışmalar yapan bir akademisyen olarak Mete Çetik, Berkes'in yaklaşımına benzer biçimde, 1948'deki DTCF tasfiyesinin çok partili hayata geçiş süreci bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü bu dönem, savaş yılları boyunca karaborsa ortamından yararlanarak palazlanan büyük toprak sahiplerinin ve ticaret burjuvazisinin temel tercihlerine uygun şekilde biçimlenmiştir. Savaş sonrasında sermaye sahibi sınıflar Varlık Vergisi, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu, Köy Enstitüleri gibi örneklerde beliren "*küçük burjuva radikalizmine katlanmayı*" düşünmemektedirler. Bir dönem gerekli görülen bürokrasi vesayetinin de temeli aşındığından bu etkiden kurtulmak kolay olur. CHP de 1947 yılında parti programı DP'nin programına epey benzer hale getirilmiştir. Dış ticarette liberalleşmeye ve ticaret açığına, dış borca dayalı bir yapının hayata geçirilmesini, 1945 ve 1946 yıllarının sanayileşmeye öncelik veren ve ihtisaslaşmayı reddeden devletçilik planlarının bir kenara itilmesi, grevin yasaklanması, sosyalist parti ve sendikaların kapatılması Türkiye'nin Soğuk Savaş döneminde Batı kapitalizmiyle fazlaca hemhal olduğunun yansımalarıdır. Çetik'e göre, yeni dönemin siyasi ve toplumsal çerçevesi çizilirken, bunu aksatabilecek

[600] Fahri Aral, **a.g.m.**, **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu**.., s. 110-111.

güçlere karşı bir "*sindirme operasyonu*" bunu izlemiştir. SSCB ile ilişkilerin gerginleşmesinin de etkisiyle "solcu" bilinenlere karşı basının da içinde olduğu bir cepheden açık saldırılar yürütülmüştür. "*DTCF tasfiyesi de söz konusu terörün üniversite ayağını oluşturur.*"[601] Bu veriler çerçevesinde bakıldığında, Berkes'in DTCF tasfiyesini dönemin iç ve dış siyasi ortamıyla ilişkilendiren yaklaşımının temelsiz olmadığı anlaşılmaktadır.

DTCF tasfiyesinin sonunda Niyazi Berkes, Türkiye'den ayrılmış ve bir daha ölene dek dönememiştir. Uzak kalmak, Berkes'in Türkiye'ye olan ilgisini kesememiştir. Önce Kanada, sonra İngiltere'de yaşadığı yıllar boyunca Türk tarihi ve toplum yapısına ilişkin temel eserlerini kaleme almıştır. *The Development of Secularism in Turkey* hariç, ondan sonraki tüm kitaplarını Türkçe yazmış olması, ülkesine olan bu bağlılığının bir işareti olarak görülmelidir.

Berkes'in ülkesine olan bağlılığın bir başka göstergesi, okuyup yararlandığı kitaplar, başka bir ifadeyle bir aydın olarak kütüphanesinin içeriğidir. Yurtdışında hayatını sürdürmüş Berkes'in, yararlandığı kaynaklar ve kişisel kütüphanesinin içeriğinin Türkiye üzerine kitaplardan oluştuğu ona dair anı ve gözlemlerini aktaranların söylediklerinden anlaşılabilmektedir. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabının kaynakçasında çok sayıda Avrupalının Osmanlı toplumu hakkında yazdığı seyahatnameler, anı ve edebiyat kitabından yararlanmış olması dikkat çekicidir. *Unutulan Yıllar*'dan anlaşıldığı kadarıyla Berkes, bu zengin kaynakçayı 1932 yılında Ankara'da Halkevi müdürlüğü yaptığı dönemde İstanbul'un işgali sırasında faaliyet gösteren İstanbul Rum Edebiyat Derneği'nin kapatılmasıyla el konulan kitaplardan sağlamıştır. Sosyolog Ayhan Aktar, Berkes'in Ashford'daki (İngiltere) evini ziyaretinde bu kitapların çoğunun kitaplığında

[601] Mete Çetik, **II. Meşrutiyet ve Erken Cumhuriyet Dönemleri Üzerine Yazılar**, Kriter Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 157-158.

yer aldığından, kütüphanesinin zenginliğinden söz eder.[602] Bir düşünürün kütüphanesinin, onun hem çalışma hem ilgi alanını yansıttığı kabul edilirse, Berkes'in çalışma alanı gibi neredeyse bütün ilgisi Türkiye üzerine görünmektedir. Bunu, bir anlamda ülkesinden uzakta yaşamaya mecbur kalmış bir aydının memleket hasretini giderme yolu olmuştur. Nitekim Niyazi Berkes'in Tarık Zafer Tunaya'ya söylediği "*benim yazdığım kitaplar aslında ilmi şeyler sayılmamalı, onlar memleketten uzağa atılmış olmanın yansımalarını taşırlar*"[603] sözünü bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Türkiye'den uzak kalması ve üniversiteden tasfiye edilmesinden kaynaklanan "hüzün ve hırs"ın Berkes'in yazdıklarının ilmi şeyler olmadığını göstermediğini vurgulayan Mete Çetik, tersine incelediği konulara kendisini daha fazla bağladığını ileri sürer:

"*Hayatı ve anıları, Niyazi Berkes'in mekân itibarıyla sürgün yaşarken adeta zaman boyutunda da her zaman 1940'lara ait kaldığını düşündürüyor… Yıllar geçip döneminin türlü çarpıtmalarla unutulduğunu gördüğünde hatırlatmak için bu eseri kaleme almış. Mağduru olduğu yıllar ve olaylar üzerine kişisel anıların ötesinde, dönemin temel gelişim doğrultusunu da çizerek kaleme aldığı bütünlüklü eserin bu amaca çok daha uygun düştüğü görülüyor*."[604]

Unutulan Yıllar, bir anı kitabı olduğu kadar, 1940'ların iç ve dış politik ortamının incelendiği bir çalışmadır. Fakat bu inceleme elbette bir akademisyen nesnelliğinden ziyade, kişisel hayatın ve deneyimlerin odakta olduğu, bu odaktan olayların ve kişilerin değerlendirildiği öznel bir anlatım şeklindedir.

---

[602] Ayhan Aktar, "*Niyazi Berkes'in 'Türkiye'de Çağdaşlaşma' Kitabını Yeniden Okumak*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, s. 61.
[603] Çetik**, II. Meşrutiyet…**, s. 156.
[604] Çetik, **a.g.e.,**, s. 156.

DTCF tasfiyesinin Berkes için aslında bir kırgınlık konusu olduğu, buna karşın yine de ülkesine küsemediği anlaşılmaktadır. Yakın arkadaşı ve TDK'nın eski başkanlarından felsefe profesörü Macit Gökberk'in eşi Zahide Gökberk'e gönderdiği 1952 Eylül-Ekim tarihli bir mektubunda, Kanada'da öğrencileri arasında bulunan Doğuluların Berkes'in şahsında Türkiye'nin ve Türklerin kendilerinden ne kadar "*farklı ve yüksek*" olduklarını görüp şaşırdıklarını aktarır:

"*İnsan ne tuhaf, memlekette ne kadar münekkit olursa olsun, dışarı çıkınca adeta şovenleşiyor. Bizim zevat-ı kiram benden alasını mı bulacaklardı da bana bu kadar eziyet etiler! Bir münevver için en iyi şeyin kof, iri lakırdılar etmekten ziyade yabancı bir muhitte memleketini en iyi ve en çok takdir toplayacak şekilde temsil etmek olduğunu görüyorum. İçinde yetiştiğimiz inkılâbın bize kazandırdığı perspektif zenginliği hele batı düşünüşünü Grek ve Avrupa felsefesini az çok bilmiş olmanın verdiği üstünlüğünün değerini insan böyle bir vaziyette ne kadar daha iyi anlıyor. Ne yazık ki bazen, bugüne kadar ne kadar ehemmiyetli merhaleler aştığımızı unutacak kadar şaşkınlıklar içine düşüyoruz ve bu kadar senelik başarılarımızı bir takım budalalıklar uğruna tehlikeye düşürmeye bile göz yumuyoruz. Benim şimdi içinde bulunduğum şartlar içine gelmeli ki Atatürk'ün, o koca adamın manası bu şaşkınlaşan kafalarımıza bir kere daha dank etsin.*"[605]

Türkiye'den uzakta hem Atatürk'ün Türkiye'de gerçekleştirdiklerinin değerini hem de bu onun yolundan ayrılmanın bir "*budalalık*" olduğunu daha iyi anlayabilmiştir. Ülkesinden uzak kalmasını bu "*budalalık*"ların bir parçası gibi görse de, küskünlüğe düşmemiş, kendisini çalışarak ülkesini daha iyi anlatmaya adamıştır.

[605] Ruşen Sezer, "*Mektuplardaki Niyazi Berkes*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu,** s. 155.

3.1.2. "Mağaradakiler"in Dışında Meriç

Cemil Meriç'in aydın olarak kimliğinin belirmesinde tıpkı Berkes gibi bütün yaşamına hükmeden bir kırgınlığının olmasının payı vardır. Berkes'in yaşamındaki kırgınlık DTCF tasfiyesi kabul edilirse, Cemil Meriç'in kırgınlığı gözlerini kaybetmiş olmasıdır. Okumaya o kadar düşkün, hayatı boyunca kütüphanesinden, başka bir ifadeyle "*fildişi kulesi*"nden çıkmamış bir düşünür için katlanılmasının ne denli zor bir durum olduğunu tahmin etmek güç değildir. Fakat bu durum, onun "*Mağaradakiler*"in dışına çıkma çabasını ayrıca anlamlı kılmaktadır.

Meriç, 1955 yılında gözlerinden tedavi olmak için gittiği Paris'te *Jurnal*'ine, görmenin ne denli önemli olduğunu anlatmak için, bu edimin tabiata tahakküm etmek olduğunu not düşer. "*Dış dünya ne kadar düşman unsurlarla dolup taşarsa taşsın, zekânın gözbebeklerimizden boşalan seyyalesiyle ehlileşmeye, mutileşmeye mahkûmdur. Hayatımız bakışlarımızdan maddeye işler, madde bizimdir*."[606] Meriç'in keskin dilinin ardında maddeye hükmedememe halinin, dış dünyayı görüp mutileşememenin verdiği hırçın bir ruhun çırpınışlarının sesi duymak, onu anlamaya bir parça yardımcı olacaktır.

Jurnal'inde yazdıklarından zaten karamsar olan kişiliğinin gözlerini kaybettikten sonra iyice depresif bir hal aldığı anlaşılmaktadır. "*Bazen bir kuyuya benziyor hayat.…Gözlerimi kaybettikten sonra bu kuyuya daha sık düştüm. Uzun sürmüyor. Uzun sürse deliririm.*"[607] Kuyudan çıkmasını sağlayan Meriç'in okuma ve çalışma azmi olsa gerektir.

Bir Türk aydını olarak kendisine biçtiği görev, onu düştüğü kuyulardan çıkaran çalışma azmini vermiştir: "*Ben bir Fransızca Hocasıyım. Resmi görevim ülkemi Batı kültürü ile tanıştırmak, Ziya Paşa'nın gördüğü beldeler, kâşaneler diyarını insanların*

[606] Meriç, **Jurnal, c.1**, s. 38.
[607] Meriç, **Jurnal, c.1**, s. 318.

neler üzerinde tefekkür ettiklerini, bu ülke insanına taşımaktır" dediğini aktarır.[608] Kendisine böyle bir görev yükleyerek hayata tutunmaya çalışan Meriç, özellikle 1960'ların ortalarından itibaren takındığı Batı karşıtı tavrına rağmen, bir taraftan "*beldeler, kâşaneler*" diyarı Paris'te yaşamayı düşleyip durmuştur: "*Paris benim de rüyalarımın şehri. Ben de yıllarca orada yaşadım. Marius'la, Rastingac'la, Julien Sorel'le… Paris'in büyüsü nereden geliyor?.. Evvela sevdiklerimin çoğu orada yaşamış… Yalnız Paris vatan, kafamın vatanı. Ama gönlümle bu vatana bağlıyım. Tam bir 'écartélement'* [bölünmüş]."[609] Kafasının vatanı Paris'tir. Çünkü düşünce kaynakları Batılı, okuduğu kitaplar Fransız'dır.

Cemil Meriç'e "*ne sadece Avrupalı, ne sadece Asyalı demenin mümkün olmadığını, dolayısıyla onun bir "Avrasyalı*"[610] olduğunu düşünen kızı Ümit Meriç, babasının on bir bin ciltlik kütüphanesinin çoğunluğunun Batılılaşma hareketiyle Osmanlı topraklarına gelen ve sahaflara düşen kitaplardan oluştuğunu dile getirir. Bunların çoğu Fransız yazarlara aittir. Hatta Ümit Meriç bu konuda çarpıcı bir anı aktarır. 1980'li yıllarda Türkiye'ye bir söyleşi için gelen Fransız romancı Jacques Bellefroid, Meriç'in evindeki kütüphaneyi görünce "*Mösyö Merik bu kütüphane mükemmel bir Fransız entelektüelin kitaplığı. Ama siz Türk'sünüz. Sizin kütüphaneniz nerede?*" sorusunu yöneltmiştir.[611] Cemil Meriç, hayallerinin şehrinde, Paris'te yaşayamamış, ama Paris'i kitaplığına taşımıştır.

Meriç, bir yandan Paris'te yaşamayı düşlerken, diğer yandan Türkiye'de yaşamak istemeyen aydınları keskin bir dille eleştirir: "*Türkiye'yi yaşanmaz bulanlar, Türkiye'yi yaşanmazlaştıranlardır. Yani aydınlar, karaborsacılar. Bir kelimeyle tesadüfün*

[608] Ümit Meriç, **Babam…**, s. 161.
[609] Meriç, **Jurnal**, **c.1**, s.105.
[610] Ümit Meriç Yazan, "*Bir Avrasya Düşünürü: Cemil Meriç*", **Doğu Batı Dergisi,** "Doğu Ne? Batı Ne?" Özel Sayısı, y. 1, sayı: 2, 1998, s. 209.
[611] Ümit Meriç, **Babam…**, s.246-249.

başlarına bir ikbal tacı veya imtiyaz miğferi gibi oturttuğu şuursuz ve mesuliyetsiz herifler."[612] O, *Bu Ülke*'yi yaşanmaz bulmaz, sadece yaşamak istediği yer *Bu Ülke*'de değildir.

Düşünceleriyle arzuları, makaleleriyle günlükleri arasındaki çelişkiler Cemil Meriç'in aydın kimliğinin bir parçası gibidir. Bu "*Fransız Aydınlanmasının has evladı*"nı, diyalektiği bir yöntem olarak uygulayan "*serazad*" bir düşünür olarak tanımlayan Kadir Cangızbay, Meriç'in gelgitlerle dolu aydın kimliğini şöyle özetler:

"...sonunda ...kendine/yuvaya dönmüş, 'hidayete ermiş', hak yolunu bulmuş eski bir Marksist, Batı'yı tanıdığı ölçüde ışığın ancak Doğu'dan gelebileceğinin farkına varmış eski bir Batıcı, Doğu ile Batı ve/veya 'muhteşem bir mazi' ile 'muhteşem bir istikbali' birbirlerine bağlamanın yılmaz misyoneri, Avrasya idealinin öncüsü veya Cemil Meriççiliğin babası; müzik zevk ve anlayışından dil ve din konusundaki görüş ve tavırlarına kadar Türk-İslam sentezinin ete kemiğe bürünmüş prototipi, son ve mükemmel Osmanlı veya bu temelde komple ve sistematik bir düşünür; postmodernizmin ilk yerli ve öncü temsilcisi; kendi kendisini yetiştirmiş (otodidakt) malumatfuruş bir lise/Fransızca hocası vb."[613]

Türk düşüncesinde Meriç gibi, kendisi hakkında birbirinden bu kadar farklı ve zıt tanımlamanın yapıldığı başka birini bulmak zordur. Cangızbay, Meriç'in belirli bir anda söylediği şeyin doğruluğundan, o an için emin göründüğüne dikkat çeker. Bu bakımdan, doğrunun herkese göre değişebileceği düşüncesinden uzaktır. Tam ve mutlak olanın peşindedir ve aslında onda tutarsızlık olarak görülebilecek her şeyin altında da bu mutlak arayışı yatar. Cangızbay, Meriç'in yazdıklarını çok fazla değiştirdiğini, gözden geçirdiğini, düzelttiğini kaydeder. Ve her değiştirme bir öncekinin şu veya bu şekilde

[612] Meriç, **Jurnal**, c.1, , s. 209.
[613] Cangızbay, "*Cemil Meriç Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, s. 533.

olumsuzlaması anlamına gelir. Bütün bunlar da onun mutlak arayışı konusundaki tutarlılığının bir işaretidir.[614] Fakat mutlak olanı arayıştaki tutarlılık, düşüncelerdeki tutarsızlığı örtememektedir. Söz gelimi sosyoloji dersleri verip, bir bilim dalı olarak sosyolojiyi zaman zaman kötülemesi bir tutarsızlık olmasa bile, bazıları için anlaşılması güç bir durum şeklinde görünmektedir.

Meriç yakından ilgilendiği, hatta kürsüsünde ders verdiği sosyoloji için "*bir buhranın çocuğu*" tanımlamasında bulunur. Çağdaş Batı düşüncesinin ekonomi politik, sosyalizm ve sosyoloji olmak üzere üç başı vardır. Burjuvazi yaptıklarını anlamak, yapacaklarını programa bağlamak istemiştir. Sosyoloji bir bakıma mistifikasyon, bir bakıma meşrulaştırma getirmiştir. Ardından mevcut düzenin savunmasını üstlenen yeni bir teoloji gelmiştir. Meriç, Fransa'nın 1958'e kadar sosyolojiyi liselere almadığını, hâlbuki Türkiye'de 1914'te kürsüsü olduğunu kaydeder. Auguste Comte'dan Emile Durkheim'a hemen hemen tüm 19. ve 20. yüzyıl sosyologlarının ortak derdi, Sanayi Devrimi sonrasında Hıristiyan Batı toplumunu yeni bir temel üzerine oturtmak, proletaryanın ataklarını önlemektir. Türkiye'de ise sosyoloji kürsüsü, aynı programın başka bir tarzda uygulanmasının sonucu olarak kurulmuştur. Hıristiyan Batı burjuvazisi, Selanik üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğini denetim altına almak ve onu kendi meseleleri üzerinde düşünmekten alıkoymak isteğindeydi. Ziya Gökalp'in, Mehmet İzzet'in, Necmettin Sadak'ın temsil ettiği sosyolojinin tek amacı Türk zekâsını hiç ilgilendirmeyen konularla meşgul etmek, gelecek nesillerin uyanmasını önlemekti. Bu anlamda sosyoloji Meriç için, bir "*ihanet mihrakı*"dır.[615] Bu noktada Türk zekâsının tam olarak hangi meselelerle meşgul olması gerektiğini söylemeyen Meriç'in, Türk toplumunun kendi sorunlarını nasıl tespit edip çözeceğinin cevabını verip vermediği sorulabilir. "*Osmanlı mucizesi*" devrinde ona göre toplumun herhangi bir sorunu yoktu,

[614] Cangızbay, "*Cemil Meriç Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**,, s. 533.
[615] Meriç, **Jurnal**, **c. 2**, s. 177-178.

fakat Cumhuriyet devri için pek çok sorundan söz ettiğine göre bir çözüm yolu da düşünülmelidir.

Meriç'e göre Cumhuriyet devri Türk toplumunun sorunlarının çözümü İbn Haldun'a dönmektir. İbn Haldun mirası karşısında Batılıların ve Türk aydınının tutumunu eleştirir. Batılılar onun öncülüğünü çok geç itiraf etmişler, Cumhuriyet dönemi aydını ise Osmanlı aydınlarının aksine İbn Haldun ile sağlıklı bir ilişki kuramamışlardır.[616] Toplumsal yaşamı ekonomik nedenlere dayandıran ve insan için "*zorunlu*" sayan İbn Haldun, çeşitli toplum birimlerini ve biçimlerini coğrafi ve iklim koşulları bakımından incelemiş, açıklamaya çalışmıştır. Toplumu dayandığı kültürel ve siyasal yapılar üzerinde değerlendiren Tunuslu filozof, 14. ve 15. yüzyıllar itibarıyla konusu "*toplum*" olan bir alanda çalışmıştır.[617] Bu yönüyle İbn Haldun'u sosyolojinin öncüsü kabul etmekte, İbn Haldun'un toplumu açıklama çabasının izini sürmenin gerekliliği konusunda Cemil Meriç'in yaklaşımı anlamlıdır. Ancak geleneksel toplumları açıklayan bir yaklaşımla modern kapitalist toplumlarla, bütünüyle kapitalistleşmese de, kapitalizme bir biçimde eklemlenmiş Batı dışı toplumları açıklamanın yeterli olup olmadığı sorusu bu noktada hemen akıllara düşmektedir. İbn Haldun'un izini sürmek, sosyolojiyi bir bilim dalı olarak kurumsallaştıran Batılı düşünürlerini reddetmeyi zorunlu kılmasa gerektir.

Cemil Meriç'in sosyolojiye yönelttiği eleştirilerin ideolojik bir sebebinin olmadığı, tam tersine eleştirisinin sebebinin "*ideolojinin kendini bilim kılığında takdim etmesi*" olduğu yönündeki saptama önemlidir.[618] "*İzm*"lere muhalif Meriç'in karşı çıktığı Batılı toplumları açıklamak için kullanılan yöntemlerin ve ideolojilerin olduğu gibi Türk toplumunu açıklamak için kullanılması gibi durmaktadır. Meriç'in düşününde bunlar, Hıristiyan Batılı toplumları tahlil etmek, dahası burjuva sınıfının kendi egemenliğini

[616] Recep Şentürk, "*Cemil Meriç – 1916-1987*", **Türkiye'de Sosyoloji: İsimler-Eserler**, s. 1042.
[617] Turan Dursun, "*Çevirenin Önsözü*", **Mukaddime** c.1, (İbn Haldun), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014, s. 31.
[618] Recep Şentürk, **a.g.m.**, s. 1043.

kurmak ve sürdürmek üzere ortaya çıkardığı sosyolojinin dayandığı unsurlardır. Müslüman Doğulu bir ülke olarak Türkiye'nin Batılı yöntemlerle tahlil edilemeyeceği kanaatindedir.

Cemil Meriç'in Türk toplumuna ilişkin yaklaşımı bir yerde Niyazi Berkes'in yaklaşımıyla örtüşür. Çünkü Berkes de, Türk toplumunu tarihine, kendi kültürel ve ekonomik koşullarına bakarak açıklamaya önem vermiştir. Ama Türk düşünce hayatında Berkes'in tahlillerinden çok, Meriç'in eleştirilerinin ses getirdiğini söylemek, özellikle 1980'li yıllar sonrasının Türkiye'si düşünüldüğünde, yanlış olmayacaktır.

Cemil Meriç, 1980'li yılardan itibaren Türkiye'de genel düşünce ortamının şekillenmesinde Şerif Mardin, İdris Küçükömer ve bir ölçüde Sabri F. Ülgener'le birlikte önemsenen entelektüeller haline gelmişlerdir. Bu düşünürlerde ağırlıklı olarak tarih, kültür ve zihniyet sorunları ön planda olmuştur.[619] 1960'lı yıllarda Türkiye'de toplumsal sorunlar iktisadi koşullar ekseninde tartışılırken, 1980'li yıllardan sonra Cemil Meriç'in de üzerinde daha çok durduğu kültür, tarih ve zihniyet ekseninde tartışılır olmuştur. 1990'lı yıllardan sonra Meriç'in kitaplarının, önde gelen yayınevlerinden biri tarafından sayısız baskı yapması, Cemil Meriç'in bu dönemde Türkiye'nin düşünce çevresine daha çok hitap etmesiyle yakından ilgilidir.

Niyazi Berkes ve Cemil Meriç, Türkiye'nin Batılılaşma süreciyle yakından ilgili iki aydın olarak Türk düşünce hayatında farklı iki yerde durmaktadır. Berkes, kendisinin de altını kalın çizgilerle çizdiği üzere, Kemalist düşünce içinde konumlanırken Meriç, muhafazakâr düşünce içinde, tartışmalı denebilecek bir noktada konumlanmaktadır.

[619]Kurtuluş Kayalı, **Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s.155-156.

3.1.3. Türk Düşünce Hayatında Niyazi Berkes ve Cemil Meriç

Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'in Türk düşüncesindeki yerlerini saptamaya çalışmak, onların Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin yaklaşımlarını karşılaştırmada göz önüne alınması gereken önemli bir boyuttur ve açıklanmasına ihtiyaç vardır. Zira yaşamının son yıllarına değin gönderdiği kişisel mektuplarını eski harflerle yazan[620] Niyazi Berkes'i Kemalist, günlüklerine zaman zaman Fransızca yazan[621] Meriç'i muhafazakâr olarak tanımlayıp bırakmak, böyle bir çalışmayı eksik bırakırdı.

Bu çerçevede iki aydının yer aldıkları bu düşünce çevrelerindeki konumları, kimleri etkilediği yahut kimlerden etkilendiği söz konusu ideolojik yerleştirmenin altını doldurmak bakımından üzerinde durulması gereken bir başlık şeklinde durmaktadır. Bu başlık altındaki bir diğer nokta, Berkes'in kendisini ideolojik olarak tanımladığı nokta ile düşünceleri itibarıyla Türk düşüncesinde ona ilişkin değerlendirmelerde bulunanların konumlandırışı birbiriyle örtüşürken; Meriç söz konusu olunca bu konumlandırma meselesinin hayli çetrefilli bir hal almasıdır. Bu çalışmada Cemil Meriç, Osmanlı İmparatorluğu geçmişine ve İslamiyet'e yaptığı vurgularla, Cumhuriyet devrimleri ve Batılılaşma karşıtı duruşuyla muhafazakâr bir düşünür olarak kabul edilmekte ve değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmenin içinde elbette onun Türkiye'deki sağ muhafazakâr düşünceden farklılıkları gözetilecektir. Zira Meriç, Batılı kaynakları referans alan ve Batı düşüncesine hâkim düşünce yönü ile sağ çevrelere karşı zaman zaman yönelttiği sert eleştirileriyle Türk muhafazakârlığında sıra dışı bir yerde durur.

[620]Ruşen Sezer, "*Mektuplardaki Niyazi Berkes*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu,** s. 185'ten 12 no'lu dipnot.
[621]Meriç, **Jurnal, c. 2**, s. 46-49.

3.1.3.1. Kemalist Düşüncede Berkes

Niyazi Berkes, başyapıtı sayılabilecek *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabının 1973 baskısına yazdığı Önsöz'de, "*Cumhuriyet'in doğuşu yıllarının kuşağından olan bir kişi olarak ellinci yıldönümü kutlamasına böyle bir araştırma ile katkıda bulunmak yazı ve öğretim yaşamımın en doğal, en mutlu ödevidir*"[622] sözleriyle çalışmasının yazılış amacını açıklamaktadır. Cumhuriyet'in kuruluşunu tarihsel olayların bir zorunluluğu olarak gören Berkes'in bu kitabının yazılış amacını da Cumhuriyet'in ellinci yıldönümü kutlamalarına addetmesi,[623] onun ideolojik duruşunun Kemalizm şeklinde belirlenmesini açıklar.

Kemalizm'i çalışmalarının temeline yerleştiren Niyazi Berkes'in bu yönünün 1930'lu ve 1940'lı yıllardaki metinlerinde de esas olmakla beraber, sonraki dönemde farklılaşarak ve daha belirgin bir hal alarak olgunlaştığı görülür. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda yazdıklarında Cumhuriyet'in getirdiği temel dönüşümün bir savunusu vardır. Bu savunu askeri ve siyaset odaklı bir yaklaşım olmayıp düşünsel temelli bir değerlendirmedir.[624] Çünkü bu dönemde Batılılaşmaya ilişkin yazılarıyla birlikte Türkiye'de ve dünyada toplumbilimi ve felsefenin gelişimi üzerine yazıları ön plandadır.[625] Berkes, *Unutulan Yıllar*'da 1930'larda ABD'de yazdığı doktora tezinin *The Development of Secularism in Turkey* oluğunu söyler.[626] Türkiye'nin sekülerleşme ve dolayısıyla Batılılaşma sürecine ilişkin bu çalışması bir tarafa tutulursa, Berkes'in Kemalizm üzerine asıl yoğunlaşması Türkiye'den ayrıldıktan, özellikle 1960'lı yıllarda *Yön* dergisinde yazmaya başlamasından sonradır. 1960'lar Türkiye'de, Kemalizm tartışmalarının yoğun olduğu bir dönemdir. *Yön* dergisi etrafında gelişen tartışmalarda

[622] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 9.
[623] Kurtuluş Kayalı, "*Niyazi Berkes*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, s. 338-339.
[624] Kayalı, **a.g.m.**, s. 338-339.
[625] Bu dönem yazılarına örnek olarak bkz. Niyazi Berkes, **Felsefe ve Toplumbilimi Yazıları**, s. 165-176, 240-250, 385-435.
[626] Berkes, **Unutulan…**, s. 134-137.

Kemalizm'in sosyalleştirilmesi eğilimi ve onun halkçılık ve devletçilik ilkelerinin öne çıkarılarak Kemalizm'e yeni bir yorum getirilmesi çabası vardır.[627] Berkes, bu dönemdeki yazılarını önce *İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz?* (1965) ve *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (1965) başlıklı iki kitap halinde, sonrasında bu iki kitabın bileşiminden oluşan *Türk Düşününde Batı Sorunu* (1975) başlığıyla yayımlar. Bu çalışmaları, *Atatürk ve Devrimler* (1982) takip eder. Söz konusu metinler, Berkes'in Kemalist çizgisinin açıkça farkedildiği çalışmalardır. Berkes'in bu yöneliminin, akademik hayata başlamadan önce, yukarıda anlatıldığı üzere, Kıbrıs'ta Rum baskısı altında Kurtuluş Savaşı'nı izlediği ilk gençlik yıllarında oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır. Doktora tezinin de sekülerleşme, çağdaşlaşma konuları üzerine olması onun düşünce dünyasının Cumhuriyet ve Atatürk devrimleri etrafında şekillendiğine işaret eder. DTCF'de sosyoloji dersleri verdiği yıllarda gerçekleştirdiği *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma* çalışmasının giriş bölümünde kendi zamanında Türk toplumuyla meşgul olma ihtiyacı doğrultusunda sosyoloji ile ilgilenenler için "*en mühim*" meselenin devrimler ve toplumun geçirmekte olduğu değişimler[628] olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Berkes'in Türkiye'de saha çalışmaları yapan ilk sosyologlardan biri olarak da peşinde olduğu mesele, Türk devrimi, Cumhuriyet'in Türk toplumu üzerinde yarattığı ya da yaratamadığı değişikliklerdir.

Berkes'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde Cumhuriyet'in yerini olumlu anlamda ayırdığı, Cumhuriyet dönemi içinde de Atatürk ve sonrası şeklinde bir ayrıma gittiği esas itibarıyla 1960 sonrası yazılarında görülür.1965 yılında *Yön* dergisinde yayımlanan "*Batı Düşününde ve Türkiye Tarihinde Aydınlanma Kavramı*" başlıklı yazısından Atatürk'ü bütün Batılılaşma sürecinde nasıl üstün bir noktaya yerleştirdiğini görmek mümkündür: "*Mustafa Kemal gibi, Türk aydınının asker kategorisinden gelen bir eylem adamının*

[627] Kayalı, **Türk Kültür**…, s. 99-101.
[628]Berkes, **Bazı Ankara** …, s. 9.

aydın olarak yaptığı fikir önderliğine üstün, hatta ona denk denebilecek tek sima çıkmadı. O, hem asker, hem devlet adamı, hem aydın olarak yeni Türkiye'nin işlerini tek başına ve üçünü birden üstlenmek zorunda kaldı."[629]

Berkes'in bu ve daha pek çok yazısından, gerek Kurtuluş Savaşı'nda gerekse Cumhuriyet'in kuruluşunda ve devrimlerde Atatürk'ün önderliğine büyük pay biçtiği anlaşılmaktadır. Hatta Bülent Tanör'ün ifadesiyle, Kurtuluş Savaşı'nda halkın gösterdiği direniş azmini ve mücadelesini "*silik bir plan*"a itecek kadar Mustafa Kemal'i öne çıkartmıştır.[630]Ancak Kemalizm'i sadece Atatürk'ün kişisel varlığına ve önderliğine bağlılıkla açıklamak elbette yeterli değildir. Kemalizm'den ne anlamak gerektiğini ve Niyazi Berkes'in bu ideolojiyi nasıl tanımladığının bu noktada açıklamasını yapmak ihtiyacı vardır. Berkes, "*Atatürk doğrultusu*" olarak adlandırdığı Kemalizm'i şöyle tanımlar:

"(1) *Bir bütün olarak Atatürk doğrultusu, bir ulus topluluğunu geliştirme savaşı aşamalarının eylemli-yazılı tarihidir. Bir parti doktrini, bir şeflik ideolojisi değildir. Tarihin kendisidir. Bu tarihin öğrettiklerinin oklara bölünerek aralarındaki bütünlüğün görülmesinin engellenemeyeceği bir bütünlüğü tarafı vardır. (2) Laiklik soyut bir din öğesine karşı bir felsefe ya da bir siyasa tutumu olarak doğmuş değildir. Eskimiş bir imparatorluğun yıkılışı üzerine, biri varlığını bütünü ile yitiren, diğeri tarihsel gerçekliği bulunmayan siyasal bağımlılıkları silme zorunlulukları içinden doğmuştur. Hilafet ya da Şeriat ideolojisi, İslamlığın doğuşundan bugüne değin sürmüş olan zorunlu ilkeler değil, on dokuzuncu yüzyıl zorunluluklarına karşı savunma aracı sanılarak yaptırılmış, Müslüman halkın hiçbir kalkınma işine yaramadıktan başka, dünyayı tanıma olanaklarının önüne çıkmış engellerdir. (3) Türkiye'deki 'çağdaşlaşma' (laiklik), Batı*

[629] Niyazi Berkes, "*Türk Aydınının Özellikleri Üzerine Düşünceler*", **Yön**, yıl IV, sayı 119, 9 Temmuz 1965, s. 8-9.
[630]Bülent Tanör, **Anayasal Gelişme Tezleri**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 70.

dünyasında olandan farklı olarak, yalnız dünya ve din güçleri arsında şu ya da bu biçimde ayırmalar yapılması sorunu değildir. Ondan çok daha kapsamlı, yalnız din ve devlet güçlerinin eylemlerini kapsamakla kalmayan, bütün toplumu gelenek değerlerinin tutuculuklarından kurtarıp, çağ değerlerinin gereklerine göre dinamikleştiren bir akım ve gidiş sorunudur. En önemli aracı ekonomik kalkınma, yetişen kuşakları eğitme, bu iki işi örgütleme gücü olacak bir devlet politikası geliştirme olacaktır. (4) Kemalist rejimin anayasal temelinin gelişimi ile son aldığı biçim, ne bir yanda komünist model ne de öte yanda tekişici [tekelci] *liberal model olarak biçimlenmiştir. O, Türkiye'nin ulusal bağımsız bir devlet olma savaşı geleneğini yaşatmanın doğal sonucu olan, kendi türünü kendi çabaları ile bulan bir rejimdir. Bundan ötürüdür ki bu yoldan ayrılmalar Atatürkçülük yörüngesinden ayrılma olarak tanınacaktır.*"[631]

Berkes'in "*Atatürk doğrultusu*" şeklindeki Kemalizm tarifinde temel üç unsur göze çarpar: Birincisi Kemalizm'i bir ideoloji olarak değil, tarihsel bir gerçeklik, koşulların ortaya çıkardığı tarihsel bir "*bütünlük*" olarak değerlendirmektedir. İkincisi bu bütünlüğün temel ilkeleri olarak laiklik ve devletçiliği görmektedir. Son olarak Kemalizm'i Türkiye'ye özgü, komünizm yahut liberalizm gibi diğer Batılı ideolojilerden bağımsız bir yönelim addettiği anlaşılır. Berkes'in Kemalizm'i niçin tarihsel koşulların bir sonucu, zorlaması olarak gördüğü, devletçilik ve laiklik ilkelerini diğer Atatürk ilkelerinden ayrı olarak değerlendirdiği hususları daha önce anlatılmıştı. Laikliğin önemi ile Kemalizm'in Türkiye'ye özgü bir hareket ve diğer ideolojilerden bağımsız oluşu konuları üzerinde ileride ayrıca durulacaktır. Bu noktada Kemalizm tanımlamalarına ve Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğine ilişkin tartışmalara devam etmekte fayda görülmektedir.

[631] Niyazi Berkes, **Atatürk…,** s. 126-127.

Kemalizm'in ne olduğuna karar vermenin güç olduğunu söyleyen Murat Belge, bunun nedenini bizatihi Atatürk'ün kendisinin Yakup Kadri'ye söylediği bir "*öğreti*" kurmayı devrimler açısından "*donma*" tehlikesi olarak görmüş olmasıyla açıklar.[632] Ancak Belge, *Nutuk*'tan yola çıkarak "*milliyetçilik*" ve "*medeniyetçilik*" öğeleri etrafında siyasal eyleme dönüşmesini sağlayan kurucu ilke olarak Kemalizm'e, "*Türkiye Cumhuriyeti'nin sarsılmaz temeller üzerinde*" durmasını sağlayan unsur biçiminde kabul edilen "*devleti korumak ve güçlendirmekmisyonu*" şeklinde bir tanımlama getirir. Kemalizm'deki bu "*milliyetçi*" ve "*medeniyetçi*" yaklaşım kısa sürede "*devletin korunması endişesinin hâkim olduğu, savunmacı bir siyasal duruşa*" dönüşmüştür.[633] Belge'nin Kemalizm'i *Nutuk*'a dayandırdığı kısımda Atatürk şöyle söyler: "*Binaenaleyh biz her vasıtadan, yalnız ve ancak bir nokta-i nazardan istifade ederiz. O Nokta-i nazar şudur: Türk milletini, medeni cihanda, layık olduğu temelleri üzerinde her gün, daha ziyade takviye etmek... ve..*"[634] Bu sözlerin devamında Belge'nin almadığı "*...ve bunun için de istibdat fikrini öldürmek"*[635] şeklinde bir ifade daha vardır. Dolayısıyla, Kemalizm'in çıkış noktasında devleti korumak adına, "*milliyetçi*" ve "*medeniyetçi*" tarafını gölgeleyecek bir baskı düşüncesi yer almadığı gibi, baskı fikrine açık bir karşı duruş söz konusudur. Şüphesiz zaman içerisinde ve uygulamada Kemalizm, pek çok farklı şekle bürünmüştür. Berkes'in Atatürk sonrası için Kemalizm ve onun resmi ideoloji olarak kullanılışına ilişkin eleştirilerinde bu yönü görmek mümkündür.

Berkes'in eleştirilerine geçmeden evvel bu konudaki başka görüşlerden yararlanarak Türk düşünce hayatındaki Kemalizm tariflerine ilişkin bir tablo ortaya konulabilir. Feroz Ahmad, Kemalizm diye tanımlanan ideolojinin CHP'nin 1931'deki kongresinde açıklığa

---

[632] Murat Belge, "*Türkiye'de Siyasi Düşüncenin Ana Çizgileri*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, c.9 (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 52; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Atatürk**, s. 143-144.
[633] Murat Belge, "*Giriş*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, s. 17.
[634] Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 754.
[635] Atatürk, **a.g.e**., s. 754.

kavuştuğunu, Kemalizm'in o tarihten sonra Türk milletinin kaderine yol gösterecek olan altı ilke ile tanımlandığını kaydeder. 1931'de açıklığa kavuşturulmuş olsa bile Kemalizm, aslında 1919'da Kurtuluş Savaşı'nın başlamasından beri duruma ve koşullara uyarlanmak suretiyle egemenliğini sürdürmekteydi. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki Osmanlıcılık, Panislamizm ve Pantürkizm akımları dikkate alındığında, Türk siyasi hayatında ideoloji arayışlarının eskiye dayandığı görülebilir. Ancak bunlar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman Türk topluluğunun bir kimlik arayışının ötesine pek geçemeyen sınırlı girişimlerdir. Bir bütün olarak devletin ve toplumun gelişmesi için ideolojik bir çerçeve sunmamışlardır. Hâlbuki Kemalizm, yalnızca "*devrimci milliyetçilik*" kavramıyla bir kimlik sunmakla kalmamış, diğer beş ilkesiyle de yaratmayı amaçladığı yeni rejimin ve toplumun temelini oluşturmuştur.[636] Feroz Ahmad, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra gerçekleştirilen reformların toplumda kök salmadığının 1930'lara gelindiğinde, özellikle Menemen Olayı sonrasında belirdiğine işaret eder. Bunların ancak halka açıklanarak, halkın onayı ve desteği sağlandığı sürece kök salması mümkündü. Diğer yandan, reformlardan günlük hayatına yansıyacak kazanımlar elde edememiş ve tüm dünyayla birlikte 1930'ların Büyük Buhranını yaşamakta olan halk yığınları hala varolan geleneksel hayatlarını sürdürüyorlardı. Fethi Okyar'ın önderliğindeki Serbest Fırka'nın gördüğü ilgi, Cumhruiyet Halk Fırkası iktidarını tedirgin etmiştir. Bu doğrultuda devrimin halkı çağdaşlığa itecek, vatanseverliği dinin yerine koymalarını sağlayacak şekilde desteklerini kazanacak ideolojiye ihtiyacı olduğuna karar verilmiştir. Kemalizm/Atatürkçülük bu tartışmanın sonucu resmi bir ideoloji olarak doğmuştur.[637] Bu tanımlamaya göre Kemalizm, İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçiş devrinde oluşturulmaya çalışılan laik, ulus-devlete bağlı vatandaşlardan oluşan bir toplum için yeni bir kimlik sunmak üzere ortaya çıkarılmış bir

[636] Ahmad, **İttihatçılıktan**..,, s. 217-218.
[637] Ahmad, **Bir Kimlik**…, s. 94.

ideolojidir. Aynı zamanda Atatürk devrimleriyle geleneksel yaşamı değiştirmeyi hedef alırken, 1920'ler itibarıyla halkın ekonomik anlamda durumunu iyileştirecek fazla bir değişiklik getirmemesi karşısında toplumun rejime yönelik herhangi bir tepki geliştirmemesi, ulusun ve devletin varlığını kendi günlük sıkıntılarının önüne koymasını sağlayacak bir işlev de yüklenmektedir. Ancak 1930'larda devletçilik ilkesinin, sosyo-kültürel yapıyı değiştirmenin yanı sıra toplumun ekonomik anlamda kalkınması ve Türkiye'nin kendine yetecek düzeyde bir üretim gerçekleştirmesini amaçladığı göz önünde bulundurulduğunda Kemalizm'in, rejime yönelik tepkileri salt söylemle, sloganla yahut baskıyla savuşturma yoluna gitmekle yetinmediği anlaşılır.

Kemalizm'e ulus-devlet oluşturma ve modernleştirme çerçevesinden bakan Nazım İrem, Kemalist devletin modernleşme siyasetinin Osmanlı geçmişinden miras alınan emperyal devlet yapılarını dönüştürerek ulusallaştırmayı amaçladığını kaydeder. Ulus-devlet ve yurttaşın "*uçsuz bucaksız bir gelenek denizi olarak görülen eski topluluk örgütlenmesi içinde nefes alacakları ve ete kemiğe bürünecekleri yeni siyasal, kültürel ve ekonomik adacıkların yaratılması*", modernlik projesinin yerleştirilmesi açısından hayatî bir öneme sahiptir. Devletin "*milli devlet*", toplumun da "*millet*" olarak yeniden örgütlenmesi, Kemalist devrimci siyasetin "*soyut hukuki reformizmi*"nin hedeflediği "*siyasal mühendislik*" girişiminin ve devamında dil, harf devrimleri ve tarih tezleriyle uygulamaya koyduğu kültür projesinin nihai hedefleridir. Cumhuriyetçi "*siyasal mühendislik*" projesinin gerektirdiği gibi ulus olarak örgütlenmeye çalışılan modern toplum idealinin sahibi olarak Osmanlı-Türk değişimi içinde yükselerek en etkin reformist kuvvet olarak ortaya çıkan aydın-bürokrasi koalisyonunun yürüttüğü inkılâpçı siyasetin meşruiyetini sağlayan ise seküler siyaset teorisidir.[638] Osmanlı saltanatının "*Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi*" olarak şekillenen dinî meşruiyetine karşın, ulus-

[638] Nazım İrem, "*Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, s. 105.

devletin meşruiyeti dünyevî kanun ve kurallar üzerinde yükselen halk desteğine dayalı laikliği merkezine yerleştiren siyaset anlayışına dayanmıştır.

Mustafa Kemal Atatürk'ün kişiliğine ve tarihsel kişiliğine yapılan vurgu Kemalizm'e adını verdiği kadar, bu laik siyaset anlayışının şekillenmesine ve Cumhuriyet'e meşruiyetin sağlanmasına da yardım eder. Niyazi Berkes'in bu ideolojik çizgide değerlendirilmesinde onun Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde ve Cumhuriyet'in kuruluşunda Atatürk'e biçtiğiözel rolün payı kuşkusuz büyüktür.

Niyazi Berkes'in Atatürk'e biçtiği bu rol öncelikle, onun Türk ulusçuluğunu ayağa kaldırmış ve imparatorluğun küllerinden bir ulus-devlet çıkarmış olması etrafında şekillenir. *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabında çok uluslu bir topluluk olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmak isteyen diğer uluslara karşı Osmanlılık savunusunun, çöküşten esas olarak zarar gören ve hem ekonomik hem de kültürel anlamda yok olma sınırında bulunan Türklere kalmış olmasının Türk ulusçuluğunun gelişimini olumsuz biçimde etkilediğini kaydeder. Bu nedenle Türk ulusçuluğunun diğer pek çok ulusçuluktan farklı olarak tarihsel bir temelden yoksun olup, ulusal varlığının tarihsel temelini daha gerilerde aramak zorunda olduğu inancındadır. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra tek sorun sadece bağımsızlığı sağlamak değil; "*aynı zamanda bir ulus yaratmak, onu dünyaya kabul ettirmek, onu gelecekte de yaşayabilecek yeni temeller üstüne oturtmak işi olmuştur*." Berkes, Mustafa Kemal'in tüm bunları gerçekleştirmesini bir "*mucize*" olarak tanımlar. Dolayısıyla ulusal varlığın vazgeçilemez temelinde Atatürk yer alır. "*Ulusal bağımsızlık savaşının Atatürkçülüğünü öldürenlerin, milliyetçilikten söz etmesi yalancılığın en büyüğüdür*."[639] Çünkü Atatürk'ün önderliği olmadan Kurtuluş Savaşı'nın

[639] Berkes, **Türk….**, s. 260-262.

bir ulus-devlet olarak Cumhuriyet'in kurulmasına giden bir sürece dönüşmesini mümkün görmemektedir.

Berkes'e benzer biçimde, bir ulus-devlet kurulmasında Atatürk'ün oynadığı role vurgu yapan Şerif Mardin, bu rolü şöyle açıklar:

"*Olan şey, Mustafa Kemal'in varolmayan, farazi bir varlığı, Türk milletini ayağa kaldırarak ona hayat vermesiydi. Onun girişmiş olduğu projenin gerçek boyutlarını bize veren ve düşüncesinin ütopyacı niteliğini ortaya çıkaran, olmayan bir şey için sanki varmış gibi çalışması ve onu var etme yolundaki kabiliyetidir. Göreve başladığı sırada Türk milleti, ne 'genel irade'nin ne de milli bir kimliğin varlığı olarak vardı. O, aşırı ölçüde ihtiyatlı meslektaşlarından bir gelecek fikri ve bu fikri gerçekleştirmede taşıdığı arzu bakımından ayrılmaktaydı. 'Millet' ve 'Batı medeniyeti' onun tasarısına gizli bir temel sağlayan iki şifre kelimeydi; bu stratejik noktaları değerlendirdiğimiz takdirde, onun dine yönelik tavrı tutarlılık gösterir. Atatürk'ün ideal bir toplum peşinde gösterdiği kararlılık, zamana ayak uydurmadaki büyük yeteneği ile çelişki teşkil etmez: Onun taktik çelişkilerini anlamlı kılan nokta, üzerinde dikkatini yoğunlaştırdığı tasarıdır*."[640]

Atatürk'ün üzerinde yoğunlaştığı husus, Cumhuriyet ve devrimler olmuştur. Daha Milli Mücadele döneminden itibaren kafasında bu fikirler olduğunu, savaşı Büyük Millet Meclisi eliyle yürütmeye çalışmasından, bu ortamda bir Teşkilat-ı Esasiye (1921) Kanunu çıkarılmasından anlamak mümkündür. Geleneksel imparatorlukları yıkan Birinci Dünya Savaşı sonrası düzende Türk milletinin varlığını devam ettirmesinin ancak bir ulus-devlet çatısı altında, halk egemenliğine dayalı laik bir düzende söz konusu olabileceğinin başından beri farkında görünmektedir.

[640] Mardin, **Türkiye'de Din**.., s. 62-63.

Atatürk'ün önderliği İkinci Meşrutiyet'ten sonra hızla dağılma sürecine giren, bu süreçte her yeni çabaya karşın Trablusgarp, Balkan Savaşları ve Dünya Savaşı ile birlikte bu dağılışın önüne geçmek için türlü düşünce akımları ve hareketler etrafında birleşen Osmanlı/Türk bürokrat ve aydın grubu için bir "*kurtarıcı*" beklentisinin Atatürk'te vücut bulması onun önderliğini pekiştirici bir unsur olmuştur. Nitekim *Atatürk* kitabının Başlangıç kısmında Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1886), "*Bizim ilk gençliğimiz bir milli kahramana hasretle geçti. Biz; -şimdi ellisine varanlar, elliden ötedekiler- gözlerimizi dünyaya bir bozgun havası içinde açtıktı*"[641] sözleriyle Atatürk'ü "*kurtarıcı*" konumuna getiren koşulları tasvir etmiş olur. Bu sebeple Yakup Kadri ve kuşağı için "*Mustafa Kemal, Türk tarihinde olağanüstü bir dönemde yaşayan, çaresizliği, ümitsizliği ve toplum olarak yok olma korkusunu yüreklerinde çok derinden hisseden ve ölüm kalım mücadelelerinden geçen insanların kahramanı*" olmuştur. "*Deneyimleri göz önünde tutulmadan bu kuşağın Mustafa Kemal'i olabilecek son noktaya kadar yüceltmelerini anlamak olanaksızdır*."[642] Bir varlık-yokluk korkusu içine düşmüş bu kuşağa, ilk gençlik yıllarına rastlasa da, Niyazi Berkes'i de dâhil etmek gerekir. Kıbrıs'ta azınlık konumunda bulunan ve bu nedenle Yunan yayılmasını endişeyle izleyen Türklerin içinde doğup büyümüş olmak, Berkes'in de Atatürk'ü bir "*kahraman*" olarak benimsemesine neden olmuş görünmektedir.

Kemalizm, 1960 sonrasında Türk siyasal hayatında yükselen sol hareket içinde önemli bir boyut olmuştur. Kurtuluş Kayalı, Kemalizm'in kültürel düzeyle sınırlı bir "*üstyapısal*" dönüşüm olarak eleştirildiği bu dönemde Niyazi Berkes'in, ekonomik gelişmelerin önkoşulunun kültürel alandaki değişimlerle gerçekleşebileceğini göstermeye çalıştığına dikkat çeker. Berkes, Cumhuriyet değişiminin devrimci bir nitelikte olduğunu belirterek bu değişimin toplumsal devrimin önkoşullarını yarattığını

641 Karaosmanoğlu, **Atatürk**, s. 13.
642 Hasan Ünder, "*Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm**, s. 140.

vurgulamıştır. Türkiye'nin son iki yüzyıllık değişimini tarih ve kültür eksenli bir değişim, Kemalizm'i de "*kültür eksenli bir çağdaşlaşma*" olarak yorumlamıştır. Askeri, siyasal ve ekonomik yönü vurgulayan Kemalizm anlayışlarının belirdiği 1960'lı yıllarda Niyazi Berkes'in Kemalizm anlayışı farklı bir yerde durmaktadır.[643] Çünkü Berkes, Atatürk devrimlerinin ardında, toplumun değişmesinin ve kalkınmasının önünde bir engel teşkil eden geleneksel yapıların çözülmesini amaçladığını, geleneğin etkisi kırılınca değişimin de kendiliğinden geleceği düşüncesinin yattığı kanaatindedir. Bu anlamda geleneğin temel ayağını oluşturan dini, devlet ve toplum hayatından bireysel hayata çekmeyi amaçlayan laiklik ve kültür alanındaki diğer tüm adımların arka planında esasen bir zihniyet değişimi çabası yer alır. Berkes'in Kemalizm yorumunu bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Diğer yandan Niyazi Berkes, Kemalizm'in bağımsızlık yanına davurgu yapmıştır.[644] Doğan Özlem bu sebeple onun Kemalizm'in sol tarafında konumlandığını ifade eder: "*Berkes, siyasal görüşleri bakımından sol Kemalist bir çizgideydi ve 1960 sonrası yıllarda Batı karşıtı, anti-emperyalist ve anti-kapitalist akımın başlıca fikir önderlerindendi. Ulusçu sol içinde yer alan Berkes, bazılarının ona atfettikleri gibi, aslında Marksist solla pek ilgili değildi. Onun pozitivist yönü ağır basan bilim anlayışının da Marksist bilim anlayışına uymadığıanlaşılabilir. Atatürk'e ve devrimlerine zaman zaman coşku ile sahip çıkmış olan Berkes, birçok yönden tipik bir Cumhuriyet aydını olarak kaldı.*"[645]

Niyazi Berkes'in 1960'lı yılların başlarında *Yön* dergisinde yazmaya başlaması onu bu devrin sol-Kemalist düşünce önderlerinden biri olarak belirmesinde etkilidir. Zira bu devrin Kemalizm'i anti-emperyalist ve anti-kapitalist söylemler içine yerleştiren başlıca

[643] Kayalı, "Niyazi Berkes", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm,** s. 3399-340.
[644] Kayalı, "*Niyazi Berkes*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm**., s. 340.
[645] Özlem, "*Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu**,, s. 146 ve 146'dan Ahmet Oktay, "*Aydının Ölümü*", **Cumhuriyet Gazetesi**, 20.12.1988, s. 12.

fikir hareketi *Yön* dergisi etrafında şekillenmiştir. Doğan Avcıoğlu, Mümtaz Soysal, İlhan Selçuk gibi isimlerin öncülüğünde çıkan *Yön* dergisi, Kemalizm'in "*tam bir uygulamasının sosyalizme açılış*"a imkân sağlayacağı görüşünü ön plana çıkarmıştır. Amerikan emperyalizmine karşı bağımsızlık mücadelesi veren pek çok Asya, Afrika ve Güney Amerika ülkesinin SSCB'nin önerdiği "*kapitalist olmayan kalkınma yolu*", *Yön* dergisini çıkaranlar tarafından Türkiye için de uygun bir program olarak görülmüştür.[646] Söz konusu program, daha sonra derginin yayın yönetmeni Doğan Avcıoğlu'nun, Türkiye'nin "*az gelişmiş*" bir ülke olduğu ve sosyalist bir partiyi iktidara getirecek bir sanayi proletaryasına sahip olmadığı, böyle toplumlarda ancak "*ara tabakalar*"ın öncülüğünde birtakım hareketlerle "*az gelişmişlik çemberi*"nin kırılabileceği şeklinde özetlenebilecek "*Milli Demokratik Devrim*" (MDD) ifadesiyle sloganlaşan ve bir tür "*cunta*" idaresine karşılık gelen teorisini gündeme getirmiştir.[647] Tanıl Bora, MDD hareketinin, 1960'ların ikinci yarısında solcu gençliği etrafında toplayabildiğinden söz ederek 1961'de yayın hayatına başlayan *Yön* dergisinin, *Kadro*'nun izinden giderek Kemalizm'in eğitim ve kültüre dayanan "*üstyapıcı*" devrimciliğini "*altyapıcı*" devrimcilikle dönüştürerek, onu sosyalizmin basamağı yapmak istediğini kaydeder.[648]

Bu noktada Berkes'i *Yön*'ün hâkim görüşünden ayırmak gerekir. Zira Berkes, anti-kapitalist bir anlayışta olsa da, sosyalizm fikrine uzaktır. Zira sosyalizmi Avrupa tarihinde belli bir aşamaya özgü geçici bir ideoloji olarak tanımlar.[649] Bu bakımdan *Yön*'ün tezlerinden ayrılır. Diğer yandan Berkes'te, MDD fikrinde olduğu gibi, "*cunta*"ya ya da askeri müdahaleye dayalı bir kalkınma anlayışı da söz konusu değildir.

---

[646] Gökhan Atılgan, "*Yön-Devrim Hareketi*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Sol**, cilt 8, (ed. Murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 597-599.
[647] Murat Belge, "*Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Sol**, s. 33-35.
[648] Bora, **Cereyanlar..,,** s. 164-165.
[649]Niyazi Berkes, **İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 229.

Berkes'in bu dönemdeki düşünce adamlarından farklılılığında gündelik siyasetle ilgili olmamasının payı vardır. Sadece 1960'ların değil, 1970'li yılların sol akımlarına karşı da mesafeli durmuştur. Çünkü Kayalı'nın vurguladığı gibi, "*aktarmacılık*" Berkes'in hassasiyetle yaklaştığı bir meseledir. Bu nedenle, Türkiye'ye özgü olan Kemalizm'e olumlu bakarken, sosyalist düşünceye, özellikle bunun Türkiye'deki yorumlanışına eleştirel yaklaşmıştır.[650] Nitekim *Türk Düşününde Batı Sorunu*'nun Önsöz'ünde Türkiye'de sosyalist düşünceye ilişkin bakışını şu sözlerle açıklar:

"*Bugün Batı sosyalist düşününün belli başlı kimi eserlerinin çevirileri çoğalmakla beraber, bunun asıl gerekliliği ve katkısı düşün ve kavram disiplini eğitimi vermelerindedir; yoksa gerçek sosyalist düşün çevirilerinden değil, o düşün disiplininin etkisi ile yapılacak yerli çalışmalardan doğacaktır. Şimdilik sosyalist düşünün de bu eski yabancılaşma geleneğinden tüm kurtulamadığını söylemek zorundayım. Buna kopyacılık, taklitçilik, büyük sosyalist düşünürlerin devrimsel nitelikteki görüşlerini uygulama başarısızlığı da diyebiliriz.*"[651]

Berkes'in, Türkiye'de sosyalistlere yönelttiği ikinci eleştiri, ulusçuluğun anlatılış biçimidir: "*…sosyalist düşünün ulusçulukla uzlaşmaz bir görüş olduğuna daha başlangıçta inanılmış olmasıdır. Bu yüzden gericilik güçleri onları daima ulusçuluk düşmanı kişiler olarak gösterebilmişlerdir, gerçekte asıl onlar ulusa yabancı oldukları halde!*"[652] Berkes'in sol akımlara uzak durması, sol düşüncenin de Berkes'ten uzaklaşmasıyla sonuçlanmıştır. Sol literatürde 1960'lı yıllarda Niyazi Berkes'in yazılarına gönderme yapılırken, 1980'li yıllarda anılmaz hale gelmiştir.[653] Berkes'in isminin geri planda kalmasını, 1980 sonrasında hem genel olarak Türk düşünce hayatının hem de sol düşüncenin değişmesi, muhafazakâr eğilimlerin yükselmesiyle birlikte

[650] Kayalı, "*Niyazi Berkes*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm**, s. 341.
[651] Berkes, **Türk…,** s. 10.
[652] Berkes, **a.g.e.**, s. 11.
[653] Kayalı, "*Niyazi Berkes*",**Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm**, s. 341.

Kemalizm'in daha çok karşıt ve eleştirel bir düzlemde tartışılmasıyla birlikte düşünmek gerekir.

Kemalizm'e yönelen bu eleştiriler, Berkes'in Atatürk dönemi sonrasına ilişkin görüşlerini akla getirir. *Unutulan Yıllar*'da "*Milli Şeflik dönemi*"yle birlikte Kemalist doğrultudan uzaklaşıldığını ileri sürerken,[654] 1950 sonrasında ise Kemalizm karşıtlığının bir "*demokrasi*" olarak sunulmaya başlandığını savunur.[655] Hâlbuki Kemalist dönem, Türkiye'nin önceki dönemlerinden farklı olarak Batı'dan bağımsız bir kalkınma ve modernleşme evresine girdiği dönemdir. Çünkü Batılı devletler, Türkiye'nin gelişmesine yardım etmedikleri gibi, ilgi de göstermemişlerdir. Bu sebeple, Batılılaşmada asıl başarı kazandığı dönemler Batı ile dost olmadığı zamanlara rastlar. Berkes, Atatürk dönemindeki Batıcılıkla, Türk evrimini çağdaş uygarlığa uygun olarak geliştirmenin anlaşıldığını savunur. Oysaki Avrupa ve Amerika'da Batılılaşma ve Batıcılık, Batı diplomasisine uymak demektir. "*Bu yüzden onlara göre Kemalist dönem Batı aleyhtarlığı, Menderes dönemi Batıcılık dönemidir! Batı diplomasisinden bağımsız olan bir batıcılık, Batı dilinde, Batı düşmanı kötü bir ulusçuluk demektir*."[656]

Niyazi Berkes'in Türkiye'nin iki yüzyıllık Batılılaşma sürecinde neredeyse tek olumlu dönem olarak gördüğü Atatürk dönemini son derece öne çıkarır. Türkiye'nin tarihine ve toplumsal yapısına bakarken Mustafa Kemal Atatürk'ü çok merkezi bir konuma yerleştirir. Bu yaklaşımında, tarihsel bir kişiliği döneminin koşullarından ayırıp yüceltmek şeklinde bir yol izlemiş görülse de, Berkes Atatürk'e atfettiği önemi açıklar, açıklamasının altını doldurur. Metinlerini okuyanlarda ortada kuru kuruya bir Atatürk övgüsü düşüncesi uyandırmaz. Bu bakımdan ikna edicidir, edemediği yerde anlaşılırdır.

[654] Berkes, **Unutulan**…, s. 159.
[655] Berkes, **Türk…**, s. 144.
[656] Berkes, **Türk….**, s. 28-29.

Kemalist düşüncedeki hemen herkes için Niyazi Berkes'in görüşleri temel bir başvuru kaynağıdır. Zira Kayalı'nın işaret ettiği gibi, Kemalizm'in "*en gelişkin yorumunu*" Berkes'in anlatımlarında bulmak mümkündür. "*Hatta şu da söylenebilir ki, eleştirel ya da benimseyici anlamda Kemalizmin anlaşılması ya da sorgulanması ancak Niyazi Berkes'in yazdıklarının tahlil edilmesiyle gerçekleşebilir. Kemalizmin Türkiye'deki en gerçekçi ve en mütekâmil yorumunun Niyazi Berkes'in metinlerinde yer aldığını söylemek hakbilirliğin gereğidir.*"[657]

Niyazi Berkes, Kemalizm'i tarihsel bir perspektifle, Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyılından başlayarak süregelen koşulların bir parçası olarak değerlendirerek, onu sosyo-kültürel ve siyasi bağlamından kopuk ele alan, hem öven hem yeren, yorumlardan açıkça ayrılır. Kemalizm'i yorumlayış biçiminde Türkiye'ye özgü olmasını vurgulaması da, bir toplumbilimci olarak bu ülkeyi aktarma ideolojiler ya da görüşlerle değil, kendi tarihi ve toplumsal koşulları içinde inceleme çabasının yansımalarını görmek mümkündür. Bu yaklaşım biçimi de onu Türk düşünce hayatında pek çok isimden ayırdığı gibi, Kemalist düşünde de ayrı bir yere konumlandırır.

3.1.3.2 Muhafazakâr Düşüncede Meriç

Türk düşünce hayatında Niyazi Berkes'in yeri Kemalist çizgide ne kadar belirginse, Cemil Meriç'in muhafazakâr çizgideki yeri o kadar belirsizdir. Fakat bu belirsizliğe rağmen Meriç'in nihayetinde konumlandırılabileceği yer muhafazakârlığın içindedir.

Cemil Meriç'in muhafazakâr çizgide kabul edilmesinin başlıca sebebi, onun Türkiye'nin Batılılaşma süreci karşısında takındığı muhalif tutum, yenilikler karşısında Osmanlı/İslam geçmişine sarılmayı tercih etmesidir. Fakat Türk düşünce hayatındaki muhafazakâr tutumun genel çerçevesi göz önünde bulundurulduğunda Meriç'in bu

[657]Kayalı, "*Niyazi Berkes*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Kemalizm**, s. 338-341.

çerçeveye sığmayacak kadar farklı özellikleri taşıyan bir entelektüel olduğu görülür. Yaşamının olgunluk yıllarına kadar Batı düşüncesinin etrafında dolaşmış, genç yaşında komünistlik suçlamasıyla tutuklanmış, Batı kültür ve değerlerine, özellikle de diline epeyce hâkim tavrıyla Meriç, sadece muhafazakâr çevrelerde değil, Batı dünyasına ondan çok daha yakın olan liberal, sol vb. çevrelerde de çok rastlanmayacak bir profil sergiler. Zaten Cemil Meriç'in bizatihi kendisi bulunduğu çevreden çok memnun olmadığını zaman zaman dile getirmiştir.

"*Benim trajedim şu birkaç satırda. Sevebileceklerim dilsiz, dilimi konuşanlarla konuşulacak lakırdım yok. Yani dilimle zevklerimle, heyecanlarımla, yarımla Büyük Doğu kadrosundanım. Düşüncelerimle, inançlarımla Yön'e yakınım. Bu bir kopuş, bir parçalanış. Başka bir trajedi de şu: yabancı dil bilenler Türkçe okumuyor, ben yabancı dil bilmeyenlere hitap edemiyorum. Daha doğrusu yabancı dil bilmeyenler kendi dillerini de bilmiyor?*"[658]

Meriç'in 1964 yılında *Jurnal*'ine düştüğü bu nottan, kendisini yabancı dil bilgisi ve düşünceleriyle Türkiye'deki muhafazakâr çevrelerden ayırırken, entelektüel birikimi itibarıyla bir arada olması gerektiği çevrelerle aynı zevkleri, heyecanları paylaşmaz. Kapitalizm eleştirilerini paylaşması bakımından *Yön*'e yakın hissetmesi de, Batılılaşma ve Atatürk devrimlerine karşı tavrıyla *Büyük Doğu*'ya yakın hissetmesi de, Meriç'in aydın olarak portresi düşünüldüğünde, olağan görünmektedir.

Niyazi Berkes'in yazılarının yayınlanmış olması nedeniyle *Yön* dergisinden yukarıda bahsedilmişti. Bu sebeple kısaca *Büyük Doğu*'dan bahsetmek gerekirse, derginin Necip Fazıl Kısakürek'in yayın yönetmenliğinde Eylül 1943'ten Mayıs 1978'e kadar çeşitli aralıklarla yayımlanan "*fikrî, edebî, siyasî ve dinî içerikli*" bir yayın olduğunu belirtmek

[658] Meriç, **Jurnal, c.1**, s. 362.

gerekir. Dergi ilk sayısında "*'ideolocya örgüsü'*"yle misyonunu "*'Tanzimat'tan beri devam eden sahte inkılâplar ve bu inkılâpların türettiği sahte kahramanlar, davamızın, müşahhas planda baş meselesidir*" şeklinde açıklamıştır.[659] 1940'larda Türkiye'de, İkinci Meşrutiyet devrine benzer biçimde çeşitli düşünce akımlarını temsil eden dergilerin yeniden çoğaldığı, özellikle İslamcılık akımının *Hareket, Büyük Doğu, Sebilürreşad* gibi dergilerle kendisini ifade etme yoluna gittiği görülür. Bu durumda çok partili siyasi hayata geçişle birlikte laiklik meselesinin çokça tartışıldığı CHP'nin 1947 Kurultayının etkisi vardır. Söz konusu kurultayda CHP içindeki gelenekçi cephe, laikliğin reddiyesini yapmadan daha yumuşak bir hale getirilmesi önerisinde bulunmuştur.[660] Türk siyasal hayatının bu yeniden şekillenişiyle birlikte Cumhuriyet dönemi düşünce hayatında da yeni kıpırdanmalar baş göstermiştir.

Türk düşüncesinde farklı seslerin çıkmaya başladığı 1945-50 arasında devrimlerin, tüm sapmalara rağmen, gücünü koruduğunu, bu devirde laikliğe aykırı gidişleri destekleyen düşüncelerin sınırlı olduğunu ifade eden Tarık Zafer Tunaya'ya göre bu düşünceler, İkinci Meşrutiyet döneminin İslamcı düşüncelerine yeni bir şey eklememiştir. Aksine, genel itibarıyla söz konusu dönemin tekrarı şeklinde olmuştur. Öne sürülen düşüncelerdeki yenilik, Cumhuriyet devrine özgü olarak okullarda din dersinin okutulmaması ve Arapça ezan yasağına eleştirilerle sınırlı kalmıştır.[661] *Büyük Doğu* dergisi de işte böyle bir ortamda yayın hayatına başlamış, ancak II. Meşrutiyet devri İslamcılık akımının düşünce zenginliğinden yoksun, Atatürk devrimlerini eleştirmeye odaklı bir çizgide yayın hayatını sürdürmüştür. Peyami Safa'nın da yazdığı dergi, özellikle Necip Fazıl'ın polemik yazılarıyla ve bunlardan dolayı yaşadığı tutuklamalar ve

[659] Necdet Subaşı, "*1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık**, cilt 6, (ed. Yasin Aktay), İstanbul, 2018, s. 224.
[660] Tunaya, **İslamcılık…**s. 172-174.
[661] Tunaya, **a.g.e.**, s. 177.

mahkûmiyetlerle[662] anılır olmuştur. Derginin keskin eleştirel dili, kendine biçtiği misyon, Meriç'in diline de Batılılaşma karşıtı muhalif tavrına da uygun düşmektedir.

Büyük Doğu'nun İslamcı bir dergi olarak kabul edilirken Meriç'in İslamcı değil, muhafazakâr kabul edildığını burada belirtmek gerekir. Zira Meriç, Cumhuriyet'i din konusundaki tavrından dolayı eleştirse de, onun İslami hukuk kurallarına dayalı bir toplumsal düzen önerisi söz konusu değildir. Meriç'te İslamiyet'e ilişkin vurgu, daha çok kültürel anlamda Osmanlı-Türk geleneksel yaşam biçiminin korunması ve Batı karşısında bir kimlik savunusundan dolayıdır. Öyleyse Meriç'in Türk düşünce hayatındaki yerine dair yorumlara geçmeden evvel muhafazakârlığın ne olduğunun açıklanmasına ihtiyaç vardır.

Muhafazakârlıkla ilgili olarak ilk söylenen onun bir "*duruş*" olduğudur. Varolan, alışılmış düzenin devamına yönelik bir isteği içerir.[663] Siyaset bilimi tartışmalarına Fransız İhtilali'yle birlikte giren muhazafakârlığın, İhtilalin aşırı ve radikal taraflarına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı kabul edilir.[664] Siyasi olarak çıkış noktası Fransız İhtilali olsa da, toplumsal olarak modernitenin getirdiği siyasi ve ekonomik yenilikler dâhil tüm toplumsal ve kültürel değişimlere karşı bir tepkiyi, duruşu içerdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla muhfazakarlığa dair tanımlamalarda, onun her şeyden önce bir "*hissiyat*" biçimine bağlı belli bir "*tavır*", "tepki", bir "*ruh hali*", "*duruş/duyuş biçimi*", "*üslup*"olduğu söylenir. Bu sebeple muhafazakârlık, başka ideolojilerle göre son derece belirsiz ve soyut bir görünüm sergiler. Muhafazakâr düşünce ancak "*tepki*"sini dile getirdiğinde, "*derin hissiyatı*"nı ifade ettiğinde belirginleşebilir ve farklı taraflara, söz

[662] Necdet Subaşı, "*1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık**, s. 225.
[663] Roger Scruton, **The Meaning of Conservatism**, Macmillan, London, 1990, p. 15, 21.
[664] Corey Robin, **The Reactionary Mind: Conservatism From Edmund Burke to Sarah Palin**, Oxford University Press, New York, 1967, p. 19 ve 19'dan Edmund Burke, Reflections on the French Revolution, ed. J. C. D. Clark, (Stanford: Calif.: Stanford University Press, 2001), p. 243 and Russel Kirk, "*The Conservative Mind*", in **Conservatism in America Since 1930**, ed. George L. Schneider (New York: New York University Press, 2003), p. 107.

gelimi İslamcılığa yahut milliyetçiliğe, yönelebilir. Muhafazakârlıkta temel gaye, gelenek, kültür, tarih ve geçmiş zaman algısı etrafında bütünlüklü yapı ve kurumlar inşa edebilmek, köklere inebilmektir. Bu "*ahlâki hassasiyetler lügati*"nin karşısındaki "*en uğursuz*" sözcük "*inkılâp*"tır.[665] Varolan toplumsal ve kültürel düzende köklü bir değişiklik yaratacağına inanılan her yenilik muhafazakâr bir tepkiye zemin hazırlar.

Muhafazakâr düşünce bir ideoloji olmadığından, toplumsal düzene ilişkin sistemli bir önerisi bulunmamaktadır. Dahası muhafazakârlığın modernitenin getirdiği endüstrileşme, merkezileşme, sekülerleşme ve gelişme hamlelerine karşı direnemediği gibi; modern hayatın karmaşalarını kavrama ve çözümleme konusunda yetersiz olduğu ona ilişkin öne sürülen temel eleştirilerden biridir.[666] Bu nedenle muhafazakâr düşünce, toplumsal ve siyasi gelişmeler, meseleler konusunda çözüm üretmek yerine bunlara dair bir duruş belirleyerek kendini var edegelmiştir.

Modernite ve muhafazakârlık üzerine 1990'lı yıllardan beri çalışan sosyolog Ahmet Çiğdem, muhafazakârlığın çıkış noktasının Fransız İhtilali'nde saklı olduğunu hatırlatarak modernite ile ilgili, ondan kaynaklanan bir tavır olduğunu ifade eder. Muhafazakârlığın, siyasi bir düşünce olarak modernliğin önemli kırılma noktalarından birisinin ürünü olması sebebiyle modernite öncesi bir tarihi söz konusu değildir. Bu bakımdan muhafazakârlığın modern Türkiye tarihindeki çıkış noktası "*Cumhuriyet İnkılâbı*"dır. Çünkü Cumhuriyet, sadece bir siyasal rejim değişikliğini değil; aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'ndan toplumsal, siyasal, kültürel ve radikal bir kopuşu yansıtmaktadır. Dolayısıyla Türk muhafazakârlığının kendisini anlamlandıracağı, konumunu belirleyeceği tarihsel an, bu kopuşun kapsamı ve derinliği nedeniyle ancak Cumhuriyet olabilir. Batı tarihindeki kral ve aristokrasinin yerine padişah ve saray; kilise

[665] Taşkın Takış, "*Hira Dağı Kadar Müslüman Tanrı Dağı Kadar Türk*..", **Doğu Batı Dergisi,** sayı 58, yıl 14, 2011, (s. 7-8), s. 7; Tanıl Bora, **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, İslamcılık, Muhafazakârlık**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 8.

[666] Russel Kirk, **The Conservative Mind: From Burke to Eliot**, Avon Books, Chicago, 1968, p. 14-15.

ve ruhban sınıfı, "*ancien régime*"in yerine Osmanlı düzeni konduğunda modernitenin içindeki bir hareket olarak muhafazakârlık Türkiye'deki karşılığını bulmaktadır. Ancak Çiğdem'e göre; "*modern Türkiye tarihinde, demokrasi ya da Cumhuriyet'e karşı Meşrutiyet'i ve padişahı, seküler kurumların dinsel olanlarla yer değiştirmesini ve Osmanlı nizamına geri dönülmesini savunan ve bu geri dönüşü erdemli bulan siyasal bir hareket ortaya çıkmamıştır*".[667] Cumhuriyet'in ve devrimlerin büyük halk kesimlerince desteklenmiş olması bir tarafa, Türk muhafazakârlığının tarihsel olarak varlık koşullarını yitirmiş bir imparatorluk düzeninin siyasal savunusunu yapmayacak kadar gerçeklikle bağlarının kuvvetli olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Türkiye'de muhafazakâr düşünce içinde geçmişi "*ihya etmeyi*" amaçlayanlar, geçmişin "*ihya edilemeyecek*" kadar geride kaldığını fark ettiklerinden, "*bugünü kurmayı*" önemsemişlerdir. Bu nedenle Cumhuriyet Dönemi muhafazakârlığı hep "*ihyacı*" bir muhafazakârlık olmuştur.[668] Geçmiş yaşamın kültürel değerlerini, sanatını, müziğini, mimarisini ve özellikle de dilini sürdürme, hafızalardaki yerini canlı tutma bu "*ihyacı*" tavrın başlıca gayesidir.

Cumhuriyet Dönemi muhafazakârlığı, İslamcılığı ve "*Batı'ya rağmen Batılı olma zorunluluğu arasında sıkışan radikal Kemalist modernizmi*" yumuşatmayı amaçlayan "*şimdici, pragmatik bir siyasal yönelim*" olarak nitelenir. İrem'e göre, İslamcı gelenekçiliğin önerdiği "*iyi toplum ideali*" ile uzlaşması mümkün olmayan "*radikal Kemalist modernizm*", ulus devlet inşasını gerçekleştirmenin sağladığı güç ile İslamcı gelenekçiliği bir tür toplumsal muhalefet konumuna indirgeyerek zayıflatabilmiştir. Fakat kültür alanına çekilen İslamcılık, "*iyi toplum ideali*"ne alternatif olacak bir "*inkılâp ahlâkı*" yaratmak konusunda yeterince etkili olamamıştır. "*Kemalizm'in toplumda maneviyat hissini yaratan sosyal yapıların dönüşümünü yeterince kuvvetli bir şekilde*

[667] Ahmet Çiğdem , "*Sunuş*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık**, s. 16.
[668]Çiğdem, **a.g.m.**, s. 17.

gerçekleştirdiğini iddia etmek güçtür."[669] İslamcılığa göre Cumhuriyet'le daha barışık olan Türk muhafazakârlığı, işte bu maneviyat hissini yaratmaya talip olmuştur. Bu hissi, geçmişi "*ihya*" ederek, geleneği öne çıkararak yapmaya çalışmıştır.

Türkiye'de muhafazakârlığın kendini, tarihini, dinini ve milletini tanıyan nesiller yaratmak şeklinde beliren muhafaza etmeye yönelik gayesinin Batı modernleşmesinde dinî, estetik, kültürel ve tarihsel üslubunu yakalarken Türk muhafazakârlığının "*koruma*" algısının herhangi bir "*restorasyon bilinci*"ne erişemediğine dikkat çeken *Doğu Batı* dergisi yayın yönetmeni Taşkın Takış, bu başarısızlığı şöyle açıklar:

"*Muhafazakâr duyuşa sahip olan grup ve cemaatler arasında bugüne dek 'kökü mazide olan bir ati' tavrı gelişmemiştir. Daha çok bahse konu olan gözü mazide olmayan bir 'şimdi'dir. Maddi ve modern reflekslerle donanmış 'şimdi' üzerinde hâkimiyet sürebilme isteğidir. Muhafazakâr topluluklar, 'Kemalizm' ve 'resmi ideoloji' karşısında tepkisini ortaya koyarken kendi kapalı dünyalarını, tek yanlılıklarını sorgulayabilmiş değillerdir. Kısa yoldan bütün günahlar Türk modernleşmesinin sakat ve çarpık gelişimine yüklenmiştir*."[670]

Geçmişi yüceltme, "*ihya etme*" sarmalına ve kültürel meselelere takılı kalan Türk muhafazakârlığı, toplumun Batılılaşma ile birlikte geçirdiği dönüşüm ve onun getirdiği gündelik yaşama dair ekonomik yüklere neredeyse hiç değinmemiştir. Bu bakımdan da Türk muhafazakârlığı, ilgilendiği konular itibarıyla aslında daha çok seçkin çevrelerin tutumu gibi görünür olmuştur. Diğer yandan, muhafazakâr düşüncenin Türk siyasi hayatındaki izdüşümü olan sağ siyasi partilerin iktidara geldiklerinde Batı kapitalizmine ve onun yeniliklerine daha açık oldukları görülebilir. Cemil Meriç'in "*zevkleri ve heyecanları*" ile yakın olduğu *Büyük Doğu* dergisinin belli bir popülariteye ulaştığı

[669] Nazım İrem, "*Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm*", **Doğu Batı Dergisi**, sayı 58 - yıl 14, 2011, (s. 27-36), s. 33.
[670]Takış, **ag.m.**, **Doğu Batı,** s. 8

Demokrat Parti idaresi dönemi bu anlamda tipik bir örneği oluşturur. Batı, özellikle ABD ile yakın siyasi ve ekonomik ilişkiler, içeride sermayenin önünü açan düzenlemeler ve hızlı bir kentleşme faaliyeti, muhafazakâr siyasi ve düşünsel eğilimlerin ivme kazandığı 1950'lerin Türkiye'sini anlatan bir kesittir.

Siyasi ve ekonomik anlamda yeniliğe, Batılılaşmaya karşı durmayan Türk muhafazakârlığının, esas olarak bir "*kültürel muhafazakârlık*" olduğunu ve kendisini kültürel alanda temellendirdiğini belirtmek gerekir. "*Kültürel muhafazakârlık*" seçkinler düzeyinde yürütülebilecek bir "*proje*" olması sebebiyle modern Türkiye tarihinde, siyasal olarak "*çekinik*", kültürel olarak "*atak*" bir gelişim seyretmiştir.[671] Muhafazakârlık bir ideoloji olmadığından, onun toplumun bütününe yönelik bir siyasi ve ekonomik programından da söz edilemez, fakat bu programlara karşı bir tavır geliştirebilir. Ancak Türkiye'de muhafazakâr düşünce, kendisini neredeyse bütünüyle kültürel meselelerle sınırlamıştır.

Türk muhafazakârlığının kültürel tavrı, sadece Cemil Meriç ve kuşağı için değil, 2000'lere kadar gelen kuşaklar için de geçerlidir. Bu anlamda 1980'lerden beri bu düşünce çizgisinde eserler kaleme alan Beşir Ayvazoğlu'nun aşağıdaki sözleri kültür odaklı yaklaşımın tipik bir örneğidir.

"*…Tarihimizde çok ciddi kültürel kırılmalar yaşandı; bu sebeple içinden geldiğimiz kültürle ilişkimiz çok problemlidir. ...Medeniyetimizin kadim hüviyetinden, yani ruhundan uzaklaştık. 'Bizim' dediğimiz, aslında artık bizim olmayan, dışına ve uzağına düştüğümüz bir kültürden söz ediyoruz. Bu kültüre sahip çıkanların bile onu ne kadar temellük ettikleri tartışılabilir. Kendi kültürümüzü yabancılar gibi öğrenmek zorundayız. ..Dilini unutmuş, şifrelerini kaybetmişiz... ..bu topraklarda yeşermiş ve asırlarca*

[671] Çiğdem, "*Sunuş*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, , s. 19.

yaşanmış kültüre özellikle aydınların ne kadar yabancılaştığını somut bir şekilde göreceksiniz. Bizim yaşadığımız acı tecrübeyi başka hiçbir millet yaşamadı. Bin yıl kültürsüz yaşamış nev-zuhur bir topluluk gibiyiz."[672]

Cemil Meriç'in düşüncelerinin merkezinde yer alan dil ve kültürde yabancılaşma, tarihin, tabii esas olarak Osmanlı geçmişinin, unutulması Türk muhafazakârlığının temel sorunsalıdır. Bu düşüncenin gündeminde halkın yaşamına ve sorunlarına ilişkin göndermeler, çözümlemeler sınırlı düzeyde kalmıştır. Bu anlamda muhafazakârlığın Türk insanının günlük yaşamına değen tek konusunun din olduğu söylenebilir. Fakat muhafazakârlığın ve onun içinden konuşan Cemil Meriç'in dinle olan ilgisi, İslamcılıktan farklı olarak, İslamî kurallara dayalı bir toplumsal düzen talep etmekten ziyade, onun kültürel bir konu olarak, geleneğin devam ettirilme isteği şeklindedir. Din, görüşlerinin bir dayanağıdır.

Muhafazakârlığın, "*vazgeçilmez hazinesi*" olan dini modern bir müdahaleye tabi tuttuğunu, onu dünyevi saiklerle yeniden yorumladığını ve yeniden biçimlendirmek istediğini söyleyen Tanıl Bora, bu düşüncede dinin toplumun istikrarı ve otorite açısından kaçınılmaz sayıldığını belirtir. Muhafazakâr düşünce, dindarlıktan çok, dinin ritüellerine, din bağına önem verir.[673] Başka bir deyişle geleneğin devamı ve bir kimlik meselesi olarak dinle ilgilenir.

Cemil Meriç'in muhafazakârlığında da dine ilişkin böyle bir yaklaşımın izleri görülür. Şu sözleri, onun kendisini nasıl tanımladığı kadar, dine bakışını da yansıtır:

"*…ben bu memleketin ninnileri, ezanları, türküleri ile büyüdüm. Ben imanımla, dilimle, zevklerimle İslam ve Türk'üm ama kafaca Avrupalı. Avrupa'ya düşman değilim.*

[672] Beşir Ayvazoğlu, **Aşk Estetiği**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 214-215.
[673]Bora, **Türk Sağının**…,s. 58 ve 58'den Philippe, Beneton, **Muhafazakârlık**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 110.

İki Avrupa var: Kolonyalist Avrupa'nın düşmanıyım; ama düşünen, dost olmak isteyen Avrupalının dostuyum. Böyle düşünmemin sebebi de Avrupalı oluşumdan… Kafa olarak fazla Avrupalıyım çevreme nispetle… Benim düşüncelerim heteredokstur. Sosyalist değilim. İslamcı değilim. Öyleyse neyim ben? Ben kendimim."[674]

Meriç bu farklılığını, lise öğrenimi boyunca hep Osmanlıca yazmasına, Osmanlı'dan korkmadığı için "*inkılâp aydınları*"na benzememesine bağlar. "*Ben bir yerde kendimi kaybetmedim. Arapların ve Çerkeslerin yanında onlara karşı kendi ananeme gömüldüm. Fakat aynı zamanda Avrupalılaşmayı bütünüyle yaşadım. Fransız mahremiyetine girme imkânım oldu*."[675]

Cemil Meriç'in kendisini muhafazakâr çevrelerden de, Cumhuriyet devrinin Batılılaşma yanlısı "*inkılâp aydınları*"ndan da ayırdığı anlaşılmaktadır. Fakat bu söylediği hususlar itibarıyla ayrıldığı noktalarda, tam da onlarla aynı çizgiye gelmektedir. Diliyle zevkleriyle İslam ve Türk olduğunu söyleyerek zaten bu unsurlar etrafında birleşen Türk muhafazakârlığına yaklaşmakta, diğer yandan her ne kadar kendi geleneğine bağlılığını vurgulasa da, "*Avrupalılaşmayı bütünüyle yaşadım*" diyerek eleştirdiği "*inkılâp aydınları*"nı aratmayacak kadar Batıcı bir görünüm sergilemektedir. Düşünce dünyasının kılavuzlarını Balzac, Dostoyevski, Zola gibi isimlerden seçtiği; Hint Edebiyatı ile İbn Haldun göndermeleri dışında neredeyse tüm referanslarının Batılı kaynaklar olduğu göz önünde bulundurulduğunda Meriç, gerçekten "*kafaca Avrupalı*" bir görüntü verdiği düşünülmektedir.

Meriç'in dili ve zevkleriyle Doğulu, düşünceleriyle Batılı olmak konusundaki ikilemi aslında Türk muhafazakârlığının beslendiği başlıca gerilim konusudur. Türkiye'nin Batılılaşma süreciyle birlikte Doğu-Batı çatışması şeklinde adlandırılabilecek bu gerilim,

[674] Ümit Meriç, **Babam…**, s. 218 ve Açıkgöz, **a.g.e**., s. 45.
[675] ÜmitMeriç, **a.g.e.**, s. 218; Açıkgöz, **a.g.e**., s. 288.

Cemil Meriç'in aynı zamanda bizatihi kendisinin bir aydın olarak karşı karşıya kaldığı ikilemdir.

Muhafazakârlığın sıklıkla işlediği bir konu olan Doğu-Batı ikilemini Türk düşüncesinde ve edebiyatında etraflıca işleyen bir aydın olarak Ahmet Hamdi Tanpınar'ın tespitleri, Meriç'in de konumunu anlamak bakımından yardımcı olabilir. Tanpınar, Tanzimat'tan beri Türk insanının yaşadığı buhranın sebebinin bir medeniyetten ötekisine geçmekten kaynaklanan ikilikle ilgili olduğunu söyler. Bu ikilik, öncelikle genel olarak hayatta başlamış, sonra toplumu zihniyet itibarıyla ikiye bölmüş, nihayet etkisini derinleştirerek ve değiştirerek birey olarak da Türk insanın içine yerleşmiştir.

"*Doğrusu istenirse, Tanzimat'tan beri yetişenlerin çoğunda hemen her hareket, gürültülü ve sessiz bir istifa, bir nevi tövbekârlık, kendi kendini inkârla sona erer. Yahut şahsiyet tam bir dargınlık içinde veya kısır bir şüphede kendisini tüketir… Yeninin taraftarı ve mücadelecisiyiz, fakat eskiye bağlıyız. İş bu kadarla kalsa iyi. Fakat kalmıyor, daha karışıyor. Hayatımızın bazı devirlerinde yeninin adamı olarak eskinin tazyikini duyuyoruz; bazı devirlerde eskinin adamı olarak yeninin tazyiki altında yaşıyoruz. Bu kutup değiştirme bir asırdan beri hayatımıza hâkim… Cesaret edebilseydim, Tanzimat'tan beri bir nevi Oedipus kompleksi, yani bilmeyerek babasını öldürmüş adamın kompleksi içinde yaşıyoruz, derdim.*"[676]

Cemil Meriç'in kendisini önce Müslüman, sonra şoven milliyetçi, sosyalist, Hint ve son olarak "*sadece Osmanlıyım*"[677] şeklinde ifade edişi hatırlandığında, Tanzimat'tan beri yetişenlerin yaşadığı sürekli bir kendi kendini inkâr hali anlam kazanır. *Huzur* romanının yazarının edebi bir dille sözlere döktüğü kendini arayış, eski ile yeni, inançları ve

[676]Tanpınar, **Yaşadığım…**, s. 34, 38.
[677] Göze, **a.g.e.**, s. 7-8.

düşünceleri, Doğu ile Batı arasında kalma hali Meriç'te vücut bulmuş gibi durmaktadır. Gönlü Türkiye'dedir, fakat aklı Paris'tedir.

Jurnal'de "*Paris benim doğduğum diyar. Doğduğum ve büyüdüğüm. Orası milyonlarca Paris'liden çok benim. Ama yalnız ben gidemiyorum oraya*"[678] şeklinde yakınan Meriç, *Bu Ülke*'de, "*Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin*"[679] diyerek ait olduğu medeniyeti sahiplenmeye ve onu mümkün olduğunca estetize etmeyeçalışmıştır.[680] Bir "*kılıç ve aksiyon*" topluluğu olarak gördüğü bir medeniyetin ne kadar estetize edilebileceği sorusu bir tarafa, Meriç de Türkiye'de muhafazakâr çevreler gibi, Osmanlı'da İstanbul ve saray çevrelerindeki yaşamın ötesine ilişkin sözleri sınırlıdır. İmparatorluğun yenilgileri, isyanlar, iktidar mücadeleleri bu medeniyet tasavvurunun içinde pek dile getirilmez. Diğer yandan Meriç'in, muhafazakâr düşüncede baskın olan yaklaşımın ve kendi düşüncelerindeki hâkim çizginin zaman zaman dışına çıktığı görülür.

Meriç için Osmanlı İmparatorluğu, *Jurnal*'inde "*at sırtında yaşayan bir topluluk*", sarayı da ülkenin kaynaklarını kurutan bir merkez,[681] *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*'ında düşünmeyen, düşünceye de ihtiyaç duymayan bir medeniyettir.[682] Bu anlamda "*Süleymaniye'den başka garpla ölçülecek bir iki musiki eserinden başka*"[683] bir şey tanımayan Tanpınar'la birlikte, Türkiye'deki muhafazakâr çevrelerden ayrı bir duruş sergiler. Tanpınar'ın muhafazakârlığının Meriç'ten de tartışmalı olduğunu burada not düşerek, Cemil Meriç'in Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin zaman zaman olumsuz

[678]Meriç, **Jurnal**, **c.1**, s. 256.
[679]Meriç, **Bu…**, s. 99.
[680]Aksakal, **Türk Muhafazakarlığı…, s**. 100.
[681]Meriç, **Jurnal**, **c.1**, s. 277.
[682]Meriç, **Sosyoloji..,,** s. 220.
[683] İnci Enginün, Zeynep Kerman, **Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 332.

ifadelerine karşın onu, genel anlamda sesinin Doğu'yu ve geçmişi yücelten tonlarının çok daha yüksek olduğunun altını çizmek gerekir.

Meriç'in sesinin bu tonda yüksek çıkmasıyla 1970'lerde yazdıklarına paralel olarak çektiği ilgi arasında doğru bir orantı vardır. 1960'larda Hint'ten, Saint-Simon'dan bahseden Meriç'in yazdıkları hemen hiç yankı uyandırmazken, 1970'lerde *Sebil, Hisar, Hareket* dergileri ve *Ortadoğu* gazetesinde yayımlanan yazıları ve özellikle 1974'te yayımlanan *Bu Ülke* büyük ilgi görmüştür. İlgi gördükçe de dili keskinleşmiştir. Yine de Meriç, kendisini bu milliyetçi, İslamcı ve muhafazakâr dergilerdeki yazarlarla bir arada görmez, değerlendirmez. *Jurnal*'lerinden anlaşıldığı kadarıyla aynı mecralarda yazıp çizdiği isimleri üst perdeden bir dille eleştirdiği gibi,[684] o dönemde kitaplarının muhafazakâr bir yayınevi olan Ötüken'den çıkmasından, *Sebil*'de yazmaktan pek memnun değildir."*Hoşlanmıyorum Sebil'de yazmaktan. Dergi haysiyeti yok. Hiç ciddi bir şey yok*" diye yakınırken[685], *Jurnal*'inde *Ortadoğu* gazetesini kötü bir "*meçhul*" olarak tanımlar. Diğer yandan kuruluşundan beri bir "*lağım*" olarak nitelendirdiği *Varlık* ve *Cumhuriyet*'e girmeye kendisi razı olsa bile, Meriç'i almayacakları kanaatindedir. Kendisine güvenemeyeceklerini düşünür:

"*Ne ben kendim kalarak bunlara katılabilirim, ne de onlar beni içlerine alırlar… Solun bütün nüanslarıyla kaynaşmama mani olan büyük bir engel var: kullandığım dil. Ondan vazgeçebilir miyim? Ondan vazgeçmek bütünden vazgeçmek değil mi? Sağ okumuyor… Sol diyalogdan kaçıyor… Ötüken'in bastığı kitap okunmazmış! Peki siz basın! Cevap yok. Bu çemberi kırmak mümkün değil… Sol sağın gösterdiği dostluğu göstermiyor.*"[686]

[684] Kurtuluş Kayalı, "*Cemil Meriç'i Okuma Serüveni Ya da Cemil Meriç'in Düşünsel Etkisinin Süreç İçinde Yitip Gitmesi veya Hepten Deforme Olması*", **Hece** – Cemil Meriç Özel Sayısı, (genişletilmiş 2. Baskı), sayı 157, Ocak 2010, s. 190-191.
[685] Açıkgöz, **a.g.e**., s. 45.
[686]Meriç, **Jurnal, c. 2**, s. 202.

Sol çevreler onunla ilgilenmediği için sağ çevrelere yönelmiş, fakat anlaşılan aklı hep giremediği sol kesimde kalmıştır. Kendisini içinde bulunduğu çevreye yakıştıramazken, girmek istediği çevreye de dâhil olamamıştır. Sosyalist düşünceden muhafazakârlığa uzanan düşünce çizgisinde kapısı Batı'ya hep açık kalmıştır. Dâhil olduğu muhafazakâr çevrenin Batı düşüncesine ve dolayısıyla Meriç'in diline mesafesine karşın, kabul gördüğü ortamı kendisi de bir biçimde benimsemişe benzemektedir.

Meriç'in *Hisar*'la başlayıp *Hareket* dergisi ile devam eden, sonra ÖtükenYayınevi ile bütünleşen sağcı çevrelerle ilişkisi ise sorunludur. "*Dine saygılı*" ve aynı zamanda Cumhuriyet'i kuranların "*ulusçuluk*" anlayışına "*derinden bağlı*" görünen bu çevreler[687] Cemil Meriç'in Ziya Gökalp'a ilişkin "*Turan'a Kaçış*" yazıları yayımlandığında, ciddi bir tepki göstermiştir. "*Turan'a Kaçış*", Meriç'in 1973'te *Hisar*'da yazdığı ve Ziya Gökalp eleştirisine ilişkin yazısıdır. Bu yazı üzerine Mehmet Kaplan, *Hisar* dergisinin yöneticisi Mehmet Çınarlı'ya gönderdiği 16 Mart 1973 tarihli mektubunda, Meriç'in Ziya Gökalp'i Osmanlı'nın yıkılışına sebep olarak göstermesi ve Turan'a kaçmakla itham etmesine tepki gösterir. Meriç'in "*Kemal Tahir'in yolu*"nda olduğunu öne süren Kaplan şöyle devam eder: "*Osmanlı'yı müdafaa ediyor ama Marksizme karşı kesin cephe almıyor. Bizim Osmanlı'ya bakışımız da ondan farklı. Benim için Osmanlı 'aşılmış bir merhale'dir. Büyüktür, muhteşemdir, güzeldir ama 'aşılmış'tır. Bir daha geri gelmez. Tarihin hiçbir anı geri gelmez…*"[688] Kaplan'ın tavrı, Cumhuriyet'in kuruluşuyla derdi olmayan, fakat onun radikal devrimci yönüne mesafeli duran Türk muhafazakârlığın tipik bir tepkisidir. Bu anlamda muhafazakârlık, *Türkçülüğün Esasları'*nı yazan, hars ve medeniyet ayrımını yapan Ziya Gökalp'e olumlu bakarken, Osmanlı'ya Meriç ve Kemal Tahir tarzı bir sol bir perspektiften bakma düşüncesine uzaktır.

[687] Ümit Meriç, **Babam…**, s. 306 ve s. 306'dan Türkiye'nin Ruhu: Cemil Meriç Belgeseli Hazırlık Görüşmeleri, Ağustos 2008.
[688] Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi**, s. 158'den Mehmet Çınarlı, "*Mektuplar XI*", **Türk Dili**, sayı 486, s. 1012, Haziran 1992.

Meriç, Osmanlı geçmişine ve Cumhuriyet'e bakışta muhafazakâr isimlerden çok, Türk solunda kendine özgü yeri olan Kemal Tahir'e yakın durur. Tahir de Batılılaşmayı emperyalizmin bir işi olarak görüp, Osmanlı İmparatorluğu devrini yüceltir.[689] Tahir bunu sağ muhafazakâr çevrelerin yaptığı gibi salt kültürel anlamda değil, özel mülkiyetin olmaması sebebiyle Marksist kuramın içinden konuşarak yapar. Meriç'in de sosyalizme olan merakı ve geçmişi düşünüldüğünde Kaplan'ın benzeştirmesi anlaşılabilir. Çünkü onda söz konusu olan bir geçmiş "*ihya*"sından ziyade, Osmanlı'ya "*kaçış*"tır. Fakat bu bir yeniden diriltme hayali de değildir.

Cemil Meriç, Osmanlı'ya kaçışını, *"…mağdur ve yıkılmış bir medeniyete mensubiyet kabadayılığını*" göstermek; bir nevi kendi çağına meydan okuyuş şeklinde açıklar. "*Dinimle, dilimle terminolojimle bağlılık. Başka bir Osmanlıcılık yok. İdeallerine bağlılık. Herkesin reddettiği bir devirde ben mirası kabul ediyorum. Elbette artık Osmanlı kalmadı, ben bunu biliyorum, budala değilim. Osmanlı'dan alacağımız çok büyük dersler var. Dikkat çekiyorum sadece.*"[690] Bir aydın olarak kendisine Osmanlı geçmişine dikkat çekmek, geçmişi bugüne bağlamak gibi sorumluluklar yükler. 1978'de Meriç böyle bir görev üstlenirken, kendisi dışında tek aydın[691] olarak Attila İlhan'ı görür. Zaten genel olarak sol görüşten yazarlar hakkında düşünceleri daha olumludur. Hikmet Kıvılcımlı ve özellikle Kemal Tahir hakkında övgü dolu ifadelerde bulunurken, Sezai Karakoç, Necip Fazıl Kısakürek gibi sağın isimleri hakkındaki sözleri için aynı şey söylenemez.[692] Bu durum, Meriç'in kendisini nerede gördüğü, hangi çevrelerde bulunmak istediği kadar, bir aydın olarak birikiminin hangi çevreye hitap ettiğiyle de ilgilidir. Batı düşüncesine olan hâkimiyeti, aslında bağlılığı, bu düşünceye Marksizm'le başlaması, Batı karşıtlığının bir

[689] Tahir, **Notlar: Batılılaşma**, s. 43.
[690]Açıkgöz, **a.g.e.,** s. 300.
[691] Açıkgöz, **a.g.e**., s. 163.
[692]Kayalı, "*Cemil Meriç'i Okuma Serüveni…"*,**Hece**, s. 192.

parça kapitalizm karşıtlığıyla ilgili olması onu ilgi gördüğü, beraber yazıp çizdiği çevrelerden ayırır.

Muhafazakâr düşünceye karşı bir tür mesafe kuran Cemil Meriç, "*Batılılaşma*"ya karşı, "*Batılı*" bir üslup geliştirmiştir. Bu üslup, "*Batı'nın hakkını teslim eden eleştirel bir üsluptur*".[693] Gelenekselci muhafazakâr düşüncede olduğu gibi Batı düşüncesine toptan bir karşıtlık söz konusu değildir. Batı düşüncesinin izm'leri, ideolojileriyle Türkiye'de nasıl yer edindiğinin, nasıl yerlileştiğinin izini sürmüş, onunla yüzleşmiştir. Tanıl Bora, bu hassasiyetin, Meriç'i esas itibar gördüğü milliyetçi-muhafazakâr düşünce ortamının dışında sol düşünce çevrelerinde de ilgiye değer kıldığını not eder. "*Meriç'in gerek Batı eleştirisi gerekse yerlilik hassasiyetine yansıyan özerk toplumsal irade istenci, 'soldan' okumalara kapalı değildir. Ancak Meriç, esasen dini ve 'Doğulu' referansları nedeniyle; 'ulusalcı sol' çizginin –en azından onun 'müesses' çevrelerinin- okuma listesine hiçbir zaman girmemiştir*."[694] Meriç'in kitaplarının vefatından sonra sol çizgideki İletişim Yayınevinden çıktığı ve defalarca baskı yapmış olduğu burada belirtilmelidir. 1980 sonrası sol çevrelerde, Kemalizm eleştirisinin ön plana çıktığı düşünülürse, Meriç'in niçin bu dönem sonrasında bu çevrelerden ilgi duyduğu sorusunun cevabı açıklık kazanabilir.

Meriç'in sol düşünceyle olan bu irtibatına karşın; Batılılaşmanın yol açtığı manevi buhran vurgusu, onu muhafazakâr çevreye yaklaştıran "*takıntı*"dır.[695] Fakat Bora onu muhafazakâr kimlik damgası ile "*tüketmenin*" mümkün ve doğru olmadığını ifade eder. "*Meriç'in düşüncesinin ayırt edici özelliklerinden biri, modern Türkiye'de siyasal ve toplumsal ideolojilerin ana çizgileri, kutupları arasında yatay eksenler çizmesidir. Hakkındaki 'münzevi yıldız', 'semasında tek yıldız' ...ya da 'arafta kalmış' vb.*

[693] Ahmet Çiğdem, "*Türk Batılılaşmasını Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı – Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Modernleşme ve Batıcılık**, (ed. Uygur Kocabaşoğlu), c. 3, s. 78.
[694] Tanıl Bora, "*Muhafazakâr Yerlilik Söylemi",* **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce -Muhafazakârlık**, s. 446, s. 459'dan 2 no'lu dipnot.
[695] Bora, **Cereyanlar**…,s. 394.

yakıştırmalar, bu 'özgün' duruşuna işaret eder."[696] Bu özgün duruş, sosyalizmle İslamiyet'i, Batılılaşma karşıtlığıyla Batı düşüncesini, Saint-Simon'la İbn Haldun'u, Ahmet Mithat'la Abdullah Cevdet'i, Ahmet Hamdi Tanpınar'la Attila İlhan'ı bir arada gündeminde tutar.

Cemil Meriç "*Hiçbir ideolojinin adamı değilim*"[697] dese de; onu takip edenlerin aklında "*Murdar bir halden muhteşem bir maziye kanatlanmak gericilikse, her namuslu insan gericidir*"[698] sözleriyle kalması pek mümkündür. "*İnanç asildir. Medeniyetler onun eseri. Biri mühendisleri yaratır, diğeri kahramanları*"[699] yorumu, kahramanların peşinde mazisine, Osmanlı'ya kaçan Meriç'i, Batı'yla yaşadığı sevgi-nefret ilişkisi ve tüm aykırı fikirleriyle birlikte, muhafazakâr düşüncenin aykırı çocuğu yapmaya yeterlidir.

3.2. Ortak Mesele: Batılılaşma

Türk düşünce hayatında iki farklı noktada duran Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in birer aydın olarak çalışmalarında kesiştikleri nokta Batılılaşma meselesidir. Ancak Türkiye'nin Batılılaşma sürecine farklı pencerelerden bakarlar.

Niyazi Berkes'in, bir akademisyen olarak, neredeyse bütün dikkati Batılılaşma sürecinin başlama sebepleri, bu süreçle birlikte Türkiye'nin geçirdiği dönüşümün kapsamı ve içeriği olmuştur. Bir toplumbilimci olarak 1940'larda saha çalışmalarına yönelmesi, Batılılaşma sürecinde olumlu anlamda bir kırılma noktası olarak gördüğü Cumhuriyet'in ve Atatürk devrimlerinin "*Bu Ülke*"ye nasıl yansıdığını incelemek amacıyladır. 1960'larda yoğunlaşan yazı faaliyeti, Batılılaşma sürecini Osmanlı

[696] Bora "*Cemil Meriç*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Muhafazakârlık**, s. 516.
[697]Açıkgöz, **a.g.e**.,s. 173.
[698]Meriç, **Bu…**, s. 82.
[699]Meriç, **a.g.e.**, s. 182.

İmparatorluğu'nun çözülme döneminden başlayarak toplumsal ve kültürel boyutlarıyla tahlil etmeye yöneliktir.

Cemil Meriç ise, Fransızca okutmanlığıyla yola çıkmış bir aydın olarak Batı kültür ve düşüncesi ile uzun yıllar meşgul olduktan sonra, biraz da kişisel kimlik arayışına paralel biçimde Türk toplumunun meselelerine eğilmiştir. Bu arayışta karşısına çıkan ana soru, Tanzimat'tan beri hemen hemen bütün Türk aydınlarında olduğu gibi, "*İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz?*" olmuş görünmektedir. Sorunun cevabı, bocalamanın sebebi, Meriç açısından Batılılaşmanın kendisidir. Çünkü bu süreci bir kimlik yitimi olarak görür. Müslüman/Doğulu/Osmanlı/Türk kimliğinden bir vazgeçiştir. Bu bakımdan, Berkes'ten farklı olarak, Batılılaşmayı bir süreç olarak bütün dönemleri itibarıyla reddeder görünür. "*Reddeder görünür*" olmasının sebebi Meriç'in Batı'ya yaklaşımında mutlak bir reddedişten söz edilememesinden dolayıdır.

Niyazi Berkes için, "*Batı'ya rağmen Batılılaşma*"dan söz edilebilir. Bu "*Batı'ya rağmen*" kısmı, Batı'nın emperyalist yönünü, onun bir "*uydusu*" olmayı reddedişinden dolayıdır. Bu süreç içinde Mustafa Kemal Atatürk dönemini ayırması, ondan öncesine ve sonrasına dair olumsuz eleştiriler yöneltmesi, bu dönemi Batı'dan bağımsız bir Batılılaşma, "çağdaşlaşma" dönemi kabul etmesinden dolayıdır.

Berkes ve Meriç'in Batı'ya ve Batılılaşmaya ilişkin yaklaşımlarının temel noktalarını burada belirttikten sonra, bu konudaki görüşlerinin incelemesine geçilebilir.

3.2.1. Niyazi Berkes: "*Batı'ya Rağmen Batılılaşma*" ve Anti-Emperyalizm Tartışmaları

Niyazi Berkes'in bütün bir Batılılaşma sürecini ele alışı aslında "*İki yüzyıldır neden bocalıyoruz?*" sorusuna cevap aramak içindir. Sonradan *Türk Düşününde Batı Sorunu* şeklinde yayımladığı *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* ile *İki Yüzyıldır Neden*

Bocalıyoruz? başlıklı çalışmaları Berkes'in Batılılaşma sürecine dair görüşlerini anlamak bakımından *Türkiye'de Çağdaşlaşma* ve *The Devolpment of Secularism in Turkey* kitaplarından daha yardımcı niteliktedir. Zira sonraki iki kitap, akademik niteliği ağır basan, kişisel yorumların satır aralarında olduğu metinlerdir. Buna karşın *Türk Düşününde Batı Sorunu*, esas itibarıyla Berkes'in Batılılaşmaya ilişkin kişisel yorumlarını içeren bir çalışma biçimindedir.

Berkes'in, Batılılaşma sürecine bakışının özeti "*Türkiye, ancak Batıya rağmen Batılılaşabilir! Türkiye Batı'ya karşı gelmedikçe ondan bağımsız olamaz, kendini de düzeltemez*"[700] sözlerinde saklıdır. Batılılaşmaya değil, bir ulus olarak bağımsızlığı yitirmeye, Batı'nın uydusu olmaya karşıdır. Bu doğrultuda Osmanlı İmparatorluğu dönemi Batılılaşması önce Fransa'nın, sonra İngiltere ve Almanya'nın uydusu haline gelme sürecidir. Bu süreci bütün olarak "*Tanzimat Batıcılığı*"[701] addeder. Kurtuluş Savaşı, Cumhuriyet'in kuruluşu ve Atatürk devrimleri ise Türkiye'nin Batı'ya karşı gelerek Batılılaştığı, daha doğrusu çağdaşlaştığı devirdir. Atatürk sonrası ise yine "*Tanzimat Batıcılığı*"na dönüştür. Sömürgeci yönüne muhalif olmakla birlikte, bir medeniyet modeli olarak Batı karşıtlığı söz konusu değildir.

Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabının Önsöz kısmında, 1965 yılında yayımlanan *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* kitabına gelen eleştirilerden birinin, Batı'nın sadece sömürgeci bir güç gibi gösterilmesi olduğunu; hâlbuki Batı ile anlaşılanın Batı uygarlığı olduğu ve Türkiye'nin bu uygarlığa dâhil olmadan kurtulmasının olanaksızlığı şeklinde olduğunu aktarır. Bu eleştiriye karşın Berkes de şu soruları yöneltir:

[700] Niyazi Berkes, **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, Yön Yayınları, İstanbul, 1965, s. 26-27 ve Berkes, **Türk…**, s.186-187.
[701]Berkes, **Türk….**, , s. 183.

"*1) Batı'nın sömürgeci yanını kaldırabilir misin? 2) Batı'nın sömürgeci yanını yadsımakla Batı kapısı kapanır mı, yoksa tersine açılır mı? 3) Türkiye'nin sözü edilen kurtuluşu kimden kurtuluştur? 4) Eleştirici Batı uygarlığından soyutladığı 'Batı kültürü'nü Yunan, Latin, Hıristiyanlık yollarından geçerek geliştirmiş bir kültür olarak tanımladığına göre, geçtiği yollarla çatışmaktan öteye bir ilişkimiz olmayan bu kültürü nasıl alırız? Yalnız kitap okumakla mı?…Gerçekte, kurtuluş kendimizden, kendimizi tarihsiz bir toplum halinde getirmiş olan 'Osmanlılık', 'İslamlık', 'Avrupalılık' geleneklerinin üst üste yığdığı kurul ve kurallar yığınını temizlemekle olacak bir kurtuluş değil midir? Konuyu ve sorunları bir Batı fetişzmi inancı içinde görmekte direnmekle, onları şeriatçı, Osmanlıcı, ırkçı fetişzmi içinde çürütmek arasında büyük bir ayrıcalık var mıdır?*"[702]

Bu sözlerinden anlaşılacağı üzere Berkes, Batı'yı bir "*fetişizm*" haline getiren sorgusuz sualsiz Batılılaşmayı, şeriatçı, ırkçı, Osmanlıcı çevrelerin Batılılaşma karşıtlığıyla aynı kefeye koymaktadır. Türkiye'nin kendine özgü tarihsel ve toplumsal koşulları göz önünde bulundurulmadan, Batı'nın da sömürgeci tarafı dikkate alınmadan çıkılacak Batılılaşma yolunun Türkiye'yi bir uydu haline getireceği inancındadır.

Türkiye'nin dünya ulusları arasında kendine özgü bir durumu vardır. Cumhuriyet Türkiye'si ne sadece Müslüman bir devlet ne de bir Batı ulusudur. Ne Hıristiyanlık camiasına ne de sosyalist yahut kapitalist ülkeler bloklarına aittir. Ne Asyalı ne de Avrupalı'dır. Her ne kadar Türkiye, bütün tarihi boyunca ekonomik ve siyasi ilişkileri bakımından Batı'ya yakın dursa da, Osmanlı İmparatorluğu tarihinin üstün eğilimi Doğu'dan çok Batı'ya doğru olsa da; kültürce Doğulu kalışı onun Batı dünyasına ait olmasını engellemiştir.

[702] Berkes, **Türk….**, s. 12-13.

"*Son yarım yüzyılda güçlenen batılılaşma akımı yüzünden Batı Avrupa'yla olan ilişkilerin ekonomik ve politik yanları artmışsa da bu hep tek yanlı ve aleyhe işler olmuş; geleneği olmayan, Türk halkına çok pahlıya mal olan ıstıraplı ve şüpheli bir münasebet olarak kalmıştır. Avrupa, Türkiye'yi hiçbir zaman kendinden bir parça saymamıştır. Batı, Türkiye'yi Avrupalı gibi sayar gözüktüğü hallerde bile bu, büyük karşılıklar ödemekle olmuştur. Bazı Avrupalı ülkeler Türkiye'nin NATO'ya kabulüne başlangıçta açıkça itiraz etmişlerdir. Türkiye'nin coğrafyadaki gerçek yeri Yakın ya da Ortadoğu denen yerdir; fakat oradaki kendine benzer komşularının hiçbiriyle tam anlamıyle ekonomik, politik ve kültürel birliği yoktur. Bir kısmıyle de ihtilaf halindedir.*"[703]

Berkes'in bu tespitinin 1960-1970 arası bir döneme ait olduğu düşünülürse, Türkiye'de 1920'lerden beri Cumhuriyet'in Batılılaşmada aldığı yola rağmen, Avrupa'nın hiçbir zaman Türkiye'yi kendisinden saymadığını ve saymayacağı inancındadır. Örnek olay olarak da Türkiye'nin NATO'ya giriş sürecini gösterir.

Türkiye'nin NATO'ya (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü) girişi ancak Kore Savaşı'na asker göndermesiyle ve bu konudaki yoğun ısrarları neticesinde mümkün olabilmiştir.[704] Üstelik 1950'lerde NATO'ya girebilmek için ABD ve İngiltere'ye karşı iki büyük taviz verilmesi söz konusudur. İngiltere'ye karşı verilen taviz, 1954 yılında Türkiye, Irak, İran, Pakistan ve İngiltere'nin katılımıyla kurulan Bağdat Paktı (CENTO) olmuştur. Doğan Avcıoğlu, bu Paktı İngiltere'nin Ortadoğu'daki çıkarlarını izlemek adına kurulmuş bir örgüt olarak değerlendirir. ABD'ye karşı verilen taviz ise Türkiye'deki Amerikan üsleri olmuştur.[705] Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hızla Batı bloğuna girmesi, ABD'nin askeri ve ekonomik yardımlarına bağımlı hale gelmesi Berkes ve onun çizgisindeki Avcıoğlu gibi düşünürlerin gözünde "*Tanzimat*

[703] Berkes, **Türk…,** s. 166-167.
[704] Çağrı Erhan, "*ABD ve NATO'ya İlişkiler (1945-1960)*", **Türk Dış Politikası**, c.1, s. 545-550.
[705]Avcıoğlu, **a.g.e.,,** s. 406-408.

Batıcılığı"na dönüş, Türkiye'yi yeniden bir yarı-sömürge ülke haline getirmek biçiminde değerlendirilmiştir.

Buraya kadar anlatılanlardan Niyazi Berkes'in Batı'ya ve Batılılaşmaya ilişkin yaklaşımının iki yönü ortaya çıkarılabilir. Birincisi Berkes, "*çağdaşlaşma*" olarak addettiği Batılılaşmaya ve Batı medeniyetine karşı değildir. Karşı olduğu Batı'nın emperyalist tarafı ile bu emperyalizmin uydusu haline gelmektir. Bu karşıtlık ise onun Batılılaşma sürecine bakışının ikinci yönüne işaret eder. Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nda Lale Devri'nden itibaren incelemeye başladığı Batılılaşma sürecini, İmparatorluğun Batılı devletlerin uydusu, Batı emperyalizminin yarı-sömürgesi haline dönüştüğü bir hareket olarak değerlendirir. Buna karşın Cumhuriyet'i ve Atatürk devrimlerini çağdaşlaşma sürecinde devrimci ve ulusal bağımsızlık temelinde bir atılım olarak kabul eder. "*Asyalı ya da Müslüman olarak fakir ve geri olmaktansa; Avrupa'nın borçlusu ya da Amerika'nın fahri vilayeti olmaktansa kendi kendisinin efendisi olması yeğdir, ama bunun gerektirdiği bağımsızlık yolunda yılmadan yürümekle olur*"[706]şeklindeki sözleri Berkes'in, Türkiye'nin ne geri kalmasından ne de başka güçlerin denetiminde bir çağdaşlaşma yaşamasından yana olduğunun bir ifadesidir.

Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında 18. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu dağılana kadar geçen süreçte Osmanlı sisteminin dayanaklarının birer birer aşındığını belirtir. Söz konusu zaman diliminde Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanrı düzeni kavramı yerine tabiat düzeni; kanun-u kadim yerine insan yapısı yasama, toplum dışında ve üstünde devlet anlayışı yerine sınıflara ve onların arkasındaki çatışmalara ve uzlaşmalara dayanan yasal devlet, gelenek yerine de ilerleme kavramının geldiğini söyler. Berkes, toplum ve devlet alanındaki bağlantıların Batı modeline uygun biçimde düzenlenişinin Cumhuriyet devrinde bile tamamlanamadığını

[706] Berkes, **Türk…**, 1975, s. 168.

not düşer. İmparatorluğun bu bahsedilen geleneksel düzeninin bozulmasıyla birlikte gelişen Batılılaşma sürecinin iki temel çelişkisi vardır: Birincisi yenileşme hareketlerinde Osmanlı idarecileri başlangıçta yola Batılı bir devlet ve toplum düzenine geçmek için değil, eski düzeni geri getirmek için çıkmışlardır. Ancak eskiye dönmeye çalışıldıkça, tam tersi sonuçlara varılmış; "*özünde tutucu ya da gerici olan bazı girişimler (bilmeden) değiştirici, bozucu ya da ilerici sonuçlara*" sebep olabilmiştir. İkinci çelişki ise yenilik yanlısı olanların hiçbirisi yeninin tarafında tutarlı bir biçimde duramadıkları gibi, yeniye karşı eskiyi de savunmamış olmalarıdır.[707] Bu iki çelişki üzerinde devam eden Osmanlı dönemi Batılılaşması, İmparatorluğu Batılı bir toplum ve devlet yapısına kavuşturamadığı gibi, onu hızla Batı'nın yayılma girişimlerine açmıştır.

Berkes, Doğu ve İslam geleneğinde Batı geleneğinin yanı başında, hatta onun alanına girmiş bir devlet olmasının Osmanlı rejiminin çağdaşlaşma sürecindeki bir paradoksu olarak addeder. Batı'nın "*kapı komşusu*" olduğu halde, Batılılaşma anlamında çağdaşlaşması son ana kadar mümkün olmamıştır. Bir siyasal güç ve örgüt olarak sömürgecilik aşamasına varan Avrupa devletlerinin hükmü ya da işgali altına girmemiş olmasından dolayı, Osmanlı rejiminin ekonomik yanları bozulduğu halde siyasi yanları etkilenmemiştir. Avrupa ekonomik güçlerinin baskısı altında sistem ancak küçük ödünler vererek gerilemiş, Avrupa'nın siyasî baskıları altındaki her Batılılaşma girişimine karşın, Berkes'e göre "*tuhaf*" denilebilecek bir biçimde, Osmanlılık yanları daha da güçlenmiştir. Avrupa devletleri ise Osmanlı ekonomisini kendi çıkarlarına göre değiştirmeye çalıştıkları halde, onun siyasî ve kültürel çağdaşlaşmasıyla ilgilenmemişlerdir.[708] Batı kapitalizminin yayılması için verimli ve geniş bir ülke olan Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve kültürel yönden çağdaşlaşmasının Batılı devletlerin ilgisine mazhar olmaması, kendi çıkarlarını önceleyen bütün devletler için olağandır. Fakat diğer yandan, II.

[707] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 29-30.
[708] Berkes, **a.g.e.**, s. 30.

Mahmut ve Tanzimat'la birlikte özellikle ticarî mahkemelerin şer'i yapıdan ayrılmasıyla başlayan hukukun laikleşmesi süreci, Batılı devletlerin ve onların İmparatorluktaki yerli ortaklarının itelemesiyle söz konusu olmuştur. Bu gelişme, her ne kadar Berkes'in işaret ettiği gibi ekonomik bir ilgiden ötürü olsa da, nihayetinde İmparatorluğun siyasi ve kültürel yönden de çağdaşlaşmasını, Batılılaşmasını zorlayan bir etken olmuştur.

Berkes'e göre 18. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Batı devletleriyle siyasi ve ekonomik ilişkilerinin üç özelliği vardır: Birincisi değişme ve kalkınma çabaları Batılı devletlerin siyasi çatışmalarına karıştırılmıştır. İkincisi, Batı'dan etkilenme ya zamansız olmuş ya da olumsuz anlamda olmuştur. Üçüncüsü ise Batı'ya dönüş, İmparatorluğun kendi içinde reform yapma zorunluluklarından kaçınmak üzere olmuştur. Bundan kaçınılmayacağı vakit de "*denize düşenin yılana sarılması*" şeklinde olmuştur.[709]

Batılılaşmanın başladığı 18. yüzyıl, Rus Çarlığı'nın yayılma sürecine girdiği ve bu nedenle Çarlığın Batılı devletlerle rekabete tutuştuğu bir döneme karşılık gelir. Osmanlı İmparatorluğu bu rekabet üzerinden bir yandan varlığını devam ettirmeye bir yandan da Batılılaşmaya çalışmıştır. Ancak Batılılaşma işine asıldığı zaman, 19. yüzyıl başta İngiltere olmak üzere Batılı devletlerin ve Rusya'nın İmparatorluğu ekonomik, siyasî ve askeri olarak sıkıştırdığı dönemle çakışmıştır. İmparatorluk, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya karşı Rus Çarlığı'na, Rusya'ya karşı İngiltere ve Fransa'ya yaklaşmıştır. Bu yaklaşma ödünler vererek olmuştur. Hem ödünlerin hem de Batılılaşmanın dönüm noktası 1838 Balta Limanı Ticaret Antlaşması olmuştur.

Berkes, bu zamansız, kararsız ve Batı'nın baskısıaltındaki Batılılaşmanın, Avrupalı devletlerden birinin uydusu olma biçimine dönüştüğünü söyler. İlk Batılılaşma dönemi olarak nitelediği Osmanlı yenileşme hareketini, Türkiye'nin dünyanın gidişinden ayrı

[709] Berkes, **Türk…..**, s. 175.

kalan bir "*imparatorluk bozuğu*" haline gelişi biçiminde değerlendirir. Batılılaşma tarihi, Avrupa'nın yakından ilgilenmeye başladığı Yakın Doğu bölgesinde bulunan Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmak üzere olduğu bir döneme rastlamıştır. Söz konusu dönemde Osmanlı devlet adamlarının Batı anlayışını ise Araplardan gelen "*kâfir*" ile Rumlardan kalma "*frenk*" sözcükleri dışa vurmaktadır. İmparatorluğun yenileşme ihtiyacı içine girdiği 18. yüzyıla kadar Batı'da din, toplum yaşamından çekilmeye başlamış, ticaret ve merkantilizm devletleri kurulmuş, siyasi ve ekonomik alanlarda büyük değişiklikler olmuştur.[710] Batı'da modern, laik ulus-devletler kurulmaya başladığı vakit Osmanlı, bütün kurumları çözülmeye başlamış geleneksel bir imparatorluk halindedir. Bu sebeple yenileşmenin kaçınılmaz bir hale geldiği vakte kadar Batı'yı da hala daha "*kâfir*" Hıristiyan dünyası olarak görme eğilimindeydi. Yenileşme kaçınılmaz olduğunda ise önce Fransa'nın, sonra İngiltere'nin ve II. Abdülhamit döneminde de Almanya'nın uydusu haline gelmiştir.

Herhangi bir düşünsel temeli olmayan, tamamen koşulların zorlamasıyla, devleti yönetenlerin İmparatorluğun varlığını devam ettirmek amacıyla başladığı Batılılaşma, plansız ve programsız olarak ilerlemiştir. İkinci Meşrutiyet döneminde, yüzyıla yakın süren bir deneyimin neticesinde Batılcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları etrafında Batı'nın nasıl alınacağı tartışmaları yapılabilmiştir. Belirtmek gerekir ki, bunu hazırlayan Tanzimat'la birlikte ilerleme düşüncesinin oluşmasıdır.

Berkes, Tanzimat'a bir tepki olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlıların, özellikle de Namık Kemal'in, daha öncekilerden farklı olarak değişmez gibi görülen toplumun değişebileceği, Batı'nın "*'Şark terakki edemez'*" inancına karşılık, "*'edebilir, etmelidir, etmezse yaşanmaz'*" sonucuna vardıklarını ifade eder. Fakat "*ilerleme*" kavramını yerleştirmiş olmalarına karşılık Tanzimat aydınları, Avrupa uygarlığının özünü, niteliğini

[710] Berkes, **Türk…..**, s. 159.

anlamada başarısız olmuşlardır. 19. Yüzyılın sonlarında Avrupa'yı gören Osmanlı düşünürleri ve idarecileri, bu uygarlığın kişiye sağladığı mutluluk ve özgürlük ile bunların devlete sağladığı güç düşüncesine ilgi duymuşlardır.

"*Bu uygarlığın bu iki yanı, Batı uygarlığından olmayan bir toplumda gerçekleştirilebilirse, birinin diğerine zıt nitelikte sonuçlar çıkabileceği düşünülemiyordu. Ya Batı uygarlığının devleti güçlendiren yanları alınacak ve ...kişi özgürlüğü ona feda edilecek, ya da kişi özgürlüğünü sağlayan yanların alınmasıyle devletin tüm değişmesi, imparatorluğun tüm tasfiyesi gerekecekti. Bu dilemmanın çözülmemesi yüzünden bunların ikisi birden oldu; ne kişi özgürlüğü geldi ne de Doğulu devlet biçimi yaşabildi.*"[711]

Batı'da bir yandan merkezî devletlerin güçlenip, aynı zamanda devlete karşı bireyin hak ve özgürlüklerinin öne çıktığı düzen, Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel düzenine iki bakımdan da aykırıdır. Her ne kadar II. Mahmut devrinden itibaren merkezî devleti yeniden güçlendirici adımlar atılmış olsa da, Batı'da bu oluşum ulus esasına dayalı idi. Hâlbuki İmparatorluk merkezî devleti güçlendirme çabasına giriştiği dönemde, ulusçu ayaklanmalarla karşı karşıya kalıp, Müslüman olmayan topluluklara bağımsızlıkla sonuçlanacak hakları tanımak zorunda kalmıştı. Tanzimat'la birlikte yavaş yavaş birey ve vatandaşlık anlayışının gelişmesiyle de "*Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi*" Halife Sultanın kulu olmaktan çıkıyordu. Şeriat dışında bir hukuk alanının gelişmesi İmparatorluğu geleneksel düzeninden iyice uzaklaştırdığı gibi, toplumun din esasına göre bölümlere ayrıldığı "*millet*" sistemine dayalı Osmanlı İmparatorluğu'nu tasfiye etmekteydi.

Niyazi Berkes'in Tanzimat dönemine ilişkin bir başka eleştirisi; düzenlenecek ya da değiştirilecek şeyin toplumun kendisi olduğunun anlaşılmamış olmasına ilişkindir.

[711] Berkes, **Türk**…, s. 194.

Tanzimat düşünüşünde Batı uygarlığı ile Avrupa toplumu arasında zorunlu bir bağlantı söz konusu değildir. Batı uygarlığı, hangi topluma aktarılırsa o toplumun Batılılaşacağına inanılmaktaydı.[712] Toplumun değişmesi düşüncesi, ancak İkinci Meşrutiyet devrinde tartışılmaya başlanmıştır. Toplumu planlı bir şekilde dönüştürme işi ise esas olarak Cumhuriyet devrinde mümkün olabilmiştir.

Niyazi Berkes'in Cumhuriyet ve Atatürk dönemindeki Batılılaşmaya ilişkin yaklaşımına geçmeden evvel, onun Osmanlı dönemi Batılılaşmasını yeren yaklaşımına ilişkin olarak Şerif Mardin'in eleştirisine yer vermenin Berkes'in yaklaşımının bütünüyle değerlendirebilmek açısından faydalı olacağına inanılmaktadır. Mardin, 1976 tarihli "*Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*" başlıklı makalesinde Türkiye'nin Batı ile karşılaşmasının tarihini inceleyen eserler arasında "*bir hevesin ürünü*" olanlar ya da "*ortaya sürülmek istenen bir tezi tarihten çıkarılmış kanıtlarla bezendirmeye*" çalışanların çoğunlukta olduğunu vurgulayarak Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu*'nun böyle bir çalışma olmadığını belirtir. Bu kitapta, bilimsel bir birikimin çözüldüğünü ve belli bir şekil içinde sunulduğunu kaydeder. Mardin'e göre anlatılanlar her ne kadar dar bir kapsama sığdırılmışsa da, yeni ve önemli değerlendirmeler yapılarak hazırlanmıştır. Berkes'in yapıtı iktisadi analizlere dayandırılsa da; iktisadî tarih temelinden çok, "*her satırında görülen serzeniş havası*" ön plandadır. Eserin "*leitmotivi*" olarak nitelediği "*serzeniş*"in iki yönünün Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin maruz kaldığı emperyalist baskılar ve Osmanlıların "*beceriksizlikleri*"yle ilişkili olduğunu söyleyen Mardin, Batı'nın emperyalizmden önce ve sonra "*hunhar*" ve "*küstah*" Batı biçiminde sunulduğunu öne sürer. Türkiye'yi idare edenler ve aydınlar ise Batı karşısında devamlı olarak yanlış karar vermiş ve tedbir almış kimseler olarak gösterilmiştir. Mardin, Berkes'in, Batı uygarlığının hem devleti güçlendiren hem de

[712] Berkes, **Türk…**, s. 195.

bireye özgürlüklerini veren biçiminin Osmanlı'da hem yanlış anlaşıldığı ve Batılılaşmanın zamanlamasının yanlış yapıldığı yönündeki eleştirilerine atıfta bulunur. Bu eleştirileri de bir "*serzeniş*" olarak değerlendirir. Ayrıca, Osmanlı üst tabakasının Batı medeniyetinin "*vitrin*" yönünü görüp onu almak isteyen, ancak bu medeniyetin arka planını, toplumsal dinamiklerini göremeyen yaklaşımı üzerinde durmasını da bir "*sorumlu avı*" olarak değerlendirir. Bu tutumu Berkes'in Osmanlılarda bulunduğunda şikâyet ettiği bir özelliğin kendi eserlerine yansıması olduğunu yazar. "*Tarihe, otonomi bağışlamayan, tabii olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun iç yapısal zaaflarını aramaya yönelmeyen bir kişi, bir suçlu arayacaktır. Böylece en çok Cumhuriyet aydını olmaya çalıştığımız zamanlar halen ne kadar Osmanlı olduğumuz ortaya çıkıyor.*"[713]

Niyazi Berkes'e yönelik bu eleştiride, onun Osmanlı dönemi Batılılaşmasını bir "*beceriksizlikler*" silsilesi olarak görüp, iktisadi tahliller yapmakla birlikte, dönemin koşullarını, ayrıca tarihin kişilerden bağımsız tarafının olduğu hususunu göz ardı etmesine dikkat çekilir. Mardin'in bahsettiği *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabında bir "*serzeniş*" havası hissedilse de, Berkes'in yaptığının bir "*sorumlu avı*"na dönüştüğünü söylemek pek mümkün görülmemektedir. Fakat Osmanlı dönemi için Batılılaşma işinin başarılamadığı ve sonuçta İmparatorluğun Batı'nın uydusu haline dönüştürüldüğü yargısı da açıktır.

Diğer yandan Berkes'in Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma sürecinde aksayan tarafları sebep-sonuç ve tarihsel koşulları göz önünde bulundurmadan açıkladığına dair eleştiri, tek başına *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabı temel alındığında haklı görülebilir. Ama Berkes, İmparatorluğun geleneksel düzeni ve bu düzenin nasıl dağıldığının çözümlemesini, idarecilere sorumluluk yükleyen tarafı daha geri planda olacak şekilde daha önce yayımladığı *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında yapmıştır. Onun öncesinde

[713]Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 237-246.

1969 yılında yayımladığı *Türkiye İktisat Tarihi* kitabında da, Osmanlı'nın duraklama ve dağılma sürecine girdiği dönemde, Batı'nın yaşadığı dönüşümü hesaba katacak şekilde ayrıntılı iktisadi ve toplumsal tahlillere yönelmiştir. Dolayısıyla Berkes'in Osmanlı'da şikâyet ettiği, sebeplere yönelmeden sonuçlarla ilgilenmesi işini kendisinin yaptığına dair eleştiri de, düşünürün diğer çalışmalarıyla birlikte değerlendirildiğinde pek haklı görünmemektedir. Son olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu Batılılaşma süreci içinde tarihsel bir zorunluluk olarak ve bir süreklilik ilişkisi içinde kabul eden yaklaşımı da bir sebep-sonuç bağlantısı gözettiğine işaret eder.

Niyazi Berkes'in yapıtları arasında sadece *Türk Düşününde Batı Sorunu* irdelenirse, Berkes'in bir toplumbilimci olarak ele aldığı tarihsel dönemi, koşullarıyla birlikte değerlendirmeden, birtakım yargılarda bulunuyormuş gibi görülmesi olağandır. Fakat anılan kitap, Berkes'in Batılılaşmaya ve Batı'ya ilişkin siyasi yorumlarının ağırlık kazandığı bir çalışmadır. Bu bakımdan öznellik ön plandadır. Bu tavrın arkasında da, Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde Atatürk döneminin başarısına vurgu yapmak, Batı'nın emperyalist yönüne dikkat çekmek düşüncesi; bu doğrultuda "*Cumhuriyet aydını*" olarak Türk düşüncesindeki yerini belli etme kaygısı var gibi görünmektedir.

Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin olarak Berkes, Atatürk dönemini Batı'nın müdahalelerinden bağımsız, hatta Kurtuluş Savaşı göz önünde bulundurulduğunda ona rağmen girişilmiş bir çağdaşlaşma dönemi olarak değerlendirir. Bu noktada Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama amacındaki Batı'ya karşı verilen Kurtuluş Savaşı'nı da anti-emperyalist bir savaş olarak addeder.

Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* kitabında Kurtuluş Savaşı döneminde oluşturulan birlik siyasetinin ilk önce yok etmesi gereken olgunun, tüm emperyal yaptırımları doğrudan uygulamaya kararlı, Osmanlı İmparatorluğu'na Sevr Antlaşması'nı imzalatmaya çalışan Batılı güçlerin varlığı olduğunu söyler. Başka bir

deyişle ilk halledilmesi gereken iş, Batı işgalinden kurtulmaktır. Berkes'e göre bu olgu, ulusal harekete anti-emperyalist rengini vermiştir. Kurtuluş Savaşı aynı zamanda, anti-emperyalizm ile anti-Batıcılık arasında bir ayrım yapmayı zorlamıştır.[714] Mustafa Kemal'e göre emperyalizmin suçu, yalnızca Batı uygarlığına yüklenemezdi. Bu anlayışta, sömürü hedefi olan uluslar, özellikle Asya gelenekleri doğrultusunda yaşamakta direnen halklar, ulus olduklarının bilincine varmadıkça, geriliklerinde ısrar ettikçe, rejimleri ne olursa olsun, üstün uygarlıklı toplumların sömürü hedefi olmaları kaçınılmazdır.[715] Berkes'in, Mustafa Kemal hareketini "*Batı'ya rağmen Batıcı*" şeklinde özetlenebilecek bir formüle dayandırdığı anlaşılmaktadır. Bu formülde Batı'nın emperyalist yönüyle mücadele vardır. Fakat bir medeniyet olarak değerlendirilen Batı'nın çağdaşlaşmada yol gösterici yönlerinin izlenmesi gerektiği düşünülür. Diğer yandan bu yaklaşımı, Batı'nın ilim ve tekniğini alıp, kültürünü ve ahlâkını almamak şeklinde daha çok İslamcı görüşün savunduğu anlayıştan ayırmak gerekir.

Türkiye'nin Batı'ya karşı verdiği Kurtuluş Savaşının anti-emperyalist niteliği üzerine görüşlerin dayanağını 1930'lu yılların başında *Kadro* dergisi etrafında yapılan tartışmalarda aramak gerekir. Dergide, özellikle Şevket Süreyya Aydemir'in yazılarında, bu konu sıkça işlenen başlıklardan biri olmuştur. Aydemir'in "*Milli Kurtuluş Hareketlerinin Ana Prensipleri*" başlıklı bir yazısında; söz konusu hareketlerin tarihî kökenleri itibarıyla sömürgeci ülkelerle sömürge ve yarı-sömürge ülkeler arasındaki siyasî ve ekonomik tezadın bir neticesi olduğu, dolayısıyla "*beynelmilel dava*"yı temsil ettikleri ileri sürülmektedir.[716]Aynı dergide Burhan Asaf, Kemalizm'i "*müstemlekeciliğe karşı bir aksülameli bütün şuurile*" temsil eden bir hareket olarak değerlendirir.[717]

[714] Berkes, **The Development**…, p. 434.
[715] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 434-435.
[716] Şevket Süreyya (Aydemir), "*Milli Kurtuluş Hareketlerinin Ana Prensipleri*", **Kadro**, sayı. 8, Ağustos 1932, s. 6, (Kadro Dergisi, tıpkıbasım, c.1, İleri Yayınları, İstanbul, 2011)
[717] Burhan Asaf (Belge), "*Faşizm ve Türk Milli Kurtuluş Hareketi*", **Kadro**, sayı. 8, Ağustos 1932, s. 36, (Kadro Dergisi, tıpkıbasım, c.1, İleri Yayınları, İstanbul, 2011)

Kadroculların bu yaklaşımlarının ardında, Marksizm'in toplumsal sınıflar arasında varsaydıkları çatışmanın, esas olarak uluslararası alanda gelişmiş kapitalist ülkelerle sömürge yahut yarı-sömürge konumundaki ülkeler arasında olduğu anlayışı yatar. Bu bakımdan Kurtuluş Savaşı'nın sömürge altındaki halklara örnek teşkil ettiği savunulur.

Türk Kurtuluş Savaşı'nın sömürge altındaki halklara örnek olduğu konusuna François Georgeon, İslam ülkelerinin Kemalist harekete bakışı üzerinden değinir. Kurtuluş Savaşı döneminde İslam dünyasında Mustafa Kemal'in ve Türkiye'nin itibarı çok yüksekken, 1924'te hilafetin kaldırılması Müslüman toplulukları "şaşkınlığın" ve "*öfkenin*" içine ittiğine dikkat çeken Georgeon, buna rağmen, "*Sömürgeleşmiş halklara, Mustafa Kemal'in ülkesinin bağımsızlığını sağladığını"* unutturmanın mümkün olmadığının altını çizer.[718] Kurtuluş Savaşı'nın bağımsızlık mücadelesi veren tüm hareketlere örnek oluşu, savaşın anti-emperyalist yönüne dair bir işaret olarak görülür.

Kurtuluş Savaşı'nın anti-emperyalist bir mücadele olduğuna dair Kadroculların 1930'larda tartıştıkları bu tezler, 1960-1970 arası dönemde yeniden gündeme gelmiştir. Dönemin sol-Kemalist çizgideki isimleri arasında yer alan Attila İlhan ve Doğan Avcıoğlu, Niyazi Berkes'le benzer görüşler içerisindedir. İlhan'a göre Sevr Antlaşması'nın emperyalist niteliği, anti-emperyalist bir tepkiyi kolaylaştırmıştır. Savaş sırasında ortaya çıkan "*vatan cephesi*" ulusal demokratik devrimi sağlamıştır, ancak bu devrimin bir sınıfsal kökeni bulunmamaktadır. Zira arkasında bir burjuvazi söz konusu olmadığı gibi,[719] bir işçi ya da köylü sınıfına dayanmamıştır.

Kurtuluş Savaşı'nın anti-emperyalist bir mücadele olduğunu savunanlara karşı, aynı dönemde aksi görüşler ortaya konmuştur. Aksi görüşleri öne sürenlerin başında 1960'lı

[718] François Georgeon, "*Kemalizm ve İslam Dünyası (1919-1938) – Bazı İşaret Taşları*", **Kemalizm ve İslam Dünyası**, (der. François Gergeon ve İskender Gökalp), (çev. Cüneyt Akalın), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007, s. 28, 36, 41.
[719] İlhan, **Hangi Batı**, s. 225-226.

yıllarda tartışmayı başlatan Kemal Tahir gelir. Kemal Tahir, tam da Berkes'in işaret ettiği "*Batı'ya rağmen Batıcılık*" yönü itibarıyla Kurtuluş Savaşı'nın ve Cumhuriyet'in kuruluşunun anti-emperyalist bir hareket olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Çünkü hem "*batılı olmak (Batılılaşmacı olmak) hem de anti-emperyalist olmak mümkün değildir*".[720] Öte yandan, Tahir'e göre eğer Mustafa Kemal, Türkiye'deki birtakım "*aktarmacı sosyalistler*"in iddia ettiği gibi Batı emperyalizmine karşı savaşa tutuşmuş olsaydı, hesabını sadece Yunan'ı yenecek şekilde değil, bütün dünya emperyalizmini yenecek şekilde yapardı. *"...o zaman da silahları yetersiz 200 bin kişiyle yapılan Dumlupınar saldırısı kıyamete kalırdı*."[721] Batı'ya bütünüyle karşı çıkan Kemal Tahir, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi dâhil, Batılılaşma hareketini emperyalizmin bir yansıması olarak değerlendirir ve İmparatorluğun yıkımına yol açmakla itham eder. Kurtuluş Savaşı'nı ise Batı emperyalizmine değil, Yunanistan'a karşı verilmiş bir mücadele olarak değerlendirir.

Anti-emperyalizm tartışmalarında Tahir'le benzeri düşünceleri paylaşan bir başka isim İdris Küçükömer'dir. Kurtuluş Savaşı'nı bir Türk-Yunan mücadelesi olarak niteleyen Küçükömer, savaşın Anadolu halkı ile emperyalizm arasındaki "*çelişkiyi*" geçici olarak çözse de temelden çözmediği görüşündedir. Çünkü savaştan hemen sonra içeride bürokrat ve âyan/eşraf arasında bir paylaşım süreci başlamış ve emperyalizmle savaşıp yine bir şekilde ona bağlı kalma hali olarak tasvir edilebilecek emperyalist çelişki devam etmiştir. Dolayısıyla Kurtuluş Savaşı tamamlanamamıştır.[722] Küçükömer, meseleye sınıfsal bir açıdan bakar ve üretim ilişkileri bakımından savaşın hiçbir şeyi değiştirmemesinden dolayı anti-emperyalist olarak nitelendirilemeyeceği kanısındadır. Diğer yandan savaş sonrası kapitalist düzene geçilmesi, devletçilik uygulamasının dahi

[720] Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, s. 43.
[721] Tahir, **Notlar: Osmanlılık**, s. 117-118.
[722]Küçükömer, **a.g.e.**…, s. 103-104.

ilkel bir kapitalist birikim sağlamaya yönelik olarak yabancı sermayeye de açık kapı bırakılması Küçükömer'in itirazlarından biridir.

Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı ile Batı'nın sömürgesi olarak kalmayı reddettiği için bunun anti-emperyalist bir savaş olduğunu düşünen Faroz Ahmad ise Kemalizm'in antiemperyalizmi konusunda kuşku içinde olanların onun ekonomik siyaseti konusunda önemli bir noktayı, hem kapitalist hem de aynı zamanda antiemperyalist olduğunu göz ardı ettikleri görüşündedir. Ahmad'a göre bu siyaset, izlenmesi zor olmakla birlikte, çelişkili değildi ve sömürgelikten kurtulma dönemindeki hemen bütün yeni millî devletlerin resmi siyasetiydi. Yabancı sermaye, beraberinde siyasî ya da ekonomik bağlar getirmediği sürece, memnunlukla karşılanıyordu. Savaşın yakıp yıktığı ve sermayeden yoksun bulunan Türkiye'nin modern bir ekonominin altyapısını inşa edebilmek için yabancı yatırımlara ihtiyaç duyduğu düşünülüyordu.[723] Ancak savaş sonrası süreçte Batı kapitalizmi de hızla 1929 Büyük Buhranı'na sürüklendiğinden beklenen yatırımlar gelmediği gibi, ülke içi özel girişim de yeterli bir düzeye ulaşmadığı için devletçilik uygulamasına geçilmiştir.

Türkiye'de savaş sonrası paylaşım ilişkilerinin Osmanlı'da olduğu gibi kalmasının devrimsel bir değişim olmadığı yönündeki eleştiriyi Doğan Avcıoğlu, Kurtuluş Savaşı döneminin eşraf-milliyetçi subay ve aydın işbirliğine dayanmasına bağlar. Bu işbirliğine dayanan özelliği, bu savaşı diğer birçok ulusal kurtuluş savaşlarından ayırmaktadır. Diğer örneklerinde kurtuluş savaşları, sömürgeciyle birlikte, onunla sıkı işbirliği yapan "*prekapitalist düzenin egemen sınıfları*"na karşı yapılmıştır. Hareketin temel dayanağını fakir köyü teşkil etmiş ve başta toprak reformu olmak üzere, köklü devrimlerle prekapitalist düzenin egemen sınıfları bu vesileyle tasfiye edilmiştir. Türkiye'de ise tarihsel şartlar, bu unsurları Kurtuluş Savaşı'nın temel dayanaklarından biri haline

[723] Ahmad, **Bir…,** s.226.

getirmiştir. Savaş, eşrafa ve eşrafın köylüler üzerindeki nüfuzuna dayandırılarak yürütülmüştür. Avcıoğlu, Kurtuluş Savaşı'nın bu özelliğinin Cumhuriyet'ten sonraki kalkınma çabalarına da yön verdiği görüşündedir.[724] Taner Timur da, dayandığı sınıflar bakımından çelişkiler taşısa da Kurtuluş Savaşı'nı emperyalizme karşı bir mücadele olarak tanımlar. Kuvva-yı Milliye müfrezelerini subaylar ve eşraf örgütlemiştir. Eşrafın Kurtuluş Savaşı'nın küçük burjuvazi ve yarı feodal ağalar öncülüğünde bir savaş olarak tanımlanabileceğini dile getirir. Mücadele eden kuvvetler bir taraftan emperyalist işgal güçleri ile savaşırken, diğer taraftan da onların yerli işbirlikçileri ile çarpışmak zorunda kalmışlardır. "*Bu bakımdan Milli Kurtuluş davamız, hem emperyalizme karşı bir savaş hem de yer yer bir iç savaş niteliği taşımaktadır*."[725]

Kurtuluş Savaşı'nın anti-emperyalist olmadığı yönündeki görüşler genellikle Türkiye'nin savaşın hemen sonrasında kapitalist Batı ile anlaşıp, Batılılaşmaya hızla devam edilmesi konusuna dayanır. Zira Türk ulusçuluğu diğer kurtuluş hareketlerinden farklı olarak Batı karşıtı değildir. Diğer kurtuluş mücadelesi veren ülkelerden farklı olarak Türkiye baskılara uğramış, ancak sömürgeleşmemiştir. Bir diğer fark, Türk ulusçuluğunun anti-kapitalist olmamasıdır. Jön Türklerin Türkiye'de ulusal bir burjuvazi yaratmak ve Avrupa tarzı bir kapitalizmi geliştirmek yönündeki girişimlerini Kemalizm de sürdürmüştür.[726] Fakat bunlar, Türkiye'nin aynı zamanda Batı kapitalizminin bir hedefi olduğu gerçeğini de değiştirmemektedir.

Türkiye, Batı kapitalizminin 19. yüzyılda yayılma sürecine girip kendisine hem hammadde sağlayabileceği hem de sermayesini aktarabileceği ülkeler araması sonucunda ortaya çıkan bir politika olarak emperyalizm için başlıca güzergâhlardan biri olmuştur. 1838'den beri Batılı emperyalist güçlerin diplomatik müzakerelerinin masasında duran

[724]Avcıoğlu, **Türkiye'nin…**, s. 219.
[725] Taner Timur, **Türk Devrimi ve Sonrası**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, s. 20-21.
[726] Georgeon, **Osmanlı…**,s. 8-11.

"*Şark Meselesi*" Birinci Dünya Savaşı ile çözümlenmek istenmiştir. Savaş sırasında bu güçler arasında imzalanan gizli anlaşmalar,[727] İmparatorluğun savaş sonunda nasıl paylaşılacağının belgeleridir. Dolayısıyla bu emperyalist paylaşım planlarına karşı mücadele anti-emperyalist bir nitelik taşır. Kurtuluş Savaşı'nın dayandığı toplumsal sınıfların mücadelenin niteliğini değiştirmediği düşünülmektedir. Zira emperyalist yayılmadan, sömürgelerden sağlanan gelirlerden Manchester yahut Marsilya'daki liman işçisi de payını almaktadır. Bu çerçevede, emperyalizmle mücadeleyi sınıflar arası bir mücadele olarak değerlendirmenin farklı ve girift tarihsel-toplumsal çelişkiler ile bu çelişkileri barındıran Kurtuluş Savaşı'nı açıklamak için yeterli olmadığı düşünülmektedir.

Niyazi Berkes, Türk toplumunun "*ateş çemberi ile çevrili*" olarak Birinci Dünya Savaşı'ndan çıktığını ve bir kurtuluş mücadelesine giriştiğini vurgular. Türkiye Cumhuriyeti bu mücadele üzerine, anti-emperyalist bir ulusçuluk halinde kurulmuştur. Bu mücadeleden sonra Cumhuriyet'le birlikte, o vakte kadar Batılılaşma ile uluslaşma arasında kurulamayan bağ kurulabilmişti. Böylece savaş biter bitmez bir toplumsal devrim hareketi başlayabilmiştir.[728] Berkes, tüm modernleşme çabalarına karşın temelde geleneksel bir imparatorluk olarak kalan Osmanlı'da olduğu gibi Batı'nın gölgesinde bir Batılılaşma hareketinden değil, ulus-devlet temelinde ve Batı'nın zorlamalarından bağımsız bir Batılılaşmadan yanadır. Bu anlamda Batılılaşma ile uluslaşma sürecinin bir arada yürütülmesiyle başarıya ulaştığı görüşündedir. Bunu da Atatürk'ün önderliğindeki devrimci hareket sağlamıştır.

[727]Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarının paylaşımına ilişkin olarak müttefikler arasında düzenlenen Sykes-Picot ile St. Jean de Maurienne anlaşmaları, 1917 Bolşevik Devrimi sonrasında Rusya tarafından dünya kamuoyuna duyurulmuştur. Bkz. "*Orta Doğu'ya İlişkin Gizli Anlaşmalar*", Baskın Oran, **Türk Dış Politikası,** c.1, s. 198-199.
[728] Berkes, **Batıcılık**…, s. 125.

Kemalist devrimciliğe özgü olan "*Batı'ya karşı savaşırken Batı'ya sırt çevirmeme*" çözümünün anlamını, Türk toplumunun yapısında modern çağın gereklerine uyacak değişmelerin zorunlu olması şeklinde açıklayan Berkes, Batı'nın emperyalist tarafıyla savaşmadan, ona karşı tavır almadan Batı uygarlığı ile Batı emperyalizminin aynı şeyler olduğu görüşündedir. Berkes'e göre Batı'nın Sevr ile kurmak istediği Türkiye, "modern bir uluslaşma toplumu olamazdı". Bu sebeple toplumsal devrimlere girişilmedikçe Sevr'i reddetmenin bir anlamı yoktur.[729] Kurtuluş Savaşı'nı kazandıktan sonra, eski düzeni olduğu gibi korumak savaşı anlamsız kılacağı gibi, benzeri durumların tekrarlanmasına da yol açacaktı.

Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde Atatürk önderliğindeki Türk Devrimi, "*Osmanlı kader yollarından hiçbirini seçmemiş*"tir. Bu bakımdan ayrı bir olgudur, bir "*Osmanlı ıslahat hareketi*" değildir. "*Osmanlı ıslahat hareket*"leriyle Türk Devrimi arasında nicelik farkı vardır. Tunaya'nın deyimiyle "*Kemalist yöntem, Osmanlı'nın girişemediği bağımsızlık için savaştır*".[730] Atatürk döneminde Türkiye, Batılılaşabilmek için Batı ile savaşmış, sonra yoluna daha hızlı ve radikal biçimde devam etmiştir.

Berkes'in Batı ve Batılılaşma konusuna yaklaşımına dair değinilecek son bir husus, Türk düşüncesinde Batı kavramının körün fili tarif etmesi şeklinde yorumlandığına ilişkin kanaatidir. Zira Batı, kimileri için "*tek dişi kalmış canavar*", kimileri içinse "*muhteşem sanat ve fikir yapıların dünyası*" olarak algılanmaktadır. Hâlbuki "*..soyut ve mutlak olarak Batı denen şey, bir uydurmadan başka şey değildir. Varolan toplumsal değişmeler, uygarlıklar, harslar, dinler, devletler, sınıflar, kişiler, teknolojiler, bilimler, çıkarlar ve savaşlardır*". Bütün bu olguların modern görünümleri Batı Avrupa'da başladığı için bir kavram olarak "*Batı*" bunlardan kaynaklanmaktadır. Ve aslında Hıristiyanlık tarihiyle

[729] Berkes, **Batıcılık….**,, s. 127.
[730] Tarık Zafer Tunaya, **Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 196.

ilgilidir. Roma İmparatorluğu ve dolayısıyla Hıristiyan Kilisesi bölündüğü zaman Doğu'da kalan Doğu'yu, Batı'da kalan Batı'yı temsil etmiştir. Bu bakımdan Berkes, başlı başına bir "*Batı medeniyeti*" kavramını "*temelsiz*" bulur. Dolayısıyla Türkiye'de "*Batıcı*"ların kastettiği anlamda bir Batılılaşmanın söz konusu olamayacağı inancındadır.[731] Berkes'in çağdaşlaşma sözcüğünü tercih etmesinin nedenini bu Batı kavramına dair yaklaşımında görmek mümkündür. Doğu-Batı ayrımının Hıristiyanlık tarihiyle ilgili olan kısmı ne kadar doğruysa, coğrafi ve kültürel anlamda yaygın bir biçimde anlaşılan Batı medeniyeti ile Doğu medeniyeti anlamında bir ayrım da o kadar doğrudur. Bu anlamda, Berkes'in ısrarla "*çağdaşlaşma*" olarak adlandırdığının da Batı medeniyetinin unsurlarının aktarılması olması dolayısıyla Batılılaşma şeklinde tanımlanmasının yanlış olmadığı düşünülmektedir.

Berkes'in görüşünde çağdaşlaşma, ekonomik, kültürel-toplumsal kalkınmanın ulusçuluk ilkesi ile bir arada yürütüldüğünde anlam kazanır. Bu doğrultuda toplumu geleneksel yapısından koparıp, modern Batılı toplumlar seviyesine getirecek Batılılaşma hareketinden yanındadır. Fakat söz konusu hareket, bağımsız bir ulus-devlet temelinde olmalıdır. Atatürk devrimleri bu temeli sağlamıştır. Bu sebeple, Atatürk devrimlerinden ve ilkelerinden uzaklaşma Türkiye'yi yeniden Batı'nın güdümüne sokacaktır. Dolayısıyla Berkes, koşulsuz bir Batıcı değildir. Batı'ya mesafelidir. Çağdaş uygarlık düzeyini temsil etmesiyle Batı bir modeldir. Ancak Türkiye dâhil, Batı dışındaki bütün toplumlar Batı'nın emperyalist yayılmasında bir hedeftir. Berkes'in yaklaşımında, Batı ile ilişkilerde bu durum daima göz önünde bulundurulmalıdır.

[731] Berkes, **Batıcılık**…, s. 200-201.

3.2.2. Cemil Meriç: "*Batılı*" Bir Batı Karşıtlığı ve Şarkiyatçılık Tartışmaları

Cemil Meriç'in Batı ve Batılılaşma meselesine yaklaşımı Niyazi Berkes'in yaklaşımına göre çetrefilli bir görüntü sergiler. Türk düşünce dünyasında Meriç kadar Batı düşüncesine hâkim, Batı'nın içinden konuşan aydın sayısı sınırlıdır. Bu bakımdan muhafazakâr çevredeki yeri daha da özgün bir nitelik taşır. Berkes'in Batı'ya ve Batılılaşmaya bakışını belli bir çerçeveye oturtmak mümkündür. Ancak Meriç'in Batılılaşmaya karşı açık bir karşı çıkışı olmakla birlikte Batı'ya karşı duruşunun aynı açıklıkta olduğu söylenemez. Büyük ölçüde Batı düşüncesinden beslenen biri için de bu durum aslında olağan görülebilir.

Türkiye'nin Batılılaşma sürecini olumsuz değerlendiren Meriç, Türkiye'yi Doğulu ve Müslüman bir ülke olarak gördüğü için, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar bütün Batılılaşma hareketlerinin bir "*aldatmaca*" olduğu inancındadır. Çünkü "*Batı, talihin kendisine gülümsediği bir sonradan görmeler ülkesiydi"*.[732] Bu sebeple Batılılaşma sürecini diplomat Sedat Zeki'nin notlarından aktararak ele aldığı kitabının adı *Bir Facianın Hikâyesi*'dir.[733] Meriç Batılılaşmayı bir "*facia*", Türkiye'nin "*felaketi*" olarak görür. Tabii bu görüş, Meriç Osmanlı geçmişi ve Türkiye ile ilgilenmeye başladıktan sonraki yaklaşımıdır.

Meriç'in Batılılaşmaya ilişkin düşüncelerini, *Bu Ülke* kitabında Avusturya Şansölyesi Metternich'in Osmanlı idarecilerine gönderdiği mektuptan yaptığı alıntıdan okumak mümkündür. Batılılaşma karşıtlığını, bir Batılının, üstelik 19. yüzyılın başında Avrupa Uyumu'nun mimarından aktarması ayrıca dikkate değerdir. *Bu Ülke'nin* "*Biz ve Onlar*"[734] başlığı taşıyan bölümünde yer alan mektubunda Avusturya Şansölyesi Metternich, Tanzimat'ın ilanı dolayısıyla İstanbul'daki büyükelçisi Baron von Stürmer'e

[732]Meriç, **Sosyoloji…**, s. 26.
[733]Bora, **Cereyanlar..,** s. 394.
[734] Meriç, **Bu…**, s. 167.

yazdığı mektupta Sultan Abdülmecit'i bu ilân için tebrik ederken Osmanlı İmparatorluğu'nun da "*tarihi asırları aşan*" her devletin uğradığı akıbete uğrayarak yaşlandığını, bir reforma ihtiyacı olduğunu dile getirir. Ancak Metternich, bu reformun İmparatorluğun "*kuruluş esasları*"na dayanması gerektiği görüşündedir. "*Kuvvetli olmak isteyen bir devlet her şeyden evvel kendine benzemelidir*" telkininde bulunan Şansölye, bütün devletlerin "*kanunların en birincisi olan"* dine dayandığını söyler. Metternich, Osmanlı'nın "*Müslüman kalmasını arzu etmekle*"İmparatorluğun bekasını istediğini ispat ettiği inancındadır.[735] *Tanzimat* kitabında Hıfzı Timur'un kaydettiği bu sözleri Meriç, bu sözleri "*Türk kalınız*" şeklinde aktarır. Mektupta Tanzimat'ı bir Magna Carta gibi görüp, bir anayasa niteliğinde olmadığı için öven Metternich, o dönemde Avrupa'da yavaş yavaş yayılmaya başlayan anayasa hareketinin karşısındadır.

Osmanlı İmparatorluğu'na Hıristiyan-Batı düzeni yerine ait olduğu Müslüman-Türk düzenini, başka bir ifadeyle "*status quo*"yu korumasını tavsiye eden Metternich, 19. yüzyılın başında Avusturya'yı yöneten muhafazakâr asil grupların başlıca temsilcisidir. 1815'te Napolyon Savaşları sonrasında kurulan Avrupa Uyumu'nun mimarı Metternich, Tanzimat Fermanı'nda sultanın yetkilerini sınırlayıcı, Türk âyanların haklarını zedeleyici kararlarından rahatsız olmuş; benzeri gruplarla kendisinin de Avusturya'da aynı durumla karşılaşacağı endişesini bir biçimde taşımıştır. Fransız İhtilali sonrası Avrupa'da kıpırdanan ulusçu hareketlerden çekinen Metternich, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun dış politikasını kutsal ittifaka dayandırdığı için "*tutucu ve gerici*" gibi sıfatlarla tasvir anılırken; iç politikada demokrasinin, liberalizmin ve bütün milli hareketlerin "*amansız düşmanı*" şeklinde gösterilmektedir.[736] Tıpkı Osmanlı İmparatorluğu gibi geleneksel bir imparatorluk olan Avusturya-Macaristan'ın

[735] Hıfzı Timur, "*Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında: Metternich'ten, İstanbul'da Baron von Stürmer'e*", **Tanzimat I**, Ankara, MEB Yayınları, 1940, s. 703-708.
[736] A. D. Noviçev, "*1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Dış Politika Boyutları*", (çev. Darhan Hıdırali), **Tanzimat**, s. 361 ve 361'deki 24 no'lu dipnottan Osterreich Lexicon, Bd2, Viyana, 1966, s. 758

Şansölyesi'nin Babıâli'ye yönelik telkinleri, Cemil Meriç'in düşünceleriyle uyuşuyor görünse de, Metternich'in asıl meselesi Avrupa'da dengelerin değişmemesi, özellikle ulusçu hareketlerin destek bulmamasıdır. Mektubuna yansıyan, Fransız İhtilali sonrasında sarsılan Avrupa toplumlarındaki değişime direnen, devletlerin hala din temelli kurallarla yönetilmesi gerektiğine inanan bir muhafazakârın, başka bir ifadeyle Hıristiyan Batı'nın temennisidir.

Batı düşüncesiyle hayatının olgunluk yıllarına kadar meşgul olan Meriç, Fransız İhtilali'nin Avrupa'yı olduğu kadar Doğu toplumlarını da değişime zorladığının farkındadır.1789 sonrası Avrupa'da eski toplumsal sınıfların tasfiye olup, yeni sınıfların ortaya çıktığını çeşitli yazılarında dile getirir. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*'ında Batı'daki büyük teknik gelişme kapitalizm karşısında Osmanlı'nın yapabileceği bir şey olmadığını da ilave eder.[737] Avrupa'da kapitalist ulus-devletlerin ortaya çıktığı 19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nu yönetenler birtakım hukukî, idarî, kültürel ve ekonomik düzenlemelerle bir yandan Batı'daki gelişmelere ayak uydurmaya çalışmış, diğer yandan ülkeyi Batı'daki bu gelişmelerin etkilerinden korumaya çabalamışlardır. Cemil Meriç'in şiddetle karşı çıktığı ve devleti yıkıma götürdüğünü düşündüğü Batılılaşma, aslında İmparatorluğu ayakta tutma çabasıdır. Ama Meriç'in kafasında Doğu ve Batı ayrı iki dünyadır. Doğulu bir Müslüman toplumun Batılılaşması söz konusu olamayacağı kanaatindedir. İmparatorluk Batılılaşmaya çalışmış ve yıkılmıştır.

Cemil Meriç, Batılılaşma hareketini "*efendisinin ilaçlarını aşıran uşaklar*"ın[738] durumuna benzetir ve Türkiye'nin hiçbir biçimde Batı dünyası içinde yer alamayacağına inanmaktadır. Bu anlamda tıpkı Niyazi Berkes gibi, Batı'nın Türkiye'yi kendi uygarlığına dâhil etmesinin mümkün olamayacağını düşünür. "*Bütün Kur'an'ları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslam, karanlık,*

[737]Meriç, **Sosyoloji…**,s. 282-283.
[738] Açıkgöz, **a.g.e.**,s. 71-72.

tehlikeli, düşman bir yığın." Cemil Meriç'e göre Avrupa, maddeciliğine rağmen sağcısıyla ve solcusuyla Hıristiyan'dır. Hıristiyanlar için de tek düşman, Haçlı ordularını bozguna uğratan Osmanlı'dır. Fakat Avrupa, sonunda bu "*ihtiyar devin*" "*ahde vefa, civanmertlik, merhamet*" gibi "*zaaf*"larını keşfederek yenmiştir.[739] Batılılaşmayı Müslüman-Türk kimliğinden vazgeçiş gibi görüp, bunun da Batı uygarlığına girmek için yeterli olmayacağı düşüncesindedir. Bununla birlikte Batı düşüncesinin, kültürünün iyi bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Cemil Meriç'e göre Tanzimat döneminde Tercüme Odası ile birlikte "*parça parça ve yalan bir Avrupa*" Osmanlı'ya girmiştir. Batı'nın Osmanlı'dan çok farklı bir toplum kurduğunu kaydeden Meriç, Batı'nın tanınmadan taklit edildiğini, hâlbuki onun bir bütün olarak tanınması, toplumsal ve iktisadî tarihinin bilinmesi gerektiğinde ısrar eder. Her toplumsal kuramın "*zehirli*" ve "*hayırlı*" tarafları ancak bütünün içine yerleştirilerek anlaşılabilir. Fakat bu bir kabuğa çekilme olmamalıdır. Zira atalete neden olur. Türk insanı ve aydını Batı'yı tanımak zorundadır. Meriç, Batı'nın sömürgeci olduğunu da hatırlatarak bir yüzünde medeniyetin, diğer yüzünde vahşetin olduğunu dile getirir. Hürriyet ve toplumsal adaleti Avrupa gerçekleştirememiştir. Batı, teknolojiye ve günlük huzura; İslam ise hürriyet ve toplumsal adalete yöneliktir. Bulunduğu coğrafyanın, "*Türkiye'nin felaketi*" haline dönüştüğünü ileri süren Meriç, memleket gerçeği tanınmadan Batı medeniyetinin içine düşüldüğünü söyler. Diğer yandan borçlanmaların iktisadî olarak Türkiye'yi Avrupa'ya muhtaç ettiğinin farkındadır.[740]

Cemil Meriç'in din farklılığına yaptığı vurgu bir tarafa bırakılırsa, Batı'nın sömürgeci tarafına ilişkin görüşleri ile Batılılaşma işine Türkiye'nin kendine özgü koşullarının ve tarihinin dikkate alınmadan girişildiği yönündeki kanaatinin Berkes'le örtüştüğü söylenebilir. Fakat daha önce de belirtildiği üzere, Berkes'ten farklı olarak

[739]Meriç, **Umrandan…**, s. 9.
[740]Meriç, **Sosyoloji…**, s. 283-285.

Batılılaşma, Batı gibi olma sürecine bütünüyle karşıdır. Medeniyet değişiminin mümkün olamayacağına inanır.

Batı ve Batılılaşma karşıtı düşüncelerinin yaygınlığına rağmen Meriç, zaman zaman Doğu ile Batı'nın insan beyninin iki yarımküresi olduğu yönünde yorumlarda bulunur. *Kültürden İrfana* kitabında, insanlığın bir bütün olduğunu, "*tekâmül meşalesi*"nin elden ele dolaştığını dile getirir. "*Hikmet İslam'ın kaybedilmiş malıdır, nerede bulunursa almalı*" diyen Meriç'e göre Türkiye, Batı'nın teklif ettiği kurumları değil, ihtiyaç duyduğu unsurları almalıydı. Ayrıca, Batı'yı Batı yapan düşünce temelleri, insanlığın ve İslam'ın ortak hazinesinden alınmıştır.[741] Doğu, Konfüçyüs, Budha gibi "*büyük yaratıcılar*" ülkesi iken Avrupa, Ortaçağ'da "*karanlık katedrallerde dualar*" mırıldanmaktadır. Müslüman Doğu, Endülüs'te büyük bir medeniyet kurmuşken, Batı'da insanlar toprak kölesiydi. Meriç'e göre Batı, bilinçaltında halen Haçlı seferlerinin hatırasını taşımaktadır.[742] "*Hikmet*", Doğu'dan Batı'ya geçmiştir, fakat Meriç'in düşünce dünyasında bu durum Doğu'nun ihtişamlı geçmişinin canlılığını devam ettirmesine engel değildir. "*Osmanlı mucizesi*" de bu ihtişamlı geçmişin özlenen tarafıdır.

Cemil Meriç'te de, Türk muhafazakâr düşüncesinde hâkim olan geçmişin ihtişamı, Batı'nın karanlıklar içinde debelendiği asırlarda Doğu'nun ışıklı bir dünyası olduğu düşüncesi, güncelliğini hemen hemen hiç yitirmemiştir. Batı'nın geçirdiği dönüşümlerin, Doğu'nun içine düştüğü ataletin ve bu nedenle Batı'nın sömürgesi haline gelmiş olduğunun bilincinde olmasına rağmen Doğu medeniyetinin üstünlüğü fikrinden vazgeçilmez. Bu nedenle Batılılaşma, "*müstağripler*"in kendi medeniyetlerine sırt çevirmelerinden başka bir şey değildir.

[741]Meriç, **Kültürden**.., s. 479-481.
[742]Meriç, **Sosyoloji…**, s. 23.

Batı ve modernite karşısında İslam toplumlarının yaşadığı kimlik bunalımı üzerine çalışmalar yapan İranlı felsefeci Daryush Shayegan, Müslüman ülkelerdeki modernleşme/Batılılaşma rahatsızlığını modernitenin anlaşılamamasına ya da sindirilememesine bağlar. Modernite bu toplumlarda, hiçbir zaman olduğu haliyle, kendine özgü felsefi kapsamı içinde nesnel olarak hesaba katılmamış; hep geleneklerde, yaşama ve düşünce tarzlarında yarattığı "*travmalı*" değişimlere bakılarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı ilişkilerin başından beri modernliğe karşı her yargı ahlâksal bir değerlendirme halini almıştır. İslam dünyası Batı'nın maddi gücüyle ilk karşılaştığında, kendi gecikmesini ve onu Avrupa'dan ayıran uçurumu büyük bir şaşkınlıkla fark etmiştir. O zaman bu gücü önce övgüyle karşılamış, Batı etkisine kendisini kapatıp "*uçuk hayalleri*" diriltmeye başladığında ise Batı'yı "*uğursuz*" olarak nitelemiştir. İlk tepki coşkulu bir hayranlık iken, ikinci tepki "*saplantılı bir reddedişin histerili dili*"dir. Fakat her iki yaklaşımda da hiçbir zaman Batı, geçmişiyle bir kopma gerçekleştirmiş, kendine özgü yasaları ve kendine özgü bir hakimiyet mantığı olan yeni bir paradigma şeklinde ele alınmamıştır. Bunun yerine, maddi gücünün yardımıyla İslam dünyasını ele geçiren, onun derin dayanaklarını sarsıp göreneklerini saptıran, erdemlerini bozarak uzun vadede siyasal ve kültürel köleliğe düşürmekte olan gizli güçlerin bir fesadı olarak görülmüştür.[743] Shayegan'ın yorumlarından yola çıkıldığında, Doğulu İslam toplumlarının Batı'ya kurduğu bağ, bir sevgi-nefret ilişkisine benzemektedir. Bu bakımdan Cemil Meriç'in Batı'ya karşı tavrını hatırlatır. Diğer yandan Shayegan'ın eleştirisinde olduğu gibi, Meriç de Batı'nın Türkiye'de tam olarak tanınmadığına, Batı düşüncesinin asıl kaynaklarının aktarılmadığına zaman zaman değinmektedir.

Batı karşısında İslam ülkelerinin gösterdiği tepkilerine dair Shayegan'ın yaptığı değerlendirmeyi Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'ye ilişkin olarak yapmıştır. Batı kültürü önce

[743]Daryush Shayegan, **Yaralı Bilinç**, (çev. Haydun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 13-14.

ekonomik-siyasi alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar ilerlediği zaman, 16. yüzyıldan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka toplumlar açısından tek yol olarak modernleşmek kalıyordu. Türkiye esasen 17. yüzyılın sonunda ilk yenilişinin acısıyla Batı'nın üstünlüğünün ayrımındaydı. Fakat Haçlı Seferlerine kadar uzanan ideolojik gerginlik, bu belirsiz fark edişin gelişmesine engel olmuştur. Bu sebeple 17. ve 19. yüzyıllar arasında her Batılılaşma hareketi "*şiddetli bir gerileme hareketi*" ile karşılaşmıştır. Bütün yenileşme adımları, ordunun başarısızlığına üzülen ve yenilişin sebebini Batı'daki teknik üstünlükte gören devlet otoritesinden gelirken; tepkiler ise hiçbir derinliği olmayan bu görüşü bile benimsemeyen, bütün yabancı etkileri "*gâvur icadı*" diye karşılayan aşırı görüşlerden çıkmaktaydı. Karşılıklı bu iki hareket, her seferinde devletin başarısızlığıyla sonuçlanacak şekilde III. Ahmet'ten III. Selim'e kadar sürmüştür. Böylece 150 yıllık çarpışmalardan modernleşmeye dönük esaslı hiçbir sonuca ulaşılamamıştır. III. Selim'den sonra hareket biraz daha hızlanmış; II. Mahmut ve Abdülmecit dönemlerinde devlet "*yüzeysel modernleşme*" adımlarına daha güçlü bir biçimde sarıldığı için birtakım sonuçlar elde edilebilmiştir. Fakat Ülken'e göre hareket, başlangıcında olduğu gibi, iki ayrı dünya görüşünün yan yana gelmelerinden, hiçbir senteze ulaşmadan kesin çözüm şekline ulaşmadan "*yüzeyde kalmış uzlaşmalardan*" öteye gidememiştir. İdareci kesimde bile modernciler ile İslamcılar arasında sürekli bir çatışma yaşanırken büyük halk kitlesi söz konusu modernleşme adımlarından habersiz yaşamıştır.[744]

Batı medeniyetinin geçirdiği evrelerin, derinliklerinin İslam toplumları tarafından yeterince değerlendirilmediği ve dolayısıyla anlaşılmadığı hem Shayegan'ın hem de Ülken'in yorumları birleştirildiğinde ortaya çıkmaktadır. Anlaşılmayana karşı dengeli bir tavır almak mümkün olamamıştır. Ya hayran yahut düşman olunmuştur. Bu noktada

[744] Ülken, **Türkiye'de…**, s. 5-6.

Türkiye özelinde söz konusu aşırı tavırların, diğer Doğulu/İslam ülkelerine göre daha sınırlı olduğu söylenebilir. Türkiye'nin hiçbir zaman bir Batı sömürgesi olmaması, bütün aksayan yanlarına ve çelişkilerine karşın, daha dengeli bir Batılılaşma hareketini mümkün kılmıştır. İşgale uğramasına, Batı'ya karşı bir ulusal kurtuluş savaşı vermiş olmasına rağmen, hemen akabinde daha köklü bir Batılılaşma programına girişmiş olması Türkiye'nin diğer Doğulu Müslüman ülkelerden farkını ortaya koymaktadır.

Türkiye'nin, Batı ile kurduğu görece dengeli ilişkiye karşın Meriç, Batı'nın ve Batı düşüncesinin ne Osmanlı ne de Cumhuriyet devrinde yeterince tanınmadığı görüşündedir.

"*Avrupa'yı tanımıyorduk ama kendimizi de unutmuştuk. Korkuyorduk düşünceden. Zirvelerde dolaşmamız yasaktı. Batı'yı Batı yapan düşünce fatihlerinin yalnız ismini biliyorduk. Ne Locke çevrilmişti dilimize ne Hobbes ne Darwin. Hegel ışığı bize kadar gelmeyen yıldızdı. Marx, mavi sakalın kırkıncı odası. Harf devrimi kütüphanelerimizi dilsizleştirmişti. Tek parti, çelik bir korse giydirmişti şuura. 60'lardan sonra setler yıkıldı, izm'ler bulanık bir sel gibi aktı ülkemize. Tanzimat'tan beri susmaya alışan halk, sesini yükseltmeğe başladı. Yasak bölge kalmamıştı artık. İslamiyet de serbestti, sosyalizm de*."[745]

Batı düşüncesinin zirvelerine çıkan Meriç, ışığın Doğu'dan geldiği fikrini Batılı bir düşünürden[746] alacak kadar Batı'dan konuşmaktadır. Diğer yandan kendi Doğu imgesini yaratıp, Doğu'nun kendisini bile bu imgeye inandırmaya çalışan Batı'yı Şarkiyatçılık yapmakla suçlamaktadır. Çünkü Şarkiyatçılık Meriç'in düşüncelerinde, Batı'nın Doğu'yu sömürmemesini sağlayan yolu açmıştır.

[745]Meriç, **Mağaradakiler**, s. 229.
[746]Meriç, **Işık…**, s. 190-191'den Edouard Schurée, **Les Sanctuaires d'Orient**, Egypte, Greece, Palestine, Perrin, Paris, 1907, s. 1-10

Şarkiyatçılığı, "*sömürgeciliğin keşfi kolu*"[747] addeden Meriç, Aydınlanma çağından sonra Avrupa'nın İslam dünyasına ve Doğu'ya bakışının değiştiğine işaret eder. Avrupalı seyyahların etkiyle değişen bu bakış[748] sonrası Doğu, öncelikle dilbilimi açısından incelenmeye başlanmıştır. Fakat Meriç'e göre Batı'nın Doğu'ya karşı ilgisinin temelinde, seyyahlar yahut dilbilimi çalışmalarının ötesinde esas olarak kapitalizm yatmaktadır. Dolayısıyla ortada "*saf bir ilmî tecessüs*" söz konusu değildir. *"... Batı'nın sanıldığı gibi sadece maddî ilimlerinde değil, toplumları incelerken de kılavuzu habis bir ihtirastır: Doğu'yu talan etmek.*"[749] Batı kapitalizmi yayılacağı Doğu ülkelerini öğrenmek için önce Şarkiyatçılığı devreye sokmuştur.

Cemil Meriç'in övgüyle söz ettiği Şarkiyatçılık kitabının yazarı Filistinli edebiyat profesörü Edward W. Said, Şarkiyatçılığın basit anlatımıyla akademik bir konu olduğunu belirtir. Doğu hakkında yazan, ders veren ya da Doğu'yu araştıran kişiler Şarkiyatçı, yaptıkları iş Şarkiyatçılıktır. Fakat Şarkiyatçılığın akademik gelenekle bağlı olmakla birlikte, daha genel bir anlamı daha vardır. "*Şarkiyat, 'Şark' ile (çoğu zaman) 'Garp' arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçemidir*." Said, şairlerin, romancıların, felsefecilerin, siyaset kuramcılarının, iktisatçıların, imparatorluk yöneticilerinin de olduğu kalabalık bir yazar topluluğunun Doğu'ya, Doğu insanına, törelerine, "*aklına*", yazgısına vb. ilişkin kuramları, destanları, romanları, toplum betimlemelerini, siyasal kayıtları işlerken Doğu ile Batı arasındaki ayrımı başlangıç noktası saydıklarını ifade eder. Birbiriyle ilişkili bu akademik ve genel anlamı dışında Şarkiyatçılığın bir üçüncü anlamı; Doğu hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, Doğu'ya yerleşerek ve onu yöneterek Doğu'ya egemen olan, onu yeniden yapılandıran bir Batı yöntemi olması

[747] Meriç, **Kültürden…**, s. 85.
[748] Meriç, **a.g.e**., s. 99-101'den Paul Hazard, **La Crise de la Conscience Européenne: 1860-1715**, Bovin et Cie, Paris, 1935, s. 13-25.
[749] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 173.

üzerinedir. Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Doğu'yu siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak yönetebilmesini, hatta başlı başına bir Doğu olgusu ortaya çıkarmasını sağlayan bu son derece sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır. Bu sebeple Aydınlanma sonrası Doğu, Şarkiyatçılık yüzünden bağımsız bir düşünme ya da eylem nesnesi olamamıştır.[750] Zihinlerdeki Doğu, Batı'nın kurduğu bir olgudur. Bu olgu, coğrafi bir mekân olarak Doğu'dan bağımsızdır ve Batı dışında olandır.

Batı modernitesi ile geleneksel, modern olma arzusunu Batı-dışı toplumların "*karşıtlığı*" etrafında anlatılan modern dünya tarihi, Batı-dışında gösterilen kültürleri '*geleneksel toplum kategorisi*" içinde kabul etmektedir. Bu toplumlar, Batı açısından '*öteki*'dir. Bu nedenle Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel liderliğini ve hegemonyasını meşrulaştırmayı amaçlayan bu tarih okuma anlayışına "*Şarkiyatçılık*'" denmektedir.[751] Cemil Meriç ve Edward W. Said'in yorumlarından yola çıkıldığında Şarkiyatçılık, Batı'nın Aydınlanma sonrası Doğu'yu algılama, tanıma ve tanıtma biçimidir. Bu bakımdan kurgusal bir anlatım biçimine dayanır. Doğu'yu Batı'ya ve Doğu'nun kendisine öznel ve kurgusal bir yolla anlatır. Şarkiyatçılar kendi gördükleri ya da görmek istedikleri bir Doğu yaratmışlardır. Şarkiyatçılık tartışmalarının temeli ise yaratılan bu Doğu'nun, Batı'nın akademik ve edebiyat dünyasında bir çalışma konusu olduğu kadar, kapitalizmin de Doğu'ya doğru yayılma araçlarından biri olmasıyla ilgilidir.

Batı'nın yayılma aracı olarak Şarkiyatçılığın çıkış noktası olarak Napolyon'un 18. yüzyılın sonunda Mısır'ı işgali sırasında söylediği "*İşte Şark'ın tabiatı budur ve ona buna göre muamele etmeniz gerekir*" söylemi[752] kabul edilmektedir. Nitekim bu tarihten sonra

[750] Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışı**, (çev. Berna Yıldırım), Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 12-13
[751] Hasan Bülent Kahraman ve Fuat Keyman, "*Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite*", **Doğu Batı Dergisi**, "Doğu Ne? Batı Ne?" Özel Sayısı, (s. 75-88), y. 1, sayı: 2, 1998, s. 75-76.
[752] Said, **Şarkiyatçılık**, s.iii.

Batı'da yoğun bir biçimde Doğu üzerine araştırmalar, çalışmalar yapılmış, bir Şarkiyatçılık literatürü oluşmuştur. Napolyon'un Mısır'ı işgali aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşımı üzerine başlayan kavgaya, başka bir deyişle "*Şark Meselesi*"nin başlangıcına işaret etmektedir. Dolayısıyla Şarkiyatçılık, bu meseleyle eşzamanlı gelişmiştir.

Cemil Meriç, 1978 yılında yayımlandığında Batı'da büyük tartışmalara yol açan Edward W. Said'in yapıtından Türkiye'de ilk bahseden kişidir. 1980 yılında söz konusu eseri Fransızca tercümesinden okuyup Boğaziçi Üniversitesi'nde aynı yıl içinde "*Oryantalizm*" başlıklı bir konferans veren Meriç,[753] aslında Said'den önce 1967-1968 yılında İstanbul Üniversitesi'nde verdiği sosyoloji derslerinde Şarkiyatçılıktan ve onun temelinde kapitalizmin yer aldığından bahsetmiştir. Bu derslerinde Meriç, ilk kapitalist ülke Hollanda ile birlikte Batı'nın Doğu'ya ilgisi başladığını; dil konusunda ilk üniversitelerin orada açıldığını anlatmıştır.[754] Cemil Meriç'in bu konudaki ilk başvuru kaynağı, Şarkiyatçılık üzerine Edward W. Said'den daha önce çalışmalar yapan Fransız düşünür Maxime Rodinson olmuştur. Çevirisini Cemil Meriç'in yaptığı *Batı'yı Büyüleyen İslam* kitabında Rodinson, Doğu'nun Batı'da anlatılış tarihine değinir. Doğu olarak esas itibarıyla İslam dünyasına karşılık gelmektedir. Hıristiyan Avrupa'nın kafasında çatıştığı bu "*düşman dünya*" ile ilgili tek bir imaj değil, birden çok imaj vardır. Rodinson, o zamana kadar İslam'ın Avrupalı yazarların düşüncelerinden öğrenildiğini kaydeder. 19. yüzyıldan sonra ise karşılarında "*şaşırtan ve sarsan bir İslam dünyası*" görmüşlerdir. "*Kalın çizgilerle Avrupa'nın bu dünyayı kavrayışı üç biçimde olmuştur: İslam dünyası her şeyden önce siyasi ve ideolojik bir yapıdır, düşman bir yapı. Fakat bu dünyanın farklı*

[753] Aytaç Yıldız, **Oryantalizm Tartışma Metinleri**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 11.
[754] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 172.

bir medeniyeti de var, üstelik yabancı bir iktisadi bölgedir de. Bu çeşitli görünüşler aynı kavmin içinde bile farklı tecessüsler ve tepkiler uyandırır."[755]

Şarkiyatçılık, Rodinson'un yorumuna göre Hıristiyan dünyasının "*düşman*"ı olarak gördüğü Müslüman Doğu'yu tanıma biçimidir. Bu tanıma "*düşman bir yapı*"yı öğrenme çabası olduğu kadar, iktisadi olarak yayılmasına bir zemin hazırlama işidir. Fakat bu hareketin esas olarak 19. yüzyılda, Batı'nın Doğu'ya karşı üstünlüğünü açık bir biçimde kurduğu, bir döneme gelmesi, Şarkiyatçı söyleme aynı zamanda Doğu'ya karşı bir "*üstten bakma*" niteliği de katmıştır. Hem Rodinson, hem de Said Şarkiyatçılıkla ilgili olarak bu niteliğe dikkat çekmişlerdir.

Şarkiyatçılık, Doğu'nun "*Doğulu*" kılınabilmesi, başka bir deyişle Doğulu kılınmışlığa boyun eğmesine imkân tanımaktadır. Batı'nın "*efendi*"liğinin devamını sağlar. Bu anlamda sömürge yönetimini sadece meşrulaştırmaz, onu baştan temellendirmektedir. Çünkü Şarkiyatçılığın özü Batı'nın üstünlüğü ile Şark'ın "*aşağılığı*" arasında "*silinmez ayrılık*" yaratmaktır.[756] Said'in Şarkiyatçılığa yüklediği bu işlev, medeniyetler arasında bir hiyerarşi yaratıp, "*aşağı*"da olanı buna inandırmak, onu sömürgeleştirmeye ve öyle kalmasına, karşı çıkmamasına imkân vermekle ilgilidir. Doğu, Batı'nın inandırdığı biçimiyle kendisini Doğulu olarak görüp, bunun da aşılmayacak, değiştirilmeyecek bir kader olarak kabullenmeye mahkûm edilmektedir.

Batı'ya ilişkin eleştireldeğerlendirmelerde Şarkiyatçılık, "*emperyalizmin ideolojisi*" olarak tanımlanmıştır. Böyle bir yaklaşım, Şarkiyatçılığı Batı'nın ideolojik düşünceler, simgeler ve streotipler aracılığıyla Doğu'nun gerçekliğini çarpıtması şeklinde görmektedir. Bu söylemde Doğu'nun temel nitelikleri olarak gösterilen durağanlık, tarihsizlik, pasiflik, despotizm, gerilik vb. özellikler ideolojik bir "*çarpıtma*

[755] Maxime Rodinson, **Batıyı Büyüleyen İslam**, (çev. Cemil Meriç), Pınar Yayınları, 1983, İstanbul, s. 19.
[756]Said, **Şarkiyatçılı**k, s. 15, 51.

öğeleri"dir.[757] Başka bir ifadeyle, söz konusu olan gerçekliğin Batı tarafından kurgulanması, bilginin ona göre üretilmesi ve yayılması söz konusudur.

Şarkiyatçılığın, insanlar ve toplumların zihinlerinde bir "*kurgu*" gerçekliği oluşturma işi olarak belirlerken Said, Fransız düşünür Michel Foulcault'nun özne ve iktidar, bilgi ve güç teorisini kullanmıştır. Foucault, modern toplumlarda iktidarın giderek bireylere yöneldiği ve bireyleri sürekli ve kalıcı bir biçimde yönetmeyi amaçladığını ileri sürmektedir.[758] Bu doğrultuda, bilginin ve hakikatin gücü elinde tutan iktidardan bağımsız düşünülmesi[759] söz konusu olamaz. Bireylere, başka bir ifadeyle "*özne*"lere kendileriyle ilgili olan bu bilgiler, hakikatlerin kendilerini tanımlama şekilleri de iktidar tarafından kurgulanan bir şeydir. "*Doğulu*", "*Güneyli*" olmak, "*geri*" yahut "*azgelişmiş*" olmak hegemonik güç olan Batı'nın diğer uluslara dayattığı, kabul ettirdiği, kendilerini tanıtmalarını sağladıkları sıfatlar ve kavramlardır.

Doğu hakkındaki her türlü bilginin, onu işaretleyen, çerçeveleyen ve inşa eden bir söylemin nedeni ve sonucu olduğunu; dolayısıyla Doğu'yu Batılı gücün tahakkümüne ve sömürüsüne açmak gibi bir işlev gördüğünü savunurken Said, Foucault'un bu teorisini temel almıştır. Ancak Said'in bu savının çeşitli yönlerden eleştirildiğini belirtmekte faydalı olacaktır. Yöntem olarak özellikle Foucault'yu "*zorlayıcı ve keyfî*" bir biçimde kullandığı, ontolojik açıdan bir Doğu-Batı ayrımı varmış gibi davranmakla kalmayıp bunu tehlikeli biçimde yeniden ürettiği, Ortadoğu'daki bazı radikal oluşumlara ilham kaynağı olduğu ileri sürülmüştür.[760] Nitekim Said'in Şarkiyatçılık anlayışında, Doğu'ya

[757]Mahmut Mutman, "*Şarkiyatçılık / Oryantalizm*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, (ed. Uygur Kocabaşoğlu), c. 3, s. 190.
[758] Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 28.
[759] Michel Foucault, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 81.
[760]Yıldız, **Oryantalizm….**, s. 9-10.

kendisini tanıma ve yönetme konusunda hemen hemen hiçbir özgürlük tanımayan bir yorumun söz konusu olduğunu görmek mümkündür.

Cemil Meriç, her ne kadar Said'in kitabını kendisi yazmayı istemiş olsa ve Şarkiyatçılık kitabının Batı'nın"*dokunulmaz birer hakikat diye yutturulan hain ve sinsi yalanları*"nı birer birer devirdiğini düşünse de;[761] Filistinli yazarın yaklaşımındaki sorunlu yanların farkındadır. "*Said'in kitabı çok güzel, çok ufuk açıcı ama Said Avrupa'nın karşısına bir intikam meleği gibi çıkıyor. Söyledikleri belki yanlış değil ama Şarkiyat denen ideolojiler bütününden ağzı çok yanmış.*"[762] Diğer yandan Meriç, Edward Said'in bütün Şarkiyatçıların "*ajan*" olduğu ithamına değinir ve bu itham doğru olsa bile "*neyin ajanı*" olduklarını; Doğu'nun önemli yapıtlarını Batı diline kazandıranların nasıl bir ajanlık yapmış olabileceği sorularını ortaya koyar.[763]

Meriç'in bu yerinde eleştirilerinin yanında *Şarkiyatçılık* kitabına ilişkin asıl eleştirisinin, Said'in Osmanlı İmparatorluğu'na hemen hiç değinmemesine ilişkin olması beklenebilirdi. Kendisini "*Osmanlı*" tanıdığı bir döneme rastlayan bu çalışmada Said, Arap ve sınırlı bir biçimde İran eksenli bir Doğu'dan söz eder. Buna karşın "*Şark Meselesi*"nin odak noktası, Batı'nın yüzyıllarca karşısında ilk gördüğü Doğu olan Osmanlı İmparatorluğu'ndan hemen hiç söz etmez. Herhangi bir dikkatli okuyucunun fark edeceği bu durumu, "*Osmanlı mucizesi*"ni bu kadar ön plana çıkarmış Meriç'in fark etmemiş olması mümkün müdür? Mümkünse, şaşırtıcıdır. Eğer fark ettiyse, Meriç'te Batı'nın Doğu'yu nasıl algıladığına ve onunla kurduğu ilişkiye dair ilgisi, "*İslam'ın kılıcı*" olarak gördüğü Devlet-i Âliyye'ye[764] karşı ilgisinin önüne geçtiği düşünülebilir.

[761] Meriç, **Kültürden…,**s. 92-96.
[762]Meriç, **Işık..,** s. 109-110.
[763]Meriç, **Kültürden**…, , s. 339.
[764]Meriç, **Sosyoloji…**…,s. 291.

Belki de böyle bir kitabı niçin kendisinin yazamadığına ilişkin hayıflanmalar arasında bu ayrıntı kaybolmuştur.

"*1960'lardan sonra böyle bir kitap yazmayı ben de çok isterdim. Kitabı tanıdıktan sonra, böyle bir işin üstesinden gelemeyeceğimi anladım. Said'in kaynaklarının çoğu, benim de zaman zaman faydalandığım kitaplar. Ama böyle bir terkibi yine de başaramazdım. Said, bana göre fazla insafsız. Emperyalizmden çok ağzı yanmış. Yine de bana kıyasla daha az Doğulu*."[765]

Cemil Meriç, böyle bir çalışmayı Türkiye'de yapabilecek az sayıdaki düşünürden biriydi, belki de tek isimdi. Batı düşününe bu kadar hâkim, Batılı kaynaklarla dolu zengin bir kütüphaneye[766] sahipken böyle bir eser ortaya koy(a)mamasını üç nedenle açıklamak mümkündür. Birincisi Said'in çalışması, ne kadar tartışmalı da olsa, bir kuram, Foucault'nun "*özne ve iktidar*" kuramı üzerine kuruludur ve tek bir konuyu, Şarkiyatçılığı işler. Hâlbuki Meriç'in 1960'larda çıkardığı *Hint Edebiyatı* ile *Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* dışında baştan sona tek bir meseleye odaklandığı çalışması yoktur. Gerçi kitapları işledikleri konular itibarıyla belli bir bütünsellik içerse de, Meriç tek bir konuya odaklanıp, onu bir kuramsal çerçeveye oturtarak ele alma işine girişmemiştir. Batı ve Batılılaşma meselesi Meriç'in çalışmalarının merkezinde yer alır, ancak bu meseleleri çeşitli başlıklar altında ele almayı tercih eder. İkinci bir neden olarak Meriç, Batı karşısında, tüm olumsuz söylemlerine rağmen, Said kadar sert bir tavır içinde değildir. Hatta Batı düşüncesine karşı bir hayranlığı vardır. Son bir neden olarak, sadece Meriç için değil, tüm Türk aydınları için söylenebilecek hiçbir zaman sömürge aydını olmama durumu gösterilebilir. Said, nihayetinde ülkesi elinden alınmış, "*yersiz, yurtsuz*" bir aydındır. Meriç ise, emperyalist Batı'nın işgaline uğramış, fakat onu çıkarmayı başarmış

[765] Meriç, **Kültürden…**, s. 96.
[766] Ümit Meriç, **Babam….**, s.248-249.

bir ülkenin aydınıdır. Bu bakımdan Batı'ya olan ilgisini salt bir karşıtlık duygusu üzerine kurmamıştır.

Cemil Meriç'in niçin Şarkiyatçılık gibi bir kitap yazamadığı konusunu işleyen Nurdan Gürbilek, Avrupa'nın yalanlarını eleştirirken; "*modernleşmek*", "*çağdaşlaşmak*", "*asrileşmek*", "*batılılaşmak*", "*azgelişmişlik*" gibi kavramlara vurgu yapan Meriç'in Said'in Şarkiyatçılık eleştirisine yaklaştığını dile getirir. Çünkü o da sömürgeci-emperyalist Avrupa'nın bilgiyi şekillendirdiğini, dünyanın geri kalanına bir "*modernleşme*" anlatısı dayattığını, emperyalist ülkelere olan bağımlılığı bir "*asrileşme*" hikâyesi ardında görünmez kıldığını söylemiştir. Fakat konu, "*biz*"e, neden "*kendimizi Batı'nın imal ettiği çarpıtıcı bir aynada seyrettiğimize*" geldiğinde, tarihsel-politik söylem yerini bir aşk, bir "*ayartılma*", bir ihanet hikâyesine bırakmaktadır. Avrupa'nın Asya üzerindeki tahakkümünün hikâyesi "*erkeğin ayartılması hikâyesi*"ne dönüşmektedir. Gürbilek'e göre Meriç'in Said'in Şarkiyatçılık eleştirisine yaklaşır yaklaşmaz ondan ayrıldığı nokta da buradadır. Çünkü Meriç, "*umrandan uygarlığa geçiş*"i erkeğin "*zelilane düşüş*"ünün hikâyesi olarak anlatmakta, "*Doğu-Batı kutupsallığını erkeksilik-kadınsılık, erillik-efeminelik ekseninde yeni baştan üreten, mağduru mağdur eden güç ilişkilerini görmemizi engelleyen, mağdurluğu eril bir iktidar söyleminin temel harcına dönüştüren bir mazlumluk söylemi*" inşa etmektedir.[767] Meriç'in*"…Avrupa, ….sonunda ihtiyar devin zaaflarını keşfeder; ahde vefa, civanmertlik, merhamet… ….nihayet alteder devi. Cenk meydanlarında değil, yatak odalarında kazanılan bir zafer*"[768] şeklindeki sözleri, Said'in Şarkiyatçılığın "*garip (hatta öfkelendirici) bir eril dünya anlayışı*"nı teşvik ettiği[769] eleştirisinin tam hedefinde yer almaktadır. Bu anlamda Meriç'in bir tür "*Garbiyatçılık*" yaptığı söylenebilir.

[767] Nurdan Gürbilek, **Beden Önce Bir Başkası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 179-180.
[768] Meriç, **Umrandan**..,s. 9.
[769]Said, **Şarkiyatçılık**, s. 219.

Cemil Meriç'in Batı karşıtlığını yahut Şarkiyatçılık gibi bir eser ortaya koyamamasını Batı'ya bakışının bütünüyle bir "*eril iktidar söylemi*"ne indirgenmesi, Edward W. Said'le zıt düştüğü bu noktaya rağmen, çok doğru görünmemektedir. Kuşkusuz Meriç'in dilinde böyle bir erillik vurgusu aşikârdır. "*Bu Ülke*"nin "*erkekçe çalışmaktan, yaratmaktan, dövüşmekten*" kaçtığını[770] söylerken yahut romanın "*daha dişi*" bir iklim olan Avrupa'nın ürünü[771] olduğunu yazarken bir eril iktidar söylemi üzerinden konuşur. Bunun başlı başına sorunlu bir dil olması başka bir mesele, Şarkiyatçılık konusunu bir kuram üzerinden işleyememesi başka bir mesele olarak değerlendirilmektedir.

Cemil Meriç'in Şarkiyatçılık benzeri bir kitap yazamamasına ilişkin olarak eleştirmen Orhan Koçak'ın yorumunun yazarın durumuna daha uygun düştüğü düşünülmektedir. Bu yorumda Meriç'in Batı'nın evrensel olmadığını, Doğu'nun Batı'dan farklı olduğunu söylerken bile Batılı yazarların referanslarına başvurduğuna dikkat çekilmektedir. Said'in kitabı, Batı'nın Doğu bilgisi hakkındadır, ama Batı'nın geliştirilmiş analiz, açıklama ve yorum tekniklerini kullanırken Batı'nın fikirlerini referans almamıştır. Buna karşın Meriç, Batı'nın fikirlerine başvurmak konusunda çelişkililer içindedir. Batı ile bir tür "*marazi 'aşk-nefret' ilişkisi*" yaşamıştır. Bu bakımdan Meriç'in "*ibresi*", "*gocunmayla tapınma*" arasında gidip gelmiştir.[772] Batı'nın Osmanlı'nın zaaflarını keşfetmesinden dolayı yaşanan mağlubiyetin üzüntüsü ile Paris'te yaşama hayalinde saklı Batı hayranlığı bu gelgitin özeti gibidir.

Şarkiyatçılık meselesine ilişkin olarak belirtilmesi gereken son bir husus, bu konunun Niyazi Berkes tarafından, Said'in kitabının çıkmasından evvel bir biçimde dile getirilmiş olmasıdır. 1999 yılında düzenlenen "*İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler: Niyazi Berkes*" başlıklı

[770]Meriç, **Jurnal, c. I**, s. 108-109.
[771] Meriç, **Bu…**, s. 121.
[772] Orhan Koçak, "*Ataç, Meriç, Caliban, Bandung: Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak*", **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu** (ed. Sabahattin Şen), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 241.

sempozyumda sunum yapan Calgary Üniversitesi (Kanada) profesörlerinden Tareq Y. Ismael, 1969 yılında Berkes'le tanışmalarından söz eder. O dönemde Batı akademi dünyasında Üçüncü Dünya ve Ortadoğu çalışmalarının nasıl kontrol edildiği üzerine düşündüğünü belirten Ismael, Berkes'le Said'in çalışmasından on yıl önce Şarkiyatçılık tartışmaları yaptığını aktarır. Bu tartışmalarında Berkes, Ortadoğu üzerine çalışan Batılı akademisyenlerin, esasında onların öğrettiklerinden farklı ve yabancı olan Üçüncü Dünya ile, başka bir ifadeyle "*post-kolonyal*" toplumla uğraşmanın yükünü taşıma iddiasında olduklarını dile getirmiştir. Ismael, Berkes tarafından ortaya konan ve Said'in daha sonra titizlikle açıklık getirdiği Şarkiyatçı bakış açısının, emperyalizmin basit bir biçimde ekonomi politiğin içinde inşa edilmediğini, ama daha çok anlatım ve kültürel yöntemler üzerinde olduğu görüşüne dayandığını belirtir.[773] Anlaşılan Berkes, bir yandan akademik anlamda Batı'daki çalışmalarda gerçekte olandan farklı bir Doğu kurgusunun kullanıldığını, bunun da Batı'nın Doğu'ya olan ilgisi kapsamında bir misyon gibi görüldüğü kanaatindedir. Bu kanaat, akademik bir eleştiri gibi dursa da, Şarkiyatçılığın emperyalizmin bir aracı olarak kullanılmasına dair genel bir Batı eleştirisi söz konusudur. Dolayısıyla Berkes'in de Meriç gibi, Şarkiyatçılığı "*sömürgeciliğin keşif kolu*" olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Batı'ya ve Batı düşüncesine karşı geliştirdiği sevgi-nefret ilişkisine, Batılılaşma muhalifliğine karşın Cemil Meriç, bu uygarlığın olumlu ya da olumsuz nitelenebilecek hemen hemen bütün yönlerinin farkındadır. Batı karşıtı söylemlerindeki "*eril iktidar*" vurgusu içindeki hamasî üslubuna rağmen, Batı düşüncesini ve kültürünü aktarırken Batı'nın içinden konuşuyor gibidir. Bu bakımdan Cemil Meriç'te Türk muhafazakâr düşünündeki yaygın Batı karşıtlığından farklı bir tarafı vardır. Ancak Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin görüşlerinde, Türk muhafazakârlığının kullandığı

[773] Tareq Y. Ismael ve Jacqueline S. Ismael, "*Professor Dr. Niyazi Berkes – The Professor, The Academic Activist and His Thoughts: The Canadian Period – A Personel Reflection*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, s. 27-28.

söylemlerin dışına pek çıkmamıştır. Batı'nın o kadar içinden konuşup, Batılılaşmanın da bu kadar muhalifi olmak Cemil Meriç'e özgü bir tavır olsa gerektir.

3.2.3. Dil ve Harf Devrimi Üzerine Düşünceler

Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'in Batılılaşma süreci içinde Cumhuriyet dönemi ve Atatürk devrimlerine dair üzerinde özellikle durdukları bir başlık dil ve harf devrimidir. Kültür meseleleriyle yakından ilgili bir düşünür olarak Cemil Meriç'in bu konu üzerinde ayrıca durduğunu belirtmek gerekir.

Bu çalışmada kültürün iki temel direği olan din ve dil konularının hem Niyazi Berkes'in hem Cemil Meriç'in gündeminde olması sebebiyle iki düşünürün Batılılaşma sürecine dair değerlendirmelerinde farklı başlıklar altında incelenmesinin faydalı olacağı değerlendirilmiştir. Berkes'in Atatürk devrimlerini bu iki alanda övmesi, Meriç'in ise yermesi iki düşünürün Batılılaşma sürecine bakışındaki temel bir farka işaret etmektedir. Berkes, Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet'in, başka bir ifadeyle kültür alanında yapılan devrimlerle geleneğin gücünün kırıldığı modern ulus-devletin, Batı'nın baskısıyla değil, kendi iradesiyle Batılılaşmasını, kalkınmasını sağlayacağına inanmaktadır. Meriç ise, tam da bu yapının, kültür alanındaki değişimlerin Türkiye'yi Batı'ya daha çok bağlı ve bağımlı kıldığı kanaatindedir.

Din ve dil konularında iki düşünürün ağırlık noktaları değişiktir. Berkes, bütün bir Batılılaşma sürecini bir sekülerleşme çabası olarak değerlendirdiğinden, din konusuna ağırlık vermiştir. Cemil Meriç, bir çevirmen ve edebiyat eleştirmeni olarak, dil konusuyla daha ilgilidir.

Harf devrimi, Türk muhafazakâr düşüncesinin açıktan eleştirdiği bir adım olmuştur. Bu çizgide olanların büyük bölümü, İslamcı düşünceden farklı olarak, laiklik konusunda yapılanlara pek karşı çıkmamıştır; ancak 1 Kasım 1928 tarihinde uygulamaya

konan Latin alfabesine geçiş kararına ve Türk dilinin sadeleştirilmesi çalışmalarına muhalif bir tavır sergilemiştir. Cemil Meriç, muhalefet edenler arasında ön sıralarda yer alır. Çünkü kelimeler, onun varlık evrenidir. Günlüklerine kendisinden kelimelerle oynayan bir adam olarak bahseder. Onun için kâinat da Tanrı da "*kelimeler*"dir.[774]

"*Dil varlığın evidir*"[775] düsturundan yola çıkıldığında dil, insanın kendisini varedişinin başlıca araçlarından biridir. Diğeri de şüphesiz düşünmektir ve bu ikisi birbiriyle ilgilidir. İnsanoğlunun mağarasından çıkıp modern şehirleri kurmasına kadar süren tarihi, düşünmek ve düşündüklerini ifade ederek hayata geçirebilmesi üzerine kuruludur. Medeniyetleri kuran dil, modern ulus-devletlerin ortaya çıkışında büyük rol oynar. Avrupa'da Latince'nin 16. yüzyıldan itibaren ortak yayın dili olmaktan çıkarak ulusal dillerin gelişmeye başlaması modern ulus devletin doğuşuna ivme kazandıran önemli unsurlardan biridir. Yine 1820-1920 arasında görülen ulusçuluk hareketlerinde "*ulusal yayın dili sorunu*" merkezî ve ideolojik bir önem taşımıştır. 1848'den sonra bütün Avrupa'yı saran devrim dalgası geri çekilirken ve halk dilini temel alan ulusçu hareketler yaygınlaşırken dil, dinin yerini almıştır.[776] Çünkü din etrafında birleşen geleneksel toplumlardan, dil birliği etrafında birleşen uluslara doğru bir gidiş söz konusuydu. Batı'daki bu dalga Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu'na da gelmiştir.

Dilde sadeleştirme ve bir alfabe değiştirme konusunun çoğunlukla Cumhuriyet dönemiyle gündeme geldiği sanılır. Hâlbuki Arapça ve Farsça sözcükler ile onların birtakım dilbilgisi kurallarının Türkçe'ye dâhil edilmesiyle ortaya çıkan Osmanlıcanın sadeleştirilmesi düşüncesi ilk olarak Tanzimat döneminde Şinasi ve Münif Paşa'nın önerileri olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nda 1727'de matbaanın kurulması Türkçe'nin öne çıkmasında önemli bir adım olmuştur. 18. Yüzyıldan

[774]Meriç, **Jurnal, c.**1, s. 173.
[775] Martin Heidegger, P**athmarks**, Cambridgde University Press, 1998, p. 254.
[776] Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33, 83 ve 155.

başlayarak medresenin yanında orduya teknik eleman yetiştirmek amacıyla açılan okullarda dersler Türkçe okutulmuştur. III. Selim zamanında kurulan Mühendishane-i Berri-i Hümayun'un Harp Akademisi bölümünde çeşitli Avrupa dilleri arasında Türkçe'ye de yer verilmiştir.[777] Diğer yandan, Osmanlı İmparatorluğu'nda "*nizam-ı âlem*"in sarsılmasıyla birlikte 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyılın başlarında fermanlarda ve devlet belgelerinde bir hızlı bir çoğalma, devlet kalemlerinin sayılarında hızlı bir artış yaşanmıştır. Çünkü çözülen idari ve toplumsal yapıları yeni düzenlemelerle toparlama yoluna gitmek gerekmiştir. Fakat artan bürokrasiyle birlikte yazı dilinin karmaşık olması bir sorun olarak belirmiştir.[778] Zira geleneksel bürokraside kayıt işlemlerinin hacmi modern çağların bürokratik işlemleriyle kıyaslanamayacak kadar azdır. Hayatın her alanını kontrol etmeye, düzenlemeye çalışan modern bürokrasi, modern kayıt tekniklerini ve yazışma dilini geliştirmiş, imlayı sadeleştirmiştir. Tanzimat dönemi idarecileri ve memurlar, o devre kadar kullanılan divanî, siyakat gibi zor yazıları terk etmişler, imlayı kolaylaştırmanın yollarını düşünmüşlerdir. Nitekim benzeri bir imlâ ve alfabe reformu, bürokrasisi modernleşen 18. yüzyılda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile Rus Çarlığı'nda da söz konusu olmuştur.[779] Dilde sadeleşme, giderek genişleyen merkezi devletin ve onun taşradaki örgütlenmesi için artan iş yüküyle doğru orantılı olarak ihtiyaç haline gelmiştir.

Dille ilgili bir başka önemli gelişme, Tanzimat sonrası gazetenin ve kitabın hayata girmesiydi. Ayrıca eğitimin yaygınlaşması, medrese dışında modern okulların açılması dilin sadeleşmesi için bir başka gerekçe idi. Son olarak modernleşen ordunun yeni subaylarının "*eskisi gibi okuma yazma bilmeyen kahramanlar*" değil, topografya, matematik bilen, talimatnameleri kolayca okuyup yazabiliyor olması gerekmekteydi.[780]

[777] Sadettin Buluç, "*Osmanlılar Devrinde Alfabe Tartışmaları*", **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, s. 45-46.
[778]Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 147-148.
[779]Ortaylı, **İmparatorluğun…**, s. 164-165.
[780] Ortaylı, **İmparatorluğun….**,s. 165.

İşte Tanzimat'ın bu yeni düzeninde yazıda reform yapma meselesini ilk gündeme getiren Mehmet Münif Paşa olmuştur. Batı'nın bilimsel ve akademik eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesi için çalışan Münif Paşa, 1862'de Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin üyelerine yönelik yaptığı bir konuşmada bilimin ilerlemesi ve yaygınlaşması alfabede reform yapılmasını öncelikli bir mesele olarak ortaya koymuştur. Mevcut alfabenin bilginin yayılmasındaki başlıca araç olan matbaaya da uygun olmadığını öne sürmüştür.[781]

Dilde sadeleşme, Türk aydınının "*halka yaklaşmak*" ve "*halkı aydınlatma*" çabalarının bir parçasıdır. Tanzimat'a kadar olan geleneksel düzende toplumsal birimler birbirinden kalın duvarlarla ayrılmıştı. Her birinin tümüyle ayrı denebilecek dini, edebiyatı, hatta dili vardı. Ulusal bir dil ve kültür birliği yoktu. Dil kültürün "*en önemli*" yanıdır. Niyazi Berkes'e göre Osmanlı toplum yapısında kültür bölümlerinin bu denli parçalanmış olması, uzun süre yeni bir ulusal kültür gelişimini önlemiştir.[782] Birbirinden farklı milletlerden ve dinlerden halkların oluşturduğu bir imparatorlukta zaten ortak bir kültürün gelişmesi mümkün olamazdı. Fakat Berkes'in burada söz ettiği esas itibarıyla İmparatorluğun kurucu unsuru Türklerdir. İşaret ettiği "*kalın duvarlar*" ise halk ile seçkin çevrelerin dili arasındaki ayrılıktır.

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nda seçkinler ile halk arasındaki mesafeden doğan başlıca çatışmanın dil olduğunun altını çizer. Devlet ve din adamlarının diliyle, halkın dili arasında derin bir uçurum, Osmanlı sistemi içinde anlaşılır bir şeydir. Zira halk, devleti de medreseliyi de anlamazdı. Kendisine ait bir dili ve edebiyatı vardı. Devletin dili Türkçe olsa bile, yapısı Türkçe değildi. Bu sebeple Osmanlıca olarak adlandırılmıştır. Medresenin Türkçe'yle ilgisi ise çok daha azdı. Halkın din dilini bilmemesi ve anlamaması gerektiği yönünde bir kanaat vardı. Berkes, İslamiyet'in "*aklî*" bir din olduğu sözünün sonradan çıktığını ileri sürer. Ortaçağ'da Hıristiyan toplumlarda

[781]Lewis, **Modern….**, s. 576.
[782] Berkes, **Felsefe**, s. 349.

da benzeri bir durum söz konusudur. Berkes'e göre din dili olarak halkın yabancı olduğu bir dil kullanılınca, dinin halkı "*korkutma*" gücü de artmaktaydı. Bu korku, politik sistemin devamı için faydalıydı. Öte yandan halkın engelsiz öğrenmesine izin verilen dil "*vaiz ve büyücü dili*"dir. "*İkisi de halkın uyutulmasına ya da sersemleştirilmesine, söylenenlerden anlam çıkarmamasına yol açmıştır*."[783] Bu bakımdan Luther'in İncil çevirisi[784] başta Almanya olmak üzere Avrupa'da Reform hareketinin gelişiminde önemli bir aşama olmuştur. Kutsal kitabın halkların diline çevrilmesi, din adamlarına ait güçlü bir ayrıcalığın elinden alınmasını sağlamış, sekülerleşme yolunda da önemli bir dönemeçi oluşturmuştur.

Dil konusunda tamamen başka düşüncede olan Cemil Meriç, Avrupa'da bu konudaki gelişmeleri de farklı değerlendirir. Ortaçağ'da ilim dilinin Latince olduğuna işaret ederek, insanların toprakla alınıp satıldığı bu devirde düşünmenin ve yazmanın bir grup insanın, rahiplerin imtiyazı olduğunu belirtir Fakat ona göre "*...düşüncenin ayağa düşmesi yani mahalli ağızların tefekkür dili seviyesine yükseltilmesi entelektüel için kazanç değil, felaket olmuştur*." Hemen hemen 17. yüzyıla kadar Avrupa'nın tek dili vardı ve bu dil birliği Avrupa'yı kaynaştırmıştı. Meriç, Avrupa'nın zaman zaman bu "*kaybolan cennetin hasretini*" duyduğunu iddia eder.[785] Düşünceyi ve diğer entelektüel edimleri seçkinlere özgü bir iş olarak gördüğünden, halk ile seçkin tabakanın dilinin yakın olması meselesine karşı kayıtsızdır. Bilgi, toplum içinde küçük bir topluluğa ait imtiyazdır.

Berkes ise tam da bu seçkin imtiyazına karşı dilin "*halksallaşması*"ndan yanadır. Bu sebeple, dil meselesine sekülerleşme kadar, ulus olma penceresinden de bakmaktadır. Berkes'e göre bir "*ulus toplumu*"nun kendi dili olması demek, o dildeki sözcükleri toplumun kişilerinin anlaması, onların hangi kavramların karşılığı olduğunu bilmesi

[783] Berkes, **Felsefe**, s. 350-351.
[784] Macit Gökberk, **Değişen Dünya Değişen Dil**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 109.
[785] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 268.

demektir. "*Karma bir dildeki anlamı bilinmeyen sözcüklerle …toplum içi anlaşma işini yürütmeye çalışan bir toplumun kişileri uluslaşma sürecine girememiş demektir; ulusal dili gelişmemiş demektir. Dilin gelişmesi yalnız sözcük değişmesi işi değil, sözcüklerin anlamlarının hem aydınlanması hem de halklaşması demektir.*"[786] Osmanlı İmparatorluğu döneminde dilin "*halklaşması*" işini sağlayan süreç gazetenin yaygınlaşması ve Yeni Osmanlıların bu konudaki çabalarıyla gelişmiştir.

Türk dilinin sadeleşerek halk diline yaklaşması çabalarında Yeni Osmanlılar hareketi içinde İbrahim Şinasi başı çekmiştir. Ayrıca hareketin önde gelenlerinden Ziya Paşa ve Namık Kemal dâhil, önemli üyelerinin hemen hepsi kendi fikirlerini yaymak için sade, ama etkili bir Türkçe'yle yazmışlardır. Siyasi eleştirilerinin yanında halkın anlamakta güçlük çekeceği edebî Türkçe'yi de eleştirmişlerdir. Daha 1857 yılında Münif Paşa tarafından Arap alfabesinin bir reform geçirmesi düşüncesi ortaya atılmıştı. 1869'da ise bu düşünce yeniden gündeme gelmiş, Namık Kemal dilin sadeleşmesi meselesini Arap alfabesinin reformu gibi daha ılımlı bir şeyi tercih ederek bu çözüme karşı çıkmıştır. Böylece seçkin çevrelerin diline dair eleştirilerine rağmen Yeni Osmanlılar,[787] sadeleşme konusunda kayda değer bir ilerleme sağlayamamışlardır. Dil meselesinde esas köklü adımlar İkinci Meşrutiyet devrinde söz konusu olmuştur. Döneminin düşünce akımları arasında yer alan Türkçülük, Türk dilinin sadeleşmesi üzerinde özellikle durmuştur.

Dilde Türkçülük hareketi, 1908 yılında İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Ziya Gökalp'in ve Selanik'te *Genç Kalemler* dergisi etrafında toplananların öncülük ettiği bir akımdır. Bu anlamda ulusal bilincin uyanmasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü İkinci Meşrutiyet, sadece siyasi bir reform değil, aynı zamanda bir "*milli uyanış*" adımı olarak görülmektedir. Ortaçağ Avrupa'sında ulusal diller, Hıristiyanlığın dili olan Latince ile

[786] Berkes**, Felsefe**.., s. 369.
[787] Mardin, **Türk Modernleşmesi**, s. 170-171 ve 171'den F. A. Tansel, "*Arap Harflerinin Islahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri*", **Belleten**, XVII (1953), s. 234-237.

savaşırken, Türkçe de İslam kültür çevresinin ortak dili olan Arapça'ya karşı mücadele etmiştir.[788] İkinci Meşrutiyet'in kültür mirası, pek çok konuda olduğu gibi, dil konusunda da Atatürk devrimleri için bir dayanak sağlamıştır.

Cemil Meriç, "*Türkleşmek*" ifadesine tepkili olduğundan[789] dilin sadeleşmesi konusuna ulusal bilinç boyutundan bakmak düşüncesine mesafelidir. Zira dil bir ulusun değil, bütün bir medeniyetin ifade aracıdır. *"...herhangi bir fert veya topluluk dünün, bugünün ve yarının ortak hazinesine el uzatmak, salahiyetini kimden nereden alıyor?*" diyerek Türkçe'nin sadeleşmesi işini bir tür "*argolaşma*" olarak değerlendirir.[790] Hâlbuki Tanzimat'tan beri "*halka yaklaşmak*" ve "*halkı aydınlatma*" çabası içinde olan Türk aydını için dil konusu gündemin hep ön sıralarında yer almıştır. Meriç'in "*argolaşma*" dediği sadeleşme, halk diline yaklaşma çabaları ulus-devletin üzerinde ciddiyetle durduğu bir başlık olmuştur. 1928 yılında gerçekleştirilen harf devrimi bu anlamda büyük bir adımdır.

Harflerin değiştirilmesi yahut ıslah edilmesi konusu daha İkinci Meşrutiyet devrinde gündeme gelmişti. Birtakım aydınlar, Arap harflerinin Latin alfabesinde olduğu gibi yan yana getirilerek yazılmasını önermişti. Hükümet bu önerilere kayıtsız kalmışsa da, Harbiye Nezaretinde Enver Paşa Osmanlıca harflerin ıslah edilmiş biçimini orduda denemişti.[791] Birinci Dünya Savaşı ve ardından İttihat ve Terakki hükümetinin dağılmasıyla bu çabalar yarım kalmıştır.

Alfabe değişikliği konusunun yeniden gündeme gelmesi 1923'te Birinci İzmir İktisat Kongresi'yle olmuştur. Ayrıca hilafetin kaldırılmasından kısa bir süre önce Şubat 1924'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde bu yönde birtakım tartışmalar vuku bulmuştur.

---

[788] Gökberk, **a.g.e**., s. 110-111.
[789] Açıkgöz, **a.g.e**., s. 294-295.
[790] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 268.
[791] Turhan, **Kültür Değişmeleri**, s. 143 ve 143'ten Osman Ergin, **Türkiye Maarif Tarihi**, Cilt. 4., 1943, s.y.

Ancak muhafazakâr çevrelerden Latin harflerinin kabulüne karşı sert bir muhalefet gelmiştir.[792] İzmir İktisat Kongresi'nde gündeme gelen alfabe değişikliyle ilgili tartışmalarda muhalif tavır sergileyenlerden biri Kâzım Karabekir'dir. Karabekir, Latin harflerine geçişin"*düşmanların*" kültürünün çok temel bir öğesini benimseyerek üstünlüklerini resmen tanımış olmak ve böylece ellerine "*koz*" vermek olduğunu savunarak, İslam âlemi karşısında zor duruma düşmek; geleneksel kültürle "*süreklilik ilişkisi*"nin kopması şeklinde gerekçelerle muhalefet etmiştir.[793] Karabekir'in öne sürdüğü geleneksel kültürle yaşanacak kopuş esasen harf devrimi ile Atatürk'ün tam da yapmak istediği şeydir. Geleneğin gücünü kırmak, Türkiye'nin kaderini büyük ölçüde Batı'nın sömürgesi haline gelmiş Müslüman ülkelerden ayırmak devrimlerin temel gayesidir. Diğer yandan, harf değişikliğini "*düşmanın kültürünün temel bir öğesini benimsemek*" olarak görenlere karşılık Atatürk'ün savaştığı Batı'yla ilişkiler konusunda hasmane duygulardan uzak, daha serinkanlı bir tavır takındığı bir kez daha anlaşılmaktadır.

Mustafa Kemal Atatürk yönetimindeki bir komisyonun çalışmaları sonucu 9 Ağustos 1928 tarihinde Osmanlı alfabesinin yerini "*Türk harfleri*"nin alacağı resmen açıklanmıştır.[794] 1 Kasım 1928'de ilan edilen Kanun, 1 Ocak 1929 yılında yürürlüğe konmuştur. Böylece Osmanlı'da sadece tartışması yapılmış değişimlerden Cumhuriyet'te somut program haline getirilenlerin başında alfabe değişikliği gelir. Nitekim Cumhuriyet dönemindeki yenilikçilik anlayışının Osmanlı'dan başlıca farkı, yalnız "*yeni*"yi kurmaya çalışmakla yetinmemesi, "*eski*" ve "*işe yaramaz*" olarak değerlendirdiklerini de ortadan kaldırmayı programlarının önemli bir parçası haline getirmesidir. "*Radikalizmi*" daha çok

[792]Zürcher, **a.g.e.,** s. 273-274.
[793]Orhan Koçak, "*1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, s. 388-389.
[794]Zürcher, **a.g.e.,** s. 273-274.

burada göze çarpmaktadır.[795] Bu radikal yanının bir sonucu olarak gerçekleştirilen harf devrimi, Meriç'in sert eleştirilerini hedefi olmuştur.

Cemil Meriç'in Türk halkının tarihinden kopması olarak gördüğü bu devrimi Berkes, uygarlık değişiminin bir gerekliliği olarak değerlendirir. Türkiye, Batı uygarlığına girme yolunda olduğunda göre, o uygarlığın uluslararası yazı tekniğini de almalıydı. Üstelik Türklerin tarihinde ilk kez alfabe değişikliği söz konusu değildir. Batı uygarlığında birbirinden din, dil, ırk açısından farklı uluslar arasında Latin harflerinin kullanılması yazı sorununun ulusal bir kültür sorunu olmadığını göstermeye yetmektedir. Berkes, Latin harflerinin alınışının Atatürk'ün önderliği ve bizzat yürüttüğü kampanya sayesinde gerçekleşebildiğini vurgular. 1 Kasım 1928'de çıkarılan alfabe değişikliği kanunun Atatürk'ün "*devrimcilik önderliği*"nin ulaştığı belki "*en yüksek doruk noktası*" olduğunu ileri sürer. Çünkü bu devrim aynı zamanda, cumhuriyetçi devrimlerin tarih ve dil sorunlarındaki aşamasının kapılarını açmıştır. Dil yetersizlikleri, kavram-anlam karışıklıkları özellikle siyasal ve yasal gelişmelerde yanılmalara yol açmaktaydı. Cumhuriyetçi devrimcilik çağının doruğuna, modern bir ulus olarak çağdaş uygarlığın içinde kendi geçmişini ve gelecekteki yerini anlama çabalarıyla varılmıştır.

"*Bir ulus toplumu*[nun] *bilinçlenmesinde dilin, dinden daha büyük ölçüde önemli olduğu gittikçe belirmektedir. Din, toplumu eski düzenindeki bütünlüğüyle tutan güçtür; fakat dil, toplumun değişen koşullara bilinçli olarak uymasını sağlamak için şart olan anlaşma olanaklarını sağlayacak olan güçtür. Bu, hem kendi içinde hem çağdaş dış dünya ile anlaşma yollarının açılmasını gerektirir. Bu, özellikle Türk toplumu gibi din, dil ve tarih açısından Batı uygarlığının tarihine katkılarda bulunan ulusların hiçbiriyle bir türde olmayan bir toplum için son derece önemlidir. Atatürk devrimciliğinin belki eşsiz olan önderliği hem din, hem dil alanında çağ*[ın] *koşullarını anlamda* [anlam

[795] Murat Belge, "*Muhafazakârlık Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Muhafazakârlık**, s. 98.

bakımından] *kapsayacak bir güçte ortamın gelmesi olanaklarının hazırlanmasıdır. Bu doruğun ötesine bugün bile henüz tam geçilmiş değildir. Çünkü din, dil, anlam ve tarih sorunları son yüzyıllar içinde belki başka hiçbir ulusun karşılaşmadığı zorunlulukta, derinlikte ve kapsamda olan sorunlardır. Çağdaş uygarlığın getiricisi olan uluslar bile, ulus olarak varlıklarıyla çağın dünyası arasındaki ilişkilerinin anlamlarını sık sık gözden geçirmek zorunda kalıyorlar.*"[796]

Batılılaşma ya da Berkes'in deyimiyle "*çağdaşlaşma*", bir medeniyet değişimi işi olduğuna göre, geçiş yapılan medeniyetin zihniyetinin ve kavramlarının anlaşılması önemlidir. Aynı zamanda zihinlerde geleneğin etkisinin kırılmasına yardımcıdır. Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz'in "*Dil zihnin aynasıdır*" sözü düşünüldüğünde dil bir yandan zihnin kendisini ifade aracı, diğer yandan zihni yoğuran, ona şekil veren bir şeydir. Dil, kalıpları hazır bulunduğu için, bunların içinde gizli olan mantık, insanın zihnine biçim vermektedir. Bu kalıplar açık, aydınlık ve anlaşılır ise, zihninde açık ve aydınlık olarak işleyeceği düşünülmektedir.[797] Berkes'in Atatürk devrimlerine, bir anlamda zihniyet değişimi yönünden baktığı daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla harf devrimi ve onun ardından başlayan Türk dilini sadeleştirme politikası kritik önemdedir.

Bu doğrultuda Berkes, din, devlet, dil, yazı ve tarih alanlarında Atatürk'ün önderlik gücünün etkisiyle gerçekleştirilebilen atılımların gerçekte medeniyet değişimi için gerekli olan düşünce ve görüş özgürlüklerinin kapılarının açıldığını gösterdiğini kaydeder.

"*Atatürk'ün önderliği altındaki devrimci değişikliklerle yüzyıllık devlet ve din geleneklerinin yarattığı sorunlar çözümlenirken, aynı değişmeler o zamana kadar ulusal benliğin ayrılmaz ve değiştirilemez parçaları sanılan alanlara da genişletilince Atatürk*

[796] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 487-488.
[797] Macit Gökberk, **a.g.e**.,s. 79-80 ve 79'dan Leibniz, von DeutscherSprachpflege, Unvorgriefliche Gedanken betrefend die Ausübung und Verbesserung der destschen Sprache, 25.

öncesi ulusçuluğunun öncüleri ağız birliğiyle 'kültür bunalımı' içine düşüldüğünü ileri süren yazıları, bu değişimlerin bir bunalım psikozu değil, bir toplumsal özgürlük atılımları çağı açtığını, yepyeni bir ulus toplumu anlayışı getirdiğini kavrayamamışlardır."[798]

Alfabe değişikliği, Türkiye'nin Osmanlı geçmişiyle bağını koparan büyük bir hamledir. Bu sebeple, Türk halkını "*yüzbinlerce Osmanlı kitabından, milyonlarca vesikadan*" ayrı düşürdüğü[799] sıklıkla dile getirilen eleştirilerden biridir. Bu devrimden sonra okumaya başlayan kuşaklar için 1928 öncesinin yazılı kaynaklarını anlamak ilave bir uğraş yahut çevirilere başvurmayı gerektirmiştir. Bu doğrultuda söz konusu adımın, tarih anlayışı açısından da bir önemli değişime işaret ettiği söylenebilir. Nitekim 1930'larda dil çalışmalarıyla birlikte yürüyen tarih çalışmaları, Türklerin tarihini Osmanlı öncesine olan vurguyla incelenmesine odaklanmıştır. Bir ulus-devlet kurma ve onu sağlamlaştırma işinde zihinlerde çok dinli ve çok uluslu imparatorluk ve onun tebaası olma inancını kırma eylemi önemlidir. Meriç'in ve benzeri muhafazakâr kesimin Atatürk devrimlerini eleştirdiği nokta, tam da Berkes'in eleştirdiği "*kültür bunalımı*" söylemi üzerinedir.

Cemil Meriç, *Jurnal*'inde, Osmanlı'nın Mustafa Kemal'i rahatsız ettiğini ve yakın tarihin ona "*silinmesi gereken bir vesika*" olarak göründüğünü yazar. Bu doğrultuda dil devriminin "*Selanik'in ve bütün Anadolu'nun İstanbul'a isyanı*" olduğunu düşünür. Osmanlı ordusu, Osmanlı teşkilatı ve mimarisi yok edilemezdi, ancak nesillerin birbiriyle olan devamlılığı bozulabilirdi. "*Harf inkılâbı altı yüzyılı rafa kaldırdı. Ve tarihsiz bir memleket, ibda etti*." Dil devrimi, "*kamusa*", sözlüğe Anadolu'nun girmesidir. Üstelik sadece Anadolu'nun değil, Azeri'nin Çağatayca'nın, Kırgızca'nın doluşmasıdır. Meriç, Balkan Savaşları'nın ve Birinci Dünya Savaşı'nın aydınlarla yapıldığını; Türkiye'nin bu

[798] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 488.
[799] Kemal Tahir, **Notlar:Sosyalizm, Toplum ve Gerçek**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992, s. 227.

savaşlarda "*beynini gömdüğünü*" düşünmektedir. Sonra "*kansız*", "*yorgun bir zafer*"in karşısında gözleri kamaşan entelijansiya belirmiş, güzellikler de mazi de "*kovulmuş*"tur. Mustafa Kemal'in etrafında kişiliği henüz belirginleşmemiş "*seyyal ve idare-i maslahatçı*" bir avuç okuryazar grubu sesini çıkarmadan izlemiştir. Dil devrimi Meriç'e göre Türk halkını altı yüz sene öncesine atlatmış, altı yüz yıllık bir "*parantez, bir uçurum*" açmıştır. Türk Dil ve Tarih Kurumları "*şefin*" emirlerini sadakatle yerine getirmeye çalışmıştır. Halbuki "*..tarih gömülmez. Binalarıyla, sokaklarıyla, müzeleriyle yok edilmesi imkânsız bir şahittir*." Yeni harfler ise, "*irfan geleneğinin sırtına indirilen bir balta*" idi. Selanikliler, Rusya'dan gelen Türkler ve "*şeften*" iltifat görmeye koşan "*kızanlar*", dili "tahrip" için kayda değer bir çaba harcamışlardır. Sonunda Mustafa Kemal de işin "*maskaralığa*" vardığını anlamış, fakat "*iş işten geçmişti*"r.[800] Meriç hem harf devrimine hem de dilin sadeleştirilmesine, 1930'larda başlayan Arapça ve Farsça sözcüklerin tasfiye edilip yerlerine Türkçe sözcükler bulma çabalarına karşıdır. Tasfiye edilen sözcüklerin yerine karşılıklar bulma işini "*uydurca*" Türkçe addeder.

Meriç'in "*uydurca*" bir Türkçe olarak addettiği dilin sadeleşmesi, Arapça ve Farsça sözcüklere karşılık Türkçe sözcükler bulunması işi dil devrimidir. Harf devriminden sonra 1931 yılında toplanan Birinci Dil Kurultayı ile başlayan dil devrimi hareketi, Türk Dil Kurumu'nun (TDK) çalışmalarıyla devam etmiştir. Bu Kurultayda iki tez öne çıkmıştır. Birinci tez, dilin "*dıştan karışma*"larla çabuk değişebileceğini, bir dil devrimi olması gerektiğini savunurken ikinci tez, Türkçe'nin son elli yıldan beri zaten sadeleşmekte olduğunu ve dilin bu doğal evrimine karşılık dıştan karışmanın zarar vereceğini ileri sürmüştür. Kurultay, birinci tezi savunduğu halde, sonradan ikinci tezi savunanlar çoğalmıştır. Hilmi Ziya Ülken, bu sorunun daha dar bir çerçevede Birinci Meşrutiyet'ten sonra gündeme geldiğinden bahseder. Yabancı kelimeleri temizleme

[800] Meriç, **Jurnal, c.1**, s. 301-302.

düşüncesinin örnekleri Süleyman Paşa'nın, Şinasi'nin yazılarında görülüyordu. Bir yandan da Servet-i Fünun ağdalı bir Osmanlıca ile Arapça, Farsça kelimeleri artırmaktaydı. İkinci Meşrutiyet'te "*tasfiyecilik*" tezi ortaya konduğunda Ziya Gökalp, bu iki kutbu uzlaştırmak üzere İstanbul Türkçesi'ni ölçü almış, yabancı kelimeler konusunda "*Türkçeleşmiş Türkçedir*" formülünü ileri sürmüştür. Dil devrimcilerine karşı doğan tepki hareketi de Gökalp'in bu formülünü benimseyerek yeni dil hareketine "*zorlama Türkçecilik*" diyorlardı.[801] İkinci Dil Kurultayı, 1934'te toplanmış; gramer, terim, filoloji, dil karşılaştırmaları komisyonlarının raporlarını incelemiş, farklı tezleri dinlemiştir. Türk Dili Tetkik Cemiyeti de aynı yıl Türk Dil Kurumu'na çevrilmiştir. Atatürk'ün ölümünden sonra TDK'nın çalışmalarına karşı hücumlar başlamıştır. Bunlar yeni bulunan terimlerin Türk dilinin esaslarına uymadan uydurulduğu üzerinde toplanmaktaydı. 1940'tan sonra TDK'nın çalışmaları hızlanmıştır. Türkçe sözlük hazırlanmıştır. 1942'de Dördüncü Dil Kurultayı toplanmıştır. 1945'te Anayasa Tasarısı TBMM'de kabul edilmiştir. Böylece devlet dilinin Türkçeleştirilmesi yolunda önemli bir adım atılmıştır. "*Selçuklu Devleti'nin son zamanına kadar resmi devlet dili Farsça olduğu halde ilk önce Karamanoğlu Mehmet Bey Konya'da Türkçeyi devlet dili olarak kurduğu gibi şimdi de 'Osmanlıca' karma dil yerine Türkçe devlet dili haline getiriliyordu.*"[802] Esasen Osmanlı İmparatorluğu'nda da devletin dili Türkçe'dir, ancak Ülken'in de belirttiği üzere "*karma*" bir görüntü içindedir. Bu karma dil Osmanlıca yerine, Türkçe vurgusu aynı zamanda Türk devletinin varlığına vurgu olarak değerlendirilebilir. Fakat yüzyıllarca kullanılan bir dilde devrimsel nitelikte değişiklikler yapmak kolay olmamıştır.

Dil çalışmaları ve tartışmaları uzun bir süre devam etmiştir. 1950'den sonra Demokrat Parti döneminde, devletin dilinin Türkçeleşmesine karşı Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde birtakım tepkiler doğmuştur. Bu tepki ile devlet daireleri ve hukuk işlerine

[801] Ülken, **Türkiye'de…..**, s. 685-686.
[802] Ülken, **Türkiye'de…**, s. 687.

ait birçok terim eski haline çevrilmiştir. Anayasa yerine yeniden "*Teşkilat-ı Esasiye*" ifadesi gündeme gelmiştir. Devlet kurumları arasında sadece ordu, dil konusunda geri adım atmamıştır. Diğer yandan, bazı direnmeler olduysa da yine Türkçe gittikçe yayılmış ve yerleşmiştir. "*Öz Türkçe*"nin gazete diline girmesi bu bakımdan önemlidir. 27 Mayıs 1960 sonrasında da yeni anayasanın Türkçe olmasına çalışılmıştır.[803] Diğer devrimlere oranla dil devriminin ciddi bir dirençle karşılaştığı görülmektedir. Ancak zaman içinde kendiliğinden tasfiye olan aşırılıklar bir tarafa bırakılırsa, bu devrimi Cumhuriyet'in başarı hanesine yazmak gerekir. 1920'lerden herhangi bir metinle 1970'li yahut 2000'li yıllardan bir metnin karşılaştırılması bu başarıyı görmek için yeterli olacaktır. Halk ile seçkinlerin ve devletin dili büyük ölçüde birbirine yaklaşmıştır. Cumhuriyet'le beraber Türk dili de gelişmeye devam etmiştir.

Meriç'in itiraz ettiği, dilin kendi gelişimine değil, devrimsel bir değişikliğe tabi tutulmasıdır. Çünkü dil toplumla beraber yürür. Toplumu da dili de ayakta tutanın gelenekleridir. Dil, toplumun gölgesi gibidir. Dolayısıyla cemiyeti geride bırakıp "*dörtnala*" koşmamalıdır.[804] Dil kendi seyrini takip eder, gerekli tasfiyeyi zamanla kendisi yapar. Devlet bu işe karışmamalıdır. Hâlbuki dil devrimi sonrasında"*mektepler nesillerin hafızasını nesebi gayr-ı sahih 'tilcik'lerle*" doldurmuştur.[805] Berkes'in zihniyet değişimine destek sağladığı için savunduğu harf ve dil devrimi, Meriç'in zihinlerin eskiyle bağlarını kopardığı için muhalefetine sebeptir.

Harf ve dil devrimine tepkiler, Cumhuriyet'in ilk kuşak aydınlarından da gelmiştir. Cumhuriyet dönemindeki tüm değişikliklerin "*saçmalık derecesinde*" kısa zamanda yapıldığını söyleyen Halide Edip Adıvar'a göre harf devriminin,*"...alelacele askeri yöntemlerle derhal etkinleştirilmesi, sırf kurmay mantığıyla zaman sınırlamaları*

[803] Ülken, **a.g.e.,**, s. 688.
[804] Meriç, **Jurnal, c.1**, s. 302.
[805]Meriç, **Mağaradakiler**, s. 266.

için askeri emirler verilmesi, modern Türk tarihindeki etki alanı en geniş olan bu değişiklikle ilgili bir anlayış eksikliğine işaret" etmektedir. Bu durum, hâlihazırda okuma bilen kitleyi "*en aza*" indirmişti. Birçok gazete yayınını durdurmak zorunda kalmıştır. Daha önemlisi Türk kültürünün geçmişinden kopuşu söz konusu olmuştur.

"*Gelecek yirmi yılda büyüyecek olan yeni kuşak, ülkeye ve ülkenin geçmişine yabancı gibi olacak. Türk kültürünün devamlılığı ansızın koptu… Geçmişi olmadan, ulusal bilinçte biriken anıların güzelliği olmadan, bir tür kalabalık, estetik standartlarda belli bir düşüş olacaktır. Eğer bu değişiklik, beş ay yerine Türk kültürünün önemli eserlerini Latin harfleriyle yayımlanması için yeterli fonlarla üzerinde yeterince uzmanın çalıştığı on beş yıla yayılsaydı bu sakıncalar sonsuza kadar azalmış olurdu. Ancak bütün bu sakıncalara karşın, bundan iki yüzyıl sonraki Türk halkı düşünülürse, bu karar Türklerin kaderi olarak gözüken batıyla kaçınılmaz psikolojik birliğin gerçekleşmesine yönelik ciddi bir adımdan başka bir şey değildir.*"[806]

Harf ve dil devrimi, Adıvar'ın önerdiği gibi on beş yıla yayılsaydı, aynı anda eski alfabe ile yeni alfabe bir arada kullanılsaydı, bu devrimin yerleşmesi ya da başarılması büyük olasılıkla daha zor olacaktı. Zaten eski uygulama ile yeniyi bir arada yürütmeye çalışmak Tanzimatçıların yöntemidir. Atatürk devrimlerini önceki Batılılaşma uygulamalarından ayıran temel nokta böyle bir ikiliğe yer vermemektir.

Cumhuriyet'i kuran kadro, Osmanlı mirasıyla bütün bağların koparılarak zihniyette "*radikal bir dönüşüm*" sağlamayı yeni bir "*millî kimlik*" inşasının "*tek yolu*" olarak görmüştür. Laikleşme yolunda atılan adımlar; hilafet, tekkeler, medreseler, vakıflar gibi kurumların kaldırılması bu politikanın bir yönüdür. Diğer yönü olan harf devrimi ve onun tabii sonucu olan dil devrimi, Beşir Ayvazoğlu'na göre "*gemileri*

[806] H. E. Adıvar, **Türkiye'de…., c. 2**, s. 169.

yakmak" anlamına geliyordu. Latin alfabesiyle yazılan Türkçe'yle ifade edilen, yeni düşüncelere açık nesiller yetiştirilecekti. Ayvazoğlu, 1928 yılının bu süreçte "*önemli bir tarih ve kritik bir dönemeç*" olduğunu belirtir. "*Başka bir milletin tarihinde görülmemiş ve görülmeyecek bir hızla, küçük bir azınlık dışında, bütün halk okur-yazar olmaktan çıkmış, kitap, gazete ve dergi tirajları sıfırlanmış, hattatlar, mürettipler, musahhihler, hanendeler, sazendeler vb. işsiz kalmıştı*."[807]

Harf devrimi sonrası halkın "*bir gecede cahil bırakıldı*"ğı, "*okur-yazar olmaktan çıktı*"ğı sıklıkla gündeme gelen iddialardır. Hâlbuki Cumhuriyet'in başarılarından biri de okuryazar oranında sağlanan artıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında %9 olan okuryazar oranı, 1935'te %20'nin, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise %30'un üzerine çıkmıştır.[808] Diğer yandan, Kitap, gazete ve dergi tirajlarının "*sıfır*"landığı iddiasını ise, Türkiye'de matbaanın kurulduğu dönemden itibaren basılan eserlerin sayısı üzerine yapılan bir karşılaştırma haksız kılmaktadır. 1978 yılında düzenlenen "*Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu*"nda sunulan istatistikî bilgilerden okuryazar oranının artışıyla birlikte kitap basımı işinin hız kazandığı, basım ve yayınevi sayısının arttığı anlaşılmaktadır.[809] Bu çalışmalara göre 1729-1928 arası toplam 30.000 yayına karşı 1928-1977 yılları arasında 182.331 yayın yapılmıştır. 1729-1745 yılları arasındaki yayınların hepsi bilimsel eserler iken, sonraki uzun yıllar boyunca medreseler ve dinî eğitim veren sıbyan mektepleri için basılan kitapların sayısı daha çoktur. Tanzimat'ın sonralarından itibaren ise roman ve tiyatro eserlerinin basımı çoğalır.[810] Cumhuriyet döneminde artan kitap basımı sayısından, tirajlarının da yükseldiği sonucu rahatlıkla elde edilebilir. Harf devrimini

[807]Beşir Ayvazoğlu, "*Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, s. 509.
[808]Ahmad, **Modern** …, s. 101-102 ve B. Lewis, **Modern….**, s. 422.
[809]Jale Baysal, "*Harf Devriminden Önce ve Sonra Yayın Hayatı*", **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu,** s. 62-69 ve Uygur Kocabaşoğlu, "*Harf Deviminin Eğitim ve Kültür Yaşamımız Üzerindeki Kimi Etkilerine Değin Gözlemler*", **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu,** s. 113-121,.
[810] Jale Baysal, **a.g.m**., s. 62-69.

gerçekleştiren kadrolar, halkın eğitimine büyük önem vermiş ve özellikle temel eğitimin yaygınlaşmasına, kasabalara köylere uzanmasına özen gösterilmiştir.

Cemil Meriç, bütün bu değişiklikleri *"dilin ve cümlenin mahvedilmesi*", düşünceye "*ayak takımı*"nın yön vermesi olarak değerlendirir. Dilde istikrar bakımından Fransızca'yı örnek gösterir. 17. yüzyılda bütün Fransız aydınlarının saray etrafında toplandığını, Fransız Akademisi'nin kurulduğunu, dilin ayıklandığını ve yapı bakımından 20. yüzyıla kadar büyük bir değişiklik geçirmeden devam eden Fransızca'nın billurlaştığını yazar. Lise eğitimi gören hemen her Fransız, Moliere'i hemen hemen anlamaktadır. Yeni harflerin kabulüne kadar hemen her idadi mezunu Türk de Fuzili'yi, Baki'yi, Naima'yı rahatça anlayabiliyordur. Meriç, bunu vurguladıktan hemen sonra, yine bir geri adım atar ve şiirin her edebiyatta kendine özgü bir dili olduğunu söyleyerek 20. yüzyılın Fransız şairleri Valery'yi, Mallermé'yi kaç Fransız'ın anlayabileceğini sorar. Nihayetinde bu iş kuşak değil, bir kültür meselesi olduğunu belirtir.[811] Bu geri adım, okuyup yazma ve anlamanın Meriç'in seçkinlere özgü bir özellik olarak gördüğünün iyi bir örneğidir.

Türkçe'nin sadeleşmesi yönündeki eğilimin 18. yüzyılın sonlarında başladığı ve Tanzimat, İkinci Meşrutiyet dönemleriyle hız kazandığı göz önünde bulundurulursa, harf devrimine gelene kadar zaten Reşat Nuri Güntekin'in, hatta divan şiiri geleneğini bir biçimde sürdürme çabasında olan Yahya Kemal'in diliyle Fuzuli'nin, Naima'nın dili arasında zaten çarpıcı bir fark oluşmuştur. Kendi gelişimi içinde sadeleşmiş bir Türkçe'yle yazan Reşat Nuri'nin, Halide Edip Adıvar'ın diliyle yetişen kuşaklar için, 16. yüzyıl şairlerinin dili yine uzak kalacaktı. Harf devrimi, bu uzaklığın büyümesini hızlandırmıştır.

[811] Cemil Meriç, **Jurnal, c.1**, s. 65, 69-70.

Meriç'in örnek gösterdiği Fransız dilinin gelişimi konusunda bir yorum sorunu söz konusu olduğunu burada belirtmek gerekir. Zira Fransa'da 1500 yılı başlarında din, bilim ve devlet dili olan Latince ile Latince ve Yunanca'nın etkilerine karşı Fransızca'nın korunması meselesi gündeme gelmiştir. 1539 yılında kanunların ve yönetmeliklerin Fransızca yazılması zorunlu kılınmıştır. Daha 1529'da Fransız düşünür Jean Bodin, okullarda Latince'nin okutulmasına karşı çıkmış ve bilim eserlerinde Fransızca'nın kullanılmasını istemiştir. Fakat bu istek hemen gerçekleşmemiştir. 16. yüzyılda Montaigne'nin kuşağında Latince'nin etkisi hala geçerlidir. Yine de bu tarihten sonra Fransızca'nın sadeleşmesi işi hız kazanmıştır. Yazım kuralları ve sözcük yaratma tartışmalarını disiplin altına almak için 1634 yılında Fransız Akademisi kurulmuştur.[812]Türkiye'de bu süreç ulus-devletin oluşumu gibi üç yüzyıl sonra yaşanabilmiştir. Meriç, bütün bu süreçlerin, Fransa açısından olan kısmının farkındadır. Türkiye'den çok daha önce ulus-devlet kurma aşamasına giren Fransa'nın dilindeki istikrar, devletin ve toplumun istikrarıyla koşuttur. Bu aşamaya geç gelen Türkiye ise, daha kısa sürede Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal ve kültürel kurumlarından ulusal olana geçiş yapmak durumunda kalmıştır. Yorum sorunu derken kastedilen, bu iki ülke arasındaki büyük zaman farklılığı; bunun yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihin bir aşamasında kaldığı gerçeğidir. Kültürel çevre büyük bir değişime uğramıştır.

Cemil Meriç'in esas meselesi, memnun olmadığı şey zaten bu kültürel çevrenin kendisidir. Çünkü düşünce ve çalışma, üretme bakımından Türkiye'de hiçbir şeyin "*can-ı gönül*"den yapılmadığından, bu nedenle davranışlarda ciddiyet ve samimiyet olmadığından yakınmaktadır. "*Acaba harfler değişmese, netice çok mu farklı olurdu? Birikim yokluğunun bütün günahını harf inkılâbına yükleyebilir miyiz? Sanmıyorum*"[813] derken sorunun devrimler değil, zihinler olduğunun farkında görünmektedir.

[812] Gökberk, **a.g.e**., s. 109.
[813]Meriç, **Kültürden**..,s. 340.

Niyazi Berkes, Atatürk devrimlerini çağdaşlaşma ve ulus-devlet kurulması işi bakımından bir bütün olarak değerlendirdiğinden, dil ve harf devrimlerini de bu bağlamda değerlendirir. Cemil Meriç, Batılılaşma yolunda atılan her adıma baştan karşı çıktığından, özellikle de Atatürk devrimlerine neredeyse bütünüyle muhalif bir tavır takındığından, harf ve dil devrimi konusunda farklı bir tavır sergilememektedir. Üstelik kültür ve dil konusu onun özel ilgi alanıdır ve muhalefeti daha keskindir. Ancak kişisel notlarına, *Jurnal*'lerine bakıldığında kültür konusunda seçkinci bir tavır içinde olduğu görülür. Bütün bu veriler göz önünde bulundurulduğunda; harf ve dil devrimi konusundaki görüşlerinin iki düşünür arasındaki yaklaşım farklılığının açık bir göstergesi olduğu anlaşılmaktadır.

3.2.4. Berkes ve Meriç'te Aydın Eleştirileri

Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde aydın, devletin ardından ikinci derecede öncü bir rol oynamıştır. Batılılaşma Osmanlı sarayının bir siyaseti olarak başlamış, fakat Tanzimat'la beraber bürokrasinin ve aydınların yönlendirmesinde devam etmiştir. Bu sebeple Batılılaşma sürecine ilişkin eleştiriler bir şekilde Türk aydınına yönelik eleştiriye de dönüşmektedir.

Niyazi Berkes ve Cemil Meriç de Batılılaşma sürecini irdelerken sıklıkla Türk aydının bu süreçteki rolü konusuna değinirler. Özellikle Meriç, Batılılaşmaya karşı takındığı sert tavrı, aydın eleştirisi konusunda artırarak devam ettirir. Batılılaşma yanlısı tüm aydınları "*müstağrip*" olarak nitelemektedir. Batı'nın emperyalizmine karşı tutum takınan, ancak ulusal bağımsızlık ilkesine bağlı kalındığı sürece çağdaşlaşma anlamında Batılılaşmanın taraftarı olan Berkes ise meseleye, Batı uyduculuğunun yahut çağdaşlaşmanın önünde bir engel olarak gördüğü geleneğin taraftarı olup olmama yönünden yaklaşmaktadır.

Niyazi Berkes, modern zamanlarda kullanılan "*aydın*" sözcüğünü eskinin "*münevver*" sözcüğünün Türkçeleştirilmiş karşılığı olarak tanımlar. "*Aydın sadece okuryazar, hatta okumuş yani tahsilli kişi demek değildir. Bir adam okumuş olsa da aydın sayılmayabilir. Veya gerçekten kafası aydınlanmış bir kişi olmayabilir. Sözcükteki bu 'kafası aydınlanmış' anlamı, bu sözcüğün Batı aydınlık düşünüşünün etkisi altında doğduğunu gösterir*."[814] Bu doğrultuda Berkes açısından aydın sözcüğü daha çok Batı'da Aydınlanma Devrimi sonrası beliren bir kimliğe işaret eder.

Berkes, "*aydınlanma*"yı, akıl ile deneyimin uygun bileşimi olarak değerlendirmektedir. Bu bileşime varan yol da bilimden geçmektedir. İnsanın kendisini, toplumu ve evreni din ve gelenek yoluyla değil, ancak Aydınlanmacıların anladığı şekliyle bilim yoluyla anlayabileceğini düşünenlerin "*zihinsel*" tavrını takınmaktadır. Fakat "*aydınlanma*" sadece zihinsel bir tavır değildir. Metafiziği, teolojiyi ve dini devre dışında tutarak, ahlâksal ve siyasi sorunların ancak aklın ve bilimin gösterdiği doğrultuda çözülebileceğine inanmayı da içermektedir.[815] Dolayısıyla sadece okuyup yazmak kişiyi aydın kılmaz. Aydın olmak için bilimsel ve akılcı, başka bir ifadeyle rasyonalist bir tavır içinde olmak gerekir.

Aydınlanma Devrimi'nin dayanağı olan akılcılığın, başka bir deyişle rasyonalizmin kökeni 17. yüzyıla dayanmaktadır. Genel geçer olan ya da din kaynaklı bilgiler karşısında akıl ve mantığa dayalı bir felsefî öğreti şeklinde tanımlanmaktadır. Alman düşünür Max Weber'in "*büyü bozumu*" olarak gördüğü rasyonelleşme aynı zamanda, modernitenin ayırt edici özelliklerinden biridir.[816] Bu tanımdan hareket edildiğinde Berkes için aydın, gelenekten ve geleneksel düşünceden ayrılmış, akılcı tavır içindeki kişidir.

---

[814] Berkes, **Felsefe**.., s. 294.
[815]Özlem, "*Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu**, .,, s. 138.
[816] Giddens, Sutton, **Sosyolojide**.., s. 40.

Niyazi Berkes, aydın sözcüğüyle Batı dillerinde kullanılan "*intelligentsiya*" sözcüğü arasında bir kaynak birliği olduğuna işaret eder. Bu sözcük Rusça'da 18. yüzyılda, Fransızca "*intelligence*" sözcüğünden alınarak "*akıl ve fikir sahibi kişiler*" anlamında kullanır olmuştur. Batı Avrupa düşüncesinin etkisinde okumuş kişilerin "*kafasının aydınlanmış"*, düşüncelerinin*"rasyonelleşmiş olduğu*" inancı altında okuma-yazma bilmeyenlerden ayrı bir kategori oldukları bilinci doğmuştur. Bu sözcükle Fransızca "*intellectuel*" sözcükleri arasında anlam bakımından önemli bir fark vardır. "*Intellectuel*" sözcüğüyle daha çok birey kastedilmektedir. "*Intelligentsiya*" ile bir grup, toplumun çoğunluğundan ayrılan bir kategori anlatılır. "*Demek ki aydın, aydınlar veya 'intellegentsiya' bir kolektiviteyi kapsayan bir kavramdır*".[817] Başka bir ifadeyle intelijensiya, bir aydın topluluğuna ya da tabakasına karşılık gelmektedir.

Aydın topluluğu olarak intelijensiya sözcüğünün Osmanlı-Türk geçmişindeki karşılığı "*ulema*" sözcüğüdür ve bir kuruma, daha doğrusu medreseye üye olan kişiler anlamını taşımaktadır. "*Ulema*" sınıfı bozulunca, eski ulema biçiminde eğitim almış kişiler sadece "*âlim*" olarak anılmaya başlanmıştır. Medrese ve ulemanın çöktüğü dönemlerde ulemadan olan kişilerin çoğu Berkes'e göre yalnız modern anlamda değil, eski anlamda bile "*cahil*" kişilerdir. Fakat "*cahil*"ya da"*âlim*"de olsa, ulemaya mensup olmak toplumda ayrıcalıklı bir yer sağlamaktaydı. Dolayısıyla aydın veya intelijansiya dendiğinde sadece bireyler değil, o bireylerin okumuşluğu özelliğinden öteye geçen, daha geniş özelliklerle toplumun çoğunluğundan ayrılan kişiler topluluğu anlaşılmalıdır. Sadece dildeki karşılığı olarak değil, semantik olarak da aydın ve intelijansiya terimlerinde bireyci değil, toplumcu bir taraf vardır. Avrupa'da yayılan bu sözcükle tanımlanan kategori içindeki okumuşlar grubunun toplumda kendine özgü bir işi ve yeri, hatta bir misyonu olduğu anlamını taşımaktadır.[818]

[817] Berkes, **Felsefe**.., s. 294-295.
[818] Berkes, **a.g.e.**, s. 295-296.

Niyazi Berkes'in, bir toplumbilimci olarak yaptığı bu tanımlamadan aydın kavramına toplumsal yönden yaklaştığı sonucuna varılmaktadır. Modernitenin gelişimiyle birlikte halkın, yönetime katılması, onu siyasi olarak yönlendirilmeye açık bir varlık haline getirmiştir. Söz konusu yönlendirme işlevini siyasetçiler olduğu kadar aydınlar da yerine getirmeye başlamıştır. Bu nedenle modern anlamda aydın, önceki dönemlerin sadece felsefe, bilim ve sanatla uğraşan kişilerinden farklı bir görünüm kazanır.

Aydın, eskiden "*eğitimsiz kişiler*"den farklı olmakla birlikte onlarla yan yana yaşamaktaydı. Bu tip aydın, Fransız düşünür Julien Benda'ya göre 19. yüzyılın son yarısında ortadan kaybolmaya yüz tutmuştur. Benda, modernite öncesi aydın sözcüğünün "*faaliyetleri, temelde pratik amaçların yerine getirilmesine dayanmayan; sanat, bilim veya metafizik düşünceden zevk alan, kısacası maddi –olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla belli bir anlamda 'Benim yurdum bu dünya değildir!' diyen herkesi*" kapsadığını kaydetmektedir. Fakat modern anlamıyla "*aydınlar*" her şeyden önce siyasi ihtirasları benimsemiş kişilerdir. Modern aydın, Floransa'nın başına gelen felaketlere kayıtsız kalan Leonardo Da Vinci'den yahut felsefecinin devlete ilgi duyması için zincire vurulması gerektiğini söyleyen Platon'dan epey farklıdır. Bilakis, devlet meselelerine kendisini vererek daha da güçleneceğine inanmaktadır.[819] Benda, 1927 yılında yayımladığı *Aydınların İhaneti* kitabında aydınların siyasi ihtiraslarını daha çok "*millî ihtiraslar*" etrafında irdeler. Aydın konusunu iki savaş arası dönemde yükselen ve hatta ırkçılığa varan ulusçu eğilimler üzerinden ele alır.

Aydının modern dünyada siyasi işlevi sadece "*millî ihtiraslar*"la sınırlı değildir. Michel Foucault, aydınların siyasileşmesinin burjuva toplumunda kapitalist üretim sisteminin ortaya çıkardığı ya da dayattığı ideoloji içindeki konumlarıyla belirlendiğini

[819] Julien Benda, **Aydınların İhaneti**, (çev. Cem Soydemir), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, s. 40.

ifade eder. Belli bir "*hakikati*" ortaya çıkarıp, birtakım siyasi ilişkileri göz önüne sergilemeleriyle toplum içinde yer almaktadırlar. Hakikati ortaya çıkarması bakımından aydın, "*entelektüel vicdandı, bilinçti, belagatti*". Kapitalizmin dayattığı bir "*sömürü*" yolu olan ideolojiye karşı "*hakikat ile adalet*"in sesi olmaya çalışmış bu tip bir aydın "*sol*" ve "*evrensel*"dir. Bunun karşısına ise İkinci Dünya Savaşı sonrası belirgin bir görünüm kazanan devletin ya da sermayenin hizmetindeki mühendisler, yargıçlar, akademisyenler gibi meslek gruplarından oluşan "*spesifik entelektüel*" figürü ortaya çıkmıştır.[820]

Bu tanımlamalar ışığında aydın kavramının zaman içinde ve toplum içinde üstlendiği işleve göre değiştiği anlaşılmaktadır. Eski devirlerde toplum ve devlet sorunlarıyla ilgilenmeyen aydın, Aydınlanma Devri'nden bu yana birtakım siyasi ve toplumsal işlevler üstlenmiştir. Fransız İhtilali'ne yön veren Voltaire'den Kapital'in yazarı Karl Marks'a, Alman Nasyonal Sosyalist Partisi'nin baş hukukçusu Carl Schmitt'ten, Fransa'nın Cezayir'deki varlığına karşı çıkan Jean-Paul Sartre'e uzanan çizgi aynı zamanda aydının üstlendiği işlevlerin bir sıralamasıdır.

Batı'da böyle işlevler üstlenen aydın grubunun toplum hayatında aktif bir rol oynamasının "*çarpıcı örnekleri*" Berkes'e göre esas olarak "*geri kalmış*" toplumlarda görülmektedir. Berkes, bu toplumlarda bir yandan modern eğitim kurumlarının çoğalırken bir yandan da okuryazarlığın sınırlı kaldığını veokumuşluğun da geniş halk kitlelerine yayılmadığını dile getirir. Özellikle köylü toplumlarda eğitim-öğretim çok eşitsiz bir biçimde dağılmıştır. "*Eğitimi bizdeki Köy Enstitüleri örneğinde görüldüğü gibi, köylü tabakalarına yayma çabaları tutucu kuvvetler tarafından önlenmektedir.*" Bu iki olayın yarattığı iki önemli sonuç vardır: Okumuş olarak yetişen genç kuşaklar, kendileriyle toplumun çoğunluğu olan halk kitleleri ve özellikle köylü kesim arasında derin bir uçurumun açıldığını görürler. Okumuşlar, kendilerinin aydınlanmış olmalarına

[820] Foucault, **Entelektüelin**…., s. 31, 45-52.

karşın halkın ve köylünün rasyonel fikir ve eylemlere "*aykırı*" inançların "*esiri*" olduklarını fark ederler. Bu toplumlar devlet idaresi için ihtiyaç duydukları memur, öğretmen, sanayi yöneticisi, kalifiye işçi yetiştirecek öğrenim kurumlarının geleneklere karşıt zihinler yetiştirmelerini önleyememektedirler. Bazı geri kalmış toplumlarda eğitimle siyaset ve dinin taşıdığı gelenekçilik etkisi aydın zihninde bir ikilik, bir çatlaklık yaratmada başarılı olabilmiştir. Bu çatlaklıklar sayesinde "*tutucu*" kesimler aydınları "*felce*" uğratmayı da başarabilmektedirler. Fakat bu çatışmanın yarattığı birtakım sonuçlardan, söz konusu geri kalmış toplumlarda aydın hareketini tamamen yok etmenin "*imkânsızlığı*" görülmektedir.[821]

Türkiye'de Batılılaşma hareketiyle, özellikle Tanzimat'tan sonra beliren aydın grubu, Berkes'in "*geri kalmış*" ülkeler için tasvir ettiği okumuş kuşakların toplum içindeki konumlarını açıklamaya yardımcı olabilir. Modern eğitim kurumlarının açılmasıyla yetişen aydınlar, aynı zamanda yeni oluşturulan devlet kurumlarına, başka bir deyişle bürokrasinin ihtiyaç duyduğu kadrolara gelmişlerdir. Esasen Türkiye örneğinde aydın, büyük ölçüde asker-sivil bürokratik kadrolardan çıkmış ve Batılılaşma hareketine yön veren kesim olmuştur. İkinci Meşrutiyet'le birlikte yavaş yavaş bürokrasi örgütünün dışında bir aydın grubu belirmeye başlasa da, İkinci Dünya Savaşı sonrası döneme kadar aydının bürokrasiyle iç içe bir konumdadır. Türk aydının bürokrasi ile bu iç içe durumu, ona diğer "*geri kalmış*" ülkelerden farklı ve yönlendirici bir etkinlik sağlamıştır. Bu doğrultuda Berkes, Türkiye'nin tarihsel koşulları itibarıyla aydının konumuyla ilgili bir ayrıma işaret etmektedir.

Berkes, Türk aydınlarının daha Osmanlı İmparatorluğu döneminden ulusal bilince sahip, çağdaş uygarlığın ne olduğunu bilen kimseler olmasını bir başka avantaj olarak gösterir. Halkının bütünü de siyasal devlet birimini, modern anlamıyla olmasa da, doğal

[821] Berkes, **Felsefe**.., s. 299-300.

bir olay olarak benimsemiştir. Hâlbuki diğer azgelişmiş ülkelerde aydınlar düzeyinde bile böyle bir bilinç gelişmemiştir. Hindistan'ı örnek gösteren Berkes, bu ülkenin bölünüp topraklarından Müslüman bir Pakistan çıktığında, Pakistan'ın aydınlarının dahi ulusal ve laik devlet anlayışını benimseyemediklerini dile getirir. Atatürk devrimleri sayesinde Asya ve Afrika'nın geri kalmış uluslarının 1970'ler itibarıyla halen varamadığı düzeye Türkiye'nin neredeyse yarım yüzyıl önce vardığı hususunun yeterince anlaşılamadığı kanaatindedir. Türkiye, geri kalmış ülkelerin çoğunun uğraştığı büyük dertlerden uzak olmanın "*tarihsel talihliliğine*" sahiptir.[822] Berkes, bu "*tarihsel talihliliği*" daha çok Atatürk devrimleri üzerinden açıklamaktadır. Fakat kendisinin de sekülerleşme süreci içinde anlattığı ve daha az vurgu yaptığı II. Mahmut döneminden bu yana edinilen tecrübelerin sağladığı avantajların, Türkiye'nin çevresindeki ülkelerden farklı oluşundaki payının önemli olduğunu burada belirtmek gerekir.

Berkes, "*geri kalmış*" ülkeler kapsamında örnek gösterdiği Pakistan'ın koşullarından *Asya Mektupları*'nda daha ayrıntılı söz etmektedir. 1950'li yılların sonlarında misafir öğretim üyeliğinde bulunduğu Hindistan ve Pakistan ile farklı Asya ülkelerine geziler yaptığı sırada ağabeyi Enver Berkes'e gönderdiği mektuplarında Berkes, Türkiye'nin aydınlarını "*bedbaht edecek*" tüm çirkinliklere Pakistan'da rastlamanın mümkün olduğunu söyler. İngilizlerin, Amerikalıların ve diğer yabancıların bunu hiç yadırgamadıklarını; onlar açısından Pakistan'daki azgelişmişliğin doğal görülebileceğini, fakat kendisi açısından Türkiye'deki geriliklerden daha kötülerinin olduğunu görmenin şaşırtıcı olduğunu belirtir. Dolayısıyla gördüklerine karşı Batılılar gibi bir umursamazlık, hatta "*memnunluk*" duymadığını ifade eder.[823] Çünkü nihayetinde Doğu ve İslam dünyasından gelmiş bir aydının, benzeri bir çevreye ait bir başka ülkenin

[822] Berkes, **Türk**.., 164-165
[823] Niyazi Berkes, **Asya Mektupları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 13.

geri kalmışlığını, "*bedbaht*" hallerini bir Batılının umursamazlığı içinde karşılaması güçtür.

Berkes, Türkiye'nin ne kadar eleştirilecek yönü olsa da Pakistan'la kıyaslanamayacağını da mektuplarında vurgular. Pakistan'da tanık olduğu görüntüler için kardeşine "*İşte Şark bu*" der. "*Bu Şark'ı uyandırmak için bir değil, on Atatürk bile yetmez*." Atatürk'ün yetiştirdiği kuşaktan olanların Doğu'ya gittikleri zaman onu daha iyi anlayabileceklerine işaret eder, fakat buna gerek kalmamasını da diler.[824] "*İşte Şark bu*" yorumunda bir Şarkiyatçının belli belirsiz bir sesi duyulur. Ancak Berkes'in Batı ve Batılılaşma konusundaki bütün düşünceleriyle bir arada ele alındığında, bu yorumun ardında bir Şarkiyatçının Doğu'yu öteleyen, onu Batı'dan farklı ve aşağı kılan bir yaklaşımından ziyade, Türkiye'nin diğer Doğu ülkelerinden farklılığını vurgulama isteğinin ağır bastığını görmek gerekir. Bu farklılıkta Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu gibi yine kendine özgü bir geçmişi olması kadar, ondan da fazla Atatürk'ün önderliğindeki devrimlerin payı vardır.

Niyazi Berkes, geri kalmış toplumlarda aydının eğitim yoluyla ve eğitimden sonra toplumda aldığı görev dolayısıyla içinde yetiştiği toplumsal sınıftan koptuğunu, çok defa aydının kendini bir çeşit "*sınıf köksüzlüğü veya toplum boşluğu*" içinde bulduğunu ifade eder. Böylece aydın kendini sınıflar dışı ve üstü görme eğilimine düşmekte yahut da üstün sınıfa karşı gelme durumuna geçmektedir. Bazen toplumun egemen kesimi ya da üstün otoriteleri aydını, "*halkın uyanmasına karşı*" bir aracı olarak kullanmaya çalışmaktadır.[825] Pakistan'da karşılaştığı akademik çevrelere dair görüşleri, sınıfsız ve dayanaksız, üstün otorite olan din adamlarının yönlendirmesindeki aydın tespitiyle örtüşmektedir.

[824] Berkes, **a.g.e**., s. 30-35, 55-56.
[825] Berkes, **Felsefe**, s. 300.

Diğer yandan Berkes'in "*sınıf köksüzlüğü ve toplum boşluğu*" içindeki aydın tanımlaması Türkiye'de "*Batıcı*" olarak tanımladığı çevrelere de karşılık gelmektedir. Zira *Batıcılık, Ulusçuluk, Toplumsal Devrimler* kitabını şu sözlerle bitirir:

"*Batıcılık geri kalmış toplumların aydınlarının, kendi toplumlarının kalkınamaması gerçeğinin karşısında, ilerlemiş toplumları görmekten gelen aşağılık duygusunu hafifletmek için yapıştıkları bir hayal, bir toplumsal sakatlığın aydınlar arasında nükseden bir görüntüsüdür. Toplumculuk açısından Batıcılık, İslamcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük kadar usulü, yönü, akıbeti bilinmeyen anlamsız bir sözcüktür. ... Batıcılık hiçbir yerde gerçekleşmemiş, sadece gericiliğe yarayan, bir bireyci aydın ütopyasıdır!*"[826]

Niyazi Berkes için aydının toplumcu bir işlevi vardır. Toplumun ekonomik, kültürel kalkınmasını dert edinmelidir. Bu anlamda "*ilerici*"dir. "*Gericiliğe*", geleneğe karşı çağdaşlaşmanın yanında yer alır. Türkiye'de aydının ideolojik bağlılığı açısından Niyazi Berkes'in idealize ettiği tipleme, toplumcu ve çağdaşlaşma yanlısı olması itibarıyla Kemalist aydın tiplemesidir. Kemalizm'i "*ilericilik*" ile özdeşleştirdiğinden, "*ilerici*" aydınları da Atatürk'e bağlı kabul eden bir anlayışı vardır.

"*İlerici*" Türk aydınlarının Kemalist olma nedenini Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecindeki rejim kavgasına dayandıran Berkes, söz konusu kavganın çıkar zümreleri ile yerleşik-çıkar bağlantısı olmayanlar arasında bir savaş olduğunu ve bunların Mustafa Kemal'i "*ekarte*" etmeye kalkıştıklarını hatırlatır. Zira Mustafa Kemal Atatürk ve onun tarafında olanların dayanabilecekleri toplumsal sınıflar yoktu. Geri kalmış toplumların aydınlarına kıyasla, başka yanlardan üstünlükleri olan "*ilerici*" Türk aydınının bu toplumsal tabandan yoksun olma hali, Cumhuriyet'in kuruluşunda da onu

[826] Berkes, **Batıcılık**…, s. 202.

güçsüz durumda bırakmıştır. "*Mustafa Kemal ve ordu olmasaydı*", gerici-çıkarcı gruplar bu ilerici aydınları kolaylıkla sindirebilirdi. "*Bunun içindir ki ilerici Türk aydını Mustafa Kemal'e bu kadar bağlıdır.*"[827] Bu anlayış doğrultusunda Kemalist devrim, saltanat ve hilafet yanlısı "*gericilere*" karşı kazanılmış bir "*zafer*" sağladığı gibi, sınıfsız ve köksüz "*ilerici*" Türk aydınına da yaşayabileceği bir toplumsal düzeni mümkün kılmıştır. Dolayısıyla Kemalist rejimden sapılması sonucu olduğunu düşündüğü başarısızlıklarda "*kendini Batıcı sayan*" aydınların ve özellikle toplumsal bilimlerle uğraşan profesörlerin sorumluluğunun "*en az gericiler kadar*" büyük olduğunu ileri sürmektedir.[828]

Niyazi Berkes'in "*Batıcı*" aydınlara karşı gösterdiği eleştirel tavır kadar, belki ondan daha fazlasını Cemil Meriç, Batılılaşma yanlısı tüm aydınlara karşı gösterir. Meriç'in küçümseyici söyleminde Batılılaşma yanlısı aydın bir "*müstağrip*"tir. Bu çalışmada Batılı dillerdeki entelektüel ile aydının aynı anlamda kullanıldığını, fakat Meriç açısından aydınla entelektüelin farklı olduğunu belirtmek gerekir. Bu ayrımı Türk aydınını eleştirmek için yapmaktadır.

"*Entelektüel batılı bir hayvandır*" diyen Meriç, entelektüelin ya zamanını doldurmuş değerlerin aktarıcısı ya da yeni bir dünya kurmaya çalışan bir toplumsal sınıfın yol göstericisi olduğunu ifade eder. Aydının ise tarihi ya da geleceği hakkında "*aydınlık tasavvurlar*"ı yoktur. Ülkesi ile göbekbağını çoktan koparmıştır. Türkiye'de aydın sözcüğü sadece okuryazar anlamına gelmektedir. "*En ciddileri ya Marx'ın tebaasıdırlar, ya Muhammet'in tekrarlayıcısı. Mustağrip veya mustarip. Türk'ün düşünebileceğine inanmazlar.*"[829] Sık sık "*Osmanlı'da düşünce yoktu*" diyen Meriç'in aydınlara yönelttiği eleştirideki çelişkisi hemen göze çarpar. Bu çelişki bir tarafa bırakılırsa, aydın olmayı

[827] Berkes, **Türk….**, s. 87-88.
[828] Berkes, **Türk…**, s. 143.
[829] Meriç, **Jurnal, c. 2**, s. 212-213.

okuyup yazmakla sınırladığı, entelektüelliği ise Batı'ya özgü bir kavram kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Meriç'in entelektüeli Batı'ya özgü kabul ederken, entelektüeli Batılı anlamda toplumsal bir sınıfın parçası olarak görmektedir. Bu kanaatten yola çıkarak Türkiye'de toplumsal sınıflar olmadığından entelektüel de olmadığını ileri sürer.[830] Meriç'in entelektüel kavramını açıklarken başvurduğu düşünürlerden biri 20. yüzyılın ilk yarısında kapitalizm ve sosyalizm incelemeleri yapan Avusturyalı iktisatçı ve siyasetbilimci Joseph Alois Schumpeter'dir.[831] Schumpeter, entelektüelin tanımlaması güç bir tip olduğunu, zira işçi yahut köylü gibi belli bir sınıf oluşturmadıklarını, toplumun her köşesinden geldiklerini ve kendi sınıfları olmayan sınıfların düşüncelerini savunduklarını ifade eder. Fakat savundukları çıkarlar yönünden belli bir toplumsal sınıfa dâhil olurlar. Yüksek eğitim görmüş herkes aydın değildir, fakat potansiyel birer aydındır. Schumpeter, Ortaçağ dünyasının aydınlarının manastırlardan çıkarken, modern laik aydının ise hümanizmin ve kapitalizmin ürünü olduğunu belirtir.[832] Burjuvazi, kendi egemenliğini sürdürmek için ihtiyaç duyduğu hak ve özgürlükleri topluma ve siyasetçilere karşı savunacak, toplum nezdinde sözü dinlenebilecek kişileri desteklemek durumunda kalmıştır. Ancak ayırıcı vasfı eleştiri olan aydın, burjuvaziyi kamuoyu önünde sorgulayan kişi olmuştur.

Meriç'in burjuvazinin gelişimi ve toplumsal sınıflar bir bakış açısıyla yaklaştığı ve bu bakımdan Schumpeter'in açıklamalarından yararlandığı entelektüel kavramını, Şarkiyatçılık kitabını övdüğü Edward W. Said şöyle açıklar:

"*Entelektüel belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan bireydir. Bu rolün*

[830]Meriç, **Jurnal, c. 2,** s. 211.
[831]Meriç, **Mağaradakiler**, s. 17.
[832] Joseph A. Schumpeter, **Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi: c. 1: Kapitalizm**, (çev. Tuncay Akoğlu), Varlık Yayınları, İstanbul, 1968, s. 221-232.

özel, ayrıcalıklı bir boyutu vardır ve kamunun gündemine sıkıntı verici sorular getiren, ortodoksi ve dogma üretmektense bunlara karşı çıkan, kolay kolay hükümetlerin veya büyük şirketlerin adamı yapılamayan, devamlı unutulan ya da sumen altı edilen insanları ve meseleleri temsil etmek için var olan biri olma duygusu hissedilmeden oynanamaz. Entelektüel bunu evrensel ilkeler temelinde yapar."[833]

Meriç'in bir toplumsal sınıfın parçası, sözcüsü olarak gördüğü entelektüel, Said'in söyleminde "*belli bir kamu*"nun temsilcisidir. Bu "*kamu*"nun bir toplumsal sınıfa karşılık gelmesi gerekmez. Evrensel değerlere bağlı, bir çıkar grubuna bağlı olmayan, toplumsal sorunları ortaya çıkaran ya da dile getiren bir rol üstlenmiştir.

Türk düşüncesine gelindiğinde, aydınların rolü ve işlevi konusunda çalışan isimlerden biri olarak Sabri F. Ülgener'in görüşlerine başvurulabilir. Ülgener, kültür değişimine öncülük etmek, değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek, yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek, halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek gibi edimleri aydınların rolü konusunda sıralamaktadır. Farklı düşünce çevrelerine dâhil olsalar da, düşünsel-entelektüel nitelikleri ile çoğu zaman eleştiri ve muhalefet biçiminde ses ve söz sahibi olmayı aydınların konumlarının vazgeçilmez misyonu olarak belirlemektedir.[834]

Meriç'in de aydına atfettiği ilk özellik eleştirelliktir. Rasyonelliğin, başka bir ifadeyle aklın temsilcisidir. "*Entelektüel, dünyayı her gün yeni baştan kurabileceğine inanan adamdır. Descartes'tan beri aklın ve idrakin cihanşümul olduğunu anlamıştır.*"[835] Bu sözleri Niyazi Berkes'in "*aydınlanmacı*" aydın tanımlamasını akla getirir. Fakat Meriç, Berkes gibi aydına toplumcu bir yön atfetmez. Daha bireysel bir aydın tipinden söz ediyor gibidir. Üstelik eleştirel özelliğine vurgu yapmasına rağmen, konu Türk

[833] Edward W. Said, **Entelektüel**, (çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 28.
[834] Sabri F. Ülgener, **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, Derin Yayınları, İstanbul, 2006, s. 91-93.
[835] Meriç, **Jurnal, c. 2**, s. 213.

aydınına gelince kabul ettiği tek eleştirellik neredeyse Batılılaşmaya karşı yapılanla sınırlı gibidir. Bu nedenle Batılılaşmayı eleştireni aydın olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Kemal Tahir ve Attila İlhan'ı o kadar takdir etmesi buna bağlanabilir.

Aydın ve sınıf ilişkisini Batılı toplumlar açısından kabul eden Meriç, Tanzimat'tan itibaren Türk aydınının bir sınıfı temsil etmediğini, zaten Türkiye'de toplumsal sınıfların da oluşmadığını dile getirir.[836] Batılılaşma hareketi başlamadan önce de sonra da Türkiye'de sınıflı bir toplum ortaya çıkmamıştır. Meriç'e göre Osmanlı için ciddiyeti olan, uğraşılmaya değer bilgiler sınırlıydı. Tefsir, hadis, fıkıh gibi dinî bilgilerden ibaretti. İslam, hayatın bütününü sarmakta, düşünceye ihtiyaç bırakmamaktaydı. Osmanlı'nın karşısında rakip bir düşünce de söz konusu değildi. Dolayısıyla ulema sınıfının yıkmaya çalışacağı bir duvar söz konusu değildi. Zira "*Osmanlı medeniyeti bir iman ve aksiyon medeniyeti*"ydi. Din bilgini olan ulemaya da ideolog denemez. Zira ideolog, toplumsal bir sınıfın emrinde, hakikatle yalanı uzlaştırarak, bağlı olduğu sınıfı bilinçlendiren bir uzman konumundadır. Meriç'e göre Osmanlı, Avrupa'ya karşı yalnızdı, ancak kılıç ve adaletle muzaffer olan bir ülkenin kendisini sözle savunmaya ihtiyacı yoktur. Osmanlı'nın toplumsal bir vicdanı vardı, fakat ideolojisi yoktu. Avrupa'nın dünya görüşleri ise birer ideoloji olmuştur. Osmanlı'nın dünya görüşleri çelişkiler içinde gelişmemiştir. Kaynağı ilahî idi, ancak şerhler ve tefsirlerle zenginleşebilirdi. Öyle de olmuştur. "*Osmanlıda Avrupa'nın anladığı manada kılı kırk yararak tenkitçi ve dünyaya çevrilmiş bir düşünce de yoktur, bu düşünceyi imal eden bir intelijansiya da. Entelektüel batılı bir hayvandır*."[837] Batılılaşma ile birlikte sahneye "*müstağrip*" denilen yeni bir aydın tipi ortaya çıkmıştır.

Cemil Meriç, Batılılaşma öncesinde Türk aydınının başlıca kusurunun Batı medeniyetini tanımamak olarak görürken, Batılılaşma sonrası kusur olarak kendi

[836]Meriç, **Sosyoloji..,** s. 154.
[837] Meriç, **Jurnal, c. 2**, s. 212.

memleketlerinin yabancısı olmalarını göstermektedir. Meriç, üç kıtaya hükmeden bir ülkenin aydınlarının Batı'yı tanımak zorunda olmadığını, Avrupa'nın dramının başka bir kürede, başka bir iklimde oynandığını savunur. "*İman, şüpheyi nasıl anlardı? Teslimiyetin isyana bakışı idi bu. Olgun bir medeniyetin toy bir medeniyete bakışı.*"[838] Düşünceyi ve eleştirelliği sadece Batı'ya özgü kabul eden Meriç, konu Osmanlı/Türk düşüncesine ve düşünürlerine geldiğinde çelişkili bir tutum takınır. "*Üç kıtaya hükmeden*" bir İmparatorluğun "*toy*" Batı medeniyetini tanımasını gerekli görmez. Topraklarının önemli bir bölümü Avrupa'da, nüfusunun büyük bölümü Hıristiyan iken dahi bu kültürü, bu medeniyeti hiçbir biçimde merak etmemiştir. Bu sebeple karşısındaki "*toy*" medeniyetin olgunlaştığını görememiş, ancak Tanzimat'tan sonra bunun üzerine etraflıca düşünmeye başlamıştır.

Türk aydınını tanımada Tanzimat öncesi ve sonrası şeklinde kaba bir ayrım yapılabileceğini söyleyen Sabri F. Ülgener, Tanzimat öncesinin aydınının, anlaşıldığı kadarıyla, hiçbir zaman belli bir statünün adamı olmadığını vurgular. Tek başına ve dağınıktır. Kişisel öcünü ve çıkar hesaplarını daima başkalarının desteğinde, onları doldurup işleyip kavgaya sürmekle almaya ve karşılamaya çalışmış "*sureti hak*" gösterişçisi, fakat gerçek yüzüyle birer "*fesat ve tahrik*" odağıdır. Kimi bir Ayasofya vaizidir; kimi Rumeli Kazaskeri, kimi bir saray nüfuzlusudur ve hepsinden önemli bir başka özelliği kalemlerinden çok dillerine güvenmiş olmalarıdır. "*Tanzimat öncesi aydınında, dil daima kalemin ve kâğıdın ilerisinde gelir. Halkın 'okuryazar" dediği, aslında 'okur' tarafı her neyse, fakat 'yazar'lığı hiç olmayan, 'sadır'dan 'satır'a çıkmayı hayalinden geçirmeyen yarı aydınlardır.*" Türkiye'de bilinen ölçü ve unsurlarıyla "*aydın*" tipine Tanzimat'la beraber ve ondan sonra varılmıştır. Aydın artık edip, yazar, gazeteci, devlet memuru, bir hizip veya partinin temsilcisi ve sözcüsü olarak belli bir statünün

[838]Meriç, **Umrandan…**, s. 62.

adamıdır. Diğer yandan aydının sesini duyurmasında matbaa, gazete ile beraber dilin yerini kalem almıştır. Etkilenecek kitle kitap ve gazete ile artık dört duvar arasından çıkmış sayılmaktadır. Geniş ve anonim kitleler karşısında sırasıyla Tanzimat ve sonrasının aydını, bürokrat aydın ve 1970 sonrasının sol aydını yerini almıştır. Ülgener de, Türkiye'de Tanzimat ve sonrasının aydınını, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler başta olmak üzere, saray ve Babıâli'den ve kendi seviyelerindeki okur-yazardan öte yığınla diyalog kuramamakla eleştirir. Başarılan iş de nihayet saltanat değişikliğinden ve sonunda yeni bir "*ceberut*" idarenin kurulmasına yol açmaktan öteye gidememiştir. Bürokrat aydın ise tabana tepeden bakan ve küçümseyen tavrı ile kitleye devamlı yabancı, hatta "*yaban*", olarak kalmıştır.[839] Batılılaşma bakımından benzeri eleştirileri yapsalar da Meriç'in aydınlar bakımından temel derdi, Batılılaşma istekleri ya da daha basit bir biçimde Batı taklitçiliği dolayısıyladır. Ülgener ise Batılılaşan aydını halktan kopması ve iktidarı ele geçirmekten öte bir iş "*başaramaması*" dolayısıyla eleştirmektedir.

Türk aydınının ilk Batılılaşma hareketinin başladığı Lale Devri'nden Cumhuriyet'e kadar süren dönüşümün temel özelliklerinden birisi, bunun halk yığınlarının isteklerinden çıkmaması, demokratik bir toplumsal desteğe dayanmamasıdır. Tam tersine, özellikle başlangıç dönemlerinde sayıları son derece az olan "*yenileşmeci*" devlet görevlileri aydın olarak belirmişlerdir. Bu topluluk, Avrupa'dakilere benzetilen okullardan yetişmiş subay, askerî doktor, Tercüme Odası'nda Fransızca öğrenip kâtiplikten devlet adamlığına kadar yükselmiş hariciyeci, Mülkiyeli, "*yenileşmeci*" şair ve okur-yazardan oluşan dar bir kadro olarak, devlet üstündeki denetimlerini kullanarak bu dönüşüm sürecinin her aşamasını Türk ve/veya Müslüman halk yığınlarına tepeden bastırarak, çoğu zaman "*zorla*" dayatmışlardır. Bu doğrultuda Yahya Sezai Tezel'in işaret ettiği gibi, ne Sened-i İttifak âyan haklarını merkeze kabul ettirme girişiminin sonucudur

[839] Ülgener, **Zihniyet…,** s. 100'den 15 no'lu dipnot.

ne de Birinci Meşrutiyet'in Kanun-ı Esasi'si, Türk ve/veya Müslüman Osmanlı tebaasının devlet ricali ve kalem erbabı dışında kalan kısımlarının hak mücadelelerinin sonucudur.[840] Batılılaşma süreciyle birlikte geleneksel bir imparatorluktan modern bir ulus devlete geçişi temsil eden Cumhuriyet'in kuruluşu, bu sürecin bir parçası olarak söz konusu dar çevrenin, asker/sivil bürokrat ile aydın grubunun yönlendirmesi ve çabalarıyla mümkün olmuştur.

Aydınların ve bürokratların, genellikle de bu iki kimliği bir arada barındıran kişilerin öncülüğünde, Damat İbrahim Paşa'dan Mustafa Kemal'e kadar bütün Osmanlı-Türk yenileşmecileri, "*yenileşme projeleri*" için büyük kitlelerin desteğinin seferber edilebileceği bir toplumsal, kültürel, teknoloji ve tarihi ortamda yaşamamışlardır. Tezel, bu kadronun büyük kitlelerin desteğine sahip olmadan, onların beğenip beğenmeyeceğini fazla düşünmeden, çok defa, geleneksel düzene bağlı çeşitli Türk ve/veya Müslüman kesimlerin beğenmeyeceğini bile bile, küçük bir azınlık oldukları halde yaptıklarına dikkat çekmektedir. Bu aydın/bürokrat kadrolar, kendilerine "*devletin kurtarılması*" ve "*halkın müreffeh kılınması*" için "*mutlaka yapılması gerekiyor gibi*" gelen değişiklikleri, ellerindeki devlet otoritesi ile kurumlarını ve zaman zaman "*zor*"u kullanarak yapmaya çalışmışlardır. Askerî, siyasî, idarî ve sonuç olarak kültürel ortamı yeniden yapılandırmaya kararlı, bütün bu işleri halkın "*sanıları ve tercihleri*" olmadan da doğru kararları alabileceğini sanan "*yenileşmeci*"lerin bir azınlık anlamında "*Jakoben*" olduklarını belirten Tezel şöyle devam eder:

"*Tarihe ve dünyaya kendi bakış açılarından baktıklarında kendilerini 'halk için', ama çok kere 'halka rağmen halk için' bir şeyler yapma rolüne itilmiş gibi görüyorlardı. Avrupalılar tarafından, bir yanda Balkanlar'dan, diğer yanda Kafkaslar'dan kıskaca alınmış, alttan Arap isyanları ve 'ihaneti' ile kuşatılmış, hep yenilmekte olan bir siyasal*

[840] Yahya Sezai Tezel, "*Jakoben Yenileşmecilik*", **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, s. 143.

kültürün insanlarıydı. Ne kendilerinin ne de 'halk'larının kaçacakları ve 'yenileşme'den de varlıklarını sürdürebilecekleri bir 'ricat alan'ları yoktu. Balkanlar'dan da Kafkaslar'dan da kaçan Türk ve/veya Müslüman halkların sığındıkları Anadolu'da hem dışarıda hem içerde 'başkaları'nın da olduğu bir 'dünya'da 'hayatta kalma' mücadelesi veriyorlardı. Jakobenliklerinin alternatifini tarihten tasfiye olmak ya da bugün Gümülcine Türklerinin içine düştükleri duruma düşmek şeklinde görmeleri ne gereksiz bir 'korku' ne de işgüzarlıklarını gerekçelendirmek için uydurdukları bir 'tehdit'ti."[841]

Türkiye'nin Batılılaşma sürecinin bir ihtiyaçtan, bir zorunluluktan doğduğu bu çalışmanın temel bir varsayımıdır. Bu sürece yön veren başlangıçta Osmanlı sarayı olsa da, Tanzimat sonrası yönlendirme işi aydın ve bürokrat kadrolara kalmıştır. Meriç'ten Ülgener'e hatta Attila İlhan'a kadar Türk aydınını Batılılaşmaya yön veya destek vermekle eleştirenlerin ya da Berkes'in Tanzimat dönemi bürokrat ve aydınlarına karşı takındığı suçlayıcı tavırlarda genellikle göz ardı ettikleri, bu hareketin "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusuna bulunabilen tek cevabın Batılılaşmak olmasından dolayı gelişmesidir. Tanzimat'tan beri bu sorunun peşinde koşan Türk aydınının, 1960'ların yahut 1970'lerin aydınlarının rahatlığında olmadığının altını çizmek gerekir. Tezel'in tespitleri "*Müstağrip*", "*Batı özentisi*", "*Jakoben*", "*köksüz*" vb. pek çok küçümseyici yahut eleştirel sözlerle anılan Türk aydını, özellikle de onun devleti yöneten kesimine dair yorumlarda içinde bulundukları tarhisel koşulların, onları yönlendiren saiklerin göz ardı edilmesini son derece çarpıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Özellikle Cumhuriyet'i kuran kadrolara yönelik sıklıkla dile getirilen "*tepeden inmeci*" ve radikal yaklaşımın arka planında yıkılan bir İmparatorluğun kalıntıları altında kalma korkusunu yaşayan bir aydın kuşağının korku ve endişelerinin, yaptıkları tercihleri halka soracak

[841] Tezel, "*Jakoben Yenileşmecilik*", **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, s. 143.

vakit ve ortamlarının olmadığı gerçeğinin altını çizmesi bakımından bu yorumun önemini burada vurgulamak gerektiği düşünülmektedir.

Türk aydınının Tanzimat sonrası halktan kopmuş olduğu konusunda ise, Batılılaşma öncesinde aydın tabakasına karşılık gelebilecek ulemanın durumunun da çok farklı olmadığı Osmanlı geleneksel düzeni anlatılırken belirtilmişti. Aydınlara ilişkin esas olarak eleştirilebilecek hususun, Cumhuriyet kurulduktan sonraları dahi gündeminin halktan ziyade devlet üzerine şekillenmesi olduğu düşünülmektedir. Söz konusu eleştiriye Osmanlı/Türk tarihinde devletin her şeyin üstünde olması, devletin yıkılması halinde toplumun varlığını idame ettiremeyeceği yönündeki geleneksel kanaat kadar, aydının aynı zamanda ve çoğunlukla bir bürokrat olması şeklinde bir karşılık vermek mümkündür. Dolayısıyla Batı'da bireylerin yahut toplumsal sınıfların çıkarlarını savunan aydın, Türkiye'de devletin varlığını önceleyerek toplumun da varlığını savunduğunu düşünmüştür, denilebilir.

Batılılaşma sonrasında aydınının Batılı aydınlardan farklı olarak bireylerin ya da belli bir toplumsal sınıfın haklarını savunmamasını Tanpınar şöyle açıklar: *"Hiçbir milletin münevveri, bizim kadar içtimai olamaz. Eğer ferde ait bazı hakların bile peşinde koşmamışsak, bu daimi bir tehlike içinde yaşamamızdan ileri gelir. Türk milleti iki yüz sene muhasara edilmiş bir kale nizamiyle yaşadı. Muhasara şiddetlendikçe fert kendisini cemiyete bağışladı."*[842] Bu noktada sorulması gereken soru, "*muhasara*" bittikten sonra bireyin hak ve özgürlüklerinin, devlet ve toplum karşısındaki durumunun Türk aydınının gündeminde olup olmadığıdır. Bu çalışmanın konusu ve sınırları itibarıyla Berkes'in ve Meriç'in gündeminde olmadığını söylemekle yetinmek gerekir.

[842] Tanpınar, **Yaşadığım…**, s. 303.

Aydın eleştirisi konusunda Niyazi Berkes ve Cemil Meriç arasında nihai bir karşılaştırma yapmak gerekirse, bir düşünür olarak Meriç'in bu konuya çalışmalarında daha fazla yer verdiğini belirtmek gerekir. *Mağaradakiler* kitabı ağırlıklı olarak aydın/entelektüel tanımı ve eleştirisi üzerinedir. Kitaba bu adı vermesinin nedeni; Türk intelijansiyasının Batılılaşmadan beri "*körlerin mağarası*"nda[843] olmasıdır. Yükselen bir sınıfın, başka bir ifadeyle burjuvazinin şuuru olan aydın, bir devrimcidir. Ayırıcı özelliği eleştiridir. Meriç'e göre aydın, zamanının irfanına sahip olacak, ülkesinin dilini, edebiyatını ve tarihini bilecek, aynı zamanda dünyadaki belli başlı düşünce akımlarını tanıyacaktır. Önyargılara itibar etmeyecek, olayları bizatihi kendisi inceleyip değerlendirecektir. Başlıca özellikleri ise dürüst, uyanık ve cesur olmaktır. Bir "*bilgi hamalı*" değil, hakikat uğrunda her savaşı göze alan "*bağımsız bir mücahit*"tir.[844]

Niyazi Berkes, aydına toplumsal kalkınma ve çağdaşlaşma yanlısı olması gerektiği yönünde toplumcu bir işlev atfederken Türkiye gibi gelişmekte olan ya da az gelişmiş ülkeler için gerekli gördüğü bir profili çizmektedir. Cemil Meriç ise, daha Batılı bir aydın profilini tasvir etmektedir. Türkiye'de toplumsal sınıflar olmadığı için Türk aydınına bir sınıfın temsilcisi olmak gibi bir işlev yüklemez. Diğer yandan, Berkes gibi bir toplumsal kalkınmayı öncelemediği için Türk toplumunun bütününü ilgilendiren ve onun yaşam koşullarının iyileşmesini savunacak bir rolden söz etmez. Meriç için aydın, Platonvari bir "*hakikat*" arayışında mağaranın dışına çıkmaya cesaret eden kişidir.

3.3. Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'te Dinve Laiklik Konusu

Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin tartışmalarda din kurumu önemli bir yer tutmaktadır. Bu doğrultuda Niyazi Berkes'in bakış açısından Batılılaşma aynı zamanda bir sekülerleşme sürecidir. İngilizce olarak yayımlanan ve sonradan *Türkiye'de*

[843]Meriç, **Sosyoloji..,** ,s. 194-195.
[844] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 24.

Çağdaşlaşma olarak Türkçe'ye çevirdiği çalışmasının *The Development of Secularism in Turkey* olması bu anlayışın bir yansımasıdır. Cemil Meriç içinse Batılılaşma, neredeyse bütünüyle kültürel bir hareket olarak Osmanlı/Türk değerlerinden vazgeçiş biçiminde değerlendirildiğinden, dinden de uzaklaşma gibi görülür.

Gerek Berkes gerekse Meriç toplumsal bir kurum olarak dinle epey ilgilidirler. Sadece İslamiyet değil, diğer dinler ve özellikle Batı kültürünün temel kaynaklarından biri olan Hıristiyanlık konusunda da geniş bir bilgi sahibi görünürler. Bu bakımdan Berkes, Osmanlı toplumsal yapısı üzerinde daha etraflıca durduğundan Müslümanlıkla birlikte Ortodoksluk çalıştığı başlıklardan biri olmuştur. Nitekim 1964 yılında *Yön*dergisinde Ortodoks Kilisesinin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerindeki konumu ve faaliyetlerine ilişkin olarak peş peşe makaleler yazmıştır. Cemil Meriç ise, Avrupa'da düşüncenin gelişimi, toplumsal sınıfların ortaya çıkışıyla daha ilgili olduğu için Batı'da dinin toplumsal yaşamdan çekilmesi meselesine epeyce değinmiştir.

Cemil Meriç, Avrupa toplumları için "*dinsizlik*" addettiği maddeciliğin ve dolayısıyla laikliğin ne kadar olumlu bir gelişme olarak görmekteyse, Türkiye için o kadar olumsuz bir gelişme olarak değerlendirmektedir. Hatta Osmanlı İmparatorluğu'nun "*mahvına*" neden olduğuna inanır.[845] Buna karşın Berkes, Batı'da çıkan laikliğin Türkiye ve İslam toplumları için daha elzem olduğu görüşündedir.[846] Berkes, öne sürdüğü görüşlerini bir neden sonuç ilişkisi içinde açıklarken Meriç, diğer pek çok konuda olduğu gibi din meselesindeki görüşlerinde de nedenlerle ilgili görünmemektedir. Genel tespitlerde bulunmakla yetinmiştir.

Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde laikleşme konusunun özel bir önemi olduğu ve söz konusu iki düşünürün de bu konuya sıklıkla gönderme yaptığından hareketle, din

[845]Meriç, **Bu…,** s. 180.
[846] Berkes, **Atatürk**.., s. 163.

konusunun ayrı bir başlık olarak incelenmesinde fayda görülmektedir. Öncelikle Niyazi Berkes'in düşüncelerini ve tespitlerini gözden geçirmek Türkiye'de laiklik meselesinin çıkışından itibaren nasıl bir seyir izlediğini görmek bakımından kolaylık sağlayacaktır. Zira Berkes, bütün bir Batılılaşma hareketini ele aldığı gibi tarihsel ve toplumsal yönleriyle bu konuyu ele almıştır. Ardından Meriç'in görüşleri ise, muhafazakâr ve İslamcı çevrelerin laikleşme adımlarına yaptıkları itiraz ve eleştirilerini anlamaya yarayacak bir bakış açısı sunacaktır.

3.3.1. Niyazi Berkes'in Çağdaşlaşma Önceliği: Din-Devlet Ayrışması

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e uzanan bütün bir yenileşme hareketini Batılılaşma değil, çağdaşlaşma olarak adlandırırken sekülerleşme kavramından yola çıkar. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabının Giriş bölümünde Batı dillerinde sekülerlik sözcüğünden gelen terimin Türkçe karşılığı için çağdaşlaşmanın daha uygun olduğunu açıklarken Türkiye'nin son iki yüzyıldır gösterdiği yenileşme çabalarının getirdiği aşamaları "*din ve dünya işlerini ayırma davasını mihver alarak*" incelediğini dile getirmektedir.[847] Dolayısıyla Berkes'in düşüncelerinde çağdaşlaşma, esas itibarıyla bir sekülerleşme sürecidir.

The Development of Secularism in Turkey kitabının Önsözünde, anılan çalışmada din ve devlet arasındaki işlere odaklandığı, ancak incelemenin ölçeğini geniş tuttuğunu belirtmektedir. Berkes, bunu iki nedenle yaptığını söyler: Birincisi devlet ve din arasındaki ilişkilerin etkilediği süreçlerin bir çerçevesini çizmek, ikincisi ise bu ilişkilerin İslam örneğinde Hıristiyanlıkta olduğundan çok daha fazla şeyi çağrıştırdığını göstermek içindir.[848] Söz konusu tespitlerden yola çıkıldığında Berkes açısından sekülerleşme,

[847] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 15.
[848] Berkes, **The Development**…, p. v.

Batılılaşma sürecinin sonucunda ortaya çıkan bir olgu değil, bizatihi bu sürecin kendisidir.

Berkes, Türkiye'deki yaygın kullanımıyla laiklik olarak adlandırılan sekülerleşme gelişimini anlatırken Cumhuriyet dönemindeki devrimci adımlardan ziyade Osmanlı İmparatorluğu'nda "*din-ü-devlet*" ilkesinin nasıl işleyip zaman içinde nasıl dönüştüğünü açıklar. Bu dönüşümü açıklarken aynı zamanda, din ve devlet ilişkisi açısından İslamiyet ve Hıristiyanlık karşılaştırması yapar. *Teokrasi ve Laiklik* başlıklı kitabında bu karşılaştırmayı ayrıntılı bir biçimde ele alır. Dinin İslam toplumlarındaki rolü ile Hıristiyan toplumlarındaki rolü arasındaki ayrım, onu laikliğin İslam toplumları açısından daha elzem olduğu sonucuna götürür.

Niyazi Berkes, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet yönetimine ilişkin olarak temel ilkenin "*din-ü devlet*" olduğunu kaydeder. Devlet gerçek anlamıyla bir İslam devleti değildir. Bu devletin dünyevî tarafı "*nizam*", dinî tarafı "*şeriat*" olarak adlandırılmaktadır. "*Din-ü-devlet*" ilkesinin işlemesi, birbirinden ayrı bu kategorilerin kendilerine özgü yerlerini alarak kendilerine düşen ödevleri yapmalarıyla mümkündü. Siyaset bu dengeyi sağlama, parçaları yerinde tutma, her birinin ne fazla güçlenip ne de zayıflamasına olanak bırakmama işiydi. Din bilginleri ve yargıç sınıfı olarak ulemanın bu dengeyi koruma işindeki ödevi "*adalet*"i sağlamak ve halkın ödevlerindeki olumluluk sınırlarının bozulmamasına bakmaktı. Bu anlamda "*din-ü-devlet*" arasındaki bağı sağlayan şeriatın ortadan kalkması dünyanın, haliyle devletin yıkılması demekti. Ulema burada, devletle din arasındaki ayrılığı birleştirme görevini üstlenirdi. Bu sınıf, Batı geleneğinde olduğu gibi bir "*kilise örgütü*" değildir. Devletle toplum arasında hukukî bağı sağlamaktaydı.[849] Gerek devletin örgütlenişi gerekse din ve toplumla kurduğu bağlar bakımından Osmanlı İmparatorluğu Hıristiyan Batılı devletlerden son derece farklıdır. Bu

[849] Berkes, **Teokrasi**.., s. 56-58.

farklılık İslamiyet'in kendisinden kaynaklandığı kadar sadece Osmanlı'ya özgü özelliklerden de kaynaklanmaktadır.

Batı uygarlığında dinle siyasal erkin kurumlaşması, belirgin bir biçimde ayrı alanlar olarak belirir. Bu nedenle Batı uygarlığında kurallaşmış eylem örnekleri olarak "*dinsel*" olanla "*dünyasal*" olan arasındaki ayrımı yapmak zor olmazdı. Bunlar, yaşamın kiliseye ait olan "*manevî*" bölgesi ile devlete ait olan "*dünyasal*" bölgesi olarak kolaylıkla ayırt edilebilmekteydi.[850] Berkes, Hıristiyan toplumlarında görülen ayrımın Batı ve Hıristiyanlık dışı ülkelerin devlet din arası ilişkilerinde görülemeyeceğini söyler. Hıristiyanlık dünyasındaki din ya da Kilise örgütleri, gibi devletten önce ya da devlet dışında bir örgütlenme özellikle Müslüman toplumlarda görülmemektedir.[851] Herhangi bir devletten bağımsız olarak ortaya çıkıp yayılan Hıristiyanlık, 4. yüzyılda Roma İmparatorluğu'nun dini haline gelmiştir. 5. Yüzyılda Doğu'dan gelen göçlerle zayıflayan İmparatorluk Doğu ve Batı Roma olarak ikiye bölünmüş; Doğu Roma, Bizans İmparatorluğu olarak bin yıl daha devam etmiştir. Buna karşın Batı Roma İmparatorluğu parçalanmış, içinden birçok prenslik, feodal beylik çıkmıştır. Bu yüzyıldan sonra Kilise, Batı'daki tek bütünleşik güç olarak kalmış, böylece Batı Hıristiyanlığının başlıca önemli kurumu haline gelmiştir. Zaman içinde monarşik bir yapı olarak kurumsallaşan Batı Kilisesi, Papalık olarak ortaya çıkmıştır.[852] 13. Yüzyılda Avrupa'da Papalık ile krallıklar arasında çatışmalar başlayana kadar da Papalık başat güçtü. Fransa'da kralın din adamlarını vergilendirmesiyle başlayan çatışmada, Kilisenin zenginliğinden, sömürüsünden, baskısından rahatsız olan tüm çevreler, özellikle de İngiltere, Fransa Kralına destek verince Papalık geri adım atmıştır. Bundan sonra krallıklar, Kiliseye karşı otoritelerini güçlendirici çabalarına devam etmişlerdir. 14. Yüzyıldan itibaren Roma Kilisesinden bağımsız ulusal kiliselerin kurulması düşüncesi uyanmıştır. Kiliseyi kendi

[850] Berkes, **a.g.e.**, s. 9.
[851] Berkes, **a.g.e**., s. 9-10.
[852] Carter Lindberg, **A Brief History of Christianity**, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 51-56.

sınırları içinde örgütleyip denetimleri altına almak isteyen krallar, ulusal gücü tek merkezde, kralda toplama yoluna gitmişlerdir. Bunun için düzenli bir devlet bürokrasisi oluşturulurken ulusal bir vergi sistemine geçilip düzenli ordular kurulmaya başlamıştır.[853] Sonrasında Avrupa tarihi, 16. yüzyıldaki Reform hareketine kadar Kilise ile dünyevî otoritenin arasındaki güç mücadelesi üzerinden şekillenmiştir.

Din ve kilise yüzyıllardır Hıristiyan toplumların temelini oluşturduğu için 16. yüzyılda Almanya'da başlayıp yayılan dinî devrim olarak Reform hareketi, Avrupa'yı derinden sarsmıştır. O zamana kadar Roma Kilisesi etrafında toplanan Batı Hıristiyan dünyası birbirine "*yabancı ve düşman*" iki dünyaya, Katolik ve Protestan dünyalara, ayrılmıştır. Bu ayrılmanın siyasi sonuçları büyük olmuştur. Din alanındaki değişimler, gerek devletler arasında gerekse devletlerin kendi içinde çetin mücadelelere yol açmış, bunu siyasi ve toplumsal mücadeleler izlemiştir. Papalıkta çöküşün hızlanması, Hümanizm[854] hareketi sayesinde Hıristiyanlığın kaynaklarına inilmesi ve serbest düşüncenin yayılması, matbaanın yeni düşünceleri geniş halk kitlelerine ulaştırması bu dinî reformu hazırlayan temel koşullar olmuştur. Hıristiyan halk için kilisenin yolsuzluklara bulaştığını, kiliseyi bir devlete dönüştürmek için siyasi propagandalara başvurulduğunu görmek de bu süreçte etkili olmuştur. Papalık bu dönemde, dünyanın her yerindeki kilise mülklerinden %2,5 oranında vergi almaktaydı. Almanya'da toprağın neredeyse üçte biri kiliseye aitti. Papalığın topladığı bu vergilerin yükü de kilisenin toprağını işleyen köylünün üzerindedir.[855]

---

[853] Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, İmge Kitabevi, Ankara, 1997, s. 19-20, 82-83.

[854] Avrupa'da 14. ve 15. yüzyıllarda İtalya, Almanya gibi ülkelerde ortaya çıkan bir tür aydın hareketidir. Ortaçağ din felsefesinin ve Kilise kurumlarının eleştirilmeye başlandığı, antik Yunan ve Latin metinlerinin ortaya çıkarılıp, bu metinlerdeki eleştiri yöntemlerinin Hıristiyanlık dini üzerine uygulanması üzerine şekillenmiştir. 15. Yüzyıl itibarıyla birçok antik metnin birleşimden oluşan İncil, bu dönemde yeniden gözden geçirilmiş ve orijinal şekline dönüştürülmeye çalışılmıştır. İnalcık, **Rönesans Avrupası-Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016,s. 160-161 ve ayrıca bkz. Miri Rubin ve Walter Simons (ed.), **Christianity: Christianity in Western Europe 1100-1500**, v. 4, Cambridge University Press, 2009, s. 372-400 ve s. 472-493.

[855]İnalcık, **Rönesans…,** s. 158-160.

Batı'da toplumsal bir kurum olarak Hıristiyanlık dinine ilişkin yukarıda anlatılanlardan yola çıkarak varılacak temel sonuç, dinin, daha doğrusu Kilisenin dünyevî krallıklardan ayrı bir otorite, kendine ait toprakları, vergi gelirleri ve örgütlenmesi olan siyasi bir güç olduğudur. Halk, bu iki güç arasında yüzyıllar boyunca sıkışıp kalmıştır. Batı'da önce güçlü monarşilerin, sonra laik ulus-devletlerin ortaya çıkışı Katolik Kilisesine karşı verilen bir mücadelenin neticesidir. Başka bir deyişle, dinî otoriteyle dünyevî otoritenin savaşından dünyevî otorite galip çıkmıştır. Hâlbuki İslam ülkelerinde dünyevî ve dinî otorite iki ayrı güç değildir. Din ve devlet örgütlenmesi bütünleşiktir. Din, devletin çatısı altında, onun örgütlenmesinin bir parçasıdır. Müslümanların dinle-devlet arasında kalmaları diye bir durum söz konusu değildir. Halk devlete bağlı olduğunda dine de bağlı oluyordu. Avrupa'da bu hareketin neticesinde Protestanlık mezhebi ortaya çıkmış, İncil ulusal dillere çevrilmeye başlanmıştır. Dünyevî iktidarların ve halkın üzerinde bir baskı unsuru olarak Roma Kilisesinin gücü iyiden iyiye zayıflamış, ulus-devletlerin doğuşuyla birlikte ulusal kiliseler güç kazanmıştır. Aydınlanma ve Sanayi Devrimleri ile Fransız İhtilali neticesinde Kilise bir otorite, bir iktidar odağı olarak toplum ve siyaset hayatından neredeyse bütünüyle çekilmiş, din kişisel hak ve özgürlüklerin konusu haline gelmiştir.

Niyazi Berkes, Avrupa'da 16. yüzyılda din alanında yaşanan gelişmeleri irdelerken, bunun Osmanlı İmparatorluğu'na yansımaları meselesini de ele alır. Bu doğrultuda, Protestanlığın çıkışıyla ilgili kavgalara Türklerin başından beri bir biçimde dâhil olduğuna dikkat çeker. Protestanlığın çıkışında Türklerin Roma Kilisesi üzerindeki baskıların payı olmuştur. Türklerin yönetimi altında yaşayan farklı inançlardan üyelerin Hıristiyan devletlerin idaresine göre daha serbest bir biçimde yaşamaları başka bir etken olmuştur.[856] Hıristiyan Avrupa devletlerinde ne başka dinlerden ne de başka

[856] Berkes, **Patrikhane…**, s. 14-15.

mezheplerden topluluklar, Osmanlı'daki gibi inançlarını yaşayabilmişlerdir. Bu konuda özellikle İmparatorluktaki Ortodoks cemaatinin özerkliği Berkes'in üzerinde durduğu bir konudur.

Berkes, İstanbul'un fethiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun himayesine giren Ortodoks Kilisesine İmparatorluktaki tüm Ortodoks Hıristiyanlarının bağlandığını kaydeder. Böylece Fener Rum Patrikliğine ekümeniklik (evrensellik) hakkı tanımıştır. İstanbul'daki Kilise, Osmanlı'daki bütün kiliselerin üzerine çıkarak devletten ayrı dinî bir özerklik kazanmıştır. Bizans'ta olmayan bu üstünlük Türkler sayesinde İstanbul Kilisesine verilmiştir. Osmanlıların izlediği bu siyaset onları Katolik devletleriyle karşı karşıya bırakmıştır. Şu halde Yakındoğu Ortodoks Kilisesi yok olmak üzereyken, Osmanlı egemenliği altında yeni bir güce ve hayata kavuşmuştur. Balkanlar'dan Mısır'a kadar bir örgütlenmeye sahip olmuştur.[857]

Batı'da Katolik Kilisesi ile ulus-devletlerin arasında yaşanan çatışmalardan farklı olarak Osmanlı'daki Ortodoks Kiliseleri, 19. yüzyıldaki ulusçu hareketlerin çıkışında önemli bir rol oynamıştır. Osmanlı devlet idaresinden özerk yapıları olan bu dinî cemaatler uluslaşma sürecine kolaylıkla girebilirken, İslam dini ile devlet arasındaki girift ilişkilerden dolayı Müslüman unsurlar arasında bu süreç daha geç başlamıştır. Laikleşme hareketi ise, Ortodoks ya da Katolik fark etmeksizin Hıristiyan ülkelerden genel itibarıyla başka bir seyir izlemiştir. Çünkü Hıristiyanlıkta devlet otoritesinden ayrı bir kilise kurumu etrafında şekillenen dinin örgütlenişi ve toplumsal konumu Osmanlı İmparatorluğu'nda tamamen farklıdır. Niyazi Berkes, laiklik üzerine yazdığı hemen bütün metinlerinde bu farklılığa vurgu yapar.

[857] Berkes, **a.g.e**., s. 11-14.

Berkes, Müslüman toplumların hiçbirinin siyasal kurumlarının İslamiyet'ten kaynaklanmadığını belirtir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulduğu 14. yüzyıldan Tanzimat'a kadar olan devirde İslamiyet'in başlıca görevi "*toplumsal beraberlik*" denilebilecek bir birimin desteği ve yön vericisi olmaktır. Bunun başarılışı "*şeriat*" diye adlandırılan ve kişilerin sadece ibadet ve dualarını değil, daha çok dünya işlerini ve toplumsal ilişkilerini düzenleyen, "*doğru eylem yolu*"nu gösteren, kişiyi özünde siyasal olmayan kurallarla bağlayarak mümkün olmuştur. Berkes bunun, Hıristiyanlıkta olduğu gibi yalnız dine inananlar birim ve birliği anlamında bir kilise içinde gerçekleşmediğine dikkat çeker. Şeriat adı altındaki kurallar, devletten bağımsız bir örgüt veya din adamları tarafından değil, devlet çatısı altındaki kişi ve kurumlar tarafından uygulanmaktaydı. Günlük yaşamdaki kurallar, kutsal sayılmayan dünya işleri alanında kalıyordu. Bu anlamda sözgelimi İslam hukukunda evlenme, Hıristiyanlıktakinin tersine dinsel yanı olmayan bir hukuksal akittir. Evlenme de boşanma da dinsel bir kural değildir.[858] Osmanlı'da devlet işleri konusunda İslam hukuku ile örfî hukuk birlikte uygulanırken, Müslümanlar açısından özel hukukta uygulanan kurallar şeriat kurallarıydı.

İslam toplumlarında fıkıh okullarının öğretilerinden çıkan sonuçları, bu alandaki kitaplardan çıkarılan yöntem ve olayları birlikte değerlendiren siyasal otoritenin uygulamaları sonucunda biriken kurallar dizisi, şeriat adı altında bir tür özel kişi hukuku oluşturmuştur. Bu çerçevede İslam toplumlarında hukuku din yapan, dinin kendisi ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi devletten güçlü olan Kilise değil, devletin kendisidir. Devlet, dinî kaynaklara dayanarak bir kurallar bütünü oluşturmuştur. Herhangi bir "*asır*"da ortaya çıkıp yerleşen bir kural, bir sonraki dönemde "*din kuralı*" haline gelmiştir. Böylece şeriat, yerleşik bütün bu kuralların toplamı olarak ortaya çıkmıştır.[859] Bu hukuk anlayışı,

[858] Berkes, **Teokrasi**, s. 13-14.
[859] Berkes, **Teokrasi…**, s. 15.

İslam toplumlarında din ile devletin iç içe geçmiş iki kurum olması sonucunu doğurmuştur.

İslamiyet'te başından beri "*devlet örgütü*" ile "*din örgütü*" gibi iki ayrı örgütlü bir uygarlık oluşmamıştır. Arap fetihleriyle kısa süre içinde bir devlet haline gelmiş, bu devlet daima İslamiyet ile bir arada varolmuştur. Bu çerçevede İslamiyet, Hıristiyanlıktan farklı olarak bir "*kilise*" dini değil, bir "*devlet*" dinidir. Haliyle Müslüman halkın bir siyasal birim oluşturamadığı yerde, başka bir ifadeyle devletin olmadığı durumda şeriat kuralları dayanaksız kalmıştır. O nedenle Müslüman halklar çoğunlukla devletleşme olanakları aramışlar ve bulmuşlardır.[860] Fakat Berkes, İslamiyet'te dinin devletle hiçbir zaman aynîleşmediğini kaydeder. Dinin devletin yerini alarak kendisini devlet haline getirmediğini, başka bir deyişle bir din devleti, teokrasi olmadığını ileri sürer.[861] Din, devletin altında örgütlenmiştir.

Dinin, devletin altında ve ona bağlı olarak örgütlenmesi işi özellikle Türk İslamlığı veya Türklerin siyasi egemenliği altındaki yerler için geçerlidir. Türklerde devlet daima üst bir konumda kalmış, din ona kısmen hukuk yolunda yardımcı olmak, kısmen kişilerin ruhî ve moral bağlantılarını cami ve tarikat dindarlığı ile sağlamış olmak, kısmen de halkın millî, İslamiyet'ten gelmeyen örf ve adetlerine nüfuz ederek kültürün önemli bir parçası olmak gibi roller oynamıştır. Berkes'e göre din ve devlet ayrımı yapmak ihtiyacı, 19. yüzyıldan sonra devletin zayıfladığı her yerde kişilerin devletten mahrum kalma sonucu olarak toplumsal varlıklarına temel olarak dine sarılmalarının yarattığı bir şey olmuştur.[862] Devlet zayıfladıkça, "*geleneğin son kalesi*" olarak din güçlenmiş ve dinselleşme artmıştır.

---

[860] Berkes, **a.g.e**., s. 56, 86.
[861] Berkes, **Arap Dünyasında İslamiyet, Milliyetçilik, Sosyalizm**, Köprü Yayınları, İstanbul, 1969, s. 227.
[862] Berkes, **Arap….**, s. 228.

Niyazi Berkes, Müslüman halkın günlük yaşamında dinin, Hıristiyanlıkta görülmeyen iki başarı elde ettiğini dile getirir. Biri, ayrı İslam toplumlarını kendi kurallarına bağlayara hukuk alanındaki ilerleyişi; diğeri vicdana dayalı inanç alanlarının güçlü yer kazanmasıdır. Bu inanç alanlarından biri "*tasavvuf*"tur. Halkın hem üst tabakalardaki kültürlü, hem de esnaf-işçi kesimlerinin manevî yaşamına nüfuz etmiştir. Bir ikinci alan, tasavvufun karşıtı gibi görünmekle birlikte, aynı şeyi halk arasında özel hukuk alanında gerçekleştiren fıkıhtır. Mutlak güçlü devletin karşısına böyle iki rakip çıkmıştır. İslam tarihinin Ortaçağını anlayabilmek için padişahların devletlerinin tarihinden başka, fıkıh ve tasavvuf yaşamını da bilmek gerektiğini söyleyen Berkes'e göre bu uygarlıkta ikili değil, "üçlü *bir güç yan yanalığı ya da karşıtlığı*" vardı: "*Devlet, ulema, tarikat. İslam ülkelerinin ortaçağ tarihi bu üç güç arasındaki sıkı ya da gevşek, sert ya da durgun ilişkiler çerçevesi içinde geçer*."[863]

Dinî hukukun ve eğitimin başındaki ulema her ne kadar çoğunlukla devlet görevlisi olsa da, saltanatın zayıfladığı dönemde, devletin içinden din kurumunun temsilcisi olarak siyasi otoritenin karşısında yer alabilmiştir. Osmanlı'da yeniçeri/ulema işbirliğini bu bakımdan değerlendirmek gerekir. Tasavvuf ise tarikatlar ve lonca teşkilatları aracılığıyla Müslüman reayanın günlük hayatında etkili olmuşlardır. Bu etki sadece dinsel yaşayış, dua ve ibadet düzeyinde değil, aynı zamanda iktisadi faaliyetler bakımından geçerlidir.

Dinin halk yaşamındaki işlevine karşılık, devlet ile olan ilişkileri başka bir düzlemde idi. Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet, meşruluğunu ne şeriattan ne de tasavvuftan almaktaydı. Devlet zayıfladığı dönemlerde bu iki kuruma başvurduğunda, ikisi de bozulmuştu. Dolayısıyla devlet dinsel, ruhsal bir temele dayanmamıştır. Din, devletin altında örgütlenmiş bir kurum olarak daha çok Müslüman halkın yaşamını

[863] Berkes, **Atatürk..**, s. 220.

düzenliyordu. Berkes, bu durumun başta laiklik açısından olumlu görünse bile özel haklar alanına daraltılan şeriatın kendi kurallarını "*asla değişmez*" kurallar olarak yaşamasını ciddi bir güçlük olarak değerlendirir. Kişinin hukukî hakları devletin siyasal idarî hukuku, gelenek, belli çevrelerin çıkarları, anlamı kalmamış alışkanlıklar arasında sıkışmış oluyordu. Bunların hiçbirinin demokratik ya da rasyonel temeli olmadığından hukuk alanındaki yeniliklere karşı neredeyse bütün kapılar kapatılmıştır.[864] Devlete ilişkin düzenlemelerde daha esnek, ihtiyaç halinde yenilenen bir hukuk anlayışı söz konusu iken, özel hukukta Tanzimat'a kadar bir değişiklik yapmak gündeme dahi gelmemiştir.

Değişiklikler Osmanlı toplumunun düzenini etkilemeye başlayınca geleneğin "*en üst organı*" olan devletin konumu da sarsılmıştır. Bu sarsıntılarla din, şeriat ya da tasavvuf olarak öne çıkmaya başlamıştır. Bu ortamda devlet ve din alanın temsilcileri ya geleneksel düzene sarılmak ya da dini siyasal düzenin alınyazısından kurtarmak için onu yeni koşullara uydurmaya çalışmak tercihleri arasında kalmıştır. Osmanlı tarihinde 18. yüzyıldan sonra bu iki doğrultunun ikisi de belirmiştir. Berkes'e göre dinin dünyevî düzenin alınyazısından ayrılması seçeneğinin başarılı olması iki koşula bağlıdır: Birincisi, ekonomik, siyasal ve toplumsal yaşamda özgürlüklerin sağlanması zorunluluğudur. İkinci koşul yaşam alanının çeşitli bölümlerinin şeriatın kurallarından ayrılıp özgürleştirilmeleri koşuludur. Bu doğrultuda din, kendi ödevlerini yerine getirme çabası olacaktı. O zaman inananlar yalnız kendi kişisel bağlılıklarına göre davranacak, din, laik yaşam alanındaki kararların getireceği işlere artık karışmayacaktı. Berkes gerçekte böyle gelişmediğini ifade eder. İslamiyet'in dünyaya dönük bir din olmasının yansıması, dinin dünya işlerindeki rolünün azalması sonucunu değil, tam tersine dünya işlerindeki yerinin artması sonucunu doğurmuştur. Toplumsal gelişmelerin gerisinde kalınca da bu gelişmeleri reddetmek zorunda kalarak kapalı bir sistem içine hapsolmuştur.[865] Bu

[864]Berkes, **a.g.e**.,s. 221.
[865]Berkes, **Teokrasi..,** s. 19-21.

durumda din, devletin değişimi, Batılılaşması önünde bir engele, direnenlerin bir kalesine dönüşmüştür. Dolayısıyla din kurumuyla değişmek isteyen devlet arasında bir mücadele meydana gelmiştir. Bu mücadelenin başlangıcında tasavvuf ve şeriatı kapsayacak şekilde din kurumu, zayıflayan devlete karşı alanını genişletmeye çalışmıştır.

Dinselleşme eğiliminin artmasıyla ilgili olarak Berkes, Osmanlı'da çağdaşlaşma eğilimi başladıkça eskiden din şemsiyesi altına girmemiş pek çok konunun bu şemsiyenin altına toplanmaya başladığına dikkat çeker. Bu anlamda Osmanlı'da "*çağdaşlaşma*" ile "*dinselleşme*" hemen hemen eş zamanlı olarak gelişmiştir. Çünkü esas mesele Osmanlı açısından geleneksel düzenin, kurumların ve kişilerinin değişim karşısında direnmesi olmuştur ve din "*geleneğin en son sığınağı, savunma kalesi*" olmuştur. Bu nedenle her çağdaşlaşma döneminin ardından bir dinselleşme akımı baş göstermiştir.[866] Devletin idaresine ilişkin olarak hukuk alanındaki gelişmeler bu çağdaşlaşma-dinselleşme geriliminin bir göstergesidir. Tarık Zafer Tunaya, İmparatorluğun yükselme döneminde örfî alanı genişlerken ve yeni kanunlar üretilebilirken, gerileme devirlerinde ise, şer'î alanın genişletilmek, örfî alanın daraltılmak istendiğine dikkat çeker. Reform girişimlerini İslamiyet'e aykırı sayan muhafazakâr çevreler, örfî alanın genişletilmesine din adına itiraz etmişlerdir. Diğer bir özellik de, Osmanlı'da örfi ilkelerin "*şeriata aykırı olmadıklarını*" tespit edilip belgelenmesi yöntemi sebebiyle her yeniliğin şeriata uygun olması şeklinde bir siyaset ilkesi gelişmiştir. Bu doğrultuda, yükselme yıllarında şeriatı yeni düzenlemelere uydurma yöntemi ön planda iken, gerileme yıllarında "*yeniliklerin şer'î şerife uygun olmadıkları*" iddiası şiddetli mücadelelere yol açmıştır.[867] Dinî alan ile

[866] Berkes, **Türkiye'de..**, s. 17-18..
[867]Tunaya, **Türkiye'nin…**..,, s.10 ve s.10'dan Ömer Lütfü Barkan, "*Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi",* İstanbul Üniversitesi, **Hukuk Fakültesi Mecmuası**, XI/3-4 (1945), s. 216; Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi, c. VI**., s.135.; Kâmuran Birand, **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'a Tesirleri**, Ankara, 1955, s.18-19.

yenileşme arasındaki bu mücadele, aslında Berkes'in sıklıkla işaret ettiği geleneğin kutsallaştırmasının bir göstergesidir.

Dini kapsayacak şekilde geleneğin kutsallaştırılmasıyla ilgili olarak Murat Belge, Osmanlı İmparatorluğu'nun da dâhil olduğu İslam toplumları için Müslümanların elinde "*olabilecek en kesin 'talimatname'*"nin olduğuna ve hayatlarını buna göre düzenlemeleri gerektiği şeklindeki bir kanaate işaret eder. Bu toplumlar açısından kurdukları düzenin, kutsal kitaba uyduğuna dair bir inanç söz konusudur. Her ne kadar çeşitli aşamalarda, devleti idare edenlerin kurduğu düzenin Kur'an-ı Kerim'e uymadığını düşünenler olmuş ve farklı mezhepler ortaya çıkmışsa da, düzenin kitaba uyamayacağını söyleyen olmamıştır. Bunun kaçınılmaz sonucu, "*düzen*" ile "*kelam*" arasında böylelikle bir özdeşlik ilişkisinin kurulması ve dolayısıyla "*kelam*"da olan kutsallığın, onu bu dünyada gerçekleştirmekte olan "*düzen*"e de aktarılmasıdır. Böylece "*düzen*"in kendisi de kutsal hale gelmiş ve "*bozulmadan*" saklanması gereken bir şey olmuştur.[868] Osmanlı'da değişimin bir "*bozulma*" olarak görülmesi, ona karşı çıkılması bu anlayışın bir yansımasıdır. Batılılaşma kaçınılmaz olarak görüldüğünde de değişim bir biçimde "*kelam*"a uydurulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle İslam dünyasındaki muhafazakârlık, benzeri medeniyetlerde göründüğünden biraz daha farklı olmuştur. Batı toplumlarında "*kendiliğinden*" olan, modernitenin içinde, ama onun hızına ve yönüne karşı bir tepki olarak addedilebilecek muhafazakârlık, esasen bilinçli bir tepkiden ziyade, sürekli tekrar edilen bilinçdışı bir duygusal tavır, bir söylem şeklini almıştır.

"*Osmanlı toplumu zamanca en son gelen Müslüman imparatorluktu ve dünyadaki (yani Batı'daki) asıl büyük dönüşüm ona rast geldi. Ama içinden çıkan bir değişim olarak değil, dışarıdan gelen ve çarpan bir cisim gibi. Dolayısıyla, Osmanlı toplumu, fikren hazır olmadığı bir değişim sürecine elinde olmaksızın sürüklendi. Gene de -herhalde*

[868] Murat Belge, "*Muhafazakârlık Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, s. 96.

öncelikle coğrafi konumu ve politik yapılanması nedeniyle bu karşılaşmaya, öteki Müslüman ülkelere oranla daha çabuk ve enerjik bir cevap verme çabasına girdi- bu sonuçta yeterli olmasa da."[869]

Batı'daki siyasi, ekonomik ve toplumsal değişimlerden ilk etkilenen İslam devleti olarak Osmanlı'da din ile devlet arasındaki mücadelede ilk kaybeden geleneksel tasavvuf tarikatları olmuştur. Çünkü toplumsal değişmelerden fazlasıyla etkilenmişlerdir. Direnci yüksek olan şeriat ise, dünya değişmeleri karşısında giderek geri çekilmeye başlamış; sorunlar karşısında söz söyleyemeyecek, çözüm bulamayacak hale gelmiştir. Laikleştirici her adım onu biraz daha geriye itmiştir.[870] Nitekim 19. yüzyılda Ticaret Kanunu değişikliğinden başlayarak Mecelle'ye kadar uzanan hukukî düzenlemeler, şeriatın mevcut toplumsal değişiklikleri karşılayamamasından dolayı yapılmıştır. Laik hukuk kuralları Osmanlı İmparatorluğu'nda giderek kendine daha çok yer bulmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet, değişimi denetleyebildiğinde dinî destek sağlama zorunluluğundan kurtulmaya çalışmıştır. Berkes, bütün bunların Türkiye modelinde laikleşme olayının üstünlük kazanan bir düzeyde ilerlemesinin yolunu açtığını söyler.[871] Berkes'ten farklı olarak Şerif Mardin, Osmanlı yönetiminin Avrupa'da olduğu gibi Kilise benzeri bir kurumla uğraşmak zorunda kalmadığı için 19. yüzyılda İslam'ı yerleşik Osmanlı siyasetinin içinde kullanmaya devam ettirdiğini söyler.[872] Hukuki alanı gittikçe daralan din, 1876'da Kanun-ı Esasi'de hilafet makamının yasallık kazanması, ardından II. Abdülhamit'in pan-İslamizm siyaseti, dini eskiden olduğundan daha çok siyaset gündemine dâhil etmiştir. Bir anlamda İslam'ın siyasallaşması yönünde bir eğilim baş göstermiştir.

---

[869] Murat Belge, "*Muhafazakârlık Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, s. 96-97.
[870] Berkes, **Teokrasi…**, s. 22-23.
[871] Berkes, **Teokrasi….**, s. 22-23.
[872]Mardin, **Türkiye'de İslam**…, s. 155.

Osmanlı İmparatorluğu'nun pan-İslamizm'i benimsemesinin 19. yüzyılın son çeyreğinde içinde bulunduğu uluslararası koşulların bir zorlaması olarak değerlendiren Kemal Karpat, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşının ve ardından İngiltere'nin İmparatorluğun toprak bütünlüğünden yana olan politikasını terk etmesi üzerine hilafet makamının Müslümanları birleştirici bir unsur olarak kullanıldığını belirtir.[873] İslamiyet'in, Birinci Dünya Savaşı sırasında halife-sultan çerçevesinde tüm Müslümanları toplama işlevini yerine getiremediğinin görülmesi, hilafetin bir birleştirici unsur olmadığı gerçeğini ortaya koymuştur. Cumhuriyet döneminde hilafetin kaldırılması, ardından gelen diğer laikleştirici adımlar gündelik hayatın hemen tüm noktalarına kadar nüfuz etmekte olan dinin, bu alanlarla ilişkisi kesmiştir.[874] Nihayetinde Batılılaşma hareketiyle eş zamanlı olarak devam eden din ile devlet arasındaki mücadeleden devlet galip çıktığı gibi, laiklik devletin temel bir ilkesi haline gelmiştir.

Niyazi Berkes, laikleşme konusunda Türk toplumunu öteki Müslüman toplumlarından ayıran unsurun, diğer Müslüman toplumların çoğunda geleneksel düzendeki siyasal yapıların yıkılışına daha çok dinî nitelikte tepkiler verildiğine, Türk toplumunun tepkisinin ise daha çok siyasî olduğuna dikkat çeker. Başka bir deyişle, devletin kurtarılmasına, yeniden güçlendirilmesine ağırlık verilmiştir. Türkiye örneğinde dinle devletin zorunlu olarak ayrılması sayesinde devlet yok olmaktan kurtulmuştur. Cumhuriyet ve Atatürk devrimleri bu siyasî tepkinin nihaî aşamasıdır. Berkes, Kemalizm'in Türk devletçiliğine katkısının ve Kemalist rejimi devam ettirmenin zorunluluğunu burada görmektedir. "*Dinciler*"in, Türk toplumunun bu siyasî tepkisini ve Kemalizm'deki devletçilik ilkesinin bu noktadaki anlamını kavrayamadıklarını öne sürer. Çünkü devletçilikle laiklik ilkeleri arasındaki ilişki tarihsel bir ilişkidir.[875] Devletin

[873] Kemal H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, (çev. Şiar Yalçın), Timaş Yayınları, İstanbul, 2017, s. 287-291.
[874] Mardin, **Türkiye'de Din**…,s. 96-97.
[875]Berkes, **Teokrasi**…, s.23.

idaresindeki ekonomik kalkınma, laiklik ilkesinin devamını sağlayacaktır. Ekonomik anlamda gerilik ve yoksulluk, laiklik ilkesini zayıflatmaktadır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamaya başladığı dönemden itibaren din kurumunun alanını genişletmesi, Batılılaşmaya karşı verilen tepkilerin din örtüsüne bürünmesi Berkes'in savını destekleyici olaylardır.

Türkiye'nin Batılılılaşma sürecinde yenilikçi adımlara dini tepkiler verilmiş olması meselenin bir yönü iken; Osmanlı dönemindeki Batılılaşma hareketlerinde yeniliklere dinî bir dayanak aranması gayreti diğer yönüdür. Bunu Tanzimat Fermanı'nda şeriata bağlılık ilkesinin altının çizilmesi, Kanun-ı Esasi'de devletin dinin İslam olarak belirlenmesinde görmek mümkündür. Fakat bütün bu adımlar aynı zamanda Cumhuriyet'e uzanan laikleşme olgusunu sağlamlaştıran gelişmeler olmuştur. İslam'ın bir siyaset aracı haline geldiği II. Abdülhamit döneminde dahi, yoğun yayın faaliyeti, modern eğitim kurumlarının yaygınlaşması toplumun dünya hayatına bağlılığını artıran, dolayısıyla laikleşmeyi tabana genişleten gelişmeler olarak görünür. İkinci Meşrutiyet'ten itibaren ise İmparatorluğun yıkılış süreciyle birlikte Batılılaşma ve laikleşme süreci hız kazanmıştır. Saltanatın ve hilafetin kaldırılması, Cumhuriyet'in kuruluşu bu süreçteki kırılmadır. Egemenliğin "*Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi*"nden alınıp halka verilmesi başlı başına büyük bir devrimdir.

Bu büyük devrimi sağlayan, Berkes'in ifadesiyle, "*Atatürk doğrultusu*" olmuştur. Bu doğrultuda başlıca unsuru olarak gördüğü laikliğin soyut bir din öğesine karşı bir felsefe ya da bir siyasa tutumu olarak doğmadığı görüşündedir.

"*Laiklik ....eskimiş bir imparatorluğun yıkılışı üzerine, biri varlığını bütünü ile yitiren, diğeri tarihsel gerçekliği bulunmayan siyasal bağımlılıkları silme zorunlulukları içinden doğmuştur. Hilafet ya da Şeriat ideolojisi, İslamlığın doğuşundan bugüne değin sürmüş olan zorunlu ilkeler değil, on dokuzuncu yüzyıl zorunluluklarına karşı savunma*

aracı sanılarak yaptırılmış Müslüman halkın hiçbir kalkınma işine yaramadıktan başka, dünyayı tanıma olanaklarının önüne çıkmış engellerdir… Türkiye'deki 'çağdaşlaşma' (laiklik), Batı dünyasında olandan farklı olarak, yalnız dünya ve din güçleri arasında şu ya da bu biçimde ayırmalar yapılması sorunu değildir. Ondan çok daha kapsamlı, yalnız din ve devlet güçlerinin eylemlerini kapsamakla kalmayan, bütün toplumu gelenek değerlerinin tutuculuklarından kurtarıp, çağın değerlerinin gereklerine göre dinamikleştiren bir akım ve gidiş sorunudur. En önemli aracı ekonomik kalkınma, yetişen kuşakları eğitme, bu iki işi örgütleme gücü olacak bir devlet politikası geliştirme olacaktır."[876]

Berkes'in düşüncelerinde bir çağdaşlaşma yolu olarak Kemalizm, toplumun kalkınmasını, Türkiye'nin bağımsız bir ulus-devlet olarak yaşamasını sağlayacak ilkeler bütünüdür. Laiklik, devletçilikle birlikte, bu yoldaki başat ilkedir. Atatürk devrimleri, Türkiye'nin iki yüzyıldır bocaladığı laikleşme/çağdaşlaşma hareketine başarıyı getiren atılım olmuştur. Çünkü sadece dinle-devlet işlerini ayırmakla kalmamış, bireylerin ve toplumun geleneğin engelleyici bağlarından kurtulmasına, içinde yaşadıkları zamanın gereklerine ayak uydurmalarını sağlayacak zihinsel dönüşümlerine olanak sağlamıştır.

Atatürk'ün laikleştirici reformlarının kişinin toplum içindeki bağımsızlığını genişletmeyi amaçlayan temel bir yönü olduğunu vurgulayan Şerif Mardin, Atatürk'ün burada "*geleneksel doğulu cemaat hayatının eblehliği*" diye adlandırmış olabileceği şeyden kişiyi kurtarmaya çalıştığı görüşündedir. Bu anlamda Tanzimat reformlarından "*açıkça*" ileri gitmiştir.[877] Diğer yandan Mardin, Niyazi Berkes'in Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de İslam'ın son iki yüzyıllık tarihinin "*genellikle İslam'ın etkisinin azaldığı ve sekülerleşmenin zafer kazandığı*" bir süreç olarak değerlendirmesini, "*sağlam*" bir yorumlama çalışması bulmakla birlikte, bunun bir "*zafer*" olduğu kısmına

[876]Berkes, **Atatürk...,** s. 126-127.
[877] Mardin, **Türkiye'de Din**…,s. 68.

ise itiraz eder.[878] İslam, Müslüman Türklere bireysel ve toplumsal anlamda bir "*üslup*" kazandırmış, gündelik hayatta takip edebilecekleri kurallar sunmuştur. Şerif Mardin'e göre bu, Türklerin İslam'ı neden önemsediklerinin bir açıklamasıdır.

"*Kemalist seküler kültür, sadece Batı'yı örnek almaları gerektiğini söyleyen buyruklardan oluştuğu için Türk kültürünün taşıdığı bu birikimin içini boşaltmıştır. Kemalizm, yaygın olan İslami üslubun yerine konabilecek hiçbir şey önermedi; varolan mekân-zaman yapılanmasının ne kadar derinlere kök salmış olduğunu bilemedi ve kitlelere sunabileceği, her gün olanın (quotidian) stratejilerini geliştiremedi.*"[879]

Dinin Türk insanının geleneksel yaşamında zannedilenden daha önemli ve etkin olduğunu kabul eden bu anlayışta, İslamiyet Türkler için kimliği bir parçasıdır. Laikleştirici devrimler bu kültürel kimliği parçalamış, fakat yerine bir şey koyamamıştır. Bu sebeple, çok partili siyasi hayata geçişle birlikte dinî eğilimler yeniden kendini göstermiştir.

Atatürk devrimlerinin ve özellikle laikliğin kişiyi İslam cemaatinin "*boğucu*" yapısından kurtarma konusunda yoğunlaştığını belirten Mardin, Mustafa Kemal'in amacını yeni bir Türk kimliği oluşturmak şeklinde belirler. Bu yeni kimliği oluşturma işinin hem yeni bir "*ortak şuur*" yaratmak hem de bireyi "*cemaat*" (gemeinschaft) etkilerinden uzak tutmak gibi iki cephesi vardır. Fakat Mardin'e göre Kemalizm, Türklerin bireysel kimliklerini oluşturmada İslam'ın rolünü anlayamamıştır. Zira İslam'ın, kişinin bu dünyadaki varlığına, onun "*ontolojik güvensizliği*"ne seslenen bir yönü vardır. Bu Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Mardin, başta köyden kente göçler olmak üzere toplumsal hareketliliğin, geleneksel çevrelerinden kopuşun insanların

[878] Mardin, **Türkiye, İslam…,** s. 43.
[879] Mardin, **a.g.e.,** s. 160-161.

güvensizliğini azaltmadığı, aksine artırdığı için Türkiye'de İslam'ın daha güçlü hale geldiğini ileri sürer.[880]

Atatürk devrimlerini bir "*kültür devrimi*" olarak tanımlayan antropolog Bozkurt Güvenç, bu sürecin bir "*kimlik değiştirme*" projesi olduğunu söyler. Kendisini salt Müslüman olarak tanımlayan "*Osmanlı tebaası Türklerden, şimdi 'Ne Mutlu Türk'üm!' ...demeleri"* beklenmiştir. Türk insanı bu sürece uyum sağlamaya çalışmıştır. Ancak yaşanan deneyim, "*zorla kültürlenme*" adı verilen bir sürece benzemektedir. Kentli, eğitimli aydın, asker-sivil memur kesimde ve genç kuşaklarda bu kimlik değişim hızla gerçekleşmiş, fakat büyük bir bölümü köylü olan toplumun bütününe yansıması aynı hızda ve ölçüde olmamıştır. Özellikle çok partili hayata geçişten sonra laik bir ulus-devleti amaçlayan "*devrimci ideoloji*" sarsılmış, sadece "*Batılı ilericiler*"le "*Doğulu tutucular*" arasında değil, 1950'lerden sonra hızlanan köyden kente göçler dolayısıyla yaşanan demografik değişim sebebiyle köylülerle kasabalılar ve kentliler, bürokrasi ile "*serbest pazarcı*" özel sektör arasında bir çatışma başlamıştır. Söz konusu çatışma Türklük ve İslamlık ikilemini yeniden gündeme getirmiştir. 1950'lerden sonra ortaya çıkan bu görüntüyü Güvenç, Berkes'e atıfta bulunarak, Türkiye'nin nüfusunun büyük bir bölümünün halen köylü olması ve sanayileşmesini gerçekleştiremeyip tarım ekonomisine dayanmasıyla bir biçimde ilişkilendirir.[881] Halkın içinde bulunduğu ekonomik koşullar, laiklik ilkesinin ve buna bağlı olarak bireylerin kimliklerinde Müslümanlık unsuruna yaptıkları vurguyu doğrudan etkilemiştir. Niyazi Berkes'in laiklik ilkesini devletçilik ilkesiyle birlikte anmasının sebebi bu gelişmelerde gizlidir. Mardin'in eleştirdiği Kemalistlerden farklı olarak Berkes, laikleşmenin ve dolayısıyla kültürel kimliğin değişiminin salt siyasal rejimdeki ve kanunlardaki değişikliklerle mümkün

[880] Mardin, **Türkiye'de Din..,**, s. 76-77.
[881] Bozkurt Güvenç, **Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları**, Boyut Yayınları, İstanbul, 2016, s. 234-253.

olmayacağının, halkın yaşam koşullarının iyileştirilmesinin gerekliliğinin farkındadır. Atatürk devrimlerini, toplumu iyileştirecek koşulları hazırlayan adımlar olarak görür.

Cumhuriyet'e kadar hiçbir reform denemesinde toplumun temelden değişmesi gerekliliği anlaşılamadığını düşünen Berkes, 18. yüzyılda ilk kez olarak Batı'dan birtakım şeylerin alınması zorunluluğu doğduğunda bunun Ortaçağ düzenini bırakıp yeni bir uygarlık ve toplum düzenine geçmek şeklinde görülmediğini kaydeder. Meşrutiyet döneminde ise yavaş yavaş "*içtimaî inkılâp*" olmadıkça devrimin bir hükümet darbesi olmaktan öteye geçmeyeceği anlaşılmaya başlamıştır. Berkes bu anlamda, Kemalizm'in talihsizliğini devrimciliğin henüz geri yapısı değişmemiş bir topluma daha ileri bir uygarlığın gerektirdiği kafa yapısının yazı, kıyafet, takvim, kanun gibi araç ya da sonuç niteliğinde olan unsurlarla yerleştirme olarak anlaşılması, sonraki kuşaklara böyle tanıtılması olarak görür. Hâlbuki Atatürk'ün esas başardığı iş, toplumsal değişmelerin yapılması için gerekli olan yeni bir yönü ve ortamı açması olmuştur. Bu yöne dönüldükten sonra toplumsal değişmeleri gerçekleştirecek reformlar, ekonomik kalkınma başarılabilecekti.[882]

Niyazi Berkes için laiklik ilkesi, din ve devlet işlerinin ayrılması kadar, belki de ondan daha çok Türk toplum yaşamında geleneğin direncinin kırılması, bireylerin Ortaçağ'ın dogmatik zihinsel yapısından kurtulması açısından önemlidir. Bu konuda laikleşme, Türkiye'nin Batılılaşma hareketinin esas yönüdür. Din ve laiklik konusuna bu kadar odaklanması bu yaklaşımının bir sonucudur. Laikleşme, devletin kurtulmasını sağladığı gibi, Türk toplumunu ve bireyini geleneğin baskısından kurtaracak bir düzeni sağlamıştır. Laikliğin Türkiye'de tarihsel gelişimi Hıristiyan Batı ülkelerinden farklı olduğu gibi uygulanması da farklı olmuştur. Modern Hıristiyan toplumlarında olduğu gibi Kilisenin tamamen kendi haline bırakılması Müslüman toplumlar için, dolayısıyla

[882] Berkes, **Türk…,** s. 91-93.

Türkiye için söz konusu değildir. İslam dininde, kilise gibi bir kurum olmadığından ve başından beri devlet çatısı altında örgütlendiğinden dolayı, din kurumunun bütünüyle kendi alanında bırakılması da söz konusu değildir.

3.3.2. Cemil Meriç'te Bir Kimlik Meselesi Olarak Din

Cemil Meriç'in dine bakışı açısından öncelikle belirtilmesi gereken husus, dini bir kültürel kimlik meselesi olarak değerlendirdiğidir. Batılılaşma sürecine karşı oluşunda, genel olarak bütün kültür alanında olduğu gibi, bu sürecin dinî anlamda da bir kimlik yitimi olduğu yönündeki kanaatinin payı büyüktür.

Dinle ilgili ikinci bir husus, Meriç'in sadece İslamiyet'le değil, diğer semavî dinlerle, özellikle Batı'da burjuva toplumunun kiliseye karşı yükselişini anlatırken Hıristiyanlıkla, ayrıca Hint dolayısıyla Brahmanizim ve Budizm'le de ilgilendiğidir. Hatta İslamiyet'i bir din olarak irdelemesinin Berkes'e göre daha sınırlı olduğu söylenebilir. Esas vurguyu elbette İslamiyet'e yapar, fakat onun toplumsal bir kurum olarak Osmanlı/Türk yaşamındaki etkisine ilişkin çözümlemelere gitmez. Güçlü olduğu devirlerde Osmanlı, bir "*kılıç ve iman*" toplumudur. Düşünmez, iman eder. Zayıflayıp "*arayış humma*"sına[883] tutulunca imanını kaybetmeye başlamıştır. Meriç'e göre bu kayıp, bir kimlik ve değer yitimine yol açmıştır. Diğer yandan, açıktan bir laiklik eleştirisinde de bulunmamıştır.

Türk insanını Müslümanlığı üzerinden değerlendiren Meriç, Türk milliyetçiliğini "*garip*" bulacak kadar kimliği dinle özdeşleştirir. "*Türk olmadan evvel Müslüman ve Osmanlı*" olan "*inananlar*", İmparatorluk döneminde "*kardeşti*"ler. "*600 sene bu millet kendini yeryüzünde Tanrı'nın mümtaz kulu olarak görmüş, Batı'ya minarelerden bakmıştır. Sonra bu değerler manzumesi bir anda silinmiş, sen Hititsin, sen Sümersin*

[883] Meriç, **Bu…**, s. 133-134.

denmiştir."[884] Bir yönüyle 1930'larda ortaya sürülen Türk Tarih Tezi'ni eleştiren bu sözler, diğer yönüyle Osmanlı geçmişi dolayısıyla Türklüğü Müslümanlıkla özdeşleştirmektedir.

Cemil Meriç'in dine karşı kimlik odaklı bu yaklaşımı Türklerin Osmanlı İmparatorluğu çatısı altındaki konumuna işaret eder. Uygarlık tarihinde "*İslam uygarlığı*" içinde incelenen Osmanlı kimliğinde İslam, başat unsurdur. Türkler, Müslümanlığa geçtikten sonra kendilerini ve toplumsal düzenlerini İslamî değerler üzerinden tanımlamışlardır. Dünya görüşleri Kur'an'a, hadislere ve bunları yorumlayan tefsirlere, içtihatlara dayanmaktaydı. Osmanlı tarihi boyunca başka inançtan olan ülkelere "*Dar'ül Küfr ve Dar'ül Harp*" gözüyle bakılmıştır. Hıristiyan Batı'nın gözünde ise Osmanlılar, 15. yüzyıldan itibaren İslam'ın başlıca temsilcisi olarak görülmüşlerdir.[885] Nitekim Hıristiyanlığa karşı rakip İslam inancının temsilcisi olarak Avrupa'yı her an fethedebileceği düşünülen Osmanlı Türkleri, Reform hareketinin öncüsü Luther'e "*Tanrı bizi Papa'nın şeytani planlarından ve Türk'ün şiddetinden korusun*" diye dua ettirecek kadar büyük bir "*tehdit*"ti.[886] Bu çerçevede Meriç'in, Türk kimliğinin, İmparatorluğun son zamanlarına kadar Osmanlılık ve Müslümanlık üzerinden tanımlandığı yönünde yorumunun İmparatorluk tarihiyle örtüştüğü görülmektedir.

İslam dinin Türk insanın kimliğinde temel bir unsur olduğu fikri Türk düşüncesinde muhafazakâr ve İslamcı çevrelerde yaygın kabul gören bir anlayıştır. Dinin ulusal kültürün temel bir bölümü olduğunu düşünen Nurettin Topçu'ya göre büyük dinler, ulusların kuruluşundan önce var olarak, bu kuruluşu hazırlamışlardır. Ulusların ruhlarının temelinde bulunan ahlâk ve inanışları, ideallerinin kaynağını din vermiştir. Fransız ve İtalyan uluslarını Katoliklikten ayırmanın imkânsız olduğu gibi, Türk'ü de

[884]Meriç, **Sosyoloji..,** s. 164.
[885]Timur, **Osmanlı Kimliği**, s. 17, 37-38.
[886] Bernard Lewis, **Islam and The West**, Oxford University Press, 1993, s. 72-73.

Müslümanlıktan ayırmak imkânsızdır. Nurettin Topçu, böyle bir ayrımın yapay ve zorlama bir tasavvur olduğunu, denemelerin başarısızlığının da ortada olduğunu öne sürer. "*Çünkü İslam, yalnız secde halinde değil, secdeye eğilen başımızdadır. Yalnız camide değil, ezan sesleriyle dolan evimizdedir.*"[887] Bu anlayışta Müslümanlık, sadece bir inanç sorunu değil; bir düşünüş ve yaşam biçimidir. Dolayısıyla bireyin ve toplumun kimliğiyle yakından ilgilidir.

Cemil Meriç'e göre Türkiye'nin temel meselesi Türk ve Müslüman kalarak çağdaşlaşmaktır. Bu, Cumhuriyet'le beraber başlamış bir mesele değildir. 19. Yüzyıldan beri süregelen bir sorundur. Ama Cumhuriyet'ten sonra aydınların dinsiz olduğunu iddia eder ve Cumhuriyet aydınlarının Batı'nın kulaklarına fısıldadıkları "*mırıltıları*" hakikat zannettiklerini ileri sürer. Meriç, böyle aydınlara Cumhuriyet'ten önce de rastlandığını, fakat onların buhran devirlerinin adamları olduğunu düşünür.[888] Buhran devirlerinden önce Osmanlı'da devletle din, dinle millet tek bir varlık haline gelmişti. Türklerin Orta Asya'dan getirdiği özellikler, İslamiyet'le birleşince "*büyük bir medeniyet*" ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu bu medeniyeti kurarken kendini de inşa etmiştir. Tanzimat'a kadar gerek İslamiyet öncesi gerekse sonraki Türk inanının özellikleri fedakârlık ve devletle birleşme idi. Bu birleşmeyi sağlayan din olmuştur.[889] Meriç, Osmanlı'da din ve devlet ilişkisini ayrıntılarıyla tahlil etmeden yüzeysel bir değerlendirmeye gitmiştir. Berkes'in vurguladığı, Türklerde devlete bağlılık geleneğinin İslamiyet'ten öncesine dayandığı, dinin de devletin denetiminde olduğu hususunu göz ardı eder.

Din ve devlet arasında Meriç'in kurduğu bu özdeşlik, esasen İkinci Meşrutiyet devrinden beri Türkiye'de İslamcı ve muhafazakâr çevrelerdeki hâkim düşünüşün bir

[887]Topçu, **a.g.e**., s. 22.
[888]Açıkgöz, **a.g.e**., s. 87.
[889] Meriç, **Jurnal, c. 2**, s. 205.

uzantısıdır. Meşrutiyet devrinde güçlü bir akım olarak beliren İslamcılığın başta Said Halim Paşa olmak üzere temsilcileri, din ve devletin birbirinden ayrılması işinin Avrupa'ya özgü olduğunu düşünürler. Hıristiyanlığın 20. yüzyılda Avrupa'nın emellerini karşılamakta yetersiz olması, İslamiyet'in Osmanlı ülkesi için yetersizliğini gerektirmediği[890] yönünde bir kanaat vardır. Bu çevreler için İslamiyet, "*devletin siyasetine, memleketin imar ve terakkisine*"[891] ilişkin kaideler koyan bir bütündür, bir ideolojidir. Zamanın gereklerine göre değiştirme şartı saklı kalmak üzere, İslam dini ve kuralları "*ebedî*" niteliktedir. Devletten de, toplumdan da önce gelmektedir.[892] Tüm kuralları içeren Kur'an-ı Kerim'deki dünyevi esaslar gözden geçirildiğinde; siyasi planda İslam devletinin din üzerine kurulu ve şeriata tabi olduğunun görüleceği; dolayısıyla din-devlet ayrılığının böyle bir devlette söz konusu olamayacağı öne sürülmüştür. Din, toplum ve medeniyet birbirine bağlıdır. Bu sebeple birinin yerinden oynaması diğerlerini sarsacağı düşünülmüştür.[893] Batılılaşma ile ortaya çıkan düşünce akımlarından biri olarak İslamcılık açısından din ve devlet bir bütündür. Batılı ülkelerdeki gibi bir laik devlet anlayışı kabul edilemez.

Laikliğin Avrupa'ya özgü bir din ve devlet arasındaki mücadele olarak görülmesini İranlı felsefeci Daryush Shayegan, Batı dışındaki dünyanın "*insan gerçekliğinin dinsel temellerindeki buhran ile felsefenin aşkın temellerindeki buhran*"dan uzak kalmasına bağlamaktadır. Özellikle Müslüman toplumlar Batı ile temasa geçtiğinde dahi, geniş anlamıyla geleneğin her yerde mevcut hâkimiyeti yüzünden Batı'da Aydınlanma ile ortaya çıkan bilginin koşullarına yaklaşamamışlar, ancak kısmen bir

[890] Tunaya, **İslamcılık**, s. 22 ve 23'ten Said Halim, **Buhranlarımız**, s. 250; **Taassup**, s. 6, 7, 9; **Buhran-ı İçtimaimiz**, s. 15-16; **İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye**, s. 20.
[891] Tunaya, **İslamcılık**, s. 23'ten Aksekili Ahmet Hamdi, **Ulema-yı İslamiyeye Bir Sual ve Abdullah Güvilyam Efendi'nin Cevabı**, 1332, 2. 28.
[892] Tunaya, İslamcılık, s. 23'ten Şeyh Muhsini, **Felaha Doğru**, s. 37; Mustafa Şeref; "*Fukahaya Göre Hukuk-ı Amme*", **İslam Mecmuası**, 1330, no. 3, 83.
[893] Tunaya, **İslamcılık**, s 24'ten Halim Sabit, "*İslamiyet, Fikrî, Dinî, Medeniyet*", Sırat-ı Müstakim, 1324, no.2, s. 30.

etkilenme yaşamışlardır. Shayegan'a göre uzun zaman boyunca Batı dışında entelektüeller, şair, ilahiyatçı, filozof veya zanaatkâr fark etmeksizin, "*edilgen*" bir biçimde geleneğe seyirci kalmışlardır.[894] Dolayısıyla Müslüman dünyası açısından mesele İslam kurallarına göre din ile devletin ayrılamazlığı değil, bu ayrılığı oluşturacak koşulların sağlanamamış olmasıdır. Bu koşullar toplumsal ve ekonomik anlamda sağlanamadığı gibi, aydınların öncülüğünde başlayacak bir hareket olarak zihinsel anlamda da sağlanamamıştır. Osmanlılar açısından devletin güçlü olduğu ve etrafında onun kadar güçlü başka bir devlet ya da topluluk bulunmadığı dönemlerde, Müslüman unsurları, onun özellikle lonca-tarikat düzeni etrafında şekillenen günlük hayatını ve zihniyetini tevekküle yönelten toplum yaşamı bir sorun teşkil etmemiştir. Fakat karşısında sürekli kazanmak düşüncesiyle hareket eden kapitalist Batı çıkınca, bu geleneksel zihniyet başlı başına bir mesele haline gelmiştir.

Meriç, yükseliş devrinde "*Avrupa'ya duman attırmış*" tevekkülün, sonra hayatın içinde parça parça dökülen "*bir ihtiyarın adam sen deciliğine*" dönüştüğüne dikkat çeker. Bu tevekkül kapitalizmin işine gelmiştir. *Jurnal*'inde bir "*kılıç ve iman*" topluluğu olarak gördüğü Osmanlı'nın "*ölmesini ve öldürmesini*" öğrendiğini; tanıdığı zevklerin ise "*kırk haramilerin kaçamak zevkleri*" olduğunu da belirtir. Böyle bir ortamda toplumsal bilincin gelişmesi söz konusu olamazdı.[895] Meriç'in bu sözlerinde, dinle zihniyet arasında bağ kuran bir taraf vardır. Din ve zihniyet ilişkisi özellikle iktisadi alanda gündeme gelir. Alman toplumbilimci Max Weber'in Protestan ahlâkı ve kapitalizmin gelişimiyle kurduğu bağ, bu alandaki çalışmalar için önemli bir esin kaynağı olmuştur. Cemil Meriç'in tevekkül anlayışının kapitalizmin yayılmasını kolaylaştırdığı yönündeki görüşü bu tarz bir yaklaşımın sonucudur.

[894] Daryush Shayegan, **Melez Bilinç**, (çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 67-68.
[895] Meriç, **Jurnal, cilt 1**, s. 305.

Dinin buradaki işlevi bir inanç olarak değil, toplumsal bir kurum olarak yenileşmenin, üretimin karşısında bir direniş unsuru haline gelmesi bakımındandır. Sabri F. Ülgener bu işlev çerçevesinde İslam toplumlarında görülen ve Batı karşısında mevcut durumun kabullenişine sebep olan, değişmenin önündeki "*kaderci*" anlayışı şöyle açıklar:

"*Kadercilik, söz gelişi, dinin ve hele İslam'ın getirdiği bir şey değil; çöl ve bozkır adamının eğip bükemediği tabiat zoru karşısında aczinin ifadesi demek… Mümkündür ki, teslimiyet adı ve maskesi ile dine –İslam'a- 'kapağı atıp' varlığını onun desteğinde ve üstelik de kutsallaşmış olarak sürdürmenin kolayını bulmuş olsun… Din, hareketlerimize yalnız ihtiyaç duyulan yerde meşruluk kılıfı geçirmekle kalmaz; aynı zamanda kendi de etken olarak gereken itici kuvveti verir.*"[896]

Batılılaşmaya, laikleşmeye ve genel olarak değişime direnmenin arkasında bir inanç konusu olmaktan ziyade, mevcut düzenin sürdürülmesi için dinin bir dayanak, bir meşruiyet sağlaması söz konusudur. Berkes'in Osmanlı'da çağdaşlaşma ile dinselleşmenin eş zamanlı olarak geliştiği yönündeki tespiti, dine yüklenen meşruiyet işleviyle örtüşmektedir. Dünyevî alanla dinî alanın iç içe geçmiş olması dine atfedilen bu işlevi güçlendirmiştir.

Dinin toplumsal alandan çıkıp bireysel alana geçmesi Batı'da koşulların ve bakış açısının kökten değişmesiyle mümkün olmuştur. Kutsal olanla dünyevi olan arasındaki sınırlar keskinleşmiş; "*mitostan tarihe, simgeden alegoriye*" geçilmişti. Shayegan'a göre bu durum, Batı-dışındaki uygarlıklarda geleneğin bütününü tehlikeye atmadan söz konusu olamayacak bir gelişmeye işaret etmektedir. "*Bir piramit gibi sağlam olan o eklemli bütünün içinde muhtemel bir boşluktan kaçınma amacıyla Asyalı kültürlerin aldıkları tüm tedbirler, atadan kalma dirençler, frenler, kültürel yasaklar bu*

[896] Sabri F. Ülgener, **Din ve Zihniyet: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Anlayışı**, Derin Yayınları, İstanbul, 2015, s. 10.

yüzdendir."[897] Değişime karşı direnç gösteren gelenek için din bir sığınak olmuştur. Geleneğin içinde yer alan, dinî yönü olmayan unsurlara da, sırf devamları için kutsallık atfedilmeye başlanmıştır. Ancak, diğer İslam ülkelerinden farklı olarak Türkiye'de, laikleşme eğilimi tüm tepkilere rağmen bu zinciri kırabilmiştir. Cumhuriyet bu eğilimi kalıcı bir hale getirerek 1924 Anayasası'nda yapılan bir değişiklikle 1937'de devletin temel bir ilkesi haline getirmiştir.

Laikliğin Türkiye'de Anayasa'ya girmekle vatandaşlar için "*çözülmez bir muamma*" halinde kaldığını ileri süren anayasa hukukçusu Ali Fuat Başgil'e göre bu düşüncenin geldiği Batı ülkelerinde laiklik, her şeyden önce "*devletin, memlekette mevcut maruf ve müesses dinlere karşı tarafsızlığı ve herhangi bir din veya mezhebin iç nizamına ve ibadet ahkâm ve erkânına hiçbir suretle müdahale etmemesidir*". 1950'lerin önde gelen İslamcı düşünürlerinden Başgil, dindar kimselerin iki tür vazifesinin bulunduğunu; birincisinin dini ve bundan doğan manevi mecburiyet, diğerinin ise "*sivil*" ve bundan doğan hukukî sorumluluklar olduğunu savunur. Din ile devlet bütünleşik olduğu zaman bu sorumluluklar da birbirine bağlıydı. Dine itaat eden, devlete de itaat etmiş olmaktaydı. Ayrı olduklarında ise iki vazife ve sorumluluklar birbiriyle çatışır hale gelmiş ve birbirlerini kovalar olmuştur.[898] Başgil, Türkiye'nin Tanzimat'tan beri kaydettiği yoldan ve laik düzenden geri dönüşün mümkün olmadığını kabul etmekle birlikte, devletin din alanına müdahale etmemesi, başka bir ifadeyle "*gölge etme*"mesi[899] şeklinde bir öneri getirmiştir.

Dindar insanları din ve devlet kuralları arasında bırakması dolayısıyla laikliği eleştiren bu anlayış, Meriç'in yaklaşımı kadar belirsiz ve sert olmasa da, laikliği Müslümanlar açısından uygun görmemektedir. Fakat Başgil de Meriç gibi, İslamiyet'e

[897]Shayegan, **Melez…**, s.97.
[898] Ali Fuad Başgil, **Din ve Laiklik**, 3. Baskı, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 17-18, 90.
[899] Başgil, **a.g.e**., s. 164.

uygun yönetildiğini düşündükleri Osmanlı döneminde dahi devletin din alanını kendi haline bıraktığı bir durum söz konusu olmadığını göz ardı ederler.

Meriç, bir yaşam düzeni sunan İslamiyet'in, bu yönünü çağdaş insana kabul ettirmenin kolay olmayacağının farkındadır. Tıpkı Başgil'in vurguladığı gibi, Tanzimat'tan bu yana sağlanan gelişmelerin toplum ve Türk insanı üzerindeki izlerini silmek ihtimalinin artık söz konusu olmadığını düşünmektedir. Bu noktada Meriç, Türk toplumu için sosyalizmi bir düzen olarak önerir. Ona göre sosyalizm, Tanzimat'la başlayan Batılılaşmanın, Cumhuriyet'le kökleşen laik ve pozitif düşüncenin "*en efendice, en tabii sonucu*"dur.[900] Meriç'in İslamiyet ve sosyalizm ilişkisine dair düşünceleri sonraki bölümde irdelenecektir. Burada, kısaca sosyalizmi Müslüman toplumlar için İslamî düzenden sonra uygun bir seçenek olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Osmanlı düzenini bu denli övmesi esasen, İslamiyet'e ve sosyalizme yakın bir düzen olarak görmesinden dolayıdır. Laikliği de Batı kapitalizminin bir sonucu olarak değerlendirdiğinden Türkiye'ye uygun bulmaz.

Cemil Meriç, laiklik ile Batı kapitalizmi arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Kapitalizm öncesi feodal düzenin, kiliseye, dolayısıyla "*nass*"a dayandığını; Batı'nın düşünce tarihinin akılla dinin mücadelesi tarihi olduğunu dile getirir. Üçüncü sınıf olan burjuvazi, dinin sağladığı imtiyazları yok etmeden özgürlüğünü sağlayamazdı. Fakat iktidara geçer geçmez kilise ile anlaşmış, nasslar tekelini korumaya devam etmiştir. Böyle olunca aklın savunuculuğu kalabalık ve yoksul sınıfa, proletaryaya kalmıştır.

"*Mekanist maddecilik yükselen burjuvazinin kavga silahıydı; diyalektik maddecilik dördüncü sınıfın kavga silahı oldu. Birincinin görevi feodaliteyi yıkmaktı, ikincinin kapitalizmi. Din, Avrupa için bir afyondur, bütün ideolojiler gibi. Avrupa'nın*

[900] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 230.

tarihi, bir sınıf kavgası tarihidir. Osmanlı için şuurdur din, tesanüttür, sevgidir. Osmanlı toplumu insan haysiyetine ve inanç birliğine dayanır."[901]

Osmanlı'nın tarihsel tezadının Avrupa olduğunu söyleyen Meriç'e göre Batı'da maddecilik "*batıl*"ı yıkıp hür düşüncenin yolunu açmışken, Osmanlı İmparatorluğu'nun mahvına neden olmuştur. "*Dinsizlik, Batı'nın yükselen sınıfları için ne kadar hayırlıysa, biçim için o kadar meşumdur; onlar için ilerleyiş, bizim için çözülüşü ifade eder*."[902] Hâlbuki Türkiye'nin Batılılaşma sürecinden çıkarılabilecek temel hususlardan biri, Osmanlı'da çözülme başladığında din kurumunun güç kazandığı, devlet karşısında alanını genişlettiğidir. Zaten Meriç'in söyleminde "*dinsizlik*" daha çok aydınlar ve devleti idare edenler için geçerlidir. Gündeminde sınırlı yer tutan halk için "*dinsizlik*" söz konusu değildir.

Bir toplumbilimci olarak dini ele aldığında Meriç, daha farklı bir yaklaşım içinde görünmektedir. Söz gelimi Türk halkının "*kaderci bir yığın*" olduğunu ve dogmaların içinden sıyrılamadığını belirtmiştir. Dini, bir inanç meselesinden ziyade, zihniyet sorunu olarak değerlendirir. İslamiyet'in ilerlemeye mani olup olmadığı şeklindeki bir sorunun *"sosyolojik kafa*"dan yoksunluğu gösterdiğini de ilave eder. Çünkü İslam bir üstyapı kurumudur ve İbn Rüşd'ün yahut İbn Haldun'un yetişmesini engellememiştir. Bu sebeple Hıristiyanlık ilerlemeye ne kadar engelse İslamiyet de o kadar engeldir. Gelişen bir toplum için din, yükselmeyi sağlayan bir vasıta iken çökmekte olan bir toplum içinse "*safra*"dır. Meriç, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün toplumsal ve ekonomik sebeplerden dolayı olduğunu, İslamiyet'in bunda herhangi bir rolünün olmadığını vurgular.[903] İslam dinin gelişmeye engel olduğu iddiası 19. yüzyılda Batı'da dile gelmiş, Türkiye'de özellikle İkinci Meşrutiyet devrinde tartışılmış bir konudur.

[901] Meriç, **Bu…**, s. 179.
[902] Cemil Meriç, **a.g.e.**, s. 180.
[903]Meriç, **Sosyoloji…**, s. 193-194.

İslamiyet'in ilerlemeye engel olduğu yönündeki iddiaları Batı'da ilk dile getiren 1883'te "*L'islamisme et la Science*" başlıklı konferansında Fransız düşünür Ernst Renan olmuştur. Onun iddialarına Namık Kemal bir *Müdafaaname* ile karşılık vermiştir. Meriç, Namık Kemal'in "*öfke ve küçümseyiş*" dolu *Müdafaaname*'sinde, Avrupa'nın Doğu'yu tanımadığını, engizisyonun kötülüklerini eleştire eleştire Hıristiyan Batı'nın her kötülüğü dine bağlama alışkanlığı edindiğini yazmıştır.[904] İslamiyet'in "*mani-i terakki*" olduğu tartışması esas İkinci Meşrutiyet devrinde yoğun bir biçimde yapılmıştır. Bu dönemde, "*Derin bir tevekkül, kadere iman neticesinde İslamiyet, ataletten (hareketsizlikten) başka ne sağlayabilir?*" sorusu ortaya atılmış; karşılığında artık teknik ve milliyetçilik çağında bulunulduğu için İslamiyet'le devleti kalkındırmanın imkânsız, bu bakımdan İslamlığın ve İslamlaşmanın ilerlemeye engel olduğu yönünde bir cevap öne sürülmüştür. Söz konusu görüşün vardığı sonuç İslamiyet'in modern toplumsal ilkelerle bağdaşmayacağıdır. 20. yüzyılda kalkınmak ve medenileşmek isteyen devletler, idaresini İslamî esaslardan ayırmalıydı. İslamcı akım bu eleştirilere "*İslamiyet mani-i terakki değildir*" şeklinde cevap vermiştir. İslam âlemine ve Osmanlı İmparatorluğu'na hâkim olan artık "*gerçek İslamiyet*" olmadığı için dinin ilerlemeye engel olduğu görüşü yüzeyseldir. Müslüman dünyası lüzumsuz alışkanlıkların "*hurafelerin, uydurulmuş bid'atlerin*" esiri olmuştur.[905] İslam uygarlığının 11. ve 13. yüzyıllarda ulaştığı siyasi ve kültürel düzey, ardından bir İslam devleti olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun vardığı nokta düşünüldüğünde Meşrutiyet devrindeki bu İslamcı tepkiler anlaşılırdır.

Cemil Meriç'e göre dini bir "*abesler yığını*" ve "*gericilik*" olarak gören "*dinsiz*" müstağriplerdir. Bu noktada Meriç bir yandan bilince vurulan "*din zinciri*"ni Cumhuriyet'in parçaladığı şeklinde olumlu bir görüş belirtirken, diğer yandan bu dönemde İslam olmanın çağın dışına çıkmak biçiminde anlaşıldığı yönünde bir iddiada

[904]Meriç, **Umrandan**.., s. 69.
[905] Tunaya, **İslamcılık**, s. 14-15.

bulunur. Eğitim de basın da "*müstağripler*"in elindedir, fakat halk imanından kopmamıştır. Bu iman "*sığ, soğuk ve katılaşmış*" haldedir. Müstağripler ise "*yüzde yüz Batılı*" idiler ve Batı'nın değerlerine sadık kalmışlardır. 1960 sonrası kuşaklar söz konusu "*sahte Batıcılık*"tan "*tiksinmiş*"ti ve "*masal*"larla avutulması mümkün değildi. Genç kuşaklar, "*ülkelerinin mukaddeslerine sarılanlar*" ve "*sosyalizme gönül verenler*" olarak, Batılı deyişle sağ ve sol olarak ikiye ayrılmışlardır.[906] Meriç bu ikisini birleştirmenin mümkün olabileceğine inanmaktadır.

Meriç'in dediği gibi, eğer halk "*sığ*" da olsa imanını korumuş ve gençler imanlarına sarılmaya başlamışlarsa; din esasen Türk toplumsal yaşamından hiç gitmemiş demektir. Laikleşme yolunda dinin bir toplumsal kurum olarak kamusal alandan bireysel alana çekilmesi muhafazakâr ve İslamcı çevrelerde zaman zaman "*dinsizlik*" addedilmiş ve öyle sunulmuştur. Meriç, bunu bir kısım Batıcı aydınla ve onların güdümündeki eğitim ve basın hayatıyla sınırlı tutuyor görünmektedir. Diğer yandan, kültürün bir unsuru olarak dinin bireylerin ve toplumun bilinci üzerindeki etkisinin farkındadır, fakat bu etki üzerinde ayrıntılı durmamıştır. Hâlbuki Atatürk devrimlerinde, özellikle de laiklikle ilgili olanlarda dinin bu etkisi başlı başına bir neden olarak değerlendirilir.

Türkiye'de İslam ve halk kültürünün bir karşımı olarak mahalle hayatı ile yaratıcılık yoksunluğu arasındaki bağlantının Atatürk tarafından da kurulmuş göründüğünü söyleyen Şerif Mardin, Atatürk'ün bireyi bu bağdan kurtarmak için iki siyaset izlediğini dile getirir. Bunlardan ilki, laik yasalar; ikincisi de kültürel bir Batılılaşma programıdır.

"*Atatürk, şalvar ve fesin, karnavalın bir parçası olduğu görüşüne sıkı sıkıya bağlıydı. Bu, sadece estetik zevkinin incinmiş olmasından değil, aynı zamanda, bu*

[906] Meriç, **Mağaradakiler**, s. 230.

kıyafetler nihai meşruiyetin dini değerlere dayanılarak kazanılmasını gerektiren ve bu yüzden de din ve insanı çürümeye uğratan halk kültürünün boğucu hâkimiyetini sembolleştirdiği içindi. Meşruiyetini bilimden alan Batı toplumu, çok daha hür ve bu sebeple daha yaratıcıydı. Bilim, sadece kişinin yaratıcılığını geliştirebilmesinde boğucu halk değerlerinden onu kurtarmaya muktedir bir kurallar dizisiydi."[907]

Dini bir yaşayış etrafında şekillenen mahalle hayatının bireyin ortaya çıkmasını ve gelişmesini engelleyici özelliği vardır. Batı'da bireyler ve toplum, ekonomik gelişmelerin tetiklediği dönüşümlerle geleneğin ve kilisenin etkisini kırabilmiştir. Türkiye'de bu türden toplumsal hareketlilik yaşanmadığından dolayı, Cumhuriyet'i kuranlar, yasalar ve kültürel düzenlemeler yoluyla bunu sağlamaya çalışmışlardır. Söz konusu müdahaleler devleti tarikatlar vb. çevrelerin araçsallaştırmaya çalıştıkları dinin zayıflatıcı etkisinden koruyacağı gibi, bireyi geleneğin baskısından kurtaracağı düşünülmüştür. Aydınlanmacı bir yaklaşım doğrultusunda, Türk insanına düşünsel rehber olarak geleneksel odakları değil, bilimi öneren "*Hayatta en hakiki mürşit ilimdir*" sözünü bu çerçevede okumak gerekir. Bu bilimselci tavrın bir yansıması, Türk toplumunun dinini doğrudan kutsal kitaptan öğrenebilmesi için Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye çevrilmesi işidir.

Cemil Meriç, Kur'an'ın Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkçe'ye çevrilmesiyle ilgili olarak halkın kutsal kitabını bilme hakkı olduğu düşüncesindedir. Fakat kutsal kitabın tanındıktan sonra kutsiyetini kaç kişinin kabul edebileceği gibi bir soruyu da ortaya sürmüştür. Bu bakımdan gerçekten Müslümanlığın devam etmesini isteyenler için Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesini tehlikeli bulur, ama bunun kaçınılmaz olduğunu da ilave eder. "*Dinin tahlile tahammülü yoktur. Dinle akıl ayrıdır. Din bir coşuştur, bir ürpertidir. İlim Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu ispat edemez. İlim bu bakımdan agnostiktir.*

[907] Mardin, **Türkiye'de Din..,**s. 72-73.

İlimle din arasında hiçbir uzak-yakın münasebet yoktur. Birçok ilim adamları dine inanır, din bir ihtiyaçtır."[908]

Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye çevrilmesi işi Osmanlı döneminde medrese kurumunun muhalefetiyle gündem dışı kalmıştır. Ulemanın sadece Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesine karşı çıkmadığını, insanlarca anlaşılır bir dilde yazılmasına da itiraz ettiğini söyleyen Niyazi Berkes, medresenin Kur'an'ın anlaşılmasını önemsemediği kanaatindedir. Çünkü bu çevreler açısından kutsal kitap anlaşılmak için değildir. Bunun sadece dinî kişi ve kurumlara özgü bir alan olduğu düşünülmüştür.[909] Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye çevrilmesi Atatürk döneminde mümkün olabilmiştir. Atatürk'ün din sorununu ele alışını Meşrutiyet devrinde öne çıkan "*İslam dini akli ve tabii bir dindir*" görüşü üzerinden olduğunu ifade eden Berkes, halk ve hocalarla yaptığı konuşmaların Atatürk'e bu görüşte yetersiz iki yanı gösterdiğini ileri sürer:

"*a) İslamlık akla yakışan bir din olabilir; fakat din aracılarının elinde kişiyi köleleştiren, siyasal çıkar güçlerinin elinde onu sömürten bir araç da olabiliyordu. b) İslamlık akıl ve aydınlık dini ise, anlamsız eylemlerle, anlamı bilinmeyen bir dil aracılığıyla yaşayan bir din nasıl aklî bir din olabilir? İslamlık takke ve takunya giymek, sakal bıyık işi, namaz seccadesi, oruç gösterileriyle yürüyen bir din ise Ziya Gökalp'in belirttiği gibi bu taassup ile riyakârlığın bir bileşimi olmuyor muydu? İslamlık akıl dini ise, anlamı bilinmeyen sözlerle yaşanan bir din nasıl akla seslenebilirdi? Ancak aracıların tekeli altındaki bir anlama ile yaşanan bir dinde, halk bunları manevi yaşantının doğal bir biçimi sanıyor, kafasına bir sömürü ağının kurulduğunu bilmiyor. Bu tür bir manevi yaşantı içinde olan halk nasıl çağdaş bir ulus olabilirdi? Görülüyor ki,*

[908] Meriç, **Sosyoloji…**, s. 80.
[909] Berkes, **The Development…,** p. 192-193.

soruların sonucu sadece kişilerin kafalarının aydınlanması işi olmaktan çıkıp toplumsal bilinç yani dil, tarih ve kültür sorunlarına varıyor."[910]

Bu doğrultuda sorunun bir dil ve anlam sorunuyla bir kültür ve tarih sorunu olduğunun belirlenmesinden önce, aklî din ve aydın din görüşünün etkisi altında Atatürk, ibadet ve Kur'an dili sorununu ele almıştır. Kutsal kitabın herkesin anlayacağı Türk diline çevrilmesi bu mantığın bir gereğidir. Daha önce Tanzimat döneminde Cevdet Paşa'nın ilk denemelerine kadar bu alanda bir ilerleme olmamıştır. 1908 Devrimi sonrası ise küçük denemeler olmuş, parça çevirileri yapılmıştır. Ancak ilk tam çeviri şeyhülislamlığın emriyle yasaklanmıştır. Berkes, din adamları için temel sorunun Arapça olmayan bir Kur'an'ın orijinalliğinin kalkması olduğunu, bu sebeple çevirinin caiz olup olmadığının uzun süre tartışıldığını vurgulamaktadır.[911] Hiçbir çevirinin bir metnin orijinali olmayacağı hususu bir yana, burada asıl önemli olan her inananın, inandığı dinin kutsal kitabını, herhangi bir aracı olmadan okuyup anlama hakkıdır. Cumhuriyet, inananlara bu imkânı sağladığı gibi, bu alandaki kişilerin yahut kurumların ayrıcalığına da son vermiştir.

Laikleşme sürecinde dinin toplumsal alandan çıkıp bireysel alana çekilip, bir inanç konusu haline gelmesi meselesi esasen Meriç'in kafasında sarihtir. Din ve akıl arasında yaptığı karşılaştırma, onun bu konuya bir Aydınlanma düşünürü gibi yaklaştığı izlenimi verir. Bütün muhafazakâr, hatta zaman zaman İslamcı tonlar taşıyan söylemlerine karşılık Meriç'in bireysel planda dinle epey mesafeli bir ilişkisi söz konusudur.

Cemil Meriç'in din konusundaki bu mesafeli yaklaşımını özel sohbetlerinde yahut *Jurnal*'lerinde görmek mümkündür. Söz gelimi kızına Allah'ın ne varlığının ne de

[910] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 479-480.
[911] Berkes, **a.g.e.**, s. 480.

yokluğunun ispat edilebileceğini söylemiştir. Yine kızının dindar bir hayata yönelmesi, kendisinin "*boş bıraktığı bir yolda*" ilerlemesi bir memnuniyet duygusu uyandırmıştır.[912] Yaşamının son döneminde dine daha yakın bir duruş sergileyen Meriç, düşüncelerinin olgunlaştığı devirlerde, 40-50 yaşlarında bu konudan epey uzaktır. Bu yaşlarında kiliseye yahut camiye koşmak, "*sürüye katılmak, hakikati aramaktan vazgeçmek*" anlamına gelmektedir.[913] Nitekim 1959 yılının ilk gününde, önceki yılın bir muhasebesini yaparken şu satırları not düşer: "*Vehimler, insan denen ağacın yaprakları ve çiçekleri… Realiteyi görmemek için dini, sanatı, aşkı yaratmışız… Zerdüşt'ten beri hangi muammayı çözebildik? İnsanlık daima daha kötü oyuncaklar peşinde koşan bir çocuk.*"[914] Din, sadece Avrupa toplumları için[915] değil, pagan toplumlardan beri tüm insanoğlu için bir "*afyon*"dur. İnsanın gerçekle yüzleşmemesi için bir kaçış yoludur.

Cemil Meriç'in din konusundaki yaklaşımına dair belirtilmesi gereken son bir husus, Türkiye'de Nurculuk hareketi ilişkin olarak yaptığı olumlu vurgudur. 20. yüzyılın başlarında medrese kökenli bir din adamı olan Bediüzzaman Said Nursi'nin başlattığı bu hareket,[916] Cemil Meriç'e göre "*kısır ve yapma bir üniversite*"ye karşı medresenin, "*küfre karşı imanın*", Batı'ya karşı Doğu'nun "*isyanı*"dır.[917] Nurculuğa yönelik ilgisini, 1970'lerden itibaren din sosyolojisiyle ilgilenmeye başlayan Şerif Mardin'e aktarmıştır. Zira Mardin, 1989 yılında İngilizce olarak yayımladığı ve daha sonra Türkçe'ye çevrilen *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* başlıklı çalışmasının Önsöz'ünde *"…Cemil Meriç bir din âlimi kimliğiyle yaptığı katkılar konusunda dikkatimi çekmemiş olsaydı, Said Nursi'yi bir araştırma alanı olarak*

[912] Ümit Meriç, **Babam….**, s. 189, 263.
[913] Meriç, **Jurnal, c.1**, s. 361.
[914] Meriç, **a.g.e.**, s. 54.
[915] Meriç, **Bu…,** s. 179.
[916] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim**, (çev. Metin Çulhaoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
[917] Meriç, **Bu…,** s. 248.

seçmezdim" diyerek Meriç'e teşekkür eder.[918] Bu teşvik, bir yandan Türk düşünce hayatındaki etkisine bir örnek teşkil ederken, diğer yandan Meriç'in dinle ilgili konuları sosyolojik açıdan ne kadar önemsediğini göstermektedir.

Meriç'in düşüncelerinde dinin sosyolojik açıdan önemi, toplumsal kimlik meselesiyle ilgilidir. Her ne kadar Niyazi Berkes gibi, din, gelenek, zihniyet, toplumsal ve ekonomik yapı arasında bir bağı kabul etse ve bu bağın Doğulu Müslüman toplumların Batı kapitalizminin karşısındaki durumunu etkilediğinin farkında olsa da, kültürel bir kimlik olarak İslamiyet vurgusunu öne çıkarmıştır. Batılılaşmaya muhalif tavrının arkasında, söz konusu kimliğin yitimine dair duyduğu vehimlerin önemli bir payı vardır. Bu bakımdan da Berkes'le çok ayrı bir noktada durmaktadır. Berkes, dini bir kimlik sorunu olarak görmediği için Türklükle Müslümanlık arasında bir özdeşliğe gönderme yapmamış, bunun toplumsal kimliğe yansıması üzerinde durmamıştır. Bir toplumsal kurum olarak din-devlet ve din-zihniyet ilişkileri bakımından laikliğin niçin Müslüman toplumlarda daha önemli olduğunu açıklamak Berkes için daha önemli görünmektedir. Cemil Meriç, aksine, İslamiyet'in Türk toplumunun hayatındaki ve kimliğindeki yerini ön planda tutarak, niçin Batılılaşmamak gerektiğinin cevabını vermeye çalışır. Aradaki bu yaklaşım farklığına karşın, her iki düşünürün dini ele alışında toplumbilimiyle uğraşanlara özgü bir yan göze çarpmaktadır. Bir inanç konusu olarak iman ve ibadet şekliyle birey-din ilişkisinden çok, kültürün bir alt başlığı olarak din ve toplum ilişkisi üzerine dikkatle eğilmişlerdir. İslamiyet ve sosyalizm tartışmaları söz konusu eğilimin bir yansımasıdır.

[918]Mardin, **Bediüzzaman**…, s. 10.

3.3.3. İslamiyet ve Sosyalizm Tartışmaları

Türk düşünce hayatında Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in yollarının kesiştiği noktalardan biri de İslamiyet ve sosyalizm tartışmalarıdır. Bu tartışma, 1960'lı yılların ortalarında Doğan Avcıoğlu ve Mihri Belli'nin E. Tüfekçi mahlasıyla çevirdikleri, Fransız düşünür Roger Garaudy'ye ait *Sosyalizm ve İslamiyet* başlıklı kitap dolayısıyla başlamış ve gelişmiştir. Kitabın yayımlanmasından sonra *Yön* dergisinde E. Tüfekçi'nin[919], Selahattin Hilav'ın[920] İslamiyet ve sosyalizm ilişkisini savunan yazıları yayımlanmıştır. Niyazi Berkes de aynı dergide Garaudy'nin metni üzerinden bu ilişkiye dair eleştirel bir yazı kaleme almıştır.[921] Sosyalist düşünceye de İslamiyet'e de yakın duran Cemil Meriç ise, bir zaman sonra Garaudy'nin metnini olumlu değerlendirerek Berkes'i eleştirmiştir.

İslamiyet ve sosyalizm tartışmalarının çıkış noktası sayılabilecek kitabında Garaudy, "*..ancak emeğini toprağa sarfeden, ancak toprakta kendisi tarım yapan o toprağın sahibi olabilir*" hadisinden hareketle İslamiyet'te mülkiyetin emeğe dayandığı düşüncesiyle sosyalizmle bir ilişki kurmuştur. Müslümanlığın her insandan emeği ile yaşamasını isteyip, emek sarf edilmeksizin kazanç sağlanmasını reddetmesi, başka bir ifadeyle faizi yasaklaması bir başka dayanak noktasıdır. Son olarak İslam devletlerinin ele geçirdiği ülkeleri sömürgeleştirmemesini onun sosyalizme olan yatkınlığının bir başka göstergesi olarak kabul etmiştir.[922] Garaudy'nin emek-mülkiyet ilişkisi üzerinden İslamiyet'i sosyalizmle bağdaştırması zorlama bir yorum olarak görünmektedir. Zira İslamiyet'te özel mülkiyet yasaklanmamıştır. Buna karşılık, gerileme devirlerine kadar

[919] E. Tüfekçi, "*Gene Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine*", **Yön**, sayı 146, 14 Ocak 1966, s. 15.
[920] Selahattin Hilav, "*Sosyalizm ve İslam Tartışmaları: Bilim Açısından Din*", **Yön**, sayı 149, 4 Şubat 1966, s. 14.
[921] Niyazi Berkes, "*Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine*", **Yön**, sayı 140, 3 Aralık 1965, s. 16.
[922] Roger Garaudy, **Sosyalizm ve İslamiyet**, (çev. Doğan Avcıoğlu, E. Tüfekçi), Yön Yayınları, İstanbul, 1965, s. 14-16.

toprak mülkiyetine izin vermeyen Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi ve hukuki yapılanması İslamiyet'ten farklı bir çizgi izlemiştir.

İslam düşüncesi, zihniyet ve iktisat ahlakı üzerine çalışan Sabri F. Ülgener, İslam'ın kirli ve günahkâr bir varlık olarak "*dünya*"yı dışta, başka bir deyişle eşyanın maddesinde değil, "*iç*"te aradığını belirtir. "*Her ne şey seni Rabb'inden çekip kendisi ile meşgul ederse dünya işte odur*" hadisiyle açıkladığı bu yaklaşımda dünya, uzak durulması gereken "*süfli*" bir varlıktır. İlgi tarafı ile arada gerektiği kadar bir temas boşluğu bırakmaya özen gösterdikten sonra, dış görüntüleri olarak mal mülk tarafı ile ilişki kurmanın İslam anlayışında bir sakıncası olduğu söylenemez. Kişinin iç dünyasına hükmetmeye kalkmadıkça yiyecek, içecek, giyecek vs. olarak madde tarafının haram kılınması için bir sebep yoktur. Dünya malı, kendi maddesinden çok peşine taktığı hırs ve ihtirastan dolayı aşağılanmaktadır. "*İslam mala, mal varlığından değil, kibir ve gurur metaı, çokluk yarışı olduğundan karşıdır; ... işin o yanı söz konusu oldu mu öyle çekingen ve tereddütlü değil, sonuna kadar sebatlı ve kararlı olarak karşı!*"[923] Mal-mülk sahibi olmanın hoş karşılanmaması, İslam dininin kendisinden değil, daha çok tasavvuf anlayışından kaynaklanmaktadır. Bir İslam uygarlığı olarak Osmanlı'da özel mülkiyete izin verilmemesi durumu bir tarafa, din kurumunun toplumsal düzeyde önemli bir bölümünü teşkil eden tarikat ve onunla yakın ilişkili lonca düzeni, dünya ile maddi ilişkiyi büyük ölçüde ayıpladığı için çok çalışıp, çok kazanmaya da olumsuz yaklaşmıştır. İslam açısından mesele çok çalışıp onun karşılığını kazanma değil, servet hırsı ve kibirdir. Fakat bütün bu insanî istek ve edimlerin girift bir biçimde olduğu ve kolaylıkla birbirinin yerini alabileceğini burada not düşmek gerekir.

İslamiyet, mülkiyet anlayışı bakımından kapitalizme, emeğe verdiği önem bakımından sosyalizme yakın durmaktadır. Fakat nihayetinde peygamberi tüccar olan,

[923] Ülgener, **Din…** s. 64-67.

ticaretin de öne çıkarıldığı bir din olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. İslam uygarlığı, başlangıçta şehirler arası ticaretin ve büyük tacirlerin olduğu bir yapıdan, zaman içinde tasavvufa dayalı, esnaf ve zanaatkârların ağırlıkta olduğu bir yapıya dönmüştür.[924] Bu yapı Hıristiyan-Batı uygarlığından farklı olarak kapitalizme evrilmediği gibi, sosyalist bir düşünceyi de doğurmamıştır.

İslamiyet ve sosyalizm üzerine 1960'lı yıllarda yapılan tartışmalarda, Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkan bir düşünce akımı ve ideoloji olarak sosyalizmin Batılı toplumlara özgü olup olmadığı meselesi gündeme gelmiştir. Doğan Avcıoğlu, Roger Garaudy'nin kitabına yazdığı Önsözde, sosyalizmin kaynağını sadece Batı kültüründen almadığını öne sürer. Yalnızca Alman klasik felsefesine, İngiliz ekonomi politiğine, ütopik Fransız sosyalizmine, Yunan akılcılığına ve Rönesans teknikçiliğine dayanan bir sosyalizm bölgesel kalkınmadan ibaret olacaktır. Hâlbuki sosyalizm, Doğu ülkelerinin katkılarıyla zenginleşecek ve "*gerçek bir hümanizma*" haline gelecektir.[925] Burada bir İslam toplumları vurgusundan ziyade, Budizm, Hinduizm vs. dâhil bütün bir Doğu'yu içine alacak yaklaşım söz konusudur. Sosyalizm belli bir inançla sınırlı olamayacağı gibi, tek bir coğrafyaya da hapsedilemeyeceği öne sürülür.

Niyazi Berkes, Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslamiyet* kitabının yayımlanmasından sonra *Yön* dergisinde 1965 yılı sonlarında yazdığı bir makalesinde ve daha sonra *İslamlık, Ulusçuluk ve Sosyalizm* başlıklı kitabında bu konuya değinmiştir. Berkes, gelenekçi İslam görüşüne göre "*İslam Sosyalizmi*" diye bir şeyin düşünülemeyeceğini, çünkü sosyalizmin "*Avrupa tarihinde belli bir aşamaya özgü geçici bir ideoloji*" olduğu görüşündedir. Batı düşüncesinde sosyalizm, Hıristiyanlığın kötülüklerinden doğma "*geçici bir moda*"dır. Buna karşın İslamiyet, mutlak geçerliliği olan, Tanrı katından kendi yarattıklarına gönderilmiş evrensel bir inanç ve yaşam sistemidir. Bu inancın içinde yalnız inanlar için

[924] Ülgener, **Din…,**., s. 114.
[925] Garaudy, **a.g.e**., s. 5-6.

değil, inanmayanlar için dahi ekonomik ve toplumsal eşitlik üzerine buyruklar bulunmaktadır. Dolayısıyla, İslamiyet'te sosyalist bir ideolojiye "*gerek ve yer yoktur*". Berkes'e göre İslamcıların inancının tersine, İslamiyet sosyalizmden çok, kapitalizme yatkın bir dindir. Çünkü özel mülkiyete izin verilir. Bu noktada Ülgener'in vurguladığı gibi, İslamiyet'te caiz olmayanın mülkiyetin kötüye kullanımı ve toplumsal eşitsizliğe yol açması olduğunu hatırlatır. Özel mülkiyet ile toplumsal düzenin sağlığı bir bütündür. "*Toplumsal düzen ne kadar iyi sağlanırsa, kişi mülkiyeti de o kadar hayırlı olur. Bu yüzden üretim araçlarının kamulaştırılması İslamiyette zorunlu olan bir koşul değildir. Ancak zorunluluk hallerinde buna başvurulur.*"[926] Bu anlamda üretim araçları üzerinde mülkiyete izin vermeyen sosyalizmle İslam inancı arasında esaslı bir fark söz konusudur.

Sosyalizmin İslam toplumları için uygun olup olmadığı meselesinde 1950'li yıllardan itibaren Arap ülkelerinde başlayan sosyalist hareketin önemli bir etkisi vardır. "*Arap Sosyalizmi*" adı altında 1950'lerde Mısır Devlet Başkanı Cemal Abdül Nasır'ın öncülük ettiği ve Irak'tan Cezayir'e kadar pek çok Arap ülkesine sirayet eden hareketin etkisi vardır. Niyazi Berkes de, Garaudy'nin Cezayir örneğinden hareket ederek İslamiyet ve sosyalizm arasında kurduğu ilişkiyi eleştirir ve Fransız yazarın İslamiyet dediği şeyin, aslında din anlamından ziyade, Araplık ve Arap medeniyeti anlamında İslamiyet olduğunu savunur. "…*Garaudy'nin şimdi bir Marksist sıfatıyla Cezayir uyanışındaki rolünü tanımak lütfunda bulunduğu şey, din değil milliyetçiliktir.*"[927] Genel itibarıyla Berkes, herhangi bir dinin bir ideoloji yahut siyasi düzenle eşleştirilmesine dair tezlere karşıdır. Bu açıdan İslamiyet'in belli bir siyasi rejime bağlanamayacağı görüşündedir.

"*Hazret-i Muhammed'in dine dayalı olarak kurduğu iddia edilen siyasi cemaatin sosyalist bir düzen olduğu ispat edilemeyeceği gibi, onu örnek alacak her devletin de muhakkak sosyalist olmasını zorunlayacak bir şey yoktur. Her dinde görüldüğü gibi,*

[926] Berkes**, İslamlık…,** s. 240-241.
[927] Berkes, **Arap…**, s. 234.

insanların dünyevi hayatında, özellikle ekonomik ve cinsel hayatta hareketlerine moral ölçü ve sınırlar koyan dinler, tarih boyunca bu ölçü ve sınırlardan ayrılan, hatta onları değiştiren siyasi rejimlere kendilerini uydurmakta fazla bir güçlük çekmemişlerdir."[928]

Bu çerçevede toplumsal bir kurum olarak din, zamana ve mekâna göre içerik kazanırlar. İslamiyet de zaman içinde, farklı toplumlarda değişik yorum ve uygulamalara tabi olmuştur. Türk düşüncesinde İslamiyet ve sosyalizm arasında bir ilişki kurulmasında Osmanlı uygulamasının etkisi büyüktür. Toprak üzerindeki mülkiyetin devlete ait olduğu, özellikle yükseliş devirlerinde kişisel servet birikiminin hoş karşılanmadığı ve hatta izin verilmediği bu uygulama Cemil Meriç'te de böyle bir ilişkinin mümkün olduğu düşüncesini uyandırmış görünmektedir.

Türk düşüncesinde İslamiyet ve sosyalizm birlikteliğini öneren aydınlar içinde Cemil Meriç'in adı Nurettin Topçu ve İsmet Özel ile birlikte anılır. Fakat hemen her konuda olduğu gibi Meriç, bu konuda da zaman zaman ikircikli bir tutum sergiler. Bir yandan Marksizm'in kapitalizmin sömürücü tarafını gösterdiğini söylerken, diğer yandan sınıfsız bir toplumu, ahlâk ve adaleti merkezine almış İslam kültürü açısından ihtiyaç duyulacak ve anlaşılacak bir öğreti olmadığını savunur. Sosyalizmi diğer Batılı doktrinlere göre İslamiyet'e yakın bulur.[929] Meriç, neredeyse gençlik yıllarından beri Marksizm'le ve sosyalizmle ilgili bir düşünür olarak İslamiyet-sosyalizm ilişkisiyle yakından ilgilenmiştir. Bu ilgisi, Garaudy'nin çalışmasından bağımsız bir hal almıştır.

Cemil Meriç, Marksizm dışındaki felsefelerin dünyayı ve hayatı açıklamaya çalışırken, Marks'ın onu değiştirmek isteyen bir "*kavga adamı*" olması dolayısıyla Türk insanına cazip geldiği görüşündedir. Dünyayı değiştirmek, haksızlıkları, adaletsizlikleri sonlandırmak iddiasındaki Marksizm, bunları sadece kâğıt üzerinde değil, fiili olarak

[928]Berkes, **a.g.e.,** s. 233.
[929] Ümit Aktaş, "*Türkiye Siyasetinin Muhalif İki Akımı: İslamcılık ve Sosyalizm*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, s. 748-750.

kaldıran İslamiyet'e yakındır. Nihayetinde İslam da kavgadır, savaştır. Bu bakımdan Batı'daki düşünceler içinde İslamiyet'e yakın olarak Marksizm'i görmüştür. Meriç'e göre Türk insanı zaten ruhen böyle bir şeye hazırdır. Meriç'in bu konudaki yorumu ileri bir noktaya varmıştır ve Marksizm, bir anlamda İslamiyet'ten sonraki seçenek haline gelmiştir:

"*Ve gerçekten insan İslam değil ise, eğer insan hidayete ermemişse ve bütün ruhunu İslamiyet'e vakfetmemişse, dünyada benimsenebilecek tek ideoloji Marksizm'dir. Batı'nın bize sunduğu ideolojiler içinde tek tutarlı olan, Batı'yı son vardığı noktada temsil eden düşünce bütün olarak Marksizm'dir. Yani böyle bir tercih bahis konusu olursa fikir adamı ya İslam olabilir ya Marksist olabilir*."[930]

Cemil Meriç, Türkiye'de 1960'ların ortalarında yapılan sosyalizm ve İslamiyet tartışmalarına 1970'lerde katılmıştır. Çünkü o vakte kadar sosyalizme olan ilgisinde Fransız sosyolog Saint-Simon önceliklidir. Bu öncelik hem sosyolojinin kurucusu olarak Auguste Comte'tan ziyade Saint-Simon'u görmesi hem de Marksizm'in temellerini de yine Saint-Simon'da bulması nedeniyledir. Türkiye'deki tartışmalara dâhil olması, onun artık genel, soyut konulara bakış biçimini değiştirdiğinin işaretidir. Teorik düzeyde, soyut konulardan ziyade, somut tartışmalarla, tarih ve sınırlı bir biçimde de olsa siyasi meselelerle ilgilenmeye başlamıştır. İkinci olarak Meriç, 1970'lerden itibaren Türkiye'nin iç sorunlarıyla da ilgilenmeye başlamıştır. Kurtuluş Kayalı, Cemil Meriç'in ülke sorunlarını tartışırken, siyasal yönelimi itibarıyla kendisi gibi gündelik gelişmelerle birebir ilgilenmeyen bir düşünürle tartışmak istediğine dikkat çeker. Bu sebeple, sosyalizm ve İslamiyet meselesinde siyasal eğilimi belirgin olan ve meseleye kendisi gibi yaklaşan Mihri Belli ve Doğan Avcıoğlu'nun yerine, sorunu daha soyut bir çerçevede ele alan Niyazi Berkes'le tartışmayı tercih etmiştir. Tabii yakın görüşte olduğu düşünürler

[930]Meriç, **Sosyoloji..**, s. 389-391.

yerine, karşıt görüşte olduğu bir düşünürle tartışmak daha anlamlı gelmiş olabilir. Fakat Kayalı'ya göre, esas neden Cemil Meriç'in soyutlama düzeyinin iki siyaset-düşünce adamına nazaran Niyazi Berkes'in soyutlama düzeyiyle çakışıyor olmasıdır. Üstelik Niyazi Berkes'in belirgin bir şekilde düşünce tarihiyle bağlantısının olması, onu Meriç'in düşüncelerine daha yakın bir konuma getirmektedir.[931] İslamiyet ve sosyalizm konusunda Meriç, Berkes'in 1965'te *Yön*'de yayımlanan yazısı üzerinde durmuştur.

Niyazi Berkes, *Yön*'ün 140. sayısında, derginin önceki sayılarında Mihri Belli'nin (E. Tüfekçi) kendisinin görüşleri ile Garaudy'nin görüşleri arasında bir paralellik olduğu yönündeki iddiasına bir karşılık yazmıştır. Garaudy'nin "*tipik bir Avrupalı*" olarak İslamiyet diye monolitik, tek yanlı bir olguyu ele aldığını, bunun Türkiye'de ya da Arap ülkelerinde başka başka görüldüğünü dikkate almadığını kaydeder. Bunun yanı sıra, kendisinin Batıcılığı eleştirirken dayanağının İslamiyet değil, "*ulusal varlık*" olduğunu, Müslümanlığın bunun sadece bir parçası olduğunu dile getirmiştir. Berkes, İslamiyet ile sosyalizm arasında bir ilişki kurulacaksa bunun Ortodoks Müslümanlıkla değil, Bâtınilikle kurulabileceğini ileri sürmektedir. Bu anlamda Türk veya İslam tarihinden devrimci halk hareketine örnek verilecekse, İbn Rüşd ya da İbn Haldun'a değil, I. Mehmet dönemindeki Şeyh Bedrettin İsyanının lideri Simavnalı Bedreddin'e gitmek daha anlamlı olacaktır. "*Biz, benim tenkit ettiğim Batılılaşmada o hale gelmişiz ki İslam tarihi hakkında bile bir Avrupalı bir şey söylemedikçe, söylediği şey her zaman doğru mudur diye aramadan kendiliğimizden hiçbir şey öğrenmeye yanaşmıyoruz*." Berkes, Arap sosyalizmi meselesinde, Araplar için ulusal varlık meselesinin aynı zamanda Müslümanlık meselesi olduğunun altını çizer. Bunda başlıca rol dildedir. Hâlbuki Türk milliyetçiliği ile İslamiyet'i bir arada tutma yönündeki çabalar başarı kazanamamıştır. Garaudy'nin kitabına dair diğer eleştirilerinden biri, sosyalizm ile ne Hıristiyanlık ne de

[931]Kayalı, **Türk Düşünce Dünyasında Yol**…, s. 239-240.

İslamiyet'in, kısacası dinlerin barışmayacağı yönündedir. Müslümanlıkta Hıristiyanlıktan üstün bir yan olarak insan günahsız doğsa da köle köledir, efendi efendidir. Kölesini azat eden efendi övülür. Faiz, mübadele, servet, kazanç hakkında Kur'an'ın öğrettikleri ne bir ekonomik ne de hukuki bir anlayışa dayanmamaktadır. Sonradan fıkıh âlimleri tarafından bunlara hukuki bir nitelik kazandırılmıştır. Öte yandan dinin öğretilerinin, uygulamada getirdiği sonuç "*püriten ve militarist bir Arap merkantilizmi hâkimiyetine dayanan sınıflı ve istismarcı*" bir toplumsal düzenden ibaret olmuştur. Berkes'e göre İslam teknolojisi ve felsefesi, daima Bâtıniliğe eğilimli olan esnaf ve işçi loncalarının, İslam ortodoksisinin "*küfür ve ilhatla tel'in ettiği*" adamların esiri olmuştur. "*Garaudy'nin doğru olarak büyüttüğü İbn Rüşd, Avrupa düşününde devrim yapan bir etkide bulunduğu halde, İslam dünyasının düşün tarihinin kendinden sonraki dönemlerinde Gazali gibi çekitaşı ağırlığı ile İslam düşünüşü üzerinde oturan otoritelerin üstünlüğü yanında etkisiz kalmıştır*." Garaudy'nin kitabına dair eleştirilerinden bir diğeri, İslam uygarlığı ve bilimine dair söylediklerinin Peygamber ya da Kur'an'la ilgisinin olmadığı, İslam uygarlığının bir tek kutsal kitapla sınırlı tutulamayacağı şeklindedir. Araplar, Türkler ve İranlıların kurduğu bu medeniyetsanılandan daha fazla dünyevî ve laiktir. İslam dini ile sınırlı tutulamaz. İslamiyet ve sosyalizm ilişkisine dair bir başka eleştirisi, İslam ulemasının ve tarihçilerinin emperyalizm karşısında her zaman "*başarılı ve şerefli*" olmadığına dairdir. Ancak 20. yüzyılda Araplar arasında, Türk milliyetçiliğine karşılık gelen bir Müslüman milliyetçiliğinden sonra İslamiyet'e dayanarak emperyalizme karşı çıkan yazar ve düşünürler görülmüştür. Berkes'in son eleştirisi, Garaudy'nin yaptığı gibi, İbn Haldun'la ne Descartes ne de Marks arasında bir benzerlik kurulamayacağı, Tunuslu düşünürü Garaudy'den ve hatta Araplardan daha iyi bilen Türklerin bu yanlışlığı mazur görmesinin mümkün olmadığı şeklindedir. Montesquieu ile olan benzerliği ise daha önce dile getirilmiştir, fakat iki düşünürün sosyalizmle bir ilgisi yoktur.[932] Berkes, Roger Garaudy

[932] Niyazi Berkes, "*Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine*", **Yön**, yıl 4, sayı 140, 3 Aralık 1965, s. 16.

ve onun gibi İslamiyet ile sosyalizm arasında bir bağdaşlık kurmaya çalışanların tezlerini tarihsel açıklamalarla çürütmeye çalışırken İslamcı ve muhafazakâr çevrelerden tepkiler görmüştür.

Berkes'in *Yön*'deki yazısına İslami düşünce dergisi *Hareket*'te Hüseyin Hatemi, bir yazı dizisiyle karşılık vermiştir. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nin akademisyenlerinden Hatemi'nin o tarihlerde hem Garaudy'nin hem de Berkes'in yazılarına verdiği cevaplar daha sonra *İslam Açısından Sosyalizm* başlığıyla kitap haline getirilmiştir. Berkes'in İslamiyet hakkındaki sözlerini ve yaklaşımlarını eleştirdiği kısımlar bir tarafa, Hatemi bu yazılarında bir insanın hem Marksizm'i hem de İslamiyet'i benimsemesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. İslamiyet'le sosyalizmi bağdaştırma çabalarını Marksizm'i "*Müslüman çocuklarına 'cici' gösterebilmek*" için İslamî formüllerden ve esaslardan faydalanmak olarak görmektedir. Sosyalizmle herhangi bir bağdaştırma yapmadan, İslamiyet'teki toplumsal adaleti sağlamaya elverişli hükümleri üzerinde durmuştur. Berkes'in köleliğe ilişkin görüşlerini ise, İslamiyet'te köleliğin Batı feodalitesinde olduğu gibi "*parya*" şeklinde olmadığı, sadece tek meşru kaynağının "*harp esareti*" olduğu, bunun da zorunlu olmadığına dair yorumlarıyla yanlışlamaya çalışmıştır. Kur'an-ı Kerim'de köle alınmasını teşvik eden, tavsiye eden yahut yol gösteren tek bir âyete rastlanamayacağını vurgular. Her ne kadar söz konusu kitapta belirtilmese de, bu durum, elbette örtük ya da açık bir biçimde köleliğe izin verilmiş olduğu hususunu değiştirmez. Öte yandan Hatemi'ye göre İslamiyet, bir milletin diğerine üstünlük iddiasında bulunmasını reddettiği gibi toplum içinde sömürücülüğü de kabul etmez. Emeksiz kazanç kabul edilmediğinden ötürü kumar ve faiz yasaklanmıştır. Devletin görevi, ancak çalışamayacak durumda olanlara bakmaktır. Bu bakımdan tarikatların "*halkın sırtından*" geçinmesi İslam ruhuna aykırıdır. İslam özel mülkiyete izin verir. Fakat bu, Pakistanlı şair ve düşünür Muhammed İkbal'in dile getirdiği üzere, bir "*emanet*" anlayışı içinde mümkündür. "*Mülk Allah'ındır*" anlayışı doğrultusunda kayıtlı,

sınırlı ve geri verilmek üzere bir özel mülkiyet söz konusudur.[933] Esasen İslamiyet'te Hatemi'nin bahsettiği gibi hukukîanlamda bir "*emanet*" değil, "*ölümlü dünya*" anlayışı doğrultusunda bir inanç ve vicdan meselesi olarak insanın ölümüyle sona erecek bir malikliği söz konusudur. Başka bir ifadeyle mülk bu dünya için "*emanet*"tir. İnanç olarak malın ve mülkün "*emanet*" görülmesi, uygulamada hukukî bir hak olarak özel mülkiyetin tanınmış olmasını değiştirmediği düşünülmektedir.

İslamiyet'in mal ve zenginliğin kendisini değil, servet hırsını yasakladığını dile getiren Hatemi, ayrıca mal hırsı kadar, dünya nimetlerinden bütünüyle el-etek çekmenin de zararlı bulunduğunu vurgular. Bütün bu veriler doğrultusunda, İslamiyet'in kapitalizmden de sosyalizmden de farklı ve bağımsız olduğunu belirtmektedir. İslamiyet'in "*gaddar, insafsız ve insanlık dışı bir sistem olan kapitalizm*"le tek benzerliği hürriyet anlayışıdır. O da görünüştedir. Çünkü kapitalizmde güçlünün ve zorbanın hürriyeti sınırsızken, zayıfların ise ancak "*sürünme hürriyeti*" vardır. Buna karşılık İslamiyet, hürriyeti bütünüyle ve herkes için güvence altına almıştır. Müslümanlıkta Allah'a ve ruhun ölümsüzlüğüne inanıldığı için Marksizm'den farklı olarak hürriyet ve eşitlik anlayışının sağlam bir temeli vardır. "*İnsanı da son tahlilde maddeye irca eden bir görüş ise, yanlışlığını bir kenara bırakalım, oldukça tehlikeli bir görüştür de*."[934] Hüseyin Hatemi, Berkes'e karşı tüm eleştirel tavrına rağmen, onun İslamiyet ve sosyalizmin bağdaşmayacağı tezine farklı bir yoldan varmaktadır. Bu anlamda Türkiye'de sosyalizmle barışık olduğu pek söylenemeyecek İslamcı ve muhafazakâr düşünüşün tipik bir tepkisini yansıtmaktadır. Doğan Avcıoğlu ve Mihri Belli gibi Türk solundaki isimlerin sosyalizmin tarafında Batı emperyalizmine karşı bir tavrı toplumda oluşturmak ve geliştirmek için bir dayanak olarak İslamiyet'e başvurma çabalarından farklı olarak Cemil Meriç, Türk düşüncesinde muhafazakâr cenahtan bir isim olarak, sosyalizme bir dayanak

[933] Hüseyin Perviz Hatemi, **İslam Açısından Sosyalizm**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1967, s. 17, 27-28, 35-36.
[934] Hatemi**, a.g.e**., s. 43, 118-119.

olduğu için değil, gerçekten İslamiyet'i ve sosyalizmi zihninde yan yana tuttuğu için bağdaştırmaya gider.

Sosyalist eğilimlerden, İslamcı denilemese de, muhafazakâr eğilimlere savrulan düşünceleriyle Meriç'in kültürel bir kimlik olarak sıklıkla öne çıkardığı Müslümanlıkla sosyalizmi bir arada düşünebilmesi bu nedenle anlaşılır bir iştir. *Yön* dergisi etrafında söz konusu tartışmanın yapıldığı 1965-1966 yıllarında halen daha çok sosyalizmle ilgiliyken, meseleye dâhil değildir.1970'lerin başında Osmanlı ve İslam geçmişiyle daha çok ilgilenmeye başladığından bu konuya ilgi duymuş, Berkes'e karşı cephede yerini almıştır.

Cemil Meriç'in Berkes'e yönelik eleştirisinin çıkış noktası esasen İbn Haldun'dur. Türk düşüncesinde 1960'lar İslamiyet ve sosyalizm ilişkisiyle birlikte, İbn Haldun tartışmasının da yapıldığı bir dönemdir. Meriç açısından "*kendi semasında tek yıldız*" olan Tunuslu düşünür, tarihsel maddeciliğin "*ilk habercisi*"dir. Meriç, Türk solunun İbn Haldun'u Roger Garaudy'den öğrendiğini ileri sürmüştür. Doğu'ya yönelen bu merakın solun "*Batıcı*" üstatlarını kuşkulandırdığını söyleyerek isim vermeden Niyazi Berkes'in *Yön*'de çıkan yazısına atıfta bulunmuştur. Berkes bu yazısında, "*Politik doktrinde vahye dayanan devlet düzenini, ideal devlet düzeni saymaktan kendini kurtaramayan bir düşünürün bugünün sosyalizmine vereceği bir şey*"[935] olmadığını söylemektedir. Meriç, "*Türkiye'de konuk olarak bulunan tanınmış bir 'toplumcu'*" olarak tasvir ettiği Berkes'in Türk irfanını "*tehdit eden*" bu "*tehlikeli*" İslam ve sosyalizm düşüncesiyle savaşmak için "*kemal-i celadetle*" kaleme sarıldığını yazar ve İbn Haldun'u tanımadığını yazar.[936]

Berkes'in düşüncelerinde "*bugünün sosyalizmi*"ne ilişkin belli bir çerçevenin olduğu söylenemez. Zira sosyalizmi belli bir çağda ve Avrupa toplumlarına özgü bir öğreti olarak kabul etme eğilimindedir. "*Bugünün sosyalizmi*"nden kasıt, kapitalist

[935] Berkes, "*Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine*", **Yön**, s. 16.
[936] Meriç, **Umrandan**…,s. 145-146.

emperyalizmiyle ilgili görüşleri ve devletçi bir ekonomik anlayışı itibarıyla olabileceği düşünülmektedir. Onu sola yakın kılan da bu görüşleridir. Buna karşılık Meriç için sosyalizm, tıpkı İslamiyet gibi, her çağ ve her toplum için geçerli bir öğretidir. Hatta Berkes'in tezinin aksine, Avrupa'dan çok Doğu'ya ve İslam toplumlarına uygun olduğu kanaatindedir. Bu noktada Marksizm'in "*din halkın afyonudur*" önermesine aykırı ve çelişkili biçimde sosyalizmle İslam dinini bağdaştırmaktadır.

Cemil Meriç, sosyalizmin dine karşı olduğunun söylenemeyeceğini, ancak insanları uyutan, onların istismarını kolaylaştıran bir inancın karşısında olduğunu ifade eder. Ayrıca din de, tüm diğer ideolojik kurumlar gibi, tarihin bir devrinde uyutucu olabildiği gibi, bir başka devirde kurtuluş olabilir.[937] Bu bakımdan din, Hıristiyan Batı toplumları için bir "*afyon*"sa, Müslüman Doğu toplumları için bir kurtuluştur.[938] Özellikle Batılılaşma sürecine girmiş Türkiye'de, "*İmanını kaybeden, tarihten koparılan genç nesiller için son kurtuluştu sosyalizm*" şeklinde düşünür. Diğer dünya görüşleri gibi Avrupa'dan gelmesine karşın sosyalizmin daha çok Doğu'nun ezilen uluslarına seslendiğini; hürriyet, terakki, anayasa gibi soyut bir kavram değil, "*bilimsel*" bir dünya görüşü olduğunu düşünür. Ancak Türkiye'de sosyalizm bir "*din*" haline gelmiştir "*Marx, Hz. Muhammed'in yerini aldı, Kapital Kur'an'ın*."[939] Bir taraftan İslam'ı benimsemeyenler için Marksizm'i bir seçenek olarak görürken, diğer taraftan bu seçeneğin tercih edilmesini eleştirmenin Meriç'e özgü çelişkilerden biri olduğu değerlendirilmektedir Fakat bu yorumun bir tarafında, sosyalist düşünceye Marks'tan evvel Saint-Simon'la başlamış olmasının yansıması vardır. Saint-Simon'un düşüncelerinin Türkiye açısından daha uygun olduğu görüşündedir.

[937] Meriç, **Sosyoloji..,,** s. 143.
[938] Meriç, **Bu…**, s. 180.
[939]Meriç, **Mağaradakiler**, s. 230.

"*Biz kapitalizme yeni giriyorduk, kapitalizmin olgunluk çağında gelişen Marksizm hangi problemlerimize ışık tutabilir? Biz de, onsekizinci asır sonu Fransa'sı gibi bir ihtilalin ferdasını yaşıyorduk, bir değerler anarşisi içindeydik, yıktığımız dünyanın enkazını nasıl temizleyecek, nasıl bir toplum kuracaktık? Avrupa bile Marks'ın büyüsünden kurtulmuş, kendine yeni kılavuzlar arıyordu. Yirminci asrın büyük hayal kırıklığı, elbette ki mazideki bir hatanın veya hataların eseriydi. Sanayi toplumunu bir acılar ve çılgınlar dehlizi yapan yanlışlık nereden geliyordu? Batı elli yıldır tarihiyle hesaplaşmaktadır. ...anladık ki Saint-Simon bir asrı dolduran düşüncedir.*"[940]

Sosyalist düşüncede Saint-Simon'un görüşlerini Türkiye açısından uygun bulmasının nedeni, onun Batı'da 18. yüzyılda feodalitenin yıkılıp burjuva toplumuna geçişin yaşandığı ve bu geçişin sancılarının yaşandığı dönemin benzerini 20. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçişin bunalımlarına benzeştirmemesinden kaynaklanıyor görünmektedir. 19. Yüzyılın başlarında Batı toplumlarının kapitalist düzene geçişle birlikte yaşadığı karmaşayı Türkiye, 20. yüzyıldan itibaren yaşamaktadır.

Meriç'in Fransız düşünürü bu kadar öne çıkarmasında, ondan evvel kimsenin insanın iktisadî ve toplumsal faaliyeti üzerinde durmamış olması, emeği onun kadar yüceltmemesi etkilidir. Saint-Simon'un 1816 Aralık ve 1818 Mayıs tarihleri arasında *Endüstri* başlıklı bir dergi yayımladığı bilgisini vererek, bu dergide 18. yüzyılın yaptığı bütün işin yıkmak, kendilerinin yapmaya çalıştığının ise yeni bir binanın temellerini atmak olduğunu ve toplumun ortak çıkarlarına dokunmak istediklerini yazdığını aktarır. Simon, varlığın tek garantisinin "*üretim*" olduğunu belirttikten başka, üretimin gelişmesinin toplumun yararına olduğunu, istibdadın ve ihtilallerin ortaya çıkmasının böylece engelleneceğini savunarak endüstri devrimini kökleştirmek istediklerini ifade etmiştir. Saint-Simon'a göre her düzenli toplum manevî güç ile maddi güce

[940] Meriç, **Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 11-12.

dayanmaktadır. Ortaçağ'da manevi güç rahiplerin elindeyken maddi gücün savaşçıların, başka bir deyişle asillerin elindeydi. Yeni düzende ise manevi güç bilginlere, maddi güç sanayicilere dayanacaktır. Üreticileri sadece üretmekle sorumlu tutarken, düşünce adamlarına "*kılavuzluk*", yaşadıkları çağa uyacak sosyal düzeni bulma ödevi yüklemiştir. Bunun için toplumu izlemeleri, tanımaları ve sonra da yönetmeleri gerekir.[941] Meriç'i Marks'tan ziyade Simon'a yakın tutan bir nedenin de, maneviyata yaptığı bu vurgu olduğu düşünülmektedir Aydınlara ilişkin eleştirileri, onlara yüklediği sorumluluklar göz önünde tutulduğunda, çağına ve topluma "*kılavuzluk*" edecek düşünce adamı fikrini ne denli benimsediği anlaşılabilir.

Türk düşüncesinde sosyalizm tartışmalarının ağırlıklı olarak Marksizm üzerinden yapılması, Meriç'in de özellikle İslam ve Osmanlı toplumu ile ilgili tartışmalarda bu başlığa yönelmesine yol açmıştır. Fakat bu yönelimi eleştirmekten, bir biçimde Saint-Simon'u övmekten vazgeçmemiştir. Zira 1970'lerin sonundaki sohbetlerinde Fransız düşünürün "*yobaz*" değil, yeni Hıristiyanlık dininin kurucusu olarak "*adeta bir peygamber*" olduğunu, hatta arayıp sezdiğinin İslamiyet olduğunu iddia etmiştir. Fakat bunun farkında değildir, çünkü İslamiyet'i tanımıyordur. "*Saint-Simon'da din sosyalizmdir, sosyalizm de din*." Meriç, Saint-Simon yerine Marks ile uğraşsaydı, Türk solunda başköşeye oturmuş olacağına inanır. Çağdaşı olan düşünürlerden toplumbilimci Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu dışında kimsenin *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* kitabını okumadığından yakınır. "*Türkiye'de herkes Marks derken, ben Saint-Simon diyordum. Ben hakikatte Hind ve Saint-Simon'da ciddiyim. Ondan sonrakiler bir kaçıştır Osmanlı'ya.*"[942] Osmanlı'ya kaçarken, sosyalizmi yanına almayı ihmal etmemiştir.

"*Osmanlı medeniyeti fedakârlığa dayalı bir medeniyettir. Yobazlığa karşıdır. Kendi dini dışındakileri bile kanadı altına almıştır. Osmanlı'da toprak mülkiyeti yoktur.*

[941]Meriç, **Saint….,**s. 51- 56.
[942]Açıkgöz, **a.g.e**., s. 299.

Mülk Allah'ındır. Dolayısıyla kapitalizme karşıdır. Bu medeniyetin üstüne kurulacak bina sosyalist bir bina olacaktır. Marksizmin dışında bir sosyalizm. İnsanın insanı istismar etmediği, tezatlarını halletmiş bir cemiyet. Mevcut hiçbir sosyalist sistemden birine benzemeyebilir. Antikapitalisttir. İnsanı yükselten ve yücelten bir sistem. Avrupa buna sosyalizm diyor."[943]

İslamiyet ve sosyalizm tartışmalarında Osmanlı İmparatorluğu'nun devlet ve toplum yapısı bir dayanak noktasıdır. Genellikle ortaya konan görüş; Osmanlı'nın tımar sistemi etrafında örgütlediği tarımsal üretimle, toprak üzerindeki mülkiyetçilik yerine sınırlı bir kullanım hakkını uygulaması, sanayi üretimini de loncalar etrafında örgütleyip birtakım kurallara bağlayarak planlı bir üretim ve tüketim ilişkisi geliştirmiş olmasıdır. Böylece tekelleşmeye, servetin belli çevrelerde toplanmasına ve toprağın mülkiyetinin genişletilmesine izin vermeyerek "*sömürücü*" oluşumları engellediği öne sürülmektedir. Bu çerçevede, "*toplumcu*" bir üretim ve tüketim ilişkisi oluşturarak, "*her ne kadar özgürlükleri kısıtlasa*" da görece"*eşitlikçi*" bir toplum yapısı inşa edebildiği yönünde bir tez ortaya konmaktadır.[944] İslamcı düşünceyi sosyalizme yaklaştıran bu görüş, İslam ile Osmanlı uygulaması arasındaki farkı belirtmemektedir. Bu fark, Meriç'in görüşlerinde de vurgulanmamıştır.

İslamiyet'te özel mülkiyetin yasaklanmadığı daha önce vurgulanmıştı. Bu açıdan Osmanlı pratiği İslam uygulamasından farklıdır. Toprak üzerinde özel mülkiyet kurulmasına izin verilmemesi devletin toplumun üstünde her şeyi denetliyor olması ve askeri örgütlenmesiyle ilgilidir. Arazilerin tımar olarak verilmesi hem devletin, bir yönüyle de saltanatın dışında bir güç kaynağı olarak servet birikimine engel olmak hem de asker yetiştirilmesini düzenli kılmak amacıyladır. Zaten fetihler durduğunda da

[943] Açıkgöz, **a.g.e**.,, s. 22-23.
[944]Aktaş, "*Türkiye Siyasetinin Muhalif İki Akımı: İslamcılık ve Sosyalizm*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**., s. 725.

malikâne sistemine geçilmesi, ortada ilke olarak bir özel mülkiyet karşıtlığı olmadığına işaret eder. Diğer yandan lonca sisteminde üretimi ve tüketimi denetim altına alma meselesi Osmanlı ekonomisinin, yukarıda bahsedilen provizyonist özelliğiyle, başka bir deyişle iaşe odaklı malî yapısıyla ilgilidir. Her ne kadar bireysel zenginleşmenin, klasik dönem açısından, hoş karşılanmaması eşitlikçi bir anlayış olarak görülebilirse de, varolan düzende değişikliğin istenmemesi ve zenginliğin merkezi devlette toplanmak istenmesi daha öncelikli bir mesele olarak durmaktadır.

Hem İslam öğretisindeki hem de Osmanlı uygulamasındaki karşıtlıklarına rağmen, Türkiye'de sosyalizmin çıkışı, İmparatorluğun son dönemlerinde bu iki öğretiyi bir biçimde bağdaştırmak şeklinde olduğu için söz konusu tartışmalar Meriç ve kuşağından öncesine dayanmaktadır. İkinci Meşrutiyet döneminde Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın kurucusu Hüseyin Hilmi'nin *İştirak* dergisindeki bir yazısında İslam dininde pek çok âyet ve hadiste sosyalizmi onaylayan unsurlar bulunduğuna dair yorumları bu düşüncelerin başlangıcı sayılabilir. İslam dinin özü itibarıyla sosyalizmin talep ve iddialarını zaten içerdiği, toplumsal adalet bakımından bir özdeşlik olduğu Türkiye'de sosyalistlerin başlıca propaganda unsurlarından biri olmuştur. Zekâtın toplumda dayanışmayı sağlarken, faizin yasaklanması emeksiz kazancı ve sermayeye karşıt bir tavrı sergilemekteydi. Bu ilkeler İslam ve sosyalizm arasında doğal bir bağ kurmaktaydı. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türk solunun önemli isimlerinden Hikmet Kıvılcımlı'nın "*sosyalistleştirilmiş İslam*" anlayışı, Meşrutiyet devrinden beri gelen İslam'la sosyalizmi bağdaştırma çabasının bir uzantısı olmuştur.[945]1960 sonrasında ise Nurettin Topçu'nun "*Bizim sosyalizmimiz İslam'ın ta kendisidir*" cümlesinde vücut bulan İslamcı sosyalist yaklaşımı,[946] 1970'lerin sonlarında sol hareketin içinden İslamcı

[945] Kerem Ünüvar, "*Türkiye'de Sol Düşünce ve Din*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol**, s. 878-882.
[946] Mehmet Doğan, "*Nurettin Topçu*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, s. 442 ve 442'den Nurettin Topçu, "*Hareket'in 30 Yılı*", **Hareket**, sayı 37, 1969.

düşünceye meylederek iki düşünceyi de bağlayıcı bir tavır içinde olan İsmet Özel'de[947] dile gelmiştir. Burada belirtmek gerekir ki; Meşrutiyet dönemindeki ilk sosyalist düşünceler ve sonrasında Hikmet Kıvılcımlı örneği bir tarafa bırakılırsa, İslamcı düşünce Türkiye'de 1960'lara kadar sosyalizmin epey uzağında hatta karşısındadır. Yoksul ve "*ezilen*" kavramına odaklı bir kavramın çok sınırlı bir biçimde yer ettiği İslamcı hareket ve düşüncenin[948] Batı karşıtlığı ise anti-kapitalizm yahut anti-emperyalizm saiklerinden ziyade kültürel bir Müslüman Doğulu tavrın "*öteki*"ne karşı ve "*öteki gibi*" olmaya verilen bir tepki görünümündedir. Bu bakımdan bir ölçüde Nurettin Topçu, daha büyük ölçüde İsmet Özel ve Cemil Meriç'in tepkisi sosyalizmin içinden İslamî bir tepkidir.

İslamiyet'i ve sosyalizmi bağdaştırma çabalarına karşın Meriç'in, Batı düşüncesine olanca yatkınlığı, inanç bağlamında genel anlamda dine ve İslamiyet'e karşı mesafeli tutumuyla muhafazakâr düşünce içinde yer alsa da İslamcı bir çerçevede değerlendirilmesi güçtür. 1979 yılında Jurnal'inde "*İslamiyet de Marksizm de belli bir coğrafyanın, belli bir medeniyetin masalları. Hayat, büyük, çılgın, deli dolu, ikisinin de dışında*"[949] sözlerini not düşerken, kendisini bütün öğretilerin, inançların, "izm"lerin dışında tutarken Niyazi Berkes'e bir adım yaklaşır.

Sosyalizmi Batı'nın belli bir dönemine özgü bir yaklaşım kabul eden Berkes, 1975 yılında *Türk Düşününde Batı Sorunu* kitabının Önsözünde İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* kitabına gönderme yaparak Türkiye'de sosyalist düşüncenin henüz daha "*taklitçilik*", "*kopyacılık*" geleneğinden kurtulamadığını yabancılaşma ve "*Efruzlaşma*" kavramlarıyla ifade eder. Çünkü sosyalist düşünce, "*asıl yabancılaşmış dinci, Batıcı, komprador, ırkçı çevrelerin soktuğu fikirleri eleştirme gücü gösteremeyişlerinde, bir de*

[947] Yasin Aktay, Ertan Özensel, "*İsmet Özel: Dostların Eşiğindeki Diaspora*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, s. 782.
[948] Ömer Laçiner, "*İslamcılık, Sosyalizm ve Sol*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, s. 470-475.
[949]Meriç, **Jurnal, cilt 2**, s. 240.

Türk çağdaşlaşma sürecini Batı düşününden kopya edilen" üstyapı-altyapı yahut sınıf savaşı gibi "*âyetleştirilmiş*" kavramların içinde daraltılmıştır. Berkes'in sol çevrelere ilişkin bir başka eleştirisi, sosyalist düşüncenin "*ulusçulukla uzlaşmaz*" bir görüş olduğu varsayımıdır.

"*Bu yüzden gericilik güçleri onları daima ulus düşmanı kişiler olarak gösterebilmişlerdir, gerçekte asıl onlar ulusal yabancılar oldukları halde! Gerçekte, ulusçuluk karşıtlığı, sosyalist düşüne karşı olan liberal, kapitalist ve emperyalist düşüne özgüdür. Marx, Engels, Lenin gibi kişiler ulus ve ulusçuluk sorunları ile çok yakından ilgilendikleri gibi, onların çizgisinden ayrılanlar dâhil, bugünün Mao'suna gelinceye kadar bütün sosyalist düşünün Avrupa içi ve dışı ekseni 'sınıf savaşı' kavramından çok (Avrupa için demiyorum), toplumların uluslaşması sorunu olmuştur.*"[950]

Berkes, bu görüşünü sol bir hareket olarak Avrupa'da 1848 ayaklanmalarının, ulusçu niteliği ile sosyalist düşüncenin Batı kapitalizminden ya da emperyalizminden kurtulma yönündeki "*ulusal bağımsızlık*" savaşlarıyla yakından ilgili olmasına dayandırır. "*Sosyalist düşünün en büyük katkısı, Batı burjuva düşününün dinci, ırkçı, kültürcü şovenizmine karşı, ulusların uluslaşmasının ancak bir yandan kendi tarihlerinin geçmişini, bir yandan da emperyalist egemenliği altında düştükleri durumları eleştirerek onlardan silkinmekle insanlığın ilerleme tarihine katkısı olacağını göstermesidir. Sosyalist düşündeki yabancılaşma kavramının toplumsal, tarihsel ve devrimsel değerlendirilişi bunu anlamakla ortaya çıkar*."[951]

Cemil Meriç, sosyalizmi İslamiyet'le bağdaştırma çabasındayken Berkes, bir ölçüde, ama bütünüyle değil, ulusçulukla bir bağ kurmuştur. Ulus-devletlerin kuruluşunun Batı Avrupa'da kapitalizmin gelişimiyle başlaması bir tarafa, sömürgelikten

[950]Berkes, **Türk...**, s. 9-11.
[951] Berkes, **Türk…**, s. 11-12.

ayrılma sürecine giren halkların ulus-devlet kurma çabalarının anti-emperyalist yönü Berkes'in görüşüyle örtüşür niteliktedir. Berkes'in söyleminde bir bağdaştırmadan ziyade esasen, sosyalist düşüncenin ulusçuluğa katkısı söz konusudur. Meriç'te ise İslamiyet'le sosyalizmi bağdaştırma çabası açıktır. Sosyalizmin ulusçulukla mı yoksa İslamiyet'le mi bağdaştırılmasının daha doğru ve mümkün olduğu tartışması bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Fakat Meriç'in de Berkes'in de, farklı şeyler söylemekle beraber, sol bir tondan konuştuğunu söylemek mümkündür.

3.4. Cemil Meriç'ten Niyazi Berkes'e Eleştiriler

Türkiye'nin Batılılaşma süreci üzerine eğilen ve birbirlerinin çağdaşı, fakat muhalifi Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in düşüncelerinde zaman zaman karşı karşıya gelmeleri de kaçınılmaz olmuştur. Esasen bunu kaçınılmaz kılan, Cemil Meriç'in eleştirmen tarafıdır. Kendisi gibi Batılılaşma meselesine kafa yoran Berkes'in yazdıklarını da incelemeye almıştır. Buna karşın Berkes'in Cemil Meriç'e dair hiçbir karşı eleştirisi yahut cevabı olmamıştır. Zaten Berkes'in, kendi hayatının bir dönemini anlattığı *Unutulan Yıllar* hariç tutulursa, kişilere yönelik eleştirileri son derece sınırlıdır. Cemil Meriç'in ise gerek *Jurnal*'lerinde gerekse deneme niteliğindeki çalışmalarında hem kendi döneminden hem de önceki dönemden isimler üzerine çok fazla durduğu görülmektedir. Berkes de bu isimlerden biri olmuştur.

Cemil Meriç'in Niyazi Berkes'e gönderme yaptığı ilk metin *Bu Ülke*'dir. Söz konusu kitapta "*Avrupa'nın Yeni Bir İhraç Metaı*" başlıklı yazısında Meriç, Berkes'i kastettiğini düşündürecek biçimde "*çağdaşlaşma*" sözcüğü üzerinde durur. Batılılaşma miti eskiyince "*çağdaşlaşmak*" diye bir söylem uydurulduğunu ileri sürer. Berkes'in Batılılaşma yerine "*çağdaşlaşma*" ifadesini önerdiği ve kullandığı hatırlanacaktır. İfadenin sözlük anlamına da takılarak "*aynı çağda çeşitli çağlar vardır*" yorumunu yapar. Sözcüğü Batılılaşmak olarak algıladığından, "*Çağdaşlaşmak neden Hıristiyan Batı'nın*

putlarına perestiş olsun?" sorusunu ortaya sürer. Çünkü ona göre çağdaşlaşmanın halk vicdanındaki karşılığı asrîleşmek, "*maskaralaşmak, gâvurlaşmak*"tır.[952] Meriç'in, bu sözcüğe "*uydurca Türkçe*" dediği sözcüklerden biri gibi bakmıştır. Aynı zamanda bunu Batılılaşmaya bir kılıf uydurmak şeklinde değerlendirdiği görünmektedir.

Meriç'in, çağdaşlaşma sözcüğünden yola çıkarak Berkes'i eleştirdiği ikinci yapıtı *Umrandan Uygarlığa*'dır. Bu kitapta, Attila İlhan'ın *Hangi Batı*adlı yapıtı için kaleme aldığı övgü dolu yazısında eleştirilen husus; kitabın Berkes'in önce *İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz?*, sonra *Türk Düşününde Batı Sorunu*'nda yer alan şu sözlerinden alıntıyla başlanmasıdır:

"...bizde batıcılıkla anlaşılan şey, Türk evrimini çağdaş uygarlığa uygun yönde geliştirmektir. Hâlbuki Avrupa'da ve Amerika'da batılılaşma ve batıcılık Batı diplomasisine boyun eğme anlamına gelir. Bu yüzden onlara göre Kemalist devir Batı aleyhtarlığı, Menderes devri ise batıcılık devridir! Batı diplomasisinden bağımsız olan bir batıcılık, Batı dilinde, Batı düşmanı kötü bir ulusçuluk demektir."[953]

Meriç, Berkes'in sözlerini "*bir avuç kelime leşi*" olarak tanımlar. Attila İlhan'ın düşüncelerini ve çalışmalarını beğendiğinden daha önce söz edilmişti. Nitekim *Hangi Batı*'nın önsözünün bir "*beyanname"* niteliğinde olduğunu, "*nesillerin şikâyetini*" haykırdığını söyler. Fakat temelde İlhan'la anlaşıyor olsa da, teferruatlarda anlaşamadığını ifade etmektedir. Çünkü Meriç, "*çağdaşlaşma*" ile "*Batılılaşma*" arasındaki farkı anlamsız bulmaktadır. *Bu Ülke*'deki sözlerini tekrar ederek Batılılaşma "*miti*"nin eskiyince çağdaşlaşma diye bir "*yalan*"ın ortaya çıktığını; tehlikesiz, masum ve tarafsız görünen bu sözcüğün esasen "*rezil*" olduğunu yazmaktadır. Çünkü çağdaşlaşmak, aslında Avrupalılaşmak, başka bir deyişle "*yok olmak*" anlamına gelmektedir. Meriç'e

[952]Meriç, **Bu…,** s. 99-100.
[953]Berkes, **Türk..**, s. 29; ayrıca bkz. Attila İlhan, **Hangi Batı**, s. 9.

göre Türkler, daha "*insancı*", daha "*asil*" başka bir medeniyetin çocuklarıdır.[954] Çağdaşlaşma sözcüğünü olmasa, *Hangi Batı* ve İlhan üzerine yazısı neredeyse bütünüyle bir övgüye dönüşecekmiş gibi durmaktadır. Çünkü görüşleri, üslubu ve elbette Fransız düşünce ve edebiyatına olan hâkimiyeti itibarıyla İlhan, Meriç'e yakın bir görüntü vermektedir.

Cemil Meriç'in bu övgü dolu yaklaşımında ilginç olan, Attila İlhan'ın Berkes'in görüşlerinden epeyce etkilenen bir düşünür olmasıdır. Zira İlhan'ın Türkiye'nin sorunlarını Tanzimat sonrası, Batılıların önerdiği ve denetlediği, endüstrileşmeyi engelleyen bir Batılılaşma düzenine bağlayan görüşlerine Meriç de katılmaktadır. Oysa "*Tanzimat Batıcılığı*" yakıştırması, Berkes'e ait temel bir eleştiridir. İlhan da zaten çalışmalarında yer yer ona atıfta bulunur. Fakat farklı olarak İlhan, Batı'nın Türkiye'nin sandığı gibi olmadığını ve Batı'nın ulaştığı yerin özenilecek bir yer olmadığını vurgularken,[955] Berkes'ten çok Meriç'e yaklaşmaktadır. Meriç de onun diğer Berkes atıflarını görmezden gelmiş görünmektedir.

Cemil Meriç, bu dolaylı eleştirisinden sonra yine *Umrandan Uygarlığa* kitabında yer alan İbn Haldun üzerine "*Kendi Semasında Tek Yıldız*" başlıklı yazısında, adını anmadan Berkes'i eleştirmiştir. Bu çalışmanın "*İslamiyet ve Sosyalizm Tartışmaları*" bölümünde bahsedildiği üzere Berkes'in, *Yön* dergisinde 1965 yılında yayımlanan sosyalizm ve İslamiyet'e dair makalesinde İbn Haldun'a ilişkin olarak "*bugünün sosyalizmine vereceği bir şey yoktur*"[956] şeklindeki sözleri Meriç'in tepkisini çekmiştir. Adını anmadığı Berkes'i "*Türkiye'de konuk olarak bulunan tanınmış bir 'toplumcu'*" olarak tanımlar ve eleştirisine şöyle devam eder:

[954] Meriç, **Umrandan..,** , s.25.
[955]Meriç, **Umrandan..**, , s. 26.
[956] Berkes, "*Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine*", **Yön**, s. 16

"*Görülüyor ki, bu sayın bay, iki satırlık bir fermanla idamına hükmettiği İbn Haldun'u zerre kadar tanımadığı gibi sosyalizmi de ciddiye almamaktadır. Bugünün sosyalizmi ne demek? Sosyalizm bölünmez bir bütün değil mi? Tefekküre kapılarını kapayan bu bağnaz 'izm' olsa olsa 'obscurantisme"dir, sosyalizm değil.*"[957]

Bu eleştiriden anlaşılan Meriç'in bütün Berkes yapıtlarını okumadığıdır. Çünkü 1969 yılında yayımladığı *Türkiye İktisat Tarihi* kitabında Berkes, Osmanlı ekonomik yapısını irdelerken büyük ölçüde İbn Haldun'un tarih felsefesine başvurmuştur. Dolayısıyla İbn Haldun'u "*zerre*"den fazla tanımaktadır. Ancak onun İbn Haldun'un görüşlerine yaklaşımı ile Meriç'in yaklaşımından farklıdır. Berkes için Tunuslu düşünür, Osmanlı İmparatorluğu gibi geleneksel toplumları incelemek açısından bir başvuru kaynağı iken, Meriç için bütün İslam-Doğu düşüncesinin "*yıldız*"ı, toplumbiliminin ve tarihsel maddeciliğin öncüsüdür. Dolayısıyla neredeyse zaman ve mekân üstü bir konumdadır. Bu nedenle Berkes'in, *Mukaddime*'nin yazarını içinde bulunulan çağın sosyalizmiyle ilişkilendirmemesi Meriç açısından kabul edilemezdir.

Niyazi Berkes'in, Meriç'te bir eleştiri hedefine dönüşmesinin asıl nedeni *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabıdır. 1978 yılında yayımladığı *Mağaradakiler* kitabında ayrı bir başlık altında kitabın eleştirisini yapar. Fakat Meriç, bu eleştiriyi hayattayken kitabın diğer baskılarına almaz. 1990'lı yıllardan sonra İletişim Yayınevinden çıkan Cemil Meriç eserleri arasında *Kırk Ambar*'ın 2. cildine özet haliyle alınmıştır.

Niyazi Berkes'in 1973 yılında yayımlanan kitabına ilişkin olarak daha çok "*çağdaşlaşma*" sözcüğü üzerinde duran Meriç, ağır bir dille doğrudan Berkes'in kendisine yönelik eleştiri yapar. Kurtuluş Kayalı, Meriç'in bu tutumunu Niyazi Berkes'in yaklaşımlarını ciddiye almasına bağlar. İslamiyet ve sosyalizm tartışmalarında önemli

[957] Meriç, **Umrandan…**, s. 145-146.

olan noktanın Cemil Meriç'in rastgele bir entelektüelle tartışması değil, Niyazi Berkes'in temel düşünceleriyle tartışmanın, belirgin bir bakış açısıyla hesaplaşma anlamına gelmesi olduğunu ve bunun çok öncelikli bir tercihe işaret ettiğini vurgulamaktadır. *Mağaradakiler* eserinde açık bir şekilde *Türkiye'de Çağdaşlaşma* yapıtındaki düşünceleri tartışmıştır. Bu tartışma hırçın ifadelerle sürse de, eserin temel yaklaşımı konusundaki düşüncelerini de içermektedir. Başka bir deyişle Niyazi Berkes'in "*Cumhuriyet Değişiklikleri Neden Devrimci Nitelikte Değişikliklerdir?*" sorusuna verdiği cevaba saptama düzeyinde katılmış, fakat bunun olumlu olduğu noktasında ayrılmıştır.[958] Batılılaşma sürecine dair görüşlerinin bütününe bakıldığında Berkes ve Meriç, farklı noktalardan yola çıkmış olmalarına rağmen benzer tespitlere ulaşırlar. Ancak durdukları yer itibarıyla, bu tespitlerden Türkiye için farklı sonuçlar çıkarırlar. Söz gelimi Osmanlı'da Batılılaşma hareketinin başlamasının ve devamının Batı'nın zorlamasıyla gelişmesi, Batı'ya bağımlılıkla sonuçlanması, ikisinin de farklı sözlerle ifade ettiği ortak görüşleridir. Ancak konu Cumhuriyet'in kuruluşuna geldiğinde ideolojik duruşları bakış açılarını etkilemiş ve başka başka yorumlar yapmışlardır.

Cemil Meriç, *Mağaradakiler*'in 1978'de yayımlanan ilk baskısındaki yer alan haliyle Berkes'i "*misyonerlik*"le itham etmiştir. Kullandığı kelimelerin anlamını bilmemekle, anlatım bozukluklarıyla suçlamıştır. Çağ, laiklik, çağdaşlaşma, sekülarizm, asrîlik, dehrilîk gibi kavramları ele alarak kitabı eleştirmektedir. Çağ sözcüğü belirsiz, esrarlı ve karanlıktır. Çağdaşlaşmak ise Meydan Larousse'a göre muasırlaşmak, çağın gereklerine ayak uydurmaktır. Meriç bu noktada "*içinde bulunulan çağ ne demek?"* sorusunu sorar ve insanın dışında, belli özellikleri olup iradesini ortaya koyan bir çağ var mı diyerek alaycı bir ifade takınmaktadır. Berkes'in kitabının Önsözündeki "*Türkiye'de çağdaşlaşma sürecini izleyen bu araştırma, onsekizinci yüzyılın başlarından*

[958] Kayalı, **Türk Düşünce Dünyasında Yol**.., s. 239-240; Cemil Meriç, "*Berkes'e Göre Çağdaşlaşma*", **Mağaradakiler**,ilk baskı, 1978, s. 85.

Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar geçen olayların tarihi olarak yazılmamıştır" şeklindeki sözlerini 18. yüzyıldan öncesini "*çağdışı*"lık görmek gibi kabul etmekte ve çağdışılığın Cumhuriyet'in kuruluşuyla sona mı erdiği sorusunu yöneltmektedir.[959] Dilbilimiyle uğraşan bir düşünür olarak Meriç, tam anlamıyla sözcük üzerinden bir polemik yürütmektedir. Hâlbuki Berkes, bu sözcüğü niçin seçtiğini kitabında yazdığı gibi, metni okuyan hemen herkesin anlayabileceği üzere "*çağdaşlaşma*"yı Atatürk'ün "*muasır medeniyetler*" sözüne atfen "*muasır*"a ve Batılı dillerdeki "*sekülerleşme*"ye karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır ve açıklamasını şöyle yapmaktadır:

"*Bu kitabın konusu Türkiye'nin son iki yüzyıl içindeki yenileşme çabalarının getirdiği aşamaları din ve dünya işlerini ayırma davasını mihver alarak, düşün düzeyindeki görünüşlerinin yardımı ile incelemektir. …Türkçe'ye, Fransızca'da laicisme biçiminde yazılan bir terimden geçen bu sözcük İslam, Osmanlı, Türk din ve siyasa geleneğine yabancı bir terimdir.…bu gelenekte, (hem dinde hem devlet alanında 'devlet maslahatı' kavramı bulunmakla birlikte), din-devlet ikilemi anlayışı yoktu. …Ne din ne devlet geleneğinde ne de dilde karşılığı olan bir kavram olarak bu terimin, bu yabancı ve bozulmuş biçimi ile girişi anlaşmazlıklara yol açmıştır.….terim[Laisizm] Hıristiyanlıktaki anlamında bize tümüyle uymadığından bu kitabın temel konusunun adı olarak kullanılmamıştır*."[960]

Niyazi Berkes'in "*laik*" terimini Fransızca'daki sözlük anlamıyla aldığı anlaşılmaktadır. Zira "*laïc*" yahut "*laique*" sözcükleri, *Fransız Akademisi Sözlüğü*'nde kiliseden yahut ruhban sınıfından olmayanlar için kullanılan bir terim olarak geçmektedir.[961] Dolayısıyla Batı-Hıristiyanlık tarihiyle yakından ilgili görülmektedir. Nitekim *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabında, laisizmin Katolik Hıristiyanların dilinde,

[959] Cemil Meriç, **Mağaradakile**r, 1978, s. 78-79.
[960] Berkes, **Türkiye'de…**, 1973, s. 15.
[961] Bkz. "laique" sözcüğü, **Dictionnaire de l'Académie Française**, VI. Édition, Paris, 1835, s. 3338.

özellikle Fransızca'daki anlamıyla "*halksallaştırma*" olduğunu, çünkü kaynağı eski ve Hıristiyanlık öncesi döneminde Yunanca'da "*laos*"un halk, "*laikos*"un halksal, "*klericus*", başka bir deyişle din adamı olanlar dışındaki kişiler için kullanıldığını belirtilmektedir. Modern Fransızca'da "*laicisme*", din adamlarından başka kişilere, kurullara, yetkililere, dünya işlerinde, hatta din işlerinde üstün bir yer verme meselesidir. Katolik Hıristiyanlığın dışında, özellikle Protestan ülkelerde İngilizce ve Almanca'da kullanılan terimin Yunanca'dan değil, Latince "*saeculum*"dan geldiği; kökeninin zamanla değişikliğe uğrayarak modern dönemlerdeki anlamını aldığı ifade edilmektedir. "*Saeculum*"un "*çağ*" anlamına geldiğini belirten Berkes, bunun Arapça karşılığının "*asr*" olduğunu not eder.[962] Meriç, Berkes'in Latince kökeni "*saeculum*" olan sözcüğün çağ anlamına gelip Arapçadaki karşılığının asr olduğu yorumuna karşı çıkmaktadır.

"*Saceulum'dan gelen secular kelimesi bu dünyaya yahut bugünkü hayata aidiyeti belirtir. Zıddı: Ahiret, uhrevi hayat, ruhanî veya dinî olmayan, dünyevî, cismanî. Başka bir manası da bir çağ veya çağlar boyunca yavaş yavaş ortaya çıkan, devrî olmayan, mevkut'un zıddı. Nihayet manastır yemini veya kurallarıyla dünyadan ayrılmış olmayan insanlar içinde yaşayan. Bir çağda veya bir asırda bir kere görülen… Sekülarizm, seküler olma hali. Dünya işlerine ehemmiyet verme, ahreti düşünmeme. Sekülarist bütün ibadet şekillerini ve dini sistemleri reddeden, dünyevi işlerle ilgilenen, maneviden çok maddi ile meşgul. Dinin okullara konmasını veya karışmasını istemeyen. Sekülarizasyon: Dini prensip veya gayelerin dünya işlerinden çıkarılması v.s.*"[963]

Berkes de Meriç de "*saeculum*" sözcüğünün anlamıyla ilgili olarak *Oxford Latin Sözlüğü'ne* göre haklı görünmektedir. Zira sözcüğün hem "*çağ*" yahut "*şimdiki zaman*" anlamı hem de "*dünyevi yaşam*" anlamları vardır.[964] İki düşünür, sözcüğün farklı

[962] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 16.
[963] Cemil Meriç**, Mağaradakiler**, 1978, s. 82-83.
[964]Bkz. "saeculum" sözcüğü, 3 ve 10. maddeler, **Oxford Latin Dictionary**, Oxford University Press, 1968, s. 1676.

anlamlarını kabul etmiş görünmektedir. Dolayısıyla sözlük anlamı açısından Berkes, "*sekülarizasyon*" (sekülerleşme) karşılığı olarak "*çağdaşlaşma*"yı kullanmakta yanlış bir iş yapmamıştır. Diğer yandan, yaygın olarak kullanıldığı haliyle ve özellikle sosyolojik bir kavram olarak sekülerleşme, dinin sosyal hayatın çeşitli alanları üzerindeki etkisini kaybetmesi aracılığıyla tanımlanan bir süreç olarak tanımlanmaktadır.[965] Meriç, "*seküler*" sözcüğüne dair yaptığı açıklamalarda herhangi bir kaynak göstermemiştir. Fakat onun bu kelimeyi sözlük anlamından ziyade, sosyolojik bir kavram olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabının bütününe bakıldığında ise esasen Berkes'in de böyle kullandığı ve bunun "*seküler*" kelimesinin sözlük anlamına ters düşmediği görülmektedir. Nitekim kitabın İngilizce orijinalinin *The Development of Secularism in Turkey* olduğu düşünülürse, "*çağdaşlaşma*"yı sekülerleşme kavramına karşılık olarak kullandığı anlaşılmaktadır.

Meriç, söz konusu kitabın temel konusunun laikleşme olduğu halde sözcüğün Berkes'in hoşuna gitmediğini, onun yerine "*çağdaşlaşma*" tabirini kullandığını dile getirmektedir.[966] Yukarıda açıklandığı üzere Berkes, "*laiklik*" sözcüğünü daha çok Hıristiyan-Batılı toplumlara özgü görmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki, her ne kadar tarihsel geçmişi itibarıyla Berkes haklı görünse de, hem Türk siyasi ve düşünce tarihinde hem de toplumda kabul gören sözcük "*laiklik*" yahut "*laikleşme*" olmuştur. Bunda Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde ve düşünce yaşamında 18. yüzyılın sonlarından itibaren Fransız etkisinin izlerini görmek mümkündür. Üstelik kendisi de, 1984 yılında çıkardığı *Teokrasi ve Laiklik* başlıklı çalışmasında, Türkiye'de laiklik denildiğinde sadece siyasi ve dini otoritenin birbirinden ayrılması değil, eğitim, aile, ekonomi, hukuk ve daha birçok toplumsal alanın değişmez din kurallarından ayrılarak zamanın gereklerine göre

[965]Giddens, Sutton, **Sosyolojide**.., s. 173.
[966]Meriç, **Mağaradakiler**, 1978, s. 81-82; Berkes, **Türkiye'de…**, s. 16-18.

düzenlenmesi anlamını taşıdığını[967] söyleyerek, aslında sekülerleşme ile kastedilen anlamı kazandığını bir biçimde ifade etmiştir.

Meriç, Berkes'in laiklik teriminin daha önceleri "*asrîlik*" biçiminde kullanıldığı yorumuna da itiraz eder. Zira "*asrîlik*", sekülarizm sözcüğünün taşıdığı anlamı taşımamaktadır. Meriç, "*asr*"ın sadece zaman ölçüsü olduğunun ve dünya ile ilgisinin olmadığının altını çizer. Bu konuda sözlüklerin de "*zaman*", "*devir*", "*ahid*", "*hengâm*" gibi karşılıklar verdiğini aktarır. Sekülarizmin Türkçe'ye "*dehrîlik*" ile çevrilebileceğini; "*dehr*"in "*cihan*", "*âlem*", "*tabiat*", "*hayat*" anlamına geldiğini, "*dehriye*"nin ise dünyanın yaratılmadığını, ezeli olduğunu, ruhun gövdeden ayrı bir varlık olmadığını, maddenin temel olduğunu ileri süren felsefe sistemi olduğunu dile getirir. Meriç, Berkes'e göre laikliğin "*eşittir asrilik, eşittir sekülarizm*" anlamına geldiğine dikkat çekmektedir.[968] Gerçekten de *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'da bu sözcüklerin açıklamalarından böyle bir eşitlik ortaya çıkmaktadır. Burada Berkes, "*asrîleşmek*" ya da "*muasırlaşmak*" gibi "*daha uygun*" terimlerin "*halkın kulağında olumsuz çağrışımlar yaptığından*", yerine "*laiklik*" gibi anlamı, kökeni ve hatta yazılışı tam bilinmeyen bir sözcüğün tercih edildiğini ileri sürmektedir.[969] Meriç ise, bu yoruma, "*hangi halkın?*", "*olumsuz çağrışım ne demek?*"[970] gibi sorularla karşılık vermektedir. Berkes'in *"çağdaşlaşma*"yı tercih ettiğine ve bu yeni kavramı zenginleştirmek ihtiyacı duyduğuna dikkat çeker. Berkes "*çağdaşlaşma*"yı; "*kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma*" olarak açıklarken bu terimde laisizmde olandan farklı olarak kilise ya da kilise adamı, kurul ve kurulları, yetkilileri ile onların dünyevî karşıtları olarak "*klerikus*" ile "*laikus*"un karşı karşıya gelmesinin söz konusu olduğunu kaydeder. Bu karşıtlıkta "*klerikus*" ile "*laikus*"un çok sayıda ölçülerle birbirinden ayırt edilmesi durumundan

[967] Berkes, **Teokrasi…**,. 105-106.
[968] Meriç, **Mağaradakiler**, 1978, s. 84.
[969] Berkes, **Türkiye'de…**, 1973, s. 16.
[970]Meriç, **Mağaradakiler**, 1978, s. 84.

ziyade geleneksel, katılaşmış kurul ve kuralları geliştirme meselesi vardır.[971] Bu noktada Meriç, Berkes için "*çağdaşlaşma*"nın "*mukaddes*" olandan kopmak anlamına geldiğinin açık olduğunu vurgular: *"...mukaddesattan, yani tarihten, haysiyetten, dilden, dinden... Avrupalılaşmaktan daha rezil, daha topyekûn bir kendi kendini inkâr..."*[972]

Meriç'in sözcük ve kavramların kullanışlarına ilişkin bütün eleştirel yorumlarından sonra, bu "*mukaddes olan*"dan kopmaya ilişkin cümlesinden Berkes'i niçin hedef aldığının esas sebebi ortaya çıkmaktadır. Çünkü Berkes, Türkiye'nin son iki yüzyıllık tarihini "*kutsallaştırılmış gelenek boyunduruğundan kurtulmak*" olarak addederken, bunu bir Batılılaşma değil de, "*çağdaşlaşma*" süreci olarak görmekte ve olumlu kabul etmektedir. 1978 yılında yayımlanan *Mağaradakiler* kitabında yer alan bu yazı, Meriç'in Osmanlı'ya döndüğü dönem olduğundan, Meriç açısından geleneğin bir şekilde "*kutsallaştırılmış*" olduğu günlere rastlamaktadır. Berkes'in kurtulmayı hayırlı saydığı bu "*boyunduruk*" Meriç için Türk'e asıl kimliğini veren değerlerdir.

"*Türkiye'de Çağdaşlaşma, bir misyonerin kaleme aldığı 'Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye'.*[973] *Niyazi Berkes, cümle kurmaktan aciz bir idrak fukarası. Herhangi bir müsteşrik kadar Türkçe bilmeyen bu garip yazarın tespit ve teklifleri de kendisi kadar garip. Bu maskaralıkları teşhir etmek, zavallı gençlerimizi felakete sürükleyen hokkabazların ruh sefaletini sergilemeye yaradığı ölçüde faydalı olacak..."*[974]

Berkes için çağdaşlaşma, Türkiye'nin kalkınmasını, bağımsız bir devlet olarak varolmasını sağlayacak bir süreçken, Meriç için bir yok oluş, bir haysiyet kaybıdır. Fakat Berkes'in kitabını eleştirirken bu temel bakış açısını dile getirecek şekilde ayrıntılı

[971] Berkes, **Türkiye'de…**, s. 16-17.
[972] Meriç, **Mağaradakiler**, 1978, s. 84.
[973] **Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye**: Celal Nuri İleri'nin 1915 tarihli eserinin adı.
[974] Meriç, **Mağaradakiler**, 1978, s. 85.

tahlillere ve yorumlamaya gitmek yerine, sözcükler ve kavramlar üzerinden yüzeysel bir eleştiri getirmekte ve sonunda meseleyi Berkes'i bir "*misyoner*" ilan edip çıkmaktadır.

Cemil Meriç, daha sonra özel sohbetlerinde dile getirdiği üzere, bu yaptığının bir "*polemik*" olduğunu; söz konusu kitap hakkında ciddi bir eleştiri yapabilmesi için hiç olmazsa altı ay çalışması gerektiğini kabul etmiştir. Buna rağmen, sözcüklere kullanımları dışında anlamlar yükleyerek polemiği sürdürmüştür:

"*Düşünmek için kelimelerden, mefhumlardan işe başlamak lazım. Çağdaşlaşmaktan, Avrupalılaşmak anlaşılıyor. Berkes ise çağdaşlaşmaktan dinsizleşmeyi anlıyor. ...1947'de çıkan Amerikan Sosyal İlimler Ansiklopedisi'nde Avrupalılaşmak kelimesi var, Modernleşmek ve Batılılaşmak kelimeleri yok. Fakat 1967'de yapılan yeni baskısında Modernleşmek ve Batılılaşmak var, Avrupalılaşmak yok. Görüyorsun evladım, oyun açık.*"[975]

Meriç, bir yandan *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın üzerinde dikkatle çalışılması gereken bir yapıt olduğunu kabul ederken, diğer yandan Berkes'in sözcük tercihlerine – yazar bu tercihlerini uzun uzun açıklamış olmasına rağmen- özel anlamlar yükleme yoluna gider. Hâlbuki Berkes'in çalışmalarını biraz daha dikkatle tahlil etse, Batı ve Batılılaşma karşısında kesiştiği noktalar olduğunu fark etmesi mümkün olabilecekti. Belki de bu kesişen noktaları fark etmiş, ancak ayrıldığı noktaları öne çıkarmayı tercih etmiştir.

Türkiye'de Çağdaşlaşma kitabı ile İslamiyet ve sosyalizm tartışmaları dışında Cemil Meriç'in Niyazi Berkes'e son bir göndermesi, 22 Şubat 1982 tarihinde *Yeni Devir* gazetesinde yer alan "*Z. Velidi Togan'dan Niyazi Berkes'e*" başlıklı yazısıdır. Yazı daha sonra *Işık Doğudan Gelir* kitabında yer almıştır. Meriç, İbn Haldun üzerinde durduğu bu

[975]Açıkgöz, **a.g.e.**, s. 32, 38-39.

yazısında, tarihçi Zeki Velidi Togan'ın *Hatıralar*'ında üniversite yıllarında *Mukaddime* üzerine yaptığı bir ödevden söz ederken, Berkes'in *Yön* dergisinde yayımlanan yazısına yeniden atıfta bulunur. İbn Haldun'a ilişkin olarak "*bugünün sosyalizmine vereceği bir şey yoktur*" sözlerini tekrar ettikten sonra Keçecizade İzzet Hoca'dan "*Meşhurdur, fısk ile olmaz cihan harab / Eyler anı müdahane-i âliman harab*"[976] dizelerini not düşmüştür.[977]

Meriç'in eleştirilerinden bir çıkarsama yapmak gerekirse Berkes, hem İslamiyet ve sosyalizmin bağdaştırılamayacağını, hem İbn Haldun'un modern zamanlar için bir kaynak olamayacağını söylemiş hem de Batılılaşmayı "*çağdaşlaşma*" adı altında sunup savunmuştur. Başka bir ifadeyle, Meriç'in savunduğu düşüncelere, değerlere hücum ederken, eleştirdiklerini savunmuştur. Buna karşın, Berkes'in Meriç'e yönelik doğrudan hiçbir eleştirisi söz konusu değildir.

Cemil Meriç'in Niyazi Berkes'e dair eleştirileri konusunda belirtilmesi gereken ilginç bir nokta, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* eleştirisinin yer aldığı *Mağaradakiler* kitabını göndermeyi düşündüğü isimler listesinde Berkes'in de isminin yer almasıdır. *Jurnal*'in 2. cildinde kitabın hediye edildiği kişilere Meriç'in yazdığı mektuplardan alıntılar yer alırken, bir dipnot olarak bu bilgi verilmektedir. Kitabın editörü Mahmut Ali Meriç; Attila İlhan, Murat Belge, Vedat Günyol, Doğu Perinçek, Niyazi Berkes gibi isimlerin yer aldığı listenin Meriç'in o dönem "*Türk düşünce ve siyaset dünyasında kimlerle diyalog kurma arzusu içinde olduğunu göstermesi bakımından ilginç*" bulduğunu not düşmektedir.[978] Meriç'in "*misyoner*"likle, "*müsteşrik*"likle eleştirdiği Berkes'le diyalog kurmak istemesi,

[976] Sadrazam Fuat Paşa'nın babası olan Keçecizade Molla İzzet Hoca'nın bu dizelerinin sadeleştirilmiş hali şöyledir: "*Herkes bilir ki cihan fitne, fesat ile harap olmaz./ Onu bilginlerin dalkavukluğu harap eder*."
[977] Cemil Meriç, "*Z. Velidi Togan'dan Niyazi Berkes'e*", **Yeni Devir**, 22 Şubat 1982 ve ayrıca bkz. Meriç, **Işık…,** s. 279.
[978]Meriç, **Jurnal 2**, s. 233'ten 29 no'lu dipnot.

özellikle de bu eleştirinin yer aldığı kitabını göndermek istemesi ilginç olduğu kadar, yine ona özgü bir tutumdur.

Cemil Meriç'in Niyazi Berkes'i eleştirisini, sadece bir düşünüre yöneltilmiş eleştiri olarak okumak yerine, bütün bir Batılılaşma, sekülerleşme eleştirisi olarak okumak daha uygun olabilir. Çünkü Berkes'in 1960'ların ortalarından neredeyse bütün çalışmalarının odağında bu konu yer almaktadır ve Batı düşüncesinden Batılılaşma muhalifliğine uzanan Meriç'in düşünce dünyasını çokça meşgul etmektedir.

SONUÇ

Türkiye'nin Batılılaşma süreci yakın dönem Türk tarihini anlatan bir süreç olduğu gibi, çağdaş Türk düşünce hayatının başlangıcından itibaren uzun bir dönem başlıca meselesi olmuştur. Hatta Türk düşüncesinin Batılılaşmadan doğduğu ve onunla geliştiği rahatlıkla söylenebilir. Bu doğrultuda Türk aydını da Batılılaşmanın çocuğu olarak ortaya çıkmış ve kendini var etmiştir.

Türk düşüncesinde yakın dönemlere kadar hemen her aydının gündeminde Batılılaşma konusu ilk satırlarda yer almıştır. "*Türkiye'nin Batılılaşma Sürecine İlişkin Olarak Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Yaklaşımlarının Karşılaştırılması*" başlıklı bu çalışmada, Kemalist düşüncedeki Berkes ile muhafazakâr düşüncedeki Meriç'in Batılılaşma sürecine nasıl yaklaştıkları, yaklaşımlarındaki çakışan ve çatışan yanların neler olduğu temel sorunsalından hareketle Batılılaşma süreci ve buna ilişkin Türk düşünce hayatındaki başlıca tartışma konuları değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in Batılılaşma sürecine yaklaşımlarını ortaya koymaya gayret eden bu çalışmadan çıkan ilk sonuç, Berkes'in "*çağdaşlaşma*" adını verdiği Batılılaşma sürecine bütünüyle karşı çıkmazken; Meriç'in, zaman zaman çelişkilere düşmüş görünse de, neredeyse bütünüyle karşı olduğudur. İkisi de Türkiye'nin Batılılaşma sürecini Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki reform hareketlerinden itibaren almışlar, Cumhuriyet'in kuruluşuna ve Atatürk devrimlerine kadar getirmişlerdir. Berkes ile Meriç'in ilk ayrıldıkları nokta, bu sürecin dönemlerine dair yaklaşımları olmuştur. Niyazi Berkes Osmanlı dönemi Batılılaşma sürecini, "*Tanzimat Batılılaşması*" adını vererek eleştirmiştir. Berkes, Cumhuriyet dönemine göre çok daha fazla üzerinde durduğu Osmanlı dönemi Batılılaşmasının Batı'nın baskısı altında gerçekleştirildiğini düşünmüştür. Bu dönemin yenileşme hareketlerinin sonunda İmparatorluğu bir "*yarı-sömürge*" ülke konumuna getirdiğine inanmıştır. Cumhuriyet dönemi Batılılaşma

hareketini ve özellikle Atatürk devrimlerini olumlu değerlendirmiştir. Bu dönemde de Atatürk dönemi ve sonrasına ilişkin farklı bir tutum takınarak, 1938 sonrasını yine "*Tanzimat Batılılaşması*" olarak nitelendirerek eleştirmiş; Batı ile yine bir tür bağımlılık ilişkisi geliştirildiğini düşünmüştür. Buna karşın Cemil Meriç, gerek Osmanlı dönemi gerekse Cumhuriyet dönemi Batılılaşma hareketini bütünüyle eleştirmiştir. Berkes gibi Batı'ya bağımlı halde yürütülen Batılılaşmanın Osmanlı'yı yıkıma götürdüğünü düşünmüştür. Ancak Berkes Batı'ya karşı bu bağımlılığı daha çok 1838 Balta Limanı Ticaret Antlaşması sonrasındaki ekonomik ilişkiler üzerinden değerlendirirken, Meriç Osmanlı geleneksel değerlerinden uzaklaşılıp Batı medeniyetinin unsurlarının alınmış olması üzerinden değerlendirmektedir. Meriç'e göre Doğulu Müslüman bir toplumun Hıristiyan Batı medeniyetine dâhil olması mümkün değildir. Üstelik Batı'nın da tam olarak bilinmediği, tanınmadığı görüşündedir. Cumhuriyet dönemine ilişkin yaklaşımı ise Berkes'in görüşlerinden ayrıldığı bir başka noktadır. Cemil Meriç, Cumhuriyet dönemi Batılılaşma hareketine Osmanlı dönemine göre daha sert eleştiriler yöneltmiştir. Yine Berkes'ten farklı olarak Meriç, Cumhuriyet dönemi ve Atatürk devrimleri, özellikle onun ilgi alanına giren kültür konuları üzerinde daha çok durmuştur.

Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'in Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren ele aldıkları Batılılaşma süreci bir zorunluluktan doğmuştur. Bir varlık/yokluk durumunda devleti idare edenlerin kurtuluş için bulduğu bir çözümdür. Doğu ile Batı arasında sınırda duran Türkiye'nin, o kadar büyük değişimler yaşayan, üstelik nüfuzunu Doğu'ya doğru sürekli genişletmek isteyen Batı'nın bu kadar yanı başında olup etkilenmemesi de çok mümkün değildir. Zor olan, yüzyıllarca savaştığı, düşman bir medeniyet olarak gördüğü, merak etmediği ve hatta küçümsediği Batı'nın desteği olmaksızın varlığını sürdüremez hale geldiğini ve onun gibi olmadan hayatta kalmasının mümkün olmadığını kabul etmesiydi.

Yüzyıllar boyunca bulunduğu bölgede tek güç olarak varlığını sürdüren, sürekli ilerlediği Batı'da uzunca bir süre karşısında hemen hiç rakip göremeyen Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyıl sonu itibarıyla bu gücünün sonuna gelmiştir. Fakat bunun farkına varması yüzyıl sürmüştür. 1683'te II. Viyana Kuşatması hüsranla sonuçlanınca İmparatorluk, hem kendisinin hem de Batılıların gözünde güçlü devlet görünümünü kaybetmiştir. Osmanlı idarecileri, devleti yüzyıllardır idare eden, bir uç beyliğinden üç kıtaya yayılan bir imparatorluğa dönüştüren geleneksel düzenin, başka bir ifadeyle "*nizam-ı âlem*"in bozulduğunu anladığında, Batılı toplumlar Coğrafî Keşifler, Rönesans ve Reform hareketleri sonucunda büyük bir değişim yaşamış, kapitalist düzene geçmeye başlamıştı. Osmanlı'da ise, Batı karşısında alınmaya başlanan yenilgiler önceleri sadece askeri açıdan değerlendirilmiş ve bu alandaki ıslahatlarla sorunun çözülebileceği düşünülmüştü. Devletin ve toplumun diğer taraflarında aksayan unsurlar henüz tam anlamıyla bir sorun olarak algılanmamış, eski düzene dönülünce giderilebileceği düşünülmüştür. Böylelikle bir yüzyıl daha kaybedilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu, var olan sorunun Batı ile askeri teknoloji bakımından bir farktan ve kendi içinde "*nizam-ı âlem*"den uzaklaşmaktan ibaret olmadığını anladığında 18. yüzyılın sonuna gelinmişti. Bu tarihte Batı'da Aydınlanma Devrimi ile Fransız İhtilali yaşanmış, kapitalist ulus-devletler aşamasına geçilmiştir. O aşamadan sonra Batı kapitalizmi başka ülkelere, özellikle de yanı başındaki Osmanlı ülkesine doğru yayılmaya başlamıştır. Doğu ile Batı, Osmanlı ile Avrupa arasındaki fark, artık bir uçuruma dönüşmüştür. İmparatorluğun varlığı ise 18. yüzyıldan sonra kendi gücünden ziyade, Batılı devletler arasındaki rekabete dayanmaktaydı. Bu rekabet, Osmanlı idarecileri açısından devleti yaşatmak için önemli bir fırsat anlamına gelmiştir. Osmanlı'yı yönetenler artık "*Devlet nasıl düzeltilir?"* sorusuna değil, "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusuna cevap arıyorlardı. Bu sorunun akla gelen cevabı Batılılaşmak olmuştur. İmparatorluğun son yüzyılı bu cevabı uygulamaya çalışmakla geçmiştir.

Görüleceği üzere Batılılaşma hareketi, keyfî bir özenti yahut geniş bir zamanda çok düşünülerek alınmış bir karar değildir. Üstelik Patrona Halil'den Kabakçı Mustafa Ayaklanmalarına kadar hep bir dirençle karşılaşmış, daimi bir tereddüt içinde gelişmiştir. Hareketin çıkış noktasının Osmanlı Sarayı olması ayrıca önemlidir. Çünkü kaderi İmparatorluğun kaderiyle özdeşleşen Osmanlı hanedanı, mülkünün de kendisinin de devamını o kadar savaştığı "*diyar-ı küfr*" gibi olmakta görmüştür. 19. Yüzyıl, olayların hızlandığı, Batılılaşmanın Sarayın denetiminden çıkıp Babıâli'ye geçtiği dönemdir. Bu geçişi sağlayan ise II. Mahmut döneminde yine Sarayın kendisi olmuştur. Yenileşme yönündeki adımlar sonucu devlet örgütü, saray odaklı geleneksel yapısından modern bürokratik bir yapıya doğru evrilmeye başlamıştır. Devletin artık geri dönülemez bir biçimde Batı'ya yönelmesi asıl Tanzimat Fermanı ile olmuştur. Çünkü idarî değişime hukuk ve eğitim alanındaki değişimler eklenmiştir. Fakat bu tarihten sonra Batılılaşma, artık İmparatorluğu yönetenlerin tek taraflı olarak idare ettikleri bir süreç değildir. Başta İngiltere olmak üzere Batı Avrupalı devletlerin Osmanlı'yı bir yayılma alanı olarak görmeye başladıkları, yenileşme adımlarını kendi istek ve ihtiyaçlarına göre dayattıkları bir dönem başlamıştır. Bir yandan Anadolu'ya ilerleyecek kadar İmparatorluk içinde güçlenen Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa, diğer yandan topraklarını Osmanlı'ya doğru genişletme çabasındaki Rus Çarlığı karşısında Babıâli, çareyi Batılı devletlerle uzlaşarak onların desteğini almakta bulmuştur. İmparatorluk ekonomisini İngiliz kapitalizmine açan 1838 Balta Limanı Ticaret Antlaşması bu zorunluluğun bir yansımasıdır. Niyazi Berkes'in ve Cemil Meriç'in İmparatorluğu bir "*yarı sömürge*"ye dönüştürdüğünü düşündükleri bu ve benzeri antlaşmalar, bir anlamda bir çaresizliğin ürünüdür. Bunları imzalayan yöneticiler fazla bir seçeneklerinin olmadığının farkındaydılar belki, ancak sonuçlarını bütün yönleriyle öngörememiş olma ihtimalleri de yüksektir. Yaklaşık kırk yıl sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun borçlarını ödeyemez hale gelip moratoryum ilan edeceğini, belli ki düşünmemişlerdi. Bu durumda modern anlamda bir iktisadi düşünüşün

Osmanlı'da henüz gelişmemiş olması, Batı kapitalizminin nasıl işlediğinin anlaşılmamış olmasının da şüphesiz bir payı vardır.

Berkes'in "*Tanzimat*", Meriç'in "*Babıâli*" Batılılaşması dedikleri dönem 1838 Antlaşması'nın gölgesinde başlamıştır. Ama Tanzimat Fermanı, idarecilerin devleti kurtarma çabalarının bir yansıması olduğu kadar, Batı'dan gelen baskıları savuşturmanın da bir yolu olarak görülmüştür. 1789 Fransız İhtilali sonrası yükselen ulusçuluk hareketleri, 19. yüzyılın başlarında gelen Sırp ve Yunan isyanları ile Yunanistan'ın bağımsızlığı çok uluslu İmparatorluğu, içeride de zorlamaya başlamıştır. Bir İslam devleti olarak Müslüman halkın üstün kabul edildiği Osmanlı'da, gayrimüslimleri eşit kabul eden Tanzimat, aynı zamanda bu toplulukların ayrılma isteklerinin doğmasının önüne geçmek için düşünülmüştür. Öte yandan aynı dinden ya da mezhepten olan diğer devletlerin müdahale bahanelerinin bertaraf edileceğine inanılmıştır. Zira Rus Çarlığı'nın 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlı'daki Ortodoksların koruyuculuğunu üstlenmesinden sonra, gayrimüslim unsurların haklarının diğer devletler tarafından savunulması işi yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Tanzimat'ın bu yönü bir yandan da Türk devlet ve toplum yapısında laikleşmenin önünü açmıştır. Zira Ticaret Kanunu'ndan Mecelle'ye kadar yeni yasalar, şer'î mahkemelerin yanında özellikle yabancı tüccarlar için kurulan yeni mahkemeler idare hukukundan özel hukuka uzanan laik hukuk anlayışını yerleştirmeye başlamıştır.

Tanzimat döneminin bir diğer önemli tarafı, yeni açılan okullar ve bu okullardan yetişen aydın kadrolardır. Yeni kurulan devlet kurumlarına memur yetiştirmek üzere kurulan modern okullar, geleneksel dini eğitim veren medresenin yanında, Batılı ve laik eğitimleriyle asker/sivil bürokratları ve çağdaş Türk düşüncesinin ilk kuşaklarını yetiştirdiği gibi, Cumhuriyeti kuran kadroları da yetiştirmiştir. Bu çerçevede Tanzimat'ın asıl mirası kültürel Batılılaşmadır. Gazetenin, romanın, tiyatronun kültürel yaşama dâhil

olduğu, çağdaş Türk düşüncesine temel oluşturan bu devir, Türk dilinin sadeleşmesi, yazı dilinin halkın diline yakın hale gelmesi bakımından bir başlangıca işaret eder. Geleneksel düzende İstanbul ve İmparatorluğun geri kalanı arasındaki kültürel farklılık, bir parça da olsa kapanmaya başlamıştır. Sadece devlet yöneticilerine akıl veren, yol gösteren ulemadan sonra; kamuoyu oluşturmaya, halkı bilinçlendirmeye çalışan bir aydın topluluğunun çıkışı Tanzimat'ın getirdiği bu yeni kültür ortamı sayesindedir. Başka bir ifadeyle hem çağdaş Türk düşüncesi hem de Türk aydını Batılılaşmanın eseridir.

Bu olumlu taraflarına rağmen, yeniden yana kararlı bir biçim tavır sergileyemeyen, geleneksel düzene sırtını çeviremediği gibi sahip olmak istediği yeni Batılı düzene de yüzünü tam dönemeyen Tanzimat, yetersiz kadroları, ekonomik sorunları ve Batı'nın müdahaleleri ile kaçınılmaz bir başarısızlıkla, devletin iflasıyla son bulmuştur. Dahası, Batı'yı güçlü kılan toplumsal ve ekonomik koşullar tam olarak tahlil edilip anlaşılmadığı için idarî, hukukî ve kültürel birtakım düzenlemelerin devleti kurtarabileceği düşünülmüş, halkın içinde bulunduğu durum üzerinde ise neredeyse hiç durulmamıştır.

Tanzimat dönemi Batılılaşma hareketinin daha çok görüntüyü kurtarmaya yönelik değişiklikleri neticesinde 1875 yılında devletin borçlarını ödeyemez hale geldiği hususu göz önünde bulundurulduğunda; "*Tanzimat Batılılaşması*" tabiri anlaşılırdır. Bu devirde devletin idaresi Osmanlı Sarayı'ndan Babıâli'ye geçtiği için Meriç'in "*Babıâli Batılılaşması*" sözü de aynı ölçüde anlaşılırdır. Ama ikisi de bu devrin idarecilerinin içinde bulunduğu koşulları, yüzyılların yükünü, son yüzyıla gelindiğinde artık kararların aceleyle verilmek zorunda kalındığını göz ardı ederler. Günü kurtarmak adına verilen kararlar çözülmeyi hızlandırmış, fakat bu çözülme de neticede bir yüzyıl sürmüştür. Üstelik tarihin ve olayların çok hızlandığı bir devir söz konusudur.

Cemil Meriç, Osmanlı tarihi, toplum ve ekonomik yapısı üzerine etraflıca eğilmeyip Batılılaşmayı topyekûn olumsuz değerlendirdiğinden, onun Batılılaşmayı böyle görmesi olağan kabul edilebilir. Fakat Berkes, Tanzimat'a kadar olan süreci ayrıntıyla incelemiş, kitaplarında işlemiştir. Dolayısıyla 19. yüzyılda İmparatorluğun hangi koşullarda olduğunun, yaşadığı zorlukların farkında olduğu gibi bunları çalışmalarında anlatmıştır. Burada söylenmeye çalışılan, Berkes'in yanıldığı yahut haksız olduğu değil, döneme ilişkin değerlendirmelerinde sonuca bakarak olumsuzluklara vurgu yapmayı tercih ettiğidir. Diğer yandan eklemek gerekir ki; Berkes bir yandan Osmanlı dönemi Batılılaşmasını eleştirirken, diğer yandan Cumhuriyet'in iki yüzyıllık tarihsel olayların bir sonucu olduğunu söyleyerek aslında geçmiş dönem Batılılaşmasının birikimini önemsediğini göstermiştir. Burada belirtilmesi gereken bir başka husus; Tanzimat'a ilişkin olarak Berkes ve Meriç'in kuşağı da dâhil olmak üzere Cumhuriyet döneminde genel olarak olumsuz bir bakışın hâkim olduğudur. Bu olumsuz bakış, 1980 sonrası çalışmalarda değişmiştir. Söz konusu çalışmalarda Tanzimat devri Batı'ya açılma, modern devlet bürokrasisinin kuruluş aşaması, kültürel anlamda dönüşümün başlangıcı olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu çalışmada da Tanzimat'ın, olumsuz tarafları, yüzeysel yenileşme çabaları ve tereddütlü değişim çabalarına rağmen, Cumhuriyet'in kuruluşuna giden Batılılaşma sürecinde önemli bir dönüm noktası olduğu düşünülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat dönemi sonrası kısa süren Birinci Meşrutiyet ve uzun süren II. Abdülhamit devirleri, Tanzimat'ın hızında olmasa da, Batılılaşma hareketini sürdürmüştür. Burada Batılılaşma artık devletin isteğiyle değil, Tanzimat'la yetişen aydın kadroların gizliden yürüttükleri muhalefetle ve siyasî içerikten uzak, yaygın basın-yayın faaliyetleri üzerinden devam etmiştir. İstanbul, İzmir, Selanik gibi İmparatorluğun büyük şehirlerinde roman okuyan, Batı'dan gelen eşyaları alıp

kullanmaya alışan bir halk kitlesi belirmeye başlamıştır. Dolayısıyla Batılılaşma yavaş yavaş halkın yaşamına sirayet eder olmuştur.

Osmanlı'da devletin idaresinin yeniden Saraya geçtiği II. Abdülhamit devri, Berkes'in gözünde gericilik eğiliminin güçlendiği, pan-İslamizm sebebiyle İslamiyet'in siyasallaştığı, İmparatorluğun yarı-sömürge statüsünün açıklık kazandığı Düyun-ı Umumiye İdaresi devridir. Meriç için ise II. Abdülhamit, "*son Osmanlı padişahı*"dır ve Batılılaşmaya karşı "*onurlu*" bir duruştur. Kanun-ı Esasi'yi askıya alıp otuz yıl İmparatorluğu baskıyla, hafiye ve jurnal yöntemiyle idare edip tahtını sağlama alan padişahın hilafeti ön plana çıkararak ve Pan-İslamizm siyaseti yürüterek devletin elinde kalan Müslüman çoğunluğu bir arada tutmaya ve Batı'nın müdahalelerine karşı koymaya çalıştığı ona ilişkin olumlu değerlendirmelerde dile getirilen hususlardır. Fakat bu politika, İslam'ın siyasallaşmasına bir zemin hazırlamıştır. Ayrıca bu devir, Almanya'nın o dönemde Osmanlı ile iyi ilişkiler içinde hilafete yaptığı övgülerden yararlanarak Yakın Doğu'daki varlığını güçlendirme çabasında olduğu gibi, hilafet makamının Müslümanları bir arada tutmaktan ziyade, Batılı güçler için de araçsal bir işlev kazanabildiğini göstermiştir. Diğer yandan, söz konusu makamın II. Abdülhamit'in amaçladığı gibi Osmanlı'nın lehine bir işlev kazanmadığı, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı'nın tüm Müslümanları cihada çağırmasına rağmen, bunun gerçeklememesi göstermiştir. Osmanlı padişahlarının son yüzyıla kadar halife unvanını neredeyse hiç kullanmadıkları düşünüldüğünde, Berkes'in İslamiyet'in ve halifelik makamının siyasallaşmasına dair yorumları anlam kazanmaktadır. Diğer yandan, II. Abdülhamit'in o kadar engellemeye çalıştığı anayasal düzen ve parlamento yanlısı muhalefet, 1908 yılına geldiğinde Batılılaşma sürecinde önemli bir aşamaya teşkil eden İkinci Meşrutiyet'i ilan edecek kadar güçlenmiştir.

Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde İkinci Meşrutiyet, ilk defa olarak devleti idare edenlerden değil, aydınlardan, fakat özellikle askeri bürokrasiden gelen bir baskı sonucu atılmış bir adımdır. Daha önce ya Osmanlı Sarayı'nın isteğiyle ya da aydınların ve bürokratların Sarayı bir biçimde ikna ederek yürüttüğü Batılılaşma, artık Osmanlı Sarayı'na rağmen, sonunda padişahı devirerek ve daha geniş kitlelerin desteğini alarak devam etmektedir. "*Devlet nasıl kurtulur?"* sorusu hala hem aydınların hem de devleti yönetenlerin birincil meselesi olsa da, yavaş yavaş toplumun durumunun iyileştirilmesi fikirlerinin belirmeye başladığı İkinci Meşrutiyet, Türk düşüncesi açısından son derece zengin bir ortama tanıklık etmiştir. Osmanlıcılıktan İslamcılığa, Türkçülükten Batıcılığa kadar farklı düşünce akımları, Osmanlıcılık hariç, değişerek Cumhuriyet devrinde de varlığını sürdürmüştür. Dahası Atatürk devrimlerinin bir kısmının başlangıcı bu döneme dayanmaktadır. Kadınların çalışma hayatına girmelerinden, alfabede sadeleştirme çabalarına, çok eşliliğin yasaklanmasına, ekonominin millîleştirilmesine kadar pek çok uygulama ilk bu dönemde gündeme gelmiştir. Nihayetinde Cumhuriyet'i kuran kadrolar İkinci Meşrutiyet döneminin çocukları ve gençleridir. Hatta adını 1908'de dağa çıkıp Yıldız Sarayı'na ilk başkaldıran Resneli Niyazi Bey'den alan Berkes de, 1916 doğumlu Meriç de bir bakıma bu kuşağın çocuklarıdır.

Birinci Dünya Savaşı, kısa süren İkinci Meşrutiyet ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun da sonunu getirmiştir. Tarih sahnesinde rolünü tamamlayan İmparatorluk, Batı'nın sunduğu Sevr Antlaşması'na razı olmayan Türk halkının Kurtuluş Savaşı sayesinde yerini Cumhuriyet'e bırakmıştır. Cumhuriyet, Türkiye'nin iki yüzyıllık Batılılaşma sürecinde devrimci bir hamledir. Sadece çok uluslu bir imparatorluktan ulus-devlete geçiş dolayısıyla değil, Batılılaşma konusundaki daha köklü ve kararlı adımlarıyla, geleneksel yaşamdan vazgeçişiyle, ilk defa Batı'nın tehditlerinden ve baskılarından dolayı değil, bağımsız bir ilerleme anlayışıyla ve özellikle laikleşme konusundaki bilinçli tavrıyla devrimcidir. Bu çalışmada, Berkes'in Batılılaşmaya ilişkin

olarak Atatürk dönemi ile öncesi ve sonrasını ayırmak konusundaki yaklaşımı büyük ölçüde paylaşılmaktadır. Berkes, her ne kadar bunu bir Batılılaşma değil de, çağdaşlaşma olarak değerlendirse ve bu yönde ileri sürdüğü görüşlerinin haklılık payı olduğu düşünülse de, nihayetinde 1923-1938 arası dönem bütün Batılılaşma tarihi içinde bir aralıktır ve aslında Berkes'in altını çizdiği Osmanlı dönemi Batılılaşmasının zorunlu bir sonucudur. Mustafa Kemal Atatürk'ün bu dönemdeki önderliği ve payı yadsınamasa da; tek başına bu devrin başarısını açıklamakta yeterli olmayacağı düşünülmektedir. İki savaş arası döneme rastlaması, 1929 Buhranı ve yükselen Alman militarizminin yeniden Avrupa'ya yaydığı tehditle, tıpkı Kurtuluş Savaşı'nda olduğu gibi, Bolşevik Devrimi ve SSCB'nin varlığından kaynaklanan komünizm endişeleri Batı'yı bu devirde esas meşgul eden hususlardır. Dolayısıyla Lozan Antlaşması'nda Batı ile uzlaşan Türkiye, yüzyıldan fazla süredir maruz kaldığı Batı baskılarından uzak bir dönem yaşamıştır. Diğer yandan Kurtuluş Savaşı'nı idare etmenin ve kazanmanın verdiği haklı güç ve meşruiyet, Mustafa Kemal Atatürk'e ve etrafındaki kadroya göreli bir rahatlık vermiştir. Bu görelilik sadece siyasi anlamdadır. Siyasi olarak rahat görünseler de, Balkan Savaşları'ndan Birinci Dünya Savaşına ve Kurtuluş Savaşı'na kadar sürekli savaşlar yaşamış, insan kaynağı azalmış, üretim gücünü büyük ölçüde yitirmiş, sermayesi kalmamış Anadolu'da eski kadrolarla yeni bir devlet kurma işine girişmişlerdir.

Cumhuriyet'i kuran kadrolar, Tanzimat'ın torunları, İkinci Meşrutiyet'in çocukları, gençleri olduklarından izledikleri yol yine Batılılaşma yönünde olmuştur. Fakat önceki dönemin hatalarından çıkardıkları ya da çıkaramadıkları dersler Cumhuriyet devrinin adımlarını belirlemiştir. Özellikle İkinci Meşrutiyet dönemindeki aile hukuku, eğitim, milli ekonomi gibi birtakım uygulamalar olduğu şekliyle yahut değiştirilerek devam ederken, anayasal düzen kökten değişmiştir. Bu dönemin önceki Batılılaşma süreçlerinden iki temel farkı vardır. Birincisi reformlardaki ve dolayısıyla idarî, hukukî ve toplumsal düzende III. Selim'den beri devam eden, Tanzimat'la kökleşen ikili yapı

son bulmuştur. Şeriatın yanında Mecelle, medresenin yanında mektep, alaylı askerlerin yanında mektepli subaylar, şer'î mahkemelerin yanında laik mahkemeler, eski ölçü birimlerinin yanında Batı ile ilişkilerde kullanılan yeni ölçü birimleri, devletin posta teşkilatının yanında konsoloslukların postaneleri ve daha birçok zıtlıkların yan yana yüz yıldan fazla süren yaşamı nihayetine ermiştir. Bu bakımdan devrimsel adımlar söz konusudur.

İkinci fark ise Cumhuriyet'in Batılılaşma adımları dışarıdan gelen baskılardan bağımsız olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu, Batı'yı kendi varlığına bir tehdit olarak görünce Batılılaşmaya karar vermiş, fakat ağırdan almış; Batı'nın Osmanlı ülkesinin içlerine sızıp onu yok edeceğini anladığı anda adımlarını hızlandırmak istemiştir. Hemen her zaman bir tereddüt içindeki bu adımlar İmparatorluğu dağılmaktan kurtaramamıştır. Tanzimat Fermanı 1838 Balta Limanı Antlaşması'nın gölgesinde, Islahat Fermanı Kırım Savaşı'nda gelen Batılı yardım ve borçların baskısında, Kanun-i Esasi malî iflasın ağırlığında, İkinci Meşrutiyet ise Batılı devletlerin artık Osmanlı İmparatorluğu'nu paylaşmaya karar verdiklerinin anlaşılmasıyla alınan dönemeçlerdir. Batılılaşmaya uzak duran II. Abdülhamit'in Batı'yla araya koyduğu mesafe ise Berlin'e kadardır. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasında Batılı ülkeler emperyalizm oyununda birbirlerini kollarken ve 1929 Büyük Buhranı kapitalizme neredeyse bir varoluş krizi yaşatırken Türkiye, tüm yokluklara ve yoksunluklara karşılık uzun bir aradan sonra kendi başına kalabilmiştir. Bu kendi başına kalış, Cumhuriyet'in kurucularına devrimler için büyük bir imkân sağlamış, onlar da bu imkânı olumlu bir biçimde değerlendirmişlerdir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise uluslararası ortamın değişmesi, Türkiye'nin de siyasi ve toplumsal şartlarının değişmesine yol açmıştır. Türkiye yine Batı yönündedir, fakat bu kez uluslararası antlaşmalarla kendisini bağlayarak iki kutuplu dünyada Batı bloğuna dâhil olmuştur. Haliyle bu dönemin koşulları farklıdır.

Batılılaşma sürecinde Atatürk'ün liderliğinin ayırıcı özelliği, tarihsel koşullar itibarıyla içinde bulunduğu dönemin rahatlığında kolay olanı değil, zor olanı seçmiş olmasıdır. Kolay olan, saltanat ve hilafetin, başka bir ad altında da olsa, hanedan değişikliğiyle devamı idi. Cumhuriyet'in ilanı, Kemalizm'i eleştiren kimi çevreler tarafından sadece idarede bir isim değişikliği gibi görülse de, gerçekte egemenliğin "*Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi*" olduğu iddiasındaki halife-sultandan, özünde ise bir hanedandan Türk halkına geçmesidir. "*Tek Adam*" ve tek parti düzeni, bunların demokrat olup olmadığı tartışmaları bir tarafa, egemenliğin kaynağının değişiminin Fransız İhtilali'nin de bir sonucu olduğu düşünüldüğünde, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ne denli önemli bir iş olduğu belki daha iyi anlaşılabilir.

Cumhuriyet'in kuruluşundan başka, Atatürk devrimleri, geleneksel düzene karşı aldığı kararlı tavrı ve laikliği önceleyen tarafıyla da önceki dönemin Batılılaşma adımlarından ayrılır. Osmanlı toplum yaşamına hâkim olan, bir yanı şeriat'a bir yanı tarikat-lonca düzenine dayanan geleneksel hayat, bireyi göz ardı eden, ortaya çıkmasını engelleyen, onu sadece ait olduğu dinî topluluk üzerinden tanımlayan bir yapıdır. Tanzimat, modern okulları, özel hukukta şeriat'ın dışına çıkmaya başlayan adımlarıyla esasında bir laikleşme süreci başlatmıştır. Fakat bu, dinî cemaatlere dayalı geleneksel hayatın yerine birey odaklı bir toplum yaşamını mümkün kılmak için özellikle başlatılmış bir süreç değildi. Yeni devlet kurumlarına kadro yetiştirmek ve özellikle yabancı tüccarların işlerini rahatlatmak için atılmış adımların çok da amaçlanmamış sonuçlarıydı. Cumhuriyet dönemi laikleşme adımları, Batılı anlamda bireyi ortaya çıkarmaya yönelik, onu geleneksel yaşamın baskılarından kurtarmayı amaçlayan düzenlemelerdir. Tekke ve zaviyelerin, medreselerin, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin kapatılması, eğitimin Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birleştirilmesi eski yaşamın dayanaklarını ortadan kaldıran girişimlerdir. Bunların ardından gelen Medeni Kanunun kabulü, takvim ve ölçüler ile kılık-kıyafet değişimi, Şapka Kanunu, harf ve dil devrimi görüntüye yönelik bir değişim

gibi görünse ve gösterilmeye çalışılsa da, Türk toplumunda bir zihniyet dönüşümü sağlamaya çalışan kararlardır

Bu değerlendirmeler ışığında Niyazi Berkes'in Batılılaşma sürecini bir sekülerleşme süreci olarak görmesinde geleneğin etkisinin kırılmasına ilişkin yaptığı vurgu, onun niçin Atatürk devrimlerini Türk toplumunun değişmesinde kritik önemde gördüğünü anlamaya yardımcı olur. Berkes'in yaklaşımında devrimler, toplumun değişmesini ve gelişmesini engellediği düşünülen geleneksel yapıların hem bireyler hem de toplum üzerindeki etkisini azaltacak, zihniyet dönüşümünü sağlayacak bir zemin olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede geleneğin başlıca dayanağı olarak görülen dini yaşam ve hukuk anlayışına karşılık laiklik ilkesi doğrultusunda atılan adımlar, Türk insanını geleneksel düşünüşten ve yaşamdan kurtarmak üzere hayati önemdedir. Geleneksel yaşamı ve düşünüşü destekleyen diğer unsurlar olarak dil, alfabe, tarih anlayışı, eğitim ve kültür, devrimlerin öncelik verdiği diğer konulardır. Tabii bu durum bir yandan, devrimlerin esas eleştirildiği tarafıdır. Çünkü Berkes'in zihniyet değişimi olarak gördüğü şey, Meriç ve muhfazakâr çevreler için bir kimlik ve değer yitimidir. Bu çerçevede, Meriç'in geleneğe sahip çıkarken niçin Batılılaşma sürecinde esas sert eleştirilerini Cumhuriyet dönemine, özellikle de harf ve dil devrimleri ve sınırlı bir biçimde olsa da laiklik konusunda yaptığı anlaşılır olmaktadır. Meriç'e göre bu devrimler, Türk insanının geçmişinden, Doğulu Müslüman kimliğinden uzaklaşmasına yol açmıştır.

Atatürk devrimlerinin bireyi dönüştürmede, toplumda geleneksel zihniyetin etkisini kırmada sadece hukuk, kültür gibi üstyapı kurumlarına ağırlık vermesi, altyapıdaki bir dönüşümle bu devrimlerin desteklenmemesi eleştirilen bir başka tarafıdır. Ancak Türkiye'nin Batılılaşma süreci başından itibaren yukarıdan aşağı ve üstyapı kurumları üzerinden yürütülmüş bir harekettir. Bunda Berkes'in farklı çalışmalarında dile getirdiği devletin toplum üzerindeki ağırlığı ve yönlendirici etkisinin payı büyüktür.

Batı'da yüzyıllara dayanan ve aşağıdan yukarı halk hareketleriyle kapitalizmin gelişimi etrafında şekillenen modernleşme, Türkiye'de devletin öncülüğünde Batılı idare ve hukuk sisteminin parça parça aktarılmasıyla Batılılaşma şeklinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu anlamda Cumhuriyet, egemenliğin kaynağını değiştirmek ve bütünüyle laik bir hukuk ve idare sisteminden yana tavrını koymak bakımından devrimci bir hamle olsa da; Batılılaşmayı esas itibarıyla üstapıdaki değişikliklerle sürdürmek bakımından Osmanlı dönemiyle benzer bir çizgide devam etmiştir. Üstyapının da altyapıyı belirleyici bir özelliği olduğu kabul edilirse, toplumu eski hayatın unsurlarından, baskılarından kurtarmanın diğer değişimlerin önünü açabileceği düşünülmüştür. Nitekim Berkes de, Atatürk'ün yapmaya çalıştığı esas işin Türk toplumunun yönünü değiştirmek olduğu kanaatindedir. Toplumsal ve ekonomik kalkınmanın, ilerlemenin bundan sonra geleceği inancındadır. Diğer yandan, Cumhuriyet Tanzimat dönemi gibi hukuk, idare ve eğitim alanındaki yeniliklerle yetinmemiş, 1930'lardan sonra ekonomik kalkınmaya da önem vermiştir. Devletçilik ilkesi burada öne çıkar. Niyazi Berkes'in laiklikle birlikte devletçilik ilkesi üzerinde özellikle durması, devrimlerin başarısıyla ve halka yansımasıyla yakından ilgilidir. Çünkü Berkes, laik ulus-devletin devamını ve bağımsızlığını toplumun koşullarının iyileştirilmesinde ve ekonomik kalkınmada görmektedir. Toplumsal kalkınma ve halkın içinde bulunduğu koşullar ise Cemil Meriç'in gündeminde son derece sınırlı yer tutmuştur. Bu sınırlı yeri, Meriç'in Batı kapitalizmine karşı eleştirel tavrı ve Türkiye'nin kurtuluşunu İslamiyet ve sosyalizmin bağdaştırılmasında görmesi teşkil eder.

Cumhuriyet'e yönelik olarak sol kesimlerden gelen eleştirilerin içeriğinde, mülkiyet ilişkilerine dokunulmaması yer alır. Fakat bu kapitalizmle sosyalizm arasındaki bir tercih meselesidir ve ideolojik bir eleştiridir. Esas eleştirilmesi gereken, devrimlerin halkın içinde bulunduğu durumun iyileştirilmesini sağlayıp sağlamadığıdır. Berkes için toplumsal devrim meselesi önemlidir. Toplumsal devrim, bağımsız ulus-devlet temelinde

ekonomik ve toplumsal kalkınmadır. Çağdaşlaşma toplumsal devrimi sağlayacak koşullar için önemli ve gereklidir. Elbette sadece kültürel ortamın değişmesiyle toplumsal ve ekonomik koşulların değişmeyeceğinin de bilincindedir. Devletçilik ilkesini önemsemesi, devlet eliyle yürütülecek bir kalkınma programıyla Türkiye'nin ve halkın ekonomik koşullarının değişebileceği, bağımsızlığın güvence altına alınabileceği yönündeki kanaati sebebiyledir. 1930'larda başlayan devletçilik uygulamasının İkinci Dünya Savaşı ile bırakılması, savaş sonrasında ise gevşetilmesi ve sonunda bütünüyle vazgeçilmesi Berkes'in Cumhuriyet'e dair temel eleştirisidir ve bunu Atatürk devrimlerinden, Kemalist doğrultudan bir vazgeçiş olarak değerlendirir. Aynı zamanda Atatürk devrinin bağımsızlık temelinde ve ulus-devleti önceleyen çağdaşlaşmasından uzaklaşmadır. Nitekim Osmanlı döneminin Batı baskısı altındaki Batılılaşmasını "*uyducu*" bir Batılılaşma olarak tanımlaması bağımsızlık konusunu bu kadar öncelemesiyle ilgilidir. Bu anlamda Berkes açısından "*Batı'ya rağmen Batılılaşma*" söz konusudur. Anti-emperyalist bir mücadele olarak gördüğü Kurtuluş Savaşı ve ardından gelen Atatürk devrimleri böyle bir Batılılaşma yürütmüştür. Ancak bu görüşlerini ortaya koyarken Berkes'in, döneme böyle bir imkân sağlayan iki savaş arası yılların uluslararası koşullarına değinmediğini belirtmek gerekir.

Cemil Meriç'in Cumhuriyet'e dair temel eleştirisi, aslında bütün Batılılaşma süreci konusundaki eleştirisiyle aynıdır. Müslüman Doğulu bir toplumun başka bir medeniyete dâhil olamayacağına inanır. Ona göre daha Osmanlı döneminde Batılılaşma hareketini başlatanlar olmayacak bir işe girişmişlerdir. Üzerine Cumhuriyet, "*Osmanlı mucizesi*"nden vazgeçmiş, halkı dininden, dilinden ayırmıştır. Din konusunda Meriç, laikliği doğrudan değil; fakat Batı'da burjuva toplumlarının Kiliseye karşı verdikleri mücadelenin bir sonucu olan laikliğin Batı toplumlarına özgü olduğunu söyleyerek dolaylı bir biçimde eleştirmiştir. Diğer taraftan Müslümanlığı Türk insanı için bir kimlik meselesi olarak gördüğü için, Batılılaşmayı ve laikliği bir kimlik yitimi olarak

değerlendirmiştir. Ama Batı'da kapitalizme bir tepki olarak doğan sosyalizmin İslamiyet'le ve Türk toplumuyla uyumlu olacağından yana bir şüphesi yoktur. Diğer yandan, Meriç'in din ve kimlik konusundaki görüşleri, Şerif Mardin tarafından dile getirilen Kemalizm'in dinin Türk insanının kimliğinin belirlenmesindeki önemini ve toplumdaki yerini göz ardı ettiği yönündeki eleştirileriyle birlikte ele alındığında anlam kazanır. Bu noktada Meriç'in laikliği Batılı toplumlara özgü gören yaklaşımının sorunlu olduğu değerlendirilmekle birlikte, din ve kimlik arasında kurduğu ilişkinin önemli bir toplumsal soruna işaret ettiği görülmektedir.

Meriç'in Cumhuriyet'e dair esas eleştirisi harf ve dil devrimi ile tarih tezlerine ilişkindir. Başka bir ifadeyle Osmanlı geçmişini unutturacak, yeni kuşakların gelenekle bağlarını kopartacak adımlar olarak gördüğü bu devrimlere her fırsatta hücum etmiştir. Bunda Meriç'in dil ve edebiyatla olan özel ilgisinin payı kadar, Türk düşüncesinde muhafazakâr çevrelerin Cumhuriyet eleştirilerini çoğunlukla bu çerçeveyle sınırlamaları da etkilidir. Eski edebiyat, eski kültür, geleneksel yaşam, kısacası "*Osmanlı mucizesi*"ni överken dayandığı tek söylem "*kılıç ve iman*" toplumudur. İmparatorluk geçmişinin ne yükselme dönemine ne de gerileme dönemine dair bir inceleme, bir tahlil Meriç'te söz konusu değildir. Tasvirle yetinir. Böyle olunca Batılılaşmak hareketi keyfî bir iş gibi durur. Benzer şekilde Cumhuriyet'in ilanına giden sürece de değinmediği için, o da Mustafa Kemal Atatürk'ün keyfiyetinin bir sonucu olarak görünür.

Meriç'in Batı ve Batılılaşma karşıtlığının dikkate değer bir tarafı Şarkiyatçılık tartışmalarıdır. "*Sömürgeciliğin keşif kolu*" olarak gördüğü Şarkiyatçılığın Batı kapitalizminin yayılmasında bir aşama olduğunu Edward W. Said'den önce dile getirmiştir. Gerçi Berkes'e ilişkin anlatılanlardan onun Batı'nın bu yönünü daha önceleri görüp değerlendirdiği anlaşılmaktadır, fakat bu konu üzerinde Meriç daha ısrarlı bir biçimde durmuştur. Bu konu aynı zamanda iki düşünürün, Batı'ya ilişkin bakışlarını da

belirlemektedir. Gerek Berkes'in gerekse Meriç'in Batı'nın kapitalist yayılmacı tarafına karşı açık bir karşı çıkışları söz konusudur. Bu karşı çıkış, bir yerde Meriç'i Batılılaşmaya muhalif hale getirirken; Berkes'i "*Batı'ya rağmen Batılılaşma*", onun deyimiyle çağdaşlaşma düşüncesine götürmüştür.

Batılılaşma sürecine, özel olarak da Cumhuriyet'e ve Atatürk devrimlerine bakış açılarındaki bu farklılık, Berkes ile Meriç'in bir aydın olarak durdukları yerle çok ilgilidir. Kemalist düşüncedeki Berkes'in çalışmalarının çıkış noktası Atatürk devrimlerinin Türk toplumu için önemini açıklamak şeklinde belirir. Bu konuda düşünceleri ile kendisini tanımladığı yer birbiriyle örtüşür. Fakat Meriç'e gelince, durduğu yer ile düşüncelerinin her zaman örtüşmediği görülür. Bir defa, 1960'lara kadar Türkiye ve Osmanlı geçmişi ile ilgisi yok denecek kadar azdır. 1940'larda Balzac çevirileri yapan, sonrasında sosyalizmle ve Hint Edebiyatı ile ilgilenen bir düşünürken, 1960'ların ikinci yarısından itibaren Türk tarihi ve toplumsal meselelerine eğilmeye başlamıştır. Ama bu dönemde dahi başvuru kaynakları çoğunlukla Batılıdır. Üstelik kişisel yaşamından anlaşılabileceği üzere, gelenekle ve dinle ilgisi sınırlı olduğu gibi, Paris'te yaşamanın düşünü kurup durmuştur. O, Batılılaşma yanlılarını "*müstağripler*" olarak tanımlarken, çok az "*müstağrip*" onun kadar Batı düşüncesine hâkimdir. Zira *Jurnal*'ine zaman zaman Fransızca yazacak, İstanbul'daki evinin kütüphanesinin çoğunluğunu Fransız eserlerinden oluşturacak kadar Batı'nın içinden konuşmuştur.

Türkiye'de Batı'yı düşünerek yaşayan Meriç'e karşılık, 1950'lerin başından 1988'de ölene kadar ülkesinden uzakta yaşayan Niyazi Berkes, Kanada'da ve İngiltere'de Türkiye'yi düşünmüş, Türkçe yazmıştır. Hatta özel mektuplarını eski harflerle yazacak kadar kişisel yaşamında geçmiş alışkanlıklarını sürdürmüştür. İngiltere'deki evinin kitaplığını Osmanlı-Türk kaynaklarıyla dolduracak kadar Türkiye ile meşguldür. Atatürk devrimlerini överken, aynı zamanda bir akademisyen olarak bu devrimlerin ne kadar

tutup tutmadığının, halkın yaşamını değiştirip değiştirmediğinin peşine düşecek kadar nesneldir. Üstelik ekonomik kalkınmaya, dilin sadeleşmesi gibi meselelere yaptığı vurgularla halkçı bir yönü vardır. Toplumun sorunlarıyla ilgilenir. Batı emperyalizmine karşıdır, ama Batı eleştirisini bir sevgi-nefret söylemine dönüştürmemiştir. Fakat Berkes'in toplumu önceleyen, bireyi daha geri plana atan bir yaklaşımının olduğunu burada belirtmek gerekir.

Cemil Meriç, Berkes'e göre daha seçkinci bir aydın portresi çizer. Dilin sadeleşmesine, harflerin değişimine dair eleştirilerinde Osmanlı döneminin büyük ölçüde İstanbul'la sınırlı seçkin kültürel hayatına bir gönderme vardır. Batı ile kavga ederken Batı'ya hayrandır. Hem Batı karşısında mağlup olmaktan dolayı mustarip hem de Batı'nın "*Bu Ülke*"ye ilerlemesini durduran, Batı'yı yenen Atatürk'ün devrimlerine karşıdır. Diğer yandan, Meriç'te Berkes'ten farklı olarak Batılı anlamda bireyi önceleyen bir taraf vardır. Batı düşüncesine, kültür ve edebiyatına olan ilgisinin ona böyle bir bakış açısı kazandırdığı düşünülmektedir.

Cemil Meriç, ilgisini Batı'dan Türkiye'ye yönelttiği anda, bir yanıyla hep Türkiye'de kalmış Berkes'e rastlamıştır. Rastlayınca anlamak için değil, eleştirmek için uğraşmıştır. Eleştirirken yüzeysel bir biçimde Berkes'in kullandığı sözcüklerle uğraşmayı tercih etmiştir.

Niyazi Berkes'in de Cemil Meriç'in de bir Türk aydını olarak hayatlarının akışları da başka başka olmuştur. Ancak o da ikisinin de hayatında, bu akışı değiştiren bir kırılma noktaları vardır. DTCF'den tasfiye edilen Niyazi Berkes 1940'lı yıllar Türkiye'sinin kaderini yaşarken, Meriç ise, 38 yaşında görme yeteneğini kaybetme talihsizliğini yaşamıştır. Bu olaylar, iki ismi de hayatlarının sonuna kadar takip etmiş, bir tür kırgınlık şeklinde kalmıştır. Fakat iki aydının ayrıldıkları temel noktalardan biri de bu kırılganlıktadır. Meriç'in düşüncelerinde kişisel yaşam öyküsünün izlerini görmek

mümkündür. Jurnal'lerinden anlaşıldığı kadarıyla hep bir yerlere ait olmak istemiş, fakat istediği yerlere ait olamamıştır. Yazdığı metinlerden, onu üne kavuşturan çalışmalarından dolayı muhafazakâr, hatta İslamcı çevrelerden, genel anlamda sağdan ilgi görmüş; fakat o sol düşünce çevrelerini önemsemiştir. Esas yerinin orası olduğunu düşünmüş; ama kabul görmemiştir. Dilindeki acımasızlığın, düşüncelerindeki tutarsızlıkların arkasında görme yetisini erken yaşta kaybetmiş, hayata karşı hep memnuniyetsiz kalmış, istediği çevrelere girememiş bir aydının hırçınlığı olduğunu düşünmek çok da yersiz olmayacaktır. Buna karşılık Berkes'in yaşadığı talihsizliklerin düşüncelerine etkisi daha sınırlıdır. Bunu sınırlayan DTCF tasfiyesinin İsmet İnönü devrinde olması ve bu döneme fazla eleştirel bakmasıdır. Gerçi Berkes bu eleştirilerinin bir biçimde altını doldurmuş, açıklamasını yapmıştır. Ancak *Unutulan Yıllar*'da yaptığı yorumlarda zaman zaman eleştirinin ötesine gidip ağır ithamlarda bulunmuştur. Bunun bir anı kitabı olduğu düşünüldüğünde, diğer metinlerinde olmayan bir duygusallığın olması olağandır. Berkes'in yaşadıklarında dikkat çekici olan bir başka unsur, Kemalizm'e bu kadar bağlı bir aydının, Atatürk'ün kurduğu ve onun mirasını sahiplenen CHP döneminde akademiden tasfiye edilmiş ve sonunda ülkesinden ayrılmak zorunda kalmış olmasıdır.

Niyazi Berkes ile Cemil Meriç arasında bir fark olarak belirtilmesi gereken bir husus, Batılılaşma sürecine ilişkin düşüncelerinde Berkes'in akademik hayatının başından beri bir tutarlılığı olmasına karşın, Meriç'te böyle bir tutarlılık görmenin zorluğudur. Tutarsız yanlarına rağmen, Meriç'in söyledikleri daha çok ilgi çekmiştir.

Türk düşüncesinde 1960-80 arası dönemde Berkes görüşlerine sıklıkla atıf yapılan bir aydınken, 1980 sonrası Meriç, daha çok gündemdedir. Bu, Türkiye'nin düşünsel ortamının 1980 sonrasında daha çok Kemalizm eleştirileri ve muhafazakârlık etrafında şekillenmesiyle yakından ilgilidir. 1990'lara, 2000'lere gelindiğinde Niyazi Berkes,

akademik çevreler dışında anılmaz olurken, Cemil Meriç'in kitapları onlarca baskı yapmıştır.

Meriç ve Berkes'in Türk düşüncesindeki ortak özelliklerine ilişkin olarak düşüncelerinde Batı'nın merkezi bir yerde olduğu söylenebilir. Meriç, Batı'ya adeta Batı'nın içinden bir aydın olarak bakmış, Batı düşüncesiyle fazlaca hemhal olmuştur. Niyazi Berkes ise Batı'da yaşayan bir Türk aydını olarak, Batı'ya Doğu'dan bakmıştır. Batı'nın Türkiye ve İslam dünyası üzerindeki etkisiyle daha yakından ilgili görünmektedir. İkisi de teorik konular üzerine eğilmişlerdir. Özellikle İslam, sosyalizm, İbn Haldun'un kuramı gibi tartışmalar açısından bunu görmek mümkündür. Fakat Berkes'in teorik konularda Meriç'e göre daha teknik ve ayrıntılı çalıştığını vurgulamak gerekir. Özellikle *Türkiye İktisat Tarihi* ile *Teokrasi ve Laiklik* kitapları düşünüldüğünde bu fark belirginleşir. Din konusu hem Berkes'inhem de Meriç'in üzerinde çokça durduğu bir başlık olmuştur. Berkes, Türk toplumu açısından laikliğin önemini vurgulamak; Meriç ise Müslüman-Türk kimliğini vurgulamak, ayrıca ilgi duyduğu sosyalizmle İslamiyet arasında bir bağ kurmak saikiyle toplumsal bir kurum olarak din üzerine epeyce kafa yormuşlardır.

Niyazi Berkes ve Cemil Meriç'e ilişkin olarak altı çizilmesi gereken diğer bir husus, ikisinin de düşünsel olarak belirli çevrelere ait olmalarına rağmen, bağımsız tavırlarıdır. Hayatlarının hiçbir döneminde bir gruba, bir çevreye yaslanarak fikirlerini ileri sürmemişlerdir. Güncel ve somut politik olaylarla değil, soyut düşünsel konularla ilgilenmişlerdir. Bu doğrultuda Türk düşüncesinde kendilerine özgü, ayrı bir yerde dururlar.

Çalışmada tezin temel sorunsalının çözümlenmesinin yanı sıra; Batılılaşma sürecine ilişkin olarak Berkes ve Meriç'in görüşleri üzerinden Türk düşüncesinde Kemalist ve muhafazakâr bakış açılarından yapılan tartışmalar ile ele alınan konuların bir

tablosu çizilmeye çalışılmıştır. Berkes ve Meriç gibi temelde Batılılaşma üzerine odaklanmış olsalar da, süreci başka başka yönlerden ele alan iki düşünürün seçilmesi bu tablonun çizilmesine olanak sağlamıştır. Zira tablonun içine ekonomiden topluma, kültürden edebiyata, dinden düşünce akımlarına kadar pek çok konuyu dâhil edebilmek Berkes ve Meriç'in çalıştıkları başlıkların farklılığı sayesinde mümkün olabilmiştir. Diğer yandan, Berkes ve Meriç dışında başvurulan kimi isimlerin görüşleriyle birlikte genel hatları itibarıyla Türk düşüncesinde Batılılaşma meselesinin nasıl ele alındığının, sınırlı da olsa, gösterilebildiği düşünülmektedir. Bu durumun çalışmanın hacmini artırmakla birlikte, kapsayıcılık sınırlarını görecegenişletmiş olduğusöylenebilir.

Netice itibarıyla Türkiye'nin Batılılaşma sürecini anlayabilmek için Niyazi Berkes'in, sorgulamak ve sorgulayanları çözümlemek için de Cemil Meriç'in eserlerini okumanın yerinde ve öğretici bir tercih olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

AÇIKGÖZ, Halil, **Cemil Meriç'le Sohbet**, Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2010.

ADIVAR, Halide Edip, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri I**, Can Yayınları, İstanbul, 2009.

ADIVAR, Halide Edip, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, Can Yayınları, İstanbul, 2015.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, KÖKER, Levent, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.

AHMAD, Feroz, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, Kaynak Yayınları, 2013.

AHMAD, Feroz, **Bir Kimlik Peşinde Türkiye'de**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014.

AHMAD, Feroz, **İttihatçılıktan Kemalizme**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2016.

AKÇURA, Yusuf, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2015.

AKSAKAL, Hakan, **Türk Politik Kültüründe Romantizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

AKSAKAL, Hakan, **Türk Muhafazakârlığı**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

AKDAĞ, **Mustafa, Türk Halkının Dirlik ve Düzen Kavgası: Celali İsyanları (1500-1610)**, Yapı Kredi Yayınları, 2012.

AKŞİN, Sina (ed.) **Türkiye Tarihi 5**, Cem Yayınları, İstanbul, 2000.

AKŞİN, Sina (ed.) **Türkiye Tarihi 3**, Cem Yayınları, İstanbul, 2013.

AKŞİN, Sina (ed.) **Türkiye Tarihi 4**, Cem Yayınları, İstanbul, 2014.

AKTAY, Yasin, (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, c. 6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

ALKAN, Mehmet Ö., **Yadigâr-ı Meşrutiyet – Tarık Zafer TunayaAnısına**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

ALKAN, Mehmet Ö. (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, c. 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

ANDERSON, Benedict, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, (çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

ATATÜRK, Mustafa Kemal, **Nutuk**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

AVCIOĞLU, Doğan, **Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın**, Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul, 2015.

AYDEMİR, Şevket Süreyya, **Tek Adam**, 3 Cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.

AYDEMİR, Şevket Süreyya, **Suyu Arayan Adam**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2003.

AYVAZOĞLU, Beşir, **Aşk Estetiği**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2003.

BALCI, Sezai, **Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Babıali Tercüme Odası**, Doktora Tezi (Dan. İlknur Haydaroğlu), A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

BALZAC, Honoré de, **Altın Gözlü Kız**, (çev. Cemil Meriç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

BALZAC, Honoré de, **Ferragus**, (çev. Cemil Meriç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

BAŞGİL; Ali Fuat, **Din ve Laiklik**, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1977.

BERKES, Niyazi, **Propaganda Nedir?**, Recep Ulusoğlu Yayınevi, Ankara, 1942.

BERKES, Niyazi, **Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma**, DTCF-Felsefe Bölümü Neşriyatı, Sosyoloji Serisi, No: 2, Ankara, 1942.

BERKES, Niyazi, **Siyasi Partiler**, Yurt ve Dünya Yayınları, Ankara, 1946.

BERKES, Niyazi, **Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essay of Ziya Gökalp**, Columbia University Press, 1959.

BERKES, Niyaz, **The Development of Secularism in Turkey**, McGill University Press, Montreal, 1964.

BERKES; Niyazi, **200 Yıldır Neden Bocalıyoruz?,** İstanbul Matbaası, 1965.

BERKES, Niyazi, **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, Yön Yayınları, İstanbul, 1965.

BERKES, Niyazi, **Arap Dünyasında İslamcılık, Milliyetçilik, Sosyalizm**, Köprü Yayınları, İstanbul, 1969.

BERKES, Niyazi, **100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi**, **c.1**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1971.

BERKES, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973 (ve ayrıca Yapı Kredi Yayınları, 2013 baskısı.)

BERKES, Niyazi, **Türk Düşününde Batı Sorunu**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975 (ve Yapı Kredi Yayınları, 2015 baskısı.)

BERKES, Niyazi, **İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

BERKES, Niyazi, **Atatürk ve Devrimler**, Adam Yayınları, İstanbul, 1993.

BERKES, Niyazi, **Patrikhane ve Ekümeniklik**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005.

BERKES, Niyazi, **Türkiye İktisat Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.

BERKES, Niyazi, **Unutulan Yıllar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

BERKES, Niyazi, **Asya Mektupları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.

BERKES, Niyazi, **Teokrasi ve Laiklik**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. 2016.

BERKES, Niyazi, **Felsefe ve Toplumbilimi Yazıları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

BOBBIO, Norberto, **Thomas Hobbes ant the Natural Law Tradition**, (trans. by Danieal Gobetti), The University of Chicago Press, Chicago, 1993

BORA, Tanıl, GÜLTEKİNGİL, Murat (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, c. 9, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

BORA, Tanıl, **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık**, Birikim Yayınları, İstanbul 2012.

BORA, Tanıl, **Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler**, İletişim, 2017.

BORATAV, Korkut**, Türkiye İktisat Tarihi: 1908-1985**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1998.

BRAUDEL, **Fernand, The Meditarranean ve The Meditarranean World in the Age of Phillipe II**, University of California Press, Berkeley, 1992.

BRAUDEL, Fernand, **Maddi Uygarlık-II: Mübadele Araçları**, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara, 2017.

BUNCE, R. E. R. (ed.), **Thomas Hobbes: Major Conservative and Libertarian Thinkers**, vol. 1, Continuum Books, New York, 2009.

CARR, Edward H., **Dostoyevski**, (çev. Ayhan Gerçeker), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

CARTER, Lindberg, **A Brief Histroy of Christianity**, Blackwell Publishing, Oxford, 2006.

CÜNDİOĞLU; Dücane, **Bir Mabed Savaşçısı: Cemil Meriç**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006.

CÜNDİOĞLU; Dücane, **Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2017.

CÜNDİOĞLU; Dücane, **Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç**, Kapı Yayınları, İstanbul, 2018.

ÇELİK, Naci, **Romanda Hesaplaşma**, Defter Yayınları, İstanbul, 1971.

ÇETİK, Mete, **İkinci Meşrutiyet ve Erken Cumhuriyet Dönemleri Üzerine Yazılar**, Kriter Yayınları, İstanbul, 2016.

ÇETİK, Mete, **Üniversitede Cadı Avı,** Dipnot Yayınları, Ankara, 2008.

ÇİĞDEM, Ahmet (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, c. 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

DİNÇŞAHİN, Şakir, **State and Intellectuals in Turkey: The Life and Times of Niyazi Berkes, 1908-1988**, Lexington Books, Maryland, 2015.

ELDEM, Vedat, **Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik**, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1970.

ENGİNÜN, İnci, Kerman, Zeynep, **Günlüklerinin Işığında Tanpınar'la Başbaşa**, Dergâh Yayınlarıi İstanbul, 2010.

ERGUN, Doğan**, Türk Bireyi Kuramına Giriş,** İmge Kitabevi, Ankara, 2004.

EROĞUL, Cem, **Demokrat Parti**, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.

FINDLEY, Carter V.,**Modern Türkiye Tarihi**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.

FOUCAULT, Michel, **Özne ve İktidar**, (çev. Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

FOUCAULT, Michel, **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

GARAUDY, Roger, **Sosyalizm ve İslam**, (çev. Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi) Yön Yayınları, Ankara, 1965.

GENÇ, Mehmet, **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2015.

GENTIZON, Paul, **Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu**, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 2001.

GEORGEON, François, GÖKALP, İskender (ed.), **Kemalizm ve İslam Dünyası**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007.

GEORGEON, François, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.

GIDDENS, Anthony, **Modernliğin Sonuçları**, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

GIDDENS, Anthony, SUTTON, PhilipW., **Sosyolojide Temel Kavramlar**, (çev. Ali Esgin), Phoenix Yayınları, Ankara, 2018.

GÖKALP, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, (haz. Salim Çonoğlu), Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014, a.

GÖKALP, Ziya, **Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak**, (haz. Mustafa Özsarı), Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014, b.

GÖKBERK, Macit, **Değişen Dünya Değişen Dil**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

GÖZE, Ergun, **İçimizden 30 Kişi**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1975.

GÜLTEKİNGİL, Murat (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol**, c. 8, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

GÜRBİLEK, Nurdan, **Kör Ayna Kayıp Şark**, Metis Yayınları, İstanbul, 2016

GÜRBİLEK, Nurdan, **Mağdurun Dili**, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

GÜRBİLEK, Nurdan, **Benden Önce Bir Başkası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

GÜVENÇ, Bozkut, **Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları**, Boyut Yayınları, İstanbul, 2016.

HALDUN, İbn, **Mukaddime**, c.1-2, (çev. Turan Dursun), Kaynak Yayınları, İstanbul, 2014.

HASSAN, Ümit, **Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeolojiye**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

HATEMİ, Hüseyin Perviz, **İslam Açısından Sosyalizm**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1967.

HEIDEGGER, Martin, **Pathmarks**, (ed. William McNeill), Cambridge University Press, 1998.

HİLAV, Selahattin, **Felsefe Yazıları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

HOBBES, Thomas, **Leviathan**, (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

HOBSBAWM, Eric, **Devrim Çağı: 1789-1848**, (çev. Bahadır Sina Şener), Dost Yayınları, Ankara, 2000.

İLERİ, Celal Nuri, **Türk İnkılâbı**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2013.

İLHAN, Attila**, Hangi Laiklik,** İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.

İLHAN, Attila**, Hangi Batı,** İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2012.

İLHAN, Attila**, Hangi Atatürk,** İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014.

İLHAN, Attila, **Hangi Edebiyat**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.

İLHAN, Attila, **Batı'nın Deli Gömleği**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016

İNALCIK, Halil, SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet, **Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014.

İNALCIK, Halil, **Rönesans Avrupası**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.

İNALCIK, Halil, **Devlet-i Âliyye - IV**., Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

İNSEL, Ahmet (ed.), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, c. 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

KAPLAN, Mehmet, **Kültür ve Dil**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

KARA, İsmail, **Din ile Modernleşme Arasında**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.

KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, **Atatürk**, İletişim Yayınları, 2010.

KARPAT, Kemal H.,**Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

KARPAT, Kemal, **Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.

KARPAT, Kemal H., **İslam'ın Siyasallaşması**, (çev. Şiar Yalçın), Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.

KASABA, Reşat (ed.), **Türkiye Tarihi: 1839-2010/ Modern Dünyada Türkiye**, (çev. Zuhal Bilgin), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.

KAYALI, Kurtuluş, **Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

KAYALI, Kurtuluş, **Türk Kültür Dünyasından Portreler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

KAYALI, Kurtuluş, **Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

KAZGAN, Gülten, **Tanzimat'tan 21. Yüzyıla Türkiye Ekonomisi**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.

KIRK, Russel, **The Conservative Mind: From Burke to Eliot**, Avon Books, Chicago, 1968.

KONGAR, Emre (der.), **Türk Toplumbilimcileri**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

KÜÇÜK, Yalçın, **Aydın Üzerine Tezler**, cilt 1, Mızrak Yayınları, İstanbul, 2010.

KÜÇÜKÖMER, İdris, **Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması**, Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009.

LEWIS, Bernard, **Islam and The West**, Oxford University Press, 1993.

LEWIS, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

MANGO, Andrew, **Atatürk: Modern Türkiye'nin Kurucusu**, (çev. Füsun Doruker), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017.

MARDİN, Şerif, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

MARDİN; **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

MARDİN; **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

MARDİN, Şerif, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, İletişim Yayınları, 2016.

MARDİN, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, 2017.

MARDİN, Şerif, **Türkiye, İslam ve Sekülarizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MARDİN, Şerif, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MARDİN, Şerif, **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MARKS, Karl, **Şark Meselesi**, (çev. Selahattin Hilav ve Attila Tokatlı), Bilgi Yayınları, Ankara, 1975.

MEB (der.), **Tanzimat 1**, MEB Yayınları, Ankara, 1940.

MERİÇ, Cemil, **Bir Facianın Hikâyesi**, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

MERİÇ, Cemil, **Kültürden İrfana**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

MERİÇ, Cemil, **Jurnal 2**, (haz. Mahmut Ali Meriç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

MERİÇ, Cemil, **Bu Ülke**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

MERİÇ, Cemil, **Umrandan Uygarlığa**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014 (ve ayrıca Ötüken Yayınları 1974 baskısı)

MERİÇ, Cemil, **Mağaradakiler**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014 (ve ayrıca Ötüken Yayınları 1978 baskısı)

MERİÇ, Cemil, **Jurnal 1,** (haz Mahmut Ali Meriç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

MERİÇ, Cemil**, Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, (haz. Ümit Meriç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MERİÇ, Cemil, **Kırk Ambar 1**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MERİÇ, Cemil, **Kırk Ambar 2**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MERİÇ, Cemil, **Işık Doğudan Gelir**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MERİÇ, Cemil, **Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MERİÇ, Cemil, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

MERİÇ, Ümit, **Babam Cemil Meriç**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2018.

MORAN, Berna, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış**, İletişim Yayınları, 2001.

MUMCU, Uğur, **40'ların Cadı Kazanı**, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993.

ORAN, Baskın, **Türk Dış Politikası**, c.1., İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

ORTAYLI, İlber, **Batılılaşma Yolunda**, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2013.

ORTAYLI, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.

ÖZ, Asım (haz.), **Cemil Meriç Kitbı: Bu Ülke'yi Yeniden Düşünmek**, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul, 2018.

ÖZDEMİR, Çağaday (der.), **Türkiye'de Sosyoloji** - 1, Phoenix Yayınları, Ankara, 2008.

PAMUK, Şevket, **Türkiye'nin İki Yüzyıllık İktisadi Tarihi**, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013.

PAMUK, Şevket, **Osmanlı-Türkiye İktisat Tarihi: 1500-1914**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

PARLA, Jale, **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, İletişim Yayınları, 1985.

PLATON, **Sokrates'in Savunması**, (çev. Niyazi Berkes), MEB Yayınları, Ankara, 1946.

ROBIN, Corey, **The Reactionary Mind: Conservatism From Edmund Burke to Sarah Palin**, Oxford University Press, New York, 1967.

RODINSON, Maxime, **Batıyı Büyüleyen İslam**, (çev. Cemil Meriç), Pınar Yayınları, İstanbul, 1983.

RUBIN, Miri, SIMONS, Walter (ed.), **Christianity: Christianity in Western Europe 1100-1500**, v. 4, Cambridge University Press, 2009,

QUATAERT, Donald, **Osmanlı İmparatorluğu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008

QUATAERT, Donald, **Osmanlı Devleti'nde Avrupa İktisadi Yayılımı ve Direniş**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

SAFA, Peyami, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2012.

SAID, Eward, **Şarkiyatçılık**, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

SAID, Edward, **Entelektüel**, (çev. Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

SAYAR, Ahmet Güner, **Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2001.

SCHUMPETER, Joseph A., **Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi**, **c.1: Kapitalizm**, (çev. Tuncay Akoğlu), Varlık Yayınları, İstanbul, 1968.

SCRUTON, Roger, **The Meaning of Conservatism**, Macmillan, London, 1990.

SHAYEGAN, Darush, **Melez Bilinç**, (çev. Haldun Bayrı), Metis, İstanbul, 2014.

SHAYEGAN, Daryush, **Yaralı Bilinç**, (çev. Haldun Bayrı), Metis, İstanbul, 2000.

SOYSAL, Mümtaz, **100 Soruda Anayasanın Anlamı**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1997.

ŞEN, Sabahattin (der.), **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.

TAHİR, Kemal, **Notlar: Batılılaşma**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992.

TAHİR, Kemal, **Notlar: Osmanlılık/Bizans**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992.

TAHİR, Kemal, **Sosyalizm, Toplum ve Gerçek**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992.

TANÖR, **Anayasal Gelişme Tezleri**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.

TANÖR, **Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.

TANPINAR, **Yaşadığım Gibi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, **Edebiyat Üzerine Makaleler**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

TEKELİ, İlhan, İLKİN, Selim, **Kadroculari ve Kadroyu Anlamak**, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2003.

TİMUR, Taner, **Osmanlı Çalışmaları**, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.

TİMUR, Taner, **Osmanlı Kimliği**, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.

TİMUR, Taner, **Türk Devrimi ve Sonrası**, İmge Kitabevi, Ankara, 2013.

TİMUR, Taner, **Marks-Engels ve Osmanlı Toplumu**, Yordam Yayınları, İstanbul, 2017.

TOPÇU, Nurettin, **Kültür ve Medeniyet**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

TOPSES, Mehmet Devrim, **Niyazi Berkes'in Sosyoloji Anlayışı**, Anı Yayınları, İstanbul, 2011.

TOURAINE, Alain, **Modernliğin Eleştirisi**, (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.

TUNAYA, Tarık Zafer, **Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.

TUNAYA, Tarık Zafer, **İslamcılık Akımı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

TUNAYA, Tarık Zafer, **Türkiye'de Siyasal Partiler: İttihat ve Terakki**, c. 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

TUNAYA, Tarık Zafer**, Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Cumhuriyet İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

TUNAYA, Tarık Zafer, **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler: 1876-1938**, cilt 1-2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

TURHAN, Mümtaz, **Kültür Değişmeleri**, Altınordu Yayınevi, İstanbul, 2016.

TURHAN, Mümtaz, **Garplılaşmanın Neresindeyiz?**, Altınordu Yayınevi, İstanbul, 2015.

UÇMAN, Abdullah, İNCİ, Handan, **Bir Gül Bu Karanlıklarda**, 3F Yayınları, İstanbul, 2007.

ULUDAĞ, Süleyman, **İbn Haldun**, Harf Yayınları, Ankara, 2015.

UŞAKLIGİL, Halit Ziya, **Kırık Hayatlar**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

UYGUR, Nermi, **Kültür Kuramı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

UYGUR, Nermi, Dilin Gücü, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.

ÜLGENER, Sabri F., **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, Derin Yayınları, İstanbul, 2006.

ÜLGENER, Sabri F., **Zihniyet ve Din – İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı**, Derin Yayınları, İstanbul, 2006.

ÜLGENER, Sabri F.,**Tarihte Darlık Burhanları**, Derin Yayınları, İstanbul, 2006.

ÜLGENER, Sabri F.,**Aydın ve İzm'ler**, Derin Yayınları, İstanbul, 2008.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Millet ve Tarih Şuuru**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Şeytanla Konuşmalar**, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türk Tefekkür Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

WALLERSTEIN, Immanuel, **The Capitalist World Economy-Essays**, Cambridge University Press, 1980.

WALLERSTEIN, Immanuel, **Jeopolitik ve Jeokültür**, (çev. Mustafa Özel), İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel, **The Modern World Systems Analysis: An Introduction**, Duka University Press, Durhamand London, 2004.

YILDIZ, Aytaç (ed.), **Oryantalizm Tartışma Metinleri**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.

YILDIZ, Aytaç (ed.), **Türkiye'den Aydın Portreleri – I: Kurtuluş Kayalı**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018.

ZURCHER, Erik J., **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

ZWEIG, Stefan, **Üç Büyük Usta: Balzac, Dickens, Dostoyevski**, (çev. Nafer Ermiş), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2018.

Makaleler ve Bildiriler

AK, Gökhan, *Niyazi Berkes'in Yazını Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi,* **A. Ü. DTCF Dergisi**, c. 54, sayı 2, 2014, s. 419-486.

AKŞİN, Sina, "*Siyasal Tarih: 1908-1923*", **Türkiye Tarih 4**, (ed. Sina Akşin), Cem Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 27-123.

AKTAR, Ayhan, "Niyazi Berkes'in 'Türkiye'de Çağdaşlaşma' Kitabını Yeniden Okumak", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi, DAÜ Basımevi Müdürlüğü, Gazimağusa, 2000, s. 59-69.

AKTAŞ, Ümit, "*Türkiye Siyasetinin Muhalif İki Akımı: İslamcılık ve Sosyalizm*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, c. 9, (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009. s. 722-757.

AKTAY, Yasin, ÖZENSEL, Ertan, "*İsmet Özel: Dostların Eşiğindeki Diaspora*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, c. 6, (ed. Yasin Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 782-798.

ARAL, Fahri, "*Niyazi Berkes'in Düşünce Dünyası ve Eserleri*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi, DAÜ Basımevi Müdürlüğü, Gazimağusa, 2000, s. 107-112.

ATILGAN, Gökhan, "*Yön-Devrim Hareketi*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Sol**, cilt 8, (ed. Murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 597-646.

AYDEMİR, Şevket Süreyya, "*Milli Kurtuluş Hareketlerinin Ana Prensipleri*", **Kadro Dergisi**, sayı. 8, Ağustos 1932, s. 6-12, (Kadro Dergisi, tıpkıbasım, c.1, İleri Yayınları, İstanbul, 2011).

AYDIN, Suavi, ÜNÜVAR, Kerem, "*ATÜT Tartışmaları ve Sol*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Sol**, c. 8, (ed. murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 1082-1088.

AYTAÇ, Ahmet Murat, "*1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme*",**Toplum ve Bilim Dergisi**, 2006, sayı 106, s. 7-42.

AYVAZOĞLU, Beşir, "*Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 509-532.

BAYSAL, Baysal, "*Harf Devriminden Önce ve Sonra Yayın Hayatı*", **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu,** Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara, 1991, s. 61-72

BELGE, Burhan Asaf, "*Faşizm ve Türk Milli Kurtuluş Hareketi*", **Kadro Dergisi**, sayı. 8, Ağustos 1932, s. 36-39. (Kadro Dergisi, tıpkıbasım, c.1, İleri Yayınları, İstanbul, 2011).

BELGE, Murat, "*Mustafa Kemal ve Kemalizm*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Kemalizm**, c. 2 , (ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 29-43.

BELGE, Murat, "*Muhafazakârlık Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 92-100.

BELGE, Murat, "*Türkiye'de Siyasi Düşüncenin Ana Çizgileri*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, c.9 (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 39-62.

BELGE, Murat, "*Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce – Sol**, c. 8, (ed. Murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 19-48.

BERKES, Fikret, "*Niyazi ve Mediha Berkes'in 1940'lı Yıllarda Ankara Köylerinde Yaptıkları Sosyolojik Araştırmalar*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu:**

Niyazi Berkes, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi, DAÜ Basımevi Müdürlüğü, Gazimağusa, 2000, s. 1-7.

BERKES, Niyazi, "*The Transformaiton of Kemalist Regime*", **Regional Studies**, no. 201, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, (December 1, 1969).

BERKES, Berkes, "*Türk Aydınının Özellikleri Üzerine Düşünceler*", **Yön Dergisi**, yıl IV, sayı 119, 9 Temmuz 1965, s. 8-9.

BERKES, Niyazi, "*Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine*", **Yön Dergisi**, yıl 4, sayı 140, 3 Aralık 1965.

BORA, Tanıl, "*Cemil Meriç*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, 2017, s. 516-521.

BORA, Tanıl, "*Muhafazakâr Yerlilik Söylemi",* **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, 2017, s. 445-459.

BULUÇ, Sadettin, "*Osmanlılar Devrinde Alfabe Tartışmaları*", **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, s. 45-48.

CANGIZBAY, Kadir, "*Cemil Meriç Üzerine*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, 2017, s. 533-538.

ÇİĞDEM, Ahmet, "*Muhafazakârlık Üzerine*", **Toplum ve Bilim**, 1997, sayı 74, s. 32-51.

ÇİĞDEM, Ahmet, "*Sunuş*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, 2017, s. 13-19.

ÇİĞDEM, Ahmet, "*Türk Batılılaşmasını Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı – Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, (ed. Uygur Kocabaşoğlu), c. 3, s. 68-81.

DOĞAN, Mehmet, "*Nurettin Topçu*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, c. 6, (ed. Yasin Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 438-450.

ERHAN, Çağrı, "*ABD ve NATO'ya İlişkiler (1945-1960)*", **Türk Dış Politikası**, c.1, (ed. Baskın Oran), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 522-575.

GÖLE, Nilüfer, "*Batı-Dışı Modernlik Kavramı Üzerine*", **Toplum ve Bilim**, sayı 80, 1999, s. 128-142.

HİLAV, Selahattin, "*Sosyalizm ve İslam Tartışmaları*", **YönDergisi**, sayı 149, 4 Şubat 1966, s. 14.

İNALCIK, Halil, "*II. Meşrutiyet: Anayasa Rejimi Geliyor, Cumhuriyet Yolu Açılıyor*", **Doğu Batı Dergisi**, II. Meşrutiyet "100. Yıl" Özel Sayısı, cilt 1, y. 11, sayı 45, s. 11-16.

İNALCIK, Halil "*Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu*", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, (der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 89-110.

İREM, Nazım, "*Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk*", **Toplum ve Bilim**, sayı 82, 1999, s. 141-178.

İREM, Nazım, "Türk "*Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm*", **Doğu Batı Dergisi**, sayı 58, 2011, s. 27-36.

İREM, Nazım, "*Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, 2017, s. 105-117.

ISMAEL, Tareq Y., ISMAEL, Jacqueline S., "*Professor Dr. Niyazi Berkes – The Professor, The Academic Activist and His Thoughts: The Canadian Period – A Personel*

Reflection", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi, DAÜ Basımevi Müdürlüğü, Gazimağusa, 2000, s. 19-29.

KAHRAMAN, Hasan Bülent, KEYMAN, Fuat, "*Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite*", **Doğu Batı Dergisi**, "Doğu Ne? Batı Ne?" Özel Sayısı,, y. 1, sayı: 2, 1998, s. 75-78.

KAYALI, Kurtuluş, "*Niyazi Berkes / 1908-1988*", **Türkiye'de Sosyoloji: İsimler-Eserler**, c. 1, (der. Çağatay Özdemir), Phoenix Yayınları, Ankara, 2008, s. 739-752.

KAYALI, Kurtuluş, "*Cemil Meriç'i Okuma Serüveni Ya da Cemil Meriç'in Düşünsel Etkisinin Süreç İçinde Yitip Gitmesi veya Hepten Deforme Olması*", **Hece** – Cemil Meriç Özel Sayısı, (genişletilmiş 2. Baskı), sayı 157, Ocak 2010, s. 190-197.

KAYALI, Kurtuluş, "*Niyazi Berkes*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, c. 2, (ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 338-341.

KAYALI, Kurtuluş, "*Kişisel İzlenimler Eşliğinde Bizim Kuşağın Temsili Nitelikler Taşıyan Düşünsel Atmosferi Üzerine Düzensiz Notlar*", (s. 158-198), **Türkiye'den Aydın Portreleri –I: Kurtuluş Kayalı**, (ed. Aytaç Yıldız), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018,

KILIÇBAY, Mehmet Ali, "*Fakir Akrabanın Talihi*", **Doğu Batı Dergisi**, "Doğu Ne? Batı Ne?" Özel Sayısı, y. 1, sayı: 2, 1998, s. 57-64.

KOCABAŞOĞLU, Uygur, "*Harf Deviminin Eğitim ve Kültür Yaşamımız Üzerindeki Kimi Etkilerine Değin Gözlemler*", **Harf Devriminin 50. Yılı Sempozyumu,** Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, s. 113-124

KOÇAK, Orhan, "*Ataç, Meriç, Caliban, Bandung: Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak*", **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu,** (ed. Sabahattin Şen), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 227-252.

KOÇAK, Orhan, "*1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, c. 2, (ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 370-418.

KOÇAK, Cemil, "*Siyasal Tarih: 1923-1950*", **Türkiye Tarihi 4**, (ed. Sina Akşin), Cem Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 127-211.

KÖKSAL, Duygu, "*Cemil Meriç ve Kemal Tahir'de 'Sahnenin Dışındakiler'*", **Defter**, sayı 25, Sonbahar, 1995, s. 118-125.

KÖKSAL, Duygu, "*Zaman, Osmanlılık ve Cemil Meriç*", **Cogito**, sayı 11, 1997, s.191-199.

KUNT, Metin, "*Siyasi Tarih: 1600-1908*", **Türkiye Tarihi3**, (ed. Sina Akşin), Cem Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 19-73.

KÜÇÜK, Cevdet, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat*", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, (der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 541-555.

LAÇİNER, Ömer, "*İslamcılık, Sosyalizm ve Sol*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, c. 6, (ed. Yasin Aktay), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 469-475.

MERİÇ, Cemil, "*Z. Velidi Togan'dan Niyazi Berkes'e*", **Yeni Devir**, 22 Şubat 1982, s. 8.

MERİÇ, "Edebiyat Nedir?", **Devler Konuşuyor**, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 67-92.

MUTMAN, Mahmut, "*Şarkiyatçılık / Oryantalizm*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, c. 3, (ed. Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 189-212.

NOVİÇEV, A. D., "*1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Dış Politika Boyutları*", (çev. Darhan Hıdırali), **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, (der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 353-367.

ÖZER, İnan, "Niyazi Berkes", **Türk Toplumbilimcileri 1**, (der. Emre Kongar), Remzi Kitabevi Yayınları, 1982, İstanbul, s. 251-290.

ÖZLEM, Doğan, "*Niyazi Berkes'in Bilim Anlayışı*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu – Niyazi Berkes**, Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi, DAÜ Basımevi Müdürlüğü, Gazimağusa, 2000, s. 135-149.

PAMUK, Şevket, "*Bağımlılık ve Büyüme: Küreselleşme Çağında Osmanlı Ekonomisi*", Doğu **Batı Dergisi (Ekonomi)**, Yıl 4, Sayı 17, 2001-2002, s. 37-43.

PARLA, Jale, "Tanzimat Edebiyatında Siyasi Fikirler", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, (ed. Mehmet Ö. Alkan), c.1., İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 221-233.

SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet, "*Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayi (1838-1876)",***Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, (der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s. 711-728.

SEZER, Ruşen, "*Mektuplardaki Niyazi Berkes*", **İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler Sempozyumu: Niyazi Berkes,** Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi, DAÜ Basımevi Müdürlüğü, Gazimağusa, 2000, s. 151-184.

SUBAŞI, Necdet, "*1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslamcılık**, cilt 6, (ed. Yasin Aktay), İstanbul, 2018, s. 217-235.

ŞENTÜRK, Recep, "*Cemil Meriç – 1916-1987*", **Türkiye'de Sosyoloji: İsimler-Eserler**, c. 1, (der. Çağatay Özdemir), Phoenix Yayınları, Ankara, 2008, s. 1029-1048.

TAKIŞ, Taşkın, "*Hira Dağı Kadar Müslüman, Tanrı Dağı Kadar Türk*", **Doğu Batı Dergisi**, sayı 58, "Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi" Özel Sayısı, 2011, s. 7-8.

TEZEL, Yahya Sezai, "*Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde 'Muhafazakârlık' Sorunsalı: Devamlılıklar, Değişmeler ve Kırılmalar*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Muhafazakârlık**, c. 5, (ed. Ahmet Çiğdem), İletişim Yayınları, 2017, s. 21-39.

TEZEL, Yahya Sezai Tezel, "*Jakoben Yenileşmecilik*", **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, (ed. Sabahattin Şen), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 133-150.

TİMUR, Hıfzı, "*Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında: Metternich'ten, İstanbul'da Baron von Stürmer'e*", **Tanzimat I**, Ankara, MEB Yayınları, 1940, s. 703-708.

TÜFEKÇİ, E., "*Gene İslamiyet ve Sosyalizm Üzerine*", **Yön** Dergisi, sayı 146, 4 Şubat 1966, s. 15.

ÜNDER, Hasan, "*Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm**, c. 2, (ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 138-155.

ÜNÜVAR, Kerem, "*Türkiye'de Sol Düşünce ve Din*", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol**, c. 8, (ed. Murat Gültekingil), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014. s. 873-895.

YAZAN, Ümit Meriç, "*Bir Avrasya Düşünürü: Cemil Meriç*", **Doğu Batı Dergisi**, "Doğu Ne? Batı Ne?" Özel Sayısı, y. 1, sayı: 2, 1998, s. 207-213.

Sözlükler

DEVELİOĞLU, FERİT, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat**, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992.

Dictionnaire de l'AcadémieFrançaise, VI. Édition, Paris, 1835.

Oxford Latin Dictionary, Oxford University Press, 1968.

PARLATIR, İsmail, **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Yargı Yayınevi, Ankara, 2011.

EK – 1: NİYAZİ BERKES'İN ÖZGEÇMİŞİ



Niyazi Berkes, 21 Ekim 1908'de Kıbrıs'ın Lefkoşa kentinde doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Kıbrıs'ta tamamlamıştır. Berkes, ortaokul sonrası ailesiyle birlikte İstanbul'a göç etmiş ve İstanbul Erkek Lisesi'nden mezun olmuştur. Önce İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolmuştur, ardından aynı üniversitenin Felsefe bölümüne geçmiş ve oradan mezun olmuştur. 1928-1932 yılları arasında süren üniversite eğitiminden sonra Ankara'da Maarif Cemiyeti Ortaokulu ve Halkevi Kütüphane Müdürlüğü (1933-1935) yapmıştır. Akademik hayatına 1935 yılında İstanbul Üniversitesi'nde bölümünün asistanı olarak başlamış, aynı Amerika Birleşik Devletleri'nde Şikago Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'ne sosyoloji doktorası yapmaya gitmiştir. 1939 yılında doktorasını tamamlayamadan Türkiye'ye döndükten sonra Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne (DTCF) geçerek Felsefe Bölümü'nde sosyoloji doçenti olmuş ve 1948 yılına

kadar çalışmalarını bu bölümde sürmüştür. 1948 yılında Pertev Naili Boratav, Behice Boran ve Muzaffer Şerif Başoğlu ile birlikte Fakültede kürsülerinin kaldırılması yoluyla DTCF'deki görevlerinden tasfiye edilmişlerdir.

1948'deki tasfiye sonrasında Türkiye'den ayrılmış ve 1952'de Kanada'nın McGill Üniversitesi'ne Mezuniyet Sonrası Araştırmaları Fakültesinde öğretim üyesi olarak seçilmiştir. Aynı Fakültede 31 Ağustos 1975'te Uluslararası Emeritus Profesör olmuştur. Üniversiteden emekli olduktan sonra İngiltere'ye yerleşmiş ve 18 Aralık 1988 tarihinde burada vefat etmiştir.

Kitaplar (Telif):

Propaganda Nedir?, Recep Ulusoğlu Yayınevi, Ankara, 1942.

Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma, DTCF-Felsefe Bölümü Neşriyatı, Sosyoloji Serisi, No: 2, Ankara, 1942.

Sokrates'in Savunması, MEB Yayınları, 1946.

Siyasi Partiler, Yurt ve Dünya Yayınları, Ankara, 1946.

Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essay of Ziya Gökalp, Columbia University Press, 1959.

The Development of Secularism in Turkey, McGill University Press, Montreal, 1964.

*200 Yıldır Neden Bocalıyoruz?***,** İstanbul Matbaası, 1965.

Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler, Yön Yayınları, İstanbul, 1965.

Arap Dünyasında İslamcılık, Milliyetçilik, Sosyalizm, Köprü Yayınları, 1969.

100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi, c.1, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1969.

100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi, c.2, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1970.

Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973.

Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

Asya Mektupları, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1976.

Atatürk ve Devrimler, Adam Yayınları, İstanbul, 1982.

Teokrasi ve Laiklik, Adam Yayınları, İstanbul, 1984.

Felsefe ve Toplumbilimi Yazıları, Adam Yayınları, İstanbul, 1985.

The Development of Secularism in Turkey, (With A New Introduction by Feroz Ahmad), Hurst and Company, New York, Routledge and London, 1998.

Patrikhane ve Ekümeniklik, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002.

Unutulan Yıllar, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

EK -2: CEMİL MERİÇ'İN ÖZGEÇMİŞİ



Cemil Meriç, Batı Trakya'dan, Dimetoka'dan göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak 12 Aralık 1916 tarihinde Hatay'da dünyaya gelmiştir. İlkokul, ortaokul ve lisenin (Antakya Sultanisi) bir bölümünü Hatay'da okumuştur. Lisenin 12. sınıfını okumak üzere 1936-1937 yılları arasında İstanbul'a gelmiş ve Pertevniyal Lisesi'ne yazılmıştır. 1938'de Hatay Sancağı'nda memuriyete başlamışken 150'likler listesinde yer alan yazar Tarık Mümtaz Göztepe ile olan ilişkisi yüzünden Mülkiye'de öğrenci olma imkânını kaybetmiştir. 1939 yılında komünistlik suçlamasıyla tevkif edilmiş, iki ay hapis yattıktan sonra bu suçlamadan beraat etmiştir. Cemil Meriç, 1940 yılında Yabancı Diller Yüksek Okulu-Fransızca Bölümü'nde öğrencilik için yeniden İstanbul'a gelmiştir. İki yıl öğrencilikten sonra Fransa'ya gönderilecekken, İkinci Dünya Savaşı sebebiyle gidememiş ve mecburi hizmetini tamamlamak üzere Elazığ Lisesi'ne stajyer Fransızca öğretmeni olarak tayin olmuştur. İki yıl sonra istifa ederek İstanbul'a dönmüştür. Bu sırada *Ayın Bibliyografyası* adlı dergide çeviri eleştirileri yazmaya başlarken 1943 yılında ilk çeviri kitabı Balzac'tan *Altın Gözlü Kız* yayımlanır. 1950'li yılların ortalarında Işık Lisesi'nde Fransızca öğretmenliği yapmış, 1954 yılında gözlerini kaybetmiştir. 1963

yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Bölümü'nde sosyoloji ve kültür tarihi dersleri vermeye başlamıştır. 1974 yılında aynı Fakülteden Fransızca okutmanı olarak emekli olmuştur. Cemil Meriç, 13 Haziran 1987 tarihinde İstanbul'da hayatını kaybetmiştir.

Kitaplar (Telif):

Hint Edebiyatı, İstanbul, Dönem Yayınları, 1964 / *Bir Dünyanın Eşiğinde*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976.

Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist, Çan Yayınları, İstanbul, 1967.

İdeoloji, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1970.

Bu Ülke, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1974.

Umrandan Uygarlığa, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1974.

Mağaradakiler, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1978.

Kırk Ambar, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1980.

Bir Facianın Hikâyesi, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Işık Doğudan Gelir, Pınar Yayınları, İstanbul, 1984.

Kültürden İrfana, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.

Jurnal 1-2, (haz. Mahmut Ali Meriç), İletişim Yayınları, İstanbul, 1992-1993.

Sosyoloji Notları ve Konferanslar, (haz. Ümit Meriç), İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

ÖZET

Türkiye'nin son iki yüzyıllık tarihi Batılılaşmanın tarihidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısında gerilemesinin önüne geçmek amacıyla "*Devlet nasıl kurtulur?*" sorusunun bir cevabı olarak düşünülen Batılılaşma, zaman içinde devleti bütünüyle değiştiren bir süreç halini almıştır. Geleneksel bir imparatorluktan modern bir bürokratik devlet yapısına ve laik hukuk sistemine doğru geçişi sağlayan bu süreç, çağdaş Türk düşüncesinin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Batılılaşma sürecinin dönüm noktası kabul edilen Tanzimat Fermanı'ndan Türkiye Cumhuriyet'ine kadar uzanan süreçte Türk düşüncesinin temel sorunsalı ise, yine Batılılaşmanın kendisi olmuştur.

Cumhuriyet döneminin iki farklı çizgideki düşünürü, Niyazi Berkes ile Cemil Meriç'in de birer Türk aydını olarak başlıca gündemleri Batılılaşma olmuştur. Berkes ve Meriç, Türkiye'nin Batılılaşma sürecine Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e uzanan bir dönem içinde eğilmişler ve ideolojik duruşlarına göre yorumlamışlardır. Berkes, toplumbilimiyle uğraşan bir akademisyen olarak Batılılaşma sürecini, ağırlık noktasını Osmanlı dönemine vermek kaydıyla, bir süreklilik ilişkisi içerisinde toplumsal, kültürel ve ekonomik yönleriyle irdelemiştir. Fransız filolojisinden gelen ve eleştiri üzerine yoğunlaşan Cemil Meriç ise, Batılılaşma sürecini tarihsel planda incelemese de, gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet dönemi Batılılaşma hareketini özellikle kültürel yönüyle ele almış ve eleştirmiştir. Diğer yandan, bu iki Türk aydınının düşüncelerindeki özgünlük, onlara hem Türk düşüncesinde hem de ait oldukları düşünsel çevrelerde farklı bir konum sağlamıştır.

Kemalist çizgideki Niyazi Berkes'in de, muhafazakâr çizgideki Cemil Meriç'in de çalışmaları Türkiye'nin Batılılaşma sürecinin incelenmesinde önemli bir yer tutar. İki düşünür aynı zamanda, düşünsel eğilimlerine göre içindeki bulundukları çevreleri ciddi bir biçimde etkilemişlerdir. Bu doğrultuda, Berkes ve Meriç'in Batılılaşma sürecine

ilişkin yaklaşımlarının değerlendirilmesi ve karşılaştırılması, hem bu sürecin anlaşılmasını hem de Türk düşüncesinde Batılılaşma konusunun Kemalist ve muhafazakâr çevrelerde nasıl tartışıldığını, hangi yönlerinin öne çıkarılıp hangi yönlerinin eleştirildiğini görmeyi sağlamak bakımından önemlidir.

Anahtar kelimeler: Batılılaşma, Niyazi Berkes, Cemil Meriç, Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye Cumhuriyeti.

ABSTRACT

The history of the last two centuries of Turkey is the history of Westernization of the country. Westernization emerged as a precaution against the decline of Ottoman Empire against the West, and eventually became the cause of the complete transformation process of the state. This process, which paved the way for a transition from a traditional empire to a modern bureaucratic state structure and secular legal system, has also led to the emergence of modern Turkish thought. On the other hand, from the Tanzimat Edict, which is a milestone in the Westernization process, to the foundation of the Republic of Turkey, Westernization itself was the main problematic of the Turkish thought.

Niyazi Berkes and Cemil Meriç, who are thinkers from two different lines of thinking of the Republic Period, both dealt mainly with Westernization. Berkes and Meriç studied the Westernization process of Turkey within a period from the Ottoman Empire to the Republic and interpreted according to their own ideological stances. Berkes as a sociologist, studied the Westernization process from sociological, cultural and economic aspects which were continuously developing, focusing more on the Ottoman Era. Cemil Meriç, who had a background in French filology and had a critical thinking, studied and criticized the Westernization movement in both Ottoman and Republic periods from a cultural aspect, however he did not have a historical point of view. On the other hand, the original thinking of these two Turkish intellectuals gave them a special position in both Turkish thought and in their own intellectual circles.

Both studies of Niyazi Berkes who has a Kemalist point of view, and Cemil Meriç who has a conservative point of view, are important while we study the Westernization process of Turkey. These thinkers significantly affected their own intellectual circles. Thus, evaluating and comparing the approaches of Berkes and Meriç to the Westernization process provides not only understanding this process, but also examining

how Kemalist and conservative circles in Turkish thought discuss and from which aspects they criticize or which points they emphasize about Westernization.

Key words: Westernization, Niyazi Berkes, Cemil Meriç, the Ottoman Empire, the Republic of Turkey.