

# OSMANLI-TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ DOĞU-BATI İMGELERİNİ KÜRESELLEŞME TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA YENİDEN DÜŞÜNMEK

Gürsoy AKÇA\* - Himmet HÜLÜR\*\*

## ÖZET

*Osmanlı-Türk düşüncesinde Doğu ve Batı imgelerinin her birinin hangi referans çerçevelerinde ortaya konduğu ve bu anlamda küreselleşmenin uzun geçmişi olan ne tür sorunlarının olduğu bu makalenin ilgi konusudur. Osmanlıda ilk modernleşme çabalarıyla girilen küreselleşme sürecinde Batı teknolojik üstünlüğünün yanında yayılcı bir karakterle özdeşleştirilir. Batı bilimsel ve teknolojik üstünlüğü nedeniyle ulaşılmak istenen bir medeniyet düzeyini temsil etmesine karşın emperyalist amaçları nedeniyle engellenmesi gereken bir gücü temsil eder. Bu bağlamda, Doğu, Osmanlı ve Türk imgelerinin Batı yayılcılığına karşı savunmacı bir nitelik gösterdiği görülmektedir. Sosyal bilimlerdeki son dönem küreselleşme literatürü gözden geçirildiğinde, sorunların yeni olmadığı iki yüzyıldır aynı sorunların uluslar arası uluslar arası olguları anlamada geçerliliklerini sürdürdüklerini görmekteyiz. Bu sorunlar temelde teknoloji, emperyalizm ve kapitalizmin doğası ve işleyişi ile ilgilidir.*

## ANAHTAR KELİMELELER

*Osmanlı-Türk Düşüncesi, Doğu ve Batı İmgeleri, Küreselleşme, Emperyalizm*

## RETHINKING THE IMAGES OF EAST-WEST IN OTTOMAN-TURKISH THOUGHT IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION DEBATES

## ABSTRACT

*This article is concerned with the reference framework in which the images of East and West are put forth in the Ottoman-Turkish thought and in this sense the long lasting problems of globalization. In the Ottoman Empire, within the globalization process that begun with the initial efforts of modernization; the West was identified with a hegemonic character beside its technological superiority. On the one hand, because of its technological superiority West had represented a level of civilization that other nations wanted to reach at, on the other hand because of its imperialist goals it represented a power that had to be prevented. In this sense, it is seen that the images of the East, the Ottoman and the Turk mainly indicated defensive character against the Western expansionism. A review of the recent literature of globalization in social sciences shows that the problems are not new for the two centuries the same problems have been*

---

\* Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

\*\* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

*valid in understanding the international phenomena. These problems are mainly related to the nature and operation of technology, imperialism, and capitalism.*

#### **KEY WORDS**

*Ottoman-Turkish Thought, Images of East and West, Globalization, Imperialism*

### **GİRİŞ**

Yirminci yüzyılın son döneminde sosyal bilimlerde yoğun tartışma konusu olarak yürütülen küreselleşme, modernleşmenin ve ona bağlı olarak toplumun hemen her düzeyinde meydana gelen değişmelerin artık dünya düzeyinde geçerli haline geldiğini göstermektedir. Dünya düzeyindeki yeni hareketler aydınlanmayla birlikte başlayan ve daha sonra özellikle endüstri devrimiyle birlikte hız kazanan ekonomik siyasal ve kültürel alandaki süreçlerin bir devamıdır. Bu hareketler endüstri devriminden sonra dünyayı etkisi altına alan ikinci büyük küreselleşme dalgası olarak görülebilir. Daha özel olarak yeni küreselleşme dalgası kapitalist piyasa ve iletişim teknolojilerinin dünya düzeyinde gündelik yaşamın temel belirleyicileri haline geldikleri küresel bir kültürün oluşmasına yol açmaktadır. Bu kültürün insanlığın ortak değeri olup olmadığı sorunu aslında modernite tartışmalarında da geçerli olan aynı sorundan temelde farklı bir kapsama sahip değildir.

1980'lerde postmodernite 1990'larda ise küreselleşme tartışmaları sosyal bilimlerde ilk bakışta "yeni" toplumsal olguları ele aldıkları izlenimini verse de hem modernite sorunu çerçevesinde şekillenmişler hem de sonradan yerlerini 'modernite tartışmasına' bırakmışlardır. Bu anlamda, "globalleşme tartışması, özellikle kültürel düzeyde, 1990'lı yılların sonlarına yaklaşırken 'alternatif modernite', 'global moderniteler', 'farklı moderniteler', 'batı dışı modernite' v.b. kavramsallaşmalar temelinde götürülen bir 'modernite tartışması'na dönüştü" (Keyman 2001: 9-10). Küresel modernite tartışmalarında yeni sömürgecilik ve kültürel özgünlük sorunları önemini korumaktadır.

Modernleşme ve endüstrileşmeye sonradan dahil olan toplumların temel sorunlarından birisi, tarihsel kültürel miras ve değerlerin yeni yaşam pratikleriyle nasıl ilişkilendirileceğidir. Bu anlamda, Batı ve Doğu imgeleri değişme süreci içinde geçmişle bugün arasında bir ilişki kurma ve bir kimlik ve kültür inşasına girişme sonucunda üretilmektedir. Osmanlıda erken çağdaşlaşma askeri alanda duyulan gereksinimle başlarken, zamanla toplumun diğer alanlarında etkisini göstermiştir. Toplumsal ve kültürel tarzların ve kalıpların çağdaşlaşma sürecinde dönüşmesi bir Batı ve Batılılaşma sorununun da temellerini oluşturur. Geç Osmanlı yazınında geçmişin kültürel birikimini de dikkate alarak yaşanan za-

manı ve geleceği anlamlandırma çabasının özgün tarihsel bağlamı, toplumun yabancı olduğu ancak yavaş yavaş toplumu etkisi altına almaya başlayan yeni değerlere nasıl yaklaşılabileceği sorunu tarafından şekillenmiştir.

Osmanlı'nın 19. yüzyılın sonunda topraklarını kaybetmesiyle birlikte bir güvenlik sorunuyla karşılaşmasından itibaren modern Batı dünyasıyla ilişkisi bu güvenlik sorunuyla şekillenmiş Cumhuriyetin kurulmasından sonra da aynı sorun varlığını sürdürmüştür. Modernleşme sürecinde Osmanlı bir tarafta küreselleşme-liberalleşme arzusu diğer tarafta kendini koruma ve güvenlik refleksi arasında gidip gelmiştir (Aydınli 2004). Geliştirdiği bilim ve teknolojiyle Batı ulaşılmak istenen bir medeniyet olarak görülürken aynı zamanda yayılmacı eğilimlere sahip bir tehdit olarak da anlam kazanmıştır.

Türk toplum düşüncesi içinde kültür sorununu iki yüzyıldır modernleşme sürecinde Türk toplumunun Batıyla olan ilişkisinin ayrılmaz bir boyutu olarak gören yaygın bir eğilim vardır. Çoğu ideolojik önceliklerle belirlenen bu soruna yaklaşımda yeni düşünce kalıplarıyla inşa edilen bir alanı ifade eder. Bugün küresel kültürle ilgili yaklaşımları anlamak bir anlamda modernleşme sürecinde hakim olan Batının evrensel olma iddiasındaki değerlerine yönelik yaklaşımları anlamaktır. Kültürle ilişkili olarak modernleşme sürecinin en kritik sorunlarından biri Batı-merkezlilik sorunu olmuştur. Benzer bir Batı-merkezlilik sorgulaması küreselleşme için de yapılabilir mi?

Niyazi Berkes Osmanlı'nın son döneminde Batılılaşmayla ilgili tutumda üç görüş belirler. "A) İlerlemenin yöntemi Batıların yaptıklarını yapmaktır; bunları almak, taklit etmektir. Batılılaşma bu anlamda ilerlemedir. B) Hayır, bu hem olamaz, hem de olması gerekli değil. C) İşin bir sınırını çizelim: Batılılaşacağımız yanlarla Batılılaşamayacağımız yanları ayıralım; ona göre bir parça Batılılaşalım. Bir parça da 'biz' olarak kalalım" (Berkes 1975: 203). Benzer bir şekilde Kaçmazoğlu Türk düşüncesi içerisinde Batılılaşmayla ilgili üç temel konumu şöyle ortaya koyar: "Topyekün batılılaşma yanlıları, kültürümüzü koruyup Batıdan teknik olarak Batılılaşmayı savunanlar ve Batılılaşma karşıtları" (Kaçmazoğlu 1999: 284).

Batı kültürel gelişim sürecinde öncelikle ekonomik ve siyasal alanda, daha sonra ise tüm değerler alanında dünya görüşünü temsil edecek bir genişlik ve derinliğe ulaşmıştır. Onun bu gelişimine ayak uyduramayan öteki kültürler için "modernleşmek" tek çıkar yol olmuştur. Modernleşme, Doğu-Batı gibi farklılaşmaların bir karşılaşmasından öte bir anlam kazanarak dünya ölçeğinde geçerliliğe sahip yeni bir kültürel düzeyi yakalama çabalarının ifadesi olmuştur. Os-

manlı İslam dünyası yüzyıllarca süren İslam-Hıristiyan gerginliği nedeniyle bu kültürden gelen değerlere genelde olumsuz yaklaşması; modernleşme çabalarının yüzeysel ve elitist karakterde olmasını da beraberinde getirmiştir (Ülken 1992: 20-21).

Bu çalışmada ilk olarak Osmanlı Türk Düşüncesinde modernleşme sorunu çerçevesinde ortaya çıkan Doğu-Batı imgelerinin ne tür referans sistemleri çerçevesinde temellendirildiği ortaya konulacak, bu imgelerin erken küreselleşme ile nasıl ilişkilendirilebileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Daha sonra, küreselleşme, sosyal bilimlerde uzun bir geçmişi olan ve önemli bir kavramsal ve kuramsal birikim üreten kapitalizm ve sömürgecilik tartışması bağlamında ele alınacaktır.

### OSMANLI-TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DOĞU-BATI İMGELERİ

Bugünkü Batı kavramının kökenlerinde Osmanlıda 18. yüzyılda ilk olarak askeri ve idari alanda başlayan değişme hareketleri bulunur. Osmanlı'nın askeri ve siyasal üstünlüğünün zayıflaması onu, iktidarını koruyabilmek için Batıyı üstün kılan nedenleri anlamaya ve kendi yapısında gerekli değişimleri gerçekleştirmeye itmiştir. Batının askeri ve teknolojik üstünlüğü Osmanlı İmparatorluğundaki değişimin itici nedeni olmuştur. Berkes'in ifadesiyle (1975: 189); "Buhar gücü dünyayı Müslüman-Hıristiyan ayrımı olarak görenlerin üstünlük bilincini allak bullak etti ... XVIII. Yüzyıl sonlarına doğru, Avrupa'yı bir din birliği olarak görme alışkanlığı kaybolmaya başladı. Avrupa'nın bir bütün olarak ayrı bir 'uygarlık' olduğu bilinci yerleşmeye başladı. Onun dışındakilerin de ayrı birer uygarlık oldukları, o zaman düşünölmeye başladı". Sonradan Batı askeri alanın dışındaki özellikleriyle de bugüne kadar devam eden önemli siyasal ve kültürel sorunların çerçevesini oluşturmuştur. Osmanlıda askeri alanda başlayan ve daha sonra toplumun diğer alanlarını kapsayıcı hale gelen Batı teknolojisi ve kültürüyle temas, küreselleşmenin ilk adımlarıdır. Bu süreç içinde yalnızca Batı imgesinin oluşumuyla değil, aynı zamanda yeni bir öz kimliğin inşası çabalarıyla karşılaşmaktayız.

Küreselleşmenin ilk biçimleri olarak, askeri ve teknolojik üstünlüğe dayalı olarak Batının uyguladığı yayılcılık ve sömürgecilik Batı dışı toplumları değişime zorlamış, Batının üstünlük araçlarını diğer toplumlar da geliştirme çabalarına girişmişlerdir. Bu değişimin Osmanlı toplumundaki yankılarını anlamada devlet ile toplumun ilişki biçimi belirleyici olmuştur. Sezer'e göre Osmanlı Batılılaşmasında devletçi ekonomi önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle Osmanlı'da Batılılaşma halka inmemiş, devletin öncüğünü yaptığı üretim yapılanmasıyla sınırlı kalmıştır. Bu yapıyla Osmanlı, ticaret yollarının yer deşis-

tirmesinin sonucu olan Batının Doğuyu sömürme girişimlerine engel olamamıştır. Bu durum Doğunun koruyuculuğu üstlenmiş Osmanlı ordusunu amaçsız ve başarısız kıldığı gibi; yoksullaşan Doğunun Osmanlıdan uzaklaşmasını, dolayısıyla Doğudan gelen vergi ve haraçların azalmasını getirerek Osmanlı ekonomisini olumsuz etkilemiştir. Bu şartlar altında başlayan Batılılaşma, sorunların karakterine uygun olarak askeri alanlarda yoğunlaşmış, ekonomik alanda kapitalist ilişkilerin yerleşmesinde başarısız olmuştur. Batının Osmanlılardaki Batılılaşma girişimlerine yaklaşımı ise, emperyalist karakterde olup Doğu sömürüsünü gerçekleştirmek amacına yönelmiştir. Ancak Batılı devletlerin sömürü konusunda kendi aralarındaki ve Rusya ile çekişmeleri Osmanlıyı araçsallaştırmalarını getirmiştir. Bu durumda Osmanlıdaki Batılılaşma çabaları Doğuda Batının çıkarlarının savunuculuğundan öte bir anlam taşımamıştır (Sezer 1988: 180-192). Dolayısıyla Batılılaşma çabaları bir yandan Osmanlıya güç kazandırılmasını amaçlarken diğer taraftan Batının yayılmacı ve sömürgeci amaçlarıyla karşı karşıyadır.

18. yüzyıl modernleşme reformları toplumsal değişimin normal seyir sınırlarını zorlamadan yani toplumsal bir ikilem yaratmadan, halkın Osmanlıdan daha yüksek bir sosyo-politik düzenin ürünleriyle karşılaştığını hissetmesine müsaade etmeyen bir uygulama ile gerçekleştirilmişlerken; 19. yüzyıl reform girişimleri Avrupa'nın daha yüksek bir sosyo-politik yapılanmada olduğu ve buradan alınan kurumların daha yüksek bir sosyo politik yapıyı yansıttığı kabulüyle şekillenmişti. Politikanın din ve kültür temeli de dikkate alınınca toplumsal ikilem, yabancılaşma hatta yerel ve kültürel olanı koruma refleksi temelindeki muhafazakarlık ve gericilik kaçınılmaz oldu (Karpaz 2002: 80-81). 19. yüzyılda "... reformlar, Avrupa kaynaklı uygulama ve yöntemlerin, Avrupa devletlerinin ısrarıyla değilse bile, teşvikiyle ve Avrupalı uzman ve danışmanların yardımıyla, Müslüman bir ülkeye zorla kabul ettirilmesi idi. Askeri yenilgi ve siyasal küçük düşme, Türklerin kendi yenilmez ve değişmez üstünlüklerine olan uyuşuk ve rahat güvenini sarsmıştı; fakat barbar kafire karşı eski küçümseme duygusu, boyun eğdiği yerde imrenme'den çok kin duygusuna yol açtı" (Lewis 1996: 127). Bu bağlamda, Tanzimat ilkeleriyle gizlice reddedilen şeriat kurallarının Osmanlı toplumuna tekrar kazandırılması çabasında olan İslamcı hareket, Tanzimat modernleşmesi ile kültürel benliğin kaybedilme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu iddia etmekteydi (Mardin 1995: 91-92).

Tanzimatçılar medeniyet ile batı uygarlığını özdeş görmüşler, medeniyet dışı kalmamak için Batı uygarlığına katılmak gerektiğini savunmuşlardır (Berkes 1975: 193). Yeni Osmanlılara göre ise, bir kültür taklitçiliğinden öte gidemeyen Tanzimat modernleşmesi ahlaki değerlere zemin oluşturacak temel

bir felsefeden yoksundu. Onlar, bu konuda İslam felsefesinden yararlanmayı öneriyor ve Tanzimat modernleşmesinde eksik olarak gördükleri hürriyet ve parlamenter sistemin temeli olan siyasal demokrasinin esaslarının İslam'da mevcut olduğunu dile getiriyorlardı (Mardin 1995: 88). 19. yüzyılda Batının olduğu gibi kabul edilmesi görüşüyle Batılı değerleri toplumsal ve kültürel gelenekler içinde yeniden şekillendirilmesi görüşü, iki farklı değişim anlayışını temsil eder.

Tanzimattan itibaren “tavan”dan aşağıya bir değişim yaşanmış ve aydınlar kaza ve kader anlayışından emek ve zamanın önem kazandığı bir anlayışı yansıtan bir tutum sergilemişlerdir. Örneğin, Yeni Osmanlılar hareketinden Namık Kemal, İngiliz kapitalizmiyle ilgili gözlemlerinden yola çıkarak, geleneğin zararlarını ve emeğin yüceliğini makalelerinde dile getirmiştir. Ahmet Mithat Efendi ise, eserlerinde emek ve çabanın önemine değinmiş, “Batı zihniyetini ve iş adamı ruhu”nu Türklerin gönlünde uyandırmaya çalışmıştır (Ülgener 1983:52-53). Batı medeniyetinin üzerinde yükseldiği akılcılık ve gelişme kavramlarını ülkemize getiren diğer aydınlardan biri, altı yıl Paris’te kaldıktan sonra geri dönen Tanzimat dönemi fikir adamlarından Şinasi’dir. Onun ölümünden sonra Comte’un pozitivizmi ve Beşir Fuat kanalıyla da biyolojik materyalizm Türk aydın çevresinde yaygınlık kazanmıştır (Kuran 1997: 39). “Aydınlanma görüşünü temsil eden Şinasi’ye göre, girdiğimiz yeni medeniyet, Avrupa’nın mucizesi akıl ve kanundur. Kanun bu yeni dinin getirdiği hükümlerin temelidir. Yeni değerler dünyasının başında adalet, halk ve hikmet (bilgelik) kavramları gelir. İslamiyet bir cehalet devrini kapadığı gibi, bu devir de bir zulüm ve cehalet devrini kapar, akıl ve adalet devrini açar” (Ülken 1992: 66). Şinasi’ye göre; “Türkiye’de gelenek ve yapısı gereğince halka ait işlerin hepsi devlete bağlıdır. Her iş devletin girişimiyle yapılır. Batı medeniyetine girdik, ihtiyaçlarımız arttı, bunun için insanlar daha çok çalışmak zorundadır. Çalışmayanlar bu bütünün hasta organlarıdır” (Ülken 1992: 66). Yine Ahmet Mithat, Şinasi’nin görüşü paralelinde siyasal devrimin tepeden inme değil halktan gelen bir karakterde olması gerektiğini düşünüyordu. O, devrim projelerine kafa yormaktansa halkın eğitim ve aydınlatılmasına öncelik verilmesi gerektiğini vurguluyordu (Berkes 2002: 372).

İmparatorluğun dağılmasını önemek siyasi girişimin ilk hareket noktasıydı. Bu düşünce Sadık Rıfat Paşa ile halkın refah düzeyinin korunması şeklinde değişime uğradı. Batı siyasi rasyonalizminin etkisindeki Şinasi ile ise halkın yükümlülükleri kadar haklarının da olduğu şeklinde yeni bir aşamaya ulaşmıştır (Mardin 1998: 296). Sadık Rıfat Paşa, Batıda güçlü bir orta sınıf a dayalı güçlü bir devlet anlayışını savunan “aydın despotizmi”nin siyasal kuramı olan

kameralizmin etkisi altındadır (Mardin 1995: 83-84). Ona göre, Avrupalı büyük devletler Napoleon Savaşlarından sonra devletler arasında barış ve dostluğa, içeride ise tebaanın refahını yükseltmeye yönelik yeni bir sistem uygulamaktadırlar ki, bu sistem medeniyettir. Bu sistemin özü devletin tebaasına günlük işlerinin meyvelerini elde etme serbestisini sağlamasına dayanıyordu. Bu ise ancak yönetsel keyfiliğin bertaraf edilmesine bağlıydı. Eğer yönetimde keyfilik olursa halk güvensizlik duygusu nedeniyle üretim faaliyetleri ile meşgul olmaktan ve bu faaliyetlerin ön şartı olan servet birikiminde sakınacaktır. Oysa bu iki durum Avrupalı devletler için hayati bir öneme sahipti (Mardin 1998: 203-204). Devleti güçlendirme doğrultusundaki bu görüşler tebaası üzerinde gücü zayıflamış olan Osmanlı İmparatorluğunun tekrar toparlanabilmesi için oldukça yararlıydı. Ancak Tanzimat reformları gibi siyasal düzenlemeler buna koşut bir ekonomik gelişmenin olacağına garantisini vermedi. Çünkü bu ikincisi daha çok toplumsal değer kalıplarındaki değişmeye dayanır.

Tanzimat sonrası siyasal gelişimine önemli bir katkı da evrensel değerlere vurgu yapan Mustafa Fazıl Paşadır. O, toplumun meşruti ve laik bir yapıya evrilmesine temel teşkil edecek fikirler ileri sürmüştür. Abdülaziz'e yazdığı ve Yeni Osmanlılar tarafından tercüme edilip dağıtılan mektupta ilk defa dini kaynaklı olmayan bir ahlaka vurgu yapmıştır. Ona göre, bir ahlaki çöküntü yaşanmaktadır ve bu çöküntü Türkün karakterinde taşıdığı hür iradeden uzaklaşarak halkın zulüm ve adaletsizlikle köleleştirilip, bilim ve sanat üretmez kılınmasından kaynaklanmaktadır. Yine o, Osmanlıdaki dini şevk ve askeri cesareti hakim ahlaki değerlerin bir yansımasından ibaret görmüştür. Görüşlerinin genelinde 18. yüzyıl düşünürleri ve Rousseau etkisini andıran insanın ayırıcı vasfı olarak hürriyet ve gurur vurgusu vardır. Yine Paşa, Türk milletinin kendine has bir gurur ve olgunluğu temsil ettiğini vurgulamıştır. Bu düşüncesi ise, Alman tarihçi Herder'in "bir milletin ruhu" düşüncesinin yansıması olarak görülebilir (Mardin 1998: 307-314). Evrensel sayılan değerler Batılı görüşleri temsil ederken, milli olarak düşünülen vasıflar bu değerler içinde temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Diğer taraftan Namık Kemal, İslam kültürü ile Batı liberalizmini aynı çerçevede buluşturmaya çalışmıştır. Mardin'e (1998: 321) göre, onun İslam siyaset düşüncesindeki bazı unsurları vurgulanan, bazıları atıfta bulunulan konumuna yerleştirerek geliştirdiği sisteminin İslam siyasal düşüncesiyle çelişen birçok yönü vardır. Bunlar rasyonalizmin etkileriydi. Namık Kemal'i siyaset düşüncesinde Doğu-Batı dengesini gözetmesine karşın bu ikisi arasında senteze ulaşmamış bir kimlik arayışı olarak kavramak mümkündür. Cevdet Paşa bir taraftan Osmanlı'nın gerilemesinin durdurulup yeniden canlılık kazanabilmesi için Batı'nın idare, fen ve teknik üstünlüğünün kabul edilip Osmanlı kurumlarının bu

örnek çerçevesinde ıslah edilmesi gerektiğini vurgularken, diğer taraftan Batının kültürel ve felsefi taklidine karşıydı (Kuran 1997: 151-154). Benzer bir yaklaşıma sergileyen Sait Halim Paşa, Batılılaşma gayretlerinin başarısızlığını, Batı medeniyetinin temel etmenlerini derinlemesine anlayamamaya dayalı esasta yapılmış hatalara bağlar. Said Halim Paşa'ya (1998: 55-56) göre, "... Avrupa milletlerinin gıpta edeceğimiz özellikleri, geleceğe doğru mesafe almak için seçtikleri genel esaslar ve bu esaslara karşı gösterdikleri saygı ile, bunları korumak için göze aldıkları fedakarlıklardan ibaret kalmalıdır. Maksatlarına varmak için tatbik ettikleri kendilerine has metotlara bakmamalıyız". Batılı bilim ve teknolojiyi alıp İslam kültürü ve değerlerini muhafaza etmeye çalışanların görmediği, bilim ve teknolojinin kendi değerlerini de beraberinde getireceği gerçeğiydi.

I. Meşrutiyet döneminde reformlar "geçmişe dönüş politikasını imkansız kılacak kadar yol almış bulunuyordu" (Lewis 1996: 127). Ancak, yeniliklere karşı tepkiler de gittikçe daha belirginleşmiştir. Tanzimat ile birlikte meşruluk zeminini sağlamlaştıran askeri ve siyasi alandaki yeniliklerin yanında "Batının günlük kültürü" toplumsal yaşantının bir parçası haline gelmiş, "Giyim eşyası, paranın kullanılışı, evlerin stili, insanlar arası ilişkiler 'Avrupalı' olmuştu." Cevdet Paşa bu hayat tarzının yerleşik Osmanlı değerlerini bozduğundan yakınmıştır. Tanzimatçılara daha yoğun eleştiri ise, Yeni Osmanlılar akımından gelmiştir: Tanzimatçılar Batının sömürgeciliğini anlayamamışlar, bir seçkinler zümresinin oluşumunu sağlamışlar, kendi kültürlerini aşağılayarak gelişimini engellemişler ve şekilci bir Batıcılığa yönelmişlerdir. Tanzimatçılar Batı ruhunun özü olan hürriyetçi ve parlamenter eğilimleri kavrayamamışlardır (Mardin 1995: 13-14).

Batılılaşma girişimlerinde başarısız olduğu düşüncesine sahip olan bazı bilim adamları, Batı düşünsel kalıplarının arkasındaki oluşturuca kültürel dinamiklerin ihmal edilerek, metodolojik bir hata yapıldığını ileri sürerler. Onlara göre, Batının kavramlaştırılmasında kendi kültürel değerlerimizin şekillendirdiği zihin kategorilerimiz ve düşünce sistemimiz kullanılmak yerine onların dönüştürülmesi yoluna gidilmiştir. Bu noktaya dikkat çeken Türkdoğan (1996: 88) "... Tanzimat-öncesi-sonrası Batıya yönelirken medeniyet ve kültür değerlerimizi oluşturan İslami ve Doğulu bir bakış açısıyla yenileşme hareketlerini açıklamaya çalışacağımız yerde, kendi kültür ve değerler sistemimizin oluşturduğu zihni kategori ve düşünce kalıplarımızı Batı standart, norm ve değerlerine indirgemek suretiyle bir başka medeniyetin zihni kategori ve düşünce kalıplarına uyarlama yoluna gitmişizdir. Böyle bir metodoloji biçimi, kendi düşünce özelliklerimizin Batılı kalıplara dökülerek imaline izin verdiği için yaratıcılığını yitirmiş, taklitçi bir duruma düşmüştür" der. Niyazi Berkes ise (1975: 194-195), 19. yüzyıl batılı-



laşmasında aydınların oynadığı role dikkat çeker. Ona göre, Batı uygarlığını gözlemleyen 19. yüzyıl Osmanlı aydınlarının bu uygarlıkta en çok dikkatlerini çeken devletin güçlülüğü ve kişilerin mutluluk ve özgürlüğü olmuştur. Bu iki unsurun birlikte aktarımının peşine düşen aydınlar, değişimin gerçek alanı olarak toplumu görememişlerdir.

Batılılaşma çabalarında Batıdan hangi unsurların alınması gerektiği tartışmalarında farklı bir tutum sergileyen, Hüseyin Cahit, Batının bir bütünlük oluşturduğu görüşünden hareketle bir kısım değerlerinin benimsenip diğerlerinin reddedilmesinin çelişkilerine dikkat çekmiştir. Bu anlamda 1898'deki bir yazısında şunları dile getirmiştir: “Tanzimat yeni bir toplum biçimi geliştirmeye doğru değişimin temellerini atmıştı. Bu, Asya uygarlığından olan bir toplumun Avrupa uygarlığına geçmesi demektir. Kafalar, çağdaş yeni dünyanın geleneksel dünya türünden olmadığını kavramaya başlamıştı. Avrupa uygarlığının dışındaki toplumların ancak Avrupa'dan fikirler alarak kendilerini çağdaş uygarlığa uya- cak biçimde değiştirmek zorunda oldukları görülüyordu. Fakat bunun arkasından bir geri tepme geldi. Kalın bir ikiyüzlülük perdesine bürünen bir tepki, Batıya karşı nefret yerleştirme amacını güdüyordu. Dış görünüşüyle Batıdan bir şeyler alma zorunluluğunu kabul ediyor. Fakat Batı uygarlığının ancak ‘iyi’ yanlarının alınması fikrini tekrarlıyordu. Bu örtülü yoldan Batıya karşı olmaktan başka bir şey değildi” (Berkes 2002: 384).

Batıdaki gelişmelerin büyüklüğüne ve toplumun yönünü Batıya çevirmeye gösterilen tereddütlerin toplumsal maliyetine dikkat çeken M. Satı Bey 1909'da verdiği bir konferansta medeniyet ve ilerlemede geri kalışımızı şöyle açıklıyordu: “medeniyette, birkaç yüzyıldan bu yana olağanüstü denilebilecek derecede büyük ilerlemeler ve yenilikler meydana geldi; bu ilerlemeler ve yenilikler, özellikle son kırk elli yıl süresinde akıllara hayret verecek bir dereceyi buldu ... Biz bütün bu yenileşme hareketine karşı üzülen ve belirtilirse- uzun zaman kayıtsız, hatta bir dereceye kadar çekingen ve nefret edencesine kaldık. Bütün medenileşmiş milletler –Avrupalılar, Amerikalılar, Japonlar- birbiriyle yarışmasına ilerlemeye çalışırken, biz –tersine bu genel eğilime kapılmamaya, yerimizde kalmaya çabaladık; bundan dolayı o milletlerle aramızda ilerleme ve medenileşme yönünden büyük bir mesafe açılmasına ve bu mesafenin gittikçe büyümesine neden olduk” (M. Satı Bey 2002: 11). Son Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi düşünürlerinden Mehmet İzzet ise, bir medeniyetin diğerinden üstünlüğünden söz edenlerin bundan maddi refahın artmasını kastettiklerini, daha somut olarak “Servetin artması, tüketimin çoğalması, en kalabalık olan sınıfların eğlencelere azami ölçüde iştirak etmesi, üretimin artmasıyla beraber, insanların daha az gayret sarfetmeleri, hayatın rahat geçmesini temin eden vasi-

taların yaygınlaşması, ulaşımın kolaylaşması, ısınma, aydınlanma, konut ve giyime ait gelişmelerden her gün miktarı artmakta olan insanların yararlanması ...” gibi gelişmelere işaret ederler. Ancak İzzet’e göre, bu gelişmelerin tam olarak ölçülmesi zordur (İzzet 1989: 318-328).

Geç Osmanlı siyasal oluşumlarından İttihat ve Terakki Cemiyeti Batının başarı ve üstünlüğünü sahip olduğu dünya görüşüne bağlıyor ve bu nitelikte bir Batılılaşma görüşünü savunuyordu. Cemiyetinin fikri yapısı askeri tıbbiye kanallarıyla 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisinde şekillenmiştir. Bu anlayışta hayat Allah’ın iradesinin tezahüründen ziyade biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak anlaşılıyordu. Bu fikri çerçevede Batıya bakan cemiyetin kurucuları Batının başarısında organizasyon, disiplin ve kimlik kazandıran bir ideolojinin varlığını görmüşlerdir. Bu noktadan hareketle cemiyet içinde – özellikle Şakir-Nazım grubu- askeri bir disipline, örgütsel yapılanmaya ve ideolojik olarak Türkçülüğe ağırlık vermeye başladılar (Mardin 1995: 98-99).

Türkiye Cumhuriyeti Batılı bilimsel ve teknolojik değerlerle uyum içinde, bağımsız bir ulusal kimlik yaratmayı amaçlamıştır. Özellikle Cumhuriyetin ilk dönemindeki reformlar bu amacı gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu reformlar Osmanlı çağdaşlaşmasının temel bir sorunu olan şekilciliği aşip tutarlı bir değişim politikası izlemeye çalışmıştır. Kendi kendine değişmeyen geleneksel yapıyı seçkincilerin öncülük ettiği reformlarla değiştirmek güçsüzlerin yok olduğu veya sömürgeleştirildiği modern dünyada bir zorunluluk haline gelmişti. Ulusal bağımsızlığın aracı olan teknoloji ve bilimi geliştirmek için geleneksel toplumsal mentalitenin dönüşmesi gerekiyordu. Ancak bu seçkinci çağdaşlaşma politikası da Osmanlıdan beri varlığını sürdüren temel bir sorunla karşı karşıya kalmıştır. Modernleşme yönündeki değişim bireyci değerlerin gelişmesini gerektirdiği halde bütünlükçü toplumsal yapı bu değişime direnmektedir.

Cumhuriyetin ilk döneminde Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi anlayışlar yeni ulusal kimliğin tarihsel temellerinin inşası anlayışının kapsamında olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bu anlayış bilimin evrenselliğini vurgulayan görüşler nedeniyle uzun süre etkisini koruyamamıştır. Bu anlamda Muzaffer Şerif, Niyazi Berkes, Behice Boran ve Pertev Naili Boratav gibi bilim adamları akademik çalışmalarını yurtdışında yapmış olmalarının da etkisiyle bilimin evrenselliğini vurgulamışlardır. Muzaffer Şerif “Adımlar” dergisinde çıkan yazısında bilimsel gelişmenin uluslar arası kriterlerle değerlendirilmesi gerektiğini ve bu kriterler açısından henüz işin başında olduğumuzu vurgulamıştır (Kayalı 2003: 157-158).

Osmanlı'da 18. yüzyılda başlayıp Tanzimat reformlarıyla ve peşi sıra gelen fikri hareketlenmelerle pekişen modernleşme çağdaş Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte çok daha ileriye götürülmüştür. Ancak değişimin halk tabanında geçeri olması gündelik yaşam ideolojisinin temel niteliğinde aynı hızda ve derecede bir değişimin olup olmadığına bağlıydı. Bu anlamda Prens Sabahattin bilimsel ve ekonomik değişme amacına ulaşılabilmesinin önündeki en önemli engelin toplumsal yapı sorunu olduğunu ileri sürer. O, Tanzimattan beri özgürlük, 'meşrutiyet' eğitim, ahlak ve Batılılaşmaktan söz eden bir yenilik rüzgarının estiğini, ancak bunun "ne toplumu ne de onu düzeltmeye çalışan anlayışı bir karış ileri götüremedi"ğini, çünkü temel sorunun bütünlükçü bir niteliğe sahip olan sosyal yapıdan kaynaklandığını ve bu yapının değişmeden kaldığını ileri sürer. Diğer taraftan bireyci yapı özel hayatı yönetim hayatına üstün kılarak kişisel yükselme ve bağımsızlığı sağlar. Bu yapı, maddi çalışmanın gevşekliğiyle tanımlanan bütüncü yapının tersine maddi çalışmayı doğurur. Bireyci yapı kişisel girişkenlikle etkin bir üretim ve sosyal yeteneğin gelişmesine katkıda bulunur. Sabahattin, bütüncü yapıdan bireysel girişimciliğe dayalı bir değişme programı geliştirir (Sabahattin 1965: 37-40, 58). Sabahattin Osmanlı toplumsal gelişimi için zulmün önlenmesi, hürriyet ve adaletin yaygınlaşması ve sağlam bir bilim eğitiminin önemini vurgular. Ona göre yeni Türkiye bilimsel ve ekonomik çabalarla gelişecektir (Tütengil, 1954: 23-25). "... Sabahattin'e göre yaşam bir mücadele alanıdır ve pozitif ilimlerin kanunları geçerlidir. Toplumsal başarının sırrı şahsi girişimciliğidir. Bu anlamda okulların girişimci ve üretken insanlar yetiştirecek şekilde düzenlenmesi gerekir (Tütengil 1954: 44). Sabahattin'in görüşünü çelişkili hale getirecek olan da bu bütünlükçü nitelikteki toplumsal yapıdır. Bu yapı ancak yukarıdan yönlendirmeye, hatta bir dereceye kadar zorla değişebilir, oysa bu bireyciliğin dayandığı temel ilkelere aykırı bir uygulamadır.

"Kültür cemiyetin iç gelişmesinden, medeniyet ise muhtelif kültürlerin karışmasından husule gelir" görüşünü savunan Ziya Gökalp (1997: 307), batılılaşma çabalarında kültürel bütünlüğün korunması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Gökalp'in uygarlaşma ile aynı anlamda kullandığı Batılılaşma Türk milletinin yaratıcılığına dayalı, milli bağımsızlık ve sosyal halkçılık çerçevesinde şekillenen bir kalkınma olmalıdır (Türkdoğan 1978: 79). Bu kalkınmanın amacı, bilim ve teknik kullanımı vasıtasıyla yaratıcılığa ulaşip, Avrupalıya ihtiyaç hissetmemektir (Türkdoğan 1978: 63). Ziya Gökalp'e göre medeniyet kültürden (harstan) çıkar, çünkü insan doğası kendi arzularına daha eğilimlidir. Bilimsel araştırma ve buluşa insanı teşvik eden harstır. Bu kültürün kuvvetli olmasının medeniyeti getirmesi demektir. Diğer taraftan medeniyetin kuvvetliliği kültürü zayıflatır, çünkü medeniyet zevkleri artırarak manevi duyguları zayıflatır. Bir millet için

arzulanan kültürel ve medeni unsurların birbirini tamamlayıcı şekilde varolmasıdır. Fakat milletlerin yaşamlarında bazen kültürel bazen ise medeni unsurlar ağırlıktadır. Medeni unsurlar alınırken milli kültürün tamamen bitmemiş olması önemlidir, çünkü kültürel unsurlar medeni unsurlar gibi dışarıdan alınmazlar. Tanzimatçıların hatası Batının kültürü ile medeniyetini ayırmamış olmalarındandır (Duru 1949: 21-27).

Kültür, medeniyet ayrımında Gökalp ile benzer görüşlere sahip olan Turhan'a göre; bir cemiyet ve milletin kültür unsurlarıyla medeniyet unsurları o derece kaynaşmış ve bütünleşmiştir ki genel yapıda bu unsurları ayırtmak çok güçtür. Yine de ortak medeniyetler içinde cemiyetleri ve milletleri farklılaştıran kültürdür. Kültür farklılıkları, sosyal gruplaşmanın son halkasını temsil eden millet sınırını aşabilseydi bütün insanlığı bir medeniyet çatısı altında birleştirmek mümkün olabilirdi. Oysa dil, din, sanat, gelenek, hatıralar gibi kültürel farklılığın tezahürleri bu tür bir insanlık birleşiminin medeniyet seviyesinde bulunan milletlerin karşılıklı hoşgörü, saygı ve güven esasları üzerine bina edecekleri işbirliği sayesinde olabileceğini gösterir (Turhan 1994: 37-38). Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımının temelinde bilim ve teknolojinin kültüründen bağımsız alınabileceği görüşü vardır. Teknolojinin kendi değerlerini kullanıcıya empoze ettiği görüşünü savunanlar açısından bu tez geçerliliğini yitirir.

Ülken'e (1992: 22-23) göre, kültür-medeniyet ayrımı gerçekliği yansıtmaz. Ancak bazı kurumların belirli bir kültür çevresinde milletlerin genelinde işlenmesi yoluyla milletlerarasılıktan, her milletin özelinde kullanımında milliliğinden söz edebiliriz. Çağdaş dünyada çağdaş ve birleşik karakterli bir milletler seviyesinden söz etmek mümkündür. Bu seviyeye ulaşmak bilim ve felsefe kadar ahlak, hukuk ve sanat alanlarında da üretici olabilmeye bağlıdır. Aksi takdirde ahlakın, hukukun ve sanatın milli, bilimin milletlerarası olduğu bir kültürel anlayış olamaz.

Modernleşmeyle birlikte bilimsel ve teknolojik gelişmeye duyulan ihtiyaç -bu gelişmelerin öncülüğünü Batı yaptığı için- doğal olarak bir Batılılaşma sorununu da beraberinde getirmiştir. Ancak sorun yalnızca bilim ve teknoloji transferiyle sınırlı kalan bir Batılılaşma olmamış, özellikle Batının diğer toplumlara yaklaşımı da önem kazanan bir konu olmuştur. Bu anlamda, Baykan Sezer'e göre; "Batının kendi dışında toplumlarla kurmuş olduğu ilişki öncelikle egemenlik ilişkisidir. ... Bir yandan Batı yayılcılığı Batının kendi gücünün, kendi gelişmesinin doğal bir sonucu olarak sayılmakta, öte yandan ise Batı yayılmasıyla uygarlığı evrensel gerçeği taşıma yükümlülüğünü yerine getirdiği öne sürülmektedir (Batı yayılcılığı Batıya düşen bir görev olarak tanıtılmaktadır).

Batı yayılmacılığının uzun süre Hıristiyan misyonerliği ile atbaşı ve birlikte gitmesi boşuna değildir. Kendi yayılmacılığını tanrı öğretisi ve buyruğunun yayılması ile bir görmesinin bir doğal sonucudur” (Sezer 1998: 32-33). Sezer Batı uygarlığını Batının iç dinamiklerinin değil Doğu-Batı çatışmasının bir ürünü olarak görür (Sezer 1998: 36). Benzer bir yaklaşımı Baykan Sezer’in sosyolojisi anlayışında önemli bir yer tutan Kemal Tahir de görürüz. Kemal Tahir hem bir roman yazarı hem de bir düşünür olarak Türk toplumunun anlaşılmasında Doğu-Batı çatışmasına dayalı tarihsel bir yaklaşım geliştirmiştir (Kızılcılık 2001: 147-149). Sezer, Türk toplumu ve tarihini anlamada iki önemli olayı vurgular: “Anadolu’nun Türkleşmesi ve Osmanlı’nın Batılaşması.” Birincisinde, Türkler yurtlarını değiştirdikleri halde kimliklerini değiştirmemişler, ikincisinde ise, yurtlarını değiştirmedikleri halde kimliklerini değiştirmişlerdir (Kızılcılık 2001: 174). Batı sosyolojisiyle Türk toplumunun yeterince anlaşılamayacağını, bu nedenle yerli bir sosyoloji inşa etmenin gereğini vurgulayan Sezer yapıtlarında “Doğu ile Batı’nın düşün biçimleri, tarihleri ve çıkarlarının birbirlerinden farklılığına” dikkat çekerek Türk toplumunun “Doğu-Batı çatışması içine yerleştirmeden anlaşılamayacağını ileri sürer” (Kızılcılık 2001: 155-157, 180). Aynı şekilde Güngör (1996: 13) uluslar arası çatışmaların günümüzde toplumlar açısından oynadığı role dikkat çeker: “Yaşadığımız dünya, muhtelif enternasyonallerin muharebe meydanı halini aldığından beri, çarpışan kuvvetler de mana ve mahiyetini kaybederek galip gelen bir kültürle beraber bu kültürü temsil edenlerin siyasi kudretine boyun eğdirmek şeklinde yeni bir hakimiyet müessesesi kurulmuştur”.

Türkiye, Batının kurduğu egemenlik ilişkisinin içinde yer almasına karşın gelişmekte olan bir çok ülke gibi doğrudan bir sömürge yönetimi altında bulunmamıştır. “Sömürge ulusları, özellikle Müslüman olanları, bağımlı oldukları sömürge güçlerinin etkisi altında bir çok kötü geleneklere varis olmuşlardır. Bu kötü gelenekler yüzünden layık ve ulusal hukuk sistemleri, ulusal eğitim sistemleri bile yoktur. Daha garibini söyleyelim: generalleri, hakimleri, avukatları kendilerine yabancı, hatta kendilerine düşman saydıkları ülkelerde yetiştirilmişlerdir. Donanmaları, orduları yabancı komutanlar elinde olanlar bile var” (Berkes 1975: 164). “Bugün toplumlar, gittikçe ulus birimleri haline gelmekle beraber, çeşitli açılardan gruplaşmalar gösterirler. Bir kısmı belirli uygarlıklara mensuptur (Batı uygarlığı ulusları gibi); bir kısmı ideolojik kümelenmelere mensupturlar (kapitalist ya da sosyalist gruplar gibi); bir kısmı ekonomik kümeler teşkil ederler (Ortak Pazar ya da İngiliz uluslar kümesi gibi); kültür, din ya da dil kümeleri teşkil edenler var (Müslüman toplumlar veya Arap kavimleri gibi).” Berkes, Türkiye’nin bunlarda hiç birine tam olarak mensup olmadığını belirtmekle birlikte ekonomik ve siyasal ilişkilerinin Doğuyla olmaktan çok Batı

ile olduğunu vurgular (Berkes 1975: 166-167). Ancak, Berkes Türk toplumunun içine girdiği “Batılılaşma”nın medenileşme adı altında Batılıların çıkarına hizmet ettiğini görüşüne sahiptir (Berkes 1975: 297). O, Batının ilmini alma doğrultusunda yaygın bir anlayış olmasına karşın bir ilim geleneğinin oluşmadığından şikayetçidir. Bir ilim geleneği eğitimi ve zihniyetinin geliştirilememiş olması Batılılaşma girişimlerini başarısız kılmıştır (Kayalı 2003: 112).

Mardin, Berkes’in Türk Düşüncesinde Batı Sorunu adlı eserinde iki yönlü bir serzenişte bulunduğunu, bunlardan birinin Batının Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye üzerindeki emperyalist amaçları, diğerinin ise, Türkiye’de idarecilerin Batı karşısında yanlış karar vermeleri olduğunu belirterek Berkes’in “serzeniş ve suçlu araması”nın “Osmanlılarda bulunduğu şikayet ettiği bir özelliğin kendi eserlerine yansması” olarak görür. Mardin’e göre “toplum bilimlerimizde ayrıntılı yapılar üzerinde durulmayı” ve “toplumsal olayları özerk bir iç dinamiğe sahip mekanizmalar olarak düşünmemek” suçlu arama sendromunun en önemli nedenleri arasındadır (Mardin 1995: 240-248).

Keyman 1980’lerden itibaren küreselleşmeyle birlikte Türk toplumunda iki yeni sürecin yaşanmaya başladığını ileri sürer: Bir taraftan ‘alternatif modernitelerin doğuşu’ ‘yeni aktörler, yeni mentaliteler ve yeni kimlik iddiaları’ni beraberinde getirmiştir; diğer taraftan ‘güçlü devlet geleneği meşruluk krizi’yle karşı karşıya kalmıştır (Keyman and İçduygu 2003: 222-223). Aynı zamanda dinsel fundamentalizm sivil toplumcu görüşleri ‘kullanıp’, ‘suistimal’ ederek aslında cumhuriyetçi modele karşı kendi toplulukçu stratejilerini güçlendirmeye çalışmıştır (Keyman and İçduygu 2003: 232-233). Bu durum bize Osmanlıda ilk sistematik modernleşmeyi temsil eden Tanzimat hareketlerinde dik-kat çeken şekilciliğin sürmekte olduğunu göstermektedir.

### **KÜRESELLEŞMENİN İKİ YÜZYILLIK SORUNLARI**

Ekonomik ve toplumsal alandaki küreselleşmeye yaklaşımlarda daha çok güçlü ile zayıf arasındaki bir karşıtlık ilişkisi vurgulanırken, kültürel düzeyde çok yönlü ve çoğulcu bir anlayışın hakim olduğu görüşü ağırlıktadır. Kültürel alanda çoğulculuğun etkili olması insanlığın ortak mirasını geliştireceği beklentisini güçlendirir. Ancak günümüzde küreselleşme yüz yıl önceki neo-klasik ekonominin bugünkü mirasçısı olan neoliberalizm yoluyla belirli bir toplumsal ve ahlaki imgelemi yayar: birbirinden kopuk, ayrı bireyler olarak yaşayabiliriz ve yaşamalıyız. Bunun yanında, “Erken toplumsal ve siyaset bilimcilerin izleyicileri, yani Durkheim’in öncüleri Saint-Simoncular rüyalarını gerçekleştirmişler ve bunu bugün yaşadığımız bir kabus haline getirmişlerdir.” Modenitenin kendi trajik serüveni Weber’in kavramlaştırdığı gibi ‘soğuk, metalimsi barınma’ veya

‘demir kafes’ ile nitelenebilir. “Artık fazlasıyla gayri şahsilik araçsal akılcılık, teknik hesaplamanın ahlaki değerlendirmeler üzerinde üstünlüğünü yaşadık. ... Şimdi cesur ancak naif Saint-Simonculara karşı koyacak yeni bir rüya görmek ve bunu gerçekleştirmek istiyoruz” (Othman ve Kessler 2000: 1019-1022). Othman ve Kessler (2000: 1023) bugün küreselleşme sürecinin bir piyasa mantığına sahip olduğunu ve bu sürecin taraftarlarının *homo economicus*’u, çıkar makzimizasyonunu insanın evrensel doğası varsaydığını, bunun ise yerel kültürel değerleri zayıflatarak ekonomiyi Karl Polanyi’nin ifadesiyle toplumsal ortamından ‘kopardığını’ ileri sürerler. Othman ve Kessler (2000: 1025), moderniteyi Berger’in bir “paket kullanım” ve postmodernist eleştirmenlerin “toptanlaştırıcı bir tasarım” olarak görmelerinden hareketle küreselleşmenin de aynı değerlendirmeye tabi tutulup tutulamayacağını sorgularlar. Wallerstein’in dünya kapitalizminin tarihsel sisteminin dönüşümsel bir krizle karşı karşıya bulunduğu görüşünden hareketle insan öznesinin etkinleşmesini bekleyebileceğimiz ahlaki vizyonun önem kazandığı bir kültürel kapsamın imkanlarını ararlar.

Wallerstein (1998) SSCB’nin çöküşüyle birlikte gerçekte liberalizmin de sonuna gelindiğini savunurken, Fukuyama liberalizm ile birlikte tarihin sonuna gelindiğini ve buna herhangi başka bir alternatifin olmadığını iddia eder (Fukuyama 1999). Küreselleşmeyi liberalizmin dünya geneline yayılması olarak gören yaklaşımların liberalizme ilişkin tutumlarında farklılıklar dikkati çekmektedir. “Tarihin sonu”nu ve “kapitalizme alternatifin olmadığı”nı iddia edenlere karşı Egan son dönem literatürünü gözden geçirerek, “kapitalizmin içinde neo-liberalizme direnmenin ve daha insanca piyasa dışı alternatifin yapısal imkanlarının bulunduğu” görüşünü savunur (Egan 2001: 562). Kotz (2002: 64) ise “Neoliberal kuram büyük oranda düzenlenmemiş bir kapitalist sistemin (bir ‘serbest-pazar ekonomisi’) yalnızca bireysel tercih idealini gerçekleştirmekle kalmadığını aynı zamanda optimum etkililik, ekonomik büyüme, teknik ilerleme ve dağıtımsal adalete ulaştığını da iddia eder”. Diğer taraftan, Cho (2000: 166), neo-liberal küreselleşmenin yeni çelişkileri beraberinde getirdiğini, bu nedenle neo-liberal küreselleşmenin insan yaşamını tehdit eden değil onu koruyan ve güçlendiren bir niteliğe kavuşturma gereksiniminin ortaya çıktığını savunur. Benzer bir şekilde Kessler (2000: 939), küreselleşme yazınında artan ekonomik bağımlılıkla tek bir dünyanın yaratılmasından söz edildiğini ve bunun yeni, olumlu ve karşı konulamaz görüldüğünü ancak nasıl bir dünya yaratıldığının ve bunun kimin gündeminde ve kimin çıkarına olduğunun önemli bir sorun olduğunu vurgular. Ona göre bütün küreselleşme gündeminin temelli bir kuşkuyla haklı çıkaracak kadar daha önceki yanlış bir evrenselcilik biçimine, piyasa ilkelinin üstünlüğüne dayandığını ifade eder.

Modern tarihin başlangıcından itibaren emperyalizm ve sömürgecilik toplumların modernleştirilmesinde önemli bir işlev görmüştür. Askeri işgallerin azalmasına karşın bugün sömürgeciliğin biçim değiştirerek sürdüğü söylenebilir. Ancak, Schechter yüz elli yıl önce piyasanın emperyalist ve sömürgeci amaçlarla birlikte genişlediğini, askeri zorla bütün toplumlar moderniteye dahil edilirken ekonomik sömürü ve misyonerliğin mevcut olduğunu, bugün ise toplumların bu sömürgeci çabalara maruz kalmadan kendi içsel farklılaşmalarının bir sonucu olarak küresel düzenin parçası olduklarını savunur (Schechter 2002: 311). Bu görüşe karşı toplumların iç farklılaşmalarının kendi iç dinamiklerinin değil özellikle tekno-ekonomik ve kültürel yeni-sömürgeciliğin sonucu oldukları söylenebilir.

Ruccio'ya göre “bugün tanık olduğumuz küresel ekonomik entegrasyon biçimleri, en azından niceliksel olarak, geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıldakilerden –1870-1913 dönemi- çok farklı değildir” (Ruccio 2003: 78). Küreselleşme değişimin itici gücü değil sermaye birikiminin genişlemeci doğasından kaynaklanır. Bu anlamda, küreselleşme kapitalist sistemin dönüşümü değil kapitalist üretim sistemi içindeki dönüşümlere işaret eder (Brown 1999: 3, 15). Aynı şekilde, Hassan, Marx'ın Kapital Birinci Cilt, David Harvey'in Kapitalin Sınırları ve Lyotard'ın Postmodern Durum'unu bir küreselleşme kuramının ana hatlarını ve küreselleşme-enformasyon teknolojisi bağını belirlemek amacıyla kullanır. O “bu süreçlerin neoliberalizmin himayesi altında coğrafik, toplumsal ve kültürel mekanı, şeyleşmiş ifadesini İnternet, sanal gerçeklik ve siberkültür ve benzerinde bulan, disütopik yoğun bir metalaştırma sürecinde sömürgeleştirmeye nasıl yardımcı olduğunu” gösterir (Hassan 1999: 302).

“Sermaye ve imgelerin uluslarüstü akışı ile üretilen kültür vasıtasıyla harekete geçirilen küreselleşme süreçlerinin eşitsiz biçimleri”ni vurgulayan Shome ve Hegde sömürgeciliğin küreselleşme açısından önemini yadsımadıkları halde bugün yaşanan küreselleşmenin “daha önceki sömürgeciliğin kültürel ve ekonomik mantığının basit bir devamı” olarak görmemek gerektiğini sömürgeciliğin mantığını anlamak için onu bir zamanlar olduğundan farklı biçimlerde düşünmeye ve küreselleşmeyle ilgili kavramsal bir dağarcığa ihtiyaç duyduğumuzu belirtirler (Shome ve Hegde 2002: 172,175). Küreselleşme birden çok modernite üretir ve geç sermayenin bu moderniteleri jeopolitik, ekonomik ve küresel erişim açısından eşit bir düzeyde değildir. “Merkez-çevre, sömürge-metropol modelleri ... bu küresel sermayenin geleneksel olarak kültürel ve ekonomik düzeyde dezavantajlı olduğunu düşündüğümüz uluslardaki farklı işleyişlerini ihmal eder” (Shome ve Hegde 2002: 178).



Küreselleşme sürecinin kültürel farklılıklar açısından ne tür sonuçları doğurduğu önemli bir analiz konusudur. Küreselleşme tek bir dünyanın oluşumuna yol açarken, bu dünyanın niteliğinin nasıl belirlendiği ve farklı kültürel gelenekler açısından kapsamın ne olduğunu dikkate almak gerekir. Bu bağlamda Mittelman, küreselleşme araştırmalarının kendisinde bile Batılı kuramlar ve kavramların dünyanın diğer bölgelerine akmakta olduğunu ifade eder (Mittelman 2000: 922). Gane; Giddens, Beck ve Bauman'ın küreselleşmeyi yaklaşımlarını modernite için de söz konusu olan kültürel özgünlük ve türdeşlik, insan özne ve Doğu-Batı sorunsallarını kapsayan bir çerçevede karşılaştırmalı olarak değerlendirir. "Öncelikle her biri bu sürecin 'dünyanın elimizden kaçıp gitmesi' olarak sunar." Giddens düşünömsel (reflexive) modernitenin yeni siyasal ve toplumsal eylem imkanlarının önünü açmasına karşın gelenek-sonrası riskleri ve tehlikeleri barındırdığını ve bunun belirsizliği ve temelli bir kuşkuyla beraberinde getirdiğini ileri sürer. Beck ise Giddins'a karşı ikinci (küresel) modernitenin insan özneyi dışladığını ve "bu yeni modernitenin itici gücünün *bilemeyişimiz*, daha özel olarak eylemimizin sonuçlarını kesin olarak bilemeyişimizdir." Bauman'a göre ise küresel dünyayı seçkinler dahil hiç kimse denetim altında tutamaz. Gane, Giddens'in küreselleşmenin Batılılaşmayla aynı şey olmadığını üstelik "karşıt sömürgeleşme" yoluyla Batı-dışı toplumların Batıda etkili olduklarını ileri sürdüğü halde bunun nasıl olduğunu yeterince açıklamadığını belirtir. Beck ise "küresel kültürün yanyanalaşması" veya "McDonalddlaşma" terimlerini kullanır. Ona göre bir yandan Batı Soğuk Savaş sonrası patlama göstermiş diğer taraftan küreselleşme yerel kültürlerin küresel bir bağlamda serpilerek kültürel türdeşlikten ziyade çok yönlülüğü getirmiştir. Ancak Gane'e göre "Beck, yerel (üstü) kültürlerin hangi derecede basitçe aynıının çeşitlenmeleri olduğunu ve radikal *ötekilikten* ziyade simüle edilmiş *farklılıklar* tarafından ayırt edildiklerini (içsel ve dışsal olarak) kavramakta başarısızdır. Beck'in tartışmada başarısız olduğu iki ihtimal vardır: Birincisi Batı kendi dışındaki bütün kültürleri yıkarken aynı zamanda bu süreçte kendisini de yıkmıştır (aslında Beck'in 'düşmanların sonu' argümanında ima edilmiştir) ve ikincisi Batının diğer kültürleri sömürgeleştirdiği ve onları kendi imgesinde yeniden tasarladığı (ötekiliğin farklılığa... ve farklılığın pazarlanabilir bir meta biçimine indirgenmesine dayalı bir süreç ..." (Gane 2001: 87). Küreselleşme teknolojideki gelişmelere koşut olarak modern kapitalizmin yayılmacı mantığının dünya düzeyinde cisimleşmesini beraberinde getirir. Küreselleşme her ne kadar "çok-düzeyle ve hem türdeşleşme hem de özgünleşmeyi kapsayan diyalektik bir süreç" (Osman 2000: 977) olarak ileri sürülse de özgünleşmenin bir söz oyunu içindeki işlevinin dışında bir yerinin olmadığını söyleyebiliriz.

Dünya kapitalist sisteminin hakimiyeti, enformasyon ve iletişim teknolojilerinin artan önemi ve kullanımı, uluslararası şirketler ve örgütlerin artan güçleri yerel kültürlerin değerlerin ve geleneklerin erozyonu Giddens ve Kellener'in ifadesiyle bir "küresel kültür"ün, Castells'in ifadesiyle "ağ toplumu"nun doğuşunu gösterir (Zembylas ve Vrasidas 2005: 65). Ge'ye göre "küreselleşme süreci yerel kültürlerin yükselişine ya da yok olmasına değil onun yeniden yapılanmasına yol açar. Bu yeniden yapılanma sürecinde yerel kültürün özü tehlikeye girer" (Ge 2001: 261). Küreselleşmeyle birbirinden uzak toplumlar aynı küresel sistemin üyeleri haline gelirler. Modern teknoloji ve iletişim dünya çapında toplumsal ilişkileri mümkün kılmıştır. İyimser açıdan bireye karmaşık toplumsal sistemleri tanıma olanağı sunarken, bu karmaşıklık bilginin bütünlüğüne, farklı bakış açılarının uyumuna bir tehdit oluşturur (Menanteau-Horta 2002: 331).

Kültürler dünya ölçeğinde etkileşime girdikçe uyum olduğu kadar çatışma da körüklenmiş olur. Bu bağlamda Ishiyama (2004: 20), bir çok kuramcının iddia ettiği gibi küreselleşmenin etnik çatışmayla ilişkili olmadığını ileri sürer. Küreselleşmenin etnik çatışmalar değil etnik uyanış üzerinde etkisi vardır, etnik uyanış ve etnik çatışma farklı faktörler tarafından belirlenir. Bu görüşe karşın, Pieterse (2002: 16), Robert Kaplanın yeni barbarlık tezi ve aynı doğrultuda Huntington'un "medeniyetler çatışması" ve Barber'in 'McWorld'e karşı Cihad' çerçevesindeki görüşlerin ilerlemeci ve evrimci varsayımın tersine-evrenselcilikten tikelciliğe, sekülerizmden toplulukçuluğa, ulusalcılıktan etnisiteye, kozmopolitanizmden yerelciliğe döndüğünü ortaya koyduklarını belirtir. Küreselleşme iki zıt bakış açısıyla nitelenir: Biri farklılık siyasetini dolayısıyla artan çatışmayı, diğeri ise artan türdeşleşme piyasa kapitalizmi ve McDonaldlaşmayı dolayısıyla dışlama, yabancılaşma, artan eşitsizlik ve çatışmayı vurgular. Aslında her iki açıklama da kötümserdir. Benzer bir yaklaşımla Crey, hem küreselleşme hem de küreselleşmenin getirdiği çatışmanın yeni olmadığını belirtir. Ona göre (2002: 290: 293), küreselleşme belirli bir kültürün tikelliklerini evrenselleştirdikçe başka kültürel tikelliklerinin tepkisini doğurmaktadır. 20. yüzyılın sonundaki küreselleşme dalgası önceki yüzyılda yaşananandan daha geniş etkiler uyandırtmıştır. Kültürel ve dinsel ekümenizm uluslararası düzeye taşınmaktadır. 1990'larda kuram ve pratikte tek dünya vizyonuna –tek piyasa, tek kültür, tek siyaset, tek küresel iletişim sistemi- karşı tepkileri anlayabilmek için 19. yüzyılın sonundaki küreselleşmeye –telgraf, demiryolu, su şebekesi, buhar makinesi ve altın standartlar- karşı tepkileri dikkate almak faydalıdır.

Küreselleşme farklı kültürlerin birbiriyle uyuşmayan yönlerinin bazen bir çatışmaya dönüşmesinin önünü açmasına karşın, toplumların ve kültürlerin mo-

derleşme sürecinde yeniden tanımlanmaları ve yaratılan iç farklılaşmalar Huntington'un (1996) ileri sürdüğü gibi bir medeniyetler çatışmasına yol açmaktan uzaktır. Çatışma bütünsel bir medeniyet çapında değil Barber'in (2003) ortaya koyduğu gibi yerel ve bölgesel düzeylerde sürmektedir. "Küreselleşme birleşik bir anti-Batıcı blok yaratmaktan ziyade İslam dünyasında Müslümanların moderniteye nasıl uyum göstereceğiyle ilgili büyük bir tartışmayı besleyebilmektedir. Bu yirminci yüzyıl boyunca (hatta daha önce) İslam dünyasında düşünürlerin çatıştıkları bir konudur" (Walton 2004: 306). Farklı medeniyetler miti kapitalizm ve teknolojinin dünya çapında farklılıkları oluşturan yaşam değerlerini ve pratiklerini ortadan kaldırmasını ihmal eder. Farklılık ve özgünlük küresel düzeyde aynı tekno-ekonomik sistem içerisinde dil düzeyinde üretilen ancak davranışsal düzeyde karşılığını bulmakta zorlanacağımız bir kavramdır.

### SONUÇ

Küreselleşme sosyoloji literatüründe 1980lerden sonra sıkça başvurulmuş kavramlardan biri haline gelmiş olmasına karşın toplumsal düşünce alanında küreselleşmenin kapsadığı toplumsal ve kültürel oluşumlarla ilginin tarihinin kapitalizm ve modernleşmeye ilgi kadar eski olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Osmanlı Türk düşüncesinde küreselleşmenin erken safhasının hangi sorunlar temelinde kavrandığı ve bugünkü küreselleşme literatüründe aynı sorunlar ne kadar geçerli olduğu sergilenmeye çalışılmıştır. Modern-geleneksel, Doğu-Batı, bireycilik-bütüncülük gibi ayrımlar değişim sürecinde Osmanlı-Türk toplumunun anlaşılmasında öne çıkan bir ana tema olarak dikkati çekmektedir. Türk toplumsal düşüncesinde her ne kadar Batı ve Doğu ayrı olgusal kategoriler olarak nitelense de bu değişimin küresel düzeyde ortak bir dünya düzenine doğru yöneldiği görüşünün derin izleri vardır. Batı bugün olduğu gibi Osmanlı Türk yazınında küreselleşmeyi yönlendiren asıl güç konumundadır. Bu anlamda Huntington'un "medeniyetler çatışması" iddiasının aksine medeniyetler ayrımının geçmişte geçerli olsa da, çağdaşlaşma sürecine girdikten itibaren bu ayrımın gitgide geçersizleştiği söylenebilir. Özellikle modernleşme ve teknolojik gelişmenin toplumsal ve kültürel farklılıkları zayıflatarak toplumlar arasındaki benzerlikleri artıracığı görüşü Türk toplumsal düşünce geleneğinde hakimdir.

Kültür ve kimliğin keşfi, tanımlanması ve inşası modernleşen toplumlarda geleneksel yaşam değerlerinin dönüşmeye başladığı süreçte ortaya çıkmaktadır. Öz kimliğin inşası 'öteki'nin inşasıyla eşzamanlıdır, kimliğin ne olduğu ötekinden farklılıkların vurgulanmasıyla sunulur. Modernleşme ve değişim sürecinde düzenlenen öz kimlik, geçmişin ötekiyle karşılaşma sürecinde bir kimlik oluşturmak için yeniden keşfi, eskinin içinden yeni durumu tanımlama ve anlama çabası değil yeni bir icattır. Bu bağlamda Türk, Osmanlı ve Doğu imgeleri yal-

nızca Türk, Osmanlı ve Doğu konularında uzmanlaşmış Batılı yazının orijinal üretimleri sayılamaz. Doğu imgesi üretme uzmanlığı olarak Oryantalizmin oluşturduğu bu imgenin gerçekleri ne kadar temsil ettiği bir tarafa, Osmanlı-Türk düşüncesi adı altında ortaya çıkan yazın Oryantalizmdeki kadar liyakatli bir uzmanlığa dayalı olmasa da belirli bir Occidentalism çerçevesi oluşturur. Her birinin kullandığı araştırma ve bilme araçlarının gücü diğerinden karşılaştırılmayacak derecede farklı olmasına karşın, her iki yazın içinde öz kimliğin düzenleme biçiminin benzer entelektüel pratik ölçütleriyle belirlenmektedir.

Ekonomi, siyaset ve kültürün içeriğinin tekno-bilimsel bir nitelik kazandığı düşüncesinden hareketle, Türk toplumsal düşüncesi birikiminde Batı imgesine yönelik görüşlerin daha çok bilim ve teknolojiye yönelik tutumlar düzeyinde ortaya çıktığı görülmektedir. Teknolojisi ve liberal piyasa mantığının dünya düzeyinde yayılmasını ifade eden küreselleşme geçmişte olduğu gibi bugün de özgün kültürel değerleri tehdit etmekte, özgünlük ancak Batı imgesi içerisinde üretilen ve çoğaltılan bir kategoriye indirgenmektedir.

Osmanlı Türk düşüncesinde Osmanlı'da ilk modernleşme çabalarından günümüze küreselleşmenin anlaşılması ve açıklanmasında aynı sorunların önemi koruduğunu görmekteyiz. Bu çerçevede bilim-teknoloji, kapitalizm ve sömürgecilik Batı imgesinin birbiriyle çoğu zaman ilişkilendirilmiş üç boyutunu temsil eder. Modernleşme için geçerli olan Batı merkezlilik sorunu, küresel modernleşme için de geçerlidir.

#### KAYNAKLAR

- Aydınlı, Ersel 2004. The Turkish Pendulum between Globalization and Security: From the Late Ottoman Era to the 1930s, *Middle Eastern Studies*, Vol.40, No.3, pp.102 – 133.
- Berkes, Niyazi 1975. *Türk Düşüncesinde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- Berkes, Niyazi 2002. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Brown, Tony 1999. Challenging Globalization As Discourse and Phenomenon, *International Journal of Lifelong Education*, Vol. 18, No. 1, pp. 3-17.
- Barber, Benjamin R. 2003. *McWorld'e Karşı Cihad*, Çev. Eser Birey, Cep Kitapları A. Ş., İstanbul.

- Cho, Hee-Yeon 2000. Civic Action For Global Democracy: A Response to Neo-Liberal Globalization, *Inter-Asia Cultural Studies*, Volume 1, Number 1, pp. 163-167
- Crey, James W. 2002. Globalization isn't New; Anti-globalization isn't Either: September 11 and the History of Nations, *Prometheus*, Vol. 20, No. 3, pp. 289-293.
- Duru, Kazım Nami 1949. *Ziya Gökalp*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Egan, Daniel 2001. Constructing Globalization: Capital, State, and Social Movements, *New Political Science*, Volume 23, Number 4, 2001 pp. 559-564
- Fukuyama, Francis 1999. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul.
- Gane, Nicholas 2001. Chasing the 'Runaway World': The Politics of Recent Globalization Theory, *Acta Sociologica*, pp. 81-89
- Ge, Sun 2001. Globalization and Cultural Difference: Thoughts on the Situation of Trans-Cultural Knowledge, Translated by Allen Chun, *Inter-Asia Cultural Studies*, Volume 2, Number 2, pp. 261-275.
- Gökalp, Ziya 1997. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Güngör, Erol 1996. *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Hassan, Robert 1999. Globalization: Information, Technology and Culture Within the Space Economy of Late Capitalism, *Information, Communication & Society* 2:3, pp. 300-317.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clashes of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York.
- Ishiyama, John 2004. Does Globalization Breed Ethnic Conflict?, *Nationalism and Ethnic Politics*, 9:1-23,
- İzzet, Mehmet 1989. *Makaleler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram 1999. *Türk sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Karpat, Kemal H. 2002. *Osmanlı Modernleşmesi*, Çev. A. Zorlu Durukan-Kaan Durukan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

- Kayalı, Kurtuluş 2003. *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kessler, Clive S. 2000. Globalization: Another False Universalism?, *Third World Quarterly*, Vol 21, No 6, pp 931–942.
- Keyman, E. Fuat 2001. *Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernleşmesini Anlamak*, Doğu Batı, Sayı 16, ss. 9-29.
- Keyman, E. Fuat and Icduygu, Ahmet 2003. Globalization, Civil Society and Citizenship in Turkey: Actors, Boundaries and Discourses, *Citizenship Studies*, Vol. 7, No. 2, pp. 219-234.
- Kızılçelik, Sezgin 2001. Batı Düşün Kalıplarının Dışında, “Takım Anlayışı”ndan Hareket Edenlerin Karşısında Bir Yerli, Yerli Olduğu Kadar Evrensel Bir Sosyolog: Baykan Sezer, *Doğu Batı*, Sayı 16, ss. 147-183.
- Kotz, David M. 2002. Globalization and Neoliberalism, Rethinking Marxism, Volume 14, Number 2, pp. 64-79
- Kuran, Ercüment 1997. *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Lewis, Bernard 1996. Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Mardin, Şerif 1995. *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif 1998. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Menanteau-Horta, Dario, 2002. Globalization and Development: Challenges and Opportunities for Sociocybernetics, *International Review of Sociology—Revue Internationale de Sociologie*, Vol. 12, No. 2 , pp. 321-332.
- Mittelman, James H. Globalization: Captors and Captive, *Third World Quarterly*, Vol 21, No 6, pp. 917–929.
- Osman, Sabihah 2000. Globalization and Democratization: The Response of the Indigenous Peoples of Sarawak, *Third World Quarterly*, Vol 21, No 6, pp. 977–988.,
- Othman, Norani and Kessler, Clive S. 2000. Capturing Globalization: Prospects and Projects, *Third World Quarterly*, Vol 21, No 6, pp. 1013–1026,

- Pieterse, Jan Nederveen 2002. Globalization, Kitsch and Conflict: Technologies of Work, War and Politics, *Review of International Political Economy*, 9(1): 1-36.
- Prens Sabahattin 1965. *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, Elif Yayınları, İstanbul.
- Ruccio, David F. 2003., Globalization And Imperialism, *Rethinking Marxism*, Volume 15 Number 1, pp. 75-94.
- Sait Halim Paşa 1998. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Yayıma hazırlayan Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Satı Bey 2002. *Eğitim ve Toplumsal Sorunlar Üzerine Konferanslar*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Schechter, Stephen 2002. Globalization is not the Tyranny of the Market, *International Review of Sociology—Revue Internationale de Sociologie*, Vol. 12, No. 2, pp. 309-319.
- Sezer, Baykan 1988. *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Sezer, Baykan 1998. Doğu-Batı Ayırımı, *Doğu Batı*, Sayı 2, ss. 29-36.
- Shome, Raka and Hegde, Radha S. 2002. Culture, Communication, and the Challenge of Globalization, *Critical Studies in Media Communication*, Vol. 19, No. 2, pp. 172-189.
- Turhan, Mümtaz 1994. *Kültür Değişmeleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Türkdoğan, Orhan 1978. *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, Türk Kültür Yayıncılığı, İstanbul.
- Türkdoğan, Orhan 1996. *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- Tütengil, Cavit Orhan 1954. *Prens Sabahattin*, İstanbul Matbaası, İstanbul.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara.
- Ülken, Hilmi Ziya 1992. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- Wallerstein, Immanuel 1998. *Liberalizmden Sonra*, Çev. Erol Öz, Metis Yayınları, İstanbul.

- Walton, C. Dale 2004. The West and Its Antagonists: Culture, Globalization, and the War on Terrorism, *Comparative Strategy*, 23:303–312.
- Zembylas, Michalinos and Vrasidas, Charalambos 2005. Globalization, Information and Communication Technologies, and the Prospect of a ‘Global Village’: Promises of Inclusion or Electronic Colonization?, *J. Curriculum Studies*, Vol. 37, No. 1, Pp. 65–83.