



GAZİANTEP UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Journal homepage: <http://dergipark.org.tr/tr/pub/jss>



Araştırma Makalesi • Research Article

Çağdaşlaşma Söyleminin Post-kolonyalist Bir Okuması ve İlgili Sorunlar

A Post-colonialist Reading of the Discourse of Modernization and Related Problems

Ahmet ASLAN^{a*}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Samsun / TÜRKİYE
ORCID: 0000-0003-1657-9662

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 20 Mayıs 2024

Kabul tarihi: 3 Ekim 2024

Anahtar Kelimeler:

Post-kolonyalizm,

Oryantalizm,

Çağdaşlaşma söylemi,

Sekülerleşme,

Modernleşme.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: May 20, 2024

Accepted: October 3, 2024

Keywords:

Post-colonialism,

Orientalism,

Discourse of Modernization,

Secularization,

Modernization.

ÖZ

Toplumsal sorunlarımız; Cumhuriyet'in kuruluşundan iki asır öncesinden itibaren yaşanan siyasi, sosyal, iktisadi ve fikri dönüşümler yeterince açıklanmadan anlaşılabilir. Ülkemizde toplumsal değişim konusu genellikle Batılılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme ve sekülerleşme kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Post-kolonyalizm ise Batı'nın evrensel tarihin öznesi olma imtiyazına eleştiriler getirerek Batı dışı toplumların yaşadıkları dönüşümlere alternatif açıklamalar geliştirir. Yarım asrı aşkın geçmişiyle söz konusu kuram, sömürgeleştirilmiş toplumların tecrübeleri yanında sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında tahakküm ilişkilerini incelemede eleştirel bir araç olmuştur. Bu kuram, Türkiye'nin 19. ve 20. yüzyıl modernleşme tecrübesinin tahlili, Batı'ya karşı yerlilik arayışlarının ve "özne" oluşum muteber entelektüel zemini olmak açısından işlevseldir. Çalışmanın amacı söz konusu araçla Cumhuriyet Dönemi'nde geliştirilen çağdaşlaşma söylemini incelemektir. Çalışmada çağdaşlaşma söyleminin sosyal bilimlerdeki önemli temsilcilerinden Niyazi Berkes'in metinleri örneklem olarak seçilmiş, bu metinler yorumlayıcı yaklaşımla söylem analizine tabi tutulmuştur. Çalışmanın kavramsal kısmında tarihsel gelişimi, içeriği ve aldığı eleştirilerle post-kolonyal teori ve post-kolonyalist okumanın unsurları özetlenmiştir. İnceleme kısmında ise Berkes'in çağdaşlaşma söylemi oryantalizm ve Avrupa- merkezlik eleştirisi ile kültürel mezleklik açısından değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda sınırlılıklarına rağmen post-kolonyalist okumanın Batı dışı toplumların çağdaşlaşma fikir ve söylemlerini incelemede geçerliliğini ve güncelliğini koruduğu tespitine ulaşılmıştır. Buna rağmen çağdaşlaşma söyleminin oryantalizm ve Avrupa-merkezlik eleştirisine kayıtsız kaldığı, kültürel müzakere ve mezleklik yaklaşımlarına itibar etmediği çalışmanın sonuçları arasındadır.

ABSTRACT

Our social problems cannot be understood without adequately explaining the political, social, economic and intellectual transformations that have taken place since the foundation of the Republic two centuries ago. In our country, the issue of social change is generally discussed within the framework of the concepts of Westernization, modernization, and secularization. Post-colonialism, on the other hand, develops alternative explanations for the transformations experienced by non-Western societies by criticizing the West's privilege of being the subject of universal history. With its history of more than half a century, the theory has become a critical tool in examining relations of domination in various fields of social sciences, as well as the experiences of colonized societies. This theory is functional in terms of analyzing Turkey's 19th and 20th century modernization experience, being a valid intellectual basis for the search for nativism against the West and becoming a "subject". The aim of the study is to examine the modernization discourse developed during the republican period with the theory in question. In the study, the texts of Niyazi Berkes, one of the important representatives of the modernization discourse in social sciences, were selected as a sample and these texts were subjected to discourse analysis with an interpretive approach. In the conceptual part of the study, the elements of post-colonial theory and post-colonial reading are summarized with their historical development, content, and criticisms. In the review part, Berkes's modernization discourse was evaluated in terms of criticism of orientalism and Eurocentrism and cultural hybridity. As a result of the study, it was determined that, despite its limitations, post-colonialist reading maintains its validity and currency in examining the modernization ideas and discourses of non-Western societies. Despite this, it is among the results of the study that the modernization discourse remains indifferent to the criticism of Orientalism and Eurocentrism and does not pay attention to cultural negotiation and hybridity approaches.

* Sorumlu yazar/Corresponding author.
e-posta: ahmet.aslan@samsun.edu.tr

EXTENDED ABSTRACT

Post-colonial theory is functional in terms of analyzing Turkey's 19th and 20th century modernization experience, being a valid intellectual basis for the search for nativism against the West and becoming a "subject". As classical and neo-colonialism make its presence felt in non-Western societies, it can be said that post-colonial theory has the potential to meet the need for a common language until more advanced alternatives are found for societies exposed to these influences. With its history of more than half a century, the theory in question has become a critical tool used in examining relations of domination in various fields of social sciences, rather than examining the experiences of colonized societies. In this regard, the aim of the study is to examine the modernization discourse developed during the Republic period with the tool in question.

In the study, the texts of Niyazi Berkes, one of the important representatives of the modernization discourse in social sciences, were selected as a sample and these texts were subjected to discourse analysis with an interpretive approach. Post-colonial reading is an examination based on the methods that shape the perspectives of the leading theorists of the theory and the concepts and issues that almost all of them discuss in some way, in explaining the major social transformations that took place in non-Western societies. In the study, post-colonial theory was first summarized with its historical development, content, and criticisms, and then the elements of post-colonial reading were evaluated. Then, Berkes's modernization discourse was examined in terms of criticism of orientalism and Eurocentrism and cultural hybridity.

The discourse of modernization, with its emphasis on the new and breaking away from the old, seems to undertake the solution to the problem of passivity in the East. The fact that the discourse puts modernization ahead of it allows the separation of the West's ethical, cultural values and social structure from its technical, administrative and economic experiences on paper. Accordingly, if the East, with a determined leader, undertakes a planned implementation in visible areas such as science, technology, management, education, industry, and clothing, it will be able to get rid of its passivity in the face of the West. In terms of post-colonialist reading, the attitude in question is deprived of the potential to overcome the tension of agency-passivity, as it reduces Western modernity to form and image, relying on the instrumental mind of modernism, orientalist, and Enlightenment templates.

Berkes understands modernization as secularism, the purification of society from all values originating from sacred authority. As it is known, Berkes named the Turkish version of his work "The Development of Secularism in Turkey", published in 1964, as "Türkiye'de Çağdaşlaşma", published in 1973. According to him, since social change is in the direction of secularism, modernization is also a change in the same direction. In Berkes's modernization discourse, Europe's colonial and imperialist past is not sufficiently problematized. This attitude is compatible with his understanding of progress and progressive history. According to him, internal and external historical events necessarily led to the birth of the Republic (Berkes, 2012, s. 13).

The modernization discourse remains indifferent to the elements of the post-colonialist reading and sees itself as infallible in its assessments of social change. It can be thought that this claim of infallibility is effective in relying on the dominant Western paradigms in explaining the transformations experienced by non-Western societies. The period in which Berkes completed *The Development of Secularism in Turkey* (1964) was a period in which there was intense interest in the modernization/westernization histories of non-Western societies in Western social science. Modernization and underdevelopment theories are popular in relevant studies. Roderic H. Davison's *Reform in the Ottoman Empire, 1856- 1876* was published in 1963, Bernard Lewis's *The Emergence of Modern Turkey* was published in 1961, and Robert Devereux's *The First Constitutional Period* was published in 1963. These works can be evaluated as the products of an international academic perspective shaped in line with theories such as modernization, underdevelopment, and development after the Second World War (Bulut, 2021, s. 146-156). Local intellectuals have also tended to evaluate Turkey's modernization experience from the same concept and perspective. Building an "uncontaminated identity" with Eurocentric concepts and images, "being a subject with a language and history", deconstructing Western-based forms of knowledge and purifying minds from the effects of colonialism, questioning the canons that recognize nothing other than what is produced in the metropolis, getting rid of cultural passivity, and building new grounds for dialogue. In this respect, the post-colonialist reading of the modernization discourse is functional. However, the modernization discourse remains indifferent to the criticism of orientalism and Eurocentrism, which are the two main criticisms of the post-colonial reading and does not feel the need to include the third element of the said reading, the cultural hybridity / third space approach, on its agenda.

Giriş

İçinde yaşadığımız toplum büyük sosyal ve siyasi dönüşümlerin neticesinde doğmuştur. Öyle ki günümüz toplumsal sorunlarının açıklanması Cumhuriyet'in iki asır öncesinden itibaren yaşanan siyasi, sosyal, iktisadi ve fikri dönüşümlerin açıklanmasına bağlıdır. Türkçe sosyal bilim literatüründe toplumsal değişme konusu; birey ve toplum ilişkileri, hukuk, din ve siyaset gibi pek çok mesele genellikle Batılılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme ve sekülerleşme kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu kavramsal tercihlerde toplumsal değişime dair felsefi ve kuramsal çabalara girişmeden Batılı paradigmaları örnek almak etkili olmuştur (Sunar, 2018, s. 247-304). Diğer taraftan yaklaşık son üç asrı kuşatan yenileşme çabalarında kendisinin “modern” olmadığı bilincinde olan öznenin modernliğe kayıtsız kalamaması ve onu taklit etme çabası dikkat çeker. Kendi modernliğini üretememiş toplumlar, Batı toplumlarının asırlarca süren dönüşümler sonunda ulaştıkları duruma geç kalmışlık duygusuyla çok kısa zamanda ulaşmak isterler. Ancak kendini, hedeflenenleri ve değişimi yeterince mesele edinmemenin sonucunda ulaşılmak istenen gerçekleşmediği gibi sürekli yenilenen sorunlarla yüzleşilir.¹

Yalnızca Batı'da değil tüm dünyada da toplumsal ve siyasi dönüşüm modernite bağlamında ele alınmaktadır. Buna göre Fransız Devriminin yankıları ve Sanayileşme süreçleriyle geçmişten bir kopuş gerçekleşmiş, Avrupa'da dünyanın geri kalanından apayrı bir tecrübe yaşanmıştır. Batı'nın kendine özgü tecrübesinin evrenselliği modernleşme paradigmasının temel varsayımı olmuştur. Birbirinden farklı teorik gerekçelendirmelerin ortak noktası olarak modernite, Batı'da ortaya çıkan toplumsal oluşumlarla geleneksel toplumlar arasında temel bir ayrım yapmaya dayanır. Günümüzde Batı hâlâ değişimin lideri olarak görülse de modernlikle Batılılaşmanın denk olmadığı anlayışı yaygınlaşmaktadır. Post-kolonyalist teorisyenler, Batı'nın evrensel tarihin öznesi olma imtiyazına eleştiriler getirerek Batı dışı toplumların yaşadıkları dönüşümlere alternatif açıklamalar geliştirmektedirler (Bhambra, 2015, s. 1-13).

Post-kolonyalizm, başka bağlamlarda doğmuş bir teori olsa da zamanla doğrudan ya da dolaylı sömürgeciliğe muhatap olan birey ve toplumların kimlik ve hak arayışlarının aracı olarak görülmüştür. Bu aracın kullanıldığı çalışmalarda genel olarak kolonyalist ve emperyalist süreçlerle işgal veya kontrol edilen yerli kültür ve toplumlarda meydana gelen tahribat ve bunun dolayımında gelişen bilgi ağı çözümlenir. Bu çözümlenme, İkinci Dünya Savaşı sonrası yeni küresel toplum düzeninde gündeme gelen sömürge-karşıtı eleştiri ve analizlerle siyasi felsefeleri de içerir. Böylece yalnızca klasik sömürgecilik süreçleri değil bu süreçlerin devamı ya da benzeri her türlü iktidar biçimi ve bunlara karşı gelişen mücadele biçimleri post-kolonyal çalışmaların inceleme konusudur. Söz konusu ülke ve toplumlarda Batı'nın siyasi, ekonomik, askerî ve kültürel hegemonyası sürdükçe post-kolonyal kuram ve kullandığı yöntemsel araçlar gündemde kalacaktır.

Post-kolonyal kuram Türkiye'nin 19. ve 20. yüzyıl modernleşme tecrübesinin tahlili, Batı'ya karşı yerlilik arayışlarının ve “özne” oluşun muteber entelektüel zemini olmak açısından işlevseldir. Klasik ve yeni sömürgecilikler Batı dışı toplumlarda varlığını hissettirdikçe bu etkilere maruz kalan toplumlar için daha gelişmiş alternatifler bulununcaya

¹ Besim Dellaloğlu, Tanpınar üzerinden modernleşmenin zihniyet dünyasını konu edindiği çalışmasında modernlikle modernleşmecilik arasında ayrım yapar. Ona göre “Modernliğini üretememiş toplumlar ancak modernleşmeye çalışırlar.” Zamansal açıdan geriden gelen toplumlar, Batı'nın kendi deneyimine dayanan bir süreci taklit etmeyi, örnek almayı bir yenilgi söylemi şeklinde modernleşme olarak benimserler (Dellaloğlu, 2021, s. 159).

kadar post- kolonyal kuramın ortak dil ihtiyacını karşılama potansiyeli taşıdığı söylenebilir. Yarım asrı aşkın geçmişiyle söz konusu kuram, sömürgeleştirilmiş toplumların tecrübelerinin incelenmesinden öte sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında tahakküm ilişkilerini incelemede devreye sokulan eleştirel bir araç olmuştur. Bu doğrultuda çalışmanın amacı söz konusu araçla Cumhuriyet Dönemi'nde geliştirilen çağdaşlaşma söylemini incelemektir.

Çalışmada çağdaşlaşma söyleminin sosyal bilimlerdeki önemli temsilcilerinden olan Niyazi Berkes'in metinleri örneklem olarak seçilmiş, bu metinler yorumlayıcı yaklaşımla söylem analizine tabi tutulmuştur.² Söylem analizi görünür ile gizli, egemen ile ötekileştirilmiş, fikirler ile kurumlar arasındaki bağlantıların takibini mümkün kılar. Bu analizle iktidarın dil, edebiyat, kültür ve kurumlar üzerinden toplumsal hayatı nasıl şekillendirdiği açıklık kazanır (Loomba, 2000, s. 67). Söylem analizi bilgi-iktidar, ideoloji-siyaset ilişkilerine yönelip bunların belirli söylemler çevresinde nasıl değişim ve dönüşüme uğradığını açığa çıkarır. Foucault'un söylem ile iktidar/güç arasında kurduğu ilişkiye dayanan eleştirel söylem analizi ise dil felsefesindeki gelişmelerden etkilenen, hermenötik yöntembilim ile işleyen sosyolinguistik bir analizdir (Sözen, 1999, s. 85, 103). Bu analizde pozitivist yaklaşımlardan farklı olarak yorumlamacı, anlamacı, değerlendirici, betimleyici yöntemlerle kültürel gerçekliğin kendine özgü, biricik, dolayısıyla genellenemez oluşu ortaya konur (Taylan, 2011, s. 70). Çalışmada önce tarihsel gelişimi, içeriği ve aldığı eleştirilerle post-kolonyal teori özetlenmiş; post-kolonyalist okumanın unsurları değerlendirilmiştir. Ardından Berkes'in çağdaşlaşma söylemi oryantalizm ve Avrupa- merkezlik eleştirisi ile kültürel mezleklik açısından incelenmiştir. Metin ve bağlamda somutlaşan söylemin analizi; gerçekliğin nasıl inşa edildiğini, dünyanın ve sosyal süreçlerin nasıl kurgulandığı ortaya çıkarır. Çalışmada söylem analizinin; araştırma sorusunun tespiti, söylemi taşıyan metinlerin belirlenmesi, şüpheli okuma, tasnif ve tekrarlı okumayla analiz şeklindeki beş aşaması uygulanmıştır (Oğuz, 2008, s. 55-56).

Tahakküm İlişkilerinin Eleştirel Kuramı: Post-Kolonyalizm

En geniş anlamda sömürgecilik olgusunun kültürler ve toplumlar üzerindeki etkileriyle ilgilenen (Ashcroft vd., 2007, s. 168) post-kolonyalizm, ismen sömürgeleşme tecrübesine gönderme yapsa da sosyal bilimlerde farklı tahakküm ilişkilerini inceleyen eleştirel bir yaklaşımdır (Young, 2016, s. 89-90). Bu yaklaşımı esas alan metinlerde sömürgecilik dolayımında gelişen tahakküm şekillerinden ırkçılık ve emperyalizme, Avrupa-merkezlikten Batı menşeli entelektüel ve sanatsal ürünlere kadar her türlü edilgenlik izi taşıyan üretim eleştiri konusu yapılıır.

Post-kolonyal kuram Batı sömürgeciliğinin ve onun mirasının şekillendirdiği ekonomik, politik, kültürel, ideolojik, epistemik hatta psikolojik yapıları eleştirmeyi ve aşmayı amaçlayan düşünceler bütünüdür (Go, 2013, s. 29). Batı kaynaklı bilgi biçimleri yapısöküme uğratarak zihinlerin sömürgecilik etkilerinden ve ırkçı hiyerarşilerin yansımalarından arındırılmasına çabalanır. Metropolitende üretilenden başkasını tanımayan edebiyat, tarih, felsefe ve sosyoloji

² Niyazi Berkes ve eserleri üzerine birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda genel olarak onun Kemalizm'e ve modernleşmeye bakışı, Batılılaşma ve sekülerleşme anlayışı incelenmiştir. Çalışmalardan bazıları şunlardır: Dinçer, 2021; Ak, 2014; Yıldız, 2012; Atılğan, 2007; Altun, 2004; Kayalı, 2008; Kayalı, 2002; Kayalı, 2001; Çoşkun, 1991. Farklı olarak bu çalışmada onun çağdaşlaşma söylemi post-kolonyal teori açısından ele alınmaktadır. Cumhuriyet Dönemi'nin yetiştirdiği ilk sosyal bilimcilerden olması, kurucu otoritenin hedeflediği toplumsal projeye sınıksız bağlılığı, Atatürk sonrası dönemi bir sapma olarak değerlendirmesi ve bütün bunları çağdaşlaşma söylemiyle ifade etmesi sebebiyle Berkes'in yazıları örneklem olarak seçilmiştir.

kanonlarını sorgulamak; kültürler arasında yeni diyalog zeminleri inşa etmek post-kolonyal teorinin amaçları arasındadır (Young, 2016, s. 89-94).

Post-kolonyalizm ile oryantalizm eleştirilerinin tarihsel gelişiminde ortak figür ve kavramlar yer alır. Öncelikle Fanon'un çalışmaları her iki yaklaşımı da etkilemiştir. İki yaklaşım da açıkça "Avrupa-merkezciliği" reddeder (Bulut, 2014, s. 161-164). "Üçüncü Dünya" kavramını her iki yaklaşım da benimser (Said, 2013, s. 114). İngilizce literatürde oryantalizm eleştirisi 70'lerin sonlarından, post-kolonyalizm 80'lerin sonlarından itibaren tartışılmaya başlanmış olmakla birlikte oryantalizm eleştirisi zamanla post-kolonyalizm içinde değerlendirilmiştir (Özdemir, 2017, s. 23). Said, eseriyle "Doğu"nun Batı tarafından icat edilmiş bir bilgi nesnesi ve proje olduğunu açıkça deşifre ederek post-kolonyalizm bağlamında önemli bir konum elde etmiştir. Günümüzde post-kolonyalizm, Batı Avrupa dillerinde tüm sömürge pratiklerini içeren şemsiye bir kavramdır.

Batılı kavram ve teorilerin hilafına dünya tarihinin yeniden okunmasını vaat eden post-kolonyalizm; sömürgeci güçlerin askerî müdahaleden vazgeçtikleri coğrafyalarda, ahlaki ve entelektüel rollerini sürdürdüklerini savunur. Klasik ve yeni sömürgecilikler, bir şekilde emperyalizmin kurbanı olmuş ülke ya da bölgelerde Avrupa-merkezci kavram ve imgelerle "kirletilmemiş bir kimlik" inşa etme ihtiyacı doğurmuştur. Post-kolonyalizm bu ihtiyacı karşılama iddiasındadır. Kimi eleştirilenler post-kolonyalizm adlandırmasının çağdaş küresel güç ilişkilerini örtbas etme potansiyeli sebebiyle hatalı olduğunu savunurlar (Xie, 1997, s. 7). Sömürgeciliğin farklı tezahürlerine rağmen ondan sonrasında bahseden post-kolonyalizmin yaygın kullanımı, "yeni-sömürgecilik" gibi nitelermelerden daha kabul edilebilir olmasıyla ilişkili görünmektedir.

Sömürgeleştirilmiş toplumların siyasi bağımsızlıklarını kazanmalarında milliyetçi karakterli antikolonyalist hareketlerin etkinliği açıktır. Ancak eski sömürgelerde kurulan yeni ulus devletlerin sömürgecilerin hegemonyasından bütünüyle kurtulduklarını söylemek mümkün değildir. Bu toplumlarda Batılılar, fiili işgalden sonra da ahlaki ve entelektüel etkinliklerini sürdürebilmişlerdir. Sömürgeciliğin yeniden üretimi olarak tanımlanabilecek bu etkinlikte Batı kültürünün ekonomik, teknolojik ve ideolojik üstünlüğünün katkısı açıktır. Kısacası Batı kültürü; ürettiği değerler sistemi ve kurumlarıyla dünyanın büyük bir bölümünde nüfuzunu sürdürmektedir.

Geçen yüzyılın sonlarında beşerî bilimlerde önemli bir entelektüel eğilim olarak benimsenen post-kolonyalizm, sosyolojide aynı oranda bir karşılık bulamamıştır. Sosyoloji toplumların nasıl modernleştikleri ile ilgilenirken post-kolonyal kuramın önemli bir kısmı; tarihin değerlendirilmesini, yeniden düşünülmesini ve analitik olarak yeniden inşasını amaç edinmiştir. Türk sosyolojisinde oryantalizm eleştirisinden Batılılaşma, modernleşme bağlamında kısmen yararlanılmış olsa da post-kolonyalist okumanın diğer unsurları yeterince kullanılmamıştır.

Post-Kolonyalist Okumanın Unsurları

Post-kolonyalist okuma; Batı dışı toplumlarda meydana gelen büyük toplumsal dönüşümlerin anlaşılması ve açıklanmasında teorinin önde gelen, etki yaratmış, meşhur kuramcılarının bakış açılarını şekillendiren yaklaşım ve yöntemler ile hemen hepsinin bir şekilde tartıştığı kavram ve konuların esas alındığı bir incelemedir. Günümüzde çok sayıda kuramcıya sahip post-kolonyal teorinin kurucuları denince akla ilk gelen isimler Fanon, Foucault, Said, Bhabha ve Spivak'tır. Bu düşünürlerin post-kolonyal teorinin tartışma konularına; Marksist, psikanalist, fenomenolojik ve varoluşçu yaklaşım ve yorumlarla (Fanon); söylem analizi, arkeolojik yöntem ve soykütüğü araştırmasıyla (Foucault); oryantalizm ve kavramcı aşkınlaştırmacılık eleştirisiyle (Said); kültür analizi, melezlik ve üçüncü alan

yaklaşımıyla (Bhabha) ve madunun konumunun psikanalizi ve yapısökümüyle (Spivak) yaklaştıkları bilinmektedir. Avrupa-merkezciliğin, oryantlizmin, modernizmin ve “medenileştirme misyonunun” eleştirisi, tarih yazımının doğurduğu sorunlar ve kültürel melezlik post-kolonyalist okumanın öne çıkan konularıdır. Bu çalışmada çağdaşlaşma söylemi Avrupa-merkezcilik ve oryantlizm eleştirisi ile kültürel melezlik açılarından inceleneceğinden aşağıda bu konular değerlendirilmiştir.

Modern Kapitalist Dünyanın Kültürü: Avrupa-merkezcilik

Post-kolonyal teorinin eleştirilerinden önemli bir kısmı Avrupa-merkezciliğe yöneltilir. Négritude hareketinin metinlerinde, oryantlizm eleştirilerinde ve madun çalışmalarında Avrupalıların tahakkümcü tavırları ve söylemlerindeki evrensellik iddiası eleştirilir. Bu eleştirilere göre sömürgeci ve emperyalist emeller, Avrupa aydınlanmasının evrenselleştirilmesi çabasıyla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. (Young, 2016, s. 89). Hemen her post-kolonyalist yazar, Avrupa'nın kendi tecrübesini merkeze alarak kalan tüm dünyayı ötekileştirmesini çeşitli açılardan eleştirir

Avrupa-merkezciliğin göstergelerinden biri olan aydınlanmanın evrenselliği söylemine karşı Foucault, aydınlanmanın Avrupa toplumlarının gelişim evrelerinde karşılaşılan bir olay ya da olaylar bütününden ve karmaşık tarihsel süreçlerden ibaret olduğunu vurgular. Ona göre aydınlanmanın önemi, Avrupa'nın bugünkü olgunlaşmasına yaptığı katkıdır. Ancak o, bu konuda iyimser değildir (Foucault, 2016, s. 179, 186): “*Olgunlaşır mıyız, bilmiyorum. Deneyimlerimizdeki pek çok şey tarihsel aydınlanma olayının bizi olgunlaştırmadığını ve hâlâ olgun olmadığımızı gösteriyor*” (Foucault, 2016, s. 192). Bu tespitin aksine Avrupa-merkezcilik aydınlanma düşüncesi ve onun Fransız sürümü olan “medenileştirme misyonu” ideolojisi sömürgeci idealler uğruna sürekli kullanıma sürülmüş, Avrupa'nın kendini merkeze alan hegemonyası, aydınlatmak ve medenileştirmek söylemiyle süslenmiştir.

Seksenlerin sonunda kavramı geliştiren Samir Amin (1993, s. 24-25), Avrupa-merkezciliğin eleştirisinde “kültürcülük” karşıtı tutumuyla dikkat çeker. O, Batı aydınlanma düşüncesinin değerlerinin savunucusu olmakla birlikte “*Var olan dünyaların en iyisi olan Batı'yı izleyin.*” talebini Batı'da egemen olmuş bakış açısının içler acısı ve revaçta bir sürümü olarak görür. Onun analizinde Avrupa-merkezcilik; Avrupa ve dünya tarihinin modern dönemde kotarılmış mitolojik bir yeniden kurgulanması (1993, s. 29), Rönesans döneminde başlayıp 19. yüzyılda yaygınlık kazanmış modern kapitalist dünyanın kültür ve ideolojisinin bir boyutudur. Bu boyut sözde kesinlikler ve sağduyunun bulanık ortamında kolayca işleyen çarpıtmalar olarak görünürlük kazanır. Çeşitli biçimlerde ortaya çıkan bu çarpıtmalarla; medyada ve sosyal bilimlerin çeşitli dallarında, ukalalık taslayan uzmanların basmakalıp fikirlerinde sıklıkla karşılaşılar (Amin, 1993, s. 27). Nitekim en geniş açıdan değerlendirildiğinde Avrupa-merkezcilik, insana ve dünyaya ilişkin bilgiyi tek bir sistematik bütünlük içinde sunma arzu ve gayreti sonucu doğmuştur (Dirlik, 2009, s. 342).

Avrupa-merkezcilik, keyfi ve mitsel “ezeli Batı” kurgusuna dayanır. Antik Yunanistan, Roma, Hıristiyan feodal Avrupa ve kapitalist Avrupa sıralaması ile bu kurgu okul kitaplarından popüler kültür kanallarına kadar her türlü araç kullanılarak tüm dünyada tedavüle sokulmuştur. Söz konusu kurguda Avrupa'nın atası Yunanistan miti esaslı bir yere sahiptir. Samir, Avrupa'nın kökenini bulduktan sonra kültürel süreklilik ihtiyacını Darwinci ırkçılıkla karşıladığını öne sürer. Bu uğurda ötekileştirici oryantlizm karşıtlıklar; sözde bilimsel, gösterişli dogmalar devreye sokulur (Amin, 1993, s. 98-104).

Kıscacası yapılan kapitalizmin özünü gizleyen varsayımlarla onun oluşumunu çarpıtarak Avrupa'ya özgü unsurları Avrupa-merkezcilik evrensellik olarak sunmaktır. Böylece Batı dışı toplumlara; Avrupa'yı yalnızca maddi zenginliğin ve siyasi gücün dünyası olarak değil aynı

zamanda bilimselliğin, akılcılığın, ilerlemenin, demokrasinin, insan haklarının beşiği olarak tanımaktan başka yol bırakmamak istenir. Onların ilerlemesi için tek çare Avrupa'yı taklit etmektir (Amin, 1993, s. 105-115). Nitekim yalnızca Ortadoğulu değil Batı dışı tüm toplumlar; uygarlık götürülmesi gereken, yanlış yaptıkları ya da isyan ettiklerinde cezalandırılması ya da öldürülmesi gereken, sadece şiddetten anlayan, Avrupalı olmadıkları için yönetilmeye mahkûm toplumlardır (Said, 2016, s. 11).

Avrupa-merkezciliğin önemli araçlarından birisi sosyolojidir. Klasik sosyoloji, olgulara seçmeci yaklaşıma sebep olan Avrupa-merkezci bir karakterde doğmuştur. Mesela Weber, sosyolojisinde Doğu'yu eksik ve durağan olarak resmederken, kapitalizmin doğup gelişmesinde Protestanlığa ayrıcalıklı konum yakıştırırken emperyal birikimin rolüne değinme gereği duymamıştır. Aynı şekilde Durkheim de ilkel-modern, sanayi öncesi-sanayi toplumu gibi dayanışma türlerine ilişkin tipik dikotomiler kurarken bunların sömürgelerden gelen kaynaklarla mümkün olabildiğine hiç değinmemiştir. Yine Marx, sömürgeciliğe dair olan bitenle kapitalizm ilişkisini sebep sonuç ilişkisi olarak görmek yerine, kendi teorisi doğrultusunda, sömürgeciliği kapitalizmi genişleten bir mekanizma olarak görmeyi tercih etmiştir (Go, 2013, s. 36-37). Diğer bir deyişle klasik sosyoloji; Batı Avrupa sömürge politikaları, Atlantis köle ticareti ve deniz aşırı plantasyon ekonomisi yoluyla gelişen sermaye birikimi gibi konuları kendisine asla mesele edinmemiş; terminolojisinde sömürgeci ve emperyal dinamiklere yer vermemiştir (Boatcâ & Costa, 2010, s. 16).

Post-kolonyalist okumada klasik sosyolojinin Batı-ötekiler, birinci dünya-üçüncü dünya, modern-geleneksel gibi ikili karşıtlıkları, özcülükle malul olarak değerlendirilir. Hiçbir nesnel toplumsal gerçekliği yansıtmayan, dışlama stratejileri barındıran bu karşıtlıklar yerine ilgili kavramların ilişkiselliğine dikkat çekilir (Trouillot, 2003, s. 46). Yine bu okumada tarihsel bağlamlar ve gelenek önemsizleştirilmez. Gerçekte modernitenin nüfuz ettiği ve boyun eğdirmeye çalıştığı gelenek, modernite söyleminin de bir parçasıdır (Randeria vd., 2004, s. 18).

Özcü-Kavramcı Aşkınlaştırmacılık/Oryantalizm Eleştirisi

Kolonyal ve post-kolonyal süreçlerin anlaşılmasında oryantalizm eleştirileri önemli açılımlar sağlar. Said'in *Oryantalizm*'deki asıl amacı Doğu- Batı arasında "ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan düşünce biçimini" analiz etmektir. Ona göre bu düşünce biçimiyle üretilenler tüm bilgi birikimi için başlangıç noktasıdır. Öyle ki bu başlangıç noktası, Victor Hugo'dan Dante'ye ve Marx'a kadar birbirinden çok farklı yerlerde duran Batılı entelektüelleri yaklaşım olarak bir araya getirebilmiştir (Said, 2013, s. 12). Bilindiği gibi Said, aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün entelektüel ve siyasi açılardan Doğu'yu kontrol etmesini mümkün kılan oryantalizmin ürünlerinin "söylem" kavramı olmadan anlaşılamayacağını savunur. Oryantalizmin ürettiği söylem gerçekliği öyle bir örtmüştür ki Doğu hiçbir zaman bağımsız bir düşünme ya da eylem konusu olamamıştır (Said, 2013, s. 13). Sömürgeci epistemik şiddetinin aracı olan oryantalizm; Avrupa bağlamında ötekini bilme, onu inşa etme ve onun üzerinde otorite kurmanın açık bir örneğidir.

Post-kolonyal okumanın bir unsuru olarak oryantalizm eleştirisi bize göstermiştir ki günümüzde de hâlâ geçerli olan "Doğu" anlayışı; aydınlar, sanatçılar, yorumcular, yazarlar ve politikacılar tarafından nesiller boyu çeşitli oryantalist varsayımların doğallaştırılmasıyla inşa edilen bir imajdır. Bu imaj doğrultusunda Batı ile Doğu arasındaki ilişki, değişen derecelerde karmaşık bir iktidar ve tahakküm ilişkisi olagelmıştır. Oryantalist söylem, Batı'nın Doğu üzerinde uyguladığı gücün bir göstergesidir. 18. yüzyıldan itibaren Batı'nın Doğu üzerindeki hegemonyasıyla *akademide incelenmeye, müzelerde sergilenmeye, sömürgeci kültürde yeniden inşa edilmeye uygun karmaşık bir Doğu* ortaya çıkarılmıştır. Burası artık insanlık ve evren hakkında antropolojik, biyolojik, dilsel, ırksal ve tarihsel tezlerin teorik örnekler için bir ofisten

ibarettir (Said, 2013, s. 17). Said ötekini anlama, denetleme, değiştirme, yeniden şekillendirme niyet ve eylemlerinin toplamı olarak Oryantalizmin; siyasal, düşünsel, kültürel ve ahlaki iktidar biçimleriyle şekillenen bir söylem olduğunu ortaya koymuştur (Said, 2013, s. 22).

Said (2016, s. 345-347), ilk baskının üzerinden on yedi yıl geçtikten sonra eserinde yaptığını ve yöntemini, yanlış anlayanlara yeniden hatırlatma gereği hisseder. Bu hatırlatmada kendisinin ve savlarının açıkça özcülük karşıtı olduğunu, Şark ve Garp gibi tüm kategorik adlandırmalara son derece kuşkuyla yaklaştığını, amacının Şark'ı ve İslam'ı ne savunmak ne de tartışmak olduğunu vurgular. Onun asıl karşı olduğu “Şark” ve “Garp” gibi sözcüklerin doğa olgusu gibi sabit gerçeklikler olarak görülmesidir. Ona göre her kültür gelişimi ve bekası için rakip bir “öteki ben”e muhtaç olduğundan insan ürünü olan tarihin yorumlanmasında her çağ ve toplumun kendi ötekilerini yeniden yarattığı gerçeği daima göz önünde tutulmalıdır. Nitekim Şarkiyatçılığın temel yanılgısı da “heterojen, devingen, karmaşık bir insan gerçekliğine” eleştirelilikten uzak özcü bir bakışla yaklaşmasıdır. Onun (2006, s. 119) “dünyevi eleştiri” yöntemine göre metinler, kendi içine kapalı mikro kozmoslar değil içinde yaşanılan toplumsal ve kültürel dünyada gerçekleşen olaylardır. Yani bu dünyanın somut güç ilişkileri dikkate alınmadan bir metnin/söylemin anlaşılması imkânsızdır. Bu sebeple her yorum sürmekte olan siyasal ve toplumsal pratiklerle irtibatlıdır. Kısacası “Saidci dünyevilik”, özcü- kavramcı aşkınlaştırmalarla tahakküm ilişkilerinin üzerini örtme teşebbüslerini bertaraf etmeyi amaç edinir.

Söz konusu Batı dışı toplumların dinleri, kültürleri ve toplumsal yapıları olunca klasik sosyoloji de oryantalisttir. Buna göre örneğin Müslüman toplumlar feodalizme son veren burjuva toplumunun özerk kurumlarından yoksun olarak nitelenir. Bu toplumlarda bağımsız şehirler, özerk burjuva sınıfı, rasyonel bürokrasi, özerk hukuk, özel mülkiyet ve sivil toplum yoktur. Özellikle sonuncusunun varlığı, mülkiyet ve güvenlik gibi hakların güvencesi olarak görüldüğünden barbarlıktan medeniyete geçişin en temel göstergelerinden biri olarak kabul edilir. Hâlbuki Doğu despotizmi ile sivil toplum arasında Batılı oryantalistler tarafından kurulan bu ilgi, Avrupa’da aydın despotizmi ve monarşi konusunda belirsizliğin hâkim olduğu bir dönemde kurulabilmiştir. İslam’da sivil toplumun yokluğuna dair oryantalist söylem, söylemin üretildiği dönemde Batı’daki politik özgürlüğün durumu hakkında duyulan endişelerin bir yansımasıdır. Bu anlamda oryantizmin asıl meselesi “orient” değil, kendisidir (Turner, 2003, s. 63).

Oryantalist tutumuna ilişkin eleştirilere rağmen Weber, sömürge sonrasında gelişen self-oryantalist yaklaşımlarda referans alınmaya devam edilmiştir. Hatta 19. yüzyıl İslam reformcuları sosyal değişim çözümlemelerinde ve çağdaş İslam yorumu çabalarında neredeyse tamamen Weberyendirler (Turner, 2019, s. 275). Batı dışı toplumlarda çağdaşlaşma söylemi bağlamında gündeme gelen “*Neden geri kaldık, Batılılaşamadık?*” gibi soruların günümüze kadar cevaplanmaya değer görülmesinde Weber’in Avrupa-merkezci analizleri işlevselliğini korur. Self-oryantalizmi doğuran süreç, Batı sosyolojisi ve antropolojisinin yerli aydınlarca eleştiri süzgecinden geçirilmeden kendi toplumlarına uygulamaları ile ilişkilendirilebilir. Sömürgecilere entelektüel destek için üretilen Batı sosyal bilim geleneğinin ürünü bilgiler Orta Doğu’da, Kuzey Afrika’da yerli aydınlarca korunmuştur. Durkheimci sosyoloji kendi tarihselliği göz ardı edilerek Cezayir, Tunus, Türkiye gibi birçok ülkede başat çözümleme aracı olarak kullanılmıştır (Turner, 1984, s. 10-11).

Yaralı Bilinçten Kültürel Melezliğe

Modernleşme ve sömürgecilik süreçlerine maruz kalan toplumlar geleneksel kültürleri ile Batı kültürü arasında ikilemler yaşarlar. İki kültür arasında sıkışmayı, kültürler arasında kararsızlık yaşamayı Shayegan, “yaralı bilinç” olarak adlandırır. Batı dışı toplumlar, öz tarihsel

deneyimlerine aykırı olan modern kültür görünüşleriyle dışsal etkiler sonucu karşılaşmışlardır. Bu karşılaşma onların bilinçlerinde bölünmelere sebep olmuştur. Esasında yaralı bilincin atıfta bulunduğu “arada kalma” (ambivalence) kavramlaştırması Sartre’ye aittir. Fanon’un da Cezayir’in statüsü bağlamında dikkat çektiği bu olguyu Shayegan, tarihsel-varoluşsal yorumlarla zenginleştirmiştir. Said de gerçeklik ile onun temsili arasındaki bilinç parçalanması bağlamında yaralı bilinç kavramına başvurmuştur (Young, 2016, s. 282, 391).

Shayegan’a (1991, s. 82-86) göre, Batı ile Batı-dışı arasında yapılan tarihsel ve ontolojik ayırım, diğer bir deyişle modernle gelenekselin karşılaşması post-kolonyal bireylerde ikilik ya da bilinç bölünmesi yaratır. Yaralı bilinç; bu bölünmeyi ortadan kaldırmak, birbirini tutmayan iki dünyayı bir bilginin tutarlı bütünlüğünde özdeşleştirmek için çoğu zaman bilinçsizce “yamalama” tekniği kullanır. Böylece modern ve geleneksel olarak kodlanan iki karşıt görüşün birbirine iliştilmesiyle “çarpıklık”, melezlik ortaya çıkar. Söyleme iliştilen yamanın doğasının laik ya da dinsel olması sonucun melezliğini değiştirmez. Söylem ya yamandığı zeminden “ileride” ya da ondan “geride” olacaktır. Ancak hiçbir zaman gerçeklikle uyuşmayacaktır. Shayegan’a göre Batı dışı toplumların modernleşme süreçleri, onlar “büyü bozumu” yaşamadıklarından “yamalama” tekniğinden ayrı düşünülemez. Farklı tarihsel tecrübelerle inşa edilen iki dünyanın karşılaşmasının sebep olduğu dilemma, değişim dengesini buluncaya kadar Doğu’nun kültürel şizofrenisini beslemeye devam edecektir.

Bhabha, yaralı bilinç ve kararsızlık statüsüne çözüm olarak “kültürel melezlik” kavramını önerir. Onun esin kaynakları arasında Gandhi’nin kültürler arası etkileşim pratiği olarak gündeme getirdiği kültürel melezlik yaklaşımı yer alır. Gandhi’ye göre gelenen noktada Hindistan kültürü geçmişteki bir öze dönerek kendini kuramayacaktır. Yine bu kültür, başkalarının deneyimlerini tekrarlayarak geciktiği dünyeviliğini inşa edemeyecektir. Bu durumda tek çözüm kendi gerçekliği/ihtiyaçları ile dünyanın gerçekliği/ihtiyaçları arasında bir uzlaşım noktası bulmaktır. Post-kolonyal özne için kültürel melezlik hayatiyet taşıyan bir stratejidir. Gandhi’den aldığı kültürel melezlik kavramını dünyanın olumlandığı varoluşsal bir pratiğe dönüştüren Bhabha’ya göre baskın evrensel kültürü reddetmek rasyonel değildir. Diğer taraftan o, kültürlerin gelişiminde “özcü” devamlılık yerine farklı kültürlerin birbirleriyle etkileşimlerinin esas olduğunu vurgular. Nitekim bu süreçlerle kültürler arası katı sınırlar ve kültürün saf özü kaybolur. Bu yaklaşıma göre kolonyal, emperyalist yöntemlerle modern kültürün yerli kültürleri baskılamaları yanlış ise de yaratılan melezlik zemini yerli kültürler için bir fırsat olarak görülmelidir. Kısacası post-kolonyal kültürler için modern kültürün reddedilmesindenense değerlendirilmesi daha doğru olacaktır (Young, 2016, s. 345-349).

Bhabha’nın post-kolonyal okumaya katkısı birbirlerine karşıt söylemler geliştiren sömürge öznesi ve nesnesinin dünyevi pratiklerine dikkat çekmesidir. Evet, sömürgecilik sömürülenler için büyük mağduriyetler yaratmıştır ama bütün yaşananları salt edilgenlik söylemlerine indirgemek yanlıştır. Yapılması gereken kolonyal tecrübenin hayatın maddi boyutuna karşılık gelen taraflarını inkâr etmek yerine insani tecrübeye kaçınılmaz olan başkasını taklit ve kültürel etkileşime odaklanmaktır. Onun analizinde taklit, içinde öteki üzerinden kendini yeniden inşa etme içeren ve alay edilesi olsa da yanlış olmayan kültürel bir süreçtir. Aynı şekilde melezlik de kültürün doğasında bulunan zenginleştirici bir tecrübedir (Bhabha, 2016, s. 173-179; 218).

Bhabha’nın kültürel melezlik kavramı, kültürlerle özcü yaklaşılmasını ve onların doğallaştırılmasını bertaraf etme amacı güder. O, dikkatleri kolonyal özne ile nesnenin karşılaşmasıyla vücuda gelen “alana” çeker. Bu alan açığa çıkınca onun ne söz konusu özneye ne de söz konusu nesneye ait olmadığı görülür. Bhabha, her iki tarafın kültürünün etkileşimi ile melez kültürün inşa edileceği bu alanı “üçüncü alan/third space” olarak adlandırır. Söz konusu karşılaşmada çelişkiye, tekrara, belirsizliğe, özcülüğe, reddiyeye ve kutuplaşmaya izin

vermeyen bu alan kolonyal özne ile nesne arasındaki müzakerenin yapıldığı mekândır. Bhabha'ya göre insanlık tarihi boyunca konumlandığımız kültürlerarası sınırlarda süregelen kültürel karşılaşmaların bitimsiz üretimlerine maruz kalmaktayız. Neticede kimliklerimizi bu temsili alanda çeşitli ve çoğu zaman çelişkili anlam sistemlerine göre inşa ederiz (Frenkel, 2008, s. 928).

Çağdaşlaşma Söylemi

Çağdaşlaşma söylemi, yenileşmeye işaret eden birbirinden farklı kavram içeriklerinin çağdaşlaşma şemsiyesi altından toplanmasıyla şekillenir. Çağdaşlaşma ile modernleşme, asrileşme, Batılılaşma ve yenileşme kavramları zaman zaman birbirlerinin yerlerine kullanılır. Bu kullanım tercihlerinde söylemi süsleme, ilgili süreçleri olumlama eğilimleri etkilidir. Bunun yanında aralarında önemli farklar bulunan bu kavramlardan birini kullanıp diğerini kastetmek düşünce ve bilim üretmek bir yana gündelik iletişimi bile zorlaştırmaktadır. Mesela Batılılaşma, Batı ve onun dışındakiler ayrımını esas alan, belirgin bir Batı'nın bulunduğu varsayımına dayanır. Hâlbuki "Batı"nın ne olduğu olanca bütünlük görünümüne rağmen tarihin hiçbir döneminde belirgin olmamıştır. Buna rağmen Batılılaşma Batı'nın sahip olduğu farz edilen şeylere onun gibi olmayanın ulaşmaya çabalamasını ifade eder. Genelde modernleşmenin karşılığı olarak kullanılan çağdaşlaşma ise benzer şekilde çağın dışı veya gerisinde olduğu tespit edilen grup veya toplumun, içeriği müphem olan çağa taşınmasıdır. Çağın müphem içeriği bu topraklarda en azından yüz elli yıldır Batı'nın mevcut hâli ile doldurulmaktadır. Çağın bu şekilde tanımlanmasında güç esastır. Çağdaş olmak aynı çağda yaşamaktan öte gücü elinde bulunanlara öykünerek onların ulaştıklarını elde etmeye çalışmaktır. Batı olarak nitelenen ülkelerde kavram, kendi tabii tarihleri ile ilgili bir sürece işaret ederken Batı dışı toplumlarda ahlaki ve toplumsal ilişkilerde Batı'ya benzemek olarak anlaşılmıştır. Evrimci bir anlayışla insanlığın en gelişmiş kültür ve medeniyetini geliştirdiğine inanan Batılı için modernlik/çağdaşlık, onun mevcut durumu iken Batı dışı toplumlar için ulaşılması gereken bir hedeftir (Görgün, 2008, s. 42-45).

Osmanlı Dönemi'nde askerlik ve eğitim alanlarında başlayıp diğer alanlara doğru genişleyen değişme, başkalaşma ve gelişmelere sebep olan "tarihi yakalama, geride kalmama, güç kazanma" çabalarına çeşitli isimler verilmiştir. 18. yüzyılın başlarında önce teceddüt, ıslahat daha sonra tanzimat olarak adlandırılan bu çabalar, devletin merkezinde çeşitli kesimlerin farklı yaşayış biçimlerini de ifade edecek şekilde asrilik, asrileşme gibi kavramlarla anılmıştır. İlerlemeyi ve gücü Batı temsil ettiğinden Osmanlı'nın son döneminde ve Cumhuriyet'in başlarında Batılılaşma olarak karşımıza çıkan bu adlandırma ile muasırlaşma, muasır medeniyet seviyesine ulaşma gibi tabirler yer değiştirmiştir. Dilde sadeleşme hareketinin etkisiyle de bütün bu kavramların yerini alacak şekilde çağdaşlaşma ifadesi benimsenmiştir (Hanioğlu, 1992, s. 148).

Çağdaşlaşma söylemi kendini, kaçınılmaz olan değişim karşısında tavır alma ihtiyacıyla meşrulaştırır. Kaçınılmaz değişimin göstergeleri Avrupa'da gelişen Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'dir. Değişimin sonuçlarına ayak uyduramayan Osmanlı Devleti dağılmış, yerine birey-toplum-devlet-çevre ilişkilerini yeni baştan kurgulayan bir devlet kurulmuştur. Osmanlı'nın dağılma ve parçalanmasına çareler arayan aydınların; Osmanlıcı, İslamcı, Türkçü ve Batıcı görüşleri yeni devletin kuruluşundaki düşünsel çerçeveyi belirlemiştir. İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçişin sorunlarının "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim ve Garp medeniyetindenim" formülüyle çözüme kavuşturulacağına inanılmıştır. Merkezden çevreye, yukarıdan aşağıya kurgulanan sekülerizm esaslı eğitim, siyaset, din, aile ve ekonomi düzenlemeleriyle çağdaşlaşmak amaçlanmıştır. Temel dinamikleri Atatürk ilke ve inkılapları olan modern ulus devlet yapılanmasının, öncelikli ve bütüncül hedefi ise çağdaşlaşma yolunda yeni bir toplum ve birey inşa etmek olmuştur (Beşirli, 2023, s. 270-274).

Çağdaşlaşma söylemi Avrupa-merkezci modernleşme anlayışı doğrultusunda olan biteni açıklamada zorluk çekmez. Erken Cumhuriyet Dönemi'ne göre daha az kullanılıyor olsa da bu söylem, çeşitli vesilelerle sorgulayıcı yaklaşımlar eleştirilerek canlı tutulmaya çalışılır. Görece güncel bir örnek olarak 2012'de düzenlenen bir çalıştayın sunuşunda söylem şöyle savunulur:

Sanki Avrupa'nın hasta monarşisinden itibarlı, çağcıl bir hukuk düzeni olan Cumhuriyet'e geçilmemiş; derhâl arkaik bir sistem terk edilerek çağcıl bir eğitim benimsenmemiş; hiçbir İslam ve Doğu ülkesinde görülmeyen din-devlet ayırımını hedefleyen laiklik uygulamasına geçilmemiş; okuryazar oranı harf devrimi ile yine Doğu'da rastlanmayan düzeylere kısa sürede çıkarılmamış; kıyafet devrimi ile pejmürde görünüm erkeklerde ve kara çarşaf kadınlarda atılarak Batılı ve göz kamaştırıcı bir kültür dünyasına adım atılmamış; cinsiyet ayrımı yapılmaksızın tüm yurttaşlara seçme ve seçilme hakkı tanınmamış; kadın erkek eşitliği sağlanmamış; yüzyıllardır dinin arkasına itilen Türk ulusal kimliği yeni Cumhuriyet'e dil ve tarih alanlarındaki uzun uğraşlarla benimsetilmeye, hümanist, çağdaş sanat ve bilimler göz ardı edilmeden çalıştırılmamış; büyük hukuki ve sosyal devrimler yapılmamış; sağlık, ulaştırma gibi alanlarda büyük atılımlara girilmemiş; sağlam bir ekonomik yapılanmanın temelleri atılmamış; Düyunu Umumiye borçları ödenmemiş, birçok yabancı tesis ulusallaştırılmamış, 1929 Büyük Ekonomik Dünya Buhranı fakir bütçe olanaklarıyla çok az hasarla atlatılmamış; Ulu Önder Atatürk'ün erken kaybının yaraları sarılmadan II. Dünya Savaşı belası büyük zorluklar pahasına atlatılıp çok partili demokratik yaşama geçilmemiş gibi bütün bakışlar ısrarla tarihsel konjonktürün zorunluluğu olan yaşamsal bazı önlemlerin abartılarak insafsızca eleştirisine odaklanmıştır (Mülkiyeliler Birliği, Sunuş, 2013, s. 14-15).³

Söylemin sahipleri çağdaşlaşma eleştirisi yapanları Cumhuriyeti "bir başarısızlık tarihi" olarak okumakla itham etmektedirler. Söylem sahiplerine göre çok partili hayata geçişle birlikte çağdaşlaşma karşıtlığı planlı bir şekilde resmi bir politikaya dönüşmüş, tarih ve eğitim bu amaçlara uygun ideolojik değişimlere tabi tutulmuştur (Mülkiyeliler Birliği, Sunuş, 2013, s. 16). Görüldüğü üzere çağdaşlaşma söylemi "ilerici" tavrıyla tereddütsüz Avrupa-merkezci modernleşme tecrübesini savunmakta, karşı argümanları geçmişin bütün olumsuzluklarına taraftar göstermektedir.

Çağdaşlaşma söylemi; yeniye, eskiden kopmaya yaptığı vurgu ile Doğu'nun edilgenlik sorununun çözümünü üstlenir görünür. Söylemin modernleşmenin önüne geçirilmesi ise kâğıt üzerinde Batı'nın etik, kültürel değerleri ve toplumsal yapısı ile teknik, idari ve ekonomik tecrübelerinin ayrılabilmesine imkân tanır. Buna göre eğer Doğu; kararlı bir liderle bilim, teknik, yönetim, eğitim, sanayi ve kılık-kıyafet gibi görünür alanlarda planlı bir uygulamaya girişirse Batı karşısındaki edilgenlikten kurtulabilecektir. Post-kolonyalist okuma açısından söz konusu tutum; modernizmin araçsal aklına; pozitivist, oryantalist ve Aydınlanmacı şablonlara dayanarak Batı modernitesini şekle ve görüntüye indirgediğinden faillik-edilgenlik gerilimini aşma potansiyelinden mahrumdur.

Niyazi Berkes'te Çağdaşlaşma Söylemi

Cumhuriyet Dönemi ilk kuşak sosyal bilimcilerinin öncülerinden Niyazi Berkes (1908-1988), Cumhuriyet'e ve Atatürk inkılaplarına duyduğu bağlılıkla tanınır. Onun bu bağlılığı ve geleneksel toplumdan çağdaşlaşmış (laikleşmiş) topluma geçişe odaklanması bütün yazılarına sinmiştir. Berkes'e göre Atatürk'ün inkılaplarıyla ulaşmak istediği hedeflerden onun ölümünden sonra sapılmıştır. Berkes çağdaşlaşmayı, "çağ/asır" anlamına gelen, Latince "saeculum" kökünden gelen sekülerleşmenin tam karşılığı olarak görür. Ona göre sekülerlik kavramı; ekonomide, siyasette, eğitimde ve aile hayatında kutsalın referans alınmamasını ifade ettiğinden çağdaşlığa göre tercihe şayandır (Berkes, 2012, s. 18-23).

³ Alıntının imlâ hataları yazarlarına aittir.

Berkes'e göre "çağa uymak" ya da "onun gereklerine uyacak biçimde değişmek" anlamına geldiğinden "asrılık", hem sekülerlik hem de çağdaşlık sözcüklerini karşılar. Ancak bu sözcük belli kesimler tarafından "züppelik, köksüzlük, yüzeysellik, dinsizlik" anlamlarına gelmeye başlayınca yerine "muasırlaşma" teklif edilmiştir. "Laiklik" sözcüğünün asrılık ve muasırlaşmanın yerine kullanılmaya başladığını söyleyen Berkes (2012, s. 18-19), çalışmasının asıl konusu din-devlet işlerinin ayrılmasından öte "*kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma*" olduğundan sekülerleşme ve çağdaşlaşma sözcüklerini tercih ettiğini belirtir. Kısacası o çağdaşlaşmayı, toplumun kutsal otorite kaynaklı tüm değerlerden arındırılması, laiklik/sekülerlik olarak anlar.⁴

Berkes'in (2012, s. 19) çağdaşlaşma söyleminde Avrupa- merkezci tutum açıktır. Berkes, toplum yaşamında gelenek yerine zamanın gereklerinin insan davranışlarına yol göstermesi gerektiğini açıklarken Katoliklik'ten fazla esneklik gösterebildiği için Protestanlığı örnek gösterir. Ona göre "*...bütün dünya ister istemez batılılaşmak zorundadır. Bu yolda gitmeyenler varlıklarını yitirmekte, yok olmaktadır. Bu yolda gitmek isteyip de yolunu bulamayanlar ya da bu yolda gitmenin karşısında olan kişilikleri çok güçlü olanlar, benliklerinden çok şey feda etmek zorundadırlar*" (2012, s. 28).

Berkes, eserlerinde rasyonelleşme ile yer yer dinin yerine kullandığı gelenek arasında bir zıtlık kurgular. Ona göre çağdaşlaşmanın önündeki engellerin başında dinin gelenekselleşmesi ile ortaya çıkan olgular yer alır. Bazı geleneksel uygulamalar da din hâline getirilmiştir. Onun metinlerinde gelenek bir ölçüde modernliğe direnç gösteren arızı bir unsur olarak kabul edilir. Ona göre çağdaşlaşma hedefine ulaşabilmek için din-gelenek etkileşimiyle ortaya çıkan bu tür engeller oradan kaldırılmalıdır. Haddizatında Osmanlı-Türk modernleşmesinde çağdaşlaşma, "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" sürecidir. Gelenek ile modernite arasında keskin bir karşıtlık tasavvur eden Berkes'e göre çağdaşlaşma, gelenek yerine çağın gereklerinin esas alınmasıdır.

Laikleşme/çağdaşlaşma sürecini Batılı toplumlarla karşılaştırmalı olarak inceleyen Berkes, bu sürecin Osmanlı-Türk çağdaşlaşmasında Fransa'da olduğundan daha karmaşık ve kapsamlı olduğunu savunur. Zira ona göre mesele yalnızca siyasi ve dinî otoritenin ayrılması meselesi değil tüm toplum kurumlarında dinî/geleneksel otorite yerine dünyanın gereklerinin hayatı şekillendirmesi ihtiyacıdır (Berkes, 2012, s. 19-25). Bu doğrultuda hareket edenleri ilerici, engelleyici tavır takınanlar gerici olarak niteleyen Berkes, değişim analizini evrimci ilerleme şablonuna oturtur.

Avrupa Merkezilik ve İlerlemeci Tarih Anlayışı

Kendi tarih tecrübesini evrenselleştiren Avrupa merkezci düşünceye göre ilerleme ve gelişmenin son durağı Avrupa uygarlığıdır. Farklı yollardan da olsa Hegel'in, Marx'ın ve başkalarının toplumsal tarih ve gelişme aşamalarına dair araştırmalarının çıkış noktası ve örneği Avrupa tecrübesidir. Buna göre insanlık; verimliliği ve üretici gücünü geliştirmek, sanayi toplumuna ulaşmak için Avrupa'nın geçirdiği evreleri geçirmelidir. Söz konusu teorik açıklamalarda Avrupa dışı toplumlar için farklı seyirlerle ulaşılabilecek nihai gelecek özgürlük, sermaye birikimi gibi özelliklerle tebarüz eden Avrupa uygarlığıdır. "Gelişmekte olan ülkelerin" kurtuluşu, ilerlemeleri Batı'nın yaşadığı fikrî ve pratik tecrübeleri örnek almalarına

⁴ Bilindiği gibi Berkes, 1964'te yayımladığı "The Development of Secularism in Turkey" adlı çalışmasının 1973'te yayımlanan Türkçesine "Türkiye'de Çağdaşlaşma" ismini vermiştir. Ona göre toplumsal değişme sekülerlik yönünde olduğundan çağdaşlaşma da aynı yönde bir değişimdir.

bağlıdır (Kartal, 2015, s. 242-243). Wallerstein (1997, s. 22, 30), sosyal bilimlerin ikilemleri bağlamında Avrupa merkezilikle ilerleme düşüncesi arasından doğrudan bir ilişki olduğunu belirtir. Ona göre sosyal bilimlerin Avrupa merkeziliği, başka niteliklerinin yanında tüm dünyaya belli bir ilerleme teorisi dayatmada kendini gösterir. 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın büyük bölümünde Avrupa'nın hâkim görüşü olan ilerlemecilik, dünya tarihinin temel açıklaması ve neredeyse tüm aşama teorilerinin mantığını oluşturur.

Çağdaşlaşma söyleminin karakteristik özelliklerinden birisi ilerlemeci tarih anlayışına dayanmasıdır. İlerleme düşüncesi, Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde var olan insanlığın Tanrı'nın belirlediği ereğe doğru ilerlediği fikrinin Aydınlanma döneminde iyice belirginleşen seküler görünümüne dayanır. Aydınlanma düşünürleri, ilerleme ile özgürleşme arasında ilişki kurarak tarihi, insanın yetkinleşmesinin sahnesi olarak değerlendirmişlerdir. Böylece bilim sayesinde doğanın boyunduruğundan kurtulan insanlık, adım adım dinin ve devletin kısıtlamalarından özgürleşecektir. Pozitivist bilim anlayışının beslediği sekülerleşme süreçleriyle ilerleme, evrim ve gelişme kavramları birbirinin yerine kullanır olmuştur. Tarihin nihai bir amacı vardır ve insanlık bu amaca doğru adım adım ilerlemektedir, düşüncesi Avrupa'da modern dönemde cazibesini artırmış, nihayet 19. yüzyılda evrensel bir kabul görmüştür. Bu dönemde tarihçilerin çoğu tarihin belli bir yöne doğru ilerlediği, bu yönün insanlığı iyiye götürdüğü inancını paylaşırlar (Nisbet, 1994, s. 172-174; Carr, 2011, s. 171-172).

İlerleme fikrinin 19. yüzyıldaki en büyük temsilcisi Hegel'e göre insanlık tarihi, zorunluluğuna kayıtsız kalınamayacak özgürlük bilincine sahip bir ilerlemeden ibarettir. Ona göre tarih; Oryantal, Antik Yunan, Roma ve Alman evrelerinde olduğu gibi daha iyi ve yetkin olana doğru sürekli bir ilerleyiştir. Dünya tarihinin amacı tinin kendi bilincini dünyada nesnel olarak gerçekleştirilmesi, meydana getirmesidir. Hegel, bu amaca ulaşmada kendi gerçekliğine erişmenin sonsuz zorunluluğundan doğan özgürlük kavramına merkezi bir rol biçer. Ona göre özgürlük kendi kendisinin, tinin biricik ereğidir. O hâlde dünya tarihi, bu ereğin aşama aşama ilerleyişinin sahnesidir (Hegel, 2014, s. 70-81). Berkes'in çağdaşlaşma söylemini dayandırdığı ilerlemeci tarih anlayışı ve bu anlayışa dayanarak ulaştığı sonuçlarla Hegel'in tarih tasavvuru arasında koşutluklar bulunduğu açıktır (Ereker ve Özer, 2020, s. 1419). Cumhuriyet'in kuruluşunu toplumsal gelişmenin en ileri aşaması olarak gören Berkes'e göre bundan önceki tarihî dönemlerin işlevi bu ileri aşamayı hazırlamaktan ibarettir. Diğer bir deyişle "gerileme" ve "çöküş" olarak nitelenen tarihî dönemler, nihai ve kaçınılmaz evre olan Cumhuriyet'e hazırlık işlevi gördüklerinden gerçekte ilerleme süreçleridir (Yıldız, 2012, s. 11).

18. yüzyıl sonrası Osmanlı tarihini Hegel'in diyalektik tarih görüşünü hatırlatan bir yaklaşımla açıklayan Berkes, bundan önceki dönemde Avrupa karşısından gerileme sebepleri yanlış tespit edildiğinden Osmanlı'da ilerleme fikri yerine "ıslah" anlayışının geliştiğini savunur. Berkes'e göre gelenekçi bir düşüncede yenileşme, çağdaşlaşma kavramları yoktur (Berkes, 2012, s. 39). Başka bir eserinde Berkes, Osmanlı yönetici ve aydınlarının gelenekçi düşünce ile uygarlığın değişen yeni ekonomik zihniyetini kavrayamadıklarını savunur. Bu sebeple onlarda içselleştirilmiş değişim vizyonu gelişmemiştir (Berkes, 2012, s. 15-21). Berkes, *Asya Mektupları*'nda (1976) da aynı düşüncüyü Hindistan ve Pakistan'dan örneklerle genelleştirir. Bu dikotomik yaklaşımda o, bir tarafa ilerlemeye engel olarak değerlendirdiği gelenekçi görüşü diğer tarafa da Batı tipi ekonomik zihniyeti koyar.

Berkes'in çağdaşlaşma söyleminde Avrupa'nın sömürgeci ve emperyalist geçmişi yeterince sorunsallaştırılmaz. Bilakis aydınlanmacı ideallerin evrenselleştirilmesi doğrultusunda Avrupa-merkezci çıkarımlarda bulunulur. Onun yazılarında Anadolu'da gelişen Anadolu kurtuluş mücadelesinin anti-emperyalist boyutu gündeme getirilse de "medenileştirme misyonu" ideolojisinin söylemleri, Batı medeniyetinin evrenselliği iddiası eleştiri konusu yapılmaz. Bu tutum onun ilerleme ve ilerlemeci tarih anlayışıyla uyumludur. Ona göre iç ve dış

kaynaklı tarihi olaylar zorunlu bir şekilde Cumhuriyet'in doğmasına sebep olmuştur (Berkes, 2012, s. 13).

Kavramcı Aşkınlaştırmalar: Doğu Despotizmi, Kutsallaştırılmış Gelenek

Osmanlı yenileşme tecrübesiyle Cumhuriyet Dönemi'ni tarihsel determinist ve teleolojik bir yaklaşımla birbirine bağlayan Berkes, kalkış noktası olarak Osmanlı Devleti'ni siyasal ve toplumsal açıdan tanımlamaya ihtiyaç duyar. Chicago'da yazdığı ilk İngilizce makalesinde Osmanlı'yı "teokratik bir monarşi" olarak niteleyen genç Berkes (1936), daha sonra bu görüşünden vazgeçer. Ona göre Osmanlı, teokratik bir şeriat düzenine değil din ile iç içe geçmiş, kutsallaştırılmış geleneğin yön verdiği bir düzene sahiptir. Berkes (2012, s. 30) "nizam-ı âlem", "kanun-u kadîm" ve "devlet ebed-müddet" gibi unsurlara sahip olan bu düzeni Weber'in kavramıyla "patrimonyal" bir düzen olarak tanımlar. Buna göre "Tanrı'nın koyduğu kanun-u kadime dayalı" değişime kapalı düzeni, onun yeryüzündeki gölgesi olan padişah koruyacaktır. Bu şekilde kutsallaştırılmış geleneğin boyunduruğu altında şekillenen toplumsal ve siyasal hayatta değişim yerine düzen esastır. Bu tanımlamayla Berkes, çağdaşlaşma söylemi için ihtiyaç duyduğu diyalektik aracı elde eder.

Feodalizm, teokrasi ve tiranlıktan farklı olduğunu vurguladığı Osmanlı devlet yapısını despotizm/padişahlık rejimi kavramıyla inceleyen Berkes'e göre devletin tâbi olduğu gelenek; siyasal açıdan Doğu despotizmi, dinî açıdan Sünnî halifelik geleneğidir (Berkes, 2012, s. 25-27). Onun bu kavramları tercih sebebi, bütün Osmanlı yenileşme tecrübesinin ilerlemeci tarih görüşü doğrultusunda Cumhuriyet'in doğuşuna hizmet ettiği temel savını kurmaya yönelik görünmektedir. Onun incelemesinde Türkiye'de çağdaşlaşma/sekülerleşme, temel niteliği "geleneksellik" olan toplumsal ve siyasal bir yapıdan rasyonel ve seküler bir yapıya aşama aşama ilerlemektir. Ona göre söz konusu gelenekselliğin unsurları din, halife padişahlığı ve Doğu despotizmidir (Berkes, 2012, s. 30). Türkiye'de Çağdaşlaşma'nın kavramsal tercihleri ve inceleme şeması, Berkes'in Avrupa'da uzun yüzyıllarda gelişen Doğu analizleri birikiminden azami ölçüde yararlandığını göstermektedir.

Osmanlı devlet ve toplum yapısı birçok oryantalist, seyyah ve düşünür tarafından patrimonyalizm ve "doğu despotizmi" kavramlarıyla nitelenmiştir. Doğu'yu durağan, irrasyonel ve despotik; Batı'yı dinamik, rasyonel ve demokratik olarak niteleyen oryantalist şablona uygun söz konusu kavram çifti modernleşme kuramlarının yardımıyla 20. yüzyılın önemli bir bölümünde yaygın olarak kullanılmıştır. Aydınlanma düşünürleri Osmanlı Devleti'ni, bütün mülk ve idarenin tek bir kişiye bağlı olduğu keyfi ve yolsuz bir yönetim olarak tanımladıkları "oryantal despotizmin" tipik örneği olarak nitelemişlerdir (Doğan, 2011, s. 170). Söz konusu kavramların doğuşu ve yaygınlaşması incelendiğinde Avrupalıların rasyonel, yeniliğe açık ve üstün kültüre sahip oldukları varsayımının temel alındığı görülür. Montesquieu'dan Weber'e, ardından modernleşme kuramcılarına kadar despotizm kavramının kullanıldığı hemen her bağlamda tartışmalı özcü bakış etkilidir. Turner'a (1997, s. 23-30) göre "sivil toplum" ve "bireycilik" gibi kavramların yanında "doğu despotizmi" kavramlaştırması Locke'tan, Mill ve Montesquieu'ya kadar birçok düşünürün kendi ülkelerinde yaşadıkları endişeler doğrultusunda geliştirilmiştir. Doğu da onların incelemelerinde söz konusu endişelerin somut bir örneği olarak tasavvur edilmiştir.

Turner, Weber'in patrimonyalizm kuramıyla yaptığı analizleri oryantalist önyargıya bağlar. Ona göre Weber'in patrimonyalizm kavramı, hiçbir ampirik vakada bütünüyle gözlemlenemeyecek saf bir tiplendirmeden ibarettir (Turner, 2019, s. 169). Weber'in Doğu toplumlarını analizde kullandığı patrimonyalizm ve onun aşırı bir biçimi olan ve doğrudan Osmanlı sultanlarına atıfla kullanılan "sultanizm" kavramı her ne kadar bazı tarihsel gerçeklere işaret ediyor olsalar da Avrupa merkezci, tarihsel gelişmeleri ve değişimi incelemede yetersiz

kavramlardır. Onun Osmanlı toplum ve devlet yapısını söz konusu kavramlarla açıklamaya çalışması, yüzyıllardır Avrupa’da dolaşımında olan Doğu hakkındaki anlayışı kendi tipleştirme yöntemi doğrultusunda tekrarlamaktan ibarettir (Doğan, 2011, s. 178). Avrupa’da yapılan Doğu değerlendirmeleri birikimi göz önünde tutulduğundan Berkes’in çağdaşlaşma söyleminin self-oryantalist niteliği açığa çıkmaktadır.

Berkes, çağdaşlaşmayı Batılı değerlere ulaşmak olarak sunmakla birlikte Osmanlı’nın Batı’nın (sırasıyla Fransa, İngiltere, Alman) uydusu durumuna düşmesinin doğurduğu felaketlere dikkat çekmekten geri durmaz. Ona göre 18. ve 19. yüzyılların yenileşme çabaları Batı uygarlığının yeniliklerini kavrayıp bunları uygulamanın yollarını bularak ekonomik ve kültürel yaşama yeni bir yön verme çabasından çok uzaktır (Berkes, 1975, s. 178-184). Osmanlı modernleşmesinin özgün olamayışının tarihî bağlamlarını ortaya koyan Berkes, çözüm olarak Batı tecrübesini göstermekle birlikte bağımsızlığı esas alan bir modernleşme siyaseti önerir. Batı’nın Türk toplumunun Batılılaşmasıyla yalnızca kendi çıkarları için ilgilendiğinin farkında olmasına rağmen Berkes, ironik bir şekilde bu farkındalığın çeşitli yansımaları olabilecek eğilimlerden kurtulması gerektiğini vurgular. Ona göre gerçek kurtuluş, “kendimizden”, kendimizi tarihsiz bir toplum hâline getirmiş olan Osmanlılık, İslamlik ve Avrupalılık geleneklerinin kurul ve kurallarından temizlenmekle mümkündür. Bu çabada Batı fetişizmi ile şeriatçı, Osmanlıcı, ırkçı fetişizmler arasında büyük fark yoktur (Berkes, 1975, s. 179, 13).⁵

Modernleşme yerine çağdaşlaşma kavramını tercih eden Berkes’e göre (1975, s. 160) değişim kaçınılmazdır, “hiçbir toplumun değişmesinin önüne geçilemez; ona engel olmak isteyen çabalar bile değişmelere yol açar”. Berkes, Osmanlı’nın son iki asrındaki değişimi okurken akültüralist modernleşmeci bir tutum izler. İlerlemeci, evrimci bir anlayışla başka türlü olması mümkün değildi düşüncesiyle Berkes (2012, s. 33), söz konusu dönemde adım adım Tanrı düzeni kavramından tabiat düzeni kavramına, toplum üstü anlayışlara dayanan devletten sınıf mücadelelerini esas alan hukuk devletine, gelenek kavramından terakki kavramına, denge kavramından devrim kavramına geçildiğini savunur. Ona göre iki asrın yenileşme çabalarında Osmanlı geleneği doğrultusunda geliştirilen çözümler sonuçsuz kalmıştır. Artık gidilecek tek yol “Despotik Asya İmparatorluğunun yıkıntılarından çağdaş dünyanın doğrultusuna uygun olabilecek yeni bir ulus biriminde bir rejim kurulması”dır. Bu çabalar geçmiş yenileşme tecrübelerinden bambaşka bir niteliğe sahiptir (Berkes, 2012, s. 496- 497).

Berkes, çağdaşlaşmanın önündeki ön önemli engelin din ve dinselleştirilmiş gelenek olduğunu savunur. Ona göre (1985, s. 60) Kur’an, yeni bir toplumsal yapı türüne uygun bir hukuk sistemi sunmak yerine yalnızca ahlaki ilkeler vazetmiştir. Böylece değişime direnç gösteren kesimlerin savunduğu değerler; beşerî, dolayısıyla zamana ve şartlara göre değişen değerler olarak gösterilir. Berkes’in din-toplum ilişkisine yaklaşımı reformu esas alır. Ona (1984, s. 41) göre son dönem Osmanlı idarecileri de bu yaklaşımla toplumu adım adım gelenekselden moderne yönlendirmişlerdir.

Berkes’e (2012, s. 520-521) göre Cumhuriyet, “din devleti” yerine “ulus devleti” görüşünü benimseyerek çağdaşlaşma uğruna hukuk, eğitim, yazı, dil ve genel olarak yaşam ve kültür alanlarında bir dizi reforma zemin oluşturmuştur. Bu reformlar, her çeşit karşı harekete rağmen şartların zorladığı değişikliklerdir. Ona göre Türk çağdaşlaşması, tarihinde ilk kez Mustafa Kemal gibi “tutarlı ve tuttuğunu koparan bir önder” bulabildiği için söz konusu

⁵ Bu tür yaklaşımlarının doğru anlaşılması, onun eserlerinin birey, entelektüel kimlik ve akademik nitelik açılarından bütünlüklü bir incelememeye tabi tutulmasını gerektirdiği açıktır. Bu doğrultuda örnek iki çalışma için bk. Kayalı, 2002, s. 89-106; Yıldız, 2012.

reformlara muvaffak olabilmıştır. Onun önderliğinde gerçekleştirilen devrimler, belli bir mantığa göre birbirlerini zorunlu olarak takip eden, Türk toplumunu çağdaş Batı uygarlığı yörüngesine sokma amacı taşıyan hamlelerdir. Cumhuriyet Dönemindeki devrimlerin önceki dönemlerde gündeme gelmiş ve tartışılmış meseleler olduğunu belirten Berkes (2012, s. 523), bunların hayata geçirilmesinin ise ancak saltanat-hilafet sisteminin kaldırılmasıyla mümkün olabildiğini savunur. Ona göre Cumhuriyet Dönemi'nde, daha önceden girişilen yenileşme teşebbüslerine çağdaş uygarlığa uygun olacak şekilde tutarlılık ve bütünlük kazandırılmıştır.

Çağdaşlaşma söyleminde önemli konulardan biri dinin toplumsal hayattaki yeri meselesidir. Berkes'e (2012, s. 536-546) göre Cumhuriyet Dönemi'nden önce de tartışılmış olan bu mesele, bu dönemde yeni bir bağlamda tartışılma imkânına kavuşmuştur. Berkes'in çağdaşlaşma anlayışında "*bir demokratik ilke olarak otonom din özgürlüğü*"ne yer yoktur. Çünkü tarihsel sürecin itişleriyle kaçınılmaz olan çağdaşlaşma doğrultusunda siyasal rejim, hukuktan günlük alışkanlıklara kadar hayatın her alanına müdahil olma yetkisine kavuşmuştur. Çağdaş toplumda halkın egemenliği üstünde başka bir egemenliğe yer olmadığından dinin toplumda ve siyasal yaşamda etkinliği söz konusu olamaz. Berkes'e göre dinin toplumsal hayata dair düzenlemeleri İslam bağlamında dinî olmaktan ziyade siyasal içeriktedir. Dolayısıyla laiklik, dinî alana müdahaleyi engellemeye araç kılınamaz. "Din sorununu" toplum için varoluşsal bir sorun olarak gören Berkes, çağdaşlaşma/Batılılaşma uğruna toplumun inanç ve değerlerine müdahaleyi meşrulaştıracak yaklaşımlara sahiptir.

Kültürel Müzakere ve Sentezden İçselleştirilmiş Oryantalizme

Batı ile kültürel alışveriş ya da müzakere Osmanlı'nın son yüzyılından 1920'lerin ilk yarısına kadar çeşitli şekillerde gündeme gelmiştir. Daha açıkçası 19. yüzyılın Osmanlı aydını ideolojik olarak hangi pozisyonda olursa olsun Batı ile kültürel alışverişi zorunluluk olarak görmüştür. En uçta gözüken Batıcı aydınlar bile nihai tahlilde Batı'yı kendi konumlarından algıladıklarından mutlak anlamda bir teslimiyet görüntüsü vermemişlerdir (Görgün, 2008, s. 47). Diğer taraftan Meşrutiyet aydınlarının çoğu Avrupa'da önemli ölçüde toprağa sahip olmanın da verdiği güvenle Avrupa'ya aidiyet duygusu geliştirmişlerdir. 19. yüzyılın siyasî gelişmeleri de "Avrupalı Osmanlı" imajına katkı sağlamıştır. Roman, tiyatro, çok sesli müzik gibi Batılı, özellikle Fransız kültürel unsurlarının yaygınlaşmasıyla eğitilmiş, şehrli üst sınıflarda farklı aidiyetler gelişmiştir. Böyle kimseler kendilerine "dâhilî medenileştirme" misyonu yüklemişlerdir (Hanioglu, 2023, s. 643-646).

Önce 1878 Berlin Konferansı, ardından 1912-1913 Balkan Savaşları ile yaşanan kayıplar "Avrupa'ya aidiyet"in coğrafi zeminine ağır darbeler indirmiştir. Cumhuriyet'in kurulmasıyla da coğrafi temelli aidiyet vurgusu geride bırakılarak aynı medeniyeti paylaşma temelli bir program benimsenmiştir. Bu programla Türkiye, kendini Batı'nın kültür ve değerlerinin doğudaki temsilcisi olarak görmeye yönelmiş (Hanioglu, 2023, s. 649), çağdaşlaşmayı Batılılaşma olarak anlamıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde, II. Meşrutiyet'in radikal Batıcılarının görüş ve tezleri kurumsallaştırılmıştır. Bu dönemde kültürel alışveriş/müzakere yerine, kendi kültürünü geri planda bırakarak Batı kültürünün muhtelif unsurlarını eğitim ve basın yoluyla dayatan bir çağdaşlaşma modeli benimsenmiştir (Görgün, 2008, s. 47).

Türkiye'nin sorunlarının Cumhuriyet ile hedeflenen toplum ve uygarlık devriminin tamamlanmadan kalmasından kaynaklandığına inanan Berkes, öykünmeci Batıcılığı, hatta Batı kavramını ve Batılılaşma ülküsünü eleştirmekten geri durmamıştır. Ona göre Batılılaşma özelemleri devrimcilik karşıtı olmaya kadar bile varabilir (Berkes 1975, s. 7-13). Türk düşüncesinde bir Batı sorunu olduğu savıyla İslamcılar, Türkçülerin ve Batıcıların Batı'ya bakışlarındaki yanlışlıkları ortaya koyan Berkes'in üçüncülere yakın bir konumdadır. Zira onun çağdaşlaşma söylemiyle Batıcıların yaklaşımı koşutluklar taşır (Berkes, 2012, s. 415).

Berkes, Batı sorunu karşısında en makul çözümün Gökalp'in yaklaşımında bulunduğunu savunur. Gökalp'in incelemesine göre Batı uygarlığı, Orta Çağ Hıristiyanlığından ve İslam Orta Çağı'ndan farklı bir toplum, bir devlet tipi ve sivil bir ahlâk sistemi geliştirmiş; modern "ulus"lardan meydana gelen bir uluslar toplamı hâlini almıştır. Bu uygarlığın temel gerçeği akıl, aydınlık, insanlık değil; içinde dinin bile rol oynadığı ulus birimi kültürleridir. Dolayısıyla Batı uygarlığına katılmak, Batı uluslarının kültürünü almak anlamına gelmez. Batı henüz hümanist evrensel bir uygarlık olamamıştır ama Batılı ve Hıristiyan olmayan halkların Batı uygarlığına katılmasıyla bu hedefin gerçekleşmesi hızlanacaktır (Berkes (2012, s. 418). Berkes, çağdaşlaşma yolunda karşılaşılan Batı ve kültürel farklar sorunun çözümünde Gökalp'in ayrımını işlevsel bulur.

Berkes'e göre "Asya, Avrupa uygarlık ve kültür tarihlerini, ekonomik sorunlarını inceleyen tek bir bilimsel eser yazılmamış" olan Meşrutiyet döneminde Batıcılar ve İslamcıların Batı uygarlığından neyin alınıp neyin alınmayacağına ilişkin soruya verdikleri cevaplar yetersizdir. Batıcılar, olumsuz taraflarını görmezden geldikleri Batı uygarlığının Balkan Savaşı sürecinde olan bitene karşısında seyirci ya da kışkırtıcı olduklarını gördükçe zor duruma düşmüşlerdir. İslamcılar ise yüzeysel bir okuma ile Japon tecrübesini örnek göstererek çağdaş/Batı uygarlığının iyi yanlarının alınmasında mahsur görmemiş, hatta bunun için gecikmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Sadece "İslâm şeriatının kapsamadığı herhangi bir yan, Batı uygarlığına açılabilir." varsayımına dayanan bu tezdeki temel sorun neyin dinden/şeriatından neyin gelenekten sayılacağına tespitinde yoğunlaşmıştır (Berges, 2012, s. 418-420).

Berkes, çağdaşlaşma bağlamında devrimciler için kutsal sayılan Selanik'te çıkarılan *Genç Kalemler, Yeni Felsefe Mecmuası* ve *Yeni Hayat* adlı yayınlarda savunulan görüşleri, özellikle de Ziya Gökalp'in yaklaşımını olumlamaktadır. Geline aşamada Batı'nın etkisi/baskısı altında başlamış olan çağdaşlaşma yolunda eleştiriler, Batı uygarlığından Türk toplumuna yönelmiş; çağdaş uygarlığa uymayı imkânsızlaştıran etkenlerin çoğunun şeriat kapsamında sayılan alanlardan kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu noktada devreye Gökalp'in üçlü sentezi girmektedir. Ona göre çağdaş dünya; dinsel ülkelerin ve ümmet toplumlarının değil, ulusal ülkelerin ve ulusların dünyasıdır. Gökalp'in sentezindeki İslamlaşmak, dinden olmayıp Yakın Doğu Orta Çağ uygarlığından şeriata sokulan ve çağdaş uygarlığa uymayı engelleyen geleneklerden arınmak anlamına gelmektedir. Zira iki kocalı kadın olamayacağı gibi bir toplum da aynı zamanda iki uygarlıklı olamaz. Zaten İslam uygarlığının birçok unsuru çöküşle birlikte işlevini yitirmiştir. Çağdaş uygar toplumda İslam, yalnızca ulusal kültürün izin verdiği ölçüde var olabilir (Berges, 2012, s. 421-424).

Berkes'in çağdaşlaşma söylemi; Batı uygarlığını taklit etmek yerine dili ve ulusal kültürü geliştirerek çağdaşlaşmayı esas alan, ulusal kültürü Batı uygarlığına uymayı engelleyen dinî ve geleneksel unsurlardan temizlemeyi savunan bir yaklaşıma dayanır. Bu yaklaşım tıpkı Cumhuriyet'in ilanının hemen öncesinde resmî yayın organı Hâkimiyet-i Milliye'de yayımlanan "Avrupalı Türk" başlıklı metindeki gibi taklidi olumsuzlarken uyumu amaç edinir. Türklük ile Avrupalılıktan oluşan bir sentez öneren metne göre Türk halkı Avrupalıdır. Hanioğlu (2023, s. 650), yeni dönemde bu kimliğin inşasının basit bir modernleşmeyle değil içselleştirilmiş bir oryantalizmle mümkün olacağı düşüncesinin hâkim olduğunu savunur. Söz konusu olan Batı uygarlığının bütünüyle benimsendiği, bilimciliğin esas alındığı, milliyetçi, sekülerist, Sosyal Darwinist bir değişimdir. Bu süreçte öncelikle din, gelenek ve yerleşik kültüre dayanan bir "Doğu" tasavvuru inşa edilmiş, ardından geri kaldığı gerekçesiyle çağın gereklerine cevap veremeyeceğine inanılan bu yapının çağdaşlaştırılmasının zorunluluğu savunulmuştur.

Avrupa dışında başka bir medeniyet tanımayan anlayış, tepki çekmemek için "Garp'a yönelme" yerine "muasırlaşma, asrîleşme" ifadelerini tercih etmiştir. Batı medeniyetini yegâne medeniyet gören bu anlayışa göre medenîleşme, Batılılaşma ve modernleşmenin ötesinde

Sosyal Darwinist bir zorunluluktur (Hanioglu, 2023, s. 652). Dolayısıyla modernlik, İslam ve Türkçülüğün sentezine izin veren Gökalp'in "hars-medeniyet ayrımı", yeni dönemde kültür ile medeniyeti özdeşleştiren söz konusu anlayışa göre yanlış bulunmuştur (Hanioglu, 2023, s. 653-657). Tanzimat döneminin Doğu-Batı ikiliğine yeni dönemde izin verilmeyeceğine dair birçok gösterge bulunmaktadır.

Genel olarak çağdaşlaşma söylemi, modernizmin ontolojik temellerinden ve süreçlerinden yoksun olan Doğu'nun, Batı modernliğine erişemeyeceğini fark edince hedefini küçültmesi olarak yorumlanabilir. Doğu; modernizmle sömürgecilik, yağma ve savaşlar aracılığıyla tanışmış özne-nesne, ileri-geri ikiliğini göz ardı ederek Batı'nın kendine özgü modernliğine sahip olmak istemiştir. Ancak bu gerçekleşmeyince "modernin" güncel ve çağdaş olana yaptığı vurguyu öne çıkararak kendince bir çağdaşlaşma söylemi geliştirmiştir (Ulusoy, 2021, s. 3105). Bu gerçekliğe rağmen bütüncülük ve tutarlılık iddiasındaki çağdaşlaşma söylemi, elitler nezdinde sahip olduğu meşruiyetini kitlelere benimsetmeye çalışmaktan geri durmamıştır.

Çağdaşlaşma söylemi post-kolonyalist okumanın unsurlarına kayıtsız kalarak toplumsal değişime ilişkin değerlendirmelerinde kendisini yanılmaz görür. Bu yanılmazlık iddiasında Batı dışı toplumların yaşadıkları dönüşümlerin açıklanmasında hâkim olan Batılı paradigmaları dayanak edinmek etkilidir. Örneğin Berkes, 1952'den sonra Kanada McGill Üniversitesi'nde yürüttüğü danışmanlıkların önemli bir kısmında İslam toplumlarındaki çağdaşlaşma/sekülerleşme konularının çalışılmasına vesile olmuştur. Onun din-devlet ilişkileri ve çağdaşlaşma konularında bu denli yoğunlaşması, kendi ilgilerinin ötesinde Doğu despotizmi ve modernleşme kuramları çevresindeki konuların 50'li, 60'lı yıllarda Batı'da belli paradigmalara yaygın olarak çalışılmasıyla koşutluk arz eder (Yerlikaya, 2019, s. 240; Bulut, 2021, s. 146-156). Yerli aydınlar da Türkiye'nin çağdaşlaşma tecrübesini aynı kavram ve bakış açısıyla değerlendirme eğiliminde olmuşlardır.

Sonuç

Toplumsal değişim bağlamında Osmanlı ve Türk "modernleşmesi" konularını inceleyen Türkçe yayınlarda post-kolonyalist okumanın uyarı ve vurgularının yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu eksiklikte teorinin 20. yüzyılın son çeyreğinde gelişmeye başlamasının yanında Türkiye'nin fiili olarak sömürge deneyimi yaşamamasının etkili olduğu düşünülebilir. "Modernleşme sorunları" olarak nitelenen toplumsal değişim sorunlarının analizinde kuramsal perspektif sunduğu gibi söz konusu sorunların çözümünde neden yetersiz kaldığının sebeplerine de ışık tutar nitelikte olan bu çalışma, post-kolonyalizmin birikiminden daha fazla yararlanmaya davet niteliğindedir.

Çağdaşlaşma söylemi evrimci, ilerlemeci, sosyal Darwinist tutumuyla klasik sekülerleşme teorisinden yanadır. Yeniliği ve değişimi kayıtsız şartsız olumlayan bu söylem, özcü kavramcı aşkınlaştırmacılığı ile muhayyel bir Avrupa'yı/Batı'yı/çağı ulaşılması gereken ideal olarak benimser. Bu doğrultuda Berkes'in ilerlemeci tarih anlayışı Avrupa-merkezidir. Kültürel sorunlar bağlamında insan gerçekliğinin heterojen, devingen ve karmaşık doğasını göz ardı eden Berkes'e göre çağ sekülerdir. Dolayısıyla ekonomide, siyasette, eğitimde ve aile hayatında kutsal referans alınmamalı; bireysel ve toplumsal hayatta zamanın gerçeklerine uyulmalıdır. O, söz konusu pozisyonundan o kadar emindir ki bütün dünyanın ister istemez Batılılaşacağını savunur. Onun içinden çıktığı topluma dair analizinde tercih ettiği kavram ve şemalar oryantalist bakıştan beslenmekte, self-oryantalist nitelik arz etmektedir.

Avrupa-merkezci kavram ve imgelerle "kirletilmemiş bir kimlik" inşa etme, "dil ve tarih sahibi özne olma", Batı kaynaklı bilgi biçimlerini yapı sökümü uğratarak zihinleri sömürgecilik etkilerinden arındırma, metropolitende üretilenden başkasını tanımayan kanonları sorgulama,

kültürel edilginlikten kurtulup yeni diyalog zeminleri inşa etme açılarından çağdaşlaşma söyleminin post-kolonyalist okuması işlevseldir. Zira geçmişi anlamlandırış biçimlerimiz, kendimizi ve içinde yaşadığımız dünyayı anlamamız açısından büyük önem taşır. İçinde yaşadığımız topluma dair tanımlar kendi tecrübelerimiz yerine Batı'nın deneyimlerine dayandırıldığında ulaşacağımız sonuç kendi modernliğimiz olmayacaktır.

Çağdaşlaşma söyleminin post-kolonyalist okuması, Batı dışı toplumların maruz kaldıkları süreçlere ilişkin sahici şeyler söylemeye çalışırken bu süreçleri “bağımsız değişkene” dönüştürmek, süreçlerin açıklanmasında klasik açıklamalara yeni nedensel faktörler eklemek gibi bir sınırlılık taşır. Böyle bir sınırlılığı aşmak için yüzeysel açıklamalar yerine açıklamaların dayandığı temel varsayımlar bütünüyle gözden geçirilmelidir. Çağdaşlaşma söyleminin dayandığı argümanların geçersiz kılınması, Batı dışı toplumların hayatın her alanında karşı karşıya kaldıkları sorunların çözümünü kolaylaştırma garantisi taşımaz. Toplumlarının sorunlarına sahici olarak eğilme arzusunda olan entelektüeller dilsizlik ve tarihsizlikten sıyrılabilmek için her şeyden önce kendilerine mesela Weber'in gözlüğüyle değil de kendilerinden bilim insanlarının zaviyelerinden, kendi ürettikleri kavramlarla bakabilmelidirler.

Postkolonyalizm Avrupa-merkezci dünya, insanlık ve tarih tasarımı muhalif bir felsefe üretmiş olsa da içinde doğmuş olduğu kültür sebebiyle tersinden de olsa Avrupa tecrübesinin kaçınılmazlığına hizmet eder. Yine teorinin önemli bir kısmı Batı dışı toplumların kimlik inşalarının bütünüyle “kirlenmemiş” olmasının imkânsızlığı varsayımını gündeme getirir. Diğer taraftan bugünün bilincinin bir ürünü olan post-kolonyalist okuma, tarihsel insani tecrübeleri şimdinin bakışıyla yorumlamaktan kurtulamaz. Ayrıca Batı dışı toplumların sosyal değişme tarihleri incelenirken post-kolonyalist okumanın telkin ettiği anti-özcülüğün, yeni özcülükler üretme ihtimali de daima göz önünde bulundurulmalıdır. Yine post-kolonyalist okumanın amaçları arasında yer alan kadınları, ötekileştirilmiş kimlikleri, hayvanları ve doğayı koruma söyleminin; küreselleşme, küresel kapitalizm ve bireyselleşme gibi göstergelerle belirginleşen günümüzün çağdaşlık söylemiyle uzlaştıkları da unutulmamalıdır. Bu sınırlılıklara rağmen post-kolonyalizm, Batı dışı toplumların çağdaşlaşma fikir ve söylemlerini değerlendirmede geçerliliğini ve güncelliğini korumaktadır.

Sömürgecilik sonrası dönemde açığa çıkan belli maddi gerçekliklerle çözüm olarak sunulan teorik açıklamalar arasında çeşitli gerilimler kaçınılmazdır. Söz konusu maddi gerçekliklere küreselleşme bağlamında yerel kültürlerin yaşadığı zorluklar da eklenince sunulan teorik çözümlerin sürekli yenilenme ihtiyacı ortaya çıkar. Bu doğrultuda bir taraftan post-kolonyal çağın özelliklerini, sömürge tarihinin işleyişini ve etkilerini anlamaya çalışırken diğer taraftan güncel hayatın gerçekleri ve ihtiyaçları ışığında yerelin imkân ve sorunlarını değerlendirmek gerekecektir. Bu gerçekliklere rağmen çağdaşlaşma söylemi post-kolonyalist okumanın temel iki eleştirisi olan oryantalizm ve Avrupa-merkezcilik eleştirisine kayıtsız kaldığı gibi söz konusu okumanın üçüncü unsuru olan kültürel melezlik/üçüncü alan yaklaşımını da gündemine alma gereği duymamaktadır.

Kaynakça

- Ak, G. (2014). Niyazi Berkes yazını üzerine bir bibliyografya denemesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54 (2), 419-486.
- Altun, F. (2004). Niyazi Berkes ve eserleri hakkında. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2 (1), 439-474.
- Amin, S. (1993). *Avrupamerkezcilik bir ideolojinin eleştirisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. ve Tiffin H. (2002). *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

- Ashcroft, B., Griffiths, G. ve Tiffin H. (2007). *Post-colonial studies the key concepts*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Atılgan, G. (2007). Niyazi Berkes'in Kemalizm yorumu. *Bilgi ve Bellek*, 4 (8), 17-37.
- Berkes, N. (1975). *Türk düşününde Batı sorunu*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (1976). *Asya mektupları (gezi, izlenimler, eleştiriler)*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Berkes, N. (1984) *Teokrasi ve laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Berkes, N. (1985) *Felsefe ve toplumbilim yazıları*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. (Kuyuş, A. Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, Niyazi (1936) Sociology in Turkey. *American Journal of Sociology*, 42 (2), 238- 246.
- Beşirli, Hayati (2023). Cumhuriyetin 100. yılı: yeni bir toplum, yeni bir insan. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Özel Sayı: Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye*, 270-283.
- Bhabha, H. K. (2016). *Kültürel konumlanış*. (Uluç, T. Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bhambra, G. K. (2015). *Moderniteyi yeniden düşünmek: post- kolonyalizm ve sosyolojik tahayyül*. (İlyas, Ö. Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Boatcâ, M., Costa, S. (2010). *Postcolonial sociology: a research agenda*. E. Gutiérrez Rodríguez, E. G., Boatcâ, M. Ve Costa S. (Eds.). *Decolonizing European sociology: transdisciplinary approaches* (s. 13- 32) içinde. Burlington: Ashgate.
- Bulut, Y. (2021). *Türk sosyolojisinin kısa tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Carr, E. H. (2011). *Tarih nedir?*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chakrabarty, D. (2012). Avrupa'yı taşralaştırmak postkolonyal düşünce ve tarihsel farklılık. (Cörüt, İ. Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Coşkun, İ. (1991). Niyazi Berkes üzerine. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(2), 49-86.
- Dellaloğlu, B. (2021). *Modernleşmenin zihniyet dünyası: bir Tanpınar fetişizmi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Dinçer, H. (2021). Niyazi Berkes'in yetiştiği dönem ve ilk yazıları. *Atatürk Yolu Dergisi*, (68), 343-390.
- Dirlik, A. (2009). *Kriz, kimlik ve siyaset, küreselleşme yazıları*. (Oğuz, S. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, N. (2011). Patrimonyalizm kavramına eleştirel bir yaklaşım. *Liberal Düşünce Dergisi* (64), 161-184.
- Ereker, F., Özer, U. (2020). Niyazi Berkes'in çağdaşlaşma tasarımı Hegelian ilerleme ve tarihin sonu: 'Türkiye'de Çağdaşlaşma'yı yeniden okumak. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 75(4), 1417-1441. <https://doi.org/10.33630/ausbf.571629>
- Foucault, M. (2016). *Özne ve iktidar*. (Ergüden, I. ve Akınhay, O. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Frenkel, M. (2008). The multinational corporation as a third space: rethinking international management discourse on knowledge transfer through Homi Bhabha. *Academy of Management Review*, 33 (4), 924-942.
- Go, J. (2013). For a postcolonial sociology. *Theory and Society*, 42 (1), 25-55.
- Görgün, T. (2008). Tahsin Görgün ile modernleşme çağdaşlaşma ve Batılılaşma üzerine söyleşi. *Eskiyeni*, (8), 42-49.
- Hanioğlu, M. Ş. (1992). Batılılaşma. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 5, s. 148-152). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş. (2023). *Atatürk entelektüel biyografisi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Tarihte akıl*. (Sözer, Ö. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Kartal, Z. (2015). Marxist toplumsal gelişme aşamaları ile Rostow'un gelişme aşamaları yaklaşımlarının değerlendirilmesi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 10 (2), 231-244.
- Kayalı, K. (2001). *Türk düşünce dünyasında yol izleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2002). *Türk kültür dünyasından portreler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2008). Niyazi Berkes, Özdemir, M. Ç. (der.), *Türkiye'de sosyoloji- I* (s. 739-752). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Loomba, A. (2000). *Kolonializm postkolonyalizm*. (Küçük, M. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mülkiyeliler Birliği. (2013). *Neden geri kaldık? Bitmeyen kavga: çağdaşlaşma*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Nisbet, R. (1994). *The history of the idea of progress*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Oğuz, M. C. (2008). Söylem analizi. *Sosyoloji Notları*, 4-5, 52-57.
- Özdemir, M. (2017). *Post-kolonializm nedir?*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Randeria, S., Fuchs, M., Linkenbach, A., Gramlich, E. (2004). *Konfigurationen der moderne: diskurse zu Indien*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Said, E. W. (1995). *Secular Interpretation: The Geographical Element, and the Methodology of Imperialism*, Prakash, G. (Der.), *After Colonialism* (s. 21-39). Princeton, NY: Princeton University Press.
- Said, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık: Batı'nın şark anlayışları*. (Ülner, B. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Said, E. W. (2016). *Kültür ve emperyalizm*. (Alpay, N. Çev.). İstanbul: Hil Yayınları
- Shayegan, D. (1991). *Yaralı bilinç geleneksel toplumlarda kültürel şizofreni*. (Bayrı, H. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sözen, E. (1999). *Söylem belirsizlik, mübadele, bilgi/güç ve refleksivite*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Spivak, G. (2020). *Madun konuşabilir mi?*. (Koyuncu, E. Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Sunar, L. (2018). *Değişim sosyolojisi: kavramlar, kuramlar ve yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Taylan, H. H. (2011). Sosyal bilimlerde kullanılan içerik analizi ve söylem analizinin karşılaştırılması. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(2), 63-76.
- Trouillot, MR. (2003). *North Atlantik fictions: global transformations, 1492-1945*, Trouillot, MR. (Ed.). *Global transformations anthropology and the modern world*, (s. 29-46). New York: Palgrave Macmillan.
- Turner, B. S. (1984). *Marks ve oryantalizmin sonu*. (Keskinok, H. Ç. Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Turner, B. S. (1997). *Oryantalizm, kapitalizm ve İslâm*. (Demirhan, A. Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Turner, B. S. (2003). *Oryantalizm, postmodernizm ve globalizm*. (Kapaklıkaya, İ. Ç.). İstanbul: Anka Yayınları.
- Turner, B. S. (2019). *Max Weber ve İslam*. (Aktay, Y. Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Ulusoy, E. (2021). Aydınlanma perspektifinden Doğu'nun modernleşme sorunu ve çağdaşlaşma. *OPUS-Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 17(36), 3089-3119.
- Wallerstein, I. (1997). Eurocentrism and its avatars: The dilemmas of social science. *Sociological Bulletin*, 46(1), 21-39.
- Wallerstein, I. (2018). *Avrupa evrenselciliği gücün retoriği*. (Kılıç, A. U. Çev.). İstanbul: Bgst Yayınları.
- Xie, S. (1997). Rethinking the problem of postcolonialism. *New Literary History* 28 (1), 7-19.

-
- Yerlikaya T. (2019). Niyazi Berkes ve Daniel Lerner’da Türkiye modernleşmesi: karşılaştırmalı bir inceleme, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 15 (56), 235-250.
- Yıldız, A. (2012), Niyazi Berkes ve Türkiye’de Çağdaşlaşma’nın gelişimi, *Sosyoloji Konferansları*, 46 (2), 1-33.
- Young, R. (2016). *Postkolonyalizm, tarihsel bir giriş*. (Köprülü, B. T. ve Şen, S. Çev.). İstanbul: Matbu Yayınları.
-