

**SOCIAL AND HUMAN SCIENTIFIC**

Türkislamoğlu, E. (2019). "Şerif Mardin ile Niyazi Berkes'in Atatürk Devrimlerine Bakışlarında Zihniyet Değişimi Meselesi", Vol: 2 Issue: 7 ; pp: 360-376

**Anahtar Kelimeler:** Atatürk Devrimleri, Zihniyet, Laiklik, Din, Gelenek.

**Keywords:** Atatürk Revolutions, Mentality, Secularism, Religion, Tradition.

**Makale Türü** Araştırma Makalesi

## ŞERİF MARDİN ile NİYAZİ BERKES'İN ATATÜRK DEVRİMLERİNE BAKIŞLARINDA ZİHNİYET DEĞİŞİMİ MESELESİ

*The Mentality Change Problem in the Perspective of Şerif Mardin And Niyazi Berkes Regarding the Atatürk Revolutions*

Elif TÜRKİSLAMOĞLU<sup>1</sup>

Geliş Tarihi / Arrived Date  
09.09.2019

Kabul Tarihi / Accepted Date  
21.10.2019

Yayınlanma Tarihi / Published Date  
22.10.2019

### ÖZ

Atatürk devrimleri Türk düşünce hayatında özellikle 1960'lı yıllardan itibaren sıklıkla gündeme gelen bir tartışma konusu olmuştur. Devrimlerin görüntüye yönelik olduğu ve Doğulu bir toplumu dönüştürmeye yetersiz kaldığı konusunda yoğunlaşan bu tartışmalara Türk düşününün önde gelen iki ismi, Niyazi Berkes ve Şerif Mardin farklı bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Mardin ve Berkes'in Atatürk devrimlerine bakışlarında, söz konusu süreci bir zihniyet değiştirme meselesi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Şerif Mardin, Atatürk devrimlerini Müslüman bir Doğulu toplumda geleneksel cemaat yapısından bireye ve akla dayanan Batılı toplum yapısına geçiş çabası olarak değerlendirir. Berkes ise devrimleri, toplumun yönünü Doğu yörüngesinden Batı yörüngesine çevirebilecek bir hareket olarak görür. Bu makalede Mardin ve Berkes'in Atatürk devrimlerini niçin bir zihniyet dönüşümü çabası olarak gördükleri konusu birey, toplum ve gelenek unsurları çerçevesinde tartışılmakta ve bu yaklaşımın devrim sürecini anlamak açısından Türk düşünce hayatındaki farklılığı vurgulanmaktadır.

### ABSTRACT

Atatürk revolutions have been a subject of argument in the life of the Turkish thought from 1960s. In these arguments, concentrating on the claim that the revolutions were directed to the appearance, and were not enough to transform an eastern society; Niyazi Berkes and Şerif Mardin, put forward a different perspective. Berkes and Mardin, see the process as a problem of changing the mentality. In this context while Şerif Mardin evaluates the revolutions as an endeavour of passing into a Western society based on individual and ration from a traditional Eastern community; Berkes evaluates them as an act directed to turn the the society's orbit from the Eastern way to the Western. In this article, it is argued why Mardin and Berkes see Ataturk's revolutions as an endeavour of changing mentality and it is emphasized the otherness of this approachment in the Turkish thought for understanding the revolutionary process.

## 1. GİRİŞ

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra peş peşe gelen devrimlere ilişkin yapılan başlıca eleştirilerden biri; söz konusu devrimlerin büyük çoğunluğu köylü ve geleneksel bir hayat süren toplumu dönüştürmede yetersiz kaldığı, daha çok görüntüyü değiştirecek adımlar olduğu yönündedir. Atatürk önderliğinde gerçekleşen devrimler ile devletin şekli değişmiş, toplumu idare eden dini ve örfi hukuk kurallarının yerine Batı'dan tercüme kanunlar getirilmiş, yazı, dil, kılık-kıyafet gibi kültürel konularla uğraşmış; kısacası üstyapı dönüştürülmüş, ancak halkın günlük hayatını ve ekonomik koşullarını iyileştirecek altyapıya yönelik köklü adımlar atılmamıştır. Bütün mesele Türkiye'nin görüntüsünü Doğulu, geri kalmış bir toplum görüntüsünden kurtarmak, bir tür vitrin değişimi olarak görülmüştür.

Atatürk devrimlerine dair bu yaklaşım, Türkiye'de özellikle 1960 sonrası çeşitlenen fikir ortamında dile getirilmiş,<sup>2</sup> 1980 sonrası artan Kemalizm eleştirileriyle birlikte ivme kazanmıştır. Bu ortamda iki Türk aydınının, Şerif Mardin ve Niyazi Berkes'in, çalışmaları Atatürk devrimlerine farklı bakılmasını sağlayacak yaklaşımlar öne sürer. Bu makalede, iki düşünürün devrimlere bakışlarında, bu devrimlerde bir zihniyet değiştirme yönü gördüklerine dair bir çıkarsamanın yapılabileceği anlatılmaya çalışılacaktır.

Elinizdeki çalışmanın çıkış noktası Şerif Mardin'in 1964 yılında bir kongrede yaptığı Atatürk "Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler (Siyasi Batılılaşmamızın Önündeki Üç Engel)" (Mardin 2016: 161) başlıklı sunumudur. Mardin'in bu sunumunda, Atatürk'ün Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde kendisinden önceki devirlerde bu süreci engelleyici nitelikteki üç unsuru –geleneksel düşünce yapısı, ekonomik verimlilik ile hürriyet algıları- görüp değiştirebilmesine dair yaptığı tespitler Berkes'in düşüncelerini akla getirir. Atatürk devrimlerini geleneğin kırılması açısından değerlendiren Niyazi Berkes, bu devrim sürecini Türk toplumu açısından bir yörünge değiştirme işi olarak görür. Bu yörünge değişimi işini bir toplum ve bireyler açısından aslında bir zihniyet değişimi olarak görülebileceği hususu bu çalışmanın ana gayesidir. Dolayısıyla, Şerif Mardin ile Niyazi Berkes'in farklı metinleri üzerinden bir karşılaştırma yaparak Atatürk devrimlerinin zihniyet değişimine yönelik özelliği tartışılmaya çalışılacaktır. Ancak söz konusu devrimler arasında ağırlıklı olarak geleneksel yaşamı ve zihniyeti değiştirme konusunda merkezi bir yere sahip laiklik ilkesi üzerinden mesele tartışılacaktır. Mardin ve Berkes'in görüşleri tartışılırken Batılılaşma meselesine zihniyet değişimi açısından yaklaşan Sabri F. Ülgener, Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken ve DaryushShayegan'ın görüşlerine de anlamaya yardımcı bir unsur olarak başvurulacaktır.

## 2. MARDİN VE BERKES'İN BATILILAŞMA ÇALIŞMALARINDAKİ YERİ

Türk düşünce hayatında Şerif Mardin ve Niyazi Berkes Batılılaşma süreci üzerine yoğunlaşmış iki akademisyen olarak belirir. Esas çalışma alanları toplumbilimi olan bu iki ismin eserlerine bakıldığında birtakım ortak yönler görülebilir: Batılılaşmaya yönelik adımları Cumhuriyet'ten değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden itibaren ele almaları, bu süreci sadece siyasi yönüyle değil, toplumsal ve kültürel alanda yarattığı sonuçlar bakımından da değerlendirmeleri, ayrıca Berkes'te çok daha belirgin olmak kaydıyla, Cumhuriyet dönemine ilişkin olarak Mustafa Kemal Atatürk dönemi ile sonrası arasında bir ayırım yapmalarıdır.

Diğer yandan, Mardin ile Berkes arasında ideolojik olarak durdukları yerle ilgili olarak belirgin farklar vardır. Zira bilindiği üzere Niyazi Berkes, Kemalizm'in önde gelen savunucularından biridir. Buna karşın Şerif Mardin, Kemalizm'e eleştirel yaklaşan çevrelerin başvuru kaynaklarından biri olurken, liberal bir çizgide görülür. Din konusu iki aydınının da çalışmalarında geniş yer tutar. Berkes, Batılılaşmayı bir sekülerleşme süreci olarak değerlendirirken Mardin, sekülerleşmenin toplum katında sanıldığı kadar bir karşılığı olmadığı, dinin Türk toplum hayatında Kemalist çevrelerin düşündüğünden daha etkili olduğu kanısındadır.

Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in Atatürk Devrimlerini bir zihniyet değiştirme çabası olarak değerlendirmelerine dair özgün tutumlarına bakıldığında ise aralarında bir benzerlik olduğu görülür. Cumhuriyet'in ilanını tarihsel koşulların bir zorunluluğu (Berkes 2012: 13) olarak gören Berkes, genel olarak Batılılaşma sürecini, özel olarak da Atatürk devrimlerini geleneğin gücünün kırılması yönünde bir çaba olarak değerlendirir. Cumhuriyet'le birlikte gelen devrimsel değişimlerin amacı Türk toplumunu Doğu yörüngesinden çıkarıp Batı uygarlığı yörüngesine oturtmaktır. Zira Berkes'e göre Atatürk, Doğulu toplumlarda devrimci bir hareketin meydana gelmeyeceğinin farkındaydı. Bu açıdan Atatürk'ün toplum ancak Batı uygarlığına geçerse toplumsal güçlerin harekete geçebileceğini düşündüğü inancındadır. Dolayısıyla öncelikli olarak yapılması gereken gelenekçilik tutumunu yok edip Batı yörüngesine uygun toplumsal kurumları yerleştirmektir. Gelenekle bağı koparmak bu bakımdan önemlidir.

Niyazi Berkes gelenek kavramını genel hatlarıyla Osmanlı devlet düzenini ifade etmek için kullanır. Din (İslamiyet), "hilafet padişahlığı" ve Doğu despotizmini içeren bu kavramda "düzen (Osmanlı deyimi

<sup>2</sup> Cumhuriyet devrimlerine ilişkin söz konusu eleştiri için Kemal Tahir'in yaklaşımı örnek olarak gösterilebilir. Bkz. (Tahir, **Notlar-Batılılaşma**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992.

ile nizam, âlem ya da nizam-ı âlem) Tanrı tarafından konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir. Olduğu gibi tutulursa sonsuz ömürlüdür (ebedmüebbeddir).” Berkes bunun rejimin siyasi ilkesi olduğunu ve dinsel ilkesiyle kaynaştırıldığını belirtir. Bu devlet İslamı ve hukukunu koruyup uygularsa meşru olduğu kabul edilir. Osmanlılarda bunun karşılığı “kanun-ı kadim”dir. Bu iki ilkedен kaynaklanan son bir ilke ise MaxWeber’ın patrimonyalizm olarak tanımladığı husustur. Bu ilkeye göre Tanrı, âlemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, halifesi yapmıştır. Kutsal olan padişahın kişiliği değil, bu makamdır. Söz konusu ilkelerin gözetildiği toplum ideal, dengeli bir düzen içindedir. Toplumdaki tüm bölümler (reaya, kapıkulları, yöneticiler) Tanrı’nın yerleştiği yerdedir.

“Hayatın kanunu değişme (inkılap) değil, düzen (nizam)dır. İdeal [olan] değişme, evrim, ilerleme değil, dengedir. Dengenin tecellisi adalettir. Buna aykırı olan her şey ihtilaldir, anarşidir, çünkü değişme (inkılâp) bozulmaya (ihtilal haline) yol açar. Dengesi bozulan siyasal toplumlara kurtuluş yoktur.” (Berkes 1973: 26-27).

Bu sözlerinden Berkes’in geleneğe bakışının daha çok devlete yön veren değer ve kurallar bütünü üzerinden yaklaştığı anlaşılmaktadır. Zaten devlet de toplumun üstünde bir kurum olarak bu değerler silsilesi toplum katlarında yukarıdan aşağı bir yol izlemektedir. Din ise bu değerlerin başında gelmektedir.

Berkes’e göre yenileşme hareketlerinin ve sekülerleşmenin başladığı dönemden itibaren, ki 18. yüzyıl başlarına denk gelir, Osmanlı’da dinselleşme eğilimi öne çıkmıştır. Çünkü esas olarak gelenek ve geleneğin kurumları yenileşmeye karşı direnmektedir. Bu anlamda din, “geleneğin en son sığınağı, en son kalesi” olmuştur. Eskiden din şemsiyesi altına girmeyen pek çok konu bu şemsiyenin altına itilmeye çalışılmıştır (Berkes 1973: 17). İşte bu hususlar çerçevesinde Berkes, çağdaşlaşma olarak nitelendirdiği Batılılaşmayı Osmanlı İmparatorluğu’nun son iki yüzyılından başlayıp Cumhuriyet’le devam eden bir “din ve devletin ayrışması” süreci olarak görür. Bu ayrışma aynı zamanda toplumu ve bireyi dönüştürecek, geleneksel yaşamın düşünce yapısından, baskılarından kurtaracak ve onu çağdaş toplumlar (ve dolayısıyla bu çağdaş toplumların bireyi) seviyesine çıkaracak bir süreçtir.

Niyazi Berkes’e göre Cumhuriyet’e kadar hiçbir reform denemesinde toplumun temelden değişmesi gerekliliği anlaşılabilmiş değildir. 18. yüzyılda ilk olarak Batı’dan birtakım şeylerin alınması zorunluluğu doğduğunda bu süreç, Ortaçağ düzenini bırakıp yeni bir uygarlık ve toplum düzenine geçmek anlamına gelmiyordu. Meşrutiyet döneminde ise yeni yeni “içtimai inkılâp” olmadıkça devrimin bir hükümet darbesi olmaktan öteye geçmeyeceği anlaşılmaya başlamıştır. Berkes bu anlamda Kemalizm’in talihsizliğinin, henüz “geri yapısı”<sup>3</sup> değişmemiş bir topluma daha ileri bir uygarlığın gerektirdiği kafa yapısının yazı, kıyafet, takvim, kanun gibi araç ya da sonuç niteliğinde olan unsurlarla yerleştirmenin devrimcilik olarak anlaşılması, sonraki kuşaklara böyle tanıtılması olarak görür. Hâlbuki Atatürk’ün esas başardığı iş, toplumsal değişmelerin yapılması için gerekli olan yeni bir yönü ve ortamı açması olmuştur. Bu yöne döndükten sonra bu değişmeleri gerçekleştirecek reformlar sonucunda, ekonomik kalkınma başarılabilirdi (Berkes 1975: 93). Berkes’in yaklaşımını bir başka şekilde dile getiren Kurtuluş Kayalı da Cumhuriyet değişikliklerinin bir kültürel dönüşüm sağlamayı amaçladığını kaydeder. Kayalı’ya göre bu kültürel değişikliğin ulusal ve çağdaş bir toplum yaratmayı hedeflediği de açıktır: “Yeni toplum bir yönüyle yeni bir insan da demektir. Cumhuriyet döneminin gerçekleştirmeye çalıştığı toplum tipinin değişik insanını Kemalizmin pek ete kemiğe bürünmeyen ilkelerinden ziyade yaşanan somut gerçekliklerde aramak daha anlamlı olabilir.” (Kayalı 2011: 69).

Şerif Mardin’in çalışmalarına bakıldığında Batılılaşmada birey ve toplum (Mardin “cemaat-gemeinschaft” kavramını kullanır) ilişkisi üzerinde daha çok durur. Berkes’in devlet odaklı geleneksellik kavramına karşın Mardin, sivil toplum, mahalle gibi toplumsal olgular bakımından gelenekle, yerleşik değerlerle ilgilenir. Bu çerçevede Mardin Batılılaşma konusunda Atatürk’e atfettiği

<sup>3</sup> Toplumun “geri yapısı” ile kast edilen, Osmanlı İmparatorluğu’nun devlet ve toplum yapısı itibarıyla çağdaş (dönem itibarıyla kastedilen Batılı) devlet ve toplumların sağladığı ilerlemeyi yakalayamaması, dolayısıyla görece “geri” duruma düşmesidir. Burada Niyazi Berkes’in çalışmalarında “ileri”, “geri” ve “ilerici”, “gerici” sözlerini sıklıkla kullandığını belirtmek gerekir. Böyle nitelendirmeler yaparken temel aldığı kavram ise “Batılılık” değil, “çağdaşlık”tır.

fark, onun bu süreci aydınlanma devri sonrası Batılı toplumlarda öne çıkan daha birey odaklı değerler yönünden bakması ve toplumu bu değerler etrafında şekillendirme isteğinden dolayıdır.

Mardin, *Türk Modernleşmesi* çalışmasında Atatürk'te, Batı'da olduğu gibi, "kişi onuru" kavramının ön planda olduğunu kaydeder. Kişinin kendi başına toplumdan ayrı bir meşruiyet kaynağı oluşturabileceği konusu önceki devirlerde göz ardı edilmiş bir meseledir. Mardin'e göre Atatürk'teki derin yapısal vurgu, kişinin kişi olarak bir toplumsal meşruiyet kaynağı oluşturduğu şekilde formüle edilmiş bir inançtır. Atatürk'ün bazen "özel girişimci" olarak nitelendirilmesinin nedenini bu eğilimine bağlar.

*"İslam medeniyetinde, kişi onuru, ilahi varlığın karşısında ya da devlet ve cemaat karşısında davranış meşrulaştırıcı olarak değerini yitirir. Batı'nın 18. yüzyıl düşüncesinin en genel çizgisinde böyle bir yitirme söz konusu değildir. Kişi egemendir. Atatürk'ü bu açıdan Batı'nın temel değerlerinin bu kişisel 'onur' anlayışıyla ne kadar köklü bir şekilde bağlantılı olduğunu sezen, Batılılığı bu anlamda da 'ilerleme' sayan orijinal bir düşünür olarak görebiliriz."* (Mardin 2013: 17-18).

Birey ve toplum ilişkisi bakımından Şerif Mardin'in tespitlerinin benzerini Selahattin Hilav Marksist bakış açısıyla yapar. Hilav, Batı toplumlarının evrim çizgisinde, toplumların iç farklılaşması (sınıflaşma süreci) ve bu farklılaşmanın içinde bireyin gittikçe genişleyen ve derinleşen bir dünya haline gelmesine (başka bir deyişle bilincin yeni bir nitelik kazanması) karşılık, Doğu toplumlarıyla ve genellikle Batı toplumlarının evrim çizgisinin dışında kalan geleneksel (farklılaşmanın, sınıflaşma sürecinin belli bir noktada donmuş olduğu üretim biçiminde niteliksel devimlerin Marks'ın deyişle bireyin "göbekbağını toplumdan koparmış olmadığı") toplumlarda ortaya çıkmadığını kaydeder. Selahattin Hilav, ekonomi tarihinin Batı'da bir başına davranan ve kapitalistin kişiliğinde doruğuna ulaşan bir ferdiyet evrimi gösterdiğini, Doğu'da ise, üretim biçimleri, ferdin girişkenliğine dayanan bir çerçeveyi ortaya koymadığını, genel yapı ile "göbekbağı"nın ağır bastığını ifade etmektedir (Hilav 2014: 173-174). Bireyin toplumdan ayrı olarak kendi değerleri, kararları, bilinciyle hareket edebilmesi için Türk toplumunda bireylerin konumunun ve toplumla olan ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi, ona bir hareket alanı açılması geleneksel toplumlarda ancak üstyapı –özellikle hukuk ve kültürel kodları ilgilendiren yanlardaki- devrimleriyle mümkün olabilirdi. Şerif Mardin de Atatürk devrimlerini, bireyin göbekbağını toplumdan kurtaracak adımlar olarak değerlendirmesi bu anlamda yerinde bir bakış açısı olarak değerlendirilir.

Bu noktada Şerif Mardin'in "sivil toplum" kavramına başvurduğunu kaydetmek gerekir. Mardin, Batı'da siyasi otoriteden kendini kurtarabilmiş bir bireyler alanının zaman içinde geliştiğini, Osmanlı İmparatorluğu'nda ise bunun ancak 19. Yüzyılda Namık Kemal ve Şinasi gibi isimlerin basın yoluyla bir "kamuoyu" yaratarak oluşturmaya başladıklarını ifade eder. Ancak Batı'daki "kamuoyu" nun arkasında çok eskilere giden topluluğun iktisadi kesimlerinin oluşturdukları, fakat onların varlığının dışında da çalışan bir kişi ve grup özelliği fikri vardır. Bundan dolayı Batı'da "milli çıkar" dendiği zaman "kişi" ve "grup" özerkliği akla geliyor. Türkiye'de ise "milli çıkar"ın kişi veya grup özelliklerine bağlı olmayan "kolektif" bir anlamı vardır. Türkiye'deki "kolektivist" anlayışın bir uzantısı, Osmanlı bürokratik-patrimonyal idaresinin devlete bağlı, meşruiyet anlayışıdır. İkinci uzantısı ise iletişim araçlarının ve aydın gruplarının gelişmemesi ve İslami sistemlerde devlete karşı koyma geleneğinin bir meşruiyet kaynağı olarak Batı'daki gelişmelere benzer toplumsal dayanaklardan mahrum kalmış olmasıdır (Mardin 2016: 14-17). Bu açıdan bakıldığında bireylerin tek tek ya da toplu olarak toplum ve devlet karşısında tek tek çıkarlarını savunabilmeleri, bir baskı grubu oluşturabilmeleri Türkiye'de sınırlı kalmıştır. Bu anlamda üstyapı devrimleriyle toplumu değiştirmeye çalışan devletin, Cumhuriyet döneminde de devletin birey üzerindeki ağırlığının devam ettiği görülür.

Hâlbuki Batılı toplumlarda birey ile devlet çatışması Ortaçağ'dan beri Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi devrimleriyle kaydettiği aşamaların temelini oluşturur. Doğan Ergun'un da belirttiği gibi birey toplum içinde erimek istemez, özgünlük, birbirine benzemezlik duygusu ve bilinci gelişmiştir (Ergun 2004: 62). Bu aynı zamanda, kapitalizmin rekabetçi unsurunun bir yansıması olarak da görülebilir. Özel girişimciliğin Batı'da yüzyıllara dayanan tarihi Türkiye açısından son derece yenidir. Özel mülkiyetin ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülmeye başladığı dönemde toprak düzenin bozulmasıyla geliştiği; ticaretin (o da ağırlıklı olarak dış ticaret) daha çok gayrimüslimlerin elinde

kaldığı bir toplumda yerli bir burjuva geliştirme fikri ancak 1908 Devrimi sonrasında belirmiş, ancak ard arda gelen savaşlar ve dağılma süreci bu gelişimi sekteye uğratmıştır. Cumhuriyet devrinde de yerli bir girişimci sınıf yaratma düşüncesi devam etmiş, ancak mevcut kaynakların yetersizliği, üzerine 1929 Büyük Buhranının getirdiği olumsuzluklar “devletçilik” ilkesini öne çıkarmıştır. Bu çerçevede devlet, beş yıllık kalkınma planlarıyla sanayi yatırımlarını başlatmış, dolayısıyla ekonominin belirleyici aktörü rolünü devam ettirmiştir.

Batı’da burjuva toplumlarında bireyin gelişimi göz önünde bulundurulduğunda Türkiye’de benzeri bir gelişimin görülebilmesi bu anlamda anlaşılabilir. Devletin, birey lehine otoritesini sınırlaması kadar, bireylerin de ekonomik çıkarlarının peşine düşmeleri, hak talebinde bulunabilmeleri önemlidir. Şerif Mardin, Atatürk’ün “kişi onuru” ve bireyin birey olarak bir toplumsal meşruiyet kaynağı oluşturduğu yönündeki inancının “özel girişimci” olarak nitelendirilmesine bağlaması bu yönden değerlendirilebilir (Mardin 2013: 17-18). Devrimlerle ortaya ekonomik olarak girişimci bireyler çıkarılması istenmiş, geleneğin kırılması, zihinsel değişimin sağlanması ile mümkün olabileceği düşünülmüştür.

Bu doğrultuda Şerif Mardin ve Niyazi Berkes, farklı söylemlerden yola çıkarak Atatürk’ün kendisinden önceki dönemlerdeki Batılılaşma çabalarından farklı bir yaklaşım içinde olduğu fikrine varırlar. Bu fikirde temel husus geleneksel düzenin (devlet, birey ve toplum planında) yerinden edilmesi, Türk insanında zihniyetin değiştirilmeye çalışılması söz konusudur.

### 3. ZİHNİYET DEĞİŞİMİNDE ATATÜRK DEVRİMLERİ: FİKRİ KALIPLARIN KIRILMASI YAHUT YÖRÜNGE DEĞİŞİMİ

“Atatürk Devrimlerini Hazırlayan Faktörler (Siyasi Batılılaşmamızda Üç Engel)” başlıklı sunumunda Şerif Mardin, Türk toplumsal yapısına ilişkin olarak Atatürk’ün çözdüğü sorunların müzminliğinden bahseder. Bu sorunlardan birincisi geleneksel fikri kalıpların düşünce üzerindeki etkisidir. Osmanlı kültüründe insan iradesinin sınırları hakkında beslenen inançlar Osmanlı aydınlarının dünya görüşünü etkilemiştir. Mardin, bu etkinin Türkiye’nin gelişmesine engel olan tarafı üzerinde durur. İkinci sorun Osmanlı İmparatorluğu’nda iktisadi faaliyetten neler anlaşıldığı hususudur. Son mesele ise “hürriyet” kavramının yanlış anlaşılmasından dolayı ortaya çıkmış zorluklarla ilgilidir (Mardin 2016: 161-162). Bu üç husus da temelde bir zihniyet meselesidir. Sözü edilen bireylerin (ve tabii aydınların) genel olarak hayata ve özel olarak günlük yaşamlarına ilişkin düşünce yapıları, iktisadi hayata egemen olan anlayış ile siyasi ve toplumsal düşüncedeki hürriyet algısı nihayetinde zihniyetle ilgilidir.

Mardin, Osmanlı’da hâkim olan ve insana iradesini kullanma imkânını tamamen inkâr eden düşünceye göre insanın, Allah’ın iradesine doğrudan doğruya değil, kendi üstündeki varlıklar aracılığıyla bağlı olduğunu belirtmektedir. Mardin bu kuramın asıl tehlikeli tarafının, istendiği takdirde çok dar yorumlanabilmesi olduğuna dikkat çeker. Çünkü insanın kontrolü altına alabileceği sahanın istendiği zaman daraltılması mümkündür. Bu kuramda insan iradesinin tesirli olan kısmından bahsetmek için kullanılan terim “irade-i cüz’iyye” idi. 18. yüzyılda Osmanlı’da ulemanın bozulmasıyla taassubun ve cehaletin medreseye girmesi üzerine bu saha zamanla daraltılmıştır. Bu davranışın arkasında Osmanlıların dünya işlerini ihmal ettikleri için değil, din işlerini ihmal ettikleri için geriledikleri fikri saklıydı. Böylece nüfuzlu olan ulema ideolojik planda da nüfuzunu kuvvetlendirmek istiyordu. İrade-i cüz’iyyenin sahası daraltıldığı derecede ulemanın söz sahibi olduğu saha genişliyordu (Mardin 2016: 163-164). Mardin’in bu yaklaşımı Berkes’in Osmanlı İmparatorluğu geriledikçe dinselleşmenin arttığı fikriyle örtüştüğü görülür. Mardin’in vurgusu ise bireyin zaten sınırlı olan irade alanının iyice daraltılıp, onların üzerinde söz hakkı artan din adamlarının hareket alanının genişlemesi üzerinedir.

Niyazi Berkes, ulemanın yükselen bu gücüne paralel olarak artan dinselleşmenin geleneksel düzenin üç dayanağı olan devlet, din ve tasavvuf arasında bir çatışmayı beraberinde getirdiğini söyler. Bu çatışmada din ve onun halk-esnaf kısmındaki karşılığı olan tasavvuf (tarikatlardan) devlet alanını ele geçirmeye çalışmıştır. Berkes’e göre söz konusu bunalım karşısında idareciler ya geleneksel düzene sarılacaklar ya da dini siyasal düzenin alnyazısından kurtarmak için onu yeni koşullara uydurmaya çalışacaklardı. Osmanlı tarihinde 18. yüzyıldan sonra bu ikisi de görülmüştür. Fakat neticede devlet bu savaştan galip çıkmıştır. Laikleştirici her adım dini geri plana itip, devleti dine dayanma zorunluluğundan kurtarmıştır. Bütün bunlar Türkiye modelinde laikleşmenin üstünlük kazanmasını sağlamıştır. Geleneksel kurumların çöküşüne karşı dinsel tepkilerin öne çıktığı diğer Müslüman

toplumlardan farklı olarak Türkiye'de siyasal çözüm öne çıkmıştır. Berkes, Türk örneğinde dinle devletin zorunlu ayrılığının devleti yok olmaktan kurtardığının altını çizer. Ona göre Kemalizm'in Türk devletçiliğine katkısı da buradadır (Berkes 2016: 20-23). Osmanlı'nın çöküş döneminde "nizam-ı âlem" denilen geleneğin devlette ve toplumda görünen yüzü artık neredeyse bütünüyle din kurumu haline gelmiştir. Bu sebeple her yeni gelişme "şariat (yahut din) elden gidiyor" şeklinde bir direnişle karşılaşmıştır. Hâlbuki din, kuruluş ve yükselme devirlerinde "nizam-ı âlem" in unsurlardan biridir. Devletin klasik devirlerinde örfe dayalı geleneksel değerler ön plandadır. Cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki geleneksel düzene karşı verilen mücadelede sekülerleştirmenin bu kadar önem kazanması Osmanlı'nın çöküş sürecinde "geleneğin son kalesi" olarak dinin bu kadar öne çıkmış olmasıyla ilgilidir.

Atatürk devrimlerine toplumu sekülerleştirici bir süreç olması açısından bakan Berkes'e karşın Şerif Mardin, daha birey odaklı Batı düşüncesinden meseleye bakar:

*"İşte Atatürk, Batı düşüncesinin esasında yatan Rasyonalizm'i ve kendi çevresine hâkim bir insan görüşü kabul etmekle bu ikiliğe son vermiştir ve düşünce kalıplarının o zamana kadar gemleyici özelliklerinden bizi kurtarmıştır. Atatürk'ün insanın kendi çevresine hâkim olmakla en yüksek insanlık belirtileri ortaya çıkardığı inancını kendi davranışlarında ve demeçlerinin hepsinde görmek mümkündür. Gençliğe hitabı belki bunun en belirgin örneklerinden birini teşkil etmektedir. Atatürk devrimlerinin en derin kısmını teşkil eden bu görüşün memleketimize yerleşmesiyle de Batılı davranışı da kendimize mal etmeyi en kuvvetli teminata başlamış bulduk."* (Mardin 2016: 167).

Bir başka çalışmasında Şerif Mardin de Berkes gibi devrimlere ilişkin sekülerlik vurgusunda bulunur ve Atatürk'ün laikleştirici devrimlerinin kişinin toplum içindeki bağımsızlığını genişletmeyi amaçlayan temel bir yönü olduğunu belirtir. Mardin'e göre Atatürk "geleneksel doğulu cemaat hayatının eblehliği" diye adlandırmış olabileceği şeyden kişiyi kurtarmaya çalışıyordu. Bu anlamda Tanzimat'ın Batılılaşma çabalarından açık bir biçimde ileri gitmiştir. Mardin'e göre Türkiye'nin cemaat kültüründe yoğun desteği bulunduğu göz önünde bulundurulursa, Atatürk'ün daha siyasi nitelikteki adımlarından ziyade, asıl bu alanda daha büyük bir cesaret göstermiştir (Mardin 2017a: 68). Cumhuriyet'e kadar olan Batılılaşma adımlarında bireyi cemaat hayatından özgürleştirme konusu zaten çok daha gündemde değildir. Aslolan devleti kurtarmak olduğundan Batılılaşma konusunda yapılanlar genellikle devlet düzenine ilişkindir. Fakat, devletin toplum üzerindeki ağırlığı göz önünde bulundurulduğunda Tanzimat'la beraber başlayan çabanın Atatürk devrimlerine giden yolu açtığı da göz ardı edilmemelidir. Bu yol bir kere açılınca bireyin hayatını eski değerlere, dinsel ve toplumun baskısına mahkûm etmek eskisi kadar kolay olmayacaktı.

Şerif Mardin, laikleştirici reformların İslam cemaatinin kolektif baskısından kişiyi kurtarmanın altında yatan ortak payda ile birbirine bağlandığına dikkat çeker. Bunu anlamak için Osmanlı İmparatorluğu'nda en küçük faal toplumsal birim olarak "mahalle"ye yönelir.

*"Çoğu zaman bir dereceye kadar keyfi olarak çizilen sınırlarıyla birlikte, mahalle, idari bir birimden daha fazla bir şeydir; o, külhanbeylerinin ve sadık köpeklerinin koruduğu sınırlarıyla kesif bir gemeinschaft'tır ve sıradan bir Osmanlı vatandaşın normal ömrünün çoğunu içinde biçimlendiren bir çevredir. ...Atatürk reformlarının, mahallenin ahlaki kontrolünün içine sinen şahsi bağlılıklar ve ikiye bölünmüşlük yerine, bu denetimi etkisiz hale getirmeye çalışan bir kurallar dizisi ve onun yerine kişiye hareketlerinde sorumluluk veren bir düzenlemeler sistemini yerleştirmeye çalışan bir yönü vardı."* (Mardin 2017a: 70).

Bu yaklaşım Şerif Mardin'i 2000'li yıllarda dile getirdiği "mahalle baskısı" kavramına götürdüğünü söylemek mümkündür.

Şerif Mardin'in birey ve çevresi (cemaat) açısından baktığı bu reformlara Berkes daha yukarıdan devlet ve toplumun dönüşümü üzerinden bakar. Berkes'e göre Batılılaşma fikrinin Türk düşünce hayatında esaslı olarak tartışılmaya başlandığı 19. yüzyıldan Cumhuriyet'e kadar Osmanlı aydınlarının hemen her konudaki maddi-manevi ayrımlarına karşın Türk toplumsal hayatı maddi devrimlere uğradıkça manevi hayatın kurallarıyla yaşanan çatışma derinleşmekteydi. Sanayileşme, ticari gelişim, girişimci bireysel düşünce gibi maddi uygarlığın unsurlarını alabilmek için devletin siyaset, hukuk,

ekonomi, eğitim, aile, kıyafet gibi alanlarda dini ölçütlerin dışına çıkmak gerekiyordu. Bu doğrultuda Berkes, Türk devletinin laik bir hale gelmesi ve ardından toplumsal hayatın önemli kurumlarının dini kuralların dışında gelişebilmesinin Cumhuriyet döneminin eseri olduğunun altını çizer. Cumhuriyet döneminde laikleşme yönünde atılan devrimci adımlarla (saltanat ve hilafetin kaldırılması, Medeni Kanunun kabulü, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, tekke ve zaviyelerin kapatılması, 1924 Anayasası'ndan devletin dininin İslam olduğu hükmünün çıkarılması ve sonrasında laiklik ilkesinin eklenmesi gibi) Cumhuriyet döneminde toplumsal hayat dinlerden ve dinlerin koyduğu naslardan değil, hayatın ve zamanın kendisinden, gereklerinden esinlenmiştir (Berkes 2016: 114). Berkes'in daha genel ifadelerle toplumsal hayatın naslardan kurtulması olarak nitelendirdiği değişimi Mardin bireyin geleneksel mahalle düzeninden kurtulması biçiminde yorumlar. Her iki yorumun altında tüm Atatürk devrimlerinin, özel olarak da laikleştirici devrimlerin gerek toplumsal gerekse bireysel düzlemde bir zihniyet değişimine, bireyin geleneksel hayatın baskılarından, yönlendirmelerinden kurtarılmasına yönelik olduğuna dair ortak bir yaklaşım söz konusudur.

Burada hukuki reformların yanı sıra eğitim alanında yapılanların da zihniyet değişimi ve birey kavramının geliştirilmesindeki rolüne kısaca değinmekte fayda görülmektedir. Zira Osmanlı İmparatorluğu'nda yenileşme hareketi başladığından beri dini eğitim veren mektep ve medreselerin yanında pozitif bilimlerin öğretildiği okulların açılması, söz konusu yenileşme hareketinin önemli bir parçasıdır. Bu anlamda ordunun yeniden yapılandırılmasına destek olacak askeri okulların (Mühendishane, Askeri Tıbbiye) açılmasının yanı sıra II. Mahmut döneminde rüştiyelerin açılması, Tanzimat'la birlikte Harbiye, Mülkiye, Galatasaray Lisesi gibi Batılı eğitim veren kurumların kurulması hem devletin askeri ve idari kadro ihtiyacını gidermek (Mardin 2013: 228) hem de modern dünyanın bilgi ve düşünce yapısına sahip olabilecek bireylerin yetiştirilmesine yönelik adımlardır. Eğitim alanında Cumhuriyet dönemindeki reformlarda ise daha çok laiklik ilkesi doğrultusunda ve geleneksel zihin yapılarını kırma amacıyla birlikte ulus-devlete bağlı bireylerin yetiştirilmesi gayesini görmek mümkündür. Zira medreselerin kapatılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitimde birliğin sağlanması, Cumhuriyet döneminde açılan yeni okullar (Ankara Hukuk Fakültesi, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi) ile 1933'teki Üniversite Reformunu bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in eğitim reformlarına bakışını da bu doğrultuda görmek mümkündür. Söz gelimi Mardin (Mardin 2016: 211-212), Tanzimat dönemi ve sonrasında açılan yeni eğitim kurumlarını idarecilerin sekülerleştirici politikalarının bir yansıması olarak görürken Berkes (Berkes 1964: 481), Osmanlı döneminde eski ve yeni eğitim kurumlarının yarattığı ikiliğe vurgu yaparak Cumhuriyet döneminde hukukta olduğu gibi eğitim alanındaki değişikliklere de yön veren ilke ikiliğin ortadan kaldırılması olduğuna dikkat çeker. Zihinlerde geleneksel yaşamın izlerinin değişmesinde eğitime gerek Osmanlı dönemi Batılılaşma hareketinde gerekse Atatürk devrimleri çerçevesinde büyük bir önem atfedilmiştir.

Aslında toplumsal, siyasi ve iktisadi koşulları yönlendiren zihniyet konusuna dair Türk düşüncesinde Sabri F. Ülgener önde gelen bir başvuru kaynağıdır. *İktisadi Çözülmenin Ahlaki ve Zihniyet Dünyası* başlıklı çalışmada Ülgener, özellikle iktisadi koşulları Ortaçağ Osmanlı toplum ve devlet yaşamına hâkim olan zihniyet bakımından ele alır. Ülgener'e göre iktisadi yaşayış, nerede ve hangi yüzyılda olursa olsun, yalnız dış verilerin bir araya gelişinden ibaret değildir. Bütün o yığınların altında ve gerisinde kendine has tavır ve davranışları ile insan gerçeği yatar. Kapitalizmi kapitalizm yapan yalnız dış görünüşü ile para, sermaye akımı ya da o akımların vücut bulduğu kuruluşlar değil, aynı zamanda ve belki daha önemli ölçüde çağın tipik insanının davranış biçimi, tercihleri ve bütün bunların toplam ifadesi olan yaşayış normlarıdır. Prekapitalist insan için de aynı şey söylenebilir. O da içinde yaşadığı dış kalıpların basit bir fonksiyonu olmaktan çok, çevreye ve eşyaya belli bir bakış açısı ile bütün bir iç dünyası ile belirir (Ülgener 2006: 5). Ülgener, özellikle Marksist söylemde dile getirilen toplumsal koşulların bilinci belirlediği savına karşın hem pre-kapitalist Ortaçağ'da hem de kapitalist düzende bireylerin düşünüş biçimlerinin, kültürel çevrelerinin toplumsal-iktisadi koşulları belirlemede aynı derecede önemli olduğu tezinden hareket etmektedir.

Ülgener'in iktisat zihniyeti odaklı bu yaklaşımı Mardin'in Batılılaşmanın önünde gördüğü ve Atatürk'ün kaldırdığını söylediği ikinci engel olarak "verimlilik" konusunu hatırlatır. Mardin, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesindeki unsurlardan biri olarak gösterdiği gelir kaynaklarının kuruması,

devletin fakirleşmesinin 18. yüzyılın sonundan itibaren Batı'da görülen kapitalist gelişmelere ayak uydurulamamasıyla ilgili olduğunu kaydeder. Zamanla İmparatorluktaki mevcut mamul eşya yapan ilkel kurumlar ortadan kalkmış, böylece Osmanlı sadece hammadde kaynağı olarak işlevi görür olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu, İslamiyet'i yaymak üzere "gazâ" ideolojisine dayanan bir devlettir ve bu devlete hâkim olan zihniyet "verimi artırmaya" değil, "kılıcın hakkıyla" yeni gelir kaynakları elde etmeye yönelmiştir. Bu sebeple yenilgi yahut toprak kaybı aynı zamanda gelir kaybıdır. Fakat devletin gelirleri azalırken giderleri ise sürekli artmaktaydı. Bunu çözümlenmek için devlet idarecilerinin bulduğu çözümler son derece sınırlıdır, çünkü iktisadi zihniyetin eksikliği burada kendini gösteriyordu. Mardin bu dönemde üç çare bulunduğunu söyler: Bir zamanlar iyi işleyen ve asker teminini de sağlayan toprak sistemini eski haline getirmek, para basmak yahut vergi yükünü artırmak. Bu çözümlerden de anlaşılabilirliği üzere İmparatorluğun iktisat politikasında "verim" kavramına rastlanmaz. Rasyonel işletme, çalışmaya önem verme, ticareti teşvik etmek için tedbirler alma, ilkel de olsa Batılı devletlerin kullandıkları ekonomi politikaları Osmanlı İmparatorluğu'nda bilinmeyen şeylerdir (Mardin 2016: 167-169). Batılı ülkelerde 15-16. yüzyıllardan itibaren beliren merkantilist anlayış kapitalizme temel hazırlarken ve iktisat bir bilim dalı olarak gelişirken Osmanlı İmparatorluğu son yüzyılına kadar toprağa dayalı geleneksel bir devlet olarak kalmıştır. İktisadi bir düşünüşün ortaya çıkması için 19. yüzyılın sonlarını beklemek gerekecekti.

Batı'da yeni zamanlar diye adlandırılan ve gerçekten de bütün hayat sahalarında yenilenme ile beraber yürüyen devir Sabri Ülgener'e göre Osmanlı'da Ortaçağ değerlerine dönüş (Ortaçağlaşma) karakterini taşımaktadır.

*"Her şeyden önce parlak bir ticaret devrinin sonu. Teşebbüs formlarında yer alan 'esnaflaşma'; değer anlayışında da aynı suretle kapanma ve katılma; en küçük bir yeniliğe göz yummayan meslek ve sanat taassubu (gelenekçilik)... Nihayet feodal hayatın asırdan asra aktardığı ağırlık ve efendilik şuuru. Bol tüketimin, hele görünüş ve gösterişin çekici etkisinden hiçbir zaman uzak kalmamakla beraber, kendini gündelik iktisadi kaygıların üstünde görmeye alışık, üretimi ve değer yaratmayı kendinden başkalarının sırtına yüklenmiş görmek isteyen zihniyet! Hepsi de Batı Avrupa'da 15. ve 16. yüzyıllardan beri tarihe mal olduğu halde bizde birçok tarafları örselenmeden 'Yeni Zamanlar'a devredilmiş 'Ortaçağ' değerlerinden başka şeyler değil!" (Ülgener 2006: 9).*

İşte Mardin'in vurguladığı "verimlilik" kavramı bu nedenle önemlidir. Zira Atatürk'ün yerleştirmeye çalıştığı tutum, Batı medeniyetini ışıltılı bir vitrini seyrederek gibi seyretmeyip, vitrindeki malları üreten zihniyetin, iktisadi bir düşünüşün peşine düşmektir. Bu tutumun bir yönü aslında milli bir burjuvazi yaratma çabasıdır. Osmanlı'nın son dönemlerinde, özellikle İttihat ve Terakki Fırkasının (İTF) iktidarda olduğu Birinci Dünya Savaşı yıllarında bu tabloyu değiştirmeye ve Türk kökenli bir burjuvazi oluşturmaya yönelik birtakım girişimler olsa da savaştaki yenilgi ve İTF'nin iktidardan devrilmesi ekonomideki bu millileştirme hareketini kesintiye uğratmıştır. Esas düzenli çabalar ise Cumhuriyet'le birlikte, özellikle devletçilik ilkesinin uygulandığı 1930'lu yıllar sonrasında mümkün olabilmıştır.

Nitekim Şerif Mardin, Atatürk'ün iktisadi alanda getirdiği görüşlerin hem devleti kuvvetlendirme ve Türk'ü verimli kılma hem de ona iktisadi rasyonellik unsurunu aşılama sorununun bir çözümü olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. İktisada değer verme başlı başına bir devrimdir: "Yeni Türkiye devleti, temellerini süngü ile değil, süngünün dahi istinat ettiği iktisadiyatla kuracaktır. Yeni Türkiye devleti cihangir bir devlet olmayacaktır, fakat yeni Türkiye devleti iktisadi bir devlet olacaktır." Bu sözleriyle bile Atatürk, Osmanlı iktisadi hayat anlayışından derin uçurumlarla ayrılıyordu (Mardin 2016: 172-173). Çünkü böylece fetih düzeni üzerine kurulu bir devlet anlayışından artık değer üretmenin esas alındığı bir devlet anlayışına geçiş amaçlanıyordu.

Ekonomik kalkınma konusunu devletçilik ilkesi çerçevesinde değerlendiren Niyazi Berkes ise; söz konusu ilkenin temelindeki Kemalist görüşün; toplumun temel yapısında devrimsel değişimlere (mülkiyet ilişkileri gibi) girmeden çağdaş uygarlığa geçmenin ekonomik kalkınma yoluyla olabileceği, bu kalkınmanın sonucu olarak temel yapının da değişeceği tezine dayandığını ileri sürer. Tarihsel zorunluluklarla toplum yapısında devrimsel değişimler yapmamış ya da uzun süreli evrimsel gelişmeyle aynı sonuca varamamış olan toplumların bulabildiği çıkar yol bu olmuştur. Devletçiliğin iki temel amacı, Türk toplumunu ileri bir toplum olma yoluna koyma işini ekonomik kalkınma yoluyla yavaş yavaş değiştirme ve geçişi toplumun sınıflar arasında bir bütünlüklü ilerleme sağlayacak



biçimde yapmaktır. Fakat bu noktada Berkes'in bu konuda 1940 sonrası için bir başarısızlık yorumu yaptığını belirtmek gerekir (Berkes 1975: 97-111). Zaten Berkes bu tarihten sonrasını "*Tanzimat Batıcılığı*"na dönüş olarak tanımlar.

Mardin'in Batılılaşma konusunda Atatürk'ün kaldırdığı son "*müzmin engel*" olarak bahsettiği husus, "*hürriyet*" kelimesine verilen anlam meselesidir. "*Hürriyet*" kavramı Batı'da yüzyıllar içinde gelişirken Osmanlıların çok anlamlandırabildikleri bir kelime değildir. Şerif Mardin, bu kavramın Osmanlıcada ifade edilmesi için ne gibi bir kelime kullanılabileceğinde bile bir karar kılınmadığını not eder. Osmanlı düzeninde şeriatın emrettiklerinin yerine getirilmesi, herkese hakkının verilmesi anlamında "*adalet*" kavramı ön plandadır. Fakat daha çok esirlerin esaretten çıkarılması için kullanılan "*hürriyet*"in anlamı açık değildir. 19. yüzyılın ortalarına doğru yeni ortaya çıkan Yeni Osmanlıların başarısı da bu tabirin aydınlar arasında yerleşmesini sağlamaları olmuştur. Ancak Mardin, "*hürriyet*" kavramının o zamanlar Türkiye'ye Romantizmin<sup>4</sup> izleriyle birlikte girdiğine dikkat çeker. Bu romantik anlamın arkasına Yeni Osmanlılar aynı zamanda toplumsal bir içerik yerleştirmişlerdir ve bu içerik, Tanzimat'tan beri devam eden Mustafa Reşit Paşa ve dönemin idarecilerinin kurduğu bir tür istibdada ilişkindir (Mardin 2016: 174-176). Dolayısıyla bireylerin günlük hayatına dair özgürlüklerini (başta din ve inanç olmak üzere) değil, daha üst perdeden siyasi eylemleri ve fikirlerini (meşrutiyetin savunusu gibi) içermektedir.

Şerif Mardin, kurucularının ağırlıklı olarak taşralı (İstanbul dışından) olduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti içinse "*hürriyet*" kelimesinin daha somut anlamlar taşıdığını söyler. Onlar için "*hürriyet*", İstanbullu devlet erkânına tanınan imkânları memleket çapına yaymak anlamındaydı. Nitekim İttihatçılar iktidara geldiklerinde yaptıkları ilk işlerden biri orduda hızla yükselen seçkin aile çocuklarının rütbelerini indirmek, taşralı çocuklara eğitim imkânı sağlamak için parasız yatılı öğretmen okullar açmak olmuştur. Böylece İttihat ve Terakki zamanında "*hürriyet*" kelimesinin yavaş yavaş "*halkçılığa*" doğru çevrildiğini görmek mümkün. Tabii bu anlam hala Batı'da bireysel hürriyet anlamından uzaktır (Mardin 2016: 179). Dolayısıyla halkçılık bir söylemden ve etkisi sınırlı birkaç eylemden ibaret kalmıştır.

İttihatçıların hürriyet anlayışının "*halkçı*" bir nitelik kazanmasına ilişkin olarak Niyazi Berkes de II. Meşrutiyet devriyle ilk defa "*ictimai inkılâp*" olmadıkça devrimin bir hükümet darbesi olmaktan öteye geçemeyeceğinin anlaşılma başladığını vurgular. Berkes'e göre Meşrutiyet'in üç fikir akımı (Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık) bu gereklilik konusunda birleşmekle beraber, toplumsal devrimin niteliği, içeriğine dair ortak bir görüşten yoksun idiler. Toplum statik bir düzen olarak görüp sadece dışarıdan gelecek bir destekle eski yapısından biraz daha yukarı bir konuma geçmekle meselenin hallolabileceğine inanıyorlardı (Berkes 1975: 92). Burada Berkes'in Şerif Mardin'in yaptığı gibi bir "*hürriyet*" vurgusu yapmadığını, daha önce belirtildiği gibi, konuya daha ziyade toplumsal dönüşüm açısından baktığını belirtmek gerekir. Diğer yandan; İttihat ve Terakki yönetiminin "*Hürriyetin İlanı*" olarak duyurulan ancak yine bir tür istibdada dönüşen II. Meşrutiyet devrinin sonlarına doğru kadınların üniversitelerde okuması, iş hayatına katılmaları, Kanun-i Esasi toplanma ve dernek kurma haklarının tanınması, eğitimde laikleştirici adımlar atılması gibi çabalarının Mardin'in kastettiği anlamda bir "*hürriyet*" anlayışına hizmet ettiği söylenebilir (Tunaya 2016: 21-22). Nihayetinde bu yenilikler bireyin özgürleşmesine katkıda bulunmuştur. Ancak elbette Batı'da bireylere verilen hak ve özgürlüklerin halen çok gerisindedir. Buna yaklaşmak için Cumhuriyet'i, özellikle de 1926'da düzenlenen yeni Medeni Kanun'u beklemek gerekecektir.

Bu doğrultuda Şerif Mardin de Atatürk'ün "*hürriyet*"in Batı anlamındaki şeklini memlekette yerleştirmek için başvurduğu çare olarak Batı'nın bireyi odak alan hukuk normlarının Türkiye'de yerleşmesini mümkün kılacak değişiklikler meydana getirmesine dikkat çeker.

*"Birçok kimselerin göremediği bir noktayı Atatürk sezmişti: 'hürriyetin' hakiki manasında yerleşmesi için halkçı bir politika takip etmek yeterli değildi. Hangi politika olursa olsun insan hak*

<sup>4</sup> 19. Yüzyılda Avrupa'da, özellikle Almanya'da milli birliğin kurulması sırasında öne çıkan milliyetçi-muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek bir düşünce akımıdır. Bu düşünce akımının kültür, sanat ve siyaset alanındaki takipçilerine de "romantik" denmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Hilmi Ziya Ülken'in *Millet ve Tarih Şuuru* (Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016) yardımcı bir kaynak olabilir. Ayrıca *Hasan Aksakal'ın Türk Politik Kültüründe Romantizm* de (İletişim Yayınları, İstanbul, 2015) kayda değer bir başvuru kaynağıdır.

ve hürriyetlerine hürmeti temin için muayyen kurallara uymak zorundadır. Bu da, ancak memlekette bu ana kuralların işler durumda bulunduğu belirli bir hukuk nizamını yerleştirmek suretiyle olacaktır. Zamanla, Batı hukuk sisteminin yerleştirilmesi neticesinde, Batı hukuk normları içinde düşünmeye alışan, başka türlü düşünemeyen bir nesil ortaya çıkacaktır. Bu neslin benimsediği normlar da hürriyet mefhumunun Batılı bir çerçeve ile çerçevelenmesini mümkün kılacaktır. Bu bakımdan Atatürk'ün Batı hukuk sistemlerini memleketimizde yerleştirme çabası çoğu zaman üzerinde durulmayan derin bir mana taşımaktadır." (Mardin 2016: 179).

Niyazi Berkes de, yukarıda belirtildiği gibi, özellikle Medeni Kanun değişikliğinin getirdiği yeni hayata dikkat çeker:

"...Medeni Kanunun alınışında güdülen amaç halkın yurttaşlık (medeni) ilişkilerini geleneklere, alışkanlıklara ve din kurallarına uygun yolda düzenlemek değil; bunun tersine bu ilişkileri olması gerekene göre yeniden düzenlemektir. Kanunun devrimci niteliği buradadır. Cevdet Paşa medeni hukuku siyasal hukukun temeli sayıyordu; şimdiyse Medeni Hukuk yeni bir siyasal hukukun gereklerine uymak zorunluluğuyla kanunlaştırılmıştır." (Berkes 1973: 470).

Türkiye'de Batılılaşma hareketinde hukuki düzenlemeler öncelikli bir yer tutar. Batılılaşmanın dönüm noktası sayılabilecek Tanzimat Fermanı ile başlayan devir zaten başlı başına hukuki düzenlemelere işaret etmekteydi. Fakat Ticaret Kanunu'ndan Mecelle'ye uzanan bu yeni düzenlemeler şeriata dayalı eski kanunları ortadan kaldırmamış; birçok alanda yeni ve eski düzenlemeler beraber yürümüştür. Cumhuriyet'e kadar da bu böyle devam etmiştir. Bu nedenle Batılılaşma hareketinin Osmanlı devrinde köklü bir toplumsal değişim yaratmasından, toplumun bütün katmanlarına sirayet eden bir yenileşmeden söz edilemez. Buna karşın 1923 sonrası kanuni düzenlemeleri eskiyi (en azından hukuki planda) bütünüyle ortadan kaldırdığı gibi, bir İslam toplumu için ilk kez şeriat dışında bir yaşam biçimi sunmuştur. Söz konusu değişikliğin zihinlerde yarattığı kırılmanın ölçüsünü bu bakımdan değerlendirmek gerekir.

Atatürk devrimlerini ve özellikle bunların sekülerleştirici yönünü bir İslam toplumunda zihniyet değişikliği meselesi tartışılırken ayrıca gözetmek gerekir. Zira Mardin'in *Din ve İdeoloji* başlıklı çalışmasında belirttiği üzere din, İslam toplumlarında bir toplum normu düzenleyicisi olarak işlediği derecede kişiliğin oluşumunda da önemli bir rol oynamakta, Batı'ya nispetle ilave ideolojik işlevler görmektedir (Mardin 2017b: 88). Atatürk devrimlerinin dönüp dolaşıp laiklik ilkesi etrafında tartışılması da zihniyet ve din ilişkisi bakımından değerlendirildiğinde anlaşılır hale gelmektedir. Yeni bir hayatın karşısında direnen dini değerler zihinlerdeki yerini de kolay kolay bırakmaz.

Osmanlı İmparatorluğu'nda çöküşün başlamasıyla birlikte dinselliğin arttığını savunan Berkes, Osmanlı'da yönetenlerin toplumsal köklerinden kopararak devlet hizmetinin araçları haline getirildiği, padişahın da otorite kaynağını toplumdan değil Tanrı'dan alması gibi meşrulaştırma yöntemlerinin kullanıldığı bir sistemde devlet güçleriyle toplum sınıfları arasındaki belli başlı bağın dinin gücü olduğunu belirtir. Dinin yaptığı iş, devletle toplum arasında bağ kurarak düzeni devam ettirerek devletin toplumdan ayrı bir öge, devleti yönetenin de toplumun üstünde bir otorite olmasına imkân sağlamaktır (Berkes 2016: 89-90).

Niyazi Berkes'e göre Hıristiyan-Batı toplumlarından farklı olarak Osmanlı'da (ve genel olarak İslam toplumlarında) bir din-devlet ayrılığı değil, bu iki kurum arasında bir iç içe geçmişlik söz konusudur. Berkes'in Türkiye'de Batılılaşma hareketini de bir din-devlet ayrışması, dolayısıyla sekülerleşme süreci olarak değerlendirmesi bundandır.

Başta da belirtildiği gibi, Şerif Mardin'den farklı olarak Niyazi Berkes, Atatürk devrimlerini Türkiye'nin Osmanlı'dan bu yana gelen sekülerleşme süreci açısından değerlendirir. Din, devlet, dil, yazı ve tarih alanlarında Atatürk'ün önderliğinde gerçekleştirilen devrimlerin gerçekte uygarlık değişimi için gerekli olan düşün ve görüş özgürlüklerinin kapısını açtığını, yüz yıllık devlet ve din geleneklerinin yarattığı sorunların çözüldüğünü savunur (Berkes 1973: 488). Bu düşünceye göre istenilen zihniyet değişimi laiklik ilkesi doğrultusundaki devrimlerle sağlanabilmiştir. Bireyler, geleneğin ve dini değerlerin baskılarından kurtarılmıştır.

Murat Belge'nin sekülerleşme ve zihniyet ilişkisine dair söyledikleri Berkes'in düşüncelerine karşılık bir alternatif yaklaşım olarak görülebilir. Belge'ye göre Atatürk'ün başlattığı "sekülerizasyon" şüphesiz

önemli bir süreçtir. Kurumsal düzeyde sekülerleşme zihinlerin sekülerleşmesinden daha kolaydır, çünkü siyasi iradenin yapacağı yasal düzenlemelere bağlıdır. Zihinlerin sekülerleşmesi ise uzun zaman alabilecek, gerçekleşmesi eleştirel bir düşünce yeteneğinin yaratılmasına bağlı olan bir süreçtir. Büyük toplumsal dönüşümler bu gibi zihni dönüşümlere bir yandan kapı açarken bir yandan da onu zorlaştırırlar. Yenileşmeyi ve sekülerleşmeyi temsil ve teşvik eden güçler, çoğunlukla bunun gerektirdiği süreyi bekleyebilecek durumda olmadığı için, zihni mekanizmaların çalışma biçimini değiştirmeden zihinlerdeki düşünsel içerikleri değiştirmekle yetinmek zorunda kalırlar. Sekülerleşmemiş düşünce deyince iman, dogma, bunları belirleyen kesin bir otorite anlaşılır. Yeni düzenin kavramları da çok zaman tam bu şekilde kitlelere benimsetilir (Belge 2005: 38). Böylece aslında düşünüş biçimlerinde, zihniyette bir dönüşüm olmamış, değişen sadece zihinlerdeki din, imanın yerini yeni dünyevi bir ilke olarak laiklik almış, o da nihayetinde bir dogma haline gelmiştir.

Murat Belge'nin tespitine benzer biçimde Şerif Mardin, Kemalizm'in "*kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı*" ve yeni bir işlev görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamadığını ileri sürer. Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına aktardığı değerleri değiştirmekteki etkisi ancak yüzeysel olmuştur. Bu yüzeysellik dahi bir dereceye kadar İslami bir geçmişin sonucudur. Kemalizm'e aile katında etken olmasını sağlayan bir bölüm ilave etmek gereği ancak yeni bir hukuki normun yerleştirilmesi gereği olarak düşünülmüştür. Bu nedenle aile reformu Mardin'e göre, hukuktaki reformla sınırlı kalmıştır (Mardin 2017b: 146-147).

Dinin Türk toplumundaki işlevi konusu zaten Mardin ile Berkes'in fikirlerinin ayrıştığı noktadır. Şerif Mardin, Osmanlı ve Türkiye'de İslam'ın 19. ve 20. yüzyıllardaki tarihinin, genellikle İslam'ın etkisinin azaldığı ve sekülerleşmenin zafer kazandığı bir süreç olarak değerlendirildiğini; bu yaklaşımın da Niyazi Berkes'in "*bu husus dışında sağlam olan yorumlayıcı çalışmasına*" (Türkiye'de Çağdaşlaşma) dayandığını ileri sürmektedir.

*"Fakat Berkes'in bakış açısı hem Türkiye'de modernleşmeyle birlikte İslami bağların zayıflamasını hem de yıllara yayılan sekülerleştirici devlet politikalarına rağmen çağdaş Türk toplumunda İslam'ın bu denli görünür olmayan canlanışını açıklayabilecek pek çok unsuru dışarıda bırakır"* (Mardin 2017c: 43).

Berkes'in söz konusu çalışmasında ve genel olarak Batılılaşmayı irdelediği tüm çalışmalarında bu süreci bir sekülerleşme olarak tanımladığı, bunu nihayetine kavuşturan olarak Atatürk'ü gördüğü yukarıda belirtilmiştir. Ancak Berkes'in 1940'lı yıllar sonrasına ilişkin eleştirileri, devleti idare edenlerin Kemalizm'den ve özellikle onun laiklik ve devletçilik ilkesinden uzaklaşması yönündeki eleştirilerini Mardin'in göz ardı ettiği anlaşılır.

Atatürk devrimlerinin hedeflerine ulaşamamasına ilişkin olarak Kurtuluş Kayalı, 1970'li yılların ortalarından itibaren topluma bir düzen verme, hele insanları belirli bir kalıba dönüştürme eyleminin başarısızlıkla sonuçlandığının kabullenilmesi gerektiğini kaydeder (Kayalı 2011: 84-85). Kayalı'ya göre toplumu değiştirme denemesi hemen hemen Braudel'in düşünceleriyle çakışmaktadır: "*Bir kere her kültür devrimi kendinden öncekini yıkar. Ancak yıkacağı şey vitrindir, toplum aynı kalır, direnir.*" (Ergun 2004: 15). Niyazi Berkes'in 1975 yılında Türk Düşününde Batı Sorunu'nda dile getirdiği husus Kayalı'nın tespitlerine yaklaşır.

*"İkinci Dünya Savaşı bittiğinde Türk halkının dörtte üçünün ekonomik, toplumsal ve kültürel yaşamında devrimsel değişiklikler olmamış, sanayileşmenin etkileri bunların hayatlarının sınırlarına bile ulaşamamıştır. Ortaçağ kalıntısı geleneklerle modern çağ arasındaki zıtlıkların yanına bir de, bir yanı kamusal, öbür yanı kapitalist ekonomiye bakan şaşı gözlüğün çelişkileri eklenmiştir."* (Berkes 1975: 137-138).

Bu da Tanzimat döneminde olduğu gibi, toplumda zıtlıkların, ikiliklerin yeniden yaratılmasına yol açmıştır.

Berkes de, (daha az bir vurguyla olmakla beraber) Mardin de Atatürk ve sonrası arasında bir ayrım yapar. Zaten Atatürk devrimleriyle öncelikle yapılması amaçlanan bir zihniyet dönüşümü, toplumun yörüngesini değiştirme işiydi. Böylece geri kalmış bir Doğulu toplum görüntüsünden muasır (kastedilen elbette Batılı) toplumların görüntüsüne doğru bir değişiklik için geri kalan siyasi, toplumsal ve ekonomik atılımlar yapılacaktı. Bunun için gerekli ortam Atatürk döneminde hazırlanmış,

ancak “*Büyük İnkılâp, Küçük Politika*”ya(Karaosmanoğlu 2014: 145) feda edilmiştir. Fakat arzu edilen hedeflere bütünüyle ulaşamamasına karşın bu devrimlerin başarısız olduğu, hiçbir amacına ulaşmadığı da söylenemez. Bunun için Türkiye ve diğer İslam/Doğu toplumları arasındaki farklara olduğu kadar Batılılaşma hareketindeki Osmanlı ile Cumhuriyet dönemleri arasındaki farklara da bakmak gerekir. Kaydedilen aşama gerçekten göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Bunda da gerek Mardin'in gerekse Berkes'in dikkat çektiği zihinsel değişimin, geleneğin belinin kırılmasının payı vardır. Zira ulaşılmak istenilen Batılı (muasır) toplum düzeyi ile Doğulu toplum yaşantısı, zihniyeti arasındaki ayırım meselesi sanıldığından daha büyüktür.

#### 4. ZİHNİYET MESELESİNDE DOĞU – BATI AYRIMI TARTIŞMALARI

Zihniyet meselesinde Doğu-Batı ayırımına ilişkin olarak Ülgener'i izleyen (Sayar 2000: 105) Ahmet Hamdi Tanpınar'ın “*Şark ile Garp Arasında Görülen Esaslı Farklar*” başlıklı makalesi bir kaynak olabilir. Tanpınar, Doğu ile Batı arasındaki başlıca farkın bu iki zihniyetin eşya ve madde karşısındaki davranışlar oluğunu kaydeder. Tanpınar, Doğu'nun maddeyi olduğu gibi yahut ilk rastlayışta ona verdiği değişikliklerle kabul ettiğini söyler. “*Bu ilk karşılaşmada bazı mükemmelliklere kadar varır. Hatta erişilmez bir hal aldığı da olur. Fakat çarçabuk teessüs eden bir gelenekte bu mükemmellik durur, kalıplaşır.*” Buna karşın Batı ise maddeyi elinde evirir, çevirir, zihninin karşısında tutar. Maddede birtakım başka özellikler ve mükemmelleştirme imkânları arar, onun hakkında etraflı bilgiye sahip olmaya çalışır ve bu çabaları sayesinde maddeyi başka bir şey denecek hale getirir. “*Denilebilir ki, Şark eşyaya ancak umumi şeklinde tasarruf eder. Hatta bazen onu tabiattan sanki ödünç alır. Garp ise bünye mahiyetini anlamak ve bütün imkânları yoklamak suretiyle onu tam benimser.*” (Tanpınar 2006: 24).

Batı'nın eşya ve doğa üzerindeki merakı, ona hâkim olma çabası Reform'u, Rönesans'ı, Aydınlanma'yı ve nihayet Sanayi Devrimi'ni ortaya çıkarmıştır. Doğu'nun uzun zaman bir vitrin seyrederek gibi izlediği Batılı tekniğin, bu tekniğin iteklediği toplumsal dönüşümlerin ardında Tanpınar'ın tarif ettiği böylesi rasyonel-pragmatik bir zihniyet söz konusudur. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Doğu ile Batı zihniyetleri arasında yaptığı bu ayırım, Berkes ve Mardin'in Batılılaşma sürecine bakışlarının niçin bir zihniyet değişimi meselesi şeklinde görülebileceğinin ipuçlarını verir. Mardin'in “*Batılılaşmamızdaki Üç Engel*”, Berkes'in ise “*yörünge değişimi*” ifadeleri Doğu ile Batı arasındaki bu zihniyet farklılığına ve bu farklılığın giderilmesine işaret etmektedir.

Batılılaşmanın Türkiye'de inişli çıkışlı bir seyir izlemesi, kapitalist modernleşmenin hızına yetişilememesini bu bakımdan Doğulu zihniyetin bir direnişi, tereddüdü olarak görmek mümkün. Nitekim 17. yüzyılda Nabi'nin “*Devlet aheste gerektir*” tavsiyesi Osmanlı'da devlet işlerinin aceleye getirilmemesi gerektiği düşüncesinin bir yansıması, bu zihniyetin bir ifadesidir. Ancak, Faruk Argın'ın bir yazısında belirttiği gibi, Tanzimat sonrasında “*zaruretler*” ile “*gelenek*” arasındaki uçurum giderek büyümüştür (Argın 2009: 96-97). Söz konusu anlayış göz önünde bulundurulduğunda Şerif Mardin ve Niyazi Berkes'in vurguladığı Atatürk devrimlerinin zihniyeti dönüştürmek, geleneği kırmak yönü bu açıdan önemlidir. Zira bir yandan dağılan İmparatorluğu Batı'nın saldırılarından korumak ve kurtarmak telaşı, bir yandan da vitrininde görüp beğendiği Batılı yaşamı kuran zihniyeti anlamadan alma çabası bir yığın tereddüdü, ayak diremeyi, kafa karışıklıklarını beraberinde getirmiştir. Devletin yaşadığı bu karmaşa ise Batılılaşmanın gerekliliğine inanan bir bürokrasi ve aydın zümresi ile gündelik hayatında hiçbir değişiklik yaşamadığı gibi, değişimin külfetini üstlenmek zorunda kalan halkın arasındaki uçurumun açılması ile sonuçlanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde yaşanan bu buhranı Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi kitabında “*yüzeysel modernleşme*” hareketi olarak tanımlar (Ülken 2013: 5-7). Bu harekette bütün yenileşme davranışları, ordunun başarısızlığına üzülen ve yenilişin sebebini Batı'daki teknik üstünlükte gören devlet otoritesinden (hükümdar veya vezirlerden) gelirken; tepkiler ise derinlikten uzak olan bu görüşü bile benimsemeyen, bütün yabancı etkileri “*gâvur icadı*” diye karşılayan aşırı görüşlerden gelmiştir. Karşılıklı bu iki hareket, daima birincinin başarısızlığıyla sonuçlanmak üzere III. Ahmet'ten III. Selim'e kadar sürmüştür. Ülken bu nedenle, 150 yıllık çarpışmalardan esaslı hiçbir modernleşmeye dönük sonuç elde edilemediğini belirtir. III. Selim'den sonra hareket biraz daha hızlanmıştır. II. Mahmut ve Abdülmecit dönemlerinde devlet “*yüzeysel modernleşme*” adımlarına daha güçlü bir biçimde sarıldığı için birtakım sonuçlar elde edilebilmiştir. Fakat hareket temelinde, başlangıcında olduğu gibi, iki ayrı dünya görüşünün yan yana gelmelerinden, hiçbir senteze ulaşmadan

kesin çözüm şekline ulaşmadan “yüzeyde kalmış uzlaşmalardan” öteye gidememiştir. İdareci kesimde bile modernciler ile İslamcılar arasında sürekli bir çatışma yaşanırken büyük halk kitlesi söz konusu modernleşme adımlarından habersiz yaşamıştır (Ülken 2013: 5-7). Modernleşmenin (yahut Batılılaşmanın) devlet ile halk arasındaki bu farklı yansıması, ortada bir garabet gibi görünmesi bu hareketin zihinlerde gerekli dönüşümü sağlayamaması, geleneksel kültürü bütünüyle koruma yönündeki direnişin devam etmesiyle ilgilidir.

Bu bakımdan Ülken’e göre modern kültür karşısında kulaklarını tıkayanlarla onun köklerine inmeden sadece meyvelerinden faydalanmakla meselenin hallolabileceğini sananlar ya da kültürü medeniyetten ayırarak, eski ile yeniye, ulusal ile evrenseli, Batı ile Doğu’yu hem ayırmak hem de uzlaştırmanın mümkün olacağını sananlar, hatta kültür ve medeniyet ikiliğini ortadan kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmelerde gören ve bunu derin bir kültür paradoksunun sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asıl modern kültür seviyesine ulaşmadıkça ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlamayanlar arasında sadece derece farkı vardır. Hilmi Ziya Ülken, kültür-medeniyet ayrımı yapanların bir ülke için modernleşmenin yaratıcı-üretici bir faaliyet seviyesine erişmek olduğunu, bunun ise hiçbir zaman yaratıcı milletlerin eserlerini almak, kültürlerini benimsemek, kısaca şekillerini almakla mümkün olmayacağını anlayamadıklarını vurgular. Bu düşüncede iki ayrı dünyanın aynı zamanda yan yana yaşayabileceğini sanmak yanılığınadır. Tekniği Batı’dan alıp, ahlakta, hukukta Şarklı kalmak yahut bilim ve tekniği uluslararası bir fikir piyasasından alıp sanatın, felsefenin milli kalması söz konusu olamaz. Üstün tekniği ve bilimi yaratan, onun kültürünün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan dünya görüşü ve zihniyettir (Ülken 2013: 8-9). Bu tespitlerinden yola çıkarak Ülken’in de Batılılaşmaya bir zihniyet dönüşümü, kültürel çevre meselesi olarak baktığını söylemek mümkündür.

Batılılaşma konusuna böyle bir zihniyet değişimi, geleneğin kırılması yönünden bakınca Tanpınar’ın Atatürk’e dair şu sözleri büyük anlam kazanır:

*“Atatürk, Allah rahmet etsin, hakikaten can alacak yerlere vurmasını bilirdi. Çünkü itiyatlar çok defa belkemiğimiz oluyor. Onlara hücum edince, onlar şaşırınca eski ayakta duramıyor.(...) Hülasa biz henüz Comte’un tasnifinde dini devreden çıkmış değiliz. Ben bu meselelerde kendime göre bir hal çaresine vardığım için o kadar şaşırmiyorum. Bizi ancak çalışma şeklimizi değiştirebilir. Türkiye sanayileşecek ve aklileşecek. Yeni köy, yeni ev, yeni iş şekli, yeni insan.”* (Kerman 2007: 203).

Tanpınar’ın “belkemiğimiz” dediği alışkanlıklar, yeni insana hayat vermenin önündeki temel engeldi. Bu amaçla Türk insanının önce kılık-kıyafeti, Kur’an’ın dili olması itibarıyla kutsallık atfettiği alfabetini değiştirerek, mahallesindeki hayatın akışına, alışverişine yön veren tekkesini kapatıp Mecelle’nin denetiminden çıkararak, Doğulu zaman ve ölçü birimlerinin yerine Batılı zaman ve ölçü birimlerini yerleştirerek bu alışkanlıkları kırmak mümkün olabilecekti.

Müslüman Doğulu bireylerin ve toplumların bilinci, algıları üzerine kafa yoran İranlı felsefeci Daryush Shayegan’ın tespitleri hem bu Batılılaşma telaşındaki toplumların durumunu açıklamaya hem de Atatürk’ün kırmaya çalıştığı zihniyeti anlamaya yardımcı olacak bir başka kaynaktır. Shayegan, modernleşmeyle birlikte Müslümanları dört bir yandan çevreleyen sanayi üretimi karşısında geç kalmış tasavvurlarının içeriğinde doldurulamayan bir boşluk açıldığını; bu boşluğun yalnızca yaşam tarzındaki bir değişim değil, algılama tarzının da sapması olduğunu söyler:

*“Düşüncem, tarihteki büyük sarsıntıların uzağında kalmıştır. Batı’da teknik-bilimsel altüst oluşların neden olduğu devrimler, bilinci her seferinde yeni bir bakışın gereklerine uyduran bir paradigma değişikliğine yol açmışken, benim durumumda böyle olmamıştır. Bilincim hala büyüklü dünyanın zamanında yaşamaktadır. Sürekli bir bombardıman sonucunda yeni şeylerdeki engellenemez çekiciliğin etkisinde olduğum doğrudur, ama bunların şeceresi ve arkeolojisi benim için bilinmez olarak kalmaktadır. Yeni söylemler bana doğrudan dokunup, zihnimde silinmez izler bırakmakta, ama hep kendi şeceresine gönderen hafızamın içeriğini başkalaştırmayı pek başaramamaktadır. Zamanın değiştiğini, dünyanın dönüşüme uğradığını, tarihin durmadan yeni üretim biçimlerini, yeni toplumsal ilişkileri biçimlendirdiğini bilirim, ama bu tarihin içeriği benim yokluğumda oluşmuştur: Yaratılışında yer almadığım gibi bu tarihin sonuçlarından da sorumlu*

*değilim. Bütün bildiğim, bu yeni dünyanın amansız bir mantığının olduğu, bana hazır bir yapıyı dayattığı ve benim bunun seyrini değiştirmeyi de, tam şu anda bulunduğumuz yere varmak için onun aldığı yolu geri geri gidebilmeyi de beceremediğimdir.”* (Shayegan 2017: 16-17).

Shayegan'ın bu sözlerini Hilmi Ziya Ülken'in Osmanlı dönemi modernleşmesindeki ikilikler, tereddütler çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Batı'nın yeni söylemleri Osmanlı aydınlarının da zihinlerine dokunmuş, ancak onu değiştirmeye yetmemiştir.

Batı dünyasının dayattığı “hazır yapı” Tanzimat'tan Jön Türklere kadar, Şerif Mardin'in deyimiyle, bir “şikâyet” edebiyatı yaratmıştır. Mardin'e göre Ziya Gökalp'in bir dereceye kadar pozitif bir maceraya götürmek istediği reform fikriyatında bu “şikâyet” havası her şeye rağmen 1920'lere kadar hâkim olmuştur. “Atatürk'ün getirdiği en önemli yeniliklerden biri bu havayı tamamen ortadan kaldırıp ‘inleyiş’ edebiyatının yerine olumlu, sorunların özüne önem veren bir reform anlayışı yerleştirebilmiş olmasıdır”(Mardin 2015: 193). Şerif Mardin 1950'lerin siyasi ortamına ilişkin bir başka değerlendirmesinde, Atatürk'ün reformlarının ve onun bir Cumhuriyet kurmuş olmasının sözü edilen yılların taşralı siyasetçileri için fikirlerini dillendirebildikleri bir platform sunduğunu dile getirir. Atatürk'ün iktidarda olduğu ve ölümünü izleyen yıllarda demokratik süreç ilkesel olarak meşrulaştırıldığı için bu platformun Ortadoğu'da bir eşi yoktu. 1950'de güçlenen bu taşralı siyasetçiler, kültürel birikimlerinde Müslüman değerlerinin yanında -farkında olmadan- bu Kemalist mirası da taşımışlardır(Mardin 2017c: 163). Çünkü Atatürk'ün samimi gayret ve kararlılığı ile 1920'ler ve 1930'lar Türkiye'sinde başardığı devrimler, laiklik ilkesini Türk anayasa teorisinin ve siyasi hayatının temel taşı olarak yerleştirmiştir. Mardin'e göre bu ilkenin etkisi rejim değişikliklerine ve anayasa yenilemelerine rağmen sonraki yıllarda da devam etmiştir (Mardin 2017a: 35). Diğer yandan daha önce belirtildiği üzere Mardin, Atatürk devrimlerinin geleneksel kültürün ve onun temel direklerinden olan dinin halkın düşünce biçimindeki yerini bütünüyle değiştirmeye yetmediği yönünde bir düşünceyi de sıklıkla vurgular.

Niyazi Berkes ise Kemalist devrimleri ve onun seküler zihniyetini daha kurumsal düzeyde, rejim açısından bir “ilerici-gerici” kavgası yönünden değerlendirir: “Kemalizm devrimi, Mustafa Kemal'in arkasındaki bir avuç ilericilerle, gene bu savaş içinde bulunan büyük bir gericiler kitlesi arasında didişile didişile santim santim koparılmış bir devrimdir” (Berkes 1975: 85). Berkes; bu savaşın olağan bir savaş olmadığını, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış hesaplarının temizlenmesi, onun yerini alacak yeni bir rejimin kurulması uğruna yapılan bir savaş olduğunun birçok kimse tarafından anlaşılamadığını belirtir. Atatürk, ta başından beri Batılı devletlerin güvencesine dayanan bir saltanat-hilafet rejimi yerine halk iradesine dayanan ulusal bir devlet kurulmadıkça Türk ulusunun kurtuluş savaşının meşruluğunun olamayacağını farkındaydı. 1876'dan beri Türkiye'nin gündeminde olan “kamusal egemenlik” fikrinin bu kez de bir saltanat-hilafet rejiminin egemenlik halklarının doğrulanması meselesine dönüşmesine izin verilmeyecekti. Bu bakımdan Atatürk'ün “en büyük başarısı”, Kemalizm'i gerçek bir devrim yapan yanı Türkiye'yi ulusal bir devlet olarak kurmayı, Ortaçağ kalıntısı bir rejime son vermeyi gerçekleştirebilmesi olmuştur (Berkes 1975: 86-87). Bu yorumdan Berkes'in ulus-devlet kurulması işini geleneğin kırılması çabasında esas dönüm noktası olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Kurulan yeni devletin özelliği konusunda Şerif Mardin'in yorumu Berkes'in değerlendirmelerine yaklaşıp. Mardin, pek çok Türk ve yabancı bilim adamının Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu- her ne kadar “radikal bir reorganizasyon” ise de- Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntısının yeniden örgütlenmesi olarak gördüklerini; gerçekten de aradaki sınırın yalnız Cumhuriyet'in asıl kurucularının tavırlarının radikalleşmelerinde değil, fakat Türkiye Cumhuriyeti'nin tam bir ulus-devlet olarak kavramlaştırılmasında ortaya çıktığını belirtir.

*“Olan şey, Mustafa Kemal'in varolmayan, farazi bir varlığı, Türk milletini ayağa kaldırarak ona hayat vermesiydi. Onun girişmiş olduğu projenin gerçek boyutlarını bize veren ve düşüncesinin ütopyacı niteliğini ortaya çıkaran, olmayan bir şey için sanki varmış gibi çalışması ve onu var etme yolundaki kabiliyetidir. Göreve başladığı sırada Türk milleti, ne ‘genel irade’nin ne de milli bir kimliğin varlığı olarak vardı. O, aşırı ölçüde ihtiyatlı meslektaşlarından bir gelecek fikri ve bu fikri gerçekleştirmede taşıdığı arzu bakımından ayrılmaktaydı. ‘Millet’ ve ‘Batı medeniyeti’ onun tasarısına gizli bir temel sağlayan iki şifre kelimeydi; bu stratejik noktaları değerlendirdiğimiz takdirde, onun dine yönelik tavrı tutarlılık gösterir. Atatürk'ün ideal bir toplum peşinde gösterdiği*

*kararlılık, zamana ayak uydurmadaki büyük yeteneği ile çelişki teşkil etmez: Onun taktik çelişkilerini anlamlı kılan nokta, üzerinde dikkatini yoğunlaştırdığı tasarıdır.”* (Mardin 2017a: 62-63).

Bu tasarı, Cumhuriyet'in arzuladığı, Batılı rasyonel zihin yapısına sahip, aynı zamanda Türk ulus-devletinde mensup yeni insanın tasarısıydı.

Berkes'in Kemalizm'deki “*devrimcilik*” vurgusu ise geleneksel kurumları, alışkanlıkları, kanunları kaldırmak ileriye yönelme azmini şiddetlendirmek, artık geriye dönülmeyeceği düşüncesini yerleştirmek bakımından önemlidir. Bunun bir başka önemli tarafı da gericiliğin sindirilmesidir. Bu Batılılaşma tarihinde bu ilk defa olarak Atatürk tarafından başarılabilmiştir. Berkes, bu bakımdan Kemalizm'in “*iki yüzyıllık bocalama*”yı sonlandırdığını, yeni bir dönem açtığını belirtir. Atatürk, Türkiye'nin “*gelişmemiş toplum*” denen toplumlar gibi hem geri hem de bozuk bir temel üzerinde durduğunu görmüş ve bundan çıkmadıkça ulusal bağımsızlığın gene yitirilebileceğini dile getirmiştir. Bu nedenle ona göre asıl büyük iş ekonomik bağımsızlık ve kalkınma idi. Berkes, XVIII. yüzyıldan beri sezilip Tanzimat'tan beri uygulanmaya başlayınca “*yüze göze bulaştırılan*”, kalkınma yerine çöküşe götüren ana sorunun bu olduğunu hatırlatır (Berkes 1975: 191). Toplumu çöküş yerine kalkınmaya götürecektir unsur ise Atatürk'ün devrimlerle değiştirmeye çalıştığı zihniyettir. Berkes, Batılılaşmayı nihayetinden bir toplumsal ve ekonomik kalkınma işi olarak görür ve bunun da altyapıyı değiştirmekle mümkün olacağını farkındadır. Bu bakış açısından devrimler, bireylere bu altyapı değişikliklerinin gerekliliği bilincini uyandırıp, onu gerçekleştirecek yolları bulmaya götürecektir bir zihniyeti kazandırmaya yöneliktir.

## 5. SONUÇ

Türk düşünce hayatında Atatürk devrimleri pek çok yönüyle tartışılmış, ancak konuya bir zihniyet dönüşümü meselesi olarak yaklaşan aydın sayısı sınırlı kalmıştır. Atatürk devrimlerinin kültürel yönü ağır basan bir hareket olduğu göz önünde bulundurulduğunda; bu kültürel harekete bireysel ve toplumsal düşünüş ile davranış biçimleri yönünden bakmak, devrimlerin zihinsel arka planını irdelemek aslında Cumhuriyet'in kuruluş sürecini anlamak açısından yerinde bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Ancak Atatürk devrimlerine ya da genel olarak Türkiye'nin Batılılaşma sürecine ilişkin incelemelerde bu türden bir yaklaşıma çok sık rastlanmaz. Batılılaşma çalışmaları arasında Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in tahlillerinin incelendiği de buradadır.

Batılılaşma, Türkiye gibi Doğulu bir İslam ülkesi bakımından yeni bir âleme, dünyaya girmek anlamına geldiğinden Doğulu ile Batılı bireyler/toplumlar arasındaki farkları ortaya koymak bu süreci tahlil etmek için yararlı bir yoldur. Şerif Mardin ve Niyazi Berkes'in Türkiye'nin Batılılaşma sürecini kültür ve toplumsal dönüşüm üzerinden açıklamaya yoğunlaşan çalışmaları, medeniyet değişimi ve zihniyet meselesini, bu süreçte Atatürk devrimlerin ayırt edici özelliğini anlamaya yardımcı olmaktadır. Tabii bu son kısımda belirtmeli ki, ne Mardin ne de Berkes doğrudan “*Atatürk devrimleri bir zihniyet dönüşümü işidir*” dememiştir. Başta da belirtildiği gibi Mardin Atatürk'ün geleneksel fikri kalıpları yıkmasından, Berkes ise devrimlerle geleneğin kırılıp toplumun yörüngesini Doğu'dan Batı'ya çevirmesinden söz eder. Ancak bu çalışmanın incelenmesinden anlaşılacağı üzere, iki düşünürün de Atatürk devrimlerine ilişkin tespitleri bir zihniyet dönüşümüne işaret etmektedir. Çünkü Batılılaşma adımları Cumhuriyet'ten yaklaşık iki yüz yıl önce başladığı halde radikal dönüşüm Atatürk devrimleri sonrası mümkün olmuştur. Ondan öncesi Batılılaşmayı yürüten idarecilerin ve yön veren aydınların eski ile yeni arasında kalmaları, bir türlü tercihlerini yapamamaları, zihinlerin geleneksel değerlerden bir türlü kurtulamamalarının öyküsüdür. Devrimlerin getirdiği yeni düzen zihinleri bir tereddütten kurtarmıştır.

Gerek Mardin, gerekse Berkes Atatürk'ün uzun bir bocalamaya son verdiği, bunu da sonraları sıklıkla eleştirilen üst yapıya yönelik (kanunlar, kılık-kıyafet ve harf devrimi gibi) devrimlerle sağladığı konusunda hemfikirdirler. Atatürk bu devrimlerle yeni bir insan ve toplum yaratmanın peşindeydi. Akıllarda bir kere geleneğin ve eski kültürel hayatın unsurlarına dair direnç kırıldı mı, ekonomik gelişme ve toplumsal kalkınmaya yönelik alt yapı unsurlarını da değiştirme yönünde bir bilinç uyanacaktır. Bu yaklaşımda toplumsal koşulların bilinci belirlediği kadar bilincin de toplumsal koşulları belirlediğine yönelik (hatta ikincisinin daha ağır bastığı) bir düşünüş vardır. Bu düşünüş,

Atatürk'ün toplumu Doğu yörüngesinden Batı yörüngesine oturtup, böylece kendisini dönüştürmesini mümkün kılacak bir nitelik kazandırmayı amaçladığını savunan Berkes'te daha belirgindir. Berkes için bu zihinsel dönüşümü sağlayacak başlıca ilke ise laiklik, toplumun ve kurumların sekülerleşmesidir. Atatürk devrimleri geleneğin belini kırarak bu sekülerleşmeyi başarmıştır. Mardin ise, Atatürk'ün geleneksel düşünce yapısını kırdığını ve Batılılaşmanın önündeki zihinsel engelleri yıktığını kabul etmekle beraber, devrimlerle dağılan bu geleneksel yaşamın değişmesinden doğan boşluğun halk planında doldurulmadığını kaydeder.

Atatürk sonrası için benzeri eleştiriyi Niyazi Berkes de yapar. Ancak Berkes, Atatürk devrimlerin istenilen hedeflere ulaşamamasını Kemalist ilkelerden (özellikle laiklik ve ekonomik kalkınmayı destekleyecek devletçilikten) uzaklaşmakla açıklar. Şerif Mardin ise meseleye kültürel planda bakmaya devam eder ve dinin Türk toplumunun hayatında ve bireylerin kimliğinin oluşumunda sanılandan daha etkili olduğu görüşündedir.

Niyazi Berkes ve Şerif Mardin'in çalışmaları Batılılaşma hareketini, Atatürk'ü ve devrimlerini anlama konusunda açıklayıcı ve tahlile yönelik olmaları bakımından Türk düşüncesinde ayrı bir yer tutar. Zihniyetin ve bireylerin içinde doğdukları kültürel çevrenin tek tek bireylerin ve toplumların hayatındaki önemi göz önünde bulundurulduğunda iki aydının Atatürk devrimlerine bakışının pek çok entelektüele göre ne kadar sofistike olduğunun hakkını vermek gerekir.

Diğer yandan Atatürk devrimlerinin Türk toplumunda bir zihniyet dönüşümünü gerçekleştirmeyi başarıp başarmadığı tartışmaya açık bir konudur. Toplumsal, iktisadi, idari vb. koşulların devrimlerle "muasır medeniyetler seviyesi"ne gelmesi meselesi bir yana; bireylerin ve toplumun zihniyet yapısını değiştirmeye üst yapıdaki devrimlerin yetmeyeceği, toplumun altyapısında köklü dönüşümlerle desteklenmezse bu işin eksik kalacağı gerçeğini Cumhuriyet tarihinin gel-gitlerinde görmek mümkündür. Diğer yandan, Batı'nın yüzyıllara yayılan ve büyük toplumsal altüst oluşlarla vardığı yere, üstelik iki yüzyıla yakın bir bocalamanın ardından 1923-1938 arasında varılması zaten herhalde pek mümkün olmazdı. Üstelik bu dönemde devletçilik ilkesi çerçevesinde altyapıyı değiştirmeye yönelik de pek çok adım atılmıştır. Ancak, bu dönemdeki çabaların, Atatürk devrimlerinin toplumu ve bireyi dönüştürmeye çalıştığı ve bu işi önce zihinlerde yapmakla başladığı da aşikârdır.

#### KAYNAKÇA

- Argın, Şükrü, *"Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı"*, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler, c.9 (ed. Ömer Laçiner), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 84-111.
- Belge, Murat, *"Türkiye'de Siyasi Düşüncenin Ana Çizgileri"*, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm, c.2 (ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, McGillUniversityPress, Montreal, 1964.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1973; ayrıca Yapı Kredi Yayınları, 2012 baskısı.
- Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1975.
- Berkes, Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Ergun, Doğan, *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, İmge Kitabevi, Ankara, 2004.
- Hilav, Selahattin, *Felsefe Yazıları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.
- İnsel, Ahmet ed., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm*, c. 2 (ed. Ahmet İnsel), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri Atatürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasının Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kerman, Zeynep der., *Tanpınar'ın Mektupları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.



- 
- Mardin, Şerif, Türkiye’de Toplum ve Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Mardin, Şerif, Türkiye’de Din ve Siyaset, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017 a.
- Mardin, Şerif, Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017 b.
- Mardin, Şerif, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017 c.
- Sayar, Ahmet Güner, Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.
- Shayegan, Daryush, Yaralı Bilinç, (çev. Haydun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- Tahir; Kemal, Notlar-Batılılaşma, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992.
- Tunaya, Tarık Zafer, Türkiye’de Siyasal Gelişmeler: 1876-1938 (Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Ülgener, Sabri F., İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, Derin Yayınları, İstanbul, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013.